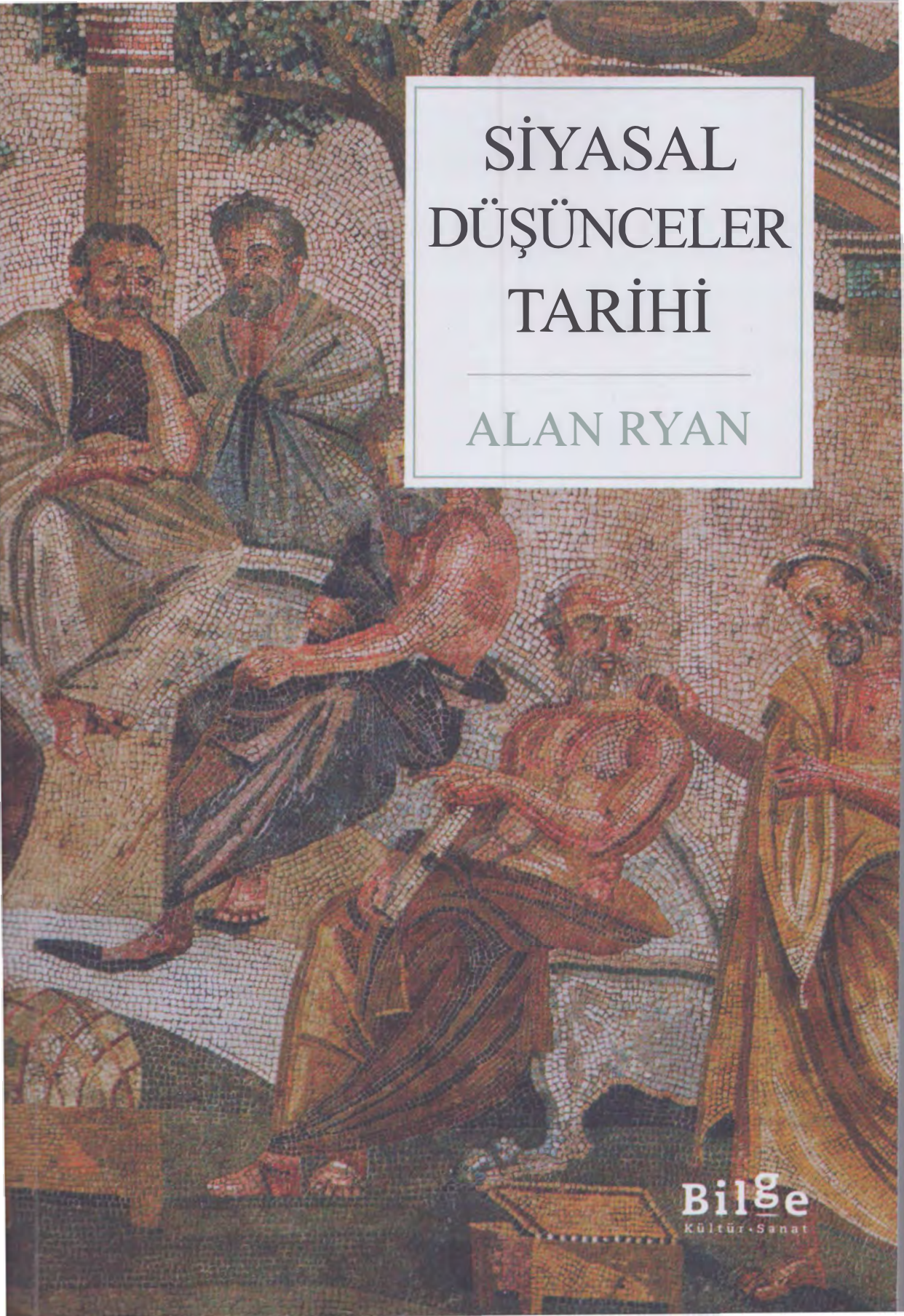


SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ

ALAN RYAN

Bilge
Kültür·Sanat

HEREDOTUS'TAN GÜNÜMÜZE

SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ

ALAN RYAN

YAYIN NO: 1051

Heredotus'tan Günümüze
SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ
Alan Ryan

Özgün Adı: *On politics : a history of political thought from Herodotus to the present*

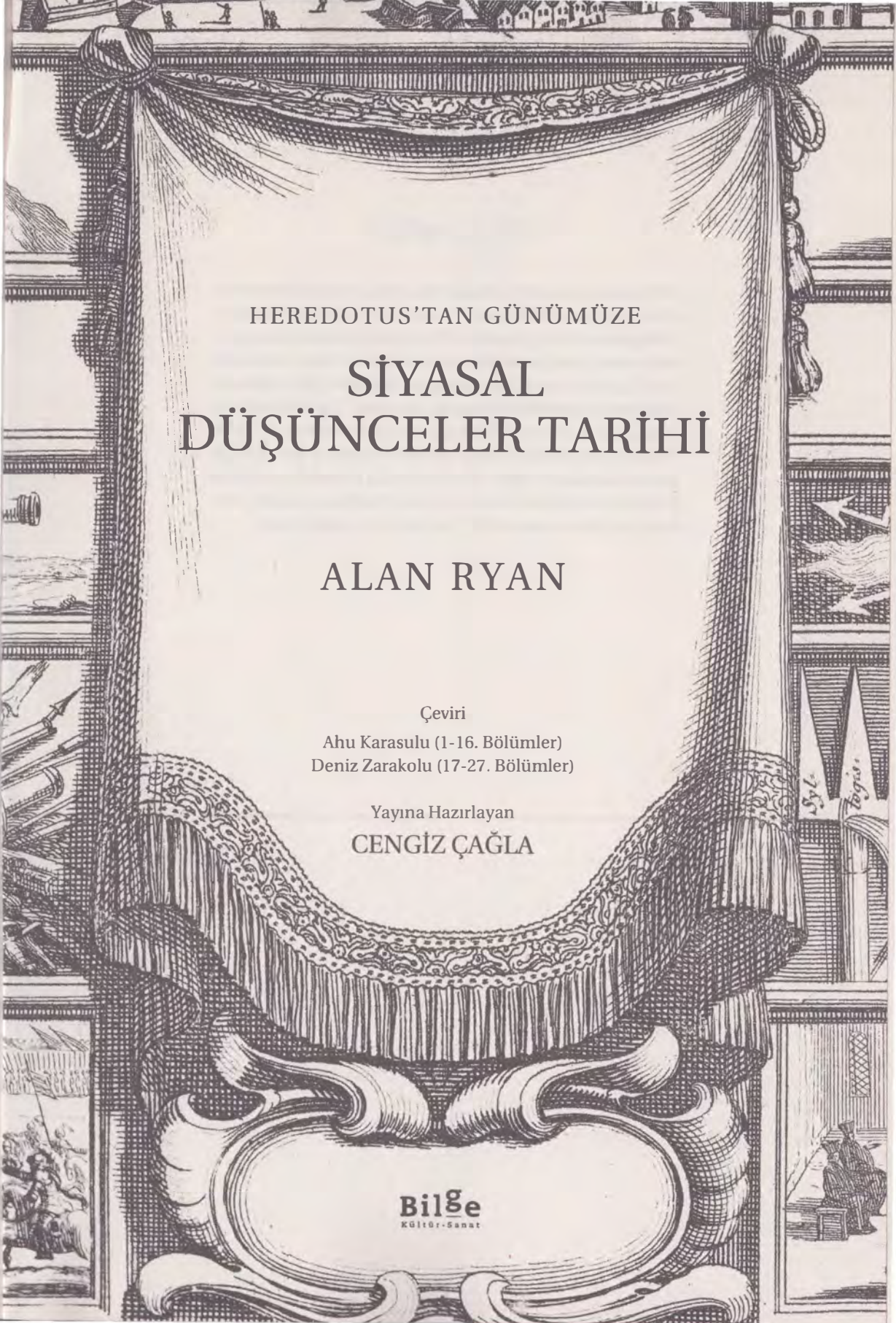
© 2012 by Alan Ryan
Onk Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
© Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 50417

1. Basım: Eylül 2021

ISBN: 978-625-7201-51-3

Yayına Hazırlayan: *Cengiz Çağla*
Kitap Editörü: Nazlı Badak
Çeviri: *Ahu Karasulu (1-16. Bölüm) – Deniz Zarakolu (17-27. Bölüm)*
Kapak: *Kenan Özcan*
Sayfa Düzeni: *Nurel Naycı*
Baskı-Cilt: *Çevik Matbaacılık*
Davutpaşa Cad. Besler İş Merkezi No: 20/18-19 Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 501 30 19
Kapak Baskı: *Saner Matbaacılık*

BİLGE KÜLTÜR SANAT
Nuruosmaniye Cad. Kardeşler Han No: 1 Kat: 1 34110 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (0212) 520 72 53 (Pbx) Faks: (0212) 511 47 74
bilge@bilgeyayincilik.com www.bilgeyayincilik.com



HEREDOTUS'TAN GÜNÜMÜZE

SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ

ALAN RYAN

Çeviri
Ahu Karasulu (1-16. Bölümler)
Deniz Zarakolu (17-27. Bölümler)

Yayına Hazırlayan
CENGİZ ÇAĞLA

Bilge
Kültür·Sanat

ALAN RYAN

1940 yılında Londra'da doğan Alan Ryan, Oxford Üniversitesi'nde eğitim gördükten sonra orada yıllarca dersler vermiştir. 1988 yılından 1996 yılına kadar Princeton Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapan Ryan aynı zamanda Oxford University New College'da müdürlük yapmıştır. 1996'dan 2009'a kadar siyaset teorisi profesörü alanında çalışmıştır. *The Philosophy of John Stuart Mill, The Philosophy of the Social Sciences, J. S. Mill, Property and Political Theory, Bertrand Russell: A Political Life, John Dewey and the High Tide of American Liberalism* ve *Liberal Anxieties and Liberal Education* başlıklı kitapların yazarıdır. Kate Ryan ile evlidir ve ders verdiği New Jersey'de yaşamaktadır.

Yuri Ryan Simonovich'e

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: Siyaset Hakkında Düşünmek 9

BİRİNCİ KİTAP: Herodotus'tan Machiavelli'ye

Birinci Kısım: Klasik Anlayış

1. Bölüm: Neden Herodotus? 25
2. Bölüm: Platon ve Anti-Politika 46
3. Bölüm: Aristoteles: Siyaset Felsefe Değildir 79
4. Bölüm: Roma'nın Feraseti: Polybius ve Cicero 112
5. Bölüm: Augustinus'un İki Devleti 143

İkinci Kısım: Hristiyan Dünyası

İkinci Kısma Önsöz 175
6. Bölüm: Augustinus ile Aquinium'lu Thomas Arasında 179
7. Bölüm: Aquinium'lu Thomas ve Sentez 205
8. Bölüm: Bir Ara Dönem Olarak On Dördüncü Yüzyıl 233
9. Bölüm: Hümanizm 261
10. Bölüm: Reform 287
11. Bölüm: Machiavelli 314

İKİNCİ KİTAP: Hobbes'tan Günümüze

İkinci Kitaba Önsöz 347

Birinci Kısım: Modern Dönem

12. Bölüm: Thomas Hobbes 355
13. Bölüm: John Locke ve Devrim 390
14. Bölüm: Cumhuriyetçilik 428
15. Bölüm: Rousseau 458
16. Bölüm: Amerika'nın Kuruluşu 498
17. Bölüm: Fransız Devrimi ve Devrimi Eleştirenler 531
18. Bölüm: Hegel: Tin'in İşi Olarak Modern Devlet 559
19. Bölüm: Faydacılık: Jeremy Bentham ve James ile John Stuart Mill 592
20. Bölüm: Tocqueville ve Demokrasi 619
21. Bölüm: Karl Marx 651

İkinci Kısım: Marx'tan Sonra Dünya

İkinci Kısma Önsöz 681
22. Bölüm: Yirminci Yüzyıl ve Ötesi 685
23. Bölüm: İmparatorluk ve Emperyalizm 707
24. Bölüm: Sosyalizm 735
25. Bölüm: Marksizm, Faşizm, Diktatörlük 759
26. Bölüm: Modern Dünya'da Demokrasi 786
27. Bölüm: Küresel Barış ve İnsanın Geleceği 812

TEŞEKKÜRLER 839
KAYNAKÇA 841
EK OKUMA ÖNERİLERİ 849
KİŞİ ADLARI DİZİNİ 857

Giriş: Siyaset Hakkında Düşünmek



Bu hacimli bir kitaptır ve yazılması da uzun bir zamana yayılmıştır. Önceleri, böylesi bir projenin tamamlanmasının ne kadar uzun sürebileceğini bildiğim için bu işe hiç girmesem mi diye düşündüm ve gönülsüz davrandım. R. W. ve A. J. Carlyle Orta Çağ siyaset teorisini anlatmaya giriştiklerinde yıl 1892 idi. Kitabın altı cildi 1903 ila 1936 yılları arasında yayımlandı. *A History of Mediaeval Political Theory in the West* başlıklı kitabın son cildi basıldığında Sir Robert Carlyle'ın ölümünün üzerinden iki sene geçmişti. Sir Carlyle bu dünyadan genç bir yaşta ayrılmış da değildi. Hindistan Dairesi'ndeki uzun kariyerinin ardından emekli olmuş, yetmiş beş yaşında vefat etmişti. Konu hakkında çalışanlar için vazgeçilmez hâle gelmiş bu kitap, bugün ancak yazar ve araştırma asistanlarından oluşan büyük bir ekip tarafından hazırlanabilecek cinsten bir kitaptır. Yayıncılık işi yapan bir arkadaşım bana, bundan otuz beş yıl önce George Sabine'ın *History of Political Theory* adlı kitabının devamını yazmayı önerdiğinde aklıma Carlyle kardeşler gelmiş ve duraksamıştım. Robert Carlyle tam zamanlı olarak Hindistan'ın yönetilmesi ile ilgilenirken işin çoğu Oxford'da tarihçi olan kardeşine düşmüştü; oysa bana yardım edecek bir kardeşim yoktu. Daha da önemlisi, böylesi bir kitaba entelektüel bütünlüğünü verecek şeyin ne olacağını da kestiremiyordum. Henry Ford'un kulağa pek de şık gelmeyen ifadesiyle tarih, berbat olayların art arda gelmesi ise siyaset hakkında düşünmenin tarihi de berbat düşünürlerin ya da teorilerin art arda gelmesinden mi ibaretti? Hatta Macbeth'in daha zarifçe fakat daha çaresizce ifade ettiği gibi, tarih ses ve öfke dolu anlamsız bir hikâye miydi? Sözlü yumruklaşmaların, bizi olduğumuzdan daha bilge kılmayan kronolojik bir dökümü müydü? Fakat daha sonra belirli tarihsel dönemler hakkında kimi yazarlar bir dizi kitap çıkarttı. Quentin Skinner'in *Foundations of Modern Political Thought*'u yahut John Pocock'ın cumhuriyetçi düşünce tarihi hakkındaki *The Machiavellian Moment*'ı bunlardan bazılarıdır. Artık kitabımın kurgusu da bana rağmen şekillenmeye başlamıştı.

Heredotus ile başladım çünkü temel soru şuydu: Persler Grekleri yenmiş midir? Bu konuda yapabileceğimiz bir şey yoktur. Belki de modern dünya, modern siyaset yahut modern devlet, Pers İmparatorluğu'nun, Marathon ve Salamis'in

galiplerinden aldığı gecikmiş bir intikamdır. Grekler ve özellikle de Atinalılar, kendine has ve ayırt edici şekilde siyasal olan bir hayat tarzını korumak için savaşmışlardır. Onlara göre, büyük Pers kralının tebaası fiilen köle statüsünde bulunmadığı durumda bile, nereden bakılırsa bakılsın, köledir. Daha sonra Hegel'in de söylediği gibi, Doğu despotizmi altında sadece bir adam özgür olabilir. Fakat Pers İmparatorluğu, vergi toplayan, adalet dağıtan, askerlerini savaş alanına süren etkili bir devlettir. Tebaası, Greklerden çok daha yüksek bir refah düzeyine sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Pers İmparatorluğu'nu modern ulus-devletin bir prototipi olarak görmek kulağa çok da gerçek dışı gelmeyecektir. Bunun tek nedeni, Birleşik Devletler Posta İdaresi'nin, Heredotus'un kralın ulakları hakkında söylediği şu sözlere yürekten bağlı olması değildir: "Onlara teslim edilen postaları hızlıca dağıtmalarının önünde ne yağmur ne kar ne sıcak ne de gecenin kasveti durabilir." Modern devletin özü, merkezî otorite, bürokratik yönetim ve sadece devletin sunabileceği kamusal hizmetlerin etkin bir şekilde verilmesidir. Persler, modern devletin sunduğundan çok daha az sayıda hizmeti yarı-özerk sömürgelerde çalışan görevliler üzerinden "dışarıdan temin"e gitmişse de modern devlet prensibi bulunuyordu. Bizim siyasal sistemlerimizin mirasçısı olan erken dönem modern devletlere bakıldığında devletin, somut bir varlık değil, bir tüzel kişi olarak ele alındığı görülür. "L'état, c'est moi" (ben devletim) diyen XIV. Louis bile bunun farkındadır. XIV. Louis'nin yüce şahsında cisimleşen şey, devletin herkesi kapsayan otoritesidir. Krallığının kaynakları ve tebaasının sürdürdüğü hayat hakkında bilinebilecek her şeyi bilme ihtiyacını da devlet adına bir takıntı hâline getirmiştir. Tebaasının hayatını ve onların refahı için ülke kaynaklarını yönetebilmesi ancak böylelikle mümkün hâle gelecektir.

Buradaki hikâyeye damgasını vuran tek konu, Pers Devleti, Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki devlet, Bismarkçı devlet yahut modern Avrupa devleti ile Grek polisi arasındaki zıtlık değildir. Atinalılar ve Romalıların özgürlük ve yurttaşlık tasavvurları arasında da buna benzer bir fark vardır. Atinalılar, bir süzgeçten geçmemiş doğrudan demokrasiyi uygularken Romalılar, bu uygulamayı kaosa reçete çıkartmak olarak görmüş ve sıradan özgür her erkeğe, siyasette dikkatle yapılandırılmış ve denetim altına alınmış bir rol vermiştir. Roma'nın özgürlük anlayışı, en temelde köle olup olmamakla ilişkilidir. Bunun ardından, bir yasal statüye sahip olmak ve kişinin mahkemede kendi haklarını savunabilmesi gelir. Roma'nın özgürlük anlayışı, üçüncü olarak da kişinin mali durumuna göre dikkatle belirlenmiş siyasi haklar ve yükümlülükleri içerir. Bu aynı zamanda özgür bireyi, yine mali kapasitesine göre vergilendirme ve askerlik yükümlülüğüne maruz bırakan bir statüdür. Yurttaşlık, Roma büyüdükçe fethedilen kentleri de kapsayacak şekilde genişletilmişse de bu yeni yurttaşlar, başlangıçta Romalılar ile aynı oy kullanma hakkından yararlanamamıştır. Bununla birlikte, *civis sine suffragio* (oyu olmayan yurttaş) özgür bir insandır. Rahatlıkla *civis Romanum sum* ("Ben bir Roma yurttaşıyım") diyebilir ve bu sözleri, özellikle de mahkemeye çıktığında yahut bir yetkilinin

kendisini adil yargılama yüzü görmeden cezalandıracağından yahut hapsedeceğinden korkutuğunda gerçek bir karşılık bulur. Atinalıların Meclis'te konuşma ve oy kullanma hakkını takıntı hâline getirmeleri, *civis sine suffraggio*'nun da tamamen özgür bir insan olabileceği fikrini hükümsüz kılar. Ayrıca oy verme hakkına sahip olsa da yargı makamlarından birine gelmesine izin verilmeyen kişinin de tamamen özgür olabileceği fikri göz ardı edilir. Atinalılar, özgürlüğü yalın bir siyasal eşitlik, *isegoria* yani Meclis'te eşit haklara sahip olmak ile özdeş kılmışlardır. Muhtemelen Romalıların yargı makamlarına ve siyasal makamlara erişme hakkına getirdikleri kısıtlamaları da oligarşik bulacaklardır. 1640'taki İngiliz İç Savaşı'ndan bu yana, Avrupa ve Amerikan siyasi düşüncesine Atina ile Roma arasındaki çekişmenin çeşitli biçimleri damgasını vurmuştur. Servet, eğitim, ehliyet farklılıkları yahut kamusal işlere duyulan ilgi ve kamu yararını düşünme düzeyleri arasındaki ayrılıklar göz önünde bulundurulduğunda bütün yurttaşların siyasal eşitliğini sağlamak için Atinalılar ile aynı yolu izlemeyi hangi noktaya kadar cazip bulmamız gerektiği, cevaplanamamış bir sorudur. Bu soru, Britanya yahut Birleşik Amerika gibi müreffeh liberal demokrasilerde sorulmamıştır. Çünkü çoğumuz siyasal eşitliği, "bir insan, bir oy" olarak ifade eder ve derine inmez. Bir insan, bir oy ilkesi ve daha iyi durumda olanlar ile daha iyi örgütlenenlerin lobicilik çalışmaları, kampanya bağışları, kitle iletişim araçlarının denetimi aracılığıyla nüfuz satın almasının bir arada bulunduğunu biliriz. Yine de siyasal eşitliğin bir biçimi olarak herkesin sahip olduğu kaynakları, yönetimi etkilemek için kullanabilme hakkına duyulan inanç ile siyasal kaynakların aşırı derecede eşitsiz dağılmasının demokrasinin temellerini zayıflatacağı hissi arasında bir denge kurmayı kafa karıştırıcı buluruz. Daha iyi durumda olanların ellerinde bulunan siyasal gücün fazlasıyla büyük olup olmadığını merak ederken uzak geçmiş konusunda aşırı derecede hassas davranmamamız gerekir. Atinalılar, çoğu kez onlara bir anda düşman kesilip onları azletseler bile "iyi aile" erkekleri tarafından yönetilmişlerdir. Bununla birlikte, modern dünyadaki siyasal eşitsizliğin tek kaynağının, daha iyi durumdakilerin siyasetçilerin bağlılığını satın alarak parayı nüfuza dönüştürme becerisi olduğunu da düşünmememiz gerekir. Eğer ekonomik açıdan daha kötü durumdakiler de sendika üyeliği sırtından, etnik yahut dinî kimlikleri üzerinden örgütlenebilirlerse onlar da aynı oranda büyük bir güç kazanabilirler. Modern sanayi toplumlarında, örgütlenenler ve örgütlenemeyenler arasında bir siyasal etkinlik farkı oluşur. Para, örgütlenmenin yaşaması için elzemse de her şey paradan ibaret değildir. Demokrasiler, genel anlamda örgütlenmemiş bireylerden oluşan halkı iyi örgütlenmiş özel çıkarlardan koruyabilirler mi? Bu soru, bütün modern demokrasilerin başındaki beladır. Fakat sorunun Rousseau tarafından ikiyüz elli yıl önce *Social Contract*'ta tanımlandığı şeklinin ötesine geçmek, entelektüel açıdan da kurumsal açıdan da mümkün olamamıştır.

Romalılar Atina demokrasisini onaylamasa da "Romalı" olan birçok fikir, yurttaşlar ile siyasal hayat arasında mümkün olduğunca derin bir ilişki

kurulması gerektiğine işaret eder. Machiavelli'nin gönlü de Atina demokrasisinden yana değildir, fakat yurttaş ordularını paralı asker birliklerine tercih etmiştir. Machiavelli, kendisinden önceki birçok Romalı yazar ve kendisinden de sonra gelen sayısız yazar gibi, doğru düzenlemeler yapıldığında yozlaşmamış sıradan insanların, zenginlerin cumhuriyet kurumlarını sarsma eğilimini denetim altına alabileceği kanaatindedir. Bu, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki aristokrasi karşıtı cumhuriyetçi düşüncenin beylik düşüncelerinden ve Amerikan popülizminin kalıcı temalarındandır. Soldaki çoğu yazar ise halk katılımı ihtiyacını çok daha basit bir şekilde ele almıştır. Daha kötü durumda olanlar, sayısal çoğunluklarını daha iyi durumda olanların üstünlüklerini dengelemek için kullanmazlarsa modern sanayi toplumunun sağlayabileceği ekonomik faydaların dağılımından da zararlı çıkacakları yönündeki fikir, çok eski bir fikirdir. Evrensel oy hakkı lehindeki araçsal argümanların en aşikâr olanı da budur. Daha kötü durumda olanlar, geçimlerini sağladıkları ekonomik alanı düzenleyen kurallar hakkında yeterli derecede söz sahibi olmadıklarında sömürüldüklerini düşüneceklerdir. Britanya ve Birleşik Devletler'deki sendikal düzenlemelerin tarihi, bu basit noktaya dair tipik bir örnek oluşturmaktadır. Bununla birlikte, yaygın katılıma dair bütün argümanlar araçsal değildir. Siyasal yelpazenin hemen her yerinden gelen çok sayıda yazar, bir toplumun aktif bir yurttaşı olma durumunun, ahlaki açıdan o toplumun sıradan, ekonomik yönden üretken bir üyesi sayılmak sayesinde elde edilmiş yararın salt tüketicisi olmaya yeğ tutulabileceğini dile getirmiştir. Atinalı ya da Romalı olmaları fark etmeksizin Cumhuriyetçilerin hepsi bu hususta hemfikirdir. Kimin aktif yurttaş tanımına girebileceği konusunda ise derin tereddütleri vardır: Kadınlar yurttaş olamazlar; peki ya sıradan işçiler yurttaş olabilir mi?

Halkın siyasal hayata katılımına dair modern kaygıların uzun bir geçmişi vardır. Bu kaygılar, zaman içinde başka bir biçim almıştır. Grek kent devletleri oligarklar ile demokratlar arasındaki iç savaş yüzünden rahata eremeyişlerdir; Roma Cumhuriyeti'nin son yüzyılına ise *populares* ve *optimates*, halkın çıkarını savunanlar (yahut savunduklarını söyleyenler) ile üst sınıflar arasındaki çatışma damgasını vurmuştur. Son iki yüzyılda bu argüman, seçkinlerin ve kitlelerin siyasal rollerine odaklanmıştır. "Kitleler" görece modern bir terimdir. İyimser anlamda, uyanmış proleter kitlelerin sosyalist binyılın öncüsü olacak devrimi gerçekleştirmelerine işaret eder. Aşağılayıcı bir tonda kullanıldığında eğitimsiz kitlelerin bayağı zevklerini küçümsemeye yarar. Özgürlüklerini elde etmek için bir araya toplanmış kitlelere bakarken babacan, sadece çok sayıda insandan bahsederken ise tanımlayıcı bir niteliğe sahiptir. Terim, sanayi devrimi sürecinde, hızlı nüfus artışı ve hızlı kentleşmenin gerçekleştiği bir zamanda kullanılmaya başlanmıştır. Seçkinlerle sıradan halk arasındaki tezat ise antikiteden bu yana mevcuttur. Siyaset sanatının kurnaz ustalarının kitlelere istediklerini yapabilecekleri fikri de bu fikrin iyi huylu sureti de Atina demokrasisine yöneltilen eleştiriler kadar

eskidir. Bu fikrin iyi huylu sureti, devlet adamını bir çoban olarak gören ve "koyunlar, çobanın ne yapacağını sorgulamıyorsa sıradan insanın da devlet adamını sorgulaması beklenemez" diyen Platoncu görüştür.

Machiavelli'den bu yana düşünürler, işinin ehli seçkinler ile kifayetsiz yığınları birbirinden ayırmışlardır. Bu tür terimlerle böyle bir ayrım yapan herhangi birinin demokrasiden yana olamayacağını düşünmek mümkündür. Fakat bu düşünce doğru değildir. Eğer bütün toplumlarda toplumu yönetme rolüne az sayıda insanın fiilen sahip olduğunu düşünüyorsak bütün fark, seçkinlerin, yığınların bağlılığını *nasıl* elde edeceği ve bu bağlılığı *nasıl* sürdüreceği sorularına verilecek cevaplarda yatacaktır. Totaliter seçkinler gizli polisi, demokratik seçkinler ise anketçileri ve reklam ajanslarını kullanır. Totaliter seçkinler, askerî cuntalar ve benzerleri gücü hayat boyu elinde tutma niyeti taşırken, demokratik seçkinler seçmenler tarafından kendilerinin bir tarafa atılmasına olanak tanırlar. Seçmenleri tavlamak, ikna etmek yahut kandırmak için ellerinden geleni yapsalar da mahkemeleri yozlaştırmaz, orduyu siyasallaştırmaz yahut gizli polisi seçimin yapıldığı yerlere göndermezler. Zaten kendilerini modern demokrasiye dair bir yanılsamaya kaptırmamış yorumcular da demokrasiyi *birbiriyle rekabet hâlinde*ki seçkinlerin yönetimi olarak tanımlarlar. Rekabet, rekabetsiz seçkinler yönetimi, kitlesel toplantılar aracılığıyla yönetim yahut herhangi bir doğrudan demokrasi biçiminden çok daha iyi bir yönetim biçiminin ortaya çıkmasına olanak tanır. Kaderimizde seçkinler tarafından yönetilmek vardır fakat "seçkinlerin dolaşımı" yeterince ehil olmayan seçkinlerin, yerlerini daha ehil olanlara bırakmasıyla sonuçlanacaktır. Burada, insanlar ancak seçkinler arasında bir seçim yapıyor görünseler de daha iyi bir yönetimin ortaya çıkma zemini, açık rekabet ve serbest seçimlerdir. Bununla birlikte, kimin siyasal seçkin olabileceği yahut seçkinlere dâhil olabileceği ve bu kişinin oraya nasıl ulaşabileceği dahi tartışmalı konular arasındadır. Liberal Batı demokrasilerinde dahi siyasetçiler arasındaki acımasız rekabetin yanı sıra rakiplerin kimler arasından çıkacağını belirleyen, sınırlayıcı bir seçim sistemi de mevcuttur. Amerikan ön seçim sistemi, tam da bu sorunu çözmek amacıyla inşa edilmiş ve ancak kısmen başarılı olabilmiştir.

Seçkin demokrasisi yahut gücü oy sandığı aracılığıyla elde etmiş, birbiriyle rekabet hâlindeki seçkinlerin yönetimi, aynı zamanda "profesyonel siyasetçilerin yönetimi" olarak da tanımlanır. Profesyonel siyasetçileri kötülerken çok acele etmemek gerekir, çünkü çağdaş liberal demokrasilerden çok daha kötü siyasal sistemler vardır. Profesyonel siyasetçilerin, ilginç bir şekilde, temsil ettikleri kişilerden farklı olmaları kaygı yaratmamalıdır. Nitekim, doktorlar da tedavi ettikleri hastaların büyük bir bölümüne benzememektedir. Eğer siyasetçiler temsil ettikleri kişilerin çıkarlarını en iyi şekilde gözetmeyi başaramıyorsa bu durum, siyasetçilerin yetersizliğinden kaynaklanmayabilir. Siyasetçilerin üzerinde birbirine zıt düşen baskıların olmasının yanı sıra, ayrıca kendilerinden, yapılması neredeyse olanaksız görevleri tamamlamaları beklenmektedir. Profesyonel siyasetçiler tarafından

yönetilmekten daha Atinalı bir biçimin özlemini çeken kişilerin de profesyonel siyasetçilerin oynadığı rolün nasıl azaltılabileceği ve sıradan insana nasıl daha fazla görev verilebileceği üzerine kafa yormaları mümkündür. Şimdi hızlıca gözden geçireceğimiz konu da budur.

Bu konu, on dokuzuncu yüzyılın başında Fransız siyasal düşünürü Benjamin Constant tarafından ele alınmıştır. Constant'ın klasik ve modern özgürlük tasavvurları hakkındaki konuşması, liberallerin kutsal metinlerindendir. Sparta yahut Atina gibi antik cumhuriyetlerin yurttaşları için egemen otoriteden pay alma anlamını taşıyan özgürlük, özü itibariyle kamusal ve siyasaldır. Bu toplumlarda yurttaşların, yurttaşlık görevlerini yerine getirebilmeleri için gereken özgürlüğün kölelerin varlığına dayanması, özgürlüğün bedelinin ağır olduğunu göstermektedir.

Aynı zamanda bu toplumlar, karşılıklı gözetim toplumlarıdır yani herkesin gözü herkesin üzerindedir. Modern özgürlük ise bunun tam aksine, özü itibariyle özeldir ve kimseye cevap vermek durumunda kalmadan, kendi özel ekonomik, edebî yahut dinî çıkarlarımızı takip edebilmek anlamına gelir. Siyasal *alanda* özgür olmaktan ziyade siyasal *alandan* özgürleşmeye işaret eder. Modern liberal demokrasinin tebaası, bu yönetim biçiminin liberal yönünden modern özgürlüğe yani çalışma, eğitim ve dinî özgürlüklere tam bir karşılık alarak faydalanır. Çoğu insanın bugünün demokrasisinden bahsederken aklından açıkça geçen, herhangi bir oy verme hakkı sisteminden ziyade bu özgürlüklerdir. Dolayısıyla bu insanların neredeyse yarısının önemli ulusal seçimlerde, yarıdan fazlasının ise yerel seçimlerde oy kullanmaması şaşırtıcı bir sonuç olmayacaktır. Katılıma şüpheyle yaklaşanlar, hesap verilebilirliği kitlesel katılımdan daha önemli bulacak, belirli bir adaya yahut partiye oy vermenin, kitlesel katılımın, kişilere yahut partilere karşı oy kullanabilme becerisi yanında tali kaldığını düşünecektir. "Halk demokrasisi" olarak bilinen tek partili komünist devletlerde yahut "güdümlü demokrasi" olarak adlandırılan diktatörlük rejimlerinde katılım oranı çok yüksek olacak, iktidardaki partiden ve bu partinin uyguladığı politikalardan duyulan coşkuyu gösterme fırsatı da insanların karşısına sıkça çıkacaktır. Burada eksik olan şey, hapse girmeyi, işkence görmeyi yahut ölmeyi göze almadan alternatif arama, farklı politika uygulamaları yahut farklı bir siyasal liderlik için baskı yapma olanağıdır. Liberal demokrasi, mükemmel olmasa da kamuya hesap verilebilirlik ile ilgili bir ölçek oluşturmuştur. Son yüzyılın da gösterdiği üzere bu durum, düzgün bir yönetim biçiminin ve hukukun üstünlüğünün vazgeçilmez parçasıdır.

Bakışımızı bir an için siyasetten çevirip demokrasiden bahsettiğimizde aslında çoğu zaman siyasal olanı değil toplumsal olanı kastettiğimizi düşünmemiz yani Alexis de Tocqueville'in "koşulların eşitliği" olarak adlandırdığı durumun üzerinde durmamız gerekir. Bundan sonraki satırlarda modern Batı dünyasının, atalarımızı şaşkına çevirebilecek kapsayıcılık biçimlerine duyduğu bağlılığı kutlayacak sözler sarf etmeyeceğim. Zaten bunlar, kutlamak için koroya benim de katılmamı gereksiz kılacak kadar aşikâr biçimlerdir. Kendilerinin

alışılmadık ölçüde "demokratik" olduğunu düşünen toplumlar, o toplumdaki belli uygulamalardan gurur duydukları için böyle düşünürler. Mesela, o toplumda snobluk ortadan kalkmıştır, iş dünyasında veya yönetimdeki çoğu üst düzey makamda kadınlar vardır, çok sayıda göçmenin o topluma entegrasyonu başarılmıştır, ırk temelli ekonomik ve benzeri eşitsizlikler giderilebilmiştir. Bu toplumlar, avantaj talebine zemin teşkil eden ve daha önceleri kabul edilebilir bulunan unsurların tamamını değilse bile çoğunu, özellikle de ırk, soy ve toplumsal cinsiyet zeminlerini ortadan kaldırmışlardır. Buna "sosyal demokrasi" demek kafa karışıklığına davetiye çıkartır çünkü Batı Avrupa'nın Marksist ve post-Marksist sosyalist partileri kendilerini Sosyal Demokrat olarak adlandırmıştır ve böyle adlandırmaya da devam etmektedirler. Bizim bu paragrafta tarif ettiğimiz demokrasi ise kapitalizm ve serbest piyasalar ile uyum içindedir: Irk, soy ve toplumsal cinsiyet temelli iddialar reddedilince elimizde diğer bireylerin refahına yahut toplumun geneline yaptığımız katkı temelli iddialar kalır. Bu katkı, basit kol işçiliğinden ünlülerin hayatımıza kattığı şey her neyse ona kadar uzanır. Katkılarımızın değerinin ne olduğunu keşfetmenin en bilinen yolu da bu katkılara piyasanın ne değer biçtiğine bakmaktır. Elbette gerçek toplumlarda bu değerlerin mükemmel şekilde belirlenmesi neredeyse imkânsızdır ve piyasalar da tam rekabetten oldukça uzaktır. Bununla birlikte, modern liberal demokrasilerin temel değerlerinin siyasal olmaktan ziyade toplumsal bir nitelik taşıdığını düşünmek hiç de aptallıkmış gibi görülemez.

Bundan sonra yazacaklarım, şu ön kabule dayanır: Ölüp gitmişlerin düşüncelerine nüfuz etmek ve bu düşünceleri, kendi amaçlarımıza uygun düşecek şekilde yeniden ele almak hem mümkün hem de faydalı bir projedir. Buradan başka bir soru daha çıkar: Güneşin altında yeni bir şeyin olmadığı fikrine mi yoksa başka düşünürlerin yanı sıra Thucydides ve Machiavelli tarafından da dile getirilen, insan doğası her zaman ve her yerde aynı olduğu için seleflerimizin düşündüklerinden ve yaptıklarından başımıza gelecek şeyler hakkında ahlaki dersler çıkartabileceğimize işaret eden fikre mi bağlıyım? Bu soruya cevaben "tam da öyle değil" diyebilirim. Kitabın beşte birini oluşturan son bölümü, son iki yüz elli yılda gerçekleşen bir dizi devrimin, siyasetin hâkim olmaya çalıştığı dünyada çarpıcı değişiklikler yarattığı fikrine büyük bir ciddiyetle yaklaşmaktadır. Belirli bir sıra gözetmeksizin ve birbirine bağlı şekilde ilerleyen bir sürecin herhangi bir parçasına daha büyük bir önem atfetmeksizin, sanayi devrimi, nüfus devrimi, iletişim devrimi ve okuryazarlık, on sekizinci yüzyılın siyasal devrimleri olarak sıralanabilecek süreçlerdir. Ayrıca bu süreçler, antik dünya, Orta Çağ dünyası ve erken modern dünyadan sayısız noktada farklılaşmış bir dünya yaratmıştır. Farklılaşma noktalarının en önemli olanı, fazlasıyla artan teknolojik kapasitemize işaret eder. Daha sert bir ifadeyle, hiç olmadığı kadar çok insanı hayatta tutabilmemiz ve hiç olmadığı kadar çok insanı öldürebilmemiz mümkün hâle gelmiştir.

Tarımdaki ilerlemeler, sağlıklı ve güvenilir şekilde beslenmemize fırsat vermiş, temiz su ve kanalizasyon sisteminin erişilebilirliği, daha az sayıda

enfeksiyon hastalığı geçirmemiz anlamına gelmiş, tıptaki ilerlemeler, daha önce tedavi edilemeyen hastalıkların ve yaralanmaların iyileştirilmesini mümkün kılmıştır. Yirminci yüzyıldaki iki dünya savaşı ise karşılıklı olarak milyonlarca insanı ne kadar da etkili bir şekilde öldürebileceğimizi göstermiştir. O kadar da sert olmayan bir ifadeyle, seleflerimizden çok daha fazlasını üretme becerimiz, yararlı şeylerin yanı sıra, üretmek istemediklerimizin ve çevremiz üzerinde her türden yıkıcı etkiye sahip çok sayıda kirlilik biçiminin de ortaya çıkması anlamına gelmiştir. Bütün bunlar küresel ölçekte gerçekleştiği için de modern yönetimlerin boğuşması gereken işler, seleflerimizin hayal edebileceklerinden çok daha fazla ve çok daha karmaşık olmakla kalmaz, aynı zamanda bizi, onların hayal edebileceklerinden çok daha büyük ölçekli felaketlerle de karşı karşıya getirir. Dolayısıyla kitabı, birbiriyle bağlantı içinde olan ve nüfusu giderek artan bir gezegenin siyaseti hakkındaki kaygılarımı yansıtan düşünceler ile sonlandıracağım. Demografi kader olmayabilir fakat yedi milyardan fazla insanın yaşadığı bir gezegenin sorunlarına çare üretmenin, iki yahut üç yüz kişilik nüfusa sahip bir kent devletinin kendi kendini besleyebilmesini, düşmanlarından korunabilmesini ve bugün dahi kıskançlıkla baktığımız zenginlikte bir yurttaş hayatını sürdürebilmesini sağlamaktan çok daha farklı bir işe karşılık geldiği aşikârdır.

Siyaset Hakkında Düşünmek

Meslek hayatları boyunca, benim gibi "siyasal düşünce" yahut "siyaset teorisi" olarak bilinen alanda yazan ve ders veren pek çok insan vardır. Şaşırtıcı bir şekilde "siyasal düşünce"nin ne olduğu konusunda pek de uzlaşılabilmiş değildir. "Siyasal düşünce" ölüp gitmiş düşünürlerin fikirleriyle uğraşsa da tam anlamıyla tarih değildir; yaşayan ve ölmüş düşünürlerin argümanlarıyla ilgilense bile tam anlamıyla felsefe de sayılamaz. Sosyolojik açıdan naif davranmak siyaset hakkında yazanlara yöneltilebilecek geçerli bir eleştiridir fakat "siyasal düşünce" tam olarak sosyoloji de değildir. Bir meslektaşımın tanımladığı şekliyle, siyaset kuramcıları iki düzine kadar kitabı takıntı hâline getirmiş kişilerdir. Hayatımın elli yılını Mill'in *On Liberty*'si yahut Hobbes'un *Leviathan*'ı ile pençeleşerek geçirdikten sonra iki düzinenin abartılı bir sayı olduğunu da düşünmüşümdür. Siyaset kuramcılarının, kendilerini birbirlerine açıklamak zorunda kalmanın baskısını hissetseler dahi ölüp gitmiş selefleri kadar çağdaşlarıyla da yüzyıllara uzanan ve kimi zaman hayal kırıklığı yaratsa bile verimli geçen sohbetlere daldıkları konusunda şüpheleri yoktur. Bu konularla ilgilenen herkesin, yaptıkları sohbete kulak kabartmasını ve bu sohbete katılmasını isterler. Cennet bahçelerinde konuşulanlara kulak kabartıp alaycı Machiavelli'nin, Socrates'i maneviyata düşkün olduğu için iğnelediğine yahut Jefferson'ın, Alexander Hamilton'ın Amerika'nın geleceği ile ilgili öngörüsünün kendisininkinden daha doğru çıktığını kabul ettiğine rast gelmeyi umarız.

Bunu yaparken, kendi fikirlerimizi, bize direnme ihtimali olmayan ölülere yamama riskini de göze almamız gerekir. Açık bir başka tehlike de şudur: Konuşmaya çalıştığımız büyük düşünürler artık hayatta olmadıkları için bize saçmaladığımızı da söyleyemezler. Isaiah Berlin'e hayranlığım büyüktür. Burada yaptığım işin modellerinden birisi de büyük hayranlık beslediğim Isaiah Berlin'in düşünce tarihi yazılarıdır. Bu kitabın kimi yerlerinde okur, Montesquieu'nün mü yoksa Berlin'in mi konuştuğunu yahut Berlin tarafından kullanılma nedenlerinin Machiavelli'ye tanıdık gelip gelmeyeceğini merak edecektir. Yirminci yüzyıl başında yaşamış felsefeci ve tarihçi R. G. Collingwood, tarihsel açıklamanın, geçmiş düşüncelerin yeniden düşünülmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Bu tanım Berlin'in eserlerinde bir yansıma bulmakla kalmamış, bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında da kullanılmıştır. Bu kitabı yazarken kendi fikirlerimi, direnemeyen ölülerin fikirlerine yamamamak için meslektaşlarımın eleştirel seslerini kulağımdan eksik etmemeye çalıştığımı söyleyebilirim. Berlin'in yazdıklarına olağanüstü canlılık veren bir başka unsur da konu edindiği düşünürlerin mizacıyla neredeyse gizemli bir ilişki kurabilmesidir. Birisinin sadece ne düşündüğünü bilmemize engel olan unsurlar, onunla gerçekten tanışsak nasıl olurdu sorusuna cevap vermemizi belki de fazlasıyla engelleyecektir. Seleflerimizi bütün açıklığıyla görmek istiyorsak bu riske de girmemiz gerekecektir.

Ben de "kamu entelektüeli"nin zemin kaybetmesinden şikâyet eden pek çok çağdaş yorumcu gibi, siyaset hakkında çalışan ciddi düşünürlerin fildişi kulelerine çekilmeleri ve sadece meslektaşları için anlaşılması güç –ve bir o kadar da ilginç– kitaplar ve makaleler kaleme almaları fikrini rahatsız edici buluyorum. Hal böyleyken modern siyasal hayatın olanakları hakkındaki tartışmaların, gazetelerin "görüşler" kısmına katkı yapan kalemlerin uzmanlıklarına yahut kimi televizyon kanallarında siyasi tartışma diye sunulan karşılıklı bağrışmalara terk edilmesinden de hiç hoşlanmıyorum. Bununla birlikte, çok da karamsar olduğum söylenemez. Mesela, Allan Bloom'un *The Closing of the American Mind* başlıklı kasvetli çalışmasının dahi çok satan bir kitap hâline gelmesi, Amerikalıların zihninin, onun tahmin ettiği kadar kapalı olmadığını gösteriyor. Francis Fukuyama'nın çok da hayranlık duymadığım bir metni olan *The End of History and the Last Man*'in başarısı, piyasada hem kamu entelektüellerinin hem de onların fikirlerini öğrenmek isteyen hatırı sayılır bir izleyici kitlesinin varlığına işaret ediyor. Tarih ve biyografi daha geniş kitlelere hitap eden türlerdir. Mesela, Simon Schama yahut Gordon Wood'un eserlerinin hepimizi zenginleştirdiğini de teslim etmek gerekir. Kimi felsefe tarihi metinleri ise kıskanılacak kadar geniş bir kitleye ulaşmıştır. Bu metinlerden biri de Bertrand Russell tarafından yazılan ve on beş yaşımdayken büyük bir şevkle okuduğum *History of Western Philosophy*'dir. Hayatımı değiştiren iki kitap, *History of Western Philosophy* ve Mill'in *On Liberty* adlı eseridir. Russell'ın kitabını yıllar sonra yeniden okuduğumda ise ders çıkartılası bir deneyim edindiğimi söylemem gerekir. Yanlışlıklar bir yana bırakıldığında dahi kitap, olağanüstü derecede ön yargılı ve bir o kadar da komik bir metindir.

Russell'ın berraklığı, benim açımdan hep bir ölçüt olmuştur. Kendisine bir Nobel Edebiyat Ödülü de kazandıran şeffaf ve kolay anlaşılır metinler kaleme alma becerisi, benim ancak kıskanabileceğim bir armağandır. Russell'ın ön yargılarına gelince, bunların bazıları benim de paylaştığım ön yargılardır. Bununla birlikte, burada yapmaya çalıştığım şey, böylesi ön yargıları işin dışında tutmaktır. Russell'ın model alınamayacak tek yönü, fikirlerine katılmadığı düşünürleri dikkate değer bulmaması, hatta onları küçümsemesidir. Burada, büyüklüğü tartışma götürmeyecek kimi düşünürlere, mesela Platon ve Marx'a sert eleştiriler getirdiğim olmuştur. Fakat onlara sert eleştiriler getirmem, onları dikkate değer bulmadığım yahut küçümsediğim anlamına gelmez. Sertlik, sadece kendimizi nasıl daha iyi yöneteceğimiz konusundaki argümanlarına yönelmiştir. Platon'un metafiziksel spekülasyonu derindir, zengindir ve ilginçliğinden hiçbir şey kaybetmez fakat siyasal kaosa önerdiği çare için aynı şeyler söylenemez. Marx'ın iktisadi analizi ve tarihsel sosyolojisi her zaman için çok etkileyicidir fakat sosyalist bir ekonominin nasıl yönetilebileceği sorusuna dahi kaçamak cevaplar vermesi affedilemez. Platon yahut Marx ile alay etmek düşünülemez, onları eleştirmek ise her zaman mümkündür.

Bunların da işaret ettiği üzere, siyaset heveslisi birisi olduğumu söyleyebilirim. Siyasetin her biçimine heyecanla yaklaşıyor, gazeteleri ve güncel haber programlarını büyük bir istekle, bir solukta tüketiyorum. Aynı zamanda da bir şüpheciyim: Çoğu insan gibi siyasetçilerin niyetlerine, zekâlarına ve ehliyetlerine şüpheyle yaklaşıyorum; çoğu insandan farklı olarak da siyaset hakkında konuşma biçimimizden şüphe duyuyorum. Yönetimlerin, siyasetçilerin, yorumcuların ve sıradan yurttaşın siyaset hakkında konuşurken atıfta bulunduğu çoğu fikir temelsizdir; atıfta bulunulan kimi fikirler ise eskiden anlamlı olsalar da modern dünya içinde anlamlarını kaybetmişlerdir. Maalesef bilindiği gibi neredeyse her modern yönetim kendisinin bir demokrasi olduğunu söylemektedir. Kendini öyle gören demokrasiler birbirlerine benzemedikleri gibi, Atinalıların iki bin beş yüz yıl önce uğruna savaştıkları ve öldükleri siyasal sistemin yakınından geçemezler. Modern demokrasiler gerçekten de demokrasi midir, başka bir şey midir? (Sorunun cevabı, ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi "aslına bakılırsa başka bir şeydir.") Buna neden yanıltıcı bir isim verdiğimiz yahut verdiğimiz ismin önemli olup olmadığı tartışılabilir. Bu çok da önemli değildir. Benimle aynı soyadını taşıyan çok sayıda insan da vardır; birbirimizle karıştırılmamıza ise nadiren rastlanır.

Olaya bir başka açıdan bakıldığında ise yeni kurumların eski isimler altında faaliyet göstermesinin, karşılanması olanaksız beklentiler yaratacağı yahut gereksiz hayal kırıklılarına yol açacağı ileri sürülebilir. Mesela, plütokrasinin, siyasal sistemi kendi çıkarları için daha kötü durumda olanları "göstermelik eğlence"ler ile susturup sömürmesine olanak tanımak –daha kötü durumda olanlar, övülse ve kandırılsa dahi sömürülmektedir– fena sonuçlara yol açacaktır. Sanki ağaç kulübeden çıkıp Beyaz Saray'a kadar tırmanabilecekmişiz gibi yapmak yerine yurttaş değil tebaa olduğumuzu, dünyanın emir verenler

ile emir alanlar arasında bölünmüş olduğunu, bizim de emir alanlar içinde kaldığımızı bilsek, kandırılma düzeyimiz, kendi kendini kandırmanın çok daha altına iner. İmparatorluk Roması'nın sikkelerinde ve zırhlarında "Senatus Populusque Romanus" yazısı vardır fakat "Roma Senatosu ve halkı" askerî ve bürokratik bir diktatörlük altında yaşadığının da farkındadır.

Bu türden sorulara işaret etmek, modern siyaseti lanetlemek anlamını taşımaz. Zira çoğu modern toplumda hayat, antik dünyayla karşılaştırılamayacak kadar güvenlidir. Modern "demokrasiler"in siyaseti, Atina'nın siyasetine kıyasla çok daha rasyoneldir; Roma'nın siyasetiyle kıyaslandığında ise çok daha az gaddarlık içerdiği görülür. Rönesans İtalyası yahut Reform Almanyası ile karşılaştırıldığında, modern "demokrasiler"in siyasetinin çok daha az kaotik ve çok daha tehlikesiz olduğu anlaşılır. Modern Batı dünyasındaki bireyler, eski dönemlerin sıradan insana vermeyi hayal dahi edemeyecekleri bir dizi hakka sahiptir. Bunlar, ifade özgürlüğü, ibadet özgürlüğü, istediğin işi yapma özgürlüğü, istediğin yerde yaşama özgürlüğüdür. Yoksulların da oy kullanma hakkı vardır ve kadınlar siyasette eskiden imkânsız, tehlikeli, kötücül ve/veya doğaya aykırı bulunan bir rol oynarlar. Bununla birlikte, demokrasiye övgüler düzerken, en azından, tam olarak *ne*yi övdüğümüz üzerinde de düşünmemiz gerekir. Herkes için özgürlük ve adalet prensibine bağlı kalacağımızı ilan ederken bağlı kalacağımız özgürlük ve adalet prensiplerinin ne olduğuna bakmamız gerekir. Bırakın Cicero'nun yahut Marsilius'un kendini düşünmeyen yöneticiler vasıtasıyla ortak iyiye ulaşıldığında elde edilecek özgürlük ve adaletini, bağlı kalacağımızı ilan ettiğimiz özgürlük ve adalet prensiplerinin, en azından Amerika'nın kurucularınınkiyle aynı olup olmadığını gözden geçirmemiz gerekir. Bu türden konuların incelenmesinin en iyi yöntemi, kendi fikir ve bağlılıklarımızın başka yerler ve başka dönemlerdeki fikir ve bağlılıklarla karşılaştırılmasıdır. Roma ve Atina, kendimizden ve yek diğerinden özgürleşmek konusunda birbirinden farklı fikirlere sahiptir. Kelime dağarcığımız ve derinde yatan varsayımlarımızın gerisinde hem Roma hem de Atina vardır. Kurumlarımızın çoğu da başka kaynaklardan çıkmıştır. Belki demokrasi, özgürlük, adalet ve yurttaşlık hakkında kafamızın daha da karışık olmayışına şaşırmamız gerekir.

Bu kitap, tarihçilerin, filozofların, teologların, aktif siyasetçilerin ve muhtemel devrimcilerin şu soruya verdikleri cevap hakkındadır: İnsanlar kendilerini en iyi şekilde nasıl yönetirler? Bu soru bir dizi başka soruya da yol verir. Mesela, kendi işlerimizi özgürce yürütmemiz mümkün müdür? Çoğu yazar, kaderimizin hâkimi değil, kör talihin oyuncağı yahut ilahi takdirin durumdan habersiz faili olduğumuzu ileri sürmüştür. Belki de insanlık durumuna bulunacak cevap, siyaset değil de dua etmektir. Olanların bir kısmını denetlemek mümkün görünse de bu kısmın neden ibaret olduğu ve ne oranda denetlenebileceği sorularının üzerinde tamamen uzlaşılmış cevapları yoktur. Çoğu yazar, kaderi değiştirebilecek ahlaki salahiyet ve entelektüel beceriyi insanların sadece bir kısmının taşıdığını söylemişlerdir. Bu kısım da kadınları değil erkekleri, Persleri değil Grekleri, yoksul emekçileri değil mülk sahiplerini, pagan Kızılderilileri

değil Hristiyan Avrupalıları, köleleri değil özgür Amerikalıları kapsamaktadır. Bu kitabın konusu, paragrafın başında zikredilen soruya iki bin beş yüzyıl boyunca verilen cevaplardır. Bunların içinde "kendinizi, en erdemli olanın kısıtlanmamış takdir yetkisine terk edin", "karar verme sürecinin ne zenginin ne de yoksulun hâkimiyetine geçtiğinden emin olmaya çalışın", "dindar bir yönetici bulun ve mutlak otoriteyi ona verin" ve "soru sormayın; mevcut güçlere boyun eğin ve ölümsüz ruhunuzu düşünün" gibi cevaplar da vardır. Bu cevaplar hem antik hem de günceldir. Beraberinde başka dini, felsefi, tarihsel, biyolojik ve sosyolojik soruları da getirir: Devlet ne türden bir adalet arayışı içinde olmalıdır? Tarihin takip ettiği bir örüntü var mıdır? Biyolojik yapımız, bizi bitmeyen savaşlara girmeye mi itmektedir? Nihai olarak da insanın var olma amacı nedir? Farklı kanaatlerden hareketle fiziki olarak hayatta kalmak, iyi hayat, zafer, özgürlük, öbür dünyada kurtuluş veyahut kapitalizmin devrim yoluyla yıkılarak insan doğasının özgürleşmesinin siyasetin amacı olduğunu söyleyebiliriz. Bu cevapların tamamı, siyasal düşünceyi ve pratiği etkilemiştir.

Derin sorulara, ancak kendimizi nasıl yönetmemiz gerektiğine dair fikirlere ışık tuttuğu sürece yer vereceğim. Bu durum, Platon yahut Hobbes gibi filozoflar düşünüldüğünde işe yarayacaktır; Machiavelli gibi bir şüpheci düşünüldüğünde ise sadece Machiavelli'nin neden derin sorulardan uzak durduğunu açıklamaya katkıda bulunacaktır. Bu kitap asıl olarak siyasetle ilgilidir. Felsefe, din, biyoloji yahut sosyoloji ile ilgisi ise talidir. Bu kitap, aynı zamanda kitaplar hakkında bir kitaptır, atalarımızın neler yazdığı üzerinde durur. Atalarımız tarihsel anlatılar kurmuş, felsefi argümanları art arda getirmiş, siyasi tavsiyeler içeren el kitapları derlemiş, kimi zaman da bunların hepsini bir arada gerçekleştirmiştir. Amaçladıkları şey ise aynıdır: Okurlarını siyasi yollardan birini izlemeye ikna etmek. Bu okurlar pek çok şeyin kıymetini bilememişlerdir; bizler ise biliyoruz. Bu okurlar, metinlerdeki yerel içerimlerini anlayabilmişlerdir; bizler ise bunları yardım almadan göremiyoruz, bazen de hiç anlayamıyoruz.

Umarım sonraki sayfalar, atalarımızın yazdıklarını okuma isteği uyandırır ve bizi zorlayacak konuları daha anlaşılır bir hâle getirir. Bu metinde çok sayıda kitabın özetine yer verilmişse de bu metnin, kitapların asıllarının yerini asla tutmayacağı bilinmelidir. Okurlarımda, bu yazarlar ve eserleriyle bizzat boğuşma isteği yaratmayı umuyorum. Dipnotlar üzerinden diğer yorumlarla kapışmayı değil, okurlarıma hata yapıp yapmadığımı görme olanağı sağlamayı amaçladığım için nadiren dipnot kullandım. Her bölüm için eklediğim ileri okuma önerileri sayesinde merak edenler, bizim kısaca anlatabildiğimiz konuların çok daha derinine inebileceklerdir. Bu kitap, metinler ve bu metinlerin yazarları hakkında bir kitaptır. Ders kitabı olmaktan ziyade bağlam ve mazeret kitabıdır. Ortam ve niyetlerle de en az eserler kadar ilgilenir. Kitabın başarısı, Platon'un *Politeia*'sı, Hobbes'un *Leviathan*'ı, Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'ini eline alıp şaşırmaktan ziyade düşünmeye dalacak ve şaşırdığı hâlde okumaya devam etmekten, sorgulamaktan ve yazarlarla bizzat tartışmaktan mutlu olacak okurlar aracılığıyla ölçülebilecektir.



HERODOTUS'TAN MACHIAVELLI'YE

BİRİNCİ KISIM

KLASİK ANLAYIŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

Neden Heredotos?



Siyaset Hakkında Grekçe (ve Latince) Konuşmak

İki bin beş yüz yıl evvel yaşamış Greklerden, onların siyasal düzenlemelerinden bahsederken kullandıkları kelimeleri miras aldık. Mesela "siyaset", "demokrasi", "aristokrasi", "tiranlık" gibi kelimeler doğrudan onlardan ödünç alınmıştır. Özgürlüğe, bağımsızlığa ve öz yönetime duyulan tutku başta olmak üzere onların siyasi ideallerinin çoğunu da paylaşıyoruz. Onlar, Grek polisinin yani Grek antikitesinin kent-devletinin alışılmadık bir siyasal form olduğunun farkındaydılar. Polisin bekası, daima iç savaşın, güçlü yabancı devletlerin yahut komşu kent-devletlerinden gelecek bir istilanın tehdidi altındaydı. Kökenleri belirsiz olan Polis, İ.Ö. 600'lü yıllardan başlayarak Grek dünyasının Makedonyalı Philip ve oğlu Büyük İskender tarafından ele geçirildiği dördüncü yüzyılın ortalarına kadar gelişmiştir. Büyük İskender'in İ.Ö. 322'de ölmesinden sonra Atinalılar son bir hamle daha yaparak bağımsızlıklarını yeniden kazanmaya çalıştıklarında dahi polis yok olmamıştır. Grek kentleri, İ.Ö. ikinci yüzyılın ortalarına kadar Helenistik monarşiler içinde, daha sonrasında ise Roma Cumhuriyeti ve İmparatorluğu şemsiyesi altında sınırlı bir öz yönetimi hayata geçirmişlerdir. Bu ne yazık ki sınırlanmış bir özerkliktir. Grekler, en değer verdikleri şeyi yani askerî ve devletlerarası meselelerde sahip oldukları hareket serbestisini kaybetmişlerdir. Bu İ.Ö. beşinci yüzyılın ilk yirmi yılında Pers İmparatorluğu'na karşı başarıyla savundukları bir zemindir.

Kendimizi, Greklerin kendini tanımladığı gibi tanımlamaya pek düşkünüzdür. Mesela, bir arkadaşınızı Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekten demokrasi olmadığına ikna etmeyi bir deneyin... Bununla birlikte, onların idealleri ve tutkuları ile bu ideal ve tutkuları ifade ederken kullandıkları kelimelerin altında yatan varsayımların yahut kendimizi en iyi nasıl yöneteceğimizi ifade ederken kullandıkları kelimeleri yaratanların bakış açılarının, bizimki kadar farklı bir dünyada neden anlamlı olduğu hiç de açık değildir. Öncelikle demografik farklılıkları düşünelim: Demokratik Atina, Peloponessos Savaşları başladığında (İ.Ö. 431) 50.000 yetişkin erkek yurttaşa, 200.000 özgür yerli sakine sahipti ve bu belki de köleler ve yabancılar dâhil 300.000'lik bir nüfusa karşılık geliyordu. Atina ve Attika'nın kırsal kesiminin toplamı yaklaşık olarak 1.800 kilometrekareydi

yani Rhode Island'ın yaklaşık yarısı kadar. Nüfusun dörtte biri kentlerde, geri kalanı kırda ikamet ediyordu ve kent sakinlerinin de bir kısmı, yakındaki çifliklerine yürüyerek gidip gelen çiftçilerdi. Biz şimdi, yaşayanlarının sayısı milyarı bulan modern devletlerden, bizden çok farklı koşullarda yaşamış insanlardan bize miras kalan terimler ile düşünüyoruz. Bunu ilk bakışta şaşırtıcı bulmuyorsak da en azından "demokrasi" isterken birbirinden çok farklı şeyler kasteden gazete makalelerini okurken yahut siyasetçileri ve yorumcuları dinlerken dikkat buyurmamız şarttır.

Bu kitabın ele aldığı gelenek, Grek düşünürlerin, kendilerini Asyatik komşularından farklı bir şekilde yönettiklerini görmeleri ve kendileri *siyasi* bir yönetime sahipken Perslerin bu türden bir yönetime sahip olmadıkları sonucuna varmaları ile başlamıştır. Onlara göre *siyaset*, ancak kendi kendini yöneten kent-devletlerinde –bir poliste yahut cumhuriyette ve hukukun üstünlüğü altında[1]– hayata geçebilir. Pers ülkesinde siyaset yoktur çünkü büyük kral, yurttaşların yöneticisi değil kölelerin sahibidir. Bu hususu, tarihin babası ve bizim de başlangıç noktamız olan Herodotos çok güzel anlatmıştır. Sürgündeki Sparta Kralı Demaratos, İ.Ö. 491'de Perslerin büyük kralı Darius I'in sarayına sığınır. Darius, onu Pergamon ve diğer bazı kentlerin yöneticisi yapar. 480 yılında, Darius'un oğlu ve halefi Kserkses, Demaratos'u, Grek ülkesini fethetmek için çıkılan bir önceki seferde, Atinalıların, babasını aşağılamasının intikamını almak için kurduğu muhteşem orduyu görmeye götürür. "Elbette ki" der, Demaratos'a "Grekler, böylesi bir üstünlük karşısında savaşmayacaklardır." Demaratos'un, savaşacaklarından emin olduğunu söylemesi, Kserkses'in hiç de hoşuna gitmez. "Nasıl olur da bin kişi–yahut on bin, elli bin kişi–benimki kadar büyük bir orduya karşı direnir? Hele de tek bir sahipleri yoksa ve istedikleri gibi davranmakta serbest iseler..." Kserkses, kendi Pers ordusu gibi zorla savaşa sürüldüklerinde cesurmuş gibi yapacaklarını anlayabilse de onların Pers üstünlüğü karşısında savaşacaklarını varsaymayı pek saçma bulur. Demaratos, bunun hiç de saçma olmadığını söyler. Özgürlüklerini korumak için savaşıp öleceklerdir. Sözlerini şöyle sürdürür: "Onlar özgürdür fakat tamamen de özgür değildirler, çünkü bir sahipleri vardır ve bu sahip de Yasa'dır. Yasa'dan, sizin tebaanızın sizden korktuğundan çok daha fazla korkarlar. Bu sahip her ne emrederse etsin emir tektir ve değişmez: Karşı taraf ne kadar üstün olursa olsun savaşta geri çekilmek yoktur, askerî düzen bozulmaz, ya galip gelinir yahut da ölünür."[2] Onlar, tebaa değil yurttaş, köle değil özgür insanlardır. Özgür insanlar zorla savaşa sokulmaz. Bir "cumhuriyet" krallar, aristokratlar yahut demokratik meclisler tarafından yönetilebilir fakat bağımsızlığı hayati önem taşır. Aktif üyelerinin yurttaşlardan oluşması da bir o kadar hayati öneme sahiptir. Demokrasi yani "çoğunluk"un yönetmesi fikri, siyaseti tanımlayan unsurlardan birisi olmaktan uzaktır. Spartalılar, bin yıl boyunca

1 Aristotle, *The Politics* (1.7), s. 19.
2 Herodotus, *The Histories*, ss. 449-50.

imrenilen ve Amerika'nın kuruluşuna da etki eden monarşik, aristokratik ve demokratik unsurların karışımı olan bir sistemde yaşamışlardır. Bununla birlikte, Spartalılar, toplumsal olarak baskıcı, takıntı derecesinde dindar ve köle (Helot) dedikleri komşu halklardan esir ettiklerinin el emeğine bağımlıdırlar. Bir demokraside dahi "çoğunluk", herkes anlamına gelmemektedir. Atina'da yaşayan nüfusun sadece bir kısmı siyasal olarak aktiftir. Yabancılar ve köleler siyasete katılamaz, kadınlar ise kamusal yaşantıdan tamamen dışlanmışlardır. Yine de Atinalıların keşfettiği şudur: Yurttaşlık alt sınıflara da tanındıktan sonra cin şişeden çıkmış demektir ve artık hiç kimse yurttaşların rızasını almadan yöneticilik yapamaz.

Bizim anladığımız şekliyle siyasi düşünce Atina'da başlamıştır çünkü Atinalılar ticaret yapan insanlardır ve çağdaşlarına bakarak kendilerinin ne kadar farklı bir düzenlemeye sahip olduklarını görmüşlerdir. Eğer o zamanlarda yaşadıkları yerde yaşamasalardı ve iktisadi yaşantılarını o zamanlarda düzenledikleri şekilde düzenlemeselerdi bu zıtlığı göremeyeceklerdi. Böylesi bir fırsat ellerine geçtiğinde bunu değerlendirmemeleri de ihtimal dâhilindedir. Eski Ahit anlatısındaki İsrailoğulları, zaman zaman onları köle yahut yarı-köle durumuna düşüren Mısırlı, Babilli vb. komşularının bilincindedir. Fakat Eski Ahit anlatısı, Mısır'ın bir bürokratik teokrasi olduğuna değinmez, Mısırlıların Yehova'ya tapınmadıklarının altını çizer. Eski Ahit siyasetinin tarihi, siyaset *yapmamak* için ellerinden geleni yapan insanların tarihidir. Kendilerini, Tanrı'nın doğrudan yönetimi altında görmüşlerdir ve Tanrı'nın buyruklarına uymak yahut uymamak dışında, kendi kaderlerini tayin edecekleri alan çok sınırlıdır. Sadece Tanrı onların sözüne güvendiğinde ve onların bir kral seçmesine izin verdiğinde görev için girişilen rekabet ve haleflik ile ilgili bilindik meselelerin de içinde yaşandığı siyasal bir toplum olurlar. Yahudiler için siyaset itibarsızlaşma iken Grekler için ise kazanımdır. Platon gibi birçok düşünür bunun kusurlu bir kazanım olduğunu düşünmüşlerdir. Tarihçiler ve felsefeciler bu kusurlar üzerine çalışmaya başladıklarında ise siyasal düşünce tarihi, tartışma seven Atinalılar arasında başlamıştır.

Polisin Doğuşu

Beşinci yüzyılın Atinalıları kendi kurumları hakkında son derece parçalı bir bilgiye sahiplerdi ve "gerçek" *tarih* ile "safi" *mit* arasındaki modern çizgiye pek de dikkat ettikleri söylenemezdi. Polisin kökeni onlar için belirsiz olduğu için bizim için de belirsizdir. İ.Ö. dördüncü yüzyılın ortalarında Aristoteles öğrencilerine, 158 Grek anayasasını derleme görevi vermişse de bunlardan bize kalan sadece Atina anayasasıdır. Bu anayasa, derlendiği tarihten önceki düzenlemeler söz konusu olduğunda güvenilmezdir. Polisin nasıl oluştuğuna dair iki görüş vardır. İlki askeridir: Dağınık gruplar hâlindeki insanlar, koruma duvarlarının ardındaki bir kentte yaşamak üzere bir araya gelmişlerdir. İkincisi ise siyasidir: Duvarlarla çevrili bir kentin koruması altında olsun ya da olmasın bir grup insan bir

otorite altında yaşamayı kabul etmişlerdir. *Synoikismos* yahut "birlikte yaşama" her ikisini de kapsamaktadır. Her siyasi birim, ortak bir otoriteyi tanıyan bir nüfusa işaret etse de ilk "kent-devletleri" her zaman kent merkezli olmamışlardır. Sparta örneği ne demek istediğimizi anlatacaktır. Bizler Sparta'yı *kent* olarak düşünsek de Spartalılar, koruyucu duvarlarla çevrili olmayan köylerinde yaşıyor olmaktan gurur duyarlar: Duvarları ordularıdır ve "her insan" bu duvarın "bir tuğla"sıdır. Bununla birlikte, tek bir siyasi birime mensupturlar. Siyasal örgütlenmenin de değişmeyen bir örüntüsü bulunmamaktadır. Çoğu durumda güç ve yurttaşlık dahi başlangıçta küçük bir grup aristokrata mahsustur. Kimileri bu durumu "krallar"a sahip olmak şeklinde tarif etmiştir.

Zengin ile yoksul arasındaki toplumsal bölünme sorgulanmamıştır ve demokratik Atina da dâhil her toplumda siyasal liderler, *eupatridae* yahut "iyi aileden gelenler"den çıkmıştır. Fakat sınıf savaşı sürekli bir tehdit arz eder. Yoksullar, kendilerinden daha iyi durumda olanlar tarafından köleleştirileceklerinden korkarken, zenginler de topraklarına ve servetlerine yoksulların el koymasından endişe ederler. Çoğu kentte tiranlar, yoksul yurttaşları zenginlere karşı korumayı (yahut bunun tam tersini yapmayı) vadederek gücü ele geçirmişlerdir. "Tiran" kulağa pek de hoş gelmeyen bir kelimedir fakat bu kelime, kaçınılmaz bir şekilde yöneticinin zalim yahut kendi çıkarı peşinde koşan birisi olduğuna değil, sadece gücü anayasal olmayan bir şekilde elde ettiğine ve tek yönetici olarak hüküm sürdüğüne işaret eder. Kimi tiranlar daha ılımlı ve rasyonel yöneticiler olmuşlardır. Atina'da İ.Ö. altıncı yüzyılın sonlarında hüküm süren baba-oğul Peisistratoslar buna örnektir. Atina, altıncı yüzyılın başlarında bir demokrasidir fakat Solon reformlarından sonra dahi zengin ile yoksul ve yönetici aileler arasındaki çatışma kontrol edilebilir olmaktan çıkmıştır. Peisistratosların tiranlığı iç savaşı önlemiştir ve çok da zalimane değildir. Bununla birlikte, o dönemde Atina zenginleşmiş olsa dahi Peisistratoslar sevilmezler. Aristokrat aileler, yöneticiliğin, kendilerine doğuştan gelen haklardan biri olduğuna inanmışken yoksullar ise kamusal işlerde kendi taleplerinin de dikkate alınmasının garantisini istemişlerdir. Bu tiranlık 510 yılında Sparta desteğinde bir iç ayaklanma ile yıkılmıştır.

Atina Demokrasisi

Tiranlığın, yerini giderek radikalleşen bir demokrasiye bırakması Spartalıların bir kazanımı olmakla birlikte, böylesi bir kazanım hiçbir biçimde amaçlanmamıştı. Sparta'nın politikası, diğer Grek kent-devletlerinde kendilerine dost olan oligarşiler kurmaktı. Fakat Atina'da hayal kırıklığına uğradılar. Radikal Atina demokrasisi, bağımsız bir devletin rejimi olarak neredeyse iki yüzyıl süren kesintilere katlandı; iki bin yıldan uzun bir süre radikallere ve yoksullara ilham, muhafazakâr ve zenginlere uyarı kaynağı teşkil etti ve siyasi yaratıcılık tarihinde Roma Cumhuriyeti ve Amerika Birleşik Devletleri'nin yanı sıra abidevi bir yere sahip oldu. Bu süreci başlatan ise bir aristokrattı.

508 sonrasındaki dönemde Atina siyaseti, Kleisthenes'in hâkimiyetindeydi. Kleisthenes'in yaptığı reformlar, askerî açıdan, gerektiğinde savaşa hazır olmayı ve siyasal hayatı daha yoksul yurttaşlara açarak toplumsal barışı korumayı hedeflemiştir. Bu iki husus birbiriyle bağlantılıdır; oy hakkına sahip en alt sınıf, *thetes*, Atina donanmasının kürekçilerini besliyordu.

"Daha yoksul yurttaş" ise Atina sınırları içinde ikamet eden herhangi bir insan değildir. Atina toplumu kölelik üzerine kurulmuştur ve siyasi ahlakı da özgür olan ile köle olan ve Atinalı olan ile yabancı olan arasındaki keskin karşıtlığa dayanmaktadır. Özgür olan ile köle olan arasındaki sınır kutsaldı; özgür bir Atinalı ile bir köle arasındaki evliliğe izin verilmezdi ve bu kanunsuz evlilikten doğan çocuklar ise köle kabul edilirdi. Yurttaşlığa kabul süreci de yoktu. Yabancılar, uzun süreler orada yerleşik olmaktan dolayı yurttaşlık kazanamazlardı. Yurttaşlığa kabulleri büyük zorluklarla ve yüksek bir maliyetle, ancak özel bir yasa ile mümkün olurdu. Etnik açıdan bu kadar dışlayıcı olmaları, Grek kentlerinin bir zayıflığıydı ve fethettikleri yerlerde yaşayanları yeni Romalılar yapan Romalılar ile karşılaştırıldığında bu durum siyasi açıdan daha az kurnazcaydı. Atina yurttaşlığı, aileden geldiği için ancak yurttaş olan ebeveynlerin çocuğu yurttaş olabilirdi. Böylesine aşırı zıt uçlar, kadın ve erkek arasındaki karşıtlığı da kapsıyordu. Beşinci yüzyıl Atina'sı, siyaset, ticaret ve savaş alanlarındaki yaratıcılığı, Grek ülkesinin tamamında geçerli olmayan bir şekilde, kadınlara karşı sınırlayıcı bir tavır ile birleştirmişti. Bunun nedeni cinsel püritanizm değildi. Nitekim, Atinalı erkekler fahişelere gitmek konusunda gayet utanmaz bir tavır sergiliyorlardı, erkekler ve oğlanlar arasındaki eşcinsel ilişki gayet sıradan bir olaydı. Bununla birlikte, yüksek statüye sahip Atinalı kadınlar dışarı çıkarken peçe takar, kentin dinsel hayatı içinde bir role sahip kadınların dışında kalanların evde oturmaları ve eve bir erkek misafir geldiğinde kadınlara ait kısma çekilmeleri beklenirdi. Çalışan kadınlar daha az kısıtlanmıştı. Atina, Doğu Akdeniz'in hâkim ticaret kenti hâline geldikten sonra içinde çok sayıda yabancının yaşadığı kozmopolit bir kente dönüştü. Platon'un *Politeia*'sı bu durumdan yakınır. Atina, merkantil bir ekonomiye sahip olup bankacılık ve sigortacılık sistemleri geliştirmişse de hem Platon hem de Aristoteles para kazanmaktan şikâyetçidirler. Fakat zengin yabancılar, yabancı olarak kalmışlardı. Kadınlar ise ancak yurttaşların kızı, kardeşi, annesi yahut eşi oldukları kadar yurttaştılar. Bunun dışında bir siyasi rolleri yoktu.

Atina demokrasisinin anahtarı, Halk Meclisi yahut *ecclesia* idi. Modern anlamda yasama, yürütme ve yargı yetkilerine sahipti. Verdiği kararı, kendisinin bir başka oturumunda yahut kendisinin parçası olan bir mahkemede temyiz etmek mümkün değildi. Halk Meclisi, Potansiyel olarak 40.000 üyeye sahip olsa da çok sayıda küçük birim üzerinden işliyordu. Bu birimler, 500 kişilik mahkemeler, özel olarak da Atina yönetimini bir yıllığına elinde bulunduran 500 üyeli yönetim konseyleri yahut *bule*'ler ve üyeleri bir aylık dönemlerle bule'nin idari kurulunu oluşturan 30 güçlü birim, *prytany*'ler idi. Her iki birimin de üyeleri kura ile belirleniyordu. Kuraya katılacak isimlerin uygunluğu ise dikkatli bir

biçimde inceleniyordu. Sonraki iki yüzyıl boyunca gücü, eski aristokratik kurumların elinden alıp Halk Meclisi'ne vermek üzere yeni kurullar oluşturulması ve yeni mahkemeler kurulması denendi. Modern bir bakışla, Halk Meclisi'nin hem bir mahkeme olması hem de yasama yetkisini elinde bulundurması tuhaf görünse de bu durum, Atinalıların güce şüphe ile yaklaşmalarının önemli yönlerindendi. Herhangi biri kamu görevini kötüye kulanmakla suçlanabilir ve Halk Meclisi tarafından görevden alınabilirdi. Kamu savcıları yoktu, bütün davalar bireyler tarafından açılıyordu ve dava açma hakkını düzenleyen son derece girift kurallar vardı. Savcılar, verilen para cezalarının bir kısmını alma hakkına sahip oldukları için hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Atinalılar dava açma konusundaki meraklarıyla bilinirlerdi. Sistem, kötüye kullanmaya son derece açık olmasına rağmen çoğu zaman dikkate değer biçimde etkin işliyordu.

Kleisthenes, yurttaşlığı ve Halk Meclisi üyeliğini rasyonalize etti ve donanma ile ordunun mali gereksinimlerini düzenli bir temele oturttu. Maliyetin büyük bölümü daha iyi durumda olanlara yüklenmişti fakat böylesi bir gider kaçınılmazdı. Neyse ki Atina, hatırı sayılır miktarda gümüş madenine ve bu madenlerde çalışacak köleye sahip olduğu için şanslıydı. Grek kent-devletlerinin varoluşu sürekli olarak savaşma temeline dayanmaktaydı; savaşta değillerse yakın bir zamada savaşa girebilirlerdi; bizzat savaşmıyorlarsa da genellikle silahlı bir ateşkes durumu vardı. Kleisthenes, iç çatışmanın en kötü sorunlarını, yurttaşları on "kabile"ye ayırarak çözdü. Bunlar coğrafi bölümlemelerdi, sınıfa yahut akrabalık gruplarına bağlı değildi. Nerede yaşadıklarına bakılmaksızın üyelerinin siyasi haklarını da bu kabileler tayin ediyordu. Bu coğrafi birimler, Attika'nın *dem*'leri yahut köyleriydi. Bir Atinalı, kendisini *filanca dem'den falanca* olarak tanıtırdı. Her kabile bule'ye elli üye verirdi. Bule'nin görevleri son derece önemliydi çünkü Halk Meclisi için yasa hazırlayan ve görevlilerin çalışmalarını denetleyen bule idi. Hiç kimse bule'de bir seferde bir yıldan fazla görev yapamıyordu ve zaman içinde kurallar, hiç kimsenin bule'de ömrü boyunca iki kereden fazla görev yapmasına izin verilmeyecek kadar katı hâle getirildi. Az sayıda yurttaş ve doldurulması gereken çok sayıda makamın varlığında sıradan Atinalılar ömürleri boyunca en azından bir günlüğüne Atina'nın başkanına eşdeğer bir konuma gelme ve bir aylığına da "kabine" üyesi olarak görev yapma şansına sahip oldular. Bu durum Atinalıların, yurttaşların siyasi etkisini eşitleme tutkusunun bir yansımasıydı. Bu tutkuyu aynı şiddette paylaşacak olsak, biz modernlerin ne yapacağı, son derece ilgi çekici bir soru olsa da şimdiki siyasal düzenlemelerimizin çoğunu muhafaza edemeyeceğimize kuşku yoktur.

On *strategos* yahut general de bu on kabileden çıkıyordu. Bu makamlar da seçimle gelinen ve sürekli olarak kalınamayan makamlardı. Kimi törensel makamlarda ömür boyu kalınabiliyorsa da bunlar ya miras yoluyla kazanılıyordu yahut da seçimle değil kura ile ediniliyordu. Ayrıca hatırı sayılır bir donanmayı finanse eden ve kenti güzelleştirmek için büyük meblağlar harcanan kentin, bir de kalıcı yönetimi vardı. Kleisthenes ve halefleri için

demokratik eşitliğin bitiş çizgisi –her ne kadar bir *strategos*'un Halk Meclisi tarafından derhâl görevden alınması o zaman için dahi mümkünse de– askerî liderlikten geçiyordu. Atinalılar ve bizim aramızdaki can alıcı fark, biz seçilmiş temsilcilere güvenirken onların yurttaşlardan kura çekimi yoluyla bir örneklem almalarıdır. Sadece seçilebilenler arasında kura çekiliyordu fakat Atina demokrasisinin kendine güveni arttıkça seçilebilirlik üzerindeki doğum ve servet aracılığıyla tanımlanan kısıtlamalar kaldırıldı. *Strategos'luk* ve diğer idari makamlar için demokratik prensip deneyim, uzmanlık ve güvenilirliğe kurban ediliyordu. Atina'yı Peloponesos Savaşı öncesinde ve savaşın ilk zamanlarında yöneten en meşhur *strategos* Perikles, tekrar tekrar seçilmiş ve modern bir başkanın yetkilerini kullanmıştır. Thukydides, Perikles'in meslek hayatı hakkında yorum yaparken şöyle bir gözlemde bulunmuştur: "Adı demokrasi olan aslında birinci adamın yönetimi olmuştur."[3] Muhafazakâr bir aristokrat olan Thukydides için bu sözler övgüdür. Modern yorumcular, çoğu liderin üst sınıfa mensup ailelerden geldiklerini söyleyerek Atina'nın fiilî bir oligarşi olmakla modern demokrasilere benzediğini ileri sürmüşlerse de Thukydides'in bir şikâyeti yoktur. Perikles'e "birinci yurttaş" derken kastettiği, Perikles'in, Atinalıların en erdemli ve en onurlusu olduğudur.

Perikles'in Halk Meclisi'ndeki görevinin uzaması, bir demagog yani demos'un yahut halkın lideri olmasıyla ilgilidir. Perikles hakkında kötü düşünenler ise –bunlar arasında Platon da vardır– onu modern ve kötü anlamda demagog olarak adlandırmakta yani onun aptal çoğunluğu kandırarak ne isterse yaptıran bir kişi olduğunu söylemekte tereddüt etmemişlerdi. Kleisthenes'in yarattığı şey modern demokrasiye benzemeyen bir şeydi. Aralarındaki fark, sadece temsilî değil doğrudan demokrasi olmasında değildi. Bu aynı zamanda *liberal* bir demokrasi de değildi: Halk Meclisi'nin yapabilecekleri üzerinde anayasal bir sınırlama yoktu, kamusal hayat ile özel hayat arasında Meclis'in aşamayacağı bir sınır da bulunmuyordu. Atinalılar, kura aracılığıyla yapılan seçimi, gücü paylaştırmanın en eşitlikçi yolu olarak görmekteydiler. Bizler ise jüri vazifesi dışında pek az kurum için kura ile seçim yapıyoruz. Atinalı eşitliğinin dar bir siyasiliği mevcuttu; *eupatridae* yahut iyi bir aileden gelenler toplumsal üstünlüklerinden kuşku duymuyorlardı, erkeklerin kadınlardan üstün olduklarına dair bir kuşkuları yoktu, Atinalılar da yabancılardan üstün olduklarından emindiler. Bu kümenin en altında da köleler vardı. Bununla birlikte, Halk Meclisi'nin gücü son derece hakikiydi. Meclis, Perikles yahut diğer komutanları azletmekte tereddüt etmiyordu. Bazen anlık bir huysuzlukla, kişinin liyakatine de bakmadan komutanları azlettiği de görülmüştü. Hâkimiyeti mutlaktı ve üyeleri de bunu biliyordu. Bunun sonuçları öngörülebilirdi; Halk Meclisi'nin en iyi gününde dahi dalkavuklar tarafından baştan çıkartılabilir, sahtekârlar tarafından üçkâğıda getirilebilir ve dilbazlar ile kıvrak zekâlıların parmağında oynatılabilirdi. Öfkeden kendini kaybettiğinde ise son derece acımasızca davranabilirdi.

3 Thucydides, *Peloponnesian War*, s. 107.

Demokrasinin Zaferleri ve Yenilgileri

Kleisthenes'in demokrasisinin ilk otuz yıl hayatta kalması son derece şaşırtıcıydı. Henüz ilk zamanlarında dahi Atina, bir ölüm kalım savaşı içindeydi. İki büyük savaş, beşinci yüzyıla damgasını vurmuştu. İlki Greklerin kolektif bir zaferi, ikincisi ise Atina'nın felaketiydi. Pers Savaşları, aralıklı olarak 500 ile 479 yılları arasında devam etmiş ve düşük yoğunluklu olarak da yirmi yıl daha sürmüştü. Bir tarafta Atina ve müttefiklerinin, diğer tarafta ise Sparta, Korinthos ve müttefiklerinin bulunduğu Peloponnesos Savaşı da 431'de başlamış ve 404 yılında Atina'nın mutlak mağlubiyeti ile sonuçlanmıştı. 479 yılından sonra Atina, Grek ülkesinin ana denizcilik gücü ve Ege ile Küçük Asya'nın Batı kıyılarını kucaklayan bir deniz imparatorluğunun merkeziydi. Bu gücün artmasından, özellikle Sparta ve Korinthos'tan duyulan korku, Atina'ya karşı Peloponnesos Savaşı'nı verecek ittifakı kurdu. Atina, ezici bir mağlubiyet aldıktan sonra dahi yüzyılın son üç çeyreği boyunca bağımsız bir devlet olarak hayata döndü ve iki defa da Ege imparatorluğunu yeniden kurmayı denedi. Demokratik Atina'nın bağımsız bir devlet olarak varlığına, ancak müttefik Grek kuvvetlerinin Makedonyalı Philip karşısında 338 yılında Chaeronea'da kesin bir mağlubiyete uğraması ve Atina donanmasının Makedonya güçleri karşısında 332 yılında Amorgos Deniz Savaşı'nda nihai bir mağlubiyet alması son verdi.

Pers ve Peloponnesos savaşları, antik dünyanın en büyük tarihçilerinden ikisinin becerilerini devreye soktu. Bu tarihçilerin ikisi de keskin siyasi yorumculardı. Pers Savaşları'nın vakanüvisi olan Herodotos'a hem "tarihin babası" hem de "yalanların babası" denirdi. Sonrasında yapılan araştırmalar, haklı olma ihtimalinin bulunduğu noktalarda genellikle haklı çıktığını ve yüzyıllar önce yaşananlar hakkındaki faraziyelerinin dahi sağlam zeminlere dayandığını göstermişse de olmayacak hikâyelere inanmak gibi bir şöhrete sahiptir. Peloponnesos Savaşı'nın vakanüvisi Thukydides ise her şeye inanmakla hiç suçlanmamıştır ve tüm zamanların en iyi siyasi analizcilerinden birisidir. Yazdıkları tarihler ise yansız değildir. Hem Thukydides hem de Herodotos, aristokrasiye sempati duymuşlar ve demokrasilerin ihtilaf, uyumsuzluk ve muhteris alçakların hileleri karşısında savunmasız olduğunu düşünmüşlerdi. Herodotos, Pers monarşisinin etkinliğinden yeterince etkilenmiş ve *philobarbarian* olma suçlamasına maruz kalmıştı. Herodotos, okuyucuyu, Atina demokrasisinin Persleri yenecek ahengi yakalaması karşısında şaşkınlığa düşürürken; Thukydides, Atina Halk Meclisi'nin kendi kendini yok edebileceği konusunda şaşkınlığa uğratmaz. Thukydides'in tarihi, Atina'nın mağlubiyetinden yedi yıl önce yani 411 yılında sona erse de anlatıyı saran, bu mağlubiyetin kaçınılmazlığıdır.

Herodotos, *Tarih*'ini Grekler ile Perslerin neden birbirleriyle savaşmaya mahkûm olduklarını açıklamak için yazmışsa da bu soruya kesin bir cevap vermemiştir fakat sorunun muhtemel cevabı bulunabilir. Savaşlar 500 yılında

Küçük Asya'nın Batı kıyılarında, Miletos ve diğer Grek şehirlerindeki isyanla başlamıştı. Bu şehirler, altıncı yüzyılın başlarındaki Pers istilasına yenik düşmüş ve isyan etmeden önceki yarım yüzyıl boyunca Pers monarşisinin tebaası olarak yaşamışlardı. İsyanın nedeni belirsizdir. Hayatları, Perslere tabi olmaktan çok da fazla etkilenmemişti: Haraç ödemelerine ve kentler arasındaki ilişkinin Persler tarafından kontrol edilmesine rağmen iç yönetimleri, dinî ritüelleri ve ekonomik faaliyetleri kendilerine aitti. Bu örüntüye daha sonra Helenistik monarşiler ve Roma İmparatorluğu'nda da rastlanacaktı. Pers süzerenliği yüzyılın sonunda daha baskıcı bir hâl almamıştı ve isyan eden kentler müreffehti. Elbette bu isyan, ezilen ve perişan durumda olanların ani saldırısı değil müreffeh ve kendinden emin olanların başkaldırısı olarak da görülebilir.

Atina, kendisinden yardım istendiğinde yirmi tane üç sıra kürekli kadırga gönderdi. Kendisini hangi saikle böyle bir tehlikeye attığı belirsizdir. Atinalılar, eski kolonilerin bağlarından ve "İonialı" sadakatinden bahsetseler de bu türden bağlar genellikle pek ciddiye alınmazdı. Heredotos, despot Persler ve demokratik Atina arasındaki çatışmanın kaçınılmaz olduğuna inanırdı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra pek çok yazar, otokrasilerle demokrasilerin yan yana sakince yaşayamayacağını düşünmekle Herodotos'un izinden gitti. Demokratik hükümetlerin görünür bir şekilde var olması, tahakküm altındaki insanlara özgürlüğü düşünmeleri için ilham verecek ve baskıcı rejimler de sınırlarını genişletmek ve demokratik komşularının, kendi tebaasının aklını çelmesinin önüne geçmek için ayartılmış olacaklardı. Gerçekte ise aradaki gerilim hiçbir zaman çok yüksek bir hâl almamıştı. Kendi amaçlarına ulaşmak için Persler Greklerle, Grekler de Perslerle ittifak kurmuşlardı. Peloponnesos Savaşı da bunun bir kanıtıydı.

Küçük Asya'daki isyan, 494 yılında bastırılmış ve Atinalılar tehlikeli bir düşman edindiklerinin farkına varmışlardı. Darius I'in 492 yılındaki ilk istila girişimi sonuç vermedi ve büyük bir fırtına donanmasını enkaza çevirdi. 491 yılında Persler, Ege adaları ve anakaradaki kentlerden, teslimiyet işareti olan "toprak ve su" talep ettiler. Atina ve Sparta, teslim olmamakla kalmadı, aynı zamanda Pers elçilerini de öldürdü. Atinalılar, elçileri ve tercümanlarını Grek diline karşı suç işlemekten mahkemeye çıkarttı ve mahkeme sonucunda öldürdü. Spartalılar ise basit bir şekilde elçileri bir kuyudan aşağı attı. Darius 490 yılında istilaya başladı fakat seferi, Marathon'da, deniz kıyısında Atinalı bir silahlı piyade ordusunun, kendilerinden çok daha büyük bir Pers gücünü bozguna uğratması ile sona erdi. Bu bütünüyle beklenmedik bir zaferdi; Atinalıların kara savaşçısı olarak bir şöhreti yoktu, Spartalılar da "barbarlar" karşısında destek isteyen taleplere, dinî bir festivalle meşgul oldukları için cevap verememişlerdi. Burada belirleyici olabilecek unsur, Plataea'nın beklenmedik bir şekilde bin kişilik silahlı piyade ordusunun tamamını göndermesiydi. Marathon, Perslere, neyi hesaba katmaları gerektiğini gösterirken, Atina ve müttefiklerinin zafere, Sparta olmaksızın ulaşmalarının (savaş alanına muharebe kazanıldıktan sonra varan) Spartalılara da askerî üstünlüklerinin artık

tartışılmaz olmaktan çıktığını hatırlattı. Atinalılar, Ege'de emperyal güç olma hevesine kapıldılar. Kibir, gözdağı vermeye başlamıştı.

Marathon, Pers tehdidinin sonu değildi. Darius'un oğlu ve halefi Kserkses'in yönetimindeki Persler, on yıl sonra daha güçlü bir şekilde döndüler. 480 yılının yazında Pers ordusu, Euboea açıklarında müttefik Grek donanması karşısında yenilmese de durduruldu ve Pers ordusu, Grekler ile karada, Thermopylae geçidinde karşı karşıya geldi. Dağlar ile deniz arasındaki alanın pek dar olması, müdafaa durumundaki orduya, kendisinden çok daha büyük bir güç karşısında avantaj sağlıyordu. Perslere, dağda Grek mevzilerinin arkasından geçen bir patikayı gösteren Ephialtes'in ihaneti olmasaydı, yedi bin Grek, mevzilerini, Persleri ilerlemekten caydıracak kadar uzun bir süre tutabilirdi. Mevzilerini Persler öğrendikten sonra Sparta Kralı Leonidas, küçük bir artçı birliği hariç tüm askerlerini gönderdi. Üç yüz Spartalı, geçidi, ana Grek güçleri daha uygun konumlara geçene kadar tutarak on yıl önceki tereddütlerini telafi ettiler. Üç yüz Spartalı, yedi yüz Thespia'lı, birkaç yüz Thebai'li ve diğerleri ile birlikte savaşarak öldüler. Efsanevi bir mezar yazıtları vardır: "Ey yolcu, gidin ve Spartalılara söyleyin, burada onların yasalarına itaat eden bizler yatıyoruz."[4] Demaratos da Kserkses'in ordusuyla birlikte oradaydı.

Thermopylae, askerî bir mağlubiyet olsa dahi Spartalıların değerleri açısından bir zaferdi. Pers ordusu artık Boeotia üzerinden Atina'ya yürüyebilirdi. Atina lideri Themistokles, Atinalıları, kenti terk etmeye ikna etti ve Pers donanmasına, taraf değiştirebileceğini belirten bir mesaj gönderdi. 480 yılının Eylül ayında Pers donanmasını Salamis körfezine çekerek tamamıyla yok etti. Salamis Deniz Savaşı'ndan sonra Kserkses, bir sonraki sefer döneminde Greklerin işini bitirmek üzere ordusunu komutan Mardonius'a bırakarak Pers ülkesine döndü. 479 yılında işler Persler için de hiç iyi gitmemişti. Mardonius'un da öldüğü Platea'daki kara savaşı yenilgisi –Grek ordularının başında Spartalılar vardı– Persleri, Grek ülkesinin ana karasını almaya çalışmaktan vazgeçmeye ikna etti. Bu, çatışmanın sona erdiği anlamına gelmiyordu. Savaşlar Doğu Ege'de yıllar boyu devam etti. Fakat ciddi bir istila tehlikesinin sonu gelmişti.

Sonraki yetmiş beş yıl, radikal Atina demokrasisinin yükselişine ve düşüşüne tanıklık etti. Sonraki iki bin küsur yıl boyunca siyaset hakkında yazanlar, bu tarihte kibrin yani kendine haddinden fazla güvenmenin, alt sınıfların siyasete hâkim olmasına izin verme çılgınlığının, gücün yozlaştırıcı etkisinin ve daha fazlasının cisimleşen boyutunun ders alınacak çeşitli tehlikelerini gördüler. Bu tarihten daha sonra çıkartılan ana ders, demokratik siyaset ile sıradan ihtiyatlılığı bir araya getirmenin olanaksızlığıydı. Sorun esasında son derece basitti; Atina, kendisini bir imparatorluğa dönüştürmüş ve boyunu aşmıştı. Pers Savaşları'nın sonunda Atina, hâkim deniz gücüydü ve Ege'deki ada devletlerle bir ittifak kurmuştu. Bu ittifakın amacı, Perslerin deniz güçlerini bölgeden çekme konusundaki zaafından yararlanmak ve savaş tazminatı yerine geçmek üzere Perslerin varlıklarını yağmalamaktı.

4 Cartledge, *Thermopylae*, v.d.

Hazinesi Delos Adası'nda bulunan bu ittifaka Attik-Delos Birliği deniyordu. Bu ittifak, hızlı bir biçimde Atina İmparatorluğu'na dönüştü. İttifak üyeleri, Atina'ya haraç ödeyen devletler hâline geldiler. Bu vergiler Atina'yı güzelleştirmekte ve Atinalı alt sınıfların siyasi yaşantısını desteklemekte kullanılıyordu. Atinalılar, kendi demokrasi şekillerinin devamı için alt sınıftaki yurttaşlara, hayatlarını kazanmaya ayırdıkları zamandan tasarruf etmeleri için belli bir devlet desteği vermekteydi ve bu paranın nereden geleceği konusunda çok da titizlenmiyorlardı. Atinalılar bu konuda ahlakçı değillerdi. Devletlerin güçlerini maksimize etmeye çalıştıklarını, her ne kadar savaş hâlinde daha destekli bir yardım alınacağı ümidiyle sınırlansa da daha güçlü olanın daha az güçlü olanı sömürebileceğini sorgulamadan kabul ediyorlardı.

Atinalıların hareket biçimlerinin denetimi, kendi çıkarları üzerinden gerçekleşiyordu. Sparta, İkinci Pers Savaşı'ndan sonra askerî ve siyasi liderliğini koruyabilmiş olsaydı Atinalılar daha tedbirli davranacaklardı; adalı müttefiklerinden bir direnişin gelmesi, onları haracın kârını karşılamadığına ikna edecekti. Fakat önlerinde bu engeller yoktu. Sparta kararsız, haraç ödeyen devletler ise zayıftı. Atina, kendi demokratik kurumlarının genişletilmesine girişti. Törensel mevkiler dahi iyi ailelerden gelenlere mahsustu. İktidar, bule ve Halk Meclisi'ne geçmeye başladığında Halk Meclisi'nin yahut konseyin düzgün hareket etmesini sağlayacak düzenlemeler yapılmadı. Ne modern bir fikir olan erkler ayrılığı ne de yine modern bir görüş olan anayasa yoluyla iktidarın kullanımına bir denetim getirme gelişti. Her iki fikir de yüz elli yıl sonra Aristoteles'in *Politika*'sında öngörülecek ve Peloponnesos Savaşı'ndan sonra anayasa bu yönde değiştirilecekti. Fakat beşinci yüzyılın ortalarında Atinalıların pratiği, bu fikirlerin yakınından dahi geçmiyordu. Atina, bir radikal demokrasiydi. Anayasa, mutlak iktidarı "halk"a teslim etmişti, bireyin güvenliği ve işlerin bilgece sevk ve idaresi halkın sağduyusuna bağlıydı.

Aforoz etme pratiği, Atinalıların halkı güçlendirmeye ne kadar hazır olduklarının bir ifadesidir. Bu pratik, yurttaşların herhangi birisini, özellikle de toplumun önde gelenlerini, herhangi bir sebepten yahut sebep göstermeksizin sürgün etmesine izin veriyordu. ("Aforoz etme" terimi, yurttaşların sürgün etmek istedikleri insanların isimlerini çömlek parçalarına çiziktirebilmelerinden gelir.) Aristides'in aforoz edilmesi ile ilgili olarak anlatılan meşhur bir hikâye vardı. Aristides'in yanına gelen ve okur-yazar olmayan bir yurttaş, ondan Aristides'in ismini, elindeki çömlek parçasına yazmasını istemişti. Aristides'i tanıyıp tanımadığı sorulduğunda hayır cevabını veren yurttaş, Aristides'in sürekli olarak yaptığı "adil" tanımından bıktığını söylemişti. Bunun üzerine Aristides, ismini çömlek parçasının üzerine yazdı. Cezası hafifti; malına mülküne el konmadan sorgusuz sualsiz geri dönebilecek şekilde on yıllığına itibari olarak sürgün edildi. Çoğu kurban kısa süreliğine gitti. Aristides, 482 yılında sürgün edildi ve iki yıl sonra geri çağrıldı, bu sık rastlanan bir uygulamaydı. Daha az önemli faniler, ahlaksız, kötü komşu yahut fazlasıyla nahoş insanlar oldukları için sürgün edilebiliyorlardı.

Thukydides ve Tarihi

Atina yayılmacılığı, diğer Grek devletleriyle uzun yıllar kesintili olarak devam eden düşük yoğunluklu bir çatışmayı da beraberinde getirdi. Fakat 431 yılında Atina ve denizcilik müttefiklerini, Korinthos ve Sparta'nın başını çektiği ittifak ile karşı karşıya getiren bir savaş patlak verdi. Bu ittifak, ezici askerî üstünlüğüyle zafere hızlı ve kesin bir şekilde ulaşabilirdi. Böylesi bir askerî üstünlük farkı olmasaydı da Atina, bir yıl sonra karşı karşıya kalacağı veba salgınında yahut felakete uğrandığında birliği koruyabilecek tek adam olan Perikles'in ölümünün ardından, utanılacak bir duruma düşmeden barış isteyebilirdi.

Fakat savaş yirmi yedi yıl sürdü. Atina'nın Peloponnesos Birliği'ne karşı bu kadar uzun bir süre direnmeyi becermesi, Atina'nın yaratıcılık ve enerjisi kadar para bulma, donanma ve ordu kurma, Halk Meclisi'nin durup dururken aleyhe dönme eğilimine rağmen kente sadık kalacak komutanlar görevlendirme becerisini de yansıtıyordu. İki bin beş yüz küsur yıl sonra dahi yorumcular, demokratik siyaset ile etkili yönetim arasında bir seçim yapmamız gerektiği tuzağına düşerken, Atina, bu ikilemin yanlış olduğunu gösterdi. Diğer yandan, Atina'nın savaşı idare etmesi, demokrasiye, Atinalılara ya da genel olarak insan doğasına yeterince kötü yansıdı.

Peloponnesos Savaşı, Caesar'ın seferlerine kadarki diğer savaşlardan daha iyi bilinir çünkü bu savaşın vakanüvisi Thukydides'dir. Thukydides'e, savaştan onun kendi anlatısına eklediği ahlakiliği elde edebildikleri için hayranlık duyan siyaset teorisyenleri, sırf o öyle yazdığı için Thukydides'in tarihinin, demokrasinin yetersizlikleri hakkında harika bir yorum olduğunu çoğu zaman unuturlar. Thukydides, bir aristokrat ve Grek ülkesinin kuzeyindeki Amphipolis'e, kent Spartalılara teslim olmadan yetişemediği için görevinden alınmış, Halk Meclisi tarafından sürgün edilmiş bir komutandır. Sürgünün tarihçiye faydası olmuştur; Peloponnesos tarafından baktığı savaşı, Atinalılar kadar rahat görebiliyordu. Fakat sürgün, Atina'yı onun için daha cazip kılmamıştır. Yazdığı tarih anlatısından, her okuyucunun aklında kalan üç pasaj vardır. İlki, savaşın birinci yılının sonunda verilen cenaze söylevidir. Bu söylevde Perikles, Atinalı ölülere övgüler sunar, Atina'yı "Hellas'ın öğretmeni" olarak kutlar ve demokratik yaşantıyı bugün de karşılığı olabilecek bir şekilde savunur. Perikles'in, Atina'nın cesaretini, çok yönlülüğünü ve akıllılığını savunması, Thukydides'in daha önceki anlatılarında yer alan, Korinthoslular ile gönülsüz Spartalı müttefikleri arasındaki tartışma ile uyum içindedir. Korinthoslular, Spartalıları Atina'ya savaş ilan etmeye özendirirken, Spartalılar böylesi bir savaştan galip çıkacaklarından emin değildirler. Hem Spartalılar hem de Korinthoslular, Atinalıların onları salt el çabukluğu ile zor durumda bırakacağından korkmaktadırlar. Bu türden bir kaygı son derece içten bir övgüdür.

İkinci bölüm, Atina'nın, Melos Adası'nda yaşayanları katletmesi ve köleleştirmesidir. Sonuncusu ise Sirakuza'ya karşı yapılan ve felaketle sonuçlanan seferdir. Bugün, insan haklarını ihlal eden bir yönetimin "demokratik"

olmadığını düşünüyoruz. Atinalıların Melos karşısında utanmazca kötücül davranmaları üzerine kafa yormak, bu konuyu tekrar düşünmemizi sağlamalıdır. Nitekim Atina, tartışmasız bir şekilde demokratik ve sıklıkla kötücüldür. Gelecek nesillerin, İkinci Dünya Savaşı'ndaki demokratik güçlerin hareketleri ile ilgili ne düşüneceklerini bilemeyiz. Belki onlar da sivil nüfusun bombalanması, Japonya'ya karşı nükleer silah kullanılması karşısında durup tekrar düşüneceklerdir. Ayrıca demokrasilerin birbirlerine karşı savaşa girmeyecekleri gibi bir kanıya da sahibiz. Kuzey Amerika, Avrupa ve İngiliz Uluslar Topluluğu'nun liberal demokrasileri birbirleriyle daima ittifak hâlinde olmuşlardır. Demokratik Atina, demokratik Sirakuza'ya, Peloponnesos Savaşı sırasında savaş açmıştı. Thukydides, Atina demokrasisinin savaşa müptela olduğunu düşünürdü. Daha sonra Romalılar için de geçerli olacak bu durumun nedeni antik savaşın kârlılığıydı. Yağma, tarımdan daha çok kazandırırdı ve karınlarını ancak doyuran yoksullar, zenginler kadar olmasa da savaştan kazançlı çıkardı. Thukydides, demokrasilerin kavgacılığının evrensel bir özellik olduğunu düşünüyordu. Okurlarına, tarihinin "ebedî" olduğunu söylemişti; insan doğası tüm zaman ve mekân için aynıydı, insanlığın siyasi arzularının ve ihtiraslarının kökünü kazımak mümkün değildi. Dolayısıyla kendi zamanının siyasetini anlamak isteyen herhangi bir insan da Thukydides'in Peloponnesos Savaşı anlatısını okuyup bilgi edinebilirdi. On dokuzuncu yüzyılın, tarihe önem veren Ova Kızılderilileri dahi Thukydides'in demokrasilerin saldırganlık ve yayılmacılık anlayışı hakkındaki fikirlerini paylaşabilirdi. Elbette yirmi birinci yüzyılın uluslararası ilişkiler uzmanları Thukydides'i zevkine ve yol yordam öğrenmek için okumaktadırlar.

Perikles'in Cenaze Töreni Söylevi

Thukydides, edebî tekniğini gayet cazip bir şekilde tarif eder. *Peloponnesos Savaşı*, aksiyonu geliştiren ve bu büyük olayların katılımcıların karakterlerini açığa çıkartan, bir dizi sanat eseri gibi söylev ile ilerler. Bütün bunların gerçekten söylenmiş olup olmadığı gibi bariz bir soruya cevaben Thukydides, kişilerin ne söylediğini bildiği durumlarda alıntılamış, bilmediği durumlarda ise duruma ve durumun gereklerine bakarak kişilerin ne söylemiş olabileceklerini yazmıştır. Perikles'in Cenaze Töreni Söylevi, Lincoln'ün Gettysburg Konuşması'ndan daha uzun ve iki bin beş yüz yıl kadar daha eskidir fakat her ikisi de sadece demokratik yönetimin değil, demokratik bir toplumun değerler sisteminin en muhteşem iki müdafaası olarak kabul edilir. Lincoln'ün konuşmasını Perikles'inkini örnek alarak hazırlayıp hazırlamadığı bilinmemekle birlikte, ikisinin de ortak bir retoriği vardır; konuşmacı, kullandığı kelimelerin, şehit düşenlerin zaferini büyütmekte hiçbir rolünün olmadığında ısrar eder çünkü onların eylemieri kendileri adına konuşacaktır; ölmüşler kadar ülkenin kurucularına da övgüler düzülür, uğruna öldükleri toplum ve yönetim şekli yüceltilir, ölümler ve kayıplar karşısında duyulan keder, eşsiz yönetim biçiminin ve bu yönetim

biçimi ile birlikte gelen hayat tarzının devamı konusundaki kararlılığı sarsmamalıdır. Dinleyicilere ne için savaştıklarının hatırlatılmasının siyasi açıdan önemi iki konuşmayı da değersizleştirmez. Lincoln'un Birlik'i savaştan yorgun düşmüştü. Perikles'in Atinalıları ise beklediğinden fazla acı çekiyordu. Perikles, onları kırı terk etmeye ve kente çekilmeye ikna etti. Atina ordusunun, Spartalılar ve müttefiklerinin Attik kırsalını yakıp yıkmalarının önüne geçemeyeceğini biliyor ve Atina donanmasının, yiyecek ve ihtiyaçların sağlanmasını güvence altına alacağına inanıyordu. Bu akıllıca bir stratejiydi fakat herkes için zorluk yarattı. Daha iyi durumda olanlar, evlerinin ve mülklerinin yıkımı ile karşı karşıya kalmışlardı ve hiçbir çiftçinin Spartalılar ve müttefiklerinin yaratacağı yıkıma katlanabilecek hâli yoktu. Askerî ateşkes ve veba, Atinalıları hayal kırıklığına uğrattı. Hemen sonrasında ise Perikles'e ceza kesilecek ve görevinden alınacaktı. Geriye çağrıldığında ise 429 yılında vebadan ölecekti.

Atina devlet cenaze törenleri eski bir gelenekti. Ölüler bir törenle anılır ve cesetleri Keramaikos mezarlığında toprağa verilirdi. Sözleri hem Perikles'e hem de Thukydides'e yahut ikisine birden ait olsa da Perikles'in konuşması olağan örüntüden farklıydı. Perikles konuşmaya, bu türden konuşmaların yapılmaması gerektiğini söyleyerek başlar. Ölülerin zaferleri, böylesi beceriksizce anma konuşmaları ile tehlikeye atılmamalıdır. Sonra, ataları onurlandırarak sözlerine devam eder. Bunlar muhtemelen basmakalıp sözlerdir. Fakat daha sonra, hiç de basmakalıp sayılamayacak şekilde, uğruna öldükleri kenti yüceltmeye koyulur. "[Bizim yönetim biçimimize] demokrasi denmesinin nedeni, yönetimin, azınlığın değil çoğunluğun çıkarına uygulanmasındandır. Özel anlaşmazlıklarda herkes yasalara uygun olarak eşit haklara sahip olsa da kişinin tanınırlık kazandığı her durumda o kişi, farklılığı iddia edildiği için kamu görevine seçilir. Bu kişinin seçilmesi, sıra ona geldiği için değil, hak ettiği içindir. Yoksulluk durumunda dahi eğer o kişi kente fayda sağlayabilecek gerçek bir beceriye sahipse belirsiz bir şöhret onu durduramayacaktır."[5]

Perikles, liyakate dayalı atamanın ve yöneticileri hukuka uygun şekilde hesap verebilir kılmanın erdemlerini övmekle kalmamış, özgür ve açık bir toplumun canlılığı üzerinde de durmuştur. "Kamu yaşantısında, özgürce ve diğerleri hakkında gündelik alışkanlıklarına bakarak kuşkuya kapılmadan, kendine öyle uygun geldiği için öyle davranan komşuya kızmadan, ceza vermekten ziyade gerilim yaratan bir küskünlük ifadesi takınmadan davranırız."[6] Fakat hakkında konuştuğu bu toplum, elbette, siyasetle yüklü bir toplumdur. "Siyaseti umursamayan bir insanın, kendi işine bakan bir insan olduğunu söylemeyiz. Onun burada işi olmadığını söyleriz." Böylesi bir katılımcı demokrasi ve siyasi sorumluluğun neredeyse evrensel olduğu bir toplum, yirminci yüzyılın, demokrasiyi inşa ederken kendi başarı ve başarısızlıklarını ölçmek üzere baktığı durumdur. Yirminci yüzyıldaki reformcular, antik Atina'nın bu canlı ve katılımcı dünyasının ne kadarını modern sanayi

5 Thucydides, *Peloponnesian War*, s. 92.
6 *A.g.e.*

toplumlarında yeniden yaratabileceğimiz konusunda uzlaşamamış olsalar da reformcuların pek azı bu ideale sırt çevirmiştir.

Perikles'in söylevindeki iki nokta, modern okurun durup tekrar düşünmesini sağlar. Atinalı ölülerin erdemleri kısmının sonunda çok bilinen şu söz vardır: "Bütün dünya, meşhur insanların mezarıdır." Burada, Atinalıları, savaşta gösterdikleri kahramanlık için yüceltmektedir. Savaşta gösterdikleri cesaret, mağlubiyet karşısında gösterdikleri metanet, aynı ordu ve donanmadaki diğer askerlere duydukları sarsılmaz sadakat ile övünmelidirler. Şöhretleri, ölümlerine neden olan çatışmayı tetikleyen askerî yayılma sayesindedir. Kimi okurlar, Atinalıların daha barışçıl bir şöhret fikrine sahip olmalarının, onlar için daha iyi bir sonuç vereceğini düşünebilir. Thukydides de Atinalıların en azından daha ılımlı olmaları gerektiğini düşünenlerdendir. Çağdaş okurları hayal kırıklığına uğratan asıl nokta, Perikles'in dinleyiciler içindeki kadınlara hitabıdır. Onlara, ölmüş kahramanlarının yasını tutmalarını ve fakat kamusal rollerinin de bununla sınırlı olduğunu söyler. "Doğanızın esasının standartlarına uyduğunuz ve erdeminiz yahut kabahatinizden dolayı namınız erkekler arasında az da olsa yürüdüğü sürece şöhretiniz büyüktür."[7] Modern demokratik ideal bu değildir.

"Melos Diyaloğu"

Thukydides, tarihini, olaylara katılanların bizzat yaptığı yahut "durumun gerektirdiği" konuşmalar çerçevesinde yazmıştır. Bu da böylesine uzun bir kitabı çarpıcı şekilde canlı kılar. Sanat eseri gibi yazılmış bu tartışmalardan en ünlüsü, Atinalılar ile Meloslular arasında geçenidir. 416 yılında Atina, Melosluların, kentlerini Atinalılara teslim etmesini ve savaş girişimlerine yardım etmek üzere haraç ödemelerini istemişti. Meloslular ise tarafsız kalma haklarının olduğunu öne sürerek teslim olmamışlardı. Atina, silah tutma yaşına gelmiş bütün erkekleri öldürme, kadın ve çocukları köle olarak satma tehdidini özenle hayata geçirdi. Bu, genellikle saygın bulunan bir toplumun giriştiği en büyük vahşet olarak tanınmakla kalmaz, aynı zamanda tarihte, dizginlenmemiş bir gücün haklarının en meşhur savunusu olarak da bilinir. Atinalıların "adalet, eşit güçler karşı karşıya geldiği zaman çıkan sonuç olsa da daha üstün olanların isteklerine daha zayıf olanların boyun eğmesi ihtimal dâhilindedir"[8] fikrindeki ısrarı, o zamandan beri hem felsefeciler hem de deneyimli insanlar arasında tartışma konusu olmuştur. Herkesin Atinalıların iddiasını reddettiğini söylemek de pek mümkün değildir.

Thukydides'in olayları anlatışı, Melos'un sadece tarafsız kalmaya devam etmek istediğine işaret eder. Fakat bu çok da doğru değildi. Melos bir Sparta kolonisiydi ve teorik olarak tarafsız kalsa da Sparta'ya savaşın başından beri yardım sunmuştu. Ayrıca Meloslular, onları neyin beklediğini de biliyorlardı.

7 *A.g.e*, s. 97.
8 *A.g.e*, s. 295.

Atina, daha önce de bütün kenti katletme noktasına gelmişti. Lesbos Adası'ndaki Mytilena, savaşın başında isyan etmiş ve Spartalı silahlı piyade ordusunun ve biraz da deniz gücü desteğinin sayesinde 427 yılına kadar isyanını devam ettirmişti. Kent teslim olduğunda Atinalılar, yetişkin erkekleri öldürmeye, kadın ve çocukları da esir etmeye karar vermişlerdi. Bu nahoş görevi Lesbos'taki askerlere iletmek üzere yola çıkan gemiler hiç acele etmeden yollarına devam etmiş ve gemilerin hareketinin hemen ardından Halk Meclisi karar değiştirerek cinayet işleme emrinin geçersiz sayıldığını bildirecek bir başka filoyu daha yola çıkarmıştı. Mytilena için ne mutludur ki ikinci filo yolda ilkini geçmişti. On yıl sonra, savaş sürüp giderken Atinalılar bu konuyu tekrar düşünmediler. Nitekim daha önce Sparta da aynısını yapmıştı. Sparta, 426 yılında Plataea kentini zapt ettiğinde Spartalılar tereddüt etmemişlerdi. Thukydides'e göre Spartalılar, Thebai ahalisinin tahriki üzerine böyle davranmışlardı. Kaldı ki kentin fiziki yıkımını birkaç yıl sonra tamamlayacak olanlar da Thebai'liler idi. Bununla birlikte, katliamı Spartalılar gerçekleştirdi. Savaşma yaşındaki her Plataea'lı erkeğe, Sparta'ya yardım için ne yaptıkları sorulmuştu. Plataea inatçı bir düşmandı ve hiç kimse Sparta'ya yardım için bir şey yapmamıştı. Bunun üzerine bütün erkekler katledildi, kadınlar ve çocuklar köle olarak satıldı ve Plataea tarihten silindi. Peloponnesos Savaşı'nın sonunda Spartalılar, Atinalılara da benzer şekilde davranmayı ciddi ciddi düşündüler.

Tartışma ustaca kurulmuştur. Meloslular, Atinalıları savuşturacak her türlü argümana tutunacak kadar zayıf olduklarını kabul etmekle birlikte, konu ile ilgili iki hususa son derece bağlı kalmışlardı. Bunlardan birisi Atinalıların öz çıkarları, ikincisi de Atinalıların adalet anlayışıydı. Atinalılara, bağımsız ve tarafsız devletler arasında Atina İmparatorluğu'na muhalefet yaratacaklarını söylediklerinde Atinalılar bu tehlikeyi umursamamıştı. Meloslular, Atinalılara, Spartalıların yardımlarına geleceğini söylediklerinde ise Atinalılar, Spartalıların güçlerini uzak bir yerde tehlikeye atmayacağını bildiklerinden bunu da umursamamışlardı. Yani meselenin düğüm noktası, Atinalıların küçük ve yardıma muhtaç bir gücün bağımsızlığına karşı giriştikleri eylemin apaçık adaletsizliğiydi. Atinalıların bakış açısını ise yukarıda belirtmiştik; doğanın kanunu, güçlü olanın istediğini yapması, zayıf olanın ise yapması gerekeni yapmasıydı. Meloslular teslim olmamış, Atinalılar adayı sarmış, uzun bir kuşatma ve cesur bir direnişin ardından kaçınılmaz olan gerçekleşmişti. Meloslular teslim olana kadar aç bırakılmış, askerlik yapma yaşına gelmiş bütün erkekler öldürülmüş ve kadınlar ile çocuklar köle olarak satılmıştı. Onların yerine ise beş yüz Atinalı kolonici yerleştirilmişti. Bu olay, demokrasilerin doğası itibariyle barışsever, insancıl ve adil olduğunu zannedenlerin durup bir düşünmesini sağlamalıdır. Demokrasilerin kitlesel cinayet işleme kapasiteleri de hiçbir şekilde hafife alınmamalıdır.

On beş yıl süren savaştan sonra üstünlüğü ne Atinalılar ne de Spartalılar ele geçirebilmişti. Bu durum Atina için zafer anlamına gelmekteydi. Sparta'nın amacı Atina'nın ve imparatorluğunun yıkılması iken Atina'nın

amacı sadece elindekileri korumaktı. En azından Perikles'in amacı buydu. Pek çok Grek kenti Atina hâkimiyeti altında küstürülmüşse de Sparta'nın pek de özgürlük ve öz yönetim yanlısı olduğu söylenemezdi. Spartalı silahlı piyade ordusunun nasıl davrandığını ise hatırlatmaya dahi gerek yoktu. Savaştaki bütün öz disiplinlerine rağmen Spartalılar, Sparta'dan uzak olduklarında istisnasız bir şekilde yolsuzluğa yenik düşüyorlardı. Sparta'nın siyaseti, Atinalılarınkinden daha basit ve ilkel bir kişisel çıkara dayalı olduğu için Sparta güvenilmez bir müttefikti. Eğer Atinalılar yenilgiden kaçınmakla tatmin olmuş olsalardı, Peloponnesos Birliği de amaçlarına ulaşamamanın hayal kırıklığıyla yetinecekti. Bu kayda değer bir kazanım olacak ve Atina'nın demokratik kurumlarının, iktisadi kaynaklarının ve askerî tahayyülünün ne kadar muhteşem olduğunu da gösterecekti.

Alkibiades ve Sicilya Faciası

Atina kendi kendisini yenilgiye uğrattı. Atina'nın düşüşü, kişisel rekabetler, iç anlaşmazlıklar ve kapasitesinin ölümcül şekilde abartılması yüzünden gerçekleşti. Faciayla sonuçlanacak Sicilya seferi, tüm zamanların en parlak, kendi kendine en fazla zarar veren ve en asi siyasi girişimcilerinden Alkibiades'in ihtirasından kaynaklandı. Perikles ve onun en sevgili öğrencisi Sokrates'in –Sokrates, Alkibiades'in hem fiziki cazibesi hem de felsefi yeteneğinin büyüsüne kapılmıştı– himayesindeki Alkibiades, bir şöhret tutkusuyla ve bu şöhrete ulaşmak için sınır tanımazlık ile yetişti. Alkibiades, 415'ten sonra Sparta için Atina'ya, daha sonra da Atina için Sparta'ya ihanet etti. Orta yaşlarını sürdürdüğü 404 yılında Spartalılar için Persleri, kendisini öldürmeye ikna edecek kadar tehlikeli birisiydi. Şaşırtıcı şekilde cesurdu, çok parlak bir komutan ve ilham verici bir liderdi. Atina donanmasındaki kürekçilerin kahramanıydı. Daha sonrasında ise Perslere, Atina'daki oligarşik bir gruba destek vererek demokrasinin altını oymak ve böylece Atina'yı yenmek için Sparta'ya nasıl yardım edeceklerini gösteren bir stratejist hâline geldi. Zeki, cazibeli ve vicdansız bir demagogun, her yerde felaketle sonuçlanacak şekilde, kolayca aldanabilecek sıradan insanların hassasiyetleri ile nasıl oynayabileceğinin sembolü hâline geldi.

Perikles'in ölümünden sonra Atina siyaseti, *ecclesia*'nın desteğini almaya çalışan bir avuç demagogun elinde istikrarsız bir hâle gelmişti. Savaş ise yozlaşarak, sonuç vermeyen bir ateşkese evrilmişti. 421 yılında, adını bu barışın müzakerelerini yürüten Atinalı devlet adamından alan Nikias Barışı, beş yıllık bir ateşkes sağladı. Bu arada, her iki tarafın da konumlarını, düşmanlıkların yeniden alevlendiği zamana yönelik olarak güçlendirecekleri kabul edilmişti. 415'ten 413'e kadar süren Sicilya seferi de Atinalıların bu yöndeki çabalarından birisiydi. Atina'nın Batı Akdeniz'de bir çıkarı yoktu. İmparatorluğu Ege'deydi fakat Sicilya ve Güney İtalya'daki Grek kolonilerinin Korinthos ve Sparta'ya yardım etme becerisini zayıflatmak gibi bir derdi

vardı. Sicilya seferi de bundan dolayı düzenlendi. Sefere Lamachus, Alkibiades ve Nikias komutanlık etti. Lamachus, deneyimli ve saldırgan bir generaldi. Onun, Sirakuza'ya ani ve bütün bir güçle saldırma önerisi kabul edilmiş olsaydı sefer zaferle de sonuçlanabilirdi. Fakat iki meslektaşıyla da düşmandı. Alkibiades, Nikias'ın her iki tarafa da beş yıllık bir soluklanma alanı açan barış anlaşmasıyla alay ediyor ve Sparta'ya karşı daha saldırgan bir siyaset izlenmesini savunuyordu. Demagog Hiperbolos'u yenmek için 416-415'te güç birliği yapmışlardı fakat birbirleri ile uyumlu değillerdi. Nikias, ihtiyatlı ve yaşlı; Alkibiades ise bunun tam tersiydi.

Thukydides, Atinalıların, Sicilya'nın büyüklüğü ve Sirakuza'nın kaynakları konusunda bilgi sahibi olmadıklarını ve hiç çekinmeden kendilerini Peloponnesos Savaşı büyüklüğünde ikinci bir savaşa daha soktuklarını söyler. Bu çok da adil bir yaklaşım değildir. Onlar farkına dahi varamadan, kazanılamaz bir savaş adım adım üzerlerine gelmiştir. Alkibiades'in müttefik hâline getirmeyi ümit ettiği Sicilya kentleri, Atina'nın, onları tabi devlet hâline getireceğinden korkarak Atina'ya direnmek için bir ittifak kurmuşlardı. Nikias'ın isteğiyle Atina bu sefer için muazzam kaynaklar ayırmıştı. Nikias, daha az kaynakla savaşın kaybedileceğinden korktuğundan yahut da Halk Meclisi'nin, bu girişimin maliyetini gördüğünde seferi iptal edeceğini ümit ettiğinden böyle bir istekte bulunmuştu. Sefer sırasında Alkibiades, değerlere hakaret suçlamasına cevap vermek üzere geri çağrıldı; donanmanın hareket edeceği gece, hermler –kentin etrafına yerleştirilmiş fallik heykeller– kırılmıştı ve Alkibiades'in düşmanları, onun yokluğunda dinî değerlere hakaret eden bu kötü hareketi Alkibiades'in planladığı suçlamasında bulunmuşlardı. Gıyabında ölüme mahkûm edildiğini öğrenen Alkibiades Spartalılara sığındı. Daha sonra Lamachus da hafif bir çatışmada öldürülünce Atina güçleri Nikias'ın tereddütlü liderliğine terk edildi. Sirakuza'yı kuşatmayı beceremeyişler, Sirakuza'daki büyük limanda felaket bir deniz yenilgisine uğramışlar, kaynaklara erişimleri kesilmiş ve teslim olmak ile aç kalmak arasında bir tercih yapmak zorunda kalmışlardı. Teslim olmuşlar ve köle olarak Sirakuza'daki taş ocaklarında ölümüne çalıştırılmışlardı.

Şaşırtıcı bir şekilde bu, Atinalıların savaş girişimlerinin sonunu getirmedi. Hızlı bir gemi inşa programı donanmayı yeniledi fakat 411 yılına kadar Alkibiades'in becerilerinden ve tavsiyelerinden yararlanan Sparta ordusunun Attik'i yıkmasının önüne geçmek için hiçbir şey yapılamazdı. Sicilya faciası, halk hükümeti ve onun getirdiği yüklere karşı üst sınıfların duydukları nefreti körükledi. 411 yılında kısa ömürlü bir oligarşik darbe yapıldı. Darbenin amacı, *thetes*'in –bu sınıf, yurttaş sınıfları arasında en düşüğü ve donanmadaki kürekçilerin kaynağıydı– oy verme haklarını kaldırmak ve oligarşiyi destekleyenlerin Solon ve Kleisthenes anayasası olduğunu iddia ettikleri düzenlemeleri hayata geçirmekti. Oligarkların kendi aralarında bir amaç birlikleri yoktu ve alt sınıfların haklarına getirilen kısıtlamalar kürekçilerden gelen tehdit karşısında yumuşadı. Demokrasi yeniden tesis edildi ve oligarşi kurulabilirse Perslerin de destek vereceğini söyleyerek Atina'daki darbeyi kışkırtmakta rolü olan Alkibiades kısa süreliğine

geri çağrıldı. Nihai yenilgiye götüren ise yapılan iki hata oldu. Bunlardan ilki, Alkibiades Cyzicus'da Atinalılara bir deniz zaferi kazandırdıktan sonra Spartalıların barış teklifinin reddedilmesiydi. Küçük Asya'daki küçük ölçekli zaferler, tarafların bunu Atina'nın gücünden kaynaklandığını düşünmesini sağladı. İkinci hata da Arginusae'de 406 yılında kazanılan son Atina deniz zaferinden sonra Sparta'nın ikinci barış teklifinin de reddedilmesiydi. Bu zaferde kendi kendine zarar veren bir kötülük göze çarpıyordu. Muharebeden sonra galip gelen donanma bazı yaralıları kurtarmayı başaramamıştı. Halk Meclisi, komutanları mahkemeye çıkarttı –ölüm cezası ile yargılama hakkı Areopagus konseyine ait olduğundan bu durum illegaldi– on komutan ölüm cezası aldı ve ceza kısa bir süre içinde uygulandı. Atina liderlerini sıradan insanlara karşı yabancılaştırma açısından bu uygulamayı Spartalılar akıl etmiş olsa ancak bu kadar zararı dokunurdu. Bu her şeyin sonuydu; Spartalılar ve Persler sonunda bir ittifak kurdular; Perslerin parası ve Spartalı general Lysander'in becerisi, Spartalıların Atina donanmasını Aegospotami'de yenmesini ve kentin kırılması mümkün olmayacak şekilde kuşatılmasını sağladı. 404 yılındaki şartlı teslimiyet ile birlikte, Atina'nın meşhur Uzun Duvarlar'ı yıkıldı, donanması on iki gemiye indirgendi ve Otuz Tiran olarak da bilinen gaddar bir oligarşi tesis edildi.

Bizim amacımıza yönelik olarak Peloponnesos Savaşı'nın önemi son derece açıktır. İlk olarak bu savaş ve Thukydides'in tarih anlatısı, demokrasinin güçlü ve zayıf yönlerini sonraki bütün çağların da değerlendireceği şekilde örneklendirir. Bir tarafta Atinalıların şaşırtıcı becerikliliği, yurtseverliği, enerjisi ve kararlılığı vardır. Diğer tarafta ise yine aynı Atinalıların aynı oranda şaşırtıcı dönekliği, gaddarlığı ve kavgaya yatkınlığı bulunur. Bundan böyle demokrasi dostları, sıradan insanın en üst düzeyde cesaret gösterme ve inisiyatif alma, demokrasinin kurumlarının becerikli komutanlar, yetenekli örgütçüler ve halkın yararını gözeten siyasetçiler seçme becerisine sahip olduğunu söylerken demokrasi düşmanları da olağanüstü iyi bir şansa sahip olmadan, demokrasinin hizipçilik, kaos ve askerî felaket ile sonuçlanacağı karşılığını vereceklerdir.

İkinci olarak bu savaş, Grek devletlerinin Makedonya ve Roma imparatorluklarının yükselişi karşısındaki nihai yenilgisinin en önemli nedenini gözler önüne sermektedir. Grek kent devletleri hem Grek olma hem de Atinalı, Theboslu, Spartalı gibi kendi dar etnisitelerine sahip çıkma bilincine sahiptiler. Bizim için açık olan, Grek devletlerinin, sınırlar ve siyaset yapma biçimleri hakkındaki farklılıklarını bir tarafa koyarak Makedonya ve Roma'ya karşı tıpkı Perslere karşı birleştikleri gibi birleşmelerinin gerekli olduğudur. Fakat Sparta'nın, Atina'yı yenmek için Persler ile kolaylıkla ittifak kurması, diğer Greklere karşı düşmanlığın Grek olmayan güçlere karşı duyulan korkuya nasıl baskın geldiğini de gösteriyordu. Bu Sparta'ya mahsus bir şey de değildi. Dördüncü yüzyılda Persler ile Atinalıların ittifak kurması, Sparta'nın askerî hegemonyasının yıkılması ile sonuçlanmıştı. Greklerin daha geniş bir siyasi ve askerî birlik kurma ihtiyacından hareketle kendi yoğun

yerelliklerinin yarattığı sorunları yeniden düşünmeyi akıl etmediklerini de söylemek doğru olmaz. Nitekim modern dünyanın en başarılı siyasi icadını yani federal devleti de akıl edenler Greklerdir. Amerikan Cumhuriyeti'nin kurucuları yeni icatlarını savunurken uzun bir ömür süren Likya Birliği'ne – Doğu Ege'deki kent devleti gruplaşmasına– atıfta bulunmuşlardır.[9] Amerika Birleşik Devletleri, 1860'lardaki İç Savaş'tan sonra zor ayakta kalmıştır. İ.Ö. dördüncü yüzyılda Greklerin kısmi çıkarları, Grek halkının büyük çıkarına tabi kılmakta başarısızlığa uğraması çok da şaşırtıcı olmayacaktır.

Sokrates'in Mahkemesi

Savaşın 404 yılında sona ermesiyle birlikte, başında Critias ve Theramenes olan kısa ömürlü fakat vahşi bir oligarşi kuruldu. Ilımlı birisi olan Theramenes 411 yılındaki oligarşinin de önde gelen isimlerindendi ve kan dökülmeden demokrasiye dönülmesi için çok çaba sarf etmişti. Critias ise aşırı görüşlüydü. Daha sonraları Otuz Tiran olarak bilinecek grup, beş yüz kişi dışındaki herhangi birisinin Atina siyaseti hakkında herhangi bir söz söyleme hakkını elinden almış, sadece en zengin beş bin yurttaşın mahkemeye çıkmasına izin vermiş ve çok sayıdaki muhalifi mahkeme formalitesine katlanmadan öldürmüştü. Gerçekten de Theramenes'in de aleyhine dönerek onu da kendi demokratik muhalifleri ile birlikte infaz ettiler. Ölüm cezasını garanti altına almak için de yurttaşlık haklarından mahrum ettiler ki mahkemeye çıkartılmadan infaz edilebilsin. Otuz Tiran, eskiden kalan bir demokrat ve saygın bir komutan olan Thrasybulus tarafından devrilmeden önce bir yıl hüküm sürdü. Atina demokrasisi öncekine göre daha ılımlı bir şekilde 403 yılında yeniden kurulduğunda imtiyazlar sınırlanmış, Halk Meclisi'nin hakları kısıtlanmıştı. Thrasybulus, yenilmiş oligarkları infaz etmeyi reddettiği ve onlara, isterlerse kentte kalma isterlerse de rahatsız edilmeden kenti terk etme hakkını verdiği için hak ettiği zeytin dalından taç ödülünü aldı. Kurduğu rejim Makedonyalı Philip'in zaferine kadar gelişti. Fakat ilk eylemlerinden birisi, Sokrates'i dinsizliği yüzünden mahkemeye çıkartmak oldu. Kimi yorumcular –bunların arasında Hegel ve Nietzsche de vardır– Sokrates'e hayranlık duymakla birlikte, Atina'nın onu susturma hakkına sahip olduğunu söylemişlerse de Sokrates'in adalet adına katledilmesi, Atina demokrasisine yönelik suçlamalar arasında Melos'un yıkımı ile birlikte yer alır.

Batı siyasal düşüncesi, Sokrates'in mahkemesi ile birlikte başlar. Sokrates'in ölümü, Platon'un şaşırtıcı felsefe kariyerini başlatmıştır. Platon'un sadece beş diyaloğunda asıl olarak siyaset konu edilir fakat diyaloglarının birçoğu Atina demokrasisinin işleyişi ile ilgilidir. Platon doğmamış olsaydı dahi Sokrates'in ölümü, devlet otoritesinin sınırları ve yurttaşın yasal olarak kurulmuş otoriteye itaat etme görevi hakkındaki zor soruların sorulmasına

9 Madison, Hamilton, ve Jay, *The Federalist Papers*, ss. 122, 152, 292.

yol açacaktı. Sokrates, 399 yılında dinsizlik suçlamasıyla ölüme mahkûm edilmişti. Suçlamanın aslı, Sokrates'in, tanrıların varlığını inkâr etmesi ve gençleri yozlaştırmasıydı. Aslında Sokrates, çarpıcı fakat alışılmadık bir şekilde dindardı. Hiçbir şey yazmadığı ve yazmayı onaylamadığı için bundan sonra söyleyeceklerimiz, anı yazarlarının aktardıklarıyla sınırlıdır. Tanrıların, insanların, onları resmettiği şekliyle var olmadıklarını iddia ettiği söylenir; tanrılar, şairlerin aktardığı gibi zina yapan, cinayet işleyen, kolay sinirlenip zor bağışlayan, kibirli, duygusal ve ahmak değil bilge ve her şeyi bilen varlıklardı. Homeros'un *Ilyada*'sı, bu eleştirinin açık bir hedefi olmuştu. Bu epik bir eserdir ve çağdaş okur, onu bir macera romanı olarak okuyabilir. Grekler için ise bu kitabın yarı kutsal bir konumu vardı, onun tanrıları ve kahramanları tarif etme şekliyle alay etmek tehlikeliydi. Daha da önemlisi, Atinalılar hem medeni hem de batıl inançları olan insanlardı. Peloponnesos Savaşı sırasında Halk Meclisi, antikitenin bütün insanları gibi, tanrıları hafife almanın onların gazabını üzerlerine çekeceğini düşünerek dinî inançlara saygısızlık etmeye karşı yeni bir yasa çıkartmıştı. Alkibiades'i ölüme mahkûm eden ve Sokrates'i yargılayıp ceza veren yasalar da bu yasalardı.

Mahkemenin ardında siyaset de yatıyor olabilir. Sokrates'in hem yakın geçmişte hem de Alkibiades'in yargılanması sırasında demokrasi karşıtları ile olan dostluğu kendi yurttaşlarını yabancılaştırmıştı. Onun ölmesini istemediler, mahkemede ona ders vermekten vazgeçme şansı sunuldu fakat o bunu reddetti.[10] Kendi savunmasını yaparken verdiği söylevde jüriye, ölümden daha hafif bir ceza almayı teklif etme şansı vardı fakat onların daha erdemli yaşamaları için ettiği yardımdan dolayı bir ödül isteyerek jüriyi provoke etti. Açıkladığı şekliyle bakış açısı şöyleydi; jürinin iyi bir insana verebileceği tek zarar, onu daha az erdemli kılmaktı. Salt ölüm ise kişinin erdeminden eksiltmezdi. Zaten her durumda yaşlı bir adamdı ve daha erken bir tarihte ölmek ancak bir lütuftu. 500 kişilik bir jürinin küçük bir oy çokluğuyla onu dinî değerlere saygısızlıktan mahkûm etmesi fakat daha büyük bir çoğunluğun ölüm cezası istemesi şaşırtıcı da değildi.

Ölüme mahkûm olduktan sonra dahi kenti terk edip sürgüne gitmesi için teşvik edildi. Sokrates'in buna cevabı hâlâ şaşırtıcılığını korur. Atinalı, yurttaş ve toplumun yasalara uyan bir üyesi olduğu konusunda ısrar etti. Kendisini bir ömür korumuş yasalara karşı gelmektense baldıran içip ölmeyi tercih ederdi. Usulüne uygun bir şekilde baldıran içti ve öldü.[11] Ardında, insanlığı hâlâ düşündüren sorularla birlikte Atina demokrasisine ve belki de her türden siyasete karşı kan davası güden dahi bir öğrenci bıraktı. Bu öğrenci Platon'dan başkası değildi.

---

10 Plato, *Apology*, in *The Last Days of Socrates*, ss. 56-57, 64-65; Xenophon, *Socrates's Defence*, *Conversations of Socrates* içinde, ss. 41-49.

11 Plato, *Crito*, *The Last Days of Socrates* içinde, ss. 94-96; Xenophon, *Conversations of Socrates*, s. 195.

İKİNCİ BÖLÜM

Platon ve Anti-politika



Platon ve Paradoksları

Siyasi düşünce tarihine dair her türden anlatı Platon ile başlar. Platon'un anti-politik olduğu düşünüldüğünde, bu bir paradokstur. *Politeia*'nın okurları Platon'un hayalindeki poliste siyasetin olmadığını görecek ve şaşıracaklardır. Fakat Avrupa tarihinde, "sıradan siyaset" ile çözüme ulaşan çatışmaları, bu çatışmaları çözen gündelik siyasetin ve böylelikle siyasetin kendisinin de ortadan kalkacağı düzeyde bir toplumsal uyum yaratarak çözme peşinde olan bir düşünce akımı vardır. Bu apolitik ütopya, ilk olarak 1513 yılında Thomas More'un *Utopia* adlı eseri yayımlandığında düşünülmüş değildir. Olympos ve Valhalla arasındaki kan davaları bir yana bırakıldığında Judeo-Hristiyan Tanrı'nın ilahi krallığında siyasetin olmadığını varsaymak çok da yanlış olmayacaktır. Ütopyacı düşünürler, iktisadi ve siyasi rekabet olmadan, yöneticiler kararlarını meslektaşları yahut sıradan halk nezdinde meşrulaştırmaya mecbur kalmadan toplumsal düzeni sağlamayı ve halkın ihtiyaçlarını karşılamayı ümit etmişlerdir. Avrupa siyasi düşüncesinin kurucusu anti-politik düşüncenin de kurucusudur. İnsan, Peloponnesos Savaşı'nın yarattığı kaos karşısında Platon'un siyasete duyduğu antipatiyi açıklamayı gereksiz bulabilir. Nitekim böyle bir durumda kim olsa Atina siyasetinden ümidi keserdi. Fakat Atina demokrasisinden ümidini kesenler de siyasetten vazgeçmenin ayrıntılı bir meşrulaştırmasını sunmamıştır. Kimileri oligarşi, kimileri Sparta anayasasının bir türünü istemiş, kimileri de bir zaman sonra Aristoteles'in *Politika*'sında ifadesini bulacak olan ılımlı yönetimi istemiştir.

Platon'un siyasi fikirleri, *Gorgias* ve *Politeia* gibi iki çok etkileyici diyaloğu üzerinde durularak kısa ve seçici bir şekilde değerlendirilecektir. Yapacağımız değerlendirme kayıtsız kalan değil eleştirel olan bir değerlendirmedir. Platon yirminci yüzyılda kimi eleştirmenler tarafından ırkçılık, totaliterlik, faşistlik ve gayet çağdaş söylemler içeren siyasi suçlarla suçlanmıştır. Bu tür suçlamalar ciddiye alınmayacak kadar anakroniktir. Platon'un diyalogları, Hitler'i ve Mussolini'yi açıklamaz.

Daha makul bir eleştiri ise Platon'un, siyasetin kaçınılmazlığını ciddiye almamış olmasıdır. Platon'un metafiziği, *dünyevi kader başına ne getirirse*

getirsin adil insanın, adil olmayan insandan daha iyi durumda olacağına dair inancı gibi son derece etkileyicidir. Siyasi düşüncesi genellikle siyasetin çözmesi gereken çelişkilerin nasıl ortadan kaldırılacağına dair emirler ve bunun nasıl yapılabileceğine dair fantezilerden ibarettir.[1] Platon, hakkında böylesi bir hüküm verilebilecek tek yazar değildir. Yaklaşık iki bin yıl sonra Karl Marx da komünist toplumun siyaseti hakkında ayrıntılar vermeyi reddetmiştir çünkü kapitalizmin ortadan kalkmasıyla ekonomik çatışmanın son bulacağını, dolayısıyla hükümet ve siyasete duyulan ihtiyacın da ortadan kalkacağını düşünmüştür. Marx ve Engels de Fransız selefleri Henri de Saint-Simon gibi, baskıcı hükümetin yerini teknik yönetimin alacağı kanaatindedir.[2] Bilinemeyen bir gelecek hakkında reçete vermeyi reddetmeleri takdire şayandır fakat bir komünist toplumun nasıl işleyeceği ile ilgili bunun proletarya diktatoryasını kurmaktaki ilk adım olduğundan fazlasını söylememiş olmaları felaketle sonuçlanmıştır.

Platon'un niye böyle bir kestirme yoldan gitmeyi seçtiğini bilmek önemlidir çünkü felsefeciler, siyaset teorisyenleri ve birçok yönetici onun yolundan gitmenin cazibesine kapılmıştır. Fakat Aristoteles'in de eleştirdiği gibi Platon siyaseti yok etme pahasına onu arılaştırmıştır. Aristoteles'in ifadesiyle, devletin ötesine geçildiğinde onu devlet olmaktan alıkoyacak derecede bir birlik vardır.[3] Platon'un Avrupa siyasi düşüncesi üzerindeki etkisini tarif etmek kolay değildir. Platon'un metafiziği, Hristiyan düşüncesi üzerinde en baştan beri özellikle de *Timaeus* vasıtasıyla etkili olmuştur. Fakat on ikinci yüzyılın kültürel rönesansı, Batı Avrupa'da klasik bilimleri canlandırdığında bilim adamlarının aydınlanmak üzere baktıkları metin, Platon'un *Politeia*'sı değil Aristoteles'in *Politika*'sıdır. Rönesans döneminde Platon'a yönelik ilginin canlanmasının nedeni onun metafiziğidir. *Politeia* Latinceye çevrilmiş ve önemli sayıda bilim adamı artık Grekçe okuyabilir hâle gelmişse de metafizik ile ilgili diyalogları daha önemli bulunmuştur. *Politeia*'nın şimdiki hâkim konumuna yaklaşık olarak ne zaman eriştiğini söylemek de pek mümkün değildir. Bu durum kısmen, Viktorya döneminin, genç erkekleri kamu hizmetine hazırlama konusundaki takıntısının bir eseri gibi görünmektedir. O zamandan beri pek çok yorumcu, *Politeia*'nın eğitim hakkında bir risale olduğunu düşünmüştür. Siyasi mesajı ise bizi *kallipolis*'te yani ideal kentte yaşamaya hazır hâle getirmek üzere aydınlatma ihtiyacından ibarettir.

Platon'u Marx ile karşılaştırmak gayet cazip bir düşüncedir ve bu benim de yaptığım bir karşılaştırmadır. Marx da Platon gibi, devletin, hukukun, baskının ve gücü ele geçirmek için oluşan rekabetin ortadan kalkacağı, siyasetin yerini rasyonel bir örgütlenmeye bırakacağı bir geleceği iple çekmiştir. Fakat bu mukayeseye vurgu yapmanın anlamı yoktur. Marx, siyaseti gelecekte ortadan kaldırmak için bugün radikal siyasi eyleme başvurur; proleter

1 Wolin, *Politics and Vision*, ss. 27 v.d.
2 Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 244.
3 Aristotle, *The Politics* (2.2), s. 31.

devriminin gerçekleşmesi için siyasi örgütlenme gereklidir. Marx'ın ütopyası eşitlikçidir, rasyonel organizasyonun gereklerini herkes hür bir şekilde onaylayabilir. Ayrıca Marx'ın ütopyası maddi bolluğa ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir; komünizm ancak ağır çalışmanın gerekmeyeceği müreffeh toplumlarda hayata geçebilir. Platon ise siyaseti, felsefi hükümlerle ortadan kaldırmıştır. Sadece filozoflar yönetebilir çünkü sadece onlar aklın gereklerine özgürce onay verecek erdeme sahiptir. Refaha gelince, Platon'un ideal toplumu tarihsel Sparta'dan daha Spartalıdır. Platon, her ne kadar çalışmayı *Politeia*'da –*Laws*'ın aksine– çok az tartışmışsa da kölelerin ve sıradan çalışanların varlığı en baştan varsayılmıştır. Üç metal mitinin de açıkladığı üzere kozmos hiyerarşiktir ve çok az insanda yöneticilerin altın ruhu vardır.

Platon'un siyasi yazılarında yani *Laws*'da sadece bir derdinin olduğunu söylemek, eğer *Politeia*'nın ütopyasına ulaşılamazsa ikinci en iyi devletin nasıl örgütleneceği hakkındaki azimli ve ayrıntılı vurgularını göz ardı etmek olur. *Laws*, kurumsal ayrıntılar açısından son derece zengindir. Bu ayrıntılardan bazıları Aristoteles'in eserlerinde de karşımıza çıkar. Nitekim, Aristoteles hem *Laws*'a hem de *Politeia*'ya karşı son derece eleştirel yaklaşmaktadır.[4] Her iki eserin de bir devletin anayasası konusunda hiçbir şey aktarmamasından şikâyetçidir ve bu da eserin başlığının yani *Politeia*'nın, kişileri yanlış yönlendirdiğinin işaretidir. Grekçede "anayasa" anlamına gelen *Politeia*, Aristoteles'e göre bir devlette mevcut bulunan çeşitli meşru güçler arasında uygun bir dengeyi kurmanın teorisidir. Platon ise bu konulara hiç girmez, onun konu edindiği şey siyasetçilerin cehaletidir. Krallar filozof yahut filozoflar kral olmadığı sürece işler iyi gitmeyecektir düşüncesi, kurtuluşun kökeninde bilginin, mahvolmanın kökeninde de cehaletin yattığına inanan bir insanın düşüncesidir. Bu noktada aşikâr olan soru ise *neyin bilgisi*, sorusudur. Siyasetçiler bilmedikleri neyi bilmelidir, filozoflar ne bilirler ki bu onlara yönetici olma hakkını verir? Ayrıca neden Platon açgözlülük, öfke ve kurbanı olduğumuz diğer tehlikeli duyguları değil de *bilgi* eksikliğini konu edinmektedir? Mesela Alkibiades konu edildiğinde cehaleti yerine tutkuları daha bariz bir başlangıç noktası olacaktır. Nitekim Alkibiades harika bir felsefe öğrencisidir fakat aynı zamanda siyasi anlamda bir tehdit unsuruydu.

Bunun cevabı, Platon'un Sokrates ile ilişkisindedir. Sokrates ve Platon hakkındaki tarihsel bilgilerimiz kısıtlıdır. Aristophanes'in muhteşem komedisi *Clouds*'da Sokrates ile alay edilmiştir. O aynı zamanda Platon'un diyaloglarındaki insanüstü erdemin kişileşmiş hâlidir. Xenophon'un diyaloglarında ise hayranlıkla ama daha az abartılı bir şekilde tarif edilmiştir.[5] Sokrates, Atina'ya aydınlanmayı getirmek üzere görevlendirildiğine inanmaktadır. Tanrılar ona, sokaklarda dolaşmasını ve genç erkeklerle, onların önemli konular hakkındaki görüşleri hakkında tartışmasını söylemişlerdir. Sokrates'in neden huzur kaçırıcı birisi olarak görüldüğünü anlamak hiç de zor değildir.

4 *A.g.e.* (2.6), ss. 39-43.

5 Xenophon, *Conversations of Socrates* içinde.

Gorgias gibi diyalogların bitişindeki belirsizlik, Sokrates ile tartışmanın neye benzediğini de yansıtır. Sokrates, hiçbir şey bilmediği iddiası ile tanınır. Delphi'deki kâhin, onun Atina'daki en bilge adam olduğunu söylediğinde çok şaşırmış fakat sonrasında diğer bütün insanların çok şey bildiğini, kendisinin ise bir şey bilmediğini anladığı için kâhinin haklı olduğu kanısına varmıştır. Sokrates, kendisine atfedilen ve Platon tarafından savunulan doktrinlerin en azından bir kısmını onaylamıştır; hiç kimse iradi olarak kötülük yapmaz; kötücüllük bir hatadır; kötülükten muzdarip olmak, kötülük yapmaya yeğdir; erdemler bir değil birçoktur. Platon'un matematik tutkusunu paylaştığı söylenemez, ahlakçı ve mistiktir. Bilimsel spekülasyonla da ilgilenmemiştir, içinden geldiği geleneğe dayanarak, doğal dünya hakkında düşünmenin çok zor olduğuna inanır ve ayrıca doğal dünyanın işleyişi ahlaki açıdan da konu dışıdır. Sokrates, düşüncelerinin sonraki kuşaklara aktarılmak üzere yazılmasıyla da ilgilenmemiştir ve yazının icadının zihni zaafa uğrattığını düşündüğü söylenir. Dolayısıyla Platon'un ona söylettikleri dışında, sonraki dönemlerdeki yorumcuların onun gerçekte ne düşündüğünü bulmaya dair girişimlerini boşa çıkartmıştır. Bu yorumcuları durdurmasa da bir konsensusa varmalarının önüne geçmiştir.

Modern okurların *Gorgias* ve *Politeia*'da akla en az yakın bulacağı fikirler, özellikle de erdemin bilgi ile özdeş kılınması ve kimsenin iradi olarak kötülük yapmayacağı doktrini gibi, kökenleri Sokrates'in bilinen doktrinlerinde bulunan fikirlerdir. Sokrates'in, *Politeia*'nın anti-demokratik fikirlerini ne oranda paylaştığını bilen yoktur. Muhtemelen o da Platon gibi, demokrasinin, bütün yönetim şekilleri arasında tiranlıktan bir adım daha iyi ama onun da öncülü olan, ikinci en kötü olduğunu düşünmektedir. Sokrates'in dostları demokrasi tehdidi altında olduğunu düşünen aristokratlardır. Sadece Otuz Tiran oligarşisinin mensupları ile dost olması dahi büyük olasılıkla, yeniden hayata geçirilen demokraside infaz edilmesine yetecektir. Anlamsız bir şekilde, bu oligarklar tarafından öldürülmeye de çok yaklaşmıştır. Oligarşinin öldürmek istediği masum bir adamın yakalanmasına yardım etmesi istenmiş fakat o bunu reddetmiştir.[6] Onu böyle gizli bir göreve göndermenin amacı, onu da oligarşinin suçlarına bulaştırmaktır. Fakat onun bu görevi reddetmesi, oligarşinin hoş göremeyeceği bir muhalefettir. Oligarşinin düşüşüyle kurtulmuş gibi görünse de kurtarıcısı olan rejim onu infaz edecektir.

Platon'un Hayatı

Tıpkı Shakespeare'de olduğu gibi, Platon'un da hayatı hakkında güvenilir bilginin eksikliği onun etkisinin büyüklüğünde belirleyici olmuştur. 428 yılında doğmuş ve seksen yıl kadar sonra ölmüştür. Üst sınıfa mensup Atinalı bir aileden gelir ve akrabaları, Peloponnesos Savaşı sonrasında Atina

6 Bu hikâye, Platon'un *Seventh Letter*'ındadır: s. 113; Xenophon, *Conversations of Socrates*, s. 195.

demokrasisinin kısa bir süreliğine yerini alan oligarşinin üyelerindendir. Annesinin kuzeni Critias ve Charmides, 404-403 yılları arasındaki oligarşinin en aşırı uçta bulunan, en vahşi liderlerindendir ve her ikisi de rejimin devrilmesi sırasında öldürülmüştür. Platon, *Seventh Letter*'da, rejime katılmanın kendisine de sorulduğunu fakat kendisinin rejimin vahşetinden tiksindiğini ifade etmektedir. Sonrasında Atina siyasetine hiçbir şekilde karışmamıştır. Platon, demokrasiden hoşnut olmasa da cani oligarşilerden daha da hoşnut olan bir aristokrattır. Hukukun üstünlüğünün tesis edilmesi için demokrasinin yeniden kurulmasını iyi karşılamışsa da Sokrates'in mahkeme kararıyla katledilmesi onu hayal kırıklığına uğratmıştır. Sokrates'in 399 yılındaki yargılanması ve infazı, Avrupa düşüncesindeki önemli anlardan biridir. Bu olayın hemen ardından Sokrates'in öğrencileri ve müritleri arasında bir kriz yaşanmıştı. Sokrates'in, aralarında Platon'un da olduğu, takipçilerinin pek çoğu Grek ülkesindeki başka şehirlere, Sicilya'ya ve İtalya'ya gönüllü sürgüne gitmişlerdi. Birkaç yıl sonra Atina'ya dönen Platon ise 387 yılında Akademi'yi kuracak ve hayatının sonuna kadar da burada ders verecekti. Daha sonra sayısız araştırma ve öğrenim kurumuna adını veren Akademi aslında adını Atina'daki ağaçlıklı bir bahçeden alır. Akademi'nin düsturu "Geometri bilmeyen buraya yaklaşmasın" şeklindeydi. Bu da Platon'un sadece inanılana değil aynı zamanda bilinene dair olan takıntısını yansıtmakla kalmıyor, onun bilgiye sadece geometri ve matematik gibi soyut alanlarda ulaşılabileceği, diğer bilgi biçimlerinin ise kendilerine bu soyut bilgiyi model alacağı yönündeki inancını da gösteriyordu. Akademi yeni bir kurumdu fakat kurulduktan sonra savaştan kaynaklanan kesintiler hariç 916 yıl sonra yani M.S. 529 yılında İmparator Justinian tarafından Hristiyan olmayan fikirlerden arınma girişiminin bir parçası olarak kapatılana kadar çalışmalarına devam etti. Amacı, aristokrat genç erkeklere iyi etik ve entelektüel alışkanlıklar kazandırmaktı. Platon'un felsefesinde zihnin ve kişiliğin eğitimi birbirinden ayrılmaz ve aynı şeye karşılık gelirdi. Bu şekilde eğitilen genç adamların da önemli kamusal görevlere geleceği varsayılıyordu.

Akademi'ye rakip okullar vardı ve daha sonra da açılacaktı fakat aynı zamanda siyasette ün elde etmeyi ümit eden ihtiraslı gençlere ders veren bireysel retorik ve felsefe öğretmenleri geleneği de mevcuttu. Bu geleneğin temsilcileri olan Sofistler, Platon'un *Dialogues*'unda düşmanca bir muameleye maruz kalacaklardı. Sokrates de bir çeşit Sofist sayılabilirdi çünkü terim sadece "bilge insan" demekti ve Delfi kâhini, Sokrates'in Atina'daki en bilge insan olduğunu söylemişti. Tanrıların yüreklendirdiği Sokrates, herhangi bir Atinalının bir Sofistten öğrenebileceği konuları tartışmasını önerdi. Sokrates ile Sofistler arasında önemli bir fark vardı; Sofistler müşterilerinin dünyevi başarı arzusunu başlangıç noktası olarak kabul eder ve onlara mahkemelerde yahut mecliste başarılı olmak için ihtiyaç duydukları şeyleri öğretirken Sokrates onların dünyevi ihtiraslarını devre dışı bırakarak onlara ölümsüz

ruhlarının esenliğini düşünmeyi öğretiyordu. Sofistler bu hizmeti bir bedel karşılığı sunarken Sokrates için ödeme söz konusu değildi. Platon, Sokrates'in çalışmasını devam ettirmek ve düzenli hâle getirmek istedi.

Platon'un siyasete pratik müdahalesi sınırlıydı ve bu müdahaleler neredeyse hayatına mâl oluyordu. Sürgün döneminde Sirakuza tiranı Dionysius I ile arkadaş oldu. Eğer hikâye doğruysa Dionysius I bir zaman sonra Platon'dan rahatsız olarak onu köle olarak satmaya karar verdi. Platon'un Sicilya'yı terk etmesine gönülsüzce izin verildi ve Atina'ya döndüğü 387 yılında Akademi'yi kurdu. Yine eğer bu yolculukların anlatıldığı *Seventh Letter*'da yazanlar gerçek ise 366 yılında onu esir eden kişinin oğlu ve halefi Dionysius II'ye nasıl filozof-kral olunacağını öğretmesi teklif edildi. İşler yine kötü gitti ve Platon Sicilya'dan güçlükle kaçtı. Birkaç yıl sonra da üçüncü kez bir tiranı filozof-krala dönüştürme teşebbüsünde bulunmak üzere kandırıldı fakat Dionysius ile arası bozulduktan sonra yine zorlukla ülkeden kaçtı. Çok uzun bir zaman sonra 1930'larda Nazileri savunduğu için ne yazık ki adı çıkmış olan varoluşçu felsefeci Martin Heidegger, Marburg Üniversitesi rektörlüğünü, Hitler'e filozof-kral olmayı öğreteceği ümidi ile kabul edecekti. On ay sonra ise pes edecekti. Onu gören bir meslektaşının selamı zekiceydi: "Merhaba Martin, Sirakuza'dan döndün mü?" Bu maceraların yanı sıra Platon, hayatını öğretmenlik yaparak ve aile işlerini sürdürerek geçirdi. Mülk sahibi insanlar, dava açmaya meraklı Atina toplumunda hayatını pratik kaygılara sahip olmadan geçiremez ise de Platon Atina siyasi hayatını yok saydı ve *Politeia*'da da felsefecilere bu şekilde davranmayı önerdi. Bize bıraktıkları ise diyaloglarıdır. Bu diyalogların tam tarihlerini bulma girişimleri sonuç vermemiştir; hangi diyalogların "erken" hangilerinin "orta" hangilerinin ise "son" döneme ait olduğu dahi tartışmalıdır. Diyaloglar belirli bir zamanda ve yerde geçiyor olsa da –cazip noktalarından birisi de budur– Platon, diyaloglarında, tartışmanın geçtiği zamandan çok daha önce öldüğü tarihsel olarak bilinen yahut o tarihte o yaşta olamayacak kişilere yer verir. Diyaloglar, seminer raporu değil sanat eseridir ve sonsuz derecede ilginçtir.

Platon sıra dışı yeteneğe sahip bir yazardı. Sanatları siyasi denetim altında tutma takıntısı ve şairleri *Politeia* ütopyasından kovma önerisi, sanatın etkisine, yeteneksiz yazarın sahip olamayacağı türden bir inanca işaret eder. Bununla birlikte, bütün diyalogları da aynı edebî zevki vermez. Sokrates'in uzlaşmazlığın doruğa ulaştığı yerde felsefi hayatı için mücadele eden etkin bir katılımcı olduğu diyaloglar, onun sadece Platon'un olgunlaşmış doktrinlerinin sözcüsü olduğu diyaloglardan çok daha canlıdır. Fakat bu değişmez bir kural da değildir, son dönem eserlerinden *Symposium* dram yüklüdür. Ayırt edici bir şekilde "siyasi" olan diyaloglarından *Gorgias* ve *Protagoras* ise *Politeia*'nın birinci kitabından daha diyalojiktir. *Politeia* ise *Laws* ve *Statesman*'den daha canlıdır. Burada, aşağıda açıklayacağım nedenlerden dolayı *Gorgias* ve *Politeia* üzerinde durulacaktır.

Gorgias

Özet bir şekilde "Platon şöyle düşünürdü" demek pek de mümkün değildir. Bir edebî araç olarak diyaloğun cazibesi, yazara, kendi tarafını belli etmeden fikirleri muhtelif açılardan değerlendirme olanağı sunmasıdır. Platon da en "Sokratik" bulunan diyaloglarında bu olanağı sonuna kadar kullanmıştır. Burada neden *Gorgias* ve *Politeia*'ya odaklandığımızı, Platon'un kendi takıntısı üzerinden savunabiliriz; yöneticilerimizin bilmesi gereken nelerdir, kendileri ve yönettikleri polis için aramaları gereken adaletin doğası nedir, eğer bilge bir yönetici olacaklarsa almaları gereken eğitim nasıl bir eğitimdir, bilge insanlar yönetici olmazlarsa ne olur?

Gorgias muhtemelen 380 yılı civarında yazılmıştır. Daha erken yazıldığını da söylemek mümkündür. Adını, Atina'da öğretmenlik yapan Sicilyalı hatip Gorgias'tan alır. Üç bölümden oluşur; ilk bölümde Sokrates, Gorgias'ı, genç erkeklere retorik öğretirken ne öğrettiği hakkında sorgular. Bunun ardından, Gorgias'ın öğrencilerinden birisi olan Polus ile uzun bir tartışma gelir. Burada Sokrates, görünürde güçlü olanların güçsüz olduğu önermesini savunmaktadır çünkü görünürde güçlü olanlar "aslında" istediklerine yani dürüst bir yaşantı sürmeye erişememişlerdir. Bunu, adil davranmanın bizim için adaletsizliğe başvurmaktan daima daha iyi olduğu iddiası izler. Bu iddia da Callicles ile harika ve deli dolu, Sokrates'in de kabul ettiği gibi tamamen sonuçsuz bir tartışma içinde ele alınır. "Retorik" kelimesinin o dönemde az sayıda aşağılayıcı çağrışımı vardır. Retoriği, Sokrates'in de yaptığı gibi "safi retorik" olarak niteleme eğilimindeysek de bu, Atina'da pek az insanın paylaştığı bir görüştür. Kelimenin, ahmakları kandırmakta kullanılan hile sepeti gibi bir çağırışımı bulunmamaktadır. Retorik, bilgilendirici ve ikna edici konuşma sanatı anlamındadır. Grek ve Roman dünyasında retorik öğretmek önemli ve saygın bir meslektir. Hristiyan olmadan önce Aziz Augustinus da imparatorluk yöneticiliği kariyerinin bir ön adımı olarak kısa bir süre retorik öğretmenliği yapmıştır. Atina ve Roma'nın siyasi düzenlemeleri birbirinden çok farklı olmakla birlikte, ikisinde de bir davayı kamu karşısında ikna edici bir şekilde sunmak siyasi başarının olmazsa olmazlarındandır. Klasik antikitenin meclisleri, sadece müzakere ve yasama organları değildir aynı zamanda mahkeme olarak da hizmet vermektedir. Yasama, yürütme ve yargı arasındaki modern ayrım onlara çok yabancıdır. Meclisler kendilerine, önemli bir davada bir avukatın çağdaş bir jüriye hitap ettiği gibi hitap edilmesine alışıktırlar. Bir insanın malı, toplumsal saygınlığı ve hayatının ta kendisi, kendisinin yahut temsilcisinin retorik konusundaki becerisine bağlı olabilmektedir. Üç yüz yıl sonra Platon'u pek çok felsefi meselede izleyen Cicero, retoriğin değeri konusunda onunla aynı konumu paylaşmamıştır. Cicero, büyük hatiplerin hem devlet adamlarından hem de filozoflardan daha üstün olduklarını söylemiştir çünkü hatipler hem devlet adamlarının hem de filozofların becerilerinde ustalaşmak zorundadır. Kibirinden dolayı

ön yargılı olsa da Cicero antik dünyanın ruhunu yakalamıştır. Bu ruh sadece antik dünyaya da mahsus değildir.

Retoriği küçümseme geleneğini Sokrates başlatmıştır ve kuşkusuz *Gorgias* da bu bakış açısının timsalidir. Gençlerin ahlakını bozmaktan dolayı Atina Halk Meclisi tarafından yargılanması sırasında da hem yargıçları hem de Atina kamu yaşantısının retorik ile ilgili âdetlerini hiçe sayarak bu küçümsemeyi sergilemiştir. Sokaklara çıkarak etki altında kalabilecek genç erkeklerle tehlikeli konularda konuşmamayı kabul etmesi beklense de Sokrates, beraat ettiğinde yapacağı şeyin tam da tehlikeli konularda konuşmak olduğunu çünkü kendisine verilen tanrısal görevin bundan ibaret olduğunu söylemiştir. Okurlar, Halk Meclisi'nde konuşanların, kendilerini dinleyicilere nasıl da sevdirmeye çalıştıklarını, sadece Platon'un, Halk Meclisi üyelerinden nefret etmelerine rağmen onları övgüye boğan demagoglar hakkındaki şikâyetlerinde değil Sokrates'in bu âdeti alaycı bir şekilde kullanmasından da çıkarsayabilirler.[7]

Gorgias'ta Sokrates'in sorgulamasının en bariz kurbanları Polus ve Callicles, özellikle de Callicles idi. Callicles de Polus gibi Gorgias'ın öğrencilerinden birisiydi ve hakkında tek bildiğimiz de budur. Platon, onlara karşı yaklaşık otuz yıl sonra *Politeia*'da Thrasymachus'a karşı da kullanacağı argümanları –özellikle adaletsizlikten muzdarip olmanın adaletsiz davranmaya yeğ tutulacağı ve adaletsiz insanların ne ölçüde bir dünyevi başarıya ulaşırsa ulaşsın mutsuz olacağı argümanlarını– kullanmıştır. Bununla birlikte diyalog gayet doğru şekilde Gorgias'ın bir öğretmen olarak iddialarının çözümlenmesi ve retoriğin kötü yanlarının sergilenmesi ile başlar. Platon'un, şairleri, filozofların kral olduğu, eğitim sisteminin de katı bir sansüre dayandığı polisten kovması gerektiği gibi, retorikçileri de filozofların alanından kovması gerekliydi. Genç adamların öğrenmesi gereken, adaletin doğasıydı ve bunu da sadece adaletin ne olduğunu *bilen*ler öğretebilirdi. Bunu bilenler ise sadece filozoflardı, geri kalan her şey buna göre ikincildi.

Aristokrat genç adamların yetiştirilmesi, antik dünya için son derece büyük –ayrıcalıklı genç insanların yetiştirilmesinin bizim dünyamız için öneminden çok daha büyük– bir öneme sahipti. Önde gelen insanların çocuklarının hayal kırıklığı yaratması ve yetenekli gençlerin şöhret tarafından yozlaştırılıp kendilerini ve kentlerini mahvetmeleri sık rastlanan durumlardı. Sokrates'in üzerine titrediği genç bir adam olan Alkibiades, bunun önde gelen örneklerindendi, babası iyi bir insandı. Alkibiades, Perikles'in de himayesindeydi fakat bir belaydı. Perikles'in biyolojik oğulları, babalarının bilgeliğini ve cesaretini almadıkları için bir varlık gösterememişlerdi. Eğer iyi babaların kötü yahut sadece faydasız çocukları oluyorsa ya bu erdemli adam öğretemeyeceği bir şey biliyordu yahut da doğru davranırken aslında ne yaptığını çok bilmiyordu. Erdemli bir babanın yoz ve ahlaksız bir çocuğunun olması çocuğun kötü bir eğitim almasından kaynaklanıyordu. Eğer iyi bir eğitim almış olsa işler daha

7 Xenophon, *Socrates's Defence*, *Conversations of Socrates* içinde: ss. 47-48.

iyi giderdi. Öyleyse büyüyünce devlet adamı olacak genç erkeklere öğretmenlik yapacak olanın ne biliyor olması gerekliydi; adil davranacak ve iyi bir hayat sürdüreceksek bize ne öğretilmesi gerekliydi?

Gorgias kendisini, üst sınıfa mensup genç erkeklere başarılı olmayı öğretecek birisi olarak sunuyordu. Sokrates, gözünü kulağını dört açtı ve Gorgias'ın ne türden bir olağanüstü beceriyi satışa sunduğunu merak etti. Hızlı bir şekilde, Gorgias'ı gündelik hayatımızın sağlığı ve rahatı için gerekli olan ayakkabı yapımı yahut hayvan yetiştiriciliği gibi belirli bir zanaatı yahut beceriyi öğretemediğini kabul etmeye zorladı. Bu da bugüne kadar felsefe ve retoriğin doğası hakkındaki ilk sorudur. Felsefe tesisatçılık, araba tamirciliği gibi belirli bir şey hakkında değildir fakat felsefe ile uğraşanlar açısından hayati bir öneme sahip görünür. Gorgias, felsefeden ziyade retorik öğretmenidir. Fakat aynı soru sorulduğunda benzer bir zafiyet gösterir, eğer tıp yahut marangozluk gibi bir beceriyi yahut astronomi gibi bir bilimi öğretmiyorsa retoriğin *neyin* bilgisi olduğunu açıklaması gerekir. Sorunun satır aralarında ise şu vardır; olması *gereken*, adaletin sağlandığından emin olma sanatıdır.

Retorik, çapraz sorgu altında bir davayı hakiki değerinden bağımsız olarak dinleyiciler tarafından sizin görülmesini istediğiniz gibi görünmesini sağlamak üzere sunma sanatı hâline gelir. Bu suçlama, Aristophanes'in komedyası *Clouds*'da, Sofistlerden ayrı tutulmayan Sokrates'e de yöneltilmiştir. Genç bir adam olan Pheidippides, büyük bir kumar borcu altındadır ve yaşlı bir çiftçi olan babası Strepsiades onu, Atinalı bir jüriyi, iyiyi kötü, kötüyü iyi gösterme taktiğiyle kandırma yollarını öğrenmek için Sokrates'in yanına yani bir *phrontisterion*'a –"düşünmektebi"ne– gönderir.[8] Ancak Sokrates'in bu hatayı düzeltmek istediği görülmektedir. Nitekim öğrencisi Platon da retoriğin, felsefenin tam tersi olduğunu düşünüyordu. Felsefenin amacı, şeylerin nasıl görünürlerse görünsünler gerçekte nasıl olduklarını anlamaktır. Felsefeyi gerekli kılan, görüntülerin aldatıcılığıdır. Felsefe, gizli gerçeği ayırt etmek için görüntülerin ötesini görme sanatıdır. Sokrates, Gorgias ile yaptığı tartışmanın sonunda retoriğin bir beceri dahi olmadığını söyler; retorik hiçbir amaca hizmet etmez, insan varoluşuna katkıda bulunacak hiçbir şeyi başarmaz. Sokrates, direksiyonu biraz kırarak şunu ilave eder; eğer bir beceri ise de pazar yerindeki hamur işi aşçılığı yahut Sokrates'in "muhabbet tellalığı" gibi genel olarak reddettiği, sağlığımız için zararlı olan beceriler grubuna dâhildir. Gorgias'ın mesleğinin gerçeği, demokratik siyaset ve demokratik siyasetçi ile ilgili neyin yanlış olduğunu gösterir; dalkavukluk ve hilekarlık siyaseti, hakikat siyasetini kovar.[9]

Sokrates, Gorgias'ın öğrencilerinin mahkemelerde ve Halk Meclisi'nde, geçimini sağlayabilen hamur işinde ustalaşmış aşçıdan daha başarısız olmadıklarını söyler. Gorgias'ın öğrencilerinin ulaştıkları başarılar ise hem kendileri hem de kentleri için kötüdür. Kötülükleri ise aynıdır, başarıları

8 Aristophanes, *Clouds*, s. 23.
9 Plato, *Gorgias*, ss. 32-33.

kötü olanı iyi göstermeye dayalıdır ve Gorgias'ın becerileri adaletsizliği över. Sokrates'in Gorgias'a karşı tavrı, çağdaş okura büsbütün aşağılayıcı görünse de bu eleştiri kişisel bir eleştiri değildir. Gorgias'ın, yeteneğinin tellallığını yapma nedeni, kötü birisi olması değil bir demokraside her şeyin hakikatten ziyade gösteri ve görüntüyü esas almasıdır. Gorgias, ışığı görüp de günah işleyenlerden değildir, günah işlemesinin nedeni cehaletidir. Cehalet ise tedavi edilemez bir hastalık olarak görülemez fakat bilginin değil cehaletin kazandırdığı bir demokraside cehaletin tedavi edilmesi mümkün değildir.

Sokrates'in saldırısının altında yatan neden, Greklerde yaygın olan, başarıya, dizginlenmemiş kişisel çıkar sayesinde ulaşılabileceği düşüncesidir. Gorgias'ın, insanların yapmaları gerekenleri yaptırırken tiran gibi güç kullanmak yerine ikna yolunu kullandığı için en az bir tiran kadar hatta ondan da güçlü olduğunu belirtmesi, Sokrates için bir yanılsamadan ibarettir. Kişisel çıkarı başarılı bir şekilde sağlamak ise böyle bir şey değildir. Sahip olmaya değecek tek şey adil bir ruhtur. Adil olmayan yöntemlerle düşmanının ölümüne yahut mallarının müsadere edilmesine yol açmak başarı değil içten içe ölümdür. Böyle davranan ve gerçek çıkarını bilen insan, suçunun yanına kâr kalmasını değil işlediği suçtan dolayı yargılanmayı dileyecektir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Gorgias'ın öğrencisi Polus bu fikri inandırıcı bulmaz ve Sokrates'e gülerek onunla aynı fikri paylaşan bir başkasını daha bulamayacağını söyler. Sokrates, alay etmenin ve çoğunluğun görüşünün hakikate ulaşmak için iyi rehberler olamayacağına işaret eder ve Polus'tan, fikrinin yanlışlığını tartışarak göstermesini ister.

Bunun ardından Sokrates, Polus'a karşı, dünyevi başarı yoluyla başına ne gelirse gelsin adil olmayan adamın, adil olandan her zaman daha kötü durumda olacağı görüşünün en uçtaki hâllerinden birini savunur. Polus, Gorgias'ın öğrencisi olarak sözlerine, retoriğe dayalı denebilecek şekilde devam eder. Sokrates'le, kimsenin inanmadığı şeylere inandığı için dalga geçer fakat Sokrates bunu umursamaz. Polus, Makedonya Kralı Archelaus gibi başarılı kötülük örneklerini kanıt gösterir. Archelaus, amcasını, kuzenini ve küçük kardeşini öldürerek tahtı elde etmiştir. Hiç kimse böylesine mutlak bir güce sahip, ne isterse yapabilecek, düşmanlarını öldürebilecek, mallarını müsadere edebilecek, karılarını kızlarını ellerinden alabilecek birisinin mutsuz olacağını düşünmeyecektir. Bu fikir saçmadır. Burada, Platon'un geleneksel siyasete dair hoşnutsuzluğunun merkezinde duran iki mesele vardır. Daha basit olanı, insanları siyasi güç peşinde koşmaya sevk eden saikin ne olduğudur. Polus, bunun doğal gelişen bencilce saikler olduğunu kabul eder ve çoğumuzun da evrensel doğru sayabileceği bir şeye atıfta bulunur, birinin bize patronluk taslamasındansa biz birine patronluk taslamayı yeğleriz. Polus da çoğumuz gibi, mutlak bir güce sahip olursak cinsel, mali yahut şöhret peşinde koşma gibi dürtülerimizi doyurmak konusunda sınırlanmayacağımızı varsayar. Polus büyük oranda haklı olmasa yöneticilerimizi denetim altına almak için anayasal sistemler oluşturmayı bu kadar önemsemezdik. Lord Acton'un

veciz ifadesiyle, gücün yozlaştırması, mutlak gücün ise mutlak bir biçimde yozlaştırması tam da bu kaygıyı yansıtır. Çağdaş okur için tuhaf olan, Polus'un mutlak gücü elinde bulundurana arsızca duygudaşlık beslemesidir.

İkinci ve daha derin olan mesele ise felsefidir. Sokrates, Polus'un güç anlayışına itiraz eder. Paradoksal bir ifadeyle, güç sahibi olmak, istediğimize erişmemizi mümkün kılabilir fakat Polus'un anladığı anlamda istediğimize erişmek aslında istediğimize erişmek değildir. Dolayısıyla gücün kullanımı da değildir. İnsan bu noktada Sokrates'i eleştirenlerin kızgınlığına sempati besleyebilse de ne mutlu ki bunun basit bir tercümesi mevcuttur. Sokrates, istediğini yapmak ile çıkarlarına en uygun olanı yapmak arasında bilinen bir ayrımı işaret etmektedir. Solucanı yemeyi aklına koymuş bir çocuğa "O solucanı gerçekten de yemek istemiyorsun" deriz. Kastettiğimiz şey "Solucanı yersen hasta olursun"dur. Sokrates, çoğu siyasi lideri yönlendiren ihtirasın bir çeşit delilik yahut ruh hastalığı olduğunu düşünmektedir. Gorgias ve Polus kendi üzerlerinde bir güce sahip değildirler çünkü anlamadıkları iyi bir hayatı sürdürememektedirler. Dolayısıyla başkaları üzerinde de bir güce sahip olamazlar.

Gorgias ve Polus'a yönelik saldırının altında *Gorgias* ve *Politeia*'nın temelini oluşturan argüman yatar. Sokrates, adalet öğretmeye çalışmamız gerektiğini iddia eder. Adaletin ne olduğunu bilmek başarılı bir hayat için şarttır ve adalet sadece toplumsal olarak yararlı olmakla kalmaz aynı zamanda kendisine sahip olana da fayda getirir. Adalet, ona sahip olan kadın yahut erkeğe *her ne olursa olsun* iyidir. Platon'un ifade ettiği kadar aşırı bir noktaya ulaşma çabası açıkça imkânsız olmasına rağmen yahut da bu çabası açıkça imkânsız olduğu için Platon okuyan herkes onun doktrininin kimi unsurlarını savunmak ister. Bu iddianın zayıf versiyonları kolayca savunulabilir; daha güçlü versiyonları bir noktaya kadar savunulabilir; *Gorgias* ve *Politeia*'da sunulan en aşırı noktadaki versiyonu ise başka bir meseledir. Sokrates'in uğruna öldüğü de bu aşırı noktadaki versiyondur. Burada bir başlangıç notu gereklidir; Platon'un bütün çevirileri, Grek *dike* teriminin tam çevirisinin "adalet" olmayacağı gözleminde bulunur. Terim, İngilizcedekinden fazlasını kapsar ve en azından bu bağlamda "her şeyi kapsar şekilde adalete uygunluk" olarak düşünülebilir. İngilizcedeki "righteousness" (haktanırlık) İncil'e dair çok fazla çağrışım bünyesinde barındırdığı için tatmin edici olmaktan uzaktır. Fakat *adikos* da haktanır olmayan bir insandır ve İncil'in İngilizce çevirileri, adil olandan da haktanır olan kadar sıklıkla bahseder.

Gorgias bozguna uğratıldıktan ve Polus tartışmadan çekildikten sonra tartışmaya Callicles devam eder. Sokrates'e en sadık kalan diyalogların zevk veren noktalarından birisi, Sokrates'in çok zor reddedebileceği argümanları, Platon'un her yolu deneyen kavgacı karakterler için yazmasıdır. Bu *Gorgias*'ta Callicles, *Politeia*'da ise Thrasymachus'dur. Her ikisi de aynı argümanı aynı derecede patırtılı bir şekilde savunur. Her ikisi de söze, Sokrates'in, bakıcısı yanında olmadan evden dışarıya bırakılmaması gereken, saçma sapan konuşan

bir çocuk olduğunu söyleyerek başlar. Sokrates, kötülükten muzdarip olmayı kötülük etmeye yeğ tutmakadır. Hem *Gorgias*'ta hem de *Politeia*'da, kötü bir insanın cezalandırıldığında cezadan sakındığı hâle göre daha iyi durumda olacağını söylemeye devam eder. Bizim için en iyi olan, bize adil davranılmasıdır ve adil davranmak da *sonuçları ne olursa olsun* her zaman için yapılacak en iyi şeydir. Callicles, Polus'un ileri sürdüğü aklıselime dayalı bakış açısını savunmaya devam eder, başına bir talihsizlik gelen iyi insan, suçu yanına kâr kalan kötü insandan daha kötü durumdadır. Ayrıca çağdaş okurlara daha az aklıselime dayalı görünse bile Homeros'un kahramanları arasında popüler ve Homeros okurları açısından da çekici olan şu bakış açısını da savunur; iyi bir hayat, başkalarının çıkarlarını göz önünde bulundurmaksızın dürtülerimizi doyurmaktan ibarettir. *Illiad*'ın tanrıları da bunu yapmıştır ve herkes de bir tanrı gibi yaşamak ister. Bu bakış açısının da iki farklı yorumu vardır, birey için iyi hayat ahlaksız yahut en azından ahlak dışı ve adil *olmayan* bir hayattır. Mantığa aykırı diğer yoruma göre ise *doğaya göre adalet, insanın yanına kâr kalan her şeydir*. Atinalıların Meloslulara söylediği bu olmuştur. Platon, doğanın bizim anladığımız şekliyle adaletin yanında olduğunu ve hatta kozmosun kendisinin adalet sayesinde düzenli bir hâle geldiğini söyleyen doktrine inanmaktadır. Hem Atinalıların hem de Platon'un yanıldığını düşünmek pekâlâ mümkündür. Nitekim Glaucon, *Politeia*'da adaletin doğası ile ilgili tam da bu varsayıma dayalı bir açıklama sunar.

Callicles, Sokrates'in derhâl kabul ettiği kurnazca bir gözlemde bulunur; filozoflar, siyasetçi olarak berbattırlar. Bir tartışmayı yahut bir davayı kazanmak söz konusu olduğunda sıradan bir siyasetçi en açıkgöz filozofu dahi suya götürür susuz getirir. Sokrates de bunu kabul eder. Platon *Gorgias*'ta, *Politeia*'da başvurduğu analojiye başvurmamıştır. *Politeia*'da, filozofun, Gerçeğin güneşi karşısında gözleri kamaştığı için salt görünümler dünyasında nereye gittiğini göremediğini söylerken *Gorgias*'ta ise Sokrates'i, siyaset uygulayıcısının dünya işlerini iyi bilen biri olarak kabul ettiğini ifade ederek filozofu mahcup eder. Fakat dünya işlerini iyi bilmek de bir yere kadardır. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Sokrates, Atina'da bulunabilecek bir avuç gerçek devlet adamlarından birisi olduğunu iddia eder. Fakat gerçek devlet adamının yozlaşmış bir ortamda faydalı bir şey yapması mümkün değildir.

Callicles yanılmaktadır, kötülük sizin için de kötüdür. Sokrates aynı argümanı hem *Gorgias* hem de *Politeia*'da kullanır. Her iki tartışma da Sokrates'in argümanının, ölüm sonrası ceza ve ödül sisteminin bulunduğu öteki dünyanın varlığına atıfta bulunmadan nereye kadar sürdürülebileceği sorusunun sorulmasına yol açsa bile Sokrates, her iki tartışmada da bu yahut öteki hayattaki sonuçları argümanın sonuna kadar hesaba katmaz. Bilge insanın kendini adadığı şey şimdi ve burada *adil olma adına adil olmak*tır. Adil olmamak, ona dünyevi acılardan daha fazla mutsuzluk verecektir. Bununla birlikte Platon, her iki tartışmada da ruhlarımızın inceleneceği ebedî mutluluk ve sefaletin ruhlarımızın niteliğine göre tayin edileceği bir öteki dünya hayal eder. Bu

dünyanın yöneticilerinden pek azının öteki dünyada günlerini iyi bir şekilde geçirecekleri tahmininde bulunur. Sokrates'in, kıyamet gününde rahat edeceğini düşündüğü bu pek az yöneticiden birisi de "Adil" Aristides'tir. Bununla birlikte, ölümden sonraki cezalandırmaların, kötülüğün bu dünyadaki faydalarına ağır basacağı iddiası, bu türden cezaların yokluğunda adil olmayan insanın, şimdi ve burada, adil olandan daha kötü durumda olduğu iddiasından ziyadesiyle farklıdır. Sokrates'in savunduğu da bu ikinci iddiadır.

Sokrates, Callicles'in iyi ve kötünün doğası hakkında yanıldığını, ona, *ne* olursa daha güçlü, daha iyi yahut daha bilge olunacağı konusunda sorularla sataşarak gösterir. Aynı zamanda ilk bakışta basit görünen bir şeyden çıkan paradoksal sonuçları da teşhir eder: "İnancım odur ki" der Callicles, "doğal hak, daha iyi ve daha bilge olan insanın kendinden daha aşağıda olanlara hükmetmesi ve aslan payını almasına dayanır."[10] Daha iyi ve daha bilge olan insan, kendinden daha aşağıda olanlara, onların değil *kendisinin* çıkarını gözeterek hükmeder. Sokrates, daha iyi ve daha bilge olan insanın, diğerleri kadar kendisine de hükmedip hükmetmediğini sorduğunda aldığı küçümseyici cevap "elbette hayır"dır. Hükmedilmek, hükmeden kendimiz de olsak utanç verici bir şeydir; arzularımızı denetim altına almak ancak güçsüzlük ifadesi olabilir. Bu ölümcül bir kaymadır. Callicles, öz denetimin, kötücül projelerde başarılı olmak için dahi gerekli olduğunu kabul etmek zorundadır. Callicles, büyük ve aşırı bir iştaha sahip, istediklerini yaptırmayı beceren bir insanın takdir edilesi bir insan olduğu iddiasına geri döner. Daha sonra ise tatmin olmanın iyi, tatmin olmamanın ise kötü olduğunu kabul etmek gibi bir handikapa kapılır. Sokrates oltasını atmıştır, iştihamız ne kadar doyumsuz ise tatminsizliğimiz de o kadar artacaktır. Sokrates'in deyişiyle, bu durum sonsuz sayıdaki delik fıçıyı doldurmaya çalışmaktan farksızdır. Sokrates tartışmayı, makul iştaha sahip birisinin kontrolsüz iştaha sahip birisinden daha az tatminsiz olacağı iddiasının ötesine taşır. Callicles'in, eğer tatminsizlikten kaçınmak hayatın amacı ise bunun pekâlâ taş ve sopa ile de yapılabileceği cevabına karşı savunmasız kalır. Fakat Sokrates, Callicles'e sorduğu bir dizi soruyla onun da herkes gibi iyi ve kötü zevkler arasında ayrım yaptığını açığa çıkarır. Callicles'in iyi bir insan olmak için sınanmaya ihtiyacı vardır çünkü ancak iyi bir insanın zevkleri de iyidir. Ayrıca Callicles, sessiz ve dalgın insanların zevklerinin, bunlar yanlış tipte bir insanın zevkleri olduğu için alınmaya değecek zevkler olmadığını düşünmektedir. Bu, Callicles'ten daha fazla düşünerek hareket eden bir filozofu, doğru tipte insanın kendi kendini yüceltmekte başarılı olduğu doktrinini reddetmeye sevk etmeyecektir. Fakat onu, kendi kendini yücelten insanların daha sıradan iyi insanların da bazı niteliklerine ihtiyaç duyduklarını kabul etmeye zorlar.

Platon *Gorgias*'ta, *Politeia*'da yaptığının aksine erdemlerin doğasını daha fazla açımlamaz. Nitekim bu diyaloğun 380 yılından önce ve Sokrates'in

10 *A.g.e.*, s. 76.

infazının üzerinden çok da uzun bir süre geçmeden yazıldığı fikrini muhtemel kılan da budur. Sokrates, devlet adamı ile kamu arasındaki ilişki hakkında uzun bir ilave yaparak konudan sapar. Bu durum da diyaloğu, başlangıçta Gorgias'ın sorgulanması ile girdiği siyasi alana geri döndürür. Sokrates sadece kendisinin gerçek devlet adamlığı sanatı üzerinde çalıştığı ve Atina'nın tek gerçek devlet adamı olduğu iddiasındadır. Sokrates'in Atina siyasetine ne kadar mesafeli olduğu düşünüldüğünde bu son derece paradoksal bir konumdur. Fakat böylelikle sadece felsefe ve retorik değil aynı zamanda devlet adamı ile kamunun birbirlerine olan borçları ile ilgili son tartışmaya varılır. Gerçek devlet adamı "aslan payı"nı hak etme dışında hiçbir işe yaramaz. Fakat gerçek bir devlet adamı, Atinalı bir jüriyi, genç adamları şaşkın bir idraksızlığa düşürmenin kamu hizmeti olduğuna ikna etmeyi de ummaz. Her durumda, der Sokrates, gerçek bir devlet adamı, kötü adamların infaz ettiği masum kişinin, kötülerden daha temiz ellere sahip hâlde öleceği düşüncesi ile yetinecektir.

Politeia

Gorgias, okurları sadece argümanlar ile değil tartışmanın biçimi ile de mücadele hâlinde bırakır. Bir sonuca varılmasını isteriz ama elimizde bulmacalarla kalırız. Öğrenmeye yardımcı diye düşünürsek bundan daha iyisini bulamayız fakat Platon'un öğrencilerinin ve okurlarının, bir öğretmenin yokluğunda bu metinden ne anladıklarını tahmin etmek de oldukça güçtür. *Politeia* daha farklıdır. İlk kitap, adil davrandığımızda adaletsiz davrandığımıza nazaran daha iyi bir durumda olup olmayacağımız sorusunun, kendi içinde yeterli bir şekilde tartışıldığı, *Gorgias*'ın açık uçlu biçiminde yazılmış, konuşan birkaç kişiye eşit zaman tanınmış bir metindir. Konuyu o kadar havada bırakır ki adaletin tanımını arama işine yeni baştan başlamak gerekir. İkinci kitaptan itibaren kitabın ortalarında Thrasymachus ve Polemarchus'un görünüp kaybolmaları hariç sadece üç konuşmacı vardır. Aslında bu durum da Sokrates'in en iyi devletin doğasını tartışması ve konuyu daha derinlemesine ele almaya başlaması için yavan bir edebî araçtır. Sokrates tartışmayı uzun konuşmalar yaparak hâkimiyetine aldığı için Glaucon ve Adeimantus'a arada bir söz düşer. Platon'un adalet teorisini ve bunun siyasi içerimlerini sergileme biçimi, kıvrıla kıvrıla giden argümanlar, araya giren metafizik ve epistemoloji ile ilgili konu dışı uzun parçalar yüzünden kolayca anlaşılır olmaktan uzaktır. Bununla birlikte, kendi kendimizi nasıl yönetmemiz gerektiği sorusuna açık bir cevap verilir. Bizi yönetenlerin filozoflar olması gerektiğinin yanı sıra yönetici seçkinlerin nasıl eğitilmeleri ve nasıl bir hayat tarzına sahip olmaları gerektiği hakkında da çok şey anlatılır. Gorgias'ın yapmadığı yapılarak yani adaletin ne *olduğu* hakkında bir açıklama yapılır ve aynı zamanda da haktanır insanın her ne olursa olsun mutlu olacağı doktrininin bir savunması sunulur.

Adil toplum ve adil siyasi düzenin doğası, adaletin doğası ve adil bir toplumun gerektirdiği kurumlar hakkında akıl birliği etmekten alabildiğine uzaklaşmış siyaset teorisyenlerinin temel meseleleri arasında olmaya devam etmektedir. Platon'un, filozof-kralların hükümdarlığı hakkında nihai bir argüman sunmadığını söylemeye gerek dahi yoktur. Daha az açık olan ise Platon'un, Grekçedeki *dike*ile bizim "adalet"imiz arasındaki nüanslara pay bıraksak dahi yirmi birinci yüzyılın liberal demokrasilerinde geçerli olan adalet tasavvurundan çok daha farklı bir tasavvura sahip olduğu hususudur. Biz adaleti "ceza adaleti" alanı dışında iktisadi bir olgu olarak ele alır ve toplumsal adaleti sağlama amacındaki bir devletin bir tür iktisadi hakkaniyeti sağlamayı hedeflediğini düşünürüz. Platon ise yönetim şeklinin bütününde adil hareket eden, örgütlenmesinde ve davranışlarında nitelik olarak adil bireyin ruhunun sergilediklerini yansıtan, haktanır insanların yöneticiliğinin peşindedir. Bununla birlikte Platon'un Atina demokrasisindeki siyaseti eleştirirken ve demokratik yurttaşlarının ruhuna hükmeden psikolojik kaosa dair söylediklerinin önemli bir bölümü çağdaş demokrasileri eleştirenlerde de yansımasını bulmuştur ve bulmaya da devam edecektir.

Politeia'nın konusu görünürde *Gorgias*'ın ikinci yarısı ile aynıdır: Kötülüğün mağduru olmak, kötülük yapmaktan daima daha mı iyidir, değil midir? Platon, bu soruya evet cevabını verir. Fakat *Politeia*, aslında adil polise dair bir arayıştır ve bireydeki adalet ile devletteki adaletin bir ve tek olduğu varsayılır. Adil bireyi anlamak için adil toplumu göz önünde bulundurmamız gerekir. Platon bu argümanı, adaletin daha büyük ölçekte ne olduğunu anlamanın daha küçük ölçekte anlamaktan daha kolay olacağı iddiası olarak sunar. Yani adaleti bireyde aramaktan önce poliste aramak gereklidir.[11] Bu kötü bir argüman olsa da retorik aracı olarak hoştur. Polisteki adaletin gerçekte nasıl olacağını saptamak için dolambaçlı bir yol izler. *Kallipolis*, güzel kent yahut ütopyayı kurar, mükemmelen adil toplumun liderlerinin nasıl bir eğitim almaları gerektiğine ve o toplumun hararetli, istikrarsız, tamamen dünyevi olan Atina demokrasisine hiç benzemeyen toplumsal ve iktisadi düzenlemelerine odaklanır. Platon'un düzen ve istikrara yaptığı vurgu, filozof-kral tarafından yönetilen bir devletin değişmeye büsbütün kapalı mı olacağı sorusunu akla getirir. Bu soruya olumlu cevap vermek akla gelse de Platon olumsuz cevap verir, devletlerin en iyi ve en kötü koşullar arasında hareket ettiğini gösteren döngüsel bir tarihi süreç anlatısı sunar. Bu anlatıyı da *Gorgias*'ı bitirdiği gibi, şiir ve felsefe arasındaki çatışmanın ve öbür dünyadaki kaderimizi bir kez daha tekrarlamadan önce tiranın ruhunun sefil hâlinin tasviri ile bitirir.

Politeia, Sokrates'in sokakta birkaç arkadaşı ile karşılaşmasıyla başlar. Burada bir yan konuşma vardır, arkadaşları, o akşam onlarla kalması ve birlikte ay tanrıçası için yeni oluşturulmuş festivali beraberce görmeleri konusunda ısrarcıdır. Atina festivaller kenti olarak bilinirdi ve Atinalılar da

11 Plato, *The Republic*, s. 50.

senede yüz yirmi kadar festival düzenlerdi. Arkadaşları, at sırtında yapılan bir bayrak yarışı ve çok sayıda genç insanla konuşma fırsatı ile Sokrates'in aklını çelerler. Sokrates, arkadaşları ile gitmeyi kabul eder ve grup, festivalin başlamasını beklerken konuşmak üzere yakınlardaki bir eve gider. Hem karakterler hem de mekân gayet keskindir, kitabın büyük bir kısmında konuşmayı sürdüren kişiler, Platon'un gerçek hayattaki kardeşleri Glaucon ve Adeimantus'tur. Konuşmanın geçtiği evin sahibi Polemarchus ise zengin, saygın, hakikaten iyi bir insan ve hem düşünce mahsulu olmayan geleneksel erdemin hem de bunu açıklama yetersizliğinin temsili olan Cephalus'un oğludur. Gerçek hayatta Otuz Tiran'ın kurbanlarından biri olan Polemarchus burada, kendisini öldürecek adamların kuzenlerini ve yeğenlerini eğlendirmektedir. Festival, Otuz Tiran'ın devrildiği muharebenin geçtiği ve Critias'ın öldürüldüğü Bendis tapınağında yapılmaktadır. Platon'un neden bu karakterleri ve mekânı seçtiği konusunda ancak spekülasyon yapılabilir. Callicles'in *Gorgias*'ta oynadığı rolü oynayan grubun coşkulu kişisi, hakkında pek az şey bilinen bir Sofist olan Khalkedon'lu Thrasymachus'tur.

Tartışma, Sokrates'in Cephalus'a yaşlılık hakkında ne düşündüğünü sormasıyla başlar. Cephalus, Sokrates'in cinsel tutkudan kurtulmayı vahşi köle sahibinden özgürlüğünü almaya benzettiği yorumunu hatırlayarak yaşın sakinliği hakkında çok şey söylenebileceğini dile getirir. Sokrates, başkalarının, onun zengin olduğu için sakin olduğunu düşünebileceklerini söyleyerek Cephalus'a takılır. Cephalus buna katılmaz, uç noktada bir yoksulluğa dayanmak kolay değildir fakat sefil insan ne kadar zengin olursa olsun sefildir. Zengin veya yoksul olmamıza bakılmaksızın sahip olduğumuz en önemli şey iyi bir kişiliktir. Sokrates elbette bu yoruma katılır fakat Cephalus'a, servetin değerinin gerçekte ne olduğunu da sormayı ihmal etmez. Sokrates'in daha sonra varacağı tanım dışındaki her türden *tanım* eksiklidir. Bununla birlikte –Thrasymachus'un, adaletin daha güçlü olanın kendi çıkarı için yönetimine bağlı bulunduğu görüşü dışında– her biri, belli koşullar altında adil davranışın nasıl olacağına ışık tutar. Thrasymachus'un görüşü daima yanlıştır. Cephalus servetin anlamının, kişinin hile yapmaya yahut hırsızlık etmeye ihtiyaç duymaması, doğruyu söylediğini ve borçlarını ödediğini bilerek ölebilmesi olduğunu söyler. Adalete dair klasik görüşün iki unsuru da bunlardır: "Kimseye zarar verme, dürüstçe yaşa ve herkese hak ettiğini ver."

Sokrates, ilk aptalca görünen soruyu sorar. Cephalus adaleti, doğruyu söylemek ve borçlarımızı ödemek olarak tanımlamıştır ama ödünç aldıklarımızı geri vermek her zaman için iyi bir şey midir? Bir bıçağı ödünç aldığımız sırada bıçağın sahibi delirmiş olsa ve kendine zarar verecek olsa... Doğruyu söylemeye gelince, delirmiş arkadaşımıza delirdiğini söylemeli miyiz? Cephalus, tartışmayı oğluna devreder ve oğlu da adaletin klasik tanımını sunar, *herkese hak ettiğini vermek*. Sokrates'in anlatısı bu tanımı da içerecektir fakat şu aşamada Sokrates başka bir soru sorar. "Herkese hak ettiğini vermek" *formel* bir prensiptir. Herkesin *neyi* hak ettiğini bilmemiz gereklidir

ve Sokrates de Polemarchus'tan, kendisine bunu söylemesini ister. Polemarchus, geleneksel Grek cevabını verir: Adalet, dostlarımıza iyilik etmek, düşmanlarımıza zarar vermektir. Fayda dostlarımız için; zarar ise düşmanlarımız içindir. Zenginlik ve güç iyidir çünkü dostlarımıza fayda sağlama ve düşmanlarımıza zarar verme olanağına kavuşuruz. Atinalılardan, Peloponnesos Savaşı'ndaki hareketlerinin açıklanması istendiğinde hiç utanmadan güçlerinin, dostlarına yardım etmeye ve düşmanlarına zarar vermeye olanak sağladığını söylemişlerdir. İyilik dostlar, zarar ise düşmanlar içindir. Bu prensip hem devletler hem de bireyler için geçerlidir.

Sokrates bunu inkâr eder. Birine zarar vermek asla doğru bir şey değildir. Sokrates'in anladığı şekliyle, birini *olduğundan daha kötü* bir duruma getirmek asla doğru bir şey olamaz. Bu sonuca, çağdaş okurları şaşırtacak şekilde dolaylı bir yoldan varır. *Gorgias*'ta ise cezanın, adil bir şekilde ceza verilen kişiye zarar vermeyeceği iddiasını doğrudan dile getirmiştir. Burada ise Sokrates, dostlara fayda sağlamak ve düşmanlara zarar vermek şeklinde tarif edilen adaleti hayata geçirmekte kimin iyi olacağını sorar. Bu soru bize tuhaf görünür çünkü "adaleti hayata geçirmek" bizim için araba tamir etmek yahut tarla sürmekle ortak noktası olabilecek bir şey değildir. Bunu bir *beceri* olarak düşünmeyiz fakat Platon öyle düşünür. Bu türden bir beceri de önemlidir çünkü herkes adil olmalıdır ve adil bir şekilde yaşamak da herkesin yapabileceği bir şey olmalıdır. Her pratik faaliyet ise kimilerinin diğerlerinden daha iyi olduğu belli bir becerinin yakınına düşmektedir. Bu da beraberinde, eğer muhtelif pratik beceriler başka bir yerde dağıtılmışsa adil insanın ne türden bir beceriye sahip olacağı konusunda cevaplanamaz soruları getirir. Denizciler gemileri yüzdürür, cerrahlar ameliyat yapar... Her faaliyetin kendi uygulayıcıları ve uzmanlığı vardır. Adalet ne türden bir uzmanlığa işaret eder?

Eğer her eylemi yönlendiren kendi *techné*'si yahut (teknik yahut pratik beceri demeye gelen) "sanatı" ise ahlaka nasıl bir yer kalır? Bu soruya Platon'dan daha açık bir şekilde cevap veren Aristoteles ahlakın, diğer "sanatları" yahut becerileri kullanma biçimimizi düzenlediğini ifade etmektedir. Adaletin dostlarımıza iyilik etmemizi ve düşmanlarımıza zarar vermemizi gerektirdiği iddiasıyla karşı karşıya kalan Sokrates, bunu kimin en iyi yapabileceğini sorar. Dostlarımızı tedavi etme ve düşmanlarımızı zehirleme işi bir doktor tarafından en iyi şekilde yapılabilir. Şayet denizdeysek dostlarımızı kurtarma ve düşmanlarımızı boğma görevini en iyi üstlenecek kişi bir denizcidir. Bir görevin bulunduğu her yerde ona adanmış tıp yahut gemicilik gibi bir sanat da vardır. Dolayısıyla adaletin ne ile uğraşacağı kısmı belirsizdir. Sokrates'in şaka yollu söylediği gibi, adalet hiçbir işe yaramaz görünmektedir. Bütün sanatlar belli faydalı sonuçlar doğursa da adalet hiçbir şeyi başarmaz.

Platon, modern bir yazarın aksine "adil olma"nın yahut "adil davranma"nın bir beceri olmadığını söylemeyecektir. Adalet, adil davranan ve adil bir şekilde muamele edilenlerin ruhuna bir şeyler yapar. Platon'un görüşü, adalet "çizmeyi aşmamak"tır diyen tanıma nihayet ulaşılana kadar belirsiz

kalır. İnsan "çizmeyi aşmama"nın da bir çeşit beceri olup olmadığını düşünse bile ruhlarımızı kendi uygun ve uyumlu düzenlerine sokmanın bir tür beceri gerektirdiği fikri daha az ikna edici değildir. Platon'un birincil amacı, adaletin dostlarımıza iyilik etmek ve düşmanlarımıza zarar vermek olduğu iddiasını çürütmektir. Sokrates, birine zarar vermenin onu daha kötü hâle getirmek olduğunu ifade etmektedir. Adaletin amacı ise birini daha kötü hâle getirmek olamaz. Cezayı, cezadan muzdarip insanlar sevmeyebilir fakat ceza eğer adil bir şekilde verilmişse cezalandırılanlara zarar vermeyecektir çünkü onları daha kötü bir duruma getirmeyecektir. Aksine, onları daha iyi bir duruma getirecektir. Zaten tam da bu yüzden ceza çekmeleri gerekir. Sokrates'in, adalet, kişilerin dostlarına iyilik yapması, düşmanlarına zarar vermesidir diyen geleneksel Grek bakış açısına düşmanlığı, Thukydides'in, Atinalıların tartışmasız kabul ettiğini söylediği ahlaki konumun gerçek bir ihlalidir. Bununla birlikte, Sokrates'in bakış açısı tamamen de yeni değildir. Sofokles'te bunun ön belirtileri olmasına karşın Homeros'ta yoktur.

Varılan noktada Thrasymachus patlama raddesine gelmiştir. Thrasymachus söze, *Gorgias*'taki Callicles gibi, Sokrates'i saçma sapan konuşmak ve insanların nasıl davrandığını göz önünde bulundurmamakla suçlayarak girer. Thrasymachus'a üzülmemek de elde değildir; felsefi anlamda Platon ona Callicles'e verdiğinden de kötü bir el dağıtmıştır. Önce hiçbir ahlaki standardın bulunmadığını söylemek durumunda bırakılır, daha sonra ise ayrıt edici bir ahlakiliği savunmak zorunda kalır. Bu sezgilere aykırı bir ahlakiliktir fakat yine de bir tür ahlakiliktir. Bu bileşim tutarsız olduğu için de açık hedef hâline gelir. Bundan dolayı Thrasymachus, insanların ahlaki yargılarda bulunduklarında saçma sapan konuştukları ve akıllı insanın bu maskaralığı yutmayacağı iddiasında bulunur. Akıllı insan, kendisine uygun düşecek şekilde davranır; eğer kendisini nazik ve iyiliksever hissediyorsa nazik ve iyiliksever bir şekilde davranacaktır. Şayet böyle hissetmiyorsa nazik ve iyiliksever bir şekilde davranmayacaktır. Yapmayacağı şey ise diğerlerinin saçma sapan konuşmalarına taviz vermek kararını alsa dahi zihnini ahlakilik lakırdıları ile bulandırmaktır. Bu konum, felsefi açıdan gayriahlaki bir konumdur. Kendi içinde tutarlıdır, savunulması hiç de zor değildir ve Nietzche'nin iki bin yıl kadar sonra popüler hâle getirdiği görüşlerden birisidir.

Platon aynı zamanda Thrasymachus'u, hiç alışılmadık bir ahlakiliği savunmak gibi daha da zor bir göreve zorlar. Onu, kendi kendimizi yüceltecek davranışlarda bulunmamız *gerektiği* fikrini ileri sürmek durumunda bırakır. Callicles'in iddiası da bundan unsurlar taşır. İkisinden birisi doğaya uygun davranmamakla *yanlış* yaptığımızı ve genelgeçer ahlaki standartları izlemekle *yanlış*a düştüğümüzü öne sürdüğü noktada –başarılı davranışın herkesi dolandırmak ve olabildiğince "kötü" davranmaktan ibaret olduğu düşüncesine yaslanılmış olunsa dahi- alternatif bir ahlakilik savunusuna başlamıştır. Bunun bir varyasyonunu savunmak bu defa da olanaksız değildir: En azından yüce ruhlu, kahraman, kendi fikrinde ısrar eden Akhilleus gibi *bazı* bireylerin,

biz geri kalanların tabi olamayacağı ve tabi olmaması gereken bir kurallar dizisine göre yaşamaları *gerekli*dir. Bu tartışma biraz da ahlaki bir sertlik gerektirir: Akhilleus'tan daha az yüce ruhlu olan bizler, *bize* ne olacağını sorduğumuzda kahramanlık ahlakının bizimle ilgilenmediğini öğreniriz. Kahramanca projelere ham madde sağlayabiliriz fakat burada da ilginç ve önemli olan biz değil kahramanca projelerdir. Nietzsche'nin de gözlediği gibi, kuzular kartalları sevmez fakat bunun ne hükmü olur ki?[12] Bu, insancıl ve doğası itibariyle ürkek insanlara çekici gelecek bir bakış açısı değilse bile tutarsız da sayılamaz.

Thrasymachus, kendi kendisini düğümlemek zorunda bırakılmıştır. Adalet, kararlı bir şekilde güçlünün çıkarına uygun olan ne ise odur, der. Bunu, üstünlüğü eline geçirenin kendisine uygun gelecek şekilde doğru ve yanlışı *tarif ettiği* –zengin, mülkün korunması; yoksul, zor durumda olanlara karşı cömertlik gibi bir tarif verir– iddiası üzerinden yahut adalet *gerçekte* güçlünün çıkarına *gerçekten* uygun olan şeydir iddiası olarak da anlamak mümkündür. İlki gayriahlakilik, ikincisi ise geleneklere karşı gelen bir ahlakiliktir. Thrasymachus'un öncülleri ilkine işaret eder fakat argüman daha sonra sadece ikinci iddia zemininde anlamlı olacaktır. Thrasymachus söze, bir Grek kentindeki yönetim biçimini bilirsek yasaların kimin çıkarlarına göre –demokraside yoksullar, tiranlıkta tiranlar kayırılacaktır vs.– şekilleneceğini anlayacağımıza işaret etmekle başlar. Bu, insanların adaleti kendilerine uyacak şekilde tanımladıkları iddiasıdır. Daha sonra açıkça haksız bir argümanla Thrasymachus'un ayağı kaydırılır. Sokrates, onun önce tebaanın yöneticilere itaat etmesi fikrini kabul etmesini sağlar. Bu, tebaanın, yöneticilere itaat etmekle adil davrandığı anlamına gelir. Daha sonra ise onun, yöneticilerin kimi zaman çıkarları konusunda yanlışa düştüklerini onaylamasını sağlar. Bu iki öncül bir araya getirildiğinde tebaa için adil olanın bazen, tebaanın, güçlünün çıkarına uygun düşmeyen şeyi yapması olduğu sonucu çıkar. Başka bir deyişle, adil olmamak adildir, bu da en basitinden tutarsızdır.

Sokrates, argümanı, *Gorgias*'da olduğu gibi burada da gündelik yaşantıya yardımı olacak beceriler üzerinden dolandırır. Soru, bu becerilerin kime çıkar sağlayacağıdır. Tıp, doktorun değil hastanın çıkarları ile ilgilidir. Gemi kaptanı denizcilere, bütün mürettebatın ve yolcuların çıkarına uygun olacak şekilde nezaret eder. Eğer adalet, yöneticilerin niteliklerinden birisi ise yöneticiler, kendilerinin değil tebaalarının refahı ile ilgilenmelidirler. Adalet daha güçlü olanın değil daha güçsüz olanın çıkarlarını destekler. Thrasymachus buna aynı Callicles gibi Sokrates'in yanında bakıcısı olmadan sokağa bırakılmaması gerektiği önerisiyle cevap verir. Yöneticiler çoban olabilir fakat çobanlar da koyunlar kesim için semirsinler diye sürülerine iyi bakar. Thrasymachus, sıradan bir adalet nosyonunu benimseyip kendisininkini bir tarafa bırakmakla ölümcül bir hataya düşmüştür. Bundan böyle adalet gayet tanıdık (fakat hâlâ tanımlanmamış olan), insanları sözlerini tutmaya,

12 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ss. 28-29.

doğruyu söylemeye, görevlerini yapmaya ve yasalara uymaya sevk eden bir değer olarak anlaşılacaktır. Thrasymachus, adaleti daha önce rastlanmamış yollardan yeniden tanımlama projesini bir kenara bırakmıştır. Artık daha basit bir argümana sadık kalması gereklidir; en basit anlamıyla, adil davranmak sadece ve sadece budalalar içindir. Bununla birlikte yeni argüman, Thrasymachus adalete saldırmaktan vazgeçmediği için çağdaş okura tuhaf görünebilecek bir şekilde ifade edilir. Eğer adil davranmak bizim için kötü bir şeyse adalet de bir erdem değildir.

Böylece ikinci kartını da açar; adalet budalalar içindir. Adil olmayan insan, adil insanı her zaman alt edecektir ve adil insanı, acımasız ve zeki olanın yoluna çıktığında kötü bir son bekleyecektir. Thrasymachus, adaletin, güçlünün çıkarına uygun gelenden ibaret olduğu yönündeki eski iddiasına hâlâ özlem duymaktadır ve yeterince büyük ölçekli suçlar işleyen insanların sadece suçlarının yanlarına kâr kalmasıyla yetinmeyip imrenilen insanlar hâline de geldikleri gözleminde bulunmaya direnemez. Gizlice hırsızlık yapan insandan iğrenilir fakat tapınakları yağmalayanlar ise yüceltilir. Yeterince büyük ölçeğe sahip kötü davranışlarda bulunmak takdir edilesidir. Birkaç yıl sonra Büyük İskender'in huzuruna çıkartılacak bir korsan, İskender'e, aralarındaki farkın işledikleri suçların ölçeğinde yattığını anlatarak kendisini meşhur edecektir. Onun küçük ölçekli suçu korsanlıktır, İskender'in imparatorluklara yönelttiği büyük ölçekli yağma ise muhteşemdir. Bilindik modern bakış açısına göre Thrasymachus'un tek çıkar yolu, genelgeçer adalet nosyonunu kabul etmek ve ardından adil olmak için bencilce bir nedene sahip olmadığımız için adaletin yumuşak kalpliler ve dangalaklara göre olduğunu söylemektir. Sokrates'in "meseleyi genelgeçer hatları ile tartışma" önerisini reddettiği için Thrasymachus'un genelgeçer bakış açısına karşı çıktığını biliyoruz. Thrasymachus'a göre eğer adaletsizlik kazançlı çıkartırsa erdemdir; eğer kazançlı çıkartmazsa erdem değildir. Bu, adalet diye bir şeyin olmadığını söyleyen kuşkucu bakış açısıyla da adaletin bir erdem olduğunu söyleyen genelgeçer görüşle de aynı şey değildir; tartışma, öz çıkara aykırılık üzerinden şekillenir. Bu görüşe göre adalet öz çıkara aykırı ise erdem değildir. Adaletsizlik erdem, adalet ise kusurdur. Platon'un okurları, bunu bizim kadar tuhaf bulmayacaktır. Greklerin etik anlayışı bizimki ile aynı değildir; "iyi hayat" bu hayatı sürdüren bireye fayda sağlamalıdır. Sokrates tam da bu yüzden iyi insanın her ne olursa olsun mutlu olduğunu iddia etmek zorunda kalır.

Sokrates, Callicles'e *Gorgias*'ta verdiği cevabı tekrar eder. İyi insanın ruhu, dünyevi kaderi ne olursa olsun iyi bir hâldedir ve insanın ruhunun iyi bir hâlde olması ise mutluluk demektir. Bu, *eudaemonia*'nın gerçek anlamıdır. Daha genelgeçer bir gözlemde de bulunan Sokrates, bireyin kaderi ne olursa olsun adaletin, grubun hedefine ulaşması için esas olduğunu söyler. Birbirlerini soyan hırsızlar, başkalarını daha etkin soyabilmek için kendi aralarında adil davranan hırsızlardan daha kötü durumdadır. Sokrates'in tartışması bütün savunmasızlığıyla karşımızdadır. Adalet, hem bireylerin hem de

topluluğun çıkarına uygun olmalıdır. Adaletin bilindik kurallarının, bireylerin iş birliği yapmasını sağladığını, bunun, bireylerin ortalama ve bir bütün olarak daha iyi duruma gelmesini mümkün kıldığını göstermek zor değildir. Herkesin yek diğerinin hakkına saygılı davrandığı bir topluluk, herkesin hilekarlık ve hırsızlık peşinde koştuğu bir topluluğa göre daha müreffeh olacaktır. Zorluk tekil bir bireyin bakış açısına göre, tekil bireyin çıkarına en uygun *görünen* seçenek, herkesin adaleti ciddiye aldığı bir topluluk içinde yaşamaktır. Böylece kötü davranışları yanına kâr kalır. "Beleşçi sorunu" olarak bilinen ve bu çizgide düşünen, geri kalan herkesin iyi davranışlarından "beleşlenmek" isteyen insanın yarattığı soruna işaret eden muazam bir modern literatür bulunmaktadır. ("Beleşçi" terimi, otobüse yahut trene ücretini ödemeden binmek isteyen kişiye dair gösterişsiz örnekten gelir. Başkaları ücret ödediği sürece otobüs yahut tren hizmeti sunulabilecektir ve böylelikle o da bu hizmetten, kendisine düşen maliyete katlanmadan yararlanabilecektir.) Konu hakkında beş dakika olsun düşünmek, karşımızdakinin böyle duygulara sahip olduğundan şüphelenirsek karşılıklı güvensizliğin aramızdaki her türden iş birliğini baltalayacağını ve bu türden duygulara sahip olanların, bu duygularla hareket etmelerinin önüne geçmek için birbirimizin denetimini sağlamamız gerektiğini görmemizi sağlar.

Konu hakkında daha fazla düşündüğümüzde ise denetimi yapanların denetiminin nasıl yapılacağına dair bir endişenin doğmasını sağlar: *quis custodet ipsos custodes*? Hepimizin, adil davranmış olmak için adil davranmaya kendimizi adayacağımızı ümit etmek için yeterince nedenimiz vardır. Bununla birlikte, çıkarlarımızın, adaletin kurallarını ihlal etmekle sağlanacağı birçok durumla karşılaşacağımızdan korkmak için de yeterince neden bulunur. Bu sorun, herkesin öz çıkarına uygun olarak hareket ettiği varsayılan iktisadi ilişkiler bağlamında daha da ağır bir hâl alacaktır. İnsanların pazarlık ederken hile yapmayacağını varsaymamız neden gereklidir? Siyaseti, kazançlarımızı maksimize etmek üzere hareket eden rasyonel bireyler olduğumuz varsayımından yola çıkarak analiz etmek isteyenler bu sorunun en ağır şekliyle karşı karşıya kalır. Eğer pazarda etkileşime giren insanların devlet tarafından denetlenebileceğini ve adaletin gereklerini yerine getirmek *zorunda bırakılacağını* düşünürsek hemen ardından devletin aktörlerinin nasıl denetleneceği ve namuslu kalmalarının nasıl sağlanacağına da bir açıklama getirmemiz gerekir. Bu konu, Thrasymachus ile Sokrates arasındaki tartışmada su yüzüne çıkmıştır. Bugün dahi bir çözüme ulaştırılabildiği söylenemez.

Thrasymachus'tan Sonraki Tartışma

Sokrates, adalet ile öz çıkar arasındaki çatışmanın sadece görünürde bir çatışma olduğunu gösterme görevini üstlenir. Tarihteki en etkili ütopyanın yaratılması ise bu görevin şaşırtıcı bir parçasıdır. Açılış tartışması, Thrasymachus'un tartışmayı homurdanarak bırakması ile sona erer ve Sokrates,

Thrasymachus'u belli bir yola sevk ettiğini kabul etse de Thrasymachus'un adaleti tanımlama adına pek de mesafe katetmediğini düşündüğünü söyler. Glaucon, tartışmayı yeniden başlatır ve şu çok önemli soruyu sorar: Adil olmak her zaman bireyin çıkarına uygun *mudur*? Eğer kötü davranışlarımız yanımıza kar kalıyorsa kötü davranmak için yeterince nedenimizin olduğu söylenemez mi? Eğer bizi görünmez yapacak "Giges yüzüğü"ne sahip olsaydık, bu yüzüğü başkalarının karılarıyla düşüp kalkmak, kralları öldürüp, onların yerine yöneticilik etmek için kullanmaz mıydık? (Mite göre, Likya Kralı Giges'in atası olan çoban bir sihirli yüzük bulmuş ve yüzüğü tam da soruda bahsedilenleri yapmak için kullanmıştır.) Glaucon Sokrates'e adil insanın kötü olduğuna inanılması ve onun acı içinde, kendisinden iğrenilerek ölmesinin, erdemli olduğuna inanılan adil olmayan insanın müreffeh bir şekilde kendisine hayranlık duyularak yaşamını sürdürmesinden daha iyi bir durum olacağını göstermek gibi olanaksız bir görev vermiştir.

Platon'un cevabı bizi, mükemmel polisin yaratılması ve önde gelen mensuplarının eğitimi üzerinden neyi gerektireceğinden geçirir. Öncelikle Glaucon, adaletin kökenleri hakkında sağduyuya dayalı bir bakış açısı sunar. Glaucon'un bakış açısı, Thomas Hobbes'un 1651 yılında *Leviathan*'ı yayımlamasından bu yana siyasi düşünürler tarafından ciddiye alınmıştır. *Politeia* ise umulan ilgiyi görmez. Bunun neden böyle olduğu çok da açık değildir çünkü Grek okurlar için insanlığın önemli bir bölümünün bencil olması yeni bir şey değildir. Atinalılar gibi ticaretle uğraşan insanlar sözleşmelere de yeterince aşinadır. Glaucon, kendi refahımızı başkalarınınkine tercih eden bencil yaratıklar olduğumuzu söyler. Yaptığımızın yanımıza kâr kalması bizim açımızdan uygun olduğunda kötü davranırız fakat başkalarının elinden acı çekmekten kaçınmaya, başkalarını sömürmekten daha teşneyizdir ve diğerlerinin de bize aynı hoşgörüyle yaklaşmasını garanti altına almak üzere kendimizi sınırlamayı kabul ederiz. Ahlak yahut ahlaklı davranış, bir tür sigortadır. Adalet "ne zarar vermek ne de zarardan muzdarip olmak" üzere yapılan bir anlaşmadan doğar. Glaucon felsefi açıdan beceriklidir. Bunun gerçek bir anlaşma değil *yapacağımız* türden bir anlaşma olduğunu kabul eder. Bu, bünyesinde olumsuz bir Altın Kural barındırmaktadır: "Yapılmayacak şeyi yapmayız." Adaleti, varsayımsal bir sözleşme üzerinden açıklamak siyaset teorisyenlerinin sonraki yüzyıllarda da tercih ettiği bir hareket olacaktır. Bu açıklama bugün de popülerdir. Glaucon, böylesi bir düşünce geleneğini başlatmakta başarısızlığa uğrar. Görüşleri, Sokrates tarafından görmezden gelinmiş ve daha sonraları adaletin kurallarını, doğanın emirleri olarak açıklayan doğal hukuk teorileri arasında kaybolmuştur.

Glaucon'un bakış açısından hareketle, *eğer* ceza tehdidine karşı bütünsel bir bağışıklığımız varsa kötü davranmakla iyi durumda olacağımız söylenecektir. Bu düşünce, göründüğünden daha az düzeyde korku vericidir. Giges'in yüzüğüne sahip değilizdir ve bağışıklığımız da yoktur. Ebeveynlerinin ve diğer yetişkinlerin sevgisini kazanarak onlara sokulmaya ihtiyaç duyan

bağımlı bebekler olarak doğmuşuzdur ve bu süreç içinde de dizginlenmemiş bencilliğimizi aşmamızı sağlayan bir eğitim alırız. Bir bilinç kazanır ve daha sonra kendimizi bu suretle denetim altında tutarız. Ahlak hakkında böylesi bir düşünce, *physis* ve *nomos*, doğa ile ahlakilik arasındaki boşluğu doldurmaz ve doğanın izinden gidersek adil olacağımızı da göstermez yani Platon'un aradığı şeyi elde etmesini sağlamaz. Glaucon'un bakış açısına göre, ahlak yapaydır ve insan icadıdır; bütün icatlar arasında en önemlisi olabilir çünkü güvenliğimizin ve mutluluğumuzun bağlı bulunduğu –siyasetin, hükümetin ve hukukun kurumları gibi– diğer bütün büyük icatların da temelini oluşturur. Platon, ahlakın doğal düzene işlenmiş olduğunu düşünmektedir. Sofistlerin, doğanın gayriahlaki oluşu, insanların doğaları itibariyle bencil ve yasanın –*nomos*– anlaşma meselesi olduğu görüşünden de iğrenmektedir. Bu görüşün Sofistler arasında ne kadar yaygın olduğu açık olmasa da hiçbir Sofistin, Aristoteles'in, insanın, doğası anlaşmalara göre yaşamak olan bir yaratık olduğu iddiası ile bulduğu orta yolun çıkmasını beklememiş olması şaşırtıcıdır. Adaleti anlaşmada temellendirmenin zorluğu, üzerinde uzlaştığımız anlaşmalara ne şekilde uyum sağladığımızın açıklanmaya muhtaç olmasıdır. Modern yazarlar,[13] içimizde evrim yoluyla programlanmış bir hakkaniyet duygusu taşıdığımızı ileri sürer ve çoğu primatın "hakkaniyetli olmayan" durumlara en az bizim kadar tepki gösterdiğine işaret ederler. Evrim teorisi, Platon'un *Politeia*'yı yazdığı dönemden iki bin beş yüz yıl kadar sonra ortaya çıkmıştır. Platon doğrudan Sofistlerin üstesinden gelmeye çalışır.

Sokrates, Glaucon ve Adeimantus'u, adaletin doğasının *toptan* bir şekilde görülmesinin polisteki adalet kavrayışı gibi daha kolay olacağına ikna eder ve hep birlikte iyi kurulmuş bir polisi tarif etmeye girişirler. Platon, toplumun iş bölümüne dayalı olduğu fikrini Marx ve diğerleri ile paylaşsa dahi bu fikir Stoacıların, toplumun doğal bir sosyallikten ortaya çıktığı ve yek diğerimizin yarenliği için bir araya geldiğimiz düşüncesinin aksini söylemektedir. Platon'un çizdiği resim çağdaş evrim teorisini akla getirse de daha faydacıdır. Ayrıca Platon'un, adaleti "çizmeyi aşmamak" olarak tarif eden görüşünü de bünyesinde barındırır. En basit toplumda herkes en iyi yaptığı şeyi yapacaktır. Bir araya gelmemiz ise uzmanlaşmanın faydalarına erişmek içindir. Eğer ben iyi bir çiftçi ve berbat bir ayakkabıcıysam buğdayımı yetenekli ayakkabıcının ayakkabıları ile takas etmek suretiyle daha rahat bir şekilde yürürüm. Bu, Platon'un gerçekte aradığından çok daha "tüketimci" bir topluma işaret etmektedir. Platon'un istediği minimum seviyede bir uzmanlıktır ve cesaret yahut Spartalı eğilimleri hızlı bir şekilde su yüzüne çıkar. Eğer basit zevklere sahipsek kendi kendine yeterlik noktasına ulaşmak daha kolay olacaktır. Glaucon, Sokrates'in tarif ettiği toplumun domuzlar gibi yaşadığını söyleyerek durumu protesto eder. Sokrates, Glaucon'a sert bir cevap verir ve toplumların kaçınılmaz olarak mütevazı bir rahatlık arayışından,

13 Örneğin, bkz. Frank, *Passions within Reason*; diğer primatlar için ise, bkz. Frans de Waal, *Good Natured*.

hızlı bir şekilde toprak ve refah elde etmek için bitmek bilmeyen savaşları beraberinde getiren açgözlülük ve kendi kendini gözünde büyütme noktasına geleceğini söyler. Bu düşünceyi kendi işini görmek üzere bir kenara bırakan Sokrates *Politeia*'nın en can alıcı bölümünü oluşturan tartışmaya geçer. Eğer müreffeh olmak savaşmak demekse ve kendimizi savunmak üzere savaşmaya hazır olmamız gerekli ise askerlere ihtiyacımız vardır; eğer askerlere ihtiyacımız varsa ihtiyaç duyduğumuz şey iyi eğitilmiş askerlerdir. Kendi insanlarını koruyan, sadece düşmanlarına saldıran ve kendi memleketlerinde sömürüye dayalı rejimler kurmayan askerlere ihtiyacımız vardır. Kimi koruyacağını ve kime saldıracağını *bilen* askerlere ihtiyacımız vardır. İyi bekçi köpekleri bunu nasıl yapacaklarını bilirler, der Sokrates. Dolayısıyla iyi bekçi köpekleri filozoflardır; bekçi köpeklerinin insan dünyasındaki karşılıkları filozoflardır. *Politeia*'nın eğitim hakkında bir risaleye dönüştüğü noktaya da böylelikle ulaşmış oluruz.

Koruyucular ve Onların Eğitimi

Sokrates, iki sayfada meritokrasinin (liyakat esasına dayalı görevlendirme biçimi) en meşhur savunmalarından ve siyasi eğitimin en iyi bilinen tartışmalarından birisini başlatır; iyi düzenlenmiş polis, yönetici seçkine, mensupları gençken askerî savunmayı, yaşlandıkları dönemde ise toplumsal yönetimi hayata geçirmek üzere on yıl matematik, beş yıl da diyalektik öğrenmeyi içeren bir felsefe eğitimi almaya büyük yatkınlığa sahip kişileri sağlayacak bir iş bölümü gerektirir. Yeri gelmişken şunu da söylemek gerekir ki Platon'un Akademisi'ne gelen insanlar, Platon'un siyasi görüşlerinden pek azını paylaşır yahut hiçbirini paylaşmaz ve muhtelif siyasi düzenlemelere sahip devletleri yönetmek üzere giderlerdi. Çok az sayıda kadın öğrenci de vardı. *Kallipolis*'te herkes en uygun olduğu şeyde uzmanlaşacaktır. Becerileri doğal yeteneklere dayalı olacaktır fakat bu becerilerin geliştirilmeye ihtiyacı vardır. Seçkinlerin doğal yetenek temelinde eğitilmeleri ise devletin yerine getirmesi gereken en önemli görevdir. Platon'u sevmeyenler, ilk yaptığı işin polisinden şairleri ve sanatçıları kovmak olduğundan şikâyet ederler. Onu sevenler dahi bundan çekinir. Platon'un durumu ise basittir. Eğitimin ilk aşaması müziktir, Grekler in "müzik"ten anladığı, (*mousike)* müzikten daha geniş bir kapsama sahiptir ve dansı, şiiri, kutlama ritüellerini içerir. Sokrates gibi Platon da erken yaşlarda verilen eğitimin çocukların ruhları üzerinde muazzam bir etkiye sahip olduğunu düşünmektedir ve böyle bir eğitimin çocuklara cesaret ve doğruluğu aşılamasını istemiştir. Sokrates, geleneksel Grek şiirinin, tanrıları şehvet düşkünü, düzenbaz, kibirli ve daha kötü şekillerde göstererek onlara dil uzattığını söylediği için ölmüştür. Ne Sokrates ne de Platon Grek şiirinin güzelliğini reddeder. Hatta Platon'un kendisi de hatırı sayılır bir şairdir. Fakat Platon, sanatların önemli bir kısmının çekici yalan biçimlerinden birisi olduğunu düşünür. Felsefi devlette yalana yer yoktur –eleştirel okur bu önermenin "Altın Yalan"

fikrinin mucidinden gelmesini uygunsuz bulabilir– bu nedenle şairler şeritlerle süslenir, onurlarla yüklenir ve kendilerine kent sınırlarına kadar refakat edilerek işlerini başka bir yerde yapmak üzere kentten gönderilirler. Eğitimin ilk dönemlerinde şiir, dram ve dans olacaktır fakat bunlar kesinlikle Spartalı prensiplerden hareket edecektir.

Platon'un sanat anlayışı, şu nokta hariç konumuz dâhilinde değildir. Platon'un *Politeia*'daki argümanların da bağlı bulunduğu bilgi teorisi, gündelik görünümlerin ampirik dünyasını, Hakikat'in dünyasının bozulmuş bir tasviri olarak açıklamıştır. Hakiki bilgi, Biçimler yani şeyleri olduğu hâle getiren özler dünyasının bilgisidir; etrafımızda bulduğumuz geçici nesnelerin aksine değişmez ve ebedîdir. Bu, filozofların neden yönetmek istemeyecekleri ve gerçekte kuruldukları hâlleri ile devletleri neden yönetemeyeceklerini de gösterdiği Mağara Allegorisi'nde açıklanır. Sanat, çifte yanlış temsildir çünkü zaten yanıltıcı olan bir resmin yanıltıcı bir resmini yapar. Platon'un argümanının çekici unsurlarından biri de şairlerin ve ressamların bütün sanatkârane araçlarını, onların faaliyetlerine karşı çıkmakta kullanmasıdır. Platon, sadece retoriğin zararlı taraflarını açığa çıkartmak için retorik ile ilgili her türden aracı kullanmakla kalmaz, bunu o kadar bariz bir şekilde yapar ki okurlar neyi gerçek anlamında ve neyi ironik olarak göreceklerini şaşırırlar. Endişe yaratacak noktalardan biri, Platon'un Sokrates gibi, Doğru, İyi ve Güzel'in bilgisine erişirsek bildiğimizi *söylemeyi* beceremeyeceğimizi düşünmesidir. Görünen odur ki kaçınılmaz bir şekilde alegorilere, kıssalara ve bizi doğruya yöneltecek araçlara başvursak da bunun gerçekte ne anlama geldiğini söyleyemeyiz. Diğer diyaloglarda Sokrates, birçok kez konuşanın kendisi değil kontrolünün ötesindeki bir güç olduğunu söylemiştir. *Politeia*'da da felsefi doğruluk hakkındaki tartışmada dedikleri, ampirik faraziyeden farkını vurgular şekilde devamlı alegorik ve çelişkilidir. Ne *olmadığı* hakkında ne *olduğundan* fazla şey biliriz.

Yönetici sınıfın eğitimi söz konusu olduğunda Platon önerilerinde, özellikle de kadınların erkeklerle tamamen aynı eğitimi almaları gerektiği önerisinde bütünüyle samimi görünür. Platon'un yazdıklarının gerçek anlamıyla anlaşılmasının bir nedeni de genç Spartalıları eğitmek üzere oluşturulan ve Lycurgus'a atfedilen talimatlarda yatar. Bu, bir birey olarak çocuğun, devletin ihtiyaçlarına tabi kılınmasının, Platon'un ileri sürdüklerine göre daha militarize bir versiyonu olsa da eğitimin amacı aynıydı yani derslerin, siyasi birlik için bir öz disiplin içinde bitimsiz tekrarı. Platon'un *Politeia*'da ileri sürdükleri, Lycurgus'un Sparta'da yarattığı söylenen şeyden izler taşır. Ailesi, Peloponnesos Savaşları'nın sonunda ortaya çıkmış Sparta yanlısı oligarşiyle bağlantılı birisinin, Sparta'nın eğitim pratiğini cazip bulacağına inanmak çok da güç değildir. Bunun tek istisnası, ki oldukça büyük bir istisnadır, Politeia'daki eğitim pratiğinin, durduğu yerde ölmekten mutlu, ağır silahlı piyade eğitimi değil felsefe eğitimi ile nihayete ermesidir. Platon'un okurlarının *Politeia*'dan ne anladıkları bilinmemektedir ve bu okurların ne anladıklarını tahmin etmek de olanaksızdır. Görünürde Platon, kulağa şüphe götürmez şekilde Spartalı

gelen fikirleri ileri sürmekte sabırsız davranmıştı. Atina, beşinci ve dördüncü yüzyıllar boyunca Sparta ile savaşmayı kesintili olarak sürdürdü. Hiçbir Atinalı demokrat da Platon'un akrabalarının Sparta'da 404 yılında kurulan barbar oligarşinin üyelerinden olduğunu unutmayacaktı.

Bununla birlikte Platon sanatları hor görmüyordu. Çünkü sanatların son derece güçlü bir etkisi vardı. O sadece sanatların, doğru mesajı yani tanrıların daima iyi ve erdemli oldukları mesajını verdiklerinden emin olmaya çalışıyordu. Çocukların korkak ve zayıf karakterli rolleri oynamalarına izin vermenin, bu rollerin onların kişiliğini çürüteceği için yasaklanması gibi bazı ihtarları gülünç görünse de bu kısıtlamalar köken olarak doğrudan Spartalıydı ve daha sonraları Denetçi Cato ve Jean-Jacques Rousseau tarafından dile getirilecek görüşler ile aynı çizgideydi. Bizden, öncelikle katı bir şekilde sınırlanmış şiir ve drama ders planı ile öğrencilere erdem aşılayacak ve daha sonra genç adam ve kadınları jimnastik ve savaş sanatlarında yetiştirecek bir eğitim hayal etmemiz isteniyordu. Kız çocuklarının da aynı eğitimi alacaklarının da altını çizmek gerekir ki bu hiç de Atinalı ve Spartalı sayılamayacak bir düşünceydi. Nihayetinde, en yetenekli öğrenciler de ütopyada bilgece ve adil yöneticilik yapmalarını mümkün kılacak bir felsefe eğitimi alacaklardı.

Platon, erdemli seçkinlerin eğitilmesinin gerekliliği ile ilgili olarak yaptığı tartışmada iki argüman sunar. Bunlardan ilki, insanoğlunun sahip olduğu farklı ruh tipleri ile ilgilidir. Ardından, yurttaşlara yetenek hiyerarşisinin alegorik bir anlatısı olarak öğretilecek "Altın Yalan"ı ortaya koyar. İkinci argüman ise birinciye dayalıdır ve nihayetinde adaletin ne *olduğu* sorusunun cevabına ulaşır. Ruhları, bronz, gümüş ve altın şeklinde düşünmemiz gerekir. Bronz ruha sahip olanlar işçiler, gümüş ruha sahip olanlar askerler yahut Platon'un deyişiyle yardımcılar ve altın ruha sahip olanlar ise koruyucular, filozof-krallardır. Seçkinlerin ayırt edilmesinde kusursuzca meritokratik bir sistem hayal eden Platon, seçkin ebeveynlerin seçkin çocuklar yetiştirmesini güvence altına alan ayrıntılı mekanizmalar da önerir. Bununla birlikte, sıradan insanların bu temeli kolaylıkla anlayabilmelerini mümkün kılan bir resme de ihtiyaç duymalarını bekler. Aldous Huxley'in *Brave New World*'unu okumuş olanlar bu ihtirası hatırlayacaklardır. Alfaların çok daha zeki olduğunu ve çok daha fazla çalıştığını düşünen doğum öncesi koşullandırılmış bir işçi: "Beta olduğumdan dolayı fena hâlde mutluyum" der.[14] Bertrand Russell, Huxley'in *Brave New World* fikrini kendisinden çaldığını düşünmüştür. Modern bilimin, insanlığın yeni ve ölümcül bir savaşta kendi kendini yok etmesini mümkün kılacağından endişe eden Russell, pasifleştirilmiş bir nüfus için gözünü öjenik bilimlere dikmiştir. Huxley ise ütopyanın feci bir parodisini sunar. Platon'un seçkinlerinin, insanları genetik olarak dönüştürüldükleri hâlin doğal hâlleri olduğuna inanmaya koşullandırmaması çok önemli bir farklılık yaratır. Platon'un miti, derin bir hakikati bünyesinde barındırdığından dolayı "altın" bir yalandır. Yani insanlara, ruhlarımızda

14 Huxley, *Brave New World*, ss. 35-36.

muhtelif metallerle doğduğumuzu ve toplumsal konumumuzun bu metallerin üstünlüğünü yansıttığını anlatmamız gerekecektir. Altın Yalan, gerekli mit de budur. Platon, Altın Yalanı derin bir hakikat hâline getiren varsayım ile ilgili bir savunmaya girişmez. Bu varsayım, ideal toplumun düzeni ile doğanın düzeni arasında kozmik bir simetrinin varlığıdır. Farklı tipte toplumsal rollere doğal bir uygunluk taşıdığımız varsayımını bir öncül olarak kabul eder. Demokratik Atina'da yanlış giden pek çok şeyden biri de yanlış insanların güç kullanabilecekleri konumlara gelebilmiş olmasıdır.

Physis ve *nomos*'u uzlaştıran şey toplumsal düzeni, evrenin doğal uyumunu yansıtan bir toplumu yaratabileceğimiz düşüncesidir. Doğuştan gelen kişiliğimizin bizi uygun kıldığı toplumsal konumu yansıtan yahut içeren bir toplumsal konuma sahip olduğumuzda mutlu ve memnun insanlar olabileceğimiz, Platon'un felsefesinin aksiyomlarından biridir. Bu uyumlu doğal hiyerarşi vizyonu olmazsa *Politeia*'nın argümanı da cazibesini kaybedecektir. İster ancak doğal liderler başta bulunduğu zaman toplumun düzgün bir şekilde yönetileceğine inanalım ister aşağı tabakaların tabi konumda iken güç ve sorumluluk gerektiren konumlardakinden daha mutlu olacağını düşünelim, meritokrasi caziptir. Bu da Callicles ve Thrasymachus'un görüşleri ile mücadele etmek için bir neden daha sunar. Callicles ve Thrasymachus, herkes güç kullanmanın nimetlerinden faydalanmayı dileyeceği için herkesin güç kullanmak isteyeceğini varsaymışlardı. Donanmadaki kürekçiler, komşuları ile girdikleri başarılı savaşlardan kazanç elde etmeyi ümit etmişler ve Halk Meclisi'ndeki güçlerine, liderlerine savaşçı politikaları dayatmayı mümkün kıldığı için değer vermişlerdi. Platon'un özellikle çalışan sınıflara uygun bulduğu ölçülülük erdemini sergilemekte başarısız olmuşlardı. Bundan iki bin yıl sonra İngiliz İç Savaşı'nın ardından Thukydides'i çeviren ve kendisi de demokrasiye derin bir düşmanlık besleyen Thomas Hobbes, doğamız itibariyle eşit olduğumuz, aramızda bir eşitsizlik olmadığı, doğal bir aristokrasinin bulunmadığı, çalışanlar ile yöneticiler arasında doğal bir ayrımın var olmadığı ve *her türlü* siyasal hiyerarşinin de bir düzenek olduğu gibi devrimci bir iddiada bulunmuştu.[15] Yöneticilerimize tereddütsüzce sadakat göstermemiz, doğanın onları yönetici olarak sunmasından dolayı değil barış uğrunaydı. Fakat Platon'un kozmolojisi, Aristoteles ve diğer klasik yazarlar tarafından da paylaşıldı; daha sonra evrenin kutsal düzenlenişi hakkındaki Hristiyan düşüncesini güçlendirdi, toplumsal ve siyasi düzen hakkında açık sonuçlar doğuracak şekilde bu düşünce tarafından desteklendi.

Platon'un iddiası başka türlü de sunulabilirdi. Polisin yahut modern devletin ancak güçsüz işçiler, işini bilen bir askerî kast ve yönetme hakkını tartışmadan kabul eden eğitimli bir yönetici sınıftan oluşan açık bir sınıf yapısı olduğunda faaliyette bulunacağını söyleyen sıkıcı bir sosyolojik önerme olarak da ileri sürülebilir. Bu düşünceyi destekleyen bir örnek olarak Çin'i vermek de hiç zor değildir. Bu sosyolojik iddia olduğu için ampirik kanıtın ötesinde bir felsefi desteğe de ihtiyaç kalmaz. Eğer bir şekilde gerçek ise bu

15 Hobbes, *Leviathan*, ss. 86-87.

sosyal bilimlerin gerçeğidir. Ayrıca bu türden mükemmel bir şekilde yapılanmış toplumun ütopya değil her ne pahasına olursa olsun uzak durulması gereken bir distopya olarak da sunulması mümkündür. Aldous Huxley, *Brave New World*'da tam da bunu yaratmıştır.

Adaletin Tanımı

Üçlü sınıf yapımızı karşımıza koyduktan sonra adaletin kendisini görebiliriz. Ana erdemler ölçülülük, cesaret, akıl, adalettir ve hangi sınıfın hangisine sahip olduğunu da zaten biliyoruz. İşçiler için uygun olan erdem ölçülülüktür çünkü onlar âdeta toplumun midesidir ve onun kanlı canlı kısmının bakımını yaparak bir fiziki kuruluş olan toplumun işler durumda kalmasını sağlarlar. Erdemleri öz denetimdir. Yardımcılar için uygun olan erdem, cesarettir çünkü onlar toplumun kalbidir ve cesur yürekler olmaları gerekir. Koruyucular için uygun olan erdem ise bilgeliktir çünkü onlar toplumun zihnidir ve zihnin erdemi bilgeliktir. Üç sınıfın ve üç erdemin keşfi tartışmayı bitirmiş gibidir. Öyleyse adalet nerededir? Sorunun cevabı şöyledir, adalet bu bütünü yöneten kapsayıcı erdemdir. Herkes kendisine uygun olan yerdeyse, her kişi ve her sınıf başkasına değil de kendisine uygun olan işi yapıyorsa adalet vardır.

Bu, biz çağdaş okurlara inanılması güç görünür çünkü biz adaleti muhtelif erdemlerden birisi olarak düşünürken Platon, terimi, "kapsayıcı haklılık" benzeri bir anlama gelecek şekilde kullanır. Grekçedeki *dike* teriminin, bizim adalet fikrimizden çok daha fazlasını içerdiğini görmüştük. Aristoteles, iki türden adaleti birbirinden ayırt etme özenini göstermiştir. İlki, kapsayıcı haklılığı içerir, ikincisi ise daha dar, daha bilindik anlamda adalettir. Mesela adalet ile merhamet arasında bir çelişki olabileceği fikri, adaletin Platon'un ilgilendiği geniş anlamını değil dar anlamını içerir. Geniş anlamıyla adalet ile merhamet arasında bir çelişki olması mümkün değildir çünkü "doğru" sonuç "adil" sonuçtur. Platon "doğruluk" ile ilgili nihai kriterin ruhlarımızın düzen içinde olması, doğamızın gereklerine göre davranmamız, evrenin ve toplumun düzenine gerektiği gibi katkıda bulunmamız olduğuna inanırdı.

Sokrates'in felsefi temelli diktatörlük iddiası da sıradan anlamıyla aristokratik yönetimin bir savunusu değildir. Yöneticiler, yönetmekten dolayı dünyevi bir ödüle kavuşmazlar ve güç kullanmak da bir kendinden feragat etme çalışmasıdır. *Politeia*'nın okurları, Platon'un yönetici seçkinlerinin ev hayatlarının ayrıntıları ve bu hayatların kasveti karşısında şaşkınlığa düşmüşlerdir. Platon'un koruyucularının mülkleri ve aileleri yoktur. Çocukları, o sınıfın tamamının çocuklarıdır. Platon, para ve özel mülkiyetin yokluğunda yöneticilerin bütün polisi "kendilerinin" olarak göreceklerini ve sadece kolektif terimlerle düşüneceklerini öne sürmüştür. "Ben" ve "benim" olmayacak, onun yerine sadece "biz" ve "bizim" bulunacaktır. Bütünün çıkarları onların çıkarlarına bağlı değil onların çıkarları bütünün çıkarlarına bağlıdır. Glaucon ve Adeimantus, koruyucuların mutlu olup olamayacaklarını merak ederler ve Sokrates de bu

soruya iki ayrı cevap verir. Öncelikle koruyucuların mutluluğu, toplumun tamamının mutluluğundan daha önemsizdir; ayrıca koruyucular, görevlerini yerine getirerek doğalarına uygun bir şey yaptıkları için mutlu olacaklardır. Aristoteles ise her iki cevabın da doğru olmadığını söyler.

Burada, bu düşüncelerin siyaset dışı yahut anti-politik doğalarının altının tekrar çizilmesi gereklidir. Bunlar, Platon'un adalet hakkında göz önünde bulundurmayı reddettiği çok önemli iki düşüncedir. İlki, hukukun üstünlüğü, ikincisi ise siyasi rekabet hakkındadır. İlk düşünce, hükümetin varlığının en önemli nedeninin bireylerin adil muamele görmelerini, soyguna yahut saldırıya uğramamalarını, mülklerinin güvence altında bulunmasını, hayatlarının güçlülerin arzuları değil yasalar tarafından düzenlenmesini garanti altına almak olduğunu söyler. Platon'un *Politeia*'sında yasa ortadan kalkmıştır. Filozof-krallar yönetmeye başladığında yasanın düzenlediği çatışmalar ortadan kalkacaktır. Böylelikle, adaletin asli unsurlarından biri de yok olacaktır. Adaletin siyaset bağlamındaki ikinci ve konuya ilişkin anlamı, gücün hakkaniyetli dağılımı ile ilgilidir. Mesela iyi ailelerde doğanlar mı yoksa çoğunlukta olanlar mı yöneticilik yapmalıdır? Bu soru, Platon tarafından cevaplanmıştır: Yöneticiliği filozoflar yapmalıdır ve kimsenin, işlerinin cahil ve yanlış bilgilendirilmiş insanlar tarafından idare edilmesinde, bu kendisi dahi olsa, bir çıkarı olmaz. "Çoğunluk"un sadece onlar öyle istediği için hayatlarını sevk ve idare etmekte meşru bir çıkarlarının olabileceğini söylemek, Platon'un aklını meşgul eden bir fikir değildir. Meşru olmasına rağmen birbiriyle çatışan çıkarlar fikrinin bir önemi olmadığından bu durum siyaset dışı bir siyasettir. Yöneticilerin görevi, görevlerin ve ödüllerin doğru dağıtımının ne olduğunu bilmek ve bunu kurmaktır.

Son Düşünceler

Politeia'nın son üçte ikilik kısmı, Platon'un metafizik inanışlarının şahane ve ilginç bir sunumudur. Bunlar ne yazık ki konumuzla doğrudan bağlantılı değildir ve bunları ihmal etmemiz gerekir. Fakat sonrasında gelen üç tartışma bizi ilgilendirmektedir. İlki, filozofların neden yönetici olabileceği ve yönetici olması gerektiği, ikincisi, neden mükemmel bir devletin varlığını sonsuza kadar devam ettiremeyeceği hakkındadır, üçüncüsü ise Platon'un adil olan insanın, adil olmayandan daima daha mutlu olacağını göstermekteki son girişimidir. Filozofun yönetimi gereklidir çünkü Platon, istikrara dair sıradan bir siyasi argümanı, doğanın düzenini yansıtan bir polis yaratma ihtiyacına dair bir felsefi argümana dönüştürmüştür. İlahi düzenin farkına varmak felsefi bir beceri olduğu için polis ancak felsefenin koruması altına girdiğinde mükemmelleşir. Felsefeci olmayan okurlar için bu argümanın önemi, Platon'un doğal düzene dair fikirlerinden ziyade filozofun yönetimine dair argümanları ile daha sonraları telaffuz ettiği muhtelif türlerde teokratik yönetimi savunan argümanları arasındaki benzerlikte yatar.

Eğer siyasetin asıl önemli görevinin toplumsal, iktisadi ve siyasi düzeni ilahi olarak belirlenen doğal düzen ile aynı hatta getirmek olduğu öncülü kabul edilirse bu düzeni kim anlıyorsa ona, toplumun gündelik işlerinin yöneticisi olarak değilse bile gündelik işlerin yöneticisinin ruhsal koruyucusu olarak merkezî bir rolün biçilmesi gerekir. Bu otoritenin nasıl kullanılacağı ise Orta Çağ Hristiyan âlemini bulandırmış ve Müslüman dünyasında da cevapsız kalmış bir sorudur. Orta Çağ Avrupası'nda papaların kralları tahttan indirip indiremeyeceği sorusu, işin bir yönüdür. Modern dünyadaki İran, bir teokrasi olduğunu açıkça ilan etmiştir. İsrail ise açıkça ama tedirgince ilan edilen şekliyle bir teokrasi değildir. Britanya'nın yerleşik bir kilisesi vardır fakat Britanya, anayasası, dinî olan herhangi bir düzeni yasaklayan ama siyasetçilerinin, dindarların oyunu almak üzere büyük bir gayretle rekabete girdiği Amerika Birleşik Devletleri'nden çarpıcı şekilde daha sekülerdir. Platon'un cevabı, kralların filozof, filozofların ise kral olması gerektiğiydi. Buradaki büyük zorluk ise Platon'un bize gösterdiklerinde filozofların bu işi yapmaya razı gelmemeleridir. Mağara Alegorisi'nde Platon, insanlığın durumunu karanlık bir mağarada oturan ve sadece tam karşılarındakini görebilen insanlara benzetir. Karşılarındaki duvarda ise arkalarından geçen insanların titreşerek duvara düşen gölgeleri vardır ve bu gölgeler hakikat zannedilir. Mağaradan çıkan filozofun önce güneş karşısında gözleri kamaşır ardından nesneleri olduğu gibi görür. Hakikat'i bulmak için uzun ve meşakkatli bir arayışa giren filozof, Hakikat'i nihayetinde bulduğunda gerçekten de yanılsamalar dünyasına geri dönmeye razı gelecek midir? Elbette razı gelmeyecektir. Bu türden bir gönülsüzlük fazlasıyla arzu edilen bir şeydir çünkü hükümet, ihtiraslarının kurbanı olmamış insanlara emanet edilir. Öte yandan bu tartışma, filozofların ütopya dışında başarılı yöneticiler olamayabileceklerini de göstermektedir. Ütopyada hükümet karmaşık olmayacaktır. Platon'un ütopyasının eleştirmenlerce kusurlu bulunan yanlarından biri, ki Platon'un kendisi için bir erdemdir, pek de bir şeyin olmamasıdır. Ütopya, komşuların açgözlülüğüne hedef olmak için çok yoksuldur ve askerleri, komşuları caydıracak kadar serttir; herkes doğasına en uygun olan işi yaptığı için kimsenin farklı bir şey yapma arzusu yoktur ve yeni zevkler bilinmeyecektir. Koruyucular, yönetici seçkinlerin yetiştirilmesini öyle düzenleyeceklerdir ki doğru insanlar doğru konumlara gelmek üzere dünyaya gelecektir. Platon, yaptıkları hesapların ne olduğu ve bu hesapların nasıl yapıldığı hakkında güçlükle anlaşılabilen denklemlere işaret etse de ne yazık ki bu soruları karanlıkta bırakır. Bu hesaplar doğru yapıldığı sürece ütopyaya zamansız bir sükûnet hâkim olacaktır.

Geriye, sıradan yahut "bronz ruhlu" insanlar ile ilgili iki büyük soru kalır. İlki, bu insanların adil bir hayat yaşayıp yaşamadıklarıdır. Ruhları bronz olan insanlara yol gösteren erdem ölçülülük olduğu için onların adil bir hayat yaşamadıklarını düşünebiliriz. Onların adil bir hayat yaşadıklarını da düşünebiliriz çünkü eğer doğru toplumsal konuma sahiplerse ve kendileri gibi insanların yapmaları gerekeni yapıyorlarsa doğru ve adil bir hayat sürdüreceklerdir, çizmeyi aşmayacaklardır. Her iki fikri de aklımızın bir köşesinde

tutarak filozoflar gibi tamı tamına olmasa da adalet içinde bir *paylaşımda bulunduklarını* varsayabiliriz. Bu durum, ahlaki kapasitenin sınıfla bağlantılı olduğunu ileri sürdüğü için kimilerimiz için tiksinti verici bir sonuçtur. Diğer büyük soru ise sıradan insanların ne yaptığı ile ilgilidir. Cevabı ise yaklaşık olarak şöyledir, başka yerlerde de nasıl yaşıyorlarsa öyle yaşarlar fakat yaşantıları siyasi karmaşa tarafından bozulmaz. Kavga etmeleri gerekmez, ortalıkta bir siyaset kalmadığı için siyasette yer alamazlar. Muhtemelen çiftçilik yapar, el işleri ile uğraşır, ailelerini geçindirirler ve güven içinde oldukları, boylarını aşan işlere kalkışmadıkları için de kolaylıkla mutludurlar. Onlar, Spartalı derebeylerinin şiddet yoluyla denetim altında tuttuğu Messenia'nın köleleri (*helot*) değil görünmez bir çalışan sınıftırlar.

Çürüyen Devletler

Eğer ütopya yaratılabilirse elbette ki sonsuza kadar varlığını sürdürebilir. Platon, bu durumun tam da öyle olmayacağını ifade etmektedir. Bir şeyler ters gidecek, üremenin matematiği yanlış hesaplanabilecek yahut bir başka nedenden dolayı koruyucular becerilerini ve bağlılıklarını kaybedecekler ve bir siyasi değişim döngüsü başlayacaktır. Çürüme döngüsel bir yol izler. Önce otoritenin zemini olarak onur, bilgeliğin yerini alır; bilge seçkinler bir "timokrasi" yahut onura dayalı bir aristokrasi hâline gelirler; ardından "timokrasi" daha da bozularak zenginlerin kendilerinden daha aşağıda olanları baskı altına aldığı bir oligarşi ortaya çıkar. Metnin de açığa çıkarttığı gibi timokrasi Sparta'dır. Bu, mükemmelliğe yaklaşırken değil mükemmellikten uzaklaşılırken görülecek ikinci en iyi durumdur. Ruhlarımızın ütopyanın koşullarını yansıtması gibi, timokratik insanın ruhu da timokratik devletin değerlerini yansıtacaktır. Bu durum, oligarşi ve oligarklar için de geçerlidir. Oligarklar, onur arayışının yerine servet arayışını koymuş dejenere timokratlardır. Oligarşik devlet, tek değil iki devlettir. Bir tarafta zenginlerin, diğer tarafta ise yoksulların devleti bulunur ve bu ikisi daima savaş hâlindedir. Kaçınılmaz olan devrim demokrasiyi müjdeler.

Demokrasinin ilkesi özgürlüktür ve Platon özgürlüğe utanmadan bir nefret besler. Atinalıların siyasi yahut demokratik özgürlük için kullandıkları kavram *isegoria*'dır ve nitelikli yurttaşların Halk Meclisi'nde konuşmak üzere sahip oldukları eşit haklara işaret eder. *Eleutheria* terimi ise daha genel anlamda, bir sahibinin olmaması, köleleştirilmemiş olmak demektir. Grekler Perslere karşı savundukları *eleutheria* iken Atinalı demokratların özellikle kendilerinin sahip olduklarını düşündükleri şey *isegoria*'dır. Platon, demokrasinin, herkesin ne isterse onu yaptığı, salt yetkiye dayalı bir yönetim olmasından şikâyet eder. Köleler küstahtır ve eşekler, kaldırımlarda yurttaşları itekler. Sonunda ise aşırılıkların, daha iyi durumda olanları ve güçlüleri yabancılaştırarak tiranların yükselişine neden olması ile döngünün en dibine varılır. Mevcut yönetimler arasında en kötüsü olan tiranlık, tiran bir şekilde filozof olabilir ise aşılabilir ve yeni bir döngü başlar. Filozoflar, ütopyanın

dışındaki her yerde siyasetin dışında kalmalıdır fakat belki de bir filozof, bir tiranın çocuğuna filozof-kral olmayı öğretebilir. Platon bunu denemek üzere Sirakuza'ya gitmiş ve canını zor kurtararak geri dönmüştür.

Tarihin döngüsel teorileri karşısında duyulan heyecan, siyasal düşünce tarihinin tekrar eden unsurlarından birisidir. Siyasal değişmenin analizine yaptıkları katkı anlamında haklarında söylenecek pek de fazla bir şey yoktur fakat Platon'un döngüsel hikâyesi başka amaçlara da hizmet etmiştir. "Timokrasi" anlatısı, Sparta mükemmel olmaktan uzak olsa bile bozulmanın ilk aşamalarındaymış gibi Sparta'ya verilen bir onaydır. Aristokratlar parayı takıntı hâline getirdiğinde timokrasilerin dejenere olması, Sparta için kaçınılmaz bir gerçeklik hâline gelmiştir. Daha iyi türden olanların yönetimi ile açgözlü zenginlerin yönetimi arasındaki farkı ise Atinalı okura ayrıntılı bir şekilde anlatmak hiç de gerekli değildir. Demokrasiyi, bağımsızlığa müptela, herkesin canı ne isterse tam da onu yaptığı bir rejim olarak tanımlamak en basitinden Atina'nın kötüye kullanımıdır ve bütünüyle haksızdır. Bununla birlikte, üst sınıfın şikâyetleri arasında en sık rastlanan ve Platon'un şikâyetlerinin "Yaşlı Oligark" olarak bilinen yazara çok benzer görülmesini sağlayan da budur. Ayrıca bu, Perikles'in yurttaşlarının, başkalarının işine bakmaları gerektiğini düşünmedikleri çünkü sürdürmek istedikleri çok ilginç hayatlarının olduğu kent anlatısına da fark etmeden yapılmış bir övgüdür. Platon'un saldırısı, modern okurların gözünde de başarısızlığa uğrar çünkü Atina demokrasisini çok eğlenceli bir yer olarak tasvir etmiştir. En fazla ciddiye almamız gereken şey ise tiranlık anlatısıdır çünkü bu anlatı, adaleti adaletsizliğe tercih ettiği iddiasına nihai ve hayati bir bağlantı sağlar.

Platon, yurttaşların ruhunun devletin karakterini yansıttığını bir öncül olarak kabul eder. Demokratik yurttaşlar, yeniliğe duydukları tutku ile yarı deliye dönmüşlerdir, ne yapmaları gerektiğine asla karar veremezler ve bir karara da sadık kalamazlar. Peloponnesos Savaşı da böylelikle felaketle sonuçlanmıştır, ölçüsüzce boyunu aşmak savaşa neden olmuştur. Kimse onu durduramadığı için canı ne isterse onu yapan tiran, Thrasymachus'un kahramanıdır. Platon, bu durumun ne kadar dehşet verici olduğunun çok güzel bir resmini çizer. Tiran, gücü ancak cinayet ve hile ile elde edebilir, gücü elinde bulundurmaya devam etmesi de tebaası arasında korku uyandırmasına bağlıdır. Bu, aynı zamanda nefret de uyandırdığı anlamına gelir. O, dünyaya dünya da ona düşmandır ve o bunun farkındadır. Bir an için dahi olsa iç huzuruna kavuşamaz. Yemeklerine zehir katılabilir, gecenin orta yerinde bıçaklanabilir, yukarılara tırmanırken öldürmediği arkadaşları, korktuğu suikastçılar hâline gelebilir. Hayatı, yaşamaya değecek bir hayat değildir ve er ya da geç akıbetine varacaktır. Tiranın hayatı, dünyevi terimlerle dahi kazançlı olmayan bir iştir. Eleştirel okur, Platon'un çok abartılı bir resim çizdiğinden şikâyet edebilir fakat asıl mesele bu değildir.

Platon sonuca, önce felsefe ve şiir arasındaki münakaşanın, tuhaf şekilde, arasına başka şeyler katılmış bir tekrarıyla ardından da *Gorgias*'ın sonunda

olduğu gibi, adil olan ve olmayan insanların öbür dünyadaki kaderlerinin, ruhlarının en son nereye gönderileceğinin, ebedî mükafatlarını nerede alacaklarının anlatısı ile varır. Adil olan ve olmayan hayatın nihai kazancını elde edeceği yer de burasıdır. Cicero, *De Rebuplica*'nın altıncı kitabında "Scipio'nun Rüyası" hakkındaki pasajdan hareketle, cumhuriyetine, yolundan şaşmadan hizmet eden Romalı devlet adamlarının ölümsüzlükle kutsanacağını ileri sürmüş ve Scipio'nun Rüyası, uzun yüzyıllar boyunca reenkarnasyon ile Hristiyan ve Platonik kozmolojilerin uyumluluğunun tartışılmasında atlama tahtası görevi görmüştür. Bununla birlikte, *Politeia*'daki bilinen argümanın dar bağlamı dışında Er mitinin etkisi hakkında Platon'un, Thrasymachus'un meydan okumasına cevap vermekte yetersiz kalması yahut eğer Thrasymachus'un meydan okumasına cevap verebildiyse Glaucon'unkine cevap veremediği dışında söylenecek pek az şey vardır: Serinkanlı, sakin ve kendine hâkim bir tiranın (eğer böyle bir insanın var olması psikolojik olarak mümkünse) bu dünyada düşmanlarından daha kötü durumda olacağını göstermekte başarısızdır. Immanuel Kant'ın gözlemlediği gibi, ölümden sonraki hayata özlem duymamızın nedeni, erdem ve mutluluğun bu dünyada son derece zayıf bir bağıntıya sahip olmasıdır. Siyasi anlamda konuyla daha ilgili olan şey, Platon'un, tiranın daha kötü durumda olacağını göstermekte başarısızlığa uğramasına rağmen tiranın hayatının değersizliği konusunda son derece ikna edici olmasıdır. Hitler ve Stalin'in hayatlarını düşündüğümüzde onlara haset etmeyiz. Bu durum, kendi çapında en azından Thrasymachus'un iddiası kadar uç bir noktada bulunan Sokrates'in iddiasını ispatlamaya yetmese de Thrasymachus'u yenilgiye uğratmak için yeterlidir.

İlhamını *Politeia*'dan alan son bir düşünce ise Platon'un ideal yönetim anlatısının devlet adamlığı değil, ruh becerisi zeminine ait olduğudur, bu da siyasi hayatı resmetmez. Düzenlenecek bir iktisadi yaşantı, bastırılacak suç, birbiriyle çatışan ve dengelenmesi gereken çıkarlar, siyasete dair birbiriyle uzlaşması gereken, birbiriyle rekabet hâlindeki görüşler, dindirilmesi, uygun hâle getirilmesi yahut bastırılması gereken değer çatışmaları bulunmaz. "Bir dizi çok önemli konuda aynı kafada olmasak da bir arada nasıl yaşayabiliriz?" sorusuna Platon'un verdiği cevap, öncülü inkâr etmektir. Cevap, "varsayalım, daima bütün önemli sorular hakkında hepimiz aynı kafadayız"dır. *Brave New World*, Platonik ütopyanın yirminci yüzyılda alacağı yozlaşmış biçim hakkında parodik bir yorumdur; Hobbes'un *Leviathan*'ı, barış durumunda kendimizi ne kadar çok şeye katılmak zorunda *bıraktığımızın* keşfidir. Aristoteles'ten itibaren Platon'un, adil bir yönetim şeklini kurmaktan ziyade yıkmak için uğraştığının farkına varılmıştır. Platon'un dehası, kısmen, uyuma duyduğumuz özlemin gündelik siyaseti daha verimli şekilde işletmek ile ne kadar da büyük bir zıtlık içerdiğini açıkça göstermesindedir. Bu noktanın peşine düşen Aristoteles, ütopyacı olmayan bir yönetim şeklinde ne türden bir adalet elde edeceğimizi göstermeye koyulmuştur. Biz de şimdi Aristoteles'e dönüyoruz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Aristoteles: Siyaset Felsefe Değildir



Hayatı ve Dönemi

Aristoteles, Platon'un aksine kendi döneminin siyasetine taraf olmuştu. O kadar ki Aristoteles, Atinalılar İ.Ö. 323 yılında Makedonya hâkimiyetine başkaldırdıklarında onun sadakatinden şüphe ettikleri için gönderildiği sürgünde öldü. Büyük İskender'e öğretmenlik yaptı, İskender, Pers İmparatorluğu'nu fethetmek için 334 yılında sefere çıktığında Grek ülkesinde düzeni korumak için naip tayin ettiği Makedonyalı General Antipater'in de kayınpederiydi. Antik tarihçiler, Aristoteles'in eski öğrencisine sadık kaldığını öne sürmezler hatta Plutarkhos, Aristoteles'e, İskender'in beklenmedik ölümüne neden olup olmadığı belli olmayan zehri temin etme itibarını sunar. Dedikoduya göre Antipater, İskender'in onun aleyhine döndüğünden ve onu infaz etmesinin muhtemel olduğundan korkmuş ve onu etkisizleştirmiştir. Aristoteles, Grek ülkesi ile Makedonya sınırındaki küçük bir kasaba olan Stagira'da –bugünkü Selanik'in biraz doğusundadır– 384 yılında doğdu. 367 yılında Atina'ya gelerek Platon'un Akademisi'ne katıldı. Sonraki yirmi yılını Akademi'de geçirdi. Atina'ya gelişi ile 322 yılındaki ölümü arasında Atina'da geçirdiği kırk beş yıl, önce Atina'nın Peloponnesos Savaşı'nda yıkıldıktan sonra yeniden canlanışını, daha sonra ise Grek kent-devletlerinin siyasi bağımsızlığının, önce 338 yılındaki Chareronea Muharebesi'nde daha sonra da Büyük İskender'in 323 yılındaki ölümü Atina'ya başkaldırmak için bir fırsat sağladığından 322 yılındaki Amorgos Deniz Savaşı'nda Makedonya güçlerine yenildikten sonra ortadan kalkmasını gördü.

Aristoteles'in Akademi'deki kariyeri, Platon'un ölümünden sonra kesintiye uğradı. O ve arkadaşı Ksenokrates, Akademi, Aristoteles'in sevmediği insanların liderliğine kaldığı için Atina'yı terk ettiler. Lesbos'ta, Pers kralından, Atarneus kentinin yöneticiliğini satın almaya kadar gitmiş çok becerikli eski bir köle olan Tiran Hermias'ın desteğinde vakit geçirdi. Hermias da Akademi'de bulunmuştu ve rivayete göre muazzam bir filozoftu. Hermias, Pers ülkesine karşı düzenlenen bir Makedonya istilasına yardım etmek için plan kurma şüphesi ile büyük kralın emri üzerine işkence görüp infaz edildikten sonra Hermias'ın yeğeni ile evlendi. Makedonyalı Philip'in dikkatini, Aristoteles üzerine çekenin Hermias olup olmadığı belli değilse de Aristoteles 342 yılında Pella'ya, genç İskender'e

öğretmenlik yapmak üzere çağrılmış ve 336 yılına kadar da bu görevde kalmıştır. Bu, çok geçmeden yarı zamanlı bir işe dönüşmüş olmalı çünkü 340 yılı gibi erken bir dönemde dahi İskender, babasının yokluğunda Makedonya'yı yönetmektedir ve bundan iki yıl sonra da babasının ordusunun bir kısmına Chaeronea Muharebesi'nde komutanlık edecektir.

Aristoteles, 335 yılında Atina'ya dönerek kendi okulunu, Lyceum'u kurmuştu. Bu, Atinalıların Makedonya yönetimine karşı gerçekleştirdikleri ikinci başarısız başkaldırının hemen ardından gerçekleşmişti. Ne Philip ne de İskender, şaşırtıcı bir şekilde, Atinalıların Thebes'e kestikleri cezayı yani yerle bir edilme cezasını Atinalılara kesmişti. Makedonya karşıtı unsurların en uzlaşmacı olmayan lideri Demosthenes'in dahi Atina'da kalmasına izin verilmiş, sürgüne gitmeye zorlanmamıştı. Artık Akademi'nin başında Ksenokrates vardı fakat Aristoteles'in kendi okulunu arkadaşıyla rekabet etmek üzere kurduğunu ileri süren bir iddia bulunmamaktadır. Kendi okulunu kurmasında sadakatsizlik sayılacak bir şey yoktu çünkü okulunun ayırt edici bir niteliği vardı. Aristoteles'in okulu, ampirik incelemelere duyulan hayranlığa dayanıyordu. Aristoteles, öğrencilerinin, başka şeylerin yanı sıra 158 Grek anayasasını tasvir ve analiz etmelerini sağlayarak ampirik bir disiplin olarak siyasetin kurucusu oldu. Aristoteles'in felsefesinin "natüralizm"i, dünyayı anlamaya yönelik bilimsel, ampirik ve deneysel diyebileceğimiz bir yaklaşım ile doğayı, insan icadının yetişemeyeceği bir güzelliğin ve düzenin kaynağı olarak gören neredeyse dindar bir yaklaşım arasındaki dengeyi tutturur. Bunun sonuçlarından biri, Aristoteles'in siyasal analizinin, pratik bilgelik ile neredeyse Platonik denebilecek en iyi devletin "doğa itibariyle" en iyi olduğunu gösterme girişiminin sürükleyici bir bileşimi olmasıdır.

Aristoteles'in, döndükten sonra Atina'da sürdürdüğü hayat sakin bir hayat değildi. Atinalıların büyük bir çoğunluğu, Makedon hegemonyasına keskin bir düşmanlık besliyordu. Atina siyaseti, Demosthenes'in 322 yılında intihar sonucu ölmesine kadar Makedon hegemonyasına direnilip direnilemeyeceği yahut nereye kadar direnileceği sorularının hâkimiyeti altındaydı. Antipater, işgal ordusu komutanı için beklenebileceği gibi, hiç de popüler birisi değildi ve Aristoteles de kendisinin sadece bir yabancı değil aynı zamanda istenmeyen bir yabancı olduğunu hissetti. Bu rahatsızlık, Aristoteles'in hem Platon hem de İsokrates'in öğrencisi olan ve o dönemde Atina maliyesinden ve kentin idamesinden sorumlu bulunan Lycurgus ile dostluğu üzerinden bir süreliğine giderilmiş gibi olsa da Lycurgus göstermelik olarak demokrattı ve Demosthenes'in müttefikiydi fakat aynı zamanda da Aristoteles'in *Politika*'sında övdüğü türden, mülk sahibi sınıfların iktisadi çıkarlarını gözeten ve onların demokratik anayasaya karşı dostane davranmalarını sağlayan ılımlı bir aristokrat siyasetçi idi. Bununla birlikte Aristoteles'in konumu, nihayetinde savunulamaz bir hâle geldi. İskender'in 323 yılının Haziran ayında Babil'de otuz iki yaşında, sıtma, karaciğer yetmezliği yahut zehirlenme nedeniyle beklenmedik bir şekilde ölmesi, açık bir isyanın

çıkmasını tahrik etti. Aristoteles, Euboea'daki Chalcis'e çekildi. Üç yıl sonra burada Antipater'in Amorgos'taki zaferi, Atinalıların siyasi ve askerî bağımsızlıklarını kurtarma ümitlerini yıktığı sırada öldü.

Aristoteles'in Siyasi Ön Yargıları

Modern okurlar, Aristoteles'in görüşlerinden birkaçını son derece iğrenç bulabilirler. Bunlardan en belirgin olanları, kölelik ve kadınların entelektüellikleri ile siyasi kapasiteleri hakkında olanlarıdır.[1] Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu iki görüş birbiriyle bağlantılıdır. Efendinin astları –hanenin erkek reisinin karısı ve köleleri– ile ilişkisi temel ve doğal bir insan ilişkisidir. Aristoteles için yurttaş olma niteliğini haiz bir erkeğin hanesi, kölelerin ayak işlerini yaptığı bir aile birimidir. Ayak işleri, siyasal hayat için bir erkeğe uygun değildir; köleler ve sıradan işçiler, yurttaşı siyasal hayat için özgürleştirir. Hane reisi, ailesini kısmen siyasi kısmen de siyasi olmayan şekilde yönetir. Yurttaşın, yurttaşla ilişkisi eşitler arası bir ilişkidir. Efendinin köleyle, kocanın karısı ile yahut ebeveynin çocuğu ile ilişkisi, kadınlar kuşkusuz özgür kişiler ve köleler özgür olmayan kişiler olsa dahi eşitler arası bir ilişki değildir.[2] Babalar, çocukları üzerinde "asalet gereği", eşleri üzerinde de "anayasal" bir yönetime sahipse de kocaların ve karılarının hane yönetimini, yurttaşların yönetimde yaptıkları gibi dönüşümlü olarak gerçekleştirdiğine dair bir öneri ortada yoktur. Şimdi, Aristoteles'in bu ilişkilerin adilliğini nasıl savunduğunu göreceğiz. Önce, iki şeyin farkına varmak üzere duralım. İlki, korkutucu bir öneridir: Köle edinme, savaş yahut avcılık sanatlarının bir dalı olarak görülür.[3] Antik dünya, köleliğe fazlasıyla bağımlıdır ve antik dünyada "insan avcılığı"nı meşru bir iş ve hayatlarını kazanmanın ayırt edici bir biçimi olarak gören devletler yahut korsan krallıkları bulunur. Böylesi devletlerin düzenledikleri akınların erişim alanındaki köylerde yaşayanlar yahut deniz yoluyla uzun mesafeler katetmek zorunda kalanlar için yakalanmak ve köle olarak satılmak son derece gerçek bir tehlikedir. Aristoteles, savaşta esir alma ve esirleri köle olarak satma pratiğinin düzenlenmesi ile ilgili yöntemler önermişse de bu pratiğin kendisini eleştirmemiştir. Birçok yazarın, köleliği adil olmayan ve doğaya aykırı bularak eleştirdiğini teslim etmesi, kendisinin de bu görüşü dile getirebileceğinin göstergesidir.

Farkına varılması gereken ikinci şey ise Aristoteles'in doğal düzende köleliğin varlığını meşrulaştırırken –kendi bakış açısına göre– öz yönetim kapasitesinde, doğal köleleri efendilerinden ayıran bir uçuruma atıfta bulunmasıdır. Eski bir köle, daha sonra ise öğrencisi ve aynı zamanda da hamisi olmuş, anısına bir anıt yaptırdığı ve zamansız ölümünden sonra yeğeni ile evlendiği Hermias'ı dönüştürdüğü hâl akla getirildiğinde Aristoteles'in

1 Aristotle, *The Politics* (1.4-7, köleler; 12-13, kadınlar), ss. 12-15, 27-30.
2 *A.g.e.* (1.12), s. 27.
3 *A.g.e.* (1.7), s. 19.

ne kastettiği ancak hayal edilebilir. Hermias'ın son sözlerinin "bir filozofa yakışmayacak hiçbir şey yapmadım" olduğu söylenir. Aristoteles, yine aynı çizgide, kadınların aile içinde Aristoteles'in onlara biçtiği astlık rolünü oynayabilecek kadar rasyonel olduklarını fakat siyasi arenada kendi bağımsız hükümlerini verebilmek için çok düşük bir rasyonel kapasiteye sahip olduklarını söyler. Kadınlar, köleler ve çocukların yeri agora yahut *ecclesia* değil düzgün bir hanedir. Aristoteles'in antik Grek dünyasında yaygın olan görüşleri benimsemesinin, okurları neden öfkelendirdiği üzerinde de durmak gerekir. Bunun nedeni, Aristoteles'in yazdıklarının büyük bir bölümünün pratik ve gerçekçi olması ve dikkatini, Platon'un, siyasal hayatı genel olarak ve bütünüyle reddedişinin aksine siyasetin aslında nasıl yürütüldüğüne yöneltmesidir. Aristoteles, çok sayıda akıllı kadınla konuşmuştur ve fikrini değiştirme şansı vardır. Hermias'ın varlığının, köleliğin adilliği hakkında neye işaret ettiği konusunda düşünmek için fırsat da bulmuştur. Kısacası, modern okurlar, Aristoteles'in kör noktalarının çaresinin, savunusunu yaptığı ampirik yöntemlerin daha itinalı bir uygulamasında bulunacağını düşünebilir.

Teleoloji: Doğa ve Siyaset

Aristoteles, bizim anakronik tavsiyemizi hiç de etkileyici bulmazdı. "Doğa" tasavvuru bizimki gibi değildi ve şeylerin doğal düzenine dair arayışı, basit şekilde ampirik de değildi. Hermias, açıkçası "doğası itibariyle" köle değildi fakat bu, doğası itibariyle kölelerin var olmadığı anlamına da gelmiyordu. Aristoteles, şu meşhur sözlerin yazarıydı: "Devletin doğanın bir yaratısı ve insanın da doğası itibariyle siyasi bir hayvan olduğu açıktır."[4] Dolayısıyla söze, Aristoteles'in doğa anlayışından başlamalıyız. Aristoteles, dört neden doktrini ile de tanınır: Açıklanacak şeyin maddi varlığı, biçimi, etkin nedeni yahut nasıl üretildiği ve nihai nedeni. Bitkiler, hayvanlar, insanlar ve kurumlar gibi varlıkların davranışı, telosları yahut "amaç"ları –hedefleri yahut niyetleri yahut önemleri. Hedefler ve niyetler üzerinden yapılan açıklama, teleolojik açıklamadır. On yedinci yüzyılın bilimsel devrimi, teleolojik açıklamayı fizik bilimlerinden kovmuştur. Fiziksel nedenden bizim anladığımız, önceki koşulların bir şeyin olmasına sebebiyet vermesidir; fiziki doğaya "uygun" bir gidişatın var olduğunu düşünmeyiz. Yani bizim modern doğa tasavvurumuz Aristoteles'inkinden epeyce farklıdır. "Doğal" terimini kullandığımızda, şeylerin, insan icadı düzeneklerin etkide bulunduğu zamandan önceki hâllerini kastederiz –"doğal sarışın" sözünü düşünün– fakat Aristoteles, insan müdahalesini de "doğal" ve "doğal olmayan" biçimler arasına dâhil etmiştir. Bizimki gibi, kadınların erkeklerle eşit siyasi haklara sahip olduğu bir toplum, "doğal değil"dir. Bugün Aristoteles'in bu bakış açısı, varlığını, Roma Katolik Kilisesi'nin, Tanrı'nın doğanın yazarı olduğu ve doğal yasa ile ilahi yasanın

4 *A.g.e.* (1.2), s. 13.

birbirini güçlendirdiği görüşü ile de desteklenen öğretilerinde devam ettirir. Aristoteles meseleyi doğanın yazarı olan tanrısal bir varlık üzerinden ele almamıştır. Dolayısıyla, "doğal" ve "doğal olmayan"ın, aslında "olağan" ve "olağan dışı" yahut "ahlaken iyi" ve "ahlaken kötü" terimlerinin eş anlamlısı olduğunu söyleyen kuşkucu bir bakışa maruz kalır.

Politika kitabı boyunca doğanın, toplumsal normların zeminini teşkil ettiği kabul edilir. Aristoteles "doğası itibariyle köle"lerin var olup olmadığını sorduğunda aslında bilmek istediği, dünyadaki doğru yerinin başkalarına köle olarak hizmet etmek olan insanların var olup olmadığıdır. Eğer varsa, bu durum *hem* köleliğin neden var olduğunu *hem de* (doğası itibariyle) kölelerin köle olmalarının onlar için neden iyi olduğunu açıklar. Neyin "doğal" olduğunu keşfetmek hem işlerin neden öyle olduğunu hem de neden öyle olması gerektiğini anlamamızı sağlar. Ayrıca doğa hiyerarşiktir; her şey bir yararı amaçlar ve en yüksekteki şeyler de en büyük yararı amaçlayanlardır. İnsanoğlu, canlı yaratıklar hiyerarşisinin en yukarısındadır ve insan davranışı, en büyük yararı sağlamamız gerektiği ışığında anlaşılmalıdır. Aristoteles'in ön yargılarının nedeni, kabulleridir ve Aristoteles, kanıtlar üzerinden iyi bir yönetim modeli empoze etmiş de değildir. İnsanların kendilerini nasıl yönettiklerinin incelenmesi, kendilerini nasıl yönetmeleri gerektiğini gösterir.

Doğanın neye ulaşmayı amaçladığının ortaya çıkartılmasının yolu, doğanın aslında nasıl davrandığının gözlenmesinden geçer. Doğa, her zaman ulaşmak istediği faydaya ulaşamaz: Bodur kalmış ağaçlar, hastalıklı çocuklar, mutsuz evlilikler ve bir iç savaş sonucu çöken devletler vardır. Fakat işler iyi gittiği zaman ne olduğuna bakarak "bodur kalmak" ve "hastalıklı" gibi kelimelerin bünyesinde barındırdığı standartları ortaya çıkartabiliriz. Aristoteles, açıklamanın karşılaması gereken standartları, *Fizik* adlı kitabında ortaya koymuştur ve bu standartlar, iki bin yıl boyunca kural kabul edilmiştir. Dört çeşit nedenin –biçim, maddi varlık, amaç ve köken- hepsinin, siyasal analizde de yeri vardır. Devletin biçimi anayasası, maddi varlığı yurttaşları, amacı bir arada en iyi hayatı sürdürmemize müsaade etmesidir; var olma nedeni de *Politika*'nın ilk bölümlerinden itibaren kendi kendine yeterlik yolunda bir arayış olarak kendini gösterir. *Politika*'nın sonraki kitaplarında devrim ile ilgili yaptığı tartışma hem devletin ortadan kalkmasının nedenlerinin hem de sürekli bir kaygı olarak varlığını sürdürmesinin nedenlerinin bir anlatısıdır.

Aristoteles, Platon'un, gerçek bilginin geometri yahut matematiğe benzemesi gerektiği görüşünü paylaşmaz. Platon, duyuların dünyasını, gerçeğin kötü bir gölgesi olarak lanetlemişti. Yeterince ince bir ölçüm, insan eliyle çizilmiş hiçbir eşkenar üçgenin *mükemmel bir şekilde* eşkenar olamayacağını gösterecektir; yeterince hassas bir ölçüm yapıldığında bir kenar diğerinden uzun kalacak ve kenarların açıları da eşit olmayacaktır. Platon için ampirik dünyanın kendisi, transampirik gerçeğin baştan savma bir kopyasıdır; geometri çalışmaları, geometrik şekilleri mükemmelleştirir. Aristoteles ise gözlem dünyasının aleyhinde değildir. Duyularımız bizi yanıltabilse de dünya,

algıladığımız gibidir. Sarılık olmuş adam, dünyayı, olmadığı hâlde sarı görecektir. Başarılı bir açıklama, "görünümü korumalı"dır; gördüğümüz, işittiğimiz, hissettiğimiz, tattığımız dünyanın niye öyle olduğunu açıklamalıdır. On yedinci yüzyılda, başkaları gibi Galileo da çağdaşlarını, dünyanın güneşin etrafında döndüğüne ikna etmeye uğraşmıştı. Aristoteles'in fiziğini ve astronomisini tersine çevirse de neden dünyanın güneşin etrafında hareket ediyor gibi *göründüğünü* açıklama zorunluluğunu kabul etmişti. Aristoteles'in fiziğinin önemli bir kısmını reddetmişti –Aristoteles, dünyanın gerçekten de evrenin merkezi olduğuna inanıyordu– fakat Galileo, Aristoteles'in, başarılı bir açıklamanın, şeylerin neden göründükleri gibi göründüğünü açıklaması gerektiği iddiasını kabul etmişti.

Siyasetin çalışılması da bir tür doğa tarihiydi. Thomas Hobbes, Aristoteles'in siyasetinden nefret ediyordu ve *Leviathan*'da, siyaseti geometri üzerinden modellemekte Platon'u izledi fakat Aristoteles'in biyolojisine hayrandı. Bu "biyolojik" üslubun bir sonucu önemlidir ve bu sadece Hobbes'un –ve Platon'un– siyasi geometriye duydukları özlem ile anlaşmazlığa düştüğü için de değildir. Aristoteles, siyasal analizin sadece "konusunun müsaade ettiği kadar hassasiyeti" amaç edinmesi gerektiğini iddia eder. Siyasi bilgelik, geometrinin hassasiyetine sahip olmayı arzulayamaz ve böylesi bir hassasiyete sahipmiş gibi de yapmamalıdır. *Aborikültür* (ağaççılık) bize bir anoloji sunar: Çoğu ağaç, en iyi, yumuşak toprakta ve ortalama su kaynakları ile büyür; kökleri çamur ve suda ise ağaçların pek azı serpilecektir. Bilim adamları, bu iki ağaç türünün arasındaki farkı analiz ederek konu hakkında daha derin bir kavrayışa sahip olabilir. Bunun çiftçiye bir yararı olsun yahut olmasın bu kavrayış önemlidir. Aristoteles'in etik ve siyaset hakkında yazdıkları, çiftçinin –yani siyasette, devlet adamının ve yurttaşların– buna ihtiyaç duyduğuna işaret eder. Etikte ve siyasette bilgiye, eylem için ihtiyacımız vardır. Aristoteles, Platon'un her türden bilgiye aynı amaca hizmet eder gibi muamele ettiğinden şikâyet etse de etikte ve siyasette, gerçeği ne yapacağımızı bilmek için ararız. Bunlar pratik disiplinlerdir. Etik anlayışımızı, belli eylemleri, karakterleri ve hayat tarzlarını övme yahut yerme biçimimiz hakkında düşünerek geliştirebiliriz. Fakat bunu, merakımızı tatmin etmek için değil daha iyi yaşamak için yaparız.

Doğa ve bilime dair bu görüşün bizim için önemli olan başka bir yönü daha vardır. Bugün çoğumuz, bireylerin hakları yahut ihtiyaçları hakkında düşünmeye başlar ve ne türden bir devletin bireylerin sadakati üzerinde meşru bir talebe sahip olacağını yahut bireylerin refahını en iyi şekilde sağlayacağını sorgularız. Yani birey –Aristoteles'in terminolojisini kullanırsak– devlete "öncelikli"dir. Bunun bir sonucu da siyaset, en iyi devletin hangi koşullar altında vücuda geleceği ve gelişeceğini bulmayı amaçladığı için bilimlerin ve sanatların efendisi olduğudur. El nasıl ki sahibi olan insan evladına gelişmesi için sağladığı imkânlar üzerinden açıklanıyorsa, yurttaşların nitelikleri de devletin gelişmesini sağlamaktaki rolleri üzerinden açıklanır. Bir başka analoji de tiyatrodan seçilebilir. Her aktör Lear yahut Hamlet

rolünü oynamak ister; Lear rolünü oynamak ister çünkü Lear, tiyatrodaki en büyük trajik kahramanlardan birisidir; Hamlet rolünü oynamak ister çünkü Hamlet'in kararsızlığının ona verdiği ızdırabı göstermek için aktörün, sahip olduğu bütün becerileri kullanması gereklidir. Kral Lear ve Prens Hamlet, Shakespeare'in oyunlarındaki karakterlerdendir. Onları, oyunlar üzerinden anlayabiliriz. Yurttaşları, polisi anlayarak anlayabiliriz ve her aktörün Hamlet yahut Lear rolünü oynamak istemesi gibi, her özerk ve akıllı varlık da Aristoteles'in polisinde yurttaş rolü oynamak ister.

Etik ve *Politika*

Aristoteles, polisin "doğası itibariyle" var olduğunu çünkü doğanın, bizim birlikte iyi bir hayat sürdürmemizi istediğini iddia eder. Dolayısıyla söze, Aristoteles'in iyi bir hayat hakkındaki görüşleri ile başlayalım. Polisteki temel erdem, adalet olduğu için Aristoteles'in adalet ve adil olmak için bizi neyin teşvik ettiği hakkındaki görüşlerinin, Platon'unkinden ne kadar farklı olduğu üzerinde duralım. Aristoteles, *Politika*'da, *Nikhomakhos'a Etik*'te sunduğu adalet anlatısına yaslanır. Etik, "iyi yaşama" araştırmasıdır. İyi yaşamayı bilmek için insan hayatının amacının ne olduğunu bilmemiz gereklidir çünkü bir faaliyetin ne kadar iyi gittiğini bilmek, bu faaliyetin amacına ne kadar ulaştığını bilmekle bağlantılıdır. Aristoteles, insan hayatının, mutluluğa ulaştığımız zaman iyi gittiğini söyler. Fakat bu, belli tipte bir mutluluktur: Aklın onayladığı mutluluk. Sadece o zaman doğanın kullanmamızı istediği kapasiteyi kullanıyor ve "iyi yaşıyoruz"dur. Eğer bir mafya babası olsam ve rakip aileyi kadın, erkek, çocuk demeden öldürsem mutlu olabilirim fakat mutlu olmamın nedeni, aşağılık bir kişiliğe sahip olmamdır. Aklı başında hiçbir insan, katliamdan dolayı mutlu olmayı istemez.

Doğa, iyi bir insanın mutluluğunun keyfini çıkartmamızı kasteder. Bu argüman döngüsel görünür: İyi bir hayatın ne olduğunu sorduğumuzda, bunun mutlu bir hayat olduğu cevabını alırız; mutluluğun ne olduğunu sorduğumuzda ise bize, bunun doğru türde insanın doğru şekilde elde ettiği mutluluk olduğu söylenir; doğru tür insanın ne olduğunu sorduğumuzda, bu insanın akla uygun, erdemli bir hayatı yaşayan kişi olduğunu öğreniriz; erdemler hakkında soru sorduğumuzda ise bize, bunların hayata geçirildiğinde doğru türde bir kişiliğe sahip insana mutluluk veren düşünce ve eylem alışkanlıkları olduğu söylenir. Argüman döngüseldir fakat bir kısırdöngü de değildir. İlerleme kaydetmek için belirli erdemleri –akıl, ölçülülük, sadakat, cesaret, adalet vesaire– incelemeli ve bunların iyi bir hayata nasıl katkıda bulunduğunu keşfetmeliyiz. Aristoteles'in yaptığı da budur. Bu erdemleri hayata geçirmenin, iyi sürdürülen bir hayatta bir araya gelebildiğinin gösterilebiliyor oluşu, Aristoteles'e bu çerçevede cesaret vermiştir. Tekrar etmek gerekirse, bizim ahlak nosyonlarımız ile Aristoteles'in etik hakkındaki fikirleri örtüşmemektedir. Aristoteles'in, iyi bir şekilde kurulmuş polisin teşvik

edeceği üstünlükler arasında olduğunu düşündüğü pek çok şey, bizim ahlaklı sayacağımız şeyler değildir: İyi bir eğitim almış olmak, iyi bir zevke sahip olmak, topluluk içinde nasıl davranacağımızı bilmek gibi. Bunlar belli tipte bir toplumsal yaşantıyı sağlamlaştırmakta önemlidir dolayısıyla polisin uyumunu korumakta da önem taşıyacaktır fakat bunlar modern anlamda ahlaki nitelikler değildir.

Aristoteles, başarılı bir polisin adalet üzerine inşa edilmesi hususunda Platon ile aynı görüştedir fakat adaletten Platon ile aynı şeyi anlamaz. Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*'te, Platon'u bütün erdemleri adalete indirgediği için eleştirir ve erdemlerden birisi olan adalet ile genel olarak bir erdem gibi tasavvur edilen "adalet"i farklılaştırır. Olağan anlamıyla adalet, iyiliklerin ve kötülüklerin liyakate göre dağıtılması ve herkese hak ettiğinin verilmesidir, ki bu da "her şey dâhil doğruluk"tan başka bir şeydir. Siyasi bağlamda bu, otorite ve gücün siyasi erdeme göre dağıtılmasıdır. Adil bir devlette yaşayanların da adil olması gerekir; devletler ancak yurttaşları adil hayatlar sürdürüyorsa adil olacaktır. Eğer sadece filozoflar gerçekten adil olabilecekse bu, Platon'un ütopyasının bir eksikliğidir. Dolayısıyla, sıradan aklı başında bir insanın adil davranabileceğini ve böyle davranmak da isteyeceğini gösterebilmemiz gerekir fakat bu insanın sadece olağanüstü olmayan koşullarda adil olmak isteyeceğini göstermek de yeterli gelecektir. *Politeia*, adalet, onu hayata geçirenlere *her ne olursa olsun* kazanç sağlar derken, argümanla ilgili olanakların sınırını kaçırmıştır. Platon'un argümanı kahramancadır fakat ikna edici değildir çünkü Platon'un, adil insanın, adil olmayan insandan kaçınılmaz bir şekilde daha mutlu olduğunu söylerken atıfta bulunduğu mutluluk tasavvuru hiç de sıradan mutluluğa benzemez. Aristoteles, Platon'un iddiasındaki eksikleri giderir.

Adil insan, iyi bir hayat sürdürmenin bir veçhesi olarak adil olmayı isteyecektir. Adil olmak ve adil bir kişilik edinmek rasyoneldir fakat adil insanın, adil olmayan insandan daha iyi durumda olacağının da garantisi yoktur. Doğa, adil olanın gelişmesini ister fakat sözünü ettiğimiz birey belki de şanssızdır ve iyi davranmakla kötü duruma düşebilir. Adil insanlardan oluşan bir toplum, adil olmayan insanlardan oluşan bir toplumdan her zaman daha iyi durumda olacaktır ve rasyonel bir insan da böylesi bir topluma dâhil olmak isteyecektir fakat böylesi bir toplumda her bireyin bir gelişme kaydedeceğinin de garantisi yoktur. Adil davranmak, diğer erdemler tarafından desteklendiğinde daha kolaydır. Cömert bir insan, ailesini ve dostlarını düşünecek, onların da adil bir toplumda yaşamasını dileyecektir ve bu, onun da adil davranmasını kolaylaştıracaktır. En az adil olan insan dahi geri kalan herkesin adil davranmasını istemekle adalete inanır; hırsız kendi evinden hırsızlık yapılsın istemez, soyguncu, kendisinin de soyulmasını dilemez. Fakat iyi bir insan, sadece adil davranmış olmak için adil davranmayı ister. Adil davranmakta mutluluk bulur ve adil olmak, istediği mutluluğun da ayrılmaz bir parçasıdır; dostları ona güven, meslektaşları ise saygı duysun ister ve bu

istek, kendisinin adil bir insan olmasıyla mantıksal olarak bağlantılıdır. Adil bir insan, haklı olarak güven ve saygı uyandıran türden bir insandır.

Aristoteles'in ne kadar haklı olduğunu görmek ise güçtür. Eğer insanoğlunun derin gerçeğinin, onun "fayda maksimizasyonu" peşinde koşan benmerkezciliği olduğunu düşünürsek, insanların, yek diğerini kendi bencil mutluluklarının aracı gibi görmek dışında nasıl bir etkileşime gireceklerini görmek kolay olmaz. Bu, Polus, Callicles ve Thrasymachus'un dünya görüşüdür. Aristoteles, bizim herhangi bir şeyi maksimize etmek peşinde koşan varlıklar olduğumuzu düşünmez. Pek çok hedefin peşinde koşarız ve bunların ayrı ayrı önemleri vardır. Yine de bir hedefler hiyerarşisi bulunur; mesela rasyonel bir insan, dünyevi mallara yönelik bir arayışı, kişilik mükemmeliyetine yönelik bir arayışa tabi kılar. Böylelikle hürmet göreceğini umut eder ve başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğünü de çok önemli bulur. Fakat adil davranması sadece araçsal bir nitelik taşımaz. "Açgözlülük iyidir" fikri, Aristoteles'in dünya görüşü ile tutarlı değildir fakat her hakiki iyiliğin, iyi sürdürülen bir hayatta kendi yeri bulunur. "Neden esas olarak bencil yaratıklar, kendilerinden ziyade diğer insanlara fayda sağlayacak adalet, namusluluk ve benzeri diğer erdemleri önemsesinler ki?" biçiminin *genel* bir problemi yoktur. Sorunun öncülü yanlıştır.

İnsanoğlu kendi esenliği peşinde koşar fakat bunu her zaman etkin bir biçimde yapamaz. Başarısızlığa uğradığında bir şey yanlış gitmiş demektir. Madem ki dengeli bir insan kendisi için iyi olanı ister, bizim için neyin iyi olduğu, ne istediğimiz ile *bağlantılı*dır. Fakat bizim için neyin iyi olduğu, Thrasymachus için olduğu gibi, ne istediğimiz üzerinden *tanımlanmış* değildir. Yanlış isteklerin (uyuşturucu, alkol yahut kumar bağımlılığını düşünün) iyi ile bağlantısı kopmuştur. Yanlış yönlendirilmiş istekler, bizim için iyi olanı arayışımızı baltalar. Aynısı basit hatalar için de geçerlidir; kuvvet verici ilaç zannedip zehir içersem, sağlığımı kazanacağım derken ölmüş olurum. Daha ayrıntılı hatalar da yapabiliriz; yenilgiye uğrattığımız düşmanlarımıza sert davranmamız, onları iş birliğine daha fazla değil, daha az yatkın kılar. Birden sonuca varabiliriz; düşmanlarımızı korkutmakta bir defa başarılı olmamız, aynı yolu kullanarak hep başarılı olacağımız anlamına gelmez. Kimi hatalar da kişilik ile ilgili eksikliklerden kaynaklanır; korkak birisi, durumu olduğundan daha tehlikeli gibi görür *ve* cesaretin önemini kavrayamaz.

Siyasal Analiz

Doğru siyasal analiz biçimi kaçınılmaz görünür. İnceleyebileceğimiz bütün siyasi rejimleri incelemeli ve bunların başarı ve başarısızlığını neyin sağladığını belirleyebilmeliyiz; yozlaşmış yönetimler ile iyi yönetimleri birbirinden ayırt edebilmeliyiz; hangi rejimlerin iyi siyasi kişilikleri teşvik ettiği tespitinde bulunabilmeliyiz; niye farklı halkların farklı türde rejimler benimsediğini ortaya çıkartabilmeliyiz; niye bizim "siyaset" dediğimiz şeyin belli

toplumlarda geliştiğini fakat bütün toplumlarda gelişmediğini keşfedebilmeliyiz. Aristoteles, öğrencilerini Grek kentlerinin anayasal düzenlemelerini ortaya çıkarmaya yollamış ve sadece *Atina Anayasası* bugüne ulaşmıştır. *Atina Anayasası*, karmakarışık bir eser olmasına, Aristoteles'in mi yoksa bir öğrencisinin mi yazdığı bilinmemesine rağmen büyüleyici bir çalışmadır.

Politika, sekiz kitaptan oluşur. Son iki kitap ise öncekilere hiç benzemez. Bu son iki kitap, öncekilerin vakit kaybı olarak görerek hesaba katmadığı bir görevi üstlenir ve ideal devlet ve onun eğitim sisteminin bir resmini sunar. Bunlar aynı zamanda tamamlanmamış kitaplardır; son kitap, gençlerin eğitimine dair, bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda sayfadan ibarettir. İlk altı kitap ise iyi organize edilmiş bir tartışma sunar; ilk kitap, siyasi birlikleri diğerlerinden farklılaştırır ve örgütlenme prensiplerinin aile ve haneden farkını gösterir. İkinci kitap, teoride ve pratikte ideal devleti ele alır. Üçüncü ve dördüncü kitaplar birbiri ile bağlantılı konular olan anayasa biçimleri ve yurttaşlık için vasıflar üzerinde durur. Beşinci ve altıncı kitaplar ise devrimci başkaldırı ve bu türden bir başkaldırıyı önleyecek, başka yöne döndürecek yahut etkisiz hâle getirecek anayasal düzenlemelerin kurulması gibi bağlantılı iki konuya dairdir.

Bununla birlikte *Politika*, dağınık bir eserdir ve kimi meseleler birden fazla kez tartışma konusu olur. Yurttaşlığın doğası, tekrar eden temalara bir örnektir. İlk kitapta, yurttaş-yurttaş ilişkisi, efendi-köle, koca-karı, ebeveyn-çocuk ilişkilerinden farklılaştırıldığında otorite biçimleri bağlamında tartışılmıştır; ikinci kitapta, Platon'un yönetim şekli modelinin geçersizleştirilmesi tartışmasını başlatır. Yurttaşlık için gereken vasıflar, üçüncü ve dördüncü kitapların konusudur, beşinci ve altıncı kitapta bu konuya ne türden insanların siyasal güce erişmesi gerektiği yeniden düşünülerek tekrar dönülür. Bu tekrar eden tartışmaların zevki, ancak *Politika* yavaş yavaş okunursa çıkartılabilir. Bundan sonra üzerinde duracaklarımız, Platon'un *Politeia*'sını ve başkalarının sonraki iki bin yıl içinde Aristoteles'ten ne anladıklarını göz önünde bulundurarak kaba bir şekilde yapılmış seçimlerdir. Benim yapacağım tartışma, Aristoteles'in kendi dizilimini takip etmeyecektir. Aristoteles'in ideal devlet teorisine karşı geliştirdiği saldırıya varmak için ikinci kitabın etrafından dolaşılacak ve kendisinin ideal devlet teorisi ile ilgili daha sonradan yaptığı tehlikeli girişimler üzerinde durulacaktır.[5]

Siyasal İnsan

Aristoteles, *Politika*'nın neredeyse en başında, insanın doğası itibariyle poliste yaşaması gereken bir canlı olduğunu söyler. Bunu söylemeden önce de bunun kadar meşhur olmayan üç başka gözlemde daha bulunur. Birincisi, bütün birlikteliklerin bir amacı olduğu ve en kapsayıcı birlikteliğin yani

5 Bununla birlikte, kimi yorumcular, *Politika*'nın olağan sıralamasının, her nasılsa, aslında Aristoteles'in istediği gibi olmadığını düşünürler.

polisin, en kapsayıcı amaç için var olduğu iddiasıdır. İnsan örgütlenmelerinin nihai biçimi polistir ve toplumsal hayatın en üst düzeydeki amaçlarını karşılamak üzere vardır. İkincisi, diğer birliktelikler polisin korumasına ihtiyaç duysa da polisin üzerinde hiçbir örgütlenmeye ihtiyaç göstermemesidir. Polis kendi kendine yeterlidir ve üyeleri için eksiksiz bir hayatı sürdürebilir. Üçüncüsü, bu örgütlenmeyi yönetmenin kendine has bir biçiminin olacağıdır; "siyasi" olarak tek başına yönetilmelidir. Aristoteles, "devlet adamı"nın –anayasal hükümdarlar– otoritesi ile fatihlerin, kocaların, babaların ve köle sahiplerinin otoritesini bir tutan yazarları eleştirir. Hedefinde Platon vardır. Polisin otoritesi kendine özgüdür, başka bir ilişkideki otorite ile karıştırılmaması gerekir. Devlet büyük bir aile değildir; aile de küçük bir devlet olarak görülemez. Devletler monarşi şeklinde kurulmuş olabilirler çünkü patriarkal olarak yönetilen klanlardan çıkmışlardır. Eğer klanlardan çıkmışlarsa, amaçları bir klanınkiyle aynı olamaz. Bir birliktelik, kökeni değil niyeti üzerinden anlaşılmalıdır; devletin niyeti ise ailenin ve klanınkiyle aynı değildir. Aristoteles, polis, "safi hayat için büyür fakat, iyi bir hayat için *var olur*" der.

Aristoteles'in aklında Grek kent devletleri vardır. Bununla birlikte, yazdıklarının büyük bir bölümünün her devlete uygulanması mümkündür ve şaşırtıcı bir sıklıkla da uygulanmıştır. Aristoteles'in ilgilendiği ise Atinalıların altıncı yüzyılın sonlarında yarattığı türden bir devletin başarılı işleyişi ve onun Grek emsalleridir. İnsanın doğası itibariyle poliste yaşaması gerektiğini söylediğinde ise polisin, insanoğlunun potansiyelini hayata geçirebileceği ve sonuna kadar iyi bir hayat yaşayabileceği ortamı sağladığını kastetmektedir. Bu, Aristoteles'in, görünürde başka yerlerde (hatta *Politika*'da dahi) dile getirdiği, en iyi insan hayatının, filozofun sürdürdüğü tefekkür içindeki hayat olduğu iddiası ile çelişir görünür.[6] Aristoteles, bu gerilimi çözümlemenin akla yatkın iki yolunu sunar ve öğrencilerinin de bu yolların ikisine birden başvurmuş olmaları muhtemeldir.

Bu yollardan ilki, filozofun izlediği yolu izlemeyi isteyecek pek az insanın mevcut olduğunun farkına varmaktır. *Eğer* bir insan, felsefenin gerektirdiği zevke ve yatkınlığa sahipse, onun için bir filozofun hayatı benzersiz şekilde doyurucu olacağı ve bir filozofun hayatını sürdüren insanın başka bir hayat sürdürmek istemeyeceği doğru olabilir. Bu zevk ve eğilim fazla insanda yoktur ve çoğu insan, polisin, onlara kendileri için en iyisi olacak hayatı sürdürebilecekleri ortamı sunduğunun farkına varacaktır. Bu, onların daha "aşağı" insanlar oldukları anlamına gelmez. Onların hayatları da cesaret, adalet, sadakat, namusluluk ve ölçülülük gibi erdemleri gösterir; onlar da kendileri için mümkün olan en fazla düşünceye dalacakları hayatı değil en faal hayatı yaşarlar. *Vita contemplativa*'nın *vita activa*'dan daha iyi olduğu da eğer bir gerçekse, basit bir gerçek değildir. İkinci hamle ise filozofun sağladığı doyumun biraz tuhaf olduğunu fark etmektir. Aristoteles, bir polise ihtiyaç

6 Aristotle, *Politics* (7.2), ss. 168-69.

duymayan insanın ya bir canavar yahut da bir tanrı olduğunu iddia eder. Hayvanlar siyasi toplumlar oluşturamazlar çünkü konuşma ve akıl yürütme becerileri yoktur; tanrılar ise bireysel olarak kendi kendilerine yeterlidir ve bir siyasi birlikteliğe ihtiyaç duymazlar.[7] Filozof, Tanrı'nın düşüncelerini düşünmeyi amaçlar ve eğer bunu başarırsa, o da kendi kendine yeterli hâle gelir ki hayatının başarısını değerlendirmek, bilindik kategoriler ile yapılamaz. Bunun, eğer bu elinden bir şey gelmeyecek kadar dayanılmaz bir çağrı değilse, insanın içinde bulunmayı isteyeceği bir durum olup olmadığı, derin bir sorudur ve burada ele alınmayacaktır. Bu da felsefenin mutlaklık arayışı ile siyasetin modus vivendi bir arada yaşama yolları arayışı arasındaki bir başka gerilime işaret eder.

Aristoteles, *Politika*'nın birinci kitabını, bu yaklaşımın içerimlerini izlemeye ayırır. Polis köylerin birlikteliği –aklında Atina *dem*'leri olabilir– ve köy de hanelerin birlikteliği olduğu için öncelikle hanelerin doğasını analiz eder. Bunu yaparken iktisadi ve siyasi hayatı göz önünde bulundurur ve siyasi otoriteyi, bu farklı düzlemlerde kullanılan otoriteden ayırt etmenin yolunu arar. Aile içinde erkek reis, kadınları ve çocukları yönetir. Aristoteles, kadınların mükemmel olmayan erkekler olduklarını söylememişse de onların eğitimli bir erkeğe nazaran, akılları daha az başlarında olarak davrandıklarını düşünmüştür. Dolayısıyla, kocaları tarafından yönetilmeleri onlar için daha iyidir ve erkek yurttaşlar gibi kamusal bir hayat sürdürmeleri de onlar için kötü olacaktır. Erkek, hanenin reisi olarak karısı, çocukları ve köleleri üzerinde domestik bir otorite kullanır. Koca/baba olarak erkeğin otoritesi, güce dayalı değildir ve erkek bu otoriteyi kendi dar çıkarları için kullanmaz. Bununla birlikte köleler üzerindeki otoritesi, kelimenin tam anlamıyla despotiktir: *Despotis*, "efendi" demektir. Bu yönetimin amacı, ailenin bir aile olarak gelişmesini sağlamaktır. Aristoteles, gelecek nesillere, insan birlikteliklerini devam ettiren otoritenin kapsamı ve doğasının, bu birlikteliğin işlevi yani bu birlikteliğin doğası tarafından belirlendiği fikrini miras bırakmıştır. Locke'un 1690'da yayımlanan *İkinci İnceleme*'de yaptığı hükümet otoritesine dair analiz, iki bin yıl sonra tam da bu fikre dayanır. Locke'un etkisinin olup olmadığı belirsizliğini korusa da bu düşünce Amerikan Anayasası'nda da sınırlı bir yönetim vaadi ve otoriteyi peşinden gidilen amaçlar üzerinden ölçme ile kutsanmıştır.[8]

Kölelik

Otoritenin işlevi takip ettiği konusundaki ısrar, Aristoteles'in okurlarını en fazla rahatsız eden ilişkiyi yani köleliği de kapsar. Aristoteles, bir erkek, (ve aklında sadece erkekler vardır) içinde yaşadığı toplumun siyasi hayatında bir rol oynacak kadar vakte sahip olacaksa, yurttaşların saygınlığına gölge düşürecek el işlerinin köleler tarafından yapılmasının gerekli olduğunu söyler.

7 *A.g.e.* (1.2), s. 8.

8 L ocke, *Second Treatise* (89-90. kısımlar), in *Two Treatises of Government*, ss. 325-26.

Savaş öncesi Amerika'nın Güneyi'nde köleliği savunanlar, bazen, felsefi olmaktan ziyade İncil'den gelen ilhamla yahut Kuzey'de, Aristoteles'in tartışmasını yaparken bilmediği bir kaynak olan "hür emek"in sefaletine işaret etmek üzere bu argümana yaslanmışlardır. Grek köleliği, daima değilse de çoğu zaman Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyindeki plantasyon köleliğinden ve Roma latifundasındakinden daha az korkunçtu. Askerî bir yenilgiden sonra erkekler, kadınlar ve çocuklar kolayca köleleştirilebiliyordu ve bunun sonucunda kimi köleler sahiplerinden daha iyi eğitimli olabiliyordu ve hane köleleri daha tahammül edilebilir koşullarda yaşıyordu. Platon'un, Atina'da kölelerin yurttaşlardan ayırt edilemediğine dair şikâyetini yahut Aristophanes'in komedyalarında keyifle boşta gezen hane kölelerini aklımıza getirebiliriz. Fakat bu durum, Laurium'daki Atina'nın zenginliğinin bağlı bulunduğu ve madencilerin aşırı çalışmadan yahut kurşun zehirlenmesinden öldüğü gümüş madenlerinde çalışan köleler için geçerli değildi. Atinalılar Sirakuza'da yenildiğinde ve Sicilya taş ocaklarında işe koşulduğunda ise kendileri adına şikâyet etmemişler ve sonrasında başkalarına yaptıkları muameleyi de daha yumuşak hâle getirmemişlerdi. Kapsayıcı bir insanilik, klasik Grek dünyasında da Roma dünyasındaki kadar geçersizdi.

Kölenin yaşayan bir alet olduğu görüşü, sahibinin, sabanla yahut kürekle yapacağı her şeyi köleyle de yapabileceğine işaret etmiyordu. Daha ziyade şöyle bir şey söz konusuydu: *Eğer* sahip ve köle arasındaki ilişki doğada temellenmiş bir ilişki ise efendi ile köle arasındaki zekâ farkı öyle olmalıydı ki köle sadece kendisine verilen talimatları yerine getirebilmeli ve kendisini yönlendirmek üzere efendinin zekâsına ihtiyaç duymalıydı. Efendiler ve köleler birbirlerine fiziksel olarak benzemeseler de iyi olurdu. Aristoteles, doğanın, köleler için kol gücü sarf etmeye yarayacak güçlü fakat çekici olmayan bedenler; efendiler için ise çekici, atletik fakat güçlü olmayan bedenler tasarladığını söylüyordu. Ne yazık ki doğa da bazen başarısızlığa uğruyordu.[9] Aristoteles, köleliğin çoğu zaman "alelade" olduğunu ve birçok kölenin, belki de çoğunun, yanlışlıkla köleleştirilmiş olabileceğini yarım ağızla kabul ediyordu. Köleliğin kuyusunu kazmaktan ise uzak duruyordu. Aristoteles'in anladığı şekliyle siyasetin mümkün olabilmesi için kölelik gerekliydi. Her şey yolunda giderse, efendi, kölesine, kölesinin esenliğine uygun düşecek şekilde davranacağı için efendi ile köle arasında bir çeşit arkadaşlık bile kurulabilirdi. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Aristoteles, ideal devletin bir tasarımını geliştirdiğinde bir uzlaşma önerecekti. Greklerin, Grekleri değil sadece Grek olmayanları köleleştirmesi gerektiğini, Grek olmayanlar süfli bir doğaya sahipken, Helenlerin öyle olmadığını söyleyecekti.[10] Bu tam da geliştirilmeden bırakılan yorumlar, Aristoteles'in, Greklerin bütün komşuları karşısındaki etnik üstünlüklerine dair sıradan varsayımı ile modern ırkçılık arasındaki mesafeye ve Aristoteles'in, Aydınlanma'ya kadar tartışılmadan kabul edilen

9 Aristotle, *Politics* (1.5), s. 17.
10 *A.g.e.* (7.2), s. 181.

böylesi bir kurumun ayrıntılı bir meşrulaştırmasına girişmeyecek kadar küçük bir entelektüel baskı altında olduğuna işaret eder.

Aristoteles'in görüşlerinde var olan ve okurlarının, çoğu zaman, neden gerçekte bu kurumun altını oymak istediğini ümit ettiklerini de açıklayan tuhaflık, kendisiyle, başka yerde nadiren olduğu şekilde çelişmesidir. Kölenin canlandırılmış bir alet olduğu fikri, köle sahibinin, kölenin refahı ile, bir küreğin refahıyla ilgilendiği kadar ilgilenmesi gerektiğine işaret eder. Küreğin, kazmaya hazır olmak için sivriltilmesi ve temizlenmesi gerekir fakat kimse kürek ile dostane bir ilişki içine girmeyi düşünmez. Efendilerin ve kölelerin zaman zaman iyi bir ilişki içinde bulunduklarının teslimi, kölelerin safi araç olduğu fikrinin de altını oyar. Tek çelişki bu da değildir. Aristoteles, gerektiği üzere, doğaları itibariyle köle olanlar için köleliğin iyi bir şey olduğunu da söyler. Fakat ideal devleti tartışırken Aristoteles kölelere, eğer doğaları itibariyle köle iseler, bunun onlar için iyi olmayacağını da bilerek azat edilme beklentisinin de sunulması gerektiğini ileri sürer. Serbest bırakılan kölelerin hayatta kalmayı beceremeyeceklerini söyleyen savaş öncesi kölelik yanlıları, bu açıdan daha tutarlıdır. Eğer özgürlük onlar için iyi olsaydı sadece adil bir savaşta yakalanıp tutsak edilenler doğru bir şekilde köleleştirilmiş olacaklardı ve köleleştirilmeleri de azat edilmeyle sona eren bir cezaydı. Aristoteles, kölelik ile ilgili olarak da kocanın karısı üzerindeki otoritesi hakkındakine benzer bir zorlukla karşılaşır. Eğer bu ilişki isteğe değil de kaba güce bağlı ise üstün olan tarafın, aşağı olan taraftan daha rasyonel olması gerekir; fakat aşağı olan taraf, sadece üstün taraf kadar rasyonel olmakla kalmaz, teorinin ima ettiği kadarıyla, aşağı olan tarafın rasyonel bir insan olarak yönetilebilecek kadar zeki olması da gerekir. Eğer köleler ve kadınlar, sahiplerinden ve kocalarından entelektüel olarak ayırt edilemiyorlarsa Aristoteles'in çerçevesi tehlike altına girer. Meşrulaştırma biçimi, kabul edebileceğinden fazla sorun yaratır. *Per impossibile*, saban, kendi başına hareket edebilseydi, kölelere gerek kalmazdı deyişinde, bu tedirginliğin biraz da olsa izinin bulunduğu söylenebilir.[11] Elbette buradan, köle yerine makine kullanabilecek herkesin böyle yapmayı tercih edeceği sonucu çıkmaz. Güney eyaletlerini kölelikten vazgeçmeye ikna etmek için Amerikan İç Savaşı'nın yapılması gerekmiştir. Güneyli köle sahiplerinin, aristokratik bir yaşam tarzı olarak gördükleri şeyi muhafaza etmek için iktisadi etkinlikten biraz fedakârlık etmeleri, açıkça ve tartışılmaz şekilde irrasyonel değildir.

Aristoteles'in bu zorluk karşısındaki ısrarının bir açıklaması, siyasetin doğasının başka bir veçhesindedir. Yedinci kitapta siyaseti ikinci kez tanımlamaya giriştiğinde, bazı halkların siyaset yapabilmelerinin iklimsel ve kültürel-iktisadi sebepleri olduğunu söyler. İskitlerin soğuk ve verimsiz ülkesinde hayat öylesine zordur ki kamusal müzakerelere ve siyasetin alışverişine vakit kalmaz. Enerjilerini hayatta kalmaya sarf eden halklar, siyaset denen

11 *A.g.e.* (1.4), s. 15.

şeyi düzgün bir şekilde uygulamaya koyamazlar. Topraktan geçinirler, yerleşik birliktelikler oluşturamazlar ve kabile örgütlenmeleri, siyasi hayatı sürdüremez. Aksine, fazlasıyla sıcak ve kuvvetten düşürücü bir iklimde yaşayan insanlar da siyasetin gerektirdiği gayretli müzakereleri sürdüremezler; kendilerini despotizm altında yaşarken bulurlar. Persler, örneğin, kendilerini siyasi olarak yönetememektedirler. Kendilerini yönetemedikleri iki şekilde söylenebilir. Kendilerini yönetemezler çünkü hayatları Pers krallarının satrapları tarafından idare edilmektedir. Satrapların denetimleri altındaki halkı idare etmeye karar verme süreçleri ise bir kamusal müzakere ve tartışma süreci içinde gerçekleşmez, gizli ve hesabı verilmeyen bir sürecin sonucudur. Aristoteles'in söylediği, Pers monarşisinin "siyaset"inden bahsetmemizin mümkün olmadığı değildir; Aristoteles, olayların nasıl denetlendiği ve başlatıldığı bağlamında, Persler ile Grekler arasındaki büyük bir karşıtlık bulunduğunu ortaya çıkartır. Uygun eylem biçimini iki uç arasındaki orta noktada arama huyu da göz önünde bulundurulduğunda Aristoteles, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Grekleri doğaları, iklim ve iktisadiyatları itibariyle siyaset yapmaya benzersiz şekilde uygun bulur. Grek ülkesinde anarşi olmadan özgürlük, tiranlık olmadan düzen vardır yahut var olabilir.[12]

İktisadi Faaliyet

Siyasi hayatın gelişmesine olanak veren iktisadi faaliyetlerin, bu hayatı baltalaması da mümkündür. Aristoteles, yurttaşlığın, en iyi şekilde, ne türden bir üretim ve tüketim ile sürdürülebileceği üzerinde durur. Beklenebileceği gibi, aşırı yokluk ile disiplinsiz para kazanma ve tüketimcilik arasındaki orta noktayı arar. Spartalılar, köleleştirdikleri, cinayet ve vahşetle baskı altında tuttukları helotların yarattığı tehdit ve rahat yaşamın, kendi yurttaşlarını yozlaştırma tehlikesi konusunda takıntılıydılar; dış ticareti minimuma indirmişlerdi ve genç erkekleri askerî yemekhanede yemek yemek zorunda tutmuşlardı, böylelikle aynı masayı paylaşmak kamu ruhunu ayakta tutacak ve onların, rahat bir özel hayatın özlemini çekmesinin önüne geçecekti. Bu, kısmen işe yaradı. Spartalıların, kendi kentlerinin baskıcı disiplininin dışına çıktıklarında yırtıcı davranmak gibi bir kötü şöhretleri vardı. Sparta eğitimi ve militarizmi, istenen ahlakiliğin içselleştirilmesinde başarı sağlayamamıştı. Spartalılar, kentlerini bir askerî kampa çevirmiş, iyi, kötü yahut kayıtsız kalınacak nedenlerden ölmeyi isteyecek askerler üretmiş fakat göreve akıllıca bir bağlılığı yaratamamışlardı. Spartalılara rüşvet vermek kolaydı; daha az militarist devletlerin kültürel inceliğine de sahip değillerdi.

Aristoteles'in amacı da Platon ve Spartalılarınkiyle aynıdır; kamu yararını düşünen yurttaşlar yaratmak ve kamu yararının özel iktisadi faaliyetler ile bozulmasının önüne geçmek. Fakat o, bu amaca katı olmayan

12 *A.g.e.* (7.7), s. 175.

araçlar ile ulaşmayı ümit eder. Platon, Spartalıların fiziki rahata tepeden bakmasına hayrandır, Aristoteles ise hayran değildir. Daha da önemlisi, Platon'un özel mülkiyeti lağvetme takıntısına da kuşkuyla yaklaşır. Kamu ruhunu güçlendiren kamusal şölenler ve festivallerde *ortaklaşa kullanımı* kabul etse de ortaklaşa üretimin etkin olacağını inkâr eder. Platon'un, eşler, çocuklar ve mülkten oluşan bir topluluğun, insanları, genelde "benim ailem" ve "benim mülküm"e atfettikleri duyguları, "bizim" müşterek ailemiz ve mülkümüze aktarmaya sevk edeceğine beslediği inanç ile alay eder. Bugün pek çok kamusal alanın durumunun pekiştirdiği bir gerçeği görmüştür; hepimize ait olanın her birimize ait olduğunu düşünmeyiz; bunun kimseye ait olmadığını düşünürüz ve bunu ihmal ederiz. Bir adamın ailesinin geçimini sağlamaya teşvik edilmesi için o ailenin *kendi* ailesi olduğunu düşünmesi gerekir; çifliğine ve ekinine en verimli şekilde bakması için bunları kendi mülkü olarak görmesi gerekir. Aristoteles, özel üretim ve ortak kullanımdan yanadır.

Daha da derine yerleşik olan ise bazı işlerin doğası gereği alçaltıcı olduğu ve bu işleri yapanların kişiliği için iyi olmadığı düşüncesidir. Kimi iktisadi faaliyet türleri ise kendi içinde yanlıştır. Bunun gerisindeki temel düşünce tanıdıktır. Doğa, bize neye ihtiyacımız olduğunu söyler yani hangi yiyecek ve içeceklere, hangi barınak ve giysilere ihtiyacımız olduğunu... Düzgün yetiştirilmiş herhangi bir insanın anlayacağı gibi, yiyeceğin, içeceğin, barınağın ve giysinin fazlasına değil yeteri kadarına ihtiyacımız vardır. Bu ihtiyaçların çok ayrıntılı bir anlatısını sunamayabiliriz fakat bunu yapmaya ihtiyacımız da yoktur. Hangi işin alçaltıcı olduğunu, tam nedenini söyleyemesek de biliriz; düzgün bir insanın başka işleri değil de belli işleri yapması gerektiğini de tam nedenini söyleyemesek de biliriz. Modern iktisatçılar, iktisadi faaliyetin uygun amacı, hedefi yahut niyeti ile ilgili olarak Aristoteles ve Orta Çağ yazarlarının sordukları soruları sormazlar. Kimi fiyatların ve gelirlerin insafsızca yüksek yahut düşük olduğuna dair çok net olmamakla birlikte güçlü bir hissiyata sahip olsak da biz, onlar gibi, şeylerin adil fiyatları hakkında konuşmayız. Sendikalar, iyi işe adil ücret arayışına hep sadık olmuşlardır; bu da Aristoteles'in iktisadiyatından çok da farklı değildir. Aristoteles, doğal ihtiyaçlarımızın, kabul edilebilirliğin sınırlarını çizdiğini düşünür. Yiyecek, içecek, giyecek ve barınak sağlamak için çalışırız; üretimin amacı tüketimdir. Dolayısıyla, para sorunludur. Resmi para basma, Grek toplumunun görece yeni icatlarındandır. Bugüne kalan en eski para yaklaşık olarak İ.Ö. 600 tarihine aittir ve o da Platon ve Aristoteles gibi muhafazakâr ahlakçılar tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Paranın fiziki yahut başka ilişkisi olmayan nesnelerin "değerine sahip" bulunması "doğaya aykırı"dır. Bir çift ayakkabının 175$ tutması yahut etmesi göz önünde bulundurulduğunda ve bunun yüz somun ekmek kadar tuttuğu yahut ettiği düşünüldüğünde, bunların ortak değerine bir şeyin dayanak oluşturduğunu düşünmek son derece cazip bir fikirdir. Buna ne dayanak oluşturursa oluştursun açıklamayı mecbur

kılan, insanların bize ayakkabı yahut ekmek yerine gümüş parçaları vereceği olgusu değil paranın değerinin kendisidir.

O günden bugüne, açıklama gibi görünen şeylere, mümkün olabilecek iki fikir ağırlığını koyar. Bunlardan birisi, kullandıklarımızın yapmak, yakalamak, kazmak yahut bulmak için insan gayreti gerektirdiği fikrine dayalıdır. Diğeri ise aksine, satın aldığımız şeylerin, *istediklerimiz*i yansıttığını söyler. İlki, değeri, üreticilerin çabası ile ölçerken ikincisi, değeri, satın alanların arzuları ile hesaplar. Her ikisi de her durumda ve kendi başına geçerli değilse bile birleştirildiğinde iyi sonuç verir. Eğer berbat bir ayakkabı yapıcısıysam, ayakkabılarım benim için çok büyük bir çaba gerektirecektir ve bu ayakkabıların, kimse onları giymek istemediği için pazarda çok düşük bir değeri olacaktır. Eğer bir pırlantaya rastlarsam, bunu çok yüksek bir bedelle satmam mümkün olacaktır fakat bu benim için bir çaba gerektirmemiştir. İki fikri birlikte ele almak, bir şeyin fiyatının, talebiyle ilişkili olarak nadir bulunurluğunu ölçtüğüne işaret eder. Herkesin hayatta kalmak için ekmeğe ihtiyacı vardır fakat pırlanta, ancak açlık doyurulduğunda ortaya çıkacak bir ihtiyaçtır; bununla birlikte, miktar olarak, ekmek üretmek kolay, pırlanta üretmek zordur.

Aristoteles, malların pazardaki fiyatının gerisinde, bu fiyatları belirleyen doğru yahut doğal bir değerin yattığı geleneğini başlatmıştır. Para ve tefecilik hakkında yaptığı tartışmanın, sonraki dönemin iktisadi düşüncesi üzerinde muazzam bir etkisi olmuştur. En önemlisi, Orta Çağ'da borç vermenin ve tefeciliğin lanetlenmesine, elbette bu düşüncedeki anti-semitik unsurlar dışında, ilham vermiştir. Anti-semitik unsurlar ise Hristiyanların faizle para vermelerinin görünürde yasak olması ve Yahudilerin iktisadi faaliyetlerin çoğundan dışlanmış olmalarının Yahudilerin borç para verme işine girmesi ve sonuçta nefretin hedefi olmalarından gelir. Aristoteles, bir malı değerinden daha pahalıya satmanın ve aşırı derecede yüksek faiz hadlerinin aleyhinde değildir; kendisine çok kolay gelen biyolojik metaforları kullanarak hayatta gerçekten faydalı olan şeylerin organik olduğunu, onların yaratılmasının ve kullanılmasının üretim ve tüketimin doğal döngüsünün bir parçası olduğunu ileri sürmüştü. Para, bu döngüyü teşvik ettiğinde faydalıydı. Paranın kendisi, ağaçlar ve bitkiler gibi filiz veremeyen verimsiz, safi metaldir. Tefecilik de dolayısıyla doğal bir şey değildir. Hayatını faizle para vererek kazanan insan, verimsiz metali büyümeye bırakmaktadır. Hayatını kazanmanın doğal olmayan bir yolu olduğu için de teessüfle karşılanması gerekir.[13]

Aristoteles'in, yeni zenginlere saldırdığı düşünülebilir. Şikâyetleri ise toplumsal polemikten biraz daha fazlasını içerir. Çoğu üretken faaliyetin doğal bir döngüsü vardır; önce yaratır, sonra da yaptığımız şeyleri tüketiriz. Para kazanmanın ise böylesi bir başlangıcı ve sonu yoktur. Doğal bir nihai noktası bulunmaz. Bankacılığın ve para kazanmanın, toplumsal düzeni bozan unsurlar olduğu görüşü, paranın icadından bu yana şairler, oyun yazarları

13 *A.g.e.* (1.10), s. 25.

ve sosyal teorisyenler tarafından dile getirilmiştir ve finansal pazardaki faaliyetlerin aşırılıkları, herkesi yoksullaştırmak gibi bir tehdit oluşturduğunda bugün dahi dile getirilmektedir.

Aristoteles'in iktisadi faaliyet hakkındaki görüşleri ve kendi kendine yeterliliğe düzdüğü övgüler göz önünde bulundurulduğunda polisin, en iyi şekilde, ortalama bir servete sahip, hayatını, kendilerinin fazla bir iş yapmadığı yahut yanlış tipte işler yaptığı ve böylelikle kendilerini kamusal yaşantı için uygunsuz hâle getirdikleri çiftliklerden kazanan insanlar tarafından yönetileceğini düşünmesi çok da şaşırtıcı değildir. Yurttaşları, çiftçilerin ve ortalama bir servete sahip insanların oluşturduğu bir rejimde Aristoteles, insanların kendilerine biraz zaman kalmasını fakat çok da fazla boş zamanlarının olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Eğer insanlar agora "siyasetçiliği"ne çok da fazla vakit ayırmazlarsa geçerli olan düzenlemelere yani hukukun üstünlüğüne itimat etmek zorunda kalacaklardır. Aristoteles, "insanların değil yasaların yönetimi" dileğini dile getiren ilk yazardır. Aristoteles bu bağlamda "çiftçiler"den bahsederken kastettiği, bir iki köle sahibi olan ve onların da yardımıyla topraklarında çalışan küçük toprak sahipleri ve kiracılardır;[14] başka yerlerde ise "çiftçiler"den bahsederken bilfiil tarlada çalışan fakat ideal bir devlet içinde kiminin sahibi özel şahıslar, kiminin ise devlet olacak köleleri kastetmiştir.[15] Aristoteles, domestik sanatları, ortaklaşa yaşanan iyi hayatın koşullarını yaratmakla uğraştığı için sanatların efendisi olan siyasetten ayrıştırdıktan sonra ikinci kitapta, ideal devletlerin tartışılmasına yönelir. Fakat kendisini en fazla ilgilendiren şeyin yani yurttaşlık, anayasal düzen ve ataletten kaçınmanın da temellerini atmıştır ve ideal devlete geri dönmeden önce bu tartışmayı izleyebiliriz.

Yurttaşlık ve Anayasa

Zemin, ideal devletlerden ve ütopyacı deneylerden temizlendikten sonra Aristoteles, çalışmalarını iki bin beş yüz yıl kadar canlı tutan konuları geliştirmeye koyulur yani yurttaşlığın doğasını, iyi anayasaların niteliklerini, devrimin nedenlerini ve ayaklanmaya karşı koruyucu tedbirleri... Bunların aralarındaki bağlantı ise şöyledir; anayasalar, gücü yurttaşlar arasında dağıtır; herhangi bir anayasanın asli unsurları, siyasal gücün kazanımını ve kullanımını düzenleyen kurallardır; bir siyasal topluluğun üyelerinin siyasal hakların ve yükümlülüklerin dağıtımından memnuniyetleri ise o topluluğun istikrarlı mı çatışma yüklü mü olacağını belirleyecektir. Aradığımız şey ise hakları, yükümlülükleri ve gücü, memnuniyetsizliği en az provoke edecek şekilde dağıtma biçimleridir.

Bu konu, yurttaşın bir topluluğun üyesi olarak nitelikleri ile bir birey olarak nitelikleri arasındaki ilişkinin sorgulanmasına neden olur. Mesela,

14 *A.g.e.* (4.6), s. 100.
15 *A.g.e.* (7.10), ss. 180-81.

sadakat, bireyler ve grupların üyeleri için bir erdemdir fakat eğer grup kendini kötü bir amaca adamışsa, sadakat, grubun (kötü) hedeflerini gerçekleştirmesine yardımcı olacağı için çok da açık bir şekilde erdem sayılamayacaktır. Kriminologlar, hırsızlar arasında onura pek de fazla rastlanamayacağını dile getirseler de hırsızlar arasında onur olması gerektiğini düşünmemiz, kendi aralarında onurlu davranan hırsızların, bizi çok daha etkin bir şekilde tuzaklarına düşürecekleri konusundaki açık inancın bir yansımasıdır. İnsanın iyi bir insan olmakla iyi bir yurttaş da olup olamayacağı, sonraki iki bin yıl boyunca hararetli bir tartışmanın konusudur. İlhamını antik ideallerden alan yazarlardan biri olan Machiavelli, ülkesine sadık bir insanın, zaman zaman iyi bir insanı irkiltecek şekilde davranmak zorunda kalacağı fikrinde ısrarcıdır. Machiavelli'nin haklı olmasından korkan Rousseau ise Platon'u izlemiş ve küçük, basit, yalıtılmış ve ticaretle uğraşmayan bir cumhuriyetin yararları konusunda ısrarcı olmuştur. Bu cumhuriyetin, komşularından yarı-yalıtılmış durumda olması, bizi, yoldan çıkarak insanlığı ve kapsayıcı bir adaleti, birey kendini düşünmese de kolektif bir bencilliğe varabilecek vatanseverlik adına feda etme noktasına getirecek, askerî ve diğer karışıklıklara engel olacaktır. Modern ulus devlet de bu türden kaygıları beyhude bulmamıştır; hepimiz, genç adamları silahlı kuvvetlerimize hizmet etmek için eğitmeyi bildiğimiz ve fakat onları sivil hayat için yeniden eğitmeyi bilmediğimiz olgusuna fazlasıyla aşinayızdır.

Aristoteles'in, yurttaşın yansıtması gereken nitelikler hakkındaki fikirleri, iyi durumdaki Atinalıların farklı toplumsal sınıflar hakkındaki varsayımlarını ve iktisadi çıkarların siyasi davranışı nasıl etkilediğine dair kararlı bir bakış açısını yansıtır. Aristoteles için yurttaşlık, belli bir yönetimin korumasından yararlanma hakkı ve o sistemin müzakere ettiği türden siyasal hakları kullanmak demek olan modern dünyadaki yurttaşlık nosyonu ile aynı değildir. Grek kent devletleri, kendi önde gelen yurttaşlarını da sürgün etme alışkanlığına sahiptirler. Bunun tam aksi yönde bir örnek de İsviçreli kadınlardır. Yakın bir zamana kadar oy verme hakkına sahip olamasalar da İsviçre pasaportu taşıdıkları ve modern devletlerin bilinen yasal haklarından yararlandıkları için kelimenin modern anlamıyla İsviçre vatandaşıdırlar. Aristoteles'in terimleri ile bu kadınlar hürdür –esir değildirler– fakat tam anlamıyla yurttaş da değildirler. Onun tartıştığı yurttaşlığın kurucu unsuru, siyasi (iktisadi değil) eşitlerin, *sırayla yönetmesi ve yönetilmesi*dir. Bir yönetim biçimine safi üye olmak ne Aristoteles'in ne de genel olarak Greklerin temel kaygısıdır. Çünkü pasaportun olmadığı, kimliğimiz ve haklarımızı sorgulamamızı gerektiren refaha dair düzenlemelerin bulunmadığı bir dünyada yaşamaktadırlar. Bu, üyeliğin önemli olmadığı anlamına da gelmez. Atinalılar, Melos'ta yaşayan erkekleri öldürüp eşlerini ve çocuklarını esir ettiklerinde üyelik çok da hafife alınan bir mesele olmamıştır.

Aristoteles, gözünü, sırayla yönetme ve yönetilme hakkının kimlere güven içinde tanınacağı sorusuna dikmiştir. Kendisinin ortalamada bir erdem

bulma tercihi, bu soruya bulacağı cevap ile ilişkilidir. İnsanlar canavar yahut tanrı olmadıklarına göre, toplumsal düzenlemeleri de tanrıların zarar verilemeyen kendi kendine yeterliliği ve canavarların akla dayanmayan kendi kendine yeterliliğinin arasında bir yerdeki varoluşa uygun düşmelidir. Siyasi varoluş, insanlar arasındaki bir eşitlik (yahut eşitsizlik) biçimine dayanır. Yurttaşlığı belirleyen anayasal düzenlemeleri düşünürken de daha tanıdık bir konuma doğru sürüklenir. *Eğer* bir insanla geri kalan herkes arasında Tanrı ile insanlar, insanlar ile hayvanlar arasındaki gibi bir fark varsa bu insanın mutlak otoriteye sahip olması gerekir.[16] Hâlbuki böyle bir fark yoktur. Aksine, eğer zengin ile yoksul, köle ile hür insan, erkek ile kadın, yetişkin ile çocuk, yerli ile yabancı arasında bir fark yoksa bu insanların hepsi kendilerini buldukları kentte yurttaş olabilirler. Yurttaşlığın işaret ettiği eşitlik, ortalama konumdadır.

Aristoteles, herkes yasaların korumasına ihtiyaç duyduğu durumda herkesin (modern) yurttaşlık haklarına sahip olması gerektiğini savunmaz. Köleler, yabancılar ve kadınlar Atinalı yurttaşlardan çok daha azını hak etmektedir ve Aristoteles'in kendisi de Atina'da yaşayan bir yabancı olmasına rağmen bunu çok da dert etmez. Tam aksine, kendi konumundaki insanları tanımlarkenki sükûneti şaşırtıcıdır: "Kayda girmek için çok küçük olan çocuklar yahut kamu görevinden muaf tutulacak kadar yaşlı insanlar gibi, onlara sadece nitelikli anlamda yurttaş deriz."[17] İnsan hangi devlette doğmuş olursa olsun insanların sahip oldukları kimi ortak niteliklerin yurttaşlık gibi bir insan hakkına zemin teşkil etmesi gerektiğini de ileri sürmemiştir. Daha sonra Stoacılar buna benzer bir iddiada bulunacaktır ve bu, liberal demokratik teorinin olağan görüşlerinden birisi olacaktır fakat Aristoteles bunu söylememiştir. Yurttaşlık için iyi ve kötü adayların bulunduğunu ve yeterli eğitimi almış, iktisadi açıdan bağımsız, yerli ve hür erkeklerin en iyi adaylar olduğunu, tartışmadan kabul etmiştir. Doğa, kadınların kocalarının yönetimi altında olmalarını istediği için kadınları yurttaşlığa kabul etmek doğaya aykırı olacaktır. Kendi karar verme becerilerini kullanmadıkları, kol gücüyle tekrara dayalı işler yapan erkekler de siyasi konularda görüş bildirmeye uygun değildirler. Daha sonraları kadınların oy verme hakkına karşı duranların söylediği gibi, kadınların, erkeklerin askerî yükümlülüklerini taşımadıkları, dolayısıyla onlarla eşit siyasi statüyü isteyemeyeceklerini de iddia etmemiştir. Zihinsel kapasitemiz ve mesleğimize rağmen hükümetin hatalarından dolayı hepimizin risk altında bulunmasının, bize hükümetlerin faaliyetleri konusunda söz söyleme hakkını verdiğini de ileri sürmemiştir. Aristoteles'in yaptığı test, kişinin doğal olarak "özerk" olup olmaması ile ilgilidir. Ev içinde kendi kendini yönetemeyen kişinin, kendi kendini yöneten bir siyasi topluluğun üyesi olmasının da olanağı yoktur.

Hiçbir Atinalı, bir Grek'in siyasete ilgi duymayacağına inanmazdı. En azından, kişinin kendini savunma adına gücü elinde tutanları yakın takibe

16 *A.g.e.* (3.13), ss. 80-83.
17 *A.g.e.* (3.1), s. 62.

alması gerekirdi. Trotsky'nin iki bin beş yüz yıl sonra gözlediği şeyi anlamışlardı. "Sen siyasetle ilgilenmiyor olabilirsin fakat siyaset seninle ilgileniyor." Bugünün İngiliz ve Amerikalı "yurttaş"larının siyasetle ilgilenmemesi ve siyasetçiler ile siyasi kurumlar hakkında bilgiye sahip olmaması, onlar için anlaşılmazdı. Böylesine küçük, yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu bir toplulukta siyasetle ilgilenmemek şaşırtıcı olurdu. Sınıf savaşı da çoğu zaman polis siyasetinin içindeydi; üst sınıfları, kendi servet ve statülerini korumak için yurttaşlığa seçimi kısıtlayacakları ve alt sınıfların da kendilerini savunmak üzere siyasi güçlerini arttırmaya çalışacakları anlaşılmıştı. Atina demokrasisinin tarih öncesi, doğum ve servet ile buna hak kazanmayanların, siyasete katılma ve göreve gelme hakkını elde etmek için verdikleri uzun bir mücadeledir. Atina demokrasisi kurulduktan sonra da sıradan insanların siyasal süreç üzerindeki etkilerini arttırmak, oligarşik bir zihniyete sahip olanların ise muhaliflerinin elde ettikleri kazanımları geri almak için verdikleri bir mücadele olarak kaldı. Bu mücadele, kimi zaman öylesine barbarca veriliyordu ki bunu hiçbir siyasi sistemin kolayca içermesinin yolu yoktu. Thukydides'in, Peloponnesos Birliği ile Atina arasındaki savaş alevlenip başka yerlerde de iç savaşların çıkmasına neden olduğu dönemde, Grek ülkesinin tamamında gerçekleştirilen katliamlara ilişkin anlatısı, zenginin de yoksulun da yerel kavgaları sonuçlandırmak ve bunu şiddetle yapmak için dışarlıklıları işin içine katmaya hazır olduklarını açık bir şekilde gösterdi.[18] Kısa süren Otuz Tiran rejiminin kullandığı şiddet gayet iyi biliniyordu ve onlar da şiddet kullanılarak devirildiler fakat gaddarlık, Grek ülkesinde sıradan bir şey olmayı sürdürdü. Aristoteles'in siyasi ılımlılık ile ilgili takıntısı, Grek siyasi hayatını kuran ve ılımlı olmayan davranışların uzun tarihi göz önünde bulundurulduğunda daha da ikna edici bir hâl alır. Şaşırtıcı olmayacak bir şekilde Aristoteles, ılımlı insanların yurttaş olmasını ve kurumsal mekanizmaların da çatışmayı yatıştırmasını istemektedir.

En iyi anayasa biçiminin karşıt sorusu, kimin yurttaş olacağıdır. Aristoteles'in anlayışındaki anayasanın doğası, modern anlayışa çok benzer; bir polisin benimsediği ve kurumların işlevlerini, siyasi karar almaya kimin katılma hakkına sahip olduğunu ve polisi etkileyen kararların nasıl verileceğini belirleyen kurallar dizisidir. Aristoteles, Platon'un yenik düştüğü cazibeyi hissetse de direnmiştir. Eğer "en iyi" olanlar yönetici olacaksa geri kalan herkes de ona riayet etmekle iyi durumda olacaktır. Eğer tek bir en iyi insan varsa bir *panbasileus*'un yani otoritesi üzerinde denetim bulunmayan tek bir yöneticinin var olması gerekir. Bu insan tanım itibariyle, daima en iyisini yapacağı için onu dizginlemenin de bir mantığı yoktur. Daha mümkün olan ise "en iyi" bir grup bireyin bulunmasıdır ve eğer böylesi bir grup birey varsa bu ideal bir aristokrasi olacaktır. Aristoteles, suyu, "en iyi"nin kalıtımsal bir yönetici seçkin grubu oluşturmasının, doğanın bir yönlendirmesi olduğu ve doğanın, bir nesilden

18 Thucydides, *The Peloponnesian War*, ss. 164-72.

diğerine uygun niteliklerin aktarılmasını garanti altına almaya çalışacağını söyleyerek bulandırır. Atina ve başka her yerin tarihinin de doğruladığı gibi, bunun zorluğu, siyasi bilgeliğin ve siyasi sezgilerin genetik aktarımına güvenilemeyeceğidir. Platon'un takıntı hâline getirdiği bulmaca –erdemli insanların neden kötü çocuklarının olduğu– Aristoteles için bir takıntı hâline gelmez fakat Aristoteles, hayvan yetiştiricilerinin hayvanlar için istenen niteliklerin aktarımı ile ilgili elde edebildikleri ile insanların iyi karakterine dair benzer bir kalıtımsallığın yokluğu arasındaki farkın altını çizer. Fark etme başarısına ulaştığı şeylerden birisi de aristokratik yönetimin "doğallığı"nın, yönetici sınıfa, aristokrat olmayanlardan daha aşikâr gelmesidir.

Aristoteles, kaygılarını giderecek çözüme çok yaklaşmıştır. Öncülleri doğrudur; siyasi yönetim yeteneği yaygın değildir yani siyaset, esasında "aristokratik"tir; bu yeteneğin kalıtım yoluyla aktarılacağının bir garantisi yoktur yani *kalıtımsal* aristokrasi mükemmel değildir. Siyasi yeteneğe sahip olmayanlar, bunun varlığını başkalarında gözleyebilirler ve kalıtımsal olmayan bir aristokrasiyi tercih edebilirler. Bu da modern temsilî hükümettir. Aristoteles'in bunu önermeme nedeni öğreticidir, öncülleri yerli yerindedir. Ayakkabıyı giyenin ayakkabı yapmayı bilmese de ayakkabının nereden sıktığını bileceğine dair güçlü bir inanca sahiptir. Ayrıca yolundan saparak birçok kafanın, tek bir kafadan, çoğu bağlamda daha erdemli davranacağına da işaret etmiştir. Modern temsilî hükümetin icadından iki bin yıl önce yaşamıştır fakat temsilî hükümet de özü itibariyle demokratik yurttaş tabanının kendi yöneticilerini seçmesine olanak tanır. Eğer umduğumuz gibi işlerse, bu, Aristoteles'in, çoğunluğun sağduyusunu, azınlığın yeteneği ile birleştirecek bir seçimsel aristokrasiyi üretmek için gereken araçtır. James Madison ve James Mill, on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başında, birbirlerinden yirmi yıl farkla, temsilin, modern çağın en büyük icadı olduğunu düşünmüşlerdir. Bu, geniş ölçekte, demokratik yahut daha doğru bir deyişle popüler bir hükümete olanak sağlayacaktır. Aristoteles, yurttaşlarının birbirlerini görseler de tanımayacakları bir devletin, devlet olmadığını düşünmektedir; devletin ölçek olarak sınırlılığı bir gerekliliktir. Eğer birkaç bin yurttaştan fazlası yoksa, temsilî düzenlemelere de ihtiyaç kalmayacaktır ve seçimin tek amacı da Atina'da olduğu gibi, resmi makamlara gelecek kişilerin seçimi olacaktır. Yurttaş tabanının doğru boyutu ile ilgili yaptığı tartışma, Atina'nın fazlasıyla büyük olduğuna işaret eder. Temsilî demokrasi fikri, modern düşünürlerin aklına da kolayca gelmemiştir; temsilî kurumlar yüzyıllar boyunca varlığını devam ettirmiş ve neden sonra bunların yeni bir demokrasi biçimi yani "temsilî demokrasi"yi oluşturmanın bir yolu olduğu görülmüştür. Rousseau, seçimli aristokrasiyi, bütün yönetim biçimlerinin en iyisi olarak önermiş fakat seçimli aristokrasinin modern bir versiyonunun üzerine bina edildiği temsil fikrini eleştirmiştir. Birkaç yıl sonra Madison, demokrasinin "safi" ve "temsili" biçimlerini birbirinden farklılaştıran Jefferson gibi, modern argümanı açık bir şekilde görmüştür.

Aristoteles'in Anayasalar Tasnifi

Aristokrasi, prensip olarak en iyi yönetim biçimidir; burada sağduyuya, cesarete ve ılımlılığa en üst düzeyde sahip insanlar yönetimdedir. Yurttaş olarak mükemmellik sergilerler ve gücü onların eline teslim eden bir anayasa da anayasa olarak mükemmelliğe erişir. Gerçek bir aristokrasi, küçük bir azınlığın, bütünün çıkarları için yönetimde olduğu anayasal rejimdir. Fakat deneyim onu gösterir ki aristokrasilerin, güne damgasını vuranın kamunun çıkarını düşünmek değil sınıf gururu olduğu ve ılımlılığın, diğer toplumsal sınıflar üzerinde baskı kurmaya yol açtığı oligarşilere dönüşmek gibi üzücü bir alışkanlığı vardır. Aristoteles'in bu zorlukları anladığı şekliyle nasıl aştığını görmek için en iyi hatırlandığı şeye yani hükümet biçimleri ile ilgili bir yandan katılımcılarının sayısına, diğer yandan da iyilikleri ve yozluklarına göre yaptığı altılı ayrıma bakmak gereklidir.

Erdemli üç yönetim biçimi krallık, aristokrasi ve *politeia*'dır –ki *politeia*'da bir, birkaç yahut çok sayıda insan nihai gücün sahibidir ve bu gücü, ortak iyiyi sağlamak için yönetimi gerçekleştirmekte kullanır. Yoz yönetim biçimleri ise tiranlık, oligarşi ve demokrasidir– demokraside, bir yahut birkaç insan veyahut yoksullar, kendi dar çıkarlarını sağlamak için yönetimde bulunur.[19] "Demokrasi", modern temsilî hükümet için tercih edilen etiket hâline geldiğinde, popüler yönetimin kötü şekli olan "oklokrasi" yahut çete yönetimi olarak adlandırılma modası da başlamıştır; Aristoteles ise bu türden bir karamsarlık içinde değildir. "Yoksul çoğunluk" *demos*'tur ve bütün Grek düşünürler gibi Aristoteles de yoksul çoğunluğun, siyasi gücü kendi çıkarları için kullanacağını varsaymıştır. Bir anayasa tasarlamanın meselesi de gücü, kendi dar sınıf çıkarları için değil de ortak iyi için kullanacak kişilere her türden teşviki sunacak şekilde dağıtmaktır. Demokratlar, yoksulluğun ve adi işler yapmanın, kişileri aktif yurttaşlık için uygunsuz hâle getirmemesi gerektiğine inanmışlardır. Aristoteles ise onların çifte yanılgı içinde olduklarını düşünür. Yoksullar ve incelik gerektirmeyen işler yapanlar, kafalarını kaldırıp da bütün toplumun çıkarına kafa yoramazlar; bir sınıf olarak yoksullar, kendilerinden daha iyi durumda olanlara karşı bir hınç beslerler ve onların servetine, ne araçla olursa olsun el koymak isterler. Bunun tedavisi, iyi dengelenmiş bir *politeia*'nın "dar demokrasi"si yahut "genişletilmiş aristokrasi"sidir. Dar demokrasi, Kleisthenes'in kurduğu ve en alt sınıfların henüz birçok göreve gelmesine izin verilmediği demokrasinin daha sınırlı bir versiyonu, bunun aksi olan genişletilmiş demokrasi ise doğum ve servetin gereklerinin, oligarşik tarafların kurmak istedikleri kadar zorluk taşımayan bir sistem olacaktır. Bu düşünce karmaşık değildir; çok sınırlı bir anayasa da çok geniş bir anayasa da hınç yaratır. Cevap bunların orta noktasındadır.

19 Aristotle, *Politics* (3.7), s. 71.

Aristoteles'in, yurttaşların mükemmelliği ile anayasal biçimin mükemmelliği arasındaki bağlantıyı nasıl kurduğu artık açık bir hâle gelmiştir. Kimi insanlar, diğerlerinden reddedilemeyecek kadar üstün olsalar da hiç kimse diğer bütün insanlardan, bütün insanların ona hiç sorgulamadan itaat etmelerini sağlayacak kadar eşsiz bir şekilde üstün değildir. Mutlak gücü elinde bulunduran erdemli bir insanın, daha bilge ve daha erdemli hâle gelmek yerine yozlaşması daha muhtemeldir. Denetimsiz bir monarşik yönetim ise tiranlığa dönüşecektir. Açık seçik demokratik hükümet, daha iyi durumda olanları öylesine korkutacaktır ki bu bir iç savaşa neden olacaktır. Eğer iç savaşa neden olmazsa da kolektif tiranlığa dönüşebilecektir. İhtiyaç duyulan ise sonraki dönemlerde denge ve denetim unsurları adını alacak şey ve siyasi makamlara, kişilikleri o görev için daha yeterli olan insanların getirilmesini garanti altına alacak bir seçim sürecidir. Aristoteles'in perspektifi bizimki ile aynı değildir. Modern siyasi tartışma, bireysel insan haklarına dair endişeler ile doludur; bireylerin haklarına saygı duyulacak şekilde, gücü diğer insanlar üzerinde kullananları sorumlu tutmak üzere de kurumlara bel bağlarız. Aristoteles bu meseleye de böyle bakmaz. Dünyayı teleolojik terimler üzerinden anladığı için –aynı Platon gibi– devletin olması gerektiği gibi işlemesini nasıl sağlayacağımızı sorar. Yurttaşlığın mükemmelliği ve anayasanın mükemmelliği de bu açıdan düşünülmelidir. Elbette bundan dolayı Aristoteles'in dikkati kolektif akıl ve kolektiflerin, kolektif iyi anlamı üzerinde yoğunlaşmıştır. Eğer "çoğunluk"a güvenilemeyecekse çok sayıda kafanın bir kafadan iyi olduğu doğru olmaya devam edecektir.

Aristoteles'in demokrasi tasavvuru, temsilî kurumların varlığına ve seçmenlerin neredeyse yarısı tarafından zaman zaman oy kullanma kabinine edilen ziyaretlere bağlı olan modern okurları şaşırtan yönlerinden birisi de demokratik seçimin *asıl* yolunu kura çekimi olarak görmek gibi radikal demokratik bir bakış açısını benimsemesidir.[20] Konu üzerinde çok da düşünmemiş okurları şaşırtan şeylerden bir diğeri de ne kadar haklı olduğudur. *Eğer* dilediğimiz şey, herkesin eşit etkiye erişmesi ve yönetici otoriteden eşit pay alması ise siyasi konumlara gelecek insanları rastlantısal bir yöntemle –kura yoluyla– seçmek, rakipsiz bir etkinliğe sahiptir. Çoğu insanın bu sonuç karşısında irkilmesi, onların –Aristoteles gibi– her şeyden önce, siyasi etkinin eşitliğini istemedikleri anlamına gelir. Onların da istediği, aristokrasinin ve demokrasinin faydalarını, ikisinin de eksikleri dışarıda tutularak garanti altına almaktır. Eğer buna erişebilirsek Aristoteles'in "her şey düşünüldüğünde en iyi" diye öne sürdüğü ve bir siyasi topluluğa rahat vermeyen sorunları aşması muhtemel bir *politeia* kurmuş oluruz.

20 *A.g.e.* (4.9), ss. 104-5.

Ataletten Kaçınılması

Aristoteles, polisin insanlara, birlikte yaşanan en iyi hayatı sunmak üzere var olduğunu öne sürerken gözünü çok yükseklere dikmiş gibidir. Fakat gözleri, devrimden kaçınma ihtiyacına da son derece güçlü bir şekilde sabitlenmiştir. Politeia'nın hayata geçirilebilecek en iyi devlet olması hiç de önemsiz bir mesele değildir; hayata geçirilebilirlik, bir devletteki asıl erdemdir. Aristoteles'in devrim teorisi –belki de devrimden sakınma teorisi demek gerekir– sayısız nedenle ilginçtir; bu nedenlerden birisi, özünde son derece ikna edicidir ve iki bin beş yüz yıl sonra dahi son derece anlamlıdır. Aristoteles'in devrim tasavvurunun iki kısmı vardır. Bu tasavvur, bir yanıyla atalet olarak tabir ettiği duruma yani siyasi hayatın daha fazla sürdürülemediği duruma, diğer yanıyla da bu türden bir dağılmanın kolaylıkla neden olabileceği kanlı bir iç savaşa atıfta bulunur.

Atalet, ilk anlamıyla, bütün İngiliz memurlarının hayatının amacı olarak görmeyi öğrendiği durumun yani "gösteriyi devam ettirmenin" antitezidir. Atalet, gösteri kesinlikle sona erdiği zaman karşımıza çıkar. Fakat iktidar mücadelesi, işler aniden durduğunda dahi devam eder. Var olan yönetici seçkinler yahut tek bir yönetici, halkın güvenini, onların dikkatini üzerinde toplama kapasitesini ve aykırıları itaate zorlama becerisini kaybettiğinde yerine, hemen yahut bir iç savaş dönemi sonrasında her zaman başka bir yönetici yahut yöneticiler gelir. Yani Aristoteles'in ilgilendiği durumun bir başka yüzü de daha sonraki teorisyenlerin "anayasanın anayasal olmayan yollarla değiştirilmesi" olarak özetledikleri yani işlerin sadece aniden durmakla kalmadığı, aynı zamanda da yeni bir yönetici grubun gücü elde etme peşine düştükleri durumdur. Böylesi bir devrim tasavvuru hem Marx'ın hem de diğer düşünürlerin bize "gerçek" devrim olarak düşünmeyi öğrettikleri şeyi içerir yani başkaldırıyı, kan dökmeyi ve halkın kitlesel mobilizasyonunu, Marx'ın müritlerinin, bir mobilizasyon olmadığı ve bir seçkin grubunun, muhtemelen şiddet yoluyla, halkın katılımı olmaksızın, bir başka seçkin grubu tarafından yerinden edildiği için darbe olarak göz ardığı ettiği şeyi içerir.

Aristoteles, iki durumla her şeyden fazla ilgilenmiştir ve bu konularda da ziyadesiyle keskindir. İlki, demokratik ve oligarşik hizipler arasındaki gerilimdir. Buna ilgi duyması şaşırtıcı değildir çünkü Grek kent devletinin siyasetine damgasını vuran da bu gerilimdir ve bu gerilim, ziyadesiyle uzun süre şiddetli bir şekilde kan dökülmesine neden olmuştur. Aristoteles'in neyin tehlike altında olduğuna dair şematik olduğu kadar da ilginç bir görüşü vardır. İlk olarak sezdiği şey, devrimin, sadece iktisadi ve toplumsal çıkarların çatışması ile değil, aynı zamanda da bir adaletsizlik duygusu ile provoke edildiğidir. Aristoteles, burada iki ayrı adalet tasavvurunun söz konusu olduğu düşüncesini de tartışmaya ilave eder. Adaletin demokratik tasavvuru, eşit siyasi haklara sahip insanların iktisadi avantajları açısından da eşit olmaları gerektiği tartışmasını tetiklemiştir. Bu da demokrasilerde devrimin, özünde

iktisadi olduğuna ve yoksulların ihtiyaçları yahut daha iyi durumda olma arzusu ile tetiklendiğine işaret eder. Aristoteles, Marx'ın aksine, çoğunluğun sadece ihtiyaç dolayısıyla başkaldırdığını düşünmez. Aristoteles, eğer siyasi statü açısından eşitlik mümkünse o hâlde her şeyde eşitlik sağlanmalı, diye düşünen insanların, kendi devrimci projeleri olarak iktisadi eşitliği ortadan kaldırmaya çalışmaya yönelmelerinin, demokrasi hakkında kaba bir yorum olduğu kanaatindedir. Aristoteles, iktisadi eşitlik arzusuna olumlu bakmaz. Siyaset, doğanın entelektüel ve diğer erdemlerdeki farklılıklara meydan verdiği düşüncesi üzerine bina edilmiştir ve bu yüzden herkes layığını bulur. Aristoteles, daha iyi durumda olanların, servetlerini ve toplumsal konumlarını genel olarak hak ettiklerinden de şüphe duymamıştır. Mesele, herkesin isteklerine siyasi istikrarı korumaya yetecek kadar cevap vermektir.

Eğer demokratik adalet tasavvuru, iktisadi açıdan üstleri ile aynı siyasi haklara sahip insanlar arasında bir iktisadi devrime neden olacaksa, oligarşik bir devrim de tam aksi yönde ilerleyecektir. Oligarşik adalet nosyonuna göre, servet açısından eşit olmayan insanların, diğer bütün alanlarda da eşit olmamaları gerekir; çoğunluğun siyasi hakları ellerinden alınmalı ve güç de servet kadar tekelleştirilmelidir. Atina'nın tarihi, Aristoteles'e, düşünceleri için yeterli kanıt sağlar gibi görünmüştür fakat sayısız başka örneği de göz önünde bulundurması mümkündür. Peloponnesos Savaşı, Grek ülkesi ve Ege boyunca oligarklar ile demokratlar arasında son derece barbarca bir mücadeleye sahne olmuştur ve kent devletleri, bir kentteki oligarklar diğer kenttekilere, bir yerdeki demokratlar diğer yerdekilere yardım ettiği süreçte parçalanmıştır.

Aristoteles'in dokunuşundaki incelik, ataletin kötü yanlarını uzak tutmak için sunduğu yöntemlerde ortaya çıkar. Görece kötü devletler dahi kendi kendini muhafaza etmenin kurallarının akıllıca uygulanmasından fayda görmüştür. Aristoteles, tiranik rejimlere dahi güçlerini koruma konusunda tavsiyede bulunmaktan mutludur. Tavsiyesi, çağlar boyunca yankılanmış ve son derece de anlamlı olmuştur. Son derece basittir fakat uygulanması da bir o kadar zordur. Bir tiranı etkisiz kılacak şey ya yönetiminin gayrimeşru olması ya da davranışlarının kötülüğü olduğu ve bu koşullardan ilkinin de telafisi mümkün olmadığı için Tiran, ikili bir strateji benimser; bir yandan muhaliflerini, kendisine karşı birleşmesinler diye bölerken, diğer yandan da anayasal yöntemlerle iktidara gelmiş düzgün bir monarkın davranacağı gibi yani erdemli ve ılımlı bir şekilde davranmaya çalışır. Aristoteles, Machiavelli ve prenslere danışmanlık yapan diğerlerini önceden haber verir şekilde, usule aykırı açgözlülük ve kendi rahatına düşkünlüğü tavsiye etmez; rasyonel olarak kendi çıkarını gözeten Tiran, sonraki dönemin bir deyimini kullanmak gerekirse, tenin zevklerini ve kişisel garezlerin tatminini, gücünü korumak üzere feda edecektir. Özel olarak da üst sınıftan erkeklerin eşlerine ve çocuklarına kur yapmaktan sakınmaya özen göstermelidir. İnsanların ailevi gururlarını ve onurlarını, eşlerinin ve kızlarının iffetine saldırarak ayaklar

altına almak, onları, içinde yaşadıkları toplumun yönetimindeki haklı paylarından etmekten farklı bir şeydir. Aynı tavsiye, son derece açık bir şekilde mallarına el koyma konusunda da geçerlidir. Polus'un *Gorgias*'ta hayal ettiği Tiran, kısa ömürlü olacaktır.

Bu tavsiye, Aristoteles'in derdinin, tiranların kötülüğü gibi ikincil işler üzerinden ahlak dersi çıkartmaktan ziyade, bir devletin nasıl sorun çıkartmadan işleyeceğini analiz etmek olduğunu gösterir. "Tiran" teriminin kullanımını, İdi Amin kalıbındaki cani diktatörler ile sınırlamak, Aristoteles'in tiranlara konumlarını nasıl koruyacakları hakkında tavsiye vermekteki istekliliğini, görünürdekinden daha şoke edici hâle getirir. Aristoteles'in hamisi ve kayınpederi Hermias iyi bir insandır fakat teknik olarak bir tirandır. Herkesin, Platon'un Sicilya'da olduğu kadar şanssız olması da gerekmez. Ayrıca Aristoteles'in döneminde, yönetenler ve yönetilenler arasında öldürücü askerî güce erişim açısından bugün olduğu gibi bir farklılık da yoktur. Tiranlar, bugün olduklarından daha tedirgindir ve attıkları adımlara dikkat etmeleri gerekir; modern haleflerinin ise silahlı kuvvetlerin kendilerine bağlılığını kaybetmedikleri sürece buna ihtiyaçları yoktur.

Tiranlara verdiği tavsiye göz önüne alındığında Aristoteles'in diğer rejimlere, güçlerinin üzerine gitmek ve zayıflıklarından sakınmak üzere verdiği tavsiyeleri tahmin etmek kolaydır. Demokrasiler, gücü yoksullara vermeye zorlanmanın geleneksel yönetici seçkinler için oluşturacağı gerilimi arttırırlarsa, bir devrimi provoke etme tehlikesi içine girerler. Dolayısıyla servet kadar güç eşitliği yaratma çabalarından sakınmak gerekir. Kamusal yaşantının bütün yükünü daha iyi durumda olanların sırtına yıkmanın cazibesine karşı da direnmek lazımdır. Ayrıca daha iyi durumda olanların, siyasi sistem içinde uygun bir yerde bulunmalarına izin verilmelidir. Demokrasi kendini aristokrasinin nitelikleri ile ne kadar dengelerse, rejim de o kadar güvenli ve uzun süreli olacaktır. Oligarşiler için de aksi iyidir. Onlar da kendilerini demokratlara daha az iğrenç gösterecek unsurları güçlendirmeli ve yoksulların kölelik benzeri koşullarda yaşamaya karşı başkaldırdıkları bir devrim riskini bertaraf etmek üzere çaba göstermelidirler.

Aristoteles, bu tavsiyeleri sunarken zaman zaman karma anayasa teorisi olarak da bilinen, ampirik düşünceli anayasa teoriciliği geleneğini de başlatmıştır. Onun bu gelenekteki yeri ise çok kolay şekilde nitelenebilir değildir. Genel olarak karma anayasa teorileri, monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin avantajlarına "karma" bir anayasada ulaşmak için bir tarif sağlamak üzere yola çıkar. İki yüzyıl sonra Polybius, Romalıları, bu tarifi benimsedikleri için övgüye boğacaktır. Daha yakın bir dönemde, kendi kendini takdir eden bir düşünme biçimi, Britanya siyasetinin krallık, Lordlar ve Avam'ı bir araya getirerek böylesi bir karmayı hayata geçirdiğine işaret etmiştir. Bunun karşısında ise Amerikalıların, güçler ayrılığının erdemleri ve yasama, yürütme ve yargının birbirlerini denetleme becerisi üzerinden kendi kendini takdir etmeleri vardır. Aristoteles ise bunlardan farklı bir şeyle ilgilenir. İstikrarlı bir

yönetim sistemi ile ilgili sunduğu tarif, siyasi gücü iktisadi çıkar ile karşılamak üzerine temellenir ve yirminci yüzyıl siyaset biliminin bulgularını önceden gösterir. Siyasi gücü, yurttaşlarının çoğunluğuna, onlar toplumun refahının çoğunluğunu da ellerinde bulundurduğu sürece veren bir siyasi sistem, benzersiz bir şekilde istikrarlı olacaktır. Bu, sosyologların "baklava biçimli" servet dağılımı dedikleri şeyi gerektirir. Eğer toplumda az sayıda yoksul, az sayıda zengin insan varsa ve toplumun hatırı sayılır bir çoğunluğu "rahat yaşayan" insanlardan oluşuyorsa kaybedecek çok şeyi olan orta tabaka, seçimlerde yoksulları dışarıda bırakacak ve onlarla, zenginleri mülksüzleştirmek üzere ittifak kurmayacaktır. Aksine, bu orta tabaka, zenginleri de kendilerinden daha düşük seviyede olanların haklarına ve servetlerine el uzatmaya çalışmaktan caydırmak için gereken sayısal çoğunluğu sağlayacaktır. Amerikalı siyaset sosyologları, Amerikan demokrasisinin direncini, Amerika Birleşik Devletleri'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu mutlu duruma ulaştığını belirterek açıklar. Bu, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin unsurlarını bir araya getiren rejim anlamında bir karma anayasa anlatısı değil, siyasi istikrarın iktisadi zeminine dair bir argümandır. Bununla birlikte hem bu hem de hakiki bir karma rejim, Aristoteles'in uçlar arasındaki orta nokta arayışını yansıtır. Aristoteles, yorumcuların karma rejimi övgüyle karşıladıklarını kabul eder. Bu rejim, bronzun bileşiminde bulunan diğer metallerden daha güçlü olması gibi, karma olmaktan gerçekten de faydalanır fakat Aristoteles, gerçekte "en iyi insanlar"a güvenemeyeceksek ne yapacağımızla ilgilenir.

Tek adam yönetimi, kolaylıkla bozularak tiranlığa, demokrasi ise çete yönetimine dönüşür; diktatörler mağrur, gözü dönüp etrafa saldırmaya teşne kişilerdir; yoksullar ise cahil ve demagoglar tarafından yanlış yönlendirilmeye açıktır. Aristoteles'in katı anlamda karma bir rejimin erdemlerine dolaysız bir onay verirken karşılaştığı güçlüklerden birisi, bu sistemin Sparta'da meşhur olmuş olmasıdır. Sparta ise yurttaşları arasındaki en geniş ölçekli mükemmeliyetleri cesaretlendirme görevinde başarısızlığa uğramıştır çünkü gözünü tek bir mükemmeliyete dikmiştir: askerî maharet. Aristoteles ise aklıselime, orta hallilerin istikrarına yaslanır ve *politeia*'sı, bu orta hallilerin, işlerin ucunun kaçmamasını garanti altına alacak bir güç üstünlüğünü kullanmasına izin verecektir. Tam da bu nedenle, refah ve gelir dağılımı, siyasi gücün dağılımını desteklemelidir. 1961 yılında Seymour Martin Lipset, istikrarlı bir liberal demokratik hükümetin koşullarına dair haklı olarak meşhur anlatısını yayımladığında Aristoteles'e borçlu olduğunu serbestçe teslim etmiş ve bu argümanın yer aldığı kitabını da *Siyasi İnsan* olarak adlandırmıştır.[21] Dante'nin Aristoteles için yaptığı "erdemlilerin ustası" tanımı, Dante'den altı yüzyıl sonra da ziyadesiyle geçerlidir.

Konunun daha modern ele alınışı, müreffeh modern ekonomilerde olduğu söylendiği şekilde, orta sınıf sayıca yoksullardan daha fazlaysa yoksulları sefalete itmekle edinilecek pek az avantaj bulunduğunun altını çizer.

21 Lipset, *Political Man*, önsöz, ss. 7-10.

Yoksulların elinde sömürülebilecek kimi kaynaklar bulunsa da bunun, orta sınıfın her üyesine getirisi, kötü davranışa bir teşvik sağlamak için fazla düşüktür. Aristoteles ise tartışmayı bu terimler ile yürütmez; orta sınıf insanların kişiliğinden hareketle, orta sınıf bir konumda bulunmanın etkilerine odaklanır. Bu insanların hayatlarının ılımlı toplumsal ve ekonomik koşulları, karşılık olarak arzularında da bir ılımlılaşma yaratacaktır. Kendilerinden daha iyi durumda olanları yerle bir etmek yahut kendilerinden daha aşağı konumdakileri baskı altına almak istemeyeceklerdir. Her konu için ancak konunun arz ettiği kadar kesinliği hedeflememiz gerektiği prensibini tekrar hatırlamamız gerekir. Aristoteles'in görüşleri her dönem ve her yer yahut her türden ekonomi için geçerli değildir. Modern liberal demokrasinin orta sınıfı, Grek toplumunun orta kademelerine aynen karşılık gelmez. Küçük, yoksul bir tarımsal ekonomiden hareketle, gelişkin ve yaygın bir kamu sektörüne sahip modern sanayi ekonomisi için sonuç çıkartmıyor olmamız gerekir. Aristoteles'in aklından geçen, Hitler'i iktidara getirdiği söylenen ve Marksistlerin *wildgewordene Kleinbürger* olarak tarif ettikeri dehşete düşmüş orta sınıf değildir. Aristoteles'in analizinin yaratıcılığını takdir etsek de bunu basitçe kendimize "tatbik" edemeyiz. Yine de bu analiz, şaşırtıcı bir şekilde anlamlıdır.

İdeal Devletler

Aristoteles'in dehası, "hayata geçirilebilecek en iyi devlet"i hangi yollarla kurabileceğimizi göstermesindeydi. Bu *safi* hayata geçirilebilirlik meselesi değildi; siyasi hayatın hedefleri tamamen de dünyevi sayılmazdı. Yönetim biçimi, safi hayat için var olmaktaydı fakat varlığını iyi bir hayat için sürdürüyordu. İyi hayat ise zengin bir şekilde tanımlanmıştı. Adaletin sağlanmasını, siyasi müzakerelerde kullanılan beşerî kapasitenin geliştirilmesini ve başarılı bir devletin barındıracağı askerî cesaret, evlilikte sadakat, çocuklarımızın fiziki ve psikolojik refahına kendimizi adama gibi özel ve kamusal bütün erdemlerin sonsuza kadar geliştirilmesini kapsıyordu. Bu projenin hayata geçmesi için devletin, Aristoteles'in özünde siyaset dediği şeyi hayata geçirmesi gerekliydi. Bu öz –İ. Ö. dördüncü yüzyılda Grek topluluğunun, anakronik olmayacak şekilde tanımlanmasına izin verdiği kadar– birbirinden farklı çıkarlara sahip farklı insanları bir araya getirmekti.

Aristoteles'in kurduğu en meşhur ayrımlarından birisi, arıların ve sığırların salt topluluk içinde yaşama eğilimi ile insanoğlunun *siyasi* kişiliği arasındakidir. Yakın dönemin evrim teorisinden hareketle, Aristoteles'in, arılar ve karıncaların sosyal hayatlarının karmaşıklığını hafife aldığı söylenebilse de aklından geçen ayrım yeterince geçerlidir. Topluluk içinde yaşama eğilimindeki hayvanlar, konuşmadan bir araya gelirler; birbirlerine duydukları ihtiyaç, tartışma gerektirmez. Siyasi bir toplumda bir araya gelen insanlar ise bunu, bir araya gelme koşullarının adaleti üzerinde anlaşmaya vararak gerçekleştirirler. Bu türden bir anlaşma, çok sayıda tartışmayı da beraberinde

getirir. Bu, Hobbes'un daha sonraları kendi amacına uygun hâle getirmek için Aristoteles'in, karıncaların ve arıların doğaları itibariyle siyasi olarak tanımladığını söyleyerek insanların tam da siyasi topluluklar kurmak için adalet prensipleri hakkında anlaşmak zorunda kalmalarından dolayı doğaları itibariyle siyasi olmadıklarını iddia etmek üzere saptıracağı tartışmadır.[22] Aristoteles'in argümanının gücü, belki de Hobbes'un bunu kendi amaçlarına uygun düşecek şekilde çalarken saptırması ile ispatlanır.

Siyasetin, çoğul çıkarlardan ve inançlardan hareketle ve onları baskı altına almaksızın bir birliğe erişebileceği olgusu, Aristoteles'in, Platon'un *Laws*'unda ve *Politeia*'sının ikinci kitabında yaptığı parlak tartışmadan aldığı derstir. Adı geçen ikinci kitapta, ideal toplulukların teorisi ve pratiği tartışılırsa da Platon'un çizdiği ütopya resmi, kitabın en fazla ilgi çeken tarafıdır. Eğer Aristoteles'in Akademi'de öğrenci olduğu dönemde Platon ile, onun *Laws*'u yazdığı sıralarda birlikte çalıştığı gerçekten doğru ise bu, Aristoteles'in yedinci ve sekizinci kitapta tarif ettiği ideal devlet ile *Laws*'da geçen yönetim biçimi arasındaki benzerliği açıklayacaktır. Bununla birlikte Aristoteles, ikinci kitapta *Politeia* ve *Laws*'u son derece sert bir şekilde eleştirir. Aristoteles, Platon bir olmamayı takıntı hâline getirmiştir, der. Bu akla yakın olmayan bir şey de değildir. Atina daima bir iç savaşın kıyısındadır; toplumsal sınıflar yek diğeri ile karşı karşıyadır; kentin özgüvenini arttıran şey ise komşularıyla sürekli olarak yaptığı savaşlardır. Dışarıda savaşa girerek içeride barışı korumayan bir toplumda toplumsal uyumun ne kadar cazip bulunacağı açıktır. Bununla birlikte, Platon'un barışı, polisi bütünsel düzenin bir arketipi hâline getirerek koruma girişimi hatalıdır.

Böylesi bir girişim hatalıdır çünkü kenti kentten başka bir şeye dönüştürür. Kentin özü, sürekli olarak değişseler de birbirleriyle düzenli bir ilişki hâlinde tutulan parçaların bir bütünü olmasıdır. Aristoteles, Platon'a hem fazlasıyla rasyonel bir siyasetin hem de bu türden bir siyasetin yol açacağı totaliter devletin eleştirisi olarak bugün de karşılık bulan bir suçlamayı getiren ilk eleştirmendir. Platon daha iyi bir siyaseti değil, siyasetin olmadığı bir toplumu oluşturmaya çalışır. Siyaseti ölümüne arılaştırmıştır. Bununla birlikte, Aristoteles, bu türden bir düşünüşün cazibesinden etkilenir. Bu cazibenin merkezinde, kendi kendine yeterlilik dürtüsü vardır. Kendi kendine yeterliliğin, Aristoteles'in analizi açısından önemi ise açıktır. Polis, mantıksal olarak bireyden öncedir çünkü kendi kendine yeterliliği bireyden yüksektir; bireyler poliste yaşamalıdır çünkü bireysel olarak kendi kendilerine yeterli değildirler. Bu sadece fiziksel olarak hayatta kalma meselesi aynı zamanda ahlaki bir meseledir. Karşılıklı disiplin olmadan insanlar hayvanlardan daha beter hâle gelir. Bir kente ihtiyaç duymayan varlık ise ya Tanrı'dır yahut da canavar. Buradaki cazibe, kentin birliği ne kadar tamamlanmış hâldeyse, kendi kendine yeterliliğinin de o kadar yüksek, zamanın ve çatışmanın yıkıcılığından o kadar fazla bağışık olacağı fikrindedir.

22 Hobbes, *Leviathan*, s. 119.

Hem Platon'un, birliği fazlasıyla vurgulayarak siyaseti ortadan kaldırdığı gibi daha geniş kapsamlı bir eleştiri hem de Aristoteles'in, Platon'un çalışmaları ile ilgili olarak yaptığı daha kısmi eleştiriler iyi anlaşılmıştır. Daha önce onun aile ile ilgili savunusu, özel mülkiyetin gerekliliğini kabulü ve Platon'un, koruyucular için aile hayatını ortadan kaldırmanın, onların sadakatini kente aktaracağı fikrine şüpheyle yaklaşması üzerinde durmuştuk. Elbette, kimi para kazanma biçimleri doğaya uygun değildir ve mülkiyetin kullanımı, mülkiyetin mübadelesi ve ediniminden çok daha doğaya uygundur ama bu, özel mülkiyetin arzu edilirliği konusunda şüpheye düşmemizi de gerektirmez. Aristoteles, Spartalıların genç erkeklerini ortak yemekhanelerde yemek yemeye zorlama geleneğini, bunun özel mülkiyetin sonuna işaret ettiğini yahut Spartalıların katılığının bizim için de iyi olduğunu düşünmeksizin onaylıyordu. Aristoteles, nihayetinde, Platon'un *Politeia*'da tarif ettiği toplumun mutlu olacağı inancına karşı yıkıcı bir eleştiri getirdi. Platon, mülkiyetten, aileden ve özel hayattan mahrum edilseler de koruyucuların polise hizmet etmekten dolayı mutlu olacaklarını söylüyordu fakat sonra böylesi bir iddiada bulunmaktan geri çekilerek kentin mutlu olacağını –bu, örtük olarak kentin yurttaşlarının büyük bir bölümünün mutlu olmayacağının kabulü idi– öne sürdü. Aristoteles'in buna yanıtı ise mutluluğun parçalarda bulunmadan bütünde var olabilecek türden bir şey olmadığıydı. Eğer yurttaşları mutsuz ise polis de mutsuzdu.

Yine de Aristoteles, *Politika*'yı kendi ideal devlet versiyonunu kurarak sonlandırır. Aristoteles'in, başka yerlerde de uğraştığı meselelere *Politika*'nın diğer kısımlarındakinden daha fazla ve eserin bütünlüğünü bozacak şekilde geri dönmesi bağlamında yedinci ve sekizinci kitaplarda neyin olup bittiği belirsizdir. İkinci kitapta ütopyaların kurulmasını dikkate değer bulmaması, yedinci ve sekizinci kitabın projesinin anlamlılığını şüpheye düşürür. İkinci kitabın, siyasetin denetlenebilecek fakat ortadan kaldırılamayacak zorluklar karşısında iyi bir yaşamın zeminini oluşturma sanatı olarak tanımlanışındaki ısrar, ideal devletler oluşturmayı şüpheli bir girişim hâline getirir. Bu girişim, ıssız bir adaya düşen iktisatçının, kendisi ve arkadaşları ile birlikte karaya vuran konserve yiyecekleri açabilecek konserve açacağının yokluğuna, "varsayalım bir konserve açacağımız var" cevabını verdiği fıkranın işaret ettiği zorluklardan muzdariptir.

Bununla birlikte, *Politika*'nın son iki kitabı, Aristoteles'in mükemmelliğin ne olduğu hakkındaki düşüncesini ortaya koymak açısından ilgi çekicidir. Platon gibi Aristoteles de "Bir devlet adamı, yurttaşlarının iyi ve uysal kişiliklere sahip olmasını nasıl temin eder?" sorusuna cevap vermek için "İnsan kişiliğinin zayıflıkları ve zaafları göz önüne alındığında bir devlet adamı düzeni nasıl sağlar ve ortak iyiyi nasıl hayata geçirir?" sorusunu yok sayarak siyasetin ana meselesini tepetaklak eder. Aristoteles, kent plancısının ideal devletini ortaya koyar. İdeal poliste, birbirlerini tanımalarının mümkün olması için on binden fazla yurttaş yaşamayacaktır der. Bu bağlamda Aristoteles, meşhur

gözlemini dile getirip kabaca, bir geminin beş feet yahut beş yüz feet olabileceği gibi bariz bir olguya atıfta bulunarak bir devletin çok küçük yahut çok büyük olamayacağını söyler. Okurlar, bu durumda süpertankerler yahut Çin devletine ne diyeceğimizi merak edeceklerdir. Yurttaşlar, çiftlikler için gerekli olan işçilerin, kölelerden temin edildiği tarımsal bir ekonomi tarafından desteklenecek ve masada ortaklaşa yemek yiyeceklerdir. Aristoteles'in ortaklaşa yemek yenen masaları tarif ederken verdiği ayrıntılar teslim edilmelidir. Özellikle ortaklaşa yemek yenen masaların masraflarının kentin resmi görevlileri tarafından karşılandığı durumda bu masaların nereye kurulması gerektiği konusunda yaptığı tartışma kendi başına şaşırtıcı ve Sparta'nın sadece Platon'un değil Aristoteles'in muhayyilesi üzerinde de nasıl bir etkide bulunduğunun göstergesidir. Bu aynı zamanda, festival ve benzeri şeylerin organizasyonundan sorumlu olan Lycurgus ile dostluğunu da yansıtır.

Daha da önemlisi, bu bize, Aristoteles'in siyasetin uzlaştırmaya çalıştığı meşru çıkarların çoğulluğuna yaptığı vurgunun, modern siyasal liberalizmin toplumsal, ahlaki ve dinî çoğulculuğunun atası olmadığını hatırlatır. Aristoteles, topluluğun farklı unsurlarının, toplumsal ve siyasi hayatın kazançları ve yüklerinden paylarına düşenin ne kadar adil olduğuna dair güçlü fikirlere sahip olduklarını kabul etse de bu unsurların meşru bir şekilde, adaletin doğası yahut iyi hayatın doğası hakkında farklı ve uzlaşmaz fikirlere sahip olabileceklerini kabul etmez. Bakış açısı otoriterdir. Bunun bir veçhesi, Aristoteles'in mahremiyet gibi bir kavramla ilgilenmemiş olmasıdır. Aristoteles için devletin yurttaşlarının cinsel hayatını ve aile hayatını denetlemesi son derece uygundur; kadın ve erkeklerin hangi yaşta çocuk sahibi olmalarının gerektiğine dair katı kurallar koyar ve kadınların hamileliği, nüfus siyasetini tehlikeye düşürecekse yahut sağlıklı olmayan çocukların meydana gelmesine neden olacaksa kürtajı zorunlu tutar. Bu süreçte düşük yapılmasının sağlanmasının fetusun hayata ve duyulara sahip olmasından önce yani fetusun rahimde hareket etmesinden önce olması gerektiğini söyleyerek uzun tarihe sahip bir tartışmayı başlatır.

Kısacası, Aristoteles'in özgür toplum, siyasi özgürlük ve özgür insan ile ilgili tasavvurları, bize bütünüyle yabancı değildir fakat bu tasavvurlar bizimkiler ile aynı da değildir. Bu, *Politika*'nın en sonunda eğitim ile ilgili olarak yaptığı kısmi yorumlarda son derece canlı bir şekilde görülür. Aristoteles, sadece biliyor olmak için öğrenmeye adanan eğitimin değerini anlatan ve genç adamların bir beyefendi olmayı öğrenmesi üzerinden tasarlanan liberal eğitim teorisini belki de ilk kaleme alan yazardır. Bir *beyefendi*nin eğitimi olarak yapılan liberal eğitim tanımı, modern zamanlarda da varlığını sürdürmüştür; Kardinal Newman, on dokuzuncu yüzyılda *The Idea of A University*'yi yazdığında üniversitenin hedefinin "beyefendiler" yaratmak olduğunu ilan etmiştir. Bir başka açıdan, Locke'un faydacı ve meslek eğitimine dayalı eğitim fikri ise tam da eski Aristotelesçi resmi bozduğu için yüz elli yıl öncesinden etkili olmuştur. Fakat bu bağlamda, "liberal"in siyasi liberalizmle ilgisi

yoktur. "Mesleki olmayan" yahut "serbest bir ruha uygun" anlamına gelir ve toplumsal yan anlamı utanmak bilmezcesine aristokratiktir.

Modern kulağa tuhaf gelen tavsiyelerden birisi de iyi yetişmiş genç insanların, profesyonel müzisyenlerle karıştırılmamalarını sağlayacak beceri düzeyinde bir müzik aleti çalmayı öğrenmeleri gerektiğidir. Bu basit bir züppelik yahut iyi bir aileden gelen kemancının, Menuhin yahut Heifetz ile karıştırılmamayı sağlama zorunluluğu değildir. Profesyonel müzisyenler, kötü şöhrete sahip yerlerde talep görmekte ve eğlenceyi fahişelerin sağladığı partiler için kiralanmaktadır. Bugün erkeklere özel bir partide hem striptizci hem de yaylı sazlar dörtlüsünün aynı anda kiralanmasını beklemeyiz. Bununla birlikte, Aristoteles'in toplumsal ayrımların korunması ile ilgili hevesi ve "yüksek ruhlu" insanların toplumsal konumuna yaptığı vurgu, bize, saygın ve istikrarlı orta sınıf erkeklerin siyasal katılımının mümkün olduğu kadar sağlandığı sevgili *politeia*'sında dahi Aristoteles'in hakiki yani *doğası gereği* aristokratların yönetiminin özlemini çektiğini gösterir. Eğer bu tavır iki bin beş yüz yıl sonra bilinmiyorsa bu, dünya vizyonunun dışında bıraktıkları –kadınlar, çalışan sıradan insanlar, yabancılar ve köleler– hakkındaki aldırmazlığının neyse ki artık çok da geçerli olmadığındandır. Fakat sıradan hayatlara ve sıradan mutluluğa sonraki yüzyıllarda pek de iyi niyetle yaklaşılmayacaktır. En azından Cicero'nun eserleri böyledir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Roma'nın Feraseti: Polybius ve Cicero



Polybius ve Cicero

Bu bölümün konusu olan kişiler öncelikli olarak filozof değildir. Cicero, filozof olarak daha başarılı, devlet adamı olarak ise zannettiğinden daha başarısızdır. Polybius ise bir asker, diplomat ve büyük Grek tarihçilerinin, Heredotos ve Thukydides'ten sonra üçüncüsüdür. Askerî ve siyasi tarihçi olarak entelektüel halefleri, Romalı tarihçiler Tacitus ve Livius'dur. Polybius'un *The Rise of the Roman Empire* isimli eseri günümüze kısmen ulaşmıştır fakat Romalıların sıra dışı siyasi ve askerî başarısı hakkındaki açıklaması, Cicero ve ondan sonraki yazarların, Roma yahut "karma" anayasa ve böylesi bir karma cumhuriyetin karşı koyamayacağı tehlikeler anlayışına kaynaklık etmiştir. Modern cumhuriyetlerin anayasaları, Atina demokrasisinden ziyade Roma Cumhuriyeti'nden ilham aldığı için bizler de Romalıların mirasçıları sayılırız. Polybius, Peloponnesos bölgesinin kuzeybatısındaki Akha'dan gelen, çok iyi eğitim almış bir Grek aristokratıdır. Gençliğinde, memleketinin askerî ve siyasi hayatında aktif bir rol oynamıştır. İkinci yüzyılın başlarında, İ.Ö. 200 yılından sonra ve 190 yılından önce doğmuştur. Bu, Roma askerî gücünün, Makedon Krallığı'nı, Makedon krallarının bağımsızlıklarını tekrar kazanma girişimlerine rağmen bağımlı duruma düşürdüğü bir dönemdir. Makedonya Savaşları'nın 168 yılındaki sonuncusundan sonra sorgulanmak üzere İtalya'ya götürülen ve esir tutulan üst sınıfa mensup Akhalılardan birisi de Polybius'tur.

On sekiz yıl sürgünde kalmıştır. Bu sürede, Küçük Scipio Africanus ile yakın dost olma şansını elde etmiş ve hem kendisiyle ömür boyunca dostluk yapmış hem de kendisine öğretmeni olarak hizmet etmiştir. Scipio aynı zamanda, Makedonyalılara karşı kesin galibiyete ulaştıracak Pydna Muharebesi'ni kazanan Romalı generalin oğludur ve Küçük Scipio da bizzat bu savaşta çarpışmıştır. Hannibal'in fatihlerinden Scipio Africanus, kendisini torunu olarak evlat edinmiştir ve Küçük Scipio, Kartaca'nın 146'daki nihai yıkımının sorumlusudur. Bu olay, Polybius'un *The Rise of the Roman Empire* isimli kitabının da sonunu getirir. Küçük Scipio, Cicero'nun *De republica*'sında da imparatorluğun kurumları yozlaşmaya ve iç savaşın kurbanı olmazdan evvelki son muzaffer döneminde Roma cumhuriyetçiliğinin değerlerini açıkça

ifade eden, merkezî –kurgusal– bir rol oynamıştır. Sürgün yıllarını Roma'da geçiren Polybius, Küçük Scipio'nun dostu ve sekreteri olarak hizmet vermiş ve Roma Cumhuriyeti'nin işleyişine dair bilinebilecek ne varsa öğrenmiştir. 150 yılında yurduna dönmesine izin verilse de Scipio'ya yakınlığını sürdürmüş, Üçüncü Pön Savaşı'nda ona eşlik etmiş ve Kartaca'nın yıkılışına şahit olmuştur. Polybius'un, daha sonra ülkesinde Romalılara karşı düşünmeden girişilen bir diğer başkaldırının da her zamanki gibi başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Romalılar ile arabuluculuk hizmeti olmuştur: Öylesine büyük bir başarıya ulaşmıştır ki ölümünün ardından Grek ülkesinin tamamında onuruna çok sayıda heykeli dikilmiştir. Kartaca'nın akıbeti yani yağmalanması, yakılması ve yerle bir edilmesi, hizmetinin değerini gösterir. Son yıllarında ne yaptığı meçhuldür fakat 118 yılında, seksen iki yaşındayken attan düşme sonucu öldüğü söylenir. Bu hikâye, spekülatif filozoflardan ziyade askerlere ve devlet adamlarına yakın bir ruh hâline delalet eder.

Cicero ise Polybius'tan doksan yaş daha gençtir. 106 yılında, Roma'dan pek de uzak olmayan Arpinium kentinde doğmuştur. Ailesi, senato seçkinlerinin bir parçası olmayan, müreffeh yerel aristokratlardır. *Equites* sınıfının mensubudurlar. Bu "atlı" sınıfı –daha sonradan Orta Çağ Avrupası'nda olduğu gibi– kişinin kendisini atla ve askerî diğer ekipmanla donatma becerisine sahip olduğunun bir yansımasıdır. Bugün ise bu sıfat, hâli vakti yerinde insanlara karşılık gelir. Senato üyeliği, yüksek idari ve yargısal bir makam olan yargıçlık makamlarından birinde bulunanlara mahsustu. Bu üyelik, senatörün iktisadi faaliyetlerine bir kısıtlama getirdiği için hâli vakti yerinde olsa da çok zengin olmayan kişiler, *cursus honorum*'a yani yüksek makamlar için gereken yola girmeden önce bir kere daha düşünüyorlardı. Bununla birlikte, Cicero'nun babasının, oğlu için büyük emelleri vardı ve onu *homo novus*, yani ailesinde ilk defa bir kamu görevine gelmeyi isteyecek "yeni bir adam" olduğu Roma'ya, kendini geliştirmek üzere gönderdi. Cicero, 16 yaşındayken, 90 yılında, Roma ile İtalyan müttefikleri yahut *socii*'ler arasındaki Müttefikler Savaşı'na asker olarak katıldı fakat amacı mahkemelerde ve siyasette isim yapmaktı. Roma, Atina ve Rodos'taki en iyi hatiplerden retorik öğrendi ve yaşlılığında evine alarak bakacağı önde gelen Stoacılardan Diodotus gibi önemli filozoflar ile tanıştı. Felsefeye duyduğu tutku ve felsefi yeteneği tartışılmaz olsa da felsefe eğitiminin kendisini büyük bir adli hatip yaptığını özellikle belirtmiştir. Atina'da 79-77 yılları arasında retorik çalışırken rakip felsefe okulları Akademi ve Peripatetik felsefe okulları ile karşılaştı ve her iki tarafın argümanlarını da yanlışlama becerisini kazandı. Bundan, mutlaklığın yokluğunda, verili durumda hangi doktrin işimize yarayacaksa onu benimsememiz gerektiği dersini çıkardı. Onu eleştirenlerin neden samimiyetinden şüphe duyduklarını anlamak zor değildir.

Cicero, kendini beğenmiş ve kendini önemseyen birisiydi. Fazlasıyla muhteristi ve kendisini Roma Cumhuriyeti'nin potansiyel kurtarıcısı olarak görüyordu. Daima siyasi ilerleme peşinde koşsa da bir melek gibi yazıyordu ve cömert bir dost, fedakâr bir babaydı. Başlangıçta siyasi yükselişi çok hızlıydı; izin verilen en genç yaşta, 75 yılında hazinedar (*quaestor*), 66 yılında hâkim

(*praetor*), 63 yılında ise konsül* oldu. Fakat cumhuriyetin kendisi artık can çekişiyordu. Quaestor olduğu dönemde Roma, iki iç savaş devresi ve muazzam başarılı komutan Cornelius Lucius Sulla'nın 82 yılındaki diktatörlüğüne eşlik eden bir katliamı atlatmıştı. Sulla, yüz yıl önce Hannibal'in yenilgisi ile sona eren diktatörlük makamını yeniden canlandırmış ve bunu Caesar Augustus'un *principatus*'luğunun** habercisi olacak şekilde yapmıştı. Daha önceleri ise diktatörlük sadece altı ay geçerli olan bir görevdi. Sulla, 82 yılında, süresiz diktatör oldu. Şaşırtıcı biçimde, kısa ömürlü anayasal reformları gerçekleştirdikten sonra çekildi. Bu reformların, birliklerini, hizmet etmeyi vadettiği kente karşı çevirmesinden daha az etkisi oldu.

Cicero, Sicilya'da quaestor idi; bölgenin maliyesinin ihtiyatlı bir yöneticisi olarak ün kazandı ve daha sonraları adanın valisi Verres aleyhine haraç almaktan dolayı dava açtığında meşhur oldu. Bir başarı elde etmesi–Verres Cicero'nun kovuşturmasından öyle korkmuştu ki hükmün açıklanmasını beklemeden sürgüne gitti– ve karşıtlarının, Cicero'nun, Verres'in hak ettiğinden daha düşük bir ceza görmesi için rüşvet aldığını iddia etmesi, Cicero'nun kariyeri açısından tipikti. Aslında böylesi bir davanın başarıya ulaşmasının daha önce örneği görülmemişti; bu türden davalar senatör sınıfından üyelerden oluşan bir jüri karşısında görülür ve böylesi bir jüri de kendi sınıflarından birisini beraat ettirirdi.

Equites sınıfından ailelerin çoğu ancak birkaç nesil sonra quaestor makamına gelecek birisini çıkartırlardı. Fakat Cicero, kırk yaşında mali mahkemelerinden sorumlu praetor, kırk üç yaşında da konsül oldu. Konsül olarak Catiline'nin ve iş birlikçilerinin başkaldırı teşebbüsü ile karşılaştı. Catiline, hakkındaki hikâyeler şehir efsanesi olmakla birlikte, kişisel olarak çok cesur fakat siyasi, mali ve cinsel açıdan açgözlü birisiydi. Daha önce Vesta bakirelerinden birisine tecavüz etmekten yargılanmıştı. Bu, suçların en kötülerinden birisiydi çünkü Vesta bakireleri, aile tanrıçası Vesta'nın tapınağındaki kutsal ateşin bakıcılarıydılar ve kendilerini iffetli bir ömür sürmeye adamışlardı. Düşmanlarının deyişiyle, rüşvet vererek beraat etti. Catiline, sadece gücü ele geçirmek ve kendisini diktatör ilan etmek istemekle yetinmedi, kendisine karşı çıkan senatörleri ve memurları öldürmeyi planladığını da övünerek anlattı. Cicero, Senato'nun onu lanetlemesini sağladıktan sonra Catiline Roma'ya kaçtı ve bir ordu kurdu. Catiline'nin yokluğunda Cicero, Senato'nun, onun iş birlikçilerinden ele geçirilebilenlerin yargısız infaz edilmesinin kabulünü sağladı. Bu açıkça ve iki açıdan yasa dışıydı. Senato'nun ölüm cezası verilebilecek davaları görme yetkisi yoktu ve bu, hüküm verilmesi ve hükmün infazı, adil bir yargılama yapılmadan gerçekleşmişti. Fakat bir iç savaş patlak vermek üzereyken gereken yapılmalıydı. Cicero'nun dediği üzere, *inter armas silent leges*, yani yasalar silahların patlaması karşısında susardı. Destekçileri tarafından cumhuriyetin kurtarıcısı olarak alkışlandı ve hayatının geri kalanında okurlarına ve dinleyicilerine bu zaferini hatırlattı. Seneca'nın deyişiyle bu, *non sine causa, sed sine fine*, yani "nedensiz değil ama sonuçsuzdu."[1] Catiline korkak olduğundan değil cumhuriyete karşı

* Roma'da cumhuriyet döneminde iki eş devlet başkanından biri.

** Augustus'un rakiplerini yenerek imparatorluğunu ilan ettiği İ.Ö. 27 yılıyla, İmparator Numerian'ın 284 yılındaki ölümü arasında geçen ve güçlü bir siyasal liderin hâkimiyeti altındaki rejimi tanımlamak için kullanılan terim; sözcük anlamı "birinci yurttaşın yönetimi" demektir.

1 Seneca, *De brevitate vitae*, 5.1.

bir ordu kurmak üzere kaçtı. Eni konu kötü bir kişilik olmasına rağmen çok cesur bir adamdı. Milisleri, Cicero'nun kurduğu ordu ile karşı karşıya geldiklerinde, savaş meydanında kendi askerlerinin çok daha ilerisinde, düşman birlikleri ile kuşatılmış şekilde kahramanca öldü.

Yoksul Romalıların liderleri *populares*'ler, kendilerine borçlarının affedileceğini vadeden Catiline'nin yasını tuttu. Cicero ise borçların affına yahut mülkiyetin eşitlenmesini ima eden her şeye karşı duran, üst sınıfların savunucusu *optimas*'lar grubundandı. Cicero, barbarca gerici birisi değil, Roma'nın sorunlarının, Gracchus'lar –Tiberius ve Gaius Gracchus– yoksulun yararına olacak tarımsal reformlar yaptığı zaman başladığını düşünen bir muhafazakârdı. Cicero, Gracchus'lara suikast düzenleyenleri övmüş olsa da eserlerinin hiçbirinde cumhuriyetin çöküşünün toplumsal ve iktisadi nedenlerini anlamış gibi görünmedi. Siyasi istikrarın iktisadi ve kültürel nedenlerine kafa yoran bir sosyolog değil devlet adamlarının ve yurttaşların kişisel niteliklerinin her şey demek olduğunu düşünen bir ahlakçıydı.

Senato, Cicero'ya tam bir destek vermiş değildi. Konsül olmayı bıraktığında muhalifleri de toparlandı. Caesar, Pompey ve Crassus 60 yılında triumvira yönetimini kurduklarında, bu grubun dördüncü üyesi olmayı reddetti. Grup, *populares*'lerin desteğini almaya çalışıyordu; Cicero ise *optimas*'ların lideri Genç Cato ile ittifak kurdu. Triumviranın ona pek bir faydası yoktu. Roma'da önderlik, kente karşı orduları harekete geçirme ve bu ordular içinde Senato'yu ve önde gelen siyasetçileri korkutacak çeteler kurabilme becerisine bağlıydı. Cicero'nun bir avukat olarak becerileri, bu konuda pek bir işe yaramıyordu ve siyasi yargıları da o kadar parlak değildi. O da diğerleri gibi, düzenli olarak kaybeden tarafı destekledi. 50'lerin sonundaki iç savaşta Julius Caesar'a karşı birlik olduğu Pompey'in hamilik ettiği kişilerdendi. Pompey 48 yılında yenilgiye uğradı ve Cicero 46 yılında Caesar tarafından affedildi. Kendisi de kayda değer bir yazar olan Caesar, Cicero'nun edebî becerilerini çok takdir ediyordu fakat kendisiyle uzlaşmadı. Caesar'ı 44 yılında öldüren suikastçılardan biri değilse de –suikastçılar, kendisinin sır saklayamadığını ve sadece boşboğazlığı yüzünden plana ihanet edeceğini biliyorlardı– bu eylemi onayladı.

Caesar'ın suikastçıları, cumhuriyeti tek adam yönetiminden kurtarmaya niyetliydiler. Fakat bunun yerine ancak cumhuriyeti yok etmeyi başarabildiler. Başlayan bir dizi iç savaş ancak İ.Ö. 31 yılında, Caesar'ın evlat edindiği veliahtı Oktavius, Marcus Antonius'u Actium Muharebesi'nde yendiğinde sonlandı. Caesar'ın önde gelen rakipleri yani yirmi yıllık sağ kolu Marcus Antonius ile vârisi ilan ettiği ve öldürüldüğünde on sekiz yaşında bir genç olan Oktavius arasındaki mücadelenin sonu böylelikle gelmişti. Suikastçılarına gelince, onlar Caesar'ın Roma yoksulları arasındaki popülerliğini hafife almış ve Caesar'ın cenazesinin ardından başlayan karışıklıklarda kendileri de ölümden dönmüşlerdi. Cicero da uzun bir süre geçmeden öldürüldü. Cumhuriyetin yeniden kurulmasının karşısındaki en büyük tehdidin Marcus Antonius olduğunu düşünen Cicero, Senato'da onun aleyhinde bir dizi hararetli konuşma yaptı. *Philippik*'ler, Demosthenes'in Makedonyalı Philip karşısındaki

polemiklerini esas alıyordu ve Cicero'nun hayatına mal oldu. Marcus Antonius, 43 yılında –geleceğin Caesar Augustus'u– Oktavius ile kısa süren bir ittifak kurdu. Bu ittifak, ikisine de düşmanlarını öldürme izni veriyordu. Her ikisi de akılcı bir şekilde, Caesar'ın iç savaştan sonra düşmanlarına gösterdiği müsamahanın, onların Caesar'a karşı komplo kurmalarına ve sonunda onu öldürmelerine neden olduğu sonucuna varmıştı. Kendileri bu hatayı tekrar etmeyeceklerdi. Aynı zamanda, destekçilerini ödüllendirmek için zengin insanların mülklerine el koymak istiyorlardı ve bunun için katliam yapılması da düşünülebilirdi. Bu süreçte üç yüz senatör ve iki bin *equites* öldürüldü. Cicero'nun durumunda, Antonius büyük bir vahşetin keyfini çıkarttı. Cicero'nun başını ve ellerini kestirerek, tiranlık aleyhinde konuşmanın tehlikesini herkese hatırlatmak üzere bunları Senato'nun konuşmacı kürsüsüne çiviletti. Cicero cesurca öldü; kaçmaya çalışırken düşmanları tarafından ele geçirilmişti. Taşındığı sedyenin perdelerini aralayıp başını uzatan Cicero, katillerine, işlerini çabuk yapmalarını söyledi. Hayatı ve ölümünün bize gösterdiği gibi, Cicero Roma siyasetinin tiryakisiydi. Taşradaki sessiz hayatın keyfi üzerine son derece güzel şeyler yazmışsa da Senato'nun ve mahkemelerin karışıklığına özlem duyuyordu.[2] Siyaset teorisi ise derin düşünülmüşse de tarafsızlıktan uzaktır.

Filozoflar İçin Değil, Devlet Adamları İçin Siyaset

Platon ve Aristoteles'ten Polybius ve Cicero'ya dönmek, siyaset hakkında başka bir düşünme biçimine dönmektir. Fazlasıyla basitleştirirsek bu, felsefeden devlet adamlığına geçmektir. Bu, işi fazlasıyla basitleştirmektir; çünkü Cicero Platon'dan, eserlerinin –*De republica* ve *De legibus* gibi– başlıklarından fazlasını almıştır. Cicero, *De officiis*'in –görev üzerine– Grek filozof Panaetius'un eserlerini örnek aldığını söyler ki bu kitapta ahlak felsefesine önemli ölçüde yer verilmiştir. Bununla birlikte, Cicero, filozofların önem verdiği şeylerle, filozofların dünya görüşlerinin temelleriyle, devlet adamının yahut Romalı siyasetçinin, hikmet sahibi Greklerin görüşlerinden faydalanabileceğinden fazla ilgilenmemiştir. Platon ve Arsitoteles, siyasetin doğası hakkında uzlaşamamakla birlikte, ikisi de son derece net bir şekilde filozoftur. Onlara "filozofluk kariyeri yapmış" demek anakronik ise de hayatlarını felsefe öğreterek ve felsefi sorunlar hakkında düşünerek geçirmişlerdir. Platon, Sicilya'da I. Dionysius ve II. Dionysius'a tavsiyelerde bulunurken –eğer bulunmuşsa– onlara felsefe öğretmiştir. Fakat gösteriyi devam ettirme tekniklerini açığa çıkartmakla ilgilenmemiştir. Bu ayrım, Aristoteles'in hiç de mükemmel olmayan bir gösteriyi devam ettirme konusunda tavsiyede bulunmaktaki merakının da gösterdiği gibi, hiç de mutlak bir ayrım değildir. Aynı minvalde, Cicero, devlet adamlığının en önemli veçhesinin önde gelen yurttaşların iyi bir kişiliğe sahip bulunmasını sağlamak olduğunu öne sürerek erdemlere dair bir anlatıya daldığında bu ayrımı muğlaklaştırmıştır.

2 *De legibus* da taşrada Tusculum villasında oluşturulmuştur.

Eğer siyaset teorisi, felsefi çözümleme, ahlaki yargılar, anayasal spekülasyon ve pratik tavsiyelerin bir bileşimi ise devlet adamlığı ile felsefe arasındaki ayrımı derinleştiren, daha uç noktadaki örneklerdir. Hobbes'un *Leviathan*'ı, Platon'un *Politeia*'sı gibi alışılmadık derecede safi siyaset felsefesi metnidir. Polybius'un *The Rise of the Roman Empire* ve Machiavelli'nin *Prens*'i ise alışılmadık şekilde uygulanabilirlik, tarih ve deneyimde ısrarcıdır. Platon ve Hobbes, bize siyasetçilerin yarattığı sorunlara aceleyle üretilmiş çözümlerden nasıl kaçacağımızı göstermeyi önerirler. Hiçbiri, sadece tecrübelerimizden öğreneceğimiz yahut ancak el yordamıyla öğrenebileceğimiz gibi bir öneride bulunmaz. Aksine, devlet adamlığı, siyaseti uygulamaya koyana, siyasetçiye, devlet adamına yahut yöneticiye ve bu kişinin idare edebileceği anayasal düzenlemelerin varlığını sürdürebilirliğine odaklanır. Tecrübe ziyadesiyle önemlidir ve bilge insan, tecrübelerden çıkartılacak derslerin "aşağı yukarı" geçerli olduğunu kabul eder. Felsefe, dikkatini, devlet adamına, eylemlerinin ahlakiliğini değerlendirmek üzere çevirir ve bir anayasaya ise farklı yönetim biçimlerinin meşruiyetini tayin etmek üzere bakar. Devlet adamlığı ampirik olarak büyük oranda yanlıdır çünkü tecrübeden çıkartılan dersleri öğretir. Machiavelli, *Prens*'te ve *Söylevler*'de filozoflarla dalga geçer ve tecrübeden çıkan derslerin önemini vurgular. Polybius'un ise kimsenin hayata geçirmediği ütopyalara harcayacak vakti yoktur. "Platon'un övdüğü düzene baktığımızda" diye başlayan bir gözlem yapan Polybius, devamında "bunun, anayasalar hakkında yaptığımız bir tartışmaya dâhil edilmesine izin verilmemelidir. Sanatçılara ve sporculara, gereken şekilde kaydolmadıklarında yahut festivallerde ve oyunlarda yer almalarını sağlayacak idmanı yapmadıklarında nasıl ki izin vermiyorsak, Platonik düzenin de liyakat ödülü için verilen bu müsabakaya katılmasına, eyleme geçirildiğine dair bir örnek verilmediği sürece izin vermememiz gerekir."[3]

Bu durumda Platon'un *Statesman* başlıklı diyaloğu, devlet adamlığına bir katkı değil, devlet adamlığı hakkında ironik bir yorumdur. Platon'un diyaloğuna katılanlar, devlet adamının tanımını ve sanatının ustası olması için ne bilmesi gerektiğini tartışırlar. Fakat bu sanat, cumhuriyeti, Alkibiades, Sulla yahut Caesar gibi muhteris adamların yozlaştırmasına karşı koruma sanatı değildir. Sokratik devlet adamının tartışma becerileri de Roma Senatosu'nu, Catiline'nin iş birlikçilerini *salus populi suprema lex est* –cumhuriyeti muhafaza etme amacı, aksi hâlde yasa dışı olacak eylemleri meşrulaştırır– zemininde infazını onaylama konusunda ikna etmeye bağlı değildir. Platon'un tahayyül ettiği devlet adamı, insan sürüsünden, tanrıya özgü bir üstünlükle ayrılır yahut yönettiği kalabalıkları güden bir varlıktır ve Sokratik devlet adamlığı da ruhların bakımıdır. Sokrates, *Gorgias*'ta, kendisini Atina'daki tek hakiki devlet adamı olarak tarif ederken bir hüküm vermeyi düşünmemiştir. Burada söz konusu edilen anlamda, becerisi, devlet adamlığı becerisi değildir; nitekim kendisi de bir devlet adamı değildir.[4]

3 Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, s. 342.
4 Plato, *Gorgias*, s. 140.

Aristoteles, tiranlara ve oligarklara, kamuoyunun düşmanca kanaati karşısında konumlarını nasıl koruyabilecekleri konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Fakat *Politika*, devlet adamlığı hakkında bir risale değildir ve Aristoteles'in tavsiyeleri, genel olarak, Machiavelli'nin utanmazca şiddet ve hile tavsiye etmesine hiç benzemez. *Politika*, iyi hayatın doğasının felsefi anlatısı çerçevesinde Grek polisinin doğası hakkında bir risaledir. Bir devlet adamının becerilerinin ve mizacının neden yararlı olduğunu açıklamıştır; fakat bu nitelikleri ayrıntılı olarak tartışmaz ve okuru bu nitelikleri edinmeye özendirmez. Aristoteles'in ideali, kendisinin de söylediği gibi, insanların değil hukukun üstünlüğüdür.[5] Aristoteles, siyasi düzlemin özerkliği ve Platon'un kıymet verdiğinden daha gündelik dünyevi değerler hakkında ikna edici bir tartışma sunmuştur; devlet adamının varlığının felsefi meşrulaştırmasını sağlamış ve siyasi liderler yerine filozof–kralları getirmemizle ilişkin bir anlatı sunmuştur. Platon'un, siyasi hayatın saflaştırılması girişiminin eksikliklerini açıkladıktan sonra etik ve siyasete dair düşüncelerini, bu incelemelerin delikanlılar değil, deli kanı biraz sakinleşmiş genç adamlar için olduğu uyarısını da ekleyerek *Nikhomakhos'a Etik*'te kaleme aldığı için pratik hayatta felsefenin rolünün ayrıntılı bir anlatısını sunmasına gerek kalmamıştır.[6] Platon'un aksine, retoriği kötü bir iddianın iyi gösterilmesidir diye yok saymamışsa da *Politika*'da retorikten hiç yararlanmamıştır. Hitabeti merkeze yerleştiren yazar, Cicero'dur.

Cicero, Romalı vatandaşlarına, Platon ve Stoalıların adalet, cesaret, ölçülülük ve bilgelik hakkında söylediklerini belletmek istemiş; fakat Grek bilgeliğini tebliğ ettiğinde ısrarcı olmuş ve kendisinin de sadece bir öğrenci ve öğretici olduğunu söylemiştir. Greklerin felsefi bilgeliğini kendi Romalı çağdaşlarına tebliğ etmesinin amacı siyasidir. Öğretmenlik yaptığı genç adamlar filozof değil, devlet adamı olacaklardır ve felsefenin değeri ise cumhuriyete faydası kadardır. Bu türden bir eğitim, Greklerin en iyi düşündükleri biçimde, genç erkeklerin kişiliklerini düzeltecek, onların Roma Cumhuriyeti'ni yıkan açgözlülük, acımasızlık, kibirlilik ve ileri görüşlülükten yoksunluk gibi davranışlar içine girmelerinin önüne geçecektir. *De officiis*, Cicero çok şeyler beklese de sıradan birisi olan oğlu Marcus'a ithaf edilmiştir. Erdemler hakkındaki bu küçük risale, Aziz Ambrosius tarafından Hristiyanlar için de takdire şayan bulunmuş ve Orta Çağ Avrupası'nda fazlasıyla kopyalanmış ve yorumlanmıştır. Erasmus ve Luther'in büyük müttefiki Philipp Melanchthon, risalenin cep versiyonlarının yapılmasını desteklemiştir. Kitap hem orijinal Latincede hem de çeviri olarak üst sınıftan genç adamlar için on dokuzuncu yüzyıla kadar etkili bir el kitabı olarak kalmıştır. İtiraf edilmelidir ki bu kitap, birçok unsuru Platon, Aristoteles ve Stoalılardan ödünç almıştır fakat hedefi üst sınıf Romalılardır. Yüzyıllar sonra Avrupalı yönetici seçkinler, kendilerine Romalı seleflerini örnek aldıklarında –uygulasalar da

5 Aristotle, *The Politics* (4.6), ss. 100-101.
6 *The Ethics of Aristotle* (1.3), s. 28.

uygulamasalar da– Cicero'nun öğrettiği erdemlerin arkasında durmuşlardır. Cicero'nun Latincesinin hem çok güzel hem de okunabilir oluşu ve klasik eserleri çalışan kişilere model teşkil etmesi, buna katkıda bulunmuştur. Cicero'nun, Platon'un siyasi risaleleri –*Politeia*ve *Laws*– ile aynı ismi paylaşan, ilhamını Greklerden alan ve Romalıları hedefleyen risaleleri kısmidir fakat işaret ettiği de bu nitelikleridir.

Polybius'un Özgünlüğü

Cicero'nun amaçlarını ve hedeflerini daha iyi anlamak için öncelikle, Polybius'un *The Rise of the Roman Empire*'ın kısa bir kitabında sunduğu, Roma'nın siyasi kurumları ve onların başarısı ile ilgili ilk ayrıntılı anlatıyı göz önünde bulundurmak gerekir.[7] Ardından, Cicero'nun siyasi yazıları, kendi çalkantılı ve sonu kötü biten kariyeri bağlamında yerli yerine oturtulacaktır. Romalılar, yakın komşularına göre askerî açıdan üstündür. Bununla birlikte, Romalılar, İtalyan kabilelerinden sadece küçük bir tanesidir ve bilinen Akdeniz dünyasında en üstün konuma yükselişleri başlangıçta yavaş ilerlemiştir. Üçüncü yüzyıla kadar kendi içlerinde, üst ve alt sınıflar yani patriciler ve plebler arasındaki mücadelelerle uğraşmışlar ve bu mücadeleleri, İtalya yarımadasındaki rakipleri ve kuzeyden işgale başlayan Galyalılar ile aralarındaki askerî sorunları halletmek için kesintiye uğratmışlardır. Ancak üçüncü yüzyılda, kuzeyde Alpler'den, güneyde Sicilya'nın karşısındaki Messina Boğazı'na kadar olan bölgeyi hâkimiyetleri altına alabilmişlerdir. Spekülasyon sevenler, İskender dikkatini Pers ülkesi değil de Batı Avrupa'ya çevirmiş olsa neler olabilirdi diye düşünebilir.

Romalıların Sicilya'dan bir taş atımı uzağa kadar gelmeleri, onları, Batı Akdeniz'deki en güçlü devlet olan Kartaca ile çatışmaya sokmuştur. Romalılar, Kartaca'yı 146 yılında öylesine yıkmışlardır ki Kartacalıların kendi tarihlerine dair hiçbir anlatı bugüne ulaşamamıştır. Polybius'un, Roma'nın bilinen dünyanın hâkimiyetine yükselme tarihi, 264 yılında Birinci Pön Savaşı'nın patlak vermesi ile kentin 146 yılında yok edilmesinin arasında geçen 118 yılın tarihidir. Kartaca, bir deniz gücü ve büyük bir ticaret kentidir; zaman zaman Sicilya, Sardinya, Korsika ve Kuzey Afrika'nın büyük bir kısmı ile İspanya'nın güneyini denetimi altına almıştır. Yönetim düzenlemeleri, Roma'nınkinden farklı değildir yani halk meclisine önemli fakat dikkatle denetlenen bir rol veren aristokratik bir oligarşidir. Kartacalı Hanibal, Scipio Africanus istisna, herhangi bir Romalıdan daha iyi bir komutan olsa da İkinci Pön Savaşı'nda (218-202) Napoleon ve daha sonraları Hitler'in de ispat edeceği gibi, yurdundan uzakta, yetersiz destek hatları ile savaşmanın, yıkıma giden yol olduğunu göstermiştir. Kartaca güçten düşmüş ve Roma artık İspanya ve Kuzey Afrika'yı denetimi altına almıştır. Kartaca'nın nihai yıkımı, çok daha sonra, 146 yılında, Kartaca'nın bağımsızlığının amansız

7 Polybius, *Rise of the Roman Empire* (6. kitap), ss. 302-52.

yitimine karşı bir başkaldırının ardından gelmiştir. Bu, Üçüncü Pön Savaşı'dır. Birinci Pön Savaşı, Roma'yı, Doğu Akdeniz'de Greklerle yani Büyük İskender'in İ.Ö. 323'teki ölümünden sonra onun mirasını bölen Helen krallıklarıyla düşmanca bir temasa sokmuştu. Kartaca, Grek Küçük Asya'sında bir koloniydi. Kartaca, Roma'ya karşı savaştığı dönemde Romalılar, Makedonya'ya düşman Grek devletleri ile ittifak kurarken Makedonyalı V. Philip ile müttefik oldu. Roma'nın Doğu Akdeniz'de bir imparatorluğu mevcutken Grek krallıkları dağılmıştı. Roma, emperyal bir güçtü.

İşte bu olaylar, Polybius'un *The Rise of the Roman Empire* başlıklı eserinin konusudur. Biz ise eserin, Roma Cumhuriyeti'nin neden diğer yönetim biçimlerinden daha üstün olduğunun anlatıldığı altıncı kitabı üzerinde duracağız. Buradaki açıklama, Aristoteles'in beklediği fakat tam olarak geliştirmediği bir karma yönetim teorisine dayanmaktadır ve Amerikan Anayasası'nı tasarlayanlara kadar pek çok düşünürü etkilemiştir. John Adams, Polybius'a özellikle hayrandır. Amerika Birleşik Devletleri Anayasası, sadece Polybius'a değilse de özellikle Polybius'un kurduğu teoriye son derece etkileyici bir övgüdür. Bununla birlikte, Polybius'un adı *The Federalist*'te hiç geçmez. Polybius, karma yönetimin prensiplerinin izini, sekizinci yüzyılda Sparta yönetiminin kurulmasına kadar sürmüş ve Lycurgus'a hem ilk karma yönetimin hem de karma yönetim teorisinin kurucusu muamelesi yapmıştır. Lycurgus'un, Sparta'nın istikrarını yaratan kişi olarak şöhretine, gerçekte yaşayıp yaşamadığına dair belirsizlik pek az gölge düşürmektedir. Aristoteles de Sparta anayasasının erdemlerine atıfta bulunur: "Gerçekten de kimileri, en iyi yönetimin var olan bütün biçimlerden oluştuğunu söyler ve Lakedemonya yönetimi de oligarşi, monarşi ve demokrasiden oluştuğundan takdirle karşılarlar..."[8] Aristoteles, karma yönetime atıfta bulunurken bu türden yönetimlerin güçlü yanlarının nereden kaynaklandığını anlatmaz. Aristoteles'in bunun teorisini geliştirmek için de fazla bir gerekçesi yoktur çünkü onun ideali, bu idealin hayata geçebileceği en iyi devlet olan *politeia*'da, yurttaşlık hakkı saf aristokrasiden fazlasına sunulmuşsa da "en iyi adam"ın yani hakiki bir aristokrasinin yönetimidir.[9]

Aristoteles, karma yönetimin saf bir yönetimden daha iyi olduğu görüşünü, Polybius kadar geliştirmemiştir. Karma yönetim teorisi, katı anlamda, tek bir anayasal düzenleme altında monarşi, aristokrasi ve demokrasinin unsurlarını bir araya getirir. Bu Polybius'un ve Cicero'nun teorisidir. Aristoteles'in desteklediği sistem –*politeia* yahut "polity"– ise "en iyi adam" çevresine, mütevazı aile kökenlerine sahip daha çok insanın, safi aristokrasiye göre daha fazla dâhil edildiği (fakat bu dâhil oluşun, sayıca radikal demokrasiden daha az olduğu) genişletilmiş aristokrasidir (yahut katı bir şekilde sınırlanmış demokrasidir). Aristoteles'in *politeia* anlatısı, Grek ülkesi bağlamına göre tasarlanmıştır. Yurttaşlık tasavvurunu kamu görevi yapma hakkı

8 Aristotle, *Politics* (2.6), s. 42.
9 *A.g.e.* (4.8-9), ss. 102-5.

olarak anlayan ("sırasıyla yönetmek ve yönetilmek") ve siyasi eşitler olarak görülmeyi çok kıymetli sayan insanlar için yazmıştır. Ehil ve vasıflı insanları aristokrasiye göre daha az dışlarken ehil olmayan insanları safi demokrasiye göre daha az kabul etmek, devrime götüren sınıf çatışmasının da önüne geçecektir. Bu, bütün yönetimlerin karma olması anlamında yani monarkların danışma konseylerine, meclislerin yürütme komitelerine ve başkanlara sahip olduğu anlamında karmadır.

Aristoteles, karmaların, saf bileşenlerinden daha güçlü olması genel bir durummuş gibi yazar. Bronz gibi, bileşimini oluşturan teneke ve bakırdan daha güçlü bir alaşımın var olması, karışımların, kendilerini oluşturan unsurlardan daha sağlam olduğunu söylemek için güçlü bir argüman sunmuştur. Bu sadece metaller için geçerli değildir; katırlar da atlar ve eşeklerden daha güçlüdür. Burada karşımıza iki soru çıkar; ilki, karma yönetimlerin güçlü yönlerinin neler olduğu, ikincisi ise neden karmaların, saf biçimlerin zayıf değil de güçlü yönlerini birleştireceği sorusudur. Monarşinin güçlü tarafının, tek bir adamın, politikaların oluşturulmasındaki kararlılığında yattığı düşünülebilir. Demokrasinin güçlü yanı ise çeşitli seçeneklerin sunulması ve bunların arasından aklı selim olanın çıkma ihtimalidir. Cicero tam da bunu ileri sürer. Eğer her şey iyi gider ve iki biçim bir araya getirilirse çoğunluğun kolektif bilgeliği, kararlı yönetici için yol gösterici olacaktır. Peki, işler kötü giderse ne olur? Platon'un, demokratik Atina'nın bir demagoga aldandığında olanlar hakkında düşündüğü gibi, çoğunluğun dönekliği ve amaçsızlığının onları yöneten kişinin kibiri ve ihtirasları tarafından daha beter bir hâle getirildiğini görmez miyiz? İşler biraz kötü gittiğinde ise kararlı lider, kararsız takipçileri tarafından güçsüz düşürülmez mi? Polybius, tam da bu soruyu sormuştur. Polybius'un anlatısı, Roma karma rejiminin, saf biçimlerin erdemli yanlarını kaybetmeden eksiklerini nasıl dengelediğini açıklaması dolayısıyla kıymetlidir. Romalıların yerel sorunları çözmekteki başarısına dair bir anlatıyı, istikrarlı yönetimin genel teorisine dönüştürmüştür.

Polybius, Platon'un *Politeia*'da yaptığı gibi, karma yönetim teorisini, anayasal değişimin döngüsel teorisinin içine yerleştirerek hayatı kendisi ve okurları için daha zor bir hâle getirmiştir. Buradaki zorluk şudur; kişi monarşi, aristokrasi ve demokrasi unsurlarını bir araya getiren karma yönetimlerin neden özellikle daha istikrarlı olduğu –çünkü farklı çıkarlara zemin sağlamakta ve böylelikle gösterinin devam etmesine katkıda bulunmaktadırlar– yahut özellikle meşru bulunduğu –çünkü adillik gereği, toplumun her unsurunun katkıda bulunmasına izin verirler– ile ilgili açıklamaları tatmin edici bulabilir. Konuyu burada bırakmak ve bu türden bir yönetimin ilk olarak nasıl kurulacağına dair tartışmaya girmeyi başka bir zamana ertelemek gayet yerindedir. Fakat Polybius, değişimi çürüme olarak gören klasik bakış açısının mirasçısıdır. Buradan hareketle, Polybius ve halefleri, kuracağımız yönetim ne olursa olsun bunu ilk aşamada kurmamız gerektiği sonucuna varırlar. Bütün siyasi düzenlemeler, zaman içinde bozulur ve eğer yola,

elimize yüzümüze bulaştırdığımız bir işle çıkarsak bu bizim için sorundan başka bir şey yaratmaz. O durumda da bir Lycurgus aramamız yahut böylesi birinin çıkıp geleceğini umut etmemiz gerekir. Bu da bugüne kadar varlığını sürdürmüş ve popüler Amerikan bakışına, "Philadelphia'da mucize" olduğu ve kurucuların insan ötesi bilgeliğe sahip kişilerden oluştuğu şeklinde yansıyan bir mecazdır.

Polybius, Platon'un teorisinden söz etse de çizdiği iyi yönetimlerin, kötü yönetimlere dönüşmesine dair resim daha ziyade Aristotelesçidir; iyi biçimler –monarşi, aristokrasi ve *politeia*– kötü zıtlarına –tiranlık, oligarşi ve ayaktakımı yönetimi– dönüşür. Polybius, filozof–kral arayışına hiç ilgi göstermez ve mükemmeliyetin neden sonsuza kadar devam etmeyeceğini açıklama peşinde de değildir. Ütopyayı hiç ilgi çekici bulmaz çünkü hiç var olmamıştır ve bize bir ders sunmaz. Polybius, insan işinin mükemmel olmadığını ve Roma İmparatorluğu'nun eninde sonunda hatta tez vakitte çürüyeceğini bilmektedir. Kartaca'nın yıkılması, emri veren o olsa dahi Scipio'nun gözlerini yaşartmıştır. Virgilius'un *Aeneid*'i, Truva, Kartaca –ve Roma?– temalarının bir aksidir. Buradaki soru, Romalıların kaçınılmaz kaderleri gibi görünen şeyden bu kadar zaman kaçmayı nasıl becerdikleridir. Yola, bozuk bir kuruluşla çıkmışlardı; üzerlerinde pek az denetim olan seçilmiş krallar vardı. Fakat kadim kralları tiran olmamış, kovulmuşlardı. O zaman dahi karma yönetim, Romalı bir Lycurgus tarafından bir defada bile kurulmamış, deneme yanılma yöntemiyle gelişmişti. Romalılar bunu nasıl yapmıştı? Polybius'a çok şey borçlu olan Livius'tan hareketle Machiavelli, tam da bu soruyu soracaktı.[10] Bu soru, döngüsel (ve sair) tarih teorilerini reddettiğimiz durumda dahi önemini korumaktadır. Devletler, gelecek vadetmeyen başlangıçlardan kurtulabilir ve bunu nasıl yaptıklarını bilmek de önemlidir. Polybius için Roma'nın bunu başardığı açıktı; onun derdi, olguları teori ile bağdaştırmaktı.

Pek çok yazara cazip gelen insan vücudu ile siyasi organlar arasındaki analojiden hareketle Polybius, sağlıklı bir başlangıcın kaçınılmaz olduğu görüşünü resmen savunuyordu. Hastalıklı çocuklardan sağlıklı yetişkinler çıkmazdı. Lycurgus, Sparta'yı bir defaya mahsus olarak kurmakla meşhurdu: "Lycurgus'un yasaları ve sahip olduğu öngörü öylesine takdire şayandır ki insan ancak onun bilgeliğinin, beşerî değil tanrısal olduğunu düşünebilir."[11] Polybius, bununla birlikte, Sparta'nın iktisadi düzenlemelerinin yetersizliğinin zekice bir eleştirisini de sunuyordu. Toplumsal barışı koruyabilir ve şahane bir koruyucu, orduya destek verebilirlerdi ama yayılmaya ve bilinen dünyanın fethine olanak sağlayan iktisadi düzenlemeleri arayanlar, bunun asli unsurlarının Romalıların ticarete gösterdikleri yatkınlık ve servet birikimi olduğunu göreceklerdi.[12] Spartalılar Peloponnesos Savaşı'nı, kendi paralarıyla değil Perslerin parasıyla kazanmışlardı.

10 Machiavelli, *Discourses on Livy* (1.1-6), ss. 19-38.
11 Polybius, *Rise of the Roman Empire*, s. 342.
12 *A.g.e.*, ss. 342-44.

Kuruluş anının belirleyici olduğuna dair inanç, kolay tükenecek cinsten değildir. Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nı oluşturanlar, "kendi başına işleyecek bir makine" kurmayı hedeflediklerinde, yeni ülkelerinin kuruluşunun geleceğini de belirleyeceği inancını miras aldıklarını ve Polybius'çu bir reçetenin gerektiğini ifade etmişlerdi. Eğer anayasa, demosa mutlak bir güç verecekse ne barış ne de refah garanti altına alınabilirdi. Aksine, zengin üst sınıflar gücü tekellerine alacak ve yoksulları sömürecek olurlarsa sınıf savaşı kaçınılmaz hâle gelirdi. Liderlik bahsine gelince, bağlılığın odağının ve liderliğin kaynağının, savaş zamanındaki George Washington gibi tek bir adam olması gerekirdi, aksi hâlde ülke dümensiz kalırdı. Fakat eğer Washington, III. George gibi bir hükümdarlık kurmanın cazibesine kapılırsa, Amerika Birleşik Devletleri, ancak ikinci bir devrimin tedavi edeceği bir tiranlığa dönüşürdü. Hiç kimse siyasal organlar ile insan bedeni arasındaki analojiyi, sağlıklı yapılmamış bir anayasanın, uzun ömürlü ve sağlıklı bir rejime, hastalıklı bir bebeğin büyüyüp sağlıklı ve uzun ömürlü bir yetişkin insan olamayacağı için dönüşemeyeceğini söyleyecek kadar ciddiye almadı. Fakat şaşırtıcı sayıda insan bu analojiyi ciddiye almıştır ve hâlâ ciddiye almaktadır.

Romalılar, kurallara uymadılar ve zenginleştiler. Gerçekten de bütün (bilinen) dünyayı fethettiler. Başlangıçta en iyi yönetimi kurmadılar fakat en iyi yönetime, deneme yanılma ile ve iç savaş ile flört ederek ulaştılar. Sınıf çatışmasına sık rastlanıyordu. Patriciler, Roma Devleti'nin en üst mevkileri üzerindeki miras yoluyla devraldıkları tekellerinden ancak dördüncü yüzyılın ortalarında vazgeçtiler. Machiavelli, bu konu üzerinde uzun uzadıya durdu çünkü bu, sağlıklı şekilde kurulmamış bir devletin büyüklüğe erişemeyeceği genel kuralının son derece çarpıcı bir istisnasını oluşturuyordu. Sparta, Lycurgus'un gerçekte yaşadığından şüphe duyanlar için dahi ilk aşamadaki mükemmelliğin faydalarının büyük bir örneğiydi. Cicero, iki tarafı da savundu. Scipio, Africanus'un ağzından, Yaşlı Cato'nun, Roma "bir kişinin değil çok sayıda insanın yeteneği tarafından şekillendirilmiştir ve bu bir kişinin ömrü süresinde değil kuşaklar boyunca gerçekleşmiştir[13]" sözünü aktarıyordu fakat bunu yaparken de Romulus'un orijinal anayasasının, Lycurgus'un karma anayasası ile aynı olduğunu önermekten geri duramıyordu. Başka yerlerde ise Sparta'yı, Peloponnesos Savaşı'nda zafere ulaştıran Lysander'in başarısını, dört yüz yıl önce Lycurgus tarafından oluşturulan anayasaya bağlar. Sparta'nın kurumları, değişmez bir şekilde, Lycurgus'un dehasına mal edilir. Lycurgus, monarşik, aristokratik ve demokratik unsurları birbirine katan anayasal düzenlemeleri kurmuştur. Konumunu miras yoluyla devralmış bir çift krala, olgun erkeklerden oluşan meclis –*gerousia*– danışmanlık yapar; bu meclisin kararları, beş eforun onayına bağlıdır ve nihai otorite de halk meclisinin elindedir. Bu modelin varyasyonları, sonraki iki bin yıl boyunca bir yandan saf demokrasinin düşmanları, diğer yandan da saf monarşinin düşmanları tarafından cazip bulunacaktır.

13 Cicero, *On the Commonwealth*, s. 32.

Roma'nın Kendine Has Niteliklerine Dair Açıklamalar

Polybius, harika bir tarihçiydi. İşleri yoluna koyma ısrarında Thukydidesçiydi. Dolayısıyla Roma'nın kuruluş tarihine temkinli yaklaştı ve Roma'nın, dünya hâkimiyetine yükselişini kolaylaştırmakta siyasi düzenlemelerinin rolü ile ilgili açıklamaları için okurlarını beklettiğinden dolayı neredeyse özür diledi. Polybius'un, *Histories*'i kırk sekiz kitap uzunluğundadır, bunların çoğu günümüze ulaşamamıştır fakat okurları kırk sekiz kitaptan altıncısına kadar bekletmiş olmak çok da büyük bir acımasızlık sayılmaz. Bununla birlikte, Polybius, müteredditdavranmakta haklıdır; Roma'nın zafere nasıl eriştiği çok da açık değildir, ondan sonra ne olacağı ise hiç açık değildir. Polybius, söze, yönetimin tipleri ile ilgili krallık, aristokrasi, demokrasi gibi bilinen ayrımların geliştirilmesine itiraz ederek ve Aristoteles gibi, sadece tek adam yönetiminin iyi biçimine krallık demek gerektiği, diğerlerinin tiranlık yahut despotluk olacağını söyleyerek başlar. Aynı şekilde, en iyilerin yönetimi aristokrasi olacaktır, aksi hâlde buna safi azınlık yönetimi yahut oligarşi demek gerekir. Bütün insanların yasa altında yönetimde bulunması demokrasidir; fakat kanunsuz ve dönek halk yönetimleri, ayaktakımı yönetimidir. Bu, monarşinin tiranlık, aristokrasinin saf oligarşi, demokrasinin de ayaktakımı yönetimine dönüştüğü, yozlaşma döngüsünü sunar. Polybius, liderin kişisel sağlamlık ve kahramanlık niteliklerine bağlı tek adam yönetiminin genel hâli olan "monarşi" ile topluluğun gönüllü rızasına bağlı ve yasa ile sınırlanan, bizim pekâlâ anayasal monarşi diyebileceğimiz, tek adam yönetiminin özel hâli "krallık" arasında bir ayrıma giderek anlatısını karmaşık hâle getirir. Bu yararlı ve yapılmaya değer bir ayrımdır, tek adam yönetiminin kabiledeki biçimlerinin yasal olarak yapılanmış biçimlere dönüşmesi noktasında önemli de olacaktır; fakat burada bu ayrımı göz ardı edeceğiz.

Polybius'un, siyasi değişmenin motoruna dair çizdiği resim, katı bir şekilde ele alınmadığı takdirde ikna edicidir ve Roma tarihinin akılcılaştırılmasını sağlar: En azından en başta yetenekleri sayesinde yükselmiş liderler, akranları gibi yaşayacak ve düşmanlık uyandırmayacaklardır, buna karşılık, tahtı miras yoluyla devralanlar ise kendilerini herkesten ayıracak ve haset duygularını üzerlerine çekeceklerdir. Kralın –yahut kralların çünkü Polybius, Sparta ve Roma'nın kolektif bir monarşi tarafından yönetildiğini biliyordu– arsızlığı karşısında küçük düşen üst sınıftan insanlar, onlara karşı gelecektir. Krallar devrildiğinde, onların yerini alan aristokratlar, onlarınki gibi yöneteceklerdir. Aristokratik yönetimlere karşı en sık rastlanan şikâyet, aristokrasilerin yozlaşarak oligarşilere dönüşmesidir ve böylesi bir şikâyet, modern demokrasilerde güçlü mevkilerde bulunan seçilmiş aristokratlar için de telaffuz edilmiştir. Okurlar, Polybius'un, oligarşi devrildiğinde, bunu daimî şekilde demokrasinin izleyeceği iddiasını daha az ikna edici bulacaklardır. Polybius, insanların hafızalarında, kralların tiranlığının anılarının

döngünün tersine işleyip oligarşiden monarşiye gidilmesi için fazlasıyla taze olduğunu söyler fakat bu iddia ampirik olarak ikna edici değildir. Atina'nın ve Roma'nın istisnai deneyimlerini kurala dönüştürür. Durumdan tiksinmiş bir halkın, bir diktatörü seçtiği durum bizim için fazlasıyla tanıdık olsa da Polybius'a hak vererek "oligarşi–demokrasi–diktatörlük"ün en sık rastlanan döngü olduğunu da teslim etmek gerekir.

Kitlelerin, tek bir lideri, demokratik uzantıları ile çelişir görünecek şekilde izlemesinin çizdiği manzara, Julius Caesar, Romalı kitleleri büyülemeden çok önce de biliniyordu. Bu her zaman kötü bir manzara da değildi. Thukydides, Perikles işlerin başındayken, Atina'nın ismen demokrasi, fiilen monarşi olduğunu söylemişti ve bundan şikâyetçi de değildi. Atinalılar Alkibiades'e kapıldığında sorun, demosun tek bir adamı izlemesi değil, Alkibiades'in sahtekâr olmasıydı. Peloponnesos Savaşı'nın sonunda eğer bir Solon, Kleisthenes yahut Perikles bulunabilseydi Atina Halk Meclisi, kendilerini Sparta yanlısı bir oligarşiden korumak için gücü tek bir adama devretmeyi elbette ki kabul edecekti. Fakat böyle bir adam bulunamamıştı. Romalıların da Oktavius, İ.Ö. 27 yılında Caesar Augustus olarak *principatus*luğunu ilan ettiğinde, böylesi bir sonucu cinayete ve iç savaşa son vermek umuduyla kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Bundan 120 yıl sonrasına ait bir örnek de Polybius'un analizi ile ilgisiz kaçmayacaktır. Cumhuriyetin sonunu getirecek tehlike, çok daha erken bir tarihte görünür olmuştur. Roma'nın Doğu Akdeniz'deki fetihleri, siyasal ve toplumsal elitlerin ellerinde muazzam bir servetin birikmesine neden olmuş ve bir askerî önderin, bu serveti, ordusunun desteğini almak için savaş meydanında, ayaktakımının desteğini almak için de kentte kullanarak kaba kuvvetle gücü eline geçirmesinin hayalini uyandırmıştı. Zengin ve cüretkâr önderin –diyelim ki Julius Caesar'ın– başarılı bir darbe yapma ihtimalinin neden son derece yüksek olduğu açıktır. Romalı kitleler ise geniş bir aristokrat sömürücüler sınıfına yem olacaklarına, tek bir adama yem olurlarsa daha iyi duruma geleceklerini düşünmüşlerdir. Bu türden bir siyasi yırtıcılık ihtimali, Polybius'un eteklerini tutuşturmuş ve Cicero da İ.Ö. 44 yılında *De officiis*'i yazdığı sıralarda, bunun gerçekleştiğinden şikâyet etmiştir.

Roma'nın Başarısı

Roma, en büyük zafere ulaştığı anda kısa süreliğine bir denge unsuru oluşturdu. Orduları, dünyadaki en müthiş orduydu, üst sınıfları kamu çıkarlarını düşünüyor ve zorbaca davranmıyorlardı, Roma'da yaşayan sıradan insanlar da müreffehti. Bu durum, iki soruyu beraberinde getirir: Roma'nın sistemi *aslında* nasıl işliyordu? Roma'nın sisteminin Polybius ve diğerleri tarafından sunulan temsilinin hayata geçmesi ne kadar mümkündü? Bu soruların cevapları en önemli mesele ile örtüşür: Romalıların,

Romalıların özgürlüğünden ne anladığı ve bunun Roma Devleti'nin meşruiyetini sağlamaktaki rolü. Bunun neden en önemli mesele olduğunu tekrarlamak için evveliyatına bakmak gerekir. Karma cumhuriyet, istikrarı sağlıyordu fakat bu istikrar ile kastedilen, mesela, Pers İmparatorluğu'nun üç yüz yıl önceki istikrarı değil, bağımsız kurumların istikrarıydı. Roma'da ne tiranlar ne oligarklar ne de ayaktakımı, insanların özgürlüğünü tehdit ediyordu. Roma yurttaşları köle değillerdi; tiranların kaprisleri değil, hukukun üstünlüğü tarafından yönetiliyorlardı. Özgürlükleri, bütün Romalılara, aynı Demeratus'un Darius'a, Spartalıların özgürlüklerini korumak için öleceklerini söylerken kastettiği gibi, muhafaza etmek için savaşacakları bir şey verdi. Bu, yasaya göre verilmiş bir izin yahut serbesti değil, özgürlüktü ve Roma da Sparta da özgür kurumların gerektirdiği öz disiplini aşılamakta gayet acımasızdı. Sparta ve Roma, son derece militarize toplumlar oldukları için Romalıların disiplininin iyi eğitilmiş asker disipini olduğunu düşünebiliriz. Aristoteles, Spartalılar için bunun böyle olduğunu söylemişti. Prensipte bu daha fazlasıydı yani hukukun üstünlüğünü sürekli kılan bir öz disiplindi. Romalıların *libertas* yani yasa altında özgürlük tasavvuru, Rönesans'tan bu yana cumhuriyetçiler için bir model teşkil etti. Machiavelli'nin, *Söylevler*'de Roma'nın büyüklüğüne dair tartışmasına hayat veren ve *Prens*'in sonunda, Medicileri, İtalya'yı barbarlardan kurtarmaları için teşvik etmesinin ilhamını oluşturan da buydu. İtalyanların yeniden yakalamanın özlemini çektiği özgürlük, Romalıların cumhuriyetleri ile birlikte kaybettikleri özgürlüktü. Aynı hususa Armerikan ve Fransız devrimlerinde de başvuruldu. Bu, modern cumhuriyetçi kurumlara dair de çok şeyi açıklar.

Özgürlüğün ne olmadığı, neredeyse, ne olduğu kadar önemlidir. Özgürlük, modern bir bireysel serbesti yahut bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler nosyonu ile aynı değildir. Atina demokrasisinin özgürlüğü de değildir. Romalı yazarlar, sıradan insanların doğrudan yönetiminin kaosa yol açacağından emindirler. Atinalılar, yurttaşlarını servetlerine göre sınıflarken, Romalılar, bu süreci en uç noktasına taşımışlardır. En alt sınıftakilerin dahi kimi siyasal hakları vardır fakat bunlar, üst düzey devlet memurlukları ve yasalar için formel oy kullanma hakkının dışında ve az sayıdadır. Bir görev için seçilebilirlik, en zengin sınıf yani *equites* ile sınırlanmıştır. Ayrıca cumhuriyetin kendisi, bir başka devlete tabi olmadığı sürece özgürdür. Bir dış hâkimiyet altında değildir, dolayısıyla burada yaşayanlar da özgür bir devletin özgür yurttaşlarıdırlar. Romalı, bireysel olarak bir başka Romalının kişisel baskısından aridir. Aziz Pavlus'un *Resullerin İşleri*'nde, Roma'nın yasal otoriteleri ile ilişkilerinin hikâyesi, bunun ne kadar önemli olduğuna işaret eder. Köleler, paradigmatik olarak özgür değildir fakat onların varlığı, her özgür insanın, bir başkasından gelen keyfî kötü muameleden muaf olmaya duyduğu güvenin önemini daha da açık hâle getirir. Taşrada yaşayan

ve Roma'da oy verme hakkı bulunmayan yurttaşlar, *cives sine suffragio*[*] da özgürdür. Modern, liberal, bireyci anlamda Roma toplumu özgür olmaktan çok uzaktır. Devletin talepleri hiç de hafife alınır cinsten değildir. Özel alanı kamusal taleplerden koruyan keskin bir çizgi yoktur ve bir *censor morum*,[**] bir Romalıyı, yüz kızartıcı davranışından dolayı görevinden ve hatta vatandaşlığından edebilirdi. Fakat bütün Romalılar, bugün bizim *negatif* özgürlük demeye başladığımız şeyin bir biçimine sahiptir yani yanlış bir davranışta bulunduklarında yasal olarak tanımlanmış cezalardan başkasının karşısında savunmasız değillerdir. Statülerine göre de bir *pozitif* özgürlüğe yani göreve gelme ve Roma Devleti'ni düzenleyen yasaları yapma hakkına sahip olabilirler.[14] Diğer devletlere nazaran Roma'nın egemenliği, cumhuriyet çöktüğünde dokunulmadan kalmıştır ve her ne kadar cumhuriyetçi yönetimlerin pek çoğu imparatorluk altında korunmuşsa da bu yönetimlerin hükmü kalmamıştır. Çoğu yurttaş azat edilmiş köle olsa dahi köle ile özgür insan arasındaki temel ayrım her zamankinden daha önemli olmuştur.

Polybius, kendisinden sonra gelen nesiller gibi, Roma anayasasında, konsüllerin rejimin monarşik, Senato'nun aristokratik, halk meclislerinin de demokratik unsurunu temsil ettiği kanısındadır. Modern bir Amerikalı okur, Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nı, bu anlatıya geriye dönük olarak yansıtabilir fakat temkinli olmak da gerekir. Polybius, modern anlamda, yasama, yürütme ve yargı organlarından oluşan bir güçler ayrılığını düşünmemiştir; aklında, modern güçler ayrılığı doktrininin kuvvetlendireceği denetim ve denge sistemi olmakla birlikte, bu, ayrı kurumların ayrı güçleri kullanması demek değildir. Roma yönetimi de üst ve alt meclislerden oluşan bir yasama organına hesap veren yürütme organı ile ayrı ve bağımsız bir yargı üzerinden örgütlenmemiştir. Karma olan, monarşik, aristokratik ve demokratik unsurların pek de derli toplu olmayan bir sistemde bir araya getirilmesidir. Bizim yasama, yürütme ve yargı işlevlerinden anladığımızla onların anladıkları aynı değildir. Nitekim, bugün anlaşıldığı şekliyle erkler ayrılığı, Montesquieu'ye kadar açık bir hâl almamıştır; belki de Montesquieu için bile o kadar açık değildir.

Polybius dahi Roma anayasasının derli toplu olmadığını düşünmüştü. Konsüller sadece bir yıllığına seçiliyordu, iki kişiden ibarettiler, her biri diğerinin eylemini veto edebiliyordu ve görevleri, savaş meydanında Roma ordularına komutanlık etmekti. Kendilerine tabi bulunan majistraların[***] eylemlerini veto etme yetkisine de sahiptiler. Konsül olmak, Romalıların arzuladıkları tepe noktaydı ve cumhuriyetin ilk zamanlarında, patriciler ve plebler arasındaki uzun mücadelenin en çekişmeli konularından birisi de pleblerin konsüllüğe seçilebilmesi idi. Konsüllük, seçimle gelinen bir görevdi ve pek az

---

* Oy kullanma dışındaki tüm haklara sahip yurttaşlara verilen statü.

** Ahlak denetçisi.

14 Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* içinde, ayırt edilmesi için.

*** Üst düzey devlet memuru ve yargıçları kapsayan kamu görevlisi sınıfı.

Romalı bu göreve seçilebilecek olsa da bir oranda, sıradan insanlara hesap verebilmeleri gerekiyordu. Konsül seçilmek için gerçekleşen mücadelenin düzenlenmesi *cursus honorum* yani en üst göreve çıkana izin verilmiş yoldu. Kişinin, konsüllüğe aday olmadan önce daha alt düzeydeki quaestorluk ve praetorluk görevlerini yapmış olması gerekiyordu. Böylelikle mücadelenin kurallara uygun bir şekilde geçmesi ve en üst makama geleceklerin, kendilerini kanıtlamış sağduyulu davranan kişiler olması sağlanacaktı. Bununla birlikte, ihtiraslı adam sayısı makamdan fazlaydı ve önde gelen ailelerin seçim sonucunu önceden belirlemek üzere perde arkası pazarlıklarına girişmeleri sık rastlanan olaylardandı.

Senato ise bir veya daha fazla majistralık görevinde bulunmuş en üst toplumsal kademedeki üyelerden oluşuyordu; önceleri Roma kralları, daha sonraları ise konsüller tarafından atanmışlardı. Senato'nun önceleri yüz üyesi vardı fakat üye sayısı, cumhuriyetin sonraki yıllarında üç yüze, Ceasar'ın diktatörlüğü döneminde ise dokuz yüze çıkmıştı. Bu son durum, Julius Caesar'ın Senato'ya hakaret ettiğinin göstergesiydi çünkü Senato'nun, bu kadar çok sayıda üyeye sahip bir organ olarak tarihi boyunca sürdürdüğü yürütme görevini yerine getirmesine olanak kalmayacaktı. Senatörlere para verilmiyordu ve statülerini kaybetmeden gerçekleştirebilecekleri iktisadi faaliyetler de sınırlanmıştı. Önceleri, bu, senatörlerin tacir değil toprak sahibi olmaları demekti, daha sonraları ise ancak zengin adamların senatör olabilecekleri anlamına geldi. Senato, konsüller Roma'da olmadığında yürütme yetkisini tamamen kullanıyordu, vergilerin yükseltilmesi ve harcanmasını düzenliyordu ve dış ilişkiler ile ilgileniyordu. Tarihinin önemli bir kısmında asıl ilgi alanı askerî ve dış ilişkiler olmuştu. Farklı kurumlar arasındaki güçler ayrılığı anlayışı o derece yenidir ki Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın oluşturulduğu 1878'deki Philadelphia kongresinin ilk günleri gibi son derece geç bir tarihte dahi James Madison, Amerika Birleşik Devletleri Senatosu'nun böylesi yürütme yetkileri kullanmasını hayal etmiştir.[15] Senato ile arası kötü olan bir komutan, savaş meydanında ikmal ve destek açısından darlık çekebilir ve kendisini her açıdan taciz edilmiş bulabilirdi. Son kertede Senato, onun komutanlık yetkisini de elinden alabilirdi. Fakat senatörler, bunu iyi bir nedenden dolayı yapmamışlarsa vatanseverliğe aykırı davranışta bulunma suçlamasına karşı savunmasız kalabilirlerdi. Senato, aldığı tavsiye kararlar yani *senatus consulta* iptal edilmedikçe yasa kuvvetinde olmasına rağmen, teoride yasama yahut yargı gücüne sahip değildi. Senato, halk tribünlerinin çağırısıyla toplanan halk meclislerine yasa teklifi sunardı ve teklifin yasalaşması için de bu meclislerin onayı gerekirdi. Ceza davaları ise Senato tarafından değil, meclis tarafından görülürdü. Senato, ölüm cezasıyla yargılanmanın mecliste yapılacağına dair bir kararname çıkartır ve meclisin de davayı görmeyi kabul etmesi gerekirdi. Polybius, Roma halkının nihai otoriteye sahip olduğunu ve bunun özgürlüklerinin bir parçası olduğunu söylemekte haklıydı. Majistraları

15 Wood, *Empire of Liberty*, s. 20.

seçiyorlar, yasaları onaylıyorlar ve ceza davalarını görüyorlardı. Hukuk davaları, hâli vakti yerinde yurttaşlar arasından özel seçilen jüriler tarafından görülürdü. Ayrıca Polybius'un da üzerinde durduğu önemli bir nokta da yönetimin her unsurunun, etkin bir biçimde çalışmak için diğerlerinin mutabakatını gerektirmesiydi. Konsüller Senato'yu kendilerine düşman edemezdi; halkın kendiliğinden bir otoritesi yoktu fakat seçimlerdeki tercihleri kimin kariyerinin ilerleyip kiminkinin ilerlemeyeceğini belirliyordu; Senato'nun, savaş meydanındaki askerlerin hayatını tahammül edilemez hâle getirmesi, kendisini şerefsizleştirmesi anlamına gelirdi... Bu unsurlar arasındaki denge, yönetimin en çarpıcı yönüydü.

Yurttaşlar

Çoğu modern okur, Aziz Pavlus'un, kırbaç cezasıyla karşı karşıya kaldığında, "civis Romanus sum" diyerek yurttaşlık iddiasında bulunduğu ve yurttaşlık haklarının, kanun ve nizamı sağlayan askerlerin vahşetinden korunma hakkını da içerdiği sonucuna vardığını bilecektir. Kimileri de güçlü kuvvetli Romalı lejyonerleri, sinemadan ve sayısız tarihi resimden hatırlayacaktır. Romalı yurttaşa, yurttaşlıkla birlikte gelen muhtelif haklar ve yükümlülüklerin karmaşıklığına yahut yurttaşların yararlanabilecekleri farklı statülere pek de bakılmaksızın, siyasi fikirler tarihinde önemli bir yer verilir. Bu şaşırtıcı değildir. Romalı tarihçiler, küçücük bir seçkinler grubu hakkında yazmışlar, sıradan yurttaş ise anonim bir asker, çiftçi yahut kentli ayaktakımının üyesi olmak dışında, neredeyse görünmez kalmıştır. Polybius, Roma yurttaşlığını anlayan okurlar için yazıyordu. Küçük ve kaba bir taslağın, birkaç yüzyılda evrilmiş bir sistemi hakkıyla yansıtması mümkün değilse de bunların arasından iki yahut üç ana unsur seçilmelidir. Romalılar, Grek kent devletlerinin başaramadığı şeye eriştiklerini biliyorlardı. Hâkimiyetlerini Roma ve hinterlandından, önce İtalya'ya, sonra da bilinen dünyanın tamamına doğru genişlettiklerinde fethettikleri bölgelerin halklarını kendi yurttaş hak ve yükümlülükleri sistemine dâhil ettiler. Bu, iki şeye ulaşmayı mümkün kıldı; negatif anlamda, dâhil edilenler, Roma Devleti'nin, onları hınca, vergiden kaçınmaya ve hatta doğrudan başkaldırı ve isyana sürükleyebilecek sömürü düzeyine karşı korundular; pozitif anlamda da bu, askerî ve politik kariyer yapmayı, Roma'ya sadık olacak ve Roma'nın kullanabileceği yeteneklere sahip ihtiraslı taşralılara açık hâle getirdi.

Romalılar, fethedilen kentlerde yaşayanlara yurttaşlık verilmesi politikasının değerini anlamışlarsa da bu konuda dikkatliydiler. Roma yurttaşlığı, Grek kent devletlerinin yurttaşlığı gibi devletin askerî ve mali ihtiyaçlarından kaynaklanıyordu. On yedi ve yetmiş yaşları arasındaki her erkeğin, askerlik yapma zorunluluğu vardı. Roma orduları, daimî olmayan ve paralı askerlerden oluşmayan yurttaş yedek orduları olduğu için lejyonlar gerektiğinde toplanıyordu. Fakat bir defa silah altına alınan kişinin, kendisini on

sekiz sene boyunca askerlik yaparken bulması mümkündü. Kişi gönüllü de değildi. Bununla birlikte, cumhuriyetin ömrünün sonuna doğru insan gücüne duyulan ihtiyaç o kadar derinleşmişti ki gönüllüler için çağrı yapılıyordu. Acil bir durumda köleler dahi sahipleri tarafından asker yazdırılıyordu. Yurttaşlar düzenli nüfus sayımlarıyla kayıt altına alınıyordu.

Verilen izinler zaman içinde değişikliğe yol açmışsa da ana hatlarıyla üç yurttaş "katman"ı yani *ordos*ları (ç. *ordines*) vardı: senatörler, atlılar (*equites*) ve halk (*populus*). Senatörler ve *equites*, servet, eğitim ve ihtiras açısından bir aristokrasi oluşturuyordu; onların bir altında halk yahut *populus* vardı. Patriciler, siyasi gücü tekeline almış, miras yoluyla aktarılan aristokrasiydi fakat oy kullanma ve makam sahibi olma hakkını, *ius suffragii* ve *ius honorum*u daha önce güç sahibi olmayan pleblerle paylaşmayı kabul etmeye zorlanmışlardı. Cicero zamanına gelindiğinde pek az Romalı patrici kökenine sahip olduğunu iddia ediyordu ve bu siyasi olarak da bir şey ifade etmiyordu. *Populus*, beş sınıftan oluşuyordu ve bu sınıflaşma mali durum ile vergi ödeme kapasitesi ve askerî kapasitenin bir yansıması idi. Sınıflaşmayı belirlemek, denetçilerin (*censor*) görevi idi ve denetçilerin, Romalıların statüleri üzerinde kayda değer bir etkileri vardı. *Equites* mensubu birisi, korkaklık, görevini yerine getirmekte gönülsüzlük yahut genel olarak kötü bir kişilik sahibi olmak gibi muhtelif sebeplerden sınıf düşebilirdi. Yurttaşların, yurttaşlıklarını kaybetmeleri son derece nadir olsa da duyulmamış bir şey değildi. Denetçiler, ayrıca yurttaşları otuz beş kabileye ayırıyordu ve askere almanın yanı sıra yasama, yürütme ve kimi amaçlar için yargı sistemi de bu temel üzerinden şekilleniyordu. Kabileler coğrafi bazdaydı, mali durum ve yaş üzerinden 10 yüzlük birime daha bölünüyordu. Yaşlı yüzlükler, kırk altı yaşından büyükleri kapsıyordu. Bu üç yüz elli yüzlüğün üzerine 18 *equites* yüzlüğü de ekleniyordu. Bu sistem popüler ve oligarşik unsurlara sahipti; yüzlükteki salt çoğunluğun oyuna göre, her yüzlük bir birim olarak oy kullanıyordu. Daha iyi durumdaki yüzlüklerin, daha kötü durumda olan yüzlüklere nazaran daha az üyesi vardı; dolayısıyla daha iyi durumdaki yurttaşın oyu, daha yoksul yurttaşın oyundan değerliydi. Fakat askerî yükümlülükleri de bir o kadar fazlaydı.

Askerler, kendi zırhlarını, silahlarını ve uygun durumda atlarını beraberlerinde getiriyorlardı. Bir ücret alsalar da harcırahları bu ücretten kesildiği için kendi kendilerine yeter durumda olmaları bekleniyordu. Roma, üst sınıfların ağır silahlı piyadeleri yani hoplitleri oluşturduğu Grek devletlerine benziyordu. Bir Roma lejyonunda ağır silahlı birlikler, piyadelerin ön sıralarındaydı ve bir Spartalı cesaretine ihtiyaç duyuyorlardı. Askerlik ile siyaset arasında çok doğrudan bir bağlantı vardı. Bir kamu görevine gelebilmek için öncelikle askerlik yükümlülüğünü yerine getirmek gerekiyordu. Askerî sistem de bugün bile yansımasını bulacak şekilde Romalıların muhafazakârlığını gösteriyordu. Çoğu komutan, birlikleri için kentli kabilelerden ziyade kırdan asker topluyordu. Askere alınmış sağlam yapılı küçük çiftçi imajı, Roma'dan Britanya'ya, oradan da Amerika Birleşik Devletleri'ne kalmış bir

mirastı. Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'na Yapılan İkinci Ek'te bahsedilen "iyi düzenlenmiş yedek ordu", bir Romalı yedek ordusu idi. Toplumun en yoksul kesimlerinden devşirilmiş profesyonel askerlerden oluşan modern ordu, Romalıların kaçmak istedikleri bir şeydi ve İ.Ö. ikinci yüzyıla kadar da bundan kaçabilmişlerdi. Elbette, savaşan güçlere, başarılı bir muharebenin ardından elde edilen ganimeti satın alanlar dâhil, akla gelebilecek her işe koşulan siviller de eşlik ediyordu.

Dikkatle derecelendirilmiş yurttaşlık sistemi, İ.Ö. ikinci yüzyıla kadar varlığını devam ettirdi. Buna ek olarak, Roma'nın kendine tabi kıldığı kentler, başlangıçta *sine suffragio* yani yaşayanları, yurttaşların sivil haklarına sahip olmakla birlikte, Roma'da oy verme hakkı bulunmayanlar olarak kabul ediliyordu. Bu, Roma'nın, en başta en yakın komşularını asimile etmesini daha sonra ise yurttaşlığı İtalya'nın geneline yaymasını mümkün kıldı. Kimi kentler kendi kurumlarının pek çoğunu koruyordu ve yaşayanları da bir tür çifte yurttaşlıktan yararlanıyordu. Bu durum, kimi gözlemcileri, "tire işaretli Amerikalılar"ın, kimi başka gözlemcileri ise on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında endişelendirdiği kadar endişelendirmişti. Cicero gibi kimileri ise bağlanılan bir değil iki *patriae*ye (vatana) sahip olmanın, yurttaşın aidiyet hissini geliştirdiğini düşünüyordu. Cicero'nun doğduğu kent olan Arpinium, 316 yılında *sine suffragio* olarak kabul edilmişti ve kentte yaşayanlar, tam yurttaşlığa ancak 188 yılında sahip olabilmişlerdi. Bu durum, Cicero'nun çok sayıdaki düşmanının, onunla, "gerçek" bir Romalı değil, taşralı olduğu için alay etmesine zemin teşkil etti. Ciddiye alınacak bir şey olmasa da Cicero ile böylesine alay edilmesi, Romalıların muhafazakârlığının derinliğini ve Romalıların yasaların, kurumların ve bireylerin soyu konusunda takıntılı olduklarını gösteriyordu.

Bu sistem, İ.S. 212 gibi geç bir tarihte, İmparator Caracalla, yurttaşlığı imparatorlukta yaşayan her özgür kişiye verdiğinde radikal bir şekilde değişti. Caracalla'nın gerekçesi, Roma yurttaşlığının nasıl bir nimet olduğunu yahut imparatorluk yönetiminin yüce gönüllülüğünü vurgulamak değil, elbette vergi tabanını genişletmekti. Yurttaş olmak, sadece köle olmamak anlamında değil, aynı zamanda yurttaşlığın bütün medeni ve Principatus'luğa kadar, siyasi haklarına sahip olmak anlamında da son derece önemliydi. Kadınlar da erkek yurttaşlarla aynı medeni haklara sahipti fakat oy veremiyor ve kamu görevine talip olamıyorlardı. Kendi başlarına mülk sahibi olabiliyorlar ve bu mülkü yasalara göre satış yahut vasiyetname ile elden çıkartabiliyorlardı. Roma siyaseti, kişisel bağlara fazlasıyla dayalı olduğu için kadın vârisler önemliydi, siyasi ve mali nedenlerle evlenmek (yahut boşanmak) Roma siyasetinin, evlat edinme kadar önemli bir unsuruydu.

Bir yurttaşın siyasi hakları, oy verme hakkı ve kamu görevi yapma hakkını içeriyordu; bu haklara sahip olan yurttaşlar *optimo iure*, bir deyişle, "birinci sınıf yurttaş" idi. Bununla birlikte, *sine suffragio* yahut *minore iure* (ikinci sınıf yurttaş) olan yurttaşlar, önemli haklara sahipti: Bunlar arasında

özellikle kıymet verileni *ius provocationis* yani bir majistranın, bir ceza davasında verdiği bir hükmü mecliste temyiz etme hakkı idi. Aziz Pavlus yurttaş olduğunu iddia edip "Davanı Caesar'a ilettin, Caesar'a gideceksin" cevabını aldığında, kullandığı *ius provocationis* hakkı idi. Yurttaşlığın sahip olduğu diğer ayrıcalıklar arasında çarmıha gerilme cezasına maruz kalmama, delil göstermesi istendiğinde işkenceye uğramama ve kırbaçlanmama da vardı. Kişi, hüküm giydikten ve hüküm temyizden dönmedikten sonra değnek ile dövülebilir ve boynu vurulabilirdi; fakat bu başka bir meseleydi. Daha az dramatik olan yurttaşlık hakları ise ticaret yapma, evlenme, yargılama için sivil mahkemelerden faydalanma ve vasiyet ile mülk miras bırakma hakları idi. Eğer siyaset kavramı Grek ise yasal sistem kavramı da Romalıdır.

Bütün bunlar, Romalıların hayatının, bize çok yabancı gelen bir unsurunun arka planında düşünülmelidir. Bu unsur, *patria potastas* kurumu yani hane halkının erkek reisinin, hane halkı üzerindeki mutlak otoritesidir. Yasaya göre, bu "babalıktan gelen güç", baba tarafından, yaşı kaç olursa olsun evlenmemiş çocuklar üzerinde uygulanan otoriteydi; bu gücün uygulama alanı, kişiler kadar, kişilerin mülklerini de kapsıyordu. Kadın, evlenerek babasının *manus*unu –kelimenin tam anlamıyla "el"ini– terk ediyor ve kocasının otoritesi altına giriyordu. Boşanma güç değildi fakat çocuklar, kocanındı. Söylemeye hiç gerek olmayan bir şey de *paterfamilias* yani aile reisinin köleleri üzerindeki gücünün tartışılmaz olduğuydu. Pratikte olmasa da prensipte baba çocuklarını köle olarak satabilir yahut kendisine iyi görünen bir nedenden dolayı öldürebilirdi. Roma'da, Atina ile mukayese edildiğinde ortaya çıkan ilginç bir zıtlık da kadınların, geniş toplumun toplumsal yaşantısından dışlanmamış olmalarıydı. Siyasi oyunlarda teminat olarak gösterilmelerine rağmen eğer şairlerin ve hatiplerin sundukları kanıtlara inanacak olursak kız çocuklar çok seviliyordu. Yetmişlerine ve seksenlerine gelmeye alışmış insanlar olarak çocukların ve torunların orta yaşlarına gelene kadar babalarının ve büyükbabalarının emri altında kalmalarını, anlaşılması zor bulabiliriz. Antik dünyadaki ömür beklentisi, pek az babanın orta yaşlı oğullarına tiranlık edecek kadar yaşayacağını söylüyordu. Aile hayatının patriarkal karakteri, daha kötü durumda olanın, kendisinin hizmetlerine ihtiyaç duyan daha iyi durumdaki kişiye bağlandığı "*client*lik" (yanaşmalık) pratiğinin doğal eşlikçisiydi.

Cicero

Cicero'nun polemik konuşmaları, yazıları ve kişisel yazışmaları, Polybius ve Livius'un tarihleri ile birlikte Roma'nın yasal ve siyasi sistemini anlamak için başvurulacak en önemli tarihi kaynakları oluşturur. Burada siyaset teorisini dar bir şekilde ele alacak, Grek felsefesini, Roma'nın toplumsal ve siyasi amaçlarına adapte etme programına kısmen değinecek, siyasi hayatta hitabetin önemi ile ilgili olarak yaptığı ve retorik çalışmalarının neredeyse el

kitabı hâline gelmiş ayrıntılı savunmasının üzerinde ise durmayacağız. *De republica* ve *De legibus*, Pompey, Crassus ve Caesar'ın triumvirasının, Cicero'yu devre dışı bıraktığı İ.Ö. 50'lerde yazılmıştı. *De oficiis* ise Caesar'ın öldürülmesi sonrasının ürünü idi. Bu çalışmalar birbirinden çok farklı ve ilk iki örnek de karmaşık tarihlere sahipti. *De legibus* (*Yasalar*) tamamlanmamış ve antikitede bir okuyucu kitlesine ulaşamamış olsa da Cicero'nun, humanistlerin ve hukuk bilginlerinin eğitilmesine kaynaklık ettiği Orta Çağ'da tanınır hâle gelmişti. *De republica*, antikitede iyi bilinir olsa da sonraları yok olmuştu. Bu çalışmanın bazı parçaları on dokuzuncu yüzyılda kurtarılmıştı. Bu parçalar, Aziz Augustinus'un çalışmasının el yazmalarından bulunmuştu. Bu, bir metni bir palimpsestten* kurtarmanın kayda değer şekilde erken bir örneği olsa da çalışma, büyük Roma tarihçisi Theodor Mommssen tarafından siyasi yargı ve entellektüel merak içermeyen bir çalışma olarak görülmüş ve yok sayılmıştı. Cicero'nun, aradığı dinleyici kitlesine ulaşmasını sağlayan ise *De officiis* (*Görevler*)'dir. Cicero'nun becerisi, Stoacı, Platoncu ve Aristotelesçi kaynakların erdem hakkındaki fikirlerini, farklılıklarının üzerinde durmadan birleştirmek ve bu fikirleri, sadece Romalı devlet adamı için değil, bir dünya yurttaşı için de uygulanabilir hâle getirmesindeydi. İnsanoğlunun dünya yurttaşı olduğu, doğanın ve insanların yasaları tarafından yönetildiği ve aynı zamanda dünyevi bir devletin de yurttaşları olduğu fikri, kökeni itibariyle Stoacı idi. Fakat bunun Cicero'nun çalışmasındaki formülasyonu Hristiyan Avrupa için o kadar çekiciydi ki Cicero, neredeyse kilisenin onursal babası oldu. Augustinus, zihnini Tanrı'ya ilk çeviren kişi olma payesini Cicero'ya verdi.

Cicero, Greklerin fikirlerini, kendi idealize edilmiş Roma Cumhuriyeti vizyonuna ve adil bir cumhuriyette güç sahibi olacak beyefendi devlet adamının sahip olacağı *mores*, –ahlaki ve toplumsal bağlılıklar– anlayışına göre eğip büktü. Machiavelli'nin *Prens*'ine aşina olan okurlar, *Prens*'in yankısını Cicero'nun tavsiyelerinde duyacaktır. Bu ilginçtir çünkü Machiavelli, Cicero'nun devlet adamı olacaklara verdiği tavsiyeleri, bin altı yüz yıl sonra hicvetmiştir. Felsefesi Greklerden gelen ve son derece eklektik olan Cicero, anayasa teorisini ise Polybius'a borçludur. Polybius öldükten kısa bir süre sonra doğmuş ve onun yazdığı tarihi okumuştur. Cicero, Polybius'un dostu ve işvereni Genç Scipio'ya da büyük bir hayranlık beslemektedir. Elbette Polybius ile aralarında ton farklılıkları vardır. Polybius, Roma'nın denge unsurlarına sahip olmasını kutlar ve kutsarken Cicero, cumhuriyetin yıkılmasının yasını tutmaktadır. Cicero'nun cumhuriyet siyaseti anlatısı, iyi fakat insanüstü olmayan bir kişiliğe sahip insanları işe alarak çalışan bir devlete izin veren iyi kurumlara yapılan "anayasal" vurgu ile yıkılma noktasına gelmiş bir devleti yeniden kuracak büyük insanların rolüne yapılan "kahramanca" vurgu arasında gidip gelir. Cicero'nun kibiri o kadar dile

* Parşömen üzerinde eski yazılanların silik olarak görüldüğü ve her iki metnin birbirine karıştığı yazı.

düşmüştür ki, herkes, aklından geçen bu kahramanın kendisi olduğunu bilir. Nitekim, Catiline'ye yapılan komployu bastırarak daha önce de cumhuriyeti kurtarmamış mıdır?

Cicero'da böylesine görünür olan retorik ile ilgili gerilim, bu geleneğe damgasını vurmaya devam etmiştir. *Hem* kahraman kurucular ve yeniden kurucular *hem de* istikrarlı ve öngörülebilir yönetim vurgulanır. Kahraman kurucular, dengeli anayasası ile karma cumhuriyeti kurmuşlardır; fakat onun işlemesini sağlayan daha alt düzeydeki fanilerdir. Cumhuriyetçi yazarlar, modern anlamıyla liderliği takıntı hâline getirmemişlerdir. Çoğu modern yazar, siyasetin sürekli bir kriz hâlinde olduğuna inanmıştır. Bunun nedeni, ya siyaset dünyasının doğal durumunun bu olması yahut da liderlerin gücü elinde bulundurmalarını haklı göstermek için kriz yaratmalarıdır. Cumhuriyetçi teorisyenler, kuruluş ve devamlılık konularını takıntı hâline getirmişlerdir. Cumhuriyetlerin kuruluşuna dair çoğu anlatıda, özellikle de çok sayıdaki mite yakın anlatıda, başarılı bir kuruluşun ardından yeni kurucuların gerekli olmadığının altını çizer şekilde, işler düzene girdiği zaman kurucu sahneden yok olur. Sulla, diktatörlükten indiğinde rol modelleri vardı.

De republica ve *De legibus*, bölük pörçük ve birbirinin ardı sıra okunması zor metinlerdir. İlgilendikleri konu, Cicero'nun, Grek felsefesi ile Polybius'un karma yönetim teorisini, istikrarlı bir cumhuriyetçi yönetimin reçetesini oluşturmak üzere nasıl birleştirdiğidir. Bunları birleştirerek Cicero, cesaret açısından yüksek fakat Roma'nın *mos maiorum* yani "atalarımızın gelenekleri"nin Platon, Aristoteles ve Stoacıların bilgeliğini içerdiğinde ısrar ederek ikna edicilik açısından zayıf not alacak bir şey yapar. Roma Cumhuriyeti'nin ilk yıllarının anti-entelektüel niteliği göz önünde bulundurulduğunda, bilgeliğini övdüğü atalar, bu övgüden pek de memnun olmayacaklardır; fakat bu, Cicero'nun felsefi bağlılıklarından zarif bir şekilde sıyrılmasına olanak verir. Erdeme hak ettiği yer verildikten sonra cumhuriyetçi kurumların devamlılığına ön yargısız olarak bakılabilir. Cicero *De republica*'da, Roma Cumhuriyeti'nin en iyi hâlinin *histoire raisonnée*sini* sunma görevini, baş konuşmacı Genç Scipio Africanus'a verir. Odak noktası, ideal devlet ile ilgili felsefi kaygıdan, fiilen var olmuş en iyi devletin yaratılmasının tarihsel anlatısına döner. Scipio'nun anlatısında Platon, ütopya kurma takıntısından dolayı ismen olmasa da azarlanır. Scipio'nun tarihsel bir olgu olarak Polybius'un bu türden spekülasyonlara karşı beslediği ön yargıyı paylaştığına inanmak kolaydır. Cicero, siyasetin konusunun ideal değil hayata geçirilebilecek en iyi ve yöntemin felsefi ilk prensipler değil ihtiyatlı idarenin tarihsel analizi olduğunu kendi sesiyle söylemez. Bunu kahramanı söyler. Bununla birlikte *De republica*, sıra dışı bir bölümle, Scipio'nun Rüyası ile sona erer. Bu rüyada Scipio, kendisini, büyükbabası Scipio Africanus tarafından cennete çıkartılırken hayal eder.

* "Gerekçelendirilmiş tarih" (fr.)

Bu, Platon'un *Politeia*'sındaki Er Miti'nin yeniden düzenlenmiş hâlidir. Hiç de Platoncu olmayan bir şekilde Scipio, cesur olması, kendisini ülkesine adaması ve Kartaca'nın yıkılmasından gelecek zaferi kazanması için yüreklendirilir. Fakat aynı zamanda, dünyanın büyük olduğunu, insanlığın çoğu tarafından tanınmadığını ve sahip olunmaya değecek tek iyiliğin cennette gezegenlerin müziği içinde elde edileceğini hatırlamaya sevk edilir. Söylemeye gerek yok ki dünyevi başarıların beyhudeliği teması, yansımasını, Cicero'nun Hristiyan okurlarında bulmuştur. On dokuzuncu yüzyıla kadar Scipio'nun Rüyası, *De republica*'nın, antikitenin sonundan kalan tek parçasıdır. Bunun nedeni tamamen siyaset dışıdır. Agustinus'un da çağdaşı olan pagan filozof ve antolojici Macrobius, Platoncu ve Cicerocu kozmolojinin nümerolojik yönlerine odaklanan bir çalışma hakkında uzun bir yorum yazmıştır. Kısa bir süre sonra Augustinus'un da Cicero'dan ne çıkarttığına değinilecektir.

Cicero'nun, cumhuriyetin doğası ve siyasi hayatın amaçları ile ilgili iddiaları, cumhuriyetçi geleneği nihai olarak tanımlamıştır, bu hiç de hafife alınacak bir başarı değildir. Devletin doğası ile ilgili olarak yaptığı tanım, standart hâline gelmiştir. *Res publica, res populi*dir. Res publica, neredeyse çevrilemez bir kavramdır; buna "kamusal şey" demek, en azından ne zarif ne de açıklayıcıdır. Özünde, *res publica*, bir kurumsal düzenlemeler bütününe ve bunu, herkesin iyiliğine erişmek için destekleyen *mores*e işaret eder. İşte bu nedenle, *res publica, res populi* yani halkın devletidir. İnsanlar cumhuriyete "sahip" olmadıkça ortada bir cumhuriyet de yoktur. Cicero, bir cumhuriyetin gerçek bir cumhuriyet olup olmadığını tanımlayan unsur olarak adaleti göstererek Polybius'tan da ileri gider ve Augustinus'un, adalet olmadan devletin büyük bir hırsız çetesi olacağını yani yozlaşmış bir devletin, devlet olmadığını söyleyen yorumunu önceler. Hükümetin kurumları, özel çıkarlara hizmet edecek şekilde yoldan çıkmışsa bir *res publica* var olamayacaktır. Bu, bariz bir soruyu beraberinde getirir. Eğer ortada bir *res populi* olacaksa yani geliştirilmesi siyasetin görevi olan, bütün insanlara ait bir ortak iyi için hangi koşulların uygulanması gereklidir?

Cicero, Aristoteles'in izinden giderek ortak iyi, mutluluğun akla göre elde edilmeye çalışılmasıdır der; siyaset ise bunun, toplumsal, iktisadi ve siyasi koşullarını geliştirmelidir. Cicero, Platon'un araçsal toplum anlatısını reddeder ve insanoğlunun doğası itibariyle sosyal olduğu ve yek diğeri ile birlikte olmaktan, birbiriyle iş birliği yapmanın pratik sonuçlarını düşünmeksizin zevk duyduğunu söyleyerek Aristoteles ve Stoacıları izler. Hepimizin paylaştığı bir ortak iyi ve bunun elde edilmesinde hepimizin çıkarı vardır. Bununla birlikte, hepimizin, diğer bireylerin çıkarları yahut da ortak çıkara ters düşebilecek özel çıkarları da vardır. İyi kurumlar, ortak çıkarı, özel çıkarların yaratacağı erozyona karşı korur ve özel çıkar çatışmalarının yıkıcı olmasının önüne geçer. Bu kurumların hangileri olması gerektiği de siyaset teorisinin konusudur.

De republica, bunun genel bir teorisini oluşturmaktan ziyade Roma Cumhuriyeti'nin, 133 yılına kadarki en iyi dönemindeki başarısını yani karma yönetimin erdemlerini kutlamak ve kutsamakla ilgilidir. İ.Ö. 133 yılında Tiberius Gracchus'un, çok da vicdanlı olmayan yöntemlerle dayattığı tarım reformları, Tiberius'un öldürülmesine yol açmıştır. Bu, iç siyasette onlarca yıl sonra gerçekleşen ilk ciddi şiddet olayıdır ve cumhuriyetin kendisinin ölümüyle sonuçlanacak bir çatışma döneminin başlangıcını oluşturmuştur. Cicero'nun anlatısı, Polybius'ta bulunmayan güçlü unsurlara sahiptir. Tarquin monarşisinin kovulması ve klasik cumhuriyet kurumlarının gelişiminin tarihini anlatmak için Scipio'ya yer verildiğinden, Cicero, Roma'nın Sparta'dan daha başarılı olduğunu; çünkü Roma'nın, hangi kurumların Roma halkı için daha iyi olacağını deneme yanılma yoluyla bulmak gibi bir imkânının bulunduğunu iddia edebilir. Bunun, Cicero'nun Lycurgus'a düzdüğü övgüler ile nasıl bağdaştığı ise açık değildir. Bununla birlikte, Scipio, mükemmel bir argüman sunar. Tek bir büyük adam ihtilaf içinde ve düzensiz bir çokluk yaratsa da düzenli bir deney süreci, sorunlarla ilgili olabilecek bir dizi bakış açısını beraberinde getirir ve büyük adamın gözünden kaçabilecek gerçekleri ortaya çıkartır. Polybius'un anlatısının altında yatan da bu düşünce olsa gerektir; çünkü Polybius, aynı anda hem Roma'nın başarısı karşısında şaşkınlığa kapıldığını ilan etmiş hem de anlamadığını söylediği şeyin, tamamen olabilirliği bulunan deneme yanılmaya dayalı bir açıklamasını sunmuştur. Fakat kurucu kişinin çalışmalarını takıntı hâline getiren Polybius ve diğerleri gibi Cicero da eğer başarı teminat altına alınacaksa kurucunun, kuruluş anında işleri doğru yapması gerektiği fikrinin cazibesine kapılmıştır.

Cicero, kimi zaman duygusallığa kapılsa da Roma siyasetinin Polybius'tan daha gerçekçi bir anlatısını sunar. Polybius'un vurgusu, monarşi, aristokrasi ve demokrasi karışımındaki demokratik unsura yaptığı vurgu, sıradan Romalının gerçek gücünü abartmıştır. Cicero'nun ağzından konuşan Scipio, ilk Roma nüfus sayımının, meclisin oy verme birimlerini yani yüzlüklerini organize etme biçimi hakkında hiç tereddüde düşmemiştir. Bireyler, birey olarak değil, yüzlükler hâlinde oy verirlerdi ve her yüzlüğün bir oyu vardı. Yüzlükler de öyle organize edilmişti ki az sayıdaki zengin yurttaşlar, yüzlüklere, sayıca daha çok olan yoksul yurttaşlardan daha fazla oyu olacak şekilde dağıtılmışlardı. Oy verme, yüzlüklerin çoğunluğu sağlandığında sona erdiği için alt sınıflar nadiren oy verebiliyordu. Roma bir plütokrasiydi.* Bu araca verdiği onay veri iken Scipio'nun, eğer kralların tiranlara dönüşmemesini sağlamak o kadar zor olmasa monarşinin en iyi yönetim şekli olacağını; fakat monarşi en tehlikeli yönetim şekli olduğu için de hayata geçirilebilir en iyi biçime aday olmadığını düşünmesi şaşırtıcı değildir. Cicero'nun, Scipio'nun ağzından dile getirdiği bütün doktrinlere ne kadar bağlı bulunduğu belirsizdir. Her durumda, plütokrasi olsa da olmasa da Cicero, Scipio'nun,

* Zenginler yönetimi.

insanlar özgürlüğü arzuladıklarında –Cicero da Scipio da bunu kesinlikle onaylarlar– insanların, iyi bir efendinin varlığını değil, hiçbir efendinin bulunmamasını istedikleri iddiasına sahiptir. Sıradan bir Romalının, siyasete katılmak için sıradan bir Atinalıdan daha az olanağı olmasına rağmen Roma'nın *libertas*ı, insanların kendi kendilerini yönetmelerini gerektirir. Bu, kralların Roma'ya dönmesini yasaklar ve hiçbir Roma imparatoru da kendisine *rex* demeye kalkışmamıştır.

Cicero'nun, Polybius'un karma yönetimin faydaları konusundaki anlatısına yaptığı bir diğer düzeltme de bu yönetimin olumlu özelliklerinin daha detaylı olarak açıklanmasıdır. Polybius, bunun olumsuz erdemlerine yani hükümet mekanizmasının bir unsurunun, bir diğer unsurunun yoldan çıkmasını nasıl önleyeceğine yoğunlaşmıştır. Karma yönetimler, yozlaşma döngüsünü giderir yahut yavaşlatırlar. Aristokratik bir konseyin onayına ihtiyaç duyan krallar, o kadar da kolay bir şekilde tirana dönüşmezler. Sparta eforluğu gibi, kararları bir başka kurum tarafından veto edilebilen yargı konseyleri, keyfî kararlar vermenin yahut nispet olsun diye hareket etmenin cazibesine daha az kapılırlar. Eğer temel kurallar bir halk meclisi tarafından onaylanacaksa zenginler, mülkü (ve özellikle de borcu) düzenleyen kuralları, halkı baskı altına alacak ve ayaklanmayı daha olası hâle getirecek şekilde düzenlemekte tereddüt ederler. Bu, denet ve denge teorisidir ve küçümsenmemelidir. Bir denet ve denge anlatısı olmadan ne daha sonraki güçler ayrılığı teorisinin ne de geleneksel karma yönetim teorisinin anlamı olacaktır.

Denet ve denge, Cicero'nun ilave ettiği olumlu bileşeni içermez. Tek adam yönetiminin, kararlılık ve tavsiyelerin bölünmüş olmaması gibi avantajları vardır; gerçek aristokrasi yönetiminin, kararsızlığa düşmeden tartışma ve kendini kariyer olarak siyasete adamış bir seçkinler grubunun hizmetlerinden yararlanma fırsatı gibi avantajları bulunur; çoğunluk yönetiminin ise bütün bakış açılarının gözden geçirilmesi, kararların aktif nüfusun çoğunluğunun desteğini alması, bencil çıkarların, kararları yolundan saptırmak için daha az fırsata sahip olması gibi avantajları mevcuttur. Soru, bu yönetim biçimlerinin sadece dezavantajlarından kaçınmaktan ziyade arzu edilen unsurlarını korumayı başarıp başaramayacağımızdır. Cicero'nun bakış açısına göre, iyi kurulmuş bir karma yönetim, tek adamın kararlılığını, azınlığın uzmanlığını ve çoğunluğun sağduyusu ve sadakatini korur. Bu bakış açısı, iki bin yıl boyunca tekrar edilmiştir; fakat bu iki bin yıllık bir klişedir sonucuna varmadan önce, bu doktrinin modern versiyonunun, "çoğunluk" derken çarpıcı bir şekilde daha kapsayıcı olduğunu hatırlamak gerekir. Bizim, bir bütün yetişkin nüfusu temsil eden ve ona cevap veren bir parlamento yahut kongre, bu parlamento yahut kongreye cevap veren bir kabine, bu kabineden yardım alan ve kabine tarafından denetlenen devlet başkanı yahut başbakandan oluşan hükumet tasavvurumuz, sıradan insana, Cicero'nun hayal edebileceğine nazaran sonu gelmez şekilde açıktır.

İyi Yasa ve İyi Yurttaş

Eğer hayata geçirilebilir yönetimlerden en iyisi, sınıf savaşı ve birbirine karşı kan davası güden komutanlar tarafından parçalanmadan önceki Roma Cumhuriyeti ise iki konuya değinilmesi gerekir. *De republica* ve *De legibus*'ta, hukukun doğası ve hukukun üstünlüğü konuları çözümlenmiştir. Kimin siyasette aktif bir rol oynaması gerektiği ve hangi erdemlere ihtiyaç duyduğu sorularına ise *De officiis*'te cevap verilmiştir. "Hukuk nedir?" ve "Kim yönetmelidir?" sorularının cevapları, kısmen Cicero'nun Stoacı doğal hukuk tasavvuruna dayanması, kısmen de Cicero'nun açıklayıcılık becerisi nedeniyle kusursuz bir şekilde birbirine geçer. Cicero, modern bir hukuk anlayışına sahip değildir. Her ne kadar belirli devletlerin pozitif hukukları ve bunları kapsayan doğal hukuk (aynı zamanda halkın hukuku yahut *jus gentium*) arasındaki ilişkiye dair modern tartışmaların yaratıcılarından birisi olsa ve Roma hukuk sisteminin kaotik, arkaik niteliğine keskin eleştiriler yöneltmiş olsa da modern bir yasama otoritesi nosyonunu veya yasa koyucu ile yargıcın işleri arasındaki keskin ayrımımızı kullanmamıştır. *De legibus*'ta ilgilendiği konular, beklenen türden de değildir; elimizde olan kısmın büyük bir bölümü, dinî ve törensel davranışların düzenlenmesi ile ilgilidir.

De legibus bölük pörçük bir metin olduğu için Cicero'nun, kendi girişimi ile model aldığı çalışma arasındaki fark oranının ne kadar bilincinde olduğunu söylemek güçtür. Platon, *Yasalar*'da, ideal *Politeia* devletine erişilemeyecekse ikinci en iyi devletin nasıl yaratılacağı sorusuna cevap verir. Cicero'nun *De legibus*'u ise doğanın yasalarıyla –Cicero bunu ahlak yasaları yahut ilahi yasalar ile eşitler– belirli bir devletin yasaları arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. O durumda dahi hukukun bu şekildeki doğasının, bahsettiği ayrıntılı Roma düzenlemelerini nasıl olup da aydınlattığını hiç açıklamaz. Hukukun doğasına dair anlatısı, kökeni itibariyle Stoacı'dır ve daha sonraları sonu gelmeyen bir analize zemin oluşturur: Hukuk, doğru nedenin sunulmasıdır, insanın doğal sosyalliğine dayanır, herkese eşit olarak muamele eder, belli bir grup insanın öyle demiş olması, verdikleri kararı yasa kılmaya yetmez. Bu son iddia, Cicero'nun doğal hukuk teorisinin düğüm noktasıdır. Yasalar, yasa olabilmek için düzgün bir şekilde ve doğru nedenlerden dolayı yapılmalıdır. Bu, Orta Çağ ve sonrası hukuk biliminin en önemli ve en sıcak tartışmalara konu olan iddialarından birisinin zeminini oluşturmuştur: *injusta lex nulla lex est.* Adaleti çiğneyen yasa, yasa değildir. Yahudileri bütün sivil ve siyasi haklarından mahrum bırakan Nazi yasalarının, geçerli yasalar *olamayacağı* görüşünü destekleyen görüş de budur çünkü bu yasalar, yasa sayılmak için fazlasıyla gayr-i adildir. Bu bakış açısı, pozitivist bakış açısı denilen ve tanınan bir yasal sistemin yasa olarak kabul ettiklerinin, ne kadar kötücül ve yanlış yorumlanmaya açık olsalar da yasa olduğunu söyleyen bakış açısı ile kesin bir zıtlık içerisindedir. Cicero, hayal kırıklığı yaratacak

şekilde, bu kadar geniş kapsamlı bir şeyi kastetme niyetinde değil gibidir. Aklından geçenin, kötü yasanın yasa olmadığı gibi genel bir iddia değil de Roma bağlamındaki belli kötü yasa örnekleri olduğu görülür.

De republica ve *De legibus*'un bölük pörçük metinler olduğu göz önünde bulundurulduğunda sonraki nesillerin *De officiis*'i kaçırmaması şaşırtıcı değildir. Bu kitap, modern okurda karışık duygular yaratır. Erdemlerin ve erdemlerin toplumsal, siyasi amacının, genellikle Stoacı bir bakış açısıyla, kesin bir dille yazılmış ikna edici bir ifadesidir; fakat Cicero'nun ahlaki eğitimine ve siyasi önerilerinin açıkça belirtilmiş hedefi olan oğlu Marcus'a üzülmemek de elde değildir. Babasının böbürlenmesini korkutucu bir yük olarak görmüş olsa gerektir. Bununla birlikte, çalışmanın inandırıcılığı, Hristiyan yazarlar tarafından neden bu kadar sıcak karşılandığını açıklar. Çalışma, Cicero'nun sık sık dile getirdiği bir görüşe dayalıdır; filozoflar arasındaki çoğu anlaşmazlık terminolojiye dairdir ve bakmamız gereken de doktrinlerinin ortak noktalarıdır; çünkü her biri için doğru olan ancak budur. Sadece çok etnisiteli bir imparatorlukta yaşayan Hristiyanlık öncesi Romalılar için değil, nihayetinde Hristiyan olmayanlar ve ortak inançlarını farklı nüanslarla yorumlayan Hristiyanlar ile birlikte yaşamak zorunda olduklarının bilincindeki Hristiyanlar için de "tek gerçek, çoklu formülasyon" nosyonunun değeri açıktır. Bu büyük oranda siyasi bir çalışmadır; çünkü bütününde, öğüt verilen genç adam, kamu çıkarını düşünen, becerilerini sonuna kadar kullanarak cumhuriyete hizmet etmeye hazır üst sınıftan bir yurttaş olacaktır.

Cicero, görevlerimize dair, görev ve öz çıkarı birbirinden yeterince ayıran ve bununla birlikte, ahlakın, birey için ahlaki olmayan bir noktası olması gerektiğini de teslim eden bir anlatı kurmaya girişir. Epikürcülere düşmandır çünkü onlar Cicero'ya göre, bunu yapmakta başarısızlığa uğramışlardır; ahlakı, öz çıkarın içine dâhil etmiş ve görevlerimizi, kendimize yarayacak ne varsa onlardır diyerek açıklamışlardır. Yararlı olan, onurlu olan ile özdeş değildir; adil veya cesur davranmanın kendimize her zaman bir yararı olmayabileceğini söyleyen, sağduyuya dayalı bakış açısı ilk bakışta doğrudur. Bununla birlikte, faydalı olan ile onurlu olan arasında derin ve çözülemez bir çelişki de yoktur. Ahlaki olarak iyi hayat, bize doğal olarak çekici gelecektir. Cicero, dört ana erdeme –bilgelik, adalet, "ruh yüceliği" veya cesaret ve ılımlılık– kendimiz için değerli olan ne ise onun meşru yollardan edinilmesine ve görev ile temayül arasındaki çatışmaların nasıl ele alınacağına dair bir anlatı sunar. Adil olmayan şekilde davranmak, asla bizim *nihai* çıkarımıza değildir ve erdem ile fayda arasındaki çelişki, en nihayetinde, sadece görüntüdedir. Bununla birlikte, gündelik hayatın gerçeklerine yeterince ve eldeki çelişkiyi göz ardı ettirmeyecek kadarından fazla saygı duyar. Platon'un, felsefi tefekkürün nihai kutsanmışlık olduğu iddiasını reddetmesinin bir başka yönü de budur. Kişinin, bunu dinî bir doktrin olarak kabul edebileceğini teslim eder; fakat bilgece davranışın teorik bilgiden daha iyi olduğu ve bilgece davranışın topluluk içindeki davranış olduğu görüşünden geri adım atmaz.

Etiğin temelleri, akıl ve doğal sosyalliktir. Akıl, sadece insanoğlunda vardır. Sadece biz nesnelerin doğasını araştırır, kendi doğamız ve bundan kaynaklanan görevler hakkında düşünürüz. Cicero, sosyallik hakkında daha da belagatlidir. Bizi birbirimize çeken şey, zayıflığımızı gidermek değildir fakat dostlar arasında olmayı, sadece dostlar arasında olmak için isteriz. Cicero, görevlerin, sadece başkalarına değil kendimize de yönelik olduğunu düşünse de *De officiis*'i asıl ilginç kılan, adaletin gerekleri ile ilgili olarak anlattıklarıdır. Sonraki yazarlar için son derece önemli olacak argümanlar, ilk olarak bu sayfalarda ayırt edici bir şekle kavuşur. Örneğin Cicero, Platon'un sadece kendimiz için doğmadığımız yönündeki gözlemini zikreder; fakat bunu, dostlarımız, ülkemiz ve insanlık için doğduğumuz gibi, Platon'un asla söylemeyeceği bir düşünceye dönüştürür. Platon, bizi felsefi gerçeğin derinliklerine doğru çekilir şekilde görürken Cicero ise bizi, toplumsal bağlantıların eş merkezli çemberleri içine yerleştirir.

Adalet, herkese kendisine ait olanı verme, ortak olanı ortak olarak muhafaza etme ve özel olanı da özel olarak tutma arzusudur. Cicero, adalet ile hayırseverliği birbirinden nasıl ayırt etmemiz gerektiği –insanlara hak ettikleri şeyleri vermek ile hak etmedikleri şeyleri cömertliğimiz nedeniyle vermemiz arasındaki çizgi– gibi bize hâlâ tanıdık gelen soruları sorar. Karakteristik bir şekilde, sahip olmadıklarımız konusunda cömert davranmamamız yahut sahip *olduğumuz* fakat gelecekte iyilik yapma becerimizi tehlikeye sokacak şeyler ile ilgili olarak pek de cömertliğe kalkışmamamız gerektiğini hatırlatır. Bir gözünü daima, davranma şeklimizin diğer insanlara nasıl görüneceği üzerinde tutarak yazar ve neyin onurlu yahut münasip görüneceği nosyonunu ön plana alır. Adil davranmamız sadece bencilce nedenlerden kaynaklanmaz, adil olmanın, hakkımızda herkes tarafından iyi düşünülmesini sağlamanın yollarından birisi olduğunu da hatırlamamız gerekir. Hakkımızda iyi düşünülmesini amaçlamak –hakkımızda iyi düşünen insanlar doğru yargıda bulunabilecek insanlar oldukları sürece– son derece Cicerocu bir fikirdir. Yanlış yola sapmışların ve eksantriklerin sundukları övgüler olmasa da olur.

Cicero, bir kez daha, Greklerin felsefi argümanlarını, Romalıların *mos maiorum*u* içinde eritir. Roma tarihi ve güncel Roma siyaseti, her yerde görünür ve bütün olağan hedeflerin, olağan sitemlerden nasibini aldığı bir hâldedir. Aynı minvalde, Cicero, namusluluğun gereklerinin katılığı hakkında uzun bir tartışmaya girdiğinde *praetor* olarak karşılaştığı davalardan örnek verir ve böylelikle okur, onun bir müdafi olarak yetenekleri hakkında fikir edinir. Geleneksel Roma değerlerinin en çetin savunusu, Cicero, Regulus'un kaderini tartışırken yapılır. Marcus Atilius Regulus, konsül ve Birinci Pön Savaşı'nda görev almış Romalı bir generaldir. Bir dizi zaferden sonra yenilmiş ve 255 yılında esir düşmüştür. Birkaç yıl esir kalmış ve hikâyeye göre, 250 yılında Kartacalılar tarafından, eğer esir değişimini ayarlayamazsa Kartaca'ya

* Ata gelenekleri, toplumsal normların türetildiği yazılı olmayan gelenekler.

döneceği konusunda yemin ettirilerek esir değişimini düzenlemek üzere Roma'ya gönderilmiştir. Roma'ya geldiğinde değişime karşı çıkmış ve yurttaşlarının, Kartaca ile savaşa devam etmelerinde ısrarcı olmuştur. Sonra, verdiği yemine sadık kalıp Kartaca'ya dönmüş ve dönüşünde, ya içi iğneli fıçıya konup bir tepeden aşağı yuvarlanarak yahut da göz kapakları kesilip güneş ışığına maruz bırakılarak öldüresiye işkence görmüştür. Cicero, neredeyse dehşet içinde, Regulus'un yaptığının sadece görevi olduğunda ısrar eder; düşmana, baskı altında verilen vaatler dahi yerine getirilmelidir. Regulus, Kartacalıların yanına dönmekle ve şehadetle yüz yüze gelmekle doğru bir şey yapmıştır çünkü Kartacalılara böyle yapacağına dair söz vermiştir. Aksine, Cannae'de alınan esirler ise kendilerini esir alanlara geri dönme görevinden kaçınmakla yanlış bir şey yapmışlardır. Aslında, der Cicero, Regulus, davranışlarından dolayı büyük bir övgüyü hak etmez çünkü bu davranışları mümkün ve kaçınılmaz kılan şey cumhuriyettir.[16] Bizden görevimizi yapmamızın *istenebileceği* durum için çok yüksek bir bedel tayin eder. Yüksek prensipler ve Roma pratikleri arasındaki bütün ilişkiler böylesine bir özveri gerektirmez. Cicero, cömertlikten bahsettiğinde Roma yanaşmalığını veri kabul eder; bizim için geçmişte en çok şeyi yapana, bir o kadar çok şey borçluyuzdur. Yabancılara gösterilen alışılmadık cömertliği gözlediğinde görünürlük kazanan siyasi kaygıları, görünürde cömert olan bir insanın gizli gerekçelerle harekete geçebileceğine ve uygunsuz bir amaç için siyasi destek kazanmaya çalışacağına işaret eder.

Cicero'nun, sadece edebî değil aynı zamanda siyasi ve entelektüel üslubu da *De officiis*'in başarısının anahtarıdır. Regulus bir yana bırakılırsa, görevin gerekleri, sadece iyi eğitim görmüş, hâli vakti yerinde insanların izlemesi muhtemel bir noktaya uzanır. Dolayısıyla daha sonraları Machiavelli'nin tepetaklak edeceği meşhur metaforda cesaret gerekirken insanoğlunun cesaretinin, aslanın yırtıcılığı ile aynı olmaması gibi, bilgelik gerektiren insanoğlunun aklının, tilkinin kurnazlığı ile aynı olmadığında ısrar eder.[17] Sulla'nın, tilkinin kurnazlığı ile aslanın yırtıcılığını birleştirdiği anlatılır ve Machiavelli de prensin böyle yapmayı bilmesi gerektiğini söylemiştir.[18] Cicero ise kendimize, kendimizden daha alt düzeydeki hayvanları model almamamız gerektiğini ve ayırt edici bir şekilde insani olan davranma biçiminin ne olduğunu daima kendimize sormamız gerektiğini düşünür. Akıl, bizi tanrılar ile bağlantılı kılsa bile bunlar filozoflar için emirler değil, iyi aileden gelen ve dostlarına, ailesine, sınıfına ve yaşadığı yere karşı görevlerinin farkında olan kişiler için iyi yani ağırbaşlı, onurlu ve muteber davranış tarifleridir. Platon'un felsefi zirveleri ile karşılaştırıldığında, Cicero dar görüşlü kalır; fakat tam da bu, bize hâlâ ikna edici bulduğumuz bir şeyler söylüyor olmasının nedenlerinden birisidir.

16 Cicero, *On Duties*, ss. 142-44.
17 *A.g.e.*, s. 19.
18 Machiavelli, *The Prince*, ss. 61, 68-69.

Olmadığı ve olamayacağı tek şey ise Roma Cumhuriyeti'nin kurtarıcısıdır. Cicero'nun Roma siyaseti hakkındaki görüşlerini yansıtan veda notlarından birisi, geleceğin, yeniden hayata döndürülecek cumhuriyette değil, Roma İmparatorluğu'nda olduğunu, ruhsal ve ahlaki geleceğin, *mos maiorum* ve geleneksel Roma dindarlığında değil, Hristiyanlıkta yattığını hatırlatır. Başlangıçta, Hz. İsa'nın pek yakında yeniden dünyaya dönmesi beklentisiyle yaşayan Hristiyanlar, onlara, eğer şanslılarsa, gönülsüz bir tolerans, şanssızlarsa da şehadetten fazlasını sunmayan bir dünyanın siyaseti hakkında pek de fazla bir şey söylememişlerdir. Constantine'in 311 yılında din değiştirmesi de en azından Hristiyanlık, İmparator Theodosius'un 382 yılında pagan kültlerini yasa dışı saymasına kadar imparatorluğun "resmî" dini olmadığı için ayırt edici bir biçimde Hristiyan bir siyaset felsefesinin aniden filizlenmesi sonucunu vermemiştir. Bu, Hristiyanların dünyevi siyasete dair ilk devamlı anlatısının, canlılığını bin altı yüz yıl sonra da devam ettirmesini çok daha şaşırtıcı kılar. Augustinus'un *City of God against the Pagans* adlı eseri, Hristiyan siyasi teolojisinin şaheseri olmaktan çok daha fazlasıdır. Fakat aynı zamanda Hristiyan siyasi teolojisinin bir şaheseridir ve hedeflerinden birisi de Cicero'dur.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Augustinus'un İki Devleti



Augustinus'un Hayatı ve Dönemi

Augustinus'un, Avrupa'nın kendi dönemini takip eden tarihi açısından önemini abartmak mümkün değildir. Burada değineceğimiz siyaset teorisi, 113 kitabında, sayısız mektubunda ve vaazında yazdıklarının çok küçük bir bölümüdür. Bununla birlikte, siyaset teorisi, sadece Hristiyan Avrupa'yı değil, modern dünyayı da sıkıntıya sokan argümanlara gebedir: Gözü ebediyette olan bir Hristiyan, bu dünyevi hayatın siyasetini ne kadar ciddiye almalıdır; kiliseyi korumak, heretikliği* bastırmak ve yurttaşlarının yegâne doğru inanca bağlı kalmasını sağlamak devletin görevi midir; Hristiyan bir yöneticinin yokluğunda yöneticilerimize itaat etmek görevinden kurtulur muyuz yoksa Aziz Pavlus'un "var olan güçlere itaat edin"[1] diyen tavsiyesini mi dinlememiz gerekir? Daha genel anlamda, Augustinus, adil savaşın doğası, ölüm cezasının gayrimeşruluğu, dünyevi adaletin sınırları gibi hâlâ tartışmalı olan konular hakkında ayırt edici ve uzun ömürlü düşüncelerini açık seçik anlatmıştır. Bütün bu konuların biraz kasvetli bir teoloji içine yerleştirilmiş olması, kendi kıymetinden dolayı varlığını devam ettiremeyeceği anlamına gelmez. Augustinus'un görüşlerini, neşeli olmasa bile son derece cazip bulmak için cennetten kovulmuş yaratıklar olduğumuz fikrine azıcık sempati duymak gerekir.

Augustinus, Kuzey Afrika'da, Thagaste'de, 354 yılında doğmuş bir Roma yurttaşıdır. Genelde etnik olarak Berberi olduğu varsayılır. Babası, düşük rütbeli bir subay, bir *decurion*dur. Bu rütbe, başlangıçta Roma'nın taşrada düzeni korumakta kullandığı yedek orduda kullanılan askerî bir rütbedir ve kasaba yöneticisinin sivil karşılığıdır. Ailenin adli rütbesi bundan daha da az önemlidir çünkü aile, Augustinus'u, on bir yaşında yatılı okula gönderebilecek kadar refah içindedir. Annesi Monica, inançlı fakat eğitim görmemiş bir Hristiyandır, babası ise Hristiyan değildir ve ölüm döşeğinde din değiştirmiş olabilir yahut olmayabilir. Hristiyanların son büyük infazı, Diocletian döneminde, 305-6 yıllarında gerçekleştikten sonra Katolik Hristiyanlığı, yakın bir

* Dinsel sapkınlık.

1 Romans 13:1-7.

tarihte Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olmuştur. Augustinus, çocukluğunda vaftiz edilmemiştir fakat o dönemde çocukların vaftiz edilmesi evrensel olmaktan çok uzaktır. Augustinus, bütün çocukluğunun berbat geçtiğini iddia eder. *City of God*'da, çocukluğunu yeniden yaşamaktansa ölmeyi tercih edeceğini söyler. Fakat bu iddia, insan hayatının çile vadisinde uzun bir seyahat olarak görüldüğü pek çok tanımlamadan birisinin içindedir ve çocukluğunun diğer çocukluklardan yahut sonraki hayatından daha berbat geçtiğine dair nihai bir kanıt yoktur. Ayrıca o da bunu iddia etmez çünkü bu, retorikle ilgili formüle edilmiş bir sorudur: "Eğer kişinin ölümden muzdarip olmak ile tekrar çocuk olmak arasında bir tercih yapması istense, kim ikinci alternatif karşısında irkilmez ve ölmeyi seçmez?"[2]

Çocukken öğrenmeyi sevmediğini ve Grekçe öğrenmeyi reddettiği için çarptırıldığı cezanın acısını, derslerin acısına tercih ettiğini iddia eder. Ayrıca tamamen mantıklı bir şekilde, Latincenin kolay olduğunu çünkü etrafındaki herkesin bu dili konuştuğunu fakat Grekçenin, yabancı bir dil olduğu için kendisine öyle gelmediğini söyler. Pek çoğumuz, öğrenmeye çalıştığımız diller hakkında böylesi düşüncelere kapılmışızdır. Augustinus'un çok zeki olduğu bellidir ve belki de iddia ettiği kadar da inatçıdır. Ne kadar Grekçe öğrendiği belli değildir fakat bu dilde okumakta büyük bir zorluk çekmemiş olmakla birlikte, Latinceyi tercih etmiş olması muhtemeldir. Başlangıçta, imparatorluk yönetiminde kariyer yaparak ilerleme niyetindedir. Bu, hatiplik yetenekleri üzerine eğitim almayı gerektirir ve bu yüzden de on altı yaşında, retorik öğrenmek üzere Kartaca'ya gider. Buradayken kendisine bir metres tutar ve metresinden, Adeodatus isimli bir oğlu olur. Geriye dönüp baktığında gençlikte nefsin zorlamalarına böylesine boyun eğmiş olması karşısında dehşete kapılacaktır. *Confessions*'ın modern okurları ise bu zorlamaları tamamen bağışlanabilir bulacak, metresinin ismini hiç söylememesi ve onu on iki yıl sonra –kendi sınıfından ve yetiştirilişinden gelen herkesin yapması gerektiği gibi– kariyerinde ilerlemek için miras sahibi bir kadınla evlenmeyi aklına koyarak terk etmesi karşısında daha fazla dehşete kapılacaklardır.[3]

Augustinus, önce Kuzey Afrika, daha sonra da Roma'da retorik öğretmiş ve otuz yaşına geldiğinde Milano'da retorik profesörü olarak, taşra valiliği için atlama taşı sayılabilecek, seçkin bir konuma gelmiştir. O dönemde Roma, imparatorluğun başkenti değildir. Dördüncü yüzyılın başlarında Diocletian, doğu başkentini Bizans, batı başkentini ise Milano olarak ilan etmiştir. Constantine döneminde imparatorluk başkenti, Konstantinopolis ismini almış Bizans olacaktır. Fakat yüzyılın sonlarına doğru imparatorluk fiilî olarak bir doğu ve batı imparatorluğuna dönüştüğünde, batı başkenti Milano, daha sonra da Ravenna olacaktır. Augustinus, Milano'da öğretmenlik yaparken Roma aristokrasisine üyelik için esas olan avantajlı bir evlilik yapmak üzere düzenlemelerde bulunmuş olsa da büyük bir zihinsel acının

2 Augustine, *The City of God* (21.14), s. 1072.
3 Brown, *Augustine of Hippo*, s. 39.

ardından bu arzularından vazgeçecek, 386 yılında Hristiyan olarak vaftiz edilecek ve kendisini kilise hizmetine adayacaktır. Döneminin entelektüel ve siyasi açıdan en güçlü kilise adamı olan Milano Piskoposu Ambrosius tarafından vaftiz edilmiştir fakat din değiştirme yahut çocukluğunda Hristiyan olarak büyütülüp Kartaca'da inancını terk ettiği için yeniden din değiştirme işini hayata geçirmesine vesile olan, sıradan dindar arkadaşlarıdır. Augustinus, o güne kadar, klasik dünyanın son döneminin pek çok dinî ve yarı dinî kaynağını keşfetmiştir. Bir dönem Manikheist "dinleyen" yahut yardımcı olmuş fakat Manikheizm'in entelektüel açıdan ikna edici olmayan ve batıl inanç ile mitlerle kirletilmiş bir din olduğuna kanaat getirmiştir. Daha sonra, pagan filozof Plotinus'un katı Neoplatonculuk'unu cazip bulmuştur ki Hristiyan inancına geçit sağlayan da muhtemelen bu düşüncedir. Hristiyan olduktan sonra öncelikle Kuzey Afrika'da küçük bir bekâr Hristiyan topluluğu kurduğu Thagaste'ye, daha sonra da 391 yılında rahip olarak görevlendirileceği, 395 yılında piskopos olup 396 yılında bu göreve başlayacağı Hippo'ya gitmiştir. Hayatının ikinci yarısını Hippo piskoposu olarak, heretik olsa da olmasa da kilise için tehlike yarattığını düşündüğü hareketlerle sürekli bir çatışma içinde ve doğru kilise ile inanca dair görüşlerini savunduğu bir dizi kitap ve risale yazarak geçirmiştir.

Piskopos olarak yazdığı ilk kitaplardan birisi, hiçbir kategoriye sığdırılamayacak *Confessions*'dır. 397-400 yılları arasında yazılmış ve o dönemden beri tutkulu bir ilgiyle okunmaktadır. Eserde, Hristiyan inancına ulaşırken geçtiği yolun bir kaydı tutulsa da eser, modern, hatta antik anlamda bir otobiyografi değildir. Daha ziyade, yanlış yaptığı belli dönemlere dair hatırladıklarına kabaca dayanarak kendini suçladığı uzun pasajların eşliğinde, kendisini kurtaran Tanrı'ya neredeyse sürekli bir duadır. Onu unutulmaz kılan, Augustinus'un insan varoluşunun büsbütün gizemli oluşuna dair ayrıntılı fikirleridir. Eserin ilk on kitabı, katı olmayan kronolojik bir sıra izleyen *apologia pro vita sua*dır;* son üç kitap, zamanı, Teslis'i** ve Yaratılış'ı tartışır. Augustinus'un duygusal üslubunu bunaltıcı gören okurlar dahi ister ateist olsunlar ister Hristiyan, eseri yine de son derece sürükleyici bulurlar.[4]

Dördüncü yüzyılın sonlarında piskoposluk, kilise içinde çok da önemli bir figür değildi. Sadece Afrika kilisesinde yedi yüz piskopos vardı. Bununla birlikte, piskopos, yargı işlevini ve fazlasını yerine getirmek üzere göreve çağrıldığı için bölgenin seküler yönetiminde önemli bir yere sahipti. Böylesi bir hayat bütünüyle nankörce olmasa da yorucuydu ve Augustinus, bu hayatı, Batı Roma İmparatorluğu'nun kendisini savunma ve uyruklarını koruma becerisinin sürekli bir düşüş içinde olduğu dönemde sürdürdü. 410 yılında, Augustinus'u, hayatının geri kalanını kapsayacak bir işe sevk edecek yıkıcı bir olay gerçekleşti. Bu iş, *City of God against the Pagans*'ın yazılması idi.

---

* Hayatının savunusu.

Teslis veya Üçleme, Hristiyan doktrininde Tanrı'nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan üçlü doğasıdır.

4 *A.g.e*, ss. 151 v.d.

Augustinus, bu eseri 413 yılında yazmaya başladı ve birçok kesintiden sonra 427 yılında bitirdi. Alaric ve onun halkı olan Vizigotlar Roma'yı 410 yılında yağmaladıklarında, Ebedi Kent'in, Roma İmparatorluğu'nun parçalanan ve daha az önemli batı kısmındaki savunulamaz eski başkenti olduğu ortaya çıkmıştı. Bu olay, askerî açıdan, sembolik olarak taşıdığından daha az önem taşır. Sembolik önemi ise büyüktür. Augustinus bundan bahsetmese de Roma yönetimi, başka yerlerde olduğu gibi, Kuzey Afrika'da da çürümektedir. Roma'nın denetimi, kıyı kentlerinden uzaklaşıldığında daha da kırılgan bir hâle gelmektedir. Barbar kabilelerin akınlarının yarattığı tehlikenin üzerine, bir de Roma adına barışı korumakla mükellef askerî birimlerin, imparatorluk yönetiminin denetimine giderek daha az tabi olması eklenir. Augustinus'un hayatının son yıllarında, İspanya'yı ele geçirmiş bulunan Vandallar, Afrika bölgesinin de kendilerinin lütfuna kaldığını fark etmiş ve avlarını ele geçirmek üzere aradaki dar boğazı geçmişlerdir. Augustinus, 430 yılında, Hippo, kuşatılmış ve taşra bölgelerinden gelen sığınmacılarla dolu bir kent iken ölmüştür. Hippo, bir sonraki yıl yağmalanacak ve yakılacaktır.

Augustinus, sayısız Rönesans resminde masa başında gösterilmiş olmasına rağmen onun piskopos olarak günü, masa başında geçmezdi. Sabahlarını, arazi, miras yahut diğer gündelik işlerle ilgili davalar üzerine karar vererek geçirirdi. Vaizlik misyonu, din adamı olmayanlardan daha ziyade rahiplerini, dürüstçe yaşamaya sevk etmeyi ve cemaatinde ruhsal olarak farkındalığı en yüksek olanlarla arasındaki yoğun ilişkileri yönetmeyi içerirdi. Yazdıklarına bakıldığında, Augustinus'un, Hristiyanlık tarihi üzerindeki etkisinin Aziz Pavlus kadar büyük olduğu görülse de onun bunu tahmin etmesi mümkün olmadığı gibi, bu, başkalarına da inanılmaz gelirdi. O dönemde Hristiyan kiliselerinin entelektüel yaşantısı, Romalı olmaktan ziyade Grek'ti; Ambrosius ve Augustinus ilk Latin babalar arasında sayılsa da geriye dönük olarak verilen bu statü, onların elde etmeyi amaçladıkları bir şey değildi. Felsefe dili Grekçe idi ve Augustinus'un Grek felsefesi bilgisi ikinci elden, Cicero'nun ve Neoplatoncu Plotinus'un Latince çevirilerinden edinilmişti. Hristiyan teolojisinin gerçek entelektüel güç kaynaklarının, Konstantinopolis ve Kudüs kiliseleri olması daha muhtemeldi.

Batı İmparatorluğu'ndan gelen bir Romalı olarak Augustinus, Katolik Kilisesi'nin doğal entelektüel lideri değildi. Bir Afrikalı olarak taşralıydı, nitekim Afrika kilisesi de taşralıydı. Afrika kilisesi, Hristiyanlığın gerekleri ile ilgili İtalya'daki kiliseden daha sert bir görüşe sahipti. Romalı ailelerin ibadetlerinde yarı pagan, yarı Hristiyan olmasına izin veren aristokratik 'bırakınız yapsınlar'cı anlayışı kabul etmiyor ve doktrin açısından gösterilen gevşekliğe tolerans göstermiyordu. Geriye dönük olarak bakıldığında, Katolik doktrininin bir ortodoksiye doğru belirgin bir şekil aldığı görülebilir. Bununla birlikte, Augustinus'un çağdaşları, özgür irade, kaderin önceden tayin edilmiş olması, ilk günah yahut günahlardan kurtulmanın gerekleri konusunda Hristiyanlığın nasıl bir karar vereceğini, cevabı verilmemiş bir soru olarak

göreceklerdir. *City of God*, bu konular hakkında öylesine sağlam ve tavizsiz görüşler öne sürer ki bunların zafere ulaşması hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü bu görüşlerin emsalsiz bir entelektüel gücü vardır. Bununla birlikte, Augustinus'un görüşlerini benimsemek için ödenmesi gereken –entelektüel, duygusal ve ahlaki– bedel öylesine yüksektir ki bu görüşlerin herhangi bir ilerleme kaydetmiş olmasına da şaşırmak gerekir.

Augustinus, Hristiyanlık öncesi inançları benimsemiş olmaktan dolayı kendisini şiddetle eleştirir. Bunula birlikte, bu inançlar, bir Hristiyan olarak sahip olduğu dünya görüşü üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Augustinus'un Neoplatoncu yahut Manikheist olarak kaldığını söylemek abestir; mizaç ve entelektüel tarz itibariyle Manikheizm'i ve Neoplatonculuğu cazip bulan adam olarak kaldığını söylemek ise çıplak gerçeği yansıtır. Bu sadece Augustinus'un mizacı yahut zekâsı ile ilgili bir mesele değildir. Hristiyan doktrini hem doğulu gizem dinlerinin mistisizminden hem de Grek felsefesinin rasyonalizminden fazlasıyla etkilenmiştir. *City of God*'a giriş ve hatta çıkış yolumuzu, dindar bir Hristiyan'ın dünyevi siyasete kafa yorarken karşı karşıya kaldığı ikilemlerden başlayarak kolayca bulabiliriz. Bunun için ise önce Augustinus'un gençlik düşünceleri ile uğraşmak, ardından da *City of God*'ına, Cicero'nun *De republica*'sına meydan okuması üzerinden girmek gerekir. Bu, Augustinus üzerindeki doktrinden kaynaklanan baskılara, belki de şaşırtıcı olabilecek düzeyde dikkatle bakmayı gerektirir. Fakat Platon'un, dünyevi toplumların günahlarını ancak kendi gördüğü gerçeğin bağışlatacağını düşünmesi gibi, ölümlü olan her şeyi ancak Tanrı'nın lütfunun bağışlayacağını düşünen Augustinus da dünyevi siyasetimizin, sınırlı da olsa kıymetinin ve bu siyaseti, Tanrı'nın krallığını siyasetsizliğinden ayıran boşluğa dair açıklamanın anahtarının, kendi Hristiyan inancında bulunduğunu söyler. Filozoflar ve teologların fikirlerinin sistematik bir bütün olarak ayakta durduğuna yahut çöktüğüne ikna oldukları yerde bize ancak onların kurdukları mabetleri keşfetmeye çalışmak kalır.

Siyaset ve Din

Cicero'nun İ.Ö. 43 yılındaki ölümünden, Augustinus'un dört yüz yıl sonraki doğumuna kadar geçen sürede muazzam değişiklikler oldu. Bunlardan en önemlisi, Roma Cumhuriyeti'nin çökmesi ve yerini tedrici olarak bir imparatorluğa bırakması idi. Bunu izleyen dört yüz yılın burada küçük bir taslağını sunmak olanaksızsa da hayati dönüşümler üzerinde kısaca durulacaktır. Julius Caesar'ın öldürülmesini izleyen iç savaşların ardından, Caesar'ın evlat edindiği torunu Octavianus galip gelerek bir tek adam yönetimi olarak bilinen "principatusluk"u kurdu. Romalıların "kral" kavramına düşmanlıkları her zamanki kadar yoğundu ve şaşırtıcı olacak kadar uzun bir süre boyunca cumhuriyet kurumlarının çeşitli biçimleri muhafaza edildi. Bugün yönetim ve hükümetin imparatorlukta aldığı biçim olarak düşündüklerimizin

kurulması ise çok daha geç bir tarihteydi. Siyasi yapıdaki radikal dönüşüm, ancak bütün bir imparatorluğun askerî felaketler ile iktisadi ve idari kaos tehlikesi altına girdiği üçüncü yüzyılda yaşandı ve bu da imparatorluğu, batıda yüz yıl; doğuda ise bin yıl daha hayatta tuttu.

Birbirinin ardı sıra gelen askerî kahramanlıkla güç kazanmış imparatorlar, imparatorluk sistemini tanımladığını düşündüğümüz, merkezi, bürokratik ve tek tip bir yönetim sistemi yarattılar. Batı İmparatorluğu, giderek, imparatorluğa bağlılığı yasal olarak hayal mahsulü olan yerel rejimlerden oluşan bir yamalı bohçaya dönüşse de imparatorluğun bilinen dünyaya hâkim olma arzusunda bir değişiklik olmadı. Doktrin düzeyinde Roma'nın konsensüs ideolojisi, her zamanki gibi uyulmaktan ziyade bozulan bir kural olmaya devam etti ve yerini, itaat ile düzene yapılan vurguya bıraktı. Yola, başlangıçta zikrettiğimiz çelişkilerden devam edersek, yurttaşlar yerlerini tebaaya bıraktı ve imparatorlar giderek artan düzeyde Doğu İmparatorluğu'ndan geldikçe de yöneticinin statüsü konusunda "Pers" bakış açısı daha fazla belirginleşti. Hristiyan yöneticiler, ilahi şeref payeleri alamamalarına rağmen pagan selefleri alabiliyordu ve Hristiyan imparatorların idaresindeki Konstantinopolis'teki sarayın ayrıntılı törenleri bundan çok az farklıydı.

Bir pagan imparatorluğunun Hristiyan imparatorluğuna dönüşmesi, uzun vadede daha da önemlidir. Bu dönüşüm, Constantine zamanında başlamış ve Hristiyan İmparatorluğu hem doğuda hem de batıda hüküm sürmüş son imparator olan Theodosius'un, dördüncü yüzyılın sonunda pagan kültlerini yasaklaması ile sağlam bir şekilde kurulmuştur. Roma İmparatorluğu'nu oluşturan bölgelerin ve halkların Hristiyanlaştırılması, Batı İmparatorluğu'nun çöküşüne rağmen devam etmiş ve Batı İmparatorluğu ardından kurulan "barbar" krallıklarının da Bizans İmparatorluğu gibi Hristiyan olmasını sağlamıştır. Biraz da tesadüfi olarak, barbar Avrupa'nın Hristiyanlaştırılması, papanın birçok piskopostan biri olmaktan çıkıp Batı Kilisesi'nin tamamının başı olmasına giden süreci geliştirmiştir. Sahip oldukları tek ortak hukuk ve kültür dili Latincedir –bu, Grek Hristiyanlığı'nın değil, Batı Hristiyanlığı'nın dilidir– böylece Latince, Batı kültürünün evrensel dili hâline gelmiş ve Batı Katolik Kilisesi'ne ayırt edici kimliğini kazandırmıştır.

Pippin ve Charlemagne, sekizinci yüzyılda Frank Krallığı'nı kurana kadar Katolik Kilisesi, otoritesini Batı İmparatorluğu'nun coğrafi sınırlarına kadar ulaştırmayı arzulayan tek kurumdur. Bu, Roma yönetiminin evrenselliği fikrini desteklerken, aynı zamanda da bunu, cumhuriyet döneminde yaşayan Romalıların tuhaf bulacağı şekilde ruhanileştirmiştir. Geriye dönük olarak bakıldığında, papanın, Aziz Petrus'un vârisi olarak üstünlüğü kaçınılmaz görünse bile Constantine, Hristiyanlığı, imparatorluğun dini yaptığında baktığı yer Roma değil, kendi şehridir. Daha sonra Milano ve Ravenna da Roma kadar önemli hâle gelecektir. Geriye baktığımızda, birbirinden farklı kurumlar olarak kilise ve devletin yaratılması için gereken unsurların bir araya geldiğini görebiliriz. Bu kurumlar, birbirleriyle iş birliği yapsalar da

farklı amaçlara hizmet ederler ve daima, doktrin, ruhbanın ayrıcalıkları veya hitap ettikleri farklı bağlılıklar yüzünden birbirleri ile çatışma içine girme tehlikesi içindedirler. Fakat eğer Roma İmparatorluğu'nun batı ve doğu parçaları kendi yollarına gitmemiş olsalardı sadece Hristiyanlık tarihi değil, dinî ve seküler kurumlar arasındaki iş bölümünün doğallığı ile ilgili fikirlerimiz de şimdikinden çok daha farklı olacaktı.[5]

Her iki kavramın da muğlak olması, dinin siyasetteki rolü veya her türden din siyasetinin teorik analizini güçleştirir. Siyaset ve din, basitçe tanımlanabilecek şeyler değildir ve bu muğlaklıkları görmezden gelmek de mümkün değildir. Siyasetin ve dinin en önemli yanı, neyin dinî, neyin ise siyasi bir düşünce olduğu yahut olmadığı sorularını cevapsız bırakmasıdır. Güç için verilen basit mücadele olarak siyaset, Aristoteles'in tasavvur ettiği siyaset değildir –Aristoteles'e göre siyaset, yurttaşların sırayla yönetmeleri ve yönetilmeleridir– ve "dindar yönetici" bulma peşinde koşan toplumun siyaseti ise ikisine de benzemez. Din kavramının sınırları öylesine geçirgendir ki alışkanlık olarak "örgütlü din" ile daha genel olarak dünyaya dair "dindar" bir bakış açısını birbirinden ayırırız ve çoğu yazar da ilkinin, ikincisinin düşmanı olduğunu düşünür.[6] Bizim buradaki amacımız düşünüldüğünde temel ayrım, Hristiyan siyaseti ile pagan siyaseti arasındadır yani ayrım, teolojik olarak karmaşık, son derece ateşli bir şekilde tek tanrıcı Hristiyanlığın siyasi içerimleri ile Grek ve Roma dünyasının, teolojik olarak sıradan, çok tanrıcı ve "yurttaşlıkla ilgili" dinlerinin siyasi içerimleri arasındadır. Bu zıtlık, pagan yöneticilerin, Yahudi ve Hristiyanların yerel ilahlara kurban vermekteki gönülsüzlükleri nedeniyle yaşadıkları güçlüklere ve Yahudi ve Hristiyanların infazlarının "dini" bir dürtüyle gerçekleşmesinin en zayıf anlamına da ışık tutar. Ayrıca bu, Hristiyan siyasal teolojisinin ilk ve en önemli dile getirilişini de açığa çıkarır.[7]

Hristiyan siyasal teolojisi fikrinin kendisi sorunludur. Eğer insanoğlu dünyada sadece geçici olarak bulunuyorsa ve dünya, ancak cennete giderken içinden geçmemiz gereken bir çile vadisi ise dünyevi siyaset neredeyse bütün değerini kaybeder. Polis'teki hayat iyi bir hayat olamaz çünkü memnuniyet öbür dünyadadır; burada ise ebediyet için hazırlık yapmamız gerekir. Rasyonel insanlar için dünyevi mutluluk, öbür dünyadaki hayat için avunacakları herhangi bir inançtır. Bu "sakınmacı" bakış açısı, İsa'nın kısa ömrünü geçirdiği topluluğun gündelik hayatının içinde olması ile kimi noktalarda çelişir. İsa, "siyaset"e karışmamış ve elbette ki krallığının "bu dünyaya dair olmadığı"nda ısrar etmiş olabilir. Fakat hastaları iyileştirmiş, büyük kalabalıklara vaaz vermiş ve kendi öğretilerine açık olan her toplum üzerinde derin bir siyasi etki yaratacak bir etik sistemini öğretmiştir. Romalı Yahudilerin kulakları buna tamamen tıkalı değildir ki bu da öldürülmesinin nedenlerinden birisi olarak sayılabilir. Bununla birlikte, İsa'nın ölümünden

5 Herrin, *The Formation of Christendom*.
6 Dewey, *A Common Faith*, in *Later Works*, 9:3-20 ("Religion versus the Religious").
7 Lane Fox, *Pagans and Christians*, baştan başa bu konuyu vurgular.

sonraki ilk iki yüzyılda Hristiyanlık, siyaset dışı veya siyasetsiz olarak da görülebilir. İsa'nın yeryüzüne dönüşünün yakın bir zamanda gerçekleşeceği inancı, dünyevi siyaseti dert edinmenin önüne geçmiş ve Hristiyanlık, başlangıçta Roma siyaseti ve kamusal yaşantısında hiçbir rol oynamayan yoksullar, köleler ve dışlanmışlar tarafından cazip bulunmuştur. Grek ülkesinin doğusunun, Romalıların verdiği imtiyaz sonucu önceki kurumlarını koruyabilmiş sayısız kentinde "yerel siyaset" varlığını devam ettirmektedir. Adaletin yerine getirilmesi ve yönetimin olağan hizmetlerinin sağlanması konusunda kamusal yaşantı, varlığını büyük oranda devam ettirmektedir. Ayrıca oyunları düzenlemek ve kurbanlar için ödeme yapmak gibi üst sınıflara yüklenen yarı zorunlu kamusal görevler de vardır. Hristiyanlığın ise yoksulların dini olarak kamu yaşantısına katacak bir şeyi bulunmamaktadır.

Bununla birlikte hem Roma'da hem de civarındaki yerleşimlerde imparatorluktaki yurttaşlığa dair yaşantı elbette Hristiyanları etkilemiştir. Dönemin imparatoruna yahut Roma tanrılarına kurban vermeyi reddettikleri için iğrenç şekilde öldürülmeye varan cezalarla karşılaşmışlardır. Kıtlık yahut bir başka talihsizlik için günah keçisi ilan edilmeleri de hemen her zaman mümkün olmuştur. İnfazların sıklığı azaldıkça ve Hristiyanlık, kendilerini kamusal yükümlülüklerini kabul etmeye mecbur hisseden daha üstteki toplumsal sınıflara da cazip gelmeye başladıkça Hristiyanların devletle nasıl bir ilişki kuracakları sorusundan kaçınmak daha zor bir hâl almıştır. Nihayetinde, İmparator Constantine Hristiyanlığa geçtiğinde ve imparatorluk Hristiyan olduğunda, devletin dini nasıl desteklemesi gerektiği, Hristiyanların, Hristiyan bir devlete mi yoksa Hristiyan olmayan bir devlete mi destek olmaları gerektiği gibi, bize son derece tanıdık gelen sorulara cevap verilmesi gündeme gelmiştir. Hristiyan düşünürlerin, Tanrı'nın yasasının yurttaşlarla ilgili yasa ile yahut onun da ötesinde doğa yasaları –*lex naturae*– ve insanların yasaları –*jus gentium*– ile nasıl ilişkileneceği, bir Hristiyan'ın yargıç olarak ölüm cezasını uygularken kan döküp dökemeyeceği, Hristiyanların orduda görev yapmalarının gerekip gerekmediği gibi tartışmalı konularda bir görüş geliştirmelerine gerek duyulmuştur. Hristiyanlık, ilk dönemlerinde büyük oranda barışı desteklese de Constantine'in Hristiyanlığı, bunun tam aksidir. Bir Hristiyan'ın iyi bir yurttaş olmak için hangi ahlaki özverilerde bulunması ve kaç tane ahlaki özveride bulunması gerekir? Augustinus, bu soruları ne gündeme getirmiş ne de cevaplamıştır fakat bu soruların cevaplanmasında sonraki nesillerin kullanacakları entelektüel aracı sunan da yine odur.

Manikheizm

Bu hikâye, paradokslar açısından zengindir. Augustinus, pagan felsefesini şiddetle eleştiriyor ve kurtuluşun sadece Hristiyanlıkta bulunacağı katı bir biçimde savunuyordu. Fakat entelektüel olarak ikna edici bir Hristiyanlık yolunu, Cicero'nun felsefi eserlerinde ve Neoplatonculuk'ta buldu.

Cicero'nun *De republica*'sının sonunda yer alan Scipio'nun Rüyası, iki devlet tasavvurunun habercisidir. Platon'un, filozofun kendisini içinde bulduğu iki ayrı düzlem, dünyevi cumhuriyet ve felsefenin açığa çıkarttığı hakikat arasındaki çelişki de Scipio'nun Rüyası'nın habercisi olarak görülebilir. Başlangıçta Augustinus'a cazip gelen şey Manikheizm'dir.

Augustinus, inanç arayışına Manikheist "dinleyen" yani inancın ustalarına -aydınlanmışlara- hizmet eden ve onların yemeklerini hazırlayan bir ruhani yoldaş olarak başlamıştır. O dönemlerde Manikheizm, henüz heretiklik olarak kötülenmiş bir din değildir. Hristiyan inancının, Orta Çağ Batı Avrupası'ndaki papalığın teşkil edeceği türden birleşik ve otoriter bir kaynağı yoktur ve dolayısıyla hiçbir yetkili, ortodoksi ve heretiklik ile ilgili tek bir görüşü dayatma olanağına sahip değildir. Bu hoşgörüyü beslememiş, seküler ve ruhani otoritenin birbirinden ayrı olduğuna dair bir inancı da yansıtmamıştır. Premodern toplulukların hiçbirinde böylesi görüşlere rastlanmaz. Kiliseler ve seküler otoriteler beğenmedikleri fikirleri, düzensiz ve tutarsız bir şekilde bastırmış, bu görüşleri bastıramadıkları ve bastırmak için bir nedenlerinin olmadığı durumda ise bu görüşlere, planlı bir biçimde değil tesadüfen hoşgörü göstermişlerdir. Manikheizm, kendini İsa'nın havarisi olarak tarif eden, üçüncü yüzyılda yaşamış hikmet sahibi bir Pers'in yaratımıdır.[8] En önemli entelektüel gücü, kötülük sorununa dair ürettiği cevaptır. Sorun, en basit hâliyle, eğer Tanrı sevgi dolu ve her şeye muktedir ise dünyada neden çilenin var olduğu sorusudur. Augustinus, nihayetinde, çilenin, insanlığın günahkâr olmasından kaynaklandığını savunacaktır. Böylesi bir cevap, ilk günah doktrininin ve Âdem'in kusurunun kalıtsallığının çekinmeden kabulüdür. Pagan çok tanrıcılığı, bu sorun ile yüz yüze gelmemiştir. Kötülük, tanrılar isteseydi daha azı olurdu gibi bir fikirle bulandırılmadan olduğu gibi kabul edilen kaba bir olgudur.

Manikheizm, Hristiyan ve Yahudi olmayan tek bir öncüle dayanır. Düalistiktir; maddi dünya, bütün maddeler gibi kötüdür ve tam da bu nedenle içinde yaşadığımız dünya, acı ve çile düzlemidir. Eski Ahit'te kendisini gösteren Tanrı iyidir ve saf bir ruhtur; fakat Tekvin'in aksine fiziki dünya O'nun yaratısı değil, şeytanın işidir. Bu nedenle Manikheizm, beşerî ve cinsel ihtiras hakkında olumsuz bir yargıya sahiptir. Yaratılmış dünya, fiziksel doğamız ve cinsel üremeniz gibi kötüdür. Bu, Manikheistlerin vejetaryen olmalarının nedenlerinden birisidir. Fakat Augustinus'un döneminin Manikheizm'i, bundan bağımsız olarak kendini, kavun gibi, Tanrı'nın ikamet yeri olarak görülmüş güneşle özdeşleştirilen meyvelerin erdemlerine adamıştır. Güneşe tapınma Zerdüşti'dir ve Augustinus'u, Manikheizm'den derhâl yabancılaştıran da Manikheizm'deki Zerdüşti unsur olacaktır. Mani, yazılarında, yıldızlar, gezegenler ve tutulmalar gibi olgular hakkında açıkça yanlış iddialarda da bulunmuştur. Augustinus, pagan yazarların, gökyüzü ile ilgili tutulmalar ve diğer olgular hakkında dikkatli gözlemlerde bulunduklarını ve

8 Brown, *Augustine of Hippo*, ss. 35 v.d.

onların tahminlerinin her zaman doğru, Mani'ninkilerin ise yanlış olduğunu öğrendiğinde inancından vazgeçmiştir.[9]

Bununla birlikte, Manikheizm'in güçlü bir cazibesi vardır. Masumların çilesini Tanrı'dan bilmez. Masumların çilesi, Hristiyanlığı daima kazaya uğratabilecek bir kayadır. Hristiyanlıktaki bu mükemmel olmayan dünyanın iyi huylu bir kadir-i mutlaklığın yaratısı olduğu inancını eleştirenler, çoğu zaman, bunun böyle olmadığının kesin bir kanıtı olarak küçük çocukların acı içinde ölmelerine işaret ederler. Tanrı ya her şeye muktedir yahut da iyi huylu değildir. Pek az kişi ise zor bir karar vererek üçüncü bir olasılığı yani küçük çocukların günahkâr olduklarını ve bu çileyi hak ettiklerini kabul eder. Augustinus, bu zor kararı verenlerdendir ve nihayetinde dünyaya, Âdem'in günahı ile lekelenmiş olarak geldiğimizi ve çektiğimiz acıları hak ettiğimizi ileri sürmüştür.[10] Manikheizm'deki Tanrı'nın, iyiliğin kaynağı olduğu fakat şeytan karşısında ilerleme kaydedemediği fikrinin, daha da korkutucu olduğu düşünülebilir. Manikheizm'in, Orta Çağ'ın sonlarına kadar varlığını devam ettirmesi, çok sayıda insanın böyle düşündüğüne işaret eder.

Augustinus'un dindar annesi Monica, dinleyen olduğu dönemde onun eve girmesini yasaklamıştır. Bununla birlikte, Manikheistlerin ve Hristiyanların ortak noktaları çoktur. Fakat ortak noktaların çokluğu, pagan filozofların, İsa'yı, takdir ettikleri mucize yaratıcılar ve müneccim krallar arasında saydıkları bir dönemde çok da şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, pagan filozoflar, bir insanın Tanrı'nın gerçekten de oğlu olması fikrini saçma bularak reddederler ve bedenin yeniden dünyaya gelmesi doktrinini akıl dışı bularak yok sayarlar. Manikheistler ise İsa'yı, Gnostik heretikler gibi görürler, İsa büyük bir öğretmendir. İsa da büyük doktrinleri cisimleştiren diğerleri gibi Tanrı'dan çıkmıştır fakat gerçekten de O'nun oğlu değildir. Çarmıhta bedensel acı çekmiş de olamaz; acı çektiği görüntüsü bir yanılsamadan ibarettir. İsa, safi ruhtur ve onu gözleyenlerin gördükleri insan bedeni, ilahi bir ruhun, geçici maksatlarla büründüğü bir görüntüdür. İsa'nın görevinin asıl amacı, aydınlanmayı yaymaktır ve hayatının odağında da öğretmen olarak yaptığı çalışmalar vardır. Diriliş, İsa'nın ruhunun dünyevi görünümünden kurtulmasıdır ve başka insanlar için de diriliş, ruhun bedenden kaçması anlamına gelecektir.

Gnostik tarikatlar çok çeşitli ve çok sayıdadır ve Manikheizm de Gnostisizm'in pek çok yerel türünü içine almıştır. Dolayısıyla Augustinus'un neye inandığının, *Confessions*'da sunduğundan farklı ve daha kesin bir anlatımını yapmak mümkün değildir. Onun anlatımının karşısında farklı anlatımlar yoktur. Hristiyanlığın, Pers ülkesinin batısının hemen her yerinde muzaffer olması ve siyasi yöneticilerin Manikheizm'in anarşist içerimlerinden hoşlanmamaları, Manikheizm'in tek tük edebî kalıntısının bulunması anlamına gelmiştir. Fakat kesinlik gerekli de değildir. Hristiyan ortodoksisi, bedenin Canlanma ve Diriliş'ini kabullendikten sonra Gnostisizm, inancın iki asli

9 Augustine, *Confessions* (5.5-10), ss. 76-85.
10 *A.g.e.* (1.10), s. 9.

unsuru ile ters düşecektir. Hristiyanlık içinde, kutsallığın doğasının Teslisçi ve Teslisçi olmayan yorumları arasındaki mücadele son derece şiddetlidir; fakat bu mücadele, tam da Manikheistlerin ve Gnostiklerin reddettiği doktrinleri paylaşan Hristiyanlar arasındadır.

Pek çok dinî inanç, dar anlamda entelektüel tutarlılıktan ziyade iki farklı unsurdan beslenir. Bunlardan birisi, güçlü duygular için paratoner görevi sunma becerisi, diğer ise sunduğu insanlık durumunun ikna ediciliğidir. Augustinus'ta Manikheizm, kişiliğindeki güçlü unsura, kötü arzularla dolu olduğu hissine hitap etmiştir. Bu onun kişisel "kötülük sorunu"dur. Dinî hassasiyeti, kalıcı siyasi sonuçları olacak bu günah duygusuna odaklanacaktır. Manikheizmin sunduğu cevaptan daha tatmin edicisini ancak kendisine benzer bir hassasiyeti olan Aziz Pavlus'tan ilham aldığında bulacaktır.

Manikheizmin son ikna edici unsuru ise ruhani hayatın, Hristiyan dünya görüşüne kolaylıkla nakledilebilecek "iki kademeli" bir doktrinini sunmasıdır. Manikheizm, görünürde maddi dünyaya karşı, intihara eğilimli bir düşmanlık talep eder. Eğer ten kötü ve ruh iyiyse teni intihar yoluyla terk etmek, mutluluğa yahut dünyevi kötülüklerden kurtuluşa giden yol gibidir. Pratikte ise en dindarlar için dahi cinsel perhiz, az miktarlarda vejetaryen yiyeceklerle beslenme, su içme, keten giysiler giyme, hayvan postu ve kürkü kullanmaktan kaçınma gibi yöntemlerle bedenselliği azaltmak yeterli görülmüştür. Orta Çağ'da, Manikheist seçkinler yani *perfecti* bu yöntemlere sadık kalmıştır. Bu zorunluluğu hissedenler ise böylesi bir hayatın özellikle onlar için olduğunu hissedenlerdir. Çoğu insan hayatına her zamanki gibi devam etmiştir, maddi dünyada kapana kısıldığımız sürede tamahkarlık, şehvet, öfke ve tenin günahlarının tuzağına fazlaca düşmedikçe günah da işlemiş sayılmayız. Taleplerin sıradan hayat için sınırlandırılmasını kabul edişimizin unsurları, *City of God*'da karşımıza tekrar tekrar gelecektir.

Manikheizm'den Hristiyanlığa

Augustinus'un, Manikheizm'den Hristiyanlığa kaçışına dair anlattıkları, Neoplatoncu felsefeye, Augustinus'u insanlığın çıkmazına dair batıl inanç içermeyen bir idrak geliştirmeye sevk etmekten dolayı gurur duyacağı bir yer sunar. Cicero'nun oynadığı rolü, Plotinus ve Porfirius gibi Neoplatoncularınkinden ayırt etmek mümkün değildir. Neoplatoncuların derin etkisinin daha büyük olduğuna kolaylıkla inanılabilir. Nitekim hepsi, Platon ile aynı sorunları takıntı hâline getirmiş ve aynı yoğun, kararlı ve ayrıntılı tepkiyi vermişlerdir. Cicero'nun yazdıklarının ise Augustinus'un siyasi yazıları üzerinde daha büyük bir etkisinin olduğu açıktır. Augustinus, on dokuz yaşında, Cicero'nun uzun süredir kayıp olan ve içeriği bilinmeyen bir eserini –*Hortensius*– okumuşsa da *City of God*, açık bir şekilde, Cicero'nun siyasi yazılarından yola çıkar. Nitekim Augustinus'un, Roma'nın *libido dominationis*'ten yani güce yönelik, başka bir amaca hizmet etmeyen ve dünyevi bir adaletin sağlanmasının dahi

düşmanı olan şehvetten muzdarip olduğu eleştirisi, doğrudan Cicero'nun *De republica*'sından gelen bir şikâyettir. *City of God*'da, "siyasi" tartışmalar kitaplara dağılmıştır ve yazılışları arasında da yıllar vardır. Augustinus, ikinci kitapta Cicero ile girdiği tartışmaya yirmi birinci kitapta geri döner fakat tartışma yöntemi aynıdır, Roma'yı, Cicero'nun standartlarına göre yargılar.

Augustinus, Neoplatonculardan, nihai hakikatin iyiliği ile gündelik deneyimler dünyasının sefaletini nasıl bağdaştıracağını öğrenmiştir. Bu dünya, kaçınılmaz olarak bir çile dünyasıdır çünkü ilahi aklın ışığının aydınlattığı gerçek dünyanın bir gölgesidir. Bu düşünce, Mani'nin saçma kozmogenik mitlerinden sıyrıldığında, nihai hakikatin tek, mükemmel, sarsılamaz ve içinde yaşadığımız dünyanın bölük pörçük, kaotik ve hem doğal hem de ihtiraslı ve erdemsiz insanların neden olduğu felaketlerle sürekli sarsılan bir yer olduğu düşüncesi daha kabul edilebilir bir hâl alır. Kötülük, bu dünya için olumlu bir güç değil, mahrumiyettir. İnsanın nihai talihsizliğinin Tanrı'dan ayrılmış olması nosyonu da bu türden bir düşüncedir. Hristiyanlıkta ve Yahudilikte tamamen kişisel bir Tanrı inancına bağlı olanlar arasında bir diyalog zemini vardır. Neoplatoncular ise dünyayı harekete geçiren merkezî bir Zihin yahut Akıl fikrine bağlı kalmışlardır. Augustinus'un kendisi de Aziz Yuhanna incilinin başlangıcındaki sezgiyi, kendi felsefi okumalarında da bulduğunu gözlemiştir: "Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı ile birlikteydi ve Söz Tanrı idi."[11]

Bununla birlikte, Augustinus, Aziz Pavlus'u okuduktan sonra din değiştirmiştir yahut yeniden din değiştirmiştir. Kendi ile giderek daha mutsuz ve kendinden giderek daha az emin bir hâle gelmiş ve nihayetinde kendisini, İncil'i açmak ve oradaki emirleri okumak üzere ilahi bir mesaj aldığına ikna etmiştir. Kitabı açmış, Mektuplar'dan bir bölüm okumuş ve bunu, kendisini Hazreti İsa Efendimiz ile silahlanmak için doğrudan bir emir olarak kabul etmiştir. Bu kopuşun sertliği, duygusal düzeyde, entelektüel düzeyde olduğundan daha serttir. Duygusal düzeyde, yıldırım çarpması gibidir ve *Confessions*'ın verdiği izlenim de budur. Bununla birlikte, din değiştirmek, Augustinus'un, taşra valiliğine giden kariyer merdivenini tırmanmaktan başka bir şey yapması gerekip gerekmediğine dair bir şey içermemektedir. Çoğu Hristiyan, sıradan hayatlarına devam eden sıradan adamlar ve kadınlardır; bunlardan pek azı münzevi yahut manastır topluluklarının üyesi olmuştur. Annesi Monica'nın ölümünden sonra Afrika'ya dönüşü de hemen rahiplikle sonuçlanmamıştır; Hippo'daki cemaatin rahibi olmak için az çok güçlenmeden önce Thagaste'de küçük bir topluluk kurmuştur.

Pratik Siyaset ve Teorik Siyaset: *City of God* için Tahrik

Augustinus, bir alimin sakin hayatından vazgeçmekte gönülsüzlük göstermekte samimiydi. Siyaset dünyasından memnuniyetle uzak kalabilirdi. Mücadeleciydi ve eserleri polemikçiydi. Entelektüel, ahlaki ve ruhani hatalar

11 *A.g.e.* (7.9-13), ss. 121-26.

işlemiş kişilerle kavgaya giriyordu. Teolojik hakikat amacı için savaşırdı. *City of God*, "başıboş, serbest bir canavar"[12] denen muazzam bir kitap olsa da Augustinus'un "siyaset teorisi" değildi. Bu fikir, Augustinus'un yarattığı bir şey değil, sonraki çağların entelektüel kuruluşuydu. *City of God*'ın önemli bir kısmı, teolojik ihtilaflar ve büyük felsefi meseleler ile ilgilidir. Bir kısmı da tarihsel ihtilaflardır. Modern dünyanın siyaset teorisinin bir parçası olarak düşündüğü, hatta Hristiyan siyaset teorisi açısından merkezî öneme sahip olduğu varsayılan, devletin, dinî tekdüzeliğe zorlama hakkının anlatılması gibi konulara *City of God*'da neredeyse hiç rastlanmaz. Bu konulara neredeyse hiç rastlanmaz çünkü Augustinus, dünyevi yöneticinin kafasına doğru inancın sokulduğunu ve yöneticinin, halkını da bu inanca sevk etme niyetinde olduğunu tartışmadan kabul eder. Bu yolda kullanılacak araçlar konusunda kaygıları vardır. Mesela, 400'lü yılların başında kendi kilisesini de tehdit eden Kuzey Afrika tarikatı Donatistlere yapılan işkenceyi, Donatistlerin kendileri fiziksel şiddet kullanmış olsalar dahi görmek istemez. Fakat dünyevi yöneticilerin, tebaalarını, mümkünse Tanrı'ya sevk etmeleri gerektiğini tartışmadan kabul eder. Zaten bu yöneticilerin yapacakları başka ne vardır ki?[13]

City of God'ın yazılması için tahrik unsuru oluşturan şey, Roma'nın 410 yılında yağmalanmasıdır. Bu olay, "Roma İmparatorluğu'nun düşüşü" değildir çünkü Batı İmparatorluğu iki yüz yıldır askerî olarak savunma durumundadır ve son imparator, on altı yaşındaki Romulus Augustus ancak 476 yılında tahttan indirilmiş ve Roma yönetiminin çeşitli unsurları, batıda yüz yıl daha varlığını devam ettirmiştir. Bizans İmparatorluğu ise 1453 yılına kadar ayakta kalmıştır. Alaric'in ve onun Vizigotlarının Roma'ya verdikleri fiziksel zarar o kadar da büyük değildir yani bu olay, Romalıların Kartaca'yı yağmalamasına benzemez. Bunun yarattığı psikolojik şok ise ayrı bir meseledir. Ayrıca bu olay, Roma'nın yıkımında Hristiyanların rolüne dair Augustinus'un da cevap verdiği bir tartışmayı tetiklemiştir. Hristiyanlar önceki yüzyıllarda infaz edildiklerinde bunun nedeninin, onların geleneksel tanrılara kurban vermek istememelerinin, devlete karşı hainlik olması gösterilirdi. Pagan dini, dünyevi talihsizlikleri, aşağılanan ve küçümsenen tanrıların kötülüğüne yorardı yani Hristiyanların, tanrılara kurban vermek istememeleri, yurttaşlarının esenliğine karşı gerçekten de bir tehditti.[14] Her ne kadar Neron, Roma'nın yanması için bir günah keçisi ararken, daha sonraları başkalarının da başka felaketler karşısında yapacağı gibi, sevilmeyen bir grup olan Hristiyanlara takılmışsa da Hristiyanların başkaca bir tehdit oluşturdukları pek de söylenmezdi.

Augustinus, Hristiyanların eski tanrılara düşmanlığının, Roma'nın ölüm fermanını imzaladığı fikrine hemen cevap vermedi. *City of God*'ı, Alaric'in işgalcileri Roma'yı talan ettikten üç yıl sonra, 413 yılında yazmaya başladı.

12 Peter Brown *City of God*'ın girişinde alıntılar, s. xiv.
13 Augustine, *City of God* (5.24), ss. 231-32.
14 Lane Fox, *Pagans and Christians*, ss. 37 v.d.

Başlangıçtaki amacı ne olursa olsun, verimli bir tahrike dönüştü. Augustinus, Cicero'nun içini dışına çıkartarak bir Hristiyan siyasal teolojisi oluşturdu. Cicero, *De republica*'nın sonuna Scipio'nun Rüyası fantezisini yerleştirmişti. Bu, Küçük Scipio Africanus'un, ruhu artık cennette oturan yaşlı Scipio Africanus ile karşılaşmasının kaydı gibi görünen birkaç lirik sayfaydı. Yaşlı Scipio Africanus, Platon'un, *Politeia*'nın sonunda yaptığına çok benzer bir şekilde, ölümden sonraki hayatı anlatır, Stoacıların ve Neoplatoncuların üzerinde uzlaştığı, aralarında dünyevi ihtirasların beyhudeliği, insan zaferinin geçiciliği ve bedenin önemsizliği de bulunan pek çok fikri tekrarlar. Her ne kadar Augustinus, Macrobius gibi, Scipio'nun Rüyası'na, sadece ruhların göçü gibi konular hakkında kafa yormak üzere bakmışsa da Augustinus'un, *City of God*'ın tamamında başa çıkmasını gerekli kılacak gerilimlere ışık tutan da yine bu bölümdür. Augustinus'un *City of God*'da eleştirdiği, Scipio'nun, Roma tarihi ve gerçek *res publica* anlatısıdır. Küçük Scipio, *De republica*'nın ana konuşmacısıdır, gerçek *res publica*nın standartlarını ve ortak çıkarları, dünyevi adaleti uygulamaya koyan cumhuriyete hizmet eden halk yahut gerçek bir *populus* var olacaksa bunun için gereken koşulları tayin eden de odur. Eğer adalet yoksa *res populi* dolayısıyla *res publica* da olmayacaktır. Adaletin standartları evrenseldir ve bu standartlar doğal hukukta tanımlanmıştır. Doğal hukuk ise aklına müracaat eden bütün insanlar tarafından bilinir. Temel fikirler adalet ve akıldır. Cumhuriyet, adalet üzerine kurulmuştur ve adaletin gerekleri de akıl tarafından bilinir. İnsan, yaratıklardan, akıl sahibi olmasıyla, diğer toplu hâlde yaşayan mahluklardan ise sadece toplumsallık sonucu değil, adaletin hayata geçirilmesini temel alan bir topluluk oluşturma becerisine sahip bulunması ile ayrılır.[15]

Augustinus, bu iddiaları kabul ederek düzeni bozar. İnsanın akıl sahibi olduğunu inkâr etmese bile *City of God*'ı yazmaya başladığı dönemde aklın, insanları olması gerektiği gibi davranmaya sevk ettiğine inanmaktan vazgeçmiştir. Sadece sınırlı bir hür iradeye sahibizdir ve Augustinus'a göre, genel olarak akıl, ancak bize, az veya çok günahkâr olan bir yolu, diğerine tercih etmekte yardımcı olur. Augustinus, Cicero'nun adalet anlatısının, doğal adalete dair doğru bir anlatı olduğunu da reddetmez; adalet, herkese hak ettiğini vermeye dair yerleşik bir niyettir. Kabul etmediği şey ise dünyadaki *herhangi* bir devletin, Cicerocu anlamda gerçek bir *res publica* olduğu yahut olabileceği dolayısıyla gerçek insanların da Cicerocu anlamda, gerçek adaleti hayata geçiren siyasi bir topluluk yani *populus* oluşturabileceğidir. *City of God*, biri diğerinden daha zorlu olan iki iddiada bulunur. Daha basit olan iddia, hiçbir pagan devletinin Cicerocu anlamda adaleti hayata geçiremeyeceği çünkü hiçbir pagan devletinin, Tanrı'ya hak ettiği yeri vermediğidir. Aynı minvalde, hiçbir pagan devleti ortak iyiliğe de sahip olamaz dolayısıyla hiçbir pagan devleti gerçek bir *res populi* de olamaz. Bu, hakkaniyetli olmayan ve amaca özel bir argüman gibi görünür çünkü siyasi bir topluluğun üyeleri

15 Cicero, *On the Commonwealth*, ss. 59-60.

arasındaki adaletin, Tanrı'ya yönelik adalet ile aynı görülmesi zordur. Bununla birlikte, bu argüman, Hristiyanları, eski tanrılara tapınmayı yasaklayarak Roma'nın yıkılmasına sebep olmakla suçlayanlara karşı çıkmanın önemli bir veçhesini oluşturur. Buradaki şikâyet, Hristiyan imparatorların, eski tanrılara tapınmayı yasaklayarak eski tanrılara, onları hak ettikleri tapınmadan mahrum kılıp gayr-i adil davrandıkları ile ilgilidir. Eski tanrılar da Roma'yı korumaktan vazgeçerek intikamlarını almışlardır. Augustinus'un en iyi ve tamamen etkili cevaplarından biri, eski tanrıların kendilerine düşen görevi yerine getirmedikleridir. Eski tanrılar, kendilerine bağlı olanların kültlerine olan adanmışlıklarına rağmen hiçbir devleti korumamışlardır. Augustinus, eski kültlerine en bağlı olduğu dönemde Roma'nın başına gelen sayısız felaketi sıralar. *City of God* boyunca da iyi ve kötü şansın, adil olana da olmayana da aynı oranda dağıtıldığında ısrar eder.[16]

Daha zorlu olan iddia ise Hristiyan bir devletin de her ne kadar pagan devletinin takılıp kaldığı engelleri aşmış bulunsa da gerçek adaleti hayata geçirmesinin mümkün olup olamayacağıdır. Tanrı'ya hak ettiği değeri, başkalarına değil de hakiki bir Tanrı'ya tapınarak verir. Fakat gerçek adalet, herkese gerçekten hak ettiğini sunmak olduğu ve bunun ne olduğunu bilen de sadece Tanrı olduğu için gerçek dünyevi adalet uzağımızdadır yahut en azından, böylesi bir adalete erişip erişmediğimizi bilemeyiz. Eğer insan meselelerinin zemininde adalet yoksa ne vardır? Buna verilen cevap, son derece zor bir anlamıyla, *aşk*tır. Karşılıksız da olsa çekicidir, sözü Augustinus'un Latincesine bırakmak gerekirse, *libido*dur. Aşk, Augustinus'un kullandığı şekliyle, sıradan anlamda güçlü bir sevgi demek olan aşkı ve elbette ki cinsel arzuyu da içerir fakat aynı zamanda matematikçinin, zor bir teoremin ispatını bulma arzusu, komutanın zafer kazanma isteği de aşkın anlamına dâhildir. Augustinus, yaptıklarımızı yapmak *istediğimiz* için yaptığımız gibi banal bir şey de söylemez. Bu doğru da olsa ilgi çekici değildir. Augustinus'un kullandığı anlamda aşk, dünyada faal bir güçtür. Bunu, iki insan arasındaki aşk ilişkisinde aslında iş başında olan üç aktör vardır; âşık olan, âşık olunan ve "aşkın kendisi" demesinden de anlarız. *Libido* yahut faal arzu, dünyayı özellikle de toplumsal ve siyasi dünyayı harekete geçirir. Bunun bizi de ele geçirebilecek türden bir faal güç olması da önemlidir. Başına gelen talihsizlikleri *City of God*'ın yazılmasına neden olan Roma, daha sonra kendisini de ele geçirecek bir *libido dominandi* yani fethetme arzusu tarafından harekete geçirilmektedir. Cinsel arzu gibi, zafere duyulan arzu da iptila yaratabilir.

Augustinus, kötülüğün faal bir güç olarak görüldüğü Manikheist görüşün pençelerinden, Plotinus'un, kötülüğün müspet bir güç değil, iyiliğin kaybı ve bir mahrumiyet olduğu fikrini kabul ederek kurtulmuştur. Kötülüğü, Tanrı'nın kendisine ve lütfuna yabancılaşma olarak anlamak, Neoplatoncuların, dünyanın Bir ve Hakiki olandan uzak düştükçe daha kötü olduğu ve gerçekten daha fazla uzaklaştığı iddiasının Hristiyanca yeniden düzenlenmesidir.

16 Augustine, *City of God* (1.9), ss. 13 v.d.

Bununla birlikte, Augustinus, dünyayı, yanlış yönlendirildiğinde insanlığın başını belaya sokacak güçlerden arındırmamıştır. Aşk, bunlardan en önemlisidir. Varlıkları, bireyin failliğini göz ardı etmez. Augustinus, aksine, bireysel iradeyi, antik dünyada olmayan bir şekilde vurgulamıştır. Kendisi de herhangi bir standarda göre sağlam iradeli bir insandır. Gençken, iradesini bilerek yanlış yapma yönünde kullandığına dair güçlü bir hisse sahiptir. Bu, Neoplatonculuğun, kişi dışı "biri"ni Eski Ahit'in son derece şahsi Tanrı'sı ile özdeşleştirerek Platonculuktan kopuşu kadar büyük bir kopuştur. Sokrates, çağdaşlarını, sadece yanlışlıkla kötülük yaptığımızı söyleyerek ve insanların kötücüllüğünü, iyi konusunda bilgi sahibi olmamamızla açıklayarak şaşırtmıştır. Augustinus ise Aziz Pavlus'ta örtük olanı açığa çıkartmıştır; ışığa rağmen günah işleriz çünkü kötülük yapmak irademiz dâhilindedir.

Kimi yorumcuların, Augustinus'un *Confessions*'da anlattığı hikâyelerden birisi karşısında kafaları karışır.[17] Augustinus küçükken arkadaşları ile birlikte bir komşusunun meyve bahçesinden armut çalmıştır. Bu amaçsızca yapılmış bir hırsızlıktır. Armutlar güzel değildir; bu armutlara ihtiyacı yoktur, o ve arkadaşları, armutları domuzlara yedirmişlerdir. Bu kabahat iki anlamda semboliktir. İradi olarak işlenen bir suçtur ve armutları almak için değil, sadece haylazlıktan işlenmiştir. Augustinus, kurallara karşı gelmek istemiş ve bu arzuyu gidermek için anlamsız bir hırsızlık yapmıştır. Âdem'in de o elmaya ihtiyacı yoktur; kendisini Havva'nın kandırdığını söylemiştir fakat bu işin bahanesidir. Âdem, Tanrı'nın kendisi için koyduğu pek az kuraldan en önemlisine karşı gelmek istemiştir. Neden biz, Âdem, yahut Augustinus böyle davranabiliriz? Augustinus'un aklına iki neden gelir; ilki, basit bir gururdur. Biz sadece irade sahibi değil, aynı zamanda bu iradeyi etkin kılmak isteyen mahluklarızdır. Aksi hâlde Tanrı, Eyüp'e, eğer gururunu kırmak için değilse neden hak etmediği her türlü talihsizliği vermiştir? Bin iki yüz yıl sonra Thomas Hobbes'a gelene kadar hiçbir yazar, talihsizliklerimizde iradenin rolü ve gururun önemi konusunda bu kadar keskin bir gözlem sunmayacaktır.

İkinci neden, başkaları ile arkadaşlık etmektir. Âdem, Havva'nın sevgisini kazanmak için her şeyi yapmaya hazır olarak Havva tarafından pek de "kandırılmış" değildir, arkadaşsız var olamayız. Augustinus da yaşadığı yerdeki serserilerin onayını almak istemiş ve onların kötücüllüğüne ortak olmuştur. Rahatsızlığın daha derin kökenlerini arayan yorumcular ile mukayese edildiğinde, Augustinus'un, günümüz dünyasında isyancıları ve çapulcuları neyin harekete geçirdiğine dair daha sağlam bir kavrayışı vardır. Yaptığı şeyi yapmayı tercih ettiğini ve bundan keyif aldığını söylemekten çekinmez. Bu, Manikheistlik değildir çünkü harekete geçen bedeni değil, *o*dur; Platoncu da değildir çünkü bir hata değil, iradi olarak gerçekleştirilmiş yanlış davranıştır. Augustinus'un iradenin özgürlüğü kavrayışı zorludur ve karmaşıklığının da burada göz ardı edilmesi gerekir fakat gerçek irade özgürlüğünün yani iradi olarak iyi ile kötü arasında seçim yapma becerisinin, sadece Yaradılış ile Cennetten

17 Augustine, *Confessions* (2.9-17), ss. 28-34.

Kovulma arasındaki dönemde Âdem'e mahsus olduğunu da belirtmek gerekir.[18] Cennetten kovulmuş insanlar, Tanrı'nın hak etmediğimiz bir hediyesi olarak ilahi lütfa mazhar olmadıkları sürece ancak kötülükler arasında tercih yapabilirler. Bununla birlikte, tercih yaparız ve tercihi yapan da bizizdir.

Bu sezgilerle donanan Augustinus, her ne kadar on dört yılda yirmi iki kitap ve bin iki yüz sayfa metin yazmaktan geri kalmamışsa da muhaliflerinin üstesinden kolayca gelir. Roma'nın düşüşünde kabahat Hristiyanlara bulunmamalıdır; Roma, Romalılar eski tanrılarını ihmal ettikleri ve tanrılar da Roma'yı bu nedenle reddettikleri için düşmemiştir. Augustinus, Romalı tarihçileri, Roma'nın zafer anlatılarındaki son boşluklar konusunda takip ederek okurlarını zora soksa da *City of God*'ın önemli bir kısmı bu konuya odaklanır. Kitapta sayısız geleneksel unsur yok sayılmıştır. Kitabın hiçbir yerinde farklı yönetim biçimlerinin olumlu yanlarını tartışmak gibi bir çaba içine girilmez. Polybius'un veya Aristoteles'in sınıflandırmaları ve Aristoteles'in büyük önem atfettiği, durağanlığın önlenmesi konusuna ilgi gösterilmez. Bu konuya ilgi göstermesi beklense de Augustinus'un dünyası, huzursuz yurttaşlara sahip bir Atina polisi değil, bürokratik imparatorluktur. İmparatorluk, istilacı barbarlar karşısında felakete uğrasa da durağanlık benzeri bir şeye yenik düşmeyecektir. Her durumda, ebedî bir düzen kurmaya çalışmak beyhudedir. Barış, genel olarak ve gerekli istisnalar dâhilinde, savaştan daha iyidir fakat sürekli barışı sağlamak fani insanların yapabileceklerinin ötesindedir ve onlar da bunu kabul ederek yaşamalıdırlar. İnsanlar, ebedî düzende, bu sene mi yoksa on sene içinde mi yok olacakları fikri karşısında böyle meselelerin pek de önemli olmadığı gerçeğiyle teselli bulmalıdırlar. Bu fikir, Roma'nın zaferinin ve Roma *libertas*ının kıymetini azaltır; "Bu fani hayat göz önünde bulundurulduğunda, yakın zamanda ölecek bir insanın hangi yönetim altında yaşadığının, yöneticileri onu dindar olmayan ve kötücül şeyleri yapmaya zorlamadıkça ne önemi vardır?"[19] Roma, kendisine tabi kıldığı insanlara, onların ülkelerini fethederek gerçek bir zarar vermemiştir ama aynı zamanda Roma'nın onlara bir faydası da dokunmamıştır.

Tanrı Devleti'nin Yurttaşları

Bütün bunların ne demeye geldiğini tam olarak anlamak için en açık sorudan başlamak gerekir. Tanrı devleti nedir, yurttaşları kimlerdir; dünyevi devlet nedir, yurttaşları kimlerdir? Augustinus'un buna verdiği cevap; Tanrı devletinin yurttaşlarının, Tanrı'nın, lütfuna mazhar olarak kurtarılmışlar arasına dâhil ettiği kişilerdir. Dünyevi devlet ise diğerlerinin birlikteliği olarak dışlanma üzerinden tarif edilir. "Dünyevi devlet" de "Tanrı devleti" gibi, coğrafi değil kavramsal bir kuruluştur. Eski Ahit'in azizleri kadar gelecekte Tanrı'nın lütfuna mazhar olacak fakat henüz doğmamış kişiler de ilahi

18 Augustine, *City of God* (14.26), ss. 628-29.
19 *A.g.e.* (5.17), s. 217.

devletin yurttaşlarıdır. Fiziki dünyevi devletin nüfusu, seçilmişleri ve seçilmemişleri kapsar ve dünyevi yargı üzerinden, kimin hangi gruba dâhil olduğu tayin edilemez. Seçilmişlik, fani gözlerimiz ile ayrımını yapabileceğimiz yahut iyi davranış ile kazanabileceğimiz bir şey değildir. Hepimiz günahkâr olduğumuz için Tanrı hepimizi ebedî cezaya mahkûm etmiş bulunabilir: Augustinus burada, Fransız Devrimi'ne şiddetli bir tepki vererek eleştiren Joseph de Maistre'in, bin dört yüz yıl sonra son derece değerli bulacağı bir argümanı kullanır. Voltaire, Tanrı'nın neden Lizbon'u 1755'teki depremde yerle yeksan ettiğini sormuştur; sanki Paris'te dans ve yanlış davranışlar yok mudur? Maistre, Augustinus'un verdiği cevabı verir. Hiçbirimiz Âdem'in günahından arınmış değilizdir. Doğduğumuz anda içimize Tanrı bilmez bir gurur yerleştirilmiştir. Çocuksu masumiyetten bahsetsek de bebekler masum değildir. Bebekler zayıftırlar; annesinin memesini özleyen ve ciğerlerini patlatırcasına bağıran kırmızı suratlı bebek, hayal kırıklığına uğratıldığında sergilemek istediği şiddeti gerçekleştirmek elinden gelmediği için zayıftır.[20] Arzularının içeriği olabildiğince kötüdür. Tanrı kimilerini kurtarsa bile çoğunluğun ebedî cezayı çekmesine izin verdiğinde çoğunluğun neden ceza çektiğini açıklayan, bunun O'nun değil, diğerlerinin günahı olmasıdır. Herkesi cezalandırma hakkı olmasına rağmen kimilerini kurtardığı için O'na müteşekkir kalmamız gerekir.

Biz fani izleyicilerin bilemediği ise kimin Tanrı devletinin mensubu olduğudur. Siyasi ilişkilerin kurtarılmış ve seçilmişleri ayırt etmeye dayandırılamayacağı ise bu fikrin içerimlerinin en önemsizlerinden sayılamaz. Augustinus'un, bütün insan topluluklarının karma bir doğaya sahip bulunduklarındaki ısrarı, yaşadığı dönemin yerel çatışmaları açısından güçlü bir argümandır ama aynı zamanda Hristiyan siyasetinin doğasını açıklamakta da bir o kadar önem taşır. Augustinus, ısrarcı bir şekilde, bir devletin sağlayabileceği sınırlı dünyevi nesneleri bize sağlayan yöneticinin, itaatimizi hak ettiği konusunda her ikisi de tartışmalı iki argümanın temelini atmıştır. Bunlardan ilki, Aquinium'lu Thomas'ın, Hristiyanların Hristiyan olmayanlara itaat etmemesi gerektiği fikridir. İkincisi ise on yedinci yüzyıl Avrupa'sında hiç de popüler olmayan, Hristiyan devletinin, herhangi başka bir devlet gibi yönetilmesi gerektiğidir.[21] Augustinus'u tahrik eden yerel sorunlar, yaşadığı döneme ve yaşadığı yere özgüdür. Afrika'daki Katolik Kilisesi'nin birliğine yönelik en büyük tehdit, adlarını dördüncü yüzyıl ortasındaki liderleri, Kartaca Piskoposu Büyük Donatus'tan alan Donatistler denen gruptan gelmektedir. Bu grubun seçim standartlarını belirleyen şey, kişinin son infazdaki tutumudur. İnfazlara direnemeyen kişilerin ayin yapma hakkının bulunduğunu reddetmekte ve kendi tarikatlarının üyelerini yeniden vaftiz etmektedirler.

Donatistler, defalarca imparatorluk fermanları ve kilise konseyleri tarafından mahkûm edilmişse de infaz karşısında daha da aşırı uca sürüklenmiş

20 Augustine, *Confessions* (1.7), s. 9.
21 Hobbes, *Leviathan*, 30. ve diğer bölümler.

ve dördüncü yüzyılın sonlarında, kendilerinin dünyadaki tek Hristiyan kilisesi olduklarına ve kendilerinden olmayanları güç marifetiyle dine döndürmeye hakları bulunduğuna inanmışlardır. Augustinus'un piskopos olarak geçirdiği hayatının yirmi yılını almış ve onun için zorlu bir imtihan olmuşlardır. Aynı zamanda onu, göreve ilk başladığı güne nazaran heretikleri yola getirmek için devletin çıplak gücünü kullanmaya daha meyyal kılmışlardır. Augustinus'un başına bela olan başına buyruk tek tarikat da Donatisler değildir. *Circumcellions* -adları, en basitinden, "komşu köylerde yaşayanlar" anlamını taşır- Donatistlerden ayrılan ve onların daha fazla şiddet kullanan versiyonu olan bir tarikattır. Augustinus ile siyasal ilgileri, onu, asıl etkili olanın rahip değil ayin olduğu fikrini açıkça ifade etmeye zorlamalarındadır. Bu doğrudan doğruya siyasi bir görüş olmasa da siyasi içerimleri vardır, eğer önemli olan yasa ve etkileri ise siyasi liderlerin kişiliğini araştırmak yerine, liderlerin, tebaalarının hayatları üzerindeki etkisine bakmak gerekir.

Augustinus'un, insan topluluklarının –buna Katolik Kilisesi de dâhildir– karma niteliği doktrini, hiçbir dünyevi oluşumun, "dünyadaki Tanrı Devleti" olma iddiasında bulunamayacağı ve Hristiyan çileciliği kabul edilebilir olsa bile –kendisi de rahipliğe başladığı andan itibaren bir bekârlar topluluğu içinde yaşamıştır– bunun karma dünyevi topluluk ile kurtarılmışların devleti arasındaki çatışmayı azaltmaya yaramayacağıdır. Bir çileciler topluluğu, seçilmiş insanlar topluluğu olduğu iddiasında bulunamaz. Bu görüşün, devlet karşısında kilisenin yetkisi konusuna önemli bir etkisi vardır. Augustinus'un, kilisenin görevinin, tebaa kadar yöneticileri de gayri ahlaki davranışları konusunda uyarmak olduğu konusunda bir şüphesi yoktur. Kilisenin bu görevi yerine getirmemesi, onlara karşı gayri adil davranması olacaktır çünkü uyarıyı hak etmektedirler.[22] Bununla birlikte, kilisenin genel olarak dünyevi sorumlulukları yerine getirmemesi gereklidir. Bu, kilise çalışanlarının aynı zamanda seküler idari görevleri yapmaması anlamına gelmez. Augustinus, piskoposlar, kendi piskoposluk bölgelerindeki hukuk davalarına bakmazlarsa imparatorluğun fiilen çalışamayacağını bilmektedir. İmparatorlar, bu yükü piskoposların omuzlarına yüklediği için piskoposlar görevlerini Hristiyan inancına uygun düşecek şekilde yerine getirmek zorundaydılar. Bu, kilisenin bir kurum olarak öncelikle kendi biricik işlevini yerine getirmesini yani her ne kadar talihsiz ve çaresizlerle ilgilenmek de Hristiyan'ın görevleri arasında sayılsa da öncelikle kendi cemaatinin ruhlarıyla ilgilenmelerini gerektirmektedir.

Augustinus'un ölçülü bir yol göstermesi gerekecektir. İsa, kendisini izleyenlere, Caesar'ın işini Caesar'a bırakmalarını söylemiştir. Hristiyanların vergi ödemeleri ve İsa'nın doğrudan emirlerine karşı olmadığı sürece, sivil otoriteye boyun eğmeleri gerekir. Augustinus'un dönemine gelindiğinde ise kilisenin ilk zamanlardaki pasifizmi aşılmış ve eğer Hristiyanlar imparatorluk ordularında savaşmak üzere silah altına alınıyorlarsa savaşmaları gerektiği kabul edilmiştir. Bununla birlikte, siyasete karışmamaları, tiranlara

22 Augustine, *City of God* (5.26), s. 235.

direnmemeleri, aşırı durumlar dışında yasal yöneticilerine itaat etmeleri gerekmektedir. Aşırı durumlarda ise ancak pasif itaatsizlik gösterebilirler. Ancak kendilerine İsa'yı reddetmelerini gerektirecek bir emir verildiğinde bunu reddedebilirler. Şehitlik ile Hristiyanlığa bağlı olduğu düşünülenlerin pagan Tanrılara kurban vermesi, kurban etini yemesi yahut imparator kültüne bağlılık yemini etmesinin gerekli kılındığı bütün infazlarda karşılaşılmıştır. İmparatorun kültüne bağlılık yemini etmek, kamu yetkilileri nezdinde bir Romalı tebaanın yurttaşlığa bağlılığına dair istenebilecek en *az* talepkâr ifadedir fakat bu hem Hristiyanlar hem de Yahudiler için bir açmaz hâlini almıştır. Augustinus, gereken buysa yapılması gerektiğini düşünür; eğer direnebilecek güçleri varsa direnmeli ve sonuçlarına katlanmalıdırlar. Fakat hiçbir durumda isyana kalkışmamalı, tiranın öldürülmesini teşvik etmemeli ve imparatorluğun dünyevi barışını bozmamalıdırlar.[23]

Burada, klasik siyasi evren ile Hristiyan siyasi evreninin birbirinden nasıl ayrıldığını görmek için Cicero'nun yazdıklarının, Gracchuslar'ın katilleri, Catiline'nin izleyicileri örneğinde kendisi ve ardından Julius Caesar'ın katilleri dâhil tiranları öldürenlere düzülen övgülerle dolu olduğu hatırlanmalıdır. Bunun nedenlerini tekrar etmeye gerek yoktur fakat bu farklılıklar ne kadar çok olursa olsun ima ettiklerini de abartmamak gerekir. Cicero'nun düşüncesi bu dünyaya, Augustinus'unki ise öte dünyaya dairdir. Cicero'nun devleti, saygı, hayranlık, sadakat gerektirir ve zafere ulaşması büyük bir iyiliktir fakat Augustinus, bütün dünyevi devletlerin, şiddet kullanan ve kendi kendini aldatan insanların oyun bahçesi olduğunu düşünür, dünyevi zaferler ise yalnızca işe yaramazlıktan ibarettir. Augustinus'un dünyevi hayat ile ilgili olarak söyleyecek düzgün bir şeyinin bulunmadığı ve devlete küçümseyerek bakmak gerektiği sonucuna varmanın cazibesine ise direnmek gerekir.

Sınırlı Bir İyilik Olarak Siyaset

Bu yanlıştır. Dünyayı Tanrı yaratmıştır. Dünyayı hor görmek ise kâfirliktir. Augustinus, bedeni toptan küçümseyen klasik filozofların izinden gitmez. Klasik filozoflar, zihni yüceltmiş ve böyle yaparak da bedeni küçük görmüşlerdir. Olağanüstü zekâsı göz önüne alındığında, Augustinus'un ilk yolu izlemesine gerek yoktur, ikinci yolu izlemeyi ise cazip bulmamıştır. Bedeni hakikaten merak etmektedir. Cinsellik konusunda takıntılı olduğuna dair inancına neden olan şeylerden birisi, Cennetten Kovulma öncesi Âdem ile cennetten kovulmuş erkek arasındaki farklılık üzerine yürüttüğü tartışmadır. Cennetten Kovulma öncesi Âdem, Havva ile dostluk ve karşılıklı yakınlık uğruna cinsel ilişkiye girer ve penisi sadece istediği zaman sertleşirken cennetten kovulmuş erkeği yönlendiren şehvet duygusudur ve penisi, istemediği zaman sertleşmesine rağmen istediğinde sertleşme gerçekleşmez.[24]

23 *A.g.e.*
24 *A.g.e.* (14.23-24), ss. 623-27.

Cennetten kovulmuş erkek, kendisine cinsel açıdan hâkim olmak konusunda duyduğu endişenin binde birini dahi hilekârlık, kötü niyet ve açıkça gösterilen gaddarlık ile ilgili olarak duymaz.

Erkek cinsel organları ile ilgili bu tuhaf tartışmanın gösterdiği, *bizim* yani cennetten kovulmuş erkekler olarak denetimimiz altına almayı çok istediğimiz bir şeyi denetimimiz altına alamadığımızdır. Zihin ile bedenin birlik içinde olmayışı, son derece önemli bir olgudur. Augustinus, bu düşüncelerin kapsamını erkekler ile de sınırlamamıştır. Roma'nın yağmalanışı sırasında Alaric'in Vizigotlarının tecavüz ettiği kadınların kirletilmiş ve onursuzlaştırılmış olmadıklarını söyleyerek önemli bir iddiada bulunmuştur. Tecavüz kurbanı olmak ile zinayı kışkırtmak arasında dünya kadar fark vardır. Kimi kadınlar kendilerini cinsel açıdan iradi olmayan bir şekilde uyarılmış bulsalar da bunda utanılacak bir şey yoktur. Bu, bedenin kendi başına hareket ettiği durumlardan birisidir. Augustinus, Tarquin'in tecavüzüne uğradıktan sonra intihar eden Romalı kahraman Lucretia'nın durumu ile ilgili olarak da Lucretia'nın iki açıdan yanlış yaptığını iddia etmiştir; hem tecavüzün onu onursuzlaştırdığı gibi yanlış bir düşünceye kapılmış hem de kendisini öldürerek yanlış yapmıştır. Tecavüze uğrayarak bir saldırının masum kurbanı olurken intihar ederek de masum bir kadını öldürmüş ve gerçek bir katil hâline gelmiştir. Augustinus, Lucretia'yı, kendisinin de kabul ettiği kadar aşırı bir uzunlukta tartışmış ve fakat bu örnekle birlikte Romalı tarihçilerin ve şairlerin intihara övgüler düzdüğü diğer örnekleri de intiharın cinayet olduğunu ileri sürmekte kullanmıştır. İntiharın takdir edilmesi değil bundan müteessir olunması gerekir.[25]

Dünyevi krallık, bu dünyada barışı desteklemek için vardır. Bu dünyanın iyilikleri, Tanrı ile birleşmenin nihai iyiliği ile mukayese edilir cinsten değildir; fakat yine de hor görülmemeleri gerekir. Dünyadaki barış, Tanrı ile birlikte olduğumuzda keyfini çıkartacağımız barışa uzaktan yakından benzemez; fakat yine de barış çok önemli bir iyiliktir. Bizi ve içinde yaşadığımız dünyayı Tanrı yaratmıştır. Burada, aşağıda yaşarken kendimizi yaşadığımız yerin gerçekliğine uydurmamız gerekir. Bu gerçekliklerden birisi de dinin, dünyevi kötülükleri savuşturmaktaki yetersizliğidir. Mars'ın, Roma'nın zaferinin müsebbibi olmaması gibi, Hristiyanlar da Roma'nın düşüşünün sorumlusu değildir. Dünyevi başarı ve başarısızlıkların dünyevi nedenleri vardır. Tanrı'nın verdiği talihsizlikler, adil olanların başına da adil olmayanlar kadar gelir. Felaketin yaklaşık nedenini yerel kötücüllüklerde aramak ise bir hatadır. Augustinus'un *City of God* boyunca tekrar tekrar gündeme getirdiği iddialardan birisi de Roma'nın başarısının dahi sevinilecek bir şey olmadığıdır. Devletler, dünyevi şeyleri önemsediğimiz ve bu arzuyu gidermek için dünyevi düzenlemelere ihtiyaç duyduğumuz için vardır. Mesela, devletin koruduğu en önemli dünyevi kurum olan mülkiyetin, sınırlı da olsa hakiki bir değeri vardır. *Meum et tuum*'u koruyan yasalar olmazsa ihtilaflar ortaya

25 *A.g.e.* (1.19-20), ss. 29-33.

* Benimki ve onunki.

çıkar, kan dökülür ve karşılığında açlık çekilir. Bununla birlikte, mülkiyetin ancak göreli bir değeri vardır; hırs, açgözlülük ve hırsızlık için sunduğu olanaklar da dâhil olmak üzere yan etkileri çekici değildir.[26] Devlet olmazsa mülk sahipliği de varlığını istikrarlı bir şekilde sürdüremez yani minimal düzeydeki siyasi ve yasal düzenlemelerin varlığı, hukukun üstünlüğünü tesis etmekle birlikte karnımızı doyurmaya ve barınmamızı sağlamaya yetecek bir iktisadi faaliyeti korumak için gerekli koşuldur. Böyle bir rejim, nihai adalete erişemez yani herkese hak ettiğini veremez. Bunun nedeni, sadece böyle bir iradenin kıyamet gününe kadar bilinememesi değildir. Dünyevi şeylere olan sevgimiz üzerine kurulu bulunan ve davranışlarımızı, kısa süreli dürtülerimizden ziyade uzun dönemli refahımızın çıkarlarına doğru yönlendirmek için zihnimizden başka bir şeyden faydalanamayan mülkiyet ve mülkiyetin devamlılığını sağlayan yasal kurumlara kıymet verilmelidir. Kendimizi öldürmeyeceksek ihmal de etmememiz gerekir; dolayısıyla sıradan yasal adalete yahut bilindik adalete kıymet verilmesi ve özenle yerine getirilmesi lazımdır. Augustinus, "elbette daha uygulanabilir bir tanıma göre bir tür devlet vardır ve bu devlet de daha eski zamanlardaki Romalılar tarafından sonrakilere göre, kesinlikle daha iyi idare edilmiştir"[27] ifadesini onaylamak ile "Cicero'nun diyaloğunda, Scipio tarafından verilen tanımlara uygun bir Roma Devleti hiç var olmuş mudur?"[28] sorusuna olumsuz bir cevap vermek arasında gidip gelerek hayatı okurlar için zorlaştırır. Verilen olumsuz cevabın nedeni, her zaman, insanı tek ve hakiki bir Tanrı'ya iman etmekten uzaklaştıran bir toplumun, insana hak ettiğini asla veremeyeceği düşüncesidir. Tanrısız bir cumhuriyet, *res publica* değildir. Önemli olan tek *res populi* de tek ve hakiki bir Tanrı'ya iman etmek olduğu için kendini şeytanlara tapınmaya adamış bir düzen *res populi* sahibi olamaz ve onu oluşturanların çoğunluğu da hakiki bir *populus* değildir. Bu açıdan bakıldığında tek hakiki *populus*, Tanrı devletinin yurttaşlarıdır. "Uygulanabilirlik" açısından bakıldığında ise dünyevi adaletin adaletsizlikten daha iyi olduğu da kanıta lüzum göstermeyecek kadar açıktır.

Roma kendisini, dünyevi fakat abartılmış çıkarların rasyonel bir şekilde sağlanması ile sınırlamamıştır; Roma, dünyayı fethetmiştir. Augustinus, Roma'nın İ.Ö. ikinci yüzyılın ortalarında siyasi başarısının doruklarına ulaştığını düşünen Polybius ve Cicero'nun aksine, Roma'yı, *libido dominandi* yani fetih ihtirasına sahip bir kuruluş olarak neredeyse sürekli bir şekilde eleştirir. Platon gibi, imparatorluk tutkusunun, kendi kendini yok etmeye varacak bir delilik olduğunu düşünür. Eğer insanoğlu rasyonel olsaydı bir imparatorluk değil, çok küçük sayısız devlet yaratacaktır –burada Augustinus, *regna* kelimesini kullanır; bu gerçek anlamıyla "krallıklar" demekse de kastettiği, herhangi bir siyasi düzenleme bütünüdür. Çok sayıdaki küçük, zararsız siyasi birim,

26 *A.g.e.*
27 *A.g.e.* (2.21), s. 80.
28 *A.g.e.* (19.21), ss. 950-52.

aynı kentteki birbirini hâkimiyeti altına almaya çalışmayan ve kendi içlerinde hepsi barış içinde olan sayısız hane gibi kendi aralarında barış içinde yaşayabilir; böylelikle kendi içlerinde de barış olur.[29] Bu, Hristiyan pasifizminin diriltilmesi değildir. Augustinus, adil savaşların da var olduğunu özgürce kabul eder ve bu savaşlara girmemizin gerektiği durumlarda savaşmamamızın ağır bir günah olduğunu düşünür. Bu şaşırtıcı bir öneridir çünkü antikitedeki Grek kent devletleri göz önünde bulundurulsa bile çok sayıdaki devlet, barışçıl şekilde bir arada yaşamak için güvenilir bir reçete değildir.

Devlet, Ceza ve Adil Savaş

Devletin asli özelliği, zor kullanma gücünü elinde bulundurmasıdır. Özel kişilerin kandırabilme ve yalvarabilme ihtimaline karşın devlet, emir verir ve bu emirleri itaatsizlere karşı şiddet kullanarak destekler. Ceza, iki amaca hizmet eder, ceza tehdidi ise kötü insanlara daha iyi davranışlarda bulunmak için bir gerekçe sağlar. İradeleri, sadece dünyevi teşviklere tabidir. Fakat dünyevi cezaların caydırıcılığı da suiistimallerin cazibesine karşı kurulabilir ve barış da böylelikle desteklenebilir. Cennetten Kovulma'dan beri sadece sınırlı bir özgür iradeye sahibizdir fakat Augustinus, uygun yardımlarla daha aşikâr ve toplum karşıtı olan kötülükleri seçmekten sakınabilme ihtimalimizi azımsamaz. Siyasi toplulukların var olmalarının nihai sebebi günahtır. Cennetten kovulmuş olmasak basit, eşitlikçi, komünist topluluklarda mülk, yasa yahut siyasi otorite olmaksızın yaşayabilirdik. Cennetten kovulmuş olan doğamızın düzenlemelere ihtiyacı vardır. Augustinus'un bekârlardan oluşan küçük cemaatinin gündelik işleyişi, elbette kınama ve teşvikin, arkadaşlarının iradesini kötülükten uzaklaştırıp iyiliğe sevk edecek şekilde güçlendirebileceğini düşündüğüne işaret eder ki *City of God*'da ileri sürdüğü de budur.[30] Eğer tehditler işe yaramazsa suçluyu ıslah edebilecek olan şey, cezadır. Augustinus, suçlunun ıslah edilebileceğini umduğu için ölüm cezasına düşmandır. Augustinus, Roma Devleti'nin gaddarlığı karşısında çekincesizdi fakat cezanın amacı ölüm cezasını, en basitinden yanlış hâle düşürüyordu. Cezaya çarptırmak, eğitici bir süreçti. Oğluna, davranışlarını düzenleyecek iyi alışkanlıklar kazansın da bir daha dövülmesi gerekmesin diye dayak atan baba gibi, sonuç veren cezaları uygulayan devlet de suçluyu daha iyi davranmaya sevk edecektir. Kişiyi öldürmek ise onu tövbe etme olanağından mahrum kılar.[31]

Augustinus'un iddiası hem suçlu hem de mahkeme ve infazcı açısından bundan daha derindir. Suçlunun tövbe edecek hâle getirilmesi beklenir fakat Augustinus, suçlunun iyi bir kafa yapısına sahip olmayarak ölmesinin neredeyse olanaksız olduğunu düşünür. Roma'daki infazların barbarlığı

29 *A.g.e.* (4.15), s. 161.
30 *A.g.e.* (19.6), s. 928.
31 *A.g.e.* (19.16), ss. 944-45.

düşünülürse bu çok daha muhtemel bir hâl alır. Augustinus'un iddiasını destekleyen başka unsurlar vardır. Roma'nın muhakeme usulünde, suçlanan kişiler genellikle "sorguya alınır" ki bu, kişilere, sorgucularının samimi olduğunu düşündükleri cevabı verene kadar işkence edilmesi demektir. Tanıklar da benzer bir muameleyle karşı karşıya kalmayı bekleyebilirler. Roma yurttaşlarının en değerli buldukları ayrıcalık, yurttaşların tanıklıkları için işkenceye uğramamasıdır. Augustinus, kimsenin haksız yere suçlanmaması gerektiğini tutkuyla savunur. Yargıcın görevinin, en iyi durumda korkunç olduğu kanaatindedir. Kesinliğe ulaşılamayacağı için yargıç, (dünyevi) adaleti yerine getirip getirmediğinden asla emin olamaz. Kişinin işlemediği bir suçtan dolayı kırbaç cezasına yahut ölüme mahkûm edilmesi, Augustinus'un tüylerini diken diken eden bir şeydir. Benzer bir akıl yürütme suçlu için de söz konusudur. Masum bir insan, kendini suçlamadan ölene kadar işkenceye direnebilir yahut işlemediği bir suçla kendini suçlayarak daha fazla işkence görmenin acısından kurtulur. Masum bir insanı öldürmek yahut masum bir insanı yalan yere yemin etmeye zorlamak, korkunç bir kötülüktür. Bu kötülükler, doğrudan yargıcın bilincindedir ve Augustinus, günahın ruhlarımız üzerindeki etkisini, bedene yapılan eziyetten daha korkutucu bulur.

Modern insancıl dürtünün ifadesi ise bu değildir. Modern insancıllığın ölçeği her durumda tartışmaya açık olsa da suçluların vahşi canavarlar tarafından parçalandığını görmekten zevk duyan Romalılar ile aramızdaki benzerlik, kabul etmek istediğimizden fazladır. Augustinus, fiziksel acı karşısında hiç çekinmemiştir. Riyakarlık ise ona büsbütün yabancıdır. Cellat, asker veyahut sivil bir polis *olgu*su karşısında gözünü dahi kırpmaz. Hayatını, insan kardeşlerini katlederek kazanmak, elbette belirli bir varoluşun sonucudur fakat celladın da Tanrı'nın araçlarından birisi olmadığı söylenemez. O, bu dertler dünyasında Tanrı'nın araçlarından biridir. Biz de kendimizi konunun yeterince dışında tutup bedensel cezaların ve ölüm cezasının, mahkûmların barınma ve beslenme masrafının tahammül edilemez bir noktaya geldiği toplumlarda kaçınılmaz olduğu ve ancak daha iyi durumdakilerin cezaları (genellikle) ödeyebilecek kaynaklara sahip bulunduğu olgusunu inkâr etmemeliyiz. Hırsızlar ve ev soyguncuları gibi şiddet kullanan yoksullar, devletin elinde şiddete maruz kalacaklardır. Augustinus'un korkusu, bunların acı çekecek olmaları değil, yapmadıkları bir şeyden dolayı acı çekecek olmalarıdır.

Cezaya dair böyle bir bakış açısı ile düşünüldüğünde devletin, isteksiz evladını hizaya getirmeye çalışan sert bir baba gibi davrandığını hayal etmek mümkündür. Cezanın bu şekilde ele alınışı, Augustinus'un adil savaş ile ilgili son derece etkili olmuş anlatısına dair varsayımları da verir. Bu anlatı, kısmen, devletin kendi üyelerini cezalandırma hakkı ve diğer devletleri cezalandırma hakkı arasındaki benzetmeye dayalıdır bu benzetme, modern dünyada büyük oranda reddedilir. Augustinus'un iddiasının bize en tanıdık gelen parçaları, gerçekten de fazlasıyla tanıdıktır. Kendini müdafaa etmek, daima kavga etmenin meşru zeminlerinden birisi olarak görülmüştür.

Saldırıya uğrayan hiç kimse saldırıya cevap vermekte tereddüt etmez. Kendini müdafaa etmek, daima geçerli bir *casus belli* yani savaşa girme nedenidir. Direnmeye başlamadan önce düşmanın kapıya dayanmasını beklememiz de gerekli değildir. Onu, saldırı hazırlığı yaparken de bozguna uğratabiliriz. Bu iddialar, Orta Çağ'ın ilerleyen dönemlerinde adil savaş doktrinine dair standart anlatının bir parçası olmuş ve modern doktrinde, Birleşmiş Milletler Şartı'nda yer aldığı kadar kutsal bir yere konmuştur. Daha az olağan görülebilecek iddia ise adil bir savaşta, devletin, diğer devletin suçlarını ve insanlarını da cezalandıracak olmasıdır. Görünürde bu, başka açılardan Augustinus'a yabancı gelecek bir kolektif suçluluk nosyonu ve masumların ölmesine dair ölüm cezasını lanetlemeyle çelişkili görünen bir isteklilik barındırır gibidir. Şayet adına hakkınca adalet denilen şeye burada, dünyada erişileceğini ve Augustinus'un kendilerine böylesi bir hak sunulmuş insanların yasasının var olduğu konusunda kapsamlı düşündüğünü kabul edersek devlet, tabiri caizse, küresel adalet veya vazife adına hareket eder.

Adil bir savaşın saiki, herkese hak ettiğini verme yani bu durumda saldırganı cezalandırma niyetidir. Devletin adaleti desteklemek için harekete geçmesi gerektiği fikri, Roma'nın düşüncesi ile çelişmez. Çeliştiği şey, Augustinus'un Roma'yı asıl harekete geçiren unsurla ilgili olarak düşündükleridir. Bir *casus belli* yani saldırının kısmen yasal bir meşrulaştırması olmadan savaşa girilmeyeceği ile ilgili olarak eski bir Roma geleneği mevcuttur. Bu, aslında gereken bahaneyi sağlamak için zorunlu olan durumu üretmeye dair bir o kadar eski bir gelenektir. Augustinus'un, dünyevi adaletin yetersizliğinde ısrar ederken, "adil savaş" olarak adlandırmaktan başka bir çaremiz olmayan şeyi savunmasında retorik ile ilgili bariz bir tuhaflık vardır. Bir o kadar tuhaf olan başka bir unsur da burada yani dünyada *gerçek* bir adaletin bulunamayacağının altını çizerken, "adalet" dağıtan, mahkeme, polis ve hapishane gibi kurumlarda üzerimize düşeni yapmamız gerektiği konusunda ısrar etmesidir. Fakat Augustinus aslında hem burada yani dünyada, sadece "ziyaretçi" olarak bulunan kurtarılmışlar cemaatinin Tanrı devletinden hem de dünyevi devletten bahseder ve haklı bir şekilde, bize bu dünyanın cennetteki devlet kadar adil olmayacağını, bizim devletlerin ve bireylerin hak ettiklerini belirleme kapasitemizin sınırlı kalacağını hatırlatır.[32]

Augustinus'un konumunda bir kıvrım daha vardır. Augustinus, Cicero gibi seleflerinden ve Thomas Hobbes gibi bir o kadar umutsuz haleflerinden farklı olarak hepimizin günahkâr olduğuna inanır. Cicero, çoğu Romalının kötü davranışlar içerisinde olduğunu düşünse de bunu "günah" bağlamında tartışmamıştır. Hobbes ise güvenli bir hükümetin yokluğunun, bizi, birbirimize zarar vermek üzere tahrik ettiğini ve kimi zaman gurur gibi nedenlerle kötü davranışlar içinde olduğumuzu düşünse de ilk günah fikrini açıkça reddeder. Augustinus'e dair bizimle ilgili en önemli olgu, ilk günahtır. Kimileri kurtuluşa ulaşıp kimileri ulaşamasa da hepimiz günahkârızdır. Bu, ilk günah

32 *A.g.e.* (19.6), ss. 926-28.

doktrininin sunduğu çerçeve olmaksızın, siyasi otorite ve siyasi hayat ile ilgili zalim, kötümser, dünyevi ve ampirik olarak tamamen makul bir görünüm kazanabilecek bir şeye ayırt edici bir görünüm kazandırır. Kanun ve kanun kuvvetleri aygıtlarının eşlik ettiği hükümetin yokluğunda, elimizden kötü davranmaktan başka bir şey gelmez çünkü hırsızlığın hedefi olacağımız, saldırıya uğrayacağımız yahut cinayete kurban gideceğimize dair bir endişemiz vardır. Hükümet ve kanun kuvvetleri yoksa, önleyici bir darbe vurmayı ve onlara, onlar bize saldırmadan önce saldırmayı, rasyonel olarak cazip buluruz ki bunun bilgisi de onların bize karşı duyduğu korkuyu büyütür ve onların bize önleyici bir darbe vurmasını daha muhtemel kılar. Hobbes, budur.

İlk günah olmadığında bu kısır döngü, hükümet kurumu aracılığıyla kırılır. Onların kanundan korktuğunu bilirsek onlardan korkmayız; onlar da bizim yasalardan korktuğumuzu bildikleri için bizden korkmayacaklardır. Birbirimize karşı tehdit teşkil etmemizin nedeni, birbirimizden korkmamızdır. Korku ortadan kaldırıldığında barışçıl ve birbiriyle iş birliği yapan mahluklar olabiliriz. Augustinus, bu (Hobbes'çu) tartışmanın her adımını öngörür ve orada da kalmaz. Roma'nın en iyi zamanında, "uygulanabilir anlamda" (bir tür) dünyevi adaleti hayata geçirdiğini kabul ettiğinde bir ara verdiği söylenebilir. Fakat ara verse de orada kalmaz. Eğer insanlık, iddia ettiği gibi serinkanlı ve kendini kontrol eder şekilde rasyonel ise tarihimiz, şimdikinden ziyadesiyle daha az mutsuz bir tarih olacaktır. Sorunumuz, hırsızlık ve şiddet konusunda aşırı denebilecek bir dürtüye yani ilk günahtan kaynaklanan bir kötücülüğe sahip olmamızdır. Haylazlığından dolayı armut çalan çocuk, komşularını soyan ve diğer ülkeleri, yağma ve şöhret için işgal eden insanın genç hâlidir. Augustinus, bu günahı, Âdem'i elmayı almaya yönelten günahla eş tutar. Elma ne burada ne de oradadır. Fakat onu almaya yönelten öz irade mevcuttur. Augustinus, devleti, şiddeti ve hırsızlığı bastırdığı için övse de bizi, şiddet ve hırsızlığa yönelten isteğin ortadan kalkmadığı konusunda uyarır. Bu istek giderilmemiş, sadece etkisiz hâle getirilmiştir.

Yani Augustinus için dünyevi devletin, yönelimi dünyevi şeylere duyulan sevgi olan kişilerin devleti olduğu hissi, yaygın bir histir. Her ne kadar kimi dünyevi devletler, diğerlerinden açıkça daha iyiyse de Augustinus, hangi dünyevi devletlerin diğer dünyevi devletlerden, neden daha iyi olduğunu uzun uzadıya açıklamak için pek az nedene sahiptir. Açıktır ki barış ve iyi bir düzen iyidir; açıkçası kaos ve savaş kötüdür. Mukayese de böylelikle neredeyse sona erer. Göreceli olarak daha iyi dünyevi devletler en derin anlamda adil değildir fakat "iyi bir düzene sahip"tir. Bu, güçlü bir düşünce ve cumhuriyetçilerin düşünüşü ile daha uyumlu bir fikrin zarifçe aşırılmasıdır. Rousseau ve Machiavelli'nin özlemini duyduğu bu "iyi bir düzene sahip" devlet, Cicero'nun tarif ettiği devletin idealize edilmiş bir versiyonudur ve sonraları, Amerikan Cumhuriyeti'nin kurucu babaları da bu devlete sahip olmayı arzulayacaklardır. Augustinus'un sunduğu tartışmada karma cumhuriyetler ve iyi bir düzene sahip devletler, özel bir avantaja sahip değildir. Augustinus,

herhangi bir devletin, barış olduğu, anlaşmalara uyulduğu, yasalara saygı gösterildiği ve işler tahmin edilebilir kaldığı sürece "iyi bir düzene sahip" bulunduğunu düşünür. Rousseau'nun, mutlak monarşi bu niteliklere eriştiğinde bir mezarlık sessizliğine de erişeceğimiz iddiası, Augustinus'a romantik bir saçmalık gibi gelecektir.

Modern bakış için Augustinus'un adil savaş, ceza ve bireyin devletle ilişkisi konusundaki anlatılarındaki bir diğer kaygı verici ve ilginç unsur, bireyin, siyaseti mevcut güçlere bırakması gerektiği konusundaki ısrarıdır. Augustinus'un, yöneticilerimize, neredeyse, hiçbir koşulda direnmememiz gerektiği konusundaki ısrarının zemini ilginç ve söylemek gerekir ki tehlikelidir. Hobbes, egemene, hayatımıza yönelik bir tehdit oluşturmadığı sürece, her konuda itaat etmemiz gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Hayatımıza yönelik bir tehdit varsa kendimizi kurtarmak için elimizden geleni yapmamız gereklidir. Bu, Cicero'daki tiranı öldürmeyi bir yana bırakalım, Locke'daki gibi bir *direniş* doktrini dahi değildir. Locke, otoritesini kuran sözlü anlaşmayı ihlal ettiğinde, egemene direnmemize izin verir. Cicero ise tiranların suçlu olduklarını ve öldürülmeleri gerektiğini düşünür. Hobbes, bireyler hangi kurallara uyacaklarını kendileri seçmekte özgür oldukları durumda hiçbir devletin varlığını sürdüremeyeceği gibi tamamen seküler bir görüşe sahiptir; dolayısıyla hayatımız tehlikeye girmediği sürece yöneticilerimize itaat etmemiz gerekir. Augustinus, bu seküler iddiayı tahmin eder ve fakat, daha erken yahut daha geç ölmemizin bir öneminin olmadığına inanması, yöneticilerimize itaatsizlik etmede kendimizi savunma hakkını, bir "son çare" hakkı olarak savunmaya bel bağlamadığı anlamına gelir. Augustinus, Pavlus'un, mevcut güçlerin Tanrı tarafından takdir edildiği ve itaatsizliğin daha önce belirtilen koşullar dışında Tanrı'ya hakaret olduğu iddiasını kabul eder.

Yine de bu, kralların ilahi haklarının ve teokrasinin savunusu değildir. Rahiplere siyasi bir güç verme iddiası da değildir. Augustinus, daha sonraki yazarlar gibi, kralların, Tanrı'nın kutsadığı kişiler olduğunu ve yönetme haklarının *kişisel*lik taşıdığını ileri sürmez. İddiası, sadece Tanrı'nın, Tanrısal düzenin bir parçası olan yöneticiler yarattığı ve bunun da böyle kabul edilmesi gerektiğidir. Bu iddia aşırı derecede kasvetlidir. *City of God*'ın dördüncü kitabındaki şu meşhur sözler göz önünde bulundurulduğunda sözü edilen kasvet de aşikâr bir hâl alır: "Eğer adalet yoksa devlet, büyük ve başarılı bir hırsız çetesinden başka nedir ki?" Augustinus, hırsızların dahi planlarını başarıyla hayata geçirmek için adaletin kimi kurallarını uygulamaları gerektiğini söyler. Hırsızlar, hemen herkes kadar hırsızlığın yanlış ve adaletsiz bir iş olduğunu bilirler çünkü kendileri de hırsızlığın kurbanı olmak istemezler. Bütün bunlardan hareketle, çoğu yorumcu, Augustinus'un, gerçek devleti tanımlayan şeyin adalet üzerine kurulu olması iddiasında bulunarak Cicero'yu izlediği gibi belirgin bir çıkarımda bulunur. Eğer kötücül niyetlerin düzenli koordinasyonu için dahi adalet gerekli ise iyi amaçlara yönelik bir örgütlenme bundan çok daha fazlasını gerektirecektir.

Eğer Augustinus bu yoldan gitmiş olsaydı olduğundan çok daha makul fakat çok daha az özgün ve ilginç bulunurdu. Kimi devletler, *magna latrocinia*dan (büyük ve başarılı hırsız çeteleri) ibaretken diğerleri adalet üzerine kurulmuş yasal rejimlerdi. Nazi rejimi ilkine örnekken ikincisinin örneği İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri idi. Augustinus, bariz olan şeyi yapmadı. Büyük bir zevkle, esir düşmüş bir korsanın Büyük İskender'e verdiği cesur ve gözü kara cevabı alıntıladı. Büyük fatih, korsanlıkla ne yapmaya çalıştığını sorduğunda, esir düşmüş korsan, İskender ile aynı şeyi yaptığını ve İskender'in bunu yanlış anladığını söyledi: İskender'in çok sayıda gemisi varken kendisinin tek bir gemisi vardı; kendisi bir korsanlıkla suçlanırken İskender, bir kahraman olarak övgüye boğuluyordu. Augustinus'un bakış açısı daha ziyade şöyleydi: Devletler doğaları itibariyle *magna latrocinia* idi fakat onların koruması altında bu dünyevi hayatın kimi sınırlı iyilikleri de elde edilebilirdi.

Kısacası, Augustinus'un hakiki vurgusu, devletlerin, insanoğlunun dünyevi ihtiraslarını, aşırıya kaçan bir düzensizliğe meydan vermeden tatmin etmeye izin vermek üzere inşa edilmiş kurumlar olduğudur. Bu ihtiraslar daima düzensizliğe götürürdü ve ne kadar yasa çıkartılırsa çıkartılsın buna bir son verilemezdi. Her ne kadar bunun nedeni, sadece hayata, özgürlüğe, mülke; ölüm, mahkûmiyet ve para cezası tehditlerine boyun eğecek kadar önem vermemiz olsa da ceza ve ceza tehdidi, insanların iradesini doğru istikamete yöneltebilirdi. Genel olarak devletler de aslında büyük hırsız çeteleri ile aynıydı; büyük devletler, hâkimiyet şehveti ile harekete geçer ve savaşa girerdi. Bizden daha duyarlı ve daha az ihtiraslı mahluklar ise sayısız küçük, benmerkezci ve kendi kendini tatmin edebilen devletlerde yaşayacak ve bizim girdiğimiz savaşlara girmeyeceklerdi. Fakat aynı korkak piskoposların yönettiği kutsal ayinde piskoposun kişiliğine bakmadan onun düzenlediği kutsal ayini kabul etmemiz gibi, dünyevi yöneticilere de itaat ederdik. Bunun nedeni, iyi insanlar olmaları değil, yönetici olmalarıydı. Eğer iyi huylu ve merhametli yöneticilerimiz varsa şanslıydık; aksi hâlde, şikâyet edemezdik. Bu bakış açısının eksikliği, Hitler ve Stalin gibi soykırım yapan deliler hakkında zamanı gelince yaptıklarının acısını çekeceklerini düşünmekten başka bir savunmaya meydan vermemesidir. Bu savunmanın, kurbanlarına pek de teselli sağladığı söylenemez.

Augustinus, istenilen kimi durumlarda dahi direnişi teşvik etmediği kadar fikirlerindeki hoşgörü ve dinî özgürlük potansiyelinden de faydalanmaz. Göz önünde bulundurulmalıdır ki Augustinus'un ölüm cezası karşısında duyduğu hoşnutsuzluk, aslında Katolik Kilisesi ile rakipleri –özellikle de Afrika'daki Donatistler– arasındaki mücadelelerde kaybeden tarafın, muzaffer tarafın dediğine gelmesi, cemaate sevgi ve müzakere yoluyla geri döndürülmesi gerektiği yönündeki dileğine çok şey borçludur. Kişisel düzeyde ise Augustinus, nihayetinde, Donatistler karşısında çileden çıkmıştır. Kişilerin din değiştirmesini sağlamak için şiddete ve korkutma yoluna başvuran, Katoliklerin

rütbelerini düşüren, sürekli olarak imparatorluk yetkililerine başvursalar dahi suçlu çıkmayı cevap olarak kabul etmeyen ve seküler yetkililere işlerini düzenleme hakkını tanımayan kişiler karşısında kimin sabrı taşmazdı ki? Circumcellion çeteleri ise daha beterdi. Augustinus'un, seküler yetkililere, bu çeteleri bastırmaları için baskı yapmasına şaşırmamak gerekir.

Augustinus'un tepkilerindeki kişisel yan çok da önemli değildir. Önemli olan şudur, Augustinus'un dünyevi devletin sınırlı faydasına dair anlatısı, kilise de dâhil bütün dünyevi örgütlenmelerin karma doğası ile bir arada ele alındığında, doğal bir şekilde ve hızlıca, devletin görevinin harici durumlarla ilgilenmek olduğu düşüncesine çıkar. Bu harici durumlar arasında, barışı korumak, mülk ile ilgili düzenlemeleri yapmak, anlaşmazlıkları çözmek için mahkeme kurmak gibi faydalı görevleri yerine getirmek vardır. Daha derin konular, hayatın anlamı ile ilgili sorular ve erdemin nihai ödülleri başka yerde halledilmelidir. Zor, devletin elinde doğal ve yerli yerinde bir araçtır; fakat güç bir iddia değildir. İnsanları korkutarak istediğimiz gibi davranmalarını sağlayabiliriz fakat onları korkutarak istediğimize gönüllü olarak inanmalarını sağlayamayız. Nihayetinde, Protestanların hoşgörü anlayışını besleyen zemin de budur. Kilise, bir arada ibadet edilen ve inanca dair meselelerin tartışıldığı gönüllü şekilde oluşturulmuş bir örgütlenme iken devlet, harici meselelerin düzenlenmesi için var olan, zorlayıcı ve gönüllü olmayan şekilde oluşturulmuş bir örgütlenmedir.

Augustinus, böylesi sonuçları duysa neredeyse anlaşılmaz bulurdu. Hristiyanların tanrı kültlerine düşmanlığının Roma Devleti için felaket getirmesinden korkan paganların mirasçısı idi. Çizgiyi, aşırı derecede zorlayıcı yöntemlerin kullanılması ve özellikle de nihai olma niteliğinden dolayı ölüm cezası verme noktasından çekiyordu. Bununla birlikte, her ne kadar son derece dolaylı bir şekilde Protestanlıkın kurucularından birisi olarak görülse de dinin, devlet denetimi açısından bir "yasak bölge" teşkil etmesi önerisi üzerine hiç kafa yormamıştı. Bu çok da şaşırtıcı değildir. Modern hoşgörü fikri bin yıldan da uzaktadır ve bu fikrin mesafe kaydetmesinin nedeni de yeni bir prensibin kabul edilmesinden ziyade Avrupa'nın on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki din savaşlarından sonraki tükenmişliğidir. Roma imparatorları, dinî kurumları otomatik olarak korumuşlar ve böylelikle kilise, siyasetin kurbanı değil yararlanıcısı hâline gelmiştir.

Buradaki tehlikeli yenilik, zor kullanmanın ölçeğinin dışarıya dönük itaatten, heretikliğin bastırılmasına doğru genişletilmesidir. Ne Sokrates ne de Tanrı'nın gazabının Eski Ahit'teki kurbanları, heretiklik ile suçlanmışlardır. Kişileri, dinî değerlere hakaret ettikleri, tanrıları öfkelendirdikleri yahut yanlış tanrılara tapındıkları için ölüme mahkûm etmek mümkündür fakat heretiklik kavramı, ayırt edici bir biçimde Hristiyan icadıdır. Yarattığı tehlike ise Hristiyanların, yek diğerini vicdanları hiç rahatsız olmadan infaz etmelerine meydan vermesindedir. Augustinus, doğruyu kabul etmeye zorlanmanın, yük getirmekten ziyade fayda sağladığını tartışmadan kabul etmişti. Bu,

bedensel cezaların, sevgiyle ve suç işleyen kişinin aklını başına getirmek için uygulanabileceğini düşünen birisinden beklenebilecek bir görüştür. Bu görüşün, Alaric'in askerlerinin tecavüzüne uğrayan kadınların kazaya uğrayan bedenlerinin, ruhun bütünlüğüne saldırı teşkil etmeyeceği için kirletilmiş olmadıklarını söylerken beden ile ruh arasında yaptığı keskin ayırım ile tutarlı olup olmadığı başka bir meseledir. Bunun, aslında Grekçe öğrenmektense vahşi bir dayağı tercih etmiş olduğunu hatırlayan bir adamın kaleminden çıkmış bir şey olarak mümkün olup olmadığı da başka bir meseledir. Bu, Hristiyan ortodoksisinin bir parçası olmuştur. Hristiyanların zorlayıcı ortodoksisinin kabul edilebilirliği, neredeyse tamamen İsa'nın *cogere intrare* ("onları içeri gelmeye mecbur edin") emrine dayanır. İsa'nın "diğer yanağını çevir" emrini metaforik ve ruhani anlamıyla okumakta zorlanan Augustinus'un, Hristiyanların vicdanları rahat bir şekilde askerlik yapmaları için gönülsüz düğün davetlileri kıssasındaki *cogere intrare*yi aslına olup olabilecek en uygun şekliyle okumak için zorlanması ve böylelikle dünyevi yöneticilerin, tebaaları için ortodoksiyi neden zorunlu kılabileceklerini hatta kılmaları gerektiğini açıklaması gerekecekti. Bu tehlikeli bir mirastı. Hristiyan tebaa, sadece yöneticilerinin neyin heretiklik olup neyin olmadığı konusundaki fikirlerinin insafına terk edilmekle kalmamış, kilisenin, Hristiyan yöneticilerin ortodoksisinin polisliğini yapması da kaçınılmaz hâle gelmişti. Bu o kadar kaçınılmazdı ki yöneticilerin direnişiyle karşılaşacaktı.

İKİNCİ KISIM



HRİSTİYAN DÜNYASI

İkinci Kısım İçin Önsöz



Aziz Augustinus'un kendisinden sonraki Hristiyan düşüncesi üzerindeki etkisi bilinmesine rağmen klasik siyasal düşünceyi, onun ölümü ile sonlandırmakta bir terslik olduğu düşünülebilir. Aslında gereken, Hristiyan siyasal düşüncesi hakkındaki değerlendirmemizi onunla başlatmak değil midir? Bu soruya verilecek nihai bir cevap bulunmamaktadır fakat siyasal düşünce tarihine aşağıdaki gibi bakmak verimli bir yol olabilir. Augustinus'un siyasal dünyası, Roma İmparatorluğu'nun dünyasıdır. İmparatorluk, Batıda yok sayılamayacak bir gerileme içindedir. Sayısız "barbar" savaşçı kabilelerinin akınları dolayısıyla parçalanarak dağılmaktadır. Doğuda ise henüz çöküş başlamamıştır. Altıncı yüzyılda, İmparator Justinianus döneminde işgalcilere terk ettiği toprakların önemli bir kısmını yani Kuzey Afrika, İtalya, Sicilya, İspanya ve Dalmaçya'yı yeniden fethetmiştir. Fakat bu kısa süren bir zafer olacaktır. Justinianus, ana dili Yunanca değil Latince olan son imparatordur ve onun ölümünden sonra fethedilen bu topraklar elden gidecektir. Augustinus'un bakışı ise Batı İmparatorluğu'na sabitlenmiştir. Daha önce de ele aldığımız gibi, Augustinus, Cicero'nun meşru cumhuriyet anlayışını hedef alarak bu anlayış ile polemiğe girer. Roma'nın emperyal arzuları bulunmasa dünyanın daha iyi bir yer olacağı; böyle bir dünyada, insanlığın çok sayıda küçük krallıkta –*regna*– yaşayacağı ve böylelikle barışı koruyacağı, birbirini rahat bırakacağı yönündeki keskin gözlemi bir yana, aslında eleştirdiği şey Roma'nın siyaset anlayışıdır.

Batı İmparatorluğu'nun, fazlasıyla uzun sürmüş yıkılışından sonra Batı Avrupa'daki tek birleştirici güç Katolik Hristiyanlıktır. Siyasal açıdan Avrupa, birkaç yüzyıl boyunca otoriteyi, modern dünyada savaş ağası diyebileceğimiz liderlerin elinde tuttuğu krallıklardan oluşan bir yamalı bohçayı andırıyordu. İronik bir şekilde, özünde konsolide olmuş otoriteyi –bu türden bir otorite yasalar aracılığıyla kullanılıyor, otorite sahibi tek bir adam yahut bir grup insana odaklanıyor ve otorite sahipleri, otoriteyi kendilerine tabi görevlilerin yardımıyla hayata geçiriyorlardı– bulunduran modern devlet imajı, din adamı olmayan otorite sahiplerinden ziyade kilise tarafından geliştirilmişti. İmparatorluğun toprakları, barbar krallıkların eline geçmiş olsa bile

imparatorluğun devlet tasavvurunun mirasçısı papalıktı. Burada mesele, papalığın, imparatorluk makamının gösterişini taklit etmesinden ibaret değildi. İmparatorluğun süsü püsü taklit edilmişse de kilise aslında Roma'nın yasa ile yönetilen siyasal topluluk fikrinin Orta Çağ Avrupası'na yayılmasına aracılık yapmıştı.

Bu, elbette seküler siyasal gelişmenin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Fatih William'ın, 1066 yılında Britanya'yı işgal ettikten sonra yerini, görece kolay bir şekilde sağlamlaştırmasının ardındaki nedenlerden birisi de Britanya'da hâlihazırda askerî açıdan etkin ve kanun nizamını sağlayabilmeye, mülkiyeti ve kişisel hakları güvence altına alabilmeye muktedir, merkezileşmiş bir devletin bulunması ve yönetimin fark edilir derecede modern bir görünüme sahip olmasıydı. Elbette kral olmak, askerlerini savaşa göndermek gibi bir zorunluluk içeriyordu fakat burada sözü geçen bir barbar akını değil, feodal bir askere alma pratiğiydi. Tabii ki o döneme kadar Merovenj ve Karolenj krallıkları kurulup yıkılmış; Charlemagne, 800 yılında imparator olarak taç giymiş ve genellikle Kutsal Roma İmparatorluğu'nun "gerçek" başlangıcı olarak düşünülen Ottonya İmparatorluğu'nun varlığı, I. Otto'nun 962 yılında imparator olarak taç giymesiyle başlamıştı.

Augustinus ve Aquinium'lu Thomas arasında geçen sekiz yüzyıldaki siyasal düşünce, analiz edilmeye direnç gösterir. Düşünürler, toplumu Hristiyanlaşmış bir bütün olarak görmüşler ve siyaseti, kendi kuralları ve amacı olan ayrı bir faaliyet olarak düşünmemişlerdir. Muhtelif modern fikirleri, Orta Çağ'daki kökleri ile ilişkilendirmek, bir kazağı söküp yünlerini renklerine göre sınıflandırmaktan ziyade pişmiş bir keki malzemelerine ayırmaya benzer. Bununla birlikte, buradaki zorluk, insan doğasına dair modern bakış açısının, Orta Çağ'ın başındaki bakış açısından büyük oranda farklı olması değildir. Kolaylıkla, arada büyük bir farklılığın olacağı düşünülebilir. Orta Çağ siyasal düşüncesini din yapılandırırken bizimkini sekülerleşme tarif eder; Orta Çağ'da Tanrı'ya ve ilk günaha inanılırken biz böyle bir inanç taşımayız. Başka bir açıdan biz, Tanrı ve günah hakkındaki fikirlerimizin, siyaset, kamu politikaları ve yönetim biçimi hakkındaki fikirlerimizi etkilememek zorunda olduğunu düşünürken Orta Çağ'daki atalarımız, Tanrı ve günah fikri dışındaki bir şeyin, siyasal düşüncelerini etkilemesine izin vermeyi anlayamayacaklardır.

Asıl ayrışma noktası burası değildir. İlk günaha inansak da inanmasak da herkes bilir ki siyasal arena, aklımızı çelerek bizi, tam da ilk günahın yönlendirdiği şekilde davranmaya sevk eder. Sadece rakiplerimizi ezmenin zevkine varmak için anlamsız çatışmalara gireriz, yurttaşlarımızı kendi çıkarlarımız için sömürürüz, kötülük ve eziyet etme isteğimizi açığa çıkartırız, Augustinus'un, sahip olmamıza çok hayıflandığı o *libido dominandi*yi sergileriz. David Hume, dinî açıdan bir kuşkucudur ve on sekizinci yüzyıl Aydınlanma'sının merkezindeki kişilerden birisidir. Bununla birlikte, "*her insanın*

hilekâr sayılması[nın], doğru bir siyasal kural"[1] olduğu fikrinde ısrar etmiştir. Ciddi bir ateist olan Bertrand Russell ise ilk günahın gerçekliği konusunda sağlam bir inanca sahip olmayanların, okul yönetmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Burada kastettiği şey, Cennetten Kovulma değildir. Anlamsızca kırıcı, adil olmayan ve haince eylemlerde bulunma arzusu, çocukların içine işlemiştir. Bu korkunç gerçeği göz önüne almayan öğretmenler, epey zorlukla karşı karşıya kalacaktır.[2] Sigmund Freud ise yirminci yüzyılın başında, çocukların cinsel arzuyla dolu olduğunu ve doğduğumuz andan beri içimizde, biçimsiz fakat şiddetli bir tensel tatmin ihtiyacı bulunduğunu söyleyerek okurlarını şoke etmiştir. Ne Russel ne de Freud Augustinus ile aynı dinî inanca sahiptir. Fakat Augustinus'un, insan doğası hakkındaki fikirlerini paylaşırlar. Yorumcular genellikle, Augustinus'un tuhaf bir şekilde "modern" olduğunu söylerler fakat Augustinus sadece, olaylara at gözlüğüyle bakmayan bir kişidir. Siyaset, kendisini, her zamanki gibi veyahut modern dünyanın sunduğu ödüller, kötü davranışlar sergileyen ve yaptıkları yanına kâr kalan kişilere sunulduğundan dolayı belki de her zamankinden fazla cennetten kovulan insan doğasıyla sınırlanmıştır.

Augustinus'un gerçek insan doğasının yani Tanrı'nın yaratırken insana bahşettiği doğanın, sadece Âdem'in yaradılışı ile işlediği günah arasındaki sürede var olduğu inancı daha da tuhaftır. Olduğu hâliyle insan doğasına atıfta bulunurken genellikle bozuk ahlaklı, cennetten kovulmuş insan doğasını kastederiz. Siyasetin uğraşması gereken şey de işte bu cennetten kovulmuş insan doğasıdır. Cennetten kovulma olgusu, dünyevi siyasetin değersizleşerek zaman zaman kötü davranışlar içinde bulunduğumuz fikrinin kabulünün, başka bir şeye gerek kalmaksızın yeterli olmasına sebebiyet verir. Bunun etkisi, örneğin şöyledir: Hristiyanlığın, Roma İmparatorluğu'nun yerleşik dini hâline geldiği ve Hristiyanların, imparatorluk yönetiminde görev aldığı dönemlerde dahi Hristiyanlığın bu türden görevlerin yerine getirilmesindeki ahlaki zorunluluk konusunda taşıdığı kararlılık ile bu görevleri dürüstçe yerine getirmek arasına mesafe konmuştur.

Hristiyanlar, mükemmel olmayan ama yapıcı güdülerin, günahkâr ve yıkıcı güdüleri kontrol altına aldığı bir düzlem olarak siyaseti ciddiye alırlar. Fakat klasik siyaset felsefecilerinin ve tarihçilerin söylediğinin aksine Hristiyanlık, siyaseti değersizleştirir. Eğer bu hayat, sadece başka bir yerdeki hayatımızın girizgâhı ise siyaset, dinden daha önemsizdir ve devletin bize sunabileceği en büyük hizmet de iyi Hristiyanlar olarak yaşamamıza yardımcı olmaktır. Benzer bir yöntemle, modern liberalizm ile klasik yurtseverliği karşılaştırmak mümkündür; eğer nihai değerler, kültür ve kişisel ilişkilerin özel düzleminde var olan değerler ise siyasi düzlem, sadece bu özel düzlemdeki faydanın barınağı olarak değer taşır. Hristiyanlığın, siyaseti değersizleştirmesi asla tamamlanmamıştır fakat Aquinium'lu Thomas'ın,

1 Hume, "The Independency of Parliament," *Political Essays* içinde: s. 24.
2 Russell, *Autobiography*, ss. 333-35.

Aristoteles'in *Politics*'ini özümsemesinin ardından devletten, insan birlikteliğinin en yüksek (seküler) biçimi olarak bahsedebilmek yeniden mümkün hâle geldi. Bununla birlikte, dünyevi hayattan gelip geçmekte olan yolcular, *peregrino*lar olduğumuz konusundaki Augustinusçu ısrar, siyasal hayatın, en yüce iyiliği haiz hayat olduğunu söyleyen Aristoteles'in görüşünün temelini çürüttü. Yeryüzü Devleti, en fazla bir Hristiyan'ın derin sadakat borcu duyduğu uhrevi devletin soluk bir yansımasıydı. Augustinus, Polybius ve Cicero'nun hayran olduğu Roma Cumhuriyeti'nin "belirli düzeyde iyilik" sergilediğini kabul ettiğinde bunun, Tanrı'nın inayetiyle, bize gerçek Tanrı Devleti karşısında ne hissetmemiz gerektiğini göstermek için gerçekleştiğini varsaymıştı.[3] Kilisenin ilk dönemlerinde, bir Hristiyan'ın başka bir devletin yurttaşı olması, Tanrı'nın emirlerine karşı gelmek yani Hristiyanların yerel devletin yasalarına bağlı olamayacağı çünkü İsa'nın gelerek yasaları feshettiği fikri veyahut anarşizm yani Hristiyanların, Hristiyan bir cemaat içinde yaşaması ve etraflarındaki siyasal dünyaya kulak asmaması gerektiği fikri, sınırına yaklaşıyordu. Reform döneminde, kiliseyi ilk dönemlerindeki saflığına yeniden kavuşturma arzusu, benzer etkiler yaratacaktı.

Bununla birlikte, o dönem geldiğinde, antik dünyadaki, bugün sahip olduğumuz edebiyat ve felsefe eserlerinin çoğu geri kazanılmış, İtalyan cumhuriyetlerinde klasik kent devletinin Orta Çağ'daki dirilişi zirveye ulaşmış ve düşüşe geçmiş, Kuzey Avrupa'da modern, bürokrasi tarafından yönetilen monarşik devlet belirmeye başlamıştı. Bu tip modern devletlerin ortaya çıkışı, Kutsal Roma İmparatorluğu topraklarında dinî çatışmadan, Fransa'da Yüzyıl Savaşları ve dinî çatışmadan, Britanya'da ise Güller Savaşı diye bilinen hanedan çatışmasından dolayı gecikmeye uğramıştı. Yine de yolculuğun istikameti yeterince belirgindi. Yeni monarşik rejimlerin ne derecede mutlakiyetçi olacağı, Katolik mi yoksa Protestan mı kalacağı ancak o topraklardaki güçler dengesi tarafından belirlenecekti. Gelecekteki devlet biçiminin bu olduğu ve geri kalan her şeyin tali kaldığı da aşikârdı.

3 Augustine, *City of God* (5.17), s. 218.

ALTINCI BÖLÜM

Augustinus ile Aquinium'lu Thomas Arasında



Orta Çağ Siyaset Teorisi Diye Bir Şey Var mıdır?

Bu bölüm, ortak teması dinin, özellikle de Hristiyanlığın siyaset hakkındaki fikirler üzerine etkisi olan dört bölümden birisidir. Yakın komşusu olduğu bölümlerin aksine, odağında tekil düşünürlerden ziyade seküler ve dinî otoriteleri meşgul etmiş, yöneticilerin yetkileri ve tebaanın yükümlülükleri, Orta Çağ'ın hukuk, mülkiyet ve kölelik anlayışı, kilise ile devlet arasındaki ilişkiler gibi konular vardır. Bu kısmın sonuç bölümünde ise çoğu yorumcunun ayırt edici bir şekilde siyasi düşüncenin yeniden doğuşu addettiği Salisbury'li John'un 1159 yılında yayımlanmış *Policratus* adlı eserine yer verilecektir. Siyasi düşüncenin yeniden doğuşundan bahsetmek, Orta Çağ siyasi düşüncesi diye bir şeyin varlığından şüphe edildiğine işaret eder. Kimi yazarlar böylesi bir şeyin varlığını inkâr etmiştir ve hemen her yorumcu ortada bulunanın, öncesi ve sonrasındakilere hiç benzemediği konusunda hemfikirdir. Bu terminolojik bir mesele değildir. Grekler, Romalıların, cumhuriyetin ölümüne kadar yaptıkları gibi, kent devletlerinin siyaseti –katı anlamıyla *poleis*– konusunu müzakere etmişlerdir. Yurttaşları, bireysel insan haklarının modern dilinden konuşmasa da yaşadıkları kentlerin ve devletlerin siyasi hayatında bir rol oynamak ve tabi olacakları yasaları kendileri yazmak konusunda hak sahibi olduklarına dair güçlü bir hissiyata sahiptirler. Monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin erdemleri ile tiranlığın, oligarşinin ve çete yönetiminin tehlikeleri konusunda bir tartışma zemini bulunmaktadır ve bu tartışma gerçekten de kaçınılmazdır.

Roma Cumhuriyeti'nin yerini, Caesar Augustus'un İ.Ö. 27 yılında kurulan principatusluğundan sonra Roma İmparatorluğu'na bırakması, entelektüel ve doktriner olarak sahaya hâkim tek bir siyasi model bırakmıştır; bu da monarşidir. Ayrıca imparatorluk, selefi olan Helenistik monarşiler gibi, Perslerin yöneticilerine yarı-kutsal varlıklarmış gibi tapınma âdetini de sahiplenmiştir. Dördüncü yüzyıldan sonra, Constantine'in halefi olan Hristiyan imparatorları, selefleri pagan imparatorlar gibi kendilerini kutsallaştıramazlardı; fakat bunun dışında, aynı anlama gelecek her şeyi de yaptılar. Bu pratikleri denetleyen Batı İmparatorluğu'nun uzağındaki papalık, Roma

İmparatorluğu'nun taçlarını, baş süslerini ve cübbelerini kopyaladı ve asıl olarak papaya ayinler ve yoksulların bakımı konusunda asistanlık yapan kardinaller de zaman içinde Roma Senatosu'nun bir kopyası olan Kardinaller Meclisi'ni oluşturacak hâle geldiler. Doğu İmparatorluğu'nda seküler ve ruhani otorite, imparatorda birleşmişti ve imparatorun Konstantinopolis patriğini atama yetkisi tartışılmazdı; batıda ise papa atamanın uygun yöntemine dair yerleşik bir görüş, reformcu bir papanın, papa atamanın tek meşru yolunun Kardinaller Meclisi tarafından seçilmek olduğunda ısrar ettiği 1059 yılına kadar oluşmamıştı. Krallıklar ve küçük birimlerin oluşturduğu yamalı bohçanın yanı sıra ulusaşırı bir papalık kurumunun var olması, klasik öncülü bulunmayan bir soruyu ortaya çıkarttı: Seküler ve ruhani otorite arasındaki ilişki. Krallar mı piskoposları atayacaktı, yoksa papalar mı kralları? Yoksa papalar kralların atanmasını sadece kutsamakla mı yetinecekti?

Entelektüel kaynaklar ile ilgili olarak düşünürler, ikinci elden de olsa hâlâ klasik felsefeden hareket ediyorlardı ve on ikinci yüzyıla kadar Platon ve Aristoteles'in siyasi yazıları hakkında doğrudan bir bilgiye sahip değillerdi. Bunun bir sonucu, modern Batı Avrupa'nın siyasi kurumlarının ve Avrupa yerleşim alanındaki ülkelerin kurumsal köklerinin Avrupa Orta Çağı'nda bulunmasıdır fakat biz bu konular hakkında Greklerden ve Romalılardan ödünç aldığımız yöntemleri kullanarak düşünürüz. Modern temsilî hükümetlerin kökleri, hukuki yönetim ve askere almaya dair –kimi zaman feodalizm olarak tanımlanan ve önceki tarihi kabile örgütlenmelerinin eski biçimlerine dayanan– Orta Çağ sistemlerindedir. Fakat biz bunlar hakkında Grek demokrasisi ve Roma cumhuriyetçiliğinin diliyle konuşuruz. Bizim bildiğimiz anlamıyla temsilî hükümet, Orta Çağ'da yerlerin ve grupların temsil edilmesi ile başlamıştır ve hâlâ yasama organlarına, coğrafi seçim bölgelerine göre üye seçeriz. Fakat günümüzde temsil konusunda bireysel yurttaşlık terimleri ile fikir yürütürüz. Britanya'nın parlamenter hükümeti, monarşik "kral ve meclis" sisteminden evrilmiştir, Amerika Birleşik Devletleri ise İngiliz temsil sistemini, farklı âdetten gelen bir çerçeveye, Cicerocu ideallere dayanan ve belki de kısmen Likya Birliği örneğinden ilham almış bir cumhuriyete yerleştirmiştir. Buradaki paradoks belirgindir; klasik idealler, fikirler başka noktalardan ortaya çıkmış olsa bile Orta Çağ kurumlarını aydınlatır. Polybius'un karma yönetimler hakkındaki görüşü, kralın aristokratlardan oluşan bir meclisin tavsiyelerine uygun şekilde yönetmesi ve "müşterekler"i temsil eden bir birimin, vergilendirme konusunda rızasını almasını söyleyen Orta Çağ düşüncesi ile kolaylıkla aynı hatta yerleştirilebilir. Grekler birliklerde, dördüncü ve üçüncü yüzyıllarda yarattıkları ortak savunma için temsilî kurumları işletmişlerdir ve Likya Birliği de bunu çok daha uzun bir süre devam ettirmiştir. Eğer bu mümkün olsa dördüncü yüzyılda yaşayan bir Atinalı yahut ikinci yüzyılda yaşayan bir Romalı, bir Grek yahut Roma kavramı olarak yurttaşlığı, İ.S. onuncu yüzyılda yaşayan bir Anglo-Sakson'a açıklayabilirdi.

Orta Çağ'ın Otorite Tasavvurları

Orta Çağ'daki siyasi fikirler konusunda çalışan kimi yazarlar, otoritenin *iniş* ve *çıkış* teorilerini önemli bulurlar.[1] Çıkış bakış açısı, siyasi otoriteyi, yöneticiye bireyler, gruplar yahut tamamen "halk" tarafından sunulan bir yetki olarak görürken iniş bakış açısı, otoriteyi, yöneticiyi içkin yahut ona kendisinden üstün birisi mesela Tanrı tarafından verilmiş bir şey olarak ele alır. İniş bakış açısı, monarşiye yahut Tanrı'nın, Kralların Kralı olarak görüldüğü bir dünyaya daha uygundur. Bununla birlikte, erken Orta Çağ Avrupası'nın feodal kurumları, lord ve vasal arasındaki sözleşmeye dayalı ilişkide hem iniş hem de çıkış tasavvurlarını kullanır. Cumhuriyet kurumları, otoriteyi vermenin artan modelinin tipik örneğini oluştursa bile mutlak otoritenin en kapsamlı hâline dair bir iddia dahi prensipte bu otoriteyi, insanların (ilk ve son kez) birisine bahşetmeleriyle elde etmiştir ve İmparator Justinian'ın altıncı yüzyılın başlarında yaptığı tam da budur. Her ne kadar bu, bağışın geri alınması konusunda zorlu soruları karşımıza çıkarsa da yurttaşlığın, mutlak otoriteyi bir lidere kısa yahut uzun bir dönem için bağışladığı bir durumu hayal etmek paradoksal bir durum değildir.

476 yılında, Batı Roma İmparatorluğu'nun on altı yaşındaki son imparatoru Romulus Augustus'un tahttan indirilmesi ile İkinci Dünya Savaşı'nın sonu arasında, krallar, prensler, dükler, kontlar, piskoposlar yahut papalar tarafından hayata geçirilen bir tür tek adam yönetimi, Avrupa'da yönetimin en sık rastlanan biçimi olmuştur. Dahası da vardır. İtalya'nın ve Adriyatik'in kent devletleri Cicero'ya tanıdık gelebilecek türden cumhuriyetlerdir. Bir kısmı pek yakınından geçse dahi hiçbiri Atina demokrasisini hayata geçirmiş değildir; büyük bir çoğunluğu, yönetme haklarını, halkın onlara verdiği koşullu bir hediyeden ziyade mirasları olarak gören aristokrat aileler tarafından yönetilmektedir. Bunların pek çoğu, krallık ve papalık derebeylerinin müsamahası ile varlığını sürdürebilmektedir. Çoğu siyasi birim küçüktür. Bununla birlikte, 800 yılında Papa Leo III, Frankların 786 yılından beri kralı olan Charlemagne'a, Romalıların imparatoru olarak taç giydirmiştir. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun bu ilk tekerrürü kısa ömürlü olmuştur. 962 yılında Alman Otto imparator olmuş ve böylece Voltaire'in "ne Kutsal ne Romalı ne de İmparatorluk" diyerek alay ettiği kurumun devam edecek tarihi başlamıştır. Merkezi Almanya'dadır fakat imparatorun statüsü seçime bağlıydı ve coğrafi olarak Almanya, prens-piskoposluklardan krallıklara yahut hür şehirlere uzanan birbirinden farklı çok sayıda siyasi birimleri içermektedir. Bu farklılık, ancak on dokuzuncu yüzyılda Almanya, Prusya tarafından zorla birleştirildiğinde ortadan kalkacaktır.

Avrupa'nın her yerinde üniversiteler, loncalar ve komünler gibi ikincil kurumlar, milenyumdan beri birbirinin aynısı olmayan öz yönetim biçimlerine sahiptir. Bu kurumlar, siyasi açıdan bir tuhaflık teşkil etmemektedir. Aksine, iktidarın iniş kuramının güçlü yanı, öz yönetim haklarının çoğunlukla

1 En bilinen şekli için bkz. Ullman, *A History of Political Thought in the Middle Ages*, ss. 12 v.d.

daha üstün bir otoritenin armağanı yahut verdiği bir imtiyaz olarak rasyonalize edilme biçiminde görülebilir. Padovalı Marsilius, yöneticilerin ancak tebaalarının rızasını alarak yönettikleri doktrininin sarih bir ifadesini ancak on dördüncü yüzyılda ortaya koyacaktır. Orada dahi öne sürdüğü, insanların, kendilerini yönetmek üzere bilge ve kıymetli bir tek adamı seçtikleridir. Otorite'nin Tanrı'dan geldiği, sonra papalara ve krallara, oradan papa ve kralla-ra bağlı olanlara indiği, sonra da aşağıya doğru devam ettiğini söyleyen iktidarın iniş kuramı, Orta Çağ yöneticilerine ve Hristiyanlığın dünya anlayışına uygundur. Hristiyan dünya görüşü, otoritenin salt siyasi olanı aştığı, hiyerarşik ve hiyerokratik* bir tasavvuruna sahiptir; bütün otorite Tanrı'dan gelir ve takdir-i ilahidir. İsa, Atina modelindeki yönetici komiteye bir günlüğüne seçilmiş bir üye değil, Kral'dır ve başkalarına hiç benzemeyen bir Kral'dır.[2]

Diocletian, 284 yılında Adriyatik'in doğusundan ilk imparator olduğunda Hristiyan olmayan bir tanrı kültü kurmuş ve bu kültü, Hristiyan tebaasını katlederek desteklemiştir. Bu türden bir tanrılaştırma, Constantine, Hristiyanlığa geçtikten ve Hristiyanlığı, 324 yılında imparatorluk dini hâline getirdikten sonra ise mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte, Constantine ve halefleri, imparatorluk kültünü yeniden kurmak dışında bu anlama gelecek her şeyi yapmışlardır. Bu çabalara, Konstantinopolis'teki imparatorluk sarayında imparatorun huzuruna çıkanların, insandan daha yüce birisinin huzuruna çıktıkları izlenimini yaratmaya yönelik olarak kullanılan karmaşık bir sahne mekanizması da dâhil edilmiştir. O, *Dei gratia* –Tanrı'nın inayetiyle– imparatordur. Konstantinopolis'te kurulu imparatorluk, kendisini *Rum* diye adlandırsa ve kendisinin yegâne Roma İmparatorluğu olduğunu düşünse de Bizans İmparatorluğu'nun batı üzerindeki etkisi sınırlıdır. Yaklaşık 1050 yılına kadar Bizanslıların İtalya'yı yahut Bizans, Sicilya'yı, sekizinci ve onuncu yüzyıllar arasındaki Arap istilası ile yerinden edilene kadar elinde tuttuğu ve daha sonra da güneyde, etrafı yabancılarla çevrili bölgelere sahip olduğu için İtalya'nın *geri kalanını* işgal etmesi, pek zayıf bir ihtimaldir. Justinian, altıncı yüzyılda İtalya'yı Gotların elinden alarak yeniden fethetmiştir ve haleflerinin bunu tekrar etmesi de büsbütün imkânsız değildir. Bununla birlikte, Justinian'ın ölümünden birkaç yıl sonra İtalya'nın büyük bir kısmı Lombard istilasında kaybedilmiş ve iki Roma imparatorluğu, birbirinden büsbütün uzağa düşmüştür. Bizans İmparatorluğu Grekçe konuşurken, batının dili Latincedir. Yeni Roma Grek'tir ve giderek daha yabancı bir duruma düşmektedir.

Charlemagne'ın, 800 yılında Noel Günü Roma imparatoru olarak taç giymesinin ardından Batı Avrupa, Roma'nın mirasına talip olmuştur. Bizans İmparatorluğu'nun yavaş yavaş Slav ve Müslüman düşmanları tarafından parçalanırken evrensel Roma İmparatorluğu'nun vârisi olma iddiası zayıflamıştır ve etkisi, Doğu Kilisesi, Batı Katolik Kilisesi'ne ayinsel olarak ve doktrin açısından hiç benzemediği için daha da azalmıştır. Doktrin açısından

* Dinsel yönetime ilişkin.

2 Her zamanki gibi Romans 13 anahtar metindir.

farklılık, kimi zaman büyük kimi zaman küçüktür; örneğin, Batı Hristiyanlığı bir duygudaşlık içerisinde Teslisçi'dir; Grek Hristiyanlığı ise Kutsal Ruh'u üçüncü bir "kişi" olarak görmez. İki kilisenin, kilise ve devlet meselelerinde nihai yetkinin nerede bulunduğu, tebaanın ve yöneticilerin sorumlulukları, görevlerin seküler ve ruhani otoriteler arasında dağılımı gibi kilise siyasetinin temel meselelerine verdikleri tepkiler de birbirinden çok farklıdır. Roma Katolik ve Rum Ortodoks kiliseleri arasındaki ilişkilerin nihai olarak bozulması, ancak 1054 tarihinde gerçekleşmiştir. Fakat bunun öncesinde de azizlerin heykellerinin ve görüntülerinin kutsal sayılması ve papanın, patrik yahut patriğin papa üzerinde küçük de olsa bir yetkisinin olup olmadığı hakkındaki derin ayrılıklar, ilişkilerin böylesine bozulmasının habercisidir ve ilişkiler, 1054 yılındaki aforoz etme ve lanetleme kararları geçersiz kılınmış olsa dahi bugüne kadar düzelmemiştir.

Siyasi açıdan, Doğu İmparatorunun Konstantinopolis patriğini ataması, papalığın neden uzak durmak istediğinin örneğidir. Bizans İmparatorunun nihai otoriteye sahip olduğuna dair bir şüphe bulunmamaktadır; Konstantinopolis patriği de onun atadığı bir yetkilidir. Batıda ise papanın *fiilen* Alman daha sonra da Fransız kralları tarafından atandığı ve yerinden edildiği dönemler mevcuttur fakat bunlar normalden sapmadır. Bu dönemlerde krallık gücü hükmen değil, zorbalık yoluyla kullanılmıştır. Hatta on dördüncü yüzyılda Fransız monarşisi, papalık makamını, daha kolay denetlenebileceği bir yer olan Avignon'a taşıyarak zorbalığa yeni bir boyut kazandırmıştır. Papalığın daimî amacı ise siyasi eylemde bulunma özgürlüğünü korumaktır. Batı krallıklarının genellikle küçük olması ve yöneticilerinin daima papalıktan daha yoksul bulunması, bu amaca hizmet etmiştir. Bizans'ın bütün otoriteyi tek bir elde toplaması, papalık açısından ne çekicidir ne de imkân dâhilindedir. Aynı hissiyat, Konstantinopolis patriğinin bütün Ortodoks kiliseleri üzerinde, papanın Katolik kiliseleri üzerinde sahip olduğuna benzer bir yetkiye sahip olması için de geçerlidir. Roma bakış açısına göre, Konstantinopolis patriği, imparatoruna fazlasıyla kul köle olmuş ve kendi kilisesine pek de sahip çıkamamıştır.

Pasif İtaatkarlık ve Siyasi Zorunluluk: Yargılayan Kimdir?

Hristiyanlığın siyasi otoriteye bakış açısı, Aziz Pavlus'un, Romalılar kısmındaki mevcut iktidarların ancak Tanrı'nın takdiri ile var olduğu beyanına dayanır. Bu güçlere, vicdanı dinlemek adına ve cehennem ateşine karşı duyulan korkuyla itaat etmek gerekir. Fakat bu buyurgan ihtar, bütün sorulara bir cevap teşkil etmez. Cevap teşkil etmediği noktalardan birisi de Tanrı'nın evrene genel olarak hâkim olması ile herhangi bir hükümdarın yönetici olarak unvanı arasındaki ilişkidir. Augustinus için hükümet, insanlığın günahkâr doğasının bir gereğidir; hükümetler, insanlığın dünyevi arzularını, bu arzulardan dünyevi ceza tehdidi ve dünyevi ödül vaadi için faydalanarak disiplin altına alırlar. Bunun biçimi ve uygulayıcılarına dair yerel farklılıklar,

daha büyük bir mesele karşısında önemini yitirir: Klasik felsefe, kendi kendine yeterliliği büyük bir iyilik olarak görür ve polisi de kendi kendine yeterli olduğu için en mükemmel kurum olarak niteler; Hristiyanlar ise insanın dünyada asla kendi kendine yeterli olamayacağının bilincindedir ve hakiki barış ile adaleti Tanrı'nın krallığında ararlar. Bu dünyada ise sadece var olan güçlere itaat etmemiz gereklidir.[3] Bir yöneticinin nasıl olup da yönetici konumuna geldiği ise önemsenmez. Bu görüş, Roma İmparatorluğu'nun taşradaki tebaasını tatmin etse de bu, Batı Avrupa'nın daha güçlü tebaaları olan yeni krallar ve prensimsi yöneticiler için hiç de ikna edici bir cevap değildi. Bu krallardan yahut prensimsi yöneticilerden herhangi biri, tahta çıkmış bulunandan daha iyi bir unvana sahip olduğunu düşünebilir ve tahta çıkma hakkını elde etmek için silaha sarılabilirdi.

Mevcut güçler Tanrı'nın takdiridir; vicdanımızın sesini dinlediğimiz ve cezalandırılmaktan korktuğumuz için yöneticilerimize itaat etmemiz gerekmektedir. İtaat etmeyenlerin hepsi cehennem cezasına çarptırılırlar. Krallar, Tanrı'nın naib vekilleridir ve krallık makamı, ilahi olarak tesis edilmiştir. Kral pagan da olsa kâfir de olsa kendisine itaat edilmesini hak etmiştir. Bu tutum, Augustinus'un, dinî uygulamalarda makamı işgal eden kişiye değil, makama ve kutsal varlığa saygı göstermemiz gerektiği yönündeki ısrarının siyasi alana yansımasıdır.[4] Fakat bu, yöneticinin hakkaniyetle yönetip yönetmediği konusuna bir cevap vermez. Kimi krallar tirandır, kimileri seleflerini öldürerek tahta çıkmıştır, Bizans İmparatorları ise sürekli olarak tahta çıktıklarında akrabalarını öldürür. Makam ilahi olarak tesis edilmiştir fakat bu, hâlihazırda belli bir tahtta oturana nereye kadar itaat etmemiz gerektiği sorusuna bir cevap teşkil etmez. Elbette ki bir noktadan sonra karşı gelmeye başlayacağız. On altıncı yüzyıla kadar olağan bulunan görüş, yönetici eğer tebaasına İsa'ya karşı gelmesini zorunlu kılarsa, tebaanın bu zorunluluğa uymasının gerekmediği yönündeydi. Aksi durumda tebaa, yönetici her ne yaparsa yapsın itaat etmeliydi. Bu itaat etme zorunluluğu, yönetme hakkına sahip yöneticilerimizi devirmemizi bir pozitif hak olarak tarif etmiyordu. Pasif itaatin zıttı, pasif itaatsizlikti. Bunun şehitliğe davete ne oranda hazır olmayı gerektirdiği, Roma İmparatorluğu'nun gerçekleştirdiği infazların sona ermesinin ardından dahi tartışılmıştı. Sertlik yanlıları, şehitlikle kucaklaşmaya hazır olmanın bütün Hristiyanlar için zorunlu olduğunu söylerken aksini düşünenler, böyle bir zorunluluğun var olmadığını ileri sürüyordu. Tanrı bizi ağzımızdan çıkana göre değil, kalbimizden geçene göre değerlendirecekti; dilimizde İsa'ya karşı gelmek olsa da kalben ona bağlılığımızı sürdürebilirdik. Augustinus, şehitliği, pek fena bulduğu pagan intiharlarından ayırt etmek kaygısındaydı.[5] Roma otoriteleri de zaten Hristiyan tebaalarının, kendilerini şehit ettirmeye dünden razı olduklarını düşünüyorlardı.[6]

3 Augustine, *City of God* (19.17), ss. 945-46.
4 *A.g.e.*
5 *A.g.e.* (1.17-20), ss. 26-33.
6 Lane Fox, *Pagans and Christians*, ss. 418-27.

Hristiyanlığa doğrudan bir saldırının, itaat etme zorunluluğumuzu ortadan kaldırsa da başkaldırıya izin vermemesi durumunda karşımıza, hakiki inanca saldırmayan krallara karşı görevimizin ne olacağı meselesi çıkar. Tanrı'nın yarattıklarının bütün makamlar mı yoksa sadece tahta meşru yollardan çıkanların makamları mı olduğu yahut ortada meşru bir sülale yokken Tanrı'nın, kendi çıkarlarına değil iyi bir amaca hizmet edenlerin makamını mı yoksa kendi yandaşlarının çıkarlarını koruyanların makamını mı yarattığı açık değildir. Eğer burada önemli olan soru, yöneticinin ne yapması gerekiyorsa onu yapıp yapmadığı ise hukuka aykırı şekilde yöneticilik yapan, halkını öldüren, karılarını tavlayan ve mülkünü çalan tiran, hükümetin amacına uygun olarak hareket etmekten çok uzaktır. Hâl böyleyken de ceza olarak Tanrı'nın kendisine verdiği görevi kaybedeceğini söylememiz uygundur.[7] Bu da bizi, Tanrı'nın müsaadesine mazhar olmayan yöneticiyi kimin yargılayacağı ve tebaayı, yöneticilerine itaat etmekten kurtarma gücünün kimde olduğu şeklinde kendisini gösteren o meşhur zor soruya vardırır. Zaman içinde papalar, tebaayı, kâfirlik ve ahlaken düşüklük gerekçesini kullanarak krallarına itaat etmekten kurtaracaklarını iddia etmeye başladılar. Eğer papalar bir kralı aforoz ederlerse tebaanın krala itaat etme zorunluluğu da ortadan kalkıyordu. İngiliz Kralı John, Papalık yasaklarının ne kadar güçlü olabileceğini on üçüncü yüzyılın başlarında fark etti; diğerleri ise papaya rahatlıkla meydan okuyabileceklerini keşfettiler. On altıncı yüzyıldaki Reform'dan sonra İngiliz kilisesi Protestan oldu; 1570'te papa, Kraliçe Elizabeth'in kâfirlik nedeniyle tahttan indirilmesine hükmetti. Bunun kraliçeye bir zararı olmadı. Bununla birlikte, bu olay, İngilizlerin Katolik Kilisesi'nin siyasete karışması karşısında duydukları hoşnutsuzluğu pekiştirdi ve 1688-89 devriminin ardından İngiliz kralının/kraliçesinin taç giyme yemini, papanın bir kralın/kraliçenin kâfirlik nedeniyle tahttan indirilmesine hükmedebilmesini sağlayan o "lanet olası doktrin"in, "kâfirce ve dine saygısızca" olduğu için kınanmasını gerektirir hâle geldi.[8]

Tiranlara karşı anayasa dışı savunma ise *tiranisid* yani siyasi cinayettir. Pasif itaatsizliğe inananlar için klasik Roma'daki tiranisidin erdemli insanın yapacağı bir eylem olduğu fikri hiç de çekici değildir. Her hâlükârda tiranisid, yöneticimizin makamının otoritesini ve belki de yöneticimizin meşruiyetini inkâr etmeden, belli durumlarda yöneticimizin emirlerine karşı gelip gelemeyeceğimiz sorusuna verilmiş bir cevap da değildir. Bir kralın, tebaasına, bir dinî inanca dâhil olma emri vermek gibi bir hakkının olmadığını düşünebiliriz. Tebaa da kralın emrine *ancak bu çerçevede*, kralı tiran olarak öldürmeye haklarının olduğunu yahut otoritesini aştığı bu çerçevenin dışında da krala itaatsizlik edebileceklerini düşünmeden, elinden geldiği kadar itaatsizlik göstermelidir. Eğer federal hükümet bize, Pazar günleri Episkopal kiliselerine gitmeyi emrederse bu emrin anayasaya aykırılık durumuna

7 Bkz. John of Salisbury, *Policraticus*, aşağıda, ss. 219-23.
8 The Declaration of Right, February 1689.

bakmaksızın bu emre itaat etmeyebiliriz. Fakat elbette ki vergi ödemekten trafik kurallarına uymaya kadar her türlü düzenlemeye harfiyen itaat etmemiz gerekir. 1944 yılında Hitler'i öldürme planı kuranların, devletin başını öldürme kararlılığına sahipler diye ülkede geçerli yasalara uyma zorunluluğu ortadan kalkmış değildir. Tiran olmayan bir yönetici, kimi alanlarda, genel olarak tiran olmadan da aşırı bir güç kullanarak hareket edebilir. Aynı zamanda iyi bir amaca hizmet ettiğimiz sürece kötü rejimlerle iş birliği yapmamız da gerekir. Tiranisid savunması, herhangi bir dünyevi mahkemenin, kralın yönetme hakkını kaybettiğine karar verme yetkisine sahip olup olmadığını da söylemez. Orta Çağ yazarları için tartışılmaz olan bir nokta, özel kişilerin bu hükmü kendi başlarına veremeyecekleridir. Locke'un on yedinci yüzyıl sonlarında özel kişilerin bu hükmü vermek dışında bir çarelerinin olmadığını söylemesi ise hakikaten bu geleneğin hiçe sayılmasıdır.[9]

"Yargılayan kimdir?" sorusu, kalıcı fikir ayrılıklarına neden olmuştur. Eğer bir kral din dışı bir kuruma hesap verebilirse bu kurumu kimin kuracağına karar vermemiz gerekir; peki kralın görüşleri ile bu kurumun görüşleri çatıştığı zaman ne olacaktır? Bu türden bir kurumun imkân dâhilinde oluşu, Roma tarihinden yapılmış akla yatkın bir çıkarsamadır: Konsüller, sadece Senato'nun ve diğer konsüllerin onayı ile hareket edebilirler. Daha sonraki dönemlerden de çok sayıda örnek verilebilir. Cermen kabileleri, askerî liderlerini kendileri seçerler ve yetersizlik söz konusu olduğunda azlederler; savaşta bu komutanın liderliği altında çarpışanlar, komutanın askerî yeterliliğini ve belki de diğer liderlik becerilerini sorgulayabilirler. Feodal toprak sahipliği sistemi kurulduktan sonra yöneticilerin otoritesinin koşullara ve rızaya bağlı olduğu fikri güç kazanmıştır. Lordun, kiracının güven içinde arazide kalmasını sağlaması ve kiracısına yansız şekilde adil davranması karşılığında kiracı da lorda bağlılık yemini eder ve askerlik hizmeti sunar. Bu hiyerarşinin zirvesinde ise kral vardır. Kralın eylemleri, belki de feodal krallığın diğer ileri gelenleri tarafından yargılanabilir. Kral onların verdikleri hükmü kabul etmezse bu hükmü, iç savaş dışında nasıl yerine getirtecekleri açık değildir. Belki de kralın en seçkin –Kral John'dan 1215 yılında Magna Carta'yı kopartan İngiliz "baron"ları gibi– feodal kiracıları, nihai kertede, kralı tahtından indirebilir ve tebaasını da ona bağlı kalmaktan kurtarabilirler. Böylesi bir sonuçtan ise herkes sakınmıştır. Bu durum, başkaldırıyı tahrik etme ve anarşiyi dünyaya salıverme noktasının fazlaca yakınından geçmiştir. Bununla birlikte, on dördüncü yüzyılın sonlarında, sadece kralın değil papanın da yöneticiliğinde kendisine tavsiyede bulunanlar ve rıza gösterenler tarafından yargılanabileceği fikri, papanın, kilisenin bir konseyine cevap vermesini isteyen düşünürler tarafından savunulmuştur. Öncülü Roma olan bir kuruma cevap verebilirlik, uygulaması sadece bir kurumla sınırlı kalmış bir fikir de değildir.

9 Locke, *Second Treatise* (sec. 242), *Two Treatises of Government* içinde, s. 427.

Papalar ve Krallar

Kraliyetin meşruiyetini yargılama görevini yerine getirmekteki tek aday, feodal aristokratlar değildi. Eğer seküler yöneticiler kötücüllüklerinden dolayı azledilebiliyorsa bunda kilisenin de bir payı vardı. İnciller de İsa'nın, Aziz Petrus'a tutma ve serbest bırakma gücünü vermiş olduğunu ima eder şekilde okunuyordu. Dünyada tutulan ne ise cennette tutulan da o olacaktı; dünyada serbest bırakılan ne ise cennette serbest bırakılan da o olacaktı.[10] Bu fikrin ima ettiği şey ise kralların ve diğer dünyevi otoritenin pratikteki beceriklilik değilse bile ahlaki liyakati konusunda kararın kilise tarafından verileceğiydi. Augustinus, piskoposlara, egemenleri görevden alma değil kınama görevi vermişti. Aziz Ambrosius'un, Theodosius'un Milano'da Ambrosius'un bazilikasına girerken günah çıkartması ve tövbe etmesi konusundaki meşhur ısrarını tartışan Augustinus, Ambrosius'un otoritesinin değil, Theodosius'un temiz yüreğinin altını çizer.[11] Bu tartışmayı tehlikeli uçlara çekmek de mümkündür. Eğer birisi, Tanrı'nın, mevcut olan güçleri hangi koşullarla yarattığını biliyorsa ve itaat koşulları askıya alınmışsa bu kişi, elbette ki kilisenin yüksek mevkilerdeki isimlerinden birisi olacaktır. Zımni olarak bu, papaya, kralları günahkârlıklarından dolayı –*ratione peccati*– tahttan indirme yetkisini vermiştir ve zaman içinde de papalar, bu otoritenin kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Papalar için bu otoriteyi kullanmanın tehlikeli tarafı, bütün otoritenin Tanrı'dan geldiği düşüncesinin kendilerine karşı da olabileceğini bilmeleridir. İsa hem kral hem de rahiptir. Krallar, taç giyerken otoritelerinin ilahi kökenini vurgulamak üzere kutsanırlar. Eğer krallar, Tanrı'nın buyruğunu yerine getiriyorlarsa bu, kralların kilise içinde yahut kilise üzerinde de bir otoritelerinin bulunacağına işaret eder. Eğer papalar, *ratione peccati*, kralları tahttan indirebiliyorsa bu, kralların da papaları kilise hukukunu ihlal etmeleri yahut kiliseyi kötü idare etmelerinden dolayı azledebileceğini gösterir. Eğer krallar ve papalar, seküler ve kiliseye ait kurumlar üzerinde ortak bir otorite kullanıyorlarmış gibi düşünülürse piskoposun rahipler, papanın ise piskoposlar üzerindeki otoritesinin kaynağı ve çapı konusunda bir çatışma zemini oluşur. Piskoposluk bölgesi coğrafi bir varlığa sahiptir ve bugünkü pek çok yönetim gibi, yöneticiler, kilisenin dünyevi kurumlarını kendi otoriteleri altında görürler. Söz konusu doktrin ise –yöneticiler çoğu zaman doktrine bağlı kalsalar da– ona bağlı kalarak yönetmek zorunda değillerdir. Fakat mülk sahibi bir kurum olarak kilise bambaşka bir şeydir.

Bireylerin barışçıl bir şekilde ve hukuka uygun olarak görevden alınabileceği bir anayasal mekanizmanın oluşturulması imkânı, birkaç yüzyıl ihmal edilmiştir ve bugün dahi dünyanın, yöneticilerin konumlarını kaba güç ve rüşvet yoluyla korudukları ve ancak silah zoruyla yerlerinden edilebildikleri çoğu yerinde, ihmal edilmeye devam etmektedir. Çoğu papa ve kral, kötücül, beceriksiz yahut hem kötücül hem de beceriksizdir. Ayrıca pek çok kral

10 Matthew 16:19.
11 Augustine, *City of God* (5.23), s. 235.

ile pek az papa görevlerinden adil yollarla yahut hile ile alınmıştır. Fakat bu görevden almalar nadiren usulüne uygun bir şekilde gerçekleşmiştir. Krallar ile papaların otoritelerini kaybetme nedeni, anayasal olarak kutsal nedenlerdir. Bir kişiye anayasal bir dava açılırsa bu, genellikle, kişinin o makamı elde etmesi ile performansı arasındaki ilişki saklı tutularak, kişinin o makamdaki *performansı*na karşı değil, o makamı *elde etmesi*ne karşıdır. Papalığın bu açıdan oldukça sıra dışı zorluklar içermesi de şaşırtıcı değildir. Papa, anayasal bir azil sürecini devre dışı bırakır gibi görünen mutlak ve sınırlanmamış bir otoriteyi temsil eder; istifayı dahi devre dışı bırakmış gibidir. Papalık otoritesi teorisi, her papanın otoritesini doğrudan doğruya İsa'dan aldığı, kendisinin selefi olan papaların değil, Aziz Petrus'un vârisi olduğunu söyler. Her papa mutlaktır. Hiçbir papanın yaptığı halefini bağlamaz; bir papa tarafından verilen imtiyazlar da başka bir papayı bağlamaz. Seçimde her papa, Aziz Petrus'un *plenitudo potestatis*ini yani İsa'nın sözünü ettiği tutma ve serbest bırakma gücünü elde eder. Kendilerini Kardinaller Meclisi'nden ayrı tutan seküler asilzadeler, bir kralın verdiği imtiyazların vârisleri bağlamayacağı fikrini reddetmişlerdir. Bu asilzadelerin işine gelen şey, mutlak değil, anayasal monarşidir. Bir gün papa olacakları ümidiyle hareket eden kardinalleri ise teşvik eden başka şeyler vardır.

Doğal Hukuk ve Sözleşme Hukuku

Orta Çağ hukuk tarihi üstünkörü ele alınamayacak, biraz değinip geçilemeyecek kadar kapsamlı ve göz alıcı bir konudur. Kabile âdetlerinin ve Cermen krallarının fermanlarının evrilerek yasaları oluşturması, on birinci yüzyılda Justinianus'un eserlerinin keşfedilmesi, on birinci yüzyılda Bologna'da, dinî ve medeni hukuk avukatlarını yetiştirecek kurumların kurulmaya başlanması göz ardı edilebilir. Sakınamayacağımız tek soru ise Hristiyanlığın, yasalara ve hukukun otoritesine dair tartışmalar hakkında nasıl fikir yürüttüğüdür. İncil'in Tanrı'sının, her şey bir yana, yasa koyucu olduğu kesindir. Fakat Cennetten Kovulma doktrini, kutsal, doğal, sözleşmeye dayalı her türden hukuk ile ilişkimiz hakkında belirgin bir sorun yaratır. Günahkâr insanın, yasanın ne olduğunu bilebilmesi konusu açık değildir; eğer bilebiliyorsa da yasanın gereklerini yerine getirmekten kaçınma yollarını aramaktan ziyade yasaya uyacağı açık değildir. Hristiyanlık dönemi boyunca dünyevi yasalar ile İsa'nın koyduğu yasaların uzlaştırılması sorunu alevlenmiştir. Çünkü İsa, "Caesar"a titizlikle itaat edilmesini teşvik eder ve aynı zamanda ahlak kurallarına karşı sayılabilecek görüşlere sahip şekilde anlatılmıştır.[12] Orta Çağ Hristiyan hukuk düşüncesini anlamanın en kolay yolu, toplumsal ve hukuki olarak merkezî öneme sahip iki kurumun yarattığı sorunlara bakmaktır. Bu kurumlar, kölelik ve mülkiyettir. Hristiyan düşünürler, sözleşmeye dayalı yerel hukukun gerisinde doğal hukukun yatıp

12 Matthew 22:21.

yatmadığına dair klasik soruyu devralmışlardır. Fakat bu soruyu, hem klasik anlamda yani aklın hukukunun yerel hukukla ilişkisi olarak hem de Hristiyanlık terimleriyle yani kutsal emirler ile yerel hukuk arasındaki ilişki şeklinde ele almışlardır. Platon ve Aristoteles, yazılı hukuku önceleyen aklen anlaşılabilecek bir doğal hukukun var olduğunu söylemişlerdir. Böylesi bir hukuk, bütün insanlar için bağlayıcılığa sahiptir. Aristoteles, "Kimileri, ateş burada ve Pers ülkesinde yandığı sürece sadece tek bir adaletin olduğunu söyler" diye yazmış ve "kimileri"nin görüşüne, kendisi de katılmıştır.[13] Âdetler, doğal hukukla karmaşık bir şekilde ilişkilenir. Farklı evlilik âdetleri birbirine benzeyen görevleri yerine getirebilse bile iş, çocukların refahı ve ailenin mülkünün korunmasına geldiğinde bunu, her nasıl olursa olsun sağlamak, ahlaken istenir bir sonuçtur. Farklı âdetler, doğal hukukun evrensel taleplerini karşılayabilir. Antikitede de sonrasında da böyle düşünen herkesin aynı doğal hukuk kavrayışına sahip olduğu da söylenemez. Roma'daki yorumlar, Platon ve Aristoteles'in reddedeceği fakat Stoacıların ve Hristiyanların kabul edeceği türden, insanlığın doğal eşitliğine dair iddialarla başlar.

Yerel hukukun otoritesi, hâlâ aşina olduğumuz sorunlar yaratır. Herhangi bir topluluğun yasaları, yerel bir yöneticinin sözü olduğu için mi, yerel âdet böyle söylediği için mi yoksa doğal hukuka uygun düştüğü için mi yasadır? General Sir Charles Napier, on dokuzuncu yüzyılda Hindistan'da, sati yahut dul kadın yakma uygulamasını yasaklamaya çalıştığında bu uygulamanın yerel âdetlerin bir gereği olduğu cevabıyla karşı karşıya kalmıştı. Verdiği cevapta işaret ettiği şey ise İngiliz âdetlerinin kadınları öldürenleri asmayı gerektirdiği idi.[14] Augustinus da, şüphesiz, kendilerini gönüllü bir şekilde kurban eden dulların –eğer bunu yapıyorlarsa– cinayet suçu işlediklerini söyleyecekti. Miras alınan gelenek, Orta Çağ düşünürlerini, modern hukuk teorisi ile aynı yöne sevk etti. Bir görüşe göre yasalar, egemen yasa koyucunun sözleriydi; bir diğer görüşe göre ise hukuk, insanlığın refahı için aklın gereklerini takip etmekteydi. Justinianus'ın *Corpus juris civilis*'i, bünyesinde ilk görüşü barındırır. Kendisinin ve yasanın otorite tasavvuru, gayet dürüstçe "genelden özele doğru"dur. Justinianus, Helenistik krallık tasavvurlarının mirasçısıdır. Bir otokrattır –*autokrator* ve *kosmokrator*dur– dünyanın tek hâkimidir. Justinianus'un derlemesi, yasayı, yöneticinin iradesinin bir yansıması olarak tarif eder; yasanın geçerliliği ise yasanın, yöneticinin iradesindeki şeceresi meselesidir. *Dicet rex et fiat lex*; kral konuştuğu zaman yasa koyar. Bu görüş, hukukun yasallığını, egemen yasama organının emirlerinde bulur. Aynı zamanda bugün pek çok kişi tarafından, yasal sistemler için gereken niteliklerin var olduğu ve bu sistemlerde yazılı bir anayasanın yasamayı kısıtladığı takdirde kabul edilen görüş de budur. Egemen yasama organı, çok kişili bir egemen yasama organı olabilir. Fakat yasanın otoritesini bir kişiden yahut yasama otoritesine sahip bir yapıdan kazanacağı görüşü bağlayıcıdır.

13 Aristotle, *Ethics* (5.7), s. 158.

14 *History of Sir Charles Napier's Administration of the Province of Scinde*, s. 35.

Bununla birlikte, *Corpus*, eski otoritelerin yazdıklarına dayanan bir derlemedir ve bu otoriteler, başka bir geleneğin mensubudur. Bunlar, ikinci ve üçüncü yüzyılda yaşamış yorumculardır. Bu otoriteler, cumhuriyet çoktan ölmüş olsa da Roma'nın, hukuka dair geleneksel görüşü olduğuna inandıkları şeyleri kayda geçirmişlerdir. Cicero gibi, yerel yasanın ardında doğa yasalarının (*lex naturae*) ve halkın yasalarının (*jus gentium*) yattığını ve bunların, hukukun uyması gereken bir standart teşkil ettiğini düşünürler. Cicero, Roma memurlarının uygulamaları gereken yasanın anlaşılmazlığı ve belirsizliğinden şikâyetçidir. Fakat belirsizlik, belli standartlara açıklığı yansıtır ve adaleti sağlamanın başka bir yolunun olmadığı durumlarda yargı memurlarına, sıkıntıdan adil bir şekilde kurtulmayı sağlamak için esneklik tanır. Yasaya tabi olanların, yasaya uymak için ahlaki ve yasal zorunluluğu olmasa bile yasanın, uygun bulunan ahlaki standartları sağlaması gerekir. *Lex naturae* ile jus gentium arasındaki fark, istikrarlı bir şekilde tayin edilmemiştir. Fakat aralarındaki fark aslında bütün rasyonel varlıklar açısından anlaşılabilir olan yasa ile milletlerden oluşan bir topluluğun ortak hukuku arasındaki farktır. Bunlardan ilki, "Rasyonel varlıklar güvenlik, adalet ve daha güzel bir ortak iyi arayışı adına, ne türden kurallara uymayı kabul edecekler?" sorusunun, ikincisi ise "İnsan topluluklarını düzenleyen ortak prensipler nelerdir?" sorusunun cevabıdır. *Ius civile*, belirli bir toplumun, Roma'nın hukukudur. Bu yasaları *populus Romanus* kendi kendisine vermiştir ve zaman içinde de Batı Hristiyanlığı'na mensup olanlar, kendilerini, bir oranda, işlerini düzenlemek için *ius civile*yi kullanan yeni *populus Romanus* olarak görmüşlerdir.

İkinci sorunun cevabı ise "kimi topluluklar onu, kimileri de bunu yaparlar" demek gibi dümdüz ampirik bir içeriğe sahip değildir. Altta yatan rasyonel prensipleri bulmaya çalışırken aynı ortak hukukun tek bir toplumda yaptığı gibi, birbirinden farklı pratiklerin incelenmesini gerektirir. Doğanın kanunu, faydalı maddi şeylerin edinilmesi, kullanılması ve bertaraf edilmesini düzenleyen bazı kuralların var olmasını gerektirir, bu da mülkiyet hukukudur. Yani mülkiyet hakları, doğanın kanunu tarafından emredilmiştir. Neredeyse bütün toplulukların ortak uygulamaları özel mülkiyeti onaylar, emek karşılığı ve satın alarak mülk edinmeyi tanır, mülk sahibinin ailesindeki belli bireyleri, kişinin mülkiyetine diğerlerinden önce vâris kılar. Jus gentiumun emirleri de bunlar olacaktır. Doğanın kanunları ile halkın ortak hukukunun birbirine yakın ve uygun olması her durumda tamamlanmış değildir. Köleliğin meşruiyeti konusunda Stoacıların anlayışı üzerinden gidilirse doğanın kanunu, bütün insanların eşit bulunduğunu ve hiç kimsenin doğal şekilde köle olamayacağını ilan etmiştir. Bunula birlikte, kölelik, jus gentiumun bir parçası olarak yasalara uygundur; halkın hukuku, masumiyetin altın çağı dışında yaşayan insanlar içindir. Jus gentiumun en ayrıntılı yerleri, milletlerin birbiriyle ilişki kurarken benimsediği, elçilere nasıl muamele edileceği, savaş tutsaklarının iadesi gibi kısımlardır. Jus gentium, bu yanıyla, yazılı olmayan uluslararası hukuka dair özellikler taşır. Bu dahi köleliğin, *lex naturae*nin

değil, jus gentiumun bir parçası olduğuna işaret eder. Çünkü köleliğe dair anlatıların büyük bir kısmının kökeni, adil bir savaşta tutsak alınmadadır.

Orta Çağ Avrupası'na aktarılan, düzensiz fakat felsefi olarak tahrik ediciydi. Kimi yorumcular, rasyonel yahut irrasyonel, *bütün* varlıkların doğal hukuk tarafından yönetilip yönetilmediğine merak saldı. Aristoteles, sınırlı bir oranda da olsa, bütün varlıkların doğal hukuk tarafından yönetildiğini düşünüyordu. İnsan olmayan hayvanlar, içgüdüsel olarak kendi türleri için tayin edilmiş şekilde serpilmelerini mümkün kılan "hukuk"u takip ediyorlardı. Takipçisi oldukları hukuku anlamadıkları için de erdemli oldukları söylenemezdi. Fakat insanlar gibi yasalara karşı geldikleri de yoktu. Kuşkucu birisi, Aristoteles'in ima ettiği şeyin, Âdem'in ilk günah öncesi iyiliğinin sadece hayvani bir masumiyet olduğunu düşünebilir. Daha genel kabul gören bakma biçimi ise doğal hukuku, sadece aklın emirlerini fark edebilen varlıkların izleyeceğiydi. Bu görüşe göre doğanın yasaları sadece rasyonel varlıklara yani sadece insanoğluna uygulanabilirdi çünkü sadece insanoğlu yasayı anlama ve kendi iradesi ile yasaya uygun davranma yahut yasayı ihlal etme becerisine sahipti. Justinianus'un derleyicilerinin, *Corpus juris civilis*'ine ham madde olsun diye sömürdüğü Romalı yorumcular, aynı kafada değildi. Bu yorumculardan en ünlüsü, üçüncü yüzyılda yaşamış yargıç ve imparatorluk danışmanı Ulpian idi. Ulpian, bütün varlıkların doğal hukuku, insanoğlunun ise halkların yasasını yani jus gentiumu izlediği fikrine sahipti. Fakat bu şekilde anlaşılan jus gentium da diğer yazarların doğal hukuk olarak tarif ettikleri şeyin önemli bir kısmını içeriyordu.

Özel Mülkiyetin Kökeni ve Meşrulaştırılması

İlk Hristiyan toplulukları, İsa'nın Yeryüzüne Tekrar İnişi'nin kısa süre içinde gerçekleşmesini bekliyorlardı. Topluluk mensuplarının sahip olduklarını ortak bir havuza koyduğu ve ihtiyaçlarını da o ortak havuzdan aldığı, basit bir komünizm biçimini hayata geçirmiş gibi görünüyorlardı. İsa'nın Yeryüzüne Tekrar İnişi hakikaten de kısa bir süre içinde gerçekleşecekse mülkiyetin doğasını tartışmanın pek önemi yoktu. Bir zamanlar hediye kabul eden, toprak ve yapıların sahibi olan kiliseler ile manastırlar vardı ve mülkiyetin doğasına dair bilindik sorulara bir cevap verilmesi gerekti. Bin yıl dönümünde papalık çok miktarda mülkün sahibiydi ve güçlü bir siyasal kurumdu. Batı Avrupa'da hukuki açıdan en sofistike kurumdu ve hukuka dair teori kurmanın yeniden canlanmasının arkasındaki en büyük güç de bu kurumun idari ihtiyaçlarıydı. Seküler bir hukuk teorisine neden ihtiyaç duyulduğu belliydi. Bu türden bir teori nasıl bir etiket taşıdığı, doğanın kanunlarına atıfta bulunan soruları cevaplaması gereği ve jus gentiumun cevapladığı sorular kadar önemli değildi. En önemlilerinden birisi ise mülkiyetin doğası ve özel mülkiyetin meşrulaştırılmasıydı. Modern bir bakış açısından, kölelik yani insanın mülkiyeti özellikle zor bir konudur. Fakat kölelik, erken

Orta Çağ düşüncesinde özel mülkiyetin genelinden daha küçük bir zorluk çıkartmıştır. Cennetten Kovulma'dan önce kölelik imkânsızdır; tarihsel sürecin diğer ucunda ise Tanrı'nın krallığı vardır. Orada ne Yahudi ne Yahudi olmayan, ne köle ne de hür insan vardır. Bu çile vadisinde ise kölelik, Cennetten Kovulma'nın en talihsiz sonuçlarından birisidir; erken dönem kiliseleri, topraklarını sürmek için köle kullanmışlardır. Manastır cemaatlerinde ise kölelik yasaklanmıştır. Bunun nedeni, köleliğin yanlışlığı değil, emeğin, manastır yaşantısının asli bir parçası olmasıdır. Kölelerin sahiplerine itaat etmeleri, sahiplerin ise kölelerine nazik davranmaları gerektiğinin dışında pek az şey söylenmiştir. Ceza hukuku da medeni hukuka, entelektüel ve siyasi zorluk çıkartmaz. Hristiyanların, infazcının kılıcını ellerine almalarının gerekip gerekmediği tartışmaya açıktır ve Hristiyan bir yargıç, masum birini cezalandırmadığından ne kadar emin olabileceğini düşünebilir. Ceza yasalarına duyulan ihtiyaç yahut ceza yasalarının doğası hakkında ise tartışmaya yer yoktur. Yazarlar, doğanın emirleri ile İsa'nın emirlerini, doğal hukuku Altın Kural –"kendine yapılmasını istediklerini yap, kendine yapılmasını istemediklerini yapma"– içinde eriterek bir araya getirdiklerinde, bunun fiziki saldırıyı dışarıda bıraktığını ve hırsızlık bir yana konulursa, *bir zamanlar özel mülkiyetin var olduğu*nu görmek gayet kolaydır. Buradan bir ceza çıkartmak da zor değildir. Kendimizi, zor kullanımına ve hırsızlığa karşı koruyabilir, bizden, uygun bir şekilde zorla alınanları zorla geri alabiliriz. Daha derindeki sorun ise, öncelikle mülkiyet haklarının açıklanmasıdır.

Mülkiyetin önemi aşikârdır. İnsanlar eğer tarım, ticaret yapacaklarsa; mülklerini çocuklarına yahut bir başkasına bırakacaklarsa neyin kendilerinin olduğunu, bunu nasıl elde edeceklerini ve aktaracaklarını bilmeyi isterler. Bundan daha az aşikâr olan ise açlıkla aralarında en fazla iki kötü hasat dönemi bulunan topluluklarda, varlıklıların varlıklı olmayanlara karşı görevlerinin ne olduğuna dair bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Tahıl ambarındaki bütün mısırlar benim olabilir ama eğer sen açlıktan kırılıyorsan ve benim fazla fazla yiyeceğim varsa o mısırların *hepsi* bana mı aittir yoksa senin hakların benim sahipliğimi eksiltir mi? Mülkiyetin zeminine dair tutarlı bir anlatı olmaksızın, aynı şeyler üzerinde o şeye sahip olanların ve olmayanların hangi haklara ve ne türden haklara sahip olabileceğini söylemek güçtür. İsa'nın, ellerindeki her şeyi satmaya ve yoksullara vermeye sevk ettiği Hristiyanlar için iktisadi faaliyetin uygun sınırlarının ne olacağı bir sorundu ve sorun olmaya devam etti. Eğer kimse bir şey edinmezse elde yardım olarak dağıtılacak bir şey de olmayacaktı. Fakat aynı fikirden hareketle, açgözlü ve bencil kişilerin, beylik bir lafın ardına sığınarak servet büyütmesi ve servetlerinin küçücük bir parçasını dahi yoksullara vermek için uygun vakti bulamaması kolay olacaktı. Bununla birlikte, Aziz Petrus'un bütün öğrencilerinin hatırlayacağı gibi, bütün kötülüklerin anası para değil, para *aşkı*ydı. Yani Hristiyan iktisadının temelini, gayet açık bir şekilde, servet edinmede ölçülü; hayırseverlikte ise cömert davranmak oluşturuyordu.[15]

15 1 Timothy 6:10.

Mülk sahipliğinin doğası üzerinde ise pek fazla uzlaşılamamıştı. Roma hukuku, *ius in rem* ile *ius ad personam* arasında yani şeyler üzerindeki hak ve kişiler karşısındaki hak arasında keskin bir ayrım yapıyordu. Bütün haklar, sadece insanlar haklarımıza saygı göstereceği yahut haklarımızı hiçe sayacağı için bir anlamda kişiler karşısındaki haktı. Atıma sahip olmam, *in rem* haktı fakat bunun için birisinin atımı çalması, hileli şekilde satması, atıma benim iznim olmadan binmesi vs. gerekiyordu. Bütün dünyaya karşı mülkiyet iyi bir şeydi. *Herkes*in mülkiyet sahibi olmama saygı göstermesi gerekiyordu. *In rem* bir hak ve dünyaya karşı iyi bir şey olmak, diğer belli kişilere karşı haklarımızla çelişiyordu. Eğer size borcum varsa beni bu borçtan dolayı sadece siz dava edebilirdiniz ve bu borcu ödemem gereken kişi de sizdiniz. Roma hukukundaki müllkiyet sahibi, sahip olduğu şey üzerinde bir anlamda egemendi; o şeyin kaderi, mülk sahibinin ellerine terk edimişti.

Kuzey ve Batı Avrupa'daki feodal düzenlemelerde ve geleneksel hukukta ise mülkiyet bu kadar kesin bir niteliğe sahip değildi. Kimi yorumcular, aşırıya kaçarak feodalizmde mülkiyetin olmadığını dahi söylemişlerdi. Bir anlamda, kral, feodal toprak kullanımı, kiracı ve lord zinciri süzerende bitecek şekilde yukarı doğru çıktığı ve kral da herkesin feodal üstü olduğundan dolayı hükmettiği bütün toprakların sahibiydi. Kralın bir kademe altındaki kiracılar, kralın veyahut kralın kiracılarından birisinin toprakları üzerinde zilliyet ve kullanım hakkına sahipti. Toprağın elden çıkartılması ise başka bir meseleydi. Prensipte bu haklar daha üstte olana aitti ve sadece kiracısı tarafından ve kendi iznine tabi olarak kullanılabilirdi. Pratikte ise bu, daha üstte olana, varsayılan rızası için ayni yahut nakdi bir ödeme yapılması, kiracının bir elden çıkartma bedeli ödemesi ve yeni kiracının da zilliyet hakkı için bir ödeme yapması anlamına geliyordu. Yani mülk sahipliği, bir başka kişinin talebi karşısında kullanım ve oturma hakkını kapsıyordu fakat Roma hukukundaki *in rem* gibi mutlak bir hak değildi. İngiliz hukukunda tapulu emlağın bile bu şekilde değerlendirilmesi 1925 yılına kadar devam etti; hatta tapu kaydı olmaksızın sahip olunan emlak için bugüne dahi taşındı. Mülk sahipliği, rakip karşısında "daha iyi bir hak" sahibi olmak anlamına geliyordu.

Bu ise mülk sahipliğini, daha iyi bir hak sahibinin ortaya çıkışı karşısında daha kırılgan bir hâle getiriyordu. Her zaman için çoktandır kayıp bir akraba çıkıp gelebilir ve mülkün eski sahibine karşı, hak sahibi vârisin kendisi olduğunu iddia edebilirdi; sayısız İngiliz oyunu ve romanı, bu tema üzerinden ilerliyordu, hayatı daha az dramatik bir hâle getirmek için ise tapu sigorta şirketleri kurulmuştu. Mülk sahipliğinin farklı tasavvurları, zor zamanlarda zenginin, kaynaklarını yoksullarla paylaşma görevi söz konusu olduğunda çok daha önemli bir hâle geliyordu. Yorumcular, kimi zaman açlıktan ölmek üzere olan yoksulların, zenginin tahıl ambarındaki tahılının *sahibi* olduklarını söylüyor; kimi zaman da zenginin *mülk sahipliği* ve yoksulun *hayırseverliğe* konu olma hakkı arasına kalın bir çizgi çiziyorlardı. Daha sonraları Locke, yoksulun, zenginin "artık"ı üzerinde hak sahibi olduğunu

söyleyecekti. Hume ise kıtlık durumunda siyasi otoritenin daima tahıl depolarını zorla açabileceğini, dolayısıyla bu konunun pek de önemli olmadığını dile getirecekti.[16] Orta Çağ dönemi boyunca çekişmeli olan bir mesele de kilisenin sahip olduğu mülklerdi. Başlangıçta çoğu Hristiyan, İsa'nın ertesi günü düşünmeme ve çok kısa sürede gerçekleşecek Yeryüzüne Tekrar İniş'i bekleme emrini harfiyen kabul etmiş ve dilenciye özgü bir hayatı çekici bulmuştu. Daha sonraları kilise bir kurum hâline gelmişti ve herkesin bildiği gibi, kurumlar işlemek için paraya ihtiyaç gösteriyordu. Dolayısıyla kiliseler, cemaatlerinin, kendilerini kilisenin yararına vergilendirmesine bağımlı hâle geldiler. Sıradan insanlar yerel kiliselerine hediye vermeye başladılar, aristokratlar ise Roma, Milano ve Ravenna gibi başkentlerdeki kiliselere hatırı sayılır büyüklükte hediyeler sundular.

Hâl böyleyken ivedilikle cevaplanması gereken sorular ortaya çıkmıştı: Kilisenin bir şeye sahip olması gerekiyor muydu ve bu amaca hizmet eden "kilise" kimdi? Bir piskoposluk bölgesinin piskoposu, verilen hayır amaçlı hediyeleri kendine mülk edinemezdi yani müşterek mülk sahibinin kilise olması gerekiyordu. Bu müşterek mülkiyet yapısını satarak elden çıkarma ve takas etme haklarını kullanmaya uygun kişiler ise piskopos yahut gönüllü papaz yardımcılarından oluşan bir grup, üyelerinin bireysel olarak değil de kolektif olarak sahip oldukları şeylerin temsilcisi olarak hareket eden bir komiteydi. Müşterek mülkiyet modeli, kilisenin mülklerinin sahipliği akla geldiğinde kullanılan model oldu. Papa bu anlamda kilise mülklerinin sahibi değil idarecisiydi. Bunun feodal bir düzende beraberinde getirdiği sorun ise kavramsal değil siyasiydi. Sıradan bir insan, mülkünü kiliseye verdiğinde bu hediye, beraberinde o sıradan insanın feodal üstünün, mülkiyetin "yükleri"nden mahrum kalmasını getiriyordu. Sıradan bir kiracı, mülkünü vârisine miras olarak bıraktığında vârisi bu mirası, mülkünü, adına kullandığı feodal üstüne ayni yahut nakdi bir ödeme yaparak alıyordu. Bu ödemeler aslında kira sözleşmesi yenilendiğinde yahut yeni bir kiracı ile sözleşme yapıldığında ödenen kiralardı.

Kilise ise ölümsüzdü; vârisi yoktu, mülkü bir sahipten diğerine geçemezdi ve hiçbir feodal alacak ödenmezdi. Mülk sahibi zarara uğramıştı ve bunu yanlış anlaması en muhtemel mülk sahipleri de krallardı. Ayrıca ortada cazip bir uygulama da vardı: Eğer birisi mülkünü kiliseye doğru koşullarla verirse vârisleri için geliri ve mülk üzerinde önemli oranda denetimi yahut da kilisede rahat bir işi garantilemiş oluyordu. Kilisenin mülk sahibi olmasının yarattığı tek sorun bu da değildi. Tartışmalı diğer iki mesele, aşar ve kilisenin sıradan vergilendirilmeden muaf oluşuydu. Aşar, sıradan mülkler arasında kiliseye yardım olarak alınan vergiydi. Kilisenin nasıl olup da bu vergiyi salma hakkına sahip çıktığı bilinmiyordu ve aksine seküler yönetim, kiliseye koruma sağladığı için de seküler yöneticilere, kilise kadar din adamı olmayanlara da vergi salabilmek makul görünüyordu. Yani yardım derneklerinin

16 Locke, *First Treatise* (sec. 42), *Two Treatises of Government* içinde, s. 170; Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ss. 186-87.

sıradan vergilendirmeden muaf tutulması, ilk defa yirminci yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmış bir mesele değildi.

Bu meseleler kilise-devlet ilişkilerini yüzyıllar boyunca zehirledi. Hatta Amerikalı öğrencilerin, çoğu Alman'ın, hükümete kilise için vergi ödediğini öğrendiğinde duyduğu şaşkınlık veri iken bugün dahi bir heyecan dalgası yaratmaya muktedirdi. Mülkiyet haklarının tarihi ve İngiltere Krallığı'nın Mortmain Yasaları (1279) gibi araçları kullanarak dinî kurumlara bağışta bulunmayı, hem bağışçılar hem de bağışı kabul edenler açısından zorlaştırması bizi pek de ilgilendirmemektedir. Bizi ilgilendiren ise bu gelişmelerin, düşünürleri mülkiyet hakkının ahlaki meşrulaştırmasını ortaya koymaya sevk etmesiydi. Mülk, başlangıçta herkes tarafından sahiplenildiği hâkim doktrin hâline geldi. Bu Romalı hukukçuların değil, Stoacı felsefecilerin görüşüydü.[17] Tanrı, dünyayı ortak olarak insanlığa vermişti; akıl ve doğal hukuk, dünyanın özellikle bir insana değil, kolektif olarak insanlığa verilmiş bir hediye olduğunda hemfikirdi. Aristoteles'in ifade ettiği ama Aristoteles okumamış aklıselim birinin de anlayacağı nedenlerden dolayı, insan ırkının mirasını bireyler arasında paylaştırmak daha doğruydu; bu, insanları, kendi sahip olduğu yahut ürünü kendisine ve ailesine gidecek şeylere ihtimam göstermeye teşvik edecekti. Bu, mülkiyet kurumlarının hizmet ettiği kapsayıcı bir ortak iyinin bulunması durumunda bugün için dahi kabul edilebilecek bir şeydi. Eğer, açlıktan ölme yolunda giden kişinin, zenginin tahıl ambarındaki tahılın *sahibi* olduğunu söyleyemeyeceksek de yoksulu açlıktan ölmeye terk edebileceğini düşünen zenginin yanıldığını kesinlikle söyleyebilirdik. Eğer davranışı tahammül edilebilir olmaktan çıkarsa hakları da sona ererdi.

Dışsal (Gayri) Tesirler

Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün tarihi, büyük oranda Cermen kabilelerinin işgallerinin de tarihiydi. Bundan sonraki Batı Hristiyanlığı tarihinin önemli bir kısmı ise daha önce göçebe yahut yarı göçebe olan toplulukların, daha sonraları Fransa, Almanya ve İngiltere olacak yerlere yerleşmelerinden sonra ortaya çıkan krallıkların tarihiydi. Fiziki etkisi, siyasi düşünce üzerindeki etkisinden çok daha fazla olan bir olgu vardı ki bu da İslam'ın yükselişiydi. Kuzey Afrika'daki ve Yakın Doğu'daki İslam devletleri, Avrupa siyasetini gerek on birinci ve on ikinci yüzyıllar arasındaki Haçlı seferleri gerek on birinci yüzyıldan on beşinci yüzyılın sonuna kadar devam eden İspanyol *reconquista*sı, gerekse de Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişi ve düşüşü ile onun kalıntılarından doğan devletlerin istikrarsızlığı yoluyla olsun sekizinci yüzyıldan bu yana renklendirmişlerdir. Bir öğreti olarak ise İslam'ın, Batı siyasi düşüncesi üzerinde hiçbir etkisi yoktur. İslam bilginleri, Müslüman toplulukların siyasi örgütlenmesi ve Müslümanlar ile inanmayanlar arasındaki ilişkiler hakkında çokça şey söylemiş olsalar dahi bu

17 Garnsey, *Thinking about Property*, ss. 217-18.

fikirlerin İslam dışında alıcısı yoktur. Herhangi bir Batılı düşünürün dikkatini onlara çevirmeye razı geldiği durumda dahi kutsal ve seküler arasındaki Batılı ayrımın İslam'da yeri yoktur. Ayrıca kilise ile devlet arasındaki ilişkiler hakkında Batılının duyduğu kaygı, Batılı anlamda kiliseye sahip olmayan bir inançta karşılık bulmaz. Batı felsefesi, tıbbı ve teknolojisi Arap bilim adamlarına, en azından onlar olmasa yitip gidecek Grek metinlerini çevirdikleri için çok şey borçludur. Fakat Arap bilim adamlarının çalışmalarında kendimizi nasıl daha iyi yöneteceğimize dair yeni fikirler bulmak, bizi teşvik edecek bir şey olsa dahi mümkün görünmemektedir.

İslam'ın etkisi askeriydi. İslami fetihlerin ilk dalgası sadece İspanya'yı kapsamakla kalmadı, Fransa'nın güneyine kadar uzandı. Mağripli savaşçılar, Loire'daki Tours'a kadar ilerlediler ve burada Charles Martel'e 732 yılında Poitiers Savaşı'nda yenildiler. Bu savaş Gibbon'a şöyle bir iddiada bulunma ilhamı vermişti: Charles Martel yenilseydi "Arap donanması hiçbir deniz savaşına girmeden Thames Nehri'nin ağzına kadar gelebilecekti; belki de Oxford'daki okullarda Kuran tercümesi okutulacak ve bu okulun kürsüleri, sünnetli insanlara, Muhammed'e gelen vahyin kutsallığını ve gerçekliğini gösterecekti."[18] Sicilya'daki varlıkları on birinci yüzyılda, İspanya'daki birkaç yüzyıl sonra silinirken Kuzey Afrika'da fethettikleri yerleri kaybetmediler. Bizans İmparatorluğu'nun, 1453'te Konstantinopolis'in düşüşüyle sona erecek yavaş tahribatı da onları durdurmadı. İslam, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Yunanistan'da ve Balkanlar'da kök salmaya devam etti.

Fethedilen topraklarda yaşayan ve Hristiyan yahut Yahudi olmayan nüfustan mutlak bir tercih yapmaları istendi, ya İslam'a dönecek yahut da öleceklerdi. "Ehl-i kitap" sayılan Yahudilere ve Hristiyanlara Müslüman yöneticilerinin siyasi otoritesini kabul etme ve sahip oldukları düşük statünün onayı babında fazladan vergi ödemeyi kabul ettikleri takdirde, tolerans gösterilecekti. Çeşitli öğretilerin ve kültürlerin tek bir şemsiye altında idare edilmesi –bu daha sonra millet sistemine dönüştü– sorununa bulunan İslami "çözüm"ün kendine has erdemleri de yok değildi. Müslüman yöneticiler, Müslüman olmayan tebaalarına geniş bir cemaat özerkliği alanı bırakmışlardı. Yahudiler, İslam altında Hristiyan Avrupası'nda olduğundan çok daha fazla güven içindeydiler. Bununla birlikte İslami çoğulculuk, yüzyıllar sonra Osmanlı ve Batı çoğulculuklarını karşılaştıranlar arasında bir ilgi uyanana kadar Batılı okuyucuya bir şey ifade edebilecek siyasi fikirler üretmedi. İslami felsefe ile özdeş tuttuğumuz düşünürler –Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd– Platon'un, Aristoteles'in ve Neoplatonistlerin metafizikleri ile ilgileniyorlardı. On dördüncü yüzyılda yaşayan İbn-i Haldun belki de daha geniş kitlelere ulaşmış ilk İslami siyaset yazarıydı, ahlaki ve siyasi görüşlerini Aristoteles'e yaslamıştı. Anakronizme izin verilirse özgün bir siyaset sosyoloğuydu ve başarıları arasında, daha sonraları seçkinlerin dolaşımı teorisi olarak bilinecek şeyin ikna edici bir anlatısı da vardı fakat İbn-i Haldun, özgün bir siyaset düşünürü değildi.[19]

18 Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6:16.
19 Ibn Khaldun, *The Muqadimmah*.

Yahudi bilim adamları, Arapça konuşan meslektaşları gibi klasik Grek düşüncesinin şaheserlerini korudular ve onlar hakkında yorumlar yazdılar. Fakat kralların, piskoposların, papaların ve asilzadelerin otoritesi hakkında Batılı düşünürlerin kullanabileceği fikirler üretmeleri için bir neden yoktu. Batı Avrupa'da ilk bin yılın sonundan evvel geliştirilen herhangi bir şeyin ilerisinde olan matematik ve tıp bilgisinin aktarıcısı oldular. Fakat Hristiyan komşuları için ayırt edici bir ahlaki ve felsefi fikir olarak teşhis edilebilecek bir şey sağlamadılar. Bunu yapsalardı şahane olurdu; bunu yapsalardı ve Hristiyan komşuları da o fikirlerden bir şey çıkarsaydı çok daha şahane olurdu. Diasporadaki Yahudilerin, seküler otorite hakkında düşünmeleri için pek bir neden yoktu. Zorla tolerans gösterilen dışlanmış kişiler olarak hiçbir sözlerinin geçmediği bir yönetim altında yaşamaya mahkûm edilmişlerdi. Hakkaniyetli bir cemaat olarak nasıl hayatta kalacaklarına dair yahut infazdan kaçmak için intiharın seçilmesinin takdire değer olduğu an gibi cesaret kırıcı konular hakkında kendi kendilerine söyleyecekleri çok şeyleri vardı. Fakat bunların hiçbiri Hristiyan infazcılarının siyasi ikilemleriyle ilişkili değildi.

Son olarak gayet aşikâr olduğu için kolaylıkla gözden kaçabilecek bir şeyi hatırlayalım. Orta Çağ düşünürleri, ilk önce teolog, ikinci olarak filozof, üçüncü ve son olarak ise siyasi spekülatördüler. Augustinus büyük bir siyasi düşünürdü çünkü onu tahrik eden, yaşadığı dönemin siyasi sorunlarıydı. Fakat bu, Augustinus'un başarılarının en küçüğüydü. Orta Çağ düşüncesinin en etkili kişilerinden birisi, Suriyeli bir rahip olan ve Augustinus'tan kısa bir süre sonra yaşamış "Aeropagos'lu Sahte Dionizos" idi. Neoplatoncu fikirler, on ikinci ve on üçüncü yüzyıla onun üzerinden aktarılmıştı. Bu fikirler, nihayetinde siyaset teorisi için önemli hâle gelmişti. Çünkü bunlar, bütün evrenin hiyerarşik olarak örgütlendiği, insanlığın, bütün yaratıkların haklarını ve yükümlülüklerini emreden "büyük varoluş zinciri"nin bir parçası olduğu fikrini pekiştiriyordu. Aquinium'lu Thomas'ın on üçüncü yüzyılın üçüncü çeyreğinde kurduğu klasik öğretiler ve Hristiyan öğretilerinin sentezinin malzemeleri de bunlardı. Bununla birlikte, Sahte Dionizos'un yeri, abartılı bir şekilde kapsamlı hazırlanmamışsa eğer siyasi düşünce tarihi değil, teoloji tarihiydi.[20]

Papalığın Mutlakçılığı (absolutism) ve Atama Uzlaşmazlığı

Bunu da söyledikten sonra, erken Orta Çağ siyasi düşüncesinin entelektüel aygıtının en önemli unsurlarından birisinin, beşinci yüzyıl sonunda yaşamış bir papanın yazdığı iki paragraflık sert bir düzyazı ile yaptığı katkı olduğunu ekleyelim. Gelasius I, 492 ila 496 yılları arasında dört yıl boyunca son derece zor koşullar altında papalık yapmıştır. Batıdaki son Roma imparatoru on altı yıl önce tahttan inmiştir, veba Roma'yı kasıp kavurmaktadır, papanın Konstantinopolis patriği üzerindeki doktrine dayalı otoritesine ise

20 Burns (der), *Cambridge History of Medieval Political Thought*, ss. 605-6.

gayet keskin bir itiraz edilmektedir. Patrik, imparatorun koruması altındadır, onun tarafından atanmıştır ve doğal olarak da imparator, kendi atadığı patriğin, papanın otoritesi altına girmesini kabul etmeye yanaşmamaktadır. Bu anlaşmazlık, Gelasius'un, 494 yılında İmparator Anastasius'a bir mektup yazmasına yol açmış. Gelasius bu mektupta, daha sonraları iki kılıç doktrini olarak bilinecek şeyi ortaya koymuş ve ruhani gücün dünyevi güç karşısındaki üstünlüğü konusunda ısrarcı olmuştur. Ruhani güç daha üstündür çünkü nihai kertede papa, imparatorun ahlakı konusunda Tanrı'ya hesap verecektir. İki kılıç doktrini ise gayet basittir: Tanrı, otoriteyi hem papaya hem de imparatora bahşetmiştir. Her iki otorite de kendi alanında mutlaktır. Her biri diğerinin otoritesini sürdürmelidir. Böylelikle aralarındaki çekişme ortadan kalkar. Fakat Konstantinopolis'teki imparator, kendi otoritesinin, patriğin ve papanınkinin üzerinde olduğunu düşünmektedir. Gelasius ise bunun tam aksini savunur.

Gelasius'un mektubunun en önemli kısmı iki paragraf uzunluğundadır. Bu iki paragrafın fazlasıyla eleştiri çeken noktası ise başlangıçtaki iki kısa cümlenin ikincisidir: "Dünyayı yöneten başlıca iki güç vardır, yüce İmparator; bunlar, adlı adınca, rahiplerin kutsal otoritesi ve krallığın gücüdür. Bunlar arasında rahiplerin gücü daha büyük bir ağırlık taşır çünkü ilahi hüküm günü geldiğinde insanların krallarının hesabı dahi rahiplerden sorulacaktır."[21] Mektubun devamında rahiplerin, dünyevi gücü, barışı ve refahı korumak için yaptığı yasalara riayet etmeleri ile imparatorun, inanç ile ilgili konularda papanın otoritesini tanımaya gönüllü olması arasında bir mütekabiliyet (*quid pro quo*) olduğu gözlemine yer verilir. Daha sonraki devirlerde bu mütekabiliyet, kilise ve devlet arasında bir anlaşmanın zemini olarak görülecektir. On üçüncü yüzyılın başında ise Gelasius ve papalar için bunun başka bir anlamı vardır. Elbette ki bu herkesin kabul ettiği bir iş bölümünün ifadesidir. Daha çatışmacı bir bakış açısından, bunun, imparatorun Konstantinopolis'te tereddütsüzce gösterdiği otoritenin inkârı olduğu görülür; aynı zamanda papalığın özerkliğinin de bildirimidir. Dahası, papanın diğer patriklerden –Kudüs, Antakya ve Konstantinopolis'tekilerden– başta geldiğini iddia eder. Bu oldukça sorunludur; çünkü laf arasında, imparatorun görev yapmaya uygun olup olmadığına karar verme hakkına, papanın sahip olduğunu söyler ve bu aynı zamanda diğer bütün dünyevi yöneticileri de kapsar şekilde düşünülebilir. Çünkü Orta Çağ'ın sonlarına kadar yarı kabul gören yasal kurgulardan birisi, Hristiyan âlemindeki bütün yöneticilerin imparatora –bu çok sonra, seçilmiş Kutsal Roma İmparatoru olacaktır– tabi bulunduğudur.

Bu kurumsal anlaşmazlık, on birinci yüzyılın ortalarında atama uzlaşmazlığı denilen krizle patlak verene kadar su yüzüne çıkmamıştır. O zamana gelindiğinde piskoposlar sadece kiliseye bağlı prensler değillerdi. Kayda değer miktarda toprağı ve mülkü denetimleri altında bulundurdukları için feodal soylu sınıfının da bir üyesiydiler. Dünyevi derebeylerine askerî destek

21 Aktaran *a.g.e.*, ss. 288-89.

vermeleri bekleniyordu. Hatta kimileri, savaşa kendi güçlerinin başında gitmiş ve onlarla birlikte ölmüşlerdi. Bu iki rolün iç içe geçmesi sonucu karşımıza iki uygulama çıktı. İlki, "sahipli kiliseler"in doğuşuydu. Kilise kuran ve kiliseye mülklerini veren dinî unvanı bulunmayan bir bağışçı, kilisenin sahibi sayılıyordu ve istediği kişiyi istediği koşullarda sorumlu olarak görevlendirebiliyordu. Diğer uygulama ise "dinî unvanı olmayanlar tarafından yapılan atama" idi. Feodal lordun vassalına toprak vermesi gibi, dünyevi bir yönetici de bir piskoposa, piskoposluk görev bölgesi "atama"sı yapıyordu. Piskopos, bu piskoposluk bölgesi için kralına bağlılık yemini ediyordu. Her iki uygulama da dünyevi otoriteler için gayet anlamlıydı. Sorunlu toplumların iktisadi ve askerî kaynaklarının çok büyük bir bölümü kilise görevlilerinin elindeyken bu kaynakların dünyevi amaçlar uğruna kullanılmalarını garanti altına almak gerekiyordu.

Dindar asilzadeler ve prensler, manastırlar kurdular, manastırları yeninden kurdular ve bunları toprak ve binalarla donattılar. Bu türden uygulamalar kilisenin otoritesini arttırır gibi görünse de onun ruhani misyonunu tehlikeye attı. Piskoposluk görev bölgesi değerli, satın alınası bir arazi parçasıydı fakat rahip yahut piskopos unvanını satın almak, dinsel makamları ve görevleri alma/satma suçuydu ve katı bir şekilde yasaklanmıştı. Bununla birlikte bu suç, sürekli olarak işleniyordu. Papalık tacı dahi sıklıkla alınıp satılıyordu. Dinsel makamları ve görevleri alma/satma suçu, rahipten ziyade dinî unvanı olmayan lord gibi yaşayan piskoposların hayat tarzı ile birlikte reformcuların hedefi hâline geldi. Ağır ilerleyen reform hareketi, önce onuncu yüzyılda manastır hayatının reforme edilmesiyle başladı ve birbirinin selefi reformcu papaların görev süreleri, küçük yaşta bir imparator olan IV. Henry'nin tahta çıkışı ile birleştiğinde ivme kazandı. 1049 ila 1054 yılları arasında papalık yapan IX. Leo, 1059 ila 1061 yılları arasında papalık yapan II. Nicholas ve 1073 ila 1085 yılları arasında papalık yapan VII. Gregory, üç şeyi başarmayı hedeflemişlerdi. İlki, papanın sadece Kardinaller Koleji tarafından seçilmesini garanti altına almaktı. Bunun temellerini IX. Leo attı ve II. Nicholas'ın topladığı Lateran Konsili, bu seçim biçimini 1059 yılında hükme bağladı. Bu öncelikli olarak kardinallerin çoğunun içinden çıktığı Roma aristokrasisi kadar imparatorun etkisini de azaltmayı hedefliyordu. Aslında İmparator'un papalık açısından değeri, düzenli olarak kuzey ve orta İtalya'yı işgal eden ve papalık bölgesi için tehdit oluşturan Lombardiyalıları denetim altında tutma becerisine sahip bir Alman kralı olmasıydı. 1070 yılında VII. Gregory ve IV. Henry arasında dinî unvanı olmayanların atanmasına dair çatışma, imparator III. Henry'nin 1040'ta üç rakibin papalık titri üzerinde hak iddia ettiği skandalın yaralarını sarmak için bir konsil toplaması ile başlayan reform sürecinin paradoksal bir şekilde sona ermesine işaret etti. 1046'da toplanan Surti Konsili, IX. Benedict, III. Sylvester ve VI. Gregory'yi görevden aldığında sorun kıl payı önlenmişti. Dindar bir insan olan III. Henry, imparatorluk tacını VI. Gregory'nin elinden giymeyi reddetmişti. Çünkü

hâlihazırda papalık tacını IX. Benedict'ten almıştı ve dolayısıyla dinsel görevleri ve makamları alma/satma suçunu işlemişti. Fakat kendi seçimi olan II. Clemens'i göreve getirmişti ve Konstantinopolis'teki imparatorun patriği ataması gibi, Kutsal Roma İmparatoru'nun da kendi tercihini papa seçilmek üzere aday göstermesi prensibinden vazgeçmeye niyetli değildi.

Papalığın ikinci amacı, din adamı olmayanlar tarafından atanmayı ortadan kaldırmaktı. Amaçlanan, bir piskoposa, görevinin kurumsal işaretlerinin, işin içine din adamı olmayan kimseyi katmadan, bir başpiskopos yahut papa tarafından verilmesiydi. IV. Henry buna, yukarıda işaret edilen nedenlerden dolayı itiraz etti. Gregory ise onu aforoz etti. İtalya ile Almanya arasında neredeyse bir iç savaş yaşandı. Başlangıçta Gregory üstünlüğü ele geçirdi ve Henry, 1077'de papanın Canossa'daki kalesinin dışında kar içinde bekledi ve affedilmek için yalvararak kendini aşağıladı. Fakat Gregory boyunu aşan bir işe kalkışmıştı. Roma'dan sürüldü ve sürgünde öldü. Bu anlaşmazlık, açık bir uzlaşma ile sona erdikten sonra VII. Gregory ve IV. Henry'nin ölümünün ardından 1122'deki Worms Antlaşması ile kutsandı. İmparatorluk, piskoposların görevlendirilmesi konusuna gelinceye kadar her şeyi kabul etti. Bununla birlikte, piskoposlara, görevlerinden kaynaklanan mülkler ve gelirler verilirken imparator yahut bir temsilcisinin hazır bulunması sağlanacaktı. Kilise ise piskoposların atanması üzerindeki denetimini sağlamlaştırdı; piskoposluk bölgesinin arazileri ve mülklerinden doğan haklar ise krallığın denetimine bırakıldı. Anlaşma, iki tarafa da her istediğini vermediyse de papalığı, ruhani konularda mutlak başkanı papa olan yarı-monarşik bir kurum ve orta İtalya'da kayda değer seküler bir güç olarak ihdas etti. Papalığın üçüncü amacı, Hristiyan âlemi içinde Katolikliğin üstünlüğünü sağlamaktı. Bunda tamamen başarısız olundu. IX. Leo, sadece Konstantinopolis'teki kilise ile aralarında bugüne kadar düzeltilememiş bir kırılma yaratmakta başarılı oldu. 1054'te papalık delegeleri Konstantinopolis'e giderek patriğin, papalığın üstünlüğünü kabul etmesini sağlamaya çalıştılar. İstediklerini elde edemediler ve istediklerini elde edemediklerinde patrik Michael Cerularius'u aforoz ettiler, patrik de onları aforoz etti. Papalık siyasi özerkliğini ve daralmış bir alandaki ruhani üstünlüğünü sağlama almış bulundu.

Orta Çağ siyasi düşüncesini tamamen kilise ile devlet arasındaki çatışmalara odaklanmış gibi göstermek oldukça kolaydır ve yorumcular nesiller boyu böyle yapmışlardır. Böylesi bir bakma biçimi, siyasi düşüncenin gündelik evrimini ihmal eder. Bu evrim, kilise yetkilileri ve dinî olmayan görevlerde bulunanların, kendi kurumsal yaşantılarından kaynaklanan gereklilikler doğrultusunda zorunluluktan dolayı oluşmuştur. Özellikle avukatlık mesleğini icra edenler, üstlerin ve astların birbirleri ile, üstlerin iradesinin ise yasa ile ne türden bir ilişki içinde olduğuna dair fikirler geliştirmişlerdir. İlk olarak 1265'te toplanan İngiliz Parlamentosu gibi kurumlar durup dururken gelişmemiş yahut kilisede konsillik hareketi türünden bir hareket durup dururken başlamamıştır. Bununla birlikte, bu türden gelişmeler, olaylar tam

da pratik talepler yahut bu taleplere verilen yanıtlar olarak başladığı için düşünce tarihçisinden ziyade genel tarihçinin konusudur. Diğer bir yandan da açıklanması ve yerine konması gayet zor olan ve olduğu sıralarda bir etkisi bulunmamasına rağmen çok daha sonra faydalanılan entelektüel orijinallik patlamaları da arada sırada görülür.

Salisbury'li John

Bu entelektüel orijinallik patlamalarından birisi de Salisbury'li John'un yazdığı *Policraticus*'tur. Orta Çağ'ın sonraki dönemleri yahut modern dünya ile özdeş tuttuğumuz fikirlerle dolu bir eseri herhangi birisinin yazabilecek olması, bu türden fikirlerin, antikitenin sonundan bu yana varlıklarına dair hiçbir yazılı delil bırakmadan dolaşımda olduklarına işaret eder. Belki de teolojik ve kilise doktrinine dair tartışmalar tarafından görünmez kılınmış olsalar dahi sözlü bir geleneğin parçası olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. John, 1110 yılı dolaylarında Salisbury'de doğmuş ve hayatı Chartes piskoposu olarak sona ermiştir. Aziz Thomas Becket'in dostu ve sırdaşıdır, şehit düşen bu başpiskoposun bir biyografisini yazmıştır. Becket ve Becket'ten önceki Canterbury başpiskoposu olan Başpiskopos Theobald'a yakınlığından dolayı birden fazla kez sürgün edilmiştir. Kilise-devlet çatışmasının en yoğun olduğu dönemlerden birinde yaşamıştır. Fakat on ikinci yüzyıl rönesansı denen dönemi ateşleyen yeni çevirilerden ve klasik felsefe özetlerinden de faydalanmıştır.[22] Kendi içinde bir bilim adamı değildir, seçme parçalar koleksiyonlarından ve alıntı antolojilerinden fazlaca yararlanmıştır.

Policraticus, "devlet adamının kitabı", kısmen bilinen türde devlet adamlarına hitaben yazılan ve onlara, görevlerini ikaz etmekten ziyade methetmek yoluyla hatırlatan el kitaplarındandır. Christine de Pizan'ın, daha sonraki bir bölümde tartışacağımız *Book of Body Politic*'i gibi, exempla'ya yani yazarın vermek istediği dersi Grek, Roma tarihi ve İncil'deki tarihten açıklayıcı hikâyeler yoluyla anlatmaya dayalıdır. Eser, tiraniside dair kadim doktrini yeniden canlandırdığı veyahut ona bir yer açtığı için meşhur olmuştur. Kitabın argümanı karmaşık değildir fakat oldukça cesurca bir sonuca ulaşılır. John, prens ile tiran arasındaki zaruri farkları defalarca tartışır ve kilise doktrinine dayanan tiranı (*ecclesiastical tyrant*) yeni bir kategori olarak sunar.[23] Kitabın temel öncülü, Orta Çağ düşünürlerinin tamamı ile aynıdır. Politik otorite Tanrı'dan gelir; hakiki kralın otoritesi kutsaldır ve ruhlarımızı hatta bedenlerimizi tehlikeye atarak reddedilir. Bunun herkesçe bilinen gerçekten fazlasını içerdiği, Justinianus'un *Corpus*'u hatırlandığında meydana çıkar. Justinianus ilk olarak kralın sözünün yasa olduğunu söyler fakat ardından yasanın kralın tebaası için bağlayıcı olmasının nedeninin, krala bu otoriteyi *populus*'un vermiş olması olduğunu da ekler. Otoriteyi *Dei gratia*

22 Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*.
23 Örneğin, John of Salisbury, *Policraticus* (8.17), ss. 190 v.d.

(tanrının inayeti) olarak kullanmak ile *vox populi*'nin (halkın sesi) ifadesi olarak kullanmak arasındaki fark açıktır. Fakat Justinianus'un eserini derleyenler, bu noktayı göz ardı etmişlerdir. Salisbury'li John, kralın otoritesinin ona halk tarafından ihsan edildiğine dair bir tasavvura sahip değildir. Bu otorite ona Tanrı tarafından ihsan edilir. Tam da bundan dolayı otoritedir. Sağduyu bunu söylemeye devam etmiştir. Dört yüz yıl sonra Sir John Fortescue, İngiltere'ye, *regale et politicum*, "krala ait ve siyasal" bir ülke olarak atıfta bulunmuştur. Bunun anlamı, ülkenin bir kral tarafından anayasal bir şekilde yönetilmekte olduğudur. Yasaları insanların onayı ile yapılmıştır ve bir siyasi topluluktur. Çünkü insanlar, ortak iyilikleri için ortak iradeleriyle kralın başında olduğu bir birlik oluşturmaktadır. Fiziki bir topluluk olmaktan ziyade *corpus mysticum*'dur. Fakat bu, Cicero'nun, *res publica*'nın ortak bir iyiliği garanti altına almak için var olan bir "kamusal şey" olduğu konusundaki ısrarından pek de farklı değildir. Aralarındaki temel fark, kralın tebaası, tebaadır, yurttaş değildir, eylemde bulunmak için bağımsız bir güce sahip değildirler.[24]

John, Tanrı'nın krallara, otoriteyi, sadece yasalara uygun şekilde davranmaları, yasaya ve adalete hizmet etmeleri ve Tanrı'nın yerleştirmeyi uygun gördüğü insanların refahına özen göstermeleri için verdiği fikrine sahiptir. Bu anayasacılık değildir fakat John'un da üzerinde fazlasıyla durduğu önemli bir farka kapı açar. Bir kral ile bir tiran arasında dağlar kadar fark vardır. Bu kendi içinde çatışma içermez. Carlyle'ların abidevi Orta Çağ siyasal düşüncesi tarihi kitaplarında da belirttikleri gibi, Augustinus'un, dünyevi kralın insanlarına hakiki adaleti sunup sunamayacağı konusunu kaçamak yaparcasına geçmiş olması, Orta Çağ'da onun ardından gelen yazarlarda hiçbir şüphe uyandırmamıştır. Evrensel bir şekilde şu tarafı tuttular; Augustinus, adalet olmazsa devletin sadece büyük bir eşkıya çetesinden ibaret kalacağını söylerken kastettiği, hukuk aracılığıyla kurulan bir devletin bir eşkıya çetesi değil, adaletin yerine getirileceği ve adaletin yerine getirildiğinin görülebileceği bir ülke olacağıydı. Bu, Salisbury'li John'un bakış açısıydı.[25] Augustinus'u daha az ilginç ama daha kullanışlı kılıyordu.

Hakiki bir kral adaleti sağlardı ve ona itaat edilmesi gerekliydi. Ona, Tanrı'nın bir temsilcisi olduğu için itaat etmemiz gerekirdi ama onun Tanrı'nın temsilcisi olmasının işareti de adaleti sağlamasıydı. Tanrı'nın otorite bahşetmesi ise kralın adaleti sağlaması ve Tanrı'nın krallıkları yapılması uğruna oluşturduğu işleri yapması koşuluna bağlıydı. Bu, Augustinus'unki ile mukayese edildiğinde çok daha duyarlı, daha az anarşik ve daha az gaddar bir siyaset anlatısıydı. Aynı zamanda da entelektüel olarak Augustinus'unkinden çok daha az ilginç ve ahlaki olarak da çok daha az talepkârdı. John'un çıkarttığı sonuç, görünürde dramatikti. Adaleti sağlamayan yönetici yahut yönetici olduğu varsayılan kişi kral değildi, tirandı. Yasal yönetim monarşi,

24 Fortescue, *On the Laws and Governance of England*, s. xxxii.
25 John of Salisbury, *Policraticus* (4.1), ss. 27-30.

adil olmayan yönetim ise tiranlıktı. Tiranların arkasında Tanrı'nın otoritesinin desteği yoktu. Bu düşüncenin asıl önemli olan tarafı ise şurasıydı; eğer tiranlar karşısında direniş gösterilir ve tiranlar, halkı tarafından öldürülürlerse ortada meşru bir şikâyet bulunamazdı ve halkı yanlış bir şey yapmış da değildi.[26] Mesele, bu düşüncenin nereye kadar zorlanabileceğiydi. Bunun cevabı hiç de basit değildi. Cicero'yu hatırlayalım; onun için tiranın öldürülmesi sadece affedilebilir bir davranış olmakla kalmıyor aynı zamanda ahlaki ve siyasi açıdan övgüye değer bulunuyordu ve tiranisid, bunu harekete geçirebilecek konumda olanların pozitif görevlerinden birisiydi. Cicero, Catiline'nin takipçilerini haklı olarak baskı altına almış, Brutus ve arkadaşları, Caesar'ı haklı olarak öldürmüşlerdi. John, aynı zamanda "kamusal tiran"ı öldürmenin de övgüye değer bir şey olduğunu söylüyordu.

Bununla birlikte, Roma'nın cumhuriyet ideallerini canlandırmaya da çalışmıyordu. Verdiği örnekler, Roma'nın cumhuriyet tarihinden değil, Eski Ahit'ten geliyordu ve Nero, Caligula gibilerini tartıştığı yerlerde Hristiyanların, onların tiranlığına dayanmak zorunda olduklarını ileri sürüyordu. Eski Ahit'teki örneklerden birine atıfla, Saul'un, İsrail halkının, Tanrı'nın kelamına başkaldırdıkları için başlarına gelen felaketlerden birisi olduğunu söylüyordu. John, Romalı tiranisidcilerden daha yumuşak ve daha ılımlıydı. Yöneticinin sözü yasaydı ancak–bu söz gerçekten de yasa ise–Prensin hevesi yasa değildi; böylesi ancak kötücüllüğe ruhsat vermek olurdu. Fakat prens eşitlik ve adalet ile hükmediyorsa toplumunun iyiliği için koyduğu kurallar yasaydı. Bu anayasacılık değildi çünkü kralların ve papaların böyle davranmalarını sağlamak için oluşturabileceğimiz kurumlar hakkında hiçbir şey ima etmiyordu. Fakat hukukun üstünlüğünün bir savunusuydu. Papa, *servus servorum Dei*, Tanrı'nın hizmetkarlarının hizmetkarı, kral ise yasalara göre ortak iyinin hizmetkarıydı. Hakiki bir otorite sahibiydi ve *legibus absolutus*, tebaası için koyduğu kurallara uymaktan muaftı –fakat bu muafiyet, muaf olma hâli ancak ortak iyiye hizmet ediyorsa geçerliydi. *Dei gratia*'ya göre yönetmek ile yasalara göre yönetmek arasında bir çelişki yoktu. Tanrı, evreni yasa yoluyla yönetiyordu; Tanrı'ya hizmet eden kral ise aynı zamanda Tanrı'nın kendi evrenini yönettiği yasalara hizmet ediyordu.[27]

Bu durum, John'un tiranisid anlayışını biraz havada bırakıyordu. Tirana dönüşen prens, otoritesini kaybeder ve eğer halkı ona direnip onu öldürürse şikâyet dahi edemez demek bir şeydi, eğer prens tiran olursa onu öldürmek birisinin görevidir ve bunu yapmak siyasi bir erdem ifadesidir demek ise başka bir şeydi. John ise Hristiyan pasif itaat geleneği ile klasik tiranisid geleneği arasında kalmıştı. Tiranların geçmişte katledilmiş olmasını şüphesiz ki onaylıyordu. Haklı bir şekilde, Eski Ahit kadar Roma tarihine de başvuruyor ve böylelikle tiranisidlerin bu yaptıklarından dolayı övüldüklerinin altını çiziyordu. Elbette ki tiranların ifade verme dokunulmazlıklarını kaybettiklerini

26 *A.g.e.*, (8.19-20), ss. 210-13.
27 *A.g.e.*, (4.1), ss. 27-30.

düşünüyordu. Bununla birlikte, Eski Ahit'in değilse dahi Hristiyanlığın sunduğu çerçeve, klasik doktrinle pek de bir arada bulunamıyordu. Tiranlar, aslında Augustinus'un da söylediği gibi, Tanrı'nın günahlarımız için bize verdiği ceza olabilirdi ve bu durumda da kötülüğe direnmemiz değil, sessizce başımıza geleni çekmemiz gerekirdi. O durumda dahi hayret verici olan şey ise John'un, yüzyıllar öncesinin cumhuriyetçi yazarlarından gelen bir argümandan hareketle, dinî liderlerin konumuna dair bir sonuç çıkarmaya hazır beklemesiydi. Eğer tiranları öldürmek yasal ise var olabilecek dinî tiranları (*clerical tyrants*) öldürmek de yasal olmalıydı. Baal papazlarının öldürülmesine dair Eski Ahit hikâyeleri, rahiplerin yetkilerini kötüye kullanmalarının cezalandırılacağını söylüyordu.

Kısacası, John gibi bir yazar on ikinci yüzyılda çok çeşitli entelektüel kaynaklara dayanarak dinsel ve kiliseye ait otoritenin hangi koşullara bağlı olduğu ve sıradan insanların hangi sınırın ötesine doğru itilmemeleri gerektiğine dair şaşırtıcı noktalar yakalamıştı. Buradan çıkartılacak açık bir ahlaki ders vardı, böylesi düşünürlerin bize yakınlığını ne abartmamız ne de onları, zaman ve uzamda fikirleri hiç anlaşılmaz bir hayat tarzına dair Maya hiyeroglifleri gibi çevrilmeye gereklilik gösterecek kadar uzakmış gibi ele almamız gerekliydi.

YEDİNCİ BÖLÜM

Aquinium'lu Thomas ve Sentez



Felsefenin Yeniden Canlanması

Bu bölümde ağırlıklı olarak Aquinium'lu Thomas'tan bahsedilmiştir. Bununla birlikte, bölümün teması, klasik felsefe, klasik hukuki ve siyasal düşüncenin yeniden keşfinin Hristiyan siyasi düşüncesi üzerindeki etkisidir. Aquinium'lu Thomas'ın durumu, Augustinus'un tam zıttıdır. Augustinus, Hristiyanlığı henüz seçmiş bir Roma İmparatorluğu'nda yaşamıştır. Entelektüel kaynakları ağırlıklı olarak pagandır. Aquinium'lu Thomas'ın Avrupa'sı ise artık bir 'Hristiyan Âlemi'dir; kimliği Hristiyan'dır. Augustinus'un ölümü ile Aquinium'lu Thomas'ın doğumu arasında geçen sekiz yüzyılda, Batı İmparatorluğu'nun çöküşünün yarattığı kaosun neden olduğu düşüş ve sonrasındaki düzelmeye tanıklık edilmiştir. Avrupa'nın birliği ruhanidir yani Hristiyan'dır, siyasi değildir. Entelektüel birliği, hukuki, bilimsel ve ruhani dil olarak Latincenin yanı sıra kilisenin evrenselliğine yaslanmıştır. Bu ortama klasik felsefeyi tekrar sokmak, paganların batıl inançlarıyla savaşmaya pek benzememektedir.

Aquinium'lu Thomas'ın, pagan felsefesinin sezgileri ile rasyonel bir insanın kendini adayabileceği bir Hristiyanlığı birleştirme girişimi, başlı başına kahramanca bir teşebbüstür. Kilise otoriteleri, Aristoteles'in yeniden keşfedilmesinden en iyi durumda kaygı duymuş, en kötü durumda ise buna düşman kesilmişlerdir. Aristoteles'in yazdıkları, Aquinium'lu Thomas'ın ölümünden sadece dört sene önce, 1270'te tekrar lanetlenmiştir. Aquinium'lu Thomas'ın siyasi fikirleri peşindeki çağdaş okurlara bu pek de böyle görünmese de çalışmaları kesinlikle cesurcadır. Nitekim, Aquinium'lu Thomas'ın, Katolik Kilisesi'nin "resmi" filozofu olduğu, çağdaş okurların bildiği bir şeydir. Çok şaşırtıcı bir şey aradıklarında da hayal kırıklığına uğrarlar. Bunun nedeni biraz da Aquinium'lu Thomas'ın siyasete dair düşüncelerinin, eserlerinin külliyatı içinde çok küçük bir parçayı oluşturmasıdır. Fakat neden, daha ziyade düşünceleri hemen her zaman makul olsa da sulandırılmış bir Aristoteles okuyormuş hissi vermesidir. Bu his de ancak Aristotelesçi bakış açısı, Hristiyan ortodoksisi ile uzlaşması özellikle zor olacak kadar zıt bir hâl aldığında heyecan verici olur. Zaman zaman cesaret kırıcı olsa dahi

sıkıcılığa hiç düşmeyen Augustinus ile aralarındaki fark ancak bu kadar büyük olabilir. Bununla birlikte, mesele tam da budur. Augustinus, siyaseti ve devleti, gözünü kırpmadan bizim günahkâr Cennet'ten kovulmuş doğamızla ilişkilendirir. Aquinium'lu Thomas ise Cennet'ten kovulmuş mahluklar olduğumuzu tartışma konusu yapmaz fakat –Aristoteles'in izinden giderek– devletin, en azından göreceli olarak iyi toplumsal hayat biçimlerini barındırdığını düşünür. Aristoteles'in aksine, kendimizi siyasal topluluğun içinde mükemmelleştireceğimize inanmaz; bununla birlikte, erdemli, mutlu, verimli bir hayat sürmemiz de mümkündür. Bir yanıyla, Augustinus'un dünyevi varoluşa dair acımasızca olumsuz bakış açısını, etik ve siyasi tartışmalardan başarıyla kazıdığı için hiç de şaşırtıcı değildir. Kendisi Aristoteles'in ötesine, onu Hristiyan bir çerçeveye oturtmak dışında pek geçmemişse de diğerleri bunu kısa zaman içinde yapacaklardır.

Çağdaş okurun karşısına çıkan zorluklar, *Summa Theologiae*'nin edebî üslubu ile daha da ağırlaşır. Aquinium'lu Thomas, hiçbir koşul altında üslupçu bir yazar değildir. Çok ve hızlı yazdığı, zaman zaman beş ayrı yazıcıya dikte yaptırdığı bilinen "meleksi doktor"umuzun zarif ve çekici bir yazı ortaya koymasını dahi doğa ötesi bir lütuf olarak görmek gerekir. Çağdaş okur için daha da sorunlu olan ise Orta Çağ Skolastisizminin zorladığı üsluptur. Orijinal metne ve metnin düzenlenişine sadık kalan bir çeviride Aquinium'lu Thomas'ın fikirleri, sorulara cevaplar, sonra bu cevapların yol açtığı alt sorulara cevaplar ve o cevapların yol açtığı alt sorulara cevaplar vs. şeklinde kendisini gösterir. Üslup, yirmi birinci yüzyılın okuma alışkanlıklarını değil Orta Çağ üniversitelerinin ders anlatma ve öğrenme alışkanlıklarını yansıtır. Bu, Skolastik risalelerin üslubudur ve on beşinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar Katolik teolojisi ve Orta Çağ felsefesi eleştirmenlerinin yok etmeyi bir hedef olarak benimsemesi, "Skolastik" kelimesini bir hakaret terimi hâline getirmiştir. Eleştirmenler öylesine başarılı olmuşlardır ki yirmi birinci yüzyıl okuru, Aquinium'lu Thomas'ı, bugünkü eğitimin üslup, içerik ve tartışma yöntemi açısından rahat okunur bulamayacak kadar sakatlanmıştır.[1] Biraz geriye çekilip nasıl yorumlanırsa yorumlansın böyle makul siyasi fikirlerin içindeki siyasal projenin ne olduğunu sormak gerekir –daima hatırlanmalıdır ki bir Dominiken ve hatta aristokrat aileden gelen bir Dominiken, biz ne kadar "makul" bulsak da üstlerinin önemsemediği fikirleri ortaya koyarken kendisini riske atmıştır–.

Aquinium'lu Thomas'ın Hayatı ve Dönemi

Aquinium'lu Thomas, uzun bir ömür sürmedi. 1224 yahut 1225 yılında doğdu ve 1274 yılında öldü. Ailesi, Napoli'nin kuzeyindeki Aquinium'lu aristokratlardı. Roccasecca adlı kalenin sahibiydiler ve Aquinium'lu Thomas, bu kalede doğdu ve yirmi yaşına geldiğinde onu Dominiken tarikatına katılmaktan vazgeçirmeyi isteyen kardeşleri tarafından bu kalede bir yıl esir

1 Aquinas, *Political Writings*, ss. xviii-xxii.

tutuldu. Eğitiminin ilk aşamaları için çocukken amcasının başrahip olduğu Monte Cassino'daki Benediktin manastırına gönderildi. 1238 yılında da yeni kurulan üniversiteye gitmek üzere Napoli'ye vardı. Burada Dominikenlerle tanıştı. 1244 yılında, bu tarikata katılmaya karar verdi. Ailesi, Monte Cassino'ya bir Benediktin olarak gireceği kanaatine sahipti. Monte Cassino manastırının başrahibi, on üçüncü yüzyıl İtalya'sının büyük adamlarındandı ve konumu, herkesin göz koyduğu bir konumdu. Thomas'ın inadı, ailesininkini yendi ve bir yıl sonra ailesi Paris Üniversitesi'ne gitmesine izin verdi.

Çıraklığını tamamlamak için önce Paris'te sonra da Köln'de muazzam bilgi sahibi bir Alman teolog olan Albertus Magnus ile çalıştı. Albertus'un, Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* ve Sahte-Dionizos'un çalışmaları hakkında verdiği derslerin Thomas tarafından alınmış notları bugüne kalmıştır. Aquinium'lu Thomas, iri yarı bir genç adamdı –sonraki hayatında, oturduğu masa, göbeği sığsın diye oyulacaktı– ve meslektaşları tarafından şakayla karışık, "öküz" olarak çağrılırdı. Onun sıra dışı zekâsının farkındaydılar ve Albertus, Thomas'çılığın nihayetinde Katolik Kilisesi'nin resmi felsefesi olacağını öngörememiş olsa da "bu öküzün böğürtüleri bütün dünyada duyulacak" gözlemini yapmıştı. Aquinium'lu Thomas, 1252 yılında *licentium docendi* çalışmaları için Paris'e döndü ve çalışmalarını 1256'da tamamladı. Bu dereceyi almanın gerekliliklerinden birisi, Peter Lombard'ın *Sentences*'i ile ilgili yazılı ve ders biçiminde bir yorum hazırlamasıydı. Derecesini elde ettikten sonra dersler verdi ve tartışmalara katıldı. İki *summae*'sinden birisi olan, Müslüman ve Yahudilerin Hristiyan olmaları için çağrıda bulunan misyonerler için hazırlanmış *Summa contra Gentiles*'i de bu dönemde hazırlamaya başladı. Dördüncü Haçlı Seferi (1215), Konstantinopolis'in yağmalanması gibi bir kazanım dışında kaotik bir sonuç vermiş olmasına rağmen on üçüncü yüzyılda İslam dünyasını Hristiyan yapma çabaları yoğunlaşmıştı ve Dominikenler, böylesi bir çaba içinde olan tarikatlardandı.

Aquinium'lu Thomas, üç yıl sonra Napoli'deki Dominiken evine girdi ve ardından da Orvieto'daki papalık sarayına bağlı Dominiken manastırına gitti. 1265 yılında Roma'da bir *studium generale* açtı; *De regimine principum*'u orada yazdı ve *Summa Theologiae*'yi yazmaya da orada başladı. Bu yıllar boyunca Moerbeke'li William ile çalıştı. William, Aristoteles'i önce Arapçaya, oradan da Latinceye aktaran çevirmenlerin yanlışlıklarını ve uygunsuzluklarını bertaraf ederek Grekçe orijinalinden çevirmeye başlamıştı. 1269 yılında profesör olarak Paris'e döndü ve bir süre üniversitenin rektörlüğünü yaptı. Napoli'ye döndükten üç sene sonra 1273'te sağlığında bir çöküş oldu ve bu nedenle artık yazamayacağını bildirdi. "Yazdığım her şey bana önemsizmiş gibi görünüyor" dediği anlatılır.[2] Görünürde felç geçirmiştir fakat bu, üstlerinin onu, görevli olarak Lyon Konsili'ne göndermelerinin önüne geçmemiştir. Yolda, 7 Mart 1274 tarihinde ölümüne neden olacak bir kaza geçirmiştir. 1323 yılında Aziz mertebesine yükseltilmiş olsa da Thomizm'in resmi Katolik felsefesi olması

2 *Aquinas on Politics and Ethics*, s. xvi.

yavaş olmuştur. Ancak Protestan Reform'u, papalığı, ellerine geçen bütün entelektüel kaynaklara ihtiyaçları olduğu konusunda ikna ettikten sonra Thomizm, felsefi olarak daha sofistike bir Katoliklik ile eş anlamlı hâle gelmiştir.

Dominiken tarikatı 1216 yılında kurulmuştur. Fransiskenler, yoksulluğu, basit bir hayatı vurgular ve yoksullara hizmet sunarken Dominikenler, başından beri bir alimler tarikatıdır. Bir Dominiken, *canis Domini* yani Tanrı'nın av köpeğidir ve tarikat, kilise militanlarının entelektüel koludur. Başlangıçta kilise, güney Fransa'daki Albigensler gibi heretiklere karşı korumak üzere oluşturulmuştur. Seküler otoritenin kılıcı yetmediğinde Kilise'nin, inançları için gidip dini yayacak eğitimli adamlara ihtiyacı olmuştur ve Vaizler tarikatı, bu görevi müthiş bir enerjiyle yerine getirmiştir. Dominikenler, papalık tarafından haçlı seferlerinde –heretikliğe, Sarasenler, papa ile imparator arasındaki mücadele döneminde İmparator II. Frederick'e karşı haçlı seferlerinde– vaiz olarak görevlendirilmişlerdir. Tarikat kurallarına göre, Dominikenlerin, dinî görevler yapmadığı zaman çalışmaları gerekir. Dominikenlerin çalışmaları, önceleri kutsal kitaba ilişkin ve teolojik araştırmalarla kısıtlı kalmıştır fakat sonra bu kısıtlama genişletilmiştir. Dominikenler, önemli dil uzmanlarıdır; tarikat üyeleri, misyoner olarak nereye giderlerse gitsinler gittikleri yerin dilini gayet iyi bir şekilde öğrenmişlerdir ve zamanla Grekçe dışında Arapça ve İbranice de vaaz verebilir hâle gelmişlerdir. Aquinium'lu Thomas, Dominiken olmakla yerinde bir karar vermiştir.

On Üçüncü Yüzyıl Avrupası'nda Entelektüel Hayat

Aquinium'lu Thomas'ın hayatının büyük kısmı, Paris Üniversitesi'nde ders vererek geçti. Orta Çağ Avrupası'nın üniversiteleri başlangıçta işinin ehli avukatlara ihtiyaç duyan krallar tarafından kurulmuştur ve yine başlangıçta entelektüel yaşantıları, Roma hukuku çalışmaları ile sınırlıdır. Kilisenin kendi hukuk sistemi, kilise hukuku ve çok iyi eğitilmiş avukatları vardır; seküler otoriteler de kendi yetenekli avukatlarının varlığına ihtiyaç duymuşlardır. Dokuzuncu yüzyılda kurulan Bologna, Paris ve Oxford da dâhil diğer bütün Avrupa üniversitelerinin atasıdır. Zaman içinde üniversiteler, kendilerini sadece hukuk, tıp ve teolojiye değil aynı zamanda matematik ve "doğal felsefe" yani fizik ve astronomi içeren ders programlarına adamış bilim adamı toplulukları hâline gelmiştir. Öğrencilerin "lisans" seviyesinde yeterlilik aldıktan sonra daha yüksek disiplinlere kabul edilebildiği bir sistemde, alt ve üst düzey araştırmalar üzerinden bir model oluşmuştur. "Lisans" seviyesinde yeterlilik alan öğrenciler, *licentium studendi* alırlar, bu, daha üst düzeydeki disiplinlerde çalışma iznidir. "Yüksek lisans" düzeyinde yeterliliğe sahip olduğunu gösteren öğrenciler ise *licentium docendi* yani öğretme izni kazanırlar. Merkezde kilise hukuku ve medeni hukuk ile birlikte gelenek hukuku da vardır ve on üçüncü yüzyıla gelindiğinde bilim ve matematik de gelişmeye başlamıştır. Bununla birlikte, Hristiyan Avrupası'nda teoloji,

bilimlerin kraliçesidir ve akademiyi taçlandıran disiplindir. Her zaman olduğu gibi bir alana sahip olma savaşı vardır ve etik ile siyasete kimin sahip olacağının tartışması, avukatlar –özellikle de kilise hukuku avukatları– felsefeciler ve teologlar arasında devam etmiştir. Mesleki ve mesleki olmayan eğitim arasındaki çatışma, Orta Çağ üniversitelerinin hiç dert etmediği bir şeydir çünkü bütün çalışmalar meslekidir.

Teoloji, bütün bilimlerin kraliçesidir fakat spekülasyon ve Hristiyan olmayan kaynaklardan gelen düşünceler tehlikelidir. Otoriteler, disipline olmamış genç dimağların, pagan düşüncesine maruz kalmalarının onlar üzerindeki etkisinden korkmuşlardır. Hangi ana akım olmayan fikirlere tolerans gösterilmeyeceğinin sınırı çok muğlaktır fakat heretiklikle suçlanmanın anlamı, hapse girmek veya daha beteridir. Bununla birlikte, Hristiyan inancına, felsefi açıdan bilgili bir şekilde yaklaşmanın yükselişi pek de önüne geçilebilir bir şey değildir çünkü Hristiyan kilisesinden gelen doktrinlerin büyük bir kısmı, bizzat Grek felsefesinin kaynaklarını kullanan kilise büyükleri tarafından ateşli bir şekilde eleştirilmişlerdir. Augustinus'un ölümü ile ikinci binyılın başı arasındaki dönem, çoğu zaman Karanlık Çağ olarak nitelenmiştir fakat Kuzey Avrupa'yı bir tarafa bırakırsak bu bir iftiradır. Öğrencilerin entelektüel kaynakları, sonraki dönemlerde düşünüldüğü kadar yetersiz değildir. Bununla birlikte, öğrenciler, bir tarafa meyillidir ve Grek ile Roma düşüncesinin bütün kapsamı düşünüldüğünde saptırılmış bir anlayışa sahiptirler.

Grek düşüncesinin ampirik, bilimsel yönü başlangıçta kaybolmuştur. Grek felsefesinin, çağdaş okurlara ön-Hristiyan'mış gibi gelecek daha mistik yanları kısmen bilinmektedir ve Hristiyan Avrupası'na uyumlu görülmüştür. Neoplatonizme, dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Augustinus ve Sahte-Dionysos tarafından yeni bir ömür verilmiştir; her ne kadar Platon'un diyaloglarından üç tanesinin Latince çevirileri dolaşımdaysa da bunların arasında *Timaeus* da vardır yani öğrenciler, Platon'un otantik olarak metafizik yanını bilmektedirler. Platon'un siyasi yazılarından haberlerleri yoktur. Kilise büyükleri, Peter Lombard'ın *Sentences*'ını antolojilere dâhil etmiş ve yaygın bir şekilde okutmuşlardır. Bunlar ve Sevilla'lı Aziz Isidore'un ansiklopedik çalışmaları, kilisenin ve imparatorluğun erken dönemlerinde felsefi kaynaklara erişimi sağlamıştır. 1100 yılından sonra Aristoteles'in çalışmalarını Latinceye çeviren Arap bilim adamları, bu çalışmaları Batının nazar-ı dikkatine sunmuşlardır ve böylece Aristoteles, hızla "filozof" unvanına kavuşmuştur. Aristoteles, ilgileri siyasi ve bilimsel olmaktan ziyade dinî olan çevirmenlerin elinde bir biçimde "Platonize" edilmiştir ve çevirmenler, Aristoteles'in siyaseti ve etiği üzerine yorum yaparlarken bu yorumlar, Aristoteles ile Platon arasındaki mesafeyi kapatacak şekilde yapılmıştır. Bu felaket kabilinden bir şey de değildir; İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'ün Neoplatonist Aristoteles'i, Aristoteles'in eserlerinin bütününe ve Grekçesine bakıldığı zaman olacağından çok daha kolay bir şekilde benimsenmiştir. Böyleyken dahi Aristoteles hakkında çalışmak, kilise tarafından düzenli olarak yasaklanmıştır.

Aristoteles'in çalışmaları, üniversitelere on ikinci yüzyılda girmiştir. Öncelikle Grekçeden Arapçaya ve oradan da Latinceye yapılan çeviriler vardır; Batıdaki pek az bilim adamı Grekçe okuyabilmektedir. Çeviriler, doğrudan Grekçeden Latinceye yapılmaya başlandığında ise Aquinium'lu Thomas, bu çevirileri kullanmakta ısrar etmiştir. Aristoteles'in *Politika*'sı, Aquinium'lu Thomas'ın, bu iş için yanına aldığı, bir Dominiken akranı olan Moerbeke'li William tarafından doğrudan Grekçesinden çevrilmiştir. Avrupa'da Grekçe okuma becerisinin, metinlerin yaygın bir biçimde orijinal dilinde okunabilmesini sağlayacak kadar sıradan bir şey hâline gelmesi için iki yüzyıl daha geçmesi gerekecektir.

Akıl ile Vahiy: İnanç ve Felsefe

Metafizik ve dinî soruların siyaset pratiği için önemi, siyasi bir tercihtir. Teokrasiler, dinî ortodoksiyi siyasi meşruiyetin temeli yaparlar; modern seküler devletler ise çeşitli dinî hükümlerin siyasi sadakat ve siyasi meşruiyet ile tutarlı olduğunda ısrarcıdırlar. Tek bir hakiki inancın olduğunun düşünüldüğü toplumlar için dinî meselelerdeki uyuşmazlığın ağır siyasi sonuçlarının olmaması hiç inanılası değildir. Bu konularda daha rahat olan seküler yönetimler ise çeşitlilikte bir zorluk görmezler. Aristoteles'in metafiziğini ciddiye almak, bir Hristiyan için ruhani, entelektüel ve siyasi zorluklar yaratır. Sorunlar en başından başlar. Aristoteles, dünyanın ebedî ve sonsuz olduğuna; varlığının rasyonel bir şekilde gerekli olduğuna inanır. Hristiyanlık ise Yahudiliğin yaradılış öyküsüne dayanır. Bu hikâyede dünyanın yaratılışı, kutsal iradeden kaynaklanır ve özünde, Tanrı'nın ilk yaratısı ile başlayan bir tarihi varlıktır; bu tarih, Cennet'ten Kovulma ile başlar; İsa'nın Yeniden Dünyaya Gelişi, Kıyamet Günü ve Tanrı'nın krallığının yeniden kurulması ile sona erer. Platonik ve Neoplatonik mitler, Aristoteles'in biliminden daha uygundur.

Aristoteles'in felsefesi tartışma götürmez şekilde felsefedir; Hristiyanlık ise tartışma götürmez şekilde öyle değildir. Yahudilik ve Müslümanlık gibi tarihsel, belirli bir öğretidir ve vahye dayanır. Hakikat, belli gruplara ve bireylere, tarihin belirli anlarında kutsal bir şekilde gösterilmiştir. Bir felsefeci için İncil'de kurulmuş, Tanrı'dan gelen hikâye, açık zorluklar yaratır. Vahiyden yardım almayan rasyonel bir sorgulayıcı için Tanrı'nın *neden* bir dünyayı yarattığı açık değildir; Tanrı'nın böyle yapmak *zorunda* kalmış olması, Tanrı'nın eylemde bulunma özgürlüğünü kısıtlar –bu, dine küfretmektir– fakat Yaradılış'ın keyfî olduğunu söylemek de kutsal aklı aşağılamak demektir. Aristoteles, dünyayı yaratmak için nedeni olmayan bir ilk nedenin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Fakat ilk neden, Yehova'da olduğu gibi kişisel bir neden değildir. Aristoteles'in aklından geçeni anlamak, felsefecilerin aklını karıştırmıştır fakat ortaya, evrenin kökenini atfettiği varlığın *motivasyonu* ile ilgili cevap verilemeyecek sorular da çıkartmamıştır.

Aquinium'lu Thomas, Aristoteles'in metafiziği ile Hristiyan inancını uzlaştırmaya koyulmuştur. Hristiyanlık ile felsefe arasındaki ilişkiye dair sunduğu nüanslı bakış, çok ihtiyaç duyulan bir şeydir. İnanca fazlaca yaslanmak irrasyonelliğe kapı açarken akla fazla bel bağlamak da şüpheciliğe yol verir. Akıl, doğanın ışığıdır fakat doğal akıl bizi ancak bir yere kadar götürebilir. Aquinium'lu Thomas'ın en bilinen sözlerinden birisi, *gratia naturam non tollid sed perfecit* –inayet, doğayı yok etmez, mükemmelleştirir– der.[3] İnsan aklı, bilmemiz gereken *her şeyi* ortaya çıkaramaz fakat insan aklı, kendi sınırları içinde etkin bir şekilde kullanılmak için Tanrı tarafından verilmiş bir araçtır. Aquinium'lu Thomas'ın kendine uygun olan düzlemde aklın kullanımına duyduğu güven, Augustinus'un aşırı uçtaki tavrı ile büyük bir zıtlık içindedir. Augustinus, bir defadan fazla aklın aldatıcı olduğunu iddia etmiş ve argümandaki göz alıcılığa karşı göz alıcı bir argüman sunan felsefeci örneğini vermiştir.

Aquinium'lu Thomas, Augustinus'un şüpheciliğinden ve daha sonraları yazan Hobbes gibilerinin çok daha aşırı şüpheciliğinden kaçınmıştır. Bu aşırı şüpheciler, dünyayı *sub specie aeternitatis* (sonsuzluk bakışı altında) olarak görmenin ne demeye geldiği konusunda *hiçbir fikrimizin olamayacağını* söylemiş ve dolayısıyla dinî konuları akıldan mahrum bırakmışlardır. Aquinium'lu Thomas, inanç ve aklın iddialarını dengede tutmuştur. İnancın ilgilendiği konular hakkında *yeterli* olmasa da *biraz* fikrimiz olabilir. Akıl, inanca ihtiyaç duyduğumuzu kabul etmeyi sağlar ve inanca dair inandıklarımızın doğru olmasını mümkün kılar. Fakat varoluşun nihai gizemlerine dair tam bir vahiy, öbür dünyada Tanrı'yı göreceğimiz zamanı beklemelidir. Bu zaman gelene kadar nihai hakikatin ne *olabileceğini* ancak akıl yoluyla benzeşliklerden çıkarsayabiliriz.

Felsefe içinde ve Aquinium'lu Thomas'ın *Summa Theologiae*'si içinde etik ve siyaset, kuşkusuz ikincil bir yere sahiptir. Etik ve siyaset, ana konusu, Tanrı'nın doğası, yaradılışın doğası ve Tanrı'nın bütün yarattıklarının birbiriyle ve Tanrı ile ilişkileri olan bir düşünürün dert edindiklerinin ancak bir parçasını oluşturur. Ayrıca etik ve siyaset, felsefenin ulaştığı daha yüksek seviyelerin bir parçası da değildir. Felsefe, neyin gerekli şekilde doğru olduğunu belirlemeye çalışır; şeylerin neden başka türlü değil de oldukları gibi olmak *zorunda* olduklarını açıklar. Açıkça gösterilebilen gerçeği hedefler. Aquinium'lu Thomas, öznenin kabul ettiği kadar bir kesinliği hedeflememiz gerektiği konusunda Aristoteles'i izlemiştir. Etik ve siyaset, teorik olmaktan ziyade pratik bilgi peşinde koşar ve vardıkları sonuçlar kısmen yahut tamamen doğru olmakla birlikte, gösterilebilecek bir kesinlik taşımaz. Geometricilerin değil ihtiyat ve sağduyunun düzlemindedir. Aquinium'lu Thomas, 1270'lerde Paris'teki öğrencilerinin yararlanması için Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* ve *Politika* kitapları üzerine yorumlar yazmıştır fakat tamamen siyaset üzerine bir eseri yoktur. *De regimine principum* (Krallık yönetimi hakkında),

3 *A.g.e.*, s. xix. İfade şuradadır: *Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, II.

böyle bir eser olabilecekken bu eseri Kıbrıs kralına bir hediye olarak yazan Aquinium'lu Thomas, eserin ithaf edildiği kişinin ölümünden dolayı ilk bölüm ve ikinci bölümün birazını yazdıktan sonra eseri yarım bırakmıştır. Kitap, Lucca'lı Ptolemy tarafından genişletilmiş ve tamamlanmıştır. Brabant düşesinin Yahudi tebaasını ne kadar ağır vergilendirebileceğine dair sorusuna cevap olarak yazılmış bir mektup dışında konuyla ilgili her şey iki *summae*'sinden, *Summa contra Gentiles* ve *Summa Theologiae*'den gelir.

Siyasi Arka Plan: Kilise ve İmparatorluk

Siyaset ve siyaset teorisi Aquinium'lu Thomas'ın asıl ilgi alanı değilse bile hayatında tedirgin edici bir arka plan oluşturan papalık ve imparatorluk arasındaki düşmanlıkların, eserlerinde su yüzüne çıkmamış olması şaşırtıcıdır. İmparator II. Frederick, onun uzaktan akrabasıdır ve Dominikenler, birisi de II. Frederick'e karşı Papa IV. Innocenti tarafından başlatılmış haçlı seferlerinin vaizleridir. Papalık ve birbirini izleyen imparatorlar arasındaki çatışmanın kısa ve tutarlı bir anlatısı mümkün değildir; ayrıca bu konuda tamamen tutarlı bir anlatının sunulup sunulamayacağı da hiç belli değildir. Siyaset teorisyeni, birbirini izleyen papalar ve imparatorlar arasındaki diplomatik ve askerî çatışmanın, kaçınılmaz olarak bir önceki bölümde ortaya konulan sorundan yani İsa'nın dünyevi yöneticilere bahşettiği nihai otoriteye kimin sahip olduğu sorusundan kaynaklandığını düşünmeyi cazip bulabilir.[4] Bu durum, çıkar çatışmalarında fikirlerin r olünün çok ciddi bir şekilde abartılması demektir. Çatışmanın ana nedeni toprakla ve finansal durumla ilgilidir. Papalık, Orta İtalya'da güçlü bir dünyevi politik varlıktır; 1871'de İtalyan birliğinin sağlanmasına kadar Papalık Devletleri, kuzeydoğuda Ravenna'ya, güneybatıda ise Roma'ya yayılan S şeklinde bir toprak şeridi oluşturmuştur. II. Frederick, Sicilya kralıdır ve Kuzey İtalya'nın büyük bir kısmının da feodal lordudur. Çıkarları, otoritesini Orta İtalya'ya da kabul ettirmeyi gerektirmiştir ve papanın çıkarının gereği ise ona engel olmaktır. Müttefiklerin ittifak etmesi, ağırlıklı olarak rüşvet ve zor kullanmaya bağlıdır fakat zaman zaman birbiriyle çatışan meşruiyet anlayışları da devreye girer. Papa ve imparatorun, kendi *ordo*'ları yani alanları içinde mutlak olduğuna dair ve 800 yılında Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yaratılmasına içkin olan anlaşma ancak iki alanın sınırlarının nerede bulunduğuna dair üzerinde uzlaşılmış bir görüş zemininde geçerli olabilir. Hiçbiri diğerine üstünlük sağlayamıyor ve her biri, en kötü durumda diğerini azledecek yetkiye sahip olduğunu iddia ediyordu.

Siyasi otorite ve kilisenin otoritesine dair kimi görüşler ne papalar ne de imparatorlar için çekicidir çünkü bu görüşler, dünyevi teorilerle iktidarın "çıkış" teorilerine dayanırlar. Cumhuriyetçi teoriler ve doğal hukuk teorileri, otoriteyi, yasaların vücuda getirilmesi, daha açık bir hâle sokulması ve

4 Aquinas, *Political Writings*, ss. xxiv-xxv.

uygulanmasına dair farklı ve çok sayıda anayasal düzenlemeyi meşru bir biçimde benimseyecek, topluluk içinde yaratılan bir şey olarak temsil ederler. Bu, ister papalığın isterse de krallığın mutlakçılığı için kötü bir zemindir. Cicero'nun çalışmaları, medeni hukukçular arasında popüler olmuş ve bu türden bir çıkış teorisinin en tanıdık ve kalıcı versiyonunu oluşturmuştur. Doğal hukuk, müşterek adaletin standartlarını koyar; *populus*, seçkinlere, doğal hukuka göre yasa yapma yetkisini verir ve yönetim biçiminin ne olduğu, o yönetim biçiminin, ona tabi olarak yaşayan insanlara uygun olması ve adalet ile ortak iyi arayışını bir araya getirmesinden daha önemsizdir. Bütün Orta Çağ yazarlarının üzerinde uzlaştığı şey, *populus*'un bir monarşi kurmasının daha akıllıca olacağıdır. Bununla birlikte, otoritenin kaynağı, açık bir şekilde halktır.

Bu görüş, on ikinci yüzyıldan on altıncı yüzyıla belki de daha sonrasına kadar bir tür öz yönetime sahip çok sayıda İtalyan kentinde, özellikle yankılanmıştır. Venedik Cumhuriyeti, Napoleon tarafından ortadan kaldırılana kadar dayanmıştır. Papalar kadar imparatorlar da İtalyan kent devletlerinin gerçekten özerk olmasını kabul etmemişler ve hem papalar hem de imparatorlar, bu kent devletlerinin ancak papalıktaki ve imparatorluktaki üst yönetimin verdiği kadarlık bir öz yönetim yetkisini kullanabileceklerinde ısrarcı olmuşlardır. Tartışmalı olan mesele, papalığın imparator üzerindeki otoritesi veyahut imparatorun papalık üzerindeki otoritesinin kapsamıdır. Papalık için Kutsal Roma İmparatorluğu'nun, Charlemagne'a taç giydiren III. Sylvester'in döneminden beri papalığın yarattığı bir şey olduğu uç örneğini savunmaktan başka bir ihtimal yoktur yani imparator, papaya tabidir. Papanın nasıl olup da imparator yaratabildiği sorusu, Constantine'in Bağışı olarak varsayılan şey tarafından cevaplanmıştır. Constantine, imparatorluğu papaya vermiş ve papa da sözde imparatorluğu Constantine'e ve vârislerine bağışlamıştır.[5] Lombardların işgaline karşı papalık topraklarını korumak için yardımda bulunma gereği ortadan kalktıktan sonra imparator, papalığın siyasi bağımsızlığına tehdit hâline gelmiştir. İmparator, güneyde adayı ve anakaranın önemli bir kısmını kapsayan Sicilya Krallığı ("İki Sicilya Krallığı")'nı elinde tutar; kuzeyde ise Kuzey İtalya'da bölgenin kent devletlerinden çoğundan feodal olarak üstündür. Güney İtalya'yı denetimi altında tutan ve ordularını Alpler üzerinden Kuzey İtalya'dan aşağı indirebilecek bir imparator, kendisine düşmanca yaklaşan bir papayı yerinden eder ve yerine daha dostane davrananını getirir. Hatta bir işgalci, Güney İtalya'yı sağlam bir şekilde elinde tutamasa da İtalya'nın batı kıyıları boyunca ilerleyerek Roma'ya inebilir. Eğer papa Roma'dan sürülürse Kardinaller Koleji'ni zorbalıkla yahut rüşvetle papayı azletme kararını vermeye sevk etmek zor olmayacaktır.

Bu durum, imparatorun işine yarar gibidir. Aslında hiç de öyle değildir. İmparator seçilmiştir ve papalığın büyük silahı, seçmen olan Cermen prensleri arasındaki iç anlaşmazlıklardır. İmparator, Kuzey İtalya'da hüsn-ü kabul de görmez; kent devletleri için özerklikleri kıymetlidir ve bunu, itibari olarak

5 Brian Tierney, *The Crisis of Church and State*, ss. 139-49.

feodal yöneticileri görünen kişiye karşı savunmaya hazırdırlar. On üçüncü yüzyıl başlarının papası, III. Innocenti, bir siyasi manevra ustasıdır. Bir imparatorluk titri için ağırlığını dostane bir adaydan yana koymuş, daha sonra adayına ihanet ederek onun, Sicilya'yı kendi Cermen topraklarına katmasının önüne geçmek ve Sicilya'yı, üç yaşında tahta çıkan II. Frederick'in geleceği için saklamak üzere bir birlik inşa etmiştir. Frederick, yetişkin olduğunda Orta Çağ kralları arasında en zeki, en iyi eğitim almış ve en alımlı olanıdır; yarım düzineden fazla dili akıcı bir şekilde konuşur ve harika bir düşmandır. Innocenti, Frederick'e kral olarak taç giydirmeyi kabul ederek bir ahlaki üstünlük elde etmiştir. Bunun koşulu, Frederick'in papaya feodal üstü olarak biat etmesi ve imparator seçilirse Sicilya Krallığı'nı terk etmesidir. Ayrıca Innocenti, Frederick'e, belirsiz bir tarihte haçlı seferi düzenleme sözü verdirmiştir. Nitekim Frederick'in büyükbabası İmparator Frederick Barbarossa da uzun yıllar III. Alexander'in papalığı ile savaştıktan sonra 1190 yılındaki Üçüncü Haçlı Seferi'nde ölmüştür. II. Frederick, bu haçlı seferinden sağ çıksa dahi dikkati, İtalya'daki işlerinden başka bir yöne dönecektir. Frederick'in ise papaya feodal üstü olarak muamele etmek gibi bir niyeti yoktur. III. Innocenti'nin ölümünden sonra kendini seçtirmiş, 1220 yılında taç giymiş ve İtalya'yı, Sicilya'dan Alpler'e kadar birleştirme niyetini açıklamıştır. Otoritesinin güney dışında pek zayıf olduğu Almanya'da neredeyse hiç zaman geçirmemiştir ve Almanya'ya, konuşulan dilin köpek havlaması ve kurbağa vraklamasına benzediği bir ülkeyi hiç kimsenin yönetemeyeceğini ileri sürerek 1237 yılından sonra hiç gitmemiştir. Arzuladığı şey İtalya'da Sicilya merkezli ve papalık devletleri ile Kuzey devletlerini de içine alan, seküler ve çok dilli bir krallık kurmaktır.[6]

Frederick, girişiminde kıl payı farkla başarısızlığa uğrayıp kendisini ve papalığın neredeyse tüm kaynaklarını tükettikten hemen sonra 1250 yılında ölmüştür. Tahtı, neredeyse çeyrek yüzyıl boş kalmıştır. Yarım yüzyıl içinde Fransa kralı, papalığın bağımsızlığına, imparatordan daha büyük bir tehdit hâline gelmiştir. Bu, siyasetin pratiğinde, siyaset teorisinde olduğundan çok daha belirgindir. Ancak Bodin'in *Devlet Üstüne Altı Kitap*'ında modern anlamda egemen devlet kavramı belirginleştirilmiş ve bu devletin birliği, bir krala *"L'état, c'est moi"*[*] dedirtebilecek cesareti veren bölünmez egemenlik bağlamında teorize edilmiştir. Papalığın on üçüncü yüzyılın sonları ile on dördüncü yüzyılın başlarındaki sorununun kaynağı, Fransa'daki Capet monarşisinin başarısıdır. Fransa krallarının kendilerinden daha güçlü feodal vassallardan zayıf oldukları bir konumdan hareketle birbirini izleyen kral-lar, kendilerini bu vassalların güçlü üstü hâline getirmişlerdir. On üçüncü yüzyılın sonlarında IV. Philip –Güzel Philip– papalığın karşı gelemeyeceği askerî ve diplomatik girişimlerde bulunabilmektedir. Papalığın aforoz ve azil fermanları, eğer kral sevilmiyor, asilzadelerine hâkim olamıyor, yeterince kaynak bulamıyor ve uzun seferler için meydana etkili ordular süremiyor

6 *A.g.e.*, ss. 139-41; Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second.*

[*] "Devlet benim"

ise etkilidir. IV. Philip pek sevilmese de asilzadelerine, kaynaklarına, ordularına dolayısıyla hadisata hâkimdir. II. Frederick ise elinde aynı kaynakları bulundurmaz. Dolayısıyla Avrupa'nın ilk seküler devletini kurma teşebbüsü, daha en baştan başarısızlığa gebedir. Philip'in İngiltere'deki çağdaşı olan I. Edward, Philip gibi etkin bir kraldır, papalığın finansal ve siyasi talepleri yerine getirmekte en az Philip kadar isteksizdir fakat papalığın şansına, İngiliz tahtı İtalya ile ilgilenmemektedir.

Aquinium'lu Thomas'ın Siyaset Teorisi

Aquinium'lu Thomas'ın yazdıkları, yerel siyaset tarafından belirlenmekten ziyade onun, teoloji ve felsefenin bulgularının bir özetini ve sentezini üretme amacı üzerinden şekillenmiştir. En üst düzeyde Hristiyan kutsal yasa anlayışı, doğal hukukun klasik nosyonları ile karşı karşıya gelir. Burada sorulan soru, kutsal yasalar ile doğal hukukun nasıl ilişkilendirilebileceği ve bunların pozitif hukuk ile ilintilerinin ne olduğudur. İnsanoğlunun yasalar ile düzenlediği kurumlar arasında en önemli olanlarından birisi, mülkiyettir. Fransiskenlerin zenginliğe ve zenginliğin kötüye kullanımına karşı getirdikleri eleştiri, arka planı oluştururken en önemli soru, özel mülkiyetin meşru ve doğal olup olmadığı ve sınırlarının ne olduğudur. Mesela, insanoğlunun mülkiyeti yani kölelik meşru mudur? Aquinium'lu Thomas, Aristoteles ve İncil arka planında, insanın meşru siyasi otoriteyi hangi biçimlerde tesis edebilecekleri ve bunlardan herhangi birisinin, diğerine göre daha doğal –daha meşru, ihtiyatlı bir şekilde daha istenir– olup olmadığı sorusundan kaçınamamıştır. Kaçınamadığı sorulara, Hristiyanlığın hakikatinin, siyasetin sevk ve idaresinde ne türden bir fark yaratacağı sorusunu da eklemek gerekir.

Bu son soru, açıkçası, Aristoteles'e atıfla cevaplanacak gibi değildir. Fakat klasik siyaset felsefecileri, dinî iddiaların aslına uygun karşılıkları konusunda nadiren fikir beyan etmiş olsalar da hemen hepsi dinin siyasi önemini vurgulamıştır. Aristoteles daha ziyade fiilî ve ideal devletlerdeki rahiplik düzenlemeleri ile ilgilenmiştir. On altıncı yüzyıldan önce kimse, seküler otoritenin, tebaasının dinî pratiklerine kayıtsız kalabileceğini düşünememiştir. Toleransın, özel dinî pratiklerin hukukun konusuna girmediği üzerinden savunulması, anlaşılabilir bile değildir. Roma İmparatorluğu, siyasal birlikle uyumlu olduğu durumda ve dinî pratiklerde bulunanların böylelikle devlete karşı duyulan sadakati pekiştirdiğinin düşünülmesinin ihtimal dâhilinde bulunduğu yerde, birbirinden çok farklı ve çok sayıda dinî pratiği kabul etmiştir. Bununla birlikte, dinin, devletin işi olmadığı fikri, onlar için alay edilesi bir fikirdir. Yahudilerin ve Müslümanların, Sicilya Krallığı'nda inançlarının gereğini özgürce yerine getirmelerindeki ısrarıyla meşhur II. Frederick dahi Lombardiya'da heretikleri yakarak öldürtmüştür.

Aquinium'lu Thomas, doğal hukuku tartışırken Hristiyan bakış açısının, İlk Günah sonrası insanoğlunun toplumsal düzenlemeleri ile bu günah

işlenmeseydi neyin daha uygun olacağı arasındaki ayrımı ile toplumsal ve siyasi hayatı, doğal hayatın bir devamı sayan pagan bakış açısı arasındaki gerilimi gidermek zorunda kalmıştır. Bu zıtlık, insanlığın, bir zamanlar masumiyetin altın çağında daha basit, rasyonel ve mutlu yaşadığını söyleyen popüler klasik bakış açısı tarafından bulanıklaştırılmıştır. Altın çağda insanlar, özgür, eşit ve masumdur. Stoacı bakış açısında bunu izleyen yozlaşma, en azından karmaşıklığın artışı ve erdemin kaybı bağlamında Hristiyanlıktaki İlk Günah ile paraleldir. Bununla birlikte, Hristiyanlık ve Yahudilikteki dramatik cennetten kovulmaya klasik dünyada karşılık gelen bir şey yoktur. Ölümün dünyaya sadece günah ile birlikte geldiği, İlk Günah'ın özünün Tanrı'ya başkaldırı olduğu fikirlerinin Stoacı bir karşılığı da bulunmaz. Stoacı Tanrı'nın, dünyanın ruhu olduğu ve yaratılışın her parçasının içinde bulunduğu düşünüldüğünde bir karşılık bulması zaten mümkün değildir. Her birimizin asabi fakat sevgi dolu bir Tanrı ile kişisel bir ilişkimizin olduğu fikri, ucundan kıyısından dahi klasik bir fikir değildir. Aynı durum, bizi kendimizden ancak ilahi bir müdahalenin yani Tanrı'nın inayetinin kurtaracağı fikri için de geçerlidir. Ayrıca Hristiyanlığın Stoacı *apatheia* yani arzudan uzak durma doktrini ile ilgisi yoktur. *Apatheia* bizi tene ve onun düzensiz kışkırtmalarına tutsaklıktan kurtarır, bizi tehditlere ve tatlı sözlerle kandırmalara bağışık, sadece akla açık kılar. Bir Hristiyan, Tanrı'nın sesine karşı zihinlerimizdeki ve kalplerimizdeki engelleri temizlediği ölçüde *apatheia*'nın iyi bir şey olduğunu düşünebilir. Fakat çözüm bu değildir. Tek çözüm, Tanrı'nın inayetidir ve bu türden bir inayete de Stoacılıkta yer yoktur.

Eğer klasik öncülleri ile Hristiyanlık arasındaki en çarpıcı fark kurtarılma unsuru ise Hristiyanlığın çizdiği resim ile bütün doğal hukuk teorileri arasında o kadar da büyük bir fark olmasa gerekir fakat Aristoteles'te insanın kolayca bulabileceği unsurlar ile aralarında büyük bir fark vardır. Konunun düğüm noktalarından birisi, eşitsizliğin (gayri) doğal oluşudur. Hristiyanlık, doğal eşitliği ile alışılagelmiş eşitliği birbirinden kesin bir şekilde ayırmıştır. Aristotelesçi doğal hukuka, doğal dünya boyunca rastlanan hiyerarşiler, toplumdaki daha iyi ve daha kötü arasındaki hiyerarşi de dâhildir. Doğa, arada bir yanlış yapıp üst sınıfın çocuklarını, alt sınıfların çocuklarından daha kötü yapsa da aristokratlar, doğaları itibariyle sıradan insanlardan daha iyidir. Aristoteles'in doğal eşitsizlik doktrininin en aşırı ifadesi, doğal olarak köle olan insanların var olduğu ve onların köleliğinin, sahipleri kadar kendilerine de hizmet ettiği iddiasıdır.[7] Başlangıç noktası, insanlığın doğal eşitliği ve köleliğin gayritabii fakat kaçınılmaz oluşu olsa dahi Hristiyanlık bu açıdan Stoacılığa daha yakındır.

Aquinium'lu Thomas, Aristoteles'in doğa kavrayışını basit bir şekilde almamışsa da kendisini Aristoteles'in doğa ile alışılmışlık arasındaki ilişkiye yaklaşımına seve seve uydurmuştur. Aristoteles'in aksine, ortodoks Hristiyanlığın, Tanrı'nın dünyayı, insanlara müştereken verdiği iddiasını kabul

7 Aristotle, *Politics* (1.4-7), ss. 16-19.

etmiştir. Dolayısıyla en katı anlamda, doğal mülkiyet, kölelik yahut siyasi otorite olamaz.[8] Fakat Aristoteles'in özel mülkiyet savunusuna da bir itirazı yoktur. Ayrıca Aristoteles'in dünyevi işler konusundaki doğacı yaklaşımını, görünürde zorlanmadan almıştır. Aristoteles gibi, gözlem ve dikkatle düşünmenin, uygun sınırları içinde bize günlük hayatın sevk ve idaresi konusunda bilmemiz gereken her şeyi söyleyebileceği kanaatindedir. Aristotelesçi teleolojiyi özellikle aydınlatıcı bulur. Aquinium'lu Thomas, Aristoteles'ten daha tutkulu bir şekilde, her şeyin, ne türden bir şeyse artık onun için iyi olabilecek olana erişmek üzere yaratıldığını ileri sürer. Mesela, elmalar belirli bir besin olmak için vardır fakat aynı zamanda bu süreç içinde uygun yuvarlaklığa ve kırmızılığa sahip olmaları niyetiyle yetiştirilirler. Bitkileri, "büyüyen" diyerek tanımlarız ve böylelikle kaderlerinin, kendi türlerinin iyi örnekleri olmalarını anladığımızı gösteririz.

Yani her ne kadar Aquinium'lu Thomas, eğer günah işlememiş olsaydık siyasi bir devlette yaşamamızın hiç gereği kalmazdı diyen Hristiyan ortodoksisiyle aynı fikri paylaşsa da Aristoteles'in idarenin bu dünyada yaşayabileceğimiz kadar iyi bir hayat yaşamamız için var olduğu görüşüne de katılır.[9] Baskıcı devlete ihtiyaç yaratan günah olabilir fakat düzenli bir devlet, pişman olunacak bir gereklilikten çok daha fazlasıdır. Aristoteles'in en üstün iyi olarak tarif ettiği şeye yani mutlak bir kendi kendine yeterliğe erişemeyebiliriz; erişmek için ise Tanrı'nın karşısına çıkmayı beklememiz gerekir. Bununla birlikte, polisin, insan birlikteliğinin en üstün biçimi olduğunu söyleyen Aristotelesçi bakış açısı, Aquinium'lu Thomas tarafından *neredeyse* kabul edilmiştir. Bu görüşün bütünüyle kabul edilememesine, en yüce cemaatin, inançlı Hristiyanların cemaati olduğu fikri, iyi ve yeterli bir neden sağlar. Fakat Aquinium'lu Thomas'ın bizi tarif ettiği şekliyle, sadece çile çekme süremizin dolmasını bekleyen *peregrini* de değilizdir. Bu dünyaya iyi hayatlar sürdürmek üzere gelmişizdir. Aristoteles'in de dediği gibi, ailelerin daha büyük toplulukların desteğine, köylerin, köy sakinlerinin davranışlarını ve diğer köylerle ilişkileri düzenlemek için yasal sisteme ihtiyaç duyması gibi, insanın da ortaklaşa iyi bir hayat yaşamak için başkalarına ihtiyacı vardır. Bütün bunları güvence altına almak ve iyi bir hayatı mümkün kılmak için de bir siyasal sistem gereklidir.[10]

Aquinium'lu Thomas, *De regimine*'de en iyi yönetim biçiminin monarşi olduğunu iddia etmekle meşguldür. Nitekim bir krala hitaben yazılan risalede başka türlüsünü yapması da epeyce güçtür. Bununla birlikte, iddiasını yüksek bir soyutlama düzeyinde dile getirir; krallık, kişisel olmak zorunda değildir. Aksine, ortak iyinin birliği ve ona erişmenin tutarlılığı, bir insanda çokluktan yahut çok sayıda bedenden daha etkili bir şekilde vücuda gelir.[11] Aquinium'lu Thomas, *Summa Theologiae*'de Aristoteles'in *politeia* anlatısını,

8 Aquinas, *Political Writings*, s. 207.
9 *A.g.e.*, ss. 5-6, 43-44.
10 *A.g.e.*, s. 9.
11 *A.g.e.*, ss. 4-6 v.d.

barışı, daha iyi ve daha kötü durumda olanlara adil davranarak koruyan ve aristokrasi ile demokrasinin bir karışımı olan anayasal devleti tartışır. İlginç bir şekilde bunu, Eski Ahit'te, Tanrı'nın, Yahudilerin devletine hazırlığı bağlamında tartışır; fakat Aristoteles'in, *politeia*'nın hayata geçirilebilecek en iyi devlet olduğu tercihini de hiçbir kaygı duymadan kabul eder.[12] Genel olarak Aristoteles'in de bir soyutlama olarak yaptığı gibi, eğer elde edilebilirse aristokrasinin *politeia*'dan da iyi olduğunu düşünür. Fakat monarşiyi, aristokrasiye etkililik zemininde tercih ederek Aristoteles'ten de ileri gider. Aristoteles'in iyi ve kötü yönetimler ayrımı ışığında demokrasi, *etkinsizlik* zemininde tiranlığa tercih edilesi bir şeydir; etkililik açısından çokluğun kötü yönetimi, bir kişinin kötü yönetiminden daha az kötüdür. Konunun tamamında göze çarpan, tartışmanın aşırı sakin bir şekilde yapılmasıdır.

Bunun, Aristoteles'in iddia ettiği gibi, devletin aslında "doğal olarak" var olduğu anlamına gelip gelmediği sorulabilir. Bunun cevabı hem olumlu hem de olumsuzdur. Devlet, kendini bu şekilde düzenlemenin insanlığa yakıştığı anlamında doğaldır; siyasal örgütlerin koruduğu ve cesaretlendirdiği hakiki iyilikler, bir siyasi hayat sürmek için gereken ve bu hayat tarafından ortaya çıkartılan erdemler vardır. Devlet, İlk Günah olmasaydı insanlığın siyasi bir toplulukta yaşamayacakları anlamında da doğal değildir. Argüman, incelikli bir şekilde kurulmuştur. Âdem, devleti, informal birlikteliklerden ayıracak türden zorlayıcı bir otoriteye ne gerek duymuş ne de böyle bir otoriteyi kullanmıştır. Fakat Âdem, mülke biraz benzeyen ve siyasal otoriteyi biraz andıran bir şeye de sahiptir. Yaradılışta kendisinden daha aşağıda olan biçimleri kendi çıkarı için kullanır ve eğer günah işlememiş olsaydı da Cennet Bahçesi'nde dahi bir baba olarak eşi ve çocukları üzerinde bir otoriteye sahip olacaktır. Geniş bir aile üzerinde otoritesi olan ve bu ailenin üyelerinin de otoritesini tanıdığı bir patriark hâline gelecektir. Zorlayıcı yasalara ihtiyaç duyulmayacaktır ve böyle yasalar olmayacaktır. Aquinium'lu Thomas, Augustinus'un şu iddiasını alıntılar ve iddiaya karşı çıkar: "Tanrı'nın tasarladığı, Kendi suretinden yarattığı Kendi rasyonel yaratığının, insanın insana üstünlüğü yerine insanın hayvanlara üstünlüğü gibi ancak irrasyonel yaratıklar üzerinde üstünlük sahibi olması değildir."[13] Aquinium'lu Thomas böylece Aristoteles'in doğal hiyerarşi resmine benzer bir şeyi kabul eder; ebeveynler çocuklarını, koca karısını yönetir.

Türlü Türlü Hukuk

Aquinium'lu Thomas, hukuk tartışmalarının başlattığı taksonomi meselelerine hayrandır. Tartışmaya, Tanrı'nın evreni, rasyonel olarak anlaşılabilir prensipler ve onaylanabilir amaçlar üzerinden yarattığı fikrine içkin ebedî bir yasanın var olduğu ile başlar. Ebedî bir hukuk olamayacağı çünkü yasaların,

12 *A.g.e.*, s. 54.

13 *A.g.e.*, s. 3, zikrettiği: *City of God* (19.15), ss. 942-43.

Tanrı'dan geldiği ve dünyadan daha önce de var olduğu itirazına, hukukun, kanun yapıcının kanuna uyacak olanlar için yayımladığı bir dizi talimattan ziyade kanun yapıcıdaki pratik akıl prensibi olduğu cevabını verir. Tanrı ebedidir ve Tanrı'nın evrene dair planlarına içkin olanlar da ebedîdir. Bununla birlikte, aklın ebedî kanunu, doğal hukuk ile aynı şey değildir. *Doğal hukuk*, gayet katı bir şekilde ancak insanoğlunun izleyebileceği bir şeydir çünkü fark edebilmek için akıl gerekir; hayvanlar kendi refahlarına uygun eylem prensipleri içinde bulunurken doğal hukuku ancak analojik olarak takip ederler. Aquinium'lu Thomas, rasyonel olmayan hayvanların doğal hukuku takip ettiğini ve onun tarafından düzenlendiğini söylemekten çok mutludur. Fakat hukuk onların "içinde" değildir dolayısıyla hukuka bizim gibi uyamazlar.[14] Doğal hukukun içeriğine gelince Aquinium'lu Thomas, doğal hukuk kurallarının basit ve evrensel olduğunda ısrar eder; nihai kertede "iyilik yap, kötülükten sakın" prensibine başvurulur yahut Altın Kural'ın bir biçimine karşı bir başka alternatifte, onlara, bize karşı yaptırdıklarımızı, bizim de onlara yapmamız ve özellikle bize *yapmamalarını* dilediğimiz şeyi bizim de onlara *yapmamamız* söylenir. Nihai prensiplerin basitliği, içerimlerine nakledilemez. Bu durumda dava hakkında sağduyu ve vicdan muhasebesi, kötüye kullanılmayacak şekilde akıl yürütmede devreye girmelidir. Yani dış görünüşe göre bir başkasından ödünç alınan şeyi ona iade etme zorunluluğu genel bir kuraldır. Fakat bu kural, silahını ülkesine karşı savaşmakta kullanmayı öneren birinden ödünç aldığımızda başarısızlığa uğrar. Bu tür değerlendirmeler, özel mülkiyetin meşruluğunu etkiler. Bu türden değerlendirmelerden, kurumun meşruiyeti, belirli bir davada bireyin haklarına karar vermekte sadece sınırlı bir mesafe aldığında özel mülkiyetin meşruiyeti de etkilenir.

Aquinium'lu Thomas, farklı hukuk biçimleri arasında başka bir ayrıma daha gider. Yahudiler ve Hristiyanlara, hukuku, Tanrı'dan daha doğrudan ve daha yerel bir şekilde vermiştir. Bu kutsal pozitif hukuktur. Aquinium'lu Thomas, Tanrı'nın, Yahudilere de yasalar verdiğinden şüphe duymaz; bu eski hukuktur. Cevaplamak için daha fazla sıkıntı çektiği soru ise kutsal pozitif hukukun bir tane mi yoksa birden çok mu olduğudur. Bu cevap farklı iki yöne gidebilir. Tanrı'nın bütün insanlığa hükmettiği, tüm insanlık için yasa yaptığı ve sadece bir hukukun olduğu söylenebilir. Diğer yandan İsa, yeni bir hukuk kurmak üzere geldiğini söylemiştir ve bu söz, eski ve yeni olarak iki ayrı hukukun olduğunu ima eder. Aquinium'lu Thomas, bu "ya kırk katır ya kırk satır" durumunda yolunu ustaca bulur. Hukukun tek olmasının anlamı, tek bir Tanrı tarafından verilmiş olmasıdır. Bu minvalde Aquinium'lu Thomas, yasal sistemin birliğini, tek bir egemen otorite tarafından yapılmış olması zemininde açıklayan on dokuzuncu yüzyıl hukuk felsefecilerini önceler. Yasanın birden fazla olmasının anlamı ise yasanın, art arda birden fazla cemaate hitap etmesidir. İnsanoğlunun, çocuk ve adam birbirlerinden çok farklı görünseler bile küçük çocuk ve yetişkin adam oldukları zaman tek ve

14 *A.g.e.*, s. 83 v.d.

aynı insan olmaları gibi, yasa da Eski Ahit'te kısmen Yahudilere verildiğinde ve daha sonra tam olarak Hristiyanlara verildiğinde tek bir yasadır.[15]

Aquinium'lu Thomas, neden hem kutsal hem de ebedî hukuk olması gerektiğini açıklarken ebedî hukukun, akıl kadar Tanrı tarafından da yazılmış olması, herhangi bir rasyonel varlık için standart teşkil eder fakat kutsal pozitif yasanın hitap ettiği pek çok konuda da sessizdir. İncillerde geçen yeni yasalar, bundan dolayı bünyesinde doğal hukuku barındırır ama aksi geçerli değildir. Aynı düşünceler, Aquinium'lu Thomas'ın, doğal hukukun değişip değişemeyeceği sorusunu ele alışını da belirlemiştir. Cevabın tarafları bellidir. Bir yanda, aklın değişmez prensipleri sadece onlardır fakat diğer yandan da Tanrı, Eski Ahit'te doğal hukukla çelişen belli talimatlar vermiştir ve beşerî hukuk aracılığıyla doğal hukukta yer almayan özel mülkiyet gibi kurumlar devreye girmiştir. Bunun çözümü, yine doğal hukukun, ikincil sonuçları değil ilk prensipleri itibariyle değişmez oluşudur. Hukukun amacına ulaşması için bir şeyin eklenmesi yahut çıkartılması gerektiğinde hem değişme hem de değişmeme gerçekleşir.

Bu da bizi, hukuk olmadan yaşayabilir miyiz veya pozitif beşerî hukuk, hukuk olabilmek ve bizim tabiiyetimizi talep etmek için ebedî hukuk, doğal hukuk yahut kutsal hukukun birine uygun olmak zorunda mıdır gibi tanıdık konulara vardırır. Bu soruları cevaplamak için gereken beşerî hukuka, bizim üzerimizdeki otoritesini neyin verdiği ve bu otoritenin, tabi olduğumuz diğer hukuk biçimleri ile nasıl sınırlandığına dair bir anlatıya ihtiyaç vardır. Bir yandan yöneticiler, Tanrı'nın onlara bahşettiği otoritenin sayesinde yasa yapabilmektedirler. Bu, otoriteye dair "yukarıdan aşağı" yahut iniş kuramının bakışıdır ve burada Tanrı'nın yasasının nerede söz konusu edilebileceğini Hobbes hariç neredeyse hiç kimse anlamlandıramamaktadır. Bu görüşe göre, hukuk egemenin emridir. Diğer bir yandan da zaman zaman yasa yapma otoritesini elde eden yöneticilerin bunu, halkın rızası yahut cemaatin ayrıcalığı olarak elde ettiği iddia edilir; bu "aşağıdan yukarı" yahut çıkış kuramının otorite tasavvurudur ve anayasal yöneticilerin otoritesini iyice anlamlandırmamızı sağlar. Cicero ve Aristoteles'in, pozitif hukukun standartlarını belirlemek üzere aldıkları doğal hukukun otoritesi farklı şekilde açıklanmalıdır; eğer kendi iyiliğimizi ve ortak iyiliği elde etmek gibi bir görevimiz varsa bu iyiliğe hizmet eden kurallara da uymak görevimizdir.

Bu, doğal hukukun, beşerî hukuku nereye kadar sınırlayabileceği sorusunu açık bırakır. Aquinium'lu Thomas, tutarlı bir şekilde Aristoteles'in fikirlerini uygulamaya çalışır. Fakat Aristoteles için modern siyasi zorunluluk fikri, son derece yabancıdır ve Aristoteles, doğal hukuk ile uygunluk testinde başarısız olan bir hukukun, hukuk sayılma testinden de başarısız olup olmadığı sorusuna kesin bir yanıt vermemiştir. Açık ve sağduyulu bakış açısı, bütün rasyonel yaratıklar için bağlayıcı olan genel kurallar ile belli durumlarda o kuralların ne getirdiğinin belirlenmesi arasındaki ayrıma yeniden

15 *A.g.e.*, ss. 91-92.

dönmeyi gerektirir. Doğal hukukun zeminini oluşturan en önemli düşüncelerin tamamına karşı çıkan sözde yasalar, ahlaki açıdan herhangi bir bağlayıcı güce sahip değildir. Fakat eğer bunlar hakkındaki şikâyet, bunların, doğal hukuku uygulamak konusunda iyi niyetli fakat yetersiz olmaları ise onlara uymaktan yana olan düşünceler daha güçlü bir hâl alacaktır.

Bununla birlikte, Aquinium'lu Thomas'ın fikirleri, Aristoteles'inkiler gibi değildir. Herhangi bir Hristiyan yazar gibi, günahkâr insanların siyasal dünyası ve ondan önceki masum ve bozulmamış dünya arasındaki uçuruma dair klasik olmayan bir fikre sahiptir. Beşerî hukukun, içinde yaşadığımız ilk günah sonrasındaki dünyada vazgeçilmez bir rolü olduğunu söyler. Bizi yöneten diğer hukukun yanı sıra beşerî hukuku da tesis etmemiz en azından *faydalı*dır, kendisi "vazgeçilmez"i kasteder.[16] Aquinium'lu Thomas'ın faydalılık anlayışı, onu on sekizinci yahut on dokuzuncu yüzyılın faydacılarına da dönüştürmez. Hukukun değeri, sıradan mutluluğu arttırmaktaki değeri üzerinden tüketilmiş değildir. Aquinium'lu Thomas'ın, erdem konusunda klasik fikirlerden ziyade Hristiyan düşünüşüne bağlı olması hesaba katıldığında ve "erdeme göre iyi hayat"ın ne getireceği düşünüldüğünde Aquinium'lu Thomas'ın iyi yaşama dair görüşü, Jeremy Bentham'dan ziyade Aristoteles'e yakındır. Beşerî hukukun amacı, sadece insanların birbirleriyle ilişkilerini daha derli toplu bir şekilde düzenlemek değil insanların erdemli davranmalarını sağlamaktır. Dar anlamıyla faydacı düşünceler hiç yok değildir fakat tartışmanın merkezinde onlar yoktur.

Aquinium'lu Thomas, Sevilla'lı Isidore'un bir gözlemini alıntılayarak –Augustinus ve başka çok sayıda kişiyi de alıntılayabilirdi– çoğu insanın, ancak ceza ile tehdit edildiklerinde düzgün davranmaya zorlanacaklarını söyler. Bu, Aquinium'lu Thomas'ın da kabul ettiği üzere, zorlayıcı yasalar oluşturmak için iyi bir nedendir. Fakat çağdaş bir yazarın başvuracağı nedenlerin çoğuna başvurmaz. Ceza hukukunun, antisosyal ve kötü davranışları baskı altına almaktaki yararlılığı, Aquinium'lu Thomas kadar bizi de etkilese de çoğumuz, iktisadi faaliyete yardımcı olan medeni hukuku daha da etkileyici buluruz. Aquinium'lu Thomas, iktisadi faaliyet ile ilgilenmemiştir; para kazanmak ile ilgili olarak Aristotelesçi görüşü benimser ve sadece para kazanmak için ekonomik mübadeleye girmenin düşmanıdır, tefeciliği özellikle eleştirir,[17] on sekizinci yüzyıl klasik iktisatçısından ziyade on üçüncü yüzyıl Dominiken'i gibi düşünür. Aquinium'lu Thomas, Aristoteles'in, insanoğlunun kendi kendine yeterli olmadığı için birbiriyle iş birliği içine girme ihtiyacı hakkındaki görüşlerini kabul ettiğinde dahi derhâl tartışmaya giriştiği şey erdemli bir hayat sürdürmekte kendi kendine yeterliliğin rolüdür. İnsanların birbirine sundukları hizmet bağlamında, yek diğerinin fiziksel ihtiyaçlarını tatmin etmek üzere iş birliği yapmak, "erdeme ulaşacakları disiplini yek diğerinden sağlama ihtiyacı"nın sağlanması için iş birliği yapmaktan daha önemsizdir.[18]

16 *A.g.e.*, ss. 96-97, 126 v.d.
17 *A.g.e.*, ss. 220-34.
18 *A.g.e.*, s. 127.

Yasalar, adil olmadıkları zaman otoritelerini de yitirirler: *lex injusta nulla lex*. Aynı zamanda yapılışlarının uygun düştüğü amaçlara hizmet etmeyi bıraktıklarında da otoritelerini yitirirler. Aquinium'lu Thomas'ın mülkiyet hakları ile ilgili değerlendirmesi, bu konuyu aydınlatır niteliktedir. Aquinium'lu Thomas, özel mülkiyetin doğal olarak var olmadığını söyleyen Stoacı-Hristiyan bakış açısını benimser. Tanrı, dünyayı insanoğluna, hayatın yararına, ortaklaşa olarak sunmuştur fakat günahkâr doğamız için neyin benim, neyin ise senin olacağına dair kurallara ihtiyaç yoktur. İktisadi büyüme yahut sürekli olarak artan zenginlik, Aquinium'lu Thomas'ın ilgisini çeken şeyler arasında değildir. İyi bir Aristotelesçi olarak mümkün olduğu kadar fazlasına değil "yeterli" olana sahip olmayı hedeflememiz gerektiğini düşünür. Aquinium'lu Thomas'ın mihenk taşı, Aristoteles'in ortalama olana dair savunusudur; ölesiye aç kalan çileciler, en az ölümüne yemek yiyen oburlar kadar yanlış yoldadır. Modern iktisadın temelini oluşturan fayda maksimizasyonu varsayımı, Aquinium'lu Thomas'a tamamen yabancı bir ruh hâline işaret eder.

Özel Mülkiyetin Erdemleri

Özel mülkiyetin ahlakiliği, Aquinium'lu Thomas'ı, bizi de ilgilendiren nedenlerden dolayı ilgilendirmiştir –çok azına sahip olanların yoksulluğu ile çok fazlasına sahip olanın açgözlülüğü arasındaki zıtlık–. Ayrıca Aquinium'lu Thomas'ın bize çok uzak gelen nedenleri de vardır. Dominikenler ve Fransiskenler, mülkiyet hakkında birbirine zıt görüşlere sahiptirler. Fransiskenler, gerek bireysel gerekse de tarikat olarak hiçbir şeye sahip olmadıklarını iddia ederken; Dominikenler, teker teker üyelerinin olmasa da tarikatlarının, sahip göründükleri şeye sahip olduklarını söyler. Fransiskenler, başından beri ve her durumda da resmen Dominikenlerden daha çileci ve daha fedakârdırlar; tarikatlarının hiçbir şeye sahip olmadığı, sadece papalığın onlara verdiklerini kullandıkları konusunda ısrarcıdırlar. Bu ayırım önemlidir. Hristiyanlık bağlamında, bütün kötülüklerin anası *amor habendi* yani sahip olma arzusu olarak görüldüğünde İlk Günah'tan önce cennetteki hayat, Âdem'in, Tanrı'nın ihsanını kullanabildiği fakat başkalarını, sahip olduğu şeyleri kullanmaktan dışlama anlamına gelecek bireysel sahiplik bağlamında, hiçbir şeye sahip olmadığı bir dönem olarak ele alınır. Bu açıdan, Fransiskenlerin elinde biriken propaganda avantajını görmek kolaydır.

Aquinium'lu Thomas, malların ve toprağın özel mülkiyetinin meşruiyeti lehinde tartışırken her türden mülkiyetin gayrimeşru olduğu sonucuna varmadan mülkiyet ile ilgili kimi meşhur eleştirileri kabul edebileceğimizi ileri sürer. Bu, hızlı ve ikna edici bir argümandır. Dünyanın tek efendisi Tanrı'dır dolayısıyla basitçe, dış dünya ile ilgili tek bir sahiplik biçimi –bunu mülkiyet değil egemenlik olarak anlamak daha doğrudur– mevcut bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Tanrı dünyayı, insanlara kullansınlar ve daha iyi bir hâle getirsinler diye bahşetmiştir. Aynı zamanda insanlara, daha aşağı düzeydeki

yaratıklar üzerinde sahiplik de vermiştir. Buradan hareketle, dış dünyadaki insan hayatı için faydalı olan şeyleri temellük etme hakkının bulunması gerekir. Aquinium'lu Thomas, bireysel, özel mülkiyetin değeriyle ilgili olarak da bu türden bir mülkiyetin, insanlar kendi sahip oldukları şeylere, ortak mülkiyette olanlardan daha iyi bakacakları için ve her insanın neye iyi bakması gerektiğini böylelikle bileceği için diğer mülkiyet türlerinden daha etkin olduğunu söyleyen Aristotelesçi bakış açısına başvurur. Belki de daha ilginç bulunabilecek bir nokta da Aquinium'lu Thomas'ın, mülkiyetin bireyler arasında, herkesin kendi sahip olduğu kısımdan memnun olacak şekilde hakkaniyetle dağıtılmasının, barışa götüreceğini söylemesidir. Anlaşmazlık, mülkiyete ortaklaşa sahip olunduğu durumda, özel mülkiyetin olduğu duruma göre daha sık rastlanabilir bir şeydir. Bunu söylerken aklından köylü toplulukları geçmiş olabilir fakat üzerinde uzlaşılmış kuralların bulunmadığı durumda insanların, ne bulurlarsa onu ele geçirmeye çalışacaklarını kastetmiş olması daha muhtemeldir.[19]

Bununla birlikte, kullanım, ortak kullanımdan mümkün olduğu kadar uzak olmalıdır. Burada Aquinium'lu Thomas, Aristotelçi düşünceyi, Hristiyanlık amaçlarına uygun olarak eğip büker. Aristoteles'in, Sparta'nın varlığı olmadan Spartalı erdemlerini muhafaza etme girişimi, "özel mülkiyet ve ortak kullanım"dır. Aristoteles'in aklından geçen, Spartalıların, bütün erkeklerin bir arada yemek yedikleri varsayılan yer olarak askerî yemekhane kurumudur. Fakat Aquinium'lu Thomas'ın düşündüğü bundan ibaret değildir. Aquinium'lu Thomas, hukukun ortak iyiyi hedeflediği düşüncesinden yola çıkar. Mülkiyet, meşru olmak için hukuka gerek duyar ve dolayısıyla mülkiyetin dağılımı, sadece mülk sahibinin bencil çıkarlarına değil ortak iyiye hizmet etmelidir. Ortak kullanım savunusu, bir hayırseverlik anlatısıdır; kişi, mülkiyetini, ihtiyaç durumunda başkalarıyla paylaşmaya hazır olduğu sürece istediği gibi kullanabilir. Yasal mülkiyete sıkı sıkı sarılmak ve diğerlerine geçim kaynağı sağlamamak, kişinin mülk sahipliğini geçersiz hâle getirir. Bu, Platon ve Aristoteles'in ilgilendiği Sparta yemekhanelerinden ziyade modern refah devletinin ahlakiliğine yakındır.

Aquinium'lu Thomas, bu konuya, hırsızlığı tartıştığı sırada yeniden döner. Hırsızlığın neden kötü bir şey olduğu bellidir. Mülkiyetin özü, sahibinin denetimi altında olması ve kullanımının, mülk sahibinin iznine tabi bulunmasıdır. Hırsızlığa karşı kurallar geliştirilmedikçe mülkiyet var olamaz. Dolayısıyla hırsızlık, açık bir şekilde yanlıştır. Aquinium'lu Thomas, hırsızlığın yanlışlık derecesini, muhtelif koşullar altında değerlendirir fakat esas soru, kişinin ancak çalmazsa aç kalacağı durumda yaptığı hırsızlığa ne diyeceğimizdir. Burada Aquinium'lu Thomas, cesurca, zengin adamın elindeki fazlanın, açlık çeken adama ait olduğunu ve açlık çeken adamın, ihtiyaç duyma hakkından dolayı kendisinin olanı almasıyla hırsızlık yapmış bulunmayacağını söyler.[20] Bu argüman, üç yüz yıl sonra Locke'un yönetim hakkındaki *First*

19 *A.g.e.*, s. 208.
20 *A.g.e.*, ss. 216-17.

Treatise'inde kelimesi kelimesine tekrar edilecektir.[21] Bu çarpıcı bir iddiadır fakat Aquinium'lu Thomas'ın bunu bu şekilde söylemesi de gayet önemlidir. Yoksulun, zenginin ambarlarından ihtiyaç duyduğu şeyi almaktan geri durması ancak daha iyi durumda olanların servetinin güvenliği, yoksulun bizzat kendisinin refahının temelini teşkil ediyorsa gerekli kılınabilir. Aziz Basileus, zengin adamın, tiyatroya gelip bir yer alarak sonradan gelene yer kalmadığından emin olan kişiye benzediğini söylemiştir. Eğer Aziz Basileus yanılıyorsa bunun nedeni, zenginlerin sahip olduklarının, yoksulların kendilerinin de bir şeylere sahip olmalarını engellemediğidir ve zenginin serveti, yoksulun da daha iyi duruma gelmesini garanti altına alır.[22]

Bu koşul sağlanamazsa tartışma geçerliliğini kaybeder. Yoksul artık ellerini, zengin adamın ambarlarından uzak tutmak zorunda değildir. Kıtlık zamanlarında eğer yoksullara kimse yardım etmiyorsa yoksulların başının çaresine bakma hakkı vardır. Aquinium'lu Thomas, zenginin elindeki fazlalığın, açlık çeken yoksula "ait" olduğunu söyleyerek daha da ileri gitmiş gibidir. Sıradan beyanatlarda yoksulların, zengin adamın fazlalıklarına *sahip* olması, hastaların, onlara bakmakla mükellef kamu hastanesine sahip olmalarından daha çok tavsiye edilen bir şey değildir. Aquinium'lu Thomas, aşırı gereklilik durumunda insanlığın, her şeyin ortak olduğu doğal duruma geri döndüğünü düşünmüş olabilir yahut da basitçe, "aidiyet"ler arasındaki fark konusunda bizim yaptığımız türden katı bir ayrım yapmamış olabilir. Fakat bu ikinci olasılık, Dominikenler ile Fransiskenlerin, tam da katı anlamıyla mülkiyet ile kullanım hakkı arasındaki farka yaptıkları vurgu nedeniyle çelişmektedir ve ilk olasılık, muhtemelen doğru olandır.

Savaş

Mülkiyetin, onu koruyan yasalar olmadan sürdürülebileceğini düşünmek mümkün değildir ve buna, ceza mahkemeleri ve ceza da dâhildir. Aynı zamanda mülkiyetin, onu koruyacak bir devlet olmadan var olabileceğini düşünmek de mümkün değildir fakat devletler birden fazladır ve zaman zaman da birbirleri ile savaşa girer. Aquinium'lu Thomas, savaşta adaletin en etkili teorisyenlerinden birisidir. Savaşmanın adaletini, bize diğer insan evlatlarını öldürme hakkını neyin verdiği gibi daha büyük bir soru çerçevesinde tartışır. Siyaset, barış ve birliği muhafaza etmek üzere var olduğu için savaş hâli, uygun şekildeki siyasi bir durumun tam tersidir fakat bir dereceye kadar düzenlenebilme potansiyeli vardır. Aquinium'lu Thomas, Augustinus'un adil savaş anlatısını, adım adım ve her adımda Augustinus'un otoritesini teslim ederek tekrar eder. Savaşın hukuki olması için üç şey gereklidir; öncelikle resmi olmalıdır yani yetkisi olan kişi yahut kişiler tarafından ilan edilmelidir; kişisel intikamlar yahut haydutluk, savaş değildir ve meşru

21 Locke, *First Treatise* (sec. 42), *Two Treatises of Government* içinde: s. 170.
22 Aquinas, *Political Writings*, s. 207.

görülemez; kişiler, adaletsizliği telafi etmek üzere mahkemelere başvurabilirler fakat savaşa giremezler, nitekim böylesi bir yetkiye sahip de değildirler.[23] İkinci olarak, savaşın nedeninin adil olması gerekir; savaşlarda sadece meşru müdafaa için mücadeleye girilir fakat meşru müdafaa, zamansal boyutta hem kaçınılmaz görünen bir saldırının önüne geçmek için vurulan önleyici darbeyi hem de mesela, adil olmayan bir şekilde ele geçirilmiş ve iade edilmemiş bir toprak parçasını kurtarmak için gecikerek de olsa önlem almayı içerecek şekilde genişletilebilir. Üçüncü olarak da savaşın, doğru niyetlerle barışı yeniden sağlamak ve kötü olanı cezalandırmak olduğu fikri, bize daima öncülük etmelidir.[24]

Sağduyu, bu tartışmaya damgasını vurur. Aquinium'lu Thomas, bunun ardından piskoposların ve rahiplerin savaş meydanına aktif bir şekilde çıkmalarına karşı argümanlar sunar fakat savaşta hiçbir rol oynamamalarını da önermez. Savaşçıları cesaretlendirmek ve yaralıları rahat ettirmek için çalışabilirler. Bu, piskoposların seküler bir otorite kullanabildiği ve bir feodal ev sahibini yahut kendi milislerini muharebeye sokabildiği Orta Çağ Avrupası'nda son derece canlı bir konudur. Böylesi durumlarda Aquinium'lu Thomas'ın, Aristoteles'in öncüllerinden sağlam prensipler çıkartma girişimi, dışarıdan hiç de az olmayan bir miktarda katkıya ihtiyaç doğurur. Aquinium'lu Thomas da Aristoteles gibi, öncelikle bir işe koyulmuş insanların, bununla çelişebilecek başka işlere koyulmamaları gerektiğine inanır fakat bunu, zaman zaman savaşa giden bir piskoposun, barış zamanında sanıldığı kadar da kötü bir piskopos olmayacağı düşüncesine çok da yaslanarak yapmaz. Bu düşünce, "savaş gibi görevlerin rahatsızlık yaratan bir niteliğe sahip olduğu ve bundan dolayı zihni, din adamlarının görevleri arasında olan, İlahi şeyleri düşünme, Tanrı'ya şükretme ve insanlara dualarını sunma gibi şeylerden alıkoyacağı" fikridir.[25] Piskoposların savaşmalarına karşı daha açık itirazlar, İncillerden de çıkarsanabilir fakat diğer yanağı çevirme emri, sadece rahiplerin değil geri kalan herkesin de savaşmasını yasaklar. Aquinium'lu Thomas'a bakılırsa Agustinus, bu itirazı zaten bertaraf etmiştir.

Devlet ve Hristiyanlık

Aristoteles'e ne kadar inanırsa inansın Aquinium'lu Thomas'ın siyaset anlatısı, modern yahut klasik değil Hristiyan ve Orta Çağlıdır. Siyasette dinin yerini, Hristiyanlık ortamının dışında anlamlı gelmeyecek konular üzerinden tartışmak zorunda kaldığında Aristotelesçi kaynakları, onu –olması gerektiği gibi– yarı yolda bırakır. Bu konular; papanın seküler otoritesi, Hristiyan olmayan yöneticilere bağlı olup olmadığımız, Yahudilere, inanmayanlara ve heretiklere nasıl muamele edileceğidir. Aristoteles, dinî hoşgörüden yana değildir

23 *A.g.e.*, s. 240.
24 *A.g.e.*, s. 241.
25 *A.g.e.*, s. 244.

fakat heretiklik kavramı da ona bir o kadar yabancıdır. Aquinium'lu Thomas'ın fikirlerinden dört yüzyıl daha yeni olan çağdaş hoşgörü ideali, dayanak kazanmak ve bu idealin gereklerine ışık tutmak için Hristiyanlığın heretiklik takıntısına ihtiyaç duyar. Mesele, sadece bizim yahut bu satırları okuması muhtemel herhangi birisinin heretikleri yakmaktansa onlara tolerans göstermemizin daha iyi olacağını düşünmemizden ibaret değildir. Aynı zamanda heretiklerin, din değiştirmektense yakarak idam edilmeyi tercih etmelerini sağlayan inanç ve bağlılıklarını da etkileyici buluruz. Heretikler, karşıt görüşlerine o kadar tutkuyla sahip çıkarlar ki onların bastırılmasının çok kötü olduğunu düşünürüz.

Aquinium'lu Thomas, böyle bir şey düşünmemiştir. Hristiyan yönetimi, hiçbir pagan yönetiminin yapamayacağı şeyi yapabilmiştir. Yurttaşlarını, Hristiyanlık dininin gerçeklerini anlamaya, fanilerin akıllarının alabileceği kadar yaklaştırabilmiş ve yurttaşlarının, inayet ve ebediyete erişme umuduyla bu gerçeklere uymalarını sağlayabilmiştir. Hristiyan devleti, kişileri belli bir anlayışa yahut doğru bir ahlaki görünüme doğrudan sevk edemez; bu, kilisenin işidir. Devlet, kilisenin, kötülerin bütün saldırılarına karşı korunmasını garanti altına alarak ve ahlaki konularda kilisenin ahlaki rehberliğini izleyerek gerçek dini destekler. Bu da seküler otorite ile kilise otoritesi arasındaki ilişkiye dair sorular uyandırır. Aquinium'lu Thomas'ın bu konudaki görüşleri, başka konularda olduğundan daha aşırı bir uçta değildir. Papalığın, ceza mahkemelerinde din adamları için istediği bağışıklığı yahut papalığın, kilise mülklerinin sadece kilisenin onayıyla vergilendirilebileceği iddiasını reddetmez. Fakat papanın, Papalık Devletleri dışında bir seküler otoriteye sahip olmasını da önermez.[26] Bununla birlikte, kilisenin, Yahudiler üzerinde seküler bir otoriteye sahip olduğunu iddia eder ve kilisenin, haklarını, inanmayanlar üzerinde bir imtiyaz olarak kullanmadığını söyler.[27] Hristiyan yönetiminin gündelik siyasetinde kilisenin otoritesi, devletin otoritesi ile yarış hâlinde değildir; seküler meseleler genellikle seküler otoriteye bırakılmıştır. Papa, seküler siyasete dair söz söylediğinde bu, *ratione peccati*'dir ve papanın, yeterli ağırlıkta bir ahlaki mesele söz konusu olduğunda siyasete müdahale etmesi meşrudur. En sık rastlanan durumda kraliyet mensupları arasında bir evliliğin sona erdirilmesi için papalığın izni gereklidir. "Günah" son derece esnek bir meşrulaştırmadır ve *ratione peccati*'nin seküler prensler üzerinde ölçüsüz bir papalık otoritesi tesis edebileceğine dair korkularımız da yersiz değildir. Nitekim, çoğu siyasi anlaşmazlık, bir ahlaki boyut da taşır. Aquinium'lu Thomas'ın, bu türden bir papacılığı savunmakla arasında sonsuz bir mesafe vardır. Aquinium'lu Thomas'ın ölümünden otuz sene sonra VIII. Bonifacius, seküler meseleler üzerinde geniş kapsamlı yetkilere sahip olduğunu iddia etmiştir ve bu, papalığı bir felakete sürüklemiştir. Aquinium'lu Thomas, papalığın seküler meselelerdeki rolünün böylesine arttırılmasına yönelik hiçbir kaynak sunmaz.

26 *A.g.e.*, ss. 277-78.
27 *A.g.e.*, s. 271.

Okurlar, Aquinium'lu Thomas'ın neden devletin bizim dünyevi çıkarlarımızı arttırmak için var olduğu; kilisenin ise öbür dünyadaki çıkarlarımızı arttıracağı noktasına neden işaret etmediğini böylelikle kilise ve devletin yetki alanlarına dair modern ayrımı benimsemediğini merak edebilir. Bunun bir cevabı, kimsenin böylesi bir ayrımı benimsemediğidir. On yedinci yüzyılın hoşgörü ve kilise ile devletin ayrımına dair fikirleri, on üçüncü yüzyılda keşfedilmiş değildir. On üçüncü yüzyılın bakış açısı, bunların birbirinden ayrılabilir yetki alanları olduğu fakat bu alanların birbiriyle ilişki hâlinde bulunduğu ve birbirleri ile örtüştüğüdür. Kilise ile devletin birbirinden ayrılmasına derinden bağlı Amerikalılar, bunu sağlamak için pek çok kuşkulu içtihada hoşgörü göstermek zorunda kalmışlardır. Aquinium'lu Thomas, devletlerin, yurttaşlarındaki erdemi geliştirmeye çalıştıklarını veri kabul eder. Erdemin doğası ise akıl yoluyla büyük oranda bilinebilir fakat Hristiyanlıktaki vahiy, erdeme dair anlayışımızı geliştirmiştir. Ayrıca bir Hristiyan yöneticinin, tebaası arasında Hristiyan inancının zemin kaybetmesine yahut kendi topraklarında karışıklık ve düzensizliğe müsaade etmesi âdeta bir rezillik olacaktır. Birliği hangi doktrinler etrafında sağlayacağı laiklerden ziyade kilise ve Roma piskoposu da dâhil olmak üzere rahipler tarafından daha iyi anlaşılmıştır. Dolayısıyla seküler yönetici, bu türden konularda genel olarak kilisenin otoritesini kabul etmelidir. Herkes kendi işini yaptığında işler daha iyi gider. Kilisenin seküler fonksiyonları ele geçirmesi, kralların kendilerini teoloji otoritesi ilan etmeleri kadar anlamsızdır fakat kilise ve devletin otorite alanlarının keskin bir çizgiyle birbirinden ayrılması da pek bir anlam ifade etmeyecektir. Krallar, kilisenin ahlaki rehberliği ışığında yöneticilik yapmalıdır; kilise de devletin dünyevi yardımı ve ruhların kurtulması ile ilgilenmelidir.

Aquinium'lu Thomas, inanmayanların Hristiyanlar üzerinde otorite kullanma haklarına dair de aynı ılımlılıkta bir görüşe sahiptir. Hristiyanlar, Batı Avrupa sınırları dışına seyahat ettiklerinde fiilî olarak Hristiyan olmayan devletlerin korumasına bel bağlayacaktırlar; buradaki ilginç soru, Hristiyan olmayan yöneticilere itaat etmeye, hangi noktaya kadar ahlaken zorunlu olduklarıdır. Bu konuda Aquinium'lu Thomas, İsa'nın pagan Roma İmparatorluğu'nun otoritesini kabul etmesine atıfta bulunan gelenek yanında saf tutar. Aquinium'lu Thomas, Augustinus'un, Tanrı'nın bizi kötü yöneticilerin egemenliği altına koyarak günahkârlığımızı hatırlattığı düşüncesine duyduğu beğeniyi paylaşmaz fakat kilise büyüklerinin, pagan imparatorlarla uğraşmalarının beklendiğini de belirtir. Aziz Petrus, deli ve kötü Nero'nun devrinde yaşamış, İsa'dan aldığı 'yeryüzünde ve göklerde bağlama ve çözme' gücünü, Nero'yu azletmekte kullanmayı düşünmemiştir bile[28] Buradaki argüman son derece basittir; dünyevi yöneticilere, dünyevi yöneticilerin yerine getirmeleri gereken görevleri icra ettikleri sürece itaat edilmelidir. Bu görevleri icra etmediklerinde, iş biraz daha karmaşıklaşır fakat asli olan

28 *A.g.e.*, s. 270.

adaleti sağlama ve hukuka uygun davranma görevi, yaptığımız iyiliğin kötülükten fazla olduğundan emin olmadıkça yasa dışı faaliyetlere başvurmamamız gerektiğine işaret eder. Bunun yegâne istisnası, çokça tartışılan, yöneticinin, Hristiyan öğretisi tarafından açıkça yasaklanmış bir eylemde bulunmayı talep etmesi durumudur. Augustinus, bu gibi bir durumda tamamen pasif bir itaatsizlik göstermemiz gerektiğini savunmuştur. Aquinium'lu Thomas ise daha karmaşık bir görüşe sahiptir; böylesi bir yöneticinin, emirlerine uymamızı sağlama hakkını hükmen kaybettiğini, bizim de doğa durumuna geri döndüğümüzü; istikrarlı, kanuni ve baskıcı olmayan bir rejimi yeniden kurmak için ahlaken kabul edilebilir herhangi bir şeyi yapmamızın meşru olduğunu söyler. Aquinium'lu Thomas'ın neden böyle düşündüğünü görebilmek için öncelikle seküler siyasette Hristiyan inancının rolüne dair iki başka hususu gözden geçirmemiz ve ardından Aquinium'lu Thomas'ın, tiranlığı nasıl değerlendirdiği üzerinde durmamız gerekir.

Heretikler sorunu ve daha sonra da Yahudilere nasıl muamele edileceği ile başlayalım. Aquinium'lu Thomas, inanmayanları Hristiyan inancını benimsemeye zorlamak karşıtı pek çok argüman bulunduğunu gözler.[29] İnanç, bizim kendi isteğimizle sahip olmamız gereken bir şeydir. Zorunda kalarak bulunulan beyanlar ise inanç sayılamaz. Aquinium'lu Thomas sıklıkla, İncil metinlerinin sembolik yorumundan hareketle tartışır. Yani İsa'nın, müritlerine, 'deliceleri, buğdayı da beraberinde sökebileceklerinden korkulduğu için sökmeme' nasihatinde bulunması, inanmayanları, potansiyel Hristiyanları öldürmelerinden korkulduğu için öldürmeme emri olarak anlaşılmalıdır. *Compelle intrare* emrine de çokça ağırlık verilmiştir. Bir düğün ziyafeti veren ve misafir gelmediği için hizmetlilerine, anayola ve yanyollara dağılıp onları "gelmeye mecbur etme"lerini emreden adam kıssası, yüzyıllar boyu kan dökülmesine neden olmuştur. Bununla, Hristiyanlara, Hristiyan olmayanları kiliseye katılmaya zorlamak emredilmiş gibidir. Aquinium'lu Thomas, bu konu üzerinden hassasiyetle geçer. Elbette ki inanmayanların, Hristiyan inancını sarsmalarının önüne geçmemiz gerekir. Azınlık teşkil edecek miktarda inanmayanın bulunduğu devletin Hristiyan yöneticisi, inanmayanların ifade ve eylem özgürlüğünü, Hristiyan çoğunluğun inancına rahatsızlık vermelerinin önüne geçecek şekilde sınırlayabilir.

Bu, inanmayanları, inanmadıkları için öldürmek için izin vermez. Münkirleri öldürmek de kendi içinde iyi bir şey değildir. Burada Aquinium'lu Thomas, sinirlenerek inanmayanı, Hristiyan inancına sevk etmek için hafifçe zorlamanın faydalılığını tartışmaktan, infazlarını göz önünde bulundurmaya geçer. Liberal okurların çok hoşuna gitmese dahi hafifçe zorlama şekilleri ile ilgili tartışma, karmaşık yahut inanılması güç bir nitelik taşımaz. Zorlamak işe yarar, hafifçe zorlamak daha da çok işe yarar. Vahşice zulmetmek direnişe neden olsa da yumuşak zorlama yöntemleri böyle bir sonuç vermez. Pek çok insan, inanç pratiklerini izlemeleri için zorlanmalarından

29 *A.g.e.*, ss. 267-69.

memnundur. Bu suretle, kendilerini doğru yoldan ayrılmamış görürler. Kaba bir modern analoji kullanmak gerekirse bu, sarhoşken araba anahtarları, arkadaşları tarafından alınan adama benzer; adam, anahtarları elinden alınırken kavga çıkartmış olsa da bunu yaptıkları için arkadaşlarına müteşekkirdir. Yeni ikna edilmiş Hristiyan da doğru yöne bakmaya zorlanarak ışığı görmesi sağlandığı için müteşekkir olacaktır.

Heretikler ise başka bir meseledir. Onlar sadece inançsız kabul edilemez. İnandıkları dinden geri çekilen, günaha dönen kişilerdir. Özgür bir şekilde kabul ettikleri yükümlülükleri yerine getirmemektedirler ve bunları yerine getirmeleri için zorlanmaları gerekir. Bu, kilisenin heretiklerle uğraşırken yaptığı vahşilikleri açıklamasa da Aquinium'lu Thomas'ın gözü karadır. Heretik, ölümcül bir günah işlemiştir ve kendisini ebedî ölümle lanetlemiştir. Heretiğin suçu, suçundan dolayı infaz edilen kalpazan ve sahteciden daha büyüktür. Yargısız infazı gerektirse de bu yapılmaz çünkü kilise, görevine uygun düşecek şekilde kendini kısıtlar ve bağışlayıcıdır. Ayrıca kilise, tövbe edip inancına geri dönmesi için eline birkaç şans geçmemiş heretiğin ölümünün peşinden koşmaz. Heretiklik, inanmamaktan çok daha kötü bir şey olduğu için inanmayan ve hiç Hristiyan olmamış kişi, Hristiyanlar üzerinde sıradan siyasi bir otorite kullanabilse ve Hristiyanlar, ona itaat etmek zorunda olsa ve koyduğu yasaları bağlayıcı kabul etse de heretiklik başka bir meseledir. Heretikler, dinden çıktıkları için azledilebilirler. Aquinium'lu Thomas, azledilmelerinin *gerekli* olduğunda ısrar etmese de VII. Gregory'nin, İmparator IV. Henry'yi azletmesinin geçerli olduğunu söyler.[30] Papa, onu aforoz etmekte haklıdır ve aforoz edilmiş bir yöneticinin de tebaası üzerinde bir otoritesi kalmaz. İnsan bu durumda Aquinium'lu Thomas'ın, uzak akrabası olan ve Aquinium'lu Thomas'ın hayatının ilk yirmi beş yılında imparatorluk yapmış II. Frederick'in, en azından dört kez aforoz edilmesi hakkında ne düşündüğünü merak eder. II. Frederick'in ilk aforoz edilmesi, söz verdiği haçlı seferine katılmadığı için ve ikinci aforoz edilmesi de aforoz edilmiş durumdayken haçlı seferine gittiği için gerçekleşmiştir.

Hiç Hristiyan olmamış inanmayanlar arasında Yahudiler özel bir durum teşkil eder. Aquinium'lu Thomas, Yahudilerin, "kilisenin köleleri" olduğunu söyleyen kilise kanununu kabul eder. Bu kanun, kilise tarafından hiçbir yerde hatta bunu kullanabilecek fiziksel kapasiteye sahip Papalık Devletleri'nde dahi kullanılmamıştır. Ayrıca bu kanunla çelişen başka kanunlar da vardır. Aquinium'lu Thomas'ın bu kanunu kabul etmesi, Yahudilerin Hristiyan yapılması meselesiyle ilgilenmediği yahut Yahudilerin sadece Hristiyan olmadıkları için suç işledikleri fikrine katılmadığı için tuhaftır. Eğer Yahudiler Hristiyan olsaydı inançlarının gereğini yerine getirmeleri gerekecektir ve eski inançlarına geri döndüklerinde cezalandırılacaklardır. Aksi durumda, geleneksel olarak nasıl yaşamışlarsa öyle yaşamaya devam etmelerine izin verilmelidir. Bunun kısmen nedeni, başka türlü davranmanın gereğinden

30 *A.g.e.*, ss. 276-77.

fazla sorun çıkartacak olmasıdır. Bir başka nedeni de Yahudilerin, böylelikle Hristiyanlığın mükemmelleştirdiği, eski mükemmel olmayan inancın örneği olarak faydalı bir amaca hizmet edecekleridir. Bu, Yahudiler ve inançlarıyla kurulan bir dostluğun göstergesi değildir. Yahudilerin dinî törenlerine hoşgörü gösterilmesi gereği, Augustinus'un şaşırtıcı önerilerinden birisine atıfla desteklenir; bütün dünyanın şehvete kapılmasının önüne geçmek için fahişeliğe izin vermemiz gerekir.[31]

Bu düşünceler, Aquinium'lu Thomas'ın, Brabant düşesinin, Yahudilerden haraç almanın hukukiliğine dair sorusuna verdiği cevapta ayrıntılandırılmıştır. Düşese, Yahudilerin yönetimine dair bir mektup ile cevap vermiştir.[32] Aquinium'lu Thomas, Yahudiler daimî köle oldukları için mülklerinin, yöneticinin mülkü olduğunu söyler ve bütün bu mülk, sadece geçinecekleri bir pay dışında, yönetici tarafından Yahudilerin elinden alınabilir. Düşes, toprakları üzerinde yaşayan Yahudilerin sahip oldukları her şeyin tefecilik yoluyla kazanıldığını ve tefeciliğin yasak olmasından dolayı da Yahudilerin tefecilik gelirlerini harcadıkları mallarına el koyabileceği ve kendi amaçları için kullanabileceği iddiasına Aquinium'lu Thomas'ın cevabından daha az hoşnut olmuş olmalıdır. Aquinium'lu Thomas'ın cevabı, bunun, Yahudilerin elinden meşru bir şekilde alınabileceği fakat tefeci faizi ödemiş kişilere, ödedikleri faizin geri verilmesi gerektiğidir. Eğer bu kişiler bulunamazlarsa da ilgili miktar, yardım amacıyla kullanılmalıdır. Bu miktara, vergi geliri olarak el koyulmamalıdır. Aquinium'lu Thomas, kendi döneminin standartlarına göre fazla katı yahut batıl inançları olan bir insan değildir. Yahudilerin sadece Yahudi olduklarından dolayı yahut Orta Çağ anti-semitizminin vardığı noktadaki gibi, İsa'yı öldürenlerin lekesini miras aldıkları için öldürülmeleri gerektiğini söylemekten çok uzaktır. Yöneticilerin Yahudilere istedikleri gibi muamele etmekte serbest olduklarını da ileri sürmemiştir. Yine de Aquinium'lu Thomas, köleliği ve dünyanın daha varlıklılar ve daha kötü durumdakiler arasında bölündüğünü kabul ederek bütün insanlığın doğal eşitliği ve özgürlüğü ile yaşadığımız dünyanın eşitsizliklerini uzlaştırmanın ne kadar kolay olduğunu göstermiştir.

Politeia, Krallık, Tiranlık

De regimine principum, ılımlı monarşinin basit bir savunusunu sunar. Bu yönetim şekli barış ve birlik amacıyla vardır ve en iyi de bir kral tarafından yönetilir. Büyük olanın birliğinin, küçük ve tek adam tarafından yönetilenin yansımasında görülmesi, çoğu yönetim şekli için uygundur. Yönetim şeklinin ne için var olduğu ise sabittir; barışı ve birliği hukuk aracılığıyla korumalı ve hukuk da toplumun üyelerinin özel iyiliklerinin birbirleriyle toplamı olmaktansa erdemli bir hayatı beraberce sürdürmenin iyiliği olan ortak iyiyi hedeflemelidir. Aristoteles, devrimi savuşturmak için toplumsal güçlerin

31 *A.g.e.*, s. 273.
32 *A.g.e.*, s. 233 v.d.

dengelenmesi gerektiğine dair endişesinin nereye gittiğini merak ediyorsa Aquinium'lu Thomas'ın cevabı, kendi bildiği otoritelerden hareketle verilmiştir; İncil, Cicero, Aristoteles ve kilise hukuku gelenekleri... Aquinium'lu Thomas'ın amacı, siyaset sosyolojisi değil prenslere ayna tutmaktır. Türü de siyasal teori değil ahlaki tavsiyedir.

Bununla birlikte, önemli de bir şey yapar. Aquinium'lu Thomas, meşru otoritenin iniş ve çıkış teorileri arasındaki zıtlığı, aldatmacaya başvurmadan ustalıkla idare eder. Yönetim şeklinin birliği, en iyi şekilde krallık yönetimi ile içerilir. Fakat kralın otoritesi, siyasal topluluğun otoritesidir. Bilge bir kralın yönetimini, asilzadelerinin tavsiyeleri ve rızası ile kilise öğretilerine uygun şekilde hayata geçireceğini veri kabul eder. Burada söz konusu olan, Polybius'un karma anayasa teorisi değildir çünkü Polybius'un tartışması, Aristoteles'in devrimden kaçınılması tartışmasının "sosyolojik" biçimine sahiptir. Aquinium'lu Thomas ise kralın yasalarını yasa yapan şeyin, şahsi iradesi değil –Aquinium'lu Thomas demese de– kralın temsilî iradesi diyebileceğimiz bir şey olduğunu söyleyerek ahlaki bir noktaya parmak basar. Anayasal bir yönetimde keyfî iradenin yeri yoktur. Eğer yönetici, birlik ve barıştan ziyade bölünmüşlük ve skandal kaynağı ise yöneticilik unvanının altı oyulacaktır. Hristiyan ahlakı, anayasal olarak sınırlanan bir otorite teorisi ve özü itibariyle temsilî olacak bir hükümet anlayışı için kaynaklar sunar.

Bu, Aquinium'lu Thomas için tiranların azledilmesi ve tiranisidin övgüye değerliği sorularına bir çözüm oluşturur. Tiranların azledileceği konusunda tereddüdü yoktur. Tek adam yönetimi, ancak kendine ait prensiplere riayet ettiği sürece en iyi yönetimdir; tek adamın kötü yönetimi yahut tiranlığı ise en kötü yönetim sayılır. *De regimine principum*'a da nüfuz eden yönetime araçsal bakış, tiranların azledilmesinin nasıl yönetileceğine dair basit fakat yeterli bir prensip sağlar. Eğer tiranlardan kurtulmak mümkünse kurtulmak gerekir; tiranlık yönetimine tahammül etmek ancak tiranın devrilmesinin daha da büyük kötülüklere sebebiyet vermesi durumunda savunulur hâle gelir. Pasif itaat yahut pasif itaatsizlik konusunda Augustinuscu bir ısrar yahut siyasi cinayet ile ilgili Cicerocu bir heves söz konusu değildir. Kralın otoritesi, topluluğun fikir birliğine dayandığı için kralın görevinden uzaklaştırılması da tek bir kişinin değil topluluğun eylemi olmalıdır. Bu fazlasıyla hassas bakış açısı, Aquinium'lu Thomas değilse de başkalarının sorduğu bir soruyu gündeme getirir; topluluk adına kim konuşacak? Locke, 1680 yılında devrimi tartışmaya başladığında buna "cennete başvurma" adını verecektir. Keza sonraki yüzyılın Amerikan devrimcileri de aynı terimi kullanacaklardır. Cennete başvurma, tek bir kişinin devrimci bir süreci başlatmak için yapması gereken bir şey olabilse de bu, bütün siyasal topluluk *adına* yapılacaktır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde yorumcular, Locke'u, Aquinium'lu Thomas'ın bir müridi olarak değerlendirirler.

Tiran, kendisine duyulan güveni kaybetmiştir ve itibardan düşürdüğü görevden ayrılmalıdır; eğer bunu isteyerek yapmazsa yapmak zorunda

bırakılmalıdır. Gerekli olan ise tam olarak kimin bu süreci başlatacağına dair bir izahtır ve göreceğimiz odur ki bu izahtan sonra daha ileriye gitmemek ve kralın yönetimini onaylayacak yahut doğru bulmayacak birim yahut birimlerin kendilerinin de egemenliğe sahip olmaları gerektiğini ileri sürmemek mümkün olmayacaktır. Eğer kraliyet absolutizmini savunanlar, bir egemenin kendinden daha yüksek düzeyde bir egemene sahip bulunmasının ve egemeni yerinden etme hakkına sahip daha "düşük" bir birimin varsayılmasının saçmalığını ileri sürseler dahi eleştirmenler, bu varsayımları kabul eder ve egemeni yerinden edecek birimin, egemenin gücünün kaynağı olması gerektiği ve egemenin ancak bu birimin vekili olarak yönetebileceği sonucuna varırlar. Bu, kilise içindeki konsilci hareketin, İtalya'daki kent devletlerinde cumhuriyetçilik teorisinin yeniden canlanmasının yolunu açmıştır; aynı yolun daha da ötelerinde ve daha sonrasında modern temsilî demokrasinin yükselişi bulunur.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Bir Ara Dönem Olarak On Dördüncü Yüzyıl



(Sonraki Dönemlere Kadar) Seçilmeyen Yollar

Bu bölümde ağırlıklı olarak on dördüncü yüzyıla ait üç düşünürün meseleleri üzerinde durulmuştur; Dante'nin evrensel monarşi savunusu, Padovalı Marsilius'un temsilî ve anayasal düzenlemelerin hem devleti hem de kiliseyi yönetmesi gerektiği iddiası ve Sassoferrato'lu Bartolus'un, Kuzey İtalya'daki yarı otonom kent devletleri analizi ve savunması. Kilise reformu için konsilci hareket kısacık bir finaldir. Ockham'lı William kadar, konsilciliğin teorisyenleri olan Cusa'lı Nicholas ve Jean Gerson da kısaca ele alınacaktır. O dönemin siyasi ortamı üzerindeki etkileri düşünüldüğünde bu isimlerin hepsi beyhude yere yazmışlardır. Daha önceki imparatorları fazlasıyla yormuş olan İtalya'yı birleştirme girişiminden, on üçüncü yüzyılın sonlarında birinci Habsburglar döneminde vazgeçilmiştir. On dördüncü yüzyılın başlarında Luxemburg'lu Henry ve Bavaria'lı Ludwig'in girişimleri ise başarısızlığa uğramıştır. Ludwig'in halefi olan IV. Charles, sadece kendi memleketi olan Bohemia ile ilgilenmiş ve papaya verdiği söz uyarınca Roma'da sadece papa değil de kentin valisi tarafından imparator olarak taç giydirildiği günü geçirmiştir. Batı Roma İmparatorluğu'nun siyasi ve askerî menziline sahip yeni bir Roma İmparatorluğu vizyonu, hayatını kaybetmiştir.

Marsilius ve Bartolus'un dikkatlerini yoğunlaştırdıkları kent devletleri, giderek artan bir şekilde aristokratik ve otokratik yöneticilerinin hâkimiyeti altına girmektedirler. Bu yöneticilerin kendileri de yine giderek artan bir şekilde papaların ve yabancı kralların lütfuna bağımlı bir hâle bürünmektedirler. Anayasal bir şekilde yönetilen kilise için yapılan konsilci baskılar, on beşinci yüzyılın başlarında kısa bir süre başarılı olmuşlarsa da bunu uğradıkları başarısızlık izlemiştir. Bunun ardından, on altıncı yüzyıldaki Reform onlara yetişmiş ve sonra Roma Katolik Kilisesi monarşik ve hiyerarşik varlığını devam ettirirken Protestan kiliseleri, Roma Katolik Kilisesi'ne uzaktan yakından benzemeyen, neredeyse sonsuz çeşitlilikte siyasi biçimler sergilemiştir.

Fakat bu bölümde ele alınan düşünceleri, "geçilmemiş yollar" olarak değerlendirip bir kenara bırakmak hata olacaktır. Bu yollardan, çok daha uzun bir zaman sonra geçilmiştir; önce Napoleon, ardından da daha dehşet verici

bir şekilde Hitler, II. Frederick ve Dante'nin muhayyilesini ateşleyecek ölçüde bir Avrupa İmparatorluğu kurmanın yakınından geçmişlerdir; Avrupa Birliği'nin kendisi de bazen bu türden bir oluşuma dönüşme yolunda olmakla suçlanmıştır. Temsilî yönetim, Batı dünyasında uygulamaya konduğu şekliyle Marsilius'u hepten şaşırtmayacaktır. Amerika Birleşik Devletleri'nde federal devletle tek tek devletler arasındaki yahut Avrupa Birliği ile Birlik üyesi ulus devletler arasındaki ilişkinin, yarı bağımsız kent devletlerinin yasal statüleri hakkında çalışan Sassoferrato'lu Bartolus ve hukuk bilginleri için mümbit bir çalışma alanı teşkil edeceğini söylemek fazlasıyla hayalcilik sayılabilse de tamamıyla gerçek dışı değildir. Konsilcilik, daha geniş anlamda siyaset değil neredeyse tamamen kilise yönetimi üzerinde durmuştur fakat konsilciliği savunanlar, yirmi birinci yüzyıldaki temsilî demokrasinin ve kimileri kullanmasa da bugün kullandığımız oy verme sistemlerinin teorik analizinin, Cusa'lı Nicholas ile başlaması karşısında şaşırmayacaklardır.

Kilise ve Devlet

On dördüncü yüzyıl başlarken siyasi düşüncenin gelişmesinin arka planında kilise ile devlet, özellikle de papalık ve imparatorluk arasındaki bilindik çatışma vardır; Papa VIII. Bonifacius ve Fransa Kralı Güzel Philip arasındaki çatışmalar yine papalık ve imparatorluk arasındadır. Birbirini izleyen papalar ile İngiltere, Fransa ve İspanya kralları arasındaki çatışmanın kökleri, hemen her zaman kralların, kilisenin servetini vergilendirme arzusu duymaları ve uzlaşmaya uygun olmalarındadır. Papalık ve imparatorluk arasındaki çatışma neredeyse sıfır toplamlı bir oyundur. Orta İtalya'ya ya biri yahut diğeri hükmedecektir. İkisinin aynı anda hükmetmesi mümkün değildir. Papa, imparator seçiminde ya özel bir role sahip olacaktır yahut da olmayacaktır; imparator, papaya göre ya özel bir role sahip olacaktır yahut olmayacaktır. Bu, anlaşmazlıklara daha sert bir ideolojik, teorik ve teolojik zemin hazırlamıştır. Anlaşmazlıkların uzun sürmesinin ve zorluluğunun bir nedeni de budur. Kutsal Roma İmparatorluğu, papalığın yarattığı bir şeydir ve o günkü papanın imparatora taç giydirmesi, imparatorun imparator statüsüne sahip olması için bir gerekliliktir. Bu gereklilik, İmparator IV. Charles'ın, 1356'da adına Altın Yasası denen bir ferman çıkartarak imparatoru seçecek yedi seçmenin isimlerini söylemesi ve imparator seçimi için bu kişiler tarafından seçilmenin gerekli olduğunu, bu yedi kişinin çoğunluğu tarafından seçilmenin yeterli geleceğini emretmesine kadar devam etmiştir.

O döneme kadar papalar, bahşettikleri şeyi geri de alabilecekleri görüşünü benimsemişlerdi ve tarihsel otorite de onlardan yanaydı. Charlemagne'ın babası Pippin'in, Frankların kralı olarak seçilmesinden önce bir asiller heyeti, Roma'ya giderek son Merovenj Kralı Childeric'in, günahkâr yahut heretik değil "işe yaramaz" olduğundan dolayı azledilmesi için papalık izni istemişlerdi. Papa da onlarla hemfikir olmuştu. Kilisenin gözünde, Padovalı Marsilius'un

çok sayıdaki kabahatlerinden birisi de *De translatione imperii* (Gücün aktarılması üzerine) başlıklı risalesidir. Bu risalede, Childeric'in azli ve Pippin'in seçiminin papa tarafından tanınmış olduğunu fakat bunun, kendi içinde Frank siyasal toplumunun uygun üyelerinin bir eylemi olarak geçerli ve meşru sayıldığını söyler.[1] Gelasius'un kurduğu iki kılıç doktrini, hem kilise hukukçuları hem de medeni hukukçular tarafından çokça tartışılmış ve şu tartışmalı soru ile ilgili bir fikir birliğine varılamamıştır; ruhani kılıcın üstünlüğü, bu kılıcı elinde bulunduranın seküler yöneticilere buyruk verebileceği anlamına mı gelir? Eğer öyleyse papa herkese, özellikle de imparatora buyruk verebilir mi? Öyleyse hangi konularda buyruk verebilir? Papaların, seküler yöneticinin hukuki ve idari rollerinin yerini alabileceği ileri sürülmüş değildir; tek değil, iki kılıç vardır. Ayrıca ruhun bedenden daha üstün olması yahut öbür dünya ile ilgili kaygıların bu dünyaya dair kaygılardan daha üstün olması bağlamında, ruhani kılıcın "daha üstün" olduğu da inkâr edilmemiştir. Fakat bu, seküler mahkemelerin din adamları üzerindeki hakları, kilise mahkemelerinin baskıcı güçleri yahut vergilendirme ile ilgili hiçbir sorunu çözememiştir.

On üçüncü yüzyılın sonu ve on dördüncü yüzyılın başında papalığın, İtalya dışındaki seküler siyasette güce sahip olmadığı açık bir hâl aldı. Bunu açığa çıkartan ise bir Alman imparatoru değil Fransız kralıydı. Aquinium'lu Thomas, 1274 yılında öldüğünde bu tahmin edilemezdi. II. Frederick, hayal kırıklığı içinde 1250 yılında öldükten sonra imparatorluk tahtı yirmi yıl boş kaldı. 1272 yılında ancak bir imparator seçilebildi. Papalık, bu dönemde kilise mensubu olmayan yöneticilerle girdiği bütün yarışları kazanmıştı yahut avantajı kendi lehine çevirmişti. 1209 yılında III. Innocenti, İngiltere üzerinde bir papalık yasağını uygulamış ve Kral John'u, papayı feodal üstü olarak tanıyarak kendi kendisini aşağılamaya zorlamıştı. On üçüncü yüzyılın üçüncü çeyreğinde IX. Gregory ve halefi IV. Innocenti, II. Frederick'in, Sicilya'dan Alpler'e uzanan bir seküler İtalyan devleti kurma umudunu kırmışlardı. Fakat on üçüncü yüzyılın son, on dördüncü yüzyılın ilk yıllarında Fransa Kralı IV. Philip, Papa VIII. Bonifacius'u kararlılıkla yenilgiye uğratmıştı. Hakikaten de Fransız monarşisi, papalığı fiziki ve örgütsel olarak kaçırmış, papalığı Avignon'a yerleştirmiş ve ancak 1378 yılında bitecek, adına Babil Esareti denen dönemi başlatmıştı. Avignon toprakları yani Comtat Venaissin, yasal anlamda Fransız İhtilali'ne kadar Papalık Devletleri'nin bir parçası olarak kalmıştı fakat pratikte papalık tahtı, Fransız kralının insafına terk edilmişti. Bunun, birbiriyle rekabet hâlindeki Romalı aristokratların insafına terk edilmekten daha iyi olup olmadığı ise başka bir meseleydi.

Papalığın, birbirinin ardı sıra gelen imparatorların İtalya'yı birleştirme ve bütünleşmiş Avrupa'yı hayata geçirme çabalarını boşa çıkartmaktaki başarısı aldatıcıydı. Kral John'un, kendisini III. Innocenti karşısında küçük düşürmesinden sonra İngiliz kralları, aforozun hangi koşullar altında kalkacağından etkilenmemişlerdi. Kilise, kimi isterse piskopos seçmekte az da

1 Marsilius of Padua, *Defensor pacis*, ss. 72-73.

olsa daha özgürdü ama seçimler üzerindeki krallık vetosu varlığını sürdürüyordu. Ayrıca Innocenti'nin din adamlarının sadece papalık izniyle vergilendirilebileceği konusundaki ısrarına rağmen hem Fransa ve hem de İngiltere kralları, bu izni beklemeden kendi din adamlarına vergi salmakta devam etmekteydi. Katolik Kilisesi muazzam bir güçtü ve tek tek Avrupa devletlerinin tamamından daha zengindi hatta belki de Avrupa'daki bütün toprak ve taşınırların dörtte birine sahipti; Hristiyan âlemine bağlı olanlar konusunda, seküler yöneticilerin çoğundan daha etkiliydi. Fakat bunlar, varlıkları boş yere harcıyorlardı; prens gibi yaşayan piskoposlar, kilisenin servetini yoksullar için sakladığı iddiasını yalancı çıkartıyorlardı; Fransa ve İngiltere'den toplanan vergileri, İtalya'daki imparatorlarla savaşmak için kullanan papalar, milli kimlik ve milli sadakate doğru ilerliyorlardı. VIII. Bonifacius, III. Innocenti'ye özenip Fransa ve İngiltere kralları için yasa koyduğunda imparatorluğun dışında sekiz yıl boyunca barışın korunmasını sağlayan zımni uzlaşmayı bozmuş ve kazanamayacağı bir savaşı başlatmıştı.

Papalığın kalbindeki zaaf, Roma'nın kendisiydi. Roma, kesintisiz bir kargaşa içinde aristokrat ailelerinin, papalık tacını elde etmek için entrika çevirdikleri, rüşvet dağıttıkları ve birbirleriyle dövüştükleri bir şehirdi. Gaetani ve Colonna aileleri, papalığa, kendileri ve akrabaları için kolay yoldan zenginleşme aracı muamelesi yapma konusunda nam salmışlardı. Papalar, IV. Henry'den II. Frederick'e kadar kralların altını oymak için Alman prensleri arasındaki bölünmelere güveniyorlardı. 1300'lü yılların başlarında, IV. Philip de aynı numarayı papalığa yapmış, papanın altını oymak için Colonna ve Gaetani'lerin ortak nefretini kullanmıştı. VIII. Bonifacius, Gaetani ailesindendi. Onun yenilmesinden sonra papalık, on dokuzuncu yüzyıldaki İtalyan birleşmesine kadar papalık toprakları üzerinde askerî ve siyasi güç kullanmaya devam etmişti. Fakat papanın seküler yöneticilere, kendi toprakları üzerinde meydan okuma becerisi, Bonifacius'un iddia ettiği haklar konusunda yenilgiye uğraması ile sona ermiş ve papalık devletleri, giderek artan derecede diğer İtalyan prensliklerine benzemeye başlamıştı.

Bu nihai yenilgiyi, 1303 yılında Dante *De monarchia*'yı yazmadan on yıl önce IV. Philip hayata geçirmişti. 1292 yılından 1294 yılına kadar kardinaller, kimi seçecekleri konusunda uzlaşamadıkları için papalık tahtı boş kalmıştı. Bu skandal, basit bir keşiş olan yaşlı Peter Murrone'nin seçilmesi ve V. Celestinus adını alması ile sona erdirilmişti. V. Celestinus, görevin gereklerini yerine getirememiş ve birkaç ay sonra istifa etmişti. Halefi tarafından tutuklanmış, kaçmış, yeniden yakalanmış ve on ay sonra tutuklu olarak ölmüştü. Ardından seçilen ise Bonifacius'tu. Yaşlıydı, ızdıraplı idrar yolları rahatsızlıklarından muzdaripti ve şaşırtıcı olmayan bir şekilde kötü huyluydu. Bununla birlikte, şaşırtıcı bir şekilde enerjikti ve aşırı derecede hierokratik bir düşünceye sahipti. Seçimi çatışmalı oldu. Celestinus'un istifa etme hakkı yoktu ve tartışılan oydu ki papalık makamı boşalmamıştı. Papalık tarihinde bugüne kadar gerçekleşmiş tek istifa da onun istifasıydı. Dante, Celestinus'u, görevi

korkakça reddettiği için cehennemin en alt halkasına yerleştirmişti ("che fece per viltate il gran rifiuto").[2] Dante'nin saiki, Celestinus'un feragatinin, VIII. Bonifacius'un seçiminin yolunu açması ve onun papalığı döneminde de Dante'nin önemsediği her şeyin yok olması, Dante'nin de sürgün edilmesi olsa gerektir. O zamandan beri papalar, Celestinus'un örneğini takip etmektense görevleri başında sefil ve rahatsız bir şekilde ölürler.

Bonifacius, İngiliz Kralı I. Edward ve IV. Philip ile din adamlarının vergilendirmesi konusunda derhâl bir anlaşmazlığa düştü. Kralların her biri, diğeriyle savaşmak için ihtiyaç duydukları kaynağı, en zengin tebaalarından sağlamak istiyorlardı, bu tebaa da din adamlarıydı. Barışın yeniden sağlanmasını görmek gibi takdire şayan bir arzudan mı yoksa din adamlarının vergisini kendi hazinesinde görmek gibi pek de takdire şayan olmayan bir arzudan mıdır bilinmez, Bonifacius, iki kralı da kaynak açısından açlığa mahkûm etmeye koyuldu. Papalık fermanı *Clericis laicos*'u yayımlayarak III. Innocenti'nin, din adamlarının sadece papalık izniyle vergilendirilebileceği iddiasını tekrarladı ve kilise mensubu olmayan yöneticilere, papalık izni olmadan vergi veren din adamlarını aforoz etti. IV. Philip'e yazılmış mektup olan *Ausculta fili*'de ve ardından çıkartılan ferman olan *Unam sanctam*'da, Bonifacius'un krallar ve imparatorlar üzerindeki yasal otoritesinin açık bir ilanı oluştu. I. Edward, bunu göz ardı etti. Philip ise saldırıya geçti, Fransa'dan para ve değerli madenler ihracını yasakladı. Bonifacius'un geri çekilmesinin nedeni, iflas korkusu olabilecekse de içeride sorunlar çıkmaya başlamıştı. Colonna kardinalleri, seçiminin geçerliliğini reddetmiş ve 1297 yılının Haziran ayında onu, selefini öldürmekle suçlamışlardı. Bonifacius geri adım attı ve Philip'in, acil durumlarda din adamlarını papalık izni olmadan da vergilendirebilmesine razı oldu. Papalık maliyesi eski hâline geldi ve 1300'de başarılı bir Kutsal Yıl kutlaması gerçekleştirildi.

Bu, Bonifacius'un bir sonraki yıldaki meydan okuma karşısında gafil avlanmasına neden olmuş olabilir. 1301 yılında Philip, Pamiers piskoposunu, dinî değerlere hakaret, heretiklik ve ihanet suçundan tutukladı, Paris'e götürdü, krallık mahkemesinde yargıladı, suçlu buldu ve hapse attı. Bu, uzun süredir var olan "din adamlarının ayrıcalığı"nın yani din adamlarının ancak kilise mahkemelerinde yargılanmasının ihlali anlamına geliyordu. Philip, ayrıca yaraya tuz basarcasına papanın bu işlemleri desteklemesini talep etti. Bu, kilise mensubu olmayan kralların piskopos atama ve görevden alma haklarına dair eski bir tartışmayı yeniden açtı. Kral, seküler bir yöneticinin, bir piskoposun ihaneti karşısında güçsüz düşemeyeceğini söylemekle sağlam bir zeminde duruyordu fakat suçlamaların hem dinî hem de seküler olması, kralın ruhani suçlar üzerinde de söz hakkına sahip bulunduğuna işaret eder gibiydi. Papalık desteği isteğine gelince bu, bir açıdan heretiklik suçlamasında bulunacak kişinin papa olduğunun kabulü anlamına gelse de bir başka açıdan da papanın Fransa'daki rolünün bütünüyle küçümsenmesi gibi görünüyordu.

2 *The Inferno of Dante*, şarkı 3, satır 60.

Bonifacius, bir papalık fermanını, *Ausculta fili*'yi yayımlamak üzere tahrik edilmişti. *Ausculta fili*'nin çevirisi olan "Dinle, evladım" Bonifacius'un krala şunları söylerken sahip olduğu dertli pişmanlık tonunu yakalamak için fazlasıyla kaba kaçar; "liyakatimiz yetersiz olsa da Tanrı bizi krallar ve krallıklar üzerine yerleştirmiş ve bize, onun adına ve onun öğretilerine uygun olarak kökünü kazımak ve alaşağı etmek, ziyan etmek, yok etmek, inşa etmek ve yeşillendirmek üzere papalığın boyunduruğunu vurmuştur."[3] *Ausculta fili*, bu sözlerle papanın, kral üzerinde dünyevi bir yetki kullanabileceğini söylemiş olmasa da kralın, papanın bu iddiada bulunduğunu söylemesine olanak tanımanın yakınına gelmiştir. Kral, papanın iddialarını reddetmek ve Fransa'da, kilise üzerinde krallık denetimini kabul etmek üzere din adamları, asiller ve sıradan halktan oluşan bir milli konsey toplamıştı. Bu olay, Genel Meclis'in ilk toplantısı kadar büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca aşırı derecede ahlaksızlık içeren bir propaganda savaşına girilmiş, papanın mektuplarının sahteleri ve papaya "sayın ahmak hazretleri" diye hitap eden sahte bir cevap mektubu dağıtılmıştır. Piskoposların çoğu ve kiliseye bağlı olmayan temsilciler, kralı desteklemiştir. Papa ise iki kılıç doktrinini, kırk yıldan uzun bir süredir gayet iyi anlamış olduğu konusunda ısrar etmiş ve seküler işler üzerinde dinî yetki talep etmenin "ahmaklığı" ve "budalalığı"nın aklından dahi geçmediğini belirtmiştir.[4]

Olaylar hemen son noktasına varmamıştır; Flanders'te Fransız güçlerinin, Courtrai bürgerleri tarafından 1302 yazında ezici bir mağlubiyete uğratılması, bir ara verilmesine neden olmuştur. Ardından Kasım ayında Bonifacius, *Unam sanctam* fermanını yayımlayarak kendisini ruhani gücün üstünlüğüne adadığını söylemiştir. Bu, rahatlıkla kendisinin lordluk iddiasında olduğu şeklinde, yanlış anlaşılacak bir şeydir fakat bu, III. Innocenti'nin, II. Frederick ve John'un tanımasını istediği feodal süzerenlik ile aynı değildir. *Unam Sanctam*, başkalarının yanı sıra Aquinium'lu Thomas'ın yazdıkları üzerinden hareket ettiği için papanın böyle yapması da akıl alır iş değildir. Papanın talebi, kralları *ratione peccati*, günahları için azletme gücüdür. Bu, Gelasius'un, sekiz yüzyıl önce papalığın ruhani otoritesi hakkında telaffuz ettiği iddianın özüdür. *Ratione peccati* üzerinden otorite sahibi olunduğu iddiasının belirgin zorluğu, hükümetin pek az eyleminin *hiçbir* ahlaki sorun yaratmayacak nitelik taşımasıdır. Yol trafik planı gibi sıradan şeyler dahi bir grubun yahut diğerinin üzerine hakkaniyetli olmayan bir yük yıkar ve hakkaniyetli olmama, ahlaki bir kusurdur. Bu doktrinin uygulaması genellikle sıra dışı kötülükte bir kişiliğe sahip olan yahut belirgin şekilde heretik fikirler taşıyan krallar için sürdürülmüştür. Doktrine, 1570 yılında İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth, Papa V. Pius tarafından azledilmiş ilan edildiğinde yeniden başvurulmuştur. Elizabeth, otuz üç yıl daha tahtta kalmış fakat bu olaydan tahrik olarak çok sayıda Katolik tebaasını, görünürdeki ihanet teşebbüsünden dolayı yargı aracılığıyla öldürmüştür.

3 Tierney, *The Crisis of Church and State*, ss. 185-86.

4 *A.g.e.*, s. 187.

Bugün Katolik piskoposları, cemaatlerine, kürtaj haklarına sahip çıkan siyasetçilere oy vermeme çağırısı yapsalar dahi muhafazakâr bir papanın *ratione pecccati* üzerinden bir Amerikan başkanını azletmesi düşünülür şey değildir. *Unam Sanctam*, Philip'i çok sinirlendirmişti. Başka bir meclis daha toplayan Philip, Bonifacius'un seçimini geçersiz ve papayı da heretik ilan etmiştir. Her iki durumda da otoritenin kimde olduğu belli değildir. Kendi açısından papa da kralı aforoz etmeye hazırlanmaktadır.

Philip önce davranmıştır. Roma dolaylarında Fransız askerî gücü bulunmasa da saldırı taktikleri için kolaylıkla paralı asker kiralanabilmektedir. Bonifacius, 1303 yılının yazında Gaetani'lerin Agnani'deki kalesine gitmek için Roma'dan ayrılınca Philip'in başdanışmanı Guillaume de Nogaret, şehre paralı asker ordusu ve Colonna birlikleri ile saldırmıştır. Bu saldırı, papanın ölümüne neden olmuştur. Bonifacius, çok yaşlı ve hasta olduğu için bu dehşet verici deneyime ancak birkaç hafta dayanabilmiştir. Nogaret ve Sciarra Colonna da hayatlarını kaybetmenin eşiğinden dönmüşlerdir; Agnani kalesini, hiç sorun çıkmadan aldıktan sonra ne yapacaklarını bilememişler ve bir günü, bir sonraki hamlelerinin ne olacağını tartışmaya harcamışlardır. Öfkeli kasaba halkı, işgalcilere karşı bir saldırı örgütleyecek zamanı bulmuş ve Nogaret ile Sciarra Colonna, bu saldırıdan kıl payı kurtulmuşlardır. Yine de Philip, umduğu her şeyi bulmuştur. Bonifacius'tan sonraki ilk papa birkaç ay yaşamıştır ve onun ardından da kardinaller, Roma'ya hiç gitmemiş, papalık sarayını Avignon'da kurmuş bir Fransız olan V. Clemens'i seçmişlerdir.

Papalığın zayıflığı, imparatorun ekmeğine yağ sürmüş de değildir. Fransız kralları, imparator seçilen Alman prensleri arasında sorun çıkartmakta ve böylelikle saldırgan bir imparatorluk siyasetini imkânsız kılmakta deneyimli kişilerdir. Uzun yıllar boyunca seçmenler, bir imparator adayı üzerinde dahi uzlaşamamışlardır. II. Frederick'in 1250'deki ölümünden sonra Habsburglardan, Rudolph'un 1272 yılında seçilmesine kadar bir fetret dönemi yaşanmıştır. Rudolph'un İtalya ile ilgili bir arzusu yoktur. İtalya ile ilgili bir arzuya sahip olacak sonraki imparator ise Luxemburg'lu Henry'dir (1308-13). II. Frederick'ten sonra Roma'da taç giyen ilk imparator olacaktır fakat taç giyme töreni St. Peter'da yapılmayacak ve tacı papa giydirmeyecektir. Henry'nin İtalya seferi iyi başlamış ama sonra çıkmaza girmiştir. Askerleri sıtmadan kırılmış yahut kaçmış, kendisi de hastalanmış ve ölmüştür. Dante, Floransa'da siyasi değişim ile ilgili umudunu bu sefere bağlamış ve bu sefer *De monarchia*'ya ilham vermiştir.

Dante

Dante'nin Avrupa kültür tarihi içindeki yeri, şiirleri ve en başta *La divina commedia*'ya dayalıdır.[5] Bununla birlikte, Dante hiç de apolitik sayılamayacak bir kişidir. 1265 yılında doğmuş ve ihtiraslı bir genç adam olarak kamu

5 Fakat, Anthony Black, onu, *Political Thought in Europe*'ta, bir "şaheser" olarak tanımlar (s. 60).

görevlerine aday veren loncalardan birisine girmiştir. 1300 yılının Haziran ayında, Floransa'yı yöneten altı "ileri gelen"den birisi olmuştur. Bu "ileri gelen"ler, bir yıl görevde kalmakta ve bunun iki ayında da denetimi ellerinde bulundurmaktadır. 1301 yılında bir diplomatik görevle Roma'ya gitmiş ve o Floransa dışındayken bir darbe olarak Siyah Guelfler diye bilinen grup iktidara gelmiştir. Dante, eğer dönerse yakılarak ölüm cezasına çarptırılacağı için sürgüne mahkûm olmuştur. Floransa daima imparatorluğa karşı papalığın tarafını tutmuştur ve dolayısıyla Guelf ve Gibelin nitelendirmeleri serbestçe kullanılsa dahi Guelf'tir. VIII. Bonifacius'un seçilmesi ile Floransa Guelfleri gruplara bölünmüştür; Dante'nin müttefikleri olan Beyaz Guelfler Bonifacius'a düşman iken Siyah Guelfler, papalığa yanaşmışlardır.

Floransa siyaseti çok acımasızdır ve Dante, VIII. Bonifacius'u, Siyah Guelflerin elinde sürgün edilmiş olmasından dolayı hiç affetmemiştir. Sürgün, Dante için dayanılmaz; sığınılacak bir yer ise bulunmaz bir şeydir. Papalık ve papalığın siyasete karışmasını açıkça ve vahşi bir şekilde eleştirmiş ve ona himaye sağlamak, papalık müttefiklerinin intikam almasına davetiye çıkartmak anlamına gelmiştir. Floransa'daki müttefikleri, onun için o da Floransa'daki müttefikleri için etkileyici değildir ve Floransa'da barış sağlandığında onuru, dönebileceği şekilde iade edilmemiş ve sürgünde, Verona'da 1321 yılında ölmüştür. Daha sonra Floransa'da Santa Croce'de onun için bir mezar yapılmışsa da Verona, naaşını nankör anavatanına vermemiş ve mezar boş kalmıştır. Âdem ve Havva'nın cennetten kovuluşunun tanımlanışındaki keskinliğin, Dante'nin Floransa'dan sürgün edildiği dönemdeki ızdırabını yansıttığı da kimi zaman söylenir. *De monarchia*, Dante'nin, onu sürgün eden teokratik emellere verdiği sert bir felsefi ve siyasi yanıt, özlemini duyduğu siyasi dünyanın bir yansımasıdır. *De monarchia*, üç kitaptan oluşur ve bu kitaplarda evrensel monarşi, üç farklı zeminde yani felsefe (bu, Aristoteles demektir), Roma tarihi ve kutsal kitap zemininde savunulur. Tartışma açısından işin zor kısmını yapan birinci ve üçüncü kısımlardır; orta kısım, önceki ve sonraki argümanları destekleyen olgusal kanıtları örnek gösterir.

Yorumcular, *De monarchia*'nın mesnedi konusunda bölünmüştür. *Divine Comedy*'nin, Dante'nin Avrupa kültürüne bıraktığı en büyük miras olduğunu düşünen Dante uzmanları, düşmanlıkları, kitabın siyaseti ile ilgili olmasa dahi *De monarchia* hakkında nadiren iyi bir söz ederler. Dante *De monarchia*'yı felsefe Latincesi ile yazmıştır fakat Dante uzmanlarının gözünde Dante'nin asıl başarısı, günlük konuşma İtalyancası ile harika bir şiir yazabilmesidir. *De monarchia*, her ne dilde yazılmış olursa olsun cümle cümle analiz edilmeye direnen bir metindir. Herhangi bir dönemde, dünyadaki yegâne yasal otoritenin, imparatorun otoritesi olduğu ve kilise de dâhil diğer bütün güçlerin ona tabi bulunduğu önermesinin ziyadesiyle ikna edici bir savunması olduğunu düşünmek zordur. Dante'nin savunduğu şey aptalca olmaktan uzaksa da ütopyacıdır. Ultramonarşizmi, Luxemburg'lu Henry'nin yahut haleflerinin, bırakın kilisenin gündelik yaşantısını, kendi

memleketi olan Floransa da dâhil İtalyan kent devletlerinin gündelik idaresini gerçekleştirmelerini düşündüğü anlamına gelmez. Aklından geçmeyen bir başka şey de evrensel bir kralın, bütün dünyayı her ayrıntısıyla idare etmeye talip olmayı istemesi gerektiğidir. Roma, gücünün doruğunda iken imparatorluğun kentlerini, kendi işlerini, kendi bildikleri gibi yürütmeye terk etmiştir ve Dante'nin aklındaki örnek de Roma'dır. Bununla birlikte, Dante'nin savunduğu uç noktada bir örnek de vardır; insanlığın gelişebileceği bir ortamı, sadece Roma modeli üzerinden yeniden canlanacak bir imparatorluk sağlayabilir. Dante'nin olumsuz hedefi, kilisenin seküler otorite üzerindeki hak iddiasıdır ve şaşırtıcı olmayan bir şekilde papalık, kitaptan nefret etmiştir. 1559 yılında yasak kitaplar İndeks'i yayımlandığında kitap, bu indeksteki yerini almış ve indeksten ancak 1891 yılında çıkartılmıştır.

De monarchia'nın ilk kitabının olağanüstü bir şekilde kıyasa dayalı biçimi, okurları yanlış yönlendirerek bu risaleyi sürgündeki bir şairin teorik egzersizi ve bir felsefi rüya olarak görmeye sevk eder. Risale, uygulamaya dönük olmayabilir ve ikinci kitapta Roma tarihinin değerlendirilişi, Roma tarihinin yorumlanışından ziyade bir mitin detaylandırılmasına yakın durabilir fakat papalığın gösterdiği tepkinin şiddeti, düşmanlarının bu risaleyi ciddiye aldığını gösterir. İlk bölümde, monarşi sadece akıl ışığında meşrulaştırılır ve üçüncü bölümde de kutsal metinlerde papalığın dünyevi güç üzerindeki üstünlüğünü meşru kılacak hiçbir şeyin bulunmadığı ileri sürülür. Dante'nin lanetlediği, papalığın ruhani otoritesi değil bu otoriteyi seküler meselelere doğru genişletmesidir. Kiliseyle devletin birbirinden ayrılmasını da savunmaz. Hatta Marsilius'un *Defensor pacis*'i de o kadar ileri gitmemiştir. Dante, iyi bir Hristiyan olarak papalığın, seküler meseleler üzerinde kendisine uygun düşecek bir otoriteye sahip olması gerektiğini düşünmektedir ve bunun mantıklı bir savunusunu da yapmıştır. Kabul etmediği şey VIII. Bonifacius'un, papanın, imparator ve diğer dünyevi kralların yasal ve siyasi üstü olduğu iddiasıdır. Uygun düşecek ilişki, Aquinium'lu Thomas ve sayısız başka yazarın da telaffuz ettiği şekildedir; ahlaki açıdan düzgün bir kral, ruhani tavsiyeler için ruhani açıdan etkileyici bir papanın yardımını ister ve kendi gücünü de kilisenin dünyevi çıkarlarını güvence altına almak için kullanır. Papanın seküler otoritesi, yozlaşmamış bir papanın, haktanır bir yönetici üzerinde kullandığı ahlaki otoritedir. Papalık bu sınırlar içinde kalmadığı için özelde İtalya'nın, genelde de dünyanın başına bitmek bilmeyen belalar gelmiştir.

Dante'nin argümanı, yapısındaki biçimsellikten arındırıldığı zaman çekici bir hâl de alır. Beş yüzyıl sonra Kant, Hegel ve Marx'ın tarih felsefelerine dayanak oluşturacak fikirler içermektedir. Dante'nin, bu fikirleri, tarihsel ilerlemenin tamamen yabancısı olan Aristoteles'in aslından türetmiş olması hayret vericidir. Bununla birlikte, Hristiyanlığın takdiri ilahi fikri de Aristoteles'in sunmadığı kaynakları sunmuştur. Dante'nin varsayımı, toplumdaki hayatın amacının, insan türünün ayırt edici bir biçimde insani mükemmeliyetlerini göstermelerine izin vermek olduğudur. Bu mükemmeliyetlerden

en önemli ikisi, kişinin akıl dolu bir hayat sürdürebilme ve kendisini ahlak yasaları ile idare edebilme kapasitesidir. Bu mükemmeliyetlere, barışın yokluğunda ulaşılamaz ve yöneticilerin en temel vazifesi de barışı sağlamaktır. Dante de şiddet çağında yaşamış neredeyse bütün düşünürler gibi barışın özlemini çekmektedir.[6] Hükümetin nihai yükümlülüğü ise adaletle yönetmektir; böylelikle yöneticinin tebaası, barışın nimetlerinden yararlanarak becerilerini en son noktaya kadar geliştirebilecektir. İyi bir hükümet ve iyi bir hayatın koşulu, barış ve adalettir.

Bu, Aristoteles'in, yönetimin salt hayat için değil iyi bir hayat için var olduğu önermesinin kasıtlı bir yansımasıdır. Okur, Dante'nin, bu öncüllerden nasıl olup da imparatorun otoritesinin bir savunusunu çıkarttığını merak edebilir. Aristoteles, en iyi hayatın Grek kent devleti sınırları içinde sürdürüldüğü kanaatindeydi ve ona göre en iyi hayat sadece Greklerin erişebileceği bir şeydi. Dante, bu argümana yüzyıllar sonra Kant'ın *Project for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* adlı eserinin ve bu eserin etkilediği diğer çalışmaların merkezini teşkil edecek bir öncül ekleyerek argümanı insanileştirdi. Mükemmeliyete erişmek, bir kişinin yahut grubun işi olamazdı. Mükemmeliyete, bütün türlerin erişmesi gerekirdi. Herhangi bir şeye erişmek için başkalarının eşliğine ve yardımına ihtiyaç duysak dahi amacımız mükemmeliyete erişmek olduğunda küçük ve sınırlı birliklerle yetinemezdik. İnsanlığın, mükemmeliyetten sonraki evrensel insani gayrete dâhil olan bütününü anlamamız gereklidir. "Bu potansiyelin gerçekleştirilmesinin aracı olmak üzere insan ırkından çok sayıda tekil insana ihtiyaç duyulması gereklidir."[7] Bağlılık duymamız gereken şey şu kral, bu kont, öteki dük değil *evrensel* monarşidir. Dante'nin, Floransa kentine duyduğu ve kendisini yiyip bitiren sevgi ile bu düşünceyi nasıl bağdaştırdığı merak konusu olabilse de pek çok düşünür, kozmopolitanizm ile kişinin kendi ülkesine duyduğu derin bağlılık arasında bir gerilim olmadığı kanaatindedir.

Bu argümana, Dante'nin kendi iddiasının gösterişli bir mantıksal ispatını sunması ile engel olunur. Dante'nin, –neredeyse tek başına– kıyassal çıkarımın kurallarına bağlı kaldığını ve Aristoteles'in kınadığı hatalara düşmediğini göstermekte neden bu kadar kararlı olduğunu tahmin etmek güçtür. Bu sadece felsefeye duyduğu tutkuyu yansıtıyor olabilir. –Dante, 1290'larda felsefeyi derinlemesine çalışmıştır– Evrensel monarşinin aklın bir gereği olduğunu kendisini tatmin etmek üzere gösterdikten sonra Dante ikinci kitapta, Roma İmparatorluğu'nun var olması gereğinin, Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olduğunu anlatmaya koyulur. Bu çaba rahatsızlık uyandırmış ve ampirik olarak düşünüldüğünde Dante'nin tarihsel analizi, hedefi ıskalamıştır. İğneleyici bir eleştiri olarak güvenilmez olguların, aslında sağlam görünmeyen bir sonucu desteklemekte pek az işe yaradığından şikâyet edilebilir. Fakat Dante'nin ne yaptığını anlamak için iyi bir tarihçi olmadığından şikâyet

6 Dante, *Monarchy* (1.4), ss. 8-9.
7 *A.g.e.* (1.3), s. 7.

etmek yerine tarihte takdiri ilahinin rolüne dair kaygılara cevap verdiğini görmemiz gerekir.

Dante'nin bu projesine, Augustinus'un *City of God*'da yaptığı Roma değerlendirmesi ışık tutar. Augustinus, Roma'nın, Tanrı'nın ilahi takdirinde bir yere sahip olduğunu ileri sürmüştür. Roma İmparatorluğu, Roma'nın yöneticileri, hükmetme şehvetinin hükümranlığı altındayken ilk günahı işlemiş insanlara, şiddet açısından yüksek bir bedel karşılığı sınırlı bir hizmet sunmuştur. Augustinus, pagan çağdaşları gibi tanrıların Roma'ya iltimas geçtiğini düşünmemiş, pagan ilahi takdirine duyulan inançsızlığın derecelerle ilgili kabulü çerçevesinde Roma'nın, belli tanrıların iyi niyetinden yararlandığına daha da güçlü bir inançsızlık beslemiştir. Bütün siyasi girişimler gibi, Roma da ehven-i şerre örnektir; günahkârların hayatını, olabileceğinden daha az şiddet dolu ve daha az acılı hâle getirebilecek bir düzenektir. Bununla birlikte, var olması, Tanrı'nın ilahi takdiridir ve en iyi yurttaşlarının vatanseverliği, cesareti ve namusluluğu, Tanrı kentinin yurttaşlarının sergilemesi gereken erdemleri göstermiştir.

Dante ise yönetime daha olumlu bir rol verdi. Roma'yı, sadece daha büyük bir kötülüğü önlemek için daha az kötülük yapmanın büyük ve başarılı bir örneği olarak görmedi. Aksine, Roma'da, Tanrı'nın, insanlığın, bir barış ve adalet rejiminin vesayeti altında bütün kapasitelerini geliştirmesi gerektiğine dair niyetinin bir beyanını gördü. Mesele imparatorluğun iyi olup olmaması değildi; akıl, iyi olduğunu göstermişti. Dante'nin ise bu imparatorluğun iyi olduğunu tartışması gerekiyordu. Roma İmparatorluğu'nun yükselişindeki kan ve vahşet bilinen bir şeyken bu tartışmayı yapmak zor beğenen bir düşünür için kolay olmayacaktı. Dante'nin en cesur vuruşu, Roma'nın, gücü yasal bir şekilde ele geçirdiğini ve bunu savaşma hakkına dayalı olarak gerçekleştirdiğini ileri sürmek oldu.[8] Bu, anakronik bir argümandı; kimi tarihçiler, savaşma yoluyla yargılamanın Orta Çağ'da kullanılmadığını ve bunun edebî bir icat olduğunu söylüyorlardı. Kimi tarihçiler ise bunun zaman zaman kullanıldığını fakat klasik tarih ve mitolojinin, gücü birbirine eşit iki ordunun, başkalarının hayatına zarar vermektense iki şampiyonun yahut iki şampiyon grubunun söz konusu meseleyi çözüme ulaştırmalarına müsaade ettikleri vakalarla dolu olduğundan bahsediyorlardı. Dante ise tanrıların, kahramanların başarısına gülümseyerek baktıklarına dair klasik düşünce ile daha Hristiyan ve hukuki bir fikri birleştirmişti. Bu daha Hristiyan ve hukuki fikre göre, güçlü olan aynı zamanda haklı değildi; uygun koşullar altında kazanılan başarı, tanrının bir lütufta bulunduğunun işaretiydi.

Akıl, *bir* imparatorluk projesini desteklediği için ve tarih aracılığıyla hüküm süren Tanrı *Roma* imparatorluk projesini onayladığı için Dante'ye kalan, imparatorluk projesi savunusunu, kutsal metinlerin otoriteyi imparatordan ziyade papaya teslim ettiği fikrini yıkarak sonlandırmaktı. *De monarchia*'nın üçüncü cildinde papalığın tarihsel iddialarına ve özellikle de

8 *A.g.e.* (2.9), ss. 53-58.

papalığın, Constantine'in Bağışı olarak bilinen, sekizinci yüzyıl ortası yahut dokuzuncu yüzyılda uydurulmuş, bariz şekilde imkânsız dokümana müracaatına saldırarak çok daha fazlasını yapmıştı. Bu fermanla Constantine'in, dördüncü yüzyılda Batı Roma İmparatorluğu üzerindeki otoritesini, Papa I. Sylvester ve seleflerine devrettiği iddia ediliyordu. Bu bağış, papalık, hakikiliğini altıncı yüzyılda tarihçiler güvenilirliğini nihai olarak ortadan kaldırana kadar savunsa dahi büyük oranda sahteydi. Papalık, papalık devletleri üzerindeki seküler hâkimiyetini, Pippin ve Charlemagne'ın bağışlarına ve ardından bunun, sonraki imparatorlar tarafından da onaylanmasına dayandırdığında daha sağlam bir zemin üzerinde duruyordu. Dante, bağışın hakiki olmadığını değil yasal olarak geçersiz olduğunu vurguladı. *Divine Comedy*'de kilisenin yozlaştırıcı etkileri üzerinde yoğunlaşmıştı. *De monarchia*'da ise bağışın geçersiz olma nedeninin, imparatorun kendi kendisini imparatorluk otoritesinden mahrum edemeyeceğini; bu eylemin kendi kendini inkâr anlamına geleceğini ileri sürdü. Bu, imparatorun tahttan feragat edemeyeceği iddiası ile aynı şey demek değildi. İmparator elbette ki tahttan feragat edebilir ve yerine yeni bir imparator seçilebilirdi. Bu olduğunda imparator, imparatorluk otoritesinden vazgeçmiş olacak ve seçim süreci, imparatorluk otoritesini halefine devredecekti. İmparatorun emirle yapamayacağı şey ise imparatorluk otoritesini yabancılaştırmak, kendisini ve haleflerini bundan mahrum bırakmaktı; "hiç kimse, sahip olduğu görevi kullanarak o görev ile çatışan eylemlerde bulunamaz; aksi hâlde bu, görevin bizzat doğasına karşı gelmekle tam da aynı şey demektir ki bu da imkânsızdır." Bu, değerlendirilmesi pek de kolay bir argüman değildir. İmparatorlar, kendi seleflerini seçebilirler ve imparatorluk otoritesini Doğu ve Batı imparatorları arasında bölebilirler hatta bir dörtlü yönetim dahi oluşturabilirlerdi. Bir başka açıdan ise imparatorluk otoritesinin başka bir kuruma hediye edilmesini geçerli kılmak için imparatorluk otoritesine başvurmanın tutarsız bir tarafı vardı.[9]

Bunun dışında Dante, Yeni Ahit'in standart tefsirine girişir. Papalık iddialarından yana delil teşkil eden pasajların, İsa'nın siyasi güç ve fiziki zora karşı tepkisinin bildirimleri olduğunda ve bunların fazlasıyla dikkate değer alegoriler olarak okunamayacağında ısrar eder. Meşhur "iki kılıç" pasajını da düzleştirir; İsa, kendisine duyulan aşırı hoşnutsuzluğu göz önünde bulundurarak havarilerine, kendilerini savunmak üzere önlem almaları gerektiğini söylemiştir. Bu, bir düzine kılıç almaları gerektiğine işaret eder. Böylelikle herkese bir kılıç düşecektir. Havarilere, gerçekte kaç kılıç aldıklarını sorduğunda havariler "iki" cevabını vermişlerdir. İsa ise "bu yeterlidir" demiştir. Anlamı da aynen budur; eğer gerekirse iki kılıç, kendilerini savunmaları için yeterli olacaktır. Gelasius'un bu pasajı, İsa'nın hem seküler hem de ruhani gücü tesis ettiğine ve ruhani gücün daha üstün olduğuna dair bir kanıt olarak kullanmasının metinde bir karşılığı yoktur. Aziz Petrus'a bahşedilen 'yeryüzünde ve göklerde bağlama ve çözme' gücü, daha büyük bir sorun çıkartır

9 *A.g.e.* (3.10), ss. 80-81.

fakat Dante, bu sorunları bertaraf eder. İsa, Petrus'a, dünyada bağladığı ve çözdüğü *her ne ise* bunların cennette de bağlanmış ve çözülmüş sayılacağını söylemiştir. Bu, *plenitudo potestatis* yani mutlak otoritenin hediye edilmesine çok benzemektedir. Dante ise tam aksini düşünür; bu sadece dünyada *yapabileceği* işler söz konusu olduğunda Petrus'un gücünün sınırsız olması demektir. Yapamayacağı da pek çok şey vardır. Aziz Petrus tek bir sözüyle, geçerli bir şekilde akdedilmiş evliliği dahi geçersiz kılamaz. "Her ne ise" fikrinin, evliliğin geçersiz kılınmasını kapsamayıp da imparatorların tahttan indirilmesini kapsaması ise tuhaftır.[10] Her hâlükârda, İsa devrinde yahut İncillerin yazıldığı dönemde imparatorların, bilinen dünya üzerinde desteksiz bir siyasi otoriteye sahip olduğundan kimse şüphe etmemiştir. Eğer İsa bunu inkâr etme niyetine sahip olsa bunu elbette ki gerçekleştirecektir.

Aristotelesçi öncülleri kullanarak papalığın iddialarına karşı krallık otoritesini savunma işi tatsız bir sonuç verir. Bu aynı zamanda siyasi topluluğun kendi içinde iyi bir şey olduğu ve onu korumanın görev sayılacağı anlamına gelecektir. Bu ise monarşinin konumunu daha az özel bir hâle getirir. Fakat altını büsbütün de oymaz. Ne Aristoteles ne de Aristotelesçilik *anti*-monarşiktir. Sadece Aquinium'lu Thomas değil Parisli John ve o dönemin başka yazarları da tek adam yönetiminin başka tür yönetimlerden genellikle daha iyi olacağını varsaymışlardır. Eğer Aristoteles siyasi düzenin içkin değeri konusunda haklıysa bunun en iyi biçiminin monarşi olması da doğru kalmaya devam edecektir. Tutarlı bir şekilde ortak iyiyi hedefleyen *bütün* anayasal rejimler, kabul edilebilirliğe sahiptir. Onlardan birisi olan monarşi en iyisidir. Sadece yöneticinin yahut yöneticilerin özel iyiliğini hedefleyen *bütün* kanunsuz rejimler kabul edilebilirliğe sahip değildir. Onlardan birisi olan tiranlık en kötüsüdür. Siyasi topluluğun herhangi bir anayasa karşısında öncelik taşıdığı fikri, Aristoteles'te örtük bir hâldedir ve görünen o ki bunun önemi anlaşıldığında kestirmeden, yöneticilerin, yönettiklerinin tavsiyelerini ve rızalarını alarak yönetmeleri gerektiği fikrine varılır. Aristoteles'in müridlerinin, İtalyan kent devletlerinin komünal yönetimlerini, monarşik yönetimlerden daha az tartışmış olması, yorumcular açısından şaşırtıcıdır. Fakat göze çarpan mesele, papalığın seküler otoriteye sahip olma iddiası hâline geldiğinde seküler monarşinin otoritesinin savunulması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır.

Padovalı Marsilius

Papalığın idddialarına karşı daha da öfke uyandıran saldırı, Padovalı Marsilius'tan geldi. Marsilius, görüşlerini *Defensor pacis* (*Barış Savunucusu*)'te uzun uzadıya, daha sonraki eserleri olan *Defensor minor* (*Kısa Savunucu*) ve *De translatione imperii*'de de kısaca aktarmıştı. Marsilius, 1270'li yılların sonunda Padua'da doğdu. Seçkin bir avukat ailesine, Mainardini'lere mensup olsa da tıp okumayı seçti. İlk yılları hakkında belirsizlik vardır

10 *A.g.e.*, (3.8), s. 75.

fakat 1313'te Paris Üniversitesi'nde alışılmış üç aylık dönemde rektörlük yaptığı bilinir; daha sonrasında da sıklıkla, Veronalı Della Scala ailesi ve Milanolu Visconti'lerin işlerinde çalışmıştır. *Defensor pacis*'i yazmaya ne zaman başladığı belli değildir fakat genel olarak bunun 1315 yılında olduğu düşünülür. 1324 yılında anonim olarak yayımlanmıştır. Yazarlığını onun yaptığı duyulduğunda ise Marsilius, Paris'in güvensiz olduğuna kanaat getirmiştir. Nitekim papa ve Fransız kralı birbirleriyle uzlaştığı için kilise kendisine karşı tedbir alırsa seküler otoritelerden yardım isteme ihtimali olmayacaktır. İmparator Bavyeralı Ludwig'in sarayına kaçmıştır. 1327-28 yıllarında, Ludwig'in sonuçsuz kalan İtalya seferine katılmış ve kısa bir süre de Roma'da Ludwig'in temsilciliğini yapmıştır. 1330'lu yıllar boyunca saraya yakın durmuş fakat saray üzerinde bir etkisi olmamıştır. Yaklaşık olarak 1340 yıllarında Ludwig'in, Tyrol kontesinin evliliğini sonlandırma ve onu oğlu ile evlendirme eylemlerinin savunulması ihtiyacına bir cevap olarak ve *Defensor pacis*'teki temel fikirleri yeniden ifade etmek için *Defensor minor*'u yazmıştır. Ardından da muhtemelen 1342 yılında vefat etmiştir.

Defensor Pacis uzun bir kitaptır, çoğu çeviride 500 sayfa kadardır. O kadar şiddetle papalık karşıtıdır ki Papa XXII. John, kitabı okumadan önce beş ayrı hususta dolayı heretik ilan etmiştir. Kitap, ilk defa kendisine eşlik eden ruhani otorite anlatımından dikkatle ayrıştırılan bir seküler otorite teorisi sunar. Otoriteye her iki düzlemdeki bakış da rıza ile yönetme doktrinine dayalıdır. En az bunlar kadar önemli olan bir başka husus da rıza ile yönetme anlatısının, bir temsil teorisi ile desteklenmesidir. Çoğu siyaset teorisi çalışmasında olduğu gibi, *cui bono?* kimin çıkarı için yazıldı? sorusu, ilginç olmakla birlikte bu örnekte olduğundan daha zor cevaplanır bir niteliktedir. Marsilius, uzun bir süre Bavyeralı Ludwig'in hizmetinde kalmıştır ve eser de Ludwig'e ithaf edilmiştir fakat eser, Ludwig'in 1328 yılında imparator olmasından evvel yazılmıştır. Luxemburg'lu Henry'nin 1313 yılında ölmesinden sonra halefinin kim olacağını belirlemek için on yıllık bir iç savaşa girilmiştir. *De monarchia*, papalık karşıtı ve imparatorluk yanlısı bir risaledir; *Defensor pacis* ise papalık karşıtı bir risale ise de imparatorluk yanlısı bir nitelik taşımaz. Marsilius'un sonraki eserleri olan *Defensor minor* ve *De translatione imperii* ise imparatorluk taraftarlığı sergileyecektir.

Kitap, *olumsuz* bir savunma yapar. Bu savunmada da papanın kilise üzerindeki mutlak otoritesine ve papalığın seküler siyasetteki rolüne *karşı* gelen bir argüman kurar. Marsilius'un argümanı, din adamı karşıtı yahut kilise karşıtı değildir. Uzun ve yoğun tartışmalar içeren risalesi, seküler otoriteyi, yönetilenlerin rızası üzerine kurmak amacındadır. Bu rıza, Kuzey Avrupa kentleri kadar İtalyan kent devletlerinin de aşina olduğu temsilî araçlar dolayımıyla verilecektir. Marsilius'un daha cesurca bir iddiası daha vardır; kentleri ve krallıkları yönetmenin yolu bu ise kiliseyi yönetmenin yolu da bu olmalıdır. Bu her ne kadar XXII. John'a heretikçe bir fikir gibi görünmüşse de bütünüyle çığır açan bir nitelik taşımaz. Erken dönem kilisesi, doktrin yahut

başka şeyler ile ilgili anlaşmazlıkları çözmek için sayısız konsil toplamıştır ve bunlardan bazıları –mesela İznik Konsili– kilise derin ve zorlu sorular –mesela Teslis'in doğası– ile ilgili anlaşmazlıkları çözdüğü için toplandıkları yer ile meşhur olmuştur. Çoğu konsil, seküler yöneticilerin isteğiyle toplanmıştır fakat bu olgunun kilise yönetimi ile ilgili içerimleri konusunda anlaşmaya varılamamıştır. Tartışılmayan tek bir olgu vardır; konsilin hesap verebilirliği ve bu türden konsilleri toplamanın kilise dışındaki yöneticilerin yetkisi dâhilinde olduğu önerisi, bütün papalara itici gelmiştir.

Buradaki icat, çok sayıda temsilciyi görevlendirmiş bir yönetim sisteminin çok sayıda pratik sorunu çözebileceği iddiası değildir. Yenilik, Marsilius'un, Aristoteles'in hükümet teorisini, otoritenin sadece insanların rızasına bağlı olduğunda ahlaken meşru olacağını iddia etmekte kullanmasındadır. Belki de bu fikri işe yarar hâle getiren ilk yazar Marsilius'tur. Hiyerarşik ve popülist otorite teorilerinin en azından entelektüel olarak uzlaştırılması, tanıdık bir fikirdir. Justinianus, otoritesinin insanlardan kaynaklandığının ve daha sonra hiçbir çekince taşınmadan ve geri alma olasılığı bulunmadan imparatora teslim edildiğini söylemiş olsa bile çoğu yazar, otoritenin topluluk içinde *üretildiği* ve yöneticiye sonra *teslim edildiği* görüşündedir. Justinianus, mutlak hâkimdir fakat hâkimiyet, onlar teslim etmezden evvel halka aittir. Sahte Constantine'in Bağışı'nın içerdiği teoriye göre, imparatorluk üzerindeki hâkimiyet, Constantine'e aittir; daha sonra Constantine, bunu papaya devretmiştir; papa da Constantine'i, imparatorluğun seküler işlerinin yönetilmesiyle görevlendirmiştir. Şunu iddia etmek bütünüyle mümkündür; otorite, ilk başta "insanlarda"dır, insanlardan devrolunduğunda imparatorun olmuştur; imparator otoriteyi sonra papaya devretmiştir ardından papanın yetkilendirmesiyle tekrar imparatora geçmiştir. Kimileri de Tanrı'nın, otoritenin yegâne kaynağı olduğunu ve Tanrı'nın yöneticiye bahşettiği yetkinin, sadece iyi bir adamın erdemli bir şekilde yöneticilik yaptığı ve bunu halkının onayıyla gerçekleştirdiği durumda geçerli olacağını ileri sürmüşlerdir. Katolik Kilisesi gibi son derece hiyerarşik bir kuruma nüfuz etmiş seçimi ise Tanrı'nın, seçim yapma ile görevlendirilen kişilerin seslerine ilham vererek kendi tercihini duyurma süreci olarak anlamak gereklidir; *vox populi, vox Dei.* Bu Tanrı'nın otoritesidir fakat Tanrı'nın, bunu kime bahşettiğini keşfetmemiz sadece insanların sesi dolayımıyla mümkündür. Tanrı'nın otoritenin yegâne kaynak teşkil etmekle kalmayıp dünyevi yöneticiyi doğrudan atadığı saf bir ilahi hak teorisi, olasılıklardan bir tanesidir.

Marsilius, *Defensor pacis*'i oluşturan üç söylevden ilkini, apaçık kabul ettiği fikir üzerine kurar; insanlar, kendi kendine yeterli bir hayat sürdürmek için siyasi toplulukta bir araya gelirler. Devlet –*regnum*– en yüksek birliktelik biçimidir çünkü kendi kendine yeterliliğe erişebilen sadece odur. Bu, safi Aristoteles'tir, onun iddiası da bizim, hayat için bir araya geldiğimiz fakat iyi bir hayat için siyaset yaptığımızdır. Aquinium'lu Thomas da Aristoteles'i, buraya kadar takip eder. Marsilius ise bunun ötesine geçer. *Nihai* kendi

kendine yeterlilik öbür dünya içindir fakat "vatandaşa ait mutluluk" dünyevi kendi kendine yeterliliktir. Köklerini Aristoteles'te bulmayan ve Aquinium'lu Thomas'ı da öfkelendirecek olan, Marsilius'un, barış ve vatandaşa ait mutluluğa karşı en büyük tehdidin papalıktan geldiği iddiasıdır. Marsilius, başlangıçta kitabın amacının, dünyaya ondan çok uzun zaman sonra geldiği için Aristoteles'in bilemeyeceği bir ihtilaf ve düzensizlik nedenini göstermek olduğunu söyler.[11] Marsilius, yönetimin bileşenlerini işlevsel açıdan analiz ederek de Aristoteles'in ötesine geçer. Bu bileşenler yargısal, askerî ve dinsel olandır. Aristoteles'in *Politika*'sının Birinci Kitap'ı, yönetimi daha sınırlı birliktelik türlerinden ayırt ederek değerlendirir. Marsilius'un yaptığı da bu fikrin genişletilmesidir. Marsilius, seküler yöneticinin, dinî bir işleve sahip olduğunu ileri sürer çünkü seküler yönetici, yurttaşlarının fiziksel olduğu kadar ruhsal esenliğini de sağlamak zorundadır. İyi işleyen bir yönetimin işlevlerinden birisi de rahiplik işlevidir. Bu da şaşırtıcı bir fikir sayılmaz. Aristoteles de ideal polisi tasarlarken rahiplik kurumunun üzerinde durmuştur ve Marsilius'un atıfta bulunduğu Cicero ise başarılı bir yönetim için düzgünce kurulmuş rahipliğin gerekli olduğunu varsaymıştır. Fakat farklı otorite biçimlerinin ve kurumların işlevlerinin analizi, bugün anladığımız şekliyle kurumsal analizin başlangıcıdır.

Marsilius, ardından "ılımlı" yönetim olarak tabir ettiği durumu savunmaya girişir.[12] "Devlet" kelimesinin birkaç anlamı olduğu ve hepsinin de Aristoteles'te bulunduğunu söyledikten sonra "ılımlı" rejimlerin genel olarak ortak noktalarının ne olduğunu tartışmaya niyetlenir. Ilımlı bir monarşinin gerçekleşmesi zor bir istek olduğuna dair öneri yoktur. Ilımlı hükümet, modern anlamda sınırlı hükümet de demek değildir. Modern sınırlı hükümet tasavvuru, bir yandan hiçbir hükümetin yapma hakkına sahip olmadığı şeyler vardır derken, diğer taraftan da devletin zorlayıcı gücünün, kapsamı sınırlı bir dizi faaliyet için gerekli ve yararlı olduğunu, ötesine geçildiğinde devletin otoritesinin sekteye uğrayacağını söyler. Orta Çağ yazarları da hükümetin yapma hakkına sahip olmadığı şeylerin bulunduğunu elbette ki düşünmüşlerdir fakat bunlar din tarafından tanımlanır. Tebaasına, İsa'yı inkâr etmeyi emreden bir yöneticinin emirlerine uyulmamalıdır. Halkını gerçek inançtan uzaklaştıran bir yönetici, yönetme hakkını kaybetmiştir. Fakat Orta Çağ yazarlarının, Aristoteles'in yeniden keşfedilmesinden sonra içinden yazdıkları teleolojik çerçeve, yöneticilerin haklarının karşısına tebaanın haklarını koyma eğilimine sahip olmadıkları anlamına gelir. Hükümetin görevi, yapabileceği bütün iyiliği yapmaktır. Polemikçiler, kimi zaman belli bir yöneticinin belli bir şekilde davranamayacağını çünkü eylemlerinin, yönetiminin bilinen, kabul edilen gelenekleri ve yasalarına karşı olacağını iddia etmişlerdir. Fakat tebaanın, herhangi bir hükümetin otoritesini sınırlayacak haklara sahip olduğu fikri, onlara yabancıdır. Marsilius, Aristoteles'in

11 Marsilius of Padua, *Defensor pacis* (1.1.3), ss. 4-5.
12 *A.g.e.* (1.2.1), s. 8.

"insanların değil yasaların" yönetmesi gereği fikrini savunurken yaptığına benzer şekilde, "ılımlı monarşi"nin yasalara göre hareket etmesi gerektiğini ileri sürer fakat hayatın, yasaların sessiz kalmasını gerektirecek tarafları olduğuna dair modern fikri göz önünde bulundurmaz. Bu fark, Marsilius'un temsilî kurumlar ve seçim sistemlerine dair açıklamasının üzerinde bir etkide bulunur. Modern dünyada, hükümetleri belli sınırlar dâhilinde tutmak için ve hükümetleri hesap verebilir kılmak için araçlar vardır. Marsilius'un meşrulaştırması bu değildir. Meselenin, en erdemli olanın yöneticilik yapmasından ibaret olduğunu düşünür. Düşünüldüğünde, seçimler ile sınırlı hükümet arasında bir bağlantı bulunmasının gerekmediği aşikârdır. Kişinin *hangi* otoriteyi kullanacağı ile bu otoriteyi *nasıl* elde ettiği arasında fark vardır. Papalar seçilmiştir fakat *plenitudo potestasis*, mutlak otorite sahibi olduklarını ileri sürerler. Marsilius'un istediği de sınırlı hükümet değil erdemli bir hükümettir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl diktatörleri, otoritelerini plebisitler ile sağlamlaştırmışlardır. Marsilius'un istediği, diktatör değil ılımlı yöneticilerdir. Erdemli kişi, ılımlı da olacaktır ve aydınlanmış kurumsal düzenlemelerin amacı da erdemli yöneticiler sağlamaktır. Marsilius'un *Defensor pacis*'in ilk bölümü boyunca tartıştığı şey de erdemli kişilerin hükümet etmesinin nasıl güvence altına alınacağıdır.

Marsilius'un seçime dair fikirleri de bizimkilerle aynı değildir. Halkın rızasının, hükümetin "etkin neden"i olmakla yani hükümetin kökeninin, yönetilecek topluluğun anlaşması olmakla kalmayıp yasayı yasa yapan şeyin de topluluğun devam eden rızası olduğunu ileri sürmesi, çoğu okura çok cesurca gelmiştir. Başka formülleştirmelerde bu iddia emsalsiz değildir ve biraz marifet gösterilerek Cicero'dan dahi çıkarsanabilir. İddiayı emsalsiz kılan, Marsilius'un ona verdiği gönüllülük biçimidir. Devamlı olarak verilen rızanın, yasallığın temelini oluşturduğunu ileri sürmüştür. İyi işleyen bir yönetimin, ortak iyi için insanların iradesine göre ve dolayısıyla insanların onayıyla yasa yaptığı düşüncesi şaşırtıcı değildir. Roma'nın öz-imajının merkezî unsuru da budur. Marsilius, kimin rızasının rıza sayılacağı sorusunu sorduğunda tartışma daha cüretli bir hâl alır. Marsilius'un cevabı, ahlaksızlar ve basiretsizler ile toplumda hiçbir çıkarı olmayacak kadar yoksul olanlar dışında herkesindir. Çokluğun ahlaksız ve basiretsiz olduğuna dair bilinen aristokratik ve hiyerarşik iddiaya da şöyle sert bir yanıt verir; "çoğu yurttaş, çoğu zaman ne ahlaksız ne de basiretsizdir". Ayrıca kendisinden önce Aristoteles'in yaptığı gibi, bir yurttaşın kendisi yasa yapamasa dahi yasa kendisine sunulduğunda kıymetini takdir edeceğine işaret eder.[13]

Marsilius, meşruiyetin temelini rızada bulma nedenine, Aristoteles'i, kendisini dahi şaşırtacak şekilde katsa dahi Aristoteles'in *politeia*, "bir çoğunluk" değil, çoğunluk tarafından iyi yönetim argümanını mükemmel bir doğruluk ile devam ettirir. Cesurca başladıktan kısa bir süre sonra rızanın demokratik bir tasavvuruna varır. Marsilius da diğerleri gibi, çok başlılığın

13 *A.g.e.* (1.13.3), s. 51.

tek başlılıktan daha iyi olduğunu, erdemli bir yöneticinin danışmanlığa ihtiyaç duyduğunu ve en iyi hükümetin çok sayıda insanı içerdiğini ileri sürmüştür. Modern bir sözcüğü ödünç almak gerekirse bu, *poliarşi*dir.[14] Bu, Padova gibi İtalyan kent devletlerinde bulunan hükümetleri, başka yerlerdeki parlamenter ve konsilci hükümet biçimlerini destekleyen, seküler devletler dışındaki –kilise gibi– kurumlarda bu biçimdeki hükümetleri kurma yanlısı bir argümandır. Her durumda, insanların tercihine ne kadar doğrudan dayanılırsa kişilere ve politika uygulamalarına verilen destek daha büyük olacaktır. Bu bağlamda "insan" yeterli sayıda insan ve özellikle de kamuoyunun görüşünün temsilî ve güçlü bir ifadesini sağlayacak daha önemli insanlardan yeteri kadarı demektir. Marsilius'un doğru insanlardan yeteri kadarı ile eş anlamlı olarak kullandığı terim, *valentior pars*, yani "daha güçlü kısım"dır. Bu, çoğunluğun iradesinin bütün insanlar için bağlayıcı olacağı argümanı değil buna değen insanlardan yeteri kadarını işin içine katma argümanıdır. "Yeteri kadar" çok küçük bir sayı da olabilir. Söz konusu olan imparatorun meşruluğu ise imparatorluk seçmenleri, *valentior pars*'ı oluşturmak için yeterlidir. Marsilius, seçilmiş Kutsal Roma İmparatoru Bavyeralı Ludwig'e derin bir minnet borcuna sahiptir. Altı imparatorluk seçmeninin, imparator unvanının, seçmenlerin çoğunluğunun oyuyla verileceği ve papalık onayına ihtiyaç duymadığını 1338 yılında deklare etmelerinde Marsilius'un bir etkisi bulunduğunu düşünmek çok da imkânsız olmayacaktır. Bu görüş, 1365 tarihli Altın Ferman'da kutsal bir yere koyulacaktır.

Yani buradaki tartışma, "ılımlı" bir rejimi güvence altına almanın yolunun, hür yurttaşlar üzerinde yasaya uygun bir yöneticinin yönetimidir; yurttaşlar ise yönetimin işlerinde aktif bir rol oynayan kişilerdir. Bu, Aristotelesçi *politeia* teorisine çok benzer. Tek farkı, hemen her zaman ılımlı bir tek adam yönetimini güvence altına alma açısından ifade edilmesidir. Aristoteles'in *politeia*'sında yurttaşlar, "sırayla yönetirler ve yönetilirler" fakat Marsilius, "ılımlı monarşi"yi tartışmaya o kadar fazla zaman harcar ki onu ilgilendiren tek soru, tek adam yönetiminin, topluluğun daha iyi durumdaki, daha erdemli ve istikrarlı üyelerinin rızasına nasıl yaslanacağıdır.

Marsilius, elbette öncelikle kendi nefret nesnesine saldırmaktadır. *Defensor pacis*'te, genel olarak meşru devlet otoritesi teorisinin üç katı kadar yer, onun, papalığın siyasal gücüne saldırısına tahsis edilmiştir. Tekrara düşer; vahşi, kapsamlı ve ikna edicidir. İkna olmayanlar ise çok öfkelenmişlerdir. Katolik Kilisesi'nin düşmanlığı bugüne kadar sürmüştür. Marsilius, öncelikle papalığın otorite iddiasının ilk aşamasına, İsa'nın Aziz Petrus'a armağanı olan 'bağlama ve çözme' gücüne saldırmıştır. İsa'nın, bu gücü sadece Petrus'a vermediğini ilk ileri süren o değildir; başkaları da İsa'nın otoritesinin, havarilere eşit olarak verildiğini iddia etmişlerdir. Eğer havariliğin ardışıklığı, genel olarak piskoposlar ve rahiplerin doğasında var olan bir şey ise kilisenin otoritesi de paylaşılmalıdır. Bu, kilise yönetiminin konsilci

14 Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, s. 63 v.d.

biçimini destekleyen bir iddiadır.[15] Papalığın, gücün çokluğuna sahip olma iddiasının altının oyulmasından hoşnut olmayan Marsilius, kilisenin, edindiği büyük servete sahip olma hakkının da bulunmadığını iddia ederek tartışmasına devam etmiştir. Radikal Fransiskenler gibi, on dördüncü yüzyıl kilisesi için uygun modelin, havarilerin, barınma ve destek sağlamak için takipçilerine güvenmeleri olduğunu ileri sürmüştür.

Bu netice radikaldir. Kilisenin zor kullanmak için meşru bir otoritesi yoktur. Marsilius da herkes gibi, zor kullanma gücünün, yasa yapma kapasitesinin asli işareti olduğunu düşünmektedir. Eğer kilisenin zor kullanma hakkı yoksa yasa da yapmamalıdır. Kilisenin, inananlar üzerinde herkesin hemfikir olduğu aforoz etme gücü vardır. Fakat Marsilius'tan önce ve sonra gelen düşünürler, kilisenin, seküler koldan, aforoz edilenler üzerinde ayrıca yaptırım uygulanmasını isteme hakkına sahip bulunduğunu söylemişlerdir. Marsilius bu görüşte değildir. Aforoz etme gibi sınırlı bir yaptırım dahi papaya değil kiliseye aittir. Papanın seküler güç üzerinde hak iddia edişine vurulan bu son darbe belirleyicidir. Marsilius, İsa'nın havarilerine bahşettiği gücün, yönetme değil öğretme ve öğüt verme gücü olduğunu söyleyerek çığır açmıştır. Kilisenin doğası konusunda geldiğimiz nokta, John Locke'un 350 yıl sonra *Letter Concerning Toleration*'da ileri süreceği görüşlere çok yakındır; kilise, üyelerinin inanç konuları üzerinde anlaşması ile oluşan gönüllü bir birlikteliktir; amacı, üyelerinin tapınmasına, üyelerinin birbirlerini inanç ve inancın davranışlar üzerindeki sonuçları hakkında cesaretlendirmesine ve bilgilendirmesine izin vermektir. Locke'un dikkatini çekmeyen, kilisenin yoksulluğa sadık kalma talebi, burada iffet, ruhanilik, bu dünyanın, tenin ve şeytanın zevklerini hor görmeyi vaaz eden kişilerin ahlaki otoritesinin, servet aracılığıyla azaldığı düşüncesi ile meşrulaştırılmıştır.

Bartolus ve İtalyan Kent Devleti

Kuzey ve Orta İtalya devletleri ile kentleri, İngiltere ve Fransa gibi bağımsız imparatorlukların aksine imparatorluk yahut kilisenin, en azından itibari olarak bağlı ülkeleriydi. Fiilî olarak ise ismen mevcut feodal üstlerinin, ülkelerine daha sağlam bir şekilde el koyma girişimlerine, özellikle de birbirini izleyen imparatorların, Lombardiya kent devletleri üzerinde otorite kurmalarına karşı direniyorlardı. Orta ve Kuzey İtalya'nın kent devletlerinin siyasi düzenlemesini ve yasal statüsünü analiz etmek günümüz insanları için zordur. Bu devletlerin tarihleri ve siyasetleri tanımlara direnir. Bağımsızlıklarını korumak için imparatorlara karşı papanın yardımını, papalığa karşı imparatorların yardımını, herkese karşı müdahalelerinden kârlı çıkmayı uman dışarlıklıların yardımını almalarında yaşanan geçişlerin tanımlanması zor olsa dahi vaziyetleri kolayca anlaşılır. *Regnum Italicum*, Lombardlar tarafından fethedilen ve papalığın teşvikiyle dokuzuncu ve onuncu yüzyılda

15 Marsilius of Padua, *Defensor pacis* (2.3.2 v.d.), s. 109 v.d.

Alman kralları tarafından özgürleştirilen bir bölgeyi kapsar. Teknik açıdan, kentlerin ve kentlerde yaşayanların çoğu imparatorluğun tebaasıdır. Papalık Devletleri'nde yaşayanlar ise kurallara bakılırsa imparatorluktan papalığa süzerenliğin bağışının sonucu olarak daha sonra doğrudan yönetim yahut papalık tarafından tayin edilmiş bir aktör, "papalık vekili" tarafından yönetim zemininde papalığın tebaasıdır. Bizim buradaki amacımız açısından mesele şudur; Milano, Pisa, Arezzo yahut Perugia gibi kentlerin yasal yeterliliğinin kaynağı, imparatorun evrensel hâkimiyetidir fakat imparatorun fiilî otoritesi ya pek azdır yahut da hiç yoktur.

On ikinci yüzyıldan sonra feodal üstü, göstermelik olarak imparatorluk olan kent devletlerinin büyük bir kısmı, imparatorun etkin kontrolü altında değildir ve böylesi bir kontrol altına girme niyetleri de yoktur. Hepsi kendi hareket özgürlüğüne kıymet vermektedir; komşu kentlerde ne olup bittiği hiç dert edilmemektedir; imparatorluğun otoritesini uygulamak üzere bir imparatorluk seferi tehlikesi altına girdiklerinde iş birliği yapmakta, onun dışında bin beş yüz yıl önceki Grek kent devletleri gibi rekabet ve güvensizlik ortamında hareket etmektedirler. Sonraki yüzyıllarda birbirini izleyen papaların da yardımıyla bağımsızlıklarına, Frederick Barbarossa, II. Frederick ve selefleri tarafından yöneltilen tehditleri bertaraf etmişlerdir. Papaların bu kent devletlerine niye ilgi duyduğu açıktır; eğer Alman imparatoru, Sicilya Krallığı ve *regnum Italicum*'u egemenliği altına alırsa Papalık devletleri mengeneye sıkışacaklardı. Kimse, kent devletlerinin bağımsızlığının papa için başkaca bir çekiciliği olduğu kanaatinde değildi. Daha ilginç olan ise kent devletlerinin kendilerinin ideolojisiydi. Kendi özgürlüklerini koruduklarını iddiasındaydılar. Kastettikleri, Roma Cumhuriyeti'nin sahip olduğu *libertas*tı; Roma, cumhuriyet, imparatorluk olduğunda yenilgiye uğramıştı. Minimal düzeyde, kelimenin gerçek anlamıyla özerk olduklarını kastediyorlardı yani kendileri için yasa koyma hakkına sahiplerdi. Bu, imparatorluğun yasal bağımsızlığı ve kendi yasalarını yapma kapasitesi anlamına geliyordu. Biraz sonra göreceğimiz gibi, Sassoferrato'lu Bartolus'un iddiası da şuydu; bu kadar hakka sahiptiler fakat görünüşe göre, yasa koyma hakkına dair dar anlamda da olsa legalist bakış açısını benimseyen herhangi birisi, onları egemen devletler olarak değil ancak o günkü imparatorun izniyle bir yasal kapasite devralmış gibi görebilirdi.

Eğer Justinianus'un *Digest*'inin perspektifi benimsenirse bütün dünya için yegâne meşru yasa koyucu imparatordu. Diğer bütün yetki alanları, bir tür zımni izinle yasa yapıyor olsa gerekti. Bu kadar dar bir anlayışta ısrar etmenin saçmalığı –bu anlayış, başka şeylerin yanı sıra Fransa ve İngiltere'nin kendi yasal sistemlerine ya imparatorun izniyle yahut da gasbederek sahip oldukları anlamına geliyordu– imparatorlar, İtalyan kentleri üzerinde otoriteye sahip olmak istediklerinde hiçbir fark yaratmıyordu. Fakat imparatorların da kendi dertleri vardı; hukuk, kentlere karşı kendi yanlarında olsun istiyorlardı. Bunu yaparken de kilise avukatlarının, papanın ve imparatorunkinin

üstünde bir yasal otoriteye sahip olduğunu iddia etmelerini istemiyorlardı. Bir kilise hukukçusu, kent devletlerinin özerk bir yasa koyma kapasitesine sahip olmadıkları fikrine katılabilirdi fakat sonra imparatorun yasa koyma kapasitesini, sadece kendisine papa tarafından taç giydirilmesinden aldığını iddia edecekti. Marsilius ve Dante'nin de inkâr ettikleri buydu.

Kentlerin, yasal statülerine dair tutarlı bir izaha ve egemenliklerinin onaylanmasına ihtiyaçları vardı. Aynı zamanda idari ve iktisadi amaçlarına hizmet eden yönetim biçimlerine ihtiyaç duyuyorlardı. On birinci yüzyılda Roma Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerindeki pek çok özelliği, özellikle de tiranlığa karşı bir savunma olarak majistraların çok kısa süreler görev yapmak üzere atanmalarını yeniden icat ettiler. Romalılar, krallarını yerinden ettiklerinde her defasında bir yıl görev yapacak konsüller seçiyorlardı. Pisa, Milano ve Arezzo'nun kendilerine vererek başladıkları şey de bu konsüller oldu. Bu kent devletleri, pek çok açıdan antikitenin kent devletlerinin yeniden hayata geçirilmesiydi. Var olmalarının esas koşulu, kırsal bir hinterlandı denetimleri altına tutmaları, *contadino*'larının feodal derebeylerinin kiracıları değil kendi çiftliklerinin sahibi olan küçük çiftçiler yahut kentte oturan mülk sahiplerinin kiracıları olmalarıydı. On ikinci yüzyılın gözlemcileri, büyük lordlar, Fransa, Almanya ve İngiltere'nin feodal ileri gelenleri gibi kişilerin yokluğundan çok etkilenmişlerdir. Bu değiştiğinde, ticaret ve bankacılıktan edinilen servetler aristokratik statülere; servet ve statü de güce dönüştüğü için kent devletlerinin siyasal sistemleri zarar görmüştür. Kentler, antikitedeki öncüllerine tanıdık gelecek sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sorunlar, bir yandan tiranlığın önlenmesi, diğer yandan da sınıf savaşından ve müsadere projelerinden kaçınılmasıdır. Tiranların yükselişini önlemek için geliştirdikleri aygıtlar, bilinen olumsuz sonuçlar doğurmuştur; liderlerin sürekli değişmesi, politika uygulamalarının tutarlılığını zor erişilir bir hâle getirmiş, görev için rekabet, hizipçilik ve sıfır toplamlı siyasete yol açmıştır.

Deneyimsizlik sorunu için bulunan çözüm, hemen her zaman konseydir; *podesta* bu konseyin onayını alarak yöneticilik yapacaktır. Sık rastlanan bir model de çifte konseydir; bunlardan birisi, halk arasında toplantı yapan çok sayıda üyeye sahip olsa da veto dışında pek az yetkinin sahibidir, diğeri ise gizli toplantı yapan az sayıda üyeye sahiptir ve politik uygulamaların karar vericisidir. Hizipçilik sorunu ise kentin çok kıymet verdiği özgürlükten ödün vermeksizin nadiren çözülebilmiştir. Kentler, Roma *libertas*'ını istemişler yahut istediklerinin farkına sonra varmışlardır. Bu istikrarlı bir anayasal yönetim, hukukun üstünlüğü diğer yetkililerin bağımsızlığı ve kentleri için ihtişam demektir. Aristokrat rakiplerin yüksek mevkiler için hizip kavgası vermelerinin, Roma gibi tek adam yönetiminin yorgun yahut hevesli bir şekilde kabul edilmesiyle sonuçlandığını fark etmişlerdir. Venedik istisnası dışında –Venedik, kent devletlerinin en muazzamı ve en başarılısıdır; 1279 yılı gibi erken bir dönemde soy üzerinden devam eden bir ticaret aristokrasisi kurmuştur– kentlerin nihayetinde kaderi, unvanını miras olarak almış

dükler yahut kontlar tarafından yönetilmektir. Bu yöneticiler, çoğu zaman iktidarda, papalık, imparatorluk yahut zaman içinde Fransız ve İspanyol monarşisi gibi dış güçler tarafından tutulmuşlardır. Grek kent devletleri ile onların Makedon ve Roma'nın elinde başlarına gelenler arasındaki benzerlikler, gözlemcileri de etkilemiştir.

Bununla birlikte, kaderleri o kadar da kaçınılmaz olmasa gerektir k, Machiavelli gibi zeki ve tutkulu bir katılımcı ve düşünür, on beşinci yüzyılın sonunda Floransa'nın popülist enerjisini toplayacağını ve yeni Roma olacağını düşünecek kadar budalalık etti. Machiavelli'nin ümitleri hakkında ne düşünülürse düşünülsün on birinci yüzyıldan on altıncı yüzyılın sonlarına kadar geçen dört yüzyıl boyunca kent devleti, antik dünyanın siyasi hayatının iyisiyle kötüsüyle her yönüne yeniden hayat verdi. Hükümet sistemleri düşünüldüğünde Marsilius'un, ılımlı hükümeti analiz ederken Aristoteles'in *Politika*'sını rehber almış olmasının gerekliliği şaşırtıcı olmayacaktı. Papalığın seküler otorite üzerindeki hak iddiaları ve dünyevi zenginliğe düşkünlüğüne karşı savaştığı da veri kabul edildiğinde papalık savunucularının kutsal metin yorumlarını delillerle reddetmek için bu kadar fazla çaba göstermesinin gerekliliği de şaşırtıcı değildi. Çağdaş okurları daha fazla hayrete düşüren ise on dördüncü ve on beşinci yüzyıl yazarlarının, İtalya kent devletlerinin meşruluğu için medeni hukukun içerimlerine bu kadar fazla dikkat göstermeleriydi. Fakat bu, Amerikan siyasetinin de daha az karmaşık olmayan meşruiyet meseleleri etrafında döndüğü düşünüldüğünde göründüğü kadar tuhaf bir şey değildi. Sadece kilise hukuku ve medeni hukukun kesişimi değil farklı kentlerin birbirinden ayrı pratikleri de yasal bir çözüme ihtiyaç gösteriyordu. En yüksek eğitimi alan İtalyanların entelektüel öğrenimi, onları kilise hukukuna ve medeni hukuka sevk ediyordu; hükümetlerin ve tacirlerin pratik ihtiyaçları, hizmetleri için bir piyasanın varlığını garanti altına alıyordu.

Hukuk teorisyenlerinin en seçkinlerinden birisi, Sassoferrato'lu Bartolus'tu. 1313 yılında doğmuş, 1357 yılında ölmüştü ve tabiri caizse hukuk profesörü olmak için yaratılmıştı. Perugia ve Bologna'da öğrenim gördü, Pisa'da ve ardından Perugia'da hocalık yaptı, Perugia'da kırk üç gibi genç bir yaşta vefat etti. Roma hukukunun pek çok yönü hakkında ve özellikle Justinianus'un *Corpus juris civilis*'i ile ilgili uzun yorumlar yazdı. Hâlâ yasaların çelişmesi ile ilgili çalışmaların büyük kurucusu olarak bilinir. Siyaset teorisyenleri, onu çoğunlukla tiranlık hakkındaki kısa fakat etkili tartışmasından hatırlarlar fakat yarı-özerk devletlerin yasal statüleri ile ilgili görüşleri de akıl doludur ve yüzyıllar sonra önemli olacak fikirlere gebedir. Bartolus'un konumu, zarif ve dolambaçsızdır. Alman imparatoru, Kuzey İtalya'daki kentler üzerindeki fiilî denetimini yitirmiştir. Gerçek bir egemen, kendi ellerinde hem fiilî (de facto) gücü hem de ona bu gücü kullanma hakkı veren hukuki (de jure) otoriteyi toplamıştır. Uzun bir süre geçtiği hâlde otoritenin üzerinde kullanıldığı kişiler, otoritenin kullanıldığının farkına varmamışsa hukuki otoriteyi kullanmak hükmünü kaybetmiştir. Bu sonraki çağlarda yasal

pozitivizm olarak bilinecek şeye çok yakındır. Herhangi bir yerdeki yasa, yasa yapmanın kabul edilmiş yerel süreci ne söylüyorsa odur; yasa yapıcı otoriteye meşruluğunu veren de sahip olduğu etkinliktir. Bartolus, bundan çok daha inceliklidir. Nihayetinde, Romalı bir avukattır ve tek yasa yapıcı topluluğunun, adına Roma hukukunun yapıldığı *populus Romanus*'un vârisleri olduğu fikrini kolaylıkla reddedemeyecektir. Roma hukuku memleketlerinin yasal sistemleri, asıl olarak da İngiltere dışında neredeyse bütün Avrupa, on sekizinci yüzyılın sonları ve ertesinde medeni kanun yapılana kadar ona yüzyıllar boyunca müteşekkir kalacaktır.

İmparatorun talepleri büyük oranda görmezden gelinmiş olsa dahi bir siyasi pratik meselesi olarak her kent kendisini, imparator da dâhil bir feodal üste bağlılık borcu olmadan yahut bunu kabul etmeden yönetmemektedir. Hepsi de Bartolus'un zarif bir şekilde *civitas princeps suae** dediği özellikte değildir. Bartolus'un yazdığı dönemde Romagna'daki pek çok kent, isteyerek yahut istemeyerek papayı feodal üstleri olarak kabul etmişlerdir ve Bartolus'un doğduğu dönem, *regnum Italicum*'u yeniden Alman imparatorunun otoritesi altına vermenin sınırına gelmiştir. Bölünmüş egemenliği tartışmak hiç de kolay bir iş değildir. Medeni hukuk, Justinianus'un *Digest*'i üzerine kurulmuş ve geleneklerin kendi başına hukukun kaynağı olabileceği düşüncesine soğuk durmuştur. Tarihçilerin hayranlığı, bütünüyle meşru görülebilse de Bartolus'un değerlendirmesinin teknik tarafları tiksindiricidir.

Bartolus'un "kentlerin yönetimi" hakkındaki kısa denemesi *De regimine civitatis*, iki ana nedenden dolayı ilginçtir. Öncelikle, kentin nasıl özerk bir yasa yapma birimi olacağını açıklayan Aristotelesçi bir siyaset açıklaması sunar; kent, insanlar kendilerine yasa verdikleri zaman var olur. Burada Cicero'nun, *res publica*'nın ancak *populus* yani esenliği, anayasal yöntemlerle sağlanan insanlar ile var olacağı iddiasının bir yansıması vardır. Cicero'dan, aynı zamanda iyi kralın sağlayacağı adalet ile ilgili bir tanım da gelir; "herkese hak ettiğini veren sabit ve sürekli bir irade" Bartolus da Aquinium'lu Thomas ve Marsilius ile benzer şekilde Aristoteles'i, monarşik yönetimin kurulabildiği yerde mutlak en iyi olduğunu ve aynı nedenden dolayı bir kişinin irade birliğinin, çokluğun güvenilmez birliğinden barış ve iyi düzen için daha büyük bir güvence teşkil ettiğini söylemiş gibi okumuştur. Savunduğu "monarşik" yönetimdir; "krallık" ise evrensel egemenlik iddiasında olan imparatordan, bir kenti ve hinterlandını yöneten dük yahut konta kadar çeşitli tek adam yönetimi biçimini içermektedir.

Bartolus, Aristoteles okurlarına şaşırtıcı gelmeyecek pek çok şey söylemiştir fakat bunların farklı bir amacı vardır. Aristoteles'in *politeia* kavramını, yurttaşlık özelliklerine sahip kişilerin çoğunun aktif rol oynadığı ve ortak iyiye yöneltilen bir yönetimi tanımlamak için *policratia* terimiyle yeniden canlandırmıştır. Kurulabildiği yerde kurulan halk yönetimleri için sağduyuya dayalı bir coşku duyuyordu. Kastettiği yönetimler, mutlak gücü, ileri

* Kent, kendi kendisinin prensidir (yöneticisidir).

gelenlerin yahut ihtiyaç sahiplerinin değil kent ile ilgili sağlam çıkarları olan kişilerin kullandığı hükümetlerdi. Aristoteles gibi altı hükümet biçimi bulmuştu ve bunlara Aristotelesçi olmayan bir yedincisini, "canavarlık"ı eklemişti. Bunu, aşağıda Aristoteles'in kendi prensiplerine göre bölerek kısaca tartışacağız. İyi biçimler, ortak iyiyi; kötü biçimler de yönetici tarafın çıkarlarını hedefliyordu. En iyisi monarşi, en kötüsü ise tiranlıktı. İtalya'nın, kelimenin en dar ve gerçek anlamıyla tiran ve gücü anayasal olmayan yöntemlerle elde etmiş tek adamlarla dolu olduğu düşünüldüğünde açık bir şekilde en önemli mesele, tiranlığın ve tek adamların bencil ve kanun tanımaz yönetiminin nasıl engelleneceği hâline geliyordu.

Meşruluk konusunda bir hukukçu gibi düşünen Bartolus, ilahi olarak onaylanan biçime en yakın geçeninin seçimli krallık olduğunu ileri sürmüştü. Bu fikrin gerisinde, tiranların yakın akrabalarına da görev vererek miras yoluyla intikal eden yönetici aileleri oluşturma biçimlerine duyulan hoşnutsuzluk vardı. Bir yöneticinin koyduğu yüksek bilgelik ve adalet standartlarına göre nasıl hareket edeceğine gelince de Bartolus, Romalı Giles'in (Egidius Colonna) oldukça ikna edici görüşlerinin arkasında mevzileniyordu; tek adamın ihtiyaç duyduğu şey bilgece öğütler, hikmet sahibi danışmanlar, kendisini bilge ve namuslu tutacak bağımsız bir konseydi. Yöneticinin, adalet ve yasallık ile yönetmesi amacıyla sabit ve değiştirilemez bir iradeyi sürdürmesi gerektiği için kolektif bilgeliğe yaslanması önemliydi fakat kentin birliği de otoritenin tek bir odağının bulunmasını gerektiriyordu. Bu ihtiyaç hiçbir yerde İtalyan kent devletlerindeki kadar aşikâr değildi.

Bartolus'un denemesinin en etkileyici yönü, o dönemin Roma'sının anarşik koşullarına yönelik düşmanlığıydı. Roma'nın kötü yönetildiği dahi söylenemezdi, bir canavarlıktı. Bütün hükümetler, yönetimde bir nebze birliğe sahiptiler fakat Roma'da bunun izi yoktu. Hükümet ister halk yönetimi ister aristokratik yönetim isterse de krallık olsun yasaların ne olduğu ve hangi politikaların uygulanacağına dair soruları cevaplayan bir başa, bir kişiye yahut kuruma ihtiyaç duymaktaydı. Roma, tamamen etkisiz bir sözde yönetici yahut kent valisinin yanı sıra birbiriyle rekabet eden tiranların yarattığı bir kaostu. Machiavelli, on altıncı yüzyılın başlarında İtalyan siyasetinin kaotik durumunun sorumluluğunu papalığın yanlış davranışlarına yükleyerek kendisini fazlasıyla gözden düşürmüştü. Fakat on dördüncü yüzyılın o yıllarında papanın kendisi Avignon'da Fransız monarşisinin katı kontrolü altındaydı ve kiliseyi, ağırlıklı olarak Fransızlardan oluşan kardinaller kolejinin yardımı ile yönetiyordu. Yani kabahat, papa ve kardinallerin varlığında değil yokluğundaydı.

Bartolus'un, Roma'nın durumu karşısında dehşete düşmesinin nedenlerinin bir kısmı, Machiavelli'nin tarihsel nostaljiye dayanan nedenleri ile aynıydı. Antik Akdeniz dünyasının istikrar yaratıcı büyük gücü, şimdi zayıflık ve düzensizlik kaynağıydı. Bartolus, papalığın kendisine karşı da bir düşmanlık beslemiyordu. Ölümünden kısa bir süre önce yazdığı tiranlık hakkındaki bir risalede papalık elçisi Egidio Albornoz'un, ustalıklı bir operasyonla,

Kuzey ve Orta İtalya'daki tiranları "papalık vekili"ne dönüştürmeye çalıştığı sırada Bartolus, papalığın egemenlik iddiası içinde olduğu bölgelerdeki tiranlık yönetimlerinin doğurduğu yasal sorunlar üzerinde uzun uzadıya durmuş olsa da "neticeden sonra meşrulaştırma" olasılığına sadece kısa bir şekilde temas etmişti.

Papanın yahut imparatorun, rejimi, tiranı "vekil"e –naip vekiline– dönüştürerek hukuki kılmasında olduğu gibi, tiranlığın geçici bir yönetim olarak kabul edilebileceğini ileri sürerken Machiavelli'nin öncüsü olmuştu. Bartolus, kent yönetimlerini tartışırken de tiranlığa, monarşinin yozlaşmış bir hâli muamelesi yapmış ve lanetlemişti. Fakat bu, gücü uzun süreler elinde bulunduran tiranın eylemlerine nasıl bakılacağı gibi pratik bir soruya cevap vermiyordu. Eğer bir tiran –tiranı, dar anlamıyla, gücü, hakkı olmadan ele geçiren kişi olarak tanımlıyorduk– hatırı sayılır bir süre iyi bir yönetim sergiler ise onun yönetimi altında yapılan bütün sözleşmelerin hukuken geçersiz olduğunu söylemek saçma olacaktı. Eylemleri tam bir meşruiyetten yoksundu fakat tamamen de gayrimeşru değildi. Baskı, insafsız ve gayr-i adil vergilendirme –Bartolus bu konuyla fazlasıyla ilgilenmişti– ve bütün muhaliflerin adil olmayan bir şekilde sürgün edilmesi, onlara kötü muamele edilmesi, başka bir meseleydi. Haraççılıktan kâr elde eden kişilerin de yasal amneziden yararlanma hakları yoktu.

Tiranları vekillere dönüştüren papalık ve imparatorluk siyasetini coşku ile karşılamamıştı fakat bu, ehven-i şerdi ve meşrulaştırılabilirdi. "Dikkatli bir denizcinin daha değerli olanı kurtarmak için daha değersiz yükünü gemiden atması ve ihtiyatlı hane reisinin hangi mallarının daha değerli ve kurtarılması gerekli olduğuna karar vermesi gibi, feodal yönetici, bir tiran ile karşı karşıya gelmiş ve onu, daha büyük ve acil reformları gerçekleştirmek üzere vekil yapmıştır." Tiranın tebaasının refahı, böyle bir önlemi gerektirebilir. Nitekim bir doktor da hastasını ölümden kurtarmak için ona, hayatını tehlikeye atacak bir tedavi önerebilir. Bartolus'un tonu kınayıcıdır; göreve, uygun seçim prosedürleri sonucunda gelmiş ve ortak iyi için çalışan bir yönetici ideali, tiran gibi kusurlu bir unvana, göz kamaştırıcı bir ışık tutar. Tiranlığın sinsiliği şuradadır ki tiran görünmez dahi olabilir; kişi hiçbir resmi görev sahibi değildir fakat hukuki olmayan bir güç kullanır ve tiran olur. Bartolus, İtalyan kent siyasetinin hizipçiliğinin –Guelfler ve Gibelinler üzerine bir risale yazmıştır– hizip liderlerinin, görünürde yönetimde olan görevliler üzerinde büyük bir etkiye sahip olmaları anlamına geldiğini düşünmektedir. Böylelikle bu hizip liderleri kentteki gerçek güç hâline geleceklerdir ve bu güç, adil olmayan bir şekilde kazanılmışsa da tiran olacaklardır. Bu da akla modern Mafya'yı getirir.

Bartolus'un hitap ettiği dünya, Bartolus kent yönetimleri üzerine yazmazdan birkaç sene evvel Ambrogio Lorenzetti'nin yaptığı iyi ve kötü hükümet alegorileri resmini görenler tarafından kolaylıkla hayal edilebilir. İyi bir hükümet varsa Adalet hüküm sürecek ve yardımına; barış, cesaret, ölçülülük

ve alicenaplık gibi erdemler koşacaktır; Adalet'in üstünde bilgelik, tahtına oturmuş şekilde dolaşır. Kötü bir hükümet varsa adaletsizlik, Tiran biçiminde yönetimdedir, şeytanın ta kendisi olarak resmedilir ve tiranlığın yardımına koşan kötü özellikler, öfke, harislik, bölücülük, ihanet ve acımasızlıktır. Adil bir rejimin karşılığı, refah, gönüllü vergi mükellefleri ve komşularının saygısını kazanmış, başarılı bir devlettir. Adil olmayan bir rejimin karşılığında ise kıtlık ve ölüm gelir. Bu freskler, 1338-39 yıllarında yapıldığında Sienalılar, birbirlerini, bir tiranlık döneminden sonra özgürlüklerini yeniden kazandıkları için kutlamaktaydılar. Siyaset teorisyenlerine göre, fresklerin ilgi çekiciliği şuradaydı; istikrarlı ve barışçı bir yönetime dair Hristiyan, Aristotelesçi, Stoacı ve Cicerocu fikirlerin tümüne, birbirlerinden utanç verici derecede farklı olmalarına rağmen atıfta bulunulmuştu. Fakat bunlar, on dördüncü yüzyılın entelektüel kaynaklarıydı. Doğal olarak takdir ve teessüf ettikleri şeylerde hemfikir olunduğu zaman hepsi bir arada kullanılmıştı. Sorun da ancak bunlardan birisi itibar kaybına uğradığında yahut bir gelenek, diğerlerinden tamamen farklı bir tarafa yöneldiğinde çıkacaktı.

Konsilcilik ve Ockham'lı William

Daha önce rıza ile hükümet etme doktrininin herhangi bir versiyonunun kilise yönetimine ne kadar rahatlıkla uygulanabileceğini gördük. Tarihsel olgular, konsilci hareketin, papalığın Avignon'daki "Babil sürgünü"nün sonunda düştüğü dehşet verici durumun bir sonucu olduğunu söylemekteydi. Papalığın Avrupa siyasetini etkileme gücü, bütünüyle Fransız monarşisinin etkisi altında kalması ile azalmıştı. Yani İngilizler, Fransa ile İngiltere arasındaki Yüzyıl Savaşlarının korkunç etkilerini azaltmak üzere yüzlerini yansız bir gözlemci olarak papalığa döndüklerinde papalığın bunu yapabilme gücü neredeyse sıfırdı. Papalık, aynı zamanda giderek daha otoriter, merkezileşmiş ve yozlaşmış olduğu için de gözden düşmüştü. Papalık, XI. Gregory'nin papa olduğu dönemde 1377-78 yıllarında Roma'ya döndüğünde kent her zamanki sarsıntılı hâlindeydi ve kentin aristokrasisi, İtalyan olmayan kardinallere saldırgan bir düşmanlık besliyordu. Kardinallerin çoğu Avignon'a dönmeyi memnuniyetle kabul edebilirdi fakat Roma'ya dönüldükten kısa bir süre sonra XI. Gregory öldü ve halefi VI. Urban, Avignon'a dönmeyi reddetti. Bu da Fransız kardinallerinin isyanını tetikledi ve bu kardinaller, Urban'ın seçimini geçersiz ilan ederek VII. Clemens'i papaya karşı papa seçtiler. İtalya'dan çıkartıldılar ve Avignon'a döndüler. Artık iki papa vardı. Fransa, Napoli Krallığı ve İspanyol krallıklarından Leon ve Aragon Avignon'a; İngiltere, imparatorluk ve Kuzey İtalya ise Roma'ya intisap etti.

Bu bölünmenin açık tedavisi, kilisenin bütününden bir konsil toplamak ve barış ile birliği yeniden tesis etmekti. Pratikte ise seküler monarşilerin nihai bir uzlaşmaya varması neredeyse yetmiş yıl sürdü; anayasal ve temsilî yönetimi, Avrupa normu kılabilecek bir hareket, bürokratik olarak

örgütlenmiş mutlak monarşilerin gücünün artması ile sonuçlandı. Konsilci hareketin entelektüel önemi, pratik etkin(siz)liğinden daha büyüktür. Aciliyet içerse de cevaplanamayan ve derhâl cevap verilmesini gerektiren soru, kilise konsilini toplama yetkisinin kimde bulunduğuydu. Ne Roma'daki papa ne de Avignon'daki karşı-papa, kendilerini azledebilecek bir konsili toplama niyetindeydi; imparator ise ön yargılıydı. Bir bütün olarak kilisede otoritenin nerede bulunduğuna dair bir açıklama gerekiyordu.

Marsilius, bariz bir kaynaktı. *En* bariz kaynaktı ve büyük oranda da ona başvuruluyordu. Eğer siyasi topluluk, doğası itibariyle bir tür temsil süreciyle yöneticilere aktaracağı otoriteyi üretebilecek bir birim ise bunun kilise için de geçerli olduğunu –Marsilius gibi– ileri sürmek için pek de geniş bir hayal gücü gerekmiyordu. Gereken argümanlar, İsa'nın, Aziz Petrus'a her şeyi tevcih etmediğine ve ondan sonra da birbirini izleyen papalar için temsiliyet prensibini devre dışı bırakan mutlak bir otoritenin söz konusu olduğuna dair olumsuz argümanlardı. Eğer kilisenin doğası itibariyle sahip olduğu otoriteyi yetkilendirme yaparak kullanan bir topluluk olmasının önünde bir engel yoksa bölünme skandalına bir son verecek bariz araç da bir konsildi. Ockham'lı William'a da eşit oranda başvuruluyordu. Fakat papalığa duyulan nefret konusunda Marsilius'tan daha uzlaşmaz bir konumda olsa dahi entelektüel açıdan daha radikaldi. Ockham'lı William İngiliz'di; 1280'lerde doğmuştu, Fransisken keşişi olmuş, Oxford'da okumuş ve hocalık yapmıştı. Çalışmalarının hesabını vermek üzere Avignon'a, Papa XXII. John'un huzuruna çağrıldığında o da Marsilius gibi, Bavyeralı Ludwig'in sarayına sığınmıştı ve burada Ludwig'in nam-ı hesabına, papalık karşıtı risaleler yazmıştı.[16] Felsefi empirisistti ve diğer tüzel kişiler gibi kilisenin bir *corpus mysticum* yani mistik bir varlık olduğu doktrinine, belirgin bir şüphecilikle yaklaşıyor ve bu kurumun, gerçekte tekil inananların bir toplamı olduğunu ileri sürüyordu. Papalar da kilisenin mistik birliğini temsil etmiyordu; eğer temsil söz konusu ise bunun, kolektif olarak kilise dediğimiz kişilerin yetkilendirmesi ile olması gerekiyordu.

Bölünme sorununu çözmek üzere bir konsil toplanması yönündeki baskı, karışık sonuçlar verdi. Pisa'da 1409 yılında toplanan ilk konsil, rakip papalardan herhangi birisini istifa etmeye ikna edemedi ve kafa karışıklığına, kısa süre sonra ölen ve halefi XXIII. John olan ikinci bir karşı-papayı, V. Alexander'i seçerek katkıda bulundu. Birkaç yıl sonra Constance Konsili (1414-18) toplandı. Bu konsil üç papayı da azletmeyi ve nihayetinde tek meşru papa olarak kabul edilebilecek V. Martin'i seçmeyi başardı. Constance'ın başarısı, ılımlıların iddialarını savunmayı neredeyse yirmi yıl boyunca sürdürmüş olan Jean Gerson'a (1363-1429) bir övgüydü. Gerson'ın savunduğu iddia, Marsilius ve Ockham'ın bütün radikaller gibi bütünün parçası üzerinde yahut topluluğun başı üzerinde otorite sahibi olduğunu söylemiyor; bunun yerine, acil bir durumda otoritenin bir bütün olarak konsile devredilmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Konsil, radikal görüşü benimsedi ve

16 William of Ockham, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*.

Hanc sanctam, otoritesini bir papadan değil doğrudan İsa'dan aldığını ilan etti. Aslında etkililiğini, kilisede birlik kurulmasını istemekte, en azından ülkesi Bohemia'daki Huss'çüler isyanı da dâhil, pek çok nedeni olan İmparator Sigismund'un desteğine borçluydu. Bununla birlikte, konsil, kendisinin kilisenin en üstün yönetim organı olduğunu ilan etti ve konsilin sıklıkla toplanmasında ısrarcı oldu.

Konsil sıklıkla toplanmadı. Constance Konsilinin halefi, Basel Konsiliydi (1431-49) ve Cusa'lı Nicholas'ın (1401-64) *De concordantia catholica*[17] başlıklı önemli bir risale yazmasına neden olmuşsa da konsil, ikiye bölünerek yüz kızartıcı bir şekilde dağıldı. Nicholas'ın çalışması, birbiriyle rekabet hâlinde olan iki prensibi, bütün Hristiyanların rızasını ve papanın, kilisenin başı olarak konumunu dengeleme çabasıydı. "Siyasi" bir eser değildi ve beyhude bir çaba olarak bütün tarafları tatmin edecek kurumsal düzenlemeler vücuda getirmeye çalışmıyordu fakat kişilerin, kişileri, fikirleri ve prensipleri hangi yollardan temsil edebileceğine dair bir felsefi değerlendirmeydi. Teolojik olarak Nicholas bir mistikti fakat Kutsal Roma İmparatoru'nun seçimi için üç yüz yıl sonra keşfedilecek bir oy verme sistemini geliştirecek kadar da teknik ustalığa sahipti. Bu sistem, bugün de kullanılan, tercihlerin ağırlıklandırılmasının "Borda yöntemi" olarak bilinen sistemdi. Basel konsilinden sonra papalık, otokratik ve hiyerarşik üslubuna geri döndü. Çıkacak başka bir sonucun on altıncı yüzyıldaki Reform'u engelleyebilmesi şüphelidir. Ockham ve Marsilius, reform geçirmiş bir kilise istemişlerdir fakat Gerson, Constance'da kilise reformu ile ilgili görüşleri, yüz yıl sonraki Reform'a delalet eden Jan Huss'e eziyet etmiştir. Nicholas ise Basel Konsili'ne, piskoposluk bölgesi isteğini yinelemek için katılmıştır. Kilisede birlik isteseler de arzuladıkları dramatik bir değişiklik değildi.

17 Nicholas of Cusa, *The Catholic Concordance.*

DOKUZUNCU BÖLÜM

Hümanizm



Hümanizm Neydi?

Sonraki üç bölümde tekil ve kaotik bağlama sahip bir zaman dilimindeki siyasi fikirler üç ayrı açıdan değerlendirilecektir. On beşinci yüzyılın sonları ile on altıncı yüzyılın başları, Batı Hristiyan Âlemi'nden tek bir bütün olarak bahsedebileceğimiz son dönemdir. On altıncı yüzyılın ortalarından sonra, Katolik ve Protestan Avrupa arasında günah çıkarmaya dayalı bir bölünme oluşmuş ve bu bölünme giderilememiştir. Önceki dönemlerin şiddeti ortadan kalkmış olsa da duyulan güvensizlik bütünüyle yok olmamıştır. Günah çıkarma ile siyasi tarih arasındaki bağlantı Protestan propagandistlerinin iddia ettiği kadar yakın olmasa bile, Katolik ve Protestan Avrupa'nın siyasi tarihi ve siyasi beklentileri de birbirinden farklılaşmıştır. Bu bölümlerde ele alınacak temalardan ikisi tanıdıktır; kendi siyasi fikirlerimizin kökenlerini konu alan hiçbir açıklama bir yandan Machiavelli'yi diğer yandan da Luther ve Calvin'i görmezden gelemez. Yakın bir zamana kadar Calvin'in üzerinde daha az durulmuştur. Bu bölüme de onunla başlanacaktır.

Hümanizmin ve onun siyaset üzerindeki etkisinin analizi kolay değildir. Yorumcular birbirinden farklı şeyler söyler. Kimileri, klasik ahlaki ve siyasi metinlerin okunması ile alevlenmiş ve kendini cumhuriyet erdeminin yeniden canlandırılmasına adamış "yurttaş hümanizmi" dedikleri bir siyasi hareket bulmuşlardır.[1] Bu yeniden canlanış Floransa ve Floransa'nın kendini prens despotizmi olmaktan, papalık yahut imparatorluğa bağımlı bulunmaktan ziyade kendi kendini yöneten bir cumhuriyet olarak görmesi merkezlidir; aynı zamanda da Floransalı tüccar prenslerin kentin siyaseti üzerinde artan denetimine karşı bir tepkidir. Hümanizm ve cumhuriyetçiliğin ikiz doğduğu fikrini eleştirenler, çoğu hümanistin siyasetten çok Latince ve Grekçe literatürün güvenilebilir metinlerini oluşturmak, yazarlarını teşhis etmek ve hakiki yapıtları sahtelerinden ayırmak ile ilgilendiğini gözlemlemiştir. Mebzul miktarda sahte metin vardır ve bunların sahte olduğunu ortaya çıkartan metinsel eleştiri modern tarih biliminin başlangıcını oluşturmuştur. Bunun

1 Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*; Grafton, Burns and Goldie, (der.), *Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* içinde, s. 15 v.d.

cumhuriyetçi erdem karşısında duyulan coşku ile ilişkisi açık değildir. Muhtemel bir "seçici bağlılık", klasik antikiteye duyulan ilginin, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllardaki İtalyan siyasetinin cumhuriyet Roma'sının siyaseti ile utandırıcı bir zıtlık içinde olduğu fikrini güçlendirebileceği yönündedir. Fakat, bu bağlantı sağlam değildir; bu türden bir tepki hümanistlerin sevmediği Skolastik ve karşılaştırmaya dayalı akıl yürütmeye bağlı kalan Marsilius'ta aynı derecede güçlüdür. Machiavelli'nin bir prensin göstermesi gereken erdem – yahut *virtù*– konusundaki fikirleri, bilindik hümanist görüşler ile şoke edici bir karşıtlık içindedir.[2] Hümanist referanslar, cumhuriyetler karşısında coşku duymaya ilham vermek için ne gerekli ne de yeterlidir. Çoğu hümanist, geleneğe ve hiyerarşiye hayrandır ve hümanistin en tipik siyasi ürünü "prenslerin aynası" yahut prens eğitimi konusunda bir risaledir.[3]

Hümanizm, eğitimli hukukçulara duyulan ihtiyaçtan kaynaklanır. Hukuktaki teknik ve formal öğretim, edebî incelikler ile ilişkili değilse de *dictatores* denen ve evrakın taslağını yapan, tüccarlar ve diğerleri için sözleşmeler hazırlayan ve İtalyan kentlerindeki devlet haberleşmesini gerçekleştiren kişilerin iyi yazmaları şarttır. Beşerî ilimler ile ilgili bir eğitim almaları şarttır ve bu, avukatların hukuk öncesi eğitimlerinin bir parçası hâline gelmiştir. Edebî metinler ile tanışıklık, onların edebiyat olarak nitelikleri ile ilgilenilmesine yol açmıştır ve bunun hemen ardından da yazarlık ve yoruma yönelik daha sofistike bir tarihsel ve filolojik analiz gelmiştir. Edebî ve linguistik becerilere sahip olmak, aristokrat aileler ve kraliyet aileleri arasında dahi bir gurur kaynağıdır. Prensler ve prensesler, Aziz Augustinus'un karşısında ayak dirediği Grekçeyi öğrenmeye zorlanmışlardır. Meşhur bir örnek verilecek olursa Kraliçe I. Elizabeth işinin ehli bir bilim adamından fazlasıdır.

Hümanizmin yakın plandan bir analizi, burada değinilmemiş erken dönem İtalyan hümanizmi ile geç dönem Kuzey Avrupa hümanizmi gibi kimi ayrımlara temas edebilir ve edebî hümanistlerin birbirinden çok farklı siyasi bağlılıklarını birbirinden farklılaştırabilir. Burada yapabileceğimiz şey ise hümanist yazarların siyasi meseleleri, elbette ki yeni edebî biçimler kullanarak nasıl tartıştığını belli açılardan değerlendirmektir. Yeni edebî biçimlerden birisi siyasi ütopyaların neşeli kullanımı, bir diğeri ise kısa polemik denemelerinin icadıdır. Protestan Reformu Augustinus'un ilk günahın derinliğine olan inancına yeniden hayat verir ve reform ilahiyatçıları (bırakın papalık endüljansını) iyi çalışmaların dahi ebedî kurtuluşu garanti etmeyeceğini söylerken kimi yazarlar da ilhamlarını Greklerin ütopyacı spekülasyonlarında bulmuşlardır. Hümanizm, aynı zamanda, temaları üzerinden ilginç bir şekilde hümanist olmayan varyasyonlara da yol açmıştır. Machiavelli, hümanistlerin prenslerin nasıl davranması gerektiği konusundaki görüşlerini paylaşmamakla birlikte, ütopyacı bir spekülasyon yapma kapasitesine sahiptir. Roma Cumhuriyeti'nin yurttaş erdeminin Floransa'da

2 Machiavelli, "Exhortation," *The Prince* içinde, ss. 87-91.

3 Örneğin, Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, aşağıda, ss. 302-306.

canlandırılması yönündeki ümitleri, kelimenin hem istismar edici hem de istismar edici olmayan anlamında ütopyacıdır. Denemesi *Prens* ise "prenslerin aynası" geleneği ile müthiş bir müphem ilişki içindedir.

Genel olarak hümanizm, Petrarca ile başlayan bir edebî hareket olarak tanımlanır. Bu tanım, hümanist hassasiyet içinde şiir ve edebiyatın yerine işaret etse de hümanist siyasi düşünceye pek de ışık tutmaz. Farklı bir açıdan yaklaşırsak hümanizmin Skolastisizme düşmanlığından yola çıkabiliriz. Karşılaştırmalı formalizm ve bütün ahlaki ve siyasi soruların dinî meselelere indirgenmesinden kaçma arzusunda olan hümanizm, rasyonel argümantasyondan uzaklaşmaya yahut paganlığa özlem duymaya rağbet göstermemişlerdir. Machiavelli, çağdaş düşünürlerin kadim pratikler hakkında düşünmelerini ve bunlardan hiç de Hristiyan olmayan sonuçlar çıkarmalarını dilemiştir; fakat, kendisi gayet olağan dışı birisidir. Hümanistler Aristoteles'e sırtlarını döndüklerinde genellikle yüzleri tinselleştirilmiş bir Platonizme dönük olmuştur. Bu, alışılmadık bir şeydir; çünkü, Platon'un matematiksel mistisizme eğilimi alınmış ve abartılmış, fakat bu, Neoplatonizm ile Hristiyan teolojisi arasında yıllardır var olan bağlarla da anlaşmazlığa düşmemiştir.

Kimin hümanist olup kimin olmadığına karar vermek nahoş bir iştir: Kişi, klasik edebiyatın hangi yönlerine karşı ne yoğunlukta bir heves yahut karşılaştırmalı çıkarsamadan ne kadar hoşnutsuz olmalıdır? Pico della Mirandola, aydınlanmanın hiçbir kaynağını reddetme eğiliminde değilse bile, reddedilemeyecek şekilde hümanisttir; fakat, orta çağ Skolastik Felsefe Hocalarını Grekçe bilmedikleri için ve Latince düzyazıda uygun olmayan sözleri için affetmiştir. Daha iyi ve daha basit bir test mevcuttur. Fikirlerini, Aquinium'lu Thomas ve Francisco de Vitoria gibi Thomist siyaset teorisyenleri gibi formülvari şekilde ifade edenler, bölünmenin bir yanındadır ve geç dönem Skolastikleridir. Denemeciler, ütopyacılar ve şairler ise öteki tarafa düşer. Machiavelli anti-Skolastiktir ve şüphe duyan bir hümanisttir. Geleneğin tartışma götürmeyen üyeleri arasında, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni –Platon'un *Politeia*'sını Latinceye çevirmeyi reddetmiştir çünkü, Platon'un kadınlar topluluğu hakkındaki öjenist savunmasını, yaygın dağıtım için fazlasıyla iğenç bulmuştur– *On the Dignity of Man* söylevinin yazarı Pico della Mirandola, Erasmus ve Montaigne'dir. Burada, Christine de Pizan ile başlayacak ve Thomas More üzerinde duracağım. Christine de Pizan, çağdaşları tarafından ciddiye alınan zeki bir kadın olarak neredeyse tektir. Thomas More ise hem hümanist hem de güçlü bir siyasetçidir ve Ütopya'ya adını veren küçük bir kitap yazmıştır.

Christine de Pizan

Christine de Pizan'ın Orta Çağ'ın sonlarında –1363 yılı dolaylarında doğmuş ve 1430 yılından bir süre sonra ölmüştür– saygıdeğer bir kadın yazar olarak eşinin bulunmamasının değerinin ayrıca vurgulanmasına gerek

yoktur. Çağdaşlarını, kadın erkek fark etmeden neredeyse kimsenin bunu yapamadığı bir dönemde, hayatını yazdıklarıyla kazanarak hayrete düşürmüştür. Bu, ihtiyaç sonucudur –babası krallık memurudur ve sarayda sevilmesine rağmen, mütevazı bir aileden gelir. On altı yaşında evlenmiş, fakat kocası ve babası kısa bir süre sonra ölmüştür. Christine de Pizan, yirmi dört yaşında, üç çocuklu ve dul kalmış bir anneye bakma sorumluluğuna sahip bir dul kadındır. Bir kaynağa sahip olmadığı ve sarayda da dostları bulunduğu için kraliyet ailesinden yahut aristokrat ailelerden gelen hamiler için yazma olasılığına sahiptir. Hayatı, Fransa ve İngiltere arasındaki Yüz Yıl Savaşları'nın en kötü döneminde geçmiştir. Christine de Pizan, (1364 ile 1380 yılları arasında krallık yapmış olan) V. Charles'ın, İngilizlerin Fransız ordusunu yok ettiği ve Charles'ın babası Kral John'u esir aldığı 1356'daki Poitiers Muharebesi'nden sonra, Fransızların talihlerini düzeltmeye başladığı sıralarda doğmuştur. Charles genç yaşta ölmüş ve yerine oğlu geçmiştir. Sevilen Charles yahut Deli Charles olarak da bilinen ve 1422'de ölmüş bulunan VI. Charles, tahta çıktığı sıralarda on iki yaşında bir çocuktur ve yirmili yaşlarının ortalarından sonra, cinnet krizlerine girecektir. Semptomlarına dair anlatılar şizofren olduğunu gösterir. Sonrasında hanedan içi kavgalar, Fransa'yı yönetilemez hâle getirmiştir. İngilizler de kendi içlerindeki anlaşmazlıklar ile uğraşmıyor olsalar, bu kavgalar Fransa'yı savunmasız da bırakabilecektir. Bu durumda, Charles, Agincourt'ta, 1415 yılında, felaket bir diğer yenilgiden sonra, İngiltere'den V. Henry'yi vârisi olarak tanımak zorunda kalmıştır. Christine de Pizan, Fransızların, Jeanne d'Arc'ın verdiği ilhamla, savaşta üstünlüğü ele geçirmeye başladığı sıralarda ölmüştür. Son eseri, Jeanne d'Arc Bugundy dükü tarafından ihanete uğramasından ve İngilizler tarafından öldürülmeden önce yazılmıştır ve Jeanne d'Arc'a bir methiyedir.

Christine de Pizan, *The Book of the City of Ladies* ve bazen *The Treasury of the City of Ladies* de denen *The Book of Three Virtues*'un yazarı olarak meşhur olmuştur. Biz ise burada, bu kitaplar değil, *The Book of Body Politic* üzerinde duracağız. De Pizan'ın daha meşhur olan kitapları feminist manifestolardır, fakat odak noktaları yahut amaçları itibariyle siyasi değildirler. Bu kitaplar, dört yüz yıl sonra Mary Wollstonecraft'ın *Vindication of the Rights of Woman* adlı kitabı –Wollstonecraft'ın *Vindication of the Rights of Man* adlı metni böyle değildir– gibi, *querelle des femmes* türüne dâhildir. Orta Çağ'da kadının zekâsını, ihtiyatlılığını, nefsine hâkim olmasını ve adalet duygusunu küçümseyen ve kadınları salak, aklı havada, bencil ve kibirli gösteren bir edebî tür vardır. *The City of Ladies* böylesi bir aptallık karşısında savunma veren bir karşıt türe dâhildir. Hümanizmin Tanrı ile Akıl'ın aynı safta durduğu inancının bir örneğidir: Saf aynı ise buradaki durumda, aynı zamanda kadınların da erkekler kadar erdemli olabileceği görüşünün de safındadır; bu da, kadınların erdeminin ve kimi zaman da Neron gibi erkeklerin kötücüllüğünün anlatıldığı *exempla* ile gösterilir.[4] Hiçbir siyasi anlam

4 Christine de Pizan, *The City of Ladies*, s. 1-2, 237-40.

çıkartılmamıştır. Herkes, kadınların malikaneleri idare ettiğini, şehirlerin askerî savunmalarını örgütlediğini ve becerikli bir adamın yapabildiği her şeyi yaptığını bilmektedir. Aynı zamanda herkes, yoksulların ve okuma yazması olmayanların daha cesurca savaştığı, muharebede, üstlerinden daha fazla inisiyatif kullandığını ve hayatlarının sevk ve idaresinde, daha sağduyulu olduğunu da bilmektedir. Fakat, Platon dışında hiç kimse, siyasi kapasitenin, içine doğulan aile ve cinsiyet ile bir ilişkisinin bulunmadığını, dolayısıyla, siyasi otoritenin de bunlarla ilişkilendirilmemesi gerektiğini söylememiştir.

The Book of Body Politic 1407 yılı dolaylarında yazılmıştır. O dönemin kraliyet vârisi Guyanalı Louis için kaleme alınmış bir tavsiye kitabıdır. Kitapta bunun siyasi topluluğun bütününe, prense, asilzadelere ve "envensel insanlar"a dair bir metin olduğu söylense de prensle ilgili kısmın, asilzadelere ayrılan kısımdan iki kat, sıradan insanlara ayrılan kısımdan ise üç kat daha uzun olmasıyla kalınmamış, aynı zamanda, sıradan insanlara verilen tavsiyelerin çoğu, prense karşı görevlerinin neler olduğundan öteye gitmemiştir. Veliaht ise kitabın yazılmasından sekiz yıl sonra ve babasından beş yıl önce ölmüştür. Kitap bir kelime fırtınasıdır. İnsanın talihinin değişkenliği hakkında düşünceler, V. Charles'ın biyografisi, *Lamentation on the Troubles of France* –duc de Berry'yi, iç savaşın felaketlerinin Fransa'ya baskın çıkmasını önlemeye zorlar– veliahda ölümünden bir sene evvel seslenen *The Book of Peace*'ı içerir. De Pizan'ın çalışmalarında nasıl bir önceliğe sahip bulunduğunu bilmenin yolu yoktur. Hamiler için yazmaktadır ki bunların arasında, *The Book of Peace* yazıldığı sırada Burgundy dükünün zahiri mahkûmu olan veliaht da vardır. *The Book of Body Politic* ise kısa ve hafiftir, fakat bir o kadar da ilgi çekicidir. Siyasi topluluk tasvirlerinin kökeni antikiteye kadar gitmektedir. Platon, *Politeia*'sında, bu konuyu uzun uzadıya kullanmıştır. Genel olarak, konunun kullanımında, bilgelik koltuğu olan başın, bütün gövdeye yön verdiği ve dolayısıyla, bilge bir kralın da topluluğun bütününe yön verebileceği gözleminin ötesine geçilmemiştir.

Bu betimleme, Platon'da çatışmalı bir iş çıkartmıştır. Platon'un üçlü bölümlendirmesinde ruh ve erdemleri, ölçülülüğü göbeğe yerleştirmiş ve bu, çalışan sınıfların ihtiyaç duyduğu tek erdem olarak gösterilmiştir. Bu görüşe göre, demokrasinin ana niteliği açgözlülüktür.[5] De Pizan ise, bu metaforun, sıradan insanlara şaşırtıcı şekilde dostane yaklaşan bir çeşidini kullanmıştı: Yönetici baştır; şövalyeler ve asilzadeler aktif unsurdur –yani, tabiri caizse, göğüs, kollar ve eller– sıradan insanlar ise kendini geçim kaynaklarını yaratmaya adamış göbek, bacaklar ve ayaklardır.[6] Bu metaforu bu kadar esnetmenin makul olmayan tarafı, din adamlarının, göğüs hizasından yukarıda olacakları beklense ve kimi zaman da bilgelik sunmak için baş ile ilişkilendirilmiş görünseler dahi, sıradan insanlar içine yerleştirilmesidir. Kitabın üçüncü kısmı ise Fransız kentlerinin, özellikle de Paris'in "üç tabaka"sına, iş

5 Plato, *The Republic* (8. kitap), s. 266 v.d.
6 Christine de Pizan, *The Book of the Body Politic* (3.1), s. 90.

birliği yapmaları ve birliği muhafaza etmeleri yönünde bir uyarıdır. Burada din adamları, tabakaların "yüksek asalet sahibi ve diğerleri arasında onura layık" olanlarının ilkidir ve iyi öğrenim ve dindarlık membaı olarak görülür.[7]

Erdemlerin siyasi toplum etrafından dağıtılmasına dair Platoncu formül ile prenslerin aynasının formüllerini birleştiren çalışmalar, prensin eğitimi üzerinde duracaktır. De Pizan, çalışmasını o sıralarda on bir yaşında olan veliahda sunmuştur. Dolayısıyla, yöneticinin oğlunun, büyüyünce bir oğulun davranması gerektiği gibi davranır hâle gelmezden önceki eğitimi ile başlar. Tavsiyesi karmaşık değildir: Prens, oğlunu iyi bir hocaya teslim etmelidir fakat bu hoca, sadece bilge olmaktan ziyade erdemli birisi de olmalıdır. Gençliğin öğrenmesi gereken bilgelik klasiktir ve sahip olması gereken erdemler, Hristiyan ve Cicerocu (yahut Stoacı) erdemlerin bilinen bir kombinasyonudur. Bunların şaşırtıcı bir tarafı yoktur; şaşırtıcı olan ise de Pizan'ın klasik, özellikle de Romalı ve cumhuriyetçi örnekleri, bir Hristiyan prensinin yönetimiyle, doğrudan doğruya ilişkili bulmasıdır. Ayrıca, şaşırtıcı olan bir başka husus da Romalıların konsüller, diktatörler, generaller ve senatörlere dair beklentilerini on beşinci yüzyılda yaşayan bir Fransız için rehberlik edebilecekmiş gibi görmesidir. Bunun nedeni, üst sınıfın ahlaki eğitiminde yararlanılan Valerius Maximus'un *Exempla* kitabını –*Facta et dicta memorabilia*– ağırlıklı kaynak olarak kullanmasıdır. Asıl erdemlerin –adalet, cesaret, ölçülülük ve ihtiyatlılık– önemi aşikâr görülebilir; bunlara sahip bulunduğu için gelişen kişilere dair iyi hikâyeler, anlatılmak isteneni lafı uzatmadan anlatabilir. De Pizan'ın, bir kadın olarak, bu ödünç alınmış otoriteye ihtiyaç duyduğunu düşünmesi muhtemeldir.[8] *Exempla*'nın daha sıkıntı verici ahlaki özellikleri, Machiavelli'nin *Prens* ve *Söylevler*'inde olduğu gibi, güçlendirmesi de ihtimal dâhilindedir.

Hem son derece rahat okunabilir hem de entelektüel açıdan talepkâr olmayan bu kısa eser hakkında dört şey söylenebilir. İlki, bu türden kitapların sahip olmadığı bir insani dokunuşa sahiptir. De Pizan, prensin hocasının ayık, temiz giyimli, kendisini saçmalamaya kaptırmayan bir kişi olmasında ısrar eder. Fakat aynı zamanda, hocayı, prensin oyun oynamasına izin verilmesi ve ödüllendirilmesi konusunda da uyarır. Prens sadece gramer ve mantık ile beslenmemelidir. İkinci nokta ise de Pizan'ın, kendi döneminde kilisenin içine düştüğü çürümüşlüğü şiddetli bir şekilde eleştirmesidir. Prense, davranışlarını Hristiyan erdemlerinin ışığı ile yönlendirmesi gerektiğinin söylenmesi ve sadece kendi yakınlarının değil, bütün insanların iyiliğini sağlamaya çalışmasının belirtilmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim, herkes, kendi halkının esenliğini sağlayan prens ile sadece kendi çıkarlarına bakan prens arasındaki ayrımın, meşru kral ve gayrimeşru tiran arasındaki farka karşılık geldiğini düşünmektedir. Bilge danışmanlar seçmek, ölçülü vergiler koymak, harpte cesur, barış döneminde merhametli olmak gibi öğütlerin verilmesi, bu türden her eserde beklenen şeylerdir. Fakat de Pizan'ın, din

7 *A.g.e.*, (3.4), s. 95.
8 *A.g.e.* (1.1), s. 4.

adamları ve piskoposlara, yanlış davranışları sonucu, kiliselerini tapınaktan ziyade ahıra çevirerek kendilerini ve dinlerini mahcup ettikleri için saldırmasının arkasında hakiki bir öfke vardır.[9] "Hakiki şeytanlar ve cehennemi bir boşluk vardır; çünkü Cehennemin ağzı, ne kadar çok alırsa ve ona ne kadar çok şey sunulursa sunulsun dolmaz ve tatmin olmaz; onların da ihtirasları giderilmez yahut doyurulmaz çünkü para ve lüks şeylere karşı son derece büyük bir açgözlülükleri vardır; bunları elde etmek için de insanlara büyük kötülükler yaparlar." De Pizan bunları, Büyük Bölünme'nin yirmi dokuzuncu yılında yazmıştır ve öfkesinin açıklanamayacak bir tarafı yoktur.

Kitabın üçüncü sıra dışı unsuru, sıradan insanlara gösterdiği sempatidir. Hayatlarının önemliliğine ve yönetici seçkinlerin temel dertlerinin sıradan insanların esenliğini sağlamak olduğuna dair güçlü bir kanı vardır: "Bütün tabakalar arasında en önemlisi onlardır ve onlar, insan denen yaratığı besleyen ve doyuran dünyanın yetiştiricileridir ve onlar olmazsa, bu dünya kısa sürede sona erer."[10] Fakat, sıradan insanların siyasi rolünü tartıştığı kısım gayet kısadır. Üçüncü tabakanın üyelerine –din adamları, tacirler ve zanaatkârlara– yönetimin esenliğine, otorite konumunda bulunan kişilere karşı gereken ciddiyeti ve itaati göstererek katkıda bulunmayı tavsiye etmekten ileri gitmez. Bunlara duyduğu sempati, sıradan insanların siyasi bir rol oynamalarının gerektiği düşüncesine varmaz; de Pizan, kökenleri veri iken sıradan insanların kendi kendilerini yönetme yetersizlikleri konusunda şaşırtıcı bir ısrar gösterir: En basitinden, sıradan insanlar, bunu beceremezler ve Aristoteles, tek adam yönetiminin en iyisi olduğunu söylemekte haklıdır. Sıradan insanların yöneticilerine göstermeleri gereken itaate dair açıklaması da yalnızca, doğaya ve siyasi otoritenin kökenine dair kutsal metinlerden gelen açıklamalardan hareket eder: Otorite, Tanrı'nın takdiridir ve Sezar'ın hakkını Sezar'a vermenin yolu da (ölçülü) vergileri şikâyet etmeden ödemektir.

Kitabın dördüncü özelliği ise şövalye sınıfının erdemlerini ve mükellefiyetlerini tartışırken, yukarıdakilerin aksine, Hristiyanlık ile ne kadar ayrı düştüğüdür. De Pizan, doğru davranışta ısrar edilmesi ile ilgili olarak, tamamen pagan ve klasik, ağırlıklı olarak da Romalı ve cumhuriyetçi örneklere yaslanır. Şövalyeler için onur, sadece hak edilerek elde edilmelidir ve şövalyelerin onuru hak etme yolu da aynı Roma Cumhuriyeti'nin kahramanları gibi, cesaret ve azim göstermek, zaferin mali getirilerine kayıtsız kalmaktır. Çağdaş okurlar, nihayetinde, Valerius'tan alınan hikâyeler dizisinin aşınmaya başladığını göreceklerdir; fakat, bu hikâyeler ilgisiz olmadığı gibi, her durumda, standart didaktik literatür repertuarının bir parçasıdır. Romalı davranışının savaştaki vahşiliğini derhâl kabul etmesi, diğer eserlerindeki barış isteği ve on yıl sonra beyan ettiği, kocaları Agincourt'ta esir düşen yahut öldürülen kadınların acıları hakkındaki düşünceleri ile çelişir. De Pizan'ın, Valerius'un Romalı kahramanların yaptığı düzenbazlıklar ve hilekarlıklara

9 *A.g.e.* (1.7), ss. 12-14.
10 *A.g.e.* (3.10), s. 107.

düzdüğü övgüye neşe içinde onay vermesi, onur kazanmak için gereken zaruri erdemlerin namusluluk ve inancı muhafaza etmek olduğu yolundaki ısrarı ile çatışma içindedir. Fakat, *The Book of Body Politic*'in öylesine birleştirilmiş bir metin olduğunu düşünmek de yanlış olacaktır. Bu gerilimler, birbirinden farklı birkaç türde birden hem rahat okunur hem de ikna edici bir şeklide yazmanın zorluğunu gösterir. Hristiyan kutsal metinleri, savaşta tevazuu beceriklilikten daha kıymetli görür, pagan felsefecileri kendi kendine yeterliliği aramışlardır, fakat İngilizlerin Calais hariç her yerden kovulmaları için, Yüz Yıl Savaşları'nın yıllar boyunca devam etmesi gerekecektir.

Geç Dönem Hümanistleri: Pico'nun Söylevi

Pico della Mirandola, olgunluk dönemi eserini veremeden genç yaşta ölmüştür. 1463 yılında doğmuş ve 1494 yılına kadar yaşamıştır. Söylev, çok genç bir adamın eseridir. Pico, bu eseri kaleme aldığında yirmi dört yaşındadır ve eseri mantık, metafizik, teoloji ve fizik ile ilgili her konuda, Kardinaller Koleji'nin karşısında ispat etmeyi önerdiği, dokuz yüz tezin bir parçası olarak yazdı. Della Mirandola, sonradan görme bir gösteriş budalası değildir; aksine, aile dükalığındaki payından hayat boyu öğrenim görmek üzere feragat etmiş bir aristokrattır. Eklektisizme –yani, hakikatin, mümkün olan bütün entelektüel, ruhani ve dinî geleneklerin bir araya getirilmesi suretiyle elde edilebileceğine– inanır ve kendisinin 'mümkün olan' yelpazesi nefes kesicidir. Platon ve Neoplatonistler ile ilgili hevesinden çekinmesek de Hermes Trismegistus'a –bir Mısır Mecusisi olduğu varsayılır– duyduğu inanç ve Keldani teolojisi ve Orta Çağ Yahudi kabbalacı öğretisine duyduğu bağlılık (bu durum o dönem için sıra dışı değildir) hoşnutsuzluk yaratır. Bununla birlikte, inançlı bir Hristiyan'dır ve kabbala ile ilgisi, Yahudiliğe saygısını değil, "taş kalpli İbraniler"i kendi çalışmaları üzerinden yanlışlama arzusunu yansıtır.

On the Dignity of Man, della Mirandola'nın eserlerini yahut genel olarak hümanist düşünceyi temsil etmez, fakat hümanizmin entelektüel açıdan ve üslup açısından kimi bağlılıklarını çarpıcı bir şekilde ifade eder. Çağdaş okurların hevesini arttıracak kısımlardan birisi, Tanrı'nın İnsan'a, gidip kendisini olabileceği en üstün ve en zeki şeye dönüştürmesini söylediği paragraflardır. Bu, Walter Pater'in çok tanınmış, "şiddetli, mücevher gibi bir alev" ile yanma çabası içinde olmamız gerektiği buyruğuna kaynaklık eder. İnsanlığın görevinin kendi kendisini yaratmak olduğu fikri, heretiklik sınırına yaklaşır: Bu fikre ne Hristiyanlık ne de klasik düşüncede yer vardır. Klasik düşünce, her şeyin sabit bir doğası olduğu ve mükemmeliyetin bu doğayı gerçekleştirmekten geçtiği fikrine fazlaca bağlıdır. Della Mirandola, aslında, heretiklikten dolayı mahkûm edilmiştir, fakat nedeni bu hevesler değildir. Heretik ilan edilmesi, ekmek ve şarabın, İsa'nın bedeni ve kanına dönüşmesinden başlayıp ebedî günaha ve cehenneme düşülürken İsa'nın gerçekten de orada olup olmadığına varan on üç iddia yüzündendir. Della Mirandola,

kendisini müthiş bir enerjiyle savunmuştur fakat, onu suçlayanlara sempati beslememek de kolay değildir.

Della Mirandola'nın yararlandığı imge Platon'dan daha eskidir ve Platon'un *Protagoras* başlıklı diyaloğunda bir yaradılış hikâyesi olarak yer alır: Tanrı, diğer bütün hayvanlara, kanatlar, gagalar, pençeler, zırhlı pullar, büyük bir hız gibi özel hayatta kalma araçları vermiştir. İnsan, bunlardan hiçbirine sahip değildir ve gelişmek için zekâsına güvenmek zorundadır. Daha da önemlisi, siyasi topluluklar icat etmesi ve adaletli davranması gereklidir.[11] İnsanların, hayvanlarla aynı hayatta kalma araçlarına sahip olmadıkları için siyasi toplulukların içinde yaşama ihtiyacında oldukları fikri üzerinde muntazaman durulmuştur. Della Mirandola, döneminden önce romantik olmuş değildir; kendi kendini mükemmelleştirmeyi, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın romantikleri gibi tarihsel bir girişim olarak da görmez. Aynı zamanda insanın mükemmelliği, onun gözünde, siyasi olarak desteklenmesi gereken bir şey de değildir. Kendisini, eskilerin sihirli bilgeliğine ve egzotik mistiklere fazlasıyla kaptırmış ve kendi kendini yaratmayı ancak uzak bir gelecekte elde edilebilecek bir şey gibi görmeye başlamıştır. Della Mirandola, kendisinden sonra gelen siyasi ütopyacıların "öncül"ü olarak görüldüğü nispette onu zevkle okuyan çok sayıda düşünürü etkilemiştir. Bunlardan birisi de *Utopia*'nın yazarı Sir Thomas More'dur. More, 1510 yılında, Della Mirandola'nın yeğeni tarafından yazılmış, della Mirandola'nın *Life*'ını çevirmiştir.

Döneminin gelenekçi okurları, teolojinin bizi kutsalın doğrudan görünümüne ulaştırabileceği fikri karşısında sarsılmışlardır. Nitekim, della Mirandola'nın topluluk önünde, dokuz yüz tezine dair tartışmaya girmesi yasaklanmıştır ve *Oration*, ancak 1496 yılında, ölümünden iki sene sonra yayımlanabilmiştir. Della Mirandola'nın iddiası şudur: Kendimizi *cherubim*• *hâline* getirebiliriz; bu, *seraphim*in bir mertebe aşağısı olsa dahi Tanrı'yı seyredecek kadar yakındır. Bunun siyasi içerimleri belirsizdir ve della Mirandola tarafından açıklanmamıştır. Bir Platoncunun filozof–kralları beklemesini umabiliriz, fakat bu anlamda, bir Hristiyan Platonistinin de siyasete sırt çevireceğini, Tanrı'nın gerçekte olduğu gibi mistik görünümüne erişme niyetine sahip bilim adamları topluluğunda bir yerden fazlasını istemeyeceğini de düşünebiliriz. Bu Montaigne'in sakin bir hayat için açıkça siyaset karşıtı savunması ile aynı şey değildir. Montaigne, tamamen sükût edersek kutsanmışlık görünümünün belirmesini bekleyebileceğimiz kanaatinde değildir. Huzuru ve ilişiğinin kesilmesini, huzur ve ilişik kesilmesi için istemiştir. Della Mirandola, kutsanmışlık görünümünün belirmesini bekleyebileceğimiz kanaatindedir. Bu kutsanmış görünüme erişmenin, Keldani teolojisi, İbrani kabbalası ve Arap Neoplatoncuların teolojik spekülasyonları ile büyük emek sarf ederek uğraşmayı gerektirmesi, della Mirandola'nın cesaretini kırmamıştır; zira bunlar, onun hakikaten ilgilendiği alanlardır.

11 Plato, *Gorgias, Menexenus, Protagoras*, ss. 156-157.

• *cherubim* ve *seraphim* İncil'de geçen melekler sıralamasında yer alan iki ayrı melek türüdür.

Erasmus

Erasmus, hümanist ruh hâlini ve edebi, siyasi ve felsefi alanda hümanizmin bütün kapsamını tanımlar. 1469 yılında, gelecekte rahip olacak bir adam ile bir doktorun kızının gayrimeşru çocuğu olarak dünyaya geldi. Bir Hollandalı olarak klasik eğitimini, Cusa'lı Nicholas ve Thomas Kempis'i de yetiştiren Deventer'deki okulda aldı. Ailesi ve parası olmadığı için üniversiteye gidemedi ve çalışmalarına bir manastırda devam etti. Dinî bir iş yapmamış olsa da düşüncelere dalacağı bir hayat ona cazip geldi; sabır ve öz denetimin bilim adamlığına zarar vermeyeceğinin bilincindeydi. Teknik olarak hayatı boyunca bir manastır tarikatına bağlı kalsa da gözü daha geniş anlamda dünyadaydı. 1492 yılında Cambrai piskoposuna sekreteri olarak katıldığında, hami aramanın ağırlık kazanacağı bir kariyere başlamış oldu. Siyasi düşünceye ana katkılarından olan ve genellikle Avusturya Arşidükü Philip için *Panegyric* (Övgü) ile birlikte yayımlanan *The Education of a Christian Prince*, ekonomik durumunu düzeltmek için uzun bir süre vermiş olduğu mücadelenin bir parçasıydı. *Panegyric*, gelecekte imparator olacak V. Charles'ın babasına hitaben 1504 yılında yazılmıştı. Dolayısıyla, on altı yaşındaki oğlu için yazılmış talimatlara eşlik etmeye uygun bir metindi. Para kazanma amacıyla yazılmış olması da bu metinleri saygınlık kaybına uğratmıyordu. Çağdaş okurlar için abartılı bir yaltaklanma ikna edici bulunmasa da erken modern dönemin yazarları ve okurları için beklenmedik ironik bir dönüşe sahip kinayelerdendir. Yazar, kitabın atfedildiği kişiye erdemli, bilge, cesur, öğrenimin hamisi olduğunu söyler, fakat ona, gerçek övgüyü safi yaltaklanmadan ayırmaya teşvik eden ve kimsenin olamadığı bir erdemli prens anlatısı tasarlayan bir çalışma sunar.

The Education of a Christian Prince'nin önemi, Machiavelli'nin *Prens*'inden bahsetmeye başladığımızda daha belirgin bir hâl alacaktır. Bu kitap, *Prens*'ten (1513) üç yıl sonra, 1516 yılında yazılmıştır. Erasmus da Machiavelli gibi iş aramaktadır. Erasmus ciddi ciddi yazarken Machiavelli, yorumcularını hâlâ şaşırtan bir üslupla bir şeyler ortaya çıkartmıştır. Erasmus'un prenslerin aynası versiyonunun çarpıcı niteliği, barışın en yüksek iyilik olduğu hakkındaki ısrarıdır. İronik bir şekilde V. Charles, gelecekte savaşın ve zorlayıcı diplomasinin önde gelen bir uygulayıcısı olacaktır. Erasmus, çalışmasını İngiliz Kralı VIII. Henry'ye de hediye etmiştir; ki onun da barışçı eğilimleri o dönemde yahut daha sonrasında bilinmemektedir. Bununla birlikte, Erasmus barışı içtenlikle savunmaktadır; barışçılığı derinden hissedilmekte ve her türlü zalimliğe karşı duyduğu büyük tiksinti ile desteklenmektedir. Savaşa karşı duyduğu nefret, çok iyi dostu olan Sir Thomas More tarafından da paylaşılmıştır. Fakat More, heretiklerin içeriden çıkartılıp yakılarak öldürülmesinden memnunluk duymuyorsa da buna hazırlıklıdır. Erasmus, bırakın iğrenç infaz edilme biçimlerini, dinî farklılıkların herhangi bir münakaşanın konusu dahi olmaması gerektiğinde ısrar etmektedir.

The Education of a Christian Prince, çağdaş okuru, V. Charles'a düzdüğü dalkavukça övgüyle değilse bile, Xenophon'un "insan doğasının ötesinde, hür ve istekli tebaayı mutlak bir şekilde yönetimi altına alan, bütünüyle kutsal bir şeyler vardır" sözlerine yaptığı atıfla sarsar.[12] Bir yandan mutlakıyet düşüncesini, bir diğer yanda da özgürlük ve istekliliği benimsemek bize kolay görünmez. Fakat bu, aslında, Marsilius'ta bulduğumuz düşünceden çok da farklı değildir: Halkın rızası, devleti *meşrulaştırır* fakat onu, modern anayasaların yaptığı şekilde *sınırlandırmaz*. İyi yöneticiler, kısıtlanması saçma görülecek bir kutsal nitelik taşırlar, fakat bu niteliği, ancak kendisine rıza gösteren kişileri yöneterek sergileyebilirler. Bu, Justinianus'un, Roma imparatorunun mutlak yasa koyma otoritesine sahip olduğunu çünkü bu otoritenin ona, otoriteyi en başta elinde bulunduran "halk" tarafından verildiği iddiasıyla da aynı şey değildir. Justinianus'un iddiası, mutlak otorite silsilesinin bir açıklamasıdır, Erasmus, ise bize bunun doğasına dair bir açıklama sunar. Burada en önemli zıtlık ise Marsilius'un görüşleri ile olandır: Tiranlar, isteksiz olanlara ortak iyiyi düşünmeden baskı yaparken mutlak prensler, istekli olanları, kendilerinin değil genelin çıkarına göre yönetirler. Erasmus, Marsilius gibi fakat ondan daha Platoncu bir tonda, otoriteyi bilgelik ile ilişkilendirir ve iyi bir prensin Platoncu bir koruyucu olduğunu, yüceliğinin servet ve güçten değil, bilgelikten geldiğini söyler.[13]

Bu, Platon'un *Politeia*'sının, kendisini antikitenin sonundan beri ilk defa siyasi teori kurmada göstermesidir. Eserin tam metni, Marsilio Ficino'nun 1469'daki çevirisiyle, eğitimli bilinçlere sunulmuştur. Erasmus, eğitimli bir insanın alameti farikasının Grekçe ve Latinceyi iyi bilmesi olduğunu düşünür. Bu, Constantinopolis'in 1453 yılında Osmanlılar tarafından alınması sonrası, klasik bilim adamı ve felsefecilerin kenti terk ederek Batıya sığınması ile daha kolay bir hâl almıştır. Fakat eğitimli bir insanın Platon'u Latincesinden okuyabilmesi hâlâ muhtemeldir. İster Grekçesinden ister Latince çevirisinden okunsun, Platon'un kralların filozof, filozofların da kral olacağı bir devlete dair ütopyacı planı, artık, daha önce olmadığı şekilde, eğitim müfredatına girmiştir. *The Education of a Christian Prince* ile aynı yıl basılan More'un *Utopia*'sı, şakasına yazılmış olmasına rağmen, ciddi ciddi, Platon'un arzularını yeniden hayata geçirme niyetindedir. Erasmus da arkadaşı gibi, filozof kafalı yöneticilerin hükmetmesini istemektedir.

Erasmus, prensin öğretmeninin, bu konuyu, Erasmus'un prensinin eğitimine dair planlarının, bir prens değil, bir filozof yaratacağını düşünen ve buna karşı çıkan "budala bir saray mensubu" ile tartıştığını hayal eder: "Devletin, nihayetinde ve ancak yöneticiler felsefe öğrenir yahut filozoflar yönetimi ele alırsa kutsanacağı fikrinin, Platon'un düşünmeden ortaya attığı ve saygın kişiler tarafından övülmüş bir tez olduğunu düşünmeyin."[14] Erasmus'un

12 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, s. 1.
13 *A.g.e.*, s. 2.
14 *A.g.e.*, s. 15.

açıklaması önemlidir ve hümanistlerin Skolastiklere karşı beslediği düşmanlığı yansıtır. Bir filozof "diyalektik yahut bilim konusunda kafası çalışan birisi" değildir; aksine, hakikati görüntüden ayırabilen ve tereddüt etmeden iyiden yana olan kişidir. Aslında, "filozof olmak, pratikte, Hristiyan olmak ile aynı şeydir; sadece terminoloji farklıdır." Prensin görüntü ile hakikati ayırma becerisinde gösterilen ısrar, Platon'dan alınmış bir büyük temadır ve eğitim programının temel kaygılarından da birisi olacaktır.

Yani, kamuoyu görüşüne güvenilmemelidir, çünkü kitleler yanılsamaya kapılabilir, aynı Platon'un meşhur mağarasındaki mahkûmlar gibi elleri ayakları bağlanıp neyin hakiki neyin ise mağaranın duvarındaki bir gölgeden ibaret olduğunu göremeyebilir. Ayrıca, prense hakiki gerçek mutluluğa sadece erdemli davranarak ulaşılabileceği de öğretilmelidir. Tenin zevkleri, seksin ve oburluğun bedensel eğlentileri, iyi insanın sarsılmaz mutluluğuyla mukayese dahi edilemez. Bu doktrin kimi açılardan fazlasıyla kısıtlamaya sahiptir. Bir Stoacı, sadece erdemli bir insanın hür olacağını, çünkü sadece onun tenin ayartmalara ayak direyebileceğini ve hayatını rasyonel doğasının yol göstericiliğinde sürdüreceğini söyler. Bir Hristiyan için ise dünyanın zevkleri bir kapandır ve yanılsamadır; şeytanın bizi ateşten çukura itip ilahi hedefimizden uzaklaştırmak için kurduğu tuzaklardır. Erasmus bütün bunları bilir; filozofun –başka bir terminoloji kullanarak– Hristiyan olması da bundandır.

Prens, dalkavukluğun tehlikelerini de erken yaşta öğrenmelidir. Gerçek iltifatlar iyidir çünkü erdem yolunda gerçekleştirilecek faaliyetler için cesaret verir. Dalkavukluk ise zehirli bir ilaçtır. Duyularımızın bir anlığına hoşuna gider ve muhakememize zarar verir. Bu düşüncenin, prensin danışmanlarını bilgece seçmesinin önemi üzerinde açık bir etkisi vardır. Ona daima duymak istediği şeyleri söyleyen ve ona, dikkatsiz ve düşüncesiz bir yola girerse ne türden tehlikeler ile karşı karşıya kalacağını hatırlatmayan danışmanlar işe yaramazdır. Ülkenin değil kendisinin çıkarlarını gözeten danışmanlar, herkes açısından tehlikelidir. Erasmus'un sevgili dostu Sir Thomas More'un filozofun fark edilme ihtimali konusundaki görüşleri sert bir ironiye sahip ise de –o dönemde, Platon'un Yedinci Mektup'u iyi bilinmekte ve Dionysius'un elinde ölmekten yahut köle olmaktan kıl payı kurtulması bilinen bir ibret hikâyesi olarak anlatılmaktadır– Erasmus'un cesareti kırılmış değildir yahut değilmiş gibi görünür.

Burada, bir kez daha, bilindik düşüncelerin, yeni bir terminoloji ve daha önce karşılaştıklarımızdan farklı kaynakların yankıları ile aktarıldığını görürüz. Her şeyin üzerinde döndüğü iki temel ayrım vardır. İlki, tekrar tekrar, tiranlık ile meşru yönetim arasındaki fark üzerinde durulmakta ısrar edilmesidir. Dönüştükleri şey yüzünden, Fransız ve İspanyol monarşilerini, XIV. Louis ve XV. Louis'nin, savunucularının ilahi hakka yaslandığı mutlakiyetçiliğine uygun şekillerde düşünme eğilimine gireriz. Mutlak monarşinin sonraki savunucuları, rıza yoluyla yönetim fikrine karşı, ilahi hakka atıfta

bulunmuşlarsa da Erasmus, tebaanın rızasının yöneticiyi meşrulaştırdığı yönündeki eski görüşe bağlı kalmıştır. Tek adam yönetimi ile ilgili de soru sormamıştır. Filozofların ortak görüşüne göre, en iyi yönetim biçiminin monarşi olduğunda ısrarcıdır ve buna, Cicero'nun yahut Caesar'ın dönemine gelinceye kadar Romalı yazarların katılmayacağını da ileri sürmez. Nitekim, entelektüel tarih yazmaktan ziyade, bir resim yapmaktadır. Prensin eğitmenini, tiranı, bütün kötülüğünü sergilemek üzere hayvan suretinde resmetmek için cesaretlendirir. Bir yanda, erdem ve bilgelik dolu, halkının ona duyduğu sevgi içinde kendisini güvende hisseden ve halkının yönetimini isteyerek kabul etmesi ile meşru kılınan, meşru yöneticinin resmi vardır. Diğer resim ise tirana aittir; tiran, aç bir ayıdan daha beter, aslan yahut zehirli yılandan daha kötü bir şey olarak resmedilir. Eğer erdemli bir kral Tanrı'nın mükemmeliyetini paylaşıyorsa, kim bilir tiran neyi paylaşıyordur.

Yani, tiranlar, bütün insanların değil sadece kendi çıkarlarının gerektirdiği şekilde yönetirler ve tebaalarının rızasını garantilemeye çalışmaktan ziyade, onları ellerinden geldiğince itaat etmeye zorlarlar. *The Education of a Christian Prince* ahlakçı bir çalışma olsa da içeriği bununla sınırlı değildir. Erasmus, prensin halkına saldığı vergilerde ölçülülüğü teşvik ederken tamamen pratik bir noktaya işaret ederek, daha hafif vergilendirilen insanların daha zengin olacağını ve hükümet için kendilerini ancak hayatta tutabilen insanlardan daha fazla kaynak sağlayabileceğini söyler. Ayrıca, Aristoteles'ten bu yana bilinen bir şey olan, kendi güvenliğinde ve esenliğinde gözü olan prenslerin, kendilerini, tebaalarına bir nefret nesnesi olarak sunmayacaklarının da altını çizer. Tebaayı aşırı vergiler ile yere sermek ise ayaklanmaya yol açacaktır.

Yasallık esastır. Tiranlar arkadaşlarının yasalara karşı gelmesine izin vermekle birlikte yasaları, düşmanlarına karşı acımasızca uygular. Meşru bir prens ise yasalara uygun bir şekilde yönetir ve merhametin gerekleri dışında istisna yaratmaz. Tiranisid övgüsü ve tiranı öldüren kişinin insanlığa hizmet etmiş olduğu düşüncesi, Christine de Pizan'da olmadığı kadar, Erasmus'ta da yoktur. Cicero'nun hümanizm üzerinde olan etkisi, onun tiraniside karşı tekrar tekrar düzdüğü övgülere kadar varmamıştır. Fakat, direnme hakkı da açıkça reddedilmemiştir. Tiranisidin, yöneticiler ne türden kötülüklere kalkışırlarsa kalkışsınlar yasak olduğuna dair bir ısrar da yoktur. Tebaalarını yabancılaştıran yöneticilerin hayatlarını tehlikeye attığı uyarısı, isyan eden tebaanın kötü olduğu nitelemesi ile birlikte ele alınmamıştır. Augustinus'un minimumda da olsa barışın sağlandığı bir sistemin vahşiliklerine sabır içinde razı olunması emrine dair bir iz de bulunmamaktadır.

Erasmus'un ısrar ettiği ikinci karşıtlık ise barış peşinde koşan prens ile savaşa niyetli prens arasındadır. Çalışmasının en ayırt edici niteliği –More'da da buna benzer bir şeye rastlarız– barışın nasıl sağlanacağının ayrıntılı şekilde tartışılmış olmasıdır. Erasmus, eskilerin devlet yönetimi sanatını, barış sanatları ve savaş sanatları şeklinde ayırdığı gözlemini yapar. Fakat, bu

bir hatadır. Devlet adamının bütün sanatları barış sanatlarıdır, çünkü "onlar sayesinde, şu amaca ulaşmak için elinden gelen çabayı gösterir: Savaş araçları hiçbir zaman kullanılmayabilir."[15] Bu düşünce, daha sonraları Hobbes'ta da rastlayacağımız bir dönüşe sahiptir. Bugün, savaşa karşı olan argümanları insani şartlarda ele alırız ve Erasmus'ta da insani argümanlar vardır. Fakat, merkezde duran argüman, medeniyetin kendisinin kendi içinde iyi olduğudur. İyi bir toplum, müreffeh ve neşelidir; insanlar aşırı çalışmaktan eziyet çekmemektedir, vergi yükü altında değildir, keyfî ve akıl dışı yasalardan korkmamaktadır; bununla birlikte, bir toplumu gerçekten medeni kılan şey ise teşvik ettiği öğrenim düzeyidir; savaşı bu kadar berbat kılan şey de sadece öğrenime düşmanlığı değil –burada kastedilen, konferans salonu birliklerin kışlası iken ders yapılamayacağı gibi sıradan bir düşünce de değildir– kişinin düşmanlarını öldürmesi ediminin, akıl ile yönetilen bir topluluk içinde yaşama projesine tamamen zıt olmasıdır.

Dolayısıyla, prensin barış sanatlarına ihtiyacı vardır. Ayrıntıları tanıdık ve klasiktir; prens, kamu kredisini yok etmeyecek kadar bonkör olmalıdır, rüşvet almayacak yargıçlar atamalıdır, yasaların katı olsa da haşin olmamasını sağlamalıdır vesaire... Sıradan tavsiyelerden sapmalar da vardır. Bunlardan birisi, Erasmus'un cezalar ile ilgili tartışmasıdır. Bu konunun bütününden hoşnutsuzdur, fakat el yordamıyla şunu öne sürer: Kanunlara uyulmasını sağlamanın iki yolu varsa –daha fazla sopa veyahut daha fazla havuç– daha nazik olanını seçiniz. İhtar ve ikna iffetli bir insanı, bildikleri üzerinden hareket etmeye hazır serbest bir aktör hâline getirirken, gaddarlık onu, asık suratlı ve düşmanlık dolu bir hayvana indirger. Bir başka nokta ise yasaların çalışmayı teşvik etme ve boşta gezerliği baskılama yollarıdır. Platon'un, dilencileri devletinden kovma önerisini eleştiren Erasmus, pek az insanın dilenmeyi tercih ettiği gözleminin ardından, eğer yaşlılık ve hastalık kişiye ağır bir darbe vurmuşsa, çarenin bu kişileri kovmak değil, yetersiz kişilerin yaşayacağı kurumlar yaratmak olduğunu söyler. Aksine, neyin boş gezerlik sayılacağına dair fikirlerimizde de eski kafalılık etmememiz gerekir. Marsilya'da yaşayanlar, haklı olarak, seyyarda eski eserler satıp boş boş yaşamak isteyen bir rahip çetesinin kentlerine girmesine izin vermemişlerdir.

Aynı minvalde, manastırların sayısını sınırlamak da doğru olacaktır, çünkü manastır hayatı da bir tür boşta gezerliktir. Çoğu üniversitedeki hayat da böyledir. Erasmus, Cambridge'i ziyaret etmiş, Sorbonne'da birkaç yıl geçirmiş ve buradaki gelenekçi hocalarla çatışma içine girmiştir. Din adamlarının boşta gezerliğinden sonra hizmetçileri ele alır. Sadece gösteriş olsun diye hizmetçi ve uşak olarak tutulan kişilere yararlı olacakları bir iş verilmelidir; bu, askerlerde de kimi keskin düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin sağlar: "Askerlik de enerjik bir tür boşta gezerliktir ve en tehlikelilerinden birisidir, çünkü kıymeti olan her şeyin tamamen yıkıma uğratılmasına neden olur ve her türlü şerri içinde tutan lağım çukurunun kapağını aralar. Hâl böyleyken

15 *A.g.e.*, s. 65.

prens, bu türden suç tohumlarını kendi dünyasından kovarsa, yasalarının cezalandıracağı pek az şey kalacaktır."[16]

On altıncı yüzyıl, bırakın yirminci yüzyılı, on yedinci yüzyıldan dahi daha kanlı değildir. Fakat, savaşların sürekli olarak devam ettiği bir yüzyıldır. Hanedan ittifakları oluşturulmuş ve bozulmuş, evlilik ile pekiştirilmiş, evlilik bozulunca dağılmıştır yahut evlilikler taraflardan birisi ittifakın yükümlülüklerinden kurtulmak istediği zaman dağılmıştır. Habsburg ailesi, evlilik ittifaklarıyla Avrupa'nın her yerine erişir olmuştur. V. Charles'ın İspanya'yı birleştirmesi, birbirinin ardı sıra gelen papaları kendinden uzakta tutması ve Avrupa'daki en güçlü kral hâline gelmesi, askerî ve siyasi yeteneğini yansıtmaktadır. Fakat, Portekiz Kraliçesi Isabella ile evlenerek İberya krallıklarını yeniden birleştirdiğinden emin olmuştur ve yaptığı son şeylerden birisi, oğlu Philip ile İngiltere Kraliçesi Mary Tudor'un evlenmesini ayarlamaktır. Eğer Philip ile Mary Tudor'un çocukları olursa, bu Katolik bir İngiltere'nin İspanya'nın bağlı ülkelerinden birisi hâline gelmesi demek olacaktır. Dolayısıyla, Erasmus'un güncel siyasette evlilik ittifaklarının rolünü kınaması cesur bir harekettir. Hatta göründüğünden de daha fazla cesaret gerektirmiştir. VIII. Henry'ye *The Education of a Christian Prince*'i sunduğu zaman, V. Charles, VIII. Henry'nin kardeşi Mary ile nişanını yeni bozmuştur –yahut yaşı göz önüne alındığında bu nişanlılıktan kurtarılmıştır demek daha doğru olur. (Mary'nin sonraki evlilik kariyerinde ise Charles'ın rakibi Fransa Kralı I. Francis ile kısa bir evlilik ve Suffolk dükü ile bir aşk evliliği vardır.) Erasmus'un küçük kitabı, bu olayların Henry ile Habsburglar arasındaki ilişkileri soğuk bir düşmanlığa indirgemesinden neredeyse iki yıl sonra yazılmıştır.

Erasmus'un evlilik ittifaklarına saldırısı, savaşı lanetlemesindeki katışıksız şiddet yanında hiç kalır. Adil savaş fikri bir kenara itilmiştir. Adil savaşlar olabilir, fakat olsa da buralarda savaşmamak için elimizden gelen her şeyi yapmamız gerekir. Augustinus'un, milletleri kötülüklerinden dolayı cezalandırmak için usulünce savaşabileceğimiz görüşüne doğrudan doğruya karşı çıkılmamışsa da bu görüşün görmezden gelindiği açıkça gösterilmiştir. İsa, Barış Prensi'dir ve bir Hristiyan prensi de barış prensi olarak şöhret kazanmak için elinden geleni yapmalıdır. V. Charles'ın I. Francis'i esir ettiği 1525 tarihli Pavia Muharebesi'ndekiler de dâhil yaptıkları, 1527'de Roma'yı imparatorluk birlikleri ile yağmalaması, Erasmus'un genç adam için umutlarının buruk bir yorumudur. Erasmus, katı bir barışsever olarak göründüğünün farkındadır –1512 yılında *The Complaint of Peace* adlı kitabını yayımlamış ve Flanders'lı ayrılıkçılar ile İspanya kralı arasında uzlaşma sağlayan barış grubunda yer almıştır. Aynı zamanda, prenslerin kendi hakları olduğunu düşündükleri şeylerde diretmemeleri gerektiği söylemenin karşılığının, kendi haklarımızı savunmaya hazır değilsek, kimsenin hakkına saygı duyulmayacağı olduğunun da farkındadır.

16 *A.g.e.*, s. 83.

Buna mümkün olan tek cevabı şudur: Sürekli savaşların yaşandığı bir dünyada, hiçbir hak güvence altında değildir. Karşılıklı fedakârlık için tedbir alınması şarttır. Haklarımızın çoğunu barışçıl müzakereler ile güvence altına almak, bütün haklarımızı savaş ile güvence altına almaya çalışmaya yeğdir. Ayrıca Erasmus, "bir prens, kendi tebaasına karşı düşmanlık yaratmadan, düşmanlarından intikamını alamaz" demiştir.[17] Malzeme ve asker toplamak acı verici bir şeydir; yurttaşlarını düşmanlardan korumak için duvarlarla çevrilmiş bir kente kapatmak, kuşatma altında kalmaktan daha iyidir. Birbirimizle savaşmaya neden bu kadar istekli olduğumuz konusunda da Erasmus'un iki vahşi yorumu vardır.

Barışı vaaz etmesi gereken din adamları, zamanlarını savaşı kışkırtmaya harcamaktadırlar. Erasmus'un lanetlemesini kışkırtan şey, İtalya'da Papalar II. Julius ve X. Leo'nun Kuzey İtalya ile Napoli Krallığı'nın imparatorluk aracılığıyla yahut başka şekillerde birleşmesini önleme kararlılığı ile çıkmış savaşlardır. Kutsal Roma İmparatorluğu, artık fiilî olarak, Habsburg hanedanının imparatorluğudur; Napoli Krallığı İspanyolların elindedir ve Kuzey İtalya, papalık, Fransa ve imparatorluk (yahut İspanya) güçlerinin savaş alanıdır. Erasmus, dünyevi siyasi çıkarlarının peşinde koşan papalar ve piskoposlardan da eleştirilerini esirgememiştir. Eğer Hristiyanlar savaşacaksa, Türklere karşı savaşmalıdır; fakat, bunu yapmakta da aceleci davranmamalılardır. Eğer bir Hristiyan barışı kurulamayacaksa, Türkleri yenmenin de bir anlamı yoktur. Buradaki yenilik, Erasmus'un, ilk defa olmuş gibi görünen şekilde, milliyetçilikten yani bir milletin diğerinden, sadece öteki olduğu için nefret etmesinden kaynaklanan düşmanlığı lanetlemesidir. "Bugünlerde İngilizler genellikle Fransızlardan, Fransız olmasından başka bir neden olmadan nefret etmektedir. İskoçlar, sadece İskoç olduklarından dolayı İngilizlerden nefret etmektedir. İtalyanlar, Almanlardan nefret etmektedir, Suabiyalılar İsviçrelilerden nefret etmektedir vesaire... Bölge bölgeden, kent kentten nefret etmektedir."[18]

Erasmus, sonunda, böyle davranan insanların, delilik rehberliğinde fırtınaya dalmakta olduklarını söylediğinde bize bir şeyi daha hatırlatmıştır. Hümanist düşüncenin özelliklerinden birisi, ciddi argümanların ciddi olmayan edebî biçimlerde ifade edilmesine izin veren yeni edebî ifade biçimleridir. Erasmus'un yazdığı en tipik eser, belki de kendi kendiyle dalga geçen, yarı şaka yarı ciddi risalesi *The Praise of Folly*'dir. Kendisine inanılmasını da beklemeden, bu kitabı bir haftada, 1509 yılında Thomas More'un yanında kalır ve Kıta Avrupası'na yaptığı bir seyahatin ardından yakalandığı hastalıktan iyileşmeye çalışırken her zaman kullandığı kaynaklar elinin altında olmadan yazdığını söylemiştir. Bu alayın, hümanist tavrın en iyi hâliyle, komik bir eser vermiş, her ciddi yazarın otoritesine referans vermeye kadar gitmesinin bir nedeni de kuşkusuz budur. Eserin Latincedeki adı, *Encomium Moriae*'dir; bu, Grekçede delilik için kullanılan kelime ile ev sahibinin soyadını

17 *A.g.e.*, s. 107.
18 *A.g.e.*, ss. 107-8.

birleştiren bir kelime oyunudur. Eserin yapısı, sürekli olarak ciddiye dönen uzatılmış bir şakadır –en başında Delilik, artık kimsenin onuruna konuşma yapmadığından şikâyet eder. Delilik'in anlattığı kadarıyla her kaprisini, kendini adayarak izleyen insanları gördüğü yerde, bu hiç adil bir şey değildir. Dolayısıyla, kendini öven bir konuşmayı, bizzat kendisi yapacaktır.[19] Konuşmayı, müttefiklerinin yardımıyla yapar: Sarhoşluk, derin uyku, cehalet ve ahmaklık. Bu Erasmus'un o günün toplumsal, dinî ve siyasi hayatı ile dalga geçmesini mümkün kılacaktır; konuşan sadece Delilik olduğu için, bunun pek de ciddiye alınacak bir tarafı yoktur.

Hiçbir yorumcu, Erasmus'un derdinin tam ne olduğu konusunda bir kararа varamamıştır. Bu da Erasmus'a zevk vermiş olsa gerektir. Kısmen, safi aptallık cephesinden yazmak gibi bir entelektüel egzersiz, en azından hoşuna gitmiştir. Bunu iyi yapmak zordur; ciddi bir meseleyi, yazarın kastettiği şeyin tam aksini söylemesini gerektiren bir şekilde açıklamak hiç kolay değildir. Nitekim Delilik, zaman zaman, kendisini kaptırıp ciddi bir insan gibi konuştuğu için özür diler. Erasmus kitabın popülerliği karşısında şaşırmışsa da Tudor İngilteresi'nde öğrencileri bu kitabı taklit etmelerini sağlamak, popüler pedagojik araçlardan birisi olmuştur ve öğrencileri en sevdikleri inançlarına karşı çıkmaya zorlamak, bugün dahi popüler pedagojik araçlardan birisidir. Delilik, Erasmus'un yozlaşmış ve manen iflas etmiş kilise de dâhil, bilindik hedeflerine saldırırken ciddileşmektedir. Üniversitelerde mantık dersi veren işe yaramaz boş gezerlerden bahsederken, birazcık daha az vahşidir. Konuşmanın sonu, ciddiyetle söylenmiş bir çifte anlamlılık şaheseridir. Delilik, tüyleri diken diken edecek teolojik görüşlerini sunan aptal bir kadından ibaret bulunduğu olgusunun sunduğu fırsattan yararlanır.[20]

Kitleler, der Delilik, Platon'un mağara alegorisindeki mahkûmlar gibi, tenlerinin içine hapsolmuşlardır. Sadece yanılsamaları görürler ve tensel şeylerin insafına kalmışlardır. Neoplatonizm, erken dönem Katolik teolojisine ilham vermiştir, fakat tenin nasıl olup da bir hapishaneye döndüğüne dair okurlara mesaj verirken doğrudan Platon'a atıfta bulunmak sıra dışıdır. Her durumda, Erasmus'un Platon'a atıfta bulunmak istemesinin neden olacağı kızgınlık, Erasmus tarafından hesap edilmiştir. Erasmus, Delilik'i sözcü gibi kullanarak, okurlarına Hristiyanlığın sağduyunun delice bulacağı bir dünya görüşüne büründüğünü hatırlatmıştır –dolayısıyla, dünyaya deli gibi görünen insanlar, aslında, sağduyunun bize sunduğundan daha derin bir hakikati görebilmektedirler. Erasmus'un şikâyetlere karşı bir güvencesi de vardır; Aziz Pavlus, çarmıha gerilmiş İsa'ya vaaz vermiş ve bunun Greklere "aptallık" gibi geldiğini söylemiştir. Erasmus için Hristiyan mistisizminin *homme moyen sensuel*'e* delilik gibi görünmesi, tamamen bu geleneğe dâhildir. Fakat bu, tamamen de rahat bir argüman değildir –Erasmus ya

19 Erasmus, *The Praise of Folly*, s. 8.
20 *A.g.e.*, ss. 80-87.
* Sıradan insan.

Hristiyanlığın delilere yönelik bir inanç olduğunu söylemiştir (ki söylememiştir) yahut da Hristiyanlığın hakikati, Platon'un bildirdiği ile aynıdır (ki böyle düşünmüş olabilir) ve daha sonra, *The Education of a Christian Prince*'de de söyleyeceği gibi, "sadece terminoloji farklıdır."[21] Bu durumda, kilise kadar akademi ihtiyacı da bariz değildir. Elbette, yozlaşmış ve açgözlü asalaklarla dolu bir kiliseye ihtiyaç yoktur. Erasmus, Katolik Kilisesi'nden hiç ayrılmamıştır ve hür irade konusunda, Luther ile kimisi münakaşaya varan diyaloglara girmiştir. Fakat eleştirmenler, daima, Erasmus'un Protestan reformcuları kadar Katolik reformcularına da ilham verdiğini düşünmüşlerdir. Bütün bunları yaparken hamilerinin tümü mutlak krallardır, fakat kendisi, modern liberal bir zihin durumunu en saf biçimiyle sergilemiştir.

Sir Thomas More

Erasmus'un pek sevgili dostu, şövalye, Lordlar Kamarası Başkanı ve Adalet Bakanı, Katolik şehidi Thomas More, Erasmus'u *Utopia*'sı ile geride bırakmıştır. More bir muammadır. Döneminin en zeki adamlarından birisidir ve avukat olarak becerisi onu siyasete ve VIII. Henry'nin krallığı döneminde Tudor sarayına sokmuştur. 1520'lerde Avam Kamarası Sözcüsü olmuş ve Kardinal Wolsey'in gözden düşmesinin ardından, onun halefi olarak, 1529 yılında, Lordlar Kamarası başkanlığına getirilmiş ve kralın bakanları arasında en güçlüsü hâline gelmiştir. Onu harekete geçiren şey hırs değildir. Kıvrak ve keskin zekâsı ile birleşen dindarlığı, neredeyse onu mahkeme salonlarından ziyade manastıra taşıyacaktır. 1474 yılında doğmuştur ve Erasmus'tan on yaş daha gençtir. Erasmus'un ölümünden bir yıl önce, 1535 yılında ise VIII. Henry tarafından haksız yere katledilmiştir. Kralın İngiltere Kilisesi'nin başı olarak üstünlüğünü tanıyan yemini etmeyi reddettiği için vatana ihanetle suçlanmıştır. More'un katledilmesinin hiç de hoş karşılanmayacağının farkında olan kral, onun darağacında davranışlarını meşrulaştıran bir konuşma yapmasını yasaklamıştır. More, bu karara son dakikaya kadar uymuşsa da "Kralın iyi bir hizmetkarı olarak ölüyorum" demiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir: "Fakat her şeyden önce de Tanrı'nın hizmetkarıyım."

More'u bir muamma hâline getiren şey, içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal hayat ile ilgili şüpheciliği –bunun kanıtları *Utopia*'da izlenebilir– ile verdiği son kavgaya kadar Tudor siyasetinin vahşiliği ve hilekarlığına uyum sağlamaya hazır bulunmasıdır. Katolik inancına göre şehit sayılmamış olsa, kraliyet ailesinden gelen hükümdarının yaptığı her şeyi meşrulaştırabilen bir insan şöhretine sahip bulunacaktır. Yolları ayrılmadan evvel, VIII. Henry'ye, Luther'in kutsal metinler ile ilgili görüşünü lanetlemesini takdir eden papa tarafından bahşedilmiş "İnancın Koruyucusu" unvanını elde etmesi için yardım etmiş bulunmasındaki ironiyi More da takdir edecektir. Bu, 1520 yılında olmuş, Luther ile yaşanmış her anlaşmazlıkta olduğu gibi, öfkeli bir

21 Erasmus, *Education*, s. 15.

tepki ortaya çıkmış ve More da buna karşı, Luther'in eskatolojik küfürlerini bastıran anonim bir cevap kaleme almıştır. More, o dönemde, ironik bir şekilde, Henry'yi papanın otoritesini tanımakta o kadar da dalkavukça davranmamaya ikna etmiştir. İngilizler, papalığa soğuk yaklaşmaktadır: Elli kişilik kolejde sadece bir İngiliz kardinal vardır; hiçbir İngiliz papa olamamıştır ve İngilizler, İngiliz kilisesinin İtalyanlar tarafından Fransız yahut İspanyol çıkarlarına uygun olarak yönetilmesi için bir neden görememektedirler.

Utopia, okunmaya değer bir kitaptır, fakat More'un hayatı, bu kitabı şaşırtıcı hâle getirir. "Utopia" kelimesi More tarafından uydurulmuştur. Kendisi klasik dönem konusunda mükemmelen uzmanlaşmıştır ve Grek satiristi Lucian'ın birkaç eserini, Erasmus ile birlikte yaptıkları bir çalışma dâhilinde, Latinceden çevirmiştir. Lucian'ın en iyi bilinen çalışmalarından birisi *True History*'dir. Kitap, hiç olmamış olayların ayrıntılı bir hikâyesidir. İki arkadaşın çevirdiği olmayacak hikâyelerden birisi, *Mennipus Goes to Hell*'dir ve bu hikâyede Sinik bir filozofun yeraltı dünyasında yaptığı gezinti anlatılır. "Utopia" *outopia* olarak okunur ve "olmayan yer" demektir ve More, bu kelime ile *eutopia*, yani "iyi yer" arasındaki benzerliğin cinasa müsait belirsizliğini sonuna kadar kullanır. Utopia Adası'ndaki en büyük nehir Anydrus'dur –nehrin ismi susuz anlamına gelir– ve Utopia'ya gidip dönüşte seyahatini More ve Flaman arkadaşı Peter Gilles'e anlatan arkadaşlarının ismi ise Raphael Hythlodaeus'tur –*hythlodeaus*, "absürd"e çok yakın bir anlama gelir. Yani, elimizde var olmayan bir adaya dair, güvenilmez olduğu itiraf edilen bir şahidin anlattığı, olmayacak bir hikâye vardır. Platon'un *Politeia*'nın ilk kitabının ardından ideal yönetim ile ilgili planlarını sıkıcı sıkıcı göstermesi ile Utopia arasındaki zıtlığın daha da bariz olması mümkün değildir; bu da, bu deneyimin amaçlarından birisinin de *Politeia*'yı çok daha sonraki bir dönem için ve Platon'un planının hem bir savunması hem de içsel bir eleştirisi şeklinde yazılması olduğuna işaret eder. Utopia'ya dair her şeye hayran kalan Raphael Hythlodaeus, aslında Platon'un sözcüsüdür ve kurgusal "More" ise sağduyunun savunucusudur. Her ikisi de elbette, More'dur ve karakterinin iki yüzü, birbirleri ile retoriğe dayalı bir savaşa girmiştir.

Utopia'nın More'un siyasal ideallerini ne oranda yansıttığını söylemek kolay değildir. Diğer yorumlar da en basit olanı kadar ihtimal dâhilindedir: More, zengin ve güçlü kişilerin sahip oldukları varlık ve debdebeden hiç hoşlanmamakta, yoksulların sefaleti karşısında öfkeye kapılmaktadır. Duyarlılık sahibi bir insanın, More'un İngiltere'sinde, toplumsal yelpazede zengin ve güçlüler ile açlıktan ölmek üzere olan yoksullar arasındaki büyük farkı görmezden gelmesine imkân yoktur. O dönemin İngiltere'sinde servetin önemli bir kısmı yün ticaretinden elde edilmiştir ve bu ticaretin ekonominin tamamına katkısı büyük olsa dahi, bunun otlak hâline getirilen çiftliklerinden atılan yahut müşterek arazilerin koyun beslemek üzere çitlendiğini gören yoksul emekçiler üzerindeki etkisi son derece sert olmuştur. Tudor hükümeti, işsizlik karşısında çözümü, hırsızlık ve aylaklığa karşı çok vahşi cezalar

getirmekte bulmuştur. Kıta Avrupası'ndaki savaş, gücü kuvveti yerinde erkekleri İngiltere'nin dışına itmişse de bu kalıcı bir yardım sağlamamıştır; savaşlar sona erdiğinde, işsiz askerler, işsiz emekçilere nazaran daha etkili suçlular hâline gelmişler ve daha büyük korku salmışlardır.

More'un *Utopia*'sı, on altıncı yüzyılın başlarında İngiltere'nin başına dert olan illetlerin süregiden bir eleştirisidir. Utopia Adası'nın tarifi, sadece *Utopia*'nın ikinci kitabını kaplar; birinci kitap ise More'un koyunların insanları tüketme şekline, işsiz insanları hırsızlık için katletmenin adaletsizliğine –aslında bu insanlardan, asılarak hızlı bir şekilde ölmek ile açlıktan yavaş yavaş ölmek arasında seçim yapmaları istenmiştir– kralların kendi tebaalarını haraca kesip diğer milletlere karşı yağmacı savaşlara girişmelerinin kötücüllüğüne dair suç duyurusu ile bilinen uzun bir prologdur. Birinci kitap, aynı zamanda, More'un hayattan elini eteğini çekerek bilim yapması ile kendini kamu hizmetine adaması arasındaki seçimine dair uzun bir tartışmayı da içerir. More, o sıralarda, aynı sorunun cevabını kendisi ile de müzakere etmektedir. Birinci kitabın şikâyetleri, ikinci kitabın son birkaç sayfasına da yansır. Bu sayfalarda Raphael Hythlodaeus, servetin tiranlığı ve yoksulluğun sefaletine karşı uzun bir söylev verir. Bu arada More, orada bir yerde oturur, debdebe ve varlığın ve aristokratların bulunmadığı bir dünyada yaşamanın ne kadar berbat olacağını düşünür gibi yapar.[22] More'un hakikaten Ütopyacı toplumun temel özelliklerinin çekiciliğine, kendi döneminde ve kendi yaşadığı ülkede bunlara yönelik bir hareketin gerçekleşme ihtimali son derece düşük olsa dahi kapılmış bulunduğu açıktır.

Bu temel özellikler nelerdir? En aşikâr olup diğerlerinin kökünü teşkil edeni paranın ortadan kaldırılmasıdır. More'un zihninin şakacı tarafıyla, Ütopyalıların altını yatak odası için lazımlık yapmakta kullandıklarını, çocukların değerli taşlarla oynamalarına izin verseler de bu oyunlardan hızlıca kurtulmalarının beklendiğini anlatırken karşılaşırız. William Morris de bu türden tasvirleri *News from Nowhere*'de kullanmıştır –onun lazımlık versiyonu, Parlamento mekânında büyük bir dışkı tepesi oluşturmaktır. Ütopyalılar komünist bir ekonomiye sahiptir: Herkes günde altı saat çalışır ve her aile, ihtiyaçlarını ortak bir havuzdan giderir. Çağdaş okurlar zorunlu çalışma karşısında bir adım geri çekilse de More bunu yapmamıştır. Nitekim, dört yıl boyunca Carthusian tarikatının manastır disiplinine gönüllü bir şekilde dâhil olmuştur ve disiplinli ağır çalışma hakkında hiçbir endişe taşımamaktadır. Bunun mantığı ise son derece açıktır. İnsanoğlu çalışmak zorundadır; doğa, ancak kendi doğal hediyelerinden –yani, akıl ve enerjiden– faydalanarak, toprağın verimliliği, kullanımımız için bitkilerin, meyvelerin ve hayvanların varlığı gibi hediyeleri elde etmek için çalışanlara hayırsever bir anne gibi davranacaktır.

Emek bir gereklilik olduğu için de bunu bir devlet disiplini altında sarf etmenin şikâyet edilecek hiçbir tarafı yoktur. Sorun, Ütopyacı komünizm ile karşılaştırıldığında, parasal ekonomi gibi bilindik bir sistem içinde ödüllerin

22 More, *Utopia*, ss. 106-7.

ve piyasanın aşırılıklarının daha cömert olup olmadığı, bunlarının daha adil ve güvenli dağıtılıp dağıtılmadığı sorunudur. Soru bu şekilde sorulduğunda, verilecek cevap bellidir. On altıncı yüzyıl İngiltere'sinde, çalışmak isteyen işçiler işlerinden atılmış, hırsızlık yaptığı için asılmış ve aylaklık ettikleri için kırbaçlanmışlardır; aynı zamanda, bir iş yapmayan çok sayıda hizmetçi, zengin adamlar tarafından teşhir amaçlı tutulmuş, efendileri öldüğünde yahut zor duruma düştüğünde ise işlerinden edilmişlerdir. Zenginlere gelince, kapasitelerinin altında çalışmaları ve hiçbir disipline tabi olmamaları, kişilikleri açısından kötüdür. Eleştirmenlerin, Max Weber'in harika denemesi *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'e verdiği tepkilerden birisi, Katoliklerin Protestan ahlakını, Protestanlık henüz ortaya çıkmadan özümsemiş oldukları gözlemidir. More da o Katoliklerden birisidir.

Çalışma bir disiplin işidir; sağlam bir eşitlik ise adaletin emirlerinden birisidir. İnsan hayatının korku ve kaygıdan tamamen uzak olması mümkün değildir; ölüm, hepimizin eninde sonunda tadacağı bir şeydir, hastalık ve gündelik hayatın sefaleti ve hayal kırıklıkları hepimizin karşısına çıkacaktır. 'İnsan soyu ota benzer' olsa dahi açlık büyük bir kötülüktür. Çalışma ile sağlanan ve çalışamayacak duruma geldiğimizde de bize bedelsiz olarak sunulan, bolluk içinde olmasa bile yeterli gelen bir yaşam standardı –Utopia'da iyi şarap da vardır– kendi içinde yeterlidir ve akıllıca düşünülmüş bir hayatın zeminidir. Arka plan böyle iken More'un *Utopia* gibi bir toplumun sunduğu güvenliğin iyi bir kazanç olduğu fikrini anlamak kolaylaşacaktır. Hatta, buna direnmek olanaksız hâle gelecektir.

More, hırsızlık için verilen ölüm cezasına, bir kötülük ve bir saçmalık olmasından dolayı karşı çıkar; açlık çeken aylağın hırsızlıktan bu nedenle vazgeçmesi de pek beklenemez; Erasmus gibi More da sertliğin fazlasının hem suçluları hem de suçlu olmayanları vahşileştirdiği kanaatindedir. Çağdaş okurlar, More'un alternatifini, insani muamelenin bir modeli olarak düşünmeyecek olsalar da bu alternatif, on altıncı yüzyıl standartlarında ılımlıdır. Utopia'da, hırsızlar köle yapılır; müebbet ağır çalışmaya mahkûm edilirler. Bu ceza, iyi hâlden dolayı hafifletilebilir, bu da düzelmeyi teşvik eder. Mahkûmlar, vahşice kötü muamele görmezler, fakat herkesin ancak gerektiği kadar çalıştığı bir yerde –More, günde altı saat çalışmanın yeterli geleceğini varsayar– köleler, cezalarının bir parçası olarak, daha uzun saatler çalışırlar. More, Utopia'da hayatın nasıl devam ettiğini en ince detayına kadar anlatarak bir gelenek başlatmıştır. Detaya yönelik bu şevkin (yahut aşırı şevkin) aykırı bir versiyonu için modern bir ütopyaya, Edward Bellamy'nin *Looking Backward* (1883) adlı eserine dönülebilir. Burada da paranın olmadığı bir dünyaya dair arzuyu, ne kadar çalışacağımıza dair daha gelişkin bir bakış açısı kurulsa da toplumsal çalışma olarak vurgulanan işi ve evrensel tatmin sağlayacak bir gündelik hayatın ayrıntılarını bilge yöneticinin dikte edeceğine dair aynı ihtiyatsız varsayımı buluruz.[23]

23 Edward Bellamy, *Looking Backward*, s. 66 v.d.

Utopia'lı kurumlar, Avrupa siyasetini hâkimiyeti altına almaya başlayan ve bunu hâlihazırda devam ettiren milliyetçiliğin ve ticari rekabetin bir eleştirisi olmaları açısından ilginçtir. Utopia'da merkezî bir hükümet neredeyse yoktur. Bir başkent vardır ama bütün şehirler aynı büyüklüktedir ve aynı plana sahiptir. Başkentte bir parlamento vardır, fakat Utopia hükümetinin yegâne ayrıntıları, Raphael Hythlodaeus'un sunduklarıdır ve onlar da yerel yönetimlere dairdir. Yerel yönetimlerin en bariz özelliği matematiksel düzenliliktir: Hane halkı grupları liderlerini, bir konsey oluşturan liderler de kentin belediye başkanını seçerler. Pek az yasa vardır, avukat ise hiç yoktur; pek çok entelektüel vardır fakat bunlar beşerî bilimler üzerine çalışır ve komşularını nasıl soyacaklarından ziyade, derin meselelere kafa yorarlar. Utopia'ya bir devlet çerçeve teşkil etmiş olsaydı bu devlet Venedik olurdu, fakat More Platon'un *Politeia*'sının bıraktığı dile düşmüş kurumsal boşlukları doldurmakta yarı ciddidir. Nitekim, ütopyalarda, haklı nedenlerle, bu türden sıradan anlamda siyaset, görüş birliğinin neden olduğu bir zayiattır ve siyasi bağlılıkları ve rakiplikleri ifade eden ve denetleyen kurumlar mevcut bulunmamaktadır. Venedik ise bu güçleri edebî emirle tasfiye etmekten ziyade denetimi altına almıştır.

Din de detaylı olarak tanımlanmıştır. Utopia'lılar Ünitarizm'i hatırlatan bir tür deizme bağlıdırlar; Utopia'lılar Tanrı'larına, onun adının böyle olduğuna dair hiçbir belirti olmasa dahi Mythras diye hitap ederler. İnançlarının ortak noktaları az sayıdadır: Bir Tanrı vardır; evren, insan hayatının çıkarları ve ebedî mutluluğa ulaşma doğrultusunda kutsal olarak düzenlenmiştir; kendini ebedî kurtuluşa dair bir görüş doğrultusunda yönlendiren insan, dünyada iyi ve mutlu bir hayat sürdürecektir. Ölümden korkulmaması gerekir, çünkü Tanrı ile birleşmeye açılan kapıdır. Farklı inançların da yeşerme zemini vardır; nitekim Ütopya'daki dinî hayattaki tek mutlak yasak hoşgörüsüzlüğe karşıdır. More'un zekâ dolu küçük şakalarından birisi, anlatıcının, Hristiyanlığa dönmüş birisinin, diğer inançları kınadığı için sürgüne gönderilmesine dair hikâyesidir.[24] More'un klasik bağlılıkları, diğerlerini şiddet kullanarak kendi dinine döndürme çabasının, dinî değerlere hakaret olarak değil –Utopia'da böyle bir kategori yok gibidir– barışın bozulması olarak görülüp denetim altına alınmasını söylediğinde bariz bir hâle gelir. Heretikleri yakılarak ölüme gönderen bir adam için bu güçlü ve tehlikeli bir doktrindir, çünkü kendi kariyeri konusunda da merak uyandırır. Utopia'da ateistlere de hoşgörü gösterilir fakat onlara güvenilmez. Halk arasında kendi inançlarının propagandasını yapmalarına ve kamu görevine getirilmelerine olanak verilmez. Fakat, rahiplere yararlı bir entelektüel egzersiz sunmaktan ziyade, bu suretle ışığı görecekleri ümidiyle rahiplerle tartışmaya girmeleri teşvik edilir. Bununla birlikte, *Utopia*, sürpriz denebilecek bir şey ile biter. Raphael, Utopia'nın bir eksikliğinin Hristiyanlığın mesajını yaymaktaki başarısızlığı olduğunu söyler. Bununla birlikte, iyi haber odur ki ada Hristiyanlığa geçmiştir.

24 More, *Utopia*, s. 94.

Bu, pekâlâ mümkündür. Nitekim çok sayıda yorumcu, böylece More'un ayır edici bir şekilde Hristiyan olan hümanizmi onayladığını ileri sürer. Yine de bu, okurları din değiştirmenin ardından kavga ve sekterliğin gelip gelmediği konusunda ve Mythraizm'e bağlı kalmanın Utopia'lılar için daha iyi olup olmayacağına dair merakta bırakır. Utopia'nın kurucusu Utopos, adayı zorluk çekmeden fethedebilmiştir, çünkü ada dinî çatışmalar yüzünden parçalanmış durumdadır.[25]

Dinî törenlerde müzik vardır, aydınlanma için dua edilir ve rahiplere saygı duyulur çünkü iyi eğitilmiş kişilerdir ve barışın hizmetkârıdırlar. More, rahiplere savaşın idaresinde de önemli bir rol verir. Erasmus'un tutkulu olduğu noktada More ironiktir, fakat altta yatan düşünce ikisinde de aynıdır. Utopia'lılar savaştan iğrenir. Aynı zamanda avcılık da –avcılık, prensler için yazılmış el kitaplarında savaş için iyi bir hazırlık olarak övülmüştür– tiksindiricidir, çünkü avcılık, aynı savaş gibi, bir tür kasaplıktır. Çoğu milletin aksine Utopia'lılar, zaferi güçten ziyade hile ve rüşvetle kazanmayı tercih ederler. Kanlı bir zafer, kanlı bir yenilgi kadar beterdir; ideal olan, rakiplerini rüşvet ile devre dışı bırakmaktır. Bunu yapmak kolaydır çünkü kendilerinin kullanmadığı fakat rakiplerinin aklını çelecek bol miktarda altın ve gümüşleri vardır. Yirminci yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nin Vietnam'da çektiği eziyeti gözlemleyenler, zaman zaman, More'un Utopia'lılarının izinden gidilse, Vietkong'un yıkmanın hem dökülen kan hem de para açısından çok daha ucuza geleceğini düşünmüşlerdir. More, adil savaşa dair bilindik görüşlerden, Utopia'lıların başka insanları diktatörlük yönetiminden kurtarmak için ulusal özgürlük savaşı açmaktan mutlu olduklarını söyleyerek ayrılır. Böylelikle, savaşmanın meşru bir nedeni olarak "rejim değişikliği"ni yasaklayan Birleşmiş Milletler Şartı'nın da ötesine geçilir ve belki de bir milletin diğerini, yerli tiranlarından kurtarabilmesinin kolaylığı konusunda ütopyacı bir aşırı güven sergilenir. Burada savaş, kendi çıkar alanını, öz savunmanın gereklerinin ötesine geçen bir şekilde genişletmek için yapılmamaktadır. Her durumda, yüz elli yıl boyunca dinî çatışma ve beş yüzyıl boyunca da Amerika kıtası, Asya ve Afrika'da emperyalizm dönemine girecek Avrupalı çağdaşlarından çarpıcı bir biçimde farklıdırlar.

Yıkımı en aza indirgemek için rahiplerini kullanırlar; bir rahip, ordunun, yenilgiye uğramış düşmanları öldürmesinin önüne geçecek, yaralananları koruyacaktır; aynı zamanda, savaşın bittiğini ilan ederek savaşı bitirme yetkisine sahiptir. Savaş zamanı, rahipler, orduyla birlikte, düşmanlarını katletmek için Tanrı'ya dua etmek üzere değil, insanlığı korumak için savaşa gitmektedirler. Utopia'lıların çatışma konusundaki sakin yaklaşımları, yurttaşlarının muharebede ölmesi konusunda gösterdikleri gönülsüzlüğe de uzanmıştır; sahip oldukları servet, paralı asker kiralamak ve onların sadakatini muazzam ücretler ödeyerek sağlamalarına olanak tanımaktadır. Kiralık askerlerdeki yüksek ölüm oranının, daha az ücret ödemeleri ile

25 *A.g.e.*

sonuçlanacağının farkına varmışlardır. More, Utopia'lıların tercihen uzaktaki bir topluluğu, Zapoletleri kullanacağını hayal eder. Zapoletler, karşılaşacakları tehlikelere büsbütün kayıtsız kalmaktan ziyade, bu tehlikelerin farkına varamamışlardır; şiddet uygularlar, işverenleri kimse ona sadıktırlar, fakat hiç esef duymadan birbirlerini de öldürmeye isteklidirler ve en basitinden, heyecana, ağırbaşlı Utopia'lılardan çok daha düşkündürler. Utopia'lılar onlardan tiksinse de More, okuru, Zapoletlerin başka bir iş yapma fırsatına sahip olup olmadıkları konusunu merak etmeye sevk etmez. More'un yapmak istediği şey savaşı lanetlemektir.

Bu paragrafların ciddiye alınması, More'un yaşadığı dönemin siyasetine ve dinine karşı aldığı mesafenin psikolojik bir çekinceden çok daha fazlasına sahip olduğuna işaret eder. *Utopia*'nın tam olarak nasıl ciddiye alınacağı da o kadar açık değildir. Ütopya kurmak, ayrıntılı plan sunmaktan gayri işler için de faydalıdır. "Distopyacı" olarak bilinen Huxley'in *Brave New World*'u gibi eserler, distopyacı dünyanın hemen yakınımızda olduğunu iddia etmez yahut bu dünyanın ortaya çıkışını önlemek için acil ve dramatik adımlar artmamız gerektiğini söylemez. Distopyalar, ilerleme olarak gördüğümüz şeylerin içerimlerine dair sahip olduğumuz özbilinçliliği keskinleştirmemize yardım eder. *Utopia*, barışseverlik, toplumsal kademelerin ortadan kaldırılması yahut dinî açıdan kilisenin feshedilmesi için ayrıntılı bir plan değildir; komik unsurları sadece More'u muhalif ve dikkatle izlenmesi gereken bir kişi olma suçlamasından korumakla kalmaz, metnin kendisini, siyaseten istenir bulunana dair bir bildiri muamelesi görmekten de korur. *Utopia*, gerçekliğe karşı, Platon'un *Politeia*'sının sahip olmadığı bir ironik mesafeye sahiptir. Fakat, elbette ki soru sorulmasını sağlar: Başkaları aç iken daha da fazla servete sahip olmaktan fayda sağlayabilir miyiz; devletler prestij için savaşmalı mıdır; dinî muhaliflere hoşgörü göstermesek olmaz mı? Vesaire, vesaire...

Bu skeçlerin bize öğrettiklerinin ne kadarının yazarları tarafından tasarlandığı biyografik bir muammadır. Hemen her çalışma, kimi açılardan yazarının denetiminin dışına çıkar ve neredeyse her çalışma, yazarının niyetine kelimenin her anlamıyla "ihanet" eder. Yapmayı denememiz gereken şeylerden birisi, metinden yazarın metin ile niyet etmiş olması "gereken" şeyi çıkarsama dürtüsünü denetim altına almaktır. Çağdaş okur, *Utopia*'da mükemmel bir toplum için duyulan arzunun, totalitarizmi nasıl beslediğine dair bir hikâye görecektir: Utopia'da yaşayanlar izinsiz seyahat edemezler; evlilik öncesi cinsel ilişki tarafların her ikisinin de ömür boyu evlenmekten menedilmeleri ile sonuçlanır ve More'un söylediği gibi, herkes, herkesin gözünün üzerinde olduğunun fena hâlde farkındadır.[26] Burada, rahatsız olup biraz kıpırdanırız, çünkü Orwell'in 1984'ünden sonra, bizim için karşılıklı gözetim, Büyük Birader ile eş anlamlıdır. More'un bizim kuşkularımızı paylaşacağını beklemememiz gerekir. Londra Kulesi'ndeki küçük odasında, yargılanmayı ve öldürülmeyi beklerken yazan More, hürriyetini kaybetmekten

26 *A.g.e.*, ss. 79-81.

şikâyet etmemiş, varoluşunun basitleştirilmesinden dolayı müteşekkir olduğunu ifade etmiştir. Bu, şüphesiz, ailesini rahatlatmaya yönelik yüreklice bir girişimdir; imrenilecek kadar mutlu bir evliliği vardır ve çocukları tarafından çok sevilmektedir. Bu, aynı zamanda da Platon'un hayranının sahip olacağı türden, dünyevi endişelerden sıyrılmış hayata duyulan bir özlemi de yansıtır.

Montaigne

Erasmus ve More, çağdaş okurlara, kuşkuculuklarından dolayı hitap ederler. Kuşkuculuğun ahlaki ve siyasi amaçlarla kullanımına örnek teşkil eden on altıncı yüzyıl hümanisti ise Montaigne'dir. Burada bir paradoks vardır, çünkü *Essais*'i siyasi örgütlenme yahut gündelik hayatın sevk ve idaresi konularına sadece dolaylı olarak temas eder; yazıları, insan psikesini, Montaigne'in en iyi bildiği örneğin, yani, kendisinin sunduğu kantılar üzerinden inceleyen, kendiliğe dair araştırmalar yahut "denemeler"dir. Fakat, Augustinus'un *Confessions*'ı gibi itiraflar da değildirler. Montaigne, zaaflarını itiraf etmekle yahut Tanrı'ya şefaat edip kendisini bu günahlardan arındırsın diye yalvarmakla ilgilenmez. Montaigne de Augustinus gibi, insanın kendi kendisi için bir muamma olduğunu düşünmektedir, fakat bu olgu karşısında Augustinus gibi derin bir kedere kapılmaz; Montaigne için sabır, öz denetim ve herhangi bir şeyi veri kabul etmekten sakınma kendi kendimizi anlamanın esasıdır.

Bununla birlikte, bu Stoacı kuşkucu içebakışı kullanmakla ilgilenmenin siyasi etkisi ve verdiği siyasi ilham hiç de dolaylı değildir. İngilizceye yapılanlar dışındaki çevirilerde, Montaigne'in denemeleri, taşıdığı "ahlaki ve siyasi" nitelik üzerinden tarif edilir. Montaigne, 1533 yılında doğmuştur ve yüzyıl ortasında Fransa'daki iç savaşlara katılmıştır. Yani cesaret, ihanet, müzakerenin tehlikeleri ve sair konularda yürüttüğü tartışma, kendi deneyiminin sesini içerir.[27] Katıldığı savaşlar, krallık aileleri ile aristokrat aileleri içindeki ve merkeziyetçilik peşindeki monarşi ile gücü ve prestiji yerel yahut bölgesel olan aristokrasi arasındaki çatışmalar ile şiddetlenmiş din savaşlarıdır. Montaigne bir asilzadedir; hukuk öğrenimi görmüş, Bordeaux *parlement*'ında danışman olarak çalışmaya başlamış, fakat kamu yönetimini nahoş bulmuştur. *Parlement*'taki konumunu satmak ona bir gelir sağlamışsa da boş zaman sahibi olmak onu sefil etmiştir. *Essais*'i mutsuzluğun kayda geçirilmesi değilse de mutsuzluk tarafından tetiklenmiştir. Mutluluğun bağlı bulunduğu kurallar, dünyanın bize pek de fazla dokunmaması gerektiği ile ilgilendiği nispette Stoacı, ahlaki zemini açısından Hristiyan ve bireyi birey olduğu için hayranlık verici bulmasından dolayı da moderndir.

Siyasetin sunduğu fırsatları değerlendirmekten ziyade, yarattığı tehlikeden korkmak gerekir; yöneticilerin var olması şarttır ve monarşi en iyi yönetim biçimidir, fakat erdemli insanlar askerî zafer peşinde koşmaktan sakınmalı ve Hristiyanlığın olabilecek en hoşgörülü versiyonundan hareketle iyi

27 Michel de Montaigne, *Complete Essays.*

bir kamu ahlakı kurmaya çalışmalıdır. Geri kalanlar için ise en büyük iyilik dostluk, sakin bir zihin ile felsefe ve dinin bize öğreteceği şeyler üzerine çalışmaktır. Her ne kadar bir yazara, bir şey icat ettiği için itibar etmenin cazibesine kapılmamak gerekse de Montaigne'e hem modern anlamda bireyselliği hem de modern bir özel hayat kavramsallaştırmasını keşfettiği için itibar etmenin cazibesine direnmek güçtür. Aleni bir şekilde, en iyi bildiği konu, yani kendisi hakkındaki denemelerinin, otobiyografinin modern anlamında, ilk modern otobiyografi olduğunu söylemek mümkündür.

İşte burada da özel ile kamusal arasında yeni bir çatışmanın ortaya çıktığını görürüz: Bu, kişinin kendi çıkarı ile kamunun ruhu arasındaki geleneksel gerilim, yahut şimdi ve burası ile öbür dünya arasındaki Hristiyan gerilimi, yahut da Hakikati aramak ile yurttaşlarımıza karşı görevimizi yerine getirmek arasındaki Platoncu gerilim değildir. Buradaki çatışma, mahrem ilişkilerimizin verdiği zevk, ev içinde mutluluk, kendi hayatlarımızı kendi bildiğimiz gibi yaşamanın sessiz memnuniyeti ile kamusal yaşantının –en az öncekiler kadar hakiki fakat onlardan açıkça farklı– zevkleri arasındaki çatışmadır. Bu da bize insan ile yurttaş arasındaki gerilimin yeni bir okumasının kapısını açar.

ONUNCU BÖLÜM

Reform



Reform

Rönesans gibi "Reform" kelimesi de üstünkörü bir terimdir, fakat berbat bir laf kalabalığına kalkışılmadığı sürece de bu kelimelerden kaçınmak mümkün olmaz. Coğrafi, zamansal yahut doktrin ile ilişkili olarak tek ve tanımlanabilir bir Reform (hatta Rönesans) tatmin edici bulunmaz. Yine de 1500 yılından önce Batı Avrupa Hristiyanları arasında günah çıkarma ile ilgili bir bölünme bulunmazken 1550'den sonra bölünme sayısının birden fazla olduğu vakıadır. Bunun muazzam siyasi sonuçları vardır. Önde gelen Protestan düşünürlerin doktrinlerinin çoğu, yüz yıl kadar önce, Jan Hus ve John Wycliffe tarafından açıkça dile getirilmiştir. Luther, Aziz Augustinus'un en acımasız ve en korkutucu fikirlerinden fazlasıyla yararlanmaktadır ve Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki kilisenin saflığına geri dönüş adamakıllı istenmektedir. Fakat burada konumuz teolojik orijinallik değil, yeni teolojinin siyasi otoritenin meşrulaştırılması üzerindeki etkisidir. "Kendi kendimizi nasıl yönetmemiz gerekir?" sorusu, yönetenler ve yönetilenler dinî bağlılıkları üzerinden karşı karşıya geldiklerinde yeni bir aciliyet kazanmıştır.

Kilisenin yönetiminde, Büyük Bölünme sonrası dramatik bir değişikliğin olması beklenebilirdi. Böyle bir değişiklik olmamıştır. Reform, on beşinci yüzyılda değil, on altıncı yüzyılın başlarında olmuştur. O yerde ve zamanda patlak vermiş olmasının nedeni, Batı Avrupa'nın yöneticileri tarafından uzun zamandır papalığa karşı bir *siyasal* düşmanlık beslenmesi idi. Yöneticilerin parasal ihtiyaçları, kilisenin servetini, maliyetli savaşlara giren krallar için dayanılmaz bir hedef hâline getiriyordu. Ayrıca bu düşmanlık, papalığa karşı yaygın bir ahlaki, ruhani ve teolojik düşmanlıktan da ideolojik bir destek aldı. *Günah çıkarma ile ilgili* bölünme, kiliselerin *ulusal* kiliseler hâline geldiği uzun sürecin yarattığı bir şeydi ve bu süreci hızlandırmakta araçsal bir etkisi vardı. Papalık, Hristiyan âleminin bütünlüğünü korumayı becermeyi, bu hâliyle kiliseye yönelik geniş bir düşünce hareketinden ziyade, papalığın İtalya'daki konumunu muhafaza etmek amacıyla siyasi birlikler kurmasına borçludur. Papalığın dünyeviliğine yönelik eleştirinin, daha konsilci yahut kongregasyoncu veyahut daha genel anlamda demokratik bir kilise

örgütlenmesi istemenin yeni bir tarafı yoktur. Buradaki belirleyici unsur, seküler otoritelerin kendi devletlerindeki dinî hayatın kontrolünü ellerine almaya hazır bulunmaları olmuştur.

Bunun en dikkat çekici örneği İngilizlerdir. VIII. Henry, Roma ile erkek bir vâris istemesinden dolayı bozuşmuştur. VIII. Henry, yengesi Aragonlu Catherine ile evliliğinin, kilisenin yakın akrabalar ile evliliği yasaklamış olmasından dolayı, bir kız çocuk ve birkaç düşük ile sonuçlandığına ikna olabilirdi, fakat ikna edilememiştir. Elbette ki dindar bir kraldır, ava çıkmadığı zamanlarda, günde beş vakit ayine katılmaktadır. Papa, Henry'ye evliliğinin feshedildiğine dair bir karar verememiştir; nitekim, Henry'nin ölmüş kardeşinin dul eşiyle evlenme iznini veren papanın selefidir. Fesih kararının verilebilmesi için de papanın, selefinin verdiği kararı lanetlemesi gereklidir. Daha belirleyici olan neden ise papalığın siyasi zayıflığıdır. Catherine, Kutsal Roma İmparatoru V. Charles'ın teyzesidir ve papa, Charles'ın Roma'yı 1527 yılında yağmalamasından sonra, neredeyse onun mahkûmu hâlindedir. VIII. Henry, cüretkâr bir adım atarak, kendisini İngiltere Kilisesi'nin başı ilan etmiştir ve ona bağlı olan piskoposlar, evliliğinin fesih kararını vermiştir. Henry, oğlu VI. Edward'dan farklı olarak, Protestanlığın ne Luther'ci ne de Calvin'ci biçimine yakınlık duymuştur. 1520 yılındaki tatsız görüşmelerinden sonra, kralın Luther'i ruhani rehber olarak kabul etmesi hiç de muhtemel değildir.[1] İngiltere Kilisesi, 1547 yılına kadar doktrin açısından ve liturjik açıdan değişim geçirmemiştir. Yaşadığı muazzam değişim, kralın kilisenin ruhani başı ve İngiltere'de kilisenin İngiliz yasalarının yaratısı olmasıdır. İki kılıç da bir kişinin eline verilmiştir.

Protestanlık ve Antinomianizm

Liberal demokrasiler ilk olarak Protestan ülkelerde kök saldığı için birçok Protestan kilisesinin "kongregasyoncu" yönetim tarzı ile liberal demokratik siyaset arasında doğal bir yakınlık olduğunu düşünmek gayet caziptir. Fakat bu bağlantı, o kadar da yakın değildir. Britanya ve Hollanda, Protestan anayasal monarşi hâline gelirken Danimarka ve İsveç, Katolik mutlak monarşi hâline gelmiştir; Fransa, bir iç savaş geçirmiş ve sonunda Katolik mutlak monarşi olarak ortaya çıkmıştır. Venedik bir Katolik cumhuriyeti olarak kalmıştır. İspanya, bir süre boyunca, neredeyse bir teokrasidir. Bunun nasıl olduğu, siyasi ve sosyal tarihçilerin ilgi alanındadır; fakat bu olgular, reformcuların dinî ve siyasi fikirleri arasında çok doğrudan bir bağlantı bulunmadığına işaret eder. Buradaki odak noktamız önde gelen birkaç Protestan düşünürün siyasi fikirlerindeki yenilikler ve gerilimler olacak; aşırı uçtakilerin fikirlerine de kısaca değinilecektir. Reform düşünürlerinin *siyasi* etkisi hakkında konuşurken karşımıza derhâl çıkan zorluk basittir. Protestanlık,

1 Henry'nin kutsal ayinleri Luther'e karşı savunması için, bkz. yukarıda 9. Bölüm, Sir Thomas More başlıklı alt bölüm.

başlangıçta, her türden kurumdan uzaklaşmayı içermiştir. Ebedî kurtuluşu sağlamakta rahiplerin şefaatinin oynadığı rol inkâr edildiğinde kurumsal kilise fikri de tehdit altına girecektir. Siyasi kurumların, sıra kendilerine geldiğinde, Augustinus'un *City of God*'ındaki gibi, bağımsız ama çok da uzak olmayan bir muamele görmesi muhtemeldir. Bizimle İncil ve onun yazarı arasına kimsenin girmesine ihtiyacımız olmaması ile aynı şekilde, kanun nizamına ihtiyacımız olduğu için, devletin kiliseden daha büyük bir kurumsal meşruiyeti vardır. Söyleyebileceklerimiz bundan ibarettir. Fakat daha fazlası da söylenmiştir ve bunları incelememiz gerekir.

On beşinci yüzyılda var olan kurumlara saldırılmasının itici gücü teolojik değildir. İngiltere ve diğer yerlerdeki manastırların yok edilmesi, Protestanlığın değil, parasal darlıkla karşı karşıya kalan krallık ihtiraslarının bir sonucudur. Katolik krallar dahi kilise mülklerini talan etmişlerdir. On yedinci yüzyılın başında kilise mülküne el uzatmayan sadece İtalya ve İspanya kalmıştır. VIII. Henry'nin 1530'larda manastırları lağvetmesi, Roma ile bağlarını koparma ve kendisini İngiltere kilisesinin başı ilan etme kararıyla aynı zamana denk gelmiştir ve bu hamle, özellikle şiddetli ve kapsamlı olmuştur. Fakat manastırları lağvetmek, 1515 yılından beri Henry ile papalığı birbirine düşüren uzamış bir bütçe krizinin son aşamasıdır ve özünde, bundan iki yüzyıl önce, IV. Philip'in kilisenin mali ayrıcalıklarına saldırmasından bir farkı yoktur. Henry'yi, kendisini kilisenin başı ilan etmek gibi sıra dışı bir adım atmaya sevk eden Aragonlu Catherine'den boşanmayı güvence altına alma ihtiyacıdır. Koşullar bundan farklı olsa, kilise reformunun İngiltere'de aynı seyri izleyip izleyemeyeceği belli değildir.

"Protestan" terimi, oldukça geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. V. Charles Kutsal Roma İmparatorluğu'nun prenslerini, yerel inançların yerel kararların konusu olduğu yönündeki siyaseti tersine çevirmek ve karşıt görüşlü prenslikleri tekrar Katolik cemaatine katmak üzere, toplantıya –1529 Speyer Diyeti– çağırmıştır. Yola getirmeye çalıştığı yöneticiler, onun verdiği fermanları protesto etmiş ve *Protestan* yaftasını kabul etmişlerdir. Başlangıçta, kendilerine evanjelist demişlerdir: Kendilerini İnciller üzerine temellendirmiş ve bireyin vicdanının ve yerel dildeki İncil'in Hristiyanlığı tatbik etmek için yeterli olduğunu düşünmüşlerdir. Yerel dildeki İncil'in yüceltilmesi Reform'un en önemli unsurlarından birisidir. Siyasette, bilimde, edebiyatta, hatta dar anlamıyla dinde yarattığı sonuçlar muazzamdır. Okur yazarlığa, metnin derinlemesine okunmasına ve kendimiz için düşünmeye büyük önem vermiştir; zira bunun uzun dönemli etkileri günümüze kadar gelmiştir.

Hristiyan inancının "sadece kutsal metinlerde" bulunabileceği görüşü, bir kurum olarak kilisenin öneminin altını oymuştur. *Extra ecclesia nulla salvatio*'nun* bir Protestan doktrini olmadığı aşikârdır. Protestanlık, merkeze yaklaşan değil, merkezden uzaklaşan bir şeydir. Protestanlığın kilise tasavvurunun en saf hâli, Luther'den çok sonra telaffuz edilmiştir, fakat bu, zımni

* "Kilise dışında kurtuluş yoktur"

olarak, Luther'in konu hakkındaki ilk ve en aşırı görüşlerinde de bulunabilir. Locke'un 1698'de yayımlanan *Letter Concerning Toleration*'ında kilise ile *commonwealth*'i (devleti) birbirinden çok basit bir şekilde ayırmıştır: Devlet, gönüllü olmayan ve insanların davranışını, sadece toplumun bu dünyadaki esenliği için baskı altına alma hakkına sahip örgüttür; kilise ise bireylerin ortaklaşa ve kamusal olarak Tanrı'ya tapınmak üzere bir araya gelişlerinden oluşan gönüllü bir topluluktur.[2] Kilise, devletle, sadece dinî olmayan varlıklar ile aynı şekilde temasa girer: Mülkü, seküler mülk ile aynı şekilde düzenlenmelidir; ritüelleri suç teşkil eden eylemler içermemelidir. Devletin bütün dinî inançlara karşı hoşgörülü olması, iyi düzenden sapılmasını gerektirmez; zaten faaliyetlerini dünyevi güven, mülk ve iyi düzeni korumakla sınırlamış bir devlet de kilise ile asla çatışma içine girmez. Kurumların sahip oldukları otoriteye gelince, devletin (adil) emirlerine mukavemet fiziki cezalarla cezalandırılmalıdır; kilisenin inançla ilgili şartlarına mukavemet ise ancak ayrılık ile karşılanabilir ve ayrılığın kendisine dâhil olanlar dışında hiçbir ceza verilemez.[3]

Locke, bunun muhtemel sonuçları konusunda kaygıya kapılmamıştır: Tarikatlar çoğalacak, kilise ile tarikatlar arasındaki fark ihmal edilebilir derecede küçük hâle gelecektir. Tarikatların çoğalması karşısındaki kayıtsızlık herkes tarafından paylaşılmamaktadır. Amerika Birleşik Devletleri Anayasası, federal ölçekte kurulmuş bir kiliseyi açık şekilde yasaklasa dahi, New England kolonileri, çoğunluğun inancına karşı gelenleri infaz etmiştir ve Connecticut'ın 1818 yılına kadar yerleşik bir kilisesi vardır. Locke'un telaffuz ettiği türden radikal bir kurumsallık karşıtlığı (*anti-establishmentarianism*), on sekizinci yüzyıldan önce, hükümetler tarafından nadiren kabul edilmiştir. En basit ifadesiyle Protestanlık, antinomianizme, Hristiyanların ister devletin yasaları ister bilindik ahlak kuralları olsun, yasalara ihtiyaç duymadığı, çünkü birbirlerine duydukları sevginin bütün yasaların yerine geçtiği fikrine açıktır.[4] Hükumetler, antinomianist heves dalgalarının kabardığını gördüğü zaman, bu dalgaları toplumsal açıdan yönetilebilir bir biçime sokmak isteyecektir. Protestanlığın, antinomianism karşısında hassas olması şu fikirden dolayıdır: Dışarından dayatılan yasalara itaat etmek, ebedî kurtuluşu güvence altına almaz. Luther, Aziz Pavlus'un izinden giderek ebedî kurtuluşun sadece ve sadece Tanrı'nın lütfuna bağlı bulunduğunda ısrar etmiştir. Ebedî kurtuluş yolunda, endüljans, kefareti yerine getirme, gösterişe dönük eylemler etkili olmayacaktır.[5]

İçsel açıklık, ebedî kurtuluşun delilidir; fakat bu insanı aldatabilir de. Gurunun yahut basit bir hatanın ilanı dahi olabilir. Bununla birlikte, kendi seçimlerinden ikna olmuş çok sayıda düşünür, bu dünyadaki yöneticilerin yaptıkları yasalara nereye kadar uyduklarından ve geleneksel ahlak kurallarına ne kadar uydukları yahut burun kıvırdıklarından bağımsız olarak, akıllarından ebedî

2 Locke, *Letter concerning Toleration*, *Selected Political Writings* içinde, ss. 129-32.
3 *A.g.e.*, s. 135.
4 Romans 13:8.
5 Luther, "Freedom of a Christian," *Selected Political Writings* içinde: s. 27 v.d.

kurtuluşlarının güvence altında olduğunu geçirmişlerdir. Bu yolun sonunda saf antinomianism yatar; orada seçilmişler kendilerini o denli kurtarılmış hissederler ki tenin günahlarının, kendilerinin kurtarılmış hâlinin bir gösterimi olarak, affedileceğini vaaz ederler. Luther, bu tavrı, sadece Philipp Melanchthon'a yazdığı özel bir mektupta da olsa, cesurca günah işlemeli ve kurtarılacağımızdan emin olmalıyız diyerek ifade etmiştir. Luther, başka zaman da olduğu gibi, desteklediği bu konumdan geri çekilmiştir. Saygın kişilerin huzurunu kaçırmayan yahut siyasi otoriteleri sinirlendirmeyen, antinomianizmin meşrulaştırdığı (yahut kabul edilebilirliğini bir elin parmakları kadar insanın vaaz ettiği) davranışların pek azıdır. Siyasi otoriteler sinirlendikleri zaman düzeni sağlama peşine düşmüşlerdir ve Protestan cemaatleri de Katolik emsalleri gibi düzeni, etkili görünen herhangi bir araçla ve iyileştirmeye çalıştıkları hastalıktan daha da iyi olmayan bir şekilde sağlamaya çalışmışlardır.

Farklı toplumlar, antinomianizmci coşku patlamalarına farklı derecelerde açık olmuştur. Düzenin hâlihazırda hassas olduğu toplumlar, daha erken bir zamanda, daha aşırı dinî ve siyasi radikalizm dalgalarına maruz kalmışlardır. Almanya, bundan daha erken bir zamanda ve daha çarpıcı bir şekilde etkilenmiş, İngiltere'de ise etkisi, bundan yüz yıl sonra, İngiliz İç Savaşı döneminde hafifçe hissedilmiştir. Bununla yakından ilişkili bir başka olgu da millenarianizmdir. Antinomianizm ile millenarianizm aynı olmasa dahi aynı sonuca çıkarlar: İsa'nın Yeryüzüne İnişi çok yakındır, yerel yöneticilere itaat etmek ise anlamsızdır. Toplumların tamamının sonlarının yakın olduğuna, nasıl olup da ikna oldukları muammadır; fakat buna bir kez ikna olmuşlarsa, varılacak sonuçlar dehşet vericidir. Bizim zamanımızın kitlesel intiharlar benzeri eylemlerinin öncülleri orta çağ tarihinde ve sonrasındadır. Bin yıllık mitlerin hitap ettiği insanlar, diğer insanlara zarar vermektedir; fakat bu insanlar, tarih boyunca, kanun ve nizam güçlerinin verdiği korkunç karşılıklarla da karşı karşıya kalmışlardır. Bunların hepsi, tekmili birden, 1520'lerin ortalarındaki Köylüler Savaşında hayata geçmiştir. Bu savaşta Thomas Müntzer ve diğerleri, siyaseti radikal bir şekilde demokratikleştirmek ve serveti eşitlemek için beyhude bir girişimde bulunmuş ve bu girişim, on iki yıl sonra, Anabaptistlerin Leiden'li John'un liderliğinde Münster şehrini birkaç aylığına ele geçirmesiyle alevlenmiştir. Bu girişimin bastırılması, Katolik ve Protestan güçlerinin bir arada uyguladığı aşırı vahşet ile mümkün olmuştur. Böylesi millenarianist patlamaların neden sadece felaket ve baskıyla sona ermekle kalmayıp Luther'i, yasanın herhangi bir tezahürüne meydan okuyan herkese karşı çarpıcı bir şekilde şiddet dolu taşkınlıklara sevk ettiğini anlamak için Luther'in kariyerine ve siyasi görüşlerine bakılması gereklidir.

Luther: Hayatı ve Dönemi; Teolojik Öncülleri

Luther hakkında uzun uzadıya yazılmış olması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, hayatına dair somut bilgiler belirsizliğini korumaktadır. Bunun

sebebi, biraz da ölümünden önce dahi hakkında çok sayıda efsane yaratılmış olmasıdır. Kendisi de yalancılığından değilse bile canlı bir hayal gücüne sahip bulunduğu için bu mit oluşturma işine katkıda bulunmuştur. Genç bir adamken nelerin olmuş olması gerektiğine dair güçlü bir hissiyata sahip Luther, hayatının erken dönemleri ile ilgili birbirinden farklı ve tutarsız hikâyeler anlatmıştır. Daha da önemlisi, manastır hayatına katılma kararına, o dönemde o hayata dair neler düşündüğüne, Roma'yı ilk kez ziyaret ettiğinde aklından nelerin geçtiğine ve Wittenberg kilisesinin kapısına çakılmış doksan beş teze dair meşhur tavrına neyin neden olduğuna dair de çelişkili açıklamalar yapmıştır. Bu psikolojik gösteri, tarafsız okurları, aynı Augustinus'un *Confessions*'unda olduğu gibi hem dehşete düşürür hem de büyüler. Neyse ki bütün bunlar, Luther'in siyasi fikirlerinin canlı bir anlatısını sunmaya engel teşkil etmez. Luther'in tutkuları teolojik ve ruhanidir; siyasi fikirleri ne onu tahrik edip fikirlerini halk ile paylaşmasına neden olan olayların ne de teolojik bağlılıklarının merkezindedir ve bütün bunlardan ayrıştırılabilir. Fikirlerinin üslubu şüphe götürmez bir şekilde kendisine aitse de aynısı fikirlerinin içeriği ile ilgili olarak söylenemez.

Luther, Eisleben, Saksonya'da 1483 yılında doğmuş ve aynı kasabada 1546 yılında ölmüştür. Babası madencidir, tepesi çok çabuk atan ve oğlunu olur olmaz nedenlerle döven birisidir. Luther'in yardımcısı ve müridi Philipp Melanchthon, Luther'in annesini dindar, mütevazı, ibadetkâr birisi olarak tarif etse bile o da kocası kadar şiddet düşkünü birisi gibidir. Manastıra neden girdiğine dair birkaç hikâyesinden birinde Luther, manastıra ebeveynlerinin acımasızlığından kaçmak için girdiğini anlatır. Böylesi ebeveynlerin, kariyerinde düşmanlarına olduğu kadar arkadaşlarına da yönelmiş kontrol edilemez öfke patlamalarıyla dikkat çeken bir adamı nasıl yarattıklarını görmek hiç de zor değildir. Okul da soluk aldıran bir yer değildir; orası da en az aile evi kadar acımasızdır. Luther, ortaöğrenimini Magdeburg ve Eisenach'ta görmüştür. On sekiz yaşında Erfurt Üniversitesi'ne girmiştir. Babası, onun avukat olmasını istemektedir. Fakat Luther, 1505'te Erfurt'taki Augustinusçu manastıra katılmıştır. Nedeni yukarıda anlattıklarımız gibidir. Arkadaşının ölümüne ve kendisinin de yıldırım çarpmasından ölmekten kıl payı kurtulmasına atıfta bulunan bir başka açıklama ise hakkında oluşturulan mitin bir parçası gibidir. En makul açıklama, Luther'in yirmili yaşlarının başında bir ruhani kriz yaşadığı ve manastır hayatının disiplininin kendisine ve hayatına bir tutarlılık kazandıracağını düşünmüş olduğudur.

Bundan on iki yıl sonra, 31 Ekim 1517'de, Luther, Wittenberg'deki kale kilisesinin kapısında doksan beş tezini ilan edecekti. Burada, bir kilise skandalı, yeni ve muazzam Aziz Petrus'un yapımı için para toplamak üzere endüljans satışı ihbar ediliyordu. Tezler, hiçbir dünyevi gücün, papanın gücünün dahi bizi günahlarımızdan arındıramayacağı hususundaki (hiçbir orijinalliği bulunmayan) ısrarı nedeniyle heretik ilan edildi. Bu, Augustinusçu ebedî kurtuluşun Tanrı'nın inayeti ile gerçekleşeceği doktrininden çıkartılabilecek

tek sonuçtu. Bu doktrin, sulandırılmış ve endüljans satışı gibi bir sonuç vermişti. Endüljans, safi bağışlama ile kişiye günahlarından arındırılmış olma hakkını veren bir sertifika arası bir şeydi ve kiliseye para toplamak için satılıyordu. Bu sayede, ölümden sonra arafta geçirilecek zamanın azalmasının satın alındığına inanılıyor yahut böyle bir yarı-inanç besleniyordu. Daha da önemlisi, kilisenin saldığı bir tür vergi gibiydi ve bugünün devlet piyangolarına benzer şekilde, ahlakiliği şüpheliydi. Tezlerin ilan edildiği tarih, alışılageldiği üzere, Protestan Reformu'nun başlangıç tarihine işaret eder ve Ekim ayının son Pazar günü, Reform Günü olarak kutlanır. Tezlerin ilan edilişi, genç bir adamın öfkesinden ibaret değildir. Luther o sıralarda otuz dört yaşındadır ve yerleşik bir hayata sahiptir. 1507 yılında papazlığa atanmıştır ve Wittenberg Üniversitesi'ndeki teoloji doktorasına doğru istikrarlı adımlarla ilerlemiştir. 1511 yılında, bu üniversitede teoloji profesörü olmuştur. 1515 yılında ise tarikatının bölge papazlığına getirilmiştir.

Ağır bir iş yükünün altındadır. Tarikatının ruhani gereklerini yerine getirmek, entelektüel çalışmalarına devam etmek ve manastırın orta kademe yöneticisi olarak üç adamın işini yapmak çok fazladır. Gerilime dayanamayacak bir duygusal yapıya sahiptir, enerjisini aniden kaybedebilmektedir. Enerjisini kaybettiğinde bunu bir aşırı çalışma krizi ile, ibadete ait başarısızlıkları ise bir kefaret kriziyle telafi etmeye uğraşmaktadır. Derslerine, insanoğlunun aşikâr günahkârlığı ve Tanrı'dan uzaklaşmasına dair inanışı canlılık katmaktadır. Bu dersler, Aquinium'lu Thomas'ın teolojisinin iyimser natüralizmi ve Aristotelesçiliğine aykırıdır; Erasmus'un hümanizmine daha da aykırıdır. Bununla birlikte, Luther, kiliseye sırtını dönmek ihtiyacını, Augustinus'un hissettiğinden fazla hissetmez. İradelerimizin tedavi edilemez şekilde günahkârlığı, Tanrı'nın kimimizi kurtarırken kimimizi lanetlemiş bulunması, Tanrı'nın böyle yapma nedeninin sırrına erişilmezliği ve bununla ilgili yapacak hiçbir şeyimizin olmaması, kilisenin lağvedilmesi gerektiğine işaret etmez. Birbirleriyle ilgilenen inanç sahibi insanların, birbirlerini yeterince iyi olmaya sevk etmesi, ebedî kurtuluşu güvence altına almasa dahi faydalı bir amaca hizmet eder.

Luther'in duruşunu tahrik eden dış koşullar açıktır: II. Julius ve X. Leo'nun papalıkları, bir yandan savaşları finanse etmek, diğer yandan da Aziz Petrus'u yaptırmak için endüljansların çığ gibi büyümesine yol açmıştır. Luther'in yerel başpiskoposu, yani Brandenburg başpiskoposu da bu sürece dâhil olmuştur. O da kendi hesabına yolsuzluğa karışmıştır: Düşmanları onu görevinden almaya uğraşmaktadır, o da bunun karşısında, Roma'da bir aracıya rüşvet vermekte ve bu maliyeti, gelirini alabileceği çok sayıda arpalık satın alarak karşılamaya çalışmakta, dolayısıyla kutsal şeylerden kâr çıkarma suçunu işlemektedir. Bu günahtan kurtulmak için ise II. Julius ve X. Leo'ya gereken endüljanslar için ödeme yapmıştır. Luther kadar titiz bir vicdana sahip olmayan birisinin, çizgiyi burada çekmesi muhtemeldir. Buradan çıkan sonuç nedenden kat be kat büyüktür. Tezleri kilise kapısına çakmak

(Luther'in bunu hakikaten yapıp yapmadığı belli değildir) ve bunları savunmayı önermek devrimci bir hareket değildir. Üniversitedeki hocalar, zaman zaman tezler ilan etmekte ve bu tezleri gelen herkese karşı savunacaklarını ilan etmektedirler. Pico della Mirandola'nın dokuz yüz tezi ile yapmaya çalıştığı şey buna örnektir. Bu, hocanın şöhret kazanmak için başvurduğu yollardan birisidir. Bu olayı dinî, toplumsal ve siyasi bir devrimin başlangıcı hâline getiren şey, Luther'in Jan Hus ile aynı kaderi paylaşmayacağını garanti eden bir seküler koruyucusunun olmasıdır. Jan Hus, yüz yıl önce, himaye belgesi verileceği sözü ile Constance Konsili'ne çağrılmış ve heretik ilan edilerek yakılmıştır.

Çoğu Alman prensi, zaman zaman, imparatorları ile ters düşmektedir. Luther'in prensi, Saksonya elektörü Bilge Frederick'in de on yedi yaşındaki İmparator V. Charles'a itaat etmek gibi bir niyeti yoktur. Sair siyasi faktörler de Luther'in lehinedir. Almanya sınırdadır ve otoriteler sertliğe başvurarak karışıklık çıkartmakta tereddüt etmektedir. Kaygı yaratan unsurlardan birisi, daha düşük seviyeli asilzadeler, yani "Alman şövalyeleri" de denen, başka ülkelerin ikincil derecede seçkin sayacağı bir toplumsal gruptur. Bu grup, askerî becerilerine gerek kalmadığından dolayı, ekonomik zorluk içine girmiştir; üzerlerinde kilise prensleri ve büyük şehirlerin yeni ortaya çıkan patricilerinin baskısını hissetmektedir. 1522 yılında açıkça isyan ettiğinde Luther'in fikirlerine atıfta bulunan bu grup, Luther'in doğal müttefikidir. Grubun arkasında da yaklaşan Köylüler Savaşının "köylüler"i vardır. "Köylüler" sözü bizi yanıltmamalıdır. Bu karışıklık, kırsal olduğu kadar kentseldir ve liderleri düşüncelerini açık bir şekilde ifade eden zanaatkârlardır. Gençliğinde Köylüler Savaşının kısa bir tarihini yazan Engels öyle dememişse de kimi Marksist tarihçiler, bunları ilk burjuva devrimcileri olarak görürler. Bunları, iktisadi değişimin baskısı altına girmiş ve toplumsal yahut coğrafi olarak yerinden edilmiş toplumsal grupların tipik bir örneği olarak görmek daha akla yakındır. Engels, Luther'ciler için doğmakta olan burjuvazidir derken haklıdır; öz denetime sahip, uzak görüşlü ve dikkatlidirler, fakat 1475 ile 1525 yılları arasında çıkan isyanların katılımcıları bu nitelikleri hiçbir şekilde taşımazlar. Antinomianist, ütopyacı ve millenarianistdirler. Luther, Bilge Frederick için faydalı bir müttefiktir; onu kontrol altına almak fayda sağlamayacağı gibi sorun da çıkartabilecektir.

Luther'in en büyük silahı, kısa bir süre önce icat edilmiş olan, Gutenberg'in hareketli harfleri kullanan baskı makinasıdır. Reform, tamamen değilse bile, ucundan köşesinden Gutenberg devrimidir.[6] Broşürler, mektuplar, manifestolar, suçlamalar çok sayıda kopya hâlinde, o zamana kadar görülmemiş bir hızla basılmakta ve her tarafa dağıtılmaktadır. Altı yıl içinde, Avrupa'nın her tarafında, muhtelif Luther'ci broşürlerden 1.300 tane dağıtılmıştır. Luther her zaman için İncil'in Almanca konuşma diline çevrilmesini ve okuyabilen yahut kendisine okutabilen herkese dağıtılmasını

6 John Man, *The Gutenberg Revolution*; Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*.

savunmuştur; baskı makinası da bunun hayata geçmesini sağlamıştır. İncillerin sıradan insanların ortak diline çevrilmesini istemenin orijinal hiçbir tarafı yoktur. Wycliffe'in bunda ısrar etmesinin üzerinden yüz yıldan fazla geçmiştir ve Wycliffe'in İncil çevirisi Kral James İncili'nin temelini oluşturmuştur. Artık, yerel dilde yazılmış İnciller, önleme girişimlerini boşa çıkartacak bir ölçekte, ucuz bir şekilde dağıtılmaktadır. Basımı propaganda amacı ile kullanmak büyük bir yeniliktir ve Luther'in hem takipçileri hem de düşmanları, bunu becerebildikleri en iyi şekilde kullanmışlardır. Luther, buraya kadar karşılaştıklarımız arasında, geniş halk kitleleri için yazan ve geniş halk kitlelerine ulaşabilecek her türlü olanağa sahip ilk yazardır.

Doksan beş tez, Luther'in fikirlerinin ve Protestan siyasi düşüncesinin kökenlerinin gelişiminde orta noktadır. Keyfî olarak kurtuluşa erdirilme yahut lanetlenme ihtimallerinden dolayı birkaç yıl acı çektikten sonra, 1513 yılında, Luther'in aklına iman yoluyla bağışlanma fikri parlamıştır. Bunun olası etkilerini kabullendikten sonraki döneme ait teolojik fikirlerin ve bunların siyasi içerimlerinin sadece gün ışığına çıkarılması yeterli olmuştur. Çalışma ile yahut empatik olarak endüljans satın alarak değil, sadece iman yoluyla bağışlama doktrini, sıradan günahkâr adamın, kendisini iradeli bir inanç ile kurtarabileceğine işaret etmez. İman Tanrı tarafından bahşedilmiştir ve bizim bunu elde etmekteki rolümüz, *eğer* Tanrı bize iman bahşedecekse, kat'i surette kendimizi buna açmamız meselesidir.[7] Yıldırımın düşeceği yerde durmayı seçebiliriz, fakat yıldırımı düşürecek olan da Tanrı'dır. Kendimizi Tanrı'ya açık hâle getirmek için de yapmamız gereken, İsa'nın fedakârlığı üzerine düşünmektir. Bu, Luther'i, Yeni Ahit'in Eski Ahit'ten daha öncelikli olduğunda ısrar etmeye sevk etmiştir. Her ne kadar Meister Eckhart yahut Thomas Kempis, Luther'in görüşlerinin kabul görmesinin yolunu açmışsa da bu onların dinginci mistisizminden farklıdır. Luther, akla –"o şuh fahişe"ye– fazlasıyla duyulan güveni şiddetle suçlamış, sessizce beklemeye değil, gayretle sorumluluk almaya teşvik etmiştir. Ayrıca, "bağışlanmış" olmak daha az günahkâr olmak anlamına da gelmez. Bunu bize James Hogg, tuhaf romanı *Private memoirs and Confessions of a Justified Sinner*'da hatırlatır. İmanı, imanı bize veren inayetten farklıymış gibi vurgulamanın tehlikesi, bunun, insanların kurtarılmış olduklarının bir kanıtı olarak kendi ebedî kurtuluş inançlarını göstermelerini teşvik etmesidir. Hâl böyle olunca da küstahça bir şekilde günah işlemek cazip hâle gelir ve antinomianizm pusuya yatar. Buna verilen cevaplardan birisi katı Calvinistlerinkidir: Bu inancın kendisinin bir hezeyan ve övünç işareti olduğunun altı çizilir. Tanrı'nın inayeti, hakikaten de anlaşılmazdır.

Siyaset Teorisi

Doksan beş tezden sonra, kilisenin Luther'i cezalandırmayı denemesi an meselesiydi. Luther yine de yoluna kararlılıkla devam etti. 1520 yılında,

7 Luther, "Freedom of a Christian," ss. 29-30.

tezlerinden on dördü heretik ilan edildi ve papalık fermanı *Exsurge Domine* –"Yüksel Ey Tanrım"– onu resmen aforoz etti. Luther ise buna, papalık fermanı ve ciltlerce kilise hukuku kitabının da dâhil olduğu diğer bazı dokümanlardan halk önünde bir şenlik ateşi yakarak karşılık verdi. Aslında, düşmanları saldırmadan karşılık vermişti; aforoz edilmesinden altı ay önce, *An Adress to the Christian Nobility of Germany*'yi yayımladı. Bu eser, Luther'in kilise-devlet ilişkilerini nasıl tasavvur ettiğine dair hemen her şeyi kapsar.

Luther, o dönemde, papazlığa atanma töreninin, Katolik Kilisesi'nin dört ayininin dışında, bir Hristiyan'ın İsa ile bağ kurma becerisiyle hiçbir alakasının olmadığı görüşüne ulaşmıştı. "Bütün inananların rahipliği" doktrini, bu inkârın olumlu yüzünü oluşturuyordu. Vaftiz aracılığıyla, İsa ile, başkalarının da ona giden yolu bulmalarına yardım etme becerisini ve yardım etme görevini de edindiğimiz bir ilişki kuruyorduk. Rahipler, bunu yapmak üzere özel görevlendirilmiş kişilerdi. Kilise, inanç sahiplerinin bir topluluğuydu ve hâl böyleyken, görünmez kilise olması, görünür kilise olmasından daha önemliydi. Bu, ilginç bir şekilde, Augustinus'un benzeri düşüncesinin daha ham hâliydi. Augustinus için Tanrı Devleti, kurtarılmışların devletiydi ve tamamen görünmezdi. Kilise, Tanrı devleti değildi; kilise kurtarılmışlar ve lanetlenmişleri bir araya toplayan bir birlik olduğu için kimin kurtarılmış kimin lanetli olduğunu bilmek bize düşmezdi. Bununla birlikte, gerçek bir kilise, insan hayatında, lanetlenmiş olduğu meydana çıkan insanlar için dahi değerli bir rol oynuyordu.

An Address'in biçici saldırısı pek de bir mevzi bırakmadı. Mesela, âlemin farklı katmanları olduğu, din adamlarının ruhani katmanı ve geri kalan herkesin de seküler katmanı oluşturduğu fikri tutarsız ilan edildi. Bir Hristiyan topluluğunda *herkes* ruhani katmana aitti. Aynı minvalde, kilise hukukundaki yasalar hayal ürünüydü. Kilise, yetki alanı insanların hayatının bir kısmını kapsayan, geri kalan kısmın da devletin yetki alanına girdiği bir siyasi topluluk değildi ve kilise hukuku da yasa değildi. Burada ilkel kilisenin basitliğine duyulan büyük bir özlem vardı ve Luther de kilise büyükleri gibi, kilise ile devleti ayırmakta dikkatsiz davranmıştı. Dindar yöneticiler, imanın gereklerini yerine getirenlerin gündelik ihtiyaçları için gerekenleri sağlıyorlardı. Bu, devlet himayesinde bir kiliseye yahut dinî pratiklerin bir biçimde resmi olarak himaye edilmesine işaret ediyordu. Sonraki sene Luther, manastır hayatına saldırdı; rahipleri bir yere kapatmak İncil'in mesajını yayma görevine engel oluyordu. Manastırdaki ibadet, çalışma yoluyla bağışlanmaya duyulan yanlış inanç üzerine bina edilmişti ve din adamlarının bekârlığı çok saçma idi. On yıl sonra Luther, bu fikri kendi hayatında da uygulayacak ve evlenip mutlu bir evlilik sürdürecek, altı tane de çocuk sahibi olacaktı.

Sorun, bunun seküler siyaset için herhangi bir zemin oluşturup oluşturmadığı idi. Luther'in dindar yöneticilerin iman sahiplerinden oluşan cemaatin ihtiyaçlarını gidermesi varsayımının tesadüfiliği şaşırtıcı değildi. Nitekim bin yıldan daha uzun bir süredir dindar yöneticiler, bunu yaptıklarını iddia

ediyorlardı. Fakat Luther'in olumsuz bakışı, büyük soruların keskin bir şekilde sorulmasına neden oldu. Bunlardan en bariz olanı, yöneticinin dindar olup olmadığını yargılamak için nasıl bir kriter kullanacağımız idi. Bu, bizi, doğrudan doğruya Papa Gelasius ve iki kılıç doktrinine geri döndürüyordu. Luther, tek bir kılıç olduğunu ve bunu da dünyevi yöneticinin kullandığını düşünüyordu. Aynı fikri paylaşmakta daha tutarsız kaldığı nokta, bunun ardından gelen, herhangi bir kişinin yahut kurumun, belli bir yöneticinin hiç de dindar olmadığına ve bu nedenle ona yasal bir şekilde direnilebileceğine karar verme hakkına sahip olup olmadığı sorusuydu. Adil olmayan yöneticilere direnmek, Luther için devamlı ve zor bir soruydu. Genel olarak, geleneksel pasif itaat doktrinini savunuyordu. Bu, nihai kertede pasif itaatsizliğe de izin veriyordu; fakat isyanı asla meşrulaştırmıyordu. Eğer işler yöneticinin bize açıkça İsa'nın emirleriyle çelişen bir emir vermesine varırsa, yöneticinin emri reddedilmeli, fakat bu emre şiddet yoluyla direnilmemeliydi. Luther, Aziz Pavlus'u geleneksel bir şekilde değerlendirmişti; başımızdaki yöneticiler, kötü ve acımasız olanlar dahi Tanrı'nın takdiriydi; Hristiyan'a düşen rol, yerel yöneticiyi devirmek değil, itaatsizliğin sonuçlarına katlanmak idi. Kötü ve Hristiyanlığın dışına çıkmış bir yöneticiye isyan etmek, (çok ilginç istisnalarla) Tanrı'ya isyan etmek demekti.

An Address, prenslere ve seçilmiş imparatora bir çağırıydı. 1520 yılında V. Charles seçilmiş fakat henüz taç giymemişti. Aynı yıl, Luther'in Alman devletlerinin günah çıkartma ile ilgili farklı bağlılıklara sahip olacakları bir dünya beklentisi yoktu. Luther, V. Charles sadık bir Katolik olarak kalıp Protestan tebaasına karşı savaş açarsa neler olacağına dair bir ipucuna sahip de değildi. Luther, bütün açıkgözlüğüne rağmen, paçasını kurtarmasını mümkün kılan ittifakları göremiyordu. *An Address*, kilisenin seküler otoriteler eliyle reform geçirmesi için bir çağrıda bulunuyordu. Luther, her ne kadar Frederick Barbarossa ve II. Frederick'in boylarını aştığı ve kibirli davranışları için ilahi cezaya mahkûm olduklarına katılıyorsa da, Hohenstaufen imparatorlarının, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda, papalığa diz çöktürmekte uğradıkları başarısızlığa hayıflanıyordu. *An Address*'in tekniği, dar anlamda, yaratıcı siyaset teorisi kurmaktan ziyade, amaca uygun polemikti, fakat aşırı sonuçlar verdi. Luther, papalığın üç savunma hattının gerisine saklandığını gözlemişti: Kilise seküler gücü ahlaken denetlese dahi seküler gücün kilise üzerinde bir yetkisi yoktu; kutsal metinlerin tek yorumcusu kilise idi; sadece papa bir konsil toplayabilir ve konsile yetki verebilirdi. İlk savunma hattı, Luther'in bütün inananların rahipliğindeki ısrarı ile yerle bir oluyordu. Kilisenin biricik duruşu ortadan kalktıktan sonra, "din adamlarının faydası", olağan yasal kısıtlamalar ve görevlerin din adamları için geçerli olmaması da kilise ile birlikte ortadan kalkıyordu. Buradan çıkan Hristiyan topluluğunda, bir iş bölümü olsa dahi, otorite bölünmesinin söz konusu olmadığı gibi basit bir fikirdi. İkinci savunma hattı, herkesin İncil'i kendisi için okuyabileceği düşüncesiyle açık bir tutarsızlık içindeydi.

Görünenin aksine bu, kilisenin var olmaması gerektiği anlamına gelmiyordu. Luther, düşünüş itibariyle radikal, tavır itibariyle de muhafazakârdı. Papanın yollarda bayırlarda geçimini sağlamak için dilenmek zorunda kaldığını, Aziz Petrus'un yıkılıp yerine basit bir taşra kilisesi yapılmış olduğunu memnuniyetle izleyebilirdi. Bununla birlikte, bir imparator yahut konsilin kilise reformu için yapması gereken yirmi yedi öneriyi sıraladığında, açıkladığı on iki kardinal, minik bir idare heyeti ve ufak bir altyapıya sahip bir kilise tasavvuru idi ve kilisenin bütün aygıtlarını ortadan kaldırmıyordu. Bütün manastır kurumlarının lağvedilmesini dahi önermiş değildi; hayranlık uyandıracak kadar duyarlı bir tavsiye ile yetiniyor ve kimsenin otuz yaşından önce bekâr kalma sözü vermemesi gerektiği ile uğraşıyordu.

Kilisenin üçüncü savunma hattı, yani sadece papanın bir konsil toplayabileceğinde ısrar etmek de bir o kadar kabataslak ele alınmıştı. Bu, diyordu Luther, papanın dünyevi bir hükümdar olduğu, fakat diğer hükümdarların aksine, kimseye hesap vermediğinde ısrar etmekle aynı şeydi. Bu şaşırtıcı bir suçlama değildi; çünkü papalar, uzun süredir, yönetmek üzerinde kutsal bir hakka sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Luther'in itirazı, bundan daha zekiceydi: Papa kendi kendisinin günah çıkartıcısı, kendi imanının yargılayıcısı, kendi davranışlarının doğruluğunun yegâne hakemi idi. Diğer yöneticiler, ne kadar mutlak bir güce sahip olurlarsa olsunlar, Tanrı'ya ve kendi vicdanlarına hesap veriyorlardı, fakat papa kendisini bu görevden affetmişti. Bu basit ve sağlam bir hususta. Aslında burada, Luther yirmi yedi önerisi için yola çıktığında gün ışığına çıkan iki nokta vardı. İlki, her kurumun kendi reformunu gerçekleştirecek araçlara ihtiyaç duyduğu idi ve hem kilise tarihi hem de içinde bulunulan durumun aciliyeti, konsillerin yegâne güvenilir araçlar olduğuna işaret ediyordu; yine aynı tarih, konsillerin, başarıya ulaşmak için seküler otoritelerin yardımına ihtiyaçlarının olduğuna da işaret ediyordu. İkincisi ise papalığın, eylemlerinin hakikatini, özellikle de yoksul Alman kiliselerinden sızdırdığı fonları İtalya'da, Aziz Petrus'u inşa etmek gibi gösterişçi işlerde kullanmasını örtbas etmek için ruhani rolünün arkasına saklanması akıl alır şey değildi. Kilisenin ya tamamen ademimerkeziyetçi bir biçim kazanmaya ve böylelikle her rahibin kendi cemaatinde sorumlu olmasına veyahut da yetkinin başpiskoposlara devredilmesine ve böylelikle, hiyerarşi en aza indirilerek, yerel kiliselerine duydukları sevgiyi yüreklerinde hisseden insanların kiliselerinin ihtiyaçlarına hizmet etmelerine ihtiyacı vardı.[8]

Seküler Otorite Üzerine

An Address'i, üç sene sonra yayımlanan, Luther'in seküler otoritenin doğası ve kapsamı sorununa açık bir şekilde ayrılmış yegâne çalışması izledi. Bu çalışmayı neden yazdığı belli değildir; "katil köylü sürüleri"ne patlamasını yahut "Romalı Papa"ya (*Romish pontiff*) saldırmasını gerektiren acil dış

8 Luther, "To the Christian Nobility," *Selected Political Writings* içinde, ss. 39-49.

tahrikler yoktur. Bu, çalışmanın neden çoğu yazısına nazaran daha az polemikçi olduğunu açıklayabilir. Polemik içermemesi mertebe meselesidir: Luther, söze *An Address*'inin Alman yönetici seçkinlerine pozitif görevlerini hatırlatma niyetiyle kaleme alındığı gözlemiyle başlar: Yani *An Address*, ne yapmaları gerektiğini söylemiştir. Fakat, tamamen başarısızlığa uğranmıştır; Alman prensleri, öncesinden daha iyi Hristiyanlar yahut daha yeterli yöneticiler değillerdir. Artık sıra onlara ne yapmamaları gerektiğini söylemeye gelmiştir; fakat hiç kuşku yok ki bu da yazdığı diğer şeyler gibi pek az etkiye sahip olacaktır.[9] Ağır bir ironi, Luther'in üslubunun ayırt edici özelliklerindendir ve burada fazla fazla kullanılmıştır.

Bununla birlikte, Luther'in izlediği düşünce çizgisi ziyadesiyle anlamlıdır ve okur, başından itibaren, argümanın nereye gideceğini ve nerede zorluklarla karışılacağını görebilir. Luther, neredeyse herkesin itaat ile ilgili bir hata yapmış olduğu gibi radikal bir iddia ile yola çıkar. Prensler, istedikleri gibi yönetmeye hakları olduğunu düşünürler ve sıradan insanlar da prenslere ne emrederlerse emretsinler itaat etmeleri gerektiği fikrine sahiptirler. Sıradan insanların hataları, yöneticilerin hatalarına nazaran daha affedilebilirdir, çünkü onlar safi hatadır; fakat yöneticilerin yanlışlıklarının temelinde riyakârlık vardır. Luther'in ne düşündüğü açıktır: Almanya'nın yerel yöneticileri, emirlerini, sanki mutlak itaat her zaman imparatora yönelikmiş gibi, "imparator tarafından gerekli görüldü" diyerek meşrulaştırırlar. Fakat kastettikleri bu değildir. İmparator topraklarını elde etmeye çalışır yahut bir iki kaleyi işgal ederse, direnecek ve mutlak itaat doktrininin sonunu getireceklerdir. Aynı zamanda, tebaalarının onlara mutlak bir itaat borçlu olduğunu iddia ederler, çünkü imparatorun otoritesi ile tebaanın görevleri arasındaki iletişim köprüsü kendileridir; fakat imparator ve onun otoritesine başvurmak, lanetli tebaalarını aşırı oranda vergilendirmek ve onları kilisenin tiranlığına tabi kılmak için sadece bir bahanedir. Bu yanlarına kâr kalır, çünkü sıradan insanlar, yöneticileri ne söylerse onu yapmaları gerektiğini düşünürler ve hem İncilleri hem de Hristiyanlık görevlerini yanlış anlarlar.[10]

Luther'in seküler otoriteye duyulan ihtiyaç konusunda bir kuşkusu yoktur; bunun sembolü de kılıçtır. Kılıç, dünyevi adaletin yerine kullanılmalıdır, fakat dünyevi otoritenin gerçek sembolü, yargıçların cübbelerinden ziyade, infazcının kılıcıdır. Aziz Pavlus'un sözleri, her zamanki amacına hizmet etmiştir: Başımızdakiler Tanrı'nın inayetidir, şeytani işler yapana dehşet saçarlar. Luther, pek çok kişiden daha serttir; kılıç, sadece hukuk aracıları tarafından değil, askerler tarafından da uygun bir şekilde kullanılır. Hristiyanlar, sadece itaatkâr olmak zorunda değillerdir, infazcı olarak da hizmet ederler. Katillerin katledilmesi gerektiği kuralı Âdem ile yaşıttır, Kabil tarafından bilinmektedir ve tufandan sonra Tanrı tarafından da tekrar onaylanmıştır. Bu ilahi bir emirdir ve itaat etmemiz gerekir. Luther, aşırı görüşlülerin kılıca

9 *Luther and Calvin on Secular Authority*, s. 5.
10 *A.g.e.*

başvurmanın İsa'nın "kötüye direnmeyin" emri ile yasaklandığını düşündüklerinin farkındadır. Öyleyse, kötüyü yenmek için kılıcı kullanmaya nasıl izin verilecektir?[11]

Luther, bu açmazı doğrudan çözümlemekten ziyade, önce Hristiyanlar ile Hristiyan olmayanlar arasında, sonra da ruhani ve seküler hukuk arasında bir ayrıma giderek, çatışmayı köreltmiştir. Hakiki Hristiyanların –vaftiz edilmiş çok sayıda insan olmasına rağmen, hakiki Hristiyan'a nadiren rastlanır– seküler hukuk yahut seküler kılıca ihtiyaçları yoktur. Adalet yolunu dürüstlük adına izlerler. Buna *sadece kendilerine yapılan* kötülüğe direnmeden katlanmak ve 'kötüye direnmeme' emrine itaat eder şekilde davranmak da dâhildir. Dürüst olmayanlar, yasanın gereklerini yerine getirirler, çünkü buna zorlanmışlardır: "Öğretmek, zorlamak, teşvik etmek için hukuka ihtiyaçları vardır."[12] Bununla birlikte, hepimiz dürüst olmayan şekilde davranmanın cazibesine kapılabiliriz, dolayısıyla yasalar, haklı olarak, hepimize empoze edilir. Gerçekten iyi insanların buna ihtiyacı yoktur, fakat gerçekten iyi insan az sayıdadır ve sadece az sayıda insanın erişebileceği bir şeyi, çok sayıda insana reçete etmek saçma olacaktır. Peki, Hristiyanlar yasa yapımı ve uygulamasında rol alabilirler mi? Elbette, der Luther. Eğer cellat, adliye memuru, yargıç yahut polise ihtiyaç varsa, bu işleri yapabilecek bir Hristiyan yardımını sunmalıdır. Yasa ve yasanın tatbiki olmadığında, safi kaos olacak ve kan dökülecektir. Bir Hristiyan'ın, temiz bir vicdanla, hükümet ve kanunların uygulanmasında kendisine düşen rolü oynaması dostlarına olan borcudur. Kendi çıkarımızı kollamaktan ziyade başkalarına hizmet etmemiz gerekir: "Tanrı'nın krallığının ve dünyanın taleplerini birlikte ve aynı anda, görünürde ve içsel olarak ve dışa yönelik olarak yerine getirirseniz; kötülükten ve adaletsizlikten muzdarip olur ve aynı anda bunları cezalandırırsınız; kötülüğe direnmezsiniz ama aynı anda kötülüğe direnirsiniz."[13] Bu kısım mantıksal açıdan değerlendirildiğinde mükemmelliğin uzağından yakınından geçmez, fakat amacına gayet iyi hizmet eder: İyi bir adam, kılıcını başkalarının uğruna çeker. Denilebilir ki tamamı hakiki Hristiyanlardan oluşmuş bir topluluk, o hâliyle dahi engellenecektir, çünkü başka insanları korumak için kılıcımızı çekmemiz gerektiği iddiası, topluluğun kimi üyeleri direniş göstermemekte direnirlerse, tamamıyla ikna edici olmayacaktır. Bu, boş bir tartışma olarak nitelendirilip göz ardı da edilebilir, çünkü hakiki Hristiyanlardan oluşan bir toplulukta direniş gösterilmeyecek bir durum oluşmayacaktır, çünkü hiç kimse bir diğerine karşı şiddet kullanmayacaktır. Eğer topluluğa dışarıdan bir saldırı olursa, kendini günahkârlara haddini bildirmek için savunmaya müsaade vardır.

Luther'in, eğer düzen korunacaksa, hükümetin kaba güçle desteklenmesinin gerekip gerekmeyeceğini tartışmaya gönlü yoktur. Daha ziyade şu ileri

11 *A.g.e.*, s. 4.
12 *A.g.e.*, s. 9.
13 *A.g.e.*, s. 15.

noktaları tartışmaya açar: İlkin, iman işlerinde zorun yeri yoktur ve ikinci olarak, onlara karşı isyan etmeyebilsek de günahkâr yöneticilerin izinden gitmemize izin verilmez. Ruhani hayatta zor kullanmanın bir rolünün bulunmadığı görüşü birkaç zeminde savunulursa da bu, daha ziyade kullanılan, *An Address*'deki iş bölümü argümanı ve *The Freedom of a Christian*'ın teolojisidir. Tek bir cemaatin içinde, seküler kanun nizamı, basit dışsal teşvikler –infaz edilmeme arzusu gibi– sunularak sağlanır. Bu teşvikler, dürüst olmayan kişileri sınırlar ve dürüst kişilere, günahın ve onun cezasının varlığını hatırlatır. Ruhani hukuk –Luther, bunun hukuk olduğu fikrini pek de içine sindiremez– kalpte ve iman yoluyla etkili olur. Yasasına uyup uymadığımızı bilmek Tanrı'nın işidir ve (sadece) Tanrı kalbimizde olanı görebilir.

Seküler otoritelerin, bizim belirli bir şeye inanmamızı sağlamaya çalışmak gibi bir hakları yoktur; zorla elde edebilecekleri, neye inandığımız ve daha ziyade neye inanmadığımızın ikiyüzlü bir ifadesidir. Bu, Hobbes'un daha sonra ifade ettiği, bunun kendi başına hoşgörünün bir savunması olamayacağına dair görüşüne yakındır. Locke'un, hoşgörünün, insanların seçtikleri şekilde, kamuya açık olarak ve kendileri ile aynı inancı paylaşan kişilerle birlikte ibadet etmelerine izin veren bir devleti gerektirdiği argümanı, seküler gücün sadece görünürde uyumluluğu güvence altına aldığı gözleminden çok daha fazlasını gerektirir. Devlet, sadece görünürde uyumluluk isteyebilir; Hobbes, bunu yeterli telakki etmiştir. Luther gibi Hobbes da hükümetlerin, tebaalarının kalplerinin içini görmeye çalışarak vakit kaybettiklerini düşünmekte, fakat aynı zamanda, barış uğruna, hükumetlerin insanların çekişmeli konular hakkında kamusal olarak neyi kabul ettiğini düzenlemesi ve kamusal tapınma biçimlerini emretmesi gerektiğini de söylemektedir. Hobbes'un amaçları açısından görünürde uyumluluk yeterlidir, çünkü burada istenen düşünceyi engellemek değil, kaçınılmaz olarak şiddete dönecek anlaşmazlıkları durdurmaktır. 1520'lerin başlarında Luther, anlaşmazlıklardan korkmamaktadır, çünkü dinî tartışmaların şiddet olmadan sürdürülebileceği inancındadır; dolayısıyla, Hobbes'un durduğu noktadan rahatlıkla daha ileriye gider. 1523 yılında, hâlâ heretikliğin güç kullanarak bastırılmaması gerektiği düşüncesindedir. "Burada Tanrı'nın Kelamı mücadele etmelidir; eğer amaca ulaşılamazsa, bu amaç, seküler gücün kullanıldığı durumda da ulaşılamaz olacaktır, fakat dünya kana bulanacaktır."[14] Luther'in argümanının daha geniş anlamdaki önemi, burada, Augustinusçu olmayan görüşler ile taban tabana zıt bir şey söylemesidir. Augustinus *compelle intrare* konusunda taviz vermemiştir –yani, yollara bayırlara çıkmamız, onları gelmeye, hakiki kiliseye katılmaya ikna etmemiz gereklidir. Genellikle Augustinus'un görüşlerini izleyen Luther burada böyle bir şey yapmamıştır.

An Address, Hristiyan prenslerine hitaben yazılmıştır, fakat bir Hristiyan prensi olacak kişi, Luther'in deyişiyle, "nadir bulunan bir türdür." Ne yapacağını, onu neyin harekete geçireceğini tarif etmek güç değildir. Hayatı,

14 Luther, *Selected Political Writings*, s. 30.

hizmet ve sevgiyle geçmelidir, kendi güç ve yetkisi konusunda ısrar etmekle değil. Tebaasına kendi malı gibi canı ne isterse yapabileceği için değil, onlara hizmet ettiği için sahiptir. Böylesi bir yöneticinin, der Luther, danslarına, avlarına, oyunlarına Tanrı yahut tebaası garez duymayacaktır; her durumda, çok meşgul olacak ve gönül eğlendirmek için vakit bulamayacaktır, çünkü bütün vakti ve dikkati tebaasının refahına ayrılmış olacaktır. Böylesi türlerin nadir rastlanırlığı düşünüldüğünde, Luther, sıkıntılı bir konuya, kötülere itaat etmenin gerekip gerekmediğine döner. Doğru şeyi yaptıkları zaman, doğru için yöneticinin peşinden gitmek gereklidir; yanlış yaptıkları zaman ise yöneticilere yardım etmeyi reddetmemiz lazımdır. Eğer yöneticiler bizi Luther'in Yeni Ahit'inin evimizde bulunan nüshasını onlara teslim etmeye mecbur tutarlarsa, bunu reddetmek lazımdır; eğer evimize gelir ve kendileri alırlarsa, buna direnmemek gerekir.[15] Aynı minvalde, yöneticiler, kötücül üstlerini, kötücül yollarda izlememelidirler, fakat üstleri onlara kötü davrandığında ise direnmemelidirler. Bu ana fikir rahatsız edicidir.

Luther, daha sonrasında, Alman siyasetinde kayda değer bir rol oynamıştır, fakat bu rol, siyasi düşünce tarihini etkileyecek cinsten değildir. Luther'in "cani köylü sürüleri"ne karşı attığı tiradlar, dinî radikalizmin neden son noktasına kadar zorlanmaması gerektiğine dair bir teorik açıklamaya karşılık gelmez. Daha ziyade, dışarıdan bakarak, köylü savaşlarının, huzursuzluktan kâr sağlamayı uman itaatsiz alt sınıflar yüzünden çıktığına inanmıştır; ayrıca, özü itibariyle anarşist bir hareketin, kendisinden ilham aldığını iddia etmesinden de rahatsızlık duymuş olması muhtemeldir. "Bırakın kim yapabiliyorsa, hançerlesin, vursun, katletsin. Eğer bunu yaparken ölürseniz, ne mutlu size! ... Eğer bunu çok sert bulanlar varsa, ona hatırlatın ki isyana hoşgörü gösterilemez ve dünyanın sonunun gelmesi her an için beklenebilir."[16] Bunun ardından, "Köylülere Karşı Ağır Bir Kitap Üstüne Açık Mektup"-ta atfettiği suçu hafifletecek bir şey yaparak sadece sert ve katı isyancıların aleyhine yazdığını vurguladı. Fakat hemen sonra, köylüler hakkındaki risalenin tamamen doğru olduğunda ısrar etmeye ve devletin başının Hristiyan, Yahudi, Türk yahut pagan olmasının hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini söylemeye başladı. Seküler kılıç düzeni korumak için kullanılmalıydı ve kılıcı kullanana yardımcı olmak herkesin vazifesiydi.[17] Suçlamalarında tarafsızdı; "Açık Mektup", bir Alman asilzadesinin Thomas Müntzer'in dul ve hamile eşine tecavüz etmeye çalışması ile bitiyordu ve her ne kadar Müntzer'i ateşli bir şekilde eleştirse de tecavüze kalkışan kişinin ebediyen cehennemde yanması fikri Luther'in hoşuna gidiyordu. Retoriği aşırı derecede şiddet içerse de fiziki şiddete karşı duyduğu nefret ve düzensizlik karşısındaki korkusu hakikiydi. Tartışmak, dövüşmek ile aynı şey değildi. Dinî kavga, canlılık işaretiydi, fakat buna izin, ancak, dövüşmeden tartışabiliyorsak verilebilirdi.

15 *A.g.e.*, s. 29.
16 *A.g.e.*, s. 88.
17 *A.g.e.*, s. 97-98.

Dil çalışabilirdi, fakat yumruğun sıkılmaması gerekirdi. Luther'in çoğu eseri, Yahudilere yönelttiği suçlama da dâhil, siyasi düşünceye büyük bir katkıda bulunmamıştır. Günah çıkartma ile ilgili bağlılıkların değişmesinin Hristiyanların Yahudilere davranışlarında bir değişiklik yaratmadığını göstermek dışında, antisemitizmin acıklı hikâyesini dahi aydınlatamamıştır. Tefecilik hakkındaki görüşleri ise sadece teolojik yaratıcılığın iktisadi sezgiyi de beraberinde getirmeyeceğinin bir örneği olmuştur.

Direniş Teorisi

Luther'in fikrini, bariz ve etkili olacak şekilde değiştirdiği tek nokta direnmeme noktasıydı. Başlangıçta, geleneksel Pavlusçu doktrini kullanma biçimi yelpazenin en ucundaydı: Bize izni verilen yegâne şey pasif itaatsizlikti. Ayrıca, bize sadece pasif itaatsizlik izni verilmemişti, pasif itaatsizlikte bulunmak gibi bir zorunluluğumuz da vardı; çünkü aksi hâlde, dürüst olmayan kişilere, kötülük etmeleri için yardım sağlamış oluyorduk ve bu da en az onlara direnmek kadar adaletsizdi. Luther'i yirminci yüzyılda eleştirenler, isyanın mutlak kötülüğünü vurgulayarak liberal bir Almanya fikrini baltaladığından şikâyet ederler. Başımızdakilere daha az pasif bir tavırla yaklaşmamız, Hitler'in yükselişini önlemeye yardımcı olacağı gibi, onun yönetimine daha cesur bir direniş gösterilmesini de sağlardı. Almanların otoriteye yaranma ve Nazi rejimine direniş göstermemesine dair yapılan sayısız açıklama veri iken yirminci yüzyıldaki dehşet karşısında, Luther'in sorumluluğuna, makul bir şüphe ile yaklaşmak gerekir. Bununla birlikte, sadece on altıncı yüzyıl Almanya'sındaki duruma bakıldığında dahi, Luther'in Augustinus'un direniş göstermeme konusundaki görüşlerine duyduğu bağlılığın, 1520'lerin sonunda, tedbirsizlik olduğunu düşünmek mümkündür.

1529-1530 yıllarında Luther'in direniş göstermeme doktrininin görünen anlamındaki okunuşuna duyulan bağlılığın, Protestan prenslerinin Katolik düşmanlarının karşısına elleri kolları bağlı çıkmalarını gerektirebileceği açık bir hâl almaya başlamıştı. V. Charles, hiçbir zaman, Katolikler ve Evanjelikler arasında bölünmüş bir Almanya ile uzlaşma niyetine sahip olmamıştı; fakat 1520'li yılların sonuna kadar başka karışıklıkların içindeydi ve kendisini, doktriner ve siyasi birliği dayatmaya adayamıyordu. Bütün Almanya'yı Katolik Kilisesi'ne gerekirse kaba güç kullanarak tekrar bağlamayı önerdiği açık bir hâl aldığında, Luther'in hamisi elektör* Saksonyalı John, Luther'e imparatora direnmenin yasal olup olmadığını sordu. Diğer Evanjelikler, bunun yasal olduğunu söyleseler de Luther şiddetsizliğe inanan birisi değildi. İyi Hristiyanların, prensleri Türk olsa dahi, prensleri için yabancı muhalifler ve asilere karşı savaşmaları gerektiğini ileri sürdü. Fakat, V. Charles, o zamana kadar Almanya'dan ziyade, İspanya'da hâkim olduğu bölgeler ve İtalya'daki

* Orta Çağ'da Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nda imparatoru seçme hakkına sahip prenslere "elektör" deniyordu.

Fransız rakipleri ile uğraşmış olsa da yabancı bir prens değildi. Luther ve yandaşlarına birkaç unsur engel oldu. Kiliseyi inananların tek kongregasyonu ilan ettikten sonra, formel olarak, bir yöneticiyi tiran ilan edip azletme yetkisine sahip hiçbir kurumsal forum kalmamıştı. Bu, Gelasius'un iki kılıcından birisini elden çıkartmanın sonucuydu; eğer ruhani kılıcı elinde tutan kimse yoksa, kralı *ratione peccati* azledilmiş ilan edecek kimse de kalmıyordu. Protestanlara, doğal hukuk ve kilise hukuku geleneklerini küçümsemiş olmaları da engel olmuştu, bunlar Charles'ın tiran olduğu ve otoritesini hükmen kaybettiği iddiasını destekleyen sağlam hukuki argümanlar sunuyorlardı. Her ne kadar Philipp Melanchthon Cicero'nun *De officiis*'i üzerine bir yorum yazmış ve tiranlara direniş hakkındaki görüşleri, geleneksel anayasacı düşünceye Luther'den daha yakın geçmiş olsa da Cicero'nun tiranisid savunmasına geri dönmeleri de imkânsızdı.

İmparatorun muhaliflerinin kendilerini savunmaktan vazgeçecekleri elbette ki yoktu. Muhtelif görüşler tarandı. En ikna edicisi şuydu: Eğer imparator Evanjelist tebaasına saldırırsa, yasaları ihlal etmiş olacaktı ve onlar da imparatora direnerek yasayı savunmuş bulunacaklardı. Bu anayasacı konumun kökleri derindi ve bu konum, daha sonra, Locke'un, devrimi, insanların tiranlık eden yöneticiye karşı anayasalarını koruma eylemi olarak meşrulaştırmasına çok benziyordu. Bu sonuca ulaşmanın birden fazla yolu vardı ve Luther'in seçtiği yol, imparatorluğun *pozitif hukuku*nun prenslerin pervasız bir adaletsizliğe karşı direnmesini gerektirdiği iddiasına –inanılması ne kadar güç olsa da– dayanıyordu ve bu, Luther'in itaat bağlarının gevşemesi karşısındaki rahatsızlığının derinliğinin bir kanıtıydı. İmparator kendisini *legibus solutus*, yasanın üstünde ve işine geldiğinde pozitif hukuku değiştirebilecek gibi düşündüğü için, bunun nasıl olup da günü kurtarabileceğini görmek çağdaş okur için zordur. Ayrıca, dünyevi krallara Tanrı tarafından mutlak bir otorite verildiği düşüncesiyle bu otoritenin anayasal olarak sınırlanabileceği düşüncesi, modern akla birbiriyle uyumlu gelmeyecektir. Fakat, Orta Çağ'ın sonlarındaki aklın, bu gerilimlerle başa çıkabilecek kaynakları vardır. Düzgün bir şekilde kurulmuş seküler otorite, kuruluşu dünyevi yöneticinin otoritesinin belirtilen sınırlar içinde geçerli olduğu anlamına gelse bile, Tanrı'nın mutlak otoritesini paylaşmaktadır. Bu anayasa, kendi bütünlüğü içinde, *jure divino*, prens ve tebaası için aynı derecede bağlayıcı olacaktır. Kişi, kanunsuz otoriteye kanuni otorite adına direnebilecektir.

Direniş teorisinin kapısı, imparatorluk otoritesinin, genel olarak, imparatorluk otoritesini elinde bulunduran belirli bir kişiye itaatsizlik gerektirdiği fikri ile bir kez açıldığında Luther, uzun bir geçmişe sahip ve gelecekte de fazlasıyla kullanılacak argümanları ileri sürebilir hâle geliyordu. Yani, adil olmayan bir güç kullanan yönetici, yönetici olmaktan çıkıyor ve bize saldıran özel bir şahıs konumuna geliyordu; özel bir şahsa kendini savunma zemininde direnilebileceğinden kimsenin bir kuşkusu yoktu ve ahlaki açıdan, kendisine duyulan güveni ihlal etmek suretiyle azledilen bir yönetici de

özel bir şahıstı. Kadim bir örnek olan, özel şahsın karısıyla yatakta yakaladığı konsülü öldürmesinin hukukiliğinin ait olduğu yer de burasıydı. Luther, saldırgan olan imparator ise hukuki düzene isyan edenin de o olduğu ve ona hukuki olarak direnilebileceğini söyleyen anayasacı iddiaya genellikle katılıyordu. Onu dehşete düşüren ve diğerlerinin değişen derecelerde daha az korktukları şey, kişilere tek tek direnme hakkı veren herhangi bir doktrindi. Locke ve daha sonraki anayasacılarla yapılan karşılaştırmaların çöktüğü yer de burasıydı. Locke'çu direnme hakkı, direnme vakti geldiğinde konuyla ilgili en iyi kararı vermesi gereken "halk"ın özünde vardı. Fakat, Locke, halk adına kimin konuşma hakkına sahip olduğu sorusunu ihmal ediyordu. Doğru bir zeminde isyan edildiğinde, her birimiz hepimizi temsil ediyorduk.[18]

Luther, "alt düzeydeki majistralar"a direnme hakkını, kanunen kanun gücüyle karar verme yetkisine sahip olan kişilerle sınırlıyordu; bu bağlamda, adı geçen kişiler, imparatorluğun prensleri idi. Luther'den sonraki çoğu düşünür, bir yöneticiye direnme hakkını tanınmış bir kuruma bıraktı. Bu kurumlar, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun anayasasının işaret ettiği "alt düzeydeki majistralar" olmadığı durumda, Fransa'daki Katmanlar Meclisi gibi bir yapı yahut Zürih yahut Cenevre gibi İsviçre kent cumhuriyetlerinin yönetici konseyi oluyordu. Bununla birlikte, Luther'in cevabı ne kadar tedbirli olursa olsun ve ne kadar o günün gereklerinden hareket ederse etsin hem bir ideolojik değişmeye hem de bir tavır değişikliğine ilham verdi. Siyasete dair daha açık şekilde anayasacı bir bakış açısına doğru hareket edildi ve bu bakış açısı içinde otorite ve otoriteye direnmenin çok daha nüanslı değerlendirmeleri mümkün olabildi. Katoliklerin, papanın mutlak kral olduğu ve Justinianus'un *Digest*'inde tarif edilen Roma imparatorunun yetkilerini taşıdığına dair fikri değişmedi; fakat kilise içinde dahi bir karşıt akım, eski bir yasal nitelendirme olan *nemo dat quod non habet*'e –hiç kimse bizzat kendisinin sahip olmadığı bir şeyi veremez– dayanarak, "halk"ın kimseye karşısında direnilmeyen güç kullanma hakkını veremeyeceği, çünkü kendisinin, bu türden bir hakka zaten sahip olmadığını söyledi.

Her türlü otoriteye belli koşullar altında sahip olunsa da kaostan sakınma, bu koşulların ihlal edilip edilmediği sorusuna dair herhangi bir tartışmanın, doğru kurum ve doğru koşullarla sınırlanmasını gerekli kıldı –bu, kilise konsili yahut belki de Katmanlar Meclisi idi. Almanya bağlamında, mesele daha basitti. İmparatorluk elektörleri, imparatoru koşullu olarak seçtiklerini düşünebilirlerdi; bu koşullar ihlal edildiğinde, seçim geçersiz kılınırdı. İmparator Wenceslaus, 1400 yılında elektörleri tarafından tam da bu zeminde azledilmişti: Barışı ve imparatorluğun birliğini korumak için seçildiği hâlde, yapmaya yemin ettiği şeylerde tamamen başarısız olmuştu.

Luther, 1546 yılında öldü. Ölümü, Protestanlığın yaşayan Hristiyanlar olarak varlığını devam ettirmesi için bir siyaset teorisine en fazla ihtiyaç olduğu zamanda gerçekleşti ve ölümü, Protestanlığa karşı, onu Almanya'daki

18 Locke, *Second Treatise* (241-42. paragraflar), *Two Treatises of Government* içinde: s. 427.

kalbinden dahi neredeyse sökecek bir saldırı ile aynı döneme denk geldi. V. Charles, 1543 yılından beri, Protestan Alman devletlerinin Schmalkaldic Birliği denen şeyle karşı karşıya gelmek için güç topluyordu. 1546'da bu devletleri tahrik ederek silahlı çatışmaya sürükledi ve 1547 yılının Nisan ayında da onları, Mühlberg Muharebesi'nde ezip geçti. Liderleri, elektörler Saksonyalı John ve Hesse'li Philip esir düştü ve sonraki beş yılı hapiste geçirdi. 1548 yılına gelindiğinde, Charles, Luther'ciliği imparatorluğun tamamında yasa dışı ilan ederek sonraki yüzyılda Almanya'yı tahrip edecek Otuz Yıl Savaşları'nın tohumlarını ekti. Bundan beş yıl sonra, Reform İngiltere'de de tehlike altına girmişti, çünkü Charles'ın gelini Katolik Kraliçesi Mary, Protestan tebaası arasında üç yüzden fazla kişinin yakılarak öldürülmesini onaylayarak tarihteki yerini, "Kanlı Mary" olarak tescil etti. Bundan önce, Fransızlar, Katolik İskoçlara, Protestanlık akımını geri döndürmekte yardım etmişlerdi ve Fransa'da da I. Francis, 1530'larda infaz yanlısı uygun zamanı kollayan politikalarından vazgeçti; infazlar, halefi II. Henry'nin döneminde daha yoğun bir hâl alacaktı. 1558'de, Mary Tudor'un yerine küçük kız kardeşi Elizabeth geçmemiş olsa, hiçbir önemli Avrupa devletinde reform kiliseleri için güvenli bir yer kalmayacaktı. İsviçre ise başka bir meseleydi. Fazlasıyla şiddet görmüştü, fakat hem Zürih hem de Cenevre, geniş bir kırsal hinterlanda sahip kendi kendini yöneten kentlerdi ve güvenli olmasa da sağlam bir şekilde Protestan idiler ve Protestan siyasi düşüncesi olarak düşünegeldiğimiz pek çok şeyi onlar ürettiler.

Jean Calvin

Saldırı altında kalan Protestanların ellerini kavuşturup şehit düşmeyi bekleyecekleri yoktu, fakat Pavlusçu otorite teorisine bağlılıkları, direniş hakkını telaffuz etmelerinin önünde engel teşkil ediyordu. Ruhani ve seküler otorite arasındaki farka dair açıklamalarını direnişin meşruiyeti için bir argümana dönüştürmeleri, Katolik muhalifleri ve seleflerinden daha kolay değildi. Luther gibi, kilisenin zor kullanan bir otoriteye sahip bulunmadığını iddia etmek kolaydı; fakat bu, Katolik devletlerdeki seküler otoritelere Protestan düşmanlarını ortadan kaldırmak için sonsuz bir özgürlük veriyordu. Pasif itaatsizlik, Protestanlığın geleceğini, kaç heretiği yanarak ölüme gönderdiğini hiç umursamayan kararlı yöneticilerden korumaya yetmiyordu. Zaman zaman Calvin'in, durumun zaruretinin gereklerine uygun bir direniş teorisi oluşturmakta Luther'den daha ileri gittiği söylenir. Kısmen doğru olsa bile, bütünüyle doğru değildir. Calvin, ikinci nesil Protestan'dır. 1509 yılında, Luther'in, Wittenberg'de, duyduğu şüpheden dolayı acı çektiği dönemde doğdu. Luther gibi Calvin'in de babası hukuk okumasını istemişti, fakat babasının ölümü üzerine, Calvin hukuku bıraktı ve hocalık yaşantısını benimsedi. Fikirleri kendisini Fransa'da tehlike altına sokunca, önce Basel'e, ardından, 1536 yılında da Cenevre'ye gitti. Bir sürgün döneminin ardından, 1541 yılında Cenevre'ye geri döndü ve hayatının son yirmi üç yılını burada geçirdi. Cenevre,

o dönemlerde, kent konseyi tarafından yönetilen bir cumhuriyetti ve bu husus, Calvin'e, Luther'in ötesine geçebilecek bir bağlam sundu.

Calvin, bir siyasi düşünür olarak övülse de siyasi görüşleri, *Institutes of the Christan Religion*'ın son kısmı ile sınırlıdır ve bu husus, ilgilendiği daha geniş ölçekli konular arasında siyasetin yerinin son derece küçük bir yer işgal ettiğine işaret eder. Calvin de halk ayaklanmalarına açık kapı bırakmakta Luther'den daha istekli değildir. Fakat, Luther'in aksine, bir kent cumhuriyeti için yasa yapmaya faal bir şeklide katılmıştır. Luther gibi, tartışmasına, bir Hristiyan'ın özgürlüğünün, ona bütün yasaları ortadan kaldırma ve bütün kurumları yeniden şekillendirme izni vermediği konusunda ısrar ederek insanlığın yönetimi altında bulunduğu iki hükümetle başladı. Sivil hükümetler Tanrı tarafından kurulmuştu ve Hristiyanların bağlılığını talep ediyordu. Luther'e göre daha doğrudan ifadeler kullandı ve sivil hükumetlerin ilk görevinin, "Tanrı'ya görünürde edilen ibadetin korunması ve geliştirilmesi, saf doktrinin ve Kilise'nin iyi koşullarının savunulması"[19] olduğunu söyledi. Bu, bünyesinden, kilisenin bir kurum olduğu olgusunu barındırıyordu ve Luther'in varsaydığı, yerel devletlerin yerel kiliselerin bakımını üstlenmesi fikrini daha açık bir hâle getiriyordu. Buradaki temel nokta Luther'inki ile aynıydı: Bir Hristiyan seküler hükümetin taleplerini göz ardı edemezdi. Eğer Tanrı'nın krallığı hâlihazırda dünyada kurulmuş ise sivil hükümetlere gerek kalmayacaktı; fakat, burada, aşağıda, bizler, Augustinus'un deyişiyle, *pellegrini*, yani nihai hedefimize doğru bir yolculuğa çıkmış hacılar idik. Burada olduğumuz sürece de barışımız ve sükûnetimiz için sivil hükümetlere ihtiyacımız vardı. Bu hükümetler aynı zamanda bizi dürüstlüğe sevk etmek için de gerekliydi.

Calvin'in iki krallıkla ilgili bizim de sadakat borçlu olduğumuz tartışması, kilise ile devletin birbirinden ayrılmasına işaret etmez. Calvin'in aklında, antik Roma'nın yenilgiye uğramış tebaasının tanrılarını kente davet eden uyumlu yaklaşımı da yoktur. Kilisenin devlet tarafından sabitlenmiş bir ibadet etme biçimi olmalıdır, kişiler ayinlere katılmaya zorlanmalıdır ve kilisenin vaizleri yurttaşların ahlakını yargılamalıdır. Calvin, Cenevre'de yaşamaktadır ve Katoliklerin verdiği tepki karşısında korunaklıdır; dolayısıyla, savaştığı düşmanlar Katolikler değil, radikal antinomianist kanattır: Dünya ters yüz edilmemeli, hermetik bir varoluşa sığınılmamalıdır. İnanç konularında geleneksel görüşe sadık kalınmalıdır. Bilinen üzere, Michael Servetus'u, Teslis doktrinini reddettiği için, Cenevre kapılarında yaktırmıştır. Yine de Calvin, erken dönemin modern bir anayasa hukukçusu ile bir polis kuramcısının kaygılarını siyaseten yaratıcı bir şekilde birbiriyle ilişkilendirmiştir.

Calvin, sadece, bütün çağdaş analizlerde devletin özünü oluşturan yukarıdan aşağı yasama ve zor kullanma kapasitesine sahip bir siyasi topluluğu tasavvur etmekle kalmadı, otoriteyi, tanınmış bir ara yargıçlar kurumuna verdi. İlham aldığı kaynağın Sparta anayasasının Ulrich Zwingli'nin kısa ve

19 *Luther and Calvin on Secular Authority*, s. 49.

çalkantılı yönetimi döneminde Zürih'te başardıklarıyla değişime uğratılmış hâli olması muhtemeldir. Zwingli, siyaset pratiği açısından daha önemlidir. Bunun nedeni, Zürih'te başardıklarından ziyade, ölümünden sonra I. Elisabeth'in üzerinde yarattığı etkidir. Fakat Zürih de reform teolojisinin siyasi olanaklarının ne olabileceğini göstermiştir; bu, Luther'in gördüklerinin çok daha ilerisindedir. 1484 yılında doğan Zwingli, 1518 yılına kadar kendini adamış bir Katolik olarak yaşamıştır. Zürih'te papaz olarak çalışmaya başladığında, Luther'in İncillerin tamamen yeterli olduğu görüşüne dönmüştür. Ölümüne kadar yaşayan Hristiyanların somut bir örneği olmuştur. Zürih'te reformun yürütücüsü olmuş ve hem kilise hem de devletin yönetimini kendisinde birleştirmişti. Kelimenin tam anlamıyla bir put kırıcıdır: Kiliselerin fiziki arınması günün gereğidir; resimler ve orglar yerel kiliselerden atılmıştır. Bununla birlikte Zwingli, başarılı bir müzisyen ve başarılı bir Grek uzmanıdır ve Erasmus ile de yazışmıştır. 1529 yılında, Calvin ve Luther, Kutsal Komünyon ile ilgili sonuca varmayan bir tartışmaya girmişlerdir. Zwingli, kutsal ayinde Çarmıha Geriliş'in anıldığını ve ekmeğin İsa'nın bedenine dönüşmediğini iddia eden radikal görüşü benimsemiştir; Luther ise Kutsal Komünyon'daki ekmek ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanına dönüştüğüne inanmaktadır. Zwingli'nin çöküşü de onu farklı noktalara taşıyan enerjisi nedeniyledir: Katolikliğin diğer İsviçre kantonlarından da, gerekirse güç kullanarak, kovulmasında ısrar etmiştir. Bu, Zürih'in komşuları tarafından savaş ilanı gibi algılanmıştır. Sonuç, 1531'de savaşa girilmesi ve Zwingli'nin muharebede ölümü olmuştur.

Zwingli'nin, Protestan teolojisi ve siyasi pratiği üzerinde kayda değer bir etkisi vardır. Luther gibi o da kendi "sol"undaki kolay kontrol edemeyeceği radikal güçleri ortalığa salmıştır. Luther'in aksine, hiç çekinmeden, kilisenin, doktrinle ilgili ve siyasi birliği sağlamak için devletin zor kullanma gücünü tedavüle sokması gerektiğine inanır. *Compelle intrare*'yi kabul etmekle bir derdi yoktur. Zürih'te, Anabaptistleri tereddütsüzce infaz etmiştir. Anabaptizmin temel ilkesi, bebeklerin vaftiz edilmesinin yanlışlığıdır: Vaftiz edilen kişi, bu törenin anlamını tam olarak anlamadığında vaftiz etkisiz olacaktır. Anabaptistlerle tartışmaya girmek nankör bir iştir, çünkü kutsal metinlerde bebeklerin vaftiz edilmesine izin verilmemiştir. Bu durumda, Zwingli fiziki zor kullanmayı seçer. Zürih Anabaptistlerinin liderlerini boğdurur ve ölüm şekillerinin içerdiği tatsız şakanın keyfini çıkartır. Kilise ile devletin birliğine dair bu tavizsiz anlayış, Elizabeth'in İngiltere'sine, Zwingli'nin takipçisi Heinrich Bullinger tarafından aktarılacaktır; İngiltere'de öldürülen Katolikler, sayı olarak Avrupa'nın en yükseğidir.

Şiddeti bir yana bırakırsak, Protestanlığın otorite anlayışı, aklında klasik cumhuriyetçi modeller olan kişilere çok doğal gelecek şekilde dönüşüme uğramıştır. Zwingli'nin hayali, dinî olarak saflaştırılmış bir kentin içinde yeniden hayata geçirilen klasik cumhuriyet yönetimidir. Klasik cumhuriyetler, seküler yöneticilerin halklarının dinî pratiklerini görmezden gelecekleri

fikrini hiç göz önünde bulundurmamıştır; nitekim Zwingli'nin dindar cumhuriyet hayali de kilise ile devletin birbirinden ayrılması fikrini kucaklamamaktadır. Herkesin, tiranlıktan uzak kalmak üzere düzenli ve anayasal şekilde düşünmesine ise olanak vermektedir. Bu ise Calvin'in meşhur olduğu görüşün ortaya çıkmasını mümkün kılar: Hükümetin tiranlığa dönüşmemesini sağlamak, yerleştirilmiş orta kademe otoritelerin işidir. Bu ise yeni olanaklar sağlar. Eğer kralın otoritesi dahi koşula bağlı ise kimse *legibus solutus* değildir ve "alt kademedeki yöneticiler", yöneticinin fazla ileri gittiği, tirana dönüştüğü ve artık de jure yönetici olmadığını ilan edecek mekanizmayı sağlamaktadır.

Buradaki mesele şudur: Görevinin sınırları dışına çıkan yöneticinin sadece özel kişi olduğu ve herhangi bir özel kişi gibi muamele görebileceği fikrine yaslanmak, zinacı konsül örneğine uygulandığında gayet güzeldir. Yöneticilerin itibarı görevin de itibarıdır; zina yapmak görevin bir parçası değildir. Buradaki zorluk aşikârdır. Dinî infaz siyaseti yetki dışıdır, eğer öyleyse bu, özel kişi olarak işlenmiş bir günah olduğundan dolayı değildir. Bu, kişiye değil halka yönelik bir saldırıdır yahut bir başka deyişle, kişiler taraftar olmadıkları politikaları, antik örneklerde düşünüldüğü gibi, özel saldırılar olarak ele alırlarsa, herhangi bir kişi de herhangi bir yöneticiyi, herhangi bir nedenden dolayı öldürmeyi kendisine hak sayar. Calvin, her ne kadar meşru direnişe dair bir açıklama yapmışsa da muntazaman, Augustinus ve Luther'in, kötü yöneticilere Pavlusçu emre uygun olarak tahammül etmeliyiz mesajını tekrarlamıştır.

Calvin bütün bunları üç kısımlı bir sivil yönetim tartışması içinde açıklar; bu kısımlar, hukukun doğası ve amacı, yargıçların rolü ve insanların görevleridir. Yargıçlar nasıl seçilirse seçilsin, Tanrı'ya karşı sorumludur; davranışlarının hesabını öbür dünyada vermelerinin gerektiğini daima akıllarında tutmalı ve davranışlarını ona göre şekillendirmelidirler. Farklı yönetim türlerinin erdemlerinden pek az bahseder; fakat, bu amacına ulaşması için yeterlidir: Amacı, karma rejimlerin en iyisi olduğunda ısrar etmektir; nitekim krallık tiranlık olabilir, demokrasi de isyana teşvik edebilirse, Spartalıların bulduğu ılımlı denge caziptir; özel kişilerin işi yönetim biçimlerini tartışmak değil, Tanrı'nın onlar için kurmayı takdir ettiği rejimde barış içinde yaşamaktır.

Böylelikle, argüman neredeyse en sonuna kadar ilerler. Özel bir kişi, yöneticilerimizin bizim başımıza musallat ettiklerine gerçekten de dayanmamız gerekip gerekmediğini sorduğunda, verilecek cevap dayanmamız gerektiğidir. Bu tavsiyeye sadık kalmanın tesellisi, Tanrı'nın kötü insanları, tahayyül edemeyecekleri amaçları için farkında olmadan kullandığının güvencesinin ötesine pek az geçer. Sonra, Calvin vites değiştirir. "Dizginlenemez bir tiranlığın cezası Tanrı'nın gazabı olsa bile, bunları başımıza getirmek için görevlendirenin bizzat kendimiz olduğunu düşünmememiz gereklidir. Bize düşen yegâne şey itaat etmek ve acı çekmektir." noktasında ısrar ettikten sonra sözlerine devam eder: "Her zaman olduğu gibi, burada

da, özel kişilerden bahsediyorum." Eğer üst düzey yöneticiler kralların arzularına, Sparta'nın ephoros'ları, Atina'nın demarchos'ları ve "belki" de Katmanlar Meclisi olarak toplandığı zamanki üç katman gibi gem vurmak üzere atanacaklarsa, bu üst düzey yöneticilere sadece tiranları kısıtlama yetkisi verilmekle kalınmamıştır, aksine, bunu yapmamaları durumunda büyük bir günah işlemiş sayılacaklardır.[20] Calvinist ahlaki ve siyasi evrende, zorunlu olmayan pek az şeye izin verilmiştir ve bu, onlardan birisi değildir. Calvin'in, "özel kişiler"in bir yöneticinin güvenlerini kötüye kullandığına ve otoritesini kaybettiğine karar verebileceklerine işaret eden sözleşmecilikle kapısını araladığı anayasal direniş teorisini birleştirmek, daha sonraki Calvinistlere düşecektir. Birleştikleri vakit, modern ve liberal bir devrim teorisi yaratmış olacaklardır. Bu noktaya erişmek için gerekenlerden birisi, Locke'un ifadesiyle "çoğu insan"ın, isyan etmekte tez canlı değil ağır aksak davrandıkları kanaatidir. Bu fikir, Luther'in yahut Calvin'in aklına gelmemiştir; nitekim, dönemin olayları da bunun aksini göstermiştir.

Radikaller

Bu bölüm boyunca kaostan duyulan korkuya üstü kapalı bir şekilde değinilmesinin nedeni, Protestanlığın aşırı kanadı denebilecek bir şeyin, yani Anabaptizmin varlığı idi. Anabaptizmin siyasi fikirlerinin büyün çeşitleriyle, ayrıntılı bir şekilde anlatımının, bu kadar dar kapsamda ve *tout court* gerçekleştirilmesi olanaksızdır. Bununla birlikte, 1524-26'daki Köylüler Savaşı'ndan ve 1534 yılında Anabaptistlerin şiddetli bir kalkışmaya karıştıkları Münster isyanından *sonra*, Anabaptizmin en önde gelen niteliği, barışsever ve apolitik bir inanç hâline gelmiş olmasıdır. Anabaptistlerin savaşa hazır oldukları birkaç on yıl boyunca dahi bunu sadece kendi istedikleri şekilde ve kendi nedenlerinden dolayı yapmışlardır. Luther ve Calvin'in devlete hizmet etmeyen Hristiyanlara yönelttikleri suçlamanın hedefindedirler. Savaşmaya istekli olduklarında da ölümüne –bu çoğunlukla kendi ölümleridir– savaşmışlardır.

Görüşlerini burada anlatılanlarla ilişkili kılan iki nokta vardır. İlk olarak, Köylüler Savaşını tetikleyen şey iktisadi zorluklardır. Bu, siyasi bir devrim değil, iktisadi zorlukların tetiklediği bir kalkışmadır. Kimin iktisadi zorluklarının daha önemli olduğunu söylemek epeyce güçtür, çünkü Almanya, birbirinden çok farklı yerel siyasi düzenlemelerin var olduğu devlet ve devletçiklerin bir kaleidoskopu hâlindedir ve kent ile kır arasında, kentlerin kendi arasında, köylü ile toprak sahipleri arasında iktisadi gerilimler mevcuttur. Baskıcı toprak sahiplerin yarattığı sıkıntıdan kurtulmak isteyen köylüler, savaşan ve büyük sayılarda ölenlerin önemli bir kısmını oluşturmuştur. 300.000 asinin savaşa katıldığı ve imparatorluk orduları isyanı bastırdığında, onlardan 100.000'inin öldüğü söylenir. Asilerin dinî talepleri de en az iktisadi talepleri kadar mütecavizdir. Bu taleplerin başında aşar vergisinin

20 *A.g.e.*, s. 82.

azaltılması ve papazlarının seçiminde söz sahibi olmak gelir. İkinci olarak, Köylüler Savaşına kendisine rağmen karakterini kazandıran Luther'dir. Luther'ci Reform gerçekleşmeden de 1524-26 yılları arasında bir kalkışma olması muhtemeldir. Köylü isyanları yüz yıldır Almanya'daki hayatın bir parçası olmuştur. Fakat, imparatorluğun Katolik ve Evanjelik prensleri arasındaki gerilim, kimi prenslerin asilerle aynı safa geçerek, imparatorluğun birliğinin altını oyacağına işaret etmektedir. Asilerin dinî talepleri Luther'ci olduğu için, genellikle, isyanı körükleyenin Luther olduğu düşünülmüştür. Bu, kısmen de olsa, asilere neden bu kadar şiddetle saldırdığını açıklar. Nitekim, Luther'in Anabaptistleri küçümsemesi de Thomas Müntzer'in Luther'e saldırısının şiddetinin kökeninde yatacaktır.

Müntzer, geleneksel siyaseti hor gören birisidir, fakat görüşlerinin muazzam siyasi sonuçları olacaktır. Radikal reformcuların –"büyük" reformcular, Luther, Zwingli ve Calvin'den farklı olarak– ana niteliği, otoritenin temelinde ruhani anlamda bir cemaatin yattığına duydukları inançtır. İçinde bulundukları türden çalkantılı dönemlerde, bunun oy birliği ile kabulü zordur; fakat eğer radikal Protestanların siyasi otorite hakkında bir görüşlerinin olabilmesi mümkünse, bu, halk egemenliği teorisidir. Dindar prens, otoritesini ilahi bir kurumdan değil, halktan alacaktır; Müntzer, otoritenin çıkış kuramını teklifsizce benimsemiştir. Müntzer de, Luther gibi, dindar prensin kiliseyi reforma tabi tutacağını ümit etmeye başlamıştır, fakat Luther'in aksine, "son günler"de yaşadığına inanır ve kilise reformunun sadece bir Reform olmakla kalmadığı, apokaliptik bir dönüşüme de delalet ettiği kanaatindedir. Kutsal ayinlerin reddine bir de milleniarizm eklendikten sonra, başkaldırının bütün unsurları bir araya gelmiş olacaktır.

Başlangıçta, Müntzer'in radikalizmi, şiddetli bir kalkışmayı ima etmemiştir. Takipçilerinin kullandığı şiddet, popüler bir putkırıcılık biçimindedir: Bunlar, heykelleri kırmak, vitrayları yok etmek, sevilmeyen papazları yuhalamak, geleneksel ayinin yerine gayet katı bir Ekmek ve Şarap Ayini koymak gibi doğrudan eylemlerdir. Müntzer, arka plandadır, fakat siyasi otoriteler, görünürde yapılara ve nesnelere yöneltilmiş olduğu zaman dahi şiddetin nerelere varabileceğini görmüş ve dinen aşırı uçta bulunanları kovmayı denemişlerdir. Anabaptistler kiliseleri terk etmiş ve kişilerin evlerinde toplanmaya başlamışlardır. Bu ise, onları yetkililerin gözünde daha da şüpheli hâle getirmiş ve aynı zamanda da Anabaptistler arasında, dinî olduğu kadar iktisadi ve siyasi alanlarla ilgili giderek daha aşırı uca savrulan görüşlerin hâkim olmasına yol açmıştır. Müntzer ve takipçileri, nihayetinde başvurdukları şiddetin meşru bir kendini müdafaadan çok daha fazlası olduğunu iddia etmişse de maruz bırakıldıkları baskıdan pek öyle farklı bir şey de beklememişlerdir.

Olaylar, kahramanların herhangi birisinin, dindar topluluğun siyasi düzenlemelerinin ne olması gerektiğine dair tutarlı bir görüş geliştirmelerine müsaade etmeyecek kadar hızlı ve kaotik şekilde gelişmiştir. Köylülerin kalkışmasının 1525 yılının Mayıs ayında askerî olarak bastırılmasının birkaç ay

sonrasında geliştirilebildiği kadarıyla, bu görüş, basit cumhuriyetçi bir anayasanın yapılması ihtiyacına odaklanmıştır. Bu, siyasi açıdan radikaldir, çünkü asilzadelerin miras yoluyla devraldıkları yönetme hakları ellerinden alınmıştır; iktisadi açıdan da radikaldir çünkü herhangi bir siyasi rolü olmayan asilzadelerin vergi salma hakları da ortadan kalkmıştır. Mülkiyetin eşit olarak dağıtılması teklif edilmemiştir; eski kilisenin mülkü elinden alınacaktır, fakat sıradan insanların mülküne dokunulmayacaktır. Radikallerin komünizmi, özgür aşkı ve her türlü otoriteye son verilmesini şiddetle arzuladıkları iddiası, ya muhaliflerinin histerik muhayyilelerinin bir sonucudur yahut da bilerek yapılan asılsız propagandadır. Bununla birlikte, ütopyacı ve millenarianisttirler ve kuracakları cemaatlerin İsa'nın Tekrar Yeryüzüne İnişi ve kıyamet gününün habercisi olduğuna inanmaktadırlar. Radikaller, yenilgiye uğradıktan sonra, iki şey yapmışlardır: Schleitheim Maddeleri denen şeyde ifade edilmiş ortak inanışları konusunda anlaşmış, taktik konusunda ise ayrışmışlardır.

Anlaştıkları noktalardan birisi, krallıklarının bu dünyaya dair olmadığı ve gerçek bir Hristiyan'ın da kendisini bu dünyadan soyutlaması gerektiğidir. Müntzer'in biraz da olsa anarşik dindar cemaatler kurma ümitleri, gerçekler karşısında suya düşmüştür ve Schleitheim Maddeleri, baskıya direnebilecek bir kilise örgütlenmesinin minimumdaki bazı hatlarını ortaya koymuştur. Korkularının somut bir zemini vardır: Yetişkinleri vaftiz etmek yahut bunu vaaz etmek, imparatorluğun her yerinde, idamla cezalandırılacak bir suç hâline gelmiştir -ki, yetişkinlerin vaftizi, Anabaptizmin temel unsurudur. Başında, Schleitheim Maddeleri'ni oluşturan Michael Sattler'in bulunduğu kanat, radikal pasifizmi benimsemiş ve takipçilerine, askere gitmeyi ve kamu görevi yapmayı reddetmelerini ve kendilerini içinde buldukları toplumun siyasi ve hukuki düzenlemelerine yabancı kalarak yaşamalarını tavsiye etmiştir. Bu, silahlı kuvvetleri için askere alacak adam arayan hükümetlerin hoş göreceği bir şey değildir. Sattler'in görüşleri, otoritelerle doğrudan girilecek bir çatışmanın reçetesi gibidir, fakat ruhani bir hayatın gizli olarak yaşanabileceği ihtimalini ortaya koyduğu için de, Anabaptistlere başkalarını kendi inançlarına çekmeden ama kalan inançlılar olarak var olmalarını güvence altına alma beklentisi sunmuştur. Bir aile, kendi inancını, kuşaktan kuşağa aktarabilse de bunu bir başkasına aktaramayacaktır.

Balthasar Hubmaier'in takipçisi olan diğer kanat, Luther'ci otorite teorisine sırtını dönmüş ve fakat Luther'in sonunda reddettiği *quietism*'e* katılmıştır. Üyeleri, Anabaptistlerin görev yapabileceği, kılıcı kullanabileceği; çünkü dindar yöneticilerin yardıma ihtiyacı olduğu ve bu yardımın verilmesinin de yerinde olacağında uzlaşmışlardır. Atanmış bir yöneticiye silah doğrultmak, Tanrı'ya silah doğrultmakla aynı anlama gelir. Hubmaier'in konumu, yetkililer ile bir barış anlaşmasına zemin hazırlamıştır; bunun Anabaptistlere çekici gelen yanı ise, onları hoş görecek bir prens bulurlarsa,

* Akıl ve iradenin dünyevi olaylara tamamen ilgisiz kalarak yalnız Tanrı düşüncesine daldığı dinsel bir mistisizm türü, "sakincilik"

inançlarını açıkça yaşayabilecek olmalarıdır. Birçok kendini adamış ve kimseye zararı olmayan insanın sonraki iki yüzyılda fark edeceği gibi, buradaki sakınca, prenslerin dinî bağlılıklarını değiştirmeye teşne olmaları ve hoşgörülü babaların, başkaldıran tebaasının ölüm ile sürgün arasında tercih yapmasını isteyecek fanatik oğulları vâris bırakma eğilimi taşımasıdır.

1520'lerin radikalizminin meşhur son bölümü, Leiden'li John ve Bernhard Knipperdolling'in Münster'de 1534-35 yıllarında hayata geçirdikleri kısa süren bir terör dönemidir. Bu olaylardan Anabaptizm'in sorumlu olduğunu söylemek adaletsizlik olsa da Anabaptistlerin düşmanları bunu başarmışlardır. Münster'de neyin olup bittiği uzun uzadıya incelenmiştir. 1950'lerde sosyologlar, kenti ele geçiren deliliğin, yirminci yüzyılda devrimlerin ortaya çıkışına dair derin ipuçları barındırdığını düşünmüşlerdir.[21] Ondan elli yıl sonra, bu, daha ziyade Jonestown, Guyana'daki kitlesel intiharlar gibi kendine özgü olaylar kategorisine dâhil edilmiş gibidir. Jonestown, Guyana'da, kıyametçi bir tarikat, liderlerinin emrini, kendilerini ve çocuklarını siyanürlü bir içecekle öldüresiye kadar takip etmiştir. Münster Westphalia'da bir imparatorluk kentidir; yöneticisi, yaşayanlarla arası hiç iyi olmayan bir prens-piskopostur. 1530'ların başında Luther'ci olmuştur; aynı zamanda, bir grup seyyar mesihçi vaizin, Strassburg ve daha sonra da Hollanda'dan kovulduktan sonra, kendi inançlarına çekecekleri insanları aradıkları yer de burasıdır.

1534 yılının Ocak ayında, Melchior misyonerlerinin safına geçen Bernhard Knipperdolling, Jan Matthys ve Jan Bockelson –Leiden'li John– ile birlikte, Münster'i kendi Yeni Kudüs vizyonlarına göre düzenlemeye koyulur. Kentin Katolik prens–piskoposu, Luther'ci olsa dahi, anarşiyi gördüğü yerde tanıyan Hesse'li Philip'in yardımıyla, kenti kuşatır. Kuşatılmış kente kargaşa hâkimdir; Matthys, Tanrı'nın taktikle ilgili doğrudan talimatı gibi anladığı şeye binaen, kenti kuşatanlara düzenlediği saldırıya komutanlık ettiği sırada öldürülür; yönetimi Leiden'li John eline geçirir ve sonunda kendisini kral ilan eder. Burada, bir defalığına dahi olsa, çokeşlilik ve komünizm ile ilgili söylentiler gerçekleşmiştir; John, iki düzine eş almış, kendisini güzel cübbelerle süslemiş ve halk, kuşatma altında, açlıktan yavaş yavaş ölürken, bir Eski Ahit dramını sonuna kadar oynamıştır. Şaşırtıcı bir şekilde, savunmadakiler, sonuna kadar direnmiş, kuşatma güçlerini 1534 yılının Ağustos ayında geriletmiş ve başka yerlerdeki yerel isyanlar, üzerlerindeki baskıyı kaldırmaya yetmese de, şehir ancak 1535 yılının Haziran ayında düşmüştür. O zaman dahi, ihanete bulanmıştır. Şehir sakinleri, erkek, kadın, çocuk demeden katledilmiş; Knipperdolling ve Leiden'li John'a ölene kadar işkence edilmiş ve ayaklanmada suç ortaklığı bulunduğundan şüphelenilen herkes, yetkililer tarafından yakalanmıştır. Bu olaylar, varlığını uzun bir süredir devam ettiren apokaliptik vizyonun taşıyıcıları üzerinde ayıltıcı bir etki yaratmıştır –fakat, bütün bu işleri başlatan adam, Melchior Hoffman, olaylardan sağ kurtulmuştur. Strassburg'da hapse atılmış ve on yıl sonraki ölümüne kadar hapiste kalmıştır.

21 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium.*

ON BİRİNCİ BÖLÜM

Machiavelli



Hayatı ve Dönemi: Siyasi Bağlam

Machiavelli, 1469 yılında doğdu ve 1527 yılında öldü. Babası noterdi; bu bize, Machiavelli'nin babasının okur-yazar olduğundan daha fazla bilgi vermez çünkü Rönesans İtalyası'nda, yasal işlemlerin gerektirdiğinden çok noter vardı. Düşük bir toplumsal konuma sahip noter, hayatını daha ziyade çiftçi yahut zanaatkâr olarak kazanıyordu. Üst sınıflara mensup noter ise muhtemelen yasal becerilerini, dostlarının ve müttefiklerinin işlerinde bazen de siyasi arenada kullanıyordu. Bunun bize söylediği şeylerden birisi, hukuk eğitiminin girizgâhı olan hümanist eğitimden nasiplendiğiydi; bu eğitim, ondan önce Cicero'nun ve Sofistlerin bir siyasetçi ve hukukçu için zorunlu olarak niteledikleri, belagatli ve ikna edici yazım ile mahkeme yahut bir komite karşısında gerekli olan konuşmayı yapmayı içeriyordu.

Machiavelli'nin, Savonarola'nın derilmesinden sonra kurulan Floransa Cumhuriyeti'nin *cancelliere*'si* olduğu, 1498 yılından önceki hayatı ile ilgili pek az şey bilinmektedir. Bu bir "kamu hizmeti" görevidir. Klasik Atina'da olduğu gibi Floransa Cumhuriyeti'nde de görevler kısa bir süre boyunca yerine getirilmektedir ve bu görevleri yerine getiren kişiler ya seçilmekte ya da kura ile belirlenmektedir. Sürekli olarak görev yapan becerikli bir bürokrasi olmadan Floransa yönetilemez hâle gelecektir; Machiavelli de bu bürokrasinin bir parçasıdır. Bir ay sonra dış ilişkiler ve askerî hazırlığa nezaret eden komite olan Savaş Onlusu'na sekreter olarak atanmıştır. Sonraki on dört yılın büyük bir kısmını papalık sarayı, XII. Louis'nin sarayı ve İmparator Maximilian'ın sarayında diplomatik görevli olarak geçirmiştir. Floransa ile Fransa arasında dostane ilişkiler bulunduğu için imparatorluğun düşmanlığını üzerine çekmeden Fransızlar ile dost kalmaya devam etmek yani Valois'larla avlanırken Habsburglar tarafından kovalanmamak incelikli manevralar yapmayı gerektirmiştir.

Machiavelli, bu görevler süresince Romagna'da Cesare Borgia'yla ve Rönesans papalarının savaşa en yatkını ve zorla topladığı paralar, Luther'in

---

* İtalyan kent cumhuriyetlerinde kentin maaşlı ve atanmış en üst düzey yöneticisi, şansölye.

kilise reformu mücadelesinin tetikleyicilerinden birisi olan Papa II. Julius ile fazlasıyla zaman geçirmiştir. Machiavelli'nin *Prens*'te ve *Discourses on Livy*'de verdiği tavsiyelerin, keskinliği oluşturan hikâyelerin önceden Floransa'daki üstleri ile yaptığı canlı yazışmalarda ortaya çıktığı görülür. Machiavelli'nin Savaş Onlusu'nun sekreteriyken başardığı, pek hatırlanmasa da önemli işlerden birisi, *contado*dan yani Floransa kırsalından topladığı kişilerle Floransa milislerini kurmasıdır. Machiavelli, paralı askerlere karşıdır çünkü söylediği üzere bu askerler, düşman daha fazla para verirse onun safına geçecek veyahut kendilerini istihdam eden yönetimi devirmeye kalkacaklardır. *Contadino*lara savaş için yeterli bir malzeme muamelesi yapmak bir yeniliktir, nitekim silah taşıma hakkı, Floransa'nın yurttaşlarına yani *cittadino*lara verilmiştir. Floransa'nın ordusu, dönemin diğer İtalyan devletleri gibi, Fransa orduları yahut imparatorluk orduları ile mukayese kabul etmese de Machiavelli'nin reformları, yerel düşmanlıklar için etkili bir milis gücü oluşturmuştur. Kurduğu ordu, Pisa ile aralarındaki bitmek bilmeyen savaşı başarılı bir sonuca ulaştırmıştır.

Machiavelli, Floransa Cumhuriyeti'nin büyük şahsiyetlerinden birisi değilse de iyi tanınmaktadır ve olmayacak bir işi iyi bir şeklide yaptığından dolayı zevk duymaktadır. Aynı zamanda zekâsı, parlaklığı ve bilginliği onu, kökeninden dolayı dışlanacağı üst sınıf çevrelerine sokmasının zevkini de sürmektedir. Dostlukları değilse de kariyeri, 1512 yılında Floransa'nın, papalık, Fransa ve imparatorluk arasında kurduğu hassas denge korunamaz bir hâle geldiğinde; Floransa, Erasmus'un *Panegyric*'inin ithaf edildiği kişi ve V. Charles'ın selefi olan İspanya Kralı Ferdinand'ın güçlerine teslim olduğunda sona ermiştir. Unvanlarına, sonraki otuz yılda atıfta bulunulmasa ve başlangıçta cumhuriyetçi formlar korunmuş olsa da Mediciler, unvanını miras yoluyla almış dükler olarak fiilen yönetime getirilmiştir. Machiavelli, derhâl görevinden alınmıştır. Bunun neden olduğu çok da belli değildir çünkü çoğu meslektaşı görevini korumuştur. Fakat Machiavelli, cumhuriyetin önde gelen gücü Piero Soderini ile birlikte anılmaktadır ve Machiavelli'nin normalde aristokratlara verilen görevlerdeki öncü rolü, Soderini'nin ona olan güvenini yansıtmaktadır. Altı ay sonra, yeni yöneticilere suikast yapmayı planlayan başarısız bir girişim ortaya çıkartılmıştır ve olaya karışanlardan birisine ait kâğıt parçasında Machiavelli'nin adı vardır. Şüpheli bulunarak yakalanan Machiavelli, işkence görmüş ve hapsedilmiş fakat masumluğu aşikâr olduğu için birkaç hafta sonra salıverilmştir.

Hayatının geri kalanını, şehirden yedi mil uzaklıktaki Percussina'da bulunan çiftliğinde geçirmiş, yazmış ve tekrar kamusal hayata dönmeyi düşlemiştir. Evli ve altı çocuk sahibi olsa da siyasetin heyecanının hasretini çekmiştir. Floransa yahut Roma'daki Medicilerin yanında iş bulma girişimleri sonuçsuz kalmıştır fakat bazı yazı siparişleri almıştır ve öldüğü zaman herkesin, Santa Croce'ye gömülecek kadar desteğine sahip olmuştur. Bununla birlikte, milis gücü kurulması ve eğitilmesi ile ilgili tek risalesi olan *Arte*

della guerra, kendisi hayattayken yayımlanmıştır. *Prens* ise hapisten çıktıktan sonra 1513 yılının son altı ayında çok hızlı bir tempoda yazılmışsa da ancak 1532 yılında yayımlanabilmiştir. *Prens*, Katolik inancına bağlı bulunanların zorunlu entelektüel arınmışlığı için papa tarafından 1559 yılında yaratılan ve Trent Konsili ile kalıcı hâle getirilen bir araç olan *Index auctorum et librorum prohibitorum*'a dâhil edilen ilk kitaptır. İndekste yirminci yüzyıla kadar kalmıştır ve uzun yıllar boyunca o kadar yıkıcı olduğu düşünülmüştür ki reddiyesi için okumak isteyenler dahi papanın iznini istemek zorunda kalmışlardır. Papa ise izin taleplerini genellikle reddetmiştir.

Machiavelli, zorunlu emeklilik döneminde Floransa'da Rucellai aile sarayının bahçesinde toplanan grubun üyesidir. *Discourses*, muhtemelen kitabın da ithaf edildiği Cosimo Rucellai'nin isteği üzerine yazılmıştır. Cicero gibi Machiavelli de yazmanın, siyasette aktif bir rol oynamaya nazaran ehven-i şer olduğunu düşünmüştür. Devlet memurluğu giysilerini giyip ölümsüz ölülerle bir araya gelmek üzere çalışma odasına çekilişini anlattığı meşhur parça, melankolik bir havaya sahiptir: "Dört saat boyunca hiçbir sıkıntı hissetmedim, bütün dertlerimi ve yoksulluk karşısındaki korkumu unuttum; ölüm dahi bana dehşet verici gelmedi."[1] Machiavelli'nin, pratiğe yönelik kitaplar yazması hem onun ne yazdığı hem de yazdıklarının nasıl okunması gerektiği konusunda büyük bir farklılık yaratır. Kitaplar, ithaf edildikleri kişinin hoşuna gitmelidir –*Prens*, başarısızlıkla sonuçlanmış bir iş başvurusudur– fakat aynı zamanda çok önemli bir konu üzerinde dururlar; bu, Floransa ve benzeri kent devletleri nasıl yönetilmelidir sorusudur. Machiavelli'nin bu soruya verdiği cevap, her şeyin duruma göre değişeceğidir. Roma Cumhuriyeti'ni yeniden kurmak mümkün olsa bunun yapılması gereklidir; eğer bu yapılamayacaksa –muhtemelen yapılamayacaktır– ancak insanın, gücü eline geçirmesini, gücü muhafaza etmesini mümkün kılan becerilerde ustalaşmış birisinin ortaya çıkması ve düzeni kurması umut edilebilir. Bu, Bartolus'un, tiranlığın, aşırı uçtaki durumlarda bir gereklilik olabileceğine dair argümanından çok da uzak değildir.

Machiavelli'nin Bir Yere Yerleştirilemezliği

Machiavelli, tanımlanması zor bir düşünürdür çünkü bir "siyaset kuramcısı"ndan çok daha fazlasıdır (ve azıdır). Bunun nedeni, siyasette aktif olmayı özlemesi değildir; mesela, Cicero, bir yere yerleştirilemezliğin yakınından geçmez. Nedeni, ölümünden sonra Avrupa'nın, siyaset hakkında konuşma ve yazma biçimlerini şaşırtıcı bir şekilde etkilemiş olmasıdır. Avrupalı siyasetçilerin davranışları üzerinde kendi ikiyüzlü amaçları için eleştirebilecekleri bir hedef sunmanın dışında bir etkisinin olup olmadığı sorusu ise cevapsızdır. Büyük Frederick, bıyık altından gülerek komşularına karşı tahrik edilmeden bir saldırıya girişecek kişinin önce Machiavelli'ye saldırması

1 Machiavelli, *letter to Francesco Vettori*, December 10, 1513, *The Prince* içinde: s. 93.

gerektiğini söyler. Machiavelli'nin siyaset retoriği üzerinde inkâr edilemez bir etkisi vardır. "Hobbes'çu" siyaset kuramcılarına ve siyaset bilimcilerine tanıdık gelen bir mesleki terimdir; "Machiavelli'ci"nin ise açıklanmaya ihtiyacı yoktur. "Hobbes'çu" ve "Platoncu" pek dar bir pejoratif anlama sahipken "Machiavelli'ci" nötr bir terim olmanın uzağındadır. "Katil Machiavel" Elizabeth dönemi dramasının basmakalıp karakterleri arasındadır; Machiavelli'ciliği mağrur bir tavır ile kınamak, bugüne kadar onun yazdıklarının tek kelimesini okumamış hilekâr siyasetçilerin standart repertuarının bir parçası olmuştur. Bir defasında Başkan Eisenhower, Machiavelli'nin doktrini olduğunu düşündüğü "amaç aracı meşrulaştırır"ı sadece amacı, araç dışında neyin meşrulaştıracağını söylemeksizin sertçe eleştirmiştir.

Machiavelli'nin, düzenbazlığı ve şiddeti kendi başına öven "kötülük öğretmeni" şeklindeki popüler imajı, gerçeğin bütününü yansıtmamaktadır; çoğu yorumcu bunun gerçekle ilişkisinin bulunmadığını söylerken az sayıdaki uzman da bunun gerçeğin önemli bir kısmını yansıttığını ileri sürmektedir. Machiavelli düşünsel öfkeye neden olmuştur çünkü siyasi başarının, siyasetle ciddi şekilde uğraşan kişilerin ahlaken iğrenç davranışlarda bulunmalarını gerektirdiği konusunda ısrar etme zahmetini göstermiştir. Bu yeni bir şey değildir; Atinalıların, Melos'un sakinlerine öğrettikleri şey tam da budur. Fakat bu, nihai olarak adalet ile menfaat, *honestum* ile *utile* arasında bir çatışmanın olamayacağı doktrinine bağlı Stoacılar tarafından inkâr edilmiştir.[2] Sağduyu ve günlük siyasi pratikler, Rönesans İtalyası'nda öbür dünyaya olan inancımızı hesaba kattığımızda doğru olabilecek her ne ise şimdi ve burada erdem ile etkililiğin birbiryle bariz bir şekilde çelişki içine düşeceğini ileri sürer. Yöneticilerimiz "hikmet-i hükümet"ten etkilenmişlerdir. Bu, asgari olarak "kervanın yürümesi" ihtiyacına ve mümkün olan yerde devletin, içte düzen kurma ve uluslararası alanda da etkili bir şekilde rekabet etme kapasitesini optimum seviyeye çıkartmaya işaret eder. Bununla birlikte, rahat bir şekilde siyasi başarının, özel hayat için geçerli olan her türlü ahlaki emri ihlal etmekte tereddütsüzce istekli olmayı gerektirdiğini, Machiavelli kadar sert söylemek Hristiyan Avrupası için bir yeniliktir. Daha da sinir bozucu olan şey ise Machiavelli'nin, bunun için siyasi başarı dışında bir meşruluk zemini bulmak için görünürde isteksiz olmasıdır. Romulus'un ikiz kardeşi Remus'u öldürmesinin çok kötü bir eylem sayılması fikri ile mücadele eden Machiavelli, adam öldürmenin normalde kötü bir şey olduğunu kabul ettikten sonra sözlerine devam eder ve şehir kurulduğunda yöneticilerin, bu tür cinayetleri işleme özgürlüğünü, halkın elinden alması gerektiğini söyler. Romulus'un durumunda, alınan sonuç, eylemi meşrulaştırmıştır. Fakat "araçlar suçlarsa amaç bağışlar" tam olarak bir ahlaki meşrulaştırma da değildir.[3]

Machiavelli'nin, ahlakın gerekleri ile siyasi pratiğin gerekleri arasındaki gerilimde gösterdiği ısrar, makullüğün ötesine geçer fakat sinir bozucu

2 Burns and Goldie, (der.), *Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, ss. 55-56.
3 Machiavelli, *Discourses on Livy* (1.9), ss. 138-39.

olmasının nedeni, bu gerilimi bariz bir şekilde çözümsüz bırakmasıdır. Okurlarının bu konudaki hissiyatları ile ilgili olarak neyi amaçladığı belirsizdir. Machiavelli'nin, ahlakın gerekleri ile *raison d'état*'nın gerekleri arasındaki gerilim konusunda Melosluları, katliam yapmakla tehdit eden Atinalılardan daha fazla ızdırap duymamış olması muhtemeldir. Okurlarının kalben bildiği şeyi onlara sadece hatırlatmakla ilgilenmektedir. Öbür yanağını çevirmek cennette bir krallığı kazandırabilse de öbür yanağını çevirmenin bu dünyadaki krallığın kaybına neden olması muhtemeldir. Muhtemelen Floransalı hemşehrilerinin, Tanrı'nın özel koruması altında olduklarını düşünmeye fazlasıyla teşne olduklarını dolayısıyla siyasi ve askerî işlerinde fazlasıyla uyuşuk davrandıklarını düşünmüştür. İstedikleri bu olmasa da Hristiyan erdemiyle siyasi sağduyu arasındaki çelişkinin sertçe hatırlatılması, ihtiyaç duydukları şeydir.

Bağlamından kopartıldığında Machiavelli, çoğu düşünürden daha fazla zarar görecektir. Bugün okuduğumuz eserleri –*Prens* ve *Discourses on Livy*– yazarının Floransa siyasetinde, tercihen bir cumhuriyette fakat o da olmazsa onu işe alacak herhangi bir rejimde rol oynama arzusunu gerçekleştirmek üzere yazılmıştır. *Prens*'te sunduğu tavsiyeler çekicilikten uzak olsa da Machiavelli'nin, özgürlüğüne değer veren bir cumhuriyet üzerine otoritesinin damgasını vurması gereken "yeni prens"e tavsiyesi, onları on sekiz yıl önce kovan kentte, yabancı bir ordu sayesinde tekrar yönetime gelmiş Medici ailesini bariz bir şekilde ilgilendirmiştir.[4] *Discourses*, Medicilerin popülerliğini yine kaybettiği bir dönemde yazılmıştır ve Machiavelli, cumhuriyetin kısa süre için de olsa yeniden kurulduğu 1527-30 yıllarından önce ölmüşse de Roma Cumhuriyeti'nin özgürlüğünü nasıl kazandığı ve koruduğuna dair bir risalenin o dönemde bariz bir yankısı vardır. Daha önce yozlaşmış bir devletin özgürlüğünü tekrar kazanıp kazanamayacağı sorusu, iki kitapta da dert edilmiştir ve bu soru hem 1494 ve 1498 hem de 1527-30 yılları arasındaki cumhuriyetler için açık bir öneme sahiptir. Machiavelli'nin diğer eserlerinin çoğu sipariş üzerine yazılmıştır. Sersem kocalar, marifetli zinacılar ve yozlaşmış keşişler hakkında karanlık bir oyun olan *Mandragola* o sıralarda X. Leo adına Modena'yı yöneten Francesco Guicciardini'nin siparişidir. Guicciardini, Floransa'da Machiavelli'nin üstü olarak çalışmış ve yeni bir işverene, Machiavelli'den daha başarılı ama kişisel olarak risk de taşıyan bir geçiş yapmıştır. *History of Florence*'ı sipariş eden ilk Medici papası, X. Leo'dur. Çalışma bitmeden Leo ölmüş ve çalışma, beş yıl sonra ikinci Medici Papası VII. Clemens'e sunulmuş ancak 1531 yılında yayımlanabilmiştir. Machiavelli'nin çalışmalarının okunmasını nasıl olur da bekleyebildiğini anlamak için Floransa'nın anayasal düzenlemeleri ve pratik siyaseti; Floransa'nın papalık, Habsburg ve Valois hanedanları yani imparatorluk ve Fransa ile ilişkileri hakkında fikir sahibi olmak gereklidir.

4 Machiavelli, "Dedicatory Letter," *The Prince* içinde, ss. 3-4.

Floransa

Floransa, anayasal olarak bir halk cumhuriyetiydi fakat önceki yüzyılın önemli bir kısmında fiilî olarak Medici ailesi tarafından yönetildi. Bu, daha önce rastlanmamış bir durum değilse de cumhuriyet kurumları ile az veya çok örtük bir prens yönetimi arasındaki çelişki, Rönesans Floransası'nda son derece çarpıcı bir hâl almıştır. Floransa, aynı zamanda bölgesel bir güçtür ve Floransa yurttaşları için *libertas*'a yapılan vurgu, kendisine tabi olan şehirlere yapılan muameleye yansımamıştır. Floransa'nın ideolojisi, Floransa'nın pratiği ile zıtlık içerisindedir. Sahip olunan ideoloji, Floransa yurttaşları için *özgürlüğün* son derece hayati bir önem taşıdığını, yurttaşların, bir tiran tarafından yönetilmektense ölmeyi tercih edeceklerini söylerken pratikte Mediciler, miras yoluyla devraldıkları hak ile yönetmeyi *talep* etmedikleri ve iyi yöneticiler oldukları sürece Floransa'nın yöneticileri olarak kabul edilebilecekleri işaret edilmekteydi. Bu, profesyonel siyasetçilerin profesyonel siyasetçilere babalık ettiği yahut onları damat, gelin olarak aldığı liberal demokrasilerden veyahut hukukçuluk ve hekimlik mesleklerinin kuşaktan kuşağa devam etmesinden farklı değildir. Çoğu Orta Çağ kuramcısı ise halkçı teori ile monarşik pratik arasındaki gerilimi önemsiz görmüştür. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi sağduyu gereği *regimen regale* "kral" –dük yahut konttur– kendisinin çıkarını değil ortak çıkarı gözeterek adaletle yönettiği sürece en iyi rejimdir. *Regimen regale*'nin tehlikesi, bozuşarak basit tiranlığa dönüşmesidir fakat ölçülü, bilge, cesur ve adil bir kişinin anayasal yönetimi, böyle birisi bulunabilirse en iyisi olacaktır. Kendini davaya adamış cumhuriyetçiler, tek adam yahut tek aile yönetiminin kaçınılmaz olarak basit tiranlığa dönüşeceğini düşünürken o kadar da katı olmayan cumhuriyetçiler, yönetici, hukuka başvurmadan devlet hazinesini boşaltmadıkça yahut rakiplerini öldürmedikçe gerçek bir tiranlığın hayata geçmemiş olacağını söylerler. Floransa yurttaşlarının *kimileri* –bunlar küçük bir azınlıktır– Lorenzo Magnifico'nun, kente sunduğu hizmetler için kendisine devlet hazinesinden para ödediğini öğrendikten sonra kendisinin bu nedenle bir tiran olduğunu düşünmüşlerdir; diğerleri için ise muhtemelen Lorenzo Magnifico, ailesinin bankacılık işlerini ihmal ederek kendisini Floransa'nın zaferine adamıştır ve aldığı parayı da hak etmiştir.

Machiavelli'nin şansölyelikte istihdam edildiği dönem gibi şiddetli gerilim dönemlerinde tartışmalar, cumhuriyet kurumları hakkında klasik düşünceye daha yoğun bir şekilde yönelmektedir ve bu tartışmalar, Machiavelli'nin yaşadığı dönemde önceki döneme nazaran daha kapsamlı bir şekilde yapılmaktadır. Floransa, gerilimin, siyaset hakkında zekice ve orijinal fikirleri üretmesinin beklendiği bir yerdir; rönesans entelektüel hayatının merkezidir. Milano, Venedik ve Papalık Devletleri ile birlikte, Kuzey ve Orta İtalya'nın hâkim güçlerinden birisidir. Güneyinde Fransız ve İspanyol krallıkları, Napoli Krallığı üzerinde mücadele etmektedir. Floransa, büyük bir ticaret devletidir, Kuzey Avrupa'nın ticaret yolları ve ticaret fuarları ile ilişki

içindedir, özellikle tekstildeki lüks mal ticareti sayesinde zenginleşmektedir. Avrupa'nın ilk bankacılık merkezidir, Mediciler de istisnai beceriye sahip tüccarlar ve bankacılar olarak zenginleşmişlerdir. Bu kadar önemli olması, o tarihlerde Floransa'yı zarar görmeye açık bir hâle getirmiştir; görmezden gelinmek için fazla güçlü, dilediği gibi davranmak için ise fazla zayıftır.

Floransa anayasası, klasik bir şehir devleti anayasasıdır. 1293'te, yönetimde olan asilzadelere karşı geliştirilen isyan sonrasında ilan edilmiştir. Amacı, ne asilzadelerin ne de kent yoksullarının kontrol edilmeyen bir güce sahip olmamasını sağlamaktır. Şehir, bir *signoria* yani sekiz "öncelikli" den oluşan ve başında adalet *gonfaloniere*'si olan bir komite tarafından yönetilmektedir. İki farklı komite ile ortak toplantı yapılmaktadır; bunlar "on iki iyi adam" komitesi ve şehrin on altı mahallesini temsil eden on altı *gonfaloniere*'den oluşan komitedir. Yasalar iki farklı meclis, Halk Konseyi ve Kent Konseyi tarafından ortaya konulmasa da onlar tarafından gözden geçirilmektedir. Bu meclislerin, sırasıyla üç yüz ve iki yüz üyesi vardır ve üyeler *signoria* tarafından seçilmektedir. Medici döneminde bu meclislerin yerine Yetmişler ve Yüzler gelecektir. Bu kurumlar, sıklıkla –iki ila altı ayda bir– üye değiştirmektedir ve cumhuriyetin ana komiteleri için seçim kura ile yapılmaktadır. Seçilebilir kişilerin isimleri torbalara atılmakta ve görev yapacak kişilerin isimleri bu torbalardan çekilmektedir. Çok sayıda ismin diskalifiye edilmesi, rastlanan uygulamalardandır çünkü kişilerin vergi borcuna sahip olması yahut bir başka nedenle seçilememesi mümkündür. Bu da seçime girebilecek ve görev yapabilecek kişileri bildiren inceleme komitesine büyük bir güç vermektedir. Machiavelli'nin yaşadığı dönemde belki de sekiz bin kişinin yaşadığı bir şehirde yaklaşık üç bin yurttaş, her yıl kamu görevi yapmak üzere çağrılmaktadır. Bunu arzulamayan ve aile işleri ile ilgilenmek isteyen kişilerin yerlerine daha becerikli birisinin gelmesi ile kamu hizmeti yapmaktan kaçınmayı ümit ettiklerini; bunu arzulayanların, torbalardan düşmanlarının çıkıp çıkmayacağını tahmin etmekle sınırlı kalmalarının dayanılmaz olduğunu düşündüklerini hayal etmek zor olmasa gerektir. Üst sınıfa mensup aileler, müttefiklerinin, çıkarlarını koruyacak doğru yerlerde olmalarını sağlamak üzere büyük zaman ve enerji sarf etmektedir.

Bu kadar karmaşık ve zımni olarak ağır işleyen sistem alaşağı edilmeye yahut bozulmaya mahkûmdur. Uzun bir süre görüntüyü koruyacak biçimde bozulmuştur. 1494 cumhuriyetinden altmış yıl önce önemli kamu görevleri, Medici ailesi tarafından yerine getirilmemektedir. Fakat Floransa'yı, onların yönettiğinden kimsenin şüphesi yoktur. Gücü ellerine geçirmeleri hiç de sorunsuz olmamıştır. Cosimo de' Medici, 1433 yılında rakipleri Albizzi ailesi tarafından öldürülmekten kıl payı kurtulmuştur; on yıl kadar sürgünde kalmış ve büyük bir para cezasına çarptırılmıştır. Albizziler, kendi destekçilerini kısa süre içinde kaybetmişler ve Cosimo, 1434 yılında muzaffer bir şekilde geri dönmüştür. Hemen ardından hükümetin ana kurumlarının, kendi destekçileri ile doldurulmasını sağlamıştır. Bunu kısmen anayasa içinde kısmen

de dışında kalarak başarmıştır; onu yeniden görevlendirmek ve muhaliflerini yerinden etmek için bir acil durum meclisi toplanmıştır. Bu toplantıya yeterli sayıda silahlı adamla gelen Cosimo, kendi güvenliği için gereken tedbirleri almış ve meclis toplantısındaki yurttaşların, görevlerini yerine getirmelerini sağlamıştır. Mediciler, Floransa'yı, cumhuriyetin kuralları dâhilinde yönetimdeki personeli denetim altına alarak ve denetleyici noktalardaki kişilerin kendi dostlarından olmasını sağlayarak yönetmişlerdir. Aile, gutun altında yatan kalıtımsal ürisemi hastalığından muzdariptir ve kısa bir ömre sahiptir dolayısıyla yönetimde kalacakları dönem asla tamamen güvence altında olmamıştır. Genç yaşta öldükleri için gücü de ellerine genç yaşta geçirmişlerdir ve Medicilerden bir yöneticinin başarısı, deneyimden ziyade kişinin mizacına ve doğuştan gelen kapasitesine bağlıdır.

Medicilerin en önemli iki üyesi, Floransa'yı 1434 yılından 1464 yılına kadar yöneten Cosimo ve yönetimi 1469 yılında devralan, 1492'de ölen Muhteşem Lorenzo'dur. Savonarola'nın Erdem Cumhuriyeti, kısmen Lorenzo'nun halefi Piero di Lorenzo'nun beceriksiz olmasından dolayı büyük oranda da kimsenin denetimi altında olmayan nedenlerden dolayı vücuda gelmiştir. 1494'te Milanolu Lodovico Sforza, Fransız Kralı VIII. Charles'ı, Napoli Krallığı üzerindeki talebini yeniden gündeme getirmeye ikna etmiştir. Charles, herkesi şaşırtarak bu fikri benimsemiş ve İtalya'ya doğru yola çıkmıştır. Floransa, elli yıldır kendi hareket özgürlüğünü korumak için papalığı, imparatorluğu ve Fransa'yı birbirlerine karşı kullanmaktadır. Artık oyun bitmiştir. Tamamen işgal altında kalmayı ve Floransa'nın talan edilmesini önlemenin bedeli, Fransız ordularının, İtalya'nın batı kıyısından serbestçe geçmelerine izin vermek ve yol üzerindeki ana şehirlerin, Fransızların işgali altına girmesini kabullenmektir. Piero, bu felaketin günah keçisi hâline gelmiş ve derhâl görevinden alınmıştır.

1494 yılından 1498 yılına kadar yönetim, çileci ve ileriyi gören bir Dominiken keşişi olan Girolamo Savonarola'nın yandaşlarının elindedir fakat dış ilişkilerde Piero'nunkinden fazlası elde edilememiş ve Savonarola'nın, kilisenin yozlaşmasına karşı saldırısı, papalığın düşmanlığını üzerine çekmiştir. Floransa, daima papalık ile dostane ilişkiler kurmuştur; eğer Floransa bu bağlılığını terk ederse Papalık Devletleri içinde çalışan Cesare Borgia gibi savaş lordlarının yaratacağı yıkıma açık bir hâle gelecektir. Ayrıca şehir, Savonarola aforoz edilirse papalık yasağının tehdidine de açık olacaktır. Papalık, Floransa yurttaşlarının şahısları ve malları üzerindeki kilise korumasını kaldırdığında Floransa'nın, Avrupa boyunca yaptığı ticaret de tehdit altına girecektir; aforoz edilenlerin malları meşru bir hedeftir. Papalığın baskısı ve Floransa'nın hoşnutsuzluğu, Savonarola'nın görevden alınmasıyla sonuçlanmış; Savonarola, işkence görmüş ve heretik olduğu için infaz edilmiştir. Bu olayın sonu, 1498 yılında cumhuriyetin yeniden kurulmasıdır; Machiavelli de bu cumhuriyetin hizmetkârıdır.

En önemli yenilik, Venedik'tekini taklit ederek bir Büyük Konsey'in kurulmasıdır. Temel gerekçe, gücü, kendileri için istemek üzere akılları çelinebilecek

grandi ve *nobili*'yi daha fazla dizginleme isteğidir. Ayrıca bu, Floransalıların, kentin en kadim kurumu olarak gördükleri şeye geri dönme arzusunun son kanat çırpışıdır. Üyelik kuralları, herkesin beklediğinden çok daha büyük bir konseyin oluşmasıyla sonuçlanmıştır ve sonraki on dört yıl boyunca bu hantal kurumu, acil kararlar alınmasına ihtiyaç duyulduğunda daha az işe yaramaz kılacak girişimlerde bulunulmuştur. Cumhuriyetin, makul bir şansa sahip olursa anayasal maluliyetlerine rağmen ayakta kalıp kalamayacağı konusunda herkesin bir tahmini vardır. Cumhuriyet makul bir şansa sahip olamamıştır; İtalya'da sürekli isyanlarla karşılaşılmaktadır; Fransız, İspanyol, Alman ve İsviçre orduları, ülke boyunca coğrafi olarak sınırlı savaşlara girişmektedir ve İtalyan kentleri ile prenslik devletleri, kaostan avantaj sağlamak gibi beyhude bir amaçla ittifak kurmakta ve bozmaktadır. VI. Alexander ve II. Julius'un yönetimindeki papalık, buna öncülük etmektedir ve kaderi de beklenen gibi olacaktır; papalığın, Papalık Devletleri üzerindeki denetimini sağlamlaştırmakta çarpıcı bir başarı sağlamış olsalar da Floransa Cumhuriyeti'nin düşüşünden on beş yıl sonra Roma, başkomutanları İmparator V. Charles'ın isteğine rağmen asi imparatorluk orduları tarafından yağmalanacaktır. Medici Papası VII. Clemens'in küçük düşmesi, Medicilerin Floransa'dan, 1527 yılının yaz aylarında kovulmasını tetikleyecektir. Bunu izleyen cumhuriyet, Medicilerin üç yıl sonra yönetime son defa gelişlerine kadar devam edecek ve ardından Floransa, grandüklüğe dönüşecektir.

Prens

Machiavelli, *Prens*'i, sevgili cumhuriyetinin başarısızlığa uğramasından sonra yazmıştır. Konusunu anlamak çok da zor olmasa gerektir. Konusu, Cesare Borgia'nın, yönetimlerini devirdiği kentlere kendisini dayatmasını seyreden Fransızların, Milano'yu zapt etmesine ve daha sonra Fransızların, aldıklarını ellerinde tutamamalarına kafa yoran Machiavelli'nin kariyeri boyunca dile getirdiği bir şeydir. Machiavelli, konusunu dikkatli bir şekilde özelleştirmiştir; bir "yeni prens" iktidarı nasıl elde eder ve iktidarda kalmaya nasıl devam eder? Kitabın ithaf edildiği Lorenzo de' Medici, en önde gelen yeni prenstir ve *Prens*'in beşinci bölümü ('İşgale Uğramadan Önce Kendi Yasaları ile Yönetilen Şehirlerin ve Dominyonların Nasıl Yönetileceği') onun yönetimi ile gayet parlak bir ilişki kurar. Konu gayet sınırlı bir şekilde özelleştirilmiş olsa bile *Prens*'in gücü, insan doğasına, siyasi hayatta şansın yahut *fortuna*'nın rolüne dair geniş kapsamlı önermelerinden; çok sayıda prensi ve devletini yıkıma götüren, insanların nasıl *olmaları gerektiğine* dair ahlakçı palavraların dışında insanların nasıl *olduklarına* dair net bir değerlendirmeye duyulan ihtiyaç üzerinde ısrar etmesinden gelir.

Prens'i doğru zamanda yazılmış kılan şey ise kitabın sonuç bölümü olan "İtalya'yı Barbarlardan Kurtarmaya Teşvik"te karşımıza çıkar. Lorenzo, Papa X. Leo'nun yeğenidir; Mediciler hem Roma hem de Floransa'da iktidardadır

ve Orta İtalya'daki en önemli iki gücün muhteris bir askerî politika izlemelerinin yolu açıktır: "İtalya'da sizin şanlı aileniz dışında (çünkü aileniz başarılı, yetenekli ve hem Tanrı hem de artık başı olduğu Kilise nezdinde ayrıcalıklıdır) herhangi birisine İtalya'yı kurtarmak için öncü olmak üzere umut bağlamak mümkün değildir."[5]

Prens iki kısımdan oluşur; ilk on bir bölümü, farklı prenslik türleri, bunları ele geçirmek ve elde tutmak üzerinde durur; geriye kalan on beş bölümün on dördü, prenslerin aynasının parodisi gibidir ve Cicero ile Seneca'dan, Castiglione'nin *The Courtier*'si gibi henüz yazılmamış eserlere varıncaya kadar bu literatürde kullanılmış bir dizi konuya değinir; askerî maharet, dürüstlük, bağışlayıcılık, cömertlik, hor görme ve nefretten kaçınma gibi... Sonunda Medici prensleri, İtalya'yı birleştirmeye ve "barbarlar"ı kovmaya teşvik edilir. Barbarlar ile kastedilen, İtalya'yı 1494 yılından beri yakıp yıkan ve bundan otuz yıl sonrasına kadar yakıp yıkmaya devam edecek yabancı güçlerdir. On dokuzuncu yüzyılın İtalyan yazarları, Machiavelli'yi, *risorgimento*'nun peygamberi olarak selamlamışlardır fakat Alpler'i aşan işgalcileri barbarlar olarak tanımlamak, yerel tartışmaların dozunu yükseltmek için onları düşüncesizce davet eden papalar ve dükler için bile yeterince sıradandır. Machiavelli'yi, antik Roma'nın zaferlerinden ilham alan bir kişiden ziyade on dokuzuncu yüzyılın İtalyan milliyetçisi olarak görmek anakroniktir.

Machiavelli, *Prens*'e, Lorenzo'ya, hakikaten yeni bir tavsiyede bulunmak için hem kendi deneyimleri ve hem de Eski Çağ tarihi hakkında düşündüğünü söyleyerek başlar. Bu, kendi içinde düşünüşte ikili bir değişikliği temsil eder; birincisi, Floransa'nın geçmişe dönme ihtirasından –bu özellik, belki de *Discourses*'ta kendisini yeniden gösterecektir– ayrılmıştır; ikinci olarak da eskiçağ tarihi, *exempla* derlemelerinde olduğu gibi, bir ahlak rehberi olarak değil başarılı pratiklerin örneklendirilmesinde bir maden olarak kullanılmıştır. Ardından *Prens*, ilk olarak konusunu ortaya koyup doğrudan ciddi işlere dalar. Konusu, yeni edinilmiş prenslikler ve onların korunmasıdır. Tek paragraflık açılış bölümü, yakın tarihin zenginliğini, olduğu yere gömer. Bunu, yönetimin miras yoluyla devrolunduğu devletlerle devrolunmadığı devletleri, aile için tamamen yeni olan devletlerle, aynı ailenin uzun süredir yönetimde olduğu devletlere katılan devletleri, öncesinde cumhuriyet olan devletlerle, prenslik olan devletleri ve "ya başkalarının askerleri ya da kendi askerleriyle ele geçenler ile şans, lütuf yahut beceri yoluyla ele geçenler"i[6] –bu hem Cesare Borgia'nın şaşırtıcı şansını hem de Medicilerin, İspanyol birlikleri sayesinde yeniden yönetime gelişini içeren geniş kapsamlı bir jesttir– birbirinden ayırarak yapar.

Miras yoluyla devralınan prensliklerin ilginç bir tarafı yoktur; prensin siyasi becerilerine bir meydan okuyuş da barındırmazlar. Uzun süreli bir itaat alışkanlığı, yönetimde olan kişiye, rakipleri karşısında bir avantaj sağlar;

5 Machiavelli, *The Prince*, s. 88.
6 *A.g.e.*, s. 5

Machiavelli, talihsizliklerin, herhangi bir devlette yaşayanların, o devletin, mirasçı olsun ya da olmasın yöneticilerine karşı çıkmaları sonucunu verebileceğini gayet iyi bilse dahi yönetimini miras yoluyla devraldığı bir devleti kaybeden yöneticinin, kaybetmeyi hak ettiğini söyler. Asıl önemli olan tartışma, üçüncü bölümde Machiavelli "karma" prensliklerin denetiminin ne şekilde elde tutulacağını konu ettiğinde başlar. "Karma" prenslik ile kastettiği, prensin, kendi devletine katmak üzere fethettiği devletlerdir. Fethedilen devletlerin bazıları sessiz kalırken bazılarının da sessiz kalmayışının nedenleri ele alınır. Ardından da prensin kendi becerisiyle ele geçirdiği devletler ile başkalarının yardımıyla elde ettiği devletler arasındaki zıtlıklar üzerinde durulur.[7] Yakın zamanda gerçekleşmiş olayların yarattığı kaos, bu tartışmaya damgasını vurmuşsa da İ.Ö. ikinci yüzyılın başlarındaki fetih sırasında Roma'nın Greklere yaptığı muamele, Machiavelli'nin, üzerinde birkaç kez durduğu noktayı vurgulamakta örnek olarak kullanılır. Fransızlar, Milano'yu ilk fethettiklerinde İtalya'da iktidarı ele geçirmekte başarısızlığa uğramışlar ve ardından bu topraklardan çıkartılmışlardır.

Buradaki argüman basittir; eğer ele geçirilen ülkede yaşayan insanların kültürü, ele geçiren devletinkinden çok farklıysa bu ülkeyi elde tutmak zor olacaktır. Fransızlar, kaçınılmaz olarak iktidarlarını, Milano'da mesela, sakinlerinin, Fransa'nın geri kalan topraklarındaki gibi yaşadığı ve diğer Fransızlar ile hemen hemen aynı dili konuştuğu Burgonya'ya nazaran daha zor sağlamlaştıracaklardır. Fakat bu koşullar altında dahi gücü elinde tutmak imkânsız değildir; Romalılar, fethettikleri krallıklara hâkim olmakta çarpıcı şekilde etkilidirler. Altta yatan zorluk, bütün yeni toprak kazanımlarında aynıdır; bir devleti ele geçirmek zor değildir çünkü insanlar kolaylıkla hoşnutsuz olurlar, sefaletlerinden o günkü yöneticilerini sorumlu tutmaya hazırdırlar ve onların gittiğini görmekten memnuniyet duyarlar. Bu yapıldıktan sonra yeni yöneticilerinin de seleflerinden daha iyi olmadığını hatta muhtemelen daha kötü olduğunu keşfederler çünkü fethin maliyeti, gayet ağır bir şekilde fethedilen nüfusa yüklenmiştir. O durumda da yeni yöneticilerine karşı isyan edebiliyorlarsa ederler.

Ne yapılmalıdır? İki şey yapılmalıdır; ilk olarak devrik yöneticinin sorun çıkartacak yandaşlarının kalmadığından emin olunmalıdır; ikinci olarak da fethedilen topraklara gidilmeli ve orada yaşanmalıdır. Machiavelli'nin burada kastettiği, Türk ve Roma fetihlerinin açıkça gösterdiği gibi, XII. Louis'nin bizzat gidip kelimenin tam anlamıyla Milano'da yaşaması değildir. Burada düşünülen, yöneticinin, fethettiği yere, ne olup bittiğini görecek ve yılanın başını küçükken ezecek kendi yöneticilerini atamasıdır. Fransızların, Milano'yu, koloni kurarak ellerinde tutmayı başarmaları mümkündür. Romalılar olsa böyle yapacaktır yahut Türkler gibi bütün bölgeye kendi yöneticilerini yerleştirmeleri de ihtimal dâhilindedir. Burada "koloniler" ile kastedilen, sonraki yüzyıllarda görülen emperyalist anlamdaki kolonileştirme değil

7 *A.g.e.*, s. 6-14.

kendilerine, çiftliklerin verildiği asker yerleşimleridir. Fransızlar her ikisini de yapmadıkları için Milano'yu terk etmek zorunda kalmışlardır. Çağdaş okurları şaşırtan şey Machiavelli'nin, şu gözlemi ne kadar sakince yaptığıdır: "Bir bölgeyi topraklarına katmak istemek aslında çok doğal ve normaldir; becerikli insanlar bunu başardıklarında daima övülmeli yahut en azından eleştirilmemelidirler. Fakat eğer bir bölgeyi topraklarına katacak beceriye sahip olmayan kişiler, bunu her ne pahasına olursa olsun gerçekleştirmenin peşine düşerlerse bu, kınamayı gerektiren bir hata olur."[8] Bu, Grek ve Roma emperyalizminin sesidir ve Rönesans dünyasına uyarlanmıştır. Machiavelli, Roma tipi koloniler kurmanın, işgal ordusundan daha iyi olduğunu ileri sürer çünkü kendi kendisini çekip çevirebilecek koloniler kurmak, kırsal bölgelere askerî kışla yapmaktan daha ucuza gelir; ayrıca askerler çok fazla kaynağa ihtiyaç duyduğu için onlara ödeme yapmak rahatsızlığa sebep olur. Machiavelli'nin hizmet ettiği cumhuriyet, kımıldayamaz hâle gelmiştir çünkü bitmek bilmeyen savaşlar, finansman açısından hantal bir anayasa ile varılması mümkün olmayacak vergilendirme kararlarının alınmasını gerektirmektedir. Askerî bütçeler ile ilgili sakin gözlemlerin arkasında ne türden duygular yattığını anlamak kolaydır.

Avrupa ahlakı için bir skandal olan Machiavelli ise şans eseri ortaya çıkar. Askerler ve koloniciler hakkında kolonicilerin daha az öfke yaratacağını çünkü bu durumda zarar gören tek insanın koloniciye verilmek üzere toprağına el konanlar olacağını söyler. Bunlar az sayıda ve kırsal alan boyunca dağılmış durumda oldukları için muazzam bir sorun yaratmazlar. Machiavelli, bunun ardından tartışmanın altında yatan ve tartışmayı yönlendiren temel prensibi sunar: "Burada gözlenmelidir ki insanlar ya okşanmalı yahut da ezilmelidir çünkü hafif yaraların acısını çıkartabilseler de ağır olanlar için bunu yapamazlar. Dolayısıyla bir insanda açılan yara öyle olmalıdır ki intikam almasından korkmaya ihtiyaç duyulmamalıdır."[9] Çağdaş bir göz için kırsal bölgelerdeki küçük çiftçi ve diğer sakinlerin, organize olmamaları ve kendilerini, işgalcilerin başlarına sardıkları kötülüklere karşı savunmakta aciz kalmaları nedeniyle güvenli bir şekilde gözden çıkartılabilecekleri varsayımı iğrençtir. Machiavelli, Romalıların, komşularının bölgelerini ele geçirdikleri zamanki varsayımlarını kabul eder; hiçbir Romalı, komşusunun insan haklarının ihlal edildiği konusunda uzun uzadıya endişe duymamıştır.

Machiavelli, bir cumhuriyeti ele geçirmiş ve tavsiye almaktan pek de hoşnut olmayan prenslere tavsiye sunarken despotluk olarak yönetilmeye alışık bir ülkenin, çok yetenekli olmayanlar tarafından dahi nasıl olur da kolayca elde tutulabileceğine dair hoş bir hikâye anlatır. Verdiği örnek, Büyük İskender'in imparatorluğudur. İskender, imparatorluğunu kurduktan hemen sonra fethedecek yeni dünyaların özlemini çekerken ölmüştür; Pers Kralı Darius'un tebaası, merkezî bir devlet tarafından yönetilmeye alışık

8 *A.g.e.*, s. 13.
9 *A.g.e.*, s. 9.

olduğu için İskender'in vârisleri, güçlerini korumak için sıra dışı önlemler almak zorunda kalmamışlardır. Bunun aksine, Atina'nın, özgürlüğüne tekrar kavuşmak istediğini ve son derece ehil bir kişi olan Antipater tarafından yenilgiye uğratıldığını da gözlemiş olabilirdi. Aslında burada Machiavelli, Romalıların, özgürlüğe alışık sayısız küçük bağımsız kabilenin, dışarıdan gelenlerin yönetimini hoş karşılamadıkları Galya'daki tecrübeleri ile bir tezat oluşturmaya çalışmaktadır. Beklentisi, kısa bir süre sonra Fransa'da da aynı şeyin gerçekleşmesidir. Belki de ileri görüşlülükle, Fransa'yı, on altıncı yüzyılın ikinci yarısında felce uğratacak savaşları göz önünde bulundurarak sadece Bretonya ve Burgonya'nın Fransa tahtından bağımsızlıklarını hatırlayacak kadar yeni kazanımlar olmakla kalmadığını, genel olarak aristokrasinin de bağlılıklarının son derece yerel olduğunu ve eğer tahrik edilirse Paris merkezli bir monarşiye karşı başkaldıracaklarını gözlemiştir. Machiavelli'ye göre, eğer mevcut yaşam koşulları bozulmazsa idare edilmeleri son derece kolay olmakla birlikte, bundan daha sıkı bir denetime tahammül etmeleri hiç muhtemel değildir.[10]

Uzun bir hakiki öz yönetim geleneği, yeni prens için sorunlar yaratır. Cumhuriyetlerde "büyük bir canlılık, daha fazla nefret ve intikam almak için daha güçlü bir arzu bulunur; kaybettikleri özgürlüklerini unutmazlar hatta unutamazlar." Hâl böyleyken uyulması gereken üç tavsiye vardır; bir yönetici, fethedilmiş bir devlette yaşamaya hazır olmalıdır; bütün eski kurumları açık bir şekilde yok etmelidir yahut da bu kurumlardan mümkün olan en fazlasını ayakta bırakmalıdır çünkü eski hissiyata en az rahatsızlığı vererek yönetmesi böyle mümkün olacaktır. Machiavelli, ahlak değerlerini Romalılar ve Spartalılardan alır: "Spartalılar, Atina ve Thebai'yi, buralarda oligarşiler kurarak ellerinde tutmuşlardır fakat nihayetinde buraların denetimini kaybetmişlerdir. Romalılar, Capua, Kartaca ve Numantia'yı ellerinde tutmak için buraları yok etmişlerdir ve nihayetinde buraları hiç kaybetmemişlerdir." Romalılar, başlangıçta Spartalıları taklit ederek Grek ülkesinde gevşek bir süzerenlik kurmayı denemişlerdir fakat nihayetinde bitmek bilmeyen isyanlardan kaçınmak için Grek krallıklarını yok etmeleri gerekmiştir. Burada, Polybius'un, Romalıları, fethettikleri tebaayı Roma Devleti ve hayat tarzına katılım ile tavlamaya çalışır şekilde resmetmesine karşı doğrudan bir çelişki ortaya çıkmamıştır fakat Machiavelli, Polybius'un "Roma, nasıl olur da insanları Roma'ya sadakat duyabilecek hâle gelmiş bir imparatorluk kurabildi?" sorusuna, daha zor bir soru ile karşılık verir: "İnsan, bir fethin 'gerçekleşmesi'ni nasıl garanti altına alır?" Cevabı, o tanıdık ikiliğe varır; öldür yahut okşa. Kurumlarına saygı göster, onların sunduğu kalkanın arkasından yönet ve otoriteni perdele ya da muhalefeti bastır; önceki seçkinleri öldür yahut sürgün et ve senden yana olmayanların ancak bertaraf olacaklarını açıkça göster.

Prens'in ilk on bir bölümü bütünlük arz etse de içsel olarak ilginç bir yapılanmaya sahiptir. Machiavelli, siyasi dünyadaki açıkgöz, etkili ve tebrik

10 *A.g.e.* ile s. 8 ve 16'nın mukayesesi ile.

edilmeyi hak eden eylemciler ile gücü, başkalarının çabaları yahut sadece şans eseri elde etmiş kişiler arasındaki zıtlık karşısında büyülenmiştir. *Fortuna* yahut şans, Machiavelli'nin terimleriyle en sıcak tartışmalardan birinin konusudur ve bu noktaya daha sonra geri dönülecektir. Siyasette şansın oynadığı rol açıktır; kimi siyasi aktörlerin paylarına, gayet yaver giden bir şans düşerken diğerlerinin şansının kötü gittiğini hissetmemek mümkün değildir. Kimi insanların önemli konumlara şans eseri itildiği gözlemini telaffuz etmek şaşırtıcı bir şey olmayacaktır. Fakat bu, Machiavelli'nin konuya beslediği ilgiyi hafife almak olur. Floransa, neredeyse politika icabı batıl inançlar beslemektedir. Machiavelli'nin ölümünden sonra 1527 yılında gerçekleşen gösterişli bir örnekte yeniden canlanan cumhuriyet, kral olarak İsa'yı seçmiştir; daha genel olarak Floransalılar, duanın ve kendine eziyet etmenin, kutsal lütfu kendilerine doğru yönlendireceğine inanmaya dünden hazırdırlar. Bunun aksine, Cesare Borgia ile uğraşmayı pek de becermiş değillerdir çünkü talih, babası Papa VI. Alexander ile birlikte onun yanındadır. Machiavelli, Floransalıların, karşı karşıya kaldıkları güçlerin dengesini analiz etmelerinin önüne geçecek her şeye derin bir düşmanlık beslemektedir.

Machiavelli, kendi siyasi kapasitesine –*virtù*– yaslananlar ile diğerlerine ve şansa yaslananlar arasında temel bir karşıtlık kurar. Basit bir şekilde ilk grup, şanslarının, aleyhlerine dönmesine ve zor bir durum yaşarlarken müttefiklerinin, onları terk etmelerine karşı daha az hassastırlar. Cesare Borgia, ileride göreceğimiz gibi, basit bir ikilik açısından bulmaca gibidir. Olağanüstü bir erdem sergileyen dolayısıyla şansa daha az bağımlı olanlar, tahmin edilebileceği gibi kahramanlardır. Theseus, Cyrus ve Romulus'un yanında Musa'nın da varlığı, Machiavelli'nin de kabul ettiği gibi, kaşların havaya kalkmasına neden olur. Machiavelli, dört kahramanı tarafından aklının dağıtılıp Savonarola'nın kaderi hakkında düşünmeye sevk edilmesine izin verir. En iyi aforizmalarından birisi de bu suretle ortaya çıkacaktır. Kendi silahlı güçleri sayesinde bir prenslik elde edenler hakkındaki düşüncelerinin arasında şunu söyleyecektir: "Bütün silahlı peygamberler başarıya ulaşır, silahsızlar ise başarısızlığa uğrar." Silahlı peygamber figürü, yirminci yüzyıl siyasi analizinin mecazlarından birisidir. Machiavelli'nin deyişiyle "Eğer Musa, Cyrus, Theseus ve Romulus silahsız olsaydı her birisinin kurduğu yeni düzene uyulmaması için çok da uzun bir süre geçmesi gerekmezdi. Bizim zamanımızda Keşiş Girolamo Savonarola'nın başına gelen de budur. Kitleler, ona olan inançlarını kaybetmeye başladıkları anda o da yeni düzeniyle birlikte yok olmuştur; kendisine inanmayanların inanmalarını sağlayacak olanlar kadar kendisine inananların desteklerini koruyacak araçlardan yoksundur."[11] Savonarola'nın öncesinde, kendi dönemlerinin otoritelerini korkutmuş fakat takipçileri, askerî açıdan etkili Bohemia'lı Husçular istisnası dışında günahkâr yöneticilerini devirme kapasitesinden yoksun kalmış çok sayıda peygamberimsi kişi vardır.

11 *A.g.e.*, s. 21.

Bu düşüncelerin entelektüel ilginçliği, yüzeyin biraz daha derinindedir. Machiavelli, siyasette ani ve cesurca bir darbe hakkında söylenecek çok şey varsa da insanların iyi ya da kötü alışkanlık sahibi mahluklar oldukları ve bu nedenle de işleri ağırdan almaktan yana tavır aldıkları konusunda güçlü bir hissiyata sahiptir. Floransalıların, kendilerini cumhuriyete adamış fakat hak edilmemiş bir talihsizlikle karşılaşmış yöneticilerine vefasızlıkları, kemiklerine işlemiş kötü bir alışkanlıktır. İyi alışkanlıkların aşılanmasına ihtiyaç vardır. Dinin yardımı ne küçümsenmeli ne de etkinliği abartılmalıdır. İtaat alışkanlıkları, korku ve lütuf karışımı vasıtasıyla oluşturulmalı; el altında bulunan her türlü ahlaki ve ruhani kaynak ile desteklenmelidir. Güç önemlidir çünkü herkes muhalefetin öldürücü olduğunu görebildikten sonra itaat edecektir ve inançları, itaat alışkanlığı ile aynı çizgiye gelecektir. Bunun ardından itaat *olgusu*, itaat etme *gereğ*ine dönüşecektir. Çoğu yazar, o bilindik, fethedilen toplulukların kendilerini böyle gönüllülükle tabi kılacakları olgusunu mazur gösterme eğilimindedir; Machiavelli ise böylesi bir eğilime sahip değildir. Gücün, kabul yarattığını söyler; bu öncelikle isteksizdir, zaman içinde istekli bir hâl alır. Bunu bilmemek, başarı şansını kaldırıp atmaya benzer. Eğer inanç, otoriteyi devam ettiriyorsa otorite de kendisini devam ettiren inançları sağlamlaştırır görüşü, yeterince doğrudur fakat Machiavelli'nin bu gözleme katkısı, keskinlikten yoksundur. Silahsız peygamberlerin istisnasız olarak başarısızlığa uğrayacağı olgusu, Tanrı'nın bizim yanımızda olduğuna ne kadar inanırsak inanalım bunun, fiziki güç de bizim yanımızda değilse faydasız olacağı anlamına gelmektedir.

Cesare Borgia Bulmacası

Caesare Borgia hem *Prens* hem de *Discourses*'taki ana karakterlerden birisidir. Machiavelli için bir sorun teşkil etmiştir. Şansına fazlasıyla güvenmekte midir yoksa güvenmemekte midir? Yeni prenslerin sahip olması gereken sanatların becerikli bir uygulayıcısı mıdır ve sonunda sadece şansı yaver gitmediği için mi devrilmiştir yoksa başarısı sadece şans eseri olduğu için devrilmesi, kötü şansın, kendisini mahvetmemesini sağlayacak önlemleri almakta başarısız olması nedeniyle mi gerçekleşmiştir? Elbette Machiavelli'nin alaycı tarzının hayranları, onun, Cesare Borgia'nın iktidarı ele geçirmesine dair yürüttüğü tartışmanın sadece edebî bir güç gösterisi olduğunu düşünecek ve bundan hoşlanacaklardır. Meşhur zehirleyici Lucrezia'nın[12] kardeşi Cesare, Borgia Papası VI. Alexander'in de oğludur. Gençliğinde kardinal yapılmıştır fakat Alexander, papa olduğunda seküler düzlemde ilerlemesinin de olanak dâhilinde bulunduğu meydana çıkmıştır. Kardinallik takkesinden feragat etmiş ve papalık ordularının başkumandanı olmuştur. Alexander'in niyeti, Papalık Devletleri'ni, papalığın sıkı denetimi altına

12 Max Beerbohm'un *Seven Men*'deki harika parodisi "Savonarola' Brown"da küçük bir karakter olarak görünür.

almak, oğlunun saygınlığını ve gücünü arttırmak ve bunun da ötesinde, İtalyan devletlerini kendi liderliği altında birleştirmektir.

Prens'in son bölümünde Machiavelli'nin, X. Leo ve Lorenzo de' Medici için vurguladığı şey budur ve bu siyaset, kendisinin beğenmediği bir siyasettir. Asıl beğenmediği şey papalığın bu siyaseti uygulamak için fazla zayıf fakat başka bir devletin uygulamasına izin vermek için ise fazla güçlü olduğudur.[13] Alexander, papalık papazları olarak bilinen ve Papalık Devletleri'ni yöneten kişileri görevden almıştır ve Cesare'yi, Romagna'yı ele geçirmeye yollamıştır. Cesare, bu görevi şaşırtıcı bir enerji ve başarı ile yerine getirecektir. Olaylar kendisinin lehine gelişse neler olabileceğini kestirmek zordur. Nitekim Alexander sadece altı yıl kadar papalık yapmıştır (1497-1503) ve Cesare, babasının öldüğü sırada sıtmanın pençesinde ölüm ile boğuşmaktadır. Sonraki papanın kim olacağı üzerinde etki edememiştir ve Borgialardan nefret eden II. Julius ile iyi bir ilişki geliştirme girişimi sonuçsuz kalmıştır. Cesare, Napoli'ye kaçmışsa da yakalanmış ve İspanya'da hapse atılmıştır; 1507 yılında salıverildikten kısa bir sonra da bir muharebede ölecektir. Kariyerinin, Machiavelli'ye sordurduğu soru, Cesare'nin konumunu sağlamlaştırmak için başka bir şey yapıp yapamayacağıdır. Machiavelli, yapamayacağı görüşüne daha yakındır; belki ama sadece belki daha ihtiyatlı ve uzak görüşlü birisinin, Alexander'in ölümünden sonra papanın kim olacağını önceden düşünmesi mümkündür fakat Machiavelli'nin bundan şikâyet edecek hâli yoktur.

Machiavelli'nin, hikâyeyi anlatma biçiminden dolayı Cesare Borgia, karşımıza neredeyse dramalarda rastlanan bir kötü adam olarak çıkar; daha ciddi olarak da kötücüllüğünü, doğrudan, akıllıca ve etkili bir şekilde kendisini, Romagna'nın hâkimi yapmaya yönlendirmiş bir kişi olarak sunulur. Sebepsizce değil taktik itibariyle acımasızdır. Cesare Borgia'nın, Machiavelli'nin hayranlıkla anlattığı kötülük hikâyelerinden birisi, Borgia'nın, Orsini'ye, kendisine ve babasına sorun yaratmamasını sağlamak için kurduğu komplodur. Klanın önde gelen üyelerini, uzlaşmaya hakikaten niyetli olduğu konusunda ikna ettikten sonra onları Senigallia'daki görüşmede bir araya getirmiş, yakalamış ve sonraki dört hafta içinde de boğdurmuştur. Machiavelli, Orsini ve arkadaşlarının davranışlarının, insanın kanını donduracak derecede naif olduğunu düşünür; çağdaş okurların, Borgia'nın davranışının iğrenç olduğunu düşünmeleri muhtemelse de Machiavelli'nin lehine Borgia'nın öldürdüğü adamların, gücü eline geçirmenin yolunun, bırakın yeminli düşmanları ortadan kaldırmayı, kendi arkadaşlarını ve akrabalarını öldürmekten de geçtiği fikrine hiç yabancı olmayan kişilerden oluştuğu söylenebilir.[14]

Borgia'nın yaptığı en etkileyici ani değişiklik, bahtsız Messer Remirro de Orco'nun öldürülmesidir. Machiavelli, gönderdiği bilgi notlarında bu olay hakkında hayranlıkla bezeli yorumlar yapmış ve olayı, *Prens*'te tartışma konusu etmiştir. Hikâye ve hikâyeden çıkartılacak ahlaki ders basittir.

13 Machiavelli, *Discourses* (1.12), s. 152.
14 Machiavelli, *The Prince*, s. 25.

Romagna, papalık mülkünün bir parçasıdır fakat bugün olsa kleptokrat denecek, çeşit çeşit küçük çaplı yöneticinin ellerine düşmüştür. Bu yöneticilerin yegâne amacı, lanetli tebaalarından ne kadarını becerebilirlerse o kadarını sızdırmaktır. Borgia, barışı koruyan herhangi bir hükümetin, yasalara göre adaleti sağladığı ve doğrudan eşkıyalığa başvurmadığı sürece kabul göreceğinin farkındadır. Attığı ilk adım, barışı sağlamak olmuştur. Bunun için Remirro de Orco'yu göreve getirmiş ve kendisine, muhalefeti bastırmak, düzeni kurmak için tam yetki vermiştir. Seçtiği yönetici etkilidir fakat yöntemleri, kendisine hınç duyulmasına neden olmuştur. Borgia, bu hıncın kendisine dönmemesini sağlamak için iki adım atmıştır. İlki, düzenli bir mahkeme kurmak ve burada avukatların, şikâyetleri almalarını sağlamaktır. İkinci adımda ise Remirro de Orco yakalanmış "iki parçaya bölünmüş" ve Noel'den sonraki gün celladın kütüğü ve bıçağı ile birlikte Cesena'daki meydana yerleştirilmiştir. "Bu berbat gösteri, insanların hem tatmin olmalarını hem de hayranlık duymalarını sağlamıştır."[15]

Machiavelli'nin, sonraki dönemlerin hassasiyetlerini sarsmaktan ziyade bir prenslikte yahut cumhuriyette siyasi düzeni kurmanın zorlukları hakkında düşünmekle ilgili bulunan projesini anlamak bizlere, üzerinde çokça yazılıp çizilmiş bir zemine geçme olanağı sağlar. Machiavelli, yeni prensliklerin kurulmasıyla ilgili tartışmasını "kilise prenslikleri" ile ilgili kısa bir bölüm üzerinden toparlar. Machiavelli'nin, Papalık Devletleri'nin hususiyetleri hakkındaki değerlendirmesinin rahatsız edici bir yönü vardır. Bu devletler "yöneticilerini, nasıl yaşadıkları ve davrandıklarından bağımsız şekilde görevde tutmakta yeterince güçlü olan kadim dinî kurumlar tarafından devam ettirilirler. Sadece onların devletleri vardır ve bunları savunmazlar, tebaalarını yönetmekte de sorun yaşamazlar. ..."[16] Bunun anlamı, birbirini izleyen papaların yönetimi altında Papalık Devletleri'nin, Kardinaller Koleji'ni tekellerine almış, birbirleriyle savaşan ailelerin eline düştüğü ve her şeyin böylelikle mahvolduğudur. "Tebaaları, düzgün bir şekilde yönetilmeseler dahi bundan endişe etmezler; yöneticilerinden kurtulmaları mümkün değildir ve bunu yapmayı akıllarının ucundan geçirmezler. Dolayısıyla güvenli ve başarılı olan sadece bu prensliklerdir."[17] Yani Machiavelli, ettiği hakareti yeniden yüzlerine vurmak için ve bu devletler daha yüce bir güç tarafından yönetildikleri için onlar hakkında söyleyecek bir şeyinin olmadığını dile getirir.

Fakat elbette söyleyecek bir şeyi vardır. Nitekim başarılı yönetici modelinin, Cesare'nin babası VI. Alexander olduğunu ifade eder. Kurnazlıkla ve acımasızca güç kullanarak ve de oğlunun yaptıkları sayesinde Alexander, papalığı, tekrar hesaba katılması gereken seküler bir güç hâline getirmiştir. Machiavelli, II. Julius'un, kiliseyi, İtalya'nın kaderinin karar vericisi hâline getirecek kadar güçlü konuma sahip olmasının, selefi Alexander sayesinde

15 *A.g.e.*, s. 26.
16 *A.g.e.*, ss. 39-40.
17 *A.g.e.*, s. 40.

olduğunu düşünmektedir. Fakat Machiavelli burada yanılmıştır. Fransa ve İspanya krallıkları, ordu toplamak ve ordularını uzun seferler boyunca savaş meydanında tutmak açısından İtalya devletlerinden farklı bir düzeydedir. II. Julius'un kendisi de Machiavelli'nin gerçek kötülüğünden zarar görmüştür. Bu, sadece kötülük olsun diye değildir fakat Machiavelli, becerikli bir aktörün, bütün düşmanlarını daima alt edebileceğine inanmaktadır.

Prens'in ikinci kısmında, geleneksel prenslerin aynasının ironik bir yorumuna geçilir. Machiavelli'nin takıntılı olduğu konular, bir yandan askerî etkililik, diğer yandan da mutlak şekilde net bir siyaset oluşturma becerisidir. Sadece silahlı peygamberlerin başarılı olacağı doktrini, Sforza ailesinin, askerî konulara yeterli ilgiyi göstererek kendilerini iktidarda tutmayı beceremeleri hakkındaki düşüncelerle pekişmiştir. "Bir yöneticinin, savaş, savaş yöntemleri ve pratikleri dışında herhangi bir amacı yahut derdi olmamalıdır; bunlardan başka bir şeyle ilgilenmemelidir çünkü sadece yöneticilik yapanlara uygun düşen budur."[18] Bu ihtar, prenslere verilen olağan tavsiyelerin dışına taşılmasına neden olmuştur; prensler için hazırlanan el kitapları, insani eğitimi övmekte ve prense, insanların ve toplumun yönetimi ile nasıl ilgileneceklerini öğretmektedir. Machiavelli, prensin kendisine fayda sağlamak üzere gerçekleştireceği yegâne eğlencenin av olduğunu söylemiştir çünkü bu, arazinin topografyasını öğrenmenin iyi bir yoludur ve bunun bilgisi de genel olarak değerli bir beceridir. İnsani bilimlerin, hakiki tarih bilgisini edinmek dışında nerede durduğu belirsizdir; tarih ise taklit edilecek büyük kazanımlar deposu ve benzemeye çalışılacak büyük adamlar galerisi sunar.

Prensliğin erdemi ile ilgili olarak da Machiavelli, prenslerin sadece devletlerinin yok olmasıyla sonuçlanacak yetersizliklerinden dolayı suçlanacaklarını söyler. Sadık, cömert, nazik vs. olmak iyi; acımasız, şehvet düşkünü, uçarı ve inançsız olmak da bir o kadar kötü bir şeydir. Her durumda prens, kişisel özelliklerini, bu özellikler onu siyaset ile ilgili konularda yanlış yönlendirmediği sürece pek de fazla umursamamalıdır. Sonradan daha beteri gelecekse de bu, Cicero'nun *De officiis*'ine yöneltilmiş bir hakarettir. Aristoteles'in, yöneticinin, para ve cinsellik konularında öz denetime sahip olması gerektiğine dair uyarısının da reddiyesi gibidir. Aslında bu konuda Aristoteles ve Machiavelli aynı şeye bakmaktadır; bu, iffetsizliğin sonuçları değil siyasi sonuçlarıdır. Üst sınıftan kadınları baştan çıkarmak, yöneticinin konumunu sarsacak düşmanlıkların yaratılmasına neden olur. Bununla birlikte, Machiavelli'nin insan doğasına dair hâkim Hristiyan kötümserliğini nereye kadar paylaştığını hatırlamakta yarar vardır. Kendimizi melek yapabileceğimiz inancına sahip Pico della Mirandola'dan ziyade Augustinus'a yakındır. İnsan doğasına dair zalimane bakışının kökeninde Hristiyanlığın yatıp yatmadığı meçhuldür fakat İlk Günah'ın bir versiyonuna inanır: "Bütün insanlar doğaları itibariyle kötüdür ve yapabilecekleri bütün kötülüğü yapacaklardır." İyi yasalarla kontrol altına alınmalı, yasaların işlemediği durumda

18 *A.g.e.*, s. 51-2.

ise mümkün olan bütün araçlar kullanılmalıdır. Machiavelli'nin şaşkınlık yaratacak bir ahlak teorisi yoktur; siyasetin, ellerini kirletme isteğine sahip olmayı gerektirdiği olgusuyla yüz yüze gelmeye şaşırtıcı derecede hazırdır.

Bunun ardından Machiavelli, prensin *virtù*'sunu analiz ettiğinde Machiavelli'nin okurlarını pek üzen o tavsiye gelir. Machaivelli'nin *virtù* kavramı, tükenene kadar analiz edilmiştir. Hristiyan erdemleri anlamında bir "erdem" demek olmadığı açıksa da ne demeye geldiği ise o kadar açık değildir. Genellikle, siyasi başarıya ulaştıracak beceri yahut hemen her nitelik anlamına gelir. Bunlar, dindar pek çok yazarın eserlerinde bulunan erdemli prensler hakkındakiler değil etkililiği hazırlayan nitelikler hakkındaki görüşlerdir. *Prens*, tek bir adamın, prensin *virtù*'su hakkındadır; *Discourses* ise bütün insanların –İsviçreliler ve diğer başarılı devletlerin yurttaşlarının ve özellikle de Romalıların– *virtù*'su hakkındaki düşünceleri yansıtır. Atina ve Sparta yurttaşları *virtù* sergilemişlerse de yurttaşlığı sadece kendi şehirlerinin yerlilerine verme takıntısı, onların, Roma'nın zaferine ulaşmalarının önüne geçmiştir. *Virtù*'nun prenste ve bütün insanlarda aynı niteliğe karşılık gelip gelmediği çokça tartışılmışsa da makul bir görüş olarak bunların, formel açıdan aynı niteliği taşısa da içerik açısından farklılaştığı dile getirilebilir. Daima siyasi başarıyı getirecek nitelikler bağlamında tarif edilir ve siyasi başarı da zafere ulaşma ile yakından ilişkilendirilir. İster Romalılar olsun ister 1500'lerin başlarında İtalyan bağımsızlığını sağlaması umut edilen kurtarıcı olsun amaç siyasi başarıdır; kurulması ve sürdürülmesi beklenen yönetim şekli aynı değilse de bunun için bulunulan girişim aynıdır. Romalılar, *kolektif bir şekilde* özgür bir hükmet kurup bunu devam ettirdiklerinden dolayı onlar için gerekli olan nitelikler, yeni bir prensin ihtiyaç duyduklarından farklıdır. Bunun bariz bir örneği, Machiavelli'nin sıradan bir insanın soyut anlamdaki cesareti konusunda iyi şeyler düşünmemiş olmasıdır.[19] Sıradan insan, iyi bir liderlik ve iyi bir eğitim olmaksızın korkak ve kifayetsizdir; iyi bir liderlik ve eğitimle, büyük bir cesaret ve dayanıklılık sergileyebilir. Fakat prens, hipotez gereği cesur, ihtiraslı ve gücü ele geçirme girişimi sırasında ölmeye hazır bir kişidir.

En çarpıcı zıtlık ise dürüstlük ve sadakat gibi erdemlerden bahsedildiğinde ortaya çıkar. İnsanlar, herkes herkese yüksek düzeyde bir dürüstlük ve karşılıklı sadakat ile davranmadığı sürece etkili bir birlik olarak hareket edemezler. Bunların, pragmatik olarak kolaylıkla devreye sokup çıkartılamayacak düzgün kişilik özellikleri olmaları gerekir. Bunun aksine yeni prens ise her an renk değiştirmeye hazır olmalıdır. Rakiplerini kandırmayı ve fırsat bulduğunda onları öldürmeyi bilmeyecek kadar dürüst olmayı göze alamaz. Genel olarak dürüst davranan prenslerin dahi acımasızlığa hazır olmaları gereklidir. Machiavelli, Hannibal'in aşırı acımasızlığını yani *terribilità*'sını, *virtù*'sunun bir parçası olarak değerlendirir. Çoğumuzun acımasız ve dürüstlükten uzak davranmaktan hoşlanmadığı bilinen bir şeyken siyasi

19 Machiavelli, *Discourses* (1.57), s. 258 v.d.

başarının, böylesi bir bedel ödemeye değip değmediğini düşünebiliriz; hatta en başta, neyin siyasi başarı olduğunu sorabiliriz. Siyasi başarı, gerçekten de bir tiranın tahtına kanlar içinde saldırmak olarak tanımlanabilir mi?

Machiavelli, burada okuru, kendi kararını vermeye terk eder fakat düşündüğü kimi şeyler yeterince açıktır, gerisi de faraziye olsa gerektir. Cumhuriyeti başarılı bir şekilde kurmanın ödülü özgürlüktür; yurttaşlar medeni bir yaşantı kurabilirler, *vivere civile*'yi gerçekleştirebilirler, sahip olduklarının ve özgürlüklerinin keyfini barış içinde sürebilirler. Zenginler tarafından kurban edilmeyecek, yabancıların işgaline uğramayacak ve yasalara başvurulmadan kötü muamele görmeyeceklerdir. Bunun, sıradan bir insanın, bir prensin prensliği ele geçirmesi ve elde tutması dolayısıyla kazanacağı ödüllerden tamamen farklı olmadığı söylenebilir. Sheldon Wolin'in zarif tanımıyla Machiavelli'nin "şiddet iktisadı"[20] ile uğraşıyor olması, bu noktayı hoş bir şekilde vurgular. Başarılı bir prens, iktidara hiç de hoş olmayan yollardan gelebilir, iktidarda kalmak için hiç de hoş olmayan araçlar kullanabilir ve ahlaki karakterini önemsemediğimiz bir kişi de olabilir. Fakat rastlantısal, tahmin edilemeyecek, anlamsız şiddet ve acımasızlık miktarını azaltacaktır. Prensin siyasi ödülü iktidardır. İktidarın cazibesi, Machiavelli'nin analiz etmeyi dert edindiği bir şey değildir; klasik ustalarına sadık kalarak güç kullanmak istediğimizi ve üzerimizde güç kullanılmasını ise istemediğimizi varsayar.

Şiddet ve ihanetin, siyasetçilerin, bunların aşırı ve denetimsiz kullanımını engellemek üzere akıllıca yararlandıkları bir şey olduğu fikri, Machiavelli'nin amaçlarına uygun bir şeyleri ifade eder. Bununla birlikte, nihai hedefi, modern dünyanın, sporla ilgili konular hariç, itiraf etmekten onun kadar hoşnut olmadığı bir şeydir. Bu hedef, zafere ulaşmaktır. Neden herhangi birisinin iktidar peşinde koşarken bunu, Machiavelli'nin tartışmadan kabul ettiği şekilde yaptığı sorulursa –bu soru, Machiavelli'nin, sadece şansın tahmin edilemezliği nedeniyle kişinin bunun denemeye değer olup olmadığını düşüneceği gözlemi bağlamında sorduğu bir sorudur– cevap, insanın zafer elde etme peşinde koştuğudur. İnsanlar, geride büyük bir isim bırakmak isterler. Burada, prensin elde edebilecekleri ile cumhuriyetin ulaşabilecekleri arasında gerçek bir fark vardır. Bir prenslikte zafer, prens tarafından elde edilir; Rönesans'ın, devleti bir sanat eseri gibi gören romantik fikrinin, prensin çalışması için uygunsuz bir metafor olmamasının nedeni biraz da budur. Fakat sıradan insanlar pasiftir; onlar, prensin zaferinin ham maddeleridir. Bir cumhuriyette, insanların bizzat kendileri kahraman ve muzafferdir. Eğer *virtù* zafere ulaşmamızı sağlayacak nitelik ise bu, prens ve halk için hem aynı hem de farklıdır. Özü itibariyle araçsal olması açısından aynıdır; burada kastedilen, başarıyı yaratan nitelikler ve bunlara sahip olanların, başarı üzerinden zafere ulaşmasını mümkün kılan niteliklerdir. Diğer yandan farklıdır çünkü prensliklerde ve cumhuriyetlerde farklı türde insanlar, birbirinden çok farklı ortamlarda zafere ulaşacaklardır. Bu sadece başarı meselesi de değildir; ziyadesiyle başarılı

20 Wolin, *Politics and Vision*, s. 197-99.

yöneticilerden bir kısmı safi tirandır. Syrakuza tiranı Agathocles, Machiavelli'nin düşüncelerini aydınlatır. Sadece uzun bir süre iktidarda kalmakla yetinmemiş aynı zamanda Kartacalıları Sicilya'dan sürmüştür. Fakat önce Syrakuza yurttaşları tarafından özgürce seçilmiş daha sonra kendisini tiran ilan etmiştir ve kendisine özgürce verilen şeyleri güç ve ihanet sayesinde elinde tutmuştur. Gereksiz acımasızlık ve ihanet affedilir şey değildir.

Savaş hakkındaki tartışması ve saray mensuplarının elde ettikleri şeyleri küçümsemesi ile kendisine gereken zemini oluşturan Machiavelli, başarılı bir prensin niteliklerinin ne olduğunu anlatmaya koyulur. Bu tartışmadaki en meşhur an, uğursuz bir şekilde "Yöneticiler Sözlerini Nasıl Tutmalıdır" başlığını taşıyan on sekizinci bölümde gelir. Okura, o ana kadar prensin, öyle görünmeye çalışsa da cömert olmaması gerektiği söylenmiş, korkulmanın, sevilmeye yeğ tutulması gerektiği hatırlatılmıştır. Nitekim insanlar, iyi huylu birisine isyan etmeyi pek önemsemezken öldürücü şekilde sert olana isyan etmeyi iki kere düşünürler. Dolayısıyla Machiavelli'nin, inancı ancak ve ancak amaca uygun olduğu durumda muhafaza etmek gerektiğini söylemesi şaşırtıcı değildir. Dürüstlük bir erdemdir ve insanlar da bunun için hak ettikleri övgüleri almaktadırlar fakat dürüst olmaması gereken yerde dürüst davranan bir prens, düşmanlarına yem olacaktır. Machivelli, bu bağlamda Cicero'nun tavsiyesini tepetaklak eder.

Aslanlar, Tilkiler ve Siyasi Etik

Cicero açısından, hayvanların da bir anlamda yasalara uyması olgusu –doğa, hayvanları, hayatta kalmalarına katkı sağlayacak alışkanlıklar ile donatmıştır– insan ile hayvan arasındaki ayrımı belirsizleştirmez. İnsanların ise özellikle insani bir yasaya uymaları gereklidir; bu yasa, rasyonel varlıklara, ortak iyi için nasıl davranmaları gerektiğini öğretir. İnsanın cesareti, aslanın vahşiliği ile; insanın aklı, tilkinin kurnazlığı ile aynı şey değildir. Buna, Machiavelli'nin yanıtı "Dolayısıyla bir yönetici, hayvan gibi davranmayı bilmelidir. Hem tilkiyi hem de aslanı taklit edebilmelidir çünkü aslan kapana kısılmaya eğilimlidir, tilki ise kurtları uzaklaştıramaz." Bir defa daha insafsız VI. Alexander, hilekârlığından dolayı övülmektedir: O "sadece insanları kandırmakla ilgilenmektedir ve onları daima kolay aldatılabilir bulmuştur."[21]

Machiavelli'yi, dostane bir ruh hâlinde okuyan kişinin aklına şu sorunun gelmesi gerekir; Machiavelli'nin tavsiyelerini dinleyen yöneticilerin kötücüllüğü bir kenara bırakıldığında herhangi bir insanın, Machiavelli'nin savunduğu ahlak dışı şevk ve beceriyle hareket etmesi mümkün müdür? Machiavelli, bu soruyu ciddiye alır fakat etrafından dolaşır; öncelikle yöneticilerin, nefret edilmenin önüne nasıl geçeceklerini –bu, çoğunlukla rakipleri ve muhalifleri bastırmakta gaddar davranmakla olacaktır– ve ardından şöhret kazanmak için ne yapmaları gerektiğini sorar. Tartışma burada, Machiavelli'nin

21 Machiavelli, *The Prince*, ss. 61-62.

gösterişli olana düşkünlüğünü yansıtır; kahramanı, Aragonlu Ferdinand'dır. Ferdinand, İber Yarımadası'nı birleştirmiş, kandırmaca ve askerî becerinin bir karışımını kullanarak Endülüs Emevilerini son kalelerinden çıkartmış ve Napoli Krallığı'nı, önce Fransızların yardımıyla ele geçirmiş ardından da Fransızları buradan atmıştır. Fakat Machiavelli, her zaman olaylara hâkim olamayacağımızı, kimi zaman da kendi seçimimiz olmayan durumlarda alelacele strateji geliştirmek zorunda kalacağımızı söyler. Dolayısıyla ihtiyatlılık, cüretkârlıktan iyidir. Bu tavizi zorla vermiş gibidir. Machiavelli ve diğer tavsiye kitaplarının ortak tek noktası, yalakalardan kaçınma ihtiyacıdır. Machiavelli, kendisinden sonra siyaset bilimcilerin nesiller boyu yapacağı şu gözleme yer verir; prensler, yansız tavsiyeler almak konusunda zorlanmaktadırlar çünkü insanlar onlara, prensin duymak istediğini düşündükleri şeyleri söylemektedir. Bunun için çare, kişinin hizmetine, Savaş Onlusu sekreterinin tanımına çok benzer şekilde tanımlanan kişileri getirmesidir.

Prens, ikili bir son ile biter. Hakiki son, elbette İtalya'yı barbarlardan kurtarmak için sunduğu teşviktir. Sondan önceki kısım, insanların hayatında şansın rolünün tartışıldığı, ilgi çekici bir bölümdür. *Prens* kısa bir metin olsa da kişi, bu metni okuduktan sonra Machiavelli'nin kahramanlarından birisi olmanın, yorucu ve kâr sağlamayan bir faaliyet olduğunu düşündüğü için affedilmelidir. Bu kahraman, barış durumunda savaş hazırlıkları ile meşgul olmalıdır; sıradan insanlarla dostluk kurmalı fakat onlarla çok da samimi olmamalıdır yoksa kendisinden nefret edilmesi mümkündür; düşmanlar izlenmeli ve darbe, onlardan önce vurulmalıdır fakat suikast tehlikelerine çok da hazır olunmamalıdır çünkü sadece beceriksizler ve baskıcılar fazla risk alırlar. Aşırı tedbir ile fazla acelecilik arasındaki ince çizgiyi tutturmak başlı başına zor bir iştir.

Bu beyhude bir çaba mıdır? Machiavelli, ortak kanının "dünya işleri, o kadar fazla şans ve Tanrı tarafından belirlenmektedir ki insanların becerisi, bu işlere hâkim olmakta yetersiz kalmakta" olduğunu gözler. Bu görüş, ona cazip gelen bir şeydir çünkü önceki yirmi yıl boyunca İtalya, kaosun pençesine kalmıştır. Fakat insan özgürlüğünün söz konusu olmadığı fikrine katılmayı reddeder ve "şansın, eylemlerimizin yarısını tayin ettiği fakat bizim de diğer yarısını kabaca kontrol etmemize izin verdiğini düşünmeye eğilimlidir."[22] Machiavelli'nin ne düşündüğü ilginç şekilde belirsizdir. Kimi zaman şansın, kontrol etmeyi beceremediğimiz güçlerden ibaret olduğunu söyler: "Şansı, coştuğu zaman ovaları sular altında bırakan, ağaçları ve binaları yıkan, toprağı bir yerden alıp öbür yere atan tehlikeli nehirler ile karşılaştırıyorum. Fakat bu, nehir taşmadığı zaman insanların bentler ve barajlar yaparak tedbir alamayacağı ve böylelikle nehrin, bir sonraki coşmasında yatağından taşmayacağı; taşarsa da bunun o kadar da kontrolsüz ve zarar verici olmayacağı anlamına gelmez."[23] Bu, Machiavelli'nin her zamanki

22 *A.g.e.*, ss. 84-85.
23 *A.g.e.*, s. 85.

ahlak dersidir; insanlar, işler iyi giderken önlem almayı kronik olarak boş vermektedir. Uyuşukluk içinde her şeyin iyi gideceğini düşünmektedir çünkü hâlihazırda işler iyi gitmektedir. Sonra önleyebilecekleri fakat önlemek için aptalca hiçbir çaba göstermedikleri bir şey olmaktadır. Sonuç olarak da her şey mahvolmaktadır.

Başka zaman da şans, iyi ve kötünün gerisindeki gerçek güç olarak temsil edilir; o zaman dahi bizim tamamen kontrolümüz dışında değildir. Riskli bir siyasi girişimde ne kadar başarılı olacağımız, bizim tarzımızın, tavrımızın, tipik iş yapma biçimimizin durumla ne kadar uyum içinde olduğuna bağlıdır. Kimi zaman tedbirli insanların planları boşa çıkar çünkü durum, cesurca davranmayı gerektirmektedir; kimi zaman da tedbirli insanlar, cesur olanların beceremeyecekleri işleri başarır. Eğer –buradaki eğer, daha ziyade *per impossibile*'nin 'eğer'idir– "birisinin kişiliğini, döneme ve koşullara uyacak şekilde değiştirmek mümkün olsaydı o kişi her zaman başarılı olurdu."[24] Machiavelli, bundan sonra II. Julius'un kişiliği ile ilgili dramatik bir anlatı kurar; Floransalılar onu, tamamen uğraşılmaz bulmuşlardır; onun öfkesiyle başa çıkmaları mümkün olmamıştır, ne planladığını tahmin edememişlerdir hatta kendisi bile bir sonraki hamlesinin ne olacağını bilmemektedir fakat cesaretli bir askerî liderdir ve çok kısa süren yönetimi, çarpıcı bir şekilde başarılıdır.

Bunun nedeni, der Machiavelli, onun cesareti, tez canlılığı ve yaşadığı zamanın ona uygunluğudur. Daha ihtiyatlı politikaların uygulanmasının gerektiği bir dönemde yaşasa başka türlü davranamayacağı için mahvolurdu. Aynı zamanda, der Machiavelli, bizi irkilten sözler kullanarak "tez canlı olmak ihtiyatlı olmaya yeğdir çünkü şans bir kadındır ve onu kontrol etmek istiyorsak ona sert davranmamız gerekir."[25] Bunun, retorik olarak ne kadar daha geliştirilebileceği belirsizdir. Machiavelli, bariz bir şekilde Hristiyanlık dışı görüşlere sahip olduğunu hiç ima etmemiştir; aynı zamanda derin bir dindarlığa işaret eden sözler de sarf etmemiştir. Edebî yeteneklerini fazlasıyla önemsediği için bu, hafiften ciddi bir noktanın altını çizmek için yapılan süslemeden ibaret görülebilir; bununla birlikte, kaderin bu dünyada faal bir güç olduğu, bizi iyiliğe ve kötülüğe bir çırpıda ulaştırabileceği fikrine gösterdiği yapmacık saygıdan daha derin bir şeyleri kastettiği de söylenebilir. Nitekim Polybius da *tyche* yahut kader, ihtimal ve şansın gerçekliği üzerinde uzun uzun düşünmüştür.

Prens'ten *Discourses*'a

Prens, X. Leo'nun, İtalya'yı birleştirmesi ve barbarları İtalyan toprağından kovarak Medicileri sonsuza dek muzaffer kılması için teşvik ile biter. Machiavelli'nin umudu, İtalya'nın antik Roma dönemindeki şanına yeniden kavuşmasıdır; *Prens* ile *Discourses*'ı birbirine bağlayan tema da budur.

24 *A.g.e.*, s. 86.
25 *A.g.e.*, s. 87.

Discourses, Livius'un, İtalya Tarihi'nin yorumu olma iddiasındadır ve çoğunlukla da bunu gerçekleştirir. Üç kitaba bölünmüştür; bunlardan birincisinde, başarılı bir cumhuriyetin kurulması ve devam ettirilmesinin altında yatan prensipler ile ilgili uzatılmış bir tartışma yer alır. İkinci kitap, Roma'nın genişlemesine odaklanır; üçüncüsü ise Roma Cumhuriyeti'nin hayatındaki büyük liderlerin önemi hakkındadır. Machiavelli hakkında yazanlar, şaşırtıcı olanın, *Discourses*'ın *Prens*'ten ne kadar farklı olduğu mu yoksa bu iki eser arasındaki benzerlik mi olduğu konusunda kararsızdırlar. Cevabın bir kısmı, her iki kitabın altında yatan devlet idaresi prensiplerinin neredeyse aynı olmasında saklıdır. Faydalı gaddarlık örneklerine, *Prens*'te kısaca yer verilmişken bunlar, *Discourses*'ta uzun uzadıya tartışılmıştır; Cesare Borgia'nın maceraları, Romalılardan çıkartılan dersleri sağlamlaştırmakta kullanılır; II. Julius'un tez canlılığı övülür. *Prens*'te insan doğasının ele alınışı, *Discourses*'taki en rezil karaktere sahip insanların dahi kötülüklerinde eksiksiz olamadıkları ve aşırıya kaçmak zorunda kalınca tereddüt ettikleri konusundaki şikâyetine zemin oluşturur.[26]

Devlet idaresi prensipleri ve insan doğasının altında yatan görüş aynı olsa bile iki kitabın da yazıldığı durum ve tartışmaların maksadı birbirinden farklıdır. Cumhuriyetler, prenslik değildir –burada, devletlerin, prenslerin şahsi mülkleriymiş gibi yönetildikleri düşünülmüştür– ve *Discourses*'ın odak noktasında, bir cumhuriyette kendi kendini idame ettiren anayasal bir düzenin yaratılması bulunur. Modeli Polybius'tur. Machiavelli, Polybius'u okumuş olanlara tanıdık gelecek çok sayıda görüşe sahiptir ve Roma'nın anayasal düzenlemelerini deneme yanılma yoluyla daha iyi duruma getirmesi konusunda aynı bulmaca ile karşılaşmıştır. Siyasal düzen insan bedeni gibi düşünülmüştür. Sağlıklı doğmuş olmak genellikle gereklidir çünkü hastalıklı doğmuş bir çocuk, şans eseri ve bakımla uzun bir süre hayatta kalsa da fazla bir şey başaramayacaktır dolayısıyla yanlış kurulmuş bir devlet, dünya sahnesinde pek de fazla bir varlık gösteremeyecektir. Fakat Roma, Machiavelli'nin, on altıncı yüzyılda; Polybius ve Cicero'nun ise çok daha öncesinde ilgisini çekmiştir. Çünkü Roma bu düstura uymamaktadır; krallarını tahttan indirdiği ve cumhuriyetçi bir anayasayı benimsediği ilk yıllarda bir dizi anayasal başkaldırı ile karşılaşmıştır. Pleblerin ayrılması, yönetici seçkinlerin, kamu görevlerini alt sınıflara da açması yine başkaldırılara neden olmuştur. Eğer tekneyi okyanus ortasında yapmak, kıyıyı terk etmeden teknenin su almamasını sağlamaktan daha zorsa Romalılar, kimi insanların tekneyi, seyahat esnasında yapmak yanlarına kâr kalacak kadar yetenekli, enerjik ve şanslı olduklarını göstermişlerdir.

Machiavelli hakkında yazanlar, *Discourses*'ı yazarak "yeni bir yol"a çıktığı iddiasıyla kendisi için nasıl bir istekte bulunduğunu düşündüğünü uzun uzadıya tartışmışlardır.[27] Tarihsel kanıtları düzgün bir şekilde kullandığını

26 Machiavelli, *Discourses* (1.27), ss. 185-86.
27 *A.g.e.*, introduction, ss. 103-5.

söylemiştir. Bu, Hristiyan devletlerinin "mağrur miskinlikleri"nden dolayı İtalyan yöneticilerinin yapmalarına engel oldukları bir şeydir. Bu miskin prenslerin kim olduğu açık değildir yahut tarihi kendi kullanma biçiminin, önceki yazarlardan hangi noktalarda ayrıldığı da belli değildir. Analizi, ahlaki ders vermekle karıştıranları küçümsemesinden daha yüce bir prensibe adadığı nispette, kulağa Thukydides gibi gelmektedir. İnsan doğası, her zaman ve her yerde aynıdır dolayısıyla geçmişte olanlar örnek alınmaya değerse örnek alınmalıdır; kaçınılması gereken şeylerse de kaçınılmalıdır. O dönemin aristokratlarının ve zenginlerinin antik heykeller ortaya çıkartması ve bunların modern kopyalarını yaptırmasının saçmalığına değinerek bu kişilerin, antik dünyanın büyük siyasi ve askerî liderlerinin eylemlerini ve fikirlerini anlamalarının, bunları kopyalamayı öğrenmelerinin onlar için çok daha değerli olduğunu görmediklerini söyler. En büyük şikâyeti de tarihi şöyle okuyanların çoğunluğu ile ilişkilidir; bunlar "tarihin ilişkili olduğu çeşitli olaylardan zevk alır ve bu asil eylemleri taklit etmeyi akıllarına dahi getirmezler; bu eylemlerin zor olmakla kalmayıp imkânsız da olduğunu farz ederler; sanki cennet, güneş, elementler ve insanlar, hareketlerini ve güçlerini değiştirmiştir; Antik Çağ'da olduklarından çok daha farklıdır."[28] Machiavelli, yersiz şikâyette bulunma arzusu yaratan bir yazar değildir fakat insan doğasının tekliğine yaslanarak "bak, analiz et, kopyala" olarak tarif edilecek bir yöntemi desteklemesi, görünürde koşulların değiştiği ve bizim de o koşullarla birlikte değişmemizin iyi olacağını anlamış olmasıyla bağdaşmaz. On dokuzuncu yüzyılın toplumsal düşünürleri, Fransız Devrimi'nin felaketlerinden pek çoğunu, on sekizinci yüzyıldaki Parislilerin, İ.Ö. üçüncü yüzyıldaki Romalılar gibi olmalarının açık imkânsızlığına bağlar. Bu şikâyetin, üç yüz yıl önceki İtalyan kent devletlerinde de aynı güce sahip olup olmadığı belli değildir.

Machiavelli'nin geleneksel ahlakçılıktan kopması, çoğu yorumcuyu, Machiavelli'nin daha sonraki çağlarda siyaset bilimi olarak tanımlanacak, hangi yöntemlerin nerede, ne zaman ve nasıl işe yaradığına dair tümevarım temelli mukayeseli bir araştırmayı uygulamaya başlamasının yeni bir şey olduğu hakkında düşünmeye sevk eder. Bu tamamen olanaksızdır. Machiavelli'nin, bir yerde Roma'nın yoksul olduğunu, başka bir yerde de Roma'nın zengin olduğunu söylemesi gibi iç çelişkilere gösterdiği hoşgörü bir yana, ortada bu türden bir bilim kavrayışını ima edecek hiçbir şey yoktur. Bunun olması şaşırtıcı olacaktır çünkü o zaman Machiavelli, doğa bilimcilerinin bilimsel öz bilinçlerini iki yüzyıl kadar öncelemiş olacaktır. Başka yorumcular ise Platon'un *Politeia*'sında ortaya çıkan ve kendi amaçları için Polybius'tan ödünç aldığı tarihin döngüsel teorisini, görünürde onaylamasından fazlaca anlam çıkartırlar.

Her ne kadar Polybius kendi dönemindeki olaylar üzerine yazmış ve Machiavelli de Livius'un erken dönemde cumhuriyetin kuruluşu ve büyümesine dair anlatısını yorumlamışsa da *Discourses*, üslup ve entelektüel ilgiler

28 *A.g.e.*, s. 105.

düzleminde gerçekten de Polybius'çudur. Polybius'un tarihsel üslubu ve Polybius'un, amaçlarına, becerikli kandırmacalar ile ulaşan kişiler karşısında duyduğu keyif, Machiavelli'ninki gibiyse de adına, tarihin döngüsel teorisi denen şey ne bir teoridir ne de döngüseldir. Bunun, Machiavelli'ye sunduğu şey çarkıfeleğin tahmin edilemez şekilde döndüğüne duyduğu inancın pekiştirilmesidir. Yeterince beceriye sahip prensler ve iyi silahlarla müttefik iyi yasalara sahip cumhuriyetler, gereklilikler konusunda bir süreliğine de olsa ustalaşabilirler. Bununla birlikte, Machiavelli'nin en bağlı olduğu tarihsel yargı, başarının başarısızlığı beslediğidir. Hâl böyleyken emperyal bir cumhuriyet, nihayetinde servet yüzünden yozlaşacaktır. Polybius gibi Machiavelli de okuru, şans, *tyche* yahut *fortuna*'nın tarihte faal bir güce sahip olup olmadığı konusunda kararsız bırakır.

Machiavelli, burada da *Prens*'te yaptığını tekrar etmekte, tarihsel olaylara atıfla renklendirilmiş ve savunulmuş ihtiyatlı düsturlar sunmaktadır. Machiavelli'nin "kötülüğün öğretmeni" şöhreti *Prens*'ten kaynaklanmaktadır fakat araçlar suçladığında amaçların affetmesi gerektiğindeki ısrar, bu aforizmanın neredeyse kaynağı olabilecek *Discourses*'ta da ön plandadır. Machiavelli, uzlaşmaz şekilde cumhuriyetçi bir duruşu benimser. Bunun istisnası, insanların ancak cumhuriyet yahut krallık kurduklarında övgüye değer olduklarıdır; tiranlık kurmak savunulamaz bir şeydir. Bunun *Prens* ile ne oranda çeliştiği cevapsız bir sorudur; burada Machiavelli, neredeyse daha sonra Hobbes'un meşhur edeceği düşünceyi benimseyerek tiranlığın "beğenilmeyen monarşi" olduğunu söyleyecektir. Acil durumlarda Romalıların da yaptıkları gibi, diktatörce yöntemler benimsemenin tamamen uygun; varlığını devam ettiren bir tiranlık kurmanın ise tamamen tahammül edilemez olduğunu düşünmüş gibidir. Ayrıca Romulus'un, Remus'u katletmekteki eylemlerini savunmasının ahlaki boyutu da budur; insanlar, siyasi bir topluluğu kurup devam ettirmek için gereken neyse onu yapmak zorundadırlar. Fakat tiran, halkının düşmanıdır, kim becerebiliyorsa onun tarafından haklı bir şekilde öldürülebilir; tiran, yasalara uyan bir yöneticinin de tam zıt kutbudur. Machiavelli'nin tiranlık hakkındaki görüşleri klasik geleneğe uygunsa da kesinlikle Pavlusçu değildir.

Bütün bunları söylemek için sadece otokratların, bir devlet kurabileceği yahut devleti yeniden ayağa kaldırabileceği görüşüne bağlanır. Yeni düzenin oluşturulduğu bir kurucu an olsa gerektir; aynı minvalde, devrimci bir yeniden kuruluş ile ilk prensiplerine dönerek kurtarılan devlet için de böylesi bir an bulunsa gerektir. Musa, Romulus ve Theseus hem *Prens*'in hem de *Discourses*'nin kahramanlarıdır. Fakat *Discourses*'taki vurgu, daha ziyade Machiavelli'nin *ordini* olarak tarif ettiği "yasalar" kadar mutlak bir bağlılık gerektirmeyen şeyler üzerindedir. Daha sonra Rousseau'nun da yapacağı gibi, bir siyasal sistemin temel yasaları ve "emirler" arasında bir ayrıma gider gibi yaptığında Machiavelli'nin aklında, anayasal düzeni tarif eden yasalara çok benzer bir şey var gibidir. Bu fikir, yazılı anayasaya sahip devletlere tamamen

tanıdık gelecektir. Nitekim anayasa, bugünün Almanya'sında "Temel Yasa" olarak anılmaktadır. Başlangıçlar, devamlardan çok farklıdır; düzensiz, yer yer şiddet dolu ve doğaçlama eylemlerde bulunan kurucu kahramanın ardından yasaya uygun olarak düzenli seçimlerle seçilmiş liderler gelmelidir.

Prens'te pek değinilmeyen fakat *Discourses*'ta belirgin bir yeri olan unsurlardan birisi de dindir. Romalılara, dini hem ciddiye aldıkları hem de almadıklarından dolayı övgüler düzülmüştür. Dinin toplumsal bağlayıcı olarak önemini anladıkları için dini ciddiye almaktadırlar. Din, toplumun ahlakı için işe yarar bir yardımcıdır; savaşlarda cesaret verir, atalara gösterilen saygı, çocuklara gösterilen şefkati artırır ki nesiller arası dayanışma da buna bağlıdır. Hristiyanlık, bir bütün olarak bu amaca uygun düşmez. Öbür dünya ile ilişkili olduğu için insanların aklından, siyasi ve askerî vazifelerini çıkartır; onları sadece kendi ebedî kurtuluşları için çalışmaya sevk eder. İradeye sahip olmayan, inananlarına öbür yanaklarını çevirmelerini vaaz eden bir dindir. Romalılar ise öbür yanaklarını çevirmekle tanınan insanlar değildirler. Eğitimli Romalılar, dini ciddiye almamaktadırlar. Onlar için din, metafizik meselesidir ve metafizik de bırakın lejyoneri, sokaktaki adamın işi dahi değildir; filozofların işidir. Dinin gerçekliği hakkında daha az katı olan bir görüş ise dinin, Roma toplumunun liderlerine, Roma'nın dinî âdetlerinin pratikleri ve ritüelleri ile istedikleri gibi oynama olanağını sunduğunu söyleyecektir. Savaştan önceki kehanetlerin başarıyı öngörmesini sağlamak bilgecedir; becerikli bir kumandan, bunu nasıl yapacağını bilecektir. Fakat aynı zamanda sıradan askerlerin de kehanetlere saygı duyması ve bunlara saygısızlık edenlerin de derhâl infaz edilmesi şarttır.

Machiavelli'nin kini, Hristiyanlık ve pagan olmayan diğer dinlerden ziyade papalık kurumuna yönelmiştir. *Discourses*'ın on ikinci bölümünün başlığı şöyledir: "Dine Bir Devlette Belirgin Bir Nüfuz Sağlamanın Önemi; İtalya, Roma Kilisesi'nin Etkisi Dolayısıyla Bu Açıdan Başarısızlığa Uğradığı İçin Nasıl Mahvoldu"[29] Erken dönem Hristiyanlık, toplumsal birlik, sadakat, iyi ahlak ve kamu ruhu için bir zemin oluşturabilse de on altıncı yüzyıl başlarının İtalya'sı, toplumun merkezindeki bir kurum, hem bir dinî kurum olarak yozlaşmış hem de bir siyasi kurum olarak beceriksiz ise neler olacağının göstergesidir. Papalık, bir dinî kurum olarak yozlaşmış olmakla, din adına ne varsa hepsini rahatsızlandırmakta ve onları, din dışına çıkartmaktadır; siyasi bir kurum olarak beceriksizliği ise sahip olduğu topraklar üzerindeki nüfuzunu kaybetmesine hem kendi tebaasının hem de diğer İtalyan devletlerinin zararına, İtalya'ya yabancı güçleri davet etmesiyle sonuçlanmıştır. Machiavelli'nin eserlerini İndekse sokan da bu türden gözlemlerdir.

Discourses'ın üç doktrini daha incelenmeye değerdir çünkü cumhuriyetçi düşüncede hatırı sayılır bir etkileri olmuştur ve hiçbir açıdan basmakalıp fikirlerin yeniden kullanılması değillerdir. İlki, Machiavelli'nin, bir cumhuriyette belli bir miktar kargaşa yaşanmasının, bağımsızlık açısından taşıyıcı

29 *A.g.e.*, ss. 149-53.

bir niteliğe sahip olduğu iddiasıdır. Bu önermenin daha önce yapılmış hiçbir savunusu yoktur ve uyumluluğu vurgulayan Hristiyan düşünüşünün bütün eğilimi ile zıtlık içindedir. Ayrıca Platon'un *Politeia*'sına kadar giden ütopyacı gelenekle ve kendisini önceleyen bütün cumhuriyetçi düşünüşle de çelişmektedir. Karma anayasaların bütün savunucularının, sıradan insanlara yahut kendi haklarına sahip çıkan "halk"ın içine kimi dâhil ediyorlarsa onlara dayanmaları elbette ki doğru olsa gerektir. Eğer böyle yapmazlarsa kontrol ve denge sistemindeki rollerini yerine getiremeyeceklerdir. Bütün klasik yazarlar –Aristoteles, Polybius ve Cicero da bunların arasındadır– böyle yapılacağını tartışmadan kabul etmişlerdir ve kontrolden çıkma ihtimallerinden çok; pasif olabileceklerinden ise daha az korkmuşlardır. Machiavelli'nin doktrini açıktır ve bir yenilik olarak sunulmaktadır. Pleblerin ayrılması, yönetici eliti; alt sınıfların şehri beslediği, elitleri giydirdiği ve barındırdığı olgusunu daha ciddiye almaya zorlamıştır; alt sınıfları ise Roma Devleti'ndeki hakları ve ayrıcalıkları için ısrar etmek yolunda cesaretlendirmiştir. Dolayısıyla onları baskı altına alacak kişilere, bunu desteklemeyecekleri mesajını göndererek bağımsızlığı korumuştur.[30] Ayrıca sürekli bir sınıf çatışması, üst ve alt sınıflar arasında daimî olarak var olan gerginlik, Roma'yı hem güçlü hem de bağımsız kılmıştır. Ne denmek istendiğini anlamak için Romalı alt sınıflara sunulan özgürlük ile ilgili bu pembe tabloyu kabul etmemiz gerekli değildir; bu daha sonra Edmund Burke ve başka pek çok kişi tarafından anlatılacaktır. Machiavelli'nin çağdaşları açısından, söylenenler çok sarsıcıdır çünkü onlara göre, kargaşanın faydalılığına destek çıkmak, on altıncı yüzyıl başındaki İtalya'nın koşullarında yangına körükle gitmek gibidir; kendi kuzeylerine, Reform Almanyası'na bakmış olsalar çatışmacılığın erdemleri konusunda aynı oranda serinkanlı bir görüşe sahip olabileceklerdir.

Daha sonra başka cumhuriyetçi yazarlarda da karşımıza çıkan ikinci fikir, Machiavelli'nin, aristokratik cumhuriyete karşı halk cumhuriyetini savunmasıdır. Bu argüman, büyümekten ziyade uzun ömürlü olmak için tasarlanmış bir cumhuriyetin iyi yanlarına dair bir başka argümanla karmaşık bir şekilde iç içe geçmiştir. Roma Cumhuriyeti yayılmacı bir cumhuriyettir ve Machiavelli de onu, bu nedenden dolayı takdir etmektedir. Venedik her ne kadar Adriyatik ve ötesinde bir denizcilik imparatorluğu kurmuş ve karada da önemli miktarda toprak elde etmişse de uzun ömürlü olmak üzere tasarlanmış bir imparatorluktur. Machiavelli'nin, dünya sahnesinde büyük bir imaja sahip olacak devlete duyduğu tutku, onu, Venedik'e karşı Roma'nın tarafını tutmaya sevk eder. Aristokratik cumhuriyet karşısında halk cumhuriyetinin savunulması, özelde Roma'nın erdemleri ile ilgili bir argüman değil Venedik'in kısıtlılığına karşı Floransa'nın halkçılığının savunulmasıdır. Argüman şöyledir; cumhuriyetler "beyefendiler" –bunun *nobili* yahut *grandi* gibi eş anlamlıları da vardır– tarafından tehlikeye sokulmaktadır; Machiavelli, bunları sadece zengin ve iyi ailelerden gelen kişiler olarak değil

30 *A.g.e.* (1.4), ss. 118-20.

feodal toprak sahiplerinin kötülüklerini taşıyan kişiler olarak tanımlar. Bu kötülükler, More'un *Utopia*'sında da anlatıldığı gibi, barışa karşı bir tehdit oluşturan çok sayıda uşak bulundurmalarından çıkar. Bu uşaklar, sahiplerinin siyasi arzularını yerine getirmek için çalıştırıldıklarında da işten atılır, eşkıyalık dışında geçimlerini sağlayacak bir yol bulamadıklarında da barışı tehdit ederler. Özel ordular kurarak Machiavelli'yi telaşa düşüren durumu bertaraf etmek, *grandi* ve *nobili*'nin becerileri arasındadır; bu konuda Machiavelli ile Cicero aynı şeyi söylerler.

Venedik, aristokratik olmakla birlikte, yönetimdeki aristokratlar tarafından mahvedilmediği için bir bulmacadır. Venedik, *guberno stretto*'yu uygulamaktadır; bu "kısıtlı" rejimde görev için seçilebilmek, Büyük Konsey'in 1297 yılında uzun bir reformlar dizisinin ardından "kapatıldığı" zaman seçilebilir olanların vârislerine mahsustur; aristokratik bir cumhuriyettir ve kısıtlı bir oligarşi ile yönetilir. Floransa ise *guberno largo*'yu benimsemiştir; bu, "geniş" bir rejimdir, aristokratları denetim altında tutmayı, vergilendirme ve diğer önemli konulardaki kararların, dar değil geniş bir yurttaş meclisi tarafından alınmasını sağlamaya çalışmaktadır. 1512 yılındaki dönüşleri sırasında Büyük Konsey'i lağveden ve toplandıkları salonu da fiziki olarak ortadan kaldıran Mediciler, Floransa'yı, halk cumhuriyetinden ziyade aristokratik bir cumhuriyetçilik perdesinin arkasında fiilî prensler olarak yöneteceklerini beyan etmişlerdir. Machiavelli'nin çözmesi gereken bulmaca, Venedik'in neden beyefendilerinin elinde yıkıma uğramadığıdır. Verdiği cevap, bu kişilerin sadece adlarının beyefendi olduğudur. Bu kişiler, zenginlikleri mala ve paraya bağlı, zengin tacirlerdir. Tacirler tacir olarak kaldıkları sürece cumhuriyete yönelik bir tehdit oluşturmazlar. Kendi yurttaşlarını serfliğe mahkûm ederek zenginleşecekleri yoktur; hipotez itibariyle sahip olmadıkları mülkleri üzerinde özel ordular barındırmak gibi bir dertleri de yoktur. Bu, daha sonra siyaset sosyologlarının da katılacakları bir noktadır.

Son olarak Machiavelli'nin üçüncü şaşırtıcı düşüncesi ve öldürücü sorusuna dönelim. Polybius gibi Machiavelli de başarının sonsuza kadar devam edemeyeceğini düşünmektedir ve kendisinden sonra gelen Hume gibi de insanın yaptıklarının, ne olursa olsun çürümeye mahkûm olacağı kanaatindedir. *Discourses*'ın sonundaki on iki sayfada Machiavelli, hâlâ "verilen karar, tamamen kişinin ülkesinin güvenliğine bağlı ise kararın adil, nazik veya övgüye değer olup olmadığı üzerinde hiç durmamak gerekir. Aksine, her türden neden bir kenara bırakıldığında kişinin, ülkesinin hayatını kurtaracak ve özgürlüğünü muhafaza edecek alternatif de samimiyetle benimsenmelidir"[31] der. Machiavelli, birçok kez yarım yamalak alınan kararların daima felakete götüreceğini, Roma'nın ataklığının ve canlılığının geliştirilmesi sanki kendisinden önceki her şeyi taşıyabilirmiş gibi cesaretinin, bazen ihtiyatın başaramayacağı şeyleri başaracağını söyler. Fakat onun söylediklerine göre başarı, kendi kendini yenilgiye uğratmaktır; hiçbir cumhuriyet sonsuza

31 *A.g.e.* (3.41), s. 528.

kadar ayakta kalmayacaktır ve yozlaşma, daima büyük şeylere erişilirken yanımızda hazır bulunacaktır.

Başarılı bir cumhuriyet daha fazla toprak elde edecek, daha fazla yurttaşa sahip olacak ve zenginleşecektir. Zenginleştiği zaman insanlar kendi içlerine dönmeye başlayacak ve cumhuriyetin iyiliğinden ziyade kendi çıkarlarını düşüneceklerdir. Savaş ile ilgili erdemler körelecek ve onun yerini sakin bir yaşamdan duyulan haz dolduracaktır. Yurttaş askerlerin yerine paralı askerler kiralanacaktır. Çok zengin olanlar, servetlerini nasıl güce tahvil edebileceklerini düşünecekler ve dolayısıyla cumhuriyeti yıkacaklardır. Sıradan insanlar, yozlaşmaya, kendilerinden üstün olanlardan daha uzun bir süre direnecek fakat onların da aklı çelinebilecek ve kendilerine, cumhuriyetin gereklerinden muaf olma yahut yağmadan hisse veren birisinin gönüllü suç ortağı hâline gelebileceklerdir. Bunun ardından Roma Cumhuriyeti'nin de yaşadığı gerileme ve çöküş gelecektir. Güçlü bir adam, sağlıksız olandan daha uzun yaşasa da herkes eninde sonunda ölecektir; aynısı devletler için de geçerlidir. Okurların, Machiavelli'ye verdikleri tepkiler, büyük oranda insanın varoluşuna dair bu türden sıradan fakat önemli doğrular karşısındaki tepkilerine bağlıdır. Machiavelli'nin, hayatın, yaşayanlar için olduğunu ve ölümün, buna kaçınılmaz şekilde eşlik ettiğini düşündüğü açıktır. Aynı minvalde, siyaset dünyasının da kendi varoluş sebebi vardır ve bu sebep karşısında duygulanmayanlar ancak ödlekler ve ağırkanlılar olacaktır. Ödlek ve ağırkanlı olmamakla birlikte, başka bir tempoda ilerleyenler daima bir manastıra çekilerek ebedî gerçekler üzerine kafa yorabilirler. Bu, Machiavelli'nin, onları davranışlarından ötürü lanetlediği anlamına gelmez fakat Machiavelli'nin onlara söyleyecek bir sözü de yoktur.



HOBBES'TAN BUGÜNE

İkinci Kitaba Önsöz



Bu kitabın temalarından birisi, hem modern siyasal kurumların hem de bizim bu kurumlar karşısındaki tavrımızın asli unsurlarının kademeli ve parçalı şekilde ortaya çıkmış olmasıdır. Kurumlara dair kavrayışımız, genellikle kurumların ortaya çıkışından hemen sonra gelişir ve bu gelişme de aynı oranda kademeli ve parçalıdır. Fakat bu her zaman böyle değildir. Hegel, felsefenin özü itibariyle geçmişe ilişkin olduğunu ileri sürer. Fakat durup dururken ortaya çıkan ve sadece o dönemi değil günümüzü de aydınlatan sezgiler karşısında çarpılıp kalmamak mümkün değildir. Thomas Hobbes –bu bölüm onunla başlar– bizi aydınlatan böylesi parlama noktalarının hatırı sayılır üreticilerindendir. Bu sezgiler, açıktır ki siyasal pratiğimizden ziyade düşünme biçimlerimiz üzerinde etkilidir. Dolayısıyla modern devletin ortaya çıkışı konusunda siyasi düşünürlerin rollerini abartmamak konusunda dikkatli olunmalıdır. Mesele bundan da ibaret değildir. Daha önce de ileri sürdüğüm gibi, bizim anladığımız anlamdaki devletin pek çok niteliği, papalığa, herhangi bir seküler devletten daha fazla şey borçludur. Orta Çağ Avrupası'nda seküler devletin gelişimi, kısmen de olsa kilisenin yönetimindeki gelişmelere verilmiş bir tepkidir.

Papalığın kurumsal özü coğrafi olmaktan ziyade yasaldır. Kimliği fiziki değil tüzel kişininki gibidir. Ona hayat veren, kilise otoritesini tanımış herkesin hâl ve gidişini düzenleyen kuralları koyan kilise hukukudur. Papalık *curia*sı (idare heyeti) modern bürokrasilerin erken bir modeli gibidir. Her ne kadar papalık –Avignon papalığının "Babil Tutsaklığı" hariç– Roma'da bulunsa ve Papalık Devletleri, ortadan kalktıkları 1871'e kadar doğrudan veyahut dolaylı olarak papanın yetkilileri tarafından yönetilse bile papalık 1871 ila 1929 yılları arasında üzerinde kendi egemenliğini kurduğu bir toprak parçasına sahip olmaksızın varlığını devam ettirmiş ve Roma Katolik Kilisesi üyeleri üzerindeki geleneksel otoritesini kullanmıştır. Bu da papalığın yasal ve idari kimliğinin, en az teritoryal kimliği kadar vazgeçilmez olduğuna işaret eder. Kilisenin, Latincede *corpus mysticum* (gizemli beden) şeklinde tarif edilmesi yanıltıcıdır çünkü çağdaş okura, kilise kimliğinin sihirli yahut doğaüstü bir niteliği bulunduğunu ima eder. Fakat *corpus mysticum*, en basit hâliyle bir kuruluştur. Aslında Ford Otomotiv Sanayii Anonim Şirketi de

modern devletlerin her biri de *corpus mysticum*dur. Bu da bir otorite mevkii ile otoritenin kimler üzerinde kullanılacağına dair bir açıklama ve kişilerin, kuruluşun gövdesinin parçaları olarak birbiriyle ne türden amaçlar için bir araya geldiklerinin bir anlatısı üzerinden tarif edilir.

Elbette ki modern devlet, sadece tüzel bir varlıktan ibaret değildir. Toprakları üzerinde yaşayan herkes ve genellikle cismen orada bulunmasa dahi kendisinin yurttaşı olanlar üzerinde zorlayıcı otorite kullanma tekeline sahip olduğunu iddia eden tek tüzel varlıktır. Teritoryal kimliği, varlığının asli bir parçasıdır. Yönetimlerin, var oldukları süre zarfında en asli görevleri, yönettikleri devletin teritoryal bütünlüğünü sağlamak olmuştur. Perikles, Atinalıları, Sparta'ya karşı Attika bölgesini işgalcilere terk eden bir savaş stratejisi etrafında birleştirmek için bütün ikna gücünü kullanmıştır. Machiavelli'nin, kendi dönemindeki birleşememiş İtalyanların, İspanyol ve Fransız ordularının İtalyan topraklarından istedikleri gibi gelip geçmelerini engellemeyi beceremememesi karşısında hissettiği çaresizlik iyi bilinir. Fakat buradan, yönetimin otoritesinin her zaman milliyete ve otorite sahibi olma iddiasında bulunanların teritoryal kökenine bağlı olduğu sonucu çıkmaz. Bugün, yönetimin başındaki kişinin, yönettiği ülke dışında bir ülkenin vatandaşı olması düşünülemez. Bununla birlikte, erken modern dönem başladığında yönetenin vatandaşlığı meselesi, doğru olmaktan çok uzaktı. Bourbon hükümdarlarını Habsburg hükümdarları ile karşı karşıya getiren hanedanlık kuralı, otoriteyi neredeyse ailenin sahip olduğu şeylerden birisi olarak tasavvur ediyordu. Modern dünyada ise bunun yerini, otoritenin "millet" tarafından yaratılan bir şey olduğu tasavvuru alacaktı.

"Modern devlet" ve siyaset ile yönetime dair "modern anlayış"a atıfta bulunuyorum. Bundan imtina etmek olanaksızdır fakat tüm dönemlendirmelerin büyük oranda keyfiyet içerdiğini de unutmamak gerekir. Şöyle düşünebiliriz; "modern dünya", Columbus'un Amerika kıyısındaki adalara ayak bastığı ve oraları Hint adalarının bir parçası sandığı Ekim 1492'de doğmuştur veyahut şunu düşünebiliriz; "modern dünya" Luther, doksan beş tezini Wittenberg'deki katedralin kapısına çaktığı Ekim 1517'de doğmuştur veyahut Galileo, Kopernik'in sapkın düşüncelerini reddetmeye zorlandığı 1633 yılında, *eppur si muove* (yine de dönüyor) dediğinde doğmuştur. Modernitenin başlangıcını daha eskiye götürmek de düşünülebilir. Bu tarih belki de Gutenberg'in taşınabilir metal harfleri icat ettiği ve zamanla dinde, bilimde, edebiyatta ve siyasette yeni fikirlerin patlamasına yol açacak bir yayın patlaması yarattığı 1493 yılıdır. Modernitenin doğuşu hakkında zihin açıcı önerilerden birisi, daha güvenilir saatlerin icadının yeni bir zaman algısı yaratmış olmasıdır. Bu, faaliyetlerin daha etkin bir şekilde düzenlenmesini mümkün kılmış, dolaylı olarak da sanayi devriminin ve modern dünyanın iktisadi düzeninin yolunu açmıştır. Bir siyasi düşünce tarihi çalışması, tartışma her ne kadar eğlenceli sonuçlar verse de birbiri ile rekabet içindeki iddialardan her birinin değerini uzun uzadıya tartışmaya girişmenin yeri değildir. Bununla

birlikte, değişen coğrafi bilinç, yeni bir bilimin doğuşu, dinsel ayaklanma, artan okur-yazarlık oranı, iktisadi büyüme, gelişen askerî teknoloji ve modern dünyanın doğuşu dediğimiz şey için gerekli olan çok daha başka unsurların da önemli olduğuna dair bir hissiyat uyandırmak, en azından siyasi düşünce tarihini metinler arasında, tutkudan ziyade mantık ile ilerleyen bir karşılaşma olarak görmenin baştan çıkarıcılığını yatıştırmak için gereklidir.

Bizim amacımız açısından, siyaset hakkında çağdaş düşünme şekillerinin Hobbes ile başladığını söylemek yersiz bir abartı sayılamaz. Bununla birlikte, bırakın Hobbes'un siyaset biliminin kendi eseri olan *Leviathan*'dan daha eski olmadığı çıkışını aynen kabul etmeyi, Hegel'in, siyaset biliminin Hobbes ile başladığı iddiasının arkasına sığınmak dahi entelektüel korkaklıktır. Ayrıca her ne kadar Machiavelli, siyasi analiz için yeni bir yöntem icat ettiğini ileri sürmüşse de her düşünürün yenilik iddiasını detaylı bir incelemeye tabi tutacak olsak elimizde ancak dikkatle araştırılacak koca bir katalog kalır. Çağdaş siyasi düşüncenin, Hobbes ve çağdaşları ile başladığı düşüncesinin birbirinden bağımsız birkaç zemini vardır. Bu zeminlerin hiçbiri kendi başına yeterli değildir fakat kümülatif olarak ikna edici bir hâl alır.

Bu zeminlerden birisi, doğa durumu kavramıdır. Devletin ne olduğu – meşruiyetinin neye dayandığı, otoritesinin kapsamının ne olduğu, tebaasının hak ve görevlerinin nelerden oluştuğu– konusunda net bir fikre sahip olmanın yolunun devletsiz bir dünyayı tahayyül etmekten geçmesi bir yeniliktir. Daha doğrusu, belki de yenilik, bu fikri, yitirilmiş bir masumiyet ve kendiliğinden sosyalleşebilmenin altın çağına dair bir fantezi değil bir düşünce deneyi olarak kullanmaktadır. Fakat bu herkes için verimli bir icat değildir. "Doğal" bir siyaset öncesi durum fikrini çekici bulanlar, bu durumun ne olduğuna dair bir uzlaşma içinde değildirler; bu düşünürlerin en meşhurları olan Hobbes, Locke ve Rousseau herkesin bildiği bir fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bununla birlikte, devletin doğal değil önemli ve ilginç bir şekilde yapay olduğu fikri, devletin amaçları, gücü ve sınırlarına dair tartışmaya yeni bir yön çizer. Doğal ve yapay örgütlenme biçimleri arasındaki zıtlığın, bu açıdan belirgin olması gerektiğini açıklamak için çok sayıda neden ortaya konmuştur. Bu nedenlerin birçoğu, ikna edici olmaktan ziyade fikir vericidir. Öncelikle, 1500'lerin başından beri neredeyse kesintisiz olarak süren dinî ve benzer savaşlar, herkesin siyasette safi kazananın rolü konusunda güçlü bir hissiyat geliştirmesine neden olmuştur. Bizi yönetenlerin kim olduğu, onların önerdiği hangi inanışı ikrar etmemiz gerektiği, bir siyasal varlık ile diğeri arasındaki fiziki sınırın nerede çizileceği gibi şeyler bütünüyle keyfiymiş gibi görünmektedir.

Kaşifleri ve tacirleri Afrika sahilinden Hint Okyanusuna, oradan Hindistan ve bugünkü Endonezya'ya, ardından da Atlantik üzerinden Batı Hint Adaları ve Amerika'ya taşıyan keşif yolculuklarının sonucunda Avrupalıların kendilerinden daha düşük bir teknik, siyasi ve askerî gelişme seviyesindeki toplumlar ile etkileşim içine girmesinin önemi de aynı oranda aşikârdır. Modern, iyi silahlanmış ve teknik açıdan giderek daha yetkin hâle gelen bir

medeniyet, Avrupa'nın Taş Devri'ndeki teknolojisine sahip topluluklara dehşetli bir zarar vermiştir; bu topluluklar köleleştirilmiş, toprakları ellerinden alınmış, kültürleri yok edilmiş, hiçbir korumaya sahip olmadıkları bilinmedik hastalıklar tarafından kırıp geçirilmişlerdir. Bu ayrıca insanlığın doğa durumu hakkındaki faraziyelere, sınırlı da olsa ampirik bir destek sağlamıştır. Siyaset öncesi durum, masumiyetin altın çağı değildir. Olsa olsa kıt kanaat geçinilen bir yaşayışın, kısa ömrün ve cehaletin altın çağı sayılabilir. Çağdaş hassasiyetlerimiz ile bakıldığında bunların hiçbiri, Avrupalılara, daha basit toplumlara istedikleri gibi muamele etme hakkını vermez. Nitekim on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadarki dönemin yazarlarının hepsi de teknolojik açıdan daha geri olan toplumların, onları baskı altında tutan daha sofistike zalimlere göre ahlaken daha düşük oldukları düşüncesinde değildir.

Dünyaya dair yeni bir bilimsel anlayış, rolü kolayca tam olarak belirlenecek bir unsur değildir. Aristoteles'in evreni, bütünüyle hiyerarşiktir. Galileo'nun evreni ise önemli bakımlardan "düz" dür. Tanrı, evreni rasyonel bir çizgide yaratmış olabilir; hâl böyleyken Tanrı'nın rasyonalitesini paylaşan insan, yaradılışın zirvesinde bulunabilir. Bununla birlikte, toplumsal hiyerarşi mesela Aristoteles'in söylediğinin aksine, evrenin doğasının içinde kurulmuş bir şey değildir. Fizik yasalarının evrenselliği, çoğu toplumsal kabulün neredeyse evrenselliğinden tamamen farklı bir mertebededir. Hâl böyleyken mesela kimsenin, kralların kutsal hakkına inanması gerekmeyecektir. Kutsal hakka dayanan mutlak monarşinin on yedinci yüzyıl siyasal hayatının ve siyasi düşüncesinin önemli unsurlarından birisi olması, entelektüel bir bulmacaya benzese de mutlak monarşi olgusunun kendisi inkâr edilebilir cinsten değildir. Bu bileşimin, varlığın Aristotelesçi doğal hiyerarşi içinde bulunmaması durumunda bütün düzenin bir emre dayalı olacağı şüphesine bir şeyler borçlu olduğunu düşünmek cezbedicidir. Nitekim Tanrı, dünyaya; mutlak krallar ise kendi tebaalarının hayatına düzen getirmiştir.

Avrupa siyasi düşüncesinin büyük geleneği olarak düşünülen şey Hobbes ile başlamış ve Marx ile bitmiştir. Her türden dönemlendirme için tamamıyla savunulabilir başlangıç noktaları tespit etmenin olanaksızlığına dair söylenen her şey tamamıyla savunulabilir bitiş noktaları tespit etmenin olanaksızlığı için de söylenebilir. Aşağıda yazacaklarıma hayatiyet kazandıran fikir ise oldukça basittir. Aralarında Hobbes, Locke ve Rousseau'nun da bulunduğu toplum sözleşmesi teorisyenlerinin yazdıklarında devlet, özü itibariyle toplumu birleştiren unsurdur; yapaydır, yasaldır, yasa koyma fikrine içkin olan yukarıdan aşağıya otoriteyi ayakta tutar... Siyasal düzenin doğasının bu oldukça sınırlı tasavvuru, klasik siyasi düşünceye içkin olan tasavvurdan açık bir şekilde farklıdır. Klasik cumhuriyetçi teorileştirme ile yasal otoritenin doğası ve kökeni üzerindeki çağdaş odaklanma arasındaki zıtlık, on yedinci ve on dokuzuncu yüzyılın siyasi düşünürleri için yeterince açıktır. Kimileri siyaset hakkındaki daha eski düşünme biçimlerini canlandırmaya çalışmış, kimileri bu türden işlerin bütünüyle gözden düşmesi için

uğraşmış fakat kimileri de farklı yasal ve siyasi otorite biçimlerinin sürdürülebilmesinin koşulları hakkında tarihsel olarak daha nüanslı sorular sormaya başlamışlardır. Bu, kısaca siyaset sosyolojisinin yahut en basitinden sosyolojinin yükselişidir. Sonuç olarak siyaset daha önce olduğundan daha az özerk görünmeye başlamıştır.

Dikkatler, siyasi liderlerin ne yapabilecekleri ve ne yaptıklarını, en azından sınırlayan veyahut basitçe belirleyen toplumsal güçlere çevrildiğinde Aristoteles'ten bu yana aşina olduğumuz "insan politik bir hayvandır" fikri, nasıl yorumlanırsa yorumlansın daha az zorunluluk arz eder. İnsan belki *homo faber*dir, genellikle yaratıcılığı, terimin en sıradan anlamıyla dahi siyasetin çok ötesine geçen bir yaratıcı varlıktır. Daha kötü bir deyişle insan, sadece üretici bir hayvan olabilir; özü de türünün devamını sağlamaktır. Toplumsalın yükselişi diye ifade edilen şeyin başka içerimleri de vardır. Aristoteles, insanların veyahut her durumda kendi tanıdığı Greklerin, polisin yurttaşı olmanın gerektirdiği bütün faaliyetlere katılmaya hevesli olacaklarını sorgulamadan kabul etmiştir. Burjuva rahatı denen şeyin yükselişi, böylesi bir varsayımı daha az mümkün kılmıştır. Özel değerler yani bencil değerlerden ziyade aile yaşantısı, her türden kültürel faaliyet, devletin ve görevlilerinin yardımı olmadan girişilen her türden faaliyet, su götürmeksizin hayatlarımızın en önemli yanlarından birisi hâline gelirse ve varoluşumuz için çalışanlar ve tüketiciler olarak hayatlarımız, yurttaşlar ve tebaa olarak hayatımızdan açık bir şekilde daha merkezî bir hâl alırsa nihayetinde, devletin de yavaş yavaş yok olacağını hayal etmenin yolu da açılmış olacaktır. Bu büyük amaca ulaşmaktaki başarısızlık, kitabın son bölümünün üzerinde durduğu siyasi trajedilerden sadece birisidir.

BİRİNCİ KISIM



MODERNİTE

ON İKİNCİ BÖLÜM

Thomas Hobbes



Modernite

Virginia Woolf, "1910'un Aralık ayında yahut o civarlarda, insan doğası değişti" diye yazarken deneysel bir şey yapıyor ve kışkırtıcı davranıyordu. İlk "modern" siyasi düşünürün Hobbes mu Machiavelli mi yoksa bunlardan hiçbiri mi olduğunu tartışan düşünce tarihçileri ve siyaset kuramcıları, genellikle büsbütün ciddidir. Bu, belirli bir adayın evrensel bir şekilde ilk modern düşünür olarak kabul edildiği anlamına gelmez. Bu, böyle bir sorunun evrensel olarak pek mühim bulunduğunu da göstermez. İlk modern düşünür olarak bir yazarı yahut bir başkasını önermenin zemini, kaçınılmaz olarak neyin "modernite"yi oluşturduğuna dair tartışmalı bir bakış açısına işaret eder. Tartışmayı adil bir şekilde nihayete erdirmeye girişmek ise hem Machiavelli'ye hem de Hobbes'a haksızlık olur. Machiavelli kendisini, siyaset tartışmalarına "yeni bir yöntem" getirdiği için övmüştür; Hobbes ise siyasetin *Leviathan*'dan daha eski bir tarihe sahip olmadığını ilan etmiştir. Kitabın bu kısmına gücünü veren şey böyle bir soru, anlamlı olduğu sürece modernitenin Hobbes ile başladığı görüşüdür. Bu soruya kuşkuyla yaklaşmanın pek çok zemini vardır; bunlar arasında önemli olanlardan birisi, eski çağların siyasi pratiklerine duyulan özlemdir; bu özlem, varlığını bugüne kadar devam ettirmiştir.

Modernitenin Hobbes ile başladığı görüşü şöyle bir şeydir; Machiavelli, esas olarak geriye doğru bakan bir kişidir. Başarılı siyasi rejim ile ilgili ideali Roma Cumhuriyeti'dir. Roma'yı başarılı kılan şeylerin ne olduğuna dair görüşleri, Polybius'unkiler ile neredeyse aynıdır; bu görüşler, Perikles için de şaşırtıcı olmayacaktır. Roma istikrarlıdır, kanunlara uyar ve dünyadaki herhangi bir güçten askerî olarak daha üstündür; yurttaşları sadıktır, kamu yararını benimser, cesaretlidir ve öz disipline sahiptir. Machiavelli, Roma'nın entelektüel, edebi, sanatsal yahut mimari zaferleri ile ilgili çağdaşlarının, büyük insanları değil heykelleri taklit ettiklerinden şikâyet etmek dışında bir şey söylemez. *Discourses*, Livius'un yazdığı *History of Rome*'un yorumu olsa da Machiavelli tarih hakkında bize, tarihin, atalarımızın bizden giderek uzağa düştüğü ve giderek anlaşılmaz hâle geldiği, geri döndürülemez bir süreç olduğunu söyleyen o modern kavrayışa sahip değildir. Tarih, *exempla*

deposudur. Bunun altında yatan fikir de bir zamanda ve bir yerde işe yarayan şeyin daima işe yarayacağıdır.

Hobbes, ilerleme fikrine, sonraki yazarlar gibi atıfta bulunmamış ve eski işvereni Francis Bacon gibi, bilimin, insanın varlığını rahatlatmasına methiyeler yazmamışsa da medeni ve gayrimedeni dünyalar arasındaki –mesela, on yedinci yüzyıl İngiltere'si ile o dönemin Amerika Yerlileri'nin dünyası arasındaki– farkın siyasi, entelektüel ve genel anlamda teknolojik olduğu konusunda berrak bir fikre sahiptir. Machiavelli, barutun değeri konusunda şüpheye düşer çünkü Romalılar, barutu bilmemektedir. Hobbes'un ise on yedinci yüzyıldaki insanların, atalarından çok daha fazlasını bildiklerinden şüphesi yoktur.

Siyaset hakkında modern şekilde düşünmenin başlangıcı olan kişinin, Hobbes değil Machiavelli olduğunu söylemek aptalca değildir. Bunu en azından iki şekilde savunmak anlamlı olacaktır. İlki, Machiavelli'yi, siyasetin özerkliğini telaffuz etmiş birisi olarak görmektir yani siyaset, kendine has kuralları, doğal hukuk yahut kapsayıcı bir Hristiyan kozmolojisinden gelmeyen kendine has başarı standartları olan bir insan faaliyetidir. Bu konuda, klasik dünya ve Orta Çağ dünyasının ortak noktası, ahlaki ve metafizik bir çerçeve dâhilinde siyaseti sadece dünyevi başarı üzerinden değil aşkın standartlarla değerlendirilebilecek bir şey olarak değerlendirmeleridir. Machiavelli ise siyasi alanın, gücü ele geçirmek, elde tutmak ve kullanmakla ilişkili olduğunda ısrar eder. Başarı, teknik bir şeydir ve siyasi analiz de bu tekniğin analizidir. İkinci nokta da özü itibariyle bu hususta hareket ederse de siyasi alanın özerkliği fikrine daha az dikkat gösterir. Üzerinde daha ziyade durduğu şey insanlığın bir doğal hukuka tabi olmasının, özel alanda olduğu kadar kamusal alanlardaki davranışının standartlarını belirlemesine dair daha eski kavramsallaştırmalardan kopmaktır. Machiavelli, bir bütün olarak devletin yahut özel olarak yöneticinin güvenliğinin gereği olarak kimi kötülüklere göz yummuştur. Bunların hepsi, daha eski yazarların da göz yumduğu kötülüklerdir. Buna rağmen Machiavelli'nin üzerinde durduğu şeyler, etkili fikirlerdir. Atinalıların, Meloslulara cevap verdikleri zaman atıfta bulundukları doğal hukuk, Hristiyanlık yahut Stoacılık bağlamında kapsayıcı bir ahlak yasası değildir. Acımasız bir *raison d'état*'nın kuralıdır ve kimi zaman böylesi bir *raison d'état*'yı keşfedenin de Machiavelli olduğu söylenir. Eğer siyaset hakkında modern şekillerde düşünmenin başlangıcını, Hobbes'un yaptığını ve bunun önemli bir parçasının da doğal hukuka yeni bir bakışın oluşturduğunu düşünüyorsak Hobbes'un, doğanın kanunları ve bunların felsefi statüleri hakkındaki son derece açık bir şekilde yapılmış açıklamaları, Machiavelli'nin böylesi argümanları sessizce görmezden gelmesinden tamamen farklı bir kategori teşkil eder.

Hayatı ve Dönemi

Thomas Hobbes, İngiliz siyasi düşünürlerinin en büyüklerinden birisidir ve İngilizce dilinde siyaset hakkında yazanlar arasındaki en cesur, ilgi

çekici ve ikna edici yazardır. En sevilen yahut en hassas olan o değildir fakat düşmanları dahi –çok sayıda düşmanı vardır– onun, erdemli muhaliflerinin hepsinin toplamından çok daha iyi yazdığını kabul etmişlerdir. Bu, şeytanın en güzel müziği çaldığı ne ilk ne de son örnektir. Hobbes'un, düşmanlıklar karşısında şaşırıp şaşırmadığı konusunda da ancak tahmin yürütülebilir. Çalışmalarını, ön yargısız bir kafayla okuyan herhangi birisinin, yazılanlara inanmak zorunda kalacağını iddia etmiştir; inanmayanları ise "akıl bir insana karşıysa o da akla karşı olacaktır" gözlemiyle bertaraf etmiştir. Bunu söylerken arkadaş kazanma hesabı içinde değildir. Hobbes, 1588 yılının Paskalya'dan önceki Cuma gününde, prematüre olarak dünyaya gelmiştir. Annesi, İspanyol Donanması'nın Kanal'da görüldüğü dedikodularından –dedikodular o gün için yanlıştır fakat Eylül ayında doğrulanmıştır– korkmuş ve doğum yapmıştır. Hobbes, bu başlangıç hakkında daha sonra "ve bunun üzerine canım anneciğim dünyaya, ikizleri, beni ve korkuları getirecekti" ve 1651 yılında yayımlanan şaheseri *Leviathan*'ın da düsturu "bel bağlanacak dürtü, korkudur" olacaktır.[1]

Hobbes, Malmesbury, Wiltshire'da doğmuştur. Babası, pek de entelektüel olmayan bir taşra rahibidir. Şiddete düşkün bir mizacı vardır; bir gün, kilisesinin mensuplarından birisine kilise kapısında vurmuş, kilisesinden kaçmış ve "Londra'nın uzağında" ölmüştür.[2] Amcalarından birisi, Thomas'ı önce yerel liseye ardından da Oxford'a göndermiştir. Parası olmayan zeki bir çocuğun izleyeceği yol budur. Böylelikle bir rahip veya avukat, bir aristokratın özel sekreteri yahut bir aristokratın oğlunun öğretmeni olabilecektir. Hobbes'in lisans yılları hakkında yapışkanlı bir ipin ucuna peynir parçaları bağlayarak kuşlara tuzak kurmaktan hoşlandığı dışında hiçbir şey bilinmemektedir.[3] Oxford ile sonraki ilişkileri kötüdür. Robert Boyle ile vakumun olabilirliği, John Wallis ile de dairenin kareleştirilebilirliği konusunda nahoş ve eğitici olmayan tartışmalara girmiştir. Üniversitenin rektörü Clarendon kontu, *Leviathan*'a saldıran hacimli bir kitap yazmış, Hobbes'un ölümünden sonra da üniversite onun yazdıklarını lanetleyerek Bodleian Kütüphanesi'nin avlusunda yakmıştır.[4]

Oxford'dan sonra Devonshire kontunun oğlunun öğretmeni ve eşlikçisi olmuş, iç savaş haricinde ömrü boyunca Cavendish ailesinin yanında kalmıştır. Genç adama Latince, Grekçe, matematik ve tarih yani bir centilmenin becerilerini öğretmiştir. Ayrıca 1630'larda Avrupa turu sırasında efendisi adına borç para alarak ölçüsüz bir şekilde zaman geçirdi. Bunun kötü yanı, parası için efendisinin her şeyine katlanmak; iyi tarafı ise başkalarının kütüphanelerinde uzun zaman geçirebilmektir. Bu kütüphanelerden birisinde

1 Hobbes, "The Verse Life," *Human Nature and De Corpore Politico* içinde: s. 224.
2 *Aubrey's Brief Lives*, s. 148.
3 *A.g.e.*, s. 149.
4 Clarendon, *A Brief View and Survey*; Nicholas Tyacke, "Tory Oxford," *History of the University of Oxford* içinde: s. 897.

Euclid okumuş ve geometriye âşık olmuştur.[5] Hobbes'un ilk siyasi çalışması, işverenine bir hediyedir; Thukydides'in *History of the Peloponnesian War*'unu çevirmiştir. Bu eserin, kendi dönemini fazlasıyla ilgilendirdiğini düşünmektedir. Thukydides, Atina demokrasisinin etkili eleştirmenlerinden birisidir ve Hobbes, Thukydides'in, halk yönetimine duyduğu antipatiyi hiçbir zaman bir kenara atmamıştır.

Kısa bir süre sonra Hobbes, siyasi bilgeliğe giden yol konusunda fikrini değiştirmiştir. Thukydides, tarih dersleri vermektedir. Hobbes ise artık ilk prensiplerinden itibaren siyasi otoritenin özünü; yöneticilerin ve tebaalarının savaştan kaçınmak, barış ile refahı güvence altına almak için ne yapmaları gerektiğini gösterecek tarih dışı bir bilim peşindedir. 1642 yılında, iç savaşın patlayacağı sıralarda önceki yıllarda yazdığı *The Elements of Law* adını taşıyan kitap, kendi rızası dışında yayımlanmıştır. Kitap, Parlamento'nun, kral karşısında bir dayanağının olmadığını ima etmektedir. Hobbes, Parlamento'nun, kendisini hapsedeceğinden yahut öldüreceğinden çok korkmuştur. Fransa'ya kaçarak geleceğin II. Charles'ı, Galler Prensi'nin –bir süre ona (oldukça da başarısızca) öğretmenlik edecektir– sarayına dâhil olmuştur.

Kraliyet ve parlamento taraflarının şansları, savaş boyunca yaver gitmiş, kötü gitmiş ve sonunda 1647 yılında parlamento taraftarları savaştan muzaffer çıkmışlardır. Charles esaretten kurtulduktan ve tahtını yeniden elde etmeye çalıştıktan sonra nihai olarak yenilmiş, vatana ihanetten yargılanmış ve 30 Ocak 1650 günü öldürülmüştür. Pek çok krallık taraftarı için bu şehitliktir; Tanrı'nın kutsadığı kişinin kâfirce öldürülmesidir. Hobbes ise kraliyet oyununun sona erdiği ve makul insanların, Oliver Cromwell yönetimi ile barışmaları gerektiği neticesine varmıştır. Hobbes, *Leviathan*'ı da bu sıralarda yazmıştır. Bugün çoğu okur kitabı mutlak *monarşi*nin savunusu olarak okusa da kitap, monarşinin değil her kime yahut kimlere verilirse verilsin mutlak *otorite*nin savunusudur. Hobbes, elbette ki monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu düşünmektedir fakat bunu göstermenin mümkün olduğu kanaatinde değildir. Gösterebildiğini düşündüğü şey ise siyasi otoritenin mutlak olması gerektiğidir. *Leviathan*'dan çıkartılması gereken ders, tebaanın, barışı güvence altına alacak ve onların kendi çabalarıyla zenginleşmelerine olanak tanıyacak herhangi bir rejime itaat ve yardım etmek gibi bir göreve sahip olduğudur. Eğer Cromwell'in koruyucusu olduğu devlet kendisiyle barışırsa o da devletle barışacaktır. Hobbes, Paris'te çaresiz bir hastalığa yakalanmıştır; altmışlı yaşlarındadır ve kendisini çok yaşlı hissetmektedir. Devlet "söz veren" yani yeni yönetime sadakat yemini eden herkese, af ve mülklerinin geri verilmesini önerince Hobbes da eve dönmüştür.

II. Charles, Hobbes'a kin beslememiştir. 1660 yılındaki Restorasyon'dan sonra Hobbes'u sarayına davet etmiş ve hatırı sayılır derecede neşeli olduğu herkesçe bilinen eski öğretmeni, onun özel ilgisine mazhar olmuştur. Fakat birkaç yıl sonra Hobbes, kilise ile çatışmıştır; o, din adamlarının gösterişli

5 *Aubrey's Brief Lives*, s. 150.

iddialarını eleştirirken din adamları da onun, sarayın ve saray taraftarlarının ahlakını bozduğunu düşünmüştür. Sıra dışı fikirleri, onu kolay bir hedef hâline getirmiş ve heretiklikten yargılanması için bir girişimde bulunulmuştur. Orta Çağ'daki *De heretico comburento* –"Heretiklerin yakılması hakkında"– kuralının geçerli bir yasa olup olmadığı cevapsız bir sorudur fakat korkaklığıyla gurur duyan Hobbes, bu belirsizliği sınamak niyetinde değildir. Taşraya çekilmiş ve Chatsworth'te Devonshire'lar tarafından himaye edilmiştir. Burada, 1679 yılında doksan yaşında ölmüştür. Oxford Üniversitesi'nin kendisini yakamadıkları için eserlerini yakması kaba bir davranıştır çünkü Hobbes, Leviathan'ı, doktrinlerinin üniversitelerde öğretilmesinin "vaizler ve seçkinler, buldukları kaynağı (hem kürsüden hem de konuşmalarında) halk ile de paylaşacakları zaman" emredileceği umudu ile bitirmiştir.[6] Üç yüz yıl sonra Hobbes hatırlanırken kitaplarını yakan fırsatçı tutucular kimse tarafından hatırlanmamaktadır.

İlk Siyaset Bilimci mi?

Hobbes, siyaset biliminin, kendisinden daha eski olmadığını iddia etmiştir. Ondan önce tarihçiler ve retorikçiler –Cicero, Machiavelli yahut Erasmus– tarihsel kanıtlara dayalı öğütler vermiş, basit ahlaki uyarılarda bulunmuş yahut gösteriş yapıp retorik ile ilgili kendi becerilerini sergilemişlerdir. Hobbes, siyaset anlayışını bilimsel bir temele dayandıran ilk kişi olduğunu ileri sürmektedir. Hakiki bir siyaset biliminin yaratılmasının önündeki engelin, Skolastik felsefeciler, rahipler ve hocalar, retorikçiler ve obskürantistlerin öz çıkarları olduğunu söylemiştir. Asıl öcüleri ise antik cumhuriyetleri ve Roma'nın *libertas*'ını canlandırma peşinde koşanlar ile siyasi otoriteyi dinden türetmek isteyenlerdir. Bunların, İngiltere Kilisesi'nin piskoposları, papa veyahut iç savaş zamanında türemiş kerameti kendinden menkul çeşitli peygamberler olması arasında bir fark yoktur. Hobbes'u, kendi dilediği şekilde anlamak için bu iddianın daha derinlemesine incelenmesi gereklidir.

Hobbes'un hayatını derinden etkileyen iki devrim vardır; İngiltere'de 1640'larda yaşanan iç savaş; Galileo, Descartes, Robert Hooke, William Harvey ve Robert Boyle gibi İngiliz bilim adamları ile özdeşleştirilen entelektüel devrim. İlk devrim onu, otoritenin nerede bulunduğu ve ne ölçüde etkili olduğu konusundaki şüphenin, bir toplumu iç savaşa sürüklediğini düşünmeye sevk etmiştir. Eğer iç savaş gibi bir lanetten kaçılabilirse bu tamamen şanstır. *Leviathan*, Hobbes'un, devletin birliğinin, mutlak ve keyfî yasaya ve yürütmeye dair otoritenin bir kişide yahut kişiler bütününde yattığını ifade eden argümanını ortaya koymaktadır. Egemen (kişi, kişiler yahut bütün siyasi topluluk) sınırsız bir yasal otoriteye sahiptir ve tebaası, hayatları tehlike altına girmedikçe yahut İsa'yı reddetmeleri istenmedikçe bu otoritenin emrettiği her şeyi yerine getirmeye mecburdur. İsa'yı reddetmeleri istendiğinde

6 Hobbes, "A Review and Conclusion," *Leviathan*, s. 707-8.

dahi Tanrı'nın, kalplerinden geçeni bildiğine güvenip İsa'yı inkâr etmeleri gereklidir.[7] *Leviathan*'ın, öncelikle Hobbes'un entelektüel bağlılıkları bağlamına yerleştirilmesi gereklidir, daha sonra ise Hobbes'un "bilim" ile ilgili fikirleri kısaca açıklanacaktır. Nitekim çağdaş okurlar, Hobbes'un, geometrinin bir bilim olduğunu düşünmesi karşısında şaşkınlığa düşmeye ve buradan hareketle, Hobbes'un siyaset teorisinin nasıl bir bilim olduğunu düşünmeye eğilimlidirler. Böylelikle *Leviathan*'ın, okuru, insan doğasına dair çatışmacı bir açıklamadan, doğa durumuna dair çatışmacı bir resim üzerinden, kanunları yapmak ve uygulamak konusunda mutlak ve keyfî bir güce sahip egemen bir otorite tesis edilmesi gereğine yönelten daha da çatışmacı bir iddia olan temel argümanını ele alabiliriz. En son da Hobbes'un, bu iddiaları ihtiyatlı bir hükümetin yasal olarak yapmaması gerekenden çok daha fazlasını ve yapması gerekenden çok daha azını gerçekleştirdiğini hatırlatarak kendi iddialarını nasıl daha az korkutucu hâle getirdiği gösterilecektir.

Hobbes'un entelektüel tarihi ve bağlılıkları karmaşıktır. Genç bir adamken yazar olarak isim yapmak istemiştir; Thukydides'in *History of the Peloponnesian War*, çok sayıda Latince şiiri ve yine Latince *Autobiography*'sinin çevirisi başarılı ve coşkuludur. Geometri ile meşhur karşılaşması ve yeni fizik bilimlerini keşfi, onu optik konusuna tutkulu hâle getirmiştir fakat girdiği akademik kavga ve tartışmalar, özellikle de Wallis ile çemberin kareleştirilmesi ve Boyle ile vakumun olanaklılığı konusunda giriştikleri, kendisini kötü bir duruma düşürmesiyle sonuçlanmıştır.[8] Bizim buradaki amaçlarımız açısından Hobbes'un edebî başarıları ve yeni fiziği anlama biçimindeki eksiklikler, Hobbes'un, siyaset kuramcısı olmaya olaylar sonucu itildiğini gösterdiği sürece önemlidir. Nitekim sakin bir dönemde yaşamayı ve optik çalışmayı yeğlediğini söylediğinde doğruyu dile getirmektedir.

Leviathan, kaleme alınmış siyaset teorisi çalışmalarının en muhteşemlerindendir fakat Hobbes'un entelektüel başarıları hakkında yanlış bir intiba edinilmesine neden olur. *Leviathan*, Hobbes'un "ihtiyat" dediği şeye rağmen siyaset *bilimi*ne övgüler düzer.[9] "İhtiyat" Hobbes'un klasik devlet adamlığı, tarihin analizi ve insanların zor durumlarda nasıl davrandığına dair gözlemlerden hareketle, siyasi yönetim için düsturlar türetme girişimini ifade etmek için kullandığı sözcüktür. Kimi zaman Aristoteles'in ve her durumda Thukydides, Polybius ve Machiavelli'nin uğraştıkları şey budur. Klasik devlet adamlığı, Hobbes'a karşı çağdaşı Sir James Harrington daha sonra David Hume ve diğerleri tarafından savunulmuştur. Hobbes, tarihsel analiz ve ampirik gözleme dayalı siyasetin, su götürmez bir eleştirmeni değildir. Thukydides'i 1629 yılında çevirmekle kalmamış, iç savaştan sonra kendi çapında biraz da olsa Thukydidesçi tarihçiliğe girişmiştir. *Leviathan*'a, iç savaşın "tarhisel bir anlatısı"nı katmak üzere pek de okunmayan bir cildi,

7 Hobbes, *Leviathan*, s. 344.
8 Shapin ve Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, Boyle ile olan tartışmayı aktarır.
9 Hobbes, *Leviathan*, s. 117.

Behemoth'u eklemiştir. Klasikleri dikkatsizce okuyanların, tiraniside dair barışı tehdit eden fikirlere sahip olmalarından şikâyet ettiği yer de bu kitaptır.[10]

Hobbes'un siyasi amaçlar için tarihi eserler yazılmasına gösterdiği muğlak tepkinin basit bir temeli vardır. Thukydides'in "şimdiye kadar yazanlar arasında en siyasi tarih yazıcısı" olduğunu düşünmektedir ve demokrasinin, özellikle de demokrasiler, kendi kendilerini yok eden savaşlara girdiği ve hiziplerle başkaldırıya açık bir hâle sahip bulundukları için özünde güvenilmez bir yönetim biçimi olduğu konusunda Thukydides'e katılmaktadır. Fakat tarih, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde tehlikeli şekilde kullanılmaktadır. Cumhuriyetçi yazarlar, kendi tarihlerini, tiranisidi savunur şekilde okuyup bundan etkilenirlerken diğerleri, tarihten alınacak dersin, siyasi özgürlüklerin sadece halk cumhuriyetlerinde var olduğunu ileri sürmektedirler. Hobbes, kendi dışındaki çoğu yazarın, düşünür olmadığını ifade etmektedir; ne kadar bilgili olurlarsa olsunlar siyasi ön yargılarını, tarihi göndermelerle süslemektedirler. Böylelikle retoriğin, düşüncenin ikamesi hâline gelmesine izin vermektedirler. Bu saldırı paradoksaldır; *Leviathan*, güzel ifade edilmiş retorik şaheseridir. Bu kaza eseri olmamıştır; retorik, aklın hizmetkârı ise kabul edilebilir bir şeydir. Eğer keşfettiği siyaset biliminin prensipleri, kendi söylediği kadar orijinalse retorik, bu yeni bilimi daha kolay hazmedilir bir hâle getirmiştir. Onu bilim yapan ise edebî çekiciliği değil mantıksal ikna ediciliğidir.

Hobbes'un olgunluk dönemi üslubuyla yazdığı ilk siyasi çalışma *The Elements of Law*'dur. Genç efendisi ile birlikte 1630'larda Avrupa'da seyahat ederken karşılaştığı Descartes ve onun çevresinden ilham alarak daha uzun, üç kısımdan oluşan bir çalışma planlamıştır. Çalışma, Latince olacak ve fiziki nesnelerin doğası (*De corpore*) insan (*De homine*) ve yurttaş (*De cive*) hakkında bölümlerden oluşacaktır. Nihai olarak 1642 yılında, planlanan çalışmanın son bölümü İngilizce olarak *The Elements of Law* adıyla yayımlanmıştır. İlk ve ikinci bölüm, 1655 ve 1658 yıllarında yayımlanacaktır. *De cive* olarak 1642 ve 1647 yıllarında yayımlanan kısım, neredeyse *Leviathan*'ın ilk taslağı gibidir. Hobbes, Parlamento'nın hak iddialarına karşı gösterdiği düşmanlığın, hayatını tehlikeye atacağından korkmuş fakat mutlak monarşiyi kuşkucu ve seküler bir şekilde savunması, krallığın, I. Charles'ın kutsal hakkı olduğuna inananlar tarafından, halk yönetimi dostlarının, Parlamento'ya olan saldırısından hoşlanmaması gibi, kabul görmemiştir. Devletin, yurttaşları için "bağımsızlık" hedeflediği fikrine saldırısı, hukuka tabi olmanın, kölelik de dâhil bütün tabi olma biçimleri gibi bağımsızlık ile çeliştiğine işaret etmektedir. Böylesi bir sonuç ise ancak yazarını mutlu edecek bir sonuçtur. *De cive*, 1642 yılında Hobbes, Paris'te sürgündeyken Latince yazılmıştır. 1647 yılında, kendisinden izin alınmadan bir İngilizce çevirisi yayımlanmış ve bu Hobbes'u kaygılandırmıştır. Fakat Hobbes'un, kendisini korumak için yapmayacağı yahut yapamayacağı tek şey sessiz kalmaktır.

10 Hobbes, *Behemoth*, s. 3.

Leviathan'ın, Hobbes'un İngiltere'ye dönüşünü kolaylaştırmak için yazılıp yazılmadığı belirsizdir. Hobbes'un saikleri ne olursa olsun şaşırtıcı bir eserdir. Her sayfada, sonraki 350 yıl boyunca irdelenecek felsefi sezgiler yahut iddialar vardır. Felsefi olarak insanoğlunun, karmaşık mekanik sistemlerden *daha fazlası olmadığı* gibi çatışmacı ve zorlu görüşün tartışılması, daha sonra bilgisayar analojileri kullanılırken de cazip olacak bir ustalık ve acemilik karışımı sayesindedir. Hobbes'un, egemenliğin mutlak, her şeyi yapabilmeye kadir, bölünemez ve nihai olması gerektiğindeki ısrarı, ona nadiren referans verilse de hâlâ ateşli tartışmaların konusu olmaktadır. Hukukun doğası, kilise ile devlet arasındaki bağlar, dinî hoşgörü ve diğer konulardaki görüşleri de her türlü analize karşılığını vermiştir. Bu analizlere girmeden önce Hobbes'un çağdaşlarının, bundan ne anladıklarını sormak yararlı olacaktır.

Çağdaşları, *Leviathan*'ın, Hobbes'un, Cromwell tarafından kurulan protektoraya boyun eğmesini meşrulaştırdığını düşünmüşlerdir. Cromwell, 1651 yılında mülklerine sahip olmaya devam etmek isteyen tebaasının, yeni rejime "söz vermesi" yani bağlılık yemini etmesi gerektiğini bildirmiştir. Bağlılık yemini etmeyi düşünmesi gerekenler, sadece daha iyi durumdakiler ve siyaseten faal olanlardır fakat bu, onlar için tartışmalı bir sorudur. Çoğu, I. Charles'a bağlılık yemini ettikleri için sözlerini geri alamayacaklarını düşünmektedir. Charles ölmüştür ve onları, yeminlerine sadık kalmaya zorlayacak yahut bağlılıklarından kurtaracak hâli yoktur; fakat çoğu, ona ve vârislerine bağlılık duymaktadır. Kişinin, daha önce bağlılık yemini ettiği kişi tarafından açıkça azat edilmeden ne zaman bir başka bağlılık içine girebilecek kadar özgür olduğu sorusu, kolay bir soru değildir fakat Hobbes, bu soruya açık seçik bir cevap sunar. Monarşi, aristokrasi yahut demokrasi farkı olmadan bir yönetime bağlılık yemini etmişsek bu yönetime itaat etmek ve otoritesini sürdürmesine yardım etmek gibi bir zorunluluğumuz vardır.[11] Egemen bir siyasi varlık, tebaasının güvenliğini sağlamak üzere vardır ve bunu, ancak herkes onun otoritesini tanırsa başarabilir. Eğer bütün çabalarımıza rağmen egemen çözülürse yani rejim bir savaşta yenilir yahut bir iç çatışmada çözülürse kendimizi yeni bir egemene tabi kılabilmemiz mümkündür. Tebaasının hayatını koruyamayan bir egemen, hakiki bir egemen değildir. Bunun içerimini herkes anlamıştır; I. Charles, iç savaşta yenildiği ve tebaasını koruyamadığı için tebaası, kendilerini koruyacak her kimse ona bağlılık yemini etmekte serbesttir. Diğerleri de benzer bir şey söylemişlerdir fakat Hobbes, sıra dışı bir şey yaparak bu düşünceyi, *bütün* siyasi hak ve yükümlülüklerimizin karmaşık ve kapsamlı bir açıklaması içine yerleştirmiştir.

Çoğu çağdaşı, Aziz Pavlus'un "baştakilere itaat edin çünkü baştakiler Tanrı'nın gönderdikleridir" emrine yahut Oliver Cromwell'in, güçlülerin, adil bir savaşın galibi oldukları fikrine yahut da İngiliz hukukçuların, Fatih William'ın yönetme ve seleflerinin unvanını taşıma hakkını daima

11 Hobbes, *Leviathan*, s. 718.

meşrulaştırmasının altında yatan fethetme hakkına atfa müracaat etmişlerdir. Çoğu insan, düzeni koruyabilen herhangi bir yönetime boyun eğmiş ve savaşın bittiğine şükretmişlerdir. Bu insanların felsefi bir yol göstericiliğe ihtiyacı yoktur. Hobbes ise yükümlülükleri konusunda düşünmeye alışık ve o desteği o günün hükümetinin yönetiminde fark yaratacak bir gruba hitaben yazmaktadır. Bunlar, mesela Hobbes, fatihe, kılıcı gırtlağındayken tabi olan kişinin, özgürce tabi olduğunu söylediğinde şaşkınlığa düşmüşlerdir.[12] Bu, egemenliği fethetme hakkı üzerinden tanımlamak değildir fakat benzer bir hareket yaparak onu rıza üzerinden tanımlamak ve rızanın doğasını, genel kanıya son derece ters gelecek şekillerde göstermektir.

Leviathan ve Bilim

Hobbes'un, bilimden dolayısıyla *siyaset* biliminden ne anladığını söylemek şaşırtıcı şekilde zordur. Ne anlamadığını söylemek ise kolaydır. Aristotelesçi değildir, teleolojik değildir ve görünenleri açıklayan mekanizmalar için görünenlerin ardından bakmaktadır. Kesinlikle post-Galilecidir. Hobbes, saati anlamak ile ilgili bir analoji kurar: Saatin nasıl çalıştığını bilen birisinin, saati parçalarına ayırması ve bu parçaları tekrar birleştirmesi mümkündür. Bizim *düşünce düzeyinde* yaptığımız, devleti parçalarına ayırmaktır. İstediği son şey ise birisinin devleti hakikaten parçalarına ayırmasıdır. *Sadece* saati parçalarına ayırma ve sonra parçaları tekrar birleştirmenin anlamanın kanıtı olmadığından şikâyet edenler vardır; bunu yapmak için iyi bir hafıza yeterlidir. Fakat Hobbes'un ilgisini çeken şey eğer neyin bozuk olduğu görülecek ve bu tamir edilecekse saatçinin neyi parçalarına ayırdığını bilmesi gerektiği olgusudur. Bilgili fakat acemi bir saat uzmanı kötü bir saat tamircisi olabilir fakat yine de usta bir asistana talimat verme becerisine sahiptir. Hobbes, Tanrı'nın, doğayı yarattığı ve bizim de devleti yarattığımız "sanat" tan bahsettiğinde varsaydığı, geometrinin *mükemmel* çemberler ve dikdörtgenleri nasıl kuracağımızı söylemesi gibi, devlet kurma biliminin de mükemmel bir devleti kurma bilimi olduğudur. Aynı çizilmiş bir düz çizginin mükemmel düzlükten sapması gibi, fiilî devletler de mükemmellikten şaşarlar.

Hobbes'un siyaset bilimi, insan doğasına dair bir açıklama ile başlar ve Hobbes bize, insan doğasına dair bilgi edinmek için nereye gitmemiz gerektiğini söyler: "*Nosce teipsum; kendini oku*" der.[13] Hobbes, bunun devamında *Leviathan*'da tutkularımıza ve fikirlerimize dair açıklamalarını okuduğumuzda "başkasının bıraktığı sıkıntılar, ancak ve ancak kendisinde aynısına rastlamazsa dikkate değer olacaktır. Çünkü bu tür bir doktrin, başka bir ispat kabul etmez" der.[14] Hobbes, arzularımızın ve hoşnutsuzluğumuzun *doğası* ile bunların *nesneleri* arasında keskin bir ayrım yapar. Neyi arzuladığımız ve

12 *A.g.e.*, s. 252.
13 *A.g.e.*, s. 82.
14 *A.g.e.*, s. 83.

neden kaçındığımız kişiden kişiye ve aynı kişide zamandan zamana değişebilir fakat arzularımızın doğası hepimiz için aynıdır.

"Bilim"den ampirik, fiziki bilimleri anlayan çağdaş okurlar, Hobbes'un, fiziki dünyanın *bilimsel* bilgisine sahip olduğumuza inanıp inanmadığının kolayca bilinemeyeceğini düşüneceklerdir. Fiziki dünyanın, Tanrı'nın yaratısı olduğunu biliriz ve Tanrı, bizim geometri bilgisine sahip olmamız gibi, fiziki dünyayı yaratanın sahip olacağı türden bir bilgiye sahiptir. Peki ya biz? Buna cevap veren üç bilindik görüş vardır ve bunlardan herhangi birisinin, Hobbes'un sahip olduğu görüş olduğunu iddia etmek kolay değildir. İlki, doğal dünyaya dair bilgimizin, sağlam zemine sahip bir görüş olduğudur. Fizik, fiziki dünyanın doğal tarihlerini sunar; fizik yasaları, dünya ile ilgili bildiklerimizi özetler ve gelecekte keşifler yapmamızı sağlayacak reçeteler sağlar. Geometri ise başkadır çünkü bizim kurgumuzun bilgisidir ve Hobbes da geometrinin, Yaratıcı'nın, insanlığı kutsamaya uygun gördüğü tek bilim olduğunda ısrar eder. Elbette bu, Hobbes'un siyaset bilimine kadar geçerlidir. Fakat Hobbes, bilimin muhtelif kollarını sıraladığında bu kollarla birlikte doğa bilgisine dair bilgiyi de sıralar.[15]

İkinci olasılık, doğal dünya ile ilgili bilgimizin, ideal olarak geometri bilgimiz gibi olduğudur. Doğanın uymak *zorunda* olduğu ilkeler vardır. Evren, belli prensiplere göre işler; Galileo'nun tavsiye ettiği türden düşünce deneylerinin amacı, bu prensipleri ortaya çıkarmaktır. Galileo'nun, Aristotelesçi görüşün aksine hareket eden bir cismin, sonsuza kadar hareket etmeye devam edeceğini göstermesi, bir şarap bardağının içinde yuvarlanmış bir topu hayal etmemizi beraberinde getirmiştir. Bu top, bardağın öbür tarafında, bırakıldığı yüksekliğe kadar gidecektir. Bugün eğer şarap kadehinin bir tarafını, yassı bir yüzey olana kadar alçalmış gibi hayal edebiliyorsak topun, sürtünme haricinde sonsuza kadar gideceğini görebiliriz çünkü başladığı yüksekliğe asla ulaşamayacaktır. QED*. Fizik, dünyanın, *eğer* bilim adamının çizdiği modele uygun olacaksa nasıl çalışması gerektiğini gösterir. Model, geometrinin reddedilemezliğine sahiptir fakat dünyanın *gerçekten* de modele uyup uymadığı sorusu, cevapsız bir sorudur.[16]

Üçüncü konum ise Hobbes'un seveceği türdendir ama onunla da çelişir. İlk bakış açısının zorluğu, evrenin, hakikatte işlediği ilkelerden çok daha farklı olanları ile işleyebilmesinin *mümkün* olacağını ima etmesidir. Hobbes buna katılır. Evren, Tanrı'nın evrenidir ve onun seçtiği şekilde inşa edilmiştir. Eğer evreni başka ilkeler üzerinden inşa etmeyi seçseydi bunu kimse inkâr edemezdi. Bu bakış açısından bir anlam çıkarmak kolay değildir çünkü bu ilkelerin, *hangi*leri olduğunu hayal etmemiz mümkün değildir. İkinci bakış açısının zorluğu ise bir kişinin apaçık bulduğunu, diğerinin, genel kanılara aykırı bulmasıdır. Hobbes'un vakum fikri ile sorunu da bunun

15 *A.g.e.*, ss. 147-49.

* "Quod erat demonstrandum"un kısaltma yazılışı. Matematiksel veya mantıksal kanıtın sonunda kullanılan Latince cümle. "Gösterilmek istenen şey budur" anlamına gelir.

16 *A.g.e.*, ss. 147-48.

kanıtıdır.[17] Üçüncü olasılık, tek bir geometri olabilmesi gibi sadece bir fizik olabileceğini ileri sürmektir. Tanrı'nın başka bir evren tasarlaması mümkün değildir. Nitekim Euclid'in de başka bir geometri oluşturması da mümkün değildir. Şu anda başka geometrilerin olabileceğini biliyoruz; Hobbes bunu bilmemektedir.

Bunun, Hobbes yahut onun çağdaş okurları için önemli olmasının nedeni, *Leviathan*'daki çoğu zorluğun köklerinin Hobbes'un yöntemsel inanışlarında bulunmasıdır. Okurlarının, fikirlerinin yenilir yutulur cinsten olmadığını düşünmeleri şaşırtıcı değildir. *Leviathan*, bir devlet kurmanın ilkelerini belirler gibidir fakat bu ilkeler, cumhuriyetin kurucularına, devlet adamlarına yahut asilere yönelik Machiavelli'nin, *Prens* yahut *Discourses*'ta sunduğu cinsten öneriler değildir. Hobbes, Aristoteles'in, siyasetin bir el yordamı düzlemi olduğu ve konunun olanak verdiği düzeyde kesinlikten memnun kalmamız gerektiği iddiasını reddeder fakat Hobbes aynı zamanda konuyu da değiştirmiştir. Eğer pratik tavsiyelerde bulunacak olsa "genellikle" kelimesinden memnun kalacaktır fakat nadiren tavsiye sunmaktadır. Belki de en açık pratik tavsiyesi, *Leviathan*'ın üniversitelerde öğretilmesi gerektiği yönündeki tavsiyesidir.[18]

Hobbes, doğru bilimin "tanımlar" yahut "isimlerin uygulanması" ve bu isimlerin sonuçlarının tanınması üzerine bina edildiğini söyler. İsim vermenin bir anlamda rastlantısal fakat daha önemli bir başka anlamda ise rastlantısallıktan çok uzak olduğunda ısrar ederek hayatı hem kendisi hem de okurları için zorlaştırır. *Blau*, *bleu* ve *azurro*, "mavi"nin eş anlamlılarıdır ve bir rengin ismi olarak aynı görsel deneyime isim verdiği sürece birisi ötekinden daha iyi yahut kötü değildir. "Hukuk" "adalet" "otorite" kelimeleri Latince, Grekçe yahut İngilizce olabilir fakat eğer iyi seçilmişse kesinliğe ulaşılacaktır; eğer kötü seçilmişse de sonuç karışıklık ve çelişki olacaktır.

Amacı, bizim, egemen otoritenin, hukukun ve adaletin doğasını anlamamızı sağlamaktır. Kararlı bir şekilde ifade ettiği gibi "devlet kurma ve devam ettirme, aritmetik ve geometri gibi belirli kurallara bağlıdır; tenis oynamak gibi sadece pratikle olmaz."[19] *Leviathan*'a yazdığı son sözde "burada sorgulanan meseleler, olgusal değil doğrulukla ilişkilidir" derken kastettiği şey de bunun gibidir.[20] Eğer devlet hakkında Hobbes'un, aklın gerektirdiği gibi olduğunu düşündüğü şekilde konuşacaksak gündelik hayatın sevk ve idaresini daha iyi hâle getirmemiz mümkün olmayabilir fakat alakasız şeylerden bahsettiğimiz için savaşa girişmemiz de gerekmeyecektir. Eğer *Leviathan*'ın atasını arayacaksak bu, Platon'un *Politeia* ve diğer eserlerinde adalet, bilgi, dindarlık yahut cesaretin tanımı ile ilgili arayışıdır. Entelektüel halefi ise modern iktisattır. Geometri gibi iktisat da tanımlardan sonuçlara gider ve insan

17 Shapin ve Schaeffer, *Leviathan and the Air-Pump*.
18 Hobbes, "Review and Conclusion," s. 727.
19 *A.g.e.*
20 *A.g.e.*

hayatının çoğu veçhesini alıp götürerek tamamen rasyonel aktörlerin piyasa mübadelesinde nasıl davranacaklarına ışık tutar. Bu, sadece çoğu insanın yapmış bulunduğu şeylerin ampirik açıklaması değil amaçlarımız, teorinin varsaydığı gibi olup tam bilgiye ve rasyonaliteye sahip olduğumuz varsayıldığında rasyonel olarak ne yapmamız *gerektiğ*inin açıklamasıdır. Aynı şekilde Hobbes da insanoğlunun, bize anlattığı gibi rasyonel, bilgi sahibi ve ürkek varlıklar olması durumunda ne yapmaları *gerektiğ*inin bir teorisini sunar.

Hobbes ve İnsan Doğası

Leviathan, insan doğasının ve insan hayatında aklın yerinin son derece ikna edici bir açıklaması ile başlar. Önce, insan doğası hem resmi hem de gayriresmî nedenlerden dolayı anlatılır. Resmi neden, siyasi topluluk, bireylerden kurulduğundan inşa edeceğimiz "yapay insan"ın doğasını bilmek için parçalarının doğasını da bilmemizin gerekli oluşudur.[21] Gayriresmî neden ise retorikle ilişkilidir. Hobbes, insanoğlunun sahip olduğu kapasitenin hem dışlarındaki şeyleri hem de kendi bedensel durumlarını algılayan, arzuları ve hoşnutsuzluğu hisseden ve dahası düşünebilen, kendi kendini koruyan fiziki sistemler olmaları sayesinde bir resmini yapar. Ardından, böylesi mahlukatı yönlendiren temel duyguları ve bu basit malzemeden deneyim ve aklın yarattığı daha karmaşık duyguları anlatır. Bu mahlukatı, kuralların, kanunların olmadığı ve hiç kimsenin otorite kullanarak mahlukatın davranışlarını değiştiremeyeceği bir ortama yerleştirerek –doğa durumu denen şey budur– çözümü, mutlak otoriteye sahip yönetim olan problemin çarpıcı bir açıklamasını yapar. Bu sorun, siyaset kuramcıları ve sosyologlar arasında hâlâ "Hobbes'un düzen sorunu" olarak bilinmektedir.

Hobbes, yola, insanoğlunun, duyu, akıl ve tutkular ile donatılmış karmaşık fiziki sistemler –doğal otomat– oldukları varsayımından çıkar. Entelektüel kapasitemize dair anlattıklarının önemli bir bölümü, kendi döneminin ve önceki iki yüzyılın Skolastik felsefecilerinin saçmalıkları ile ilgili olarak yaptığı öfkeli yorumlardır. Bunlar eski savaşlar olsa da Hobbes'un uzlaşmaz materyalizmi ve nominalizmi hâlâ ilgi çekicidir. Akıl, kutsal olarak yerleştirilmiş bir aydınlanma kaynağı değil sonuçları hesap edebilme kapasitesidir. Görevi, isimlerin sonuçlarını hesaplamak yahut modern terimlerle mantıksal çıkarsamalarda bulunmaktır. Kelimeler anlam kazanırlar çünkü insanoğlu, kaydetmek istediği deneyimlere bir "isim" empoze eder. Mesela "kırmızı" terimi, anlamını, kırmızı bir şey görme deneyiminin üzerine empoze edilerek kazanır. Bu kırmızı bir şey görme deneyiminin de bize, başka bir kırmızı şey görmüş olma deneyimini hatırlatması gereklidir. Bu, genel olarak ikna edici bir anlam teorisi değildir. Ayrıca, "eğer" yahut "ve" gibi kelimelerin anlamı açısından özellikle kötü bir teoridir. Fakat Hobbes'un ihtiyaç duyduğu sonuçları verir. Eğer her şey beden ise dünya sadece belirli varlıkları içerir

21 Hobbes, *Leviathan*, ss. 80-82.

fakat geç dönem Orta Çağ felsefesi, az veya çok okült cinsten niteliklere atıfla, her türden terimi icat etmiştir. İsimler şüpheli bir varlığa atıfta bulunduğunda Hobbes, bunları "anlama gelmeyen" ilan eder. Sıklıkla, bunları başka bir şeyin ismi –mesela, ismin ismi– olarak analiz ederek son derece modern bir hamle yapar.[22]

Yani Hobbes, Tanrı hakkında söylediklerimizden neredeyse hiçbirinin hakikaten de *Tanrı hakkında* olmadığını ileri sürer. Tanrı'yı "sonsuz iyi" olarak isimlendirmek Tanrı'nın ne kadar iyi olduğu konusunda bir şey söylemez; sadece, insanoğlunun Tanrı'nın *ne kadar* iyi olduğunu söyleyemeyeceğini söyler. "Sonsuz" bizim sınır koyma beceriksizliğimizin ismidir; Tanrı'nın niteliklerini sınırlama beceriksizliğimizi kabul etmek Tanrı denen kişiyi yahut nesneyi onurlandırmaktır.[23] Bu Aquinium'lu Thomas'taki her şeyden çok daha kuşkucudur. Hobbes, analojik bir konuşma fikrini dahi reddeder. Bütün deneyimlerin gerisinde yatan, kelimenin tam anlamıyla anlaşılmazdır. Böylelikle, daha ilginç iddialara varılır; Tanrı'nın, onu başımızı örterek –Yahudileri varsaydığı gibi– yahut örtmeyerek –Hristiyanların varsaydığı gibi– dua edip ululamamızı isteyip istemediğini bilemeyiz. Fakat Tanrı'ya, hepimizin ululamak olarak anlayacağı bir şekilde tapınmamız gerekir; bu başı açık, kapalı yahut ululamayı *biz* nasıl ifade ediyorsak öyle olabilir. Bunun, dinî özgürlük ve kilise ile devletin ayrılması hakkında içerimleri vardır. Bir yandan tapınma birliğinin iyi bir şey olduğu ileri sürülürken diğer yandan bunun nedeninin "dini" olmadığı söylenir.

Dünyadaki her şey *belirli*dir ve evrensel olan her şey de kelimeseldir; Hobbes, mantık ile ilgili meselelerde gayet sağlam bir şekilde materyalist, nominalist ve anti-Platoncu tarafta durur. Geleneksel tutkularını aza indirgemelidir; Platon'un umut ettiği gibi nesnelerin özünü kavraması mümkün değildir. Nitekim öz yoktur. Etkin bir şekilde çalışmak için itinalı tanımlara ve Skolastik felsefecilerin anlamsız konuşmalarına son verilmesine ihtiyaç duyulduğu zamanda gözü, sözel karmaşalar karşısında kamaşmamalıdır. Fakat akıl yürütme, toplumsal olduğu kadar da bireyseldir; fikirlerimiz, diğer insanlar tarafından düzeltilebilir ve aklı kullanmak, diğer insanların fikirlerine uymaya gönüllü olduğumuza da işaret eder. Eğer herkes diğerlerine, kendi fikirlerini dayatmayı yahut kelimeleri istediği gibi tanımlamayı denerse akıl yürütmek, herkesin "elinde en çok kozu olanın, kozlarını ilan etmesi" durumunda kâğıt oynamak gibi olacaktır. Hobbes, Humpty Dumpty değildir; kelimeler de ne anlama gelmelerini istersek o anlama gelmez.[24]

Başarılı bir hayat sürdürmek için akıl yürütürüz. Bunu yapmaya yöneliriz çünkü kendini koruyan varlıklar olarak hayatımızı nasıl koruyacağımızı ve nasıl iyi yaşayacağımızı bilmek isteriz. Hobbes, Aristoteles'in etiğine ve siyasetine tepeden bakmaktadır. Fiziğine de tepeden baksa bile biyolojisine

22 *A.g.e.*, s. 107.
23 *A.g.e.*, s. 171.
24 *A.g.e.*, ss. 111-12.

kısmen değer vermiştir. *Leviathan*, Aristoteles'i siyasi tartışma zemininden sürme amacındadır fakat Hobbes, Aristoteles'in pek çok fikrini, farklı zamanlarda sessizce kendine mal eder. Dünya ve kendimiz hakkında akıl yürütürkenki saiklerimiz buna örnektir. Kendimizi korumak için sürekli bir arzuya ve aynı zamanda da iyi yaşama arzusuna sahip varlıklar olarak yaratıldığımız düşüncesinde ve pratik aklı, aklımızı, iyi bir hayatı güvence altına almak için ne yapmamız gerektiğine karar vermekte kullanmamız olarak tanımlamakta Aristoteles karşıtı hiçbir şey yoktur. Aristoteles'in gözlemleri kabul edilebilse dahi bunları içine yerleştirdiği sistemin kabul edilebilirliği yoktur. Absürttür hatta absürtlüğün kaynağıdır. Hobbes'un sistemi, arzu ve hoşnutsuzluk kavrayışı konusunda teleolojik değil mekanik bir şekilde işler; içimizde, bizi istediğimiz şeylere doğru yönlendiren yahut kaçınmak istediğimiz şeylerden uzaklaştıran bir şey vardır. Arzularımız, içinden çıktığımız doğada yazılı bulunan amaçlar üzerinden değil nasıl inşa edildiğimizden hareketle açıklanır. Eylemimizin nihai amacı, bizi iyiye doğru sevk eden bir doğal güç tarafından değil doğal arzularımız tarafından tayin edilir. İnsan doğasının Aristoteles'teki teleolojik kavramsallaştırması reddedilir. Dolayısıyla "uygun" ve "doğal" amaçlarımızın bulunduğu önerisi de reddedilmiş olur. Aristoteles, doğada yazılı bulunan değerler görmüştür; Hobbes'un gördüğü ise doğaya, arzularımız ve hoşnutsuzluklarımız ışığında bizim tarafımızdan yazılmış şeylerdir.[25]

İyi ve Kötü

Hobbes, iyi ve kötünün doğası ile nihai bir iyinin, *summum bonum*'un varlığı gibi tartışmalı bir konunun, çarpıcı derecede öznel bir anlatısını kurar. Meşhur gözlemi "her insan her ne istiyorsa onu, kendi hesabına iyi olarak adlandıracaktır." *İyi*, şeylerin niteliği yahut işlerin gidişinin adı değildir; her ne ise artık onu arzulamamızın adıdır. Beğenmediğimiz şeye kötü deriz, kayıtsız kaldığımız şeyi ise Hobbes'un on yedinci yüzyıl terminolojisinde "yok sayılabilir" diye adlandırırız. Hakiki olan, isteklerimiz ve korkularımızdır; "iyi olarak adlandırmak" "iyi olmak"ı önceler. İstediğimiz şeyleri iyi olarak adlandırırız ve mutluluk, istediğimizi elde etmekten ibarettir.

Bu genel olarak geçerlidir. İstediğimiz birçok şey başka bir şey için araçtır ve eğer sonuç kötü çıkarsa yahut sonucun kötü yan etkileri varsa yani istediğimiz şey konusunda yanılmışsak istediğimizi elde etmek bizi mutlu kılmayacaktır. Başarı, arzularımızı birbiri ardına tatmin etmekten ibarettir. Daha küçük değil de daha büyük bir mutluluğa ulaşmak, daha az değil daha çok arzuyu tatmin etmenin, yan etkiler çıkartıldığında varılan sonucudur. Bu çarpıcı bir şekilde anti-Aristotelesçi bir sonuçtur ve bir başka anti-Aristotelesçi sonuç tarafından da desteklenir. Aristoteles'in nihai iyi tasavvuru, nihai iyi noktasına bir defa erişildiğinde özlem duyacağımız başka bir şeyin kalmayacağı fikri ile ilişkilidir. Bu nokta her açıdan nihaidir; bütün kısmi iyileri kucaklar ve

25 *A.g.e.*, s. 120.

arzulayan ruhu, sükûnet hâline eriştirir. Hobbes dindarları kırmak konusunda gayet ihtiyatlıdır ve bu fikirle vahşice dalga geçmekten sakınır. Bununla birlikte Hobbes, Aristotelesçi nihai iyi tasavvurunu, fiilen yaşadığımız dünyada karşılık taşımayan bir düşünce olarak konu dışına çıkarır.[26]

Bunun nedeni, fiziki sistemler oluşumuzdur. İnsan bedeni, sürekli hareket hâlindedir; arzularımız düzenli olarak değişmektedir ve bu değişimle birlikte, mutluluğumuzu ve sefaletimizi yargılayacağımız standartlar da değişir. Hobbes'un, dikkatlice "bu hayatın saadeti" olarak adlandırdığı şey –bu hayattan bir başkasında saadetin ne olabileceğine dair açık bir fikrimizin olamayacağı, telaffuz edilmese de zımni olarak kabul edilmiştir– değişikliğe uğrayan bu arzularımızı, teker teker ama sayıca mümkün olduğunca çok tatmin etmeye karşılık gelir. "İkinci derece"de arzular da vardır. Bunlar, başka bir arzunun tatmin edilmesi için tatmin edilmesi gereken arzular ve başka insanların arzularının tatmin edilmesine dair arzularımız yani iyilikseverliktir. İkinci derecedeki arzular arasında güvence altında olma arzusu, özellikle güçlüdür. Geleneksel ortak iyi doktrini, her ne kadar yerini, çok farklı bir ortak iyinin hiç de geleneksel olmayan bir açıklaması alsa da sessizce yıkılmaktadır. Belirli bir amaca doğal olarak meyletmeyiz; herkesi tatmin edebilecek bir şey yoktur ve bir şey kişiyi sonsuza kadar tatmin etmez. Bir arzu tatmin edildikten sonra yerini bir başkası alır ve biz de bu arzuyu tatmin etme arayışına gireriz. Burada hayıflanacak bir şey bulunmamaktadır; kahvaltının ardından öğle yemeği yemenin açgözlülük olduğunu düşünen de yoktur. Meleklerin saadeti, artık ne olduğunu düşünüyorsak onda gözümüz kalsa da bize bir anlam ifade etmemektedir.

Arzunun değişkenliği, çok güçlü iki düşünceyi harekete geçirir. İlki, Hobbes'un gurur analizidir. Yeni konuşma dilinde gurur, "komşular ile yarış etme"nin aşırı bir çeşididir. Arzularımızın değişebilirliği, ne kadar iyi bir durumda olduğumuzun standardının, kendi içimizden geldiği anlamındadır. Fakat bu, gerekene sahip olup olmadığımız sorusuna bir cevap vermez. Alışkanlık itibariyle başka insanların ne durumda olduklarına bakarız. Bizden iyi durumdalarsa biz onlara haset ederiz; biz daha iyi durumdaysak onlar bize haset ederler. Bizim onlardan daha iyi durumda olmamıza, onların haset etmesini, hayran kalmasını ve bu iyi durumumuzu onların da onaylamasını arzulama noktasına geliriz. Şeyleri bildiğimiz anlamıyla "doğal" olarak istemekten, şeyleri başkaları istediği için istemeye başlarız. Bir bisiklet isteriz, ardından bir araba istemeye başlarız ve sonunda komşuları çatlatacak bir araba ister hâle geliriz. "Boş gurur" Hobbes'un siyaset teorisindeki en önemli duygudur. Eyüp kitabında, Leviathan "gururun çocuklarının yöneticisi"dir ve Eyüp, Hobbes'un şaheserinin hem başlığını hem de bu kitaptan alınacak dersi sunar. *Non est potestas super terram que comparetur ei* "dünyada onunla karşılaştırılacak gibi bir güç yoktur." Şaşırtıcı olmayan bir şekilde Hobbes'u eleştiren sayısız kişiden birisi, Hobbes'a olan saldırısını, *Olta ile Tutulan*

26 *A.g.e.*, ss. 129-30.

Leviathan koymuştur. Bu son derece talihsiz bir başlıktır çünkü Eyüp'ün, balinayı olta ile tutamaması sonucunda Tanrı, büyük balinayı celbedecektir. Hobbes, gururu özellikle anti-sosyal bir duygu olarak görmüştür. Eğer barış olacaksa siyasi düzenlemelerin, gururu kontrol altına alması gereklidir.

Gurur kendisinin tam zıddına sebebiyet vermelidir; insanlar kendilerinin en önemli uzun dönemli çıkarlarını ve kaygılarını göz önünde bulundurmalıdırlar. Kırılgan yaratıklar olduklarını dolayısıyla kendini korumanın zorunlu olarak hayatlarında ağırlık taşıdığını anlamalı ve hangi davranışın, başkalarını etkileyeceğini değil hangi davranışın kendilerini korumayı sağlayacağını düşünmelidirler. Bunun, geleneksel düşünce yapısına sahip aristokratlar için istenmeyen sonuçları vardır ve aralarında iki tanesi çarpıcıdır. İlki, bütün insanlığın doğal eşitliğinde ısrar edilmesidir. Doğal aristokrat diye bir şey yoktur; Aristoteles ise bunun aksini düşünmektedir. Doğası itibariyle köle olanlar gibi "en iyi adamlar" da doğaları itibariyle öyledirler. Hobbes, aristokratlığın anlamının, egemen otoritenin belirlediği bir mesele olduğunda ısrar eder. Taç, bilinen anlamda "onur pınarı"dır ve mantıksal olarak daha katı bir anlamda ise "onur" egemenin bahşettiği bir şeydir. Bu iki düşünce bir araya getirildiğinde Hobbes'un teorisinde, herhangi bir toplumsal grubun, doğum yahut yetiştiriliş nedeniyle yönetmenin doğal hakkı olduğunu iddia etmesi için herhangi bir zemininin kalmadığı görülür. Hobbes, aristokrasiye düşman değildir. Cavendish ailesi, onu neredeyse altmış yıl çalıştırmıştır. Hobbes'un kendisi de cömertlik gibi "aristokratik" erdemleri takdir etmektedir ve ayrıca tacirler yahut ticari hayat için pek az vakti vardır. Aristokratlara değil "doğal" aristokratların olabileceği fikrine düşmandır.

İkinci güçlü fikir ise Hobbes'un, Aristoteles'in *summum bonum* arayışını ters yüz etmesidir. İnsanlık için en yüce iyinin ne olduğu konusunda oy birliğine varılması olanaksızdır fakat daha beter bir kötülük mevcuttur, bu da ölümdür. *Herkes*in "ani ve şiddet içeren ölüm"den her durumda sakınmak için yeterince iyi nedenleri vardır. *Summum bonum*'un olmadığı yerde *summum malum*'un varlığı üzerinde uzlaşmak mümkündür.[27] Ölümün, kötülüklerin en beteri olduğu fikri, Hobbes için fiziki bir doğruluk taşımaktadır; kendi kendini idame ettiren otomat olarak bizi durma noktasına getirecek her şeyi reddetmek "fiziksel işleyiş"imizde vardır. Hobbes, öldürülmek dışında her şeyi rasyonel olarak kabul edebileceğimizi devamlı söyler. Kendi kendimi öldüreceğime yahut öldürülmeye müsaade edeceğime dair bir söz yahut anlaşma geçersizdir. Bunun ilginç bir sonucu vardır; adli tabibin verdiği sağlıksız bir zihinle intihar etmiş olma hükmü boş laftır. Kendini öldürmek, tanım itibariyle deliliktir. Bunun ayrıca ilginç özgürlükçü sonuçları da mevcuttur. Bunlardan birisi, yöneticilerimize "şöyle şöyle yaparsam beni öldür" dememizin mümkün olmayışıdır. En fazla söyleyebileceğimiz, "şöyle şöyle yaparsam beni öldürmeyi *deneyebilirsin*"dir. Bu, eğer onun yanlış yapmasını istemiyorsak bizim de yanlış yapmayacağımız imasını içerir. Ani

27 *A.g.e.*

ve şiddet içeren bir ölümü nihai kötülük olarak tanımladıktan sonra Hobbes, Aristoteles'in siyasete bakışının önemli bir kısmını daha ters yüz eder. Siyasi topluluğu kurmak üzere bir araya gelmemizin nedeni, ortaklaşa iyi bir hayata ulaşmak için arkadaş canlılığı gibi bir dürtüye sahip olmamız değil birbirimize karşı duyduğumuz çekingence bir korku ve kötülüklerin en beterinden sakınma isteğimizdir. Devlet olmazsa ahbaplık etmek bize zevk değil ızdırap verecektir.[28]

Bu, *devlet bir defa kurulduğunda* amacının, bedenin ve ruhun korunması ile tüketileceği anlamına gelmez. Hobbes, devletin "rahat yaşam"ı sağlamak üzere var olduğunda ısrarcıdır. Rahat yaşam ise medeni hayatın bütün zevklerini ve faydalarını içerir; elbette kanun ve nizam ile başlar fakat ekonomik refah ile devam eder; öğrenmenin faydaları, dostluk ve ahbaplığın zevklerine kadar uzanır. Aristoteles'in, devletin varlığının *amacı* olarak varsaydığı pek çok iyi olma hâli, devletin yaratılmasının *ürünleri* olarak karşımıza çıkar. Fakat yönetmek ve yönetilmeye dair ayırt edici şekilde siyasi iyi, bunlardan bir değildir. Hobbes, devletin, insanlar doğaları itibariyle arkadaş canlısı yahut Aristotelesçi anlamda *siyasi hayvan* oldukları için var olduğu önerisinden tiksinir. Aristoteles'i saptırarak söylediği gibi, insanoğlu, arılar ve büyükbaş hayvanlar gibi doğal dürtüyle bir araya gelen bir siyasi mahluk değildir. Devletler yapay bir şekilde var olur; kendi hakları ve birliğin koşulları hakkında güçlü fikirlere sahip kişiler arasında bir anlaşma ile kurulur. Aristoteles de tam olarak buna işaret etmiştir fakat Aristoteles, insanın doğası itibariyle *polis*'te yaşamaya yönelen bir siyasi hayvan olduğunu ileri sürerken Hobbes, doğanın bizim için herhangi bir amaca sahip olduğunu kabul etmeyen tamamen modern bir düşünürdür ve bizim siyasi topluma sevk olunduğumuzun altını çizer. Bunun sonucu olarak Hobbes için tamamen kendi içimize kapalı bir hayat sürmemiz ve siyasetle hiç ilgilenmememiz bir şey kaybettirmez. Aristoteles ise böylesine budanmış bir yaşantının yurttaşlara değil kadınlara ve kölelere uygun olduğunu söylemiştir.

Doğa Durumu: Herkesin Herkesle Savaşı

Bu aygıtın ve argümanın nereye gideceğine dair anlık görüntüler üzerinden Hobbes'un, öncelikle insanlığı, doğa durumunun sefaletine daldırdığını, onlara bu sefaletten çıkışı gösterdiğini, iyi bir şekilde kurulmuş ve iyi bir şekilde idare edilen devletin vereceği sonuçları açıkladığını izleriz. İnsanlar rasyonel, kendini koruyan, duyuları aracılığıyla fiziki dünya ile temas hâlinde olan varlıklardır. Dilleri deneyimlerini adlandırır, geçmişteki ve gelecekteki deneyimlerini kaydetmelerini ve tahmin etmelerini sağlar. Hobbes, bu varsayımlar üzerinden tamamen seküler ve mesafeli bir din anlatısı kurar. Vahiyden farklı olarak dinin *doğal* zemini, insanların, nedenler hakkındaki kaygılarından dolayı Tanrı'ya inanır hâle gelmeleridir. Bizi ilgilendiren

28 *A.g.e.*, s. 185.

olayların nedenini bulmak için sürekli bir çaba gösteririz. Nedenleri bilmenin olayları kontrol etmemize olanak sağlayacağını düşünerek bu olayların takip ettiği önceki olaylara bakarız. Nedenler zincirini geriye doğru takip ederek bütün sonraki olayların takip ettiği bir neden, bir ilk neden fikrine ulaşırız. Bu ilk nedene verdiğimiz isim Tanrı'dır. Tanrı inancı böyle tanımlandığında bırakın herhangi bir varlığın, evreni yaratma gücüne sahip olduğunu; bu varlığın aşırı şekilde "sonsuz"ca güçlü olduğunu ve bizim kaderimizi elinde bulundurduğunu aklımıza getirmeden düşünmeyi, Tanrı inancının içeriği neredeyse tamamen boşaltılır.[29] Hobbes'un tartışmasının iki önemli unsuru, dinin kanun meselesi olmasında –"doktrin izin verdi"– ısrar etmesi ve Katolik Kilisesi rahiplerinin kendi çıkarları için yaptıkları aldatmacaları –"ve bu kilise, reformun çoğunu kabul etmiştir"–sürekli olarak kınamasıdır.[30]

Tanrı'nın varlığına inanmayanlar neyin nesidir? Hobbes, onların ahmak olsalar da günahkâr olmadıklarını söyler; günah, ilahi kanuna başkaldırmaktır fakat yasa koyucuya inanmayan için kanunlar bağlayıcı olmaz. Tanrı, onları düşman sayıp yok edebilir fakat onları itaatsiz tebaa olarak cezalandıramaz. İnanmadığımız için "ahmak"ızdır çünkü her şeye muktedirlik karşısında risk almak tedbirsizliktir. Hobbes'un "korku, güvenilecek bir saiktir" fikri, sadece devletin, söz dinlemeyen kişileri korkutarak itaate sevk edebilmesi gerektiği gözleminden ibaret değildir aynı zamanda kendimizi kanuna uyan yurttaşlar ve ahlaken saygın kişilere dönüştürmek için güvenlik arayışımız içinde kanunların ve ahlakın kökenine başvurmamız gerektiği fikridir. Tanrı'ya inanç konusunda güvenli tarafta olmanın, sağduyulu bir davranış olacağını görmeye teşvik ediliriz.

Doğa durumundaki insanlık, medeni insanların entelektüel kapasitesine sahiptir ve sadece devletten yoksundur. Doğa durumu, ilkel yahut tarihi bir durum değildir. Teorik bir kurgudur. Doğal insanın nitelikleri arasında en önemlisi, güç arzusudur. Bu özellikle siyasi güç olmak zorunda değildir. Hobbes'un anlayışında güç, gelecekteki olayları kontrol etme kapasitesinin adıdır. Geleceği kontrol etmek üzere bugün sahip olduğumuz kaynaklar, bizim gücümüzü oluşturur. Bizim gibi kaygılı mahluklar güç isterler; yemeği yer yemez bir sonraki yemeğin nereden geleceğini düşünmeye başlarız; gelecekte ihtiyaç duyacağımız yiyecek üzerinde "güç" sahibi olmaya ihtiyacımız vardır. Çalılıktan yiyecek toplayabilirim fakat dönüp bu çalılığın başkaları tarafından sıyırıldığını görmediğimden emin olmadıkça gelecekteki yemeğimin varlığından da emin olamam. Çalılığın kaderini kontrol etmem gerekir. Hobbes, cansız şeyler üzerinde güç sahibi olmaktan, insanlar üzerinde güç sahibi olmaya hızlıca geçtiğimizi düşünür. Olanlar, diğer insanların yaptıklarına bağlıdır dolayısıyla bu insanları kontrol etmek, her türden denetimin anahtarıdır. İnsanlar üzerindeki denetim, her türden güç anlatısının çekirdeğidir.

29 *A.g.e.*, ss. 168-70.
30 *A.g.e.*, s. 183

Hobbes, *hepimizin* "ancak ölümle sona erecek şekilde güç üzerine güç" sahibi olmak için hiç durmayan bir arzuya sahip olduğumuzda ısrar eder. Bu, bizim güce aç olmamızdan yahut ölçüsüz bir iştahla dolu olmamızdan kaynaklanmaz; bunun nedeni, kendimizi korumak için güç elde etmeye yönelmemizdir. Esası şudur ki Hobbes, çoğu kişinin mütevazı bir şekilde yaşamaya ve hayatta mütevazı amaçlara sahip olmaya hazır olduğunu ileri sürebilir fakat yanlış koşullar altında bu kişiler, güce aç, agresif ve ölçü bilmez varlıklar*mış gibi* davranmak zorunda kalacaklardır. Eğer herkes doğal olarak güce aç olsaydı hükümet kurmak için hiçbir umudumuz kalmazdı. Kimse kendi güvenliğini umursamasaydı siyaset anlaşılabilir olmaktan çıkardı. Güvenlik içinde yaşayan insanlar, başkaları üzerinde baskı kurma peşinde koşmayacaklardır fakat güvenliğe sahip olmayan insanlar bunu, hayatta kalabilmek için denemek zorunda olacaklardır. Ayrıca güç, özü itibariyle mukayeselidir; eğer iki kişi doğanın bir kısmı üzerinde denetime sahip olmak isterse, diğerine boyun eğdiren, gerçek gücü eline geçirecektir. Dolayısıyla diğerlerinden daha fazla güce sahip olmayı denemek zorunda kalırız; diğerleri de bizden daha fazla güç sahibi olmayı denemek zorunda kalır. Hepimiz kaçmayı dilesek de bir silahlanma yarışı içindeyizdir. Bunun, hakikaten silahlanma yarışına girmiş devletler için içerimleri gayet açıktır. Gücün sayısız kaynağı vardır; dayanıklılık bunların en aşikârıdır fakat zenginlikler, bilgelik ve onur Hobbes için güçtür. Yani diğerinin iradesinin bize boğun eğmesine olanak verdirecek ne varsa o güçtür.

Savaş

Bu, doğa durumunda iyi bir sonuç vermez. Hobbes "insanlığın, kendi mutluluğu ile temas hâlindeyken doğal koşulları" olarak tarif ettiği şeyin, olağanüstü keskinlikte bir açıklamasını sunar. Aksi hâlde "devletsiz hayatın sefaleti"nden bahsedilir. Hobbes, burada da hiçbir kuralın olmadığı ve hiçbir zorlama aracının bulunmadığı bir ortamda yaşamanın etkisini anlatır. Mesele sadece bizi bir türlü değil de öbür türlü davranmaya sevk edecek bir otoritenin bulunmaması meselesi değildir; aynı zamanda doğru ve yanlışın müşterek hiçbir hakemi yoktur. Devlet altında, kimin neye sahip olduğunu, şu paraya, bu mallara yahut öteki araziye ne olacağının emrini kimin vereceğini biliriz. Bunun olmadığı durumda birinin bir şey yapma hakkının ötekinden daha az olacağını düşünmemiz için bir neden kalmaz. Hobbes'un umutsuzca söylediği gibi, bu koşullarda hepimizin her şeye, yek diğerinin bedenini kullanmaya dahi hakkı vardır. Bu, kimsenin kullanamayacağı bir haktır. Bizim için eksik olan, kullanabileceğimiz belirli hakları dağıtmak için bir mekanizmadır. Hobbes'un söylediğini hatırlayalım; "Her insan neyi arzuluyorsa onun için iyi odur." Benim hayatta kalmam benim için iyidir fakat bu senin için iyi olmayabilir; bana olan borcunu ödemen benim için iyidir fakat bu senin için iyi olmayabilir. Buradan şunu anlayabiliriz; *eğer* bizim

haklarımız ve görevlerimiz konusunda karar veren müşterek bir hakem varsa daha iyi duruma gelebiliriz çünkü girdiğimiz ani ve şiddet dolu ölüm tehlikesi azalmıştır. Hobbes, bu konunun değerini bütünüyle bilebilmemizi sağlamak için müşterek bir hakem olmadığında mantıken ne yapmak zorunda kalacağımızı anlatır.

Hobbes, kavganın üç nedeni olduğunu söyler. Bunlar, herkesin herkese karşı savaşının nedenleridir; rekabet, özgüvensizlik ve boş gururdur. Rekabetin açıklaması bellidir. Eğer hayatımızı devam ettirmemizin bağlı olduğu kaynakları güvence altına almak konusunda kaygılıysak ve bu konuda bize güvence verecek hiçbir mekanizma yoksa ancak bir başkasının hilafına olacak şekilde kapabileceğimiz her şeyi kaparız. Devletin bu sorunu nasıl çözeceği de bir o kadar bellidir. Bir devlet altında mülkiyete dair açık kuralların olması, hayatımızı devam ettirmemizi sağlayan kaynakları yasal olarak nasıl edineceğimizi bildiğimiz anlamına gelir. Ancak aşırı hâllerde açlıktan ölmemek için başkalarının olan şeyleri ele geçirmeye yöneliriz.

Özgüvensizlik yahut ortak korku da rekabetten daha karmaşık değildir fakat bizi aynı zamanda doğrudan doğruya yirminci yüzyıl uluslararası ilişkiler teorisyenlerinin, Hobbes'u İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "yeniden keşfetme"lerinin nedenlerine götürür. Hobbes'un iddiası, kendi çıkarını kollayan, birbirini öldürebilecek kişiler arasındaki ilişkinin *mantığı*nın şiddete yol açacağıdır. Bu argüman, yirminci yüzyılda matematik kafasıyla düşünen strateji teorisyenleri tarafından yeniden formüle edilmiştir. Hobbes'un varsayımı, her insanın, diğer bir insana zarar vermek ve nihai kertede de öldürme becerisine sahip olduğudur. En güçlü adam dahi uyuduğu sırada en zayıfa karşı güçsüz düşer. Bunu hepimiz bildiğimiz için hepimizin bir diğerinden korkması akıllıcadır; diğer kişi karşısında güvencede olmamızın tek koşulu, o kişinin bizi öldürmekten menedilmesidir. Onu, bizi öldürmekten menetmenin en etkili yolu ise onu öldürmektir. Rasyonel kişiler olduğumuz için diğer bütün insanların bizi öldürmek için bir nedene sahip olduğunu ve caydırıcı bir şey olmadığı sürece bizi öldürebileceklerini hesaplarız. Bizi öldürme nedenlerinin kaynağı, korku, akılcılık ve caydırıcı bir şeyin yokluğudur. *Eğer* bizim onları öldüreceğimizden korkarlarsa tek çareleri önce saldırmaktır. Bizi yahut onları ceza ile tehdit ederek caydıracak bir devlet de yoktur. Saldırmak gibi bir arzumuz olmayabilir fakat bunu yapmak zorunda kalabiliriz.

Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyetler Birliği'nin uluslararası düzlemdeki durumu da buydu; her ikisinin de diğerinin silahlarını "ortadan kaldıracak" nükleer silahı vardı fakat bu silahlar, ilk saldırıdan sonra hayatta kalıp karşılık vermeye yetecek düzeyde değildi. Bir soyutlama düzeyinde bunu pek istemeseler de aslında her iki tarafı da saldıran ilk taraf olmak için teşvik eden şeyler vardı. Yeterli düzeyde silah elde etme ve saldırıdan "ikinci saldırı kapasitesi"ni sağlayacak kadar korunma politikası, her iki tarafı da güvence altına alıyordu. Bu politikaya "kesin olarak karşılıklı yıkım" gibi korku yaratan bir isim verilmişti. Her iki taraf da karşılık verebilir düzeyde ise her

ikisini de ilk saldırıyı gerçekleştirmeye teşvik eden bir şey kalmıyordu. Bu hikâyenin bizi ilgilendiren yanı, kişilerin "özel" bir ikinci saldırı kapasitesi geliştirmelerinin mümkün olmamasıdır. Bir başka deyişle, ikinci saldırı kapasitesine sahip bir devlet, ona saldırılsa da "öldürülemez" çünkü karşılık verme becerisine sahiptir. Hâlbuki öldürülen kişi karşılık veremez. Bize ikinci saldırı kapasitesi sağlamak üzere de bir devlete ihtiyacımız vardır. Küçük devletler, böylesi bir kapasitenin onlar için de sağlanmasına yönelik olarak daha güçlü devletlerle ittifak kursalar da devletlerin, bu anlamda devletler üstü bir devlete ihtiyaçları yoktur.

Hobbes'un bilim anlayışında işaret edilen vurgulu akılcılık, argümanındaki farklılığın kaynağıdır. Eğer insanoğlunun bir devlet olmadan yaşayıp yaşayamayacağı basit bir ampirik soru olsaydı cevap, Hobbes'un da bildiği gibi, pek çok ülkede böyle yaşanabildiği olacaktı. Kurallar, onları ilan ve tatbik eden formel mekanizmalar olmadan da insanlar tarafından kabul görebilir ve onlara riayet edilebilirdi. Avcı-toplayıcı topluluklardaki ailelerde ve kabilelerde formal otorite pek azdı; pek de barışçıl yaşamasalar bile kardeşin kardeşi öldüreceği nihai bir çatışmaya girmeleri nadirdi. Fakat böylesi grupların üyeleri, kendini yabancılar arasında bulduğunda hayatının kırk paralık değerinin olmayacağını da bilirdi. Çünkü yabancılar, kendisi, ailesi ve komşularına yönelik sakınma kurallarını tanımayacaklardı. Özü itibariyle ilkel toplulukların üyeleri, aile düzeyindeki yaptırımların iş gördüğü yerde güvende, görmediği yerde ise güvensizlik içindelerdi. Hobbes'un bize göstermek istediği ise devleti, kendi toplumumuzdan yani 1640'lardaki İngiliz İç Savaşı'nı yaşamış bir toplumdan kaldırmanın sonuçlarıydı. Bu, aile düzeyindeki sakınmaların yahut ilkel toplumun yaptırımlarının yeterli geleceği türden bir toplum değildi.

Kavganın son nedeni, rekabet ve özgüvensizlikle aynı şey değildir. Rekabet, sıkı çalışma ve zekâ ile hayatımızı kazandığımız durumda zenginlik vasıtasıyla azaltılabilir. Hayatımızı, şiddet kullanarak değil de bu şekilde sağlama isteğimiz de kanunların ve kanunların uygulanmasının varlığı ile birlikte artar. Korku, herkesin bize saldır*ma*mak için her türden sebebe sahip olduğunu bildiğimizde azalır. Gurur ise bunlardan farklıdır. Daha önce gururun, arzularımızın istikrarsızlığı ile başarılarımızı, diğerlerinin başarıları ile karşılaştırmanın bir bileşimi olduğunu görmüştük. Gurur, rekabet neyle ilgili olursa olsun "en tepeye" çıkmaya yönelik sürekli bir saiktir. Her müsabaka için en üstte tek bir yer vardır ve bunun için içine girilen rekabet, zenginlik ile hafifletilemez. Gurur, insanları kendi kapasitelerini abartmaya ve aptalca riskler almaya sevk eder; rekabet etmekte diretmemizi sağlar; barış, müsabakayı zarif bir şekilde terk ettiğimizde korunacaktır. Barış, onların duygularını yumuşatmayı gerektirse de insanları, rakiplerinin hıncını körüklemek için fırsat kollamaya yöneltir. Gururun tedavisi iki türlüdür. İlki, egemenin, onur kaynağı olarak anlaşılması ve herkesin, toplumsal statüsünü, egemenin bir hediyesi olarak düşünmesidir. Diğeri ise basitçe, gururun ifadesini olabildiğince bastırmaktır. *Leviathan*, gururun çocuklarına hükmeden kraldır.

Doğa Kanunları

Rekabet, özgüvensizlik ve boş gurur bizi çatışmaya sürüklediğinden dolayı Hobbes, şaşırtıcı olmayan bir şekilde doğa durumundaki hayatın "yoksul, yalnız, tatsız, kaba ve kısa" olacağını varsaymıştır. Bu, insan doğasından kuşku duymamızı gerektirmez ve zaten eylemlerimiz de günah dolu değildir. Umutsuzca, insanların kötü oldukları ve yapabilecekleri tüm kötülükleri yapacaklarını söyleyen Machiavelli'nin aksine Hobbes, insanların özleri itibariyle masum olduklarını söyler. İnsan, ani ve şiddet dolu ölümden korkmaktadır ve bundan sakınmak için elinden ne geliyorsa yapmalıdır. Yanlış koşullar altında bu, işleri iyiye değil kötüye götürür. Hobbes'un siyaset hakkında Augustinusçu olduğu taraf, Augustinus'un ilk günah ile ilgili takıntısını paylaşmaya kadar varmaz. Herkesin herkese karşı savaşına meydan veren duygular ve akıl, istikrarlı ve düzenli bir devlete tabi olarak barış ve zenginliği sağlamaya da yol açabilir. Bu sonuca iki aşamada ulaşırız. İlk aşamada, neyin barışı getireceğini sormamız gereklidir. Hobbes, herkesin, barışı korumak ve birbirimizle yaptığımız sözleşmelere uymak için kurallara ihtiyaç duyduğumuz konusunda herkesin hemfikir olacağından şüphe duymaz. "Uymamızın bizim için daha iyi olacağı kurallar hangileridir?" sorusunun cevabı "doğa kanunları"dır.

Hobbes, seleflerinin aksine bunların kat'i anlamda kanun olmadıklarını söyler. Kat'i anlama bakıldığında kanunlar, böylesi bir yetkiye sahip otorite tarafından verilen emirlerdir; "onun sözü, usulen diğeri için emir sayılır."[31] Doğa kanunları "herkesin güvenliğine katkıda bulunacak" şeyler hakkında "teoremler"dir. Teorem oldukları için de kural değil hipotetik bir akıl yürütme içinde kurallar ile ilgili sonuçlardır. "*Eğer* hepimiz anlaşmalarımıza uyma emrini yerine getirirsek barış ve zenginlik de peşi sıra gelecektir." Emir "inancınızı koruyun, adaletli davranın, zulmetmekten kaçının" gibi mecburiyetlerdir. Hobbes, ahlak kurallarının –doğa kanunları da bunlar arasındadır– kendimize yönelttiğimiz mecburiyetler olduğunu düşünür. Bunları, Tanrı'nın kanunlarıymış gibi düşünmeyi tercih edebiliriz. Bu durumda tam anlamıyla kanun yahut ilahi kanun olurlar. Bu kanunlar, vicdanımız üzerinde daima bağlayıcı bir etki yaratır yani daima bunlara uygun hareket etmeyi *dilememiz* gerekir. Güven içinde olduğumuz zaman da böyle davranmayı gerektirse de bu kanunlara uygun hareket etmek güvenli olmadığı sürece böyle davranmak gibi bir zorunluluğumuz da yoktur. Hobbes, ayrımı, kanunlara *in foro interno*• ve *in foro externo*•• uymak zorunda olmak arasında yapar.

Doğa kanunlarının temeli, insanlığın korunmasıdır. Tanrı'nın, dünyayı, korunması amacıyla yarattığı düşüncesi, eski bir düşüncedir; Tanrı'nın kanunları, kendi yarattığı mahlukatın korunması amacına hizmet eder. Hobbes, yöntemsel orijinalliğine rağmen bu perspektifin çok da uzağına

31 *A.g.e.*, s. 217

• Vicdanen ya da onların var olması arzusu bakımından.

•• Uygulanmaları bakımından.

düşmez. Doğanın birinci kanunu bize, barışı aramayı emreder; bunun bir sonucu, barış yapılamayacaksa savaşın bütün yardımından ve avantajından yararlanabileceğimizdir. Buradaki ilk cümle, ilk kanundur; ikinci cümle ise ilk haktır. Hobbes'un, doğa kanunlarının amaçlarına nasıl ulaşacaklarına dair söyledikleri açık değildir. Başlangıçta, bunların, aklın bulduğu kurallar olduğunu söyler. Bu sayede insanın, kendi hayatını mahvedecek şeyleri yapması yasaklanır. Bu, ancak şöyle mümkündür; *eğer* herkes kurallara uyarsa hepimiz, kurallara uyduğumuz için iyi duruma geliriz. Fakat diğerleri kurallara *uymaz*sa onların peşi sıra gitmek, onlar bizden faydalanacağı için tehlikeli olacaktır. Kurallar, hepimiz kolektif olarak uyarsak bizler için iyidir; bencilce düşünen kişi için önemli olan, başkalarının kurallara uyup uymadığıdır. Bencil bir şekilde bakarsak barışı korumak, sözümde durmak ve düzgün davranmak için başkalarına ihtiyacım vardır; benim için en iyi durum, onların kurallara uymaları ve benim de canım ne istiyorsa onu yapmamdır. Bu düşüncenin yazınsal ifadesi, Kallikles ve Thrasymachus'a; daha güvenilir bir şekilde Glaucon'a kadar uzanır.

Hobbes, bugün beleşçi sorunu olarak bilinen şeyle ilgili hiç kaygı duymaz. Bunun nedeni, muhtemelen *o anlamda* bencil olmadığımızı düşünmesidir. "*Ben*cil" olma zeminimiz şudur; eğer birisinin bir amacı olacaksa bu *bizim* amacımız olmalıdır. Senin acını ancak acın *beni* sıkıntıya sokarsa ciddiye alabilirim; benim sözüme güvenmeni ciddiye almak da ancak namusluluk *benim* için önemliyse mümkündür. Bu fikir, sözümü ancak araçsal olarak ciddiye aldığım fikri ile –sözümü tutma nedenim, sadece senden yahut benim namusluluğumu fark eden diğerlerinden gelecek bir fırsatta, bir şeyler alacak olmamdır– kolaylıkla karıştırılabilir. Bunların ikisi aynı düşünce değildir. Hobbes, kelimenin aşağılayıcı anlamıyla, hepimizin bencil olduğunu ileri sürmemiştir; kimimiz bencilken kimimiz bencil değilizdir. Fakat hepimiz kelimenin fiziki yahut fizyolojik anlamıyla, benmerkezciyizdir. Bu, hepimizin hayırsever, namuslu ve adil olması ile de tamamen tutarlıdır. Arzularımız, yüreğimiz ile ilgili hayati hareketlerin akışını –bu da makul olmayan bir şekilde, mutluluk olarak hissettiğimiz durumda olmak biçiminde tarif edilmiştir– maksimize etmeyi deneyen –bu, fizyolojik açıdan makul değildir– bir fiziki sistemin psikolojik görünümleridir. Bizi mutlu edecek şeyleri yapmamız, gerekli bir gerçekliktir. Namuslu, onurlu ve yardımsever olmakla mutlu edilemeyeceğimiz düşüncesinin ise doğru herhangi bir tarafı bulunmamaktadır.

Zorunluluk

Kendisinden önceki pek çok düşünür gibi Hobbes da dünyevi otoriteyi yani egemenin emretme hakkını, otoritenin hem çıkış hem de iniş teorilerine işaret edecek şekilde açıklar. Tanrı'nın otoritesi ise bambaşka bir meseledir. Tanrı, bize emir verebilir çünkü bizi yaratan odur ve onun istediği gibi davranmamızı mümkün kılmak için bizim onayımıza ihtiyacı yoktur.

Dünyevi egemenler ise tebaalarının rızası ile yaratılmıştır. Hobbes'u selefleri-nden ayıran, kişi olarak özneye yönelttiği takıntılı dikkattir. Justinianus'un "halk"ın, onunla mutlak otoriteyi görüştüğünü iddia ettiği noktada Hobbes, egemenin emirlerine uyma zorunluluğumuz üzerinde durur ve bu zorunluluğu da bizim kişisel rızamızda bulur.[32] Mesele, var olan bir egemenin şeceresi değil her kişinin ahlaki zorunluluğu meselesidir. Siyaseten merkezî doğa kanunları, ikinci ve üçüncü sıradadır. İkincisi, her şeye karşı haklarını belirlemeye istekli olmayı ve "diğerine karşı bu kadar özgürlükten, onun da kendisine karşı taşıdığı özgürlük kadar memnun olmayı" söyler. Haklarımızı belirlemenin araçları, diğerleri ile bu amaç için sözleşmek yahut anlaşmaktır. Dolayısıyla doğanın üçüncü kanunu "kişilerin yapılan anlaşmaları hayata geçirmesi"ni emreder. Adalet, zorunluluklarımızı yerine getirmekten ibarettir. Zorunluluklar ise bizim için kendimiz tarafından sözleşme yahut anlaşma yaptığımızda uygulamaya konur.

Hobbes, adaletsizliğin adlı adınca mantıksız olduğunu düşünür. Böyle düşünme nedeni ise şudur; "şunu şunu yapacağıma söz veririm fakat yapmaya hiç niyetim yok" demek, "yapacağım ve yapmayacağım" demekle neredeyse aynıdır. Hobbes'un argümanı, isteneni elde etmez; yapmaya hiç niyetiniz olmayan bir şey için "söz veriyorum" *demek* sadece kendi içinde çelişmekle kalmaz aynı zamanda kötücüllüktür. Söylediğim ile yapacağımı bildiğim şey arasındaki çelişki, yalan söylemekte olduğu gibi hilenin özüdür fakat bir mantık hatası içermez. Elbette ki iyi bir düzen ihtimaline zarar verir; *pacta servanda sunt* yani "verilen sözler tutulmalıdır" deyişi, Cicero'dan bu yana herkesin desteklediği kadar önemlidir. Elbette şu doğrudur; çoğumuz çoğu zaman doğru olduğunu düşündüğümüz şeyi söylemezsek iletişim nasıl imkânsız hâle gelirse söz verme kurumu da çoğumuz çoğu zaman kabul ettiğimiz zorunlulukları olabildiğince ciddiye almazsak var olamaz. Hobbes'un sistemindeki daha büyük sorun da budur. Hobbes, doğa durumunda "herkesin herkesle" anlaşacağını ve bunun da hükümeti yani egemen dediğimiz yapay bedeni kuracağını kasteder. Fakat çoğu eleştirmenin dediğine göre şunu da söyler; doğa durumundaki anlaşmalar bağlayıcı değildir dolayısıyla anlaşma bağlayıcı olamaz.

Fakat bu doğru değildir. Hobbes, birbiri ile çelişki hâlinde değil gerilim içinde olan iki görüş sunar. Anlaşmalar her zaman *in foro interno* bağlayıcıdır yani eğer güvenliyse söz verdiğimiz şeyi yapmayı istememiz gerekir. Doğa durumunda kendimizi korumak için ne yapmamız gerektiğine dair kendi yargılarımıza doğru gerileriz; bu da devletin olmamasının bir sonucudur. Verdiğimiz sözden kurnazca sıyrılmak için daima iyi bir neden bulabilir gibi görünürüz. Devlet bir kez var olduğunda kurallara uymak güvenlidir, geçerli olacak ve olmayacak bahaneler konusunda bir uzlaşma vardır. Dolayısıyla verdiğimiz sözü yerine getirmemek için bahane bulmak imkânsız hâle gelir. Fakat Hobbes asla doğa durumunda doğa kanunlarının bağlayıcı olmadığını

32 "Review and Conclusion" kısmında vurgulanmıştır: ss. 718-21.

söylemez. İddiası, bunların *in foro externo* durumunda "daima" bağlayıcı olmayabileceğidir. Bu, doğa kanunlarının bazen de bağlayıcı olduğu anlamına gelir. Doğanın birinci kanunu daima geçerlidir; sadece bizim barış peşinde olmamızı gerektirir ve ne kadar zorlukla karşılaşırsak karşılaşalım bu daima yapabileceğimiz bir şeydir. Doğanın ikinci kanunu, başkaları da eşit olarak haklarından feragat ettiğinde bizim de haklarımızdan feragat etmeye istekli olmamızı gerektirir. Buna uymak da bir o kadar kolaydır. Devletin oluşturulmasına, eşit koşullarda rıza vermek *istememiz* zor bir şey değildir; buradaki zorluk, haklarımı, eğer bunlar beni başkalarının saldırısına açık hâle getirecekse fiilen belirlemektir.

Dolayısıyla doğanın kanunları, amaca uygun olarak bağlayıcı olur; bizi barışı geliştirmek üzere birleştirir. *Koşula bağlı* değildir; bizi istediğimiz zaman yahut bizim yararımıza olduğunu düşündüğümüz zaman uymaya davet etmez. Eğer çok tehlikeliyse bu kanunlara *in foro externo* uymamız da gerekli değildir fakat onları canımız istediğinde görmezden gelmek gibi bir özgürlüğümüz de yoktur. Bu, savaş durumundan kaçışın bir sonraki adımının esasını oluşturur. Bu kaçış, birbirimizle sözleşme yapmamıza bağlıdır; Hobbes'un sözleşme yahut anlaşmaya dair anlattıkları, bundan sonra gelen her şey için anahtar niteliğindedir. Hobbes, doğa kanunlarına, onları Tanrı'nın *kanunları gibi* düşünürcesine uymak zorunda olduğumuzu ileri sürse de insanın yaptığı kanunlara uyma zorunluluğu, kanunu yapan insana uyma zorunluluğuna dair önceden gerçekleştirdiğimiz bir uzlaşmaya dayanır. Hiç kimse, bizzat kendisinin kabul etmediği bir dünyevi zorunluluğa sahip değildir; *adaletsizlik*, bu türden bir zorunluluğun yerine getirilmemesini içerir. Bunun iki güçlü sonucu vardır; egemenin yaptığı hiçbir şey Hobbes'un kullandığı anlamda adaletsiz olamaz; egemenliği altında yaşadığımız devletlere dair zorunluluklarımız, özgürce üstlendiğimiz zorunluluklardır.[33] Tekrar etmemiz gerekirse bu, devletin doğuşuna dair tarihsel bir hikâye değildir; Hobbes, tarihsel hikâyenin, ailelerin klana, klanların krallığa dönüşmesi meselesinden ibaret olduğunu söyler. *Leviathan* ise olgusal değil hak ile ilişkili bir anlatıdır.

Egemenlik

Bizi doğa durumundan çıkartacak anlaşma, her insanın, diğer herkesle yaptığı ve bütün haklarını "şu kişiye yahut şu kişilerin oluşturduğu topluluğa" aktaran ve o kişinin yahut kişilerin sözünü *kanun* olarak kabul eden bir anlaşmadır. Egemen, böylelikle *kurulmuş* olur. Egemen, yapay bir gövdedir –*Leviathan*'ın başındaki resimli sayfayı hatırlayın– ve yapay bir kişi olarak hepimizi temsil eder; aynı zamanda hareketlerini belirleyen de bizden başkası değildir. Hobbes, bu nokta hakkında çok fazla ayrıntılı açıklama yapar; yuvarlağı kareye çevirmek gibi görünen iddiasını başarılı kılmak için buna

33 Hobbes, *Leviathan*, ss. 251-52.

gerçekten de ihtiyacı vardır. Monarşiyi savunmuş ondan önceki yazarlar, *in extremis*,* aşırı derecede gayr-i adil davranan ve bundan dolayı da tirana dönüşmüş kralların bertaraf edilebileceği konusunda fikir birliğine sahiptirler. Hobbes ise egemenin, adaletsizlik yapamayacağını çünkü bütün davranışlarının aslında bizim davranışlarımız olduğunu savunur. Bu, egemenliğe sahip olan her kimse, onun kötü davranamayacağı anlamına gelmez; *haksızlık* yapabilmesi, doğanın ve Tanrı'nın yasalarına aykırı davranması mümkündür. Bununla birlikte, kelimenin dar anlamıyla adaletsiz davranması mümkün değildir. Hobbes, bu noktayı, tiranlık hakkında konuşmanın tamamen yasa dışı sayılması gerektiğinde ısrarcı olmak suretiyle pekiştirir. Tiranisid ise tiranlığın doğası tartışmasından hareketle bunu düşünmenin, kuşkusuz pek yakınına düşecektir. Hobbes'un egemenlik kurumuna gösterdiği dikkat, meşru bir dikkattir. Neredeyse bütün egemenler, tebaaları üzerindeki otoriteye *kazanım* yoluyla kavuşmuşlarsa da bütün egemenlerin varlığının altında yatan şey yerleşmiş gelenektir. Hobbes, bunu anlamış ve demokrasinin, bir yönden mutlak monarşiyi dahi desteklediği ve bu yönün de herkes yahut büyük çoğunluk, gereklerini zorunluluk addetmedikçe hiçbir yasal sistemin var olamayacak olduğunu kabul etmiştir.

Hobbes'un, egemenin kurulması ile ilgili anlattıklarının ayrıntıları hem merak hem de şüphe uyandırmıştır. Eleştirmenleri, Hobbes'un neden kılıçsız anlaşmanın sadece laftan ibaret olduğunu ve insan üzerinde hiçbir güce sahip olamayacağını söylediğini fakat bununla birlikte, kılıcı kullanacak bir egemeni yaratmak için yine kılıçsız anlaşmaya yaslandığını merak etmişlerdir. Egemeni tesis edecek anlaşmaya *bir kez* girildiğinde anlaşma, egemenin kılıcı ile sağlanacaktır; zor olan, anlaşmaya girme noktasına kadar gelmektir. Hobbes için kılıcın, anlaşma aracılığıyla uygulanan zorunluluğu yaratmaması esastır; anlaşma yaptığım zaman beni bağlayacak zorunluluğu yaratan yine benimdir. Kılıcın, rolü –egemenin, beni mecbur bırakma gücünü yerine getirememeye bulunacak– herhangi bir bahaneyi ortadan kaldırmaktır. *Benim* anlaşmam benim için bağlayıcıdır; *senin* anlaşman ise senin için bağlayıcıdır. Herhangi bir dış güç olmadan benim, kendi zorunluluklarımı yerine getirip getirmeyeceğimi merak edebilirsin; senin için ben de aynı meraka sahip olabilirim. Her ikimiz de zorunluluklarımızı yerine getirmeye hazırsak *diğer* tarafın da zorunluluklarını yerine getirmesini güvence altına alan kılıcın var olduğu bilgisi, yapmak istediğimiz şeyi yapmamamızın bahanesini ortadan kaldırır. Kılıç kınında da kalabilir; istenene ulaşmak için varlığı yeterlidir. İkinci olarak devleti daim kılan şey yurttaşlarının ona –fazlasıyla tehlikeli olmadıkça– destek vermeye hazır olmasıdır. Bu yasal değil ahlaki bir bağlılıktır. Herkesin herkesle anlaşmasının bizi ulaştıracağı nokta da budur.

Bir kişinin yahut kişilerden oluşan bir gövdenin egemen olması gerektiği yahut siyasi toplulukta kanunun, tek kaynağı olması gerektiği düşüncesi Hobbes'un zihnini meşgul etmiştir. Yasaya uyulacaksa yasanın ne olduğunu

* En kötü durumda.

bilmemiz gerekir; bu konuda da birisinin son sözü söylemesi şarttır. Hobbes, bölünmüş egemenlik teorilerinin bir felaket olduğunu düşünmüştür; mutlak monarşiyi savunanlar hep aynı nakaratı söyler. İtaatin odağı olarak bir kişide yahut bir grupta anlaşacağımız ve herkes bu odağa riayet ettiği için bizim de riayet edeceğimiz fikrinin hayata geçmesi olanaksız değildir. Burada, dünyada bu odak, nihai otoritenin kaynağı olacaksa en azından kendinden üstün bir şeye sahip olmaması ve yapabilecekleri konusunda *yasal* bir sınıra tabi kılınmaması anlamında mutlak olması fikri de bir olanaksızlık içermez. Bu, cumhuriyetçiliği destekleyen yazarların ortaklaştığı bir fikre kapı açsa da bu fikir, Hobbes'a tamamen yabancıdır. Cumhuriyetçi gelenekte devletlerin kurucuları özel bir rol oynar. Devletin nasıl *başladığı*, gelecekteki sağlığı ve uzun ömürlülüğü üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Kurucu baba yahut babalar da buna karşılık gelecek bir önem taşır. Hobbes'un ise böyle sorular sormaya vakti yoktur. Devletin ne olduğunu, egemenin mutlak otoriteye sahip olduğu iddiasının altında neyin yattığını açıklar. Uzun ömürlülük kökene bağlı değildir; devletin ne olduğunu ve bunun, devleti destekleme zorunluluğu açısından ne demek olduğunu bilmeyi önemseyen herkese bağlıdır. Şu veya bu yöneticiye –I. Charles yahut Cromwell'e– "dikey" bağlılığımızın altında diğer yurttaşlarımız ile yatay bir bağlılığın olması gerektiği fikri, kesinlikle modern ve eşitlikçi bir fikirdir. *Belki* bir devlet yaratmanın karizmatik bir kurucu bulmaya bağlı olduğu fikri, olgusal anlamda doğrudur fakat mantıksal açıdan doğru olan ise yasa yapacak ve bunları uygulayacak bir tür otorite kaynağına sahip bulunmadıkça bir devletimizin olmayacağı, bunun ancak anarşiye yol açacağı da mantıksal açıdan doğrudur.[34]

Hobbes, zihninde iki tür egemen canlandırmıştır; bunlara gösterdiği dikkat, dünyada var olma sıklıkları ile ters orantılıdır. *Kuruluş yoluyla egemen*, doğa durumundan yaratılan egemen otoritedir; *edinme yoluyla egemen ise* var olan ve yeni tebaa edinen egemendir. İkinci durum, gençler, bağlılık için bir devleti düşünecek kadar yaşlandıklarında gerçekleşen, yeni tebaanın, sessiz ve devamlı bir şekilde edinilmesini içerir. Bunun bir başka yolu da –bu kısım Hobbes için daha önemlidir– savaşta yenilen insanların, yeni yöneticiye tabi olmayı kabul etmek karşılığında canlarının bağışlanması durumudur. Doğa durumundan siyasi koşula atlamak entelektüel açıdan talepkâr bir meseledir fakat Hobbes, marifetlerini her iki konuda da bol bol gösterir.

Edinim yoluyla egemen, tebaa olabilecek kişiye basit bir seçenek sunar; "itaat yahut ölüm." Hobbes, bu durumda güç kullanarak zorla alınan sözün geçerli olacağını iddia etmiştir. Size "ya paranı ya canını" diyen hayduda ertesi gün büyük bir ödeme yapmak için verdiğiniz sözü normalde geçersiz kılan şey bu faaliyetin hukuken yasaklanmış olması ve haklı olarak vazgeçtiğinizde öldürüleceğinizden korkmanızdır. Egemen, canınızı kolaylıkla bağışlayabilir; bunu yaptığında pazarlığın kendine düşen kısmını yerine getirmiş olur; hâl böyleyken sizin de payınıza düşeni yapmamak için bir bahaneniz kalmaz.

34 *A.g.e.*, ss. 228 v.d.

Hobbes, pazarlığın "serbest" bir şekilde yapıldığında ısrarcıdır. Korku yoluyla verilen sözün bağlayıcılığı konusundaki açıklaması ikna edicilikten tamamen uzak değildir. Fırıncıdan ekmek alan bir müşteri, aç kalmaktan korktuğu için faturayı ödemesine gerek yoktur diye düşünmeyiz. Yenilen düşmanın, öldürüleceğinden endişe ettiği için onu esir alan kişiye itaat etmekten bağışlandığını neden düşünelim? Mahrumiyet ve ölüm karşısında duyulan korkular, tatsız bir sona doğru gidildiğine dair korku gibidir. Aslında Hobbes, fazla zeki olmaya çalışmaktadır. Çok sayıda koşul, pazarlıkları, daha az ya da çok zorlayıcı dolayısıyla da daha az ya da çok bağlayıcı hâle getirir. Kasabada tek bir fırıncı olup da kıtlık tehlikesi altında fırıncının, bize yiyeceği ancak ve ancak onun kölesi olursak vereceğini söylemesi durumu, alıştığımız, çok sayıda fırıncının olduğu ve en kötü şartlarda eğer onun ekmeğini yahut fiyatlarını beğenmezsek başka bir fırıncıya gideceğimiz durumdan epeyce farklıdır. Edinme yoluyla egemenlik, ikinci değil birinci durumdur.

Bütün bunların girizgâh olduğu iddia, *egemen*in, tebaasına verdiği herhangi bir söz ile sınırlanmayacağıdır. Hobbes, karma rejim teorileri ve kralın taç giyme yemininin, bir başkasının meşru bir şekilde uygulamaya çalışacağı bir tür söz olduğu düşüncesine, ancak küçümseyerek bakar. Hobbes'un teorisinde, egemene aktarabileceğimiz *bütün* haklardan vazgeçmemiz esastır. *In extremis*, hayatımızı koruma hakkından vazgeçemeyiz; dolayısıyla bunu denememizin de bir anlamı yoktur. Geri kalan bütün haklar ise aktarılabilir. Kuruluş yoluyla egemen, bu anlaşma ile sınırlanmış olmaz çünkü anlaştığımız, egemen değil yek diğerimizdir. Edinme yoluyla egemenin de bize karşı bir yükümlülüğü yoktur çünkü canımızı bağışladığında zaten pazarlığın kendine düşen kısmını yerine getirmiştir; başkaca bir yükümlülüğü de yoktur. Hobbes, yükümlülük konusunda çarpıcı şekilde bireyci bir görüş benimser. Yöneticilerimize itaat etmek gibi bir yükümlülüğümüz vardır çünkü kendimizi bu türden bir yükümlülük altına sokmuşuzdur. Gelenekselciler ve muhafazakârların aksine Hobbes, itaatin ellerine doğduğumuzu söylemez. Çoğu insan, doğduğu toplumun iktidarındaki hükümeti sessizce onaylar fakat mantıken egemen, insanlar açık bir şekilde ona itaat etmeye girişmedikleri sürece onlara "düşman" muamelesi yapabilir ve bu meşru olur. Egemenin sakınması, itaatin koşulu olarak anlaşılmalıdır.

Hobbes, egemenliğin doğası ve entelektüel kökenlerini açıkladıktan sonra egemenlerin güçlerini, görevlerini ve kanuna tabi hayatın doğasını anlatmaya başlar. Bu anlatının pek çok ilginç noktası vardır fakat ana unsur bir ilginçlik değil sonraki birkaç yüzyılda egemenlik anlatılarının merkezinde duracak bir şeydir. Egemenin varlığının asıl nedeni, belirli bir yetki alanında kanunun ne olduğu sorununu çözmektir. Egemenin, kanun olduğuna hükmettiği şeyler kanundur. Egemenin koyduğu kanunlar, iyi düşünülmüş yahut tedbirsizce hazırlanmış olabilir fakat bunları kanun yapan şey iyi olmaları değil bunlara tabi insanlara yol gösterecek kurallar olarak emredilmeleridir. Bu, hukukun "soy ağacı" teorisidir çünkü kanun olduğu söylenen şeyin gerçekten

de kanun olduğunu göstermenin yolu, uygun otorite tarafından doğru şekilde koyulup koyulmadığını görmekten geçer. Hobbes'un düşünüşüne göre, bunun imkân dâhilinde bulunması için egemenin tek, bölünemez ve mutlak olması gerekir. Bunun nedeni ise yeterince açıktır; kanunların ne olduğuna, belirleyici bir cevap vermek için bu soruya cevap verecek bir otorite gerekir. Böyle bir otorite ise tek olabilir çünkü birden fazla olursa birbiriyle çelişen cevaplar verilebilir. Amerika Birleşik Devletleri'nin varlığı ise bize farklı olanaklar sunar. Bunlardan birisi, egemenin, Hobbes'un söylediği şey olmamasıdır. Amerika Birleşik Devleteri'nde çok sayıda yasal sistem vardır, çatışmanın nihai bir hakemi yoktur yahut tanımlanabilir bir egemene sahip olmak tek bir devlet olmanın yeter koşulu değildir. Amerika Birleşik Devletleri, tek bir siyasi sistemdir fakat farklı birimler, farklı konular üzerinde son sözü söyleyebilir.

Hobbes, bölünmüş egemenliğin felakete yol açacağından kuşku duymaz. Mutlak otoritenin, devletin varlığı için esas teşkil ettiğini savunduktan sonra ise devletin aslında nasıl yönetilmesi gerektiğini açıklar. Bu açıklamaların, anayasacı fikirlere tanıdığı ayrıcalıklar, Hobbes'un, çoğu yorumcu tarafından liberal değilse bile "protoliberal" olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Buradaki uygunsuzluk, çoğu liberalin, yurttaşların, devletlerine karşı haklara sahip olduklarını düşünmeleridir. Bu haklar arasında, konuşma özgürlüğü, kendilerine ikna edici gelen dinin gereklerini özgür bir şekilde yerine getirme, insan hakları beyannamesinde saygın bir yere koyduğumuz, keyfî tutuklama ve kötü muameleden muafiyet vardır. Fakat Hobbes, tebaanın bu türden haklara sahip olmadığında ısrarcıdır. Doğa durumunda doğuştan sahip olduğumuz doğal haklar faydasızdır; onlardan tamamen –*in extremis*, hayatımızı koruma hakkı hariç– vazgeçerek bizi koruyacak bir devlet kurarız.

Özgürce konuşma hakkımız bulunmamaktadır "özel olarak yargıda bulunma hakkı" Protestan muhaliflerin de iddia ettiği gibi yoktur; temsil edilme hakkı da ortada görünmemektedir. Kralın bakanları onun danışmanlarıdır; egemenliği kralla paylaşmazlar ve tavsiyelerinin kabul edilmesi hakkına sahip değildirler. Hobbes, siyasi birimlerin, çoğunluk kararına göre hareket etmesi gerektiğine katılsa da bir siyasi sistem olarak demokrasiye hiç heves etmez. Bir birim, tek bir ağızdan konuşmalıdır ve bu ağzın hangisi olacağını söylemek de ancak çoğunluğun kararıyla mümkün olacaktır. Eğer liberalizmi, kişisel haklar meselesi olarak düşünecek olursak Hobbes, katıksız bir liberalizm karşıtıdır. "Bağımsız kurumlar"a düşmanlık konusunda hiçbir çekincesi yoktur. Lucca şehri "Libertas" kelimesini kocaman harflerle duvarlarına yazmıştır. Bununla birlikte, Lucca'lı bir yurttaşın Konstantinopolis'teki bir Osmanlı tebaasından –devlet hizmetinden daha bağışık olmak anlamında– daha özgür olduğunu söylemek mümkün değildir.[35] Devlet altında özgürlük "yasaların sessizliği"ne[36] bağlıdır ve gevşek bir mutlakiyeçilik yurttaşları, katı bir cumhuriyetçilikten daha özgür kılmıştır.

35 *A.g.e.*, s. 266.
36 *A.g.e.*, s. 271.

Hobbes'un özgürlük tasavvurunu kullanma biçimi, liberalizmin hak temelli olmayan bir başka biçimine kapıyı aralar. Negatif bir özgürlük tasavvuruna bağlıdır; özgürlük, o şekilde değil de bu şekilde davranmaktan oluşmuş *değil*dir. Hobbes'taki protoliberal unsur, hükümetler ne konuda isterlerse o konuda kanun koyma *hakkına* sahip olsalar da fiilen, mümkün olduğu kadar az kanun koymaları gerektiğine duyduğu inançtır. Bunun nedeni ise beklenildiği gibidir. Anayasacıların hükümetlerden bir *hak* olarak talep ettiği şeyler, genel olarak kendi içinde iyi şeylerdir. Daha geniş bir tabana danışan hükümetler, kanunları daha akıllıca yaparlar; hayatın en ufak noktaları hakkında dahi kanun koymaktan sakınan hükümetlerin tebaaları daha mutlu dolayısıyla da daha sadık olur. Eğer din, kişilerin takdirine bırakıldığında kavgaya neden olmayacaksa devletler, herkesin kendi dinî bağlılığını seçmelerine, Locke'un daha sonra koyacağı sınırlar dâhilinde her durumda izin vermelidir. Fakat barış hepsinden daha önemlidir. Dinin çatışmacı olduğu yerde, ibadetin zorunlu tek tipleştirilmesi ve kamu doktrini gereklidir. Haklardan bahseden bir liberalin, acil bir durumda, *dinin gereklerini özgürce yerine getirme hakkı*nın askıya alınmasına onay vermesi imkân dâhilinde olabilir. Hobbes "bağımsızlık"ın imkânsızlığı karşısında esef duyacaktır.

Hobbes, yöneticilerin, araçsal zeminde liberal, anayasal bir düzen varmış gibi davranmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Devletin, bizi işe ve ticarete yöneltecek türden yasalar koymasına ihtiyaç yoktur; müreffeh bir hayat yaşamayı istersek devletlerin, bizi buna yöneltmesine ihtiyacımız yoktur. İhtiyaç duyduğumuz şey iki konuda destektir; bunlardan ilki, güç ve sahtecilikten korunma –böylelikle, soyulacağımızdan ve kandırılacağımızdan korkarak risk almakta tereddüt etmeyiz– ikincisi ise bize yardımcı olacak türden ticaret kanunlarıdır. Güç ve sahtecilik bir yana bırakıldığında refaha ulaşmanın önündeki en büyük engel, mülkiyet ve sözleşmeyi konu alan muğlak yasalardır. Hobbes, 1651 yılında bir İngiliz tapu kütüğü oluşturulması gerektiğini savunmuştur. Bu kütük, ancak 1925 yılında Parlamento Gayrimenkul Yasası'nı en nihayetinde onayladığında oluşturulabilmiştir. Mülkiyet ve sözleşmeyi konu alan yasalar asgari düzeyde zorlayıcı olmalıdır; kimseyi bir şeye sahip olmaya yahut bir başkası ile sözleşme yapmaya zorlamamalıdır. Kimi koşullar sağlandığında devletin zor kullanma becerisi, kişilerin yardımına koşmayı mümkün kılmalıdır. Eğer siz ve ben geçerli bir anlaşma yaparsak her birimiz, diğerini bu anlaşmaya uymaya zorlayabiliriz. Eğer geçersiz anlaşmalar yaparsak enayilik etmişizdir. Hobbes, aslında ticaret, istihdam veyahut genel olarak ticari hayata hiç de hevesli değildir. Bir tüccarın değil bir entelektüelin zevklerine sahiptir. Bununla birlikte devletin, öncelikle barışı korumak ardından da medeniyetin, ticari ve entelektüel bütün sanatlarını geliştirmek için var olduğuna dair güçlü bir inanç beslemektedir.

Hobbes'un, sefaleti önlemeyi diğer bütün dertlerin üzerinde tuttuğunu gösteren küçük ayrıntılara (asgari) refah devletini savunması dâhildir. Yaşlıların, yoksulların ve işsizlerin yardıma ihtiyacı vardır ve müreffeh toplum

bu yardımı yapmalıdır. Bu, Hobbes'un, insanın bencilliğine dair görüşünün, sadece kendimizi düşünmek ve kendi çıkarlarımıza uygun davranmak ile lanetlendiğimiz görüşüyle aynı olmadığının kanıtlarındandır. Üzerimizde böylesine bir lanet varsa toplumun var olması mümkün olmayacaktır. Hobbes'un yoksullara, yaşlılara ve işsizlere bakmamız gerektiği yönündeki önerisinde bir zorluk yoktur; onlara gösterdiğimiz hayırseverliği imkânsız kılacak kadar bencil değilizdir. John Aubrey, sempati duygularımızın *bizim* olması gerektiği olgusu, bunların sempati duygusu olmaması anlamına gelmeyeceğini göstermek için tatlı bir hikâye anlatır: "Bir defasında Strand Sokağı'na gittiğimi hatırlıyorum. Sadaka isteyen yoksul, sakat ve yaşlı bir adam vardı. O, adamı acıma ve şefkat dolu gözlerle seyretti, elini cebine attı ve adama altı peni verdi. Yanında duran din adamı ise sordu: "Bu, İsa'nın emri olmasaydı, bunu yine de yapar mıydın?" Hobbes'un bu soruya cevabı kesindir: "Yaşlı adamın içinde bulunduğu sefaleti anladığımdan dolayı acı içindeydim, şimdi ona verdiğim sadaka, onu olduğu kadar beni de rahatlatıyor."[37] Hobbes'un dinî hoşgörü konusundaki tartışmasına hayat veren de aynı amaçsız sefaletten kaçınma kaygısıdır. *Leviathan*'ın yarısı "Hristiyan Toplumu" konusuna ayrılmıştır. Hobbes'un, okurlarını insan doğasından hareketle, doğa durumu dolayısıyla herhangi bir hükümetin ilkeleri üzerinden ilerlettikten sonra çağdaşlarını tutkuyla canlandıran konuyla yani Hristiyan toplumunun siyasetiyle uğraşması gerekecektir.

Hristiyan Toplumu

Çağdaş yorumcuların bakış açısına ve aynı zamanda Hobbes'un tarihsel mirasının izdüşümüne göre, uzun uzadıya "Hristiyan Toplumu"nun tartışılmasında belirli bir beceriksizlik vardır. Batı toplumlarında kiliseler, seküler siyasi ihtirasları inkâr etmek için yollarından çıkmışlardır yani Hobbes'un modern okurları, bu konuya, kendi çağdaşları kadar ilgi duymazlar. Klasik tiranisid doktrininin, heretik bir kralın suikasta kurban gitmesiyle meşrulaştırıldığını ileri süren din fanatiklerine ve Tanrı'nın krallığının, dünyada ilk fırsatta kurulması gerektiğini savunan diğer heveskârlara alışmışlardır. Tartışmacı Hobbes, aynı zamanda kendisini o dönemde geçerli olan çoğu teolojik görüşü savuşturmaya ve ortodoks olmayan kimi görüşlerini savunmaya ahlaken mecbur hisseder. Mesela, Hobbes, bir "fanici"dir yani öldüğümüzde varlığımız ölümsüz bir ruh olarak devam etmeksizin tamamen yok olduğumuza ve Kıyamet Günü geldiğinde yeniden yaratılacağımıza ve yargılanacağımıza inanır; hak tanır kişiler ebedî bir bedensel varlığa kavuşacak, hak tanımazlar ise yok edilecektir. Lanetlilerin gittiği yer olarak cehennemin bu anlatıda yeri yoktur. Fanicilik, onaylanmasa da seyrek rastlanan bir şey değildir. Bugün ise tarihsel merakın konusudur. Daha da büyük bir zorluk yaratan unsur ise Hobbes'un, devletin bir Hristiyan devleti olmasının

37 *Aubrey's Brief Lives*, s. 157.

önemli olup olmadığını sorduğu hayal edildiğinde bunun hiçbir öneminin olmadığı cevabını vereceğidir. Bu, göründüğü kadar şaşılacak bir şey değildir fakat ilginç bir sonucu vardır.

Hobbes, dinin, kaygıdan kaynaklandığını söyler.[38] İnsan zihni, hayatımızı etkileyen şeylerin nedenlerini arama eğilimindedir; nedenler zincirinde geriye doğru gidilince nihayetinde bu dizinin nedeni olmayan bir nedene sahip bulunduğunu düşünürüz ve buna da Tanrı deriz. Hobbes'un "doğal teoloji"nin kendi içinde çelişen terimlerden ibaret olduğunu savunduğunu görmüştük. Tek başına akıl bize, Tanrı'nın doğası hakkında Tanrı'nın var olduğu ve bizim sınırlarını koyabileceğimizden çok daha büyük bir güce sahip olduğu dışında bir şey söylemez. Bu şüphecilik, Hobbes'un, dinin, entelektüel spekülasyondan çok daha önemli bir toplumsal pratik olduğunda ve herhangi başka bir toplumsal pratik gibi –barışı, fiziksel ve ruhsal güvenliği koruma yolunda– düzenlenmesinde ısrar etmesine olanak tanır.

Barışa yönelen bariz tehditler arasında, Tanrı'nın niyetinin yeniden vahyedildiğini iddia eden, kerameti kendinden menkul peygamberler vardır. Hobbes, Tanrı'nın onlara mucizevi güçler vermeyi bıraktığı gün peygamberlerin de sonunun geldiğini ileri sürer. Bugünlerde daha uygun bulunan görüş, kişi, Tanrı'nın kendisiyle rüyasında konuştuğunu söylediğinde bundan, Tanrı'nın onunla konuştuğunun rüyasını gördüğünü anlamamız gerektiğidir. Hobbes, Yehova'nın kendisini, seçilmiş insanlarına gösterdiğini inkâr etmez; sadece, bu olgunun İsrailoğullarını benzersiz bir durumda bıraktığını yani onlar kendi krallarını seçmedikleri sürece dünyadaki egemenlerinin Tanrı olduğunu ileri sürer. İsrailoğullarının kendilerine, dünyada bir egemen seçmelerine izin verdiği anda Tanrı, bütün inananların, onun emirlerine uymaları gerektiği bağlamında dünyayı yönetmeye devam edecek fakat dünyadaki egemen olmaktan çıkacaktır. İngiliz toprağında tanrısal bir krallık kurmaya kalkanlar da haklı olarak hapse atılacaktır.

Doktrin konusunda ise neyin ortodoks bir görüş olduğu, egemenin tarif edebileceği bir şeydir. Hassas bir egemen, her şeye inanmayı daha kapsamlı hâle getiren yahut diğer inançlarıyla çelişen inançlara sahip olduklarını açıklamaya zorunlu kılmak yoluyla tebaasında kaygı uyandırmaktan sakınacaktır. Yani sakınacağı şey insanlara, kurtuluşları için yazı-tura attırmak ve devletin amacını boşa çıkartmaktır. Her hâlükârda, insanların bu türden konularda ikiyüzlülük etmesi, imkân ve ihtimal dâhilindedir; bilge bir egemen ise kendisini, görünüşteki uyumluluğu ile memnun etmelidir. Sınırlar dâhilinde hoşgörü, sahneye arka kapıdan girer. Hristiyan geleneğinin kutsal kitaplarına göre İncil, otoritesini egemenden alır. Hobbes'un, İncil'in İngilizceye çevrilmesi konusundaki görüşleri karışıktır. Bunun yapılması, okumayı bilen insanlara, diğer insanlara ve Tanrı'ya karşı görevleri konusunda net bir bilgi verecektir fakat aynı zamanda da insanları, Tanrı'nın sözünün tuhaf yorumlarını basmaları için cesaretlendirecektir. Bu insanlar

38 Hobbes, *Leviathan*, s. 169.

hatırlamalıdırlar ki egemenliğin asli niteliklerinden birisi de hangi doktrinlerin yasal olarak öğretilebileceğine sadece egemenin karar verebilmesidir.

Böylelikle Hristiyan toplumu, egemenin doktrin konusundaki otoritesinin, Hristiyan kilisesi üzerindeki otoritesine doğru genişlediği bir şey hâline gelmiş olur. Hobbes'un amacı, devletin, kilise karşısındaki önceliğini güvence altına almak ve sadece taşradaki vahşi insanların peygamber olarak ortaya çıkmasını değil piskoposların, kendilerine seküler bir otorite atfetmelerinin de önüne geçmeyi sağlamaktır. Piskoposlar, ellerine öyle bir şans geçse Hobbes'u heretik olarak yakacaklardır; aralarındaki düşmanlığın karşılıklı oluşu şaşırtıcı değildir. Hobbes'un, attığı adımdan emin olmadığı bir alan vardır. Bu da Hristiyan tebaanın, kâfir egemene itaat etmek gibi bir göreve sahip olup olmadığı şeklindeki kadim sorundur. Hobbes, tebaadan hiç kimsenin, egemenin meşruiyetini dinî zeminde tartışmaya açma hakkına sahip olmadığında ısrarcıdır. Hristiyanların, genel olarak neden, kendilerinden İsa'nın inkâr edilmesinin istenmesi noktasına kadar kâfir egemenlere itaat etmesinin gerektiğini görmek kolaydır. Hobbes *De cive*'de inanan kişinin, o noktada İsa'yı inkâr etmeyi reddetmesi ve şehadet yoluyla "İsa'ya gitmesi" gerektiğini söyler. *Leviathan*'da ise fikrini değiştirmiştir. Canımızı kurtarmak için İsa'yı inkâr edebileceğimizi ileri sürer. Tanrı bize, kendimizi korumayı emretmiştir ve inkârı, ölümcül bir günah olarak görmeyecektir. İlgilendiği şey ziyadesiyle uzun olan kırk ikinci bölümde ("Kilise Gücü") de görülebileceği gibi, seküler güçten bağımsız, ayrı ve farklı şekilde kurulmuş bir "ruhani güç"ün olmayacağında ısrar etmektir. İki değil tek bir kılıç vardır. Egemen hem kılıcı hem de kraliyet asasını elinde tutar.

Sonuç

Dolayısıyla Hobbes'u, otoritesi sınırsız fakat bu otoriteyi basiretle kullanan bir devleti, muntazaman savunurken buluruz. Din, on yedinci yüzyılda çatışmanın büyük bir kaynağı olduğu için Hobbes'un özellikle savunma kaygısı içine düştüğü şey devletin, kilise üzerindeki otoritesidir ve bu otoritenin hafifçe kullanılacağını ümit eder. Özgür irade ve zorunluluk konusunda Piskopos Bramhall'a karşı argümanlar geliştirirken dinin hakikat değil hukuk meselesi olduğunda diretir. *Leviathan*'da muntazaman iddia ettiği şey de budur. Dinin ahlaki işlevleri, felsefi spekülasyon ile aynı şey değildir. Bu dinî kuşkuculuğun nereye kadar uzandığını söylemek imkânsızdır. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda dinî fikirlerin kapsamı geniştir; Hobbes'un İncil hakkındaki zorlama fikirlerinin hiçbiri ona özgü değildir ve özellikle fanicilik, öbür dünya ile ilgili yaygın görüşlerden birisidir. Ölü insanların, uzak bir geçmişte işledikleri günahlardan dolayı yargılanmak üzere yeniden yaratıldıkları fikrinin Kıyamet Günü'ne ilginç bir ışık tuttuğu düşünülebilir fakat buna inanmak da bedenlerinden çıkmış ruhların var olduğuna inanmaktan daha kolay görünür. Hobbes'un maddeciliğinin, Tanrı'ya herhangi bir yer

bırakıp bırakmadığını merak edebiliriz; eleştirmenleri, böyle bir yerin olmadığını ve Hobbes'un ateist olduğunda ısrarcıdırlar fakat Hobbes, bunu bir sorun olarak görmüş gibi de değildir.

Bu da bizi, son bir bulmaca ile baş başa bırakır. Hobbes, mutlak monarşinin, bütün hükümet biçimleri arasında en iyisi olmasını "muhtemel" gibi gösterdiğini düşünse de hükümetin mutlak bir otoriteye sahip olması gerektiğini, bir anayasanın egemen olmayacağını ve bölünmüş otoritenin felaket demeye geleceğini, hiçbir soruya yer bırakmayacak şekilde kanıtladığından emindir. Daha sonraki eleştirmenler ise o kadar nazik davranmazlar. Locke, sansarların saldırmasından korkan insanların, neden kendilerini, aslanların muhtemel avı olarak daha güvende hissettiklerini sorar. Hobbes, rasyonel bir kralın, kendi çıkarlarının, tebaasının çıkarlarıyla aynı olduğunu göreceğine inanmıştır. Eğer tebaası, mutlu ve müreffeh ise onun hükümetine itaat edecek ve onu özenle destekleyecektir. Hobbes, güvenliğimizi sağlayan gücü desteklememiz gerektiğinde ısrarcıdır; bu da başarılı bir devletin sadakati, sadakatin başarılı bir devleti, onun da ... besleyeceği (kısır değil) "erdemli" bir döngünün varlığına işaret eder. Rasyonel egemen, *Leviathan*'ı okuyacak ve yurttaşların geçimini sağlamasını güvence altına alan ılımlı bir hükümetin, yurttaşlarının özel hayatına müdahale etmeyeceğini; sadık, akıllı ve maceraperest bir nüfus yaratmak üzere inisiyatif alma, hayal gücünü, sanatı ve bilimi teşvik edeceğini anlayacaktır.

Zorluklar, ister geçici heveslerine, gururuna yahut tutkularına kapılmış bir kişi isterse de anlaşmazlıkların böldüğü bir meclis biçiminde olsun pek de akıllı ve becerikli olmayan bir egemen ortaya çıktığında başlar. Bu durumda ne yapabiliriz? Soruya, Hobbes'un bir cevabı yoktur. Tebaanın, görevlerinden kaçmak için her türden bahaneyi kullanacağından öyle korkmuştur ki kendi kendine yardıma karşı durmanın ölçüsünü, saçma şekilde kaçırır. Doğrudan tehdit altında kaldığımızda egemene, *sadece kendi hesabımıza direnebileceğimizi* kabul eder. İnsan organizması, fiziksel olarak kendi kendini koruduğu için ne yaparsak yapalım egemenin, bir direnişle karşılaşmadan bizi öldürmesine izin vermemiz mümkün değildir. Hobbes bunun, egemenin, ceza hukukunun cezaları arasına, aramadan sakınma ve kanun kuvvetlerinden kaçma gibi fiiller eklememesi gerektiğine işaret ettiğini düşünür. Fakat Hobbes'un zorlandığı yer şurasıdır ki ancak kendi hayatımızı kurtarmak üzere ve kendi hesabımıza direnebileceğimizde ısrar ettiğinde kendi insan doğasına dair anlatısıyla çelişir ve direnişi son derece zor bir hâle getirir. Hangi tehlikeye maruz kalabileceklerine dair delil toplayan kaygılı yaratıkların, egemenin diğerlerine davranışını, kendilerine davranışının bir delili olarak değerlendirme yoluna girmeleri zordur. Eğer egemenin çılgınlık yahut kötü yönetime saptığını görürsek bir arada durmanın ayrı ayrı durmaktan daha iyi olabileceği fikrini aklımızdan geçirmezlik edemeyiz ve rasyonel olmayan egemene karşı hazır yapabiliyorken direnmek üzere birlik oluştururuz. Luther, özünde bu sorunla yüz yüze gelmiş ve yeterince kötü davranan yöneticinin,

tebaasının, Aziz Pavlus'un mevcut yöneticiler hakkındaki emrini görmezden geleceklerini ve yöneticiyi, doğru yahut yanlış, devireceklerini kabul ederek sorundan kaçınmıştır. Hobbes'çu egemenin tebaası, gayri ihtiyari, egemenin, onları korumaktan onlara saldırmaya dönüp dönemeyeceğini sorar. Eğer saldıracaksa egemen ve tebaası doğa durumuna geri dönecek, savaşın bütün katkıları ve avantajlarından yararlanacaktır. Hobbes'un yegâne öğüdü, bir yandan bizi egemene en azından olumlu anlamda şüpheyle yaklaşmaya, diğer yandan da egemeni, zaferinin, tebaasının refahı ve mutluluğuna bağlı olduğunu hatırlamaya ikna etmeye çalışmakla ilgilidir.

Bununla birlikte, egemenin üzerindeki yegâne *otorite*, vicdan ve Tanrı'dır. Egemenin elindeki araçlara karşı bizim elimizdeki araçların ne kadar yetersiz olduğu ile yüzleşildiğinde tebaanın haklı olarak şunları hissettiğini görmek hiç de zor değildir. Egemeni adaletsiz –daha uygun düşen terim "insafsız"dır– olarak tanımlamanın, bu tanımın, egemen raydan çıktığında kalkışılacak isyan ile meşrulaştırılabileceği söylenebildiği sürece teknik açıdan hatalı olup olmamasını umursamayabiliriz yahut da bir yanda denge ve denetim rejimi diğer yanda ise Hobbes'çu egemen varken meselenin hangisinin ehvenişer olduğunu söylemekten ibaret bulunduğunu görerek bölünmüş bir hükümetin kaosa sürükleneceği gibi bir riski almaktan mutlu oluruz. Hobbes'un, bunlardan hiçbirine nihai bir cevabı bulunmaz. Bulunması gerektiğini ileri sürmek ise pek insaflı olmaz. Hobbes'un başarısı, siyasi durumun resmini, kendisinden öncekilerden çok daha ikna edici bir şekilde yapmış olmasıdır ve bu resim asla daha iyi bir hâle getirilememiştir. Devlete daha çok yahut daha az otorite sağlamanın olumlu ve olumsuz yanlarına dair yahut tebaanın itaat bağlarının daha gevşek mi yahut daha sıkı mı bağlanacağına dair fikirler ortaya daha iyi konulamamıştır. Okurları ve bizler için ise dengenin nihai olarak nerede oluşacağı konusunda bir karar vermemizin gerekmesi, Hobbes'un başarısızlığı değil siyasi hayatın olgularından birisidir.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

John Locke ve Devrim



Görkemli Devrim

Locke, on yedinci yüzyıl standartlarına göre uzun bir ömür sürdü. Ömrü, her hâlükârda vukuatlıydı. 1632 yılında doğdu, babası Püriten bir hukukçuydu. Beyefendi birisi sayılmazdı fakat varlıklıydı ve iç savaş döneminde parlamento yanlısı olarak askerî hizmette bulunmuştu. İç savaş sırasında görev yaptığı süvari birliğinin de komutanı olan yerel bir parlamenter ile dostane ilişkileri vardı. Böylelikle oğlunu Westminster School ve ardından Oxford'un Christ Church'üne gönderebildi. Cromwell'in güçlü olduğu yıllarda Locke, Christ Church'te ilk yılını tamamlamış bir öğrenciydi. Restorasyon sırasında ise toplumu fazlasıyla savunan öğrenciler tasfiye edilecekti. Locke ise tahta ve İngiltere Kilisesi'ne duyduğu sadakat şüpheli bulunsa da okuldan atılmaktan kurtuldu. Aslında Locke'un erken dönemlerde din ve siyasal otorite hakkındaki görüşleri kati bir şekilde otoriterdi ve devrin muktedirleri tarafından bütünüyle kabul edilebilirdi. Fakat bu görüşler Kıta Avrupası seyahatinden sonra değişti çünkü bu seyahat ona dinî hoşgörünün olumlu etkilerini gösterecek ve onu, dinî özgürlüğün İngiltere için de iyi olacağı konusunda ikna edecekti.

Üniversitede burslu öğrencilik, burs sahiplerinin rahip olmak üzere takdis edilmelerini yahut hukuk veya tıp alanında yüksek eğitim almalarını gerektiriyordu. Locke, tıp okumaya karar verdi. Bunun önemli sonuçları olacaktı. Entelektüel düzeyde dikkatli gözlem yapmaya saygı duymayı ve geçmişte edinilen deneyimleri yeni vakalara uygulamayı öğrendi. Bu son nokta, Thomas Hobbes'ta eksikti. Böylesi bir anlayış, *Essay concerning Human Understanding*'e nüfuz etmiştir ve eserin felsefi şöhreti de buradan gelir. Bu, "anti-rasyonalist" bir bakış açısıdır. İnsan aklı, deneyimle sınırlanmıştır; dünyayı, deneyimle ilişkisini koparmış ilk prensipler üzerinden anlama ihtimali bulunmamaktadır. "Tanrı'nın mumu" olarak adlandırılan insan aklı, dünyanın işleyişi hakkında bilebileceğimiz kadar çok şeyi bilmeyi sağlar çünkü Tanrı'ya ve insana karşı görevlerimizi gerçekten de göz önünde bulundurarak akla uygun ve erdemli bir hayat sürdürmeye ihtiyacımız vardır.

Tıp, Locke'un Shaftesbury kontu ile temasa girmesine neden olmuştu. Shaftesbury, II. Charles tahttan feragat etsin diye ona korku salan radikal soylular arasındaydı. Locke, Shaftesbury'ye, kendisini ağrılı ve öldürücülük potansiyeline sahip bir karaciğer apsesinden kurtaracak kişi olarak tavsiye edilmişti. Locke, hastayı ameliyat masasında yahut ameliyat sonrası enfeksiyondan öldürecek bir operasyon yapmış ve bu operasyon şaşırtıcı biçimde başarılı sonuç vermişti. Daha sonra apsenin tekrar oluşmasına karşı hastaya, gümüş bir dren de takmıştı. Bu drene ihtiyaç kalmasa ve aslında pek bir işe yaramasa da Shaftesbury'nin "tıpa"sı diye meşhur oldu ve Dryden'in kralcı şiiri *Absalom and Achitophel*'de alaycı bir yorumun konusu hâline geldi.

Shaftesbury, Locke'u, bizim bildiğimiz liberal kişiye dönüştürdü. Locke başlarda, siyasal gücün, doğası itibariyle mutlak olduğunu ve yöneticinin, "fark etmeyecek şeyler" yani Hristiyan inancının özü dışında kalanlar konusunda, istediği dinî düzeni getirme hakkına sahip olduğu görüşünü savundu. Bu, *cuius regio, eius religio* (ülkeyi yöneten, dinine de karar verir) prensibi ve Hobbes'un bakış açısıydı. Shaftesbury, toleransa yani bilinen anlamıyla dinî özgürlük hakkının tanınmasına inanmasıyla biliniyordu ve toleransın, krallığın tanıdığı bir imtiyaz olduğu önerisini reddediyordu. Hobbes'un reddettiği fikre inanmaktaydı. II. Charles, gizlice kabul ettiği Katolik inancı içinde dahi dindar birisi sayılmazdı. Katolikleri tolere etmeleri karşılığı Protestan Ayrılıkçıları tolere etmeye hazırdı. Fakat II. Charles, tebaasının yararlanacağı toleransın, bir krallık imtiyazı olması gerektiğinde ısrar ediyordu. Ayrılıkçılar ise bu koşulu kabul etmiyorlardı. Onlara göre, Katolikler *değil* Protestanlar tolere *edilmeliydi* ve bu tolerans, imtiyaz verilmesi yoluyla değil bir hak olarak gerçekleşmeliydi. Ayrılıkçıların bu uzlaşmazlığı, önlerindeki, Parlamento'ya mensup olma, Oxford veya Cambridge'den derece alma gibi yasal engellerin kalkmasını yüz elli yıl kadar geciktirdi.

Locke, Shaftesbury'nin özel sekreteri oldu ve onu, devlet yönetiminde de takip etti. Shaftesbury, kısa bir süre de olsa *Lord Chancellor* (Lordlar Kamarası Başkanı ve Adalet Bakanı) olarak görev yapmıştı; Locke da o sıralarda Ticaret Kurulu sekreterliğine getirildi. Locke, Shaftesbury'yi muhalefette de yalnız bırakmadı. Charles ve muhalifleri arasındaki çatışma, 1670'ler boyunca ve 1680'lerin başında daha sert bir hâl aldığında Shaftesbury, siyasal strateji için Locke'tan yararlandı. II. Charles'ın muhaliflerinin asıl hedefi, onun, XIV. Louis ve Katolik Fransa ile kurduğu birliği sağlamlaştırmasının önüne geçmekti. Haklı olarak Charles'ın kendi krallığına, yabancı bir güç lehine ihanet etmeye çalıştığından şüpheleniyorlardı. 1672'de yapılan Dover Anlaşması –çaresizce gizli tutulan bir anlaşmaydı– zamanı geldiğinde Charles'ın, ülkesini Katolik inancına döndüreceğini, aksi hâlde Louis'nin ordularının ülkeye girerek Katolikliği yeniden tesis edeceğini söylüyordu. Shaftesbury ve müttefikleri, Charles'ın kardeşi ve veliahdı, ayrıca bilinen ve dininin gereklerini yerine getiren bir Katolik olan York dükünün Charles'tan sonra tahta çıkmamasında kararlıydılar. 1679 yılında bir dışlama yasasını

destekledi̇ler ve bu tam anlamıyla bir krize neden oldu. Charles, krallığının son beş yılında devleti, parlamentoyu toplantıya çağırmadan yönetti. Oxford'daki Kralcı casuslar Locke'u izliyordu. Diğerlerinin niyetleri konusunda son derece kuşkucu davranma eğiliminde olan Locke'un kendi güvenliği konusunda korkuya kapılması için de her türlü neden mevcuttu. Charles, Shaftesbury'ye saldırmak konusunda tereddütte kalabilirdi fakat ona ders olsun diye danışmanlarından birinin adalet aracılığıyla katledilmesi, vicdanını sızlatacak da değildi. Oxford, kralcı bir kentti ve kralın kurtulmak istediği herhangi birisi hakkında ücreti mukabili, vatana ihanet hükmü verecek bir jüri bulunabilirdi. Örneğin, yönetimin talihsiz bir muhalifi olan Stephen College, Londra'daki bir jüri tarafından beraat ettirildikten sonra Oxford'a getirilmiş, burada yeniden yargılanmış ve asılmıştı.

Locke, kendileri için suç oluşturabilecek evrakı yok etti ve Charles'ın ajanlarına bildirildiği takdirde ölümüne neden olacak bir şey yapmaktan da imtina etti. Ancak bu yıllarda ne yazdığı net değildir. *Two Treatises of Civil Government*'ın dışlama krizi sırasında Shaftesbury'ye yazılmış geniş ölçekli bir tavsiye notu olduğu ve dolayısıyla bir "dışlama risalesi" şeklinde görülebileceği ileri sürülür. Eğer öyleyse emeği boşa gitmiş demektir, çünkü Lordlar Kamarası dışlama yasasını reddetmiş, Shaftesbury'e verilen destek dağılmış ve Charles, kendisini eleştirenlere daha sert muamele edebilme cesaretini kazanmıştı. Shaftesbury 1682 yılının Kasım ayında Hollanda'ya kaçtı ve ertesi yılın Şubat ayında da hayatını kaybetti. 1683 yılına gelindiğinde II. Charles'ı öldürmek için bir girişim olan Rye House Komplosu ortaya çıkartıldı, girişime dahli olduğundan şüphelenilenler öldürüldü; –bunlar arasında en önemlisi, Locke'un da sıklıkla yazıştığı Algernon Sidney'di– Locke, Hollanda'ya kaçtı ve II. James gönderilene kadar da geri dönmedi. 1685 yılında II. James tahta çıktıktan sonra patlak veren Monmouth İsyanı'na dahlinin olup olmadığı bilinmemektedir fakat Hollanda'da gizlenen kralcı ajanların Locke'un da dahlinden şüphelendikleri ve fırsatları olsa Locke'u kaçırıp öldürecekleri yüksek bir ihtimaldi.[1]

II. James, sadece üç yıl süren krallığı süresince Fransızların ülkesini işgal etmemek için öne sürdüğü koşulları sağlamaya çalıştı. Protestan subayları, milis gücünden ayıkladı ve bütün ülkedeki güçlü pozisyonlara Katolikleri getirmeye çalıştı. Bu, muhalefetin yükselmesine neden oldu ve ülke bir iç savaşa sürüklendi. James, 1688 yılının Aralık ayında ordusu, Orange'lı William'ın işgal ordusu karşısında duraksamış ve ülke Katolik-karşıtı isyanlarla mahvolmuşken yolun sonuna geldiğini anladı ve otoritesinin sembolü olan krallık mührünü de Thames Nehri'ne düşürerek veyahut atarak Fransa'ya kaçmaya çalıştı. Krallık mührünü Thames Nehri'ne düşürmesi veyahut atması, kötülük olsun diye midir yoksa artık kimsenin yaptığının bir meşruiyetinin kalmadığını söylemenin bir yolu mudur? Bu sorulara cevap vermek de zordur. James, Fransa'ya kaçarken yolda yakalandı, William ve Mary ile

1 Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, b.a.

amaçsız bir pazarlığa oturdu ve Londra'yı terk ederek Thames Nehri'nin Kuzey Denizi ile birleştiği bölgeye yerleşmeye sevk edildi. Nihayetinde yakalanmadan Fransa'ya geçmeyi başardı.

Locke artık ülkesine dönebilirdi ve döndü. 1704 yılındaki ölümüne kadar sakin fakat faydalı hayat sürdü. Bir iktisatçı olarak sahip olduğu becerilerden dolayı tekrar Ticaret Kurulu sekreterliğine getirildi. Asıl şöhretini filozof olarak, Newton'un daha geniş bir çevrede duyulması için onun tercümanlığını yaparak ve dinî tolerans görüşünün savunucusu olarak yaptı. Locke'un savunduğu dinî tolerans görüşünü hiçbir Britanya hükümeti, Katolik ve Ayrılıkçıların son yasal engellerinin kaldırıldığı 1872 yılına yani Test Yasası'nın iptaline kadar benimsemedi. Locke'un prensiplerini, yasal ve siyasal sistemin özellikle de kilise ile devlet arasındaki ilişkilerin yönlendirici prensibi olarak kabul etmek, 1787 yılında Birleşik Devletler Anayasası'nı kaleme alanlara düşecekti. Locke'un zamanında Amerikan kolonilerinin, onun tolerans hakkındaki fikirlerini kabul edecek hâli yoktu. Püriten New England, II. Charles'ın isteyebileceğinden de fazla Ayrılıkçıyı öldürecekti. Locke da Britanya'da daha fazla toleransın var olması için uğraş vermemişti. Nitekim yazdıkları, akıllı okuyuculara, ihtiyaç duydukları her şeyi söylüyordu.

Geçtiğimiz iki yüz yıl boyunca John Locke, İngiliz liberallerinin gurur duydukları erdemlerin örneğini oluşturdu. Locke'un, tedbirli, sağduyulu, soğukkanlı, kendisinin ne özgürlük için ayaklanmaya yahut iç savaşa varabilecek aşırı tutkulu bir isteğe ne de otoriteyi, diktatörlüğün yahut despotizmin denetimsizce yeşermesine izin verecek şekilde sabırsızlıkla kabullenmeye kaptıracak bir kişi olduğu düşünülüyordu. Bu tasavvur, daha yakın bir zamanda yerini, daha ilginç ve muğlak bir başka tasavvura bıraktı. Locke, kapitalist devrimin destekçisi, Hobbes'un gizli müridi ve II. Charles'a karşı bir ülkeyi tirandan temizlemenin tek yolunun suikast olduğunu düşünerek komplo kuran birisi olarak karakterize edildi. Hâl böyleyken II. Charles'ın son günlerinde ve II. James'in kısa süren krallığında Hollanda'ya sığınma kararı vermiş olması da meşru bir zemine kavuşuyordu.

Siyasal Yazılar

Locke'un siyasal düşüncesini yeniden kurmak kolay değildir çünkü açıkça siyasal olan yazılarıyla bağdaşması son derece güç başka metinler de kaleme almıştır. Siyasal yazılarından en önemlileri, yönetim hakkındaki iki incelemesi ve bunlardan daha az önemli sayılamayacak bir metin olan, köleci Amerikan kolonisi Carolina için yazdığı anayasa teklifidir. İki inceleme de birbiriyle uyum içinde değildir. Bunlardan ilki, *Patriarcha*'nın yazarı Sir Robert Filmer'ın siyasal görüşlerinin uzun uzadıya ayrıntılı bir şekilde tahrip edilmesini içerir. Filmer, bugün için önemli bir isim değildir; Locke'un dönemi için dahi tuhaf bir tiptir. 1647 yılındaki ölümünden az bir zaman önce *Patriarcha*'yı yazmış bir taşra şövalyesidir. Kitap meçhule terk edilmiş ve

II. Charles'ın savunucuları, dışlama krizi sırasında üzerindeki ölü toprağını silkeleyip bir propaganda silahı hâline getirmek üzere 1680 yılında yayımlayana kadar dolaşıma dahi girmemiştir. *Patriarcha*, kralların otoritesinin, babaların otoritesi olduğunu ve hepimizin babası Âdem babadan bugüne kadar geldiğini ileri sürüyordu. Pozitif hukuk ile sınırlanmadığı zamanlarda bu otorite, monarkın iradesinden ibaretti; mutlaktı, keyfiydi ve miras olarak aktarılabilme niteliğine sahipti. Locke'un birkaç yüz sayfayı böylesine tiksinti verici bir bakış açısına saldırmak için harcaması tuhaftı çünkü Algernon Sidney'in *Discourses concerning Government*'ı da aynı şeyi aynı dönemde yapmış ve kitabın, dönemin siyasetine uygunluğu, yazarının öldürülmesine neden olmuştu.

Her durumda, ilk incelemenin *Second Treatise* (İkinci İnceleme) ile arasındaki fark çarpıcıdır. *Second Treatise*, kendi zorluklarını göz önüne seren bir çalışmadır fakat açık seçiktir, sıralıdır ve çoğumuzun, insan doğasına dair tartışmadan kabul ettiği öncüllerden hareket ederek meşru yönetimin doğasına dair hepimizin tartışmadan kabul ettiği sonuçlara varır. *Second Treatise*, şüpheyi öylesine bertaraf edecek bir şekilde yazılmıştır ki herhangi bir yoruma ihtiyaç göstermez. Belki de bu nedenle yorumcular, zoraki bir şekilde *Second Treatise*'in söylediğini kastettiğinden ziyade şaşırtıcı noktalar bulmaya çalışırlar. Bununla birlikte, yorumcuların, Locke'u, dizginlenmemiş kapitalizmin yahut diktatörlüğün bir dostu olarak gösterme ihtiyacı hissettiklerini de anlamak kolay değildir. Hâlbuki Locke, sadece metninin de savunduğu üzere ılımlı anayasal bir yönetimin yanındadır.

Heyecan arayan birisi, metnin ötesine bakmaya gerek duymayınca işler daha da zor bir hâl alacaktır. Locke'un *Second Treatise*'ini şaşırtıcı ve tehlikeli bulmak için on yedinci yüzyıl sonunda yaşayan bir muhafazakâr kralcının zihin dünyasını düşünmemiz yeterlidir. *Second Treatise*, yurttaşları, Tanrı'nın kutsal eline uzanmaları için tahrik etmemişse de en kötü durumda bunu yapmaları gerekeceğini söylemektedir. Kralların *jure divino* (kutsal hakka dayanarak) hüküm sürdüklerini düşünen birisi, Locke'un meşru yönetimin amacı ve sınırları hakkındaki anlatısını son derece rahatsız edici bulacaktır. II. Charles'ın muhaliflerinin, babasının kafasının kesildiğini hatırladıkları ve muhaliflerinin kendilerinin, tiranisidin, ülkeyi, ülkesine ihanet etmeyi öneren bir kraldan kurtarmanın tek yolu olduğunu düşündükleri bir ortamda Locke'un kısa incelemesi, yangına körükle gitmek demekti. Burada *Second Treatise* hakkında kısa bir yorum yapılacak, arada da *First Treatise*'e atıfta bulunulacaktır. Daha sonra Locke'un tolerans hakkındaki görüşlerine yer verilecektir. Önce Locke'un ilk tolerans karşıtı fikirleri üzerinde durulacak ardından Locke'un 1685'te Hollanda'da sürgündeyken yazdığı, ülkeye dönüşünden sonra yayımlanan, daha iyi bilinen ve son derece etkili bir eser olan *Letter concerning Toleration* ele alınacaktır.

Locke, incelemelerinin yazarlığı konusunda kaçamak cevaplar verir. Ölümünden bir yıl öncesi olan ve II. James'in tahttan inişinin yıllar sonrasına

denk gelen 1703 gibi geç bir tarihte dahi mektuplaştığı kişilerden birine, *Second Treatise*'teki mülkiyet anlatısı hakkında sanki yazarının kim olduğunu bilmiyormuş gibi övgüler düzer.[2] Fakat *Essay concerning Human Understanding* için aynı durum geçerli değildir; bu eserin yazarı olarak tanınmaktan memnundur. Locke'un, *Essay concerning Human Understanding*'in, Görkemli Devrim ve III. William'ın tahta çıkışı sonrasında yeni işverenlerinin kısmen de olsa hoşuna gitmeyebileceğini düşünmüş olması muhtemeldir. Locke, bu eseri 1690 yılında yayımlamış ve eserin –yorumcuların da belirttiği üzere yazılma amacının değil– yayımlanma amacının, ülkenin koruyucusu III. William'ın tahtını, halkın rızasında tesis etmek olduğunu söylemiştir.[3] Bu, herhangi bir eleştirinin ötesindedir. Yeni kral, tebaasının ağırlıklı bir kısmı tarafından meşru bulunmamaktadır fakat Locke, onun Hristiyan âlemindeki en meşru yönetici olduğunu ileri sürmektedir. Locke'un ileri sürdüğü bu fikri savunmak son derece zahmetlidir. II. James'i önemsemeyen kişiler dahi meşru hanedanın Orange değil Stuart Hanedanı olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenledir ki William tahta, kraliçesi, II. James'in kızı Mary ile birlikte çıkmıştı ve Mary'nin kız kardeşi Anne, o sıralarda çocuk sahibi olmamış William'ın başka bir evlilikten sahip olacağı erkek çocuklardan önce tahtın veliahdı ilan edilmişti. Locke'un, William'ın krallığını daha sarsılmaz hâle getirme amacını taşıyan bir metni yayımlaması elbette kabul edilebilir bir şeydi.

Bununla birlikte, Locke'un rızaya yaptığı vurgu, İngilizlerin yahut en azından Parlamento'nun, III. William'ı seçtiğini ima ediyordu. Bu çok da cazip bir nokta değildi çünkü o sürekli karşımıza çıkan, halkın monarka verdiği egemen otoriteyi geri alıp alamayacağı sorusunu gündeme getiriyordu. 1689'daki Konvansiyon Parlamentosu, William'a tahtı koşullu olarak vermişti. Bu, Parlamento'nun, kralı uygun bulduğu, seçtiği yahut atadığına işaret ediyordu. Fakat bu yetkiye sahip olup olmadığı açık değildi. Ayrıca Parlamento, kendisini bir kurucu meclis olarak tesis etmeyi ve kırk yıl önceki cumhuriyet deneyiminin ardından gözden düşen anayasa yapma gücünü üzerine almayı reddediyordu. Parlamento bir Konvansiyon Parlamentosuydu çünkü tahtta bulunan bir monarkın çağrısı üzerine toplanmamıştı. Zaten II. James'in Fransa'ya kaçmasına, iç savaş tehlikesini bertaraf etmek için izin verilmişti. Ayrıca Parlamento, Amerikalıların yüz yıl sonra Birleşik Devletler için yazmaya çalışacakları türden bir İngiliz anayasasını kaleme almakla da ilgilenmiyordu. II. James, İngiliz halkının "kadim özgürlükler"ine saldırmakla suçlanmıştı; William'dan beklenen de ülkenin siyasal düzenlemelerini yeni bir biçime kavuşturmak değil eski hâline getirmekti.

Parlamento, kendisinin, tacı herhangi birine verme yetkisine sahip olduğu kanaatinde de değildi. Orange'lı William, II. James'in yeğeniydi ve Mary de James'in iki Protestan kızından birisiydi. Parlamento'nun daha muhafazakâr üyeleri, William'ı sadece naip olarak atayabilme yetkisine sahip

2 Peter Laslett, *Two Treatises of Government*, Giriş, s. 3.
3 Locke, *Second Treatise*, Önsöz, *Two Treatises of Government* içinde: s. 137.

olduklarını düşünüyorlardı. Bu, William açısından kabul edilebilir değildi. Diğer üyeler ise Mary'nin kraliçe olabileceğini, William'ın da onunla birlikte prens naipliği unvanını alabileceği kanaatindeydi. Bu da tartışmalı bir meseleydi. Nitekim William, Torbay'e, bir davete icabet etmek üzere gelmişti fakat Parlamento'nun vermediği şeyi kendisinin alacağını ima eder şekilde yanında ordusu da vardı. Ordusu sadece süs olsun diye de gelmemişti. Londra yolunda, kralcı güçlerle birkaç muharebeye girmişliği de vardı. Diğer yandan, William savaş istemiyordu. Parlamento liderleri, tam olarak neyin yapılması gerektiği konusunda tereddüde düştüklerinde William onları, Hollanda'ya geri dönmekle ve değişimi nasıl isterlerse öyle gerçekleştirmeleri için yalnız bırakmakla tehdit etti. Sonuç, II. James'in kızları Prenses Anne ve Mary'nin sağduyusu sayesinde alınabildi. Locke'un pozisyonu, Parlamento'nunkinden daha radikaldi ve yansımasını, Edmund Burke'ün yüz yıl sonra ziyadesiyle nefret edeceği, Amerikan devrimcileri ve radikal muhaliflerin görüşlerinde buldu. Eğer İngiliz halkı kendi yöneticisini seçerse bu aynı zamanda onların bir değerlendirme yapıp yöneticilerinin beceriksiz yahut ahlaken kötü olduklarına da karar verebileceği, Richard Price'in yüz yıl sonra ifade ettiği şekliyle halkın, yöneticinin, "görevi suiistimalden işine son verme" hakkına sahip olduğunu ileri sürebileceği ve o yöneticinin yerine bir başkasını seçebileceği anlamına geliyordu.[4] Burke ise doğru görüşün galip geldiğini ileri sürüyordu; İngilizler, gönülsüzce de olsa kadim anayasanın defansif devrimci bir restorasyonuna girişmişlerdi; bunun için bir monarka ihtiyaçları vardı ve II. James'in fiilî olarak tahttan inmesinden sonra ülke, onun Protestan vârisi yakınlarda olduğu için şanslıydı.[5]

Second Treatise

Second Treatise'in argümanı haklı olarak meşhurdur. Locke, insanların özgür ve eşit doğdukları, kimsenin kimse üzerinde otoritesinin bulunmadığı ve kimsenin kimseye bağlılığının olmadığı varsayımından hareket eder. Bu, öylesine bilindik bir iddiadır ki dünyaya nasıl geldiğimize dair bir önerme olarak düşünüldüğünde yanlışlığının göz kamaştırdığını nadiren fark ederiz. Dünyaya çaresiz ve bağımlı olarak geliriz; çoğu insan, siyasal kimliği ve bağlılıklarının yanı sıra ebeveynler ve diğer akrabalara karşı bir dizi yükümlülüğü, doğuştan elde ettiğini düşünür. Bu, Filmer'ın *Patriarcha*'sına yüksek bir inandırıcılık derecesi kazandırır. Hayatlarımız ve kaderlerimiz üzerinde otoritesini kabul ettiğimiz ilk insanlar ebeveynlerimizdir. Neden Britanya tebaası yahut Amerikan vatandaşı olduğumuz sorusunun olağan cevabı da nerede doğduğumuz üzerinden verilir. Vatandaşlığa kabul gibi süreçler, normalde doğuştan sahip olacağımız bir şeyin, bize yapay bir şekilde bahşedilmesidir. İki bin beş yüz yıl öncesinin Atina'sı yahut bugünün Almanya'sı gibi, birçok

4 Price, "Sermon on the Love of Our Country," *Political Writings* içinde, ss. 189-90.
5 Burke, Appeal from the New Whigs to the Old Whigs, *The Portable Burke* içinde, ss. 146-47.

ülke de bunu yapmaktan giderek daha fazla kaçınmaktadır. Dolayısıyla Locke'un bu iddiada bulunarak nereye varmak istediğini sormak gerekir.

Locke'un amacı, hayatın sıradan olgularını yok saymak değil okurlarını, bu olguları yeni bir açıdan değerlendirmeye sevk etmektir. Özgür ve eşit doğduğumuzu söylemek siyasal düzenlemelerin insan marifeti olduğunu yani insan eliyle, insanın kendi amaçlarına yönelik olarak inşa edildiğini söylemenin bir kısa yoludur. Siyasal düzenlemelerin beraberlerinde getirdikleri haklar ve görevler de bu amaçlar tarafından meşru kılınmalıdır. Locke, dindar ama gelenek karşıtı bir Hristiyan'dır ve içinde hiçbir seçim hakkına sahip olmadığımız haklar ve görevler arasında hiçbir karşılıklılığın olmadığı ilişkilerin mevcudiyetini kabul eder. Tanrı'nın yarattıkları ile ilişkisi, yönetenin tebaasıyla yahut babanın çocuklarıyla ilişkisi ile hiçbir benzerlik içermez. Tanrı ve sadece Tanrı, yarattıkları üzerinde mutlak ve keyfî şekilde kullanabileceği bir güce sahiptir. Tanrı'nın, Eyüp'e söylediği gibi, dünyayı O yaratmış ve O'nun bahşettiği nitelikler, dünyaya nüfuz etmiştir. Tanrı'nın yarattıklarından birisi de biz olduğumuz için O'nun mutlak gücüne tabiyizdir, O'nun bize bahşettiği niteliklerle donanmış ve "dünyaya, O'nun emriyle, defedilmişizdir."[6] Locke'un, II. Charles ve döneminin diğer monarklarının mutlak otoriteye sahip olma iddiasına neden böylesine nefretle yaklaştığının sırrı, Locke'un zihninde, Tanrı'nın haklı otoritesi ve diğer otorite sahibi olmak isteyenler arasında var olan zıtlıkta yatar. Dünyevi yönetimin, monarşik yahut başka türden mutlak otorite talebinde bulunması, dinen küfürdür. Monarkların ve onlar adına propaganda yapanların, monarkların yöneticiliğinin *jure divino* olduğu iddiasını taşıdıklarını varsayıp karşıtlarının da derin bir seküler düşünceye sahip olmaları gerektiğini, dolayısıyla muhaliflerin dinî görüşlerini tenzil etmemiz lazım geldiğini ileri sürmek kolaydır. Aslında siyaset hakkında ateşli şekilde seküler ve anti-absolutist bir çizgi tutturmanın dinî nedenleri de olabilir. Locke'un böylesi nedenleri vardır.

Bir başka deyişle, insanların özgür ve eşit doğduklarını söylemek ahlaken önemli çok sayıda ilişki, anlaşmaya yahut sözleşmeye dayanmasa da siyasal ilişkilerin anlaşmaya yahut sözleşmeye dayandığını ileri sürmektir. Locke'un halkın rızasıyla yönetim doktrininin altında yatan da budur. Locke, rasyonel ve ahlaken ciddi kişilerin ne türden siyasal düzenlemelere onay vereceğini açıklamaya çalıştığı için önce meşru şekilde kurulabilecek siyasal toplumun amacı ve doğası üzerinde durur. "*Siyasal iktidarı*, mülkün düzenlenmesi ve korunması için ölüm cezaları ve dolayısıyla daha hafif cezaları içeren yasalar yapma; topluluğun gücünü bu yasaların uygulanması ve Devlet'in yabancılardan gelecek zararlardan korunması için kullanma; bunu sadece kamu yararı için yapma *Hakkı* olarak ele alıyorum."[7] Locke, siyasal iktidarın, insanların "mülkü"nü korumak üzere var olduğunu söylerken "mülk" ile kastettiği, insanların "hayatları, özgürlükleri ve gayrimenkulleri"dir. Bugün "mülk"ün

6 Locke, *Second Treatise* (6. bölüm), s. 271.
7 *A.g.e.* (3. bölüm), s. 268.

"hayatlar, özgürlükler ve gayrimenkuller"den daha dar bir anlamı olsa da Locke, mutat olarak terimi hem modern ve dar anlamında hem de yönetimlerin korumak üzere var olduğu bütün "dışsal esenlik"i içeren eski ve geniş anlamında kullanır. Yönetimlerin varlık sebebi, tebaasının haklarını korumak ve güvence altına almaktır. Buradan hareketle, hakları olan kişi, yönetimin güvence altına alması gereken, kendine ait bir şeye sahip demektir ve bu anlamda korunması gereken "bir mülkü" vardır. Hakları olmayan kişi ise kendine ait bir şeye sahip değildir ve köledir; dolayısıyla siyasal toplumun bir üyesi değildir. Bu düşünce biçimi, uzun bir geçmişe sahiptir ve en azından Cicero kadar eskidir. Buradan hareketle, Hobbes ve Filmer, mutlak ve keyfî otoritenin, siyasal otoritenin özünü teşkil etmediğini söyler; Locke'un binbir güçlükle telaffuz ettiği şekliyle ise mutlak ve keyfî otorite ile siyasal otorite arasında bir tutarsızlık vardır. Platon'a karşı çıkan Aristoteles gibi Locke da ebeveynlerin çocukları, köle sahiplerinin köleleri ve hukuki yönetimlerin tebaası üzerindeki otoritesini, birbirinden itinayla ayırır.

Locke, yönetimin görevinin, yurttaşların mülkünü güvence altına almak olduğunu söylerken aklından geçen bir şey daha vardır. *A Letter concerning Toleration*'da, yönetimin amacı ile ilgili benzer bir anlatı kurar fakat bu anlatıda özetle, yönetimin amacının bizim *bona civilia*'mız (medeni haklar) yani haklarımızın dışarıdan korunmasına bağlı olan esenliğimizle ilgili olduğunu söyler.[8] Olumsuz bir açıdan bakıldığında ise Locke'un oradaki ve muhtemelen *Second Treatise*'teki amacı, yönetimin ruhani meselelerle ilgisinin olmadığını iddia etmektir. "Mülk", bizim "dışsal" esenliğimiz yani saldırı karşısındaki güvenliğimiz, geçinmeyi becerebilmemiz, seyahat özgürlüğümüz ve benzerleri hakkında bir kısa yoldur ve ölümsüz ruhlarımız ile ilgili meselelerden katiyetle ayırt edilmesi gerekir. Ölümsüz ruhlarımız ile ilgili meseleler, "dışsal" esenliğimizden daha önemlidir fakat Locke, içsel yaşantılarımızı ve ruhani bağlılıklarımızı, bunlar hayatımızın daha önemli parçaları olduğu için devletin baskıcı müdahalelerinden korumak ister. Olumlu bir açıdan bakıldığında ise eğer dışsal özgürlüğümüz güvence altındaysa ruhani hayatlarımızı, gerektiği gibi sürdürmekte özgür olabiliriz. Elbette bu, mesela bir kilise inşa eden cemaatin mülkiyet haklarının korunmasına kadar uzanır ve fakat bu koruma, cemaatin inandığı doktrinle ilişkili değildir; kilisenin mülkiyeti ile sınırlıdır. Locke, benzer görüşlere sahip bulunduğumuz dindaşlarımızla, en doğrusu olduğuna kanaat getirdiğimiz şekilde bir araya gelmek ve ibadet etmek üzere gönüllü kurumlar inşa etme hakkımızın, devletin güvencesine ihtiyaç gösterdiğini düşünür. Fakat güvence bundan ibarettir. İngiltere hakkında farklı niyetlere sahip yabancı bir egemene bağlılık duyan ve dolayısıyla tolerans gösterilme yeterliliğine sahip bulunmayan Katolikler, bu güvenceyi de hak etmezler.

Eğer yönetim, "mülk" ü korumak için varsa ve eğer yöneticilerin otoritesinin hatları, bu amaçla belirlenmişse sınırlı anayasal bir yönetimi tarif

8 Locke, *A Letter concerning Toleration, Selected Political Writings* içinde, ss. 129-30.

etmek için yeterli kaynaklara sahibiz demektir. Locke, monarşik yönetimin sınırlarının olmadığını düşünenlerle çatıştığı için böylesi sınırların var olduğunu ve bu sınırların neler olduğunu gösterecek argümanlara ihtiyaç duymuştur. Bu sınırları, siyasal otoriteyi doğal hukuk içinde şekillendirerek tesis eder. İddiasına göre, hepimiz hukuk içinde bir dünyaya doğarız; sözü edilen hukuk da doğal hukuktur. Locke, doğal hukuku, hukuk yapan şeyin ne olduğu konusunda ayrıntı vermez fakat doğal hukukun emrettiklerinin ne olduğunu nasıl bilebileceğimizi kısaca anlatır. Aklımız bize, her şeye kadir bir yaratıcı tarafından yaratıldığımızı, dünyaya defedildiğimizi ve bu varsayımdan hareketle çıkarsamalarda bulunabileceğimizi söyler. Böylelikle doğamızın, doğal haklarımız ve görevlerimizin ne olduğunu da bilebiliriz. Locke yıllar evvel, Christ Church'teki ödevlerinin bir parçası olarak doğal hukuk hakkında makaleler yazmıştır. Bu makaleler, *Two Treatises* ile çelişkili gibi görünür çünkü *Second Treatise*'teki kıvrak tartışma ile mukayese edildiğinde doğal hukukun varlığı ve doğal hukukun gereklerini nasıl bilebileceğimiz konusunda çok daha kaygılı bir tona sahiptir. Bu makaleler, insanlığın, doğal hukukun gerekleri konusunda hemfikir olmadığını ve her durumda, insanlığın fikirlerinin, ahlaki erdemlerin doğası hakkında pek az inandırıcı değer taşıdığını ileri sürer. İnsanlığın tamamı için bağlayıcı bir evrensel hukuk mevcuttur; Locke da bunu inkâr etmez fakat bunu, insanlığın fikirlerinden çıkarsayabileceğimize itirazı vardır. "İnsanların her yerde, hukuk tanımayan, hiçbir ahlaki doğruluk taşımayan kişilerle –bunlar sadece seçilmiş kişiler yahut özel bir konumda olanlar değil bütün milletler de olabilir– karşılaştıklarını gözlemek mümkündür. (...) Dolayısıyla bu milletlerde hırsızlık yasal ve övgüye değer bulunabilir, hırsızların muhteris elleri, vicdanın kösteklemesi ile şiddetten ve zarar vermekten menedilmez. Diğerleri için ise sefahat, itibar zedeleyecek bir şey değildir; bir yanda, tanrılar için yapılmış tapınaklar ve sunaklar mevcut değil iken diğer bir yanda, bu tapınaklar ve sunaklar, insan kanı ile lekelenmiştir."[9]

Bu, pratikte herkesin kabul ettiği kurallar anlamında *jus gentium'un* (milletler hukuku) varlığının reddedilmesi ve *jus gentium* ile *jus naturae* (doğa hukuku) yahut *lex divina* (tanrıların yasaları) arasındaki kanıta dayalı bağlantı üzerinde şüphe uyandırmak anlamına geliyordu. Locke, şunun gayet kesin bir şekilde farkındaydı; bir toplumun erdem olarak kabul ettiği hemen hiçbir şey, bir başka toplum tarafından tamamıyla ahlaksızlık olarak görülmüyordu, bu argümanın aksi de geçerliydi. İhtimal odur ki Locke, doğal hukukun bilinebilirliği konusundaki fikrini değiştirmişti veyahut siyasetin, dramatik anlaşmazlıkların görünürlük kazandığı durumlarla ilgilenmediğini düşünüyordu. Medeni ve medeni olmayan halkların ahlaki duyguları arasında keskin bir çizgi çizmesi ve İngilizlerin medeni bir halkın hassasiyetine sahip olduklarını düşünmesi de muhtemeldi. Siyasi iş birliğinin ahlaki, dinî ve metafizikle ilgili konularda birbirinden farklı inanışlara sahip kişiler

9 Locke, *Political Essays*, ss. 120-21.

arasında yapılabileceğini söyleyen liberal görüşü benimsemiş de olabilirdi. Ahlaki görüşler arasındaki en büyük farklılık, hayatın mahrem alanları, özellikle de cinsellik söz konusu olduğu zaman görünür bir hâl alıyordu fakat dürüstlük, sözleşmelere uyma, çocukların bakımını bir vazife olarak benimseme ve benzeri prensipler, evrensel olarak kabul görmüştü. Cicero'nun da söylediği gibi, *honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere* (dürüstlük, saldırganlıktan uzaklık ve herkese hakkını verme) siyasal ve toplumsal yaşantının temeliydi. Locke'un dinî inançlarının, eserlerine nasıl bütünüyle nüfuz ettiğinin altını çizen en önemli nokta ise Locke'un, Hobbes'un aksine, salt akıl yoluyla sonuçlandırılabilen ve güvenliğimize katkıda bulunan "teoremler" ile bir yasa koyucunun, katı anlamda yasa olduğunu resmen duyurması gereken yasalar arasında bir ayrıma gitmemesiydi. Locke, başından beri bir yaratıcı ve yasa koyucu olarak Tanrı'ya atıfta bulunuyordu.

Doğal Hukuk

Akıl, bize doğal hukuk diye bir şeyin var olduğunu ve bunun ne olduğunu öğretir. Bu argümanın kullandığı, Hobbes'un anlatısında mevcut olmayan teolojik bir adım vardır. Kendi aklına başvuran herkes şunu görür ki hepimiz her şeye muktedir ve yüce gönüllü tek bir yaratıcının ustalığının eseriyizdir, dünyaya atılmış ve yek diğerimizin değil O'nun keyfine göre bir ömür sürmek üzere yaratılmışızdır. Hobbes gibi Locke da hukukun, üstün bir varlığın emri olduğu için hukuk olduğuna inanmaktadır. Doğal hukukun kati suretle hukuk olduğuna inanmak bir yasa koyucu olarak Tanrı'ya inanmayı gerektirir. Bu düşünce, herhangi bir dine, belli niteliklere sahip bir tanrısal varlığa inanmayı veyahut belirli bir vahiy sonrasında gelen aydınlanmayı şart koşmaz. Doğal teoloji, doğal hukuka zemin teşkil eder. Locke, Tanrı'nın amacının ne olduğunu nasıl bildiğimiz; on yedinci yüzyılın ölüm oranları ortadayken Tanrı'nın neden bizim iyi ve muvaffak olmamızı istediğini tasavvur etmek durumunda kaldığımız; yüzyılın başındaki din savaşlarının saçtığı dehşet konusundaki bilindik muammalara bir cevap sunmaz. Eğer Tanrı bizi yarattıysa bize hayatta kalma arzusunu, yeme içme zevkini, ivedilikle barınma ve insani ilişki kurma ihtiyacını, çocuk sahibi olma ve bu çocukları yetiştirme dürtüsünü, sadece bütün bunlar boşa çıksın diye verdiğini varsaymak saçmadır. Eğer böyle yaratıldıysak elbette ki bize bahşedilen becerileri kullanmak ve yasal zevklerimizi tatmin etmek, iyi ve muvaffak olmak gibi bir amacımız vardır. Bu dünyaya, kendi uzun dönemli esenliğimizi sağlamak üzere gönderilmiş bulunuruz ve Tanrı, hepimizi aynı koşullar altında yarattığı için niyeti odur ki hepimizin, herkesin esenliğini, kendimizinkini büsbütün boş vereceğimiz noktaya gelmeden derinleştirmemiz gerekir. Bu da insan doğasına dair Hobbes'tan ziyade Aristotelesçi bir teleolojik anlayışla ilişkilidir.

İnsanların, dünyanın doğası hakkında Locke'un tartışmadan kabul ettiğinin dışında bir fikre sahip olduğu zaman nelerin gerçekleşebileceğini

sorgulayabiliriz. Locke için ahlak, tebaasının davranışlarını sınırlayacak kurallar koyan bir yasa koyucuya işaret eder yani Tanrı'ya inanmayan bir kişi, kendisini belli şekilde davranmaya *ahlaken* zorunluymuş gibi görmez. Bu kişi, düzgün davranabilir çünkü kendisini böyle davranmak zorunda hisseder fakat bu bakış açısına göre, kendisini düzgün davranmaya *zorunlu* yahut *mecbur* hissetmez. Toleransın sınırlarını tayin eden de budur. Ateistlere, ahlakın gereklerini yerine getirecekleri konusunda güvenilemez ve bütün deistlere tanınan toleransın kendilerine de tanınmasını isteyemezler.[10] Locke, seküler birçok ahlaki bakış açısını kuşatan sorunu doğrudan hedefine almaz. Çoğu etik sisteminde ahlak, ortak iyiliği geliştirecek yahut genel refahı arttıracak kurallar dizisi olarak anlaşılır. Bunlar arasında faydacılık gibi görüşler, doğanın her birimizin kendi mutluluğunu arttırmak istediğimiz varsayımından hareket eder ve ahlakın gerekleri ile öz çıkarımızın telkini arasında sürekli bir gerilim olduğuna işaret eder. Locke'un dünyasında böyle bir gerilim yoktur. Bizler, hepimiz her şeye muktedir ve yüce gönüllü bir yaratıcının ustalığının eseriyizdir ve iyi olma hâlimizi, O'nun şartları altında gerçekleştirmeye çalışırız. Tanrı bizi sosyal, ahlaklı ve mantıklı yaratmıştır; uzun dönemli refahımız, Tanrı'nın bizi yönetmek üzere koyduğu kurallar içinde vazifemizi yerine getirmeyi de içerir. Eğer başkalarıyla aramızda keskin bir rekabet varsa ve biz kendi güvenliğimizi tercih etmediğimiz durumda büyük bir zarar göreceksek kendi güvenliğimizi, başkalarının güvenliğine tercih edebilme hakkına sahibizdir. Fakat başkalarını, kendi çıkarı için sömürmenin cazibesine kapılan kişi, kötücül ve bencildir. Thrasymachus, bu açıdan hepimiz için bir tehlike teşkil eder ve bastırılmalıdır.

Kuşkucular, çoğunlukla dinî sezgilere dayanan ahlak teorilerinin, iyi davranma karşılığında bir rüşvet sunduğundan şikâyet eder; Tanrı, bu hayatta yaptığımız fedakârlıkları, öbür dünyada ölümsüzlük ve sınırsız mutlulukla ödüllendirir. Bu tamamen adil bir yaklaşım sayılamaz. Locke, kesinlikle dünyevi hayatlarımızdan çok daha fazlasını göz önünde bulundurmamız gerektiği kanaatindedir. Fakat varoluşumuzu, gelecekteki ebedî mutluluğumuz ve öbür dünyada karşılığını bulacağı umuduyla kendimizi kurban ettiğimiz dünyevi hayat diye ikiye ayırmaz. Ahlak ile öz çıkarın birbirleriyle nasıl bağlantılandığı hakkında Augustinusçu olmaktan ziyade Aristotelesçi bir bakış açısına sahiptir. Diğerleriyle kurulan açık ve dostane ilişkiler vasıtasıyla gelişmek üzere tasarlanmış sosyal varlıklarızdır. Genellikle diğerlerinin esenliği kendi esenliğimizin önemli bir parçası olduğunda gelişiriz. Locke ve Aristoteles arasındaki farklar ihmal edilebilir düzeyde değildir. Locke, her birimizin gidecek bir yolu olduğuna dair güçlü bir duyguya sahiptir ve insanların tümünün düşüncesinin etik bir doğruluğa kanıt teşkil ettiği kanaatinde değildir. Şu da önemli bir farktır ki Locke, çalışmayı, Aristoteles'e göre ziyadesiyle ciddiye alır. Aristoteles için beyefendiliğin alamet-i farikası, boş zamanın nasıl değerlendirileceğini bilmektir; çalışmak, kölelere ve alt sınıflara

10 Locke, *Letter concerning Toleration*, s. 158.

mahsustur. Locke ise iş ahlakına sıkı sıkıya bağlıdır. Tanrı bizi beceriler ve yeteneklerle donatmış; bize, bu beceri ve yetenekleri, Tanrı'ya duyduğumuz minnet borcuna karşılık ve insanlığın mevcut durumunun iyileştirilmesi için kullanabileceğimiz kaynaklarla dolu bir dünya vermiştir. Aşkla yapacağı işin ne olduğunu bulan ve bu işi yapmaya uğraşan kişi, Tanrı'nın emirlerinin ve ahlakın gereğini yerine getirmiş ve başarıya ulaşmıştır.

Doğal hukukun bu şekilde değerlendirilmesinin zemin hazırladığı sorulardan birisi de bu değerlendirmenin inandırıcılığını, "Tanrı'nın ölümü" ile ne oranda yitireceğidir. Sorunun cevabını bilen yoktur. Çoğu yazar, modern liberal demokrasilerin Locke'çu bir dinî etikten ödünç aldıklarıyla geçindiğinden ve ödünç aldıkları eridikçe liberal demokrasinin temellerinin de eriyeceğinden endişe duymuştur.[11] İyimserler, Locke'un öncüllerinden ziyade sonuçlarının ikna edici olduğu ve bunun da yeterli geleceği kanaatindedir. Eğer insanlar şiddetin olmadığı, yasalara saygı gösteren, çalışmanın desteklendiği ve ödüllendirildiği toplumlarda yaşadıklarında çok mutlu oluyorlarsa liberal demokrasi de gelişecektir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısı hepimizin, Locke'çu doğal hukuk sisteminin gerektirdiği haklara çok benzeyen, insan hakları diye bir şeye sahip olduğumuz uluslararası bir konsensüsün yükselişine tanıklık etmiştir. Bu haklar, Amerikan Anayasası yahut Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi insan hakları yasaları ile korunduğu kadar pozitif hukukun da bir parçası hâline gelmiştir. Bu hakların nihai metafiziksel zemini ise bambaşka bir konudur. Locke'un dinî inançlarını değilse de insan doğası hakkındaki fikirlerini paylaşan kişilerin, liberal demokrasiyi sürdürmekte kendileri hakkında farklı görüşlere sahip –Nazilerin ırkçı görüşleri, Lenin ve ardıllarının ütopyacı komünist fikirleri veyahut çok sayıda farklı liberal ve demokratik olmayan alternatif buna örnektir– kişilere nazaran daha başarılı olmaları, en azından daha muhtemeldir.

Barışçıl Doğa Durumu

Locke için sorunun cevabı bellidir; doğa yasaları, siyasal meşruiyetin sınırlarını da çizer. Doğa yasaları, aynı zamanda insanlığa, bir siyasal otorite yokken dahi uygun koşullar altında hangi davranış kuralları dâhilinde barış içinde yaşayabileceklerini söyler. Locke'un, Hobbes ile anlaşamadığı nokta tam da burasıdır. Hobbes'a göre doğa durumunun sefaleti, hangi kurallara uymanın iyi olacağını bilmemize rağmen bu kurallara güvenlik içinde uyamamamızdan kaynaklanır. Locke ise diğer insanlarla ilişkimizi düzenleyen bu kuralların iki durum dışında kullanılabileceğini düşünür; ya hayat, bu kuralların, konvansiyonel yazılı kanunların yokluğunda ilişkilerimizi düzenlemeye yetmeyeceği kadar karmaşık bir hâl almıştır veyahut da kötü davranış öylesine yaygındır ki birbirimize güvenebilmek imkânsızdır. Locke, doğa yasalarının gereklerini şu şart ile özetlemiştir; bizim için hayati bir mesele

11 Özellikle, Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism.*

olmadığı sürece başkalarının hayatına, özgürlüğüne yahut sahip olduklarına zarar vermememiz gerekir. Hobbes da böyle düşünür fakat Locke için bu hayati mesele, karşımıza sıklıkla çıkan bir durum değildir. Bunun böyle olması, Locke için son derece önemlidir çünkü eğer "despotizm mi, kaos mu" gibi bir tercih yapacaksak pekâlâ tiran yöneticilerimizi yerinden etmekte tereddüt gösterebiliriz. Eğer "despotizm mi, yeni bir yönetim kurulana kadar resmi olmayan fakat evrensel olarak kabul gören kurallara göre davranmak mı" gibi bir tercih yapacaksak tereddüt etmeyiz. Amerikan sömürgecileri, 1776 yılında bu konuda doğru bir çıkarımda bulunmuşlardır.

Locke, bu argümana Hobbes kadar kendisine de zorluk çıkartan bir şey ilave etmiştir. Locke'a göre bir devlet kurulduğunda yöneticileri, doğa yasalarında hâlihazırda olmayan hiçbir hakka sahip olamazlar. Bir yönetici, ancak ve ancak halkın bütünü tarafından ya doğrudan yahut da önceden kabul edilmiş kurallara göre yetkilendirilirse meşruiyet kazanır. Halk, yöneticiye, öncesinde kendisinin sahip olmadığı güçleri devredemez. Latincedeki o kadim *nemo dat quod non habet* ("hiç kimse sahibi olmadığı bir şeyi, bir başkasına veremez") sözü, Roma hukukunun prensiplerinden birisidir. Mesela, mülk sahipliği noksanlı olan birisi, o mülkü bir başkasına devredemezdi. Yani kendisinin olmayan bir şeyi veremezdi. Bu prensip, yönetimi oluşturan sözleşmeye (Hobbes'çu terimlerle "egemeni yetkilendirme"ye) uyarlandığında şuna işaret ediyordu; yöneticilerimize, doğa yasalarının bize tanımadığı hiçbir gücü veremezdik. Doğa yasaları, kimseye, bırakın bir başkasını, kendi hayatı ve özgürlüğü üzerinde mutlak ve keyfî bir güç vermediği için hiçbir yönetim de tebaası üzerinde mutlak ve keyfî bir güce sahip olamazdı. II. Charles yahut Sir Robert Filmer ne düşünürse düşünsün mutlaki monarşi, ahlaken olanaksızdır. Bu iddia, Locke'un, II. Charles'ın krallığının son günlerinde öldürülmesine neden olabilirdi fakat Orta Çağ'da ortaya konmuş bir argümandı ve hâlâ ikna ediciydi.

Bu argümanın zorluğunun merkezinde cezalandırma hakkı bulunuyordu. Yönetimler, pozitif hukuku oluşturuyor ve boyun eğmeyenleri cezalandırarak hukuka uygun davranıyorlardı. Locke, ölüm cezası "ve bununla birlikte bütün hafif cezaları" vermeyi, bütün yönetimlerin en temel hakkı olarak ele alıyordu.[12] Fakat eğer doğa durumunda, insanlar diğerlerini cezalandırma hakkına sahip değillerse yönetimlerin de bu hakkı edinme hakkı yoktu. Dolayısıyla Locke, usulen doğa yasalarının ihlali durumunda ceza verme hakkımızın bulunduğunda ısrar etmekteydi. Hobbes ise tereddüt içindeydi. Kimi zaman cezalandırma hakkının, doğa itibariyle sahip bulunduğumuz "her şeye yönelik hak"kın bir parçası olduğunu ve egemenin, biz vazgeçtiğimizde bu doğal hakkı, en basitinden devam ettirdiğini söylüyordu. Kimi zaman ise bunun yeni bir hak olduğunu çünkü yasalara göre ceza vermenin, doğa durumunda sahip olduğumuz meşru müdafaa hakkından çok farklı olduğunu ileri sürüyordu. Locke, kimi okurların kendi bakış açısını "tuhaf"

12 Locke, *Second Treatise* (3. bölüm), s. 268.

bulduklarını kabul etse de argümanında bir sorun görmüyordu.[13] Doğa durumu, yasal bir durumdu ve herkesin, yasayla kurulmuş ve sınırlanmış bir yargı yetkisi vardı.

Doğa yasalarına karşı gelenleri cezalandırmak sadece doğal hakkımız değil aynı zamanda doğal görevimizdir. İstenilen, sadece meşru müdafaa amacıyla hareket etmemiz değildir. Başkalarının, özellikle de kendini savunamayacak durumda olanların haklarını ihlal eden suçluları cezalandırmamız gerekir. Mesela, eğer kendini size karşı savunamayacak zayıf bir çocuğun yiyeceğini alırsanız benim, eğer becerebilirsem sizi yiyeceği geri vermeye zorlamam ve sizi hırsızlık yaptığınızdan dolayı cezalandırmam gereklidir. Bu fikir, pek çok sorunu da beraberinde getirir. Sorunların en aşikâr olanı da motivasyon meselesidir; bize karşı işlenen suçları cezalandırmakta fazlasıyla hevesli davranırken diğerlerini savunmayı ağırdan almaz mıyız? Bir diğer sorun ise yargıda bulunmadır; bize karşı işlenen suçları yargılarken çok katı, başkalarına karşı işlenen suçları yargılamakta ise fazlasıyla müsamahakâr davranmaz mıyız; kimi zaman da doğa yasalarının neyi gerektirdiği konusunda belirsizlik yaşamaz mıyız? Cezanın düzenlenmesi ise sorunludur; eğer özel olarak bir kişi suçluyu cezalandırma zorunluluğuna sahip değilse fakat bunu becerebilecek herkesin cezalandırma hakkı varsa suçlular, hepimiz bir başkasının harekete geçmesini bekleyeceğimiz için cezalandırılmaktan kaçabilecek veyahut da bir suçtan dolayı birden fazla kez cezalandırılacaklardır. Locke, bütün bu sorunları kabul etmiştir. Yönetim, tam da bu zorlukların üstesinden gelecek araçtır. Herkesçe bilinen, sabit ve yansız yargıçlar eliyle yürütülen bir hukuku tesis eder.

Locke, eleştirmenlerin cezanın, tanım itibariyle sadece yönetim tarafından verilebileceğini ve yönetimin yetki vermediği kişilerin yaptıklarının cezalandırma sayılamayacağını düşüneceklerini beklemiyordu. Beklemesi için bir neden de yoktu. Locke'un doğa yasalarına dair anlatısı, her birimizin yargıç, polis ve hatta bağımlı bir yasa koyucu dahi olabileceğimiz fikrini anlamlı kılıyordu. Locke, intikam ile ceza arasındaki bilindik ayrımdan yararlanıyordu; benim harekete geçme nedenim, sadece sana saldırmak değil yasalara uyulmasını sağlamak olmalıydı ve verdiğim ceza da diğerlerini caydıracak ve yapılan yanlışın karşılığı olacak nispette kalmalıydı. *Aslında* bu kadar serinkanlı davranabileceğimiz fikri, kuşkuya yer bırakıyordu fakat Locke da bunu, yönetimi destekleyen bir argüman olarak kabul ediyordu. Dolayısıyla insanlığın birbirini cezalandırmak gibi bir doğal hakla donatıldığını ve bu hakkı konvansiyonel olarak tanınmış bir otoriteye devrettiğini hayal etmek o kadar da saçma değildir.

Fakat rahat ve kolay bir iş de sayılamaz. Trafik işaretlerini düşünün. Yönetimin, trafiği düzenleme hakkı vardır fakat yönetimin, bu hakkı, bireylerin önceden var olan trafik işareti koyma konusundaki doğal haklarını yönetime aktarmaları sonucunda elde ettiğini düşünmek pek de inandırıcı değildir.

13 *A.g.e.* (9. bölüm), s. 272.

Locke'un bakış açısına yakın bir görüş ise doğa yasalarını uygulamaya sokmak için doğa yasalarının çizdiği sınırlar içinde gerekeni yapma hakkına sahip olduğumuzu ifade eder. Trafik düzenlemeleri, insanların, başkalarının hayatlarını tehlikeye atmasını engeller. Haklarımızı uygun biçimde düzenler. Gelişmek için doğa hukukunun emirlerini hayata geçirir ve Locke'un, yönetimin doğa durumundaki "rahatsızlıklar" 1 giderme rolüne dair söylediklerine tam bir uygunluk gösterir. Yasaya uygun olarak ceza verme, dünyaya, yönetimlerle birlikte gelmiş olabilir fakat meşruiyetinin kaynağı, yönetimi oluşturduğumuzda yöneticilerimize devrettiğimiz haklardır. Her durumda Locke, yönetimin amacını, her birimizin "mülkü"nün korunması olarak tarif eder ve her birimiz, kendimizin maliki olduğu ve bunun, başkalarının bizi kendi amaçları için kullanmalarını engellediği hususunda ısrar eder. Cezalandırma hakkı, bireyin yek diğeri tarafından sömürülmesini önleme hakkıdır. Locke'un kendi meşru siyasal otorite anlatısını kurarken kullandığı parçaları birleştirmek için son adım, kendimize malik olmanın ne anlama geldiği ve bunun, bildiğimiz anlamda mülkü nasıl yarattığına dair bir açıklamadır.

Mülk

Mülk tartışmasına iki ayrımla başlamak gerekir. Bunlardan ilki, bugün mülk dediğimiz şey ile Locke'un ve muhtemelen kendi çağdaşlarının çoğunun mülk dediği şey arasındadır. Biz, mülkiyet hakkı ile diğer hakları birbirinden farklılaştırırız. Çoğu yasal sistem, mülkümüzü yani dar anlamıyla sahip olduğumuz nesneleri, bir başkasına aktarabilmemize izin verir. Mülkümüzü aktardığımız kişi, böylelikle bizim eskiden sahip bulunduğumuz haklara sahip olacaktır. Bunun aksine, hiçbir sistem, dinî özgürlüğümüz yahut fiziki istismardan muaf kalmamız gibi şeylerin aktarılmasına izin vermez. Eğer size, sizin bana kendi seçtiğiniz zamanda ve yerde ibadet etmem gerektiğini söyleyebileceğinizi bildirirsem ve sizin söylediğinizi yapmazsam size hiçbir mahkeme yardımcı olamayacaktır. Eğer size, hayatımdaki "mülkü" alabileceğinizi ve istediğiniz zaman da beni öldürebileceğinizi söylersem bu teklifimi kabul etmemek hayrınıza olur çünkü herhangi bir mahkeme, sizi cinayet işlemekten mahkûm edecektir. Fakat eğer size bisikletimi satar, ondan sonra da geri almaya çalışırsam bu sefer de ben hırsızlık yapmaktan hüküm giyerim. Locke, yasal ve siyasal kişiliğimiz diyebileceğimiz şeye bağlı bulunan bütün bu hakların, "mülk sahipliği"mizin kurucusu olduğunu söyler. Bize bu dünyada, siyasal ve yasal sistemde bir pay veren şey de "mülk sahipliği"mizdir. Küçük çocuklar ve köleler, sınırlı bir "mülk sahipliği"ni ellerinde bulundurur çünkü verdikleri kararlar, diğer insanların, onlarla karşı karşıya kaldığında ne yapmaları gerektiğini belirlemez. Bu da bizi ikinci ayrıma getirir. İkinci ayrım, bizim mülk fikrinin neyi içerdiği hakkındaki fikrimizle, Locke'un ne düşündüğü arasındadır. Mülkü diğer haklardan ayrı tutarız çünkü biz yahut çoğumuz mülkün, sahibinin mutlak denetimi altında olduğu gibi bir kanaate

sahibizdir. Hatta çoğumuz, bedenlerimize tam olarak ne istiyorsak onu yapabileceğimizi dahi düşünmeyiz. Liberterler, bu türden yasaların gayrimeşru olduğu fikrine sahiptirler. Fakat çoğu toplumun, intiharı yahut fuhşu sınırlayan yasaları, bedenimizle ne yapabileceğimizi de sınırlar. Locke ise bütün haklarımızı mülk olarak adlandırmış fakat mülkümüz ile ne yapabileceğimiz hakkında da kısıtlar koymuştur. Locke'a göre, kişi olarak "kendi içimizde bir mülkümüz" vardır. Bu da diğer insanların, bizi mülkleri olarak görmelerinin önüne geçer.[14] Özgür ve eşit doğmuşuzdur. Eğer birisi, bize sahip olduğunu iddia ederse özgür ve eşit doğmamız mümkün olmayacaktır.

Bununla birlikte, kendimizin mutlak ve koşulsuz sahibi değilizdir. Bize mutlak ve koşulsuzca sahip olan sadece Tanrı vardır. Kendimiz ve elbette yöneticilerimiz de dâhil hiçbir insan bize bu şekilde sahip olamaz. Locke, haklarımız denince kendi içimizde "sahip olduğumuz mülk" ile ne yaptığımız konusunda sahip olduğumuz mutlak bir takdir hakkından ziyade Tanrı'nın yarattığı varlıklar olarak görevimiz neyse onu yerine getirmek için kullanabilmemiz gereken güçleri anlar. Kendi içimizde kiralanmış gibiyizdir; elimizde, kendimizden sadece Tanrı'nın istediği varlığı meydana çıkarma yetkisini bulundururuz. Tanrı'nın bize verdiğini kötüye kullanmak yahut istismar etmek gibi bir hakkımız yoktur. İntihar edemeyiz çünkü bir başkasının değil Tanrı'nın istediği kadar "uzun ömürlü" yüzdür. Ayrıca Locke bu konuya girmemiş olsa dahi açıktır ki bedenlerimizi fuhuş amacıyla kullanmak da bize verilen kaynakların meşru bir kullanımı sayılamayacaktır.

Filmer

Locke, dünyayla ve dolayısıyla kendimizle olan ilişkimiz hakkında şöyle bir açıklama yapar; bize, mülk sahipliğimizin, Tanrı'nın bize bağışladıklarının vekilharcı olmakla sınırlandığını hatırlatır ve bize bağışlananları kullanmakla mükellef bulunduğumuzun altını çizer. Bu açıklamanın, Locke nezdinde kabul gören teolojik destekten bağımsız olarak nasıl temellendirilebileceği ilginç ve önemli bir sorudur; kimimiz kendimizi Locke'un gösterdiği yol ile sınırlandırırken kimimiz de kendimizi bununla sınırlandırmayız. Locke'un, yönetimin kuruluşu, sahip olduğu yetkiler ve bu yetkilerin sınırları ile devrimci değişimin yasallığı konusunda söyledikl'erine gelmeden önce Locke'un, Sir Robert Filmer ile hesabını kapatmasına izin vermemiz gerekir çünkü *Second Treatise*'te argümanına son rötuşlarını yapan bizzat kendisidir. Filmer, Yaratılış Kitabı'nı, Tanrı'nın Âdem'e, yaşayan her şey üzerinde mutlak ve keyfî bir otorite bahşetmesinin kayda geçirilmesi olarak yorumlar. Locke'a göre ise bu gücün sahibi sadece ve sadece Tanrı'dır ve bu gücü başka kimseye bahşetmemiştir.

Filmer'ın mutlak monarşi savunusu şu düşünceye dayanır; sözü edilen bu güç, miras yoluyla babadan oğula aktarılmıştır; dolayısıyla babanın

14 *A.g.e.* (27. bölüm), ss. 287-88.

ölümü durumunda en büyük erkek çocuk, babasının mutlak ve keyfî gücüne tabi olmaktan çıkıp bu gücü bizzat kendisi kullanmaya başlar. Bu güç, mülk sahipliğine dayanır ve patriarkaldır. Tanrı, dünyayı ve dünyanın içindeki her şeyi Âdem'e vermiştir. Âdem, çocuklarının sahibidir. Âdem'in vârisleri de kendi çocuklarına aynı şekilde sahiptir ve bu, sonraki nesiller için de böylece devam eder. *Patriarcha*'da, Filmer'ın, gücün kutsal kökeninden vazgeçmeye ve daha antropolojik bir zemine dayanmaya hazır olduğuna dair ipuçları bulunur. Filmer'ın argümanı şunu söyler; kadim dünyadaki küçük bağımsız krallıkların sayıca çokluğu, bu krallıkların, hayata, güçlerini bir araya getiren bağımsız aile grupları vesilesiyle geçmiş olması gerektiğini gösterir.[15] Locke dahi bu noktayı kısmen kabul etmek eğilimindedir. Fakat Locke, bu şekilde bir araya gelen güçlerin mutlak ve keyfî olmadığını söyler. Filmer ise iddiasını, Eski Ahit'ten zorlu birtakım yorumlar yaparak destekler fakat aynı zamanda yardımına, Roma hukukundaki *patria potestas* yani babanın hane halkı üzerindeki mutlak ve keyfî otoritesi koşmuştur. Teknik olarak Romalı bir baba, çocuklarını köle olarak satabilmektedir. Bu da çocukların sahibi olduğuna işaret eder. II. Charles'ın kardeşini veliaht olarak gösterebilme hakkını savunan taraftarları, Charles'ın mutlak otorite sahibi olduğunu iddia etmek için Filmer'ın yukarıdaki argümanına başvurmuşlardır. Bizler de Locke gibi, Filmer'ın iddialarını herhangi bir rasyonel varlığın hoşuna gidebileceğine inanmakta zorlanırız fakat halk yönetimlerinin tutarsızlık ve beceriksizliğine karşı saldırıda bulunulabilme fikrinin muhafazakârlar için aşikâr çekiciliğin yanı sıra *Patriarcha*'nın iki unsuru, izleyicilerinin muhayyilesine sağlamca yerleşmişti. II. Charles Âdem'in vârisi olmasa dahi II. Charles her durumda "halk" tan iyiydi.

Filmer'ın argümanları, gündelik hayatın deneyimi ile uyum içindeydi; okurları patriarkal otoriteye alışkındılar, bunun, kilise kürsüsündeki vaiz tarafından savunulmasını dinlemişlerdi, taşra hayatının hiyerarşisini belirleyen buydu ve aynı zamanda monarşist propaganda ile de destekleniyordu. Locke'un sunduğu türden alternatiflerin ise bu türden deneyimlerle uyum sağlaması zordu. Aşikârdı ki insanlar özgür ve eşit değil birinin tebaası olarak doğmuşlardı. Ailelerin kabilelere, kabilelerin devlete dönüşmesini tahayyül etmek kolaysa da doğa durumunda insanların bir sabah kalkıp bir yönetim oluşturma zamanının geldiğine karar vermiş olduklarını tahayyül etmek olanaksızdı. Bir monark, tebaasına, koşullu olarak mülk vermiş olabilir, halefleri ise bu yerleşik beklentilere müdahale etmemelidir diye düşünmek mümkündü fakat insanların, yönetimin bulunmadığı bir durumda mülk sahibi olabilecekleri fikri absürt bulunuyordu. Mülkiyet, üzerinde uzlaşılmış kurallara işaret ediyordu ve bu kuralların varlığı, yönetimin varlığından sonra geliyordu. Filmer'ın, İncil'in otoritesi ve seçili bir tarihte yaslanan anlatısı, daha sonraki yılların okurları için kabul edilebilir cinsten değildi. Fakat İncil'deki tarih ile seküler tarihin, kökene dair anlatılarla doğrulama

15 Filmer, *Patriarcha and Other Writings* (7. bölüm), s. 9.

prensiplerinin birbirine memnuniyetle karıştırıldığı bir çağda Filmer'ın anlatısı çok da eleştirilesi bulunmuyordu.

Eğer Tanrı dünyayı Âdem'e, koşullu olarak değil de doğrudan vermişse ve eğer çoğu kadim toplum hem klanlardan oluşmuş hem de aile reislerine, kendi hayatları ve çocuklarının özgürlükleri konusunda mutlak bir gücü teslim etmişse siyasal otoritenin doğası itibariyle mutlak ve keyfî olduğunu, krallardan veliahtlarına geçtiğini ve kralların da bunu babalarından miras aldığını düşünmek mümkün olacaktır. Locke'un *First Treatise*'teki saldırısı aşırıdır, fakat hedefi de bütünüyle ihmal edilebilir bir nitelik taşımaz. Ayrıca Locke'un Filmer'a karşı kullandığı argümanların yerine getirdiği yıkım görevi neticesinde Locke, *Second Treatise*'te yapıcı bir metin oluşturabilecektir. Bizim için II. Charles'ın, Âdem'in vârisi olmadığı önermesi, had safhada aşikâr ve dolayısıyla hiç de ilginç değildir. Locke'un, Âdem'in Tanrı'dan sınırlı bir idarecilik gücü aldığı iddiası, Yaradılış metnindeki kanıtlar üzerinden değerlendirildiğinde makul görülebilir fakat bu pek de uğruna ölmeye hazır olacağımız cinsten bir iddia sayılamaz. Locke'a istediğini veren, iki iddianın bir arada düşünülmesidir; İngiliz kralları, sahiplik iddiasında bulundukları gücü Âdem'den miras almamışlardır çünkü hem Âdem'den bir şey miras alma ihtimalleri yoktur hem de sahiplik iddiasında bulundukları güç Âdem'de de bulunmaz. Âdem'in çocukları üzerindeki gücü, her güç gibi, verilme nedeniyle sınırlıdır. Burada Âdem'in gücü, çocuklarını büyütüp yetiştirmeye olanak sağlayacak kadardır. Bütün mülkiyet hakları gibi, Âdem'in dünya üzerindeki mülkiyeti de dünyayı hayata yararı dokunacak kadar kullanmakla sınırlıdır.

Meşru Bir Yönetim Kurmak

Locke, yönetim olmadığında insanların doğa durumunda bulunduklarını varsayar. Hobbes'ta olduğu gibi Locke'ta da doğa durumunun –insanların hiç yönetimsiz yaşamamış olabilecekleri anlamında– tarihsel bir olguya karşılık gelmesi şart değildir ve doğa durumunun –kendilerinden üstün olduğunda ortaklaşılmış bir başkasının yokluğunda birbirleri ile ilişki içine giren kişiler yahut devletler, bu tanıma göre birbirlerine karşı doğa durumundadır anlamında– bugün de varlığını devam ettirdiği söylenebilir. Doğa durumu, ilişkisel olarak tanımlanır; ortak bir yönetimleri yoksa insanlar birbirleri karşısında doğa durumundadır; egemen devletler birbirlerine karşı daima doğa durumundadır; insanlar ise ortak bir yönetimin bulunmadığı ortamda birbirleri ile ilişki içine girerlerse doğa durumundadır. Locke, "Amerikan ormanlarında" ticaret için takasa giren bir İsviçreli ve Amerikan Yerlisi'nin doğa durumunda olduğunu söyler. Amerika'nın tamamı yönetim öncesi doğa durumunda bulunmaz (Locke'un bunları yazdığı dönemde dahi erken dönemde kurulmuş sömürgelerin kurulu yönetimleri vardır) fakat "Amerika'nın iç kısımları" ticaret yapan taraflar açısından hiçbir yönetimin yetki

alanında değildir.[16] Locke, doğa durumunun ne olduğunu anlattıktan sonra daha geniş kapsamlı iddialar geliştirir. Öncelikle doğa durumu, toplumsal bir durumdur. Bu, Hobbes'un, doğa durumunda birbirimizden korktuğumuz için birbirimizle hiçbir toplumsal ilişki kuramayacağımız iddiasına getirilmiş bir eleştiri gibidir. Daha sonra Rousseau, doğa durumunun çok farklı bir yorumunu yaparak bunun toplumsal bir durum olduğu fikrine taarruz edecektir. Locke'un düşündüğü ise bir yönetimin bulunmadığı durumda çoğu insan ilişkisinin yeterince iyi gidebileceğini tahayyül etmemizin mümkün olduğudur, bunu inkâr etmek de oldukça zordur. İkinci olarak doğa durumu, kendi yasaları yani doğa yasaları ile düzenlenmiş bir durumdur. Teoloji merkezli olmayan kavramlarla söylersek bu iki iddiadan şu çıkacaktır; insanlar, prensip itibarıyla genelin kabul ettiği ve ahlaken bağlayıcı kurallar altında bir yönetimin, bu kuralların tenfiz etmesine gerek duymadan yaşayabilirler. Locke'un da bildiği gibi, bu iddia için gerekli kısıtlama "bu prensip kimi zaman iyi işler, kimi zaman da işlemez" demektir.

Mülkiyet

Locke'un ileri sürdüğü üçüncü nokta da doğa durumunda insan hayatı için yararlı olan dışsal nesneler üzerinde meşru mülk sahipliği hakkı elde etmenin mümkün olabileceğidir. Burada bahsedilen mülk, sıradan, modern anlamıyla mülktür. Tanrı, dünyayı, ortaklaşa olarak insanlığa, insan hayatının devamı ve geliştirilmesi için vermiştir. Eğer bize verilen güzel şeyler, veriliş amacına uygun olarak kullanılmak zorundaysa bireylerin de ortak stoktan kendi hisselerine düşeni almalarının meşru bir yolu olsa gerektir. Locke, mülkiyetin yasallığı hakkındaki Skolastik çıkarsamayı bu şekilde ele almıştır. Herhalde Aquinium'lu Thomas yahut daha sonraki Thomas'çı yazarlar da ona ilham vermiştir. Eğer aldığımız şey mülkümüzse bir defa aldıktan sonra sadece ortaklığın bir parçası olmaktan çıktığı için *de facto* olarak değil *de jure* olarak da *bizim*dir. Bu düşünme biçimine yönelik daimi itiraz şudur; eğer mülkiyet, başkaları tarafından kabul görmeyi gerektiriyorsa bir yönetim bulunmadığı durumda ortak stoktan bir parça almak için bütün dünyanın iznini istememiz gerekmez mi? Mesela, bunu her su içmek istediğimizde yapmamız gerekse bu ilk yasal içeceğimize erişemeden susuzluktan ölmemizle sonuçlanırdı. Locke, bu argümanın bir provasını yapar çünkü argümanı boşa çıkartacak kaynaklara sahiptir.

İlk hamle, dünyaya ortaklaşa sahip çıkma fikrinin analizidir. Geleneksel olarak pozitif ve negatif topluluk birbirlerinden farklıdır. Pozitif topluluk, bir mülkün herhangi bir parçasının bir başkasına devredilmesi için topluluğun tüm maliklerinin onay vermesinin gerektiği bir ortak mülkiyet biçimidir. Bir köy, toprağa "ortaklaşa" sahipse toprağın nasıl kullanılacağına dair bir değişiklik için köyün rıza verme biçimi, salt çoğunluktan oy birliğine kadar

16 Locke, *Second Treatise* (15. bölüm), s. 277.

uzanabilir. Negatif topluluklar ise kimsenin dünyanın herhangi bir parçasına sahip olmadığı ve parçaların, yek diğerinin hakkını ihlal etmeden kullanılabileceği topluluklardır. Locke, bu iki kutup arasında gidip gelmekle birlikte, ikinci kutba birincisinden daha yakındır. Tanrı'nın bütün dünyayı ortaklaşa olarak insanlığa bahşetmiş bulunması, dünyanın herkesin kullanımına açık olduğu anlamına gelir. Nitekim kimseye, dünyanın belirli bir kısmı verilmiş değildir. Fakat insanlığın, dünyanın uygun bir şekilde kullanılmasında kolektif çıkarı vardır ve bunun kötüye kullanılması, herkesin dünya üzerindeki hakkının ihlali anlamına gelir. Kendi içimizdeki mülkümüz gibi, bu dünyadaki mülkümüz de erişebileceğimiz kaynakları, amacına uygun şekilde gerektiği gibi kullanma iddiasıdır. Bu iddianın nasıl etkinleşeceği, cevabı "rasyonel ve gayretli kişilerin gelişmesine olanak sağlayacak meşru bir yönetim kurmakla" olan sorulardan birisidir.

Bununla birlikte, bir yönetim oluşturmadan önce ortak stoktan bir parça almakla hangi hakları edindiğimizi anlamamız gerekir. Locke, bu hakları basitçe temellük edebilmemiz *gerektiği*ni ileri sürer çünkü aksi takdirde yaradanın bahşettikleri ziyan olacaktır, bu da yaradanın planlarının bir parçası olarak görülemez. Fakat ortada hâlâ bir sorun vardır. Hayatta kalmak için bir şeyleri temellük etmek ve tüketmemiz gerektiğini, akan kaynaktan su içip ağaçtan meyve toplamamızı gerektiğini söylemek içtiğimiz kaynağın suyunun *sahibi olduğumuz*u söylemekle aynı anlama gelmez. Locke, bu konuyu temellük etmenin emek teorisi adı altında geçtiğimiz üç yüzyıldaki analizleri sonuçsuz kalmış bir teoriye dayanarak hem aydınlatır hem de karmakarışık eder. Locke, bireysel olarak ve kimseden izin almadan daha sonra kendi mülkümüz olacak şeyi, zaten hâlihazırda ve kaçınılmaz olarak bizim olanla yani emeğimizle "karıştırmak" suretiyle temellük edebileceğimizi ileri sürer.[17]

Locke, emeğimizin neyi içerdiğine dair emeğin esnek olduğu ve dünyada üretkenlikle katkıda bulunacağımız herhangi bir eylemi içerdiği kanaatine sahiptir. Bu eylemler, ağaçtan meşe palamudu toplamaktan, Amerikan kolonilerine yerleşimci götürmek için limited şirket kurmaya kadar geniş bir spektruma yayılır. Eylemimiz, üretkenliğe katkıda bulunmak yahut faydalı bir fark yaratmak zorundadır çünkü bir fark yaratmak adına dünyayı berbat etmek yahut enkaz hâline getirmek, *ab initio* yasaklanmıştır. Bu zorlayıcı bir argümandır. Tanrı, insanlığa, kullanmaları ve keyfini sürmeleri için verimli bir dünya bahşetmiştir. Bu verimli dünya, bireyler dünyanın meyvelerini tüketmedikçe kullanılamaz ve keyfî çıkartılamaz. Bireylerin bunu yasal olarak yapmak gibi bir zorunlulukları bulunduğu için gelecekte nesneler, ortak stoktan özel ellere geçecektir. İşte bu andan sonra diğerlerinin, yeni mülk sahibini bu nesnelerden mahrum bırakması yanlış olacaktır. Akan kaynak suyuna kabak bir maşrapa daldırıp bu maşrapadaki suyu çocuğuma götürebilirim. Bu "benim" suyum mudur? Sorunun cevabı, her durumda *prima facie*, evettir. Cevap verirken tereddüt etmemiz, Locke'un yarattığı iki başka

17 *A.g.e.* (27. bölüm), s. 288.

kaygıdan dolayıdır. Bunlardan ilki, geride kalanlar için "yeterince çok ve yeterince iyi" su bırakmış olup olmadığımdır. Eğer su kıtlığı varsa ve bu sudan bir maşrapa almak benim payıma düşeni aşabilir çünkü benim "mülk"üm bundan daha azı olabilir. İkincisi ise suyu, meşru bir amaç için kullanıp kullanmayacağımla ilgilidir; bir maşrapa suyu çocuğum için kullanacaksam bu kaygı da giderilmiş olur. Meşru mülk sahipliğinin üç sınaması vardır; emekle temellük edilmiş olması, kalanlar için "yeterli ve en az sizinki kadar iyi"nin bırakılmış olması ve aldığımızın israf edilmeyip kullanılması. Bununla birlikte, "emek ile temellük edilme" sadece ilk edinim için şarttır. Çocuğumun benden su alması için bir emek harcaması gerekmez.[18]

Çağdaş okur, mülkiyet haklarımızın çapının ne olduğunu bilmek isteyecektir. Locke, bunu öncelikle –ve siyasal haklarımızı içerdiği her durumda– negatif terimlerle açıklar; mülk, rızamız dışında yoksun bırakılamayacağımız şeydir. Yetmiş yıl sonra Amerikan sömürgecilerinin şikâyet edeceği keyfî vergilendirme, rızamız dışında mülkümüzden yoksun bırakılmamızın en tipik örneğidir. Bir başka deyişle, elde ettiğim hak, suyun benden alınmama hakkıdır. Fakat mülkiyet haklarına dair bir anlatı, mülkümüzü diğer insanlara nasıl aktarabileceğimizi ve aktardığımız hakların yeni mülk sahibini "terk etmemesi"nin nasıl mümkün olacağını da açıklamak zorundadır. Normalde sahip olduğumuz şeyleri, satabileceğimiz, verebileceğimiz, kiralayabileceğimiz vs. şeyler olarak düşünürüz. Aynı zamanda aklımızdan geçen, bunların miras bırakabileceğimiz şeyler de olduğudur. Locke, gelişkin bir yasal rejimin daha detaylı unsurlarından hangilerinin, sadece doğa yasaları ile yönetilen bir dünyada görünürlük kazanacağını tartışmanın çok da anlamlı olmadığını düşünmüş olabilir. Basit bir toplulukta, sahip olunan şeylerden sadece birkaçı miras sorununu ortaya çıkartacak kadar dayanıklıdır ve varlığını, bir mülk sahibinin ömründen daha uzun süre devam ettirebilecek kadar dayanıklı şeyler için getirilecek çeşitli düzenlemeler, doğa yasaları ile tutarlı olacaktır. Locke'un kesin bir dille yazdıkları, sadece kesin bir şekilde belirtilmesi gereken şeylerdir; bireysel mülkiyet haklarını diğerlerinin rızası olmadan bizden daha üstün birinin bağışı dışında bir yoldan elde ederiz. Locke, *First Treatise*'te başkalarından safi ihtiyaç nedeniyle alınan mülk üzerindeki hakları tartışır. Aquinium'lu Thomas'ın görüşünü ele alarak eğer elimizde, kimi insanları açlıktan kurtaracak kaynaklar varsa ve bunları kullanmıyorsak aslında elimizdeki fazlalığın *onların* olduğunu söyler. Yani mülkiyet haklarımızdan vazgeçmeyip ihtiyaç sahiplerine yardım etmenin hayırseverlik olacağını bilsek de ekmeğin, tohumun vs. bizim olduğunu, dolayısıyla onların bu mallar üzerinde hak iddia edemeyeceğini söyleyemeyiz. Locke'a göre, eğer ihtiyaçları yeterince acilse böyle bir hakları vardır ve sahibi olduğumuz şeyler *onların*dır.[19] Locke'un yirmi birinci yüzyıl sanayi ekonomisinin yarattığı koşullar hakkında ne söyleyeceğini kestirmek

18 *A.g.e.* (31. bölüm), s. 290.
19 Locke, *First Treatise* (42. bölüm), s. 170.

neredeyse olanaksızdır. Fakat görünürde, vergilerinin yoksullara gitmesinden şikâyet eden bir zengin, refahının ciddi bir tehdit altına gireceği düzeyden daha yüksek olan gelire sahip olmak konusunda hatalı düşünmektedir. Aksine, çalışabilecek durumda olsa dahi çalışma niyetinde değilse bir başkasından destek talep edemez. Locke'un mülk hakkındaki görüşleri, *her türlü* özel mülkiyeti baştan gayriyasal ve gayrimeşru sayan bir tür sosyalizmi andırır fakat bu görüşlerde refah devletine yer yoktur.

Locke'un doğa yasalarıyla yönetilmemiz gerektiği konusundaki ısrarı, doğa durumunu neden terk etmek isteyeceğimiz gibi uygunsuz bir soruyu da beraberinde getirir. Nitekim doğa durumu, Hobbes'çu bir anlayışla, herkesin herkesle savaşı olmaktan ziyade filozofların altın çağına benzemektedir. Eğer yek diğeri ile ilişkimizi basit ahlak kuralları ile düzenleyebileceksek –herhangi bir toplumda ilişkilerimizin çoğunu böyle düzenleriz– bir yönetime de ihtiyaç yok gibidir. Locke, karışıklığın doğal olarak büyümesinin ana hatlarını çizmiştir. Buna göre, eşitsizliğin gelişmesi ve paranın icadı ile bir yandan gelişmiş bir ekonominin gerekleri, diğer yandan da belirsizlik ve güvensizlik karşısında son derece kırılgan bir düzenleme sisteminin tatmin edici olmaktan uzaklığı, yönetimi bir gereklilik hâline getirmiştir. İhtiyaç duyduklarımızı hemen tüketmek üzere topladığımız bir dünya, eşit yoksullukların dünyasıdır. Hasede ve açgözlülüğe yer yoktur fakat sürdürülen hayat son derece yalın olacaktır. Diğerleri gibi Locke da kimi zaman toplumsal zaaflarımız bizi ele geçirmeden önceki bu dönemin, her şeye rağmen şairlerin altın çağı sayılabileceğini söylemiştir. Bununla birlikte, bariz bir şekilde rasyonel insanların avcılık ve toplayıcılıktan tarım ve ticarete geçeceği; tarımın toprak sahipliğini gerektirdiği ve toprak sahipliğinin de ilk sahiplerinden daha uzun ömürlü, tipik bir mülkiyet şekli olduğu söylenebilir.

Locke, yerleşik mülkün yasallığını savunurken verimlilik ile ilgili bir argümana başvurur. Bir ağacı budayarak ve gübreleyerek daha fazla ürün vermesini sağlayan kişi, ağacı ve meyvelerini elde etmiş olur. Aynı şekilde, bir tarlayı eken kişi de tarlayı ve burada yetişen ürünleri elde etmiştir. Bu argüman, daha basit örneklerdeki emeğimiz ile sahip olduklarımızı bir araya getirme analojisinden hareket etmiş *gibi*dir. Locke, toprak elde etmek hakkında "öyle düşünüyorum ki buradaki mülkiyetin de öncekindeki gibi elde edileceği açıktır" der.[20] Buradaki en önemli nokta, toprağı kendi çabalarımla daha verimli hâle getirirken ortak stoku eksiltmekten ziyade arttırmamdır; "dolayısıyla toprağı çitleyen ve doğal hâline bırakılmış yüz dönümden elde edeceği yaşamsal rahatlıktan çok daha fazlasını on dönümden elde eden kişinin, doksan dönümü insanlığa vermiş sayılacağı, hakikaten de söylenebilir."[21] Locke, tükettiğimiz şeylerin büyük miktarda insan emeği içerdiğine işaret eder. Örneğin, vahşi doğadan topladığımız tohumlardan ziyade ekmek yeriz, vs... Toprak mülkiyeti olmazsa bu durum da gerçekleşemeyecektir.

20 Locke, *Second Treatise* (32. bölüm), s. 290.
21 *A.g.e.* (37. bölüm), s. 294.

Hâlihazırda ekilen bütün topraklar kişiler tarafından elde edildiğinde ve ekilmemiş topraklara erişimi olmayan topraksız kişiler bulunduğunda zorluklar baş gösterecektir. Locke'un bu zorluğa cevabı, toprak sahiplerinin, topraksız kişileri iyi koşullar altında emekçi olarak istihdam etmeleridir. Locke'un mülk elde etmeye dair teorisi, burada uygunsuz bir olgu ile karşı karşıya kalır; iyi koşullar altında istihdam edilen topraksızlar, her hâlükârda tarla sahiplerinden daha fazla emeği toprakla birleştirdikleri hâlde, çalıştıkları tarlaların sahibi olamayacaklardır. Toprak sahiplerinin edinimleri, geride kalanlar için "yeterli ve bir o kadar da iyi" *toprak* bırak*ma*yacaktır. Görünen odur ki toprak sahibi, çalışmadan mülk sahibi iken toprak emekçileri, mülk sahibi olmadan çalışmaktadır.

Bu basit fikir, sonraki üç yüz yıl boyunca kırsal radikalizmin temelini oluşturmuştur. Locke'un bu fikre itirazı, eleştirmenlerin, Locke'un kırsal kapitalist devrimin savunucusu ve topraksız emekçi sınıfların haklı iddialarının bir düşmanı olduğunu ileri sürmelerini mümkün kılmıştır. Radikal görüş, topraksız emekçinin, toprak sahibi olma hakkından mahrum edildiğini savunur. Bu hakkın daha geniş kitleler tarafından kullanılmasını, sadece, toprağın dönem dönem yeniden dağıtılması veyahut özel hakların yerini ortak mülkiyetin alması gerekmektedir. Rousseau buna çok benzeyen şeyler söylemiştir; Fransız devrimci radikal Gracchus Babeuf bunu talep ettiği için giyotine gitmiştir; on dokuzuncu yüzyılda sayısız tarım reformcusu aynı fikri telaffuz etmiştir. Locke, bu fikre karşıdır. Çalışarak elde etme hakkına sahip olduklarımız maddi şeyler veyahut bu örnekteki toprak değil, "geçim"dir. Tanrı, bir parça toprağa bağlanmamızı değil gelişmemizi ister. Hakkımız olan, iyi bir yaşam sürmek için dünyanın kaynakları üzerinde becerilerimizi kullanmaktır. Sömürülmeyen emekçiler, hakları olanı almışlardır. Bu konu, bir başka açıdan da düşünülebilir, Locke'un da yaptığı budur. Avcı-toplayıcı toplumların en iyi durumdaki üyesi, gelişmiş bir toplumdaki emekçiden daha kötü bir hâlde yaşar; daha az konfora sahiptir ve daha kötü beslenir. Locke'un deyişiyle, "oradaki ['Amerika'nın iç bölgeleri'] büyük ve verimli bir bölgenin Kralı, İngiltere'deki gündelikçi emekçiden daha kötü beslenir, daha kötü koşullarda barınır ve daha kötü giyinir."[22] Dönüşümden en az kazanç sağlayan kişi, zaten büyük bir kazanç sağlamış olacağı için dönüşüm meşrudur. Bu argüman, bir kaygıyı gidermekle birlikte, bir diğerini hafifletmekte başarısız olur; toprağın özel mülkiyetinin meşru bulunup bulunamayacağı sorusunu, özel mülkiyetten en az fayda görenin dahi fayda görmüş olacağına işaret ederek cevaplar. Fakat aynı argüman, toplumda en kötü durumda olan kişilerin, neden o konumda bulunduklarını açıklamaya girişmez. Radikallerin daima altını çizdiği gibi, en kötü durumda olanlar, en çok işi yapanlardır; radikaller kimi zaman buna, insanlık tarihi boyunca işlerin yüzde doksanının kadınlar tarafından yapıldığını da eklerler.

22 *A.g.e.* (41. bölüm), s. 297.

Yönetimi gerekli kılacak olayların son aşaması da paranın ortaya çıkışıdır. Takas temelinde basit bir hayat sürmek elbette ki mümkündür fakat paranın yokluğu, mübadeleyi zorlaştıracaktır. Dayanıklı nesneleri protopara olarak kullanma eğilimi ortaya çıkacaktır; eğer birkaç kabuklu yemiş ağacım varsa daha dayanıklı olan kabuklu yemişleri, daha kısa ömürlü meyveler yahut et ile takas edebileceğim gibi, senin de benimle et takasına girdiğinde tüketmek istediğinden daha fazla kabuklu yemişi, bir başkasıyla, başka bir şeyin takasında kullanmak üzere almak istemen mümkündür. Locke parayı işlevsel olarak tanımlar; değer saklamaya yarayan ve malların dolaşım aracı olan her şey para olarak iş görür. Nihai adım da "hayalî değer"e sahip şeyleri para olarak kullanmaktır: Bunlar yok olmayan şeylerdir ve sadece işimize yarayacak şeylerle takas edilebildikleri için değerlidir. Bu bağlam içinde "hayalî" tuhaf bir kelime olmakla birlikte, Locke'un amacına uygundur. Locke, kimi insanların altın gibi ışıldayan metaller yahut deniz salyangozu gibi parlak deniz kabuklarından sadece hoşlandıklarını düşünür. Bunları elde eden kişiler, bu parlak nesneleri, kendileri için gerçekten de gerekli olanlarla değiş tokuş edebileceklerini fark edeceklerdir. Bir fiyat sistemi de böylelikle ortaya çıkacaktır. Locke aynı zamanda "hayalî" kelimesini, paranın, doğa aracılığıyla oluşturulduğundan ziyade anlaşma sonucu kabul gördüğüne işaret etmekte kullanır. Kimi zaman ise paranın gerçekte hiç de değerli olmadığını ileri sürer. Gelişmiş bir ekonomi, para aracılığıyla var olabilecektir; insanlar toprak satın alabilecek, emekçi kiralayabilecek, yeni projelere yatırım yapabilecek ve daha fazla para biriktirebileceklerdir. Locke'u okuyanlar, onun doğa durumunda bir piyasa ekonomisinin var olabileceğine gerçekten inanıp inanmadığını merak ederler. Bu konuda yapılabilecek en iyi tahmin, bunun olgusal olarak imkânsız, kavramsal olarak da imkân dâhilinde bulunduğunu düşündüğüdür. Eğer herkes, kimin neye sahip olduğu, kimin kime ne kadar borcu bulunduğu ve herhangi bir şeyin nakit değerinin ne olduğunu bilmelerine izin veren kuralları kabul ederse, bir piyasa ekonomisinin, yönetimin yokluğunda da işlemesi mümkündür; pratikte ise karmaşıklıklar galip gelir.

Locke'un mülk anlatısının üzerinde durulmaya değer bir içerimi daha vardır; Locke'un eserlerinde, herhangi bir insanın bir başka insan üzerinde, onun sahipliği anlamına gelecek düzeyde otorite sahibi olduğunu iddia etmesine karşı derin bir antipati bulunur. Bununla birlikte, Locke, köleliğin meşru biçimlerinin de olabileceğini söyler. Adil bir savaştaki esirler köle olarak bulundurulabilir çünkü yasal olarak öldürülmek yerine, onlara ehven-i şer denilebilecek bir çözüm sunulmuştur. Aristoteles'in aksine Locke, on yedinci yüzyıldaki köle tüccarları bunu yapıyor olsa da "insan avlama" yı yasal bir ekonomik faaliyet biçimi şeklinde değerlendirmez. Amerika'ya götürülen Afrikalıların adil bir savaşta yakalandıklarını düşünmek ise saflığın dik alasıdır. Locke'un derdi, kuşkusuz, II. Charles'ın tebaasının adil bir savaşta ele geçen esirler olmadığı, dolayısıyla da onun mülkü sayılamayacağı konusunda diretmektir. Fakat Locke'un, Filmer'ci fikirleri reddetmesinin çok da

derin prensiplere dayanmayan nedeni şudur; Tanrı, bu dünyayı bize verimli bir şekilde kullanalım diye bahşetmiştir. Krallar, arazileri, bunları avcılık ve diğer savaş benzeri eğlencelerde kullanan aristokratlara vermeye yatkındır. Bu kullanım, verimlilikten öylesine uzaktır ki insan, topraklarını böylesine kullanan aristokratların, bu toprakları engelsizce kullanma konusunda, sıradan çiftçi ve hatta on yedinci yüzyılda sahneye çıkmaya başlayan dikkatli yarı kapitalist çiftçi ile aynı yetkiyi taşıması karşısında tereddüde düşer. Eğer Amerika'nın asıl yerleşimcileri, avlandıkları toprakların sahibi değil ise Locke'un, kralın gözdelerinin, kendi toprakları üzerinde daha fazla hakka sahip olduklarını aklından geçirip geçirmediği düşünülebilir. Locke'un sözleriyle, "Tanrı onu, [dünyayı] gayretli ve rasyonel olanların (emek de buna verdiği addır) kullanımına bahşetmiştir; tartışma ve çekişme peşinde koşanların keyfine ve tamahkârlığına değil."[23]

Devleti Kurmak

Böylelikle, yönetimin yaratılmasına gelmiş bulunuyoruz. Yönetimin oynadığı rol aşikârdır: herkesçe bilinen ve üzerinde uzlaşılmış yasalar yapmak ve bu yasaların yansız yargıçlar tarafından uygulanması. Listenin bu kadar kısa tutulması kastidir. Yönetimin görevi ruhlarımızı kurtarmak, kilise kurmak yahut ahlaki bir çatışmada taraf tutmak değildir. Otoritesi, tebaasının ihtiyaçları ile sınırlıdır; tebaanın haklarının korunması ve onların birbirlerine karşı görevlerinin açık seçik hâle getirilmesi. Bu argüman, çözümsüzlük yaratacak kadar sınırlılık içerir. Tanrı bize, sadece onun amaçlarını gerçekleştirecek kadar güç bahşetmiştir. Eğer yönetimin sadece dünyevi ihtiyaçlarımızla ilgilenmesine gerek duysaydı hiçbir yönetim, mutlak ve keyfî otorite sahibi olamazdı. Bu, yönetim fikrinin kendisine dair bir çelişkidir. Babaların haklarından mutlaki monarşiyi türeten Filmer'ın aksine Locke, ebeveynlerin çocukları üzerindeki haklarının mutlak ve keyfî olmaktan ziyade çocukların ihtiyaçlarıyla sınırlı kaldığını ileri sürer. Bu haklar ebeveynlere aittir, patriarkal değildir; bu hakları sadece babalar değil her iki ebeveyn de elinde bulundurur ve çocuklar akıl çağına eriştiklerinde bu haklardan doğal olarak vazgeçilir. Otorite, etkinlik adına mutlak olmak zorunda olduğu durumlarda dahi keyfî değildir çünkü daima hizmet ettiği amaçla sınırlıdır. Bir subay, bir askeri düşman karşısında korkaklık ettiği için vurma hakkında sahiptir ve askeri oracıkta dahi vurabilir. Fakat askerin parasının kuruşuna dahi dokunamaz.[24] Her hâlükârda, aklı başında olan birisi, bir başkasına kendisi üzerinde kullanılabilecek mutlak ve keyfî bir hak tanımayacağı için aramızdaki hiçbir grup da bir yönetime böylesi bir gücü veremez. Locke, bu anlatı boyunca iki fikre yaslanır. Bunlardan ilki, herhangi bir kişi yahut kurumun, sadece görevini yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu hakları talep edeceğidir. İkincisi

23 *A.g.e.* (34. bölüm), s. 291.
24 *A.g.e.* (139. bölüm), ss. 361-62.

ise bireyin kutsallığı, yönetimleri, bireyin haklarını başkalarının savunulması bunu gerektirmedikçe ihlal etmekten alıkoyar. Bu iki fikir bir arada var olduğunda sınırlı yönetim teorisi de sağlama alınmış demektir.

Locke, yönetimin nasıl yaratıldığı hakkında eleştirmenlerin üç yüz yıldır diş geçirmeye çalıştıkları bir anlatı ortaya koyar. Hobbes'un aksine Locke, yönetimin kuruluşunu iki aşamalı bir süreç olarak ele alır. İlk aşama, insanların bir halk oluşturmasıdır; herkesin herkesle hakiki bir sözleşme içine girdiği durum budur. Bu da *siyasal toplum*un oluşmasına öncülük edecektir. Orta Çağ hukukçuları, insanların bir halk oluşturmasını *pactum communis,* (ortaklık anlaşması) siyasal toplumun oluşumunu yani insanların kendilerini belirli bir yönetim biçiminin altında konumlandırmalarını ise geleneksel olarak *pactum subjectionis* (itaat anlaşması) olarak adlandırmışlardır. Tahayyül edilen mekanizmaları çalıştırma şekli, Locke'un görüşünü modern kılar. Romalı hukukçulardan o güne gelen eski bakış açısı, insanların, siyasal bir toplum olurken siyasal otoriteyi ürettiklerini ve daha sonra da bu otoriteyi yöneticilerine verdiklerini tahayyül eder. Bu yine Justinianus'tur; cumhuriyetçi maskesi altında ise Bartolus'u görürüz. Locke'un anlatısı, işçi-işveren ilişkisine yakın bir şeye işaret eder. Halk asla otoritesinden bütünüyle vazgeçmiş değildir. Halk olarak yöneticilerimizi, rasyonel olarak tercih ettiğimiz koşullarda işe alırız; eğer işlerini yapmazlarsa da işten çıkartabiliriz. Yöneticilerimizle bir sözleşme içine girmeyiz; onlara, yerine getirmeleri gereken işlevleri yerine getirebilecekleri kadar gücü "emanet" ederiz.

Yönetim rızaya dayalı olmalıdır. Anlaşmalar, sadece insanlar, anlaşmaların iş görmesi konusunda anlaştıkları için iş görür ve yönetimler de karmakarışık bir anlaşmalar bütünüdür. Eleştirmenler aksini iddia etmekten büyük bir keyif alır gibi görünse de yönetimlerle aramızdaki ilişkilerin rıza temelli ilişki paradigmaları olmadığını söylemeye dahi gerek yoktur. Otoritesi altında yaşadığımız yönetimlere karşı görevlerimizi de gönüllülükle yerine getirmeyiz. Kendimi itaat ederken bulduğum yönetim, otoritesi altında yaşamayı seçtiğim yönetim değildir fakat bu şekilde yaşarken, yönetimin koşullarını gözden geçirmem de mümkün değildir. Yönetimin koyduğu yasalar, rıza göstersem de göstermesem de benden talep edilenleri yerine getirmem konusunda bağlayıcıdır. O günün yönetimi, oy verdiğim yahut vermediğim; zaten oy vereceğim yahut vermeyeceğim bir yönetim olabilir fakat her şeye rağmen, yerli yerindedir. Yönetimin benim üzerimdeki otoritesi söz konusu olduğunda kastedilen rıza ile ticaret yahut evlilikteki rıza aynı şey değildir. Evlenirken yahut bir ticari sözleşme yaparken gerçekten de benim rızam gerekli iken Birleşik Krallık yönetiminin tebaası olmak için benim rızama gerçekten de gerek yoktur. Bu, Locke'a karşı belirleyici olmayabilir. Bir başka ülkenin vatandaşı hâline gelmek için rızamın gerekli olması durumundaki gibi, Locke da özgür ve eşit doğduğumuz yani hiçbir yerin yurttaşı yahut tebaası olmadığımız için belirli bir yönetime bağlılık bildirmemizin, rızamızı gerektirdiğini düşünmüş olabilir. Kendimizi içinde

yaşıyor bulduğumuz siyasal topluluğun tam üyesi olup olmadığımız sorgulanana kadar hepimizin, doğamız itibariyle yerleşik yabancılar olduğumuzu aklımızdan geçirebiliriz. Bu fikir, Amerikalılara tanıdık gelecektir.

Locke, yönetimin temeli olarak rızanın rolüne dair bir anlatıya ihtiyaç duymuştur. *Two Treatises*, III. William'ın krallığını, halkının rızası üzerine temellendirir. Mutlakiyetçilik karşıtı yazarların hep yaptığı gibi, demek istediği şeyin minimalist bir açıklamasını, İngiliz monarklarının, krallığın yasaları ve özgürlüklerini korumayı taahhüt ettiği ve dolayısıyla eğer bunu başaramazlarsa rızanın, belki de Parlamento aracılığıyla geri alınabileceğini söyleyerek yapabilirdi. Nitekim Parlamento, I. Charles'ın bilindik anayasal düzenlemelere uymaya söz vermesini istediğinde bu görüşten hareket etmişti. Locke, işi daha da ileri götürmüştü. Hobbes gibi, yöneticilerimize itaat etme zorunluluğumuzu, buna rıza göstermiş olmamıza dayandırmak istiyordu. Fakat Hobbes'un aksine, bu rızanın koşullu olarak verilmesini ve yönetimin, özellikle de yasama kanadının yapma hakkına sahip olduğu şeylerin sınırlandırılmasını arzu ediyordu. Olağan durumlar için bu rıza, temsilcilerimiz tarafından verilebilirdi. Bununla birlikte, hayatlarımız, özgürlüklerimiz ve bildiğimiz anlamda mülkümüz bize aitti ve bizim yahut temsilcimizin rızası olmadan bunlara dokunulamaz ve bunlar vergilendirilemezdi. Eğer temsilcilerimiz emanetlerine hıyanet ederlerse bizim adımıza rıza veremezlerdi.

Locke, rıza hakkında birkaç farklı iddiada bulunur. İlki, yönetimin kökenine dair bir tarihsel iddiadır. Locke'un yazdığı dönemlerde, devletin modern tasavvuru, gayet yerleşik bir tasavvurdur. Devletler, teritoryal birimlerdir; yönetimler, belli bir coğrafya içinde yerleşik halkın bağlılığını talep eder; örneğin, Birleşik Devletler yönetimi, birçok ülkede iş yapan General Motors'a hiç benzememektedir. Kutsal Roma İmparatorluğu, o dönem için bir garipliktir; Avusturya merkezli çok etnikli hanedan ve hatta bu varlığın otoritesi ise büyük oranda teritoryaldir. Locke'un insanlığın nasıl olup da "halklar" dediğimiz grupları oluşturduğu ve bunların her birinin kendi bağımsız yönetimini kazandığını açıklaması gerekmiştir. Filmer'ın açıklaması şudur; aileler kabileleri, kabileler de halkları oluşturur. Locke ise okur-yazarlık öncesi dönemde insanların bir araya gelerek karşılıklı anlaşma ile bir siyasal birim oluşturdukları kanaatindedir; yazılı anlaşmaların yokluğu bir anlaşma yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Tarihsel olarak ailelerin önce birbirleri ile ilişki içine girdikleri daha sonra klan topluluklarını oluşturdukları ve en sonunda da bir kişinin yahut grubun, bir arada bulunmanın ve gündelik hayatın kurallarını koyma yetkisine sahip bulunduğunu kabul ettikleri düşünülebilir. Fakat Filmer'ın söylediğinin aksine, bu topluluklar, bir yönetim yahut yeni bir tür otorite edindiklerinde rıza yoluyla otorite de dünyaya gelmiş demektir.

Locke'un aklından, hepimizin varsaydığı bir şey daha geçmektedir. Doğa yasaları ile belirlenmiş türdeki "doğal" kurallar, hepimizin aşina olduğu akdi kurallarla desteklenmek zorundadır. Yoldaki çifte sarı çizgi, buraya

park etmememiz gerektiği "anlam"ına gelir. Bu yasağın, rıza sonucu var olduğunu söylemek uygunsuz kaçacaktır çünkü aslında önemli olan nokta, bu çizgilerin parka yasak bölgeyi ayırmasının, bizim kabulümüzle var olan bir anlaşma ile belirlendiğidir. Bu türden durumlarda rızadan bahsetmenin tuhaflığı, kısmen bu anlaşmaların nasıl ayakta kaldığını nadiren sorgulamamızdan, kısmen de tek bir bireyin, bir kurumun yıkılmasını sağlamak için pek az şey yapabilecek olmasından kaynaklanır. Mesela parayı ele alalım; Locke, paranın da rıza sayesinde var olduğunu söyler fakat sterlin yahut Amerikan dolarını, mevcudiyetlerini kabul etmeyi reddederek ortadan kaldırmak kimsenin harcı değildir. Bununla birlikte, eğer bir para biriminin hiperenflasyon nedeniyle değerini kaybettiğine herkes ikna olursa bu para birimini kullanmayı topluca reddedebiliriz; böylelikle de o para birimi, para birimi olmaktan çıkmıştır.

Locke, sadece kurumların akdi doğasına vurgu yapmayı değil yükümlülükler ile rızayı birbirine bağlamayı da istemiştir. Bu durumda karşımıza çıkan soru, *kim*in *ne*ye rıza gösterdiği olacaktır. Bir yönetim altında yaşayan kişinin, karşılığını vermesi gereken yükümlülüklerin farklı dereceleri arasında bir ayrıma gitmek için Locke, "açık" ve "zımni" yükümlülüğü birbirinden farklılaştırır. Bu fark, o kadar da dile düşmüş değildir. Bu ayırım, gündelik hayatta faydalıdır; eğer bana bir haber gönderir ve benimle saat yedide buluşmayı varsaydığını söylersen ben orada bulunamayacağım cevabını vermediğim veyahut hiçbir şey demesem de o saatte orada bulunmadığım sürece benim orada bulunmayı zımni olarak kabul ettiğimi düşünürsün. Locke, eğer bizden hâlihazırdaki yönetime bağlılık yemini etmemiz hiç istenmemişse fakat yönetimin faydalarından tereddütsüzce yararlanmışsak zımni olarak rıza gösterdiğimizi ileri sürmüştür. Yönetimin, hayatlarımızın ve özgürlüklerimizin korunması ve ebeveynlerimizden kalan mirası alabilmemiz gibi faydalarını görmek, mevcut yönetime, yönetimin koyduğu koşullar altında itaat etmeyi kabul ettiğimizi varsaymayı mümkün kılar. Açık rıza ise şu anlamda daha iyidir; eğer rızamız istenir ve biz de bunu uygun bir biçimde verirsek kendimizi rıza verdiğimiz şeyleri yapma yükümlülüğü altına soktuğumuz düşünülebilecektir. Bundan dolayıdır ki Cromwell yönetimi, İngiliz toplumunun önemli üyelerinin "taahhütte bulunma"sını gerekli kılmıştır. Zımni rızanın, açık rızadan daha değersiz bulunması, bir yansımasını da Amerikalıların, ilkokul çocuklarına Bağlılık Yemini'ni tekrar ettirme alışkanlığında bulur. Çocuklar, –her ne kadar yaşları itibariyle rızaları, bırakın bir yönetim sistemini seçmeyi, bir taksit planını kabul etmekte dahi bağlayıcı değilse de– böylelikle yönetime *açık rıza* göstermektedir. İlginç bir şekilde çoğu okul bölgesi, bu yemin pratiğini, çocukları akıl çağına geldikleri ve çocukların söyledikleri şeylerin bağlayıcı olacağının düşünüldüğü dönemde bırakır.

Rıza fikrine dair şikâyetler iki noktada toplanır; bunlardan ilki, siyasal yükümlülüklerin herhangi bir rıza türü ile ilişkilendirilebileceği fikridir; ikincisi ise açık ve zımni rıza arasındaki ayrımın neye işaret ettiğini bilmenin

güçlüğüdür. Bütün eleştirmenler, şu basit ve yıkıcı itirazı dile getirirler; "rıza" sadece kişinin, arasından seçim yapabileceği adil alternatifleri olduğu zaman bağlayıcıdır. Hobbes'un, fatihin kılıcı gırtlağına dayandığında bağlılık yemini eden kişinin, arasından birini seçeceği alternatiflere sahip bulunduğu konusundaki ısrarı, kimse için etkileyici değildir. Locke'un argümanının daha ılımlı biçimi için de aynı itiraz söz konusu olacaktır; nasıl bir yönetim altında yaşayacağımız konusunda sahip olduğumuz seçenekler farklılaşmıştır fakat pek azımızın hiçbir çile çekmeden ve istediğimiz zaman başka bir yere göç etme lüksü mevcuttur. Cromwell'e "taahhütte bulunan" kişiler, belki çok da fazla zorlukla karşı karşıya kalmadan sürgünde yaşayabilmişlerdir fakat pek az çağdaş yurttaş, tası tarağı öylece toplayıp başka bir yerde yaşamaya başlayabilir. "Zımni" rızanın ortaya çıkarttığı şikâyet ise bunun aslında rıza olmadığıdır. Elimizden, düzenli bir yönetimin faydalarını kabul etmekten başka ne gelebilir? Hume'un daha sonra işaret ettiği gibi, cebinde üç kuruş para bulunan rençber, rızasını geri alacak durumda değildir ve dolayısıyla önceden rıza vermiş olduğu da söylenemez. Locke, *First Treatise*'te aynı noktaya temas etmiştir.[25]

Zımni ve açık arasındaki ayrımın neye işaret etme amacını güttüğü açık değildir. Locke'un aklından geçen, her ne kadar bu fark, en iyi şekilde rızadan bahisle gösterilemeyecekse de şöyle bir fark olabilir; bulunduğumuz yerden dolayı bizimle ilişkilenen yükümlülükler ile milliyetimizin sayesinde bizimle ilişkilenen yükümlülükler birbirinden ayrıdır. Birleşik Devletler'de oturan bir İngiliz, Birleşik Devletler yasalarının çoğuna yasal ve ahlaki olarak uymak zorundadır. Yerel hukuki kurallara uyma nedeni, yurttaş olması değildir –zaten yurttaş da değildir– fakat diğer insanlara karşı bir ahlaki görevi olduğu için bu kurallara uyar. Amerikan vatandaşı olmadığı için arabasını dikkatli kullanma, vergilerini ödeme ve bir arada yaşadığı kişilerin refahını kollama gibi zorunluluklarının olmadığını düşünen kişi de kötücül bir insandır. Fakat yine de düzgün davranmak onu Amerikalı yapmayacaktır. Burada cevapsız kalan soru, Locke'un, yabancılar ile o ülkede doğanların yükümlülükleri arasında bir fark bulunmadığını; farkın, yönetimin, faydaları kabul edenlerin edindikleri yükümlülükler ile bağlılık yemini edenlerin edindikleri yükümlülükler arasında olduğunu söyleyen radikal bakış açısını benimseyip benimsemediğidir. Yönetimin faydalarını kabul edenler, toplumun, yasalara ahlaki bir zorunluluk gereği uyan üyeleri iken sadece bağlılık yemini edenler, ayırt edici şekilde siyasal bir bağlılık borcuna sahiptirler. Bu, bugün John Rawls'ın savunduğu bir görüştür ve bu bakış açısını benim de paylaştığım söylenebilir.[26] Locke'un böyle düşünüp düşünmediği ise bambaşka bir konudur.

Locke'un aklından, kendisiyle bizzat ilgili bir husus da geçmiş olabilir. Locke'un bakış açısı, açıkça bağlılık yemini etmediğimiz sürece ülkeyi terk

25 Locke, *First Treatise* (43. bölüm), s. 171.
26 John Rawls, *A Theory of Justice*, ss. 68-93.

ettiğimizde eski yöneticilerimizin bizim üzerimizde bir otoritelerinin kalmadığına işaret eder. Buna göre Locke, mantıken, Hollanda'dayken vatana ihanet etmiş olamaz. İngiltere'yi terk ederken İngiliz tahtına bağlılığını da geride bırakmıştır. Kaçırılmaktan ve vatana ihanetten dolayı yasal olarak katledilmekten korkan birisi için bu çok da küçük bir kaygı sayılamaz. Locke'un görüşü bu ise böylesi bir görüş, çoğu ülkenin uygulamalarına aykırıdır. Birleşik Devletler, Vietnam Savaşı sırasında ülkeyi terk edenleri, ülkeyi terk ettikleri için savaşma yükümlülüğünü yitirmiş kişiler olarak değil asker kaçağı olarak değerlendirmiştir. Bu kişiler, ancak bir başka ülkenin vatandaşlığına geçtiklerinde Birleşik Devletler vatandaşlığı ile birlikte, yerine getirmedikleri askerlik hizmeti yapma zorunluluğundan da kurtulmuşlardır.

Locke, yönetim biçimleri ve bunların erdemleri konusunda tuhaf bir biçimde sıradan şeyler söyler. "Basiretli Hooker"ın anayasallık hakkındaki fikirlerini desteklemiştir fakat Thomas Hooker'ın aksine, karma ve dengeli yönetimine itinayla destek vermemiştir. Locke, siyasal toplum bir kez oluşturulduğunda toplumun üyelerinin riayet edeceği anayasanın nasıl ortaya çıkacağı konusunda da sıradan şeyler söylemiştir. Çoğunluğun kararını, vücudun, kuvvetli olan gücün yönlendireceği yere gitmesinin gerektiği gibi basit bir argümanla izah eder. Bu görüş, çoğunluk yönetimini savunmakta da bu türden bir yönetimin meşruiyetini ve sorunlarını açıklamakta da yetersiz kalır. Burada Locke, belki de, Marsilius gibi bir yazarın görüşlerini modern formda yeniden canlandırmaya çalışmaktadır; "halk" var olabilen bütün meşru otoritenin sahibidir ve bu otoritenin kullanımının kime verileceği de halkın tercihine bağlıdır. Bu sürecin çeşitli biçimlerde kurumsallaştırılabileceği düşünülebilir. Locke, elbette yönetimin yasama işlevinin, baskın bir biçimde önemli olduğu kanaatindedir; bu da Parlamento'nun egemenliğinin genel anlamda kabulüne işaret eder fakat Locke aynı zamanda muhtelif temsil sistemlerinin ve muhtelif yasama organlarının kabul edilebilir olduğunu düşünür. Locke klasik ayrımın aksine, yönetimin yasama, yürütme ve "federatif" güçleri arasında bir ayrım yapmıştır ve güçler ayrılığı ile denge ve denetim teorilerinin sorunları üzerinde durmamıştır. Anayasal ayrıntılar ise bir sağduyu meselesidir. Yerleşmesi gereken prensip, anayasal olmayan yönetimlerin aslında yönetim bile olmadığıdır. Modern Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki rejimler, Locke'un meşruiyet testinden geçebilecektir. Adil yargılamaya dair hayata geçirilebilir garantiler, herkese eşit olarak uygulanan yansız yasalar ve dünyevi dertlerimizin düzenlenmesine dair yasal kısıtlar bulunduğu sürece yazılı ve yazılı olmayan anayasalar aynı kabul edilebilirliğe sahiptir. Herhangi bir anayasanın varlığında eğer yazılı bir anayasamız varsa dahi anayasa, onu yorumlamamıza yarayacak yazılı olmayan bir mutabakata dayanmak zorundadır. En iyisi, mutabakatlarımızı yeri geldikçe yazıya dökmektir; böylelikle oluşan teamül, bize rehberlik edebilecektir. Teamüllerimiz olmadığında ise yapabileceğimiz, doğa yasalarının ışığında elimizden gelen en iyi şekilde davranmaktır.

Devrim

II. Charles'ın yahut II. James'in adamları, Locke'u yahut *Second Treatise*'in el yazmalarını bulsa Locke'un hayatına mâl olabilecek doktrin de göz ardı edilmemelidir. Locke, devrimi tartışan ilk yazar olmaktan oldukça uzaktır. Aristoteles, devrimi, siyasetin çökmesi; Machiavelli ise bir yönetim şeklinin yenilenmesi ve yurttaşların erdeminin yeniden canlanması bağlamında değerlendirmiştir. Locke'un pozisyonu, Aristoteles ve Machiavelli'nin aksine, sosyolojik değil ahlakidir. Doğrudan Augustinusçu gelenek içinden konuşur fakat söylediklerinin ana hatlarını Pavlusçu gelenekten tamamen farklı terimler ile çizer ve bunu, Pavlusçu geleneği reddetmek üzere yapar. Otorite sahipliği, "Tanrı'nın takdiri"nden ırak, bir toplumsal sözleşme ile kurulur ve otorite sahipleri güçlerini, ellerinde halkın bir emaneti olarak bulundururlar. Locke'un Machiavelli ile benzer devrim anlayışı, devrimin maksadının, anayasanın yenilenmesi olduğu fikrini paylaşır ve bu anlamda, eski moda bir görüş olduğu söylenebilir. Locke'un bakış açısı, devrimi, ilerlemeci toplumsal değişiklik sürecinin bir parçası olarak gören, modern bir devrim anlayışı değildir. Nitekim bu anlayışın oluşması için Fransız Devrimi'nin gerçekleşmesi gerekecektir. Locke'un sorduğu soru, bir yurttaşın yönetime karşı başkaldırma hakkına sahip olup olmadığıdır. Luther ve Calvin gibi Hobbes da bu soruya kesinlikle hayır cevabını verir. Yine Luther ve Calvin gibi Hobbes da aslında gerekli durumlarda kendimizi korumak için savaşmak zorunda kalacağımızı ve kendini korumak için savaşmak zorunda kalmaktan korkan insanların dahi bu savaşa er ya da geç girebileceğini söyler. Fakat Hobbes, herkesin kendi refahını kollaması gerektiğinde ısrarcıdır ve başkaları adına yahut prensiplerimiz için egemene saldırmanın, bırakın bir görev teşkil etmeyi, bir hak olabileceğini dahi reddeder. Locke'un bakış açısı ise bunların tam tersidir.

Yönetim, sadece anayasal sınırlar içinde bir otoriteye sahiptir. Eğer bu sınırları aşarsa yurttaşlarına savaş ilan etmiş demektir ve yurttaşlar da direnebilir. Sadece direnmekle de kalmazlar aynı zamanda gelecekteki anayasal yönetimi güvence altına almak için yönetimi istedikleri gibi yeniden kurmak üzere her türden hakka sahiptirler. Bu elbette Locke'un, II. James'in görevlerini terk ettikten sonra toplanan Parlamento'nun anayasal bir sözleşme olduğu ve III. William'ın da Parlamento tarafından koyulan kurallar dâhilinde krallık yaptığına dair inancının bir yansımasıdır. Bu radikal düşünce, devrime bakış açısıyla da uyum içindedir. Ahlaki açıdan haklı bulunan devrimle, yozlaşmış bir yönetici elitin ilan ettiği savaşa karşı verilen savunma amaçlı cevaplardır. O bilindik "Kim başlattı?" sorusu, doğru bir sorudur. Locke'un cevabı ise bunu hemen her zaman yönetimlerin başlattığı şeklindedir. Locke'un çağdaşları ise düzensizlikten korkmakta ve isyana teşviki ima eden her şeyden nefret etmektedir. Locke ise ülke insanlarının adaletsizliğe karşı sakince durmaya fazlasıyla eğilimli olduklarını ve haklarını savunmak üzere harekete geçmek için teşvik

edilmeleri gerektiği kanaatindedir. Kendilerini, sadece II. James'in ihtiyatsızlığının tiranlığa kadar düşmekten kurtardığını düşünür.

Tahtın ve tacın destekçileri ile devrimcilerin destekçilerinin her ikisinin de haklı olanın kendileri olduğunu iddia etmeleri karşısında Locke, kılıçlarımız ellerimizdeyken sadece cennetten medet umabileceğimizi söylemiştir. Bütün bunların ne kadar sarsıcı olduğu ancak I. Charles'ın yargılanması ve infaz edilmesi sırasında Avrupa'yı kasıp kavuran korku ışığında anlam kazanır. Kralı öldürmek, Tanrı'nın kutsadığına karşı el kaldırmaktır; Locke ise taç giyerken gerçekleştirilen törenlerin bu konunun dışında olduğunda ısrar eder. Tebaasına saldıran krallar suçludur ve mesele de bundan ibarettir. Locke, monarşik mutlakiyetin ve kutsal hakkın bilinen savunucularından, ömrünün önemli bir kımını Fransa'da geçirmiş ve I. James'in takdirini kazanmış bir İskoç Katoliği olan William Barclay'in görüşlerini tartışmaya açarak ilerler. Barclay, faydalı bir engeldir çünkü bir kral çok adaletsiz davranırsa sonuçta tahttan indirilebileceğini kabul etmiştir. Burada ortaya çıkan soru, kralın tahttan indirilmesinin sağlanıp sağlanamayacağıdır. Bu aynı zamanda direnme hakkı ile ilgili eski bir sorudur. Barclay, halkın direnebileceğini fakat bunu "hürmet göstererek" yapmaları gerektiğini söylemiştir. Locke ise kendisinden beklenmeyecek şekilde Barclay'in görüşlerini uzunca bir paragrafta alay konusu ettikten sonra paragrafı şu gözlemle sonlandırmıştır; "Darbeleri hürmet ile uzlaştırabilen kişi, bildiğim kadarıyla bulabildiği yerde medeni ve saygılı bir dayak yeme peşine de düşebilir."[27]

Locke'un söylemek istediği şey basittir. Eğer direniş, herhangi bir koşul altında izin verilebilen bir şeyse direnenler güç kullanmaya hazır olmalıdır çünkü muhakkak kendilerine karşı da güç kullanılacaktır. Locke, devrimin kanunlara karşı bir eylem olduğu düşüncesine karşı Cicero'nun, *salus populi suprema lex est* (halkın refahı, en yüce kanun olmalıdır) sözleriyle cevap verirken kesinlikle kendisine muhalif olanların sinirlerini bozmak istemiştir. Daha öncesinde, insanlar sivil topluma girdiklerinde doğal hukukun sınırlarının daha da daraldığını ve aslında pozitif hukukun arkasında doğa hukukunun bulunması gerektiğini söylemiştir. Anayasal bir prensibin anayasa dışından savunulması hukuka aykırı değildir fakat Locke da Cicero'nun o meşhur sözlerini, Catiline'nin iş birlikçilerinin yargısız infazını savunmak üzere söylediğini gayet iyi bilmektedir. Buradan, Locke'un XVI. Louis'nin infazını yahut yüz yıl sonra gerçekleşecek Fransız Devrimi'nin aşırılıklarından herhangi birini onaylayabileceği anlamı çıkmaz. Buradan çıkan şey Locke'un İngiliz muhafazakârlarının dindarca korkusunu hissedememiş olduğudur. Ayrıca Locke'un, devrimin siyasal toplumu altüst edeceğini düşünmediğini hatırlamak da önemlidir. Böyle düşünmemesinin nedeni, Locke'un, siyasal topluluğu kafasında canlandırmak üzere iki aşamalı bir toplumsal sözleşme anlatısına bağlı kalmasıdır yani siyasal topluluk, önce kurduğu yönetimi yerinden edecek ve daha sonra yeni bir yönetim kuracaktır. Böylesi bir süreç

27 Locke, *Second Treatise* (235. bölüm), ss. 421-42.

sayesinde siyasal ulusun altta yatan kimliği de tehdit altına girmeyecektir. Bu düşünce, Bağımsızlık Bildirgesi'ne değilse bile en azından onu yazanların ve onun üzerinden hareket edenlerin zihinlerine ulaşabilmiştir.

Locke'un radikalizmi tamamlanmış değildir; her otuz yılda bir gerçekleşecek devrimin ağırkanlı bir ulusu karıştıracağını ve bir amaçları olduğu duygusunu yeniden uyandıracağını düşünen Jefferson'ın aksine Locke, istikrara inanır ve temsil sistemini, yüz yılda bir gibi sık olmayan aralarla yeniden gözden geçirmenin yeterli geleceğini ileri sürer. Locke'un dileği, daha sonraki Marxist tahayyüllerdeki gibi sürekli devrim değil kraliyetin keyfî kaprislerinin yerine, üzerinde uzlaşılmış yasaların yerleşik hâle gelmesidir. Bununla birlikte, kralların gerçekten de Tanrı tarafından görevlendirildiğine inanan çok sayıda teorisyenin yaşadığı bir devirde bir yandan mutlak otorite, diğer yandan mutlak itaat birbirleri ile birleşmek zorundayken Locke, devrimi, ölçülü, denetim altında fakat yine de şiddet içeren ve tiranlık yönetimini ortadan kaldırırken gündelik hayattaki bağlara dokunmayan bir eylem olarak tahayyül etmiştir. Yöneticilerimizi, bizi sadece tek bir halk yapmakla kalmayıp aynı zamanda da yönetilebilir kılan ortak anlayışın altını oymadan yerinden edebileceğimiz fikri, Amerikan radikalizminin en önemli unsurlarından birisidir.

Tolerans

Locke'un halefleriyle değilse de çağdaşlarıyla ters düştüğü alanlardan bir diğeri de dinî toleranstır. Locke önceleri, kraliyetin, ibadet biçimlerini belirleme hakkına sahip bulunduğuna sıkı sıkıya inanıyordu. Kraliyet, tebaasına Hristiyan inancının temel öğretilerine inanmamayı emredemezdi fakat "emredilmemiş yahut yasaklanmamış şeyler" doğrudan kraliyetin yetkisi içindeydi ve bu şeyleri istediği gibi düzenleyebilirdi. 1660'larda yazdığı *Two Tracts on Government*'ın taşıdığı sorumluluk da buydu. O sıralarda Locke, Hobbes ile yaklaşık olarak aynı görüşe sahipti. Her toplumda kralın şahsına yahut bir meclise verilmiş, bir nevi mutlak ve keyfî gücün var olması gerektiğini, aksi hâlde hukuk ile ilgili tartışmaların sonunun gelmeyeceğini düşünüyordu. Özü itibariyle bu, o günün yönetimin, ayrılıkçı mezheplerin kendi dinî ibadetlerini açık olarak yerine getirmelerine izin vermeyi reddedebileceği ve Britanya yönetiminin, yüz yıldan fazla süredir devam ettirdiği şeyi meşru olarak yapabileceği; yurttaşlarını, yerleşik kiliseye bağlı kiliselerde senede birkaç vesileyle ibadet etmeye zorlayabileceği anlamına geliyordu. Locke, Kıta Avrupası'na yaptığı ziyarette, Hollandalıların toleranstan gördüğü faydaları izledikten sonra fikrini değiştirmiş gibidir. 1667 tarihli *Essays on Toleration*, yönetimlerin sadece *Second Treatise*'te belirttiği görevleri yapmak üzere var olduğu fikrini savunmaya başladığının işaretidir. Doktrin, *Civil and Ecclesiastical Power* (1674) başlıklı makalede gayet güzel bir şekilde ortaya konmuştur; "Dünyadaki hemen her insanın üyesi olduğu çifte

bir toplum vardır ve bu çifte katılım sayesindedir ki insanlar çifte mutluluğa erişmelidir yani hem bu dünyadakine hem de öbür dünyadakine..."[28] Ayrıca Locke, krallığın sahip olduğu ayrıcalığın, kendi inandığından daha sınırlı bir kapsama sahip olduğunu düşünmeye başlamış ve toleransın, krallığın verdiği bir taviz olduğunu reddederek bunu, bir hakkın tanınması olarak gören Ayrılıkçıların yanında saf tutmuştur. Locke, olabilecek en geniş kapsamlı toleransa dair herkesçe bilinen bir inanca sahip hâle gelmiştir. Fakat inandığı tolerans, babacan bir taviz olmaktan ziyade kişinin, dinî ibadetlerini, vicdani olarak inandığı şekilde yapmasını tanımak anlamı taşımaktadır.

Toleransa dair argümanı döngüseldir fakat bu döngüsellik argümana bir zarar vermez. Argümanın ikna ediciliği, herkesin kabul etmeyeceği cinsten bir din anlayışının kabulüne dayanır fakat bu kendi din anlayışının lehinde bir argümandır ve bu anlayış bizi toleransa ulaştırır. *Letter concerning Toleration*'da Locke, bir kilise ile bir devleti birbirinden ayırır; bir kilise, benzer düşünen insanların oluşturduğu gönüllü bir birliktir; bu insanlar, Tanrı'yı kutsama ve O'na verdikleri için şükretme isteklerini, bir araya gelerek ve kamuya açık bir şekilde gerçekleştirmek için bir arzu duyarlar. Çoğunluğun kilisenin kendisini neye adadığına dair görüşünü ihlal eden üyelere karşı yegâne yaptırım, yine kilisenin var olma amacından hareket eder yani çoğunluk, karşıt görüşte olanları kendisinden ayırabilir. Muhalif üyeleri aforoz edebilirler fakat onlara finansal yahut fiziki cezalar veremezler. Bu, Massachusetts'in kendi ayrılıkçılarını infaz ettiği bir dönemdir, Katolik İspanya ve İtalya, Engizisyon'un saçtığı dehşetin çilesini çekerken Fransız otoriteleri de dinî değerlere hakaret edenler için iğrenç cezaları dayatıyorlardı. Locke'un aklında, Fransa'da, Huguenotların Nantes Fermanı'nın 1685'te yürürlükten kaldırılmasından sonra katledilmesi de vardı. Locke, barışın ancak *curat Deus injuria Dei* yani Tanrı'ya karşı işlediğimiz suçlar dolayısıyla cezalandırılmamızın ancak Tanrı'nın tasarrufunda olduğu prensibine bağlı kalınarak korunacağını düşünüyordu.

Kilisenin ne olduğunu bildikten sonra devleti, dünyevi barış ve zenginliğimizi korumak için fiziki ve finansal cezaları kullanan zorunlu bir örgüt olarak görmek kolay bir hâl alacaktır. Dünya, iki otorite biçimi arasında itinayla bölünmüştür ve birinin diğerine müdahale etmesi için de bir neden bulunmaz. İnsanlar istedikleri kiliseye katılabilir ve Tanrı'ya kendisine en doğru gelen şekilde tapınabilir. Devletin bu kararlarla ilgilenmesinin gereği yoktur. Locke'un en büyük nitelendirmesine gelmeden evvel başka nitelendirmeler de yapmak gereklidir. Kilise ile devletin birbirinden ayrılması, devletin, tüzel bir kişilik olan kilisenin dünyevi çıkarlarını korumayacağı anlamına gelmez. Bir kiliseyi yakan kişi, bir evi yahut bir dükkânı yakmış gibi kundakçılıktan suçlu bulunur. Kilisenin fiziki tesisleri, diğer dünyevi mülkler gibi dünyevi bir mülktür ve diğer mülkler ile aynı korumadan yararlanır. Fakat bunun tam aksine, dinî ibadetlerimizi yerine getirirken ne yapabileceğimiz

28 Locke, *Political Essays*, s. 216.

konusunda sınırlamalar mevcuttur. Eğer yasalar, hayvanlara kötü muamele etmeyi yasaklıyorsa dinî ibadetlerimin bir gereği olarak sunakta bir kedinin derisini yüzemem. *A fortiori*, bebek kurban etmeye yahut törensel sakatlamaya hakkım olduğunu iddia edemem. Buradan hareketle Locke'un, Yahudi erkek bebeklerin sünnet edilmesi hakkında şüphelerinin olacağını, kadın sünneti denen şeyin ise basit saldırı olarak görülmesi ve engellenmesi gerektiğini söyleyeceğini ileri sürmek mümkündür. Locke'un argümanı, bir şeyi önlemek için iyi bir seküler neden varsa buna izin verecek iyi bir dinî nedenin bulunamayacağıdır.

Amerikalı Kızılderililerin törenlerinde peyote* kullanmak istemesi, Locke'un prensiplerini benimsemiş mahkemelerde kabul görmeyecektir. Seküler hukukun haklı olarak yasakladığı bir şeyi kendi dinlerinin haklı olarak gerektirdiğini ileri sürmeleri mümkün olmayacaktır. Locke ise yasalar içinde tapınmanın bir yolunu bulmaları gerektiği söyleyecektir. Bununla birlikte, herhangi birini peyote kullanmaktan meneden bir yasayı ayakta tutmak da kolay olmayacaktır. Keyif verici maddelerin bazılarının kullanımının yasaklanmadığı bilinen bir şeyken yasaların peyote kullanımını Kızılderili dinî ritüelinin bir parçası olduğu *için* mi yasakladığı şüphesi gündeme gelecek ve bu, tolerans prensibinin çiğnenmesi gibi görülecektir. Locke'un verdiği örnek ise yeterince açıktır; eğer inekler kesilebilecekse törensel olarak kesilebilirler fakat bir kıtlık çıkmışsa ve büyükbaş hayvan kesmek yasaklanmışsa bu hayvanları bir törenin parçası olarak kesmek mümkün olamayacaktır.

Locke'un okurları, genellikle toleransa dair görüşleri ile bugün çoğu liberal ülkede hayata geçirilmiş pratikler –bunlar, hayvanların törensel olarak kesilmesi gibi alanlardaki dinî pratikleri, hayvanlara kötü muamele etmeye dair seküler yasaların çoğundan muaf tutarlar– arasındaki zıtlığı göz ardı ederler çünkü Locke'un "mutlak özgürlük, ihtiyaç duyduğumuz şeydir" iddiasına getirdiği iki istisnadan çokça etkilenmişlerdir. İlk istisna ateizmdir; ateistler tolerans ötesidir. Eğer Locke'un ahlak anlatısını kabul edersek bunun nedeni makul bulunabilecektir; aksi hâlde, bu istisna makul değildir. Locke, ateistlerin sözlerini tutmak veyahut toplumun ihtiyaç duyduğu diğer ahlaki prensipleri benimsemek için bir nedenlerinin bulunmadığını, dolayısıyla onlara güvenilemeyeceğini düşünür. Bu her düzeyde saçmadır. Bununla birlikte, ateistlerin toleranstan mahrum bırakılması, Locke'un güvenilemez addettiği kişileri, kendilerini saklamaya daha da fazla teşvik eder. Argümanın öncüllerine bakıldığında ise Locke'un felsefe tarihi bilgisinin, ona, ateist olan fakat tamamıyla dürüst çok sayıda yazar ve düşünür örneği sunacağı söylenebilir.

İkinci istisna ise Roma Katolik Kilisesi'dir. Burada Locke, sırtını tamamen başka bir argümana dayar. Hobbes, aynı öncüllerden çok daha liberal sonuçlar çıkartabilmiştir. Locke, *Two Treatises* ve *Letter concerning Toleration*'u Hobbes eleştirisi olarak yazmamıştır fakat aralarındaki zıtlığı görmek

* İçinde narkotik madde bulunan bir cins kaktüs.

kaçınılmazdır. Locke da Hobbes gibi, Roma Katolik Kilisesi'nin diğer seküler devletlerle iş birliği yapan bir seküler devlet olduğunu ve iyi bir Katoliğin, bölünmüş bir sadakate sahip olması gerektiğini düşünmüştür. Papa, kralları aforoz etmiş ve tebaalarına o krallara itaat etmek gibi bir zorunluluklarının olmadığını söylemiştir. Ülkemize ihanet etmemiz gerektiğini söyleyen bir dine mensup olmak vatan hainliğidir. Hobbes, mensup olduğu tebaayı, inançlarının boşluklarına kadar takip etmek konusunda isteksizdir ve Katoliklerin özel alanlarında ibadet etmeleri gerekliliği onu mutlu eder. Hobbes'a göre, hakiki tolerans budur. Locke'un daha sert olmasının, kısmen de olsa gerisinde yatan neden, II. Charles'ın kendi ülkesine, Katoliklik adına ihanet etmeyi denemiş bulunmasıdır. Ayrıca burada Locke'un, insanların, Hobbes'un vermeye hazır olmadığı şeyi yani *kamusal alanda* ibadet hakkını haklı olarak istediklerini düşünmüş olması da etkilidir. İnsanlara bu hakkı vermek sadece kişisel dinî tercihin zararsızlığını kabul etmek değil örgütün meşruiyetini de tanımak olacaktır. Bunun nedeni, Locke'un, dini *din olarak* Hobbes'tan daha fazla ciddiye almasından dolayı herhangi bir imtiyaz vermeye pek de niyetli olmamasıdır.

Locke, insanı aldatan bir yazardır. Modern düşünüş şekli, onunla birlikte gelmiştir. Onu okurken ve onunla tartışırken onu sanki çağdaşımızmış gibi değerlendiririz. Elbette yazdığı dönemde neler olduğunu anlamak için on yedinci yüzyıl tarihi bilgisine ve iş birliği yaptığı kişilerin kim olduğu ve hayatının belli bir anında ne umduğu ve neden korktuğunu bilmek için de biyografisine dair bilgiye sahip olmamız gerekir. Bununla birlikte, sınırlı ve anayasal bir yönetim, ekonomik ve dinî özgürlük konusundaki argümanları, daha dün yazılmış gibi de okunabilir. Fakat tam da bu şeffaflık bizi, paradoksal biçimde siyaset hakkındaki diğer yazma biçimlerinin canlılığına karşı körleştirir. Bu yazma biçimleri, eski devlet yönetiminin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar için yeniden modellenmesini içerir. Bunları göz ardı etmek, içinde yaşadığımız kurumları belirlemede en az Locke'un, yönetimin doğal haklarımıza ve doğal hukukun gereklerine saygı göstermesi meselesi kadar etkili olmuş bir siyasal düşünce çizgisini de göz ardı etmek anlamına gelir. Konuyu hızlıca özetlersek bir düşünce çizgisinin, bireylerin hakları ve yönetime dayattıkları yahut dayatmadıkları kısıtlara odaklandığı, diğerinin ise halkın, kolektif bir şekilde tebaa değil yurttaş olarak davranma kapasitesi üzerinde durduğu söylenebilir. Rousseau döneminden liberaller, ikinci geleneğin, bireylerin yönetimler *karşısındaki* haklarını çok da önemsemediklerinden şikâyetçidir. Fransız Devrimi de korkularını kuvvetlendirmiştir. Modern Fransızları antik Romalılara dönüştürme girişimi, Roma Cumhuriyeti'nin bütün tarihinin on beş yılda yeniden üretilmesi anlamına gelmiştir yani on beş yılda monarşiden cumhuriyete, oradan kitlesel katliamlar sayesinde tiranlığa, oradan da bütün sınırlarda savaşa geçilmiştir.

Eleştirmenler buna şaşırmamıştır. Demokratik Atina cumhuriyeti Sokrates'i infaz etmiştir. Özel hayatın, kamunun veyahut yönetimin denetiminden

muaf olması kavramı, Romalıların bildiği bir kavram değildir. Kendi şehir devletinizin meselelerinde rol alma özgürlüğü, devlet baskısından muaf olma özgürlüğünün bulunmamasının ikamesi değildir. Hobbes, eğer istediğimiz şey özgürlükse bir yönetim altında özgürlüğün, sadece ve sadece yasanın sessizliğinden ibaret olduğu konusunda ısrarcıdır. Yönetim biçimlerinin, ne kadar özgürlüğe sahip olduğumuzla alakası yoktur. Cumhuriyetçiler, buna karşı iyi huylu bir sahibin kölesi olmakla hür bir yurttaş olmak arasında dünya kadar fark olduğu gibi sert bir cevap verirler. Bizler ise modern, anayasal, liberal demokratik cumhuriyetlerdeki olağan yaşantımızı sürdürürken her iki türden özgürlüğe yani hem yurttaşların özgürlüğüne hem de tebaanın özgürlüğüne sahip olmak gibi bir hileyi başarıyla yaptığımızı düşünebiliriz. Kuşkucular ise kendimizi kandırdığımız ve *gerçek* yurttaşların bir zamanlar kendi cumhuriyetlerinin işleriyle bizden çok farklı şekillerde doğrudan ilişkilendikleri cevabını vereceklerdir. Onlara göre, modern devletlerin ölçeği bilinen bir şeyken bizim bunu yapmamız da zaten mümkün olmayacaktır. Amerika'nın kurucuları ve Fransız devrimcileri, kuşkucuların yanlış düşündüğünü ispatlamayı umut etmişlerdir. Bunu nasıl yaptıklarına geçmeden önce cumhuriyetçi özgürlük konusundaki fikirlerinden beslendikleri cumhuriyetçi yazarların ne düşündüğünün üzerinde durmak gerekecektir.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Cumhuriyetçilik



Anayasalar ve Anayasacılık

Hobbes, geleneksel cumhuriyetçiliğin pek sevilen iki inancına; özgür devlet diye bir şeyin var olduğu ve tiranlıktan sakınmanın, böylesi bir devlete sahip olmak için asli öneme sahip bulunduğuna saldırmıştı. Onun gözlemlediği şekliyle tiranlık "sevilmeyen monarşiden fazlası değildi." Doğa durumunun özgürlüğü ise barış içinde yaşamak için terk etmemiz gereken şeydi. Devlet altında özgürlük, Konstantinopolis'te de Lucca'da da yasaların sessizliği anlamına geliyordu. Devlet, bir başka devlete tabi değil egemen bir devlet ise "özgür" olabilirdi. Söz, cumhuriyetçilerin pek sevdikleri reçetelere –insanların medeni erdem sahibi olmasının desteklenmesi ve karma yahut dengeli bir anayasanın yaratılması– geldiğinde en fazla ihtiyaç duyulan yurttaş erdemi, yasalara titizce uyulması; karma anayasa ise egemenliği bölmek için bulunulan tehlikeli bir teşebbüs demek olacaktı. Egemenliğin özünü mutlaklık ve bölünmezlik oluşturduğu için egemenliği sınırlamak ve bölmek, anarşiye meydan hazırlamak anlamına gelecekti. Locke ise Hobbes'un aksine tiranlığın sevilmeyen krallıktan ibaret olmadığını düşünüyordu; tiranlık, herhangi bir surete bürünmüş devletin, kendi meşru sınırlarını aştığı zaman vücuda geliyordu. Bununla birlikte Locke, sivil topluma girdiğimizde hayatlarımızı, doğa yasaları altında uygun gördüğümüz şekilde düzenlemek için doğal özgürlüğümüzden vazgeçtiğimizi düşünüyordu. Bu geleneksel liberal görüşe göre devlet, güvenlik, tahmin edilebilirlik, refah içinde yaşama ve elimizde kalan özgürlüğün kullanılabilir bir özgürlük olması için özgürlüklerimizin bir kısmından vazgeçmemizi gerektiriyordu. Siyasi özgürlük, siyasi düzenlemelerimizin bir hediyesi olmaktan ziyade doğal hakların korunmasıydı.

Bu bölümde, cumhuriyetçilerin düşünceleri ana hatlarıyla ele alınmıştır. Anayasacıların istikrarlı, yasalara saygılı, tiranlık olmayan devletler, cumhuriyetçi devletlerin kazanımlarından olduğu söylenen *yurttaş özgürlüğü* konularına ilgileri üzerinde durulacaktır. Anayasal yönetim ve cumhuriyet hükümetinin geleneksel savunularına daha önceki bölümlerde yer verilmiştir. Platon'un (*Laws*'ından farklı olarak) *Politeia*'sı, anayasal rejim

anlatısı değildir ve başlığına rağmen cumhuriyeti olumlu bir manada ele almamaktadır. Sürüsünün dileklerini ve inançlarını manipüle eden erdemli çobanlara dair bir hikâyedir. Kamu yararını düşünen, özgür fakat sıradan yurttaşların kendi kendini yönetmesine olanak tanıyan kurumların işleyişinin sözünü dahi etmez. Aristoteles'in *Politika*'sı ise *Politeia*'nın aksine başından sonuna, yasa yapma yetkisinin dağılımı, görevlerin faydaları, getirdikleri yükler ve durma hâlinden kaçınmak için anayasal düzenlemelerin nasıl bir yardımı olacağı konularını ele alır. Aristoteles, yurttaş erdemi, siyasi adalet ile istikrar üzerinde durmuştur ve yurttaş erdemi, geniş anlamda adil ve istikrarlı bir rejimi sürdürmek için yurttaşın sahip olması gereken nitelikler şekilde tanımlanmıştır. Aristoteles, Sir James Harrington tarafından da çokça övülmüştür.

Aristoteles'in, adil bir anayasanın, kişilerin değil yasaların yönetimini güvence altına aldığı konusundaki ısrarı, on yedinci yüzyılın mutlakiyetçiliğine, Hobbes'un alaylarına ve yirminci yüzyılın karizmatik liderlik takıntısına direndi. *Politika*'nın siyaset sosyolojisi, Aristoteles'in, Greklerin, erkeklerin, mülk sahiplerinin ve aristokrat ailelerinin meziyetleri konularında söylediklerinden daha uzun ömürlü oldu. Kalıcılık arz eden sağduyusu, cumhuriyetçi düşüncenin farklı çizgilerinin çoğunlukla birbirine yaklaşmasının nedenidir. Sadece Aristoteles değil Polybius ve Cicero ile onların yorumcuları da karma anayasalar ve farklı gruplar arasındaki dengeyi kuracak ve tek kişinin, azınlığın yahut çoğunluğun tiranlığına engel olacak siyasi sistemin yaratılması konusundaki fikirleri açısından sürekli olarak sömürüldüler. Dar anlamda cumhuriyetçi teoriler –bu teoriler, yurttaşlığa ait özgürlüklerin, monarşi ile uyumsuz olduğunu ileri sürerler ve bundan dolayı monarşiyi reddederler– ile monarşiyi anayasal bir olasılık olarak değerlendiren geniş anlamda cumhuriyetçi teorileri birbirinden ayıran hat belirsizdir. Rousseau, sadece ortak iyinin peşinde koşan bütün yasal rejimler "cumhuriyet"tir demekle kalmamış, bunun, insanların kendi yaptıkları muntazaman yasalarla klasik cumhuriyetin, yurttaşlığa ait özgürlük düzeyine eriştikleri yegâne rejim olduğunu söylemiştir.[1] Yurttaşlığa ait özgürlük, Lucca'nın duvarlarına yazılan ve Hobbes'un asla bir özgürlük biçimi olarak kabul etmediği *libertas*'tır. Rousseau ise eksantrik birisi değildir; Aristoteles, monarşiyi bir anayasal yönetim biçimi olarak düşünmüş ve *politeia* etiketini, sadece kendisinin en sevdiği anayasal biçim olan genişletilmiş aristokrasiye yahut daraltılmış demokrasiye değil genel olarak anayasal rejimlerin bütününe yapıştırmıştır. Daha önce gördüğümüz gibi Aquinium'lu Thomas, Marsilius, Bartolus ve halefleri, tiranlık olmayan monarşileri sadece bir cumhuriyetçi yönetim biçimi olarak ele almamış aynı zamanda en iyi yönetim biçimi olduğunu da söylemişlerdir. Kendimizi, kavramın yirminci yüzyıldaki kullanımı ile sınırlamamamız gerekir. Onların bakış açısına göre, Birleşik Krallık da en az Amerika Birleşik Devletleri kadar cumhuriyettir.

1 Rousseau, *The Social Contract* (2.6), s. 67.

Harrington, Sidneyve Montesquieu

On yedinci ve on sekizinci yüzyıl cumhuriyetçiliği, erken modern dönemin mutlak monarşisine ve modern ulus devletin yükselişine bir tepkidir. Din savaşı ve geleneksel toplumsal tabanının erimesinin yarattığı baskılar, krallığın Orta Çağ'daki biçimlerinin çöküşüne neden olduğunda yerlerini, İngiltere ve Hollanda'daki gibi anayasal, gücü paylaşan rejimler ile Avrupa'nın büyük bir kısmındaki gibi bürokratik yönetimler aracılığıyla uygulamaya konan mutlaki monarşiler almıştır. Bu, Prusya ve Saksonya gibi önde gelen Germen devletleri için geçerlidir. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar birleşik bir Germen devleti bulunmamaktadır. O zaman da ulusal kimlik ile devlet egemenliği arasındaki temassızlık, acısını uzun süredir hissettirmekte olacaktır. İngiliz yazarlar, ilgi duydukları devletin ulusal kimliğini veri kabul etmişlerdi. Arsız bir milliyetçilik ve emperyalizm, hem Harrington'ın hem de Sidney'in eserlerinin en ilgi çekmeyen kısmı da değildir. Nitekim Sidney, Thomas Jefferson'ın en sevdiği yazarlar arasındadır.

James Harrington'ın, ayırt edici bir şekilde İngiliz olan fakat denge ve karşı ağırlık konusundaki fikirleri, açıkça Machiavelli'den ve bir Venedik tarihçisi olan Donato Gianotti'den alınmış olan *Oceana*'sıyla başlayacak ve Montesquieu'nün *Spirit of the Laws*'u ile bitireceğiz. Montesquieu'nün hangi rejimlerin hangi ortamlarda gelişeceği konusundaki fikirleri hem Avrupa hem de Amerika'da etkili olmuştur. Yurttaş erdemine dayanan klasik demokratik cumhuriyetin tükenişi hakkındaki anlatısı ve ılımlı, anayasal bir monarşinin güvence altına aldığı özgürlüğe dair savunusu, Constant, Guizot ve Tocqueville'den bugüne gelen, sosyolojik açıdan sofistike bir liberal geleneği başlatmıştır. Amerika'nın kurucuları üzerinde daha ateşleyici bir etkiye sahip olan ise Jefferson tarafından özgürlüklerin savunucusu olarak Locke'a eşit görülmek gibi bir iltifat almış Algernon Sidney'dir. *Discourses Concerning Government* adlı eseri, hayatına mal olmuştur. Taraflı bir mahkeme karşısına çıkartılmış, II. Charles ve daha sonra II. James olarak tahta geçecek kardeşine suikast düzenlemeyi planlayan Rye House Komplosu'na* karışmakla suçlanmış ve 1683 yılında katledilmiştir. Sidney'in, karma anayasaların erdemleri ve mutlak monarşinin kötülüğü konusundaki anlattıkları, argüman açısından son derece sağlam ve yalındır. Edebî açıdan ise *Discourses*'in, kötü yazılmış ve acemice toparlanmış bir metin olduğu söylenir. Bunun nedeni belki de yazıldığı koşullardır. Bu eser, üzerinde durulmayı, sadece Jefferson ve geleceğin Amerika Birleşik Devletleri üzerindeki etkisinden dolayı değil antik cumhuriyetlerin teorisi ve pratiğinden ödünç alınan fikirlerin, Hristiyanlığın doğal hukuk tasavvurundan ve bugün sahip olduğumuz doğal haklar konusundaki fikirlerimizden beslenerek ne kadar kolaylıkla evrensel insan haklarına inanmaya dönüşebileceğini gösterdiği için de hak eder.

---

* 1683 yılında Whig'lerin Katolik yanlısı politikalarını eleştirdikleri Kral II.Charles'a yönelik düzenledikleri başarısız suikast girişimi. Komployu düzenleyenlerin Monmouth Dükü William, Lord Russell, Algernon Sidney ve Sir Thomas Armstrong olduğu söylenir. William hariç diğer üçü yargılanmış ve başları kesilerek idam edilmişlerdir.

James Harrington

James Harrington'ın hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. 1611 yılında Kuzey İngiltere'de küçük toprak sahibi bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. 1647 yılında I. Charles'ın erkanına katılana kadar yerel yahut ulusal siyasette bir varlık göstermemiştir. Öldürülene kadar I. Charles'ın saray erkanı içinde kalmıştır. Bunun salt kişisel sadakatten kaynaklandığını ve bundan dolayı Milletler Topluluğu'nda bir saldırıya maruz kalmadığı söylenebilir. Yıllar geçtikçe monarşinin çöküşü ve istikrarlı bir ikamesinin kurulması gibi zorlu görevler hakkında kara kara düşünmüştür. *Oceana*, 1656 yılında basılmış ve "İngiliz, İskoçya ve İrlanda Milletler Topluluğu'nun Koruyucu Lordu" rolünden dolayı Oliver Cromwell'e ithaf edilmiştir. Cromwell ise kamuoyunun kararsızlığı ve kendi fiilî diktatörlüğünün meşruiyetinin belirsizliği bilinen bir durumken cumhuriyetçi yönetimin ilk prensiplerinin kamuoyu nezdinde tartışılmasını istememiştir. Konu hakkında kalem oynatan diğer yazarlar ise isyana teşvikten yargılanmaktan zor kurtulmuşlardır. Sonuçta, Cromwell'in kitabı beğenmediği söylense de Cromwell'in ajanları Harrington'a eziyet etmemişlerdir. *Oceana*, fazlasıyla ilgi çekmiştir, ilgilenenlerin hemen hepsi de esere karşı fazlasıyla eleştireldir. Harrington, 1656 ila 1661 arasında seküler bir halk cumhuriyeti planlarını, azizlerin yönetimini isteyenlere, diktatörlük isteyenlere ve aristokrasiyi yeniden tesis etmek isteyenlere karşı savunmak için birçok şey yazmıştır. Restorasyon'dan sonra II. Charles'a komplo kurma şüphesiyle hapsedilmiştir. Kısa bir süre sonra serbest bırakılsa da hem fiziki hem de ruhsal sağlığı bozulmuş ve ardından siyasi hayatın başka hiçbir yerinde rol almamıştır. 1677 yılında ölmüştür.

Oceana'nın Yapısı

The Commonwealth of Oceana, "temeller" olarak düzenlenmiştir ve onu, Oceana "model"i izler. Temeller, Harrington'ın teorik yaklaşımının özünü içerir, iki kısımdır. İlk kısımda "kadim ihtiyat" ele alınır; Harrington'ın bununla kastettiği Grek ve Roma Cumhuriyetleri tarafından gerçekleştirilen ve Machiavelli tarafından sistematize edilen devlet yönetimidir. İkinci kısım ise "modern ihtiyat" ile ilgilidir; Batı Roma İmparatorluğu'nun kalıntıları arasından doğan feodal monarşilerin işleyiş prensipleridir. "Model" 1787 yazındaki Philadelphia'ya dair fantezi kuran bir başlangıç ve kurgusal bir anayasa konvansiyonundaki tartışmaların içine yerleştirilmiş mükemmel bir devletin temel yasaları yahut "düzen"lerinin özenli bir anlatısıdır.[2]

Harrington da Machiavelli gibi, cumhuriyetlerin kuruluşu konusunda her şeye aynı anda sahip olmak ister. Harrington, Machiavelli'nin, anayasanın tek bir adamın elinden çıkması gerektiği konusundaki görüşünü paylaşır. Bu tek adam, Musa yahut Lycurgus olabilir. *Oceana*'da ise ana karakter

2 Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, ss. 72 v.d.

olan Olphaus Megaletor yani Oliver Cromwell, Rousseau'nun, cumhuriyeti vücuda getiren tanrısal kanun koyucu simgesini önceden görür. Fakat Polybius ve Machiavelli gibi Harrington da çok kafanın, bir kafadan daha erdemli olacağını ve diğerlerinin deneyiminden pay çıkartmanın, bilgeliği –Romalıların yaptığı gibi– deneme yanılma ile elde etmekten daha ucuza geleceğini düşünür. Dolayısıyla Harrington, raportörlerden, İsrail, Atina, Sparta, Kartaca, Roma, Venedik, İsviçre ve Hollanda Birleşik Bölgeleri'nin siyasi düzenlemelerini incelemelerinin isteneceğini ve raportörlerin, bu düzenlemelerin güçlü ve zayıf yanlarını bildireceklerini hayal etmiştir. Sonucun karmaşıklığı konusundaki hatanın nedenlerini ise temel bileşenlerinden ziyade Harrington'ın bu bileşenleri, içine yerleştirdiği ortamda aramak gereklidir. Harrington'ın gözlediği şekilde Oceana Cumhuriyeti, otuzdan fazla "düzen" üzerine bina edilir. A.B.D. Anayasası'nın temelinde yedi madde vardır. Yeni bin yılın başlarında Avrupa Birliği için bir anayasa oluşturmak üzere yapılan beyhude girişim ise çokça alaya alınan yedi yüz sayfalık bir doküman yığınının oluşması ile sonuçlanmıştır. İnsan bu noktada, daha kısa olanın daha iyi olduğunu düşünebilir.

Harrington "kadim ihtiyat" ı özgür cumhuriyeti devam ettiren devlet yönetimini, sadece son günlerine şahitlik ettiği monarşinin işleyiş prensiplerine karşı değil Hobbes'un *Leviathan*'ına ve siyasete ima yoluyla felsefi ve ampirik olmayan şekillerde yaklaşmaya karşı da savunur. *Oceana* aynı zamanda, Lucca'da Konstantinopolis'ten fazla özgürlük yok diyen Hobbes'a karşı Machiavelli'nin özgürlük anlayışını savunmaktadır. Harrington, özgür yönetimin, her şeyden önce insanlara en tatlı gelen yönetim olduğu ve mutlak yönetim ile özgür cumhuriyet arasındaki farkın sonsuzluğu konusunda ısrarcıdır.[3] Böyle olunca da keskin bir zıtlıktan yola çıkar; "devlet (*de jure* ve kadim bilgeliğe göre tarif edildiğinde) insanların sivil toplumunu, ortak hak ve çıkarlar temelinde kurma ve koruma sanatıdır veya (Aristoteles ve Livius'u izleyecek olduğunda) devlet, yasaların değil insanların imparatorluğudur." Aksine "devlet (*de facto* ve modern bilgeliğe göre tarif edildiğinde) kimi insanların yahut birkaç insanın, bir kenti yahut milleti kendilerine tabi kılması ve o kenti yahut milleti kendi çıkarlarına göre yönetmeleridir. Böyle bir devletin, yasalar bir kişinin yahut birkaç ailenin çıkarlarına uygun düşecek şekilde yapıldığı için yasaların değil insanların imparatorluğu olduğu söylenebilir."[4] "Modern ihtiyat" çürümekte olan Roma İmparatorluğu'nun barbarlar tarafından ele geçirilmesi zemininde kurulmuş bir feodal rejimdir. "Kadim ihtiyat"ın tek alternatifi bu değildir çünkü Harrington, Konstantinopolis'teki sultanın –sultan, tebaasındaki, her koşulda onun kölesi olan kişilerin ve mülklerinin lordudur– despotik yönetimini de Roma İmparatorluğu ve kuşkusuz ondan önceki Pers İmparatorluğu gibi monarşinin bir biçimi olarak kabul eder. Türkiye de Roma İmparatorluğu da hakikaten istikrarlı

3 *A.g.e.*, s. 20.
4 *A.g.e.*, ss. 8-9.

değildir çünkü her ikisi de yeniçerilerin yahut muhafız alayının yapabileceği saray darbeleri karşısında savunmasızdır. Harrington'ın görüşüne göre ve herkesin görüşünün aksine feodal sistem, bir monarşi biçimi değildir çünkü kral, bütün mülkünü baronlarına vermiştir ve baronlar da bu mülkü kiracılarına sunmuşlardır. Fakat Hobbes'un izinden gidildiğinde sultan, her şeye müsaade de etse sadece boş da dursa Konstantinopolis'te özgürlük yoktur.

Harrington "denge" konusunu takıntı hâline getirmiştir ve cumhuriyet teorisine, en kendine has katkısı da siyasi dengeyi, toprak mülkiyetinin dengesi ile ilişkilendirmesidir. Denge ile neyi kastettiğinin ise üzerinde ayrıca durulması gerekir. Başlangıç noktası ise I. Charles'ın 1642 yılına ait *Answer to Nineteen Propositions of Parliament*'ta verdiği İngiliz monarşisi savunusudur. Bu şaşırtıcı bir belgedir; İngiliz anayasasının karma bir anayasa olarak açıklamasını yapar ve bu açıklama, I. Charles'ın, kralların hakları kavramsallaştırmasının tamamen zıttıdır. I. Charles'a göre, krallar *jure divino* ile yönetirler. Krallığın bu teokratik kavramsallaştırmasına göre krallar, otoritelerini tebaasının rızasından değil Tanrı'dan alırlar. Ülkedeki yasalar kralın yasalarıdır, bu yasalar kralın tercih ettiği şiddette yahut gevşeklikte uygulanır; Parlamento, istediği zaman toplantıya çağıracağı bir danışma organıdır; yurttaşların mülkü, aslında kendilerinden ziyade kralın mülküdür. Kral, bilinen ve yerleşik yasalara göre yönetmelidir çünkü Tanrı da evreni, tahmin edilebilir ve rasyonel bir şekilde yönetmektedir. Fakat kralın otoritesi mutlak, şahsi, babasından gelen ve miras bırakabileceği bir şeydir. Bu görüşün entelektüel açıdan en incelikli savunusunu, Fransız Piskoposu Bossuet, *Politics taken from the Very Words of Holy Scripture*'da yapmıştır. İngiltere'de Sir Robert Filmer bu görevi üstlenmiştir fakat bunlardan daha meşhur olan ve siyasi düşünce tarihinde entelektüel değerinden ziyade Algernon Sidney ve John Locke'un sistematik bir şekilde yıkması ile hatırlanan *Patriarcha*'dır. Hobbes, mutlak monarşiyi, yararlılık zemininde savunmuştur; egemenlik mutlaktır fakat ne şahsi ne de babadan gelen bir şeydir ve bir kişiye verilmesi en iyisiyse de bunun, o kişi yahut Tanrı ile bir alakası yoktur.

Charles, *jure divino* mutlakiyetçiliğine katılıyorsa da Parlamento nezdinde meşrulaştırdığı şey çok daha farklıdır. *Reply*'ında belirttiği görüş, İngiliz anayasasına dair geleneksel "karma monarşi" görüşünün yeniden savunulmasıdır. İyi bir hükümet, tek, az ve çoğun bir karışımı olarak dengedir. Bütün parçalar, kendilerine düşen rolü oynamalıdır ve kimse kimsenin rolüne bürünmeye çalışmamalıdır. Bu, Montesquieu'nün anladığı ve daha sonra Amerikalıların, ondan ödünç aldığı şekliyle güçler ayrılığı doktrini değildir. Nitekim olamaz çünkü Parlamento "parlamento yüksek mahkemesi" olarak yargı organıdır; hatta Lordlar Kamarası, bu görevi 2009 yılına kadar sürdürmüştür. Kralın bakanları ve danışmanlarının çoğu, Lordlar Kamarası üyesidir yani "yürütme" yasama ve yargıdan bağımsız olmaktan çok uzaktır. Yargıçlar ise kendilerini, gelenek hukukunun koruyucusu olarak görürler, krallardan esirgedikleri egemenliği, parlamentoya vermek gibi bir niyet içerisinde

de değildirler. Sir Edward Coke "Dr. Bonham Davası"nda sadece Parlamento'nun dahi geçersiz kılamayacağı özgürlüklerin olduğunu söylemekle kalmamış, aynı zamanda şu prensibin altını çizmiştir; "gelenek hukuku öyle bir kişidir ki hiçbir egemenin, yanına yanaşmasına izin vermez."[5] Yani denge fikri, güçler ayrılığı doktrininden ziyade Aristotelesçi tek, az ve çoğun ayrı erdemlere sahip olduğu ve kendi katkılarını yapacağı doktrindir. Bu katkılar, kararlılık, bilgelik ve belki de sağduyudur. Bu aynı zamanda siyasi toplulukla ilgili Orta Çağ fikirlerinin de yeniden gündeme sokulmasıdır. Baş bilgeliği, kollar mertliği, karın ise rızkı temsil eder; avamın, geçimini sağlayana oy vermesi, lordların askerî liderliği temsil etmesi ve kral ile danışmanlarının, uygulanacak politikalara karar vermesi uygundur. Bunun işaret ettiği şey ise unsurlardan birisi diğerinin alanını ihlal ettiğinde her şeyin yerle bir olacağıdır.

Harrington, denge unsurunu almış fakat bunu, monarşiyi kurtarmak için kullanmamıştır. Machiavelli'den fazlasıyla yararlansa dahi denge fikrinin, Machiavelli tarafından bütünüyle geliştirildiğini –geliştirilmemiştir– öne sürmüş değildir. Aksine "Machiavelli, bunu ucu ucuna ve gayet tehlikeli bir şekilde kaçırmıştır."[6] diye yazmıştır. Yani Machiavelli, asiller ile avam arasında daima bir düşmanlık olması gerektiğini düşünmüştür. Fakat Harrington, eğer çatışırlarsa bunun ardından bir felaketin geleceği kanaatindedir; eğer iş birliği yaparlarsa da asillerin, herkesin iyiliği için liderlik yaptığı bir rejim yani rejimlerin en iyisi ortaya çıkacaktır. Harrington, tek, az ve çokun erdemleri hakkındaki tartışmadan uzaklaşmıştır. Bunun nedeni, belki de olmaması durumunda tek kişide kararlılığın somutlaştırılabilmesine dair sezgisel imkânın azalacağı; açık bir yönetim kavramsallaştırmasına sahip olunmamasıdır. İki tür denge ile ilgilenmiştir; kadim ve Gotik. Her ikisinin de temelinde toprak mülkiyeti vardır çünkü ordu toplamanın zeminini toprak mülkiyeti teşkil eder. Mülk sahibinin koruyacak bir şeyi ve kendisini silahlandıracak kaynakları vardır. Ülkesini savunmak için askerlik hizmeti yapmak, kişiyi erdemli bir yurttaş hâline getirir. Machiavelli, Floransa kırsalındaki *contadino*ları Floransa milislerine katarken direnişle karşılaşmıştır. Bunun nedeni, yerel düzeyde yurttaşlık ile silahlanma hakkını ve görevini birbirinden ayırmakta gösterilen isteksizliktir. Harrington, Roma ve Sparta örneklerinin ötesine geçtiğinde istikrarlı cumhuriyetlerin, çiftçilerin silahlanma hakkı üzerinde temellendiğini ileri sürmekte sorunlar yaşar. Venedik neredeyse mükemmel bir cumhuriyettir fakat ekonomisinin merkezinde gayrimenkul değil ticaret vardır. Aynısı, Cenova ve Birleşik Bölgeler için de geçerlidir. Harrington, servetin, taşınabilir mallara bağlı olduğu ülkelerde dengenin nasıl sağlanacağı konusunu deşmemiştir. Toprak mülkiyetini, siyasi hakların temeli olarak kabul ederken ileri sürdüğü şey toprağın taşınamaz olması, paranın ise "haydan gelip huya gitmesi"dir. Bu iddia doğru ve çoğu toplumun, tüccarları aristokrasinin kademelerine dâhil etmekteki ve bunu yaparken mülk sahibi olma gereğinden

5 Coke, "Dr. Bonham's Case," *Selected Writings* içinde, 1, ss. 264-83.
6 Harrington, *Oceana*, s. 15.

vazgeçmekteki gönülsüzlüklerini açıklama konusunda önemli olsa dahi Venedik örneğini açıklanamaz hâle getirmiştir.

Buradaki ilgi çekici soru, kadim dengenin kaderi değildir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşü de benzer bir temadır. Harrington ise daha ziyade "Gotik" denge üzerinde durmuştur. Yazdığı dönemde genel olarak modern krallıkların, asker sağlamak için önce Batı İmparatorluğu'na davet edilen, ardından da işverenlerinin yerine geçen barbar kabileler arasındaki anlaşmalardan geliştiğine inanılmaktadır. Gotik sistem fikrinin kökeni budur. Sistem açısından bakıldığında Orta Çağ kralları, askerî bir hiyerarşi içinde örgütlenmiş kabile liderlerinin soyundan gelir. Kabile sistemi, feodalizm yani bağımlı askerî mülkiyet hakkı sistemi şeklinde istikrara kavuşmuştur. Çağdaş tarihçiler bunu "savaş lordluğu"nun istikrara kavuşması olarak görür. Kral, gerektiği zaman asker sağlamakla mükellef asillere toprak vermiştir; asiller bu toprakları, askerî yükün kendi üzerlerine düşen kısmını taşımak zorunda olan kiracılarına dağıtmıştır. *Denge*, krallığın tabakaları arasında toprak büyüklüğü açısından mevcuttur. Harrington, İngiltere'nin gerçekten ilgisini çeken örnek olduğu kanaatindedir. Dört tabaka yani kral, ruhani lordlar, dünyevi lordlar ve avam arasındaki denge çoktan mevcuttur. "Avam" ikincil asiller ile "kendi başlarına geçinemeyecek" kadar yoksul insanlar yani bir çeşit taşra seçkini ve mülk sahibi çiftçilerdir. Jefferson, onları toplumun en değerli insanları olarak nitelemiştir. Çağdaş yazarlar, toprağa bağlı köleleştirilmiş ve yarı-köleleştirilmiş serflerin akıbeti ile ilgilenirler. Bu, Harrington'ın umurunda değildir. Harrington'ın alakadar olduğu kesim, milis güçleri içinde silahlanan mülk sahibi çiftçilerdir. Bu, tedavülden kalkmış bir merak da sayılamaz. Daimî orduların özgürlüğe bir tehdit oluşturduğu görüşü neredeyse evrensel bir görüştür. Bunun bir yansıması olarak ordu tahminlerinin, her sene İngiliz Parlamentosu tarafından yenilenmesi gerekir. *Oceana*'nın yeniden basıldığı 1697 yılında III. William, Kıta Avrupası'ndaki savaş için topladığı ordusunu dağıtmak gibi bir eğilim de göstermemiştir. Bir milis gücü içinde silahlanabilen mülk sahibi çiftçi sınıfının korunması ile ilgili takıntı, doksan dört yıl sonra A.B.D. Anayasası'nın İkinci Değişiklik Maddesi ile birlikte kutsal bir yere de konmuştur.

Harrington'ın düşüncesine göre, bütün ülke ancak 60.000 şövalyeye bakabilir; onlara bakacak olan topraklar 250 lordun mülkiyetinde bulunduğu için de "bu, az sayıda insanın yahut asillerin hükümeti olacaktır ve orada insanlar bir araya gelebilseler dahi safi isimden fazlasına sahip olamayacaklardır."[7] "Denge asillerdedir" Harrington'ın, kralın, ülkeyi baronlarıyla fikir birliği içinde yönettiği bir dünyayı tanımlama şeklidir. Fikir birliği bilinen bir durumken kralın kendi krallığını koruması, krallığın savunması için gerekli milis gücünü toplayanlar baronlar olduğu için, mümkün olacaktır. Asillerin ortak çıkarları ile kralın çıkarları arasında bir husumet bulunmadığı sürece, krala karşı birleşmeyeceklerdir. Eğer birkaç asil krala başkaldırırsa, krala

7 *A.g.e.*, s. 52.

sadık güçler sayıca kendi güçlerinden fazla olacağı için, bu birkaç asil, nahoş sonuçlarla karşılaşacaklardır. Harrington, kralın daha fazla gücü kendi ellerinde ve ayrıcalıklı gözdelerinin elinde bulundurma isteği ile baronların, kralın kendi ekonomik, toplumsal ve siyasi konumlarını zayıflatmasının önüne geçme arzusu arasında bir gerilim olduğunu anlamış bulunmaktadır. Bir sorun yaşandığında ya kral ya da asiller, avamı kendi davalarını benimser hâle getirmek isteyecektir. Harrington'ın, avamın gücünün artmasına dair açıklaması da buymuş gibi görünür.

Harrington, bu haşmetli eserin İngiliz İç Savaşı'nda çöktüğünü düşünmüştür fakat ona göre bu çöküşün kökeninde VII. Henry'nin on beşinci yüzyılın sonunda aldığı önlemler yatar. Hayatı çağdaş okur için zorlaştıracak kozmetik dokunuşlar arasında, Harrington'ın, İngiliz kralları için kullandığı Latince isimler en aşikâr olanlarıdır; VII. Henry, "Panurgus"tur. VII. Henry'nin verdiği nüfusa dair hükümler, bağımsız küçük çiftçilerin sayısını artırmıştır; ücretle tutulan kişilere dair hükümler, küçük çiftçileri, büyük lordların hizmetine girmekten kurtarmış ve bu lordların milis gücü oluşturmalarını yasaklamıştır; toprak devrine dair hükümler, mülk sahiplerinin mülklerini satmalarını kolaylaştırmış ve feodal sistemin tabutunun son çivisini de çakmıştır. Bu noktada, asillerin "silah bırakacaklarını hesap etmiş olmaları muhtemeldir." Silah bırakan asiller, avamın gerçekleştirdiği hak ihlallerine karşı direnemeyecektir. Hatta kral bir direniş gösteremeyecektir. Aristokratik denge, siyasi düzenlemeler aristokratik iken toprak mülkiyeti yapısı avamın lehine olduğu için çökmüştür. Harrington, bu durumu, halk cumhuriyeti dışında herhangi bir şeyi imkânsız kılacak bir eşitlik olarak tanımlar. İfade tuhaftır fakat argüman 240 yıl sonra Amerikalılar tarafından kabul edilecektir.

Harrington'ın, Oceana'da önerdiği ayrıntılı mekanizmalar, en büyük erkek çocuğa miras aktarımını ortadan kaldırarak eşitlikçi bir toprak mülkiyeti yapısı yaratmış ve iktisadi zeminle uyumlu bir temsilî sistem kurarak siyasi istikrarı oluşturmuştur. Akıl ve siyasi kapasite, insanlığa eşitsiz şekilde dağıtılmıştır; yirmi kişilik bir grupta altısı doğal lider, geri kalanı da doğal takipçi olacaktır. Harrington'ın fikrince doğal liderler, takipçilerini rüşvete yahut zora başvurmadan kendilerine çekebileceklerdir çünkü onların, yöneticilik yapmaya diğerlerinden daha uygun olduğu, herkes tarafından takdir edilecektir. Harrington, bunun ardından İtalyan kent-devletlerinin tarihinden tanıdık gelecek bir mekanizma yaratır; model olarak Venedik'i almıştır, müzakerenin izin verildiği tek organ olan küçük bir senato ve karar verme gücünü elinde bulunduran çok daha geniş bir halk meclisi vardır. Bu, Machiavelli'ci anlamda bir "halk cumhuriyeti"dir çünkü denge, avamdadır yani toprağın büyük bir kısmı, küçük bir aristokrasinin sahipliğinde feodal mülkiyet düzeni içinde dağıtıma girmez; sıradan, orta halli insanların elindedir. Bu durum da özgür cumhuriyetin, yurttaş erdemlerinin ve yiğit insanların varlığını garanti altına alır. Ayrıntıların önemli bir kısmı, Harrington'ın seçim ve kura çekme usullerinin bir araya getirilişine dair önerisinin, on yedinci yüzyıl

İngiltere'sinin koşullarını ne kadar yansıttığını anlamaya çalışan tarihçilerin ilgi alanı içine girer. İki unsur ise herkesin sürekli olarak ilgilendiği şeylerdir.

Harrington, ilk olarak Machiavelli'nin, korumaya yönelik cumhuriyetler ile genişlemeye yönelik cumhuriyetler arasında yaptığı ayrımı daha incelikli hâle getirir. Machiavelli, genişlemeye yönelik cumhuriyetlerin –modeli agresif ve yayılmacı Roma Cumhuriyeti'dir– halka daha büyük bir siyasi rol vermesi gerektiğini ve en nihayetinde halk ile aristokrasi arasındaki çatışmadan muzdarip hâle geleceklerini varsaymıştır. Bu türden cumhuriyetler, hür ve muzaffer fakat aynı zamanda daha az muhteris hedeflere sahip devletlerden daha kısa ömürlü ve kargaşalı olacaklardır. Korumaya yönelik –Venedik ve Sparta gibi– cumhuriyetler, sıradan insanların oynayacağı rolü küçültecek ve yurttaş özgürlüğünü istikrara kurban edecektir. Kamuoyu, karmaşık oy verme mekanizmalarının süzgecinden geçirilerek ancak bilge ve uzun süredir var olan bir çizgiye sahip kişilerin etkili olmalarını ve bireysel hırsın huzurlu cumhuriyete rahatsızlık vermemesini güvence altına alacaktır. A.B.D. Anayasası, bu araçlardan bazılarını benimsemiştir. Senato üyeleri ve başkan, avamın görüşlerini kendilerinden daha iyi olanların aklının ve deneyiminin filtresinden geçirmek üzere ancak dolaylı yoldan seçilmektedir. Elizabeth dönemi emperyalizmi hafızalardan silinmemişken ve İrlanda, henüz fethedilmiş bir yer iken Harrington, Oceana'nın, genişlemeye yönelik bir cumhuriyet olacağını tartışmadan kabul etmiştir. Modelinde, büyük oranda Venedik'ten örnek alınan kurumlar genişlemeye uygundur. Oceana hem sürekli hem de yayılmacıdır. Bir emperyal proje olarak düşünülür fakat Roma'yı yıkan yolsuzluklara karşı korunmuştur. Tarım yasalarının gerçekleştireceğini düşündüğü toprağın eşitlikçi bir şekilde yeniden dağıtımı, Roma'daki gibi ele geçirilen topraklara askerlerin yerleştirilmesinin vereceği zarardan kaçınmayı sağlayacaktır. Harrington, Romalı General Lucius Sulla'nın İ.Ö. birinci yüzyılın başlarında kendisine özel bir ordu satın alıp kendisini daimi diktatör ilan ederek halka karşı "ağır bastığı"nı düşünmektedir. Daha sonra Caesar'ın, itiraz görmeyen, tartışmasız bir gücü eline geçirmesi, eş zamanlı olarak hem düzeni yeniden kurmak hem de cumhuriyetçilik uğruna bir felaketten sakınmak için gereklidir. Cromwell'in, cumhuriyetçi yönetimin ilk prensiplerinin kamuoyu nezdinde tartışılmasından neden korktuğunu, Washington'a putperestlik derecesinde hayran Amerikan devrimcilerinin, onun yeni kurulmakta olan cumhuriyete yöneticilik yapmasını çaresizce isterken aynı zamanda bunun sonuçları hakkında neden kaygılandıklarını anlamak kolay olacaktır.

Harrington, ikinci olarak on yedinci yüzyıla ait bir düşünürün cephaneliğindeki her türlü entelektüel silahı, son derece belirgin amaçlar için kullanır. Siyaset teorisyenleri, nihai doğruya erişme peşindeki felsefeciler ile bildiğimiz şekliyle siyasi kuruluşların daha iyi yönetilmesi için reçeteler sunan devlet yönetimi teorisyenleri arasında uzun zaman önce bir ayrım yapmışlardır. Bu kitapta, Platon'un siyasetinin anti-politikliğini ve filozofların

yönetiminin, Aristoteles'in de söylediği gibi, siyasetin zirvesi değil ortadan kalkması olduğunu ileri sürerken benim de dayandığım ayrım budur. Fakat bu ayrım, baskı altında belirsizleşir. Harrington, pek çok açıdan devlet yönetiminin filozof olmayan zihniyetteki uygulayıcısının paradigmasını sunar. Machiavelli'nin cumhuriyet kurma tutkusuna sahiptir ve *Oceana*'yı, *Leviathan*'dan farklı bir evrene yerleştiren sadece *Oceana*'nın ütopyacı biçimi değildir. Edebî hünerlerden uzak olan *System of Politics*'i de görünürde bir o kadar felsefe dışıdır.

Fakat görünüş aldatıcıdır. Harrington'ın hayal ettiği tarihî kanıtlar arasında raportörlerinin, Eski Ahit'te yer alan İsrail tarihinin döneceği beklentisi yer almaktadır. Eski Ahit tarihini kullanması ise felsefi açıdan çok da masum değildir. Yahudilerin siyasi sistemine bir siyasi model olarak atıfta bulunurken bu bütün teorik içerimlerinden arındırmak, siyasetin din karşısındaki önceliği konusunda göründüğünden çok daha fazlasını söylemektedir. Harrington'ın on yedinci yüzyıl mutlakiyetçilerinin, kralların *jure divino* hüküm sürdükleri fikrine itirazının şu olması, hoş bir ironidir; İsrailoğullarının, aptalca monarşiyi benimseyene kadar mükemmeliyetini, bizzat Tanrı tarafından tasarlanmış olmasından alan karma bir cumhuriyetçi hükümet sistemleri vardır. Eski Ahit'in yakından incelenmesinin, bütün okurları, İsrail'in, istikrar ve askerî etkililik için gerekli olan cumhuriyetçi toprak sahiplerini yaratacak mükemmel bir tarım yasaları bütüne sahip olduğuna ikna edip etmeyeceği ise başka bir meseledir. Harrington, Oceana'nın, sadece en çekişmeci olmayan ve siyaseten yardımcı inançları farz kılan bir sivil dine sahip olduğunu tasavvur etmiştir. Bu inançların neler olduğu ise teolojik olmaktan ziyade siyasi bir meseledir. En çarpıcı olanı, bu Aristotelesçi ve Machiavelli'ci –rejimin de jure inşa edilmesi– siyasi düşünce biçiminin sıklıkla Oceana'daki düzenin, aklın izini taşıyacağı gibi bir Platoncu ısrar ile kesintiye uğratılmasıdır. Bu düzen, doğaya uyum sağlayacaktır ve doğa düzenlidir çünkü rasyoneldir. Arka plana Polybius'u koyan Harrington, Polybius'un tarif ettiği çürüme döngüsünden kaçacak bir cumhuriyet yaratmayı ummuştur ve hem Machiavelli'nin hem de Polybius'un suflörlüğünde cumhuriyetinin *fortuna* karşısında ne kadar dayanıklı yapılabileceğinden emin değildir. Akılcılar, eğer doğru yapılırsa cumhuriyetin ölümsüz olabileceğini ileri süreceklerdir. Kozmoloji ile siyaseti ilişkilendirmek –Rönesans'ta sık rastlanan bir şeydir– hakkıyla felsefidir.

Bir siyasi sistemin ölümsüzlüğü hedefleyebileceği iddiasının kendi zorlukları vardır. Hristiyanlık, dünyaya dair son derece tarihsel bir bakma biçimine sahiptir. Dünya zaman içinde yaratılmıştır, geçicidir ve zamanın sonu geldiğinde Tanrı geri dönecek ve hüküm verecektir. On yedinci yüzyılın ortalarında, açıkça deli de olmayan pek çok insan, dünyanın son günlerini yaşadığına ve İsa'nın dönüşünün an meselesi olduğuna ikna olmuş durumdaydı. Harrington ise böylesi inançlardan etkilenmemişti fakat bunlara yaygın olarak rastlanan bir iklimde Harrington'ın, kendi inşa ettiği yapının, kaza

hariç dünyanın sonuna kadar var olmaya devam edeceği tepkisini vermesi de şaşırtıcı değildi. Bu arzu pagandı ve *kibir*in tokadını yemişti. Fakat yine de Hobbes'un, *Leviathan*'daki niyetinden çok farklı sayılamazdı; hatta ve hatta Harrington, Hobbes'un, bir devlete çerçeve çizme sanatının, Tanrı'nın evreni çerçevelemesi sanatıyla mukayese edilebileceğini söyleyen meşhur gözlemini de alıntılamayı öneriyordu. Bununla birlikte Harrington, Hobbes'un *bilim* değil de salt *ihtiyat* olarak gördüğü devlet yönetiminin ölümsüz cumhuriyeti yaratacağında ısrar ediyordu.

Tarihin İnsafsızlığı

Oceana, bir ütopya olarak yazılmıştır ve çoğunlukla More'un *Utopia*'sı, Bacon'un *New Atlantis*'i veyahut Campanella'nın *City of the Sun*'ı ile aynı tür içinde değerlendirilir. Fakat farklı yorumcuların söylediği gibi, Harrington'ın Stuart monarşisinin düşüşü için yaptığı analiz, Machiavelli'nin *Discourses*'sine bir saygı duruşudur ve bir tarih kitabı olma niyetiyle kaleme alınmıştır. Nitekim İngiliz İç Savaşı'nın çıkmasındaki temel belirleyici unsurun, belli toplumsal grupların ekonomik serveti olup olmadığı tarihçiler tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır. İngiliz soylularının yükselişte mi yoksa düşüşte mi oldukları; kimi unsurların, düşüşü kimi unsurların ise yükselişi etkileyip etkilemedikleri toplumsal ve iktisadi tarihçileri kuşaklar boyu meşgul etmiştir. Siyaset kuramcısı için Harrington'ın aldanmasına neden olan, erken dönem kapitalist ekonomiyi ne kadar anladığı (yahut anlamadığı) değil 1688'deki Görkemli Devrim'den sonra İngiliz siyasi sisteminin başarısıydı. Bu durum birçok açıdan Amerikan Cumhuriyeti'nin yaratıcılarında da olduğu gibi, Harrington'ın iki açıdan aldanmasına neden olmuştu. Harrington'ın argümanı basit bir fikre dayanıyordu; hükümetin asli iktisadi görevi, savunmaya harcamak için kaynak bulmaktı ve bu kaynağı nasıl bulduğu da hükümetin kaderini belirliyordu. İngiliz İç Savaşı'nın nedenlerinden birisi, I. Charles'ın, silahlı güçlerine harcamak üzere Parlamento'nun onayını almadan vergi salma teşebbüsünde bulunması olduğu için bunu, askerî ihtiyaçlar ile vergi tabanı arasındaki istikrar*sız*lığın nedenlerinden biri gibi görmek makul bir fikirdi. Harrington, cumhuriyetini taşradaki soylular ve küçük toprak sahibi çiftçiler üzerine bina etmek isteği söz konusu olduğunda Machiavelli, Bacon ve Jefferson ile benzeşiyordu. Sadece bunun dahi siyasi istikrarı sağlamaya yeteceğini ileri sürüyordu. Ayrıca özgür bir devlete giden yegâne yol da buydu. Kendi silahına sahip, kendi silahını taşıyan ve bir milis gücü içinde hizmet etmeye hazır bağımsız toprak sahibi, Sparta'nın ideal yurttaşının ve Cumhuriyet Roması'nın modernize edilmiş, İngilizleştirilmiş bir versiyonuydu. Harrington, siyasi hürriyetin sadece yurttaş-asker temelinde kurulmuş bir cumhuriyette mümkün olabileceğini düşünüyordu. Askere alınan kişilerden veyahut paralı askerlerden oluşan daimî ordular, hürriyet ile bağdaşabilir bir şey değildi.

Hanover İngilteresi, bu bakış açısını beyhude kıldı. Profesyonel daimî ordular, modern ulus-devlet için paralı askerlerin klasik ve geç dönem Orta Çağ kent-devletleri karşısında oluşturduğu türden bir tehdit oluşturmadı. Daimî orduları finanse etmek de zor değildi. İngiltere –1707 Birlik Anlaşması'ndan sonra Britanya– bu ordular için rahatsızlık yaratmadan fon sağlayabildi; etkin bir merkez bankasına sahipti ve kısa vadeli kamu borcunu, düşük faiz oranları üzerinden çevirebiliyordu. Parasal açıdan karşılanabilir ve etkin bir askeriyenin tek yolu, erdemli yurttaşlığın siyasal toplumsallaşmasının asli unsuru, kendi toprağına ve silahına sahip bağımsız çiftçinin, ihtiyaç duyulduğunda milis gücü olarak hizmet verip savaş bitince sabanının başına dönmesi olsaydı Harrington'ın teorisi ikna edici bulunabilirdi. Etkin bir orduya, paralı asker önderlerinin ihtiraslarına boyun eğmeden başka yollarla da sahip olunabileceği açığa çıktıktan sonra silahlı toprak sahibi konusundaki takıntı, nostalji siyasetinin bir parçası oldu. Karşımıza, Rousseau'nun *Discourse on Political Economy*'sinde çıktı; kulağımıza Jefferson'dan bu yana Amerikan siyasetinde çalındı. Modern Britanya yahut A.B.D. Ordusu "iyi düzenlenmiş bir milis gücü" değildir fakat bunun Britanya'da, Amerika Birleşik Devletleri'nde yahut diğer çağdaş liberal demokrasilerde sıkıntısı çekilen yurttaş erdemi ve yurttaş özgürlüklerinde herhangi bir eksikliğin açıklaması olup olmadığı da belirsizdir.

Tarihin, *Oceana*'ya insafsız davrandığı noktalardan bir diğerine de Hume işaret etmiştir. Harrington, I. Charles'ın anladığı şekliyle İngiliz monarşisinin sonlanmaya mahkûm olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, post-feodal fakat mutlakiyetçi olmayan yani parlamenter ve anayasal monarşi olanaksızdı. Tarih, özgürlükleri koruyan ve anayasal tek bir rejim sunmuştu; bu da modelini *Oceana*'da kurduğu halk cumhuriyetiydi. Geri kalan her şey özellikle de Roma ve Osmanlı İmparatorluklarının örnek teşkil ettiği genel kulluk rejimi, çekicilikten ziyadesiyle uzaktı. Bu rejimlerde otokrat, mutlak gücü elinde bulunduruyordu ve devletinin gelirlerini, kendi kaprisleri için ve keyfine göre saçıp savurabiliyordu. Bu otokratlar, Roma'da imparatorluk muhafız kıtasının, Osmanlı'da ise yeniçerilerin karşısında savunmasızdı. Bu güçlerin bir otokratı öldürüp yerine başka bir otokratı geçirmesi, istikrara yönelik bir tehdit oluşturuyordu. Bununla birlikte, temel sorunları devamlılıktan yoksun olmaları değil hürriyetin bütünüyle yokluğuydu. Dolayısıyla Harrington, halk cumhuriyeti mi yoksa tiranlık mı sorusunu sormuştu. II. Charles'ın hükümdarlığının sonlarına doğru ve on sekizinci yüzyılın başlarında Harrington'ın yeniden ilgi çeker hâle gelmesinin nedeni, denge kavramının teknik ayrıntılarından ziyade tiranlığın gerçek bir tehlike arz etmesinden kaynaklanan korkuydu. İngiliz tahtının ortadan kalkmaya mahkûm olmasından ziyade II. Charles veyahut II. James döneminde İngiltere'nin, Fransız tipi bir mutlak monarşiye dönüşebilmesi kuvvetle muhtemel görünüyordu. II. James'in projesinin daha sınırlı bir başarı şansına sahip olup olmadığı tartışmaya açık bir konuydu;

daha gerçekçi olan soru ise kraliyet tiranlığının önlenip önlenemeyeceği olarak beliriyordu.

Hume'un işaret ettiği şey eski karma rejimin ölmekten çok uzak olduğu hatta post-feodal biçimiyle yeniden canlandığıydı. Hanover İngilteresi'nde rejim öylesine abartılı bir hâl aldı ki İngilizler, ona, rasyonel bir analize meydan okumakla kalmayıp devrimciler tarafından da sorgulanamayacak şekilde Tanrı'nın inayeti ile sahip olduklarına inanır hâle geldiler. Rejimin başarısı, Harrington'ın yozlaşma olarak tanımlayacağı bir şeye dayanıyordu. Merkezinde, hükümetin amaçları için kredi yaratan bir merkez bankası vardı; mevcut patronaj sistemi, "kralın adamları"nın Parlamento'da istediklerini yapabilmelerine olanak sağlıyordu ve böylelikle vergilendirme konusundaki mücadeleler, idarenin istediği şekilde sonuçlandırılıyordu. Harrington, hükümetlerin, fonları Parlamento'nun istemeyerek de olsa belli amaçlar için onayladığı şeklin dışında kullanılmasını hayal dahi edemezdi. Kralın da herkes gibi "kendi kaynakları" ile geçinmesi ve kralın kendi kaynaklarının günlük yönetime yetmesi gerektiği, kolay kolay değişmez bir fikirdi. Savaşlar, vergiler ile finanse edilebilecek özel olaylardı; vergiler, Parlamento'nun verdiği geçici ödeneklerdi. Parlamento da bu nedenle ödenek verilmesini onaylamadan önce talep dilekçesi istiyordu. 1689'dan sonra bu prensip korunsa da gerçekliği ortadan kalktı. Kralın bakanları, Parlamento'yu idare etmenin çok da zor olmadığını fark ettiler. Parlamento mensuplarını 'arpalık' dağıtarak tavlamanın, ayartmanın ve baştan çıkartmanın yöntemlerini öğrendiler. Daha muhteris kişileri ise makam vaadiyle ikna ediyorlardı. Patronaj, sistemin işlemesini sağlıyordu. Lycurgus'un Sparta'sı ile karşılaştırıldığında istikrarlı ama gayriahlakiydi; Hume'un istikrarlı, müreffeh, rahat ve fanatik olmayan topumu ile karşılaştırıldığında ise gayet iyi işlediği ortaya çıkıyordu.[8] Mandeville'in *Fable of the Bees*'i, cumhuriyetçi erdem fikrinin kendisine yönelik daha yıkıcı bir saldırıydı. Mandeville, özünde ekonominin büyümesini ve refahın artmasını mümkün kılan şeyin kötü alışkanlıklarımız olduğunu söylüyordu. Harrington'ın müridlerinin, Taşra Whig'lerinin başarısı ise evrensel yoksulluk demeye gelecekti.

Algernon Sidney

Harrington'ın fikirleri, 1670'lerin sonlarına doğru Locke'un hamisi Shaftesbury Kontu, York Dükü ve bir Katolik olan II. Charles'ın kardeşini, tahta çıkma sırasından dışlama çabasının içine girdiğinde yeniden hatırlandı. Cumhuriyetçi prensiplerin yeniden gündeme getirilişinin en ünlü savunusu, Algernon Sidney'in *Discourses concerning Government* adlı kitabıydı. Sidney bu kitapta, özgür devleti, *Oceana* kadar ateşli bir şekilde savunuyor fakat aristokrasiye, Harrington'dan daha fazla inanıyordu. Sidney, 1622 yılında

8 Hume, "Whether the British Government Inclines More to an Absolute Monarchy or a Republic," *Political Essays* içinde, ss. 28-32.

doğmuştu, Leicester Kontu'nun ikinci oğluydu. 1641-43 yılları arasındaki İrlanda Ayaklanması'nın bastırılmasına, bu iç savaşta parlamento saflarına katılarak yardım etmiş, Marston Moor'da ağır şekilde yaralanmıştı. 1646'dan sonra Parlamento üyeliği yaptı. I. Charles'ı yargılayacak mahkemedeki temsilcilerden birisi olarak seçilmesine rağmen kendini biraz da tehlikeye atarak bu görevi yerine getirmeyi reddetti. 1659'dan 1677'ye kadar Kıta Avrupası'nda gönüllü olarak sürgünde yaşadı. İngiltere'ye döndükten sonra II. Charles'ın mutlakiyetçi iddialarına karşı mücadele etti. İzlediği tiranlık karşıtı militan siyaset, Sidney'in, bir ziyaretçi defterine düştüğü kayıtta hoş bir şekilde özetlenmiştir: "*Manus haec inimica tyrannis, Ense petit placidam cum libertate quietam*" (Tiranların düşmanı olan bu el, tuttuğu kılıçla özgür ve huzurlu bir barışı arar.)[9] Rye House Komplosu döneminde tutuklanmış, eşi benzeri olmayan Yargıç Jeffreys'in karşısına çıkartılmış, yalancı bir şahidin sözleri ve kendi yazılarından birkaç paragrafa istinaden mahkûm edilmiş ve 1683 yılının Aralık ayında idam edilmiştir. Ölümünden sonra 1689 yılında beraat ettirilmiştir. *Discourses*, edebî bir eser olarak okurlarından nadiren yüksek not almıştır. "Konudan konuya atlayan" ve "odaklanması gereken konuya odaklanmayan" bir metin olması, en sık zikredilen şikâyetlerdir. Çoğu yorumcu ise kitabın saygınlığının, Sidney'in cumhuriyetçi bir şehit olarak konumundan kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.[10] Bu da abartılı bir yorumdur. Sidney elbette ki cumhuriyetçi bir şehittir. Fakat yazarı idam edilmemiş olsa da *Discourses*'i okunur kılan, kitabın tamamına yayılmış enerji ve büyük bir öfkedir. Kötü yanı, metinde tekrara düşülmüş olmasıdır fakat metindeki hâlisane canlılık, kolayca mağlup edilebilecek türden değildir.

II. Charles, 1670'li yıllarda giderek otokratikleşti ve desteğini kaybetti. Sir Robert Filmer's *Patriarcha*'sı hizmete sokuldu. Daha önce gördüğümüz gibi Filmer'ın ileri sürdüğü şey basit ve Hobbes'un yahut Locke'unkilere benzer toplumsal sözleşme teorilerinin aksine, tarihsel kanıtlarla kolayca uydurulabilecek cinstendi. Siyasi fikirlerini, Eski Ahit'in sayfalarından çıkartmaya alışık bir okur kitlesi için yazılmıştı. İsrailoğullarının, Tanrı'nın dolaylı yönetimi altındaki bir cumhuriyet olduğunda ısrar eden Harrington da benzer bir yol izlemişti. Tanrı, Musa'nın, Midyanlı Yetro'nun da yardımıyla seçilmiş halkı için siyasi düzenlemeler inşa etmesini sağlamıştı. Hobbes dahi *Leviathan*'ın önemli bir kısmını, siyasi otoriteye dair görüşünün, Tanrı'nın İsrailoğullarını mutlak bir monark olarak emirlerini peygamberler aracılığıyla göndermek suretiyle yönettiği durumla bağdaşabileceğini göstermeye ayırmıştı.

Tanrı'nın, Âdem'e bahşettiği yönetme hakkı, çoğu kişiye göre doğru bir başlangıç noktasıydı. Bütün *jure divino* teorilerinin benimsediği otoritenin iniş teorisini destekliyordu; otorite esas itibariyle mutlaktı ve mutlak olmayan otorite, sınırsız otoriteye sahip birisi tarafından bahşedilir ve onun

9 Sidney, *Discourses concerning Government*, editörün önsözü, s. xvi.

10 Bununla birlikte, Blair Worden, kitabı, "müthiş bir berraklığa, zarafete ve öğreticiliğe sahip bir kitap" sözleriyle över (Burns ve Goldie, der., *Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, s. 460).

koyduğu sınırlamalar zemininde kullanılabilirdi. Yargıçlar, yetkilerine sadık kalmalı ve bu yetkilerin koyduğu sınırlar çerçevesinde hareket etmeliydiler. Bununla birlikte, aynı yargıçların, kralın açıkça belirttiği isteklerine uygun olan kararları vermeyi reddetmek gibi bir hakları yoktu. Sidney, Filmer'ın bakış açısının böyle olduğunu söylese dahi mutlakiyetçilik savunusu, kraliyetin emirlerine, kötülük içerdiği zaman bile titizlikle itaat etmeyi talep etmiyordu. Mutlak egemenin emirlerine karşı gelmek mümkündü; hatta nihai kertede bu emirlere direnilebilirdi. Mutlakiyetçiler bile kralın, kendi yasalarına, bu yasaları askıya alana *kadar* uyması gerektiğini kabul ediyorlardı. Fakat onlara göre, kralın, yasaları askıya alma gücü vardı ve bu gücü kullandığı takdirde yasalara uyma zorunluluğu ortadan kalkıyordu.

Locke'un *First Treatise*'i gibi Sidney'in *Discourses*'i, *Patriarcha*'ya karşı yazılmıştır fakat asıl ilgilendikleri, kendi pozitif doktrinleridir. Sidney'in, Filmer'ı yerle yeksan etmesi, Locke'un yaptığının üzerine bir şey koymaz hatta aynı şeyi Locke'un da ileri sürebileceğini söylemek doğru olur. Bu hoş bir yalınlık içerir. Filmer, *Patriarcha*'yı üç iddia etrafında kurmuştur; doğal özgürlük diye bir şey yoktur; halk yönetimi hem doğal değildir hem de tehlikelidir; krallar pozitif hukukun kaynağıdır dolayısıyla bu hukuka tabi olamazlar. Bu iddialar, Locke gibi Sidney'de de derhâl bir karşılık bulmuştur. Krallar babalarımız değildir dolayısıyla siyasi otorite, babalığa değil rızaya dayalıdır; halk yönetimi en iyi yönetim şeklidir; krallar ancak yönetim şekillerinin anayasal kurallarına uydukları sürece otoriteyi ellerinde bulundurabilirler; bu anayasal kuralların doğal koruyucusu ise halk meclisi yahut parlamentodur. Sidney'in pozitif doktrinleri açık seçik ve katıydı; okuru, Jefferson'ın "özgürlük imparatorluğu" vizyonu kadar coşkulandırabilecek ve kaygılandırabilecek cinstendi. Coşku, keyfî yönetimden kurtulabilmemizden kaynaklanıyordu; kaygının kaynağı ise şüphe çekecek kadar emperyalist maceraya benzeyen özgürleştirme savaşlarında silah altına alınıp alınmayacağımızdı. Sidney, hür bir insanın ve iyi bir yurttaşın benimseyeceği Protestanlık inancının saldırgan bir koruyucusuydu. Fakat diğer ırkların siyasi potansiyelini yok saymakta modern standartlara göre aceleci davranmıştı. O da Aristoteles gibi despotizmin "adi, efemine Asyatikler" için doğal durum olduğu kanaatindeydi. Harrington gibi Sidney de iyi bir yönetimin ölçüsünün, toplumun Romalılar veyahut Sakson atalarımız gibi etkin kılıç sallayabilme becerisinde yattığını düşünüyordu. Harrington gibi, aristokrasinin VII. Henry'nin döneminden bu yana zayıf düştüğü ve yine Harrington gibi, bir çeşit "halk yönetimi"nin, despotizm karşısındaki tek seçenek olduğu fikrine sahipti. Fakat Sidney, yeniden canlanan bir aristokrasiyi cumhuriyetçi yönetimin merkezine koydu ve böylesi bir aristokrasiden, Harrington'ın onlara biçtiğinden daha aktif bir rol oynamalarını bekledi. Machiavelli gibi Sidney de en hür ve en canlı toplumların sürekli bir karmaşa içinde yaşadıklarını fakat bu karmaşanın onlara zarar vermenin aksine özgürlüklerini ellerinde tutmanın bir koşulu olduğunu düşünüyordu. O'na göre Yunanlar, 1680'de Osmanlı

İmparatorluğu'nun hükümranlığı altında çok az nüfusa sahip ve ticaretin olmadığı terk edilmiş kentlerde barış içinde yaşıyorlardı. Atina ve Sparta'nın, büyük Pers kralı ile savaştığı dönemde ise Grek ülkesi karmaşa içindeydi, isyan hâlindeydi, daimi olarak bir sınıf savaşının eşiğindeydi ve özgürdü. Şimdi ise "bu bitap düşmüş ulusların zavallı kalıntıları, kendilerini ıssız kentlerin kalıntıları altında korumaya çalışıyorlardı; ne aralarında anlaşmazlığa neden olmayı hak edecek bir şey vardı ne de mağrur ve tahammül edilmez sahiplerinin her gün açtığı yaralara karşı gelecek ruhları ve güçleri..."[11]

Aynı sağlamlık, Sidney'in rıza ile yönetim savunusunu belirleyen unsurdur. Yönetim ya güce ya da rızaya dayalı olarak kurulur. Rızaya dayalı olanı meşrudur, güce dayalı olanı ise tiranlıktır. Cumhuriyetçilerden yüz yıl önce davranan Sidney, krallar da dâhil olmak üzere devlet yöneticilerinin haklarının, onlara halk tarafından tevcih edildiğini ve halkın verdiğini, ancak halkın geri alabileceğini ileri sürmüştür. Bu konuda Harrington'dan daha cüretlidir. Harrington, yönetimin toprak mülkiyetinde bulunan temellerinin, neyin iş görüp neyin iş görmeyeceğini belirlediğini söylerken Sidney, geniş bir hareket alanının mevcut olduğu iddiasındadır; böylelikle halk, kendini halk olarak lağvetmeden de istediği yönetimi kurabilir. Bu konuya ayrılan bölümde Sidney şöyle yazmıştır: "Tanrı, yönetim biçimlerini seçmeyi insana bırakır; bir yönetim biçimini seçenler, onu ortadan da kaldırabilir."[12] Sidney de Locke gibi, isyan etme hakkının, hukuka uygun bir yönetimi yeniden kurma ile sınırlı olduğu konusunda ısrarcıdır. Sadece isyan için isyanı meşrulaştıracak, tiran olmak isteyen kişinin ihtirası da dâhil hiçbir şey yoktur. Tiranca yönetim, kendimizi korumamız gereken en büyük musibettir; tiranlara karşı direnilmeli ve tiranlar yerlerinden edilmelidir. Sidney'in altını çizdiği şey şudur; halk istediği *türde* hukuka uygun bir yönetim kurabilir fakat hukuka uygun yönetimlerin de fitne çıkartıp altı oyulmamalıdır.

Sidney, hiçbir zaman mutlak bir biçimde en iyi yönetim şeklinin ne olduğuna dair görüş bildirmez. Bu bir kusur değildir. *Discourses*'ta mutlak bir biçimde en iyi yönetim şeklinin var olmadığını tartışırken mutlak bir biçimde en kötünün tiranlık olduğunu söyler. İyi yönetim, bir zaman ve mekân meselesidir; esnekliğe gerek duyulur çünkü dünya, en iyi sonucu nasıl verecekse o şekilde değerlendirilmesi gereken, tahmin edilmesi mümkün olmayan olaylarla doludur. Bununla birlikte Sidney, işleyebildiği yerde aristokratik cumhuriyet kurulması tercihini sıkça tekrar eder. Ona göre aristokrasi, siyasi enerjinin en büyük kaynağıdır. Sidney ile Harrington arasındaki fark, nihai kertede çok da büyük değildir çünkü Sidney'in kafasındaki aristokrasi, Harrington'ın senatörler sınıfı ile büyük bir benzerlik gösterir. Kastettiği, eserinin her sayfasında suçladığı beleşçiler ve kraliyet ailesinden gelen gözdeler değil liderliği serbestçe kabul edilen bir meritokrasidir. Latincedeki *detur digniori* ("bırakın, daha fazla hak edene verilsin") sözünü bıkkınlık

11 Sidney, *Discourses*, s. 259.
12 *A.g.e.*, s. 20.

verecek kadar tekrar eder. Bu söz, siyasi otoritenin dağılımının temel alması gereken prensiptir. Danby'ler ve Clifford'lar aristokrat değil atanmış görevlilerdir; işleri de yolsuzluktur. Alışıldığı üzere, bütün iyi yönetimlerin, tek kişinin, az kişinin ve çok kişinin yönetiminin bir karışımı olduğunu söylemiştir fakat Aristoteles ve Polybius'a verdiği bu selam, kahraman Sakson aristokrasisini hatırlatması kadar tutku dolu değildir. Filmer'a saldırmaya ara verdiği zamanlarda Atina demokrasisini eleştiren Xenophon ve diğerlerinin, monarşinin, tercih ettikleri yönetim biçimi olduğunu kastetmediklerinde ısrar eder; onların asıl istedikleri, düzenli bir aristokrasidir.[13]

Döneminin diğer yazarları gibi, bu noktaları savunmak üzere Tanrı, doğa ve deneyime atıfta bulunmakta zorluk çekmez. Burada önemli olan Locke'un şu öncülüdür; Tanrı, bizi özgür ve eşit yaratmıştır; aklımızı, mutlak otorite talebinde olan yöneticilerin emrine vermemiz gerektiğini varsaymak Tanrı'ya hakarettir. Jefferson'ın ödünç aldığı ve radikallerin çokça kullandığı meşhur sözünde "kimilerinin başında taçla, geri kalanların ise sırtında eyerle doğmasının"[14] nedeninin Tanrı olduğunu reddeder. Mutlak otoriteye sahip olan sadece Tanrı'dır, insanlar değil. Bu fikir, on dokuzuncu yüzyıla kadar rıza ile yönetim argümanının temelini oluşturdu. Yönetimi, halkın rızasına dayan*ma*dan inşa etmek birçok açıdan suçtu. Sadece geleneksel ve klasik anlamda tiranca olmakla kalmıyordu, aynı zamanda da Tanrı'nın suretinde yaratılan insanlığa da hakaretti. Tanrı'dan özgürleşmemiz, Hobbes'çu anlamda değildi yani Hobbes'un "her şeyi yapma, hatta yek diğerinin bedenini dahi kullanma hakkı" olarak tanımladığı kanunsuz bir özgürlükten söz edilmiyordu. Sidney, Locke'un, aklın küçük bir kısmının kullanılmasının dahi doğal yasaların temel prensiplerini açığa çıkartmaya yeteceği, ayrıca doğal yasaların yükümlülüklerinin, bir yönetimin kurulmasıyla zayıflamak yerine güçleneceği fikrini paylaşıyordu. Bu fikir, hem kanun tanımayan otoriteye başkaldırma teorisinin temelini oluşturdu hem de yönetimin amacı ve itaatin zeminine dair bir anlatı sundu.

İyi yönetim, *bütün* doğal özgürlüklerimizi koruyacak değildi. Kendimizi sivil toplumun yasalarına tabi kılmak, seçme özgürlüğümüzü kısıtlamak demekti. Bununla birlikte, bütün özgürlüklerimizi terk etmemiz gerektiğini düşünen Hobbes'a ve zaten hiç özgür olmadığımızı düşünen Filmer'a karşı Sidney, özgürlüklerimizden en düşük seviyede fedakârlık etmemiz gerektiğini, nitekim iyi yönetimlerin, tebaasına en az karışan yönetimler olduğunu ileri sürdü. Bu argümanlar, Sidney'i doğrudan liberal geleneğe yerleştirse de yazılarında bir yandan yolsuzluk, diğer yandan da yurttaş sadakati, cesaret ve askerî kahramanlık temalarına yer vermiş olması, onun cumhuriyetçi gelenekte sağlam bir yer bulmasını mümkün kılar. Bir zaman evvel popüler olan, bu geleneklerin birbirinin rakibi olduğu ya yurttaş erdemi ya da kişinin hürriyetinin vurgulanabileceği, birinin tercih edilmesinin diğerini boşa düşüreceği

13 *A.g.e.*, ss. 174-75.
14 *A.g.e.*, s. 511.

görüşü, Sidney'in haberdar olmadığı bir teferruattı. Bu görüş karşısına çıksa da muhtemelen reddederdi. Sidney, sadece Jefferson ile sınırlı olmayan seçkin mirasçılara sahipti. Benjamin Constant, antik dünya ile modern dünyanın özgürlüklerini karşılaştırdığı o meşhur makalesini yazdığında amacı, antik anlayışa göre aktif yurttaşın özgürlüğü fikrini tamamen bir kenara kaldıralım demek değildi.[15] Constant da Mill gibi, bireyin özgürlüğünün, güçlü bir yurttaşlık anlayışının kaybına uzun süre dayanamayacağı kanaatindeydi.

Montesquieu

Constant'ın analitik inceliğine ulaşmak için bu argümanın, Rousseau'nun modern ticaret toplumu insanlarının, Sparta ve Roma'nın yarattığı türden yurttaşlar olmaya uygun düşmediklerini söyleyen ümitsiz iddiası kadar Montesquieu'nün özgürlük hakkındaki düşüncelerine de uğramadan geçmemesi gerekir. Montesquieu –Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu– 1689 yılında doğmuştur. Secondat ailesi, Bordeaux bölgesindeki yerel soylulardandır. Montesquieu, hayatının önemli bir kısmını bu bölgedeki hatırı sayılır büyüklükteki arazinin idaresi ile geçirmişse de birkaç yıl Bordeaux *parlement*'ında yargıç olarak –"Président à Mortier"*– hizmet vermiştir. *Parlement* aslında bir mahkemedir ve bölgesel yönetimin bir parçasıdır. Bu tür görevlerin çoğunda olduğu gibi başkanlık da alınıp satılabilir bir niteliğe sahiptir. Montesquieu'nün amcası, bu makamı satın almış, makam Montesquieu'ye miras kalmıştır. Yargıçlık, az çalışmayı gerektiren yüksek maaşlı bir iş olmaktan çok uzaktır ve Montesquieu'nün eğitimi, görevin gereklerini etkin bir şekilde yerine getirmesini mümkün kılmıştır. Montesquieu, Paris'te akademik açıdan katı bir liseye gitmiş ardından üç yıl boyunca Sorbonne'da hukuk okumuştur. Hâkimlik işini sıkıcı bulsa da bu iş, kendisi için *Spirit of the Laws*'ında görünür kılınan hukuk bilgisini geliştirmekte faydalı olmuştur. Oğlunun bu makama geçmek gibi bir merakı yoktur dolayısıyla aile, makamı elden çıkartmıştır. Oğlunun bir vârisinin olmayacağı anlaşıldığında ise Montesquieu, kızının uzaktan akraba bir kuzen ile evlenmesini ve aile mülkünün miras olarak kızına kalmasını sağlamıştır.

Montesquieu, zengin edebî ve entelektüel hayatından çok zevk almıştır. İngiltere, İtalya ve Almanya'yı kapsayan ve *Spirit of the Laws*'a büyük oranda ilham veren üç yıllık bir yolculuğa çıkmadan hemen önce 1728'de, Académie Française'e üye kabul edilmiştir. Sonraki yirmi yılda Paris edebî hayatının göz önündeki simalarından birisi olmuş, *Encyclopédie* yayıncıları ile hem dostluk etmiş hem de *Encyclopedié*'ye yazı vermiştir. Önemli eserlerinden birisi olan *Persian Letters*, anonim olarak 1721'de yayımlanmıştır. *Considerations on the Causes of the Greatness and Decline of the Romans* 1734'te, *Spirit of the Laws* ise 1748'de yayımlanmıştır. *Spirit of the Laws*, Aydınlanma'nın

15 Constant, "The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns," *Political Writings* içinde, ss. 327-28.

* Bir tür temyiz yargıcı.

lumierè'ine verilmiş bir onur nişanesi olarak *Index Librorum Prohibitorum*'a* eklenmiştir. Montesquieu, 1751 yılında Paris'te ölmüştür. *Spirit of the Laws*, derhâl bir başyapıt olarak kabul görmüşse de Montesquieu'nün istediği türden iyi organize edilmiş bir çalışma olarak ele alınmamıştır. Kitap, belirli ve tek teze sahip bir eser olarak görülmekten ziyade izlenim edinmek üzere talan edilmiştir. Nitekim Montesquieu'nün izlenimleri, sadece kendi kanaatlerini değil bizim de çok sayıdaki siyasi ve ahlaki kanaatimizi, bunlara açık bir izahat modeli getirmeksizin aydınlatmıştır. *Spirit of the Laws*, şüphesiz modern siyaset sosyolojisinin temelini atan eserdir.

Eserin bu kadar etkili olmasında talihin de bir payı vardır. Adam Ferguson ve Adam Smith'in de aynı eksende çalışmaya başladıkları İskoçya'da çalışmasını takdir eden bir okur kitlesi bulmuştur. Daha sonra eser, Atlantik'i aşıp İskoç ahlak felsefecilerinin çokça talep gördüğü Amerikan kolejlerine varmıştır. Eseri okuyanlar arasında James Madison'ın da hocası olan New Jersey Koleji başkanı Rahip John Witherspoon da vardır. Montesquieu'nün tekniği ve siyasi kültür hakkındaki analizi, Alexis de Tocqueville'e de genç Amerikan Cumhuriyeti'nin *moeurs*'ü yani töreleri, âdetleri ve gelenekleri hakkında çalışmak için ilham vermiş ve Tocqueville, bunun sonucunda işleyen bir siyasi sistem hakkında yazılan en zihin açıcı metni kaleme almıştır. Tocqueville, zihni siyasi meselelere gittiğinde daima Montesquieu ile diyalog içine girdiğini söylemiştir. Çalışmanın Fransa'daki etkisi ise karmaşıktır. Mutlak monarşinin bir tür İngiliz anayasal monarşisi istikametine çekilebileceğini ümit eden reformcuları rahatlatmıştır. Fakat bu küçük bir rahatlamadır. XV. Louis ve XVI. Louis'nin saltanatları, anayasal reformun açıkça ve özgür bir şekilde tartışılmasına iyi gözle bakmamaktadır. Montesquieu ise başka bir yerden kurum ödünç almak isteyenleri cesaretlendirmez. Tarih, kültür, iktisadiyat ve dış karışıklıklar, her ülke için öylesine hususi bir etkileşim içine girer ki kendi kurumlarımızda mütevazı iyileştirmeler yapmak, başka uluslardan kurum ödünç almaktan çok daha akıllıca olacaktır.[16]

Montesquieu okumanın keyfi, gerçekten de dolu bir zihin ve engin bir hayal gücü ile karşılaşmakta yatar. Burada ise Montesquieu'nün sadece üç büyük konudaki katkılarını ele alabileceğiz. Bunlardan ilki (tek kişi, az kişi ve çok kişi tarafından) yönetim biçimleri arasındaki farka ve bunları harekete geçiren ruha dair açıklamasıdır. İkincisi, klasik kent-devletinin eskimişliğine getirdiği açıklamadır. Nitekim Jefferson, Montesquieu'nün bu açıklamasını geçiştirmek için "bölge cumhuriyetleri"nin yani küçük yerel öz yönetim birimlerinin, bir konfederasyonda bir araya gelebileceğini ve böylelikle antik cumhuriyetlerin yurttaş erdemi ile harekete geçen, modern bir ulus devlet yaratılabileceğini ileri sürmüştür. Üçüncüsü ise modern bir siyasi özgürlüğe, klasik kent-devletlerini yeniden yaratmadan nasıl ulaşabileceğimize dair anlatısıdır. Bu anlatı, o meşhur İngiltere'de anayasal monarşinin işleyişi açıklamasını, güçler ayrılığı

* Katolik Kilisesi tarafından oluşturulmuş yasaklı kitaplar listesi.

16 Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ss. xliii-xlv.

analizini ve güçler ayrılığının bulunmamasının, istikrar, refah ve özellikle de hürriyetin İngiltere'deki biçiminin yaslı olduğu kral ve avam arasındaki dengeyi nasıl koruduğu tarifini içerir. Elbette ki gözümüzün, bunun despotizm, yasal mutlak monarşi, anayasal monarşi arasındaki farklar ve modern liberal demokrasiler için içerimlerinin ne olacağına takılmaması mümkün değildir. Fakat burada bu konulara da girilemeyecektir.

Yasa ve Kurumların "Ruhu"

The Spirit of the Laws, yasaların doğası ile ilgili genel düşünceler ile başlar. Fakat bu düşünceler öylesine kafa karıştırıcıdır ki insan kendini, Montesquieu'nün bunlara dindarca bir kenar süsünden fazla bir kıymet verip vermediğini merak etmekten alıkoyamaz: "En genel anlamıyla yasalar, şeylerin doğasından türeyen gerekli ilişkilerdir ve bu anlamıyla, bütün varlıkların kendi yasaları vardır. Kutsal varlıkların, maddi dünyanın, insandan daha yüksek bilince sahip olanların, canavarların, insanın kendi yasaları vardır."[17] Doğal hukuk, vahşi canavarlara yol gösterebilir veyahut göstermeyebilir; insanlara gelince onlar, kendilerine ilahi hukukun yahut doğal hukukun yol gösterip göstermeyeceğini seçmek gibi nadir bulunan bir beceriye sahiptirler. Bununla birlikte, çoğu zaman hukukun yol göstericiliğini seçmezler.[18] Hâl böyle olunca doğa intikamını alır çünkü insanların hayatları kötüye gitmeye başlar. Bu da onlara ihtiyatsız davranmanın bir ceza olduğunu hatırlatır. Modern analitik akıl için bu anlatı, dünyanın işleyiş biçimini düzenleyen fiziki yasalar anlamında doğa yasaları ile insanlığın uyması gereken yazılı olmayan kurallar anlamındaki doğal yasaları birbirine karıştırmıştır. Elbette ki ilkini yok saymak ihtiyatsızlıktır. Yerçekimi yasalarına "karşı koymak" için yüksek bir pencereden atladığınızı düşünün. İkincisini yok saymanın beraberinde kendi cezasını getirip getirmeyeceği tartışması ise bir hükümete ihtiyaç olduğunda ısrar eden herkesin katıldığı bir tartışmadır. Bizim konumuzla daha fazla ilgili olan ise Montesquieu'nün, devletin kökenleri ve dolayısıyla pozitif hukuk konusunda tamamen natüralist bir bakış açısına sahip olduğudur. Pozitif hukuk söz konusu olduğunda da Montesquieu, milletler hukuku, siyaset yahut anayasa hukuku ve medeni hukuk arasında bir ayrım yapar. İlki; özerk devletlerin birbirleri ile olan ilişkilerini, ikincisi; devlet ile tebaası arasındaki ilişkileri, üçüncüsü ise yurttaşların birbirleri ile olan ilişkilerini düzenler. Herhangi bir çağdaş yazar da bu çizgileri benzer bir biçimde çekecektir.[19]

Daha sonra Montesquieu, o bilindik monarşik, aristokratik ve demokratik yönetimler tasnifini bir kenara bırakarak kendi tasnifini ortaya koyacaktır; cumhuriyet, monarşi ve despotizm. Yönetimin *doğası*, *ruhu*ndan ayrılmıştır. Cumhuriyetin doğası, egemenliğin, bütün halkın içinde yerleşik

17 *A.g.e.*, s. 3.
18 *A.g.e.*, s. 4.
19 *A.g.e.*, s. 7.

bulunması ve onlar tarafından kullanılmasıdır. Monarşide yasaların kaynağı tek bir adamdır fakat aracı kurumlar değişmez ve yerleşik yasalar ile yönetir. Despotizm ise tek adam yönetimidir; bu tek adam, yasalar olmaksızın paşa gönlünün istediği gibi hüküm sürecektir. Cumhuriyetin ruhu yani cumhuriyeti harekete geçiren prensip erdem, monarşinin ruhu onur ve despotizmin ruhu ise korkudur. Bu, her ne kadar monarşi ile cumhuriyet arasındaki modern ayrımın açık seçik hâle geldiği nokta gibi görünse de işin aslı öyle değildir. Despotik rejimlerin bir kategori olarak varlığı, Montesquieu'nün aklında, seçilmiş başkanları olan devletler ile başkanları hanedandan olan devletler arasındaki ayrımdan farklı bir şeyin daha olduğuna işaret eder.

Montesquieu, devletin "ruhu" ile ilgileniyordu. Atina demokratik bir cumhuriyetti, Sparta ise hanedandan birkaç kralı olsa da aristokratik bir cumhuriyetti; işin özü itibariyle, ikisi de cumhuriyetti. Britanya'da göreceli olarak bağımsız bir aristokrasi, siyasette önemli bir rol oynasa dahi hem Britanya hem de Fransa monarşiydi. Osmanlı İmparatorluğu ise despotluktu. Montesquieu, tek kişinin, az kişinin ve çok kişinin yönetimi arasındaki farka işaret eden Aristotelesçi ayrıma karşı çıkmıyordu fakat Aristoteles ve diğer klasik yazarların, monarşinin doğası konusunda bir kafa karışıklığına sahip olduklarını düşünüyordu. Bu kafa karışıklığının kaynağı ise kendilerini, tek bir yöneticinin kişisel olarak güçlü ve zayıf yönlerinin, yöneticiliğine etkisini tartışmakla sınırlamalarıydı.[20] Bu sınırlama nedeniyle, monarşik yönetimi harekete geçiren prensibe ulaşamıyorlar ve sadece şu veya bu monarkın eskaza sahip olduğu niteliklerin ana hatlarını belirlemekle yetiniyorlardı. Aristoteles, Pers İmparatorluğu ve Sparta'ya monarşi muamelesi yapmıştı fakat ilki bir despotluk, ikincisi ise bir cumhuriyetti. Grek yazarlar, modern monarşiye benzeyen herhangi bir yönetimle hiç karşılaşmamışlardı. Kent devletleri genellikle tek bir adam tarafından yönetiliyordu; bu tek adam yönetimi ise ya bir ara dönem olarak tiranlık ya da sıra dışı becerilere sahip bir liderin özgürce hâkimiyeti ele geçirmesiydi. Atina'nın demokrasiye en çok bağlılık duyduğu dönemler için Perikles, böyle bir örnekti.

Bir rejimi harekete geçiren ruh ile şu veya bu milletin gerçekleştirmeye çalıştığı amaçlar birbiri ile karıştırılmamalıdır. Cumhuriyeti harekete geçiren ruh erdem, monarşininki onur, despotizminki ise korkudur. Bu bağlamda "erdem" Machiavelli'nin, Roma yurttaşlarının, cumhuriyetin görkemli günlerinde sahip olduğunu iddia ettiği *virtù*'ya büyük bir benzerlik gösterir. Ahlaki sağlamlıktan ziyade kamu ruhudur. Fakat bir siyasal sistemi harekete geçiren ruh, o sistemin hangi amaçlara sahip olması gerektiğini dayatmaz. Roma, genişleme ve fetih amacıyla örgütlenmiştir; Sparta, savaş için örgütlenmiş olsa dahi bu örgütlenme genişlemeyi içermemektedir; Atina, ticaret ve kolonileştirme için örgütlenmiştir. Her ne kadar Roma yüzyıllar içinde farklı bir şeye dönüşmüşse de bunların tümü cumhuriyettir. Modern monarşiler arasında Fransa, ihtişam peşinde koşma ve yüksek kültür konusunda

20 *A.g.e.*, s. 168.

mükemmelleşmiştir; İngiltere ise tuhaf bir monarşidir çünkü yurttaşlarının özgürlüğü gibi bir amaca sahiptir. Cumhuriyetin en doğal biçimi demokratik cumhuriyet veyahut her durumda halk cumhuriyetidir. Buradaki düşünce şudur; bir cumhuriyette halk, egemendir. Yeterince küçük ve basit bir cumhuriyette halk, kendisini temsilcisiz, doğrudan yönetebilir. Her durumda cumhuriyeti tarif eden şey halkın egemenliğidir. Bu kural, Justinianus'un "imparatoru memnun eden şey kanun gücünü haizdir" prensibinin tam tersidir; "halkı memnun eden şey kanun gücünü haizdir."[21] Bu, Rousseau ve Kant'ın telaffuz ettiği görüştür. Anayasal yönetime sahip olan ve istikrarlı bir biçimde kamusal iyiyi hedefleyen devlet, yürütme gücü bir monarkın elinde olsa dahi aslında bir cumhuriyet olarak adlandırılabilir. Eğer devleti rızasıyla sürdürülebilir kılan halk, kendi faydası düşünülerek yönetiliyorsa bir *res publica*, kamusal bir "şey" bütün topluluğun iyiliği mevcudiyet kazanır.

Montesquieu, Amerikan Cumhuriyeti'nin kurucularını, belki de en önemli kazanımları düşünüldüğünde kısmen de olsa öngörmüştür. Bu öngörü, kadim kent devletlerinin demokratik erdemlerinin, üniter yönetimlerin idari ve askerî etkililiği ile uzlaştırılabileceği düşüncesidir. Elbette bu, eğer halk cumhuriyetlerinden oluşan bir konfederasyon birlik gerekli olduğunda birleşebilecekse mümkündür. Montesquieu her ne kadar bu ihtimali askerî kapasite bağlamında tartışmışsa da konu hakkındaki fikri bundan ibaret değildir. Onun ve başkalarının da düşündüğü üzere halk cumhuriyetlerinin şöyle bir kırılganlığı vardır; hizipler arası kavga, kendi kendilerini yok etmekle sonuçlanabilir. Cumhuriyetler büyüdükçe tehlike de artacaktır. Yani dışarıdan gelen saldırganlığa direnme becerisi ile içeriden ve kendi kendilerini yok etmekle sonuçlanacak hizipçiliğe meydan vermemek arasında bir gerilim vardır. "Birlik" in avantajı, sadece kendisini, üyelerinin her birinden daha etkili bir şekilde savunabilmesi değil üyelerinin, düzenin, hiziplerden dolayı bozulmasını, kendilerinden birisi lehine engelleyebilecek olmalarıdır. Hamilton ve Madison, *The Federalist*'te Montesquieu'nün Likya Birliği tartışmasına atıfta bulunmuşlardır. Bu tartışmada Montesquieu, Likya Birliği'nin, bildiği kadarıyla kurulan en iyi federasyon olduğunu söyleyerek över. Jefferson, *The Spirit of the Laws*'un kaotik ve tam hazmedilmemiş niteliğini eleştirse de kendisinin "bölge cumhuriyetleri"ne dayalı cumhuriyete dair fikirleri, muhtemelen bu kitaptan çıkmıştır. Amerikan federalizminin en önemli niteliği olan çifte egemenlik fikrinin ise Likya Birliği'nin kurumlarını tasavvur edişinde görülebilme ihtimali zayıftır çünkü klasik düşüncede modern egemenlik fikri mevcut değildir.[22]

Montesquieu, otoritenin yasalara dayandığı ve yasalar tarafından sınırlandığı ılımlı yönetimler ile tek eylem prensibinin, yöneticinin keyfî istekleri olduğu despotluklar arasında keskin bir ayrım yapar. Bu kadar keskin bir ayrımı, kadim cumhuriyetlerin yurttaşlarının kendi düzenleri aracılığıyla

21 *A.g.e.*, ss. 10-11, 21.
22 *A.g.e.*, ss. 131-33.

kurdukları ilişki ile modern yurttaşların kendi düzenleri sayesinde kurdukları ilişki arasında da yapar. Bunu yaparken modern insanı, Spartalı olmadığı için kınamamaktadır. Zaten bu Rousseau'nun üslubudur, Montesquieu'nün değil. Montesquieu, modernitenin dünyaya ne kazandırdığı konusunda gayet keskin bir fikre sahip olduğu için moderniteden büsbütün vazgeçilmesini istemez. Fakat *The Spirit of the Laws*'un, kraliyet denetçisini neden rahatsız edebileceğini anlamak da zor değildir. Montesquieu, iyi düzenlenmiş bir monarşide "herkes neredeyse iyi bir yurttaş olacaktır" gözlemini yapmıştır. Burada ifade bulan, modern monarşilerin ne kadar iyi yönetildiğine dair niyeti, kimilerinin aklını çelecek, ironik bulunacak yahut daha kötü bir şey söylediği düşünülecektir. Gerçekte, Montesquieu ziyadesiyle ciddidir. Fakat Spartalı yurttaşın hayatını Sparta için feda etmesi konusundaki mutlak zorunlulukla yasalara uyan, toplum yaşantısından hoşlanan, dürüst ve iş birliği yapabilen yurttaşın yeterince iyi olduğuna işaret eden daha gevşetilmiş bakış açısı arasındaki karşıtlığın da gayet keskin bir biçimde farkındadır.[23]

Montesquieu, demokrasiyi savunmamıştır. Nitekim amacının, halkın, kendisini içinde bulduğu rejimi sevmesi için nedenler sunmak olduğunu söyleyerek kendisini, herhangi bir rejimi savunmaktan menetmiştir. Montesquieu'nün, bunu söylerken *The Spirit of the Laws*'un Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygın bir şekilde okunacağını beklemediğini varsaymak gerekir. Modern Avrupa'da cumhuriyetçi yönetim biçimlerinin yeniden kurulması için de bir argüman ileri sürmemiştir. Nitekim Harrington ve Sidney'in yazdıklarını okumuştur; Sidney'in yazdıklarını olumlu anlamda alıntılamıştır fakat Harrington'ın, işin özünü tamamen gözden kaçırdığı fikrindedir. İngilizler, demokratik bir cumhuriyet kurmak için neredeyse on yıl ortalığı yıkıp dökmüşler ve nihayetinde kaderlerine razı gelmiş ve koşullarının dayattığı, son derece başarılı fakat tarifi zor bir yönetim biçimini işler kılmışlardır.[24]

Kadim siyasal erdemin, modern insan için bir seçenek olmadığına dair en basitinden en karmaşığına kadar bir dizi neden sıralanabilir. Bir düzeyde Montesquieu, Constant'ın, modern dünyanın, klasik kent devletlerine nazaran çok daha fazla özel zevk kaynağı sunduğu gözlemini önceden tahmin etmiştir. Kendilerine uygulanan disiplini kabul etmeleri, bizim için büyük bir kayıptır; bununla birlikte, atalarımız için bu bir şey ifade etmez. Bu iddia, kimlerin insan ırkının daha iyi örnekleri olduğu sorusunda taraf tutmayı da gerektirmez. Olsa olsa Taşra Whig'lerinin ideolojisinden ve Rousseau'nun modern dünya karşısındaki şikâyetlerinden duyulan kuşkuya işaret eder. Modern dünyanın sunduklarının keyfini çıkarmak, vatanımıza daha zayıf bir sadakat beslememiz ile sonuçlansa da bu bir karakter özelliği olarak yozlaşmışlık anlamına gelmez. Kadim ile modern arasında mutlak bir şekilde katı bir ayrım olup olmadığı ise başka bir meseledir. Perikles, Atinalıların, zengin özel hayatları da olan sadık yurttaşlar olduklarını ileri sürmüştür.

23 *A.g.e.*, s. 26.
24 *A.g.e.*, s. 22.

Belki de Perikles yahut Thucydides, Contstant'ın sorusunu çok daha önceden formüle etmiş ve "ya biri yahut öteki" cevabını reddederek "her ikisi de" demişlerdir. Constant'ın kendisi de "her ikisi de" der.[25] Montesquieu'nün, örneklerini Atina'dan ziyade Sparta ve Roma'dan seçmesi, Constant'ın ise bunun ardından Atina'yı kadim cumhuriyetler arasında bir tuhaflık gibi görmesi çok da rastlantısal olmayabilir.

İşin daha derinine gidilirse Montesquieu, Perikles'in en iyimser yorumlarında dahi şunun olduğunu görmüştür; Atina, modern bir liberalizm pratiği geliştirmenin aksine ideolojik bir tek biçimlilikte ısrar etmektedir. Atina'da her yurttaşın gözü yek diğerinin üzerindedir ve kent, her aktif yurttaşına, düzene sadakat telkin etmektedir. Bunu boğucu bulmamız olasıdır. Ayrıca böylesi bir pratik, bir süreliğine ancak küçük bir devlette başarıya ulaşabilir. Hem kadim hem de modern eleştirmenler, Atinalı *ecclesia* en berbat davranışlarını sergilediği zaman Atina'nın ılımlı bir rejim olmaktan çıktığını düşünmüşlerdir. Modern eleştirmenler için ise Atina'nın en iyi dönemlerinde dahi orayı boğucu bulmamız muhtemeldir. Bu argüman, Montesquieu'nün ticaret hakkındaki gözlemleri ile de ilişkilendirilebilir. Klasik cumhuriyetler, kol gücüne tiksinti ile yaklaşmış ve ticari faaliyetten şüphe duymuştur. Kendi cumhuriyetlerinde yaşayanların ticaretten para kazanmaya ilgi duymalarının önüne geçmek için de onların bütün vakitlerini kamuya açık oyun ve festivallerle doldurmuş; para kazanmaya düşkünlüğü azaltacak türden toplumsal kınama mekanizmalarını hayata geçirmiştir. En canlı ticari hayata sahip Grek kent devleti olan Atina, bu açıdan da bir istisnaydı.

Montesquieu, hayatları böyle düzenlenen "halk"ın, yetişkin nüfusun küçük bir kısmına karşılık geldiğini gayet iyi anlamıştı. Radikal demokrasi dahi ekonomik olarak bağımsız erkeklerin üstlendiği bir işti. Erkekler ve sadece cumhuriyette daimi bir payı olacak kadar mülk sahibi olan erkekler, yurttaş olarak seçilebilirdi. Demokrasi ile aristokrasi arasında da çok keskin bir ayrım yoktu. Az sayıda kişi ve çok sayıda kişi açısından düşünmeyi bir kenara bırakmamız mümkün değildir fakat Aristoteles'in, aristokratik standartların hüküm sürdüğü, "daha çok" kişi yurttaş olsa da "çok sayıda" kişinin yurttaş olmayabileceği bir düzeni savunması, bir manevra alanının varlığına işaret eder. Kleisthenes'in Atina için demokratik anayasası, her dört yurttaş sınıfına oy verme hakkı tanısa da bir makam için seçilmeyi en üstteki üç sınıf ile sınırlıyordu. Rıza yoluyla yönetim için (temsilî veyahut parlamenter) demokrasinin bir şart olması fikri modern bir anlayıştır. Aslında Hobbes'çu ve Locke'çu "negatif" özgürlüğün, modern toplumların umabileceği tek siyasi özgürlük biçimi olduğu varsayımından hareket ettiğimizde karşılaşacağımız çok sayıda argümandan birisi de sadece *herkesin* kötü muamele görmeme özgürlüğünün güvence altına alındığı fakat herkesin nasıl yönetilmek istediği konusunda gerçekten bir söz hakkının bulunmadığı düşüncesidir.

25 Constant, "Liberty of the Ancients," ss. 327-28.

Montesquieu, Aristoteles'in, halk cumhuriyetlerinin yurttaşlarının bir eşitlik arzusuna sahip olduğu düşüncesinin takipçisidir. Bu düşünce, hiç de rastlantısal olmayan bir şekilde Tocqueville'in *Democracy in America*'sına da hâkimdir. Bu dünyanın kadim dünyadaki özü, iktisadi olmaktan ziyade siyasaldır. Eşit siyasal konum için duyulan arzunun, daha iyi durumda olanlar için askerî harcamanın yükünü taşımak, festivaller ve oyunların masrafını ödemek gibi iktisadi sonuçları da olabilecektir. Bu, modern bir ideal olan fırsat eşitliği yahut toplumsal hareketlilik ile aynı şey değildir. Modern ideal, asli olarak siyasal olmaktan ziyade iktisadi ve toplumsaldır. Montesquieu, klasik kent devletinin ve klasik anlamda erdemli yurttaşın, bir tarihsel olasılık olarak ortadan kalktığına inanmaktadır fakat Roma, en azından aydınlanmış Avrupalıların vazgeçemeyeceği bir miras bırakmıştır. Bu miras, hakları yasalar ile korunan kişi muamelesi görmek, keyfî kötü muameleye maruz bırakılmamak ve birisinin paşa gönlünden geçenlerin insafına terk edilmemektir. Roma Cumhuriyeti'ni yeniden yaratmamız mümkün değildir. Fakat hukukun üstünlüğü güvence altına alınabilecek bir şeydir.

Montesquieu'nün, hukukun üstünlüğünü tartışmaktaki niyeti bütünüyle sarih değildir. Despotizme, monarşiye ve Fransız mutlak monarşisine saldıran bir tuhaflık olarak İngiltere'ye dair tanımlarını okumak kolaydır. Bu son nokta, her ne kadar monarşinin kendi kendisini yok etme eğiliminin bir eleştirisi olsa da işin aslı öyle değildir. Montesquieu, monarşinin ve soyluluğun bir arada var olduğu ve bir arada yok olacağı fikrindedir. Aristoteles'in, monarşinin "aracı, emir alan ve bağımlı güçler" gerektirdiğini, bunlar olmadan bir monarşinin basit bir despotluk olacağını anlamadığı eleştirisini yapar.[26] İngiliz monarşisinin en büyük başarısı, yönetimi "aracı" kurumlar vasıtasıyla gerçekleştirmesidir. Yerel aristokratları kraliyete bağlamış, böylelikle kraliyet, taşradaki koşullar hakkında bilgi alabilmiştir. Fransız monarşisi ise soyluları işlevsizleştirmek ve onların uğradığı kaybı finansal ve mali ayrıcalıklarla telafi etmek konusunda çok ileri gitmiştir. Bu yanlış bir yönlendirmedir. Faydalı bir aristokrasi, halkın nefretinin hedefi hâline gelmez; hâlbuki faydasız olanı gelir. Faydalı bir aristokrasi, yönetmesine yardımcı olduğu rejimi destekleyecektir; faydasız bir aristokrasi ise yönetime bir sadakat beslemeyecek, destekleyici değil yıkıcı bir etki yaratacaktır. Her şey mahvolduğunda kendisinin de bundan dolayı mağdur olacağı fikri "monark yoksa soylular da yok; soylular yoksa monark da yok"[27] öngörülü davranmasını sağlamayacaktır. Sorun, Fransız monarklarının despot olmayı dilemeleri değildir, öyle bir dilekleri yoktur. Fransız monarklarının isteği, ülkenin işlerini bir müdahaleye maruz kalmadan sevk ve idare etmektir. Tocqueville'in, sonraki yüzyılda *L'ancien régime et la révolution*'da yapacağı analizi Montesquieu de düşünmüş ve monarşiyi hayata geçiren şeyin, iyi yönetme arzusu olduğunu söylemiştir.

26 Montesquieu, *Spirit of the Laws*, ss. 17-18.
27 *A.g.e.*, s. 18.

Fakat niyetin yüce gönüllü olması, kendi temellerini çürüten bir monarşiyi kurtarmaya yetmeyecektir.

Fransız mutlaki monarşisi ile Osmanlı despotizmini birbirinden ayıran şey despotizm ile monarşinin *ruh*ları arasındaki farktır. Kralın otoritesi, prensip itibariyle sınırsız olsa da bu otoriteyi onur, rütbe ve mevki üzerine bina edilmiş bir toplumda kullanmak mecburiyetindeydi. Savaş meydanından onursuzca çekileceğine, bilerek ölüme giden kişi, onursuz bir şey yapmak zorunda bırakıldığında ise harekete geçerek isyan edebilirdi. Bütün bunlar, monarkın otoritesini daha ılımlı hâle getiriyordu ve bu aynı zamanda teoride sadece kendisine ait olan otoritenin, pratikte soylularla paylaşıldığını da gösteriyordu. Fransız kralının köle hizmetkârlara sahip olmak gibi bir arzusu da yoktu. Osmanlı sultanına özenmeyi istemiyordu. Montesquieu'nün *les moeurs* kavramı yani insanların değerleri, beklentileri, duydukları sadakat ve bağlılık, bunu açıklar niteliktedir. Krallar, halklarının değerlerini paylaşmadıkları sürece ölçülü bir yönetim sergileyemezler. Aksi hâlde, herkesi esarete mahkûm etmek ile bir devrimle karşı karşıya kalmaktan birini seçmeleri gerekir. Böylesi bir krallığın sahip olduğu gerçek özgürlüğün boyutu, Montesquieu'nün ihtiyatlı fakat eleştirel gözle baktığı bir konudur. İndirgenemez asgari düzeyde bir özgürlük vardır fakat bu, hukukun amacı olmaktan ziyade çatlaklarda, aralarda var olur. Fransa, büyük ve zengin düşünce farklılıkları ile çeşitli yerel geleneklerle doludur. Dolayısıyla ticaret toplumunun ve diğer konuların faydaları ve kusurları ile ilgili görüşler de birbirinden farklı olacaktır. Montesquieu sadece soylu bir toprak sahibi değil aynı zamanda bir şarap tüccarıdır ve çatışan çıkarların ne türden baskılar yarattığının farkındadır. Özgürlüğü muhafaza eden şey siyasal yasalar –anayasa– değil toplumsal ve iktisadi çoğulculuktur.

İngiltere bir tuhaflıktı. "Bildiğimiz monarşiler"den birisi değil yasaları, özgürlüğü hedefleyen bir ülkeydi.[28] Bu klasik cumhuriyetlerin özgürlüğü olamazdı çünkü İngiltere bir monarşiydi ve monarşileri harekete geçiren ruh erdem değil onurdu. Bununla birlikte, yasaları, özgürlüğü güvence altına alıyordu. Bunun sırrı ise erkler ayrılığında yatıyordu. Bu kavramı modern anlamıyla telaffuz eden ilk kişi de Montesquieu'ydü. Devlette mevcut bulunan güçler, yasaları uygulamaya yarayan yürütme gücü –modern anlamda yürütme– vakalar hakkında karar vermeye yaran yürütme gücü –modern anlamda yargı– ve yasama gücüydü. Locke'un, yürütme, yasama ve federatif güç arasında yaptığı ayrım buna karşılık gelmiyordu ve tarafsız yargıçlar eliyle uygulamaya konulan, bilinen ve yerleşik yasa fikrinin *Second Treatise*'te ne kadar önemli olduğu düşünüldüğünde bağımsız bir yargıyı atlaması, hem bir kusur hem de bir tuhaflıktı. Nitekim Montesquieu de çok geçmeden yargı gücünün "hükümsüz" olduğu gözlemine dayanarak üç güçten birisini görmezden gelmek yerine meşhur üçlü ayrımını ortaya koyacaktı.[29]

28 *A.g.e.*, ss. 156-66.
29 *A.g.e.*, s. 160.

Yargı gücünün "hükümsüz" olduğu gözleminden bir anlam çıkarmak kolay değildi. Fakat Montesquieu şunu düşünmüş olabilirdi; yargıçların ideal olarak küçük de olsa bir inisiyatife sahip olmaları gerekliydi; açık seçik yasalar, iyi tespit edilmiş deliller ve rasyonel mahkeme prosedürlerinin teoremlerin aşikârlığı içinde cevap üretmeleri lazımdı. Bu düşüncenin sorunlu yanı ise Montesquieu'nün monarşiyi tartışırken hukuken "güvenilir kimse"lerin varlığının şart olduğuna vurgu yapmasıydı ve görünen oydu ki burada işaret edilen, mahkemeler ve hukukçulardı.

İngilizler hem erkler ayrılığına hem de kendi yargısal karmaşıklıklarına sahiplerdi. Farklı güçler, farklı toplumsal grupların erişimine açıktı. Böylelikle her grup, kendi rakiplerini kontrol edebiliyordu. Karmaşıklığın anlamı ise yürütmenin Parlamento'nun işleyişini, Parlamento'nun ise yürütmenin işleyişini etkileyebilmesiydi. Montesquieu'nün dediğine göre "denge"yi sağlayan tam da buydu. Montesquieu'nün sadece Almanya ve İtalya'ya yaptığı seyahatlerin günlüklerinin bugüne kalmış olması bir talihsizliktir. İngiltere'yi ne kadar çarpıcı bulduğuna dair ilk elden bir anlatı, son derece aydınlatıcı olacaktır. Siyasal tartışmaların canlılığı, onu hem mutlu edecek hem de şaşırtacaktır. İngilizler, kralı ve bakanlarını eleştirme özgürlüğünü özümsemişlerdi. Bu tür eleştiriler, Paris'te bir kral fermanı marifetiyle; Bastille'de misafirlik ile sonuçlanabilirdi. Montesquieu, İngiltere'yi ziyaret ettiğinde Sir Robert Walpole'un Avam Kamarası'ndaki uzun süren hâkimiyeti gayet yerleşik bir hâl almıştı ve Walpole'un parlamento dışı düşmanları, özellikle de Vikont Bolingbroke bu hâkimiyetin kurulmasını mümkün kılan yozlaşmış yöntemleri açıkça eleştiriyordu. Montesquieu, Walpole'un, prensip itibariyle krallara düşman bir Whig, Bolingbroke'un ise prensipte kraliyetin ayrıcalığını savunan bir Tory olmasındaki ironiyi kıymetli buluyordu. Bu arada Walpole, Parlamento'nun, kralın yönetiminin amaçlarını gerçekleştirmesini sağladı ve Bollingbroke, II. Charles'ı Whig muhaliflerine tabii gelecek argümanları kullanarak suçladı.

Montesquieu'nün, İngiltere'de erkler ayrılığının, özgürlüğü tam olarak nasıl koruduğuna dair görüşleri kolay anlaşılır cinsten değildir. Bu görüşler Venedik'i, az sayıda yazarın yaptığı şekilde eleştirmeye olanak verir. Venedik, *la serenissima* yani "en sakin cumhuriyet" olabilir fakat başka yurttaşlarının insafına kalmamış olduğumuza dair temelleri sağlam bir güven anlamında özgürlük, Venedik'in kazanımlarından birisi değildir. Venedik "ürkütücü" bir soruşturma sistemine sahiptir. Yurttaşlar, üzerinde, çenesini açmış bir aslan bulunan kutuya suçlamalar atarak birbirlerini ihbar etmeye özendirilir. Bir cumhuriyet, tek bir devlet başkanına sahip olma anlamında doğal bir birliğe sahip değildir ve egemenliği, üyeleri arasında yayılmıştır. Bundan dolayı cumhuriyet, bir bütün olarak her yurttaşı üzerinde mutlak bir otoriteyi kullanabilir olmalıdır. Kalıtım yoluyla aktarılan anayasal monarşinin böyle bir avantajı mevcuttur.

Bunun erkler ayrılığı ile bağlantısı dolaylı fakat anlaşılabilir bir nitelik taşır. Montesquieu'nün erkler ayrılığı fikri, öncelikli olarak kurumsal değildir.

Bireylerin tamamının "fikir tiranlığı"na –bu fikri ilk bulan Montesquieu'dür– aynı oranda maruz kaldıkları bir toplum, eğer bu maruz kalma bütün kurumlara nüfuz etmişse özgürlüğünü kaybederken kurumsal bir erkler ayrılığını muhafaza edebilir. Montesquieu'yü büyük bir dikkatle okuyan Tocqueville, Birleşik Devletler'in böylesi bir toplum olabileceğinden korkmuştur. 1950'li yıllardaki McCarthy'ciliği eleştirenler, Yüksek Mahkeme'nin, yasama ve yürütmedeki demagogluğa karşı hukukun üstünlüğünün tarafını tutmak gibi Montesquieu'cü bir görevi yerine getirmediğinden yakınmışlardır. Tocqueville'i korkutan kaderle baş başa kalan bir toplum, İngiltere'nin, Montesquieu'nün düşündüğü şekliyle sahip olduğu özgürlüğe sahip olmayacaktır. İnsanlar, harekete, ikna oldukları için değil beyinleri yıkandığı yahut korktukları için geçeceklerdir. "Aracı" gruplarla dolu bir toplumun böylesi bir kadere yenik düşebileceği dahi düşünülebilir. Böylesi bir toplumda idari hiyerarşiler, birbirinden tamamen farklı işler yapan bir nüfus, yerel sadakat ilişkileri ve muhtelif dinî bağlılıklar vardır. Fakat eğer ideolojik aynılık ve muhalif görüştekileri hizaya sokmak için onları gereken düzeyde psikolojik baskıya maruz bırakma eğilimi mevcutsa o toplum, Montesquieu'nün övgüler düzdüğü özgürlüğe sahip olmayacaktır. Montesquieu'nün övgüler düzdüğü şey Birleşik Devletler'in de daima kendisiyle gurur duyduğu şey farklı toplumsal gruplar için siyasal kurumlara, birden fazla erişim noktasının varlığı ve muhtelif kurumları işler tutanların, kendilerini savunmaya hazır bulunmalarıydı.

Montesquieu, bir siyasi çoğulculuk teorisinin unsurlarını ortaya koymuş ve bugün de sürmekte olan bir tartışmayı başlatmıştır. Erkler ayrılığının müspet etki yaratması için doğru bir toplumsal yapı ve mevcut kurumları kullanmak konusunda kendine güvenen ve gayretli bir nüfus ile desteklenmesi gereklidir. Montesquieu, İngilizlerin gerçekten özgür olup olmadıklarından ziyade onların, özgür olmalarını sağlayan yasalara sahip olup olmadıklarını bilmek ister gibi görünür. Gerçekten bunu kastettiğine inanmak güçtür. İngilizlerin, modern dünyaya uygun özgürlük biçimini teminat altına almalarını sağlayacak bir anayasal sistem tasarlamış ve İngilizlerin, bu düzenlemeleri nasıl kullandıkları konusunda kararı okurlarına bırakmıştır. Kendisinin de söylediği üzere niyeti, okurların okumasını değil düşünmesini sağlamaktır. Montesquieu, özü itibariyle Harrington'dan daha sağlam bir siyasal denge anlatısı sunmuştur. Bu anlatı, toprak sahipliğinden hareket eden mekanik bir kestirimi değil kurumsal ve sınıfsal yahut yerel sadakat ilişkilerine sahip bireyler arasında sürekli olarak devam eden müzakere yoluyla yönetimi içerir. Bu anlatı, aynı zamanda bireylerin durağanlıktan kaçınmak için fikirlerini ve mensubiyetlerini, Harrington'ı sinirlendirecek düzeyde değiştirmeyi istemelerine de bağlıdır.

Siyasal sistemin, her nasıl düşünülürse düşünülsün kendi kendine çalışan bir makine olması mümkün değildir. Varlığını, hiçbir değişikliğe uğramadan birkaç yüzyıl devam ettirecek mükemmel bir devlet kurmamız da

mümkün değildir. Harrington'ın, bir dengeye ulaşma ve o dengeyi yeniden düşünmeyi gerektirmeyecek yasalar yoluyla muhafaza etme ümidi de yanıltıcıdır. Bunula birlikte, bir siyasal anayasanın, farklı toplumsal gruplaşmaların iktisadi faaliyetlerini hem birbiriyle uyumlu kılması hem de denetlemesi gerektiği anlayışı da modası geçmiş bir fikir sayılamaz. Harrington'ın *Oceana*'sı ile Montesquieu'nün *Spirit of the Laws*'u arasındaki yüz yılda Avrupa düşüncesinde kesin bir değişim yaşandı. Modernlerin, kadim toplulukları, bilim ve teknoloji konularında nihai olarak geride bıraktıkları açığa çıktı. Kadim toplulukları ahlak ve siyaset konusunda da geride bıraktıklarını söylemek çok da kolay değildi fakat aşikâr olan oydu ki kadim dünyanın kurumlarını taklit etmek modern dünyayı ileri götürmeyecekti. Machiavelli'nin, Roma'nın askerî ve siyasal pratiklerini, heykeltıraşlığına yaptığımız gibi kopyalama önerisi, anlamını yitirmişti. Fakat Montesquieu gibi dolu bir beyin, on sekizinci yüzyılda neyin mümkün olabileceğinin sınırlarını anlamak için hem tarihi hem de güncel gözlemleri kullanmayı başarabilmişti. Bu açıdan, onun takipçileri gerçekten de Amerika'nın kurucu babalarıydı.

ON BEŞİNCİ BÖLÜM

Rousseau



Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Rousseau, ne kolay ne de mutlu bir yaşam sürmüştür. 28 Haziran 1712'de Cenevre'de doğmuş, annesi, Rousseau'nun doğumundan günler sonra vefat etmiştir. Tuhaf duygusal hayatını başlatanın, bu kayıp olduğunu tahmin etmek için psikanalizin bakış açısından yardım almaya ihtiyaç olmasa gerektir. Aristokrat sevgilisi ve hamisi Madam de Warens'a genellikle "anne" dediği ve yakın ilişki içinde olduğu her kadına hırçınlık ve itaatkârlık karışımı duygularla yaklaştığı bilinmektedir. Rousseau'nun babası, küçük işyeri sahibi bir saatçidir; eğitimli ve hırslı olmakla birlikte, işini ihmal etmiş ve sınıfsal açıdan aşağı doğru hareketlilik içine girmiştir. Mensup olduğu toplumsal tabakanın, tuhaf bir yerde durduğu söylenebilir. Cenevre bir cumhuriyettir. Cumhuriyet yönetimlerinin genelinde olduğu gibi egemenlik, kavramsal olarak üyeliği, ekonomik açıdan bağımsız bütün erkek yurttaşlara açık bir *grand conseil*'e (büyük konsey) aittir. Gündelik işler ise bir *petit conseil* (küçük konsey) tarafından sevk ve idare edilir. Pratikte ise *petit conseil* küçük, kendi kendini yenileyen bir oligarşi hâline gelmiştir; üst sınıflardan oluşur, kibirlidir ve elindeki gücü, orta ve alt-orta sınıflarla paylaşma konusunda isteksizdir. Rousseau'nun babası, aristokrasi karşıtıdır ve çoğu okur, oğlunun çalışmalarını, *petit conseil*'e yönelik gizli bir saldırı olarak görmüştür. Nitekim *petit conseil*, *Social Contract* ve *Émile*'i yayımlandıkları dönemde, 1762 yılında okumuştur. Kitapları yakmış ve Rousseau'nun, Cenevre'ye tekrar ayak basması hâlinde tutuklanacağını karara bağlamıştır.

Rousseau'nun Cenevre ile ilişkisi daima gerilimli olmuştur. Gençlik yıllarında bir oymacının çıraklığını yapmıştı fakat yaptığı işten sıkılmış, ustasının otoritesine karşı da hınç beslemeye başlamıştır. Ustasından kaçmak için şehri terk etmiştir. Her ne sebeple olursa olsun şehir dışına çıkan çırakların, akşam yasağı başlamadan şehirde bulunmaları gerekmektedir. Rousseau, bu kuralı iki kere ihlal etmiştir ve üçüncü kez ihlal ederse başı derde girecektir. Kendisini, yasak başlamadan bir kez daha Cenevre surlarının dışında bulan Rousseau, şehri temelli olarak terk etmiştir. Hiçbir yerde uzun süre yaşamamış ve barınacak bir yer bulmak için daima başkalarının iyilikseverliğine

muhtaç kalmıştır. Hemen her zaman kendisine yardım edenlere "besle kargayı, oysun gözünü" dedirtmiş, dostlarının sabrını fena hâlde sınamaktan da geri durmamıştır. Rousseau'nun bir kariyeri de yoktur. Uşak olarak işe başlamış, ardından öğretmenlik gelmiştir; nota kopyalamış, Fransa'nın Venedik elçisinin sekreterliğini yapmıştır ayrıca Rousseau, başarılı bir besteci ve yazardır. Madam de Warens gibi aristokrat kadınların sevgilisi olmuştur. Bu aristokrat kadınlar ise onun küçük burjuva hassasiyetlerini gülünç bulmuşlardır. Kadınların "sadakatsizlikleri" nedeniyle kıskançlık krizleri geçirmiş, kıskançlığını bastırması yahut kabullenmesi mümkün olamamıştır.

1741 yılında Paris'e gelmiş ve Diderot ile dostane bir ilişki kurmuştur. Diderot için *Encyclopédie*'ye iki makale yazmıştır. Bunlardan birisi müzik, diğeri de ekonomi hakkındadır. Diderot sayesinde diğer "aydınlanmış" yazarlar ile tanışmış, onlarla dikkatli ve mesafeli bir ilişki içinde olmuştur. Kısa bir Venedik seyahatinden sonra 1744 yılında Paris'e geri dönmüştür. Venedik'e, Fransız büyükelçisinin sekreteri olarak gitmiş fakat onunla da münakaşa etmiştir. 1745 yılında çamaşırcılık yapan Thérèse Levasseur ile tanışmış ve onunla kurduğu bir dargın bir barışık ilişki, hayatı boyunca devam etmiştir. 1766 yılına evlenmiş, beş çocuk sahibi olmuş ve bunların hepsini yetimhaneye göndermiştir. Çocukları bu şekilde evden uzaklaştırmak neredeyse çocuk katli demeye gelmektedir çünkü yetimhanelerde çocuk ölüm oranı yüzde doksandan fazladır. Rousseau'nun tarafını tutup Thérèse ve Rousseau'nun zaten çocuk büyütecek hâlde olmadığını söylemek mümkündür. Rousseau'ya karşı söylenebilecek her şey Voltaire'in ilerleyen yıllarda yayımladığı kısa ve acımasızca yazılmış bir risalede mevcuttur. Ömrünün sonuna gelmiş Rousseau'yu deliliğe sürükleyen nedenlerden birisi de bu risaledir.

Rousseau, *Social Contract*'ın yayımlandığı 1762 yılından, on altı yıl sonraki vefatına kadar tedirgin bir yaşantı sürdürmüştür. Otoriteler tarafından taciz edilmeyeceği bir yer bulmak kendisi için sorundur. Cenevre'deki *petit conseil*, Rousseau hakkında mahkûmiyet kararı almıştır. *Émile*, ilk günah doktrinini reddettiği için Paris'te yakılmış ve kendisi hakkında yakalama kararı çıkartılmıştır. Cenevre yakınlarında, Prusya toprağı olan küçük bir İsviçre köyüne yerleşmeye kalktığında yerel bir rahibin eziyetine maruz kalmıştır. İngiltere, onun için yabancı da olsa güvenli bir sığınaktır fakat David Hume, Rousseau'nun İngiltere'de yaşaması için gereken hazırlıkları yaptığında Rousseau, Hume'un kendisini yok etmek için bir komplo kurduğu fikrini saplantı hâline getirmiştir.[1] Hume ile tartışmaya girmiş neredeyse tek kişi olması, bir melankoli nişanesidir. 1760'ların sonlarında Rousseau, akıl sağlığını artık kaybetmiştir. Fransız otoriteleri de nihayetinde Rousseau'nun kimseye sorun çıkartacak hâlinin kalmadığını fark etmiş ve 1770'te yapılan gizli pazarlık neticesinde Thérèse'in ve kendisinin, Paris'in dışında, ailesi uzun süredir Rousseau'lara mali destek sağlayan Conti prensinin koruması altında sakince yaşamalarına izin verilmiştir. Rousseau 1778 yılında vefat

1 Rousseau, *Confessions*, 11 ve 12. kitaplar, ss. 533-644.

etmiştir. En önemli miraslarından birisi, 1782'de yayımlanan *Confessions*, diğeri de kalıcı bir değişikliğe uğramış Avrupalı hassasiyetidir. Rousseau, Edmund Burke ve Joseph de Maistre gibi muhafazakârların nefretini kazanmış, Karl Marx gibi radikallerin ise güvenini kazanamamıştır. Bununla birlikte, Rousseau'nun orijinal fikirleri, entelektüel araçlarımızın o kadar önemli bir parçası hâline gelmiştir ki kendimizi, bu fikirler olmadan düşünebilmek imkânsızlaşır.

Rousseau ve Devrim: Şöhret ve Gerçek

Jean-Jacques Rousseau, Thomas Carlyle'ın, siyasette entelektüellerin rolü hakkındaki olumlu açıklamalardan birinin yıldızıdır "kahraman" demek doğru olmayacaktır. Carlyle, Fransız Devrimi'nden bahsederken Rousseau'nun *Social Contract*'ının ikinci baskısının, ilk baskıya gülenlerin derileriyle ciltlenmiş olduğu söylemiştir. Bu gerçekten böyle olmasa da Carlyle'ın sözleri, Rousseau'nun fikirlerinin on altı ve on yedinci yüzyıllardaki din savaşlarından sonraki en büyük siyasal ve toplumsal ayaklanmaya yol açtığına dair yaygın kanaatin bir yansımasıdır. Burke ve Maistre de Rousseau'ya bu açıdan bakmışlardır. Kendilerinden üstün olanların kontrolünden çıkan alt sınıfların ancak sokaklara yıkım, yağma ve cinayet getirebileceğine inanan Maistre, kaplanın, cinai içgüdülerinden dolayı suçlanamayacağını; suçlunun, kaplanın tasmasını elinden kaçıran bakıcı olduğunu söylemiştir. Rousseau, diğer entelektüellerin de yardımıyla kaplanın kaçmasına olanak vermiştir. Fakat bu düşünce, bir engelle karşı karşıyadır. Rousseau, devrime hatta ani ve sonucu öngörülemeyen her türden değişikliğe karşıdır. Modern dünyanın toplumsal, ekonomik ve coğrafi mobilitesine düşmandır. Rousseau'nun siyasal idealleri klasik yahut yarı-klasiktir. *Discorsi*'yi yazan cumhuriyetçi Machiavelli'ye hayranlık beslemiştir. *The Prince*'i yazan Machiavelli'nin ise gaspçılara ve haydutlara danışmanlık etmek zorunda bırakıldığını düşünmüş; verdiği insafsız öğütlere atıfla, Machiavelli'nin asıl niyetinin, bizi prenslerin kötücüllüğüne karşı uyarmak olduğunu dile getirmiştir.[2] Rousseau, elbette ki çağdaş monarşilerden hiç hoşlanmamaktadır. Hayranlık beslediği ise antik cumhuriyetlerin en istikrarlı olanlarıdır. Rousseau'nun, *Social Contract*'ın sonunda sunduğu siyasal kurumlar şablonu Romalıdır. Roma ve Sparta'nın yurttaşlık ideallerini övgüye değer bulmaktadır. Roma ve Sparta, Rousseau'ya göre demokrat değilse bile nesiller boyu demokratlar için bir ilham kaynağı teşkil etmiştir. Atina ise onu, Sparta'dan daha az etkilemiştir; bunun nedeni, kısmen Atina'nın daha kaotik olmasıdır.

Geriye dönük düşünerek ve Hegel ile Marx'ın yardımıyla çoğumuz, Fransız Devrimi'ni "modernleştirici" bir devrim olarak görürüz. Fransız Devrimi, *ancien régime* (eski rejim) ve onun geleneksel yönetici seçkinlerini yok etmiştir; sonrasındaki büyük karmaşa, temsilî yönetim ile donatılmış,

2 Rousseau, *The Social Contract* (3.6), s. 129.

millet fikri etrafında inşa edilmiş; eşitlik, özgürlük ve kardeşliğe adanmış bir cumhuriyeti doğurmuştur. Bunların olabilmesi, neredeyse yüz yıl almıştır; Üçüncü Cumhuriyet, 1870'teki Fransa-Prusya savaşının ardından kurulabilmiştir. Nitekim şüpheciler, Fransız Devrimi'nin nihai olarak 1970'te sona erdiğini ileri sürmektedirler. Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Cumhuriyetler'deki ulus-devlet, Rousseau'nun tahayyül sınırlarının epeyce dışındadır hatta bu yapılarla karşılaşsaydı durumdan hiç hoşlanmazdı demek de mümkündür. Rousseau'nun vatanseverliği, devrimci Fransız ordularının ve onların ardıllarının milliyetçiliği değil, verilen emirlere ölesiye sadık Spartalı bir savaşçının vatanseverliğidir. Böylesi adamlar; yerel, küçük ölçekli, tarımsal, bırakın sanayiyi, ticari dahi olmayan, kentsel olmaktan ziyade kırsal ve muhafazakâr bir toplumda yetişmiştir. Rousseau'daki bulmaca ise şudur; kendisinin, Fransız Devrimi'nin değil kaderini belirlemek, patlak vermesinde dahi bir rolü yoktur; bununla birlikte, toplumsal ve siyasi açılardan radikal kişileri, 1780'lerden bugüne harekete geçiren idealleri açıkça belirten kişi de Rousseau'dur. Rousseau, radikal haleflerinin, kurmak için çabaladığı topluma da sonuna kadar düşman olmuştur.

Rousseau'nun yeteneklerinin çapı ve çalışmalarının etkisi, burada tartışılandan çok daha geniştir. Mesela, yetenekli bir bestecidir. Yazdığı opera, *Le devin du village*, döneminde büyük bir hayranlık uyandırmıştır. Karşılıklı yazılmış mektuplardan oluşan romanı *La nouvelle Héloïse*, romantik romanın mucidi görülmüş ve ortaya sayısız taklitçisi çıkmıştır. Bu romanın resmettiği hassasiyetler, sayısız okur tarafından benimsenmiş yahut sayısız okuru etkilemiştir. *Social Contract*, Polonya ve Korsika anayasaları hakkındaki çalışması; eğitim konusundaki baş eseri *Émile*; eşitsizliğin kökeni ve politik ekonomi hakkındaki makaleleri gibi siyasal yazılarının etkisinin değerlendirilmesi ise daha zordur. Kitapları, Fransa ve Cenevre'de yasaklanmış; kamu görevlisi cellatlar, kitaplarını yakmış ve kitaplar bulunamaz hâle gelmiştir. Özel kütüphanelerin envanterleri, *Social Contract*'ın birkaç kopyasının dolaşımda olduğunu göstermişse de kitapların yasalara aykırı niteliği düşünüldüğünde kataloglarda isimlerinin geçmediğini veyahut kitapçıların, bu kitapların reklamını yapmadığını söylemek de mümkün hâle gelecektir. Nitekim *ancien régime*'de sansür çok katı değildir ve sansürün ayarı, görüş alanına girenlerin toplumsal konumuna göre yapılmaktadır. Üst sınıfa mensup entelektüellerin pek çok hareketi, eğer gizliliğe riayet ederlerse yanlarına kâr kalmaktadır. İhtiyatlılık, reklamın düşmanıdır ve dolayısıyla Rousseau'nun siyasal çalışmalarını kimin okuduğu ve çalışmaların ne kadar okunduğu ancak tahmin edilebilir. Devrim döneminde önde gelen kişiler, Rousseau'nun müridi olduklarını açıklamışlardır fakat bu bambaşka bir meseledir.

Burada, daha dar bir bakış açısıyla siyaset kuramcısı Rousseau ele alınacak ve yeri geldiğinde "diğer" Rousseau hatırlanarak ona uzanılacaktır. Rousseau entelektüel ve duygusal açıdan dağınıktır ve bu dağınıklık, yarattığı etkinin bir parçasıdır. Aydınlanmanın rasyonellik idealinin tarafını

tutmuş ve kişiye özel olmayan, yansız bir hukuk sisteminin düzenlediği siyasetin savunuculuğunu yapmıştır fakat bu idealin zeminini de insan doğasının tuhaf, bireyci ve yalnızlığı seven doğasına vurgu yaparak çürütmüştür. Ahlak yasaları yahut doğa yasasının akıl yoluyla mı anlaşıldığı, kalben mi öğrenildiği yoksa her iki durumun da mı geçerli olduğu, önümüze koyduğu bulmacalardan sadece birisidir. Kendilerini duygusal ifşaata kaptırmayan Spartalılara hayrandır fakat *Confessions*'taki şaşırtıcı dürüstlük, cinsel mutsuzluğu, yirminci yüzyılda Freud'dan Russell'a veyahut Herbert Marcuse gibi revizyonist Marksistlere uzanan çizgiyi hatırlatır şekilde siyasete sokmuştur. 1960'ların "kişisel olan politiktir" sloganı, pekâlâ Rousseau tarafından ortaya atılmış da olabilir.

Getirdiği en büyük yenilik, insanlık durumunu, esası itibariyle toplumsal bir durum olarak analiz etmek ve bunu yaparken de ilk günahın yükünü insan doğası üzerinden kaldırarak dürüstlükle toplumun sırtına yerleştirmektir. Kendisinden önceki tüm yazarların ve kendisinden sonra da pek çok yazarın, insan doğasının eksiklikleri olarak ele aldığı şeyin, doğal değil toplumsal nedenlerden kaynaklandığını ileri sürmüştür.[3] Bu ne Augustinusçu ne Machiavelli'ci ne de Hobbes'çu bir iddiadır. Hristiyanlık, siyaseti, ilk günahtan kaynaklanan şiddet, düzensizlik ve sefaletin, mükemmel olmayan bir tedavisi olarak görmüştür. Şüpheci Machiavelli'ye göre, insan doğası çatallıdır; insanlar doğaları itibariyle kötüdür –hilekâr, tamahkâr ve bencildir– fakat cesur, toplum yararını düşünen ve namuslu insanlar hâline de getirilebilirler. Machiavelli, bunları ileri sürerken tartışmanın, insan doğası üzerinden ilerlediğinden şüphe etmemiştir. Hobbes ise Rousseau'nun "doğal"lıktan çok uzak bulduğu doğa durumuna ait nitelikleri tekrar etmiştir. Bu hata –Rousseau bunu bir hata olarak görmektedir– süregiden bir eleştirinin hedefidir. Rousseau, insanoğlunu, toplumun elindeki kil parçası gibi gören ve dolayısıyla kendi kendimizi yok etmeye eğilimli, psişik ve toplumsal açıdan hastalıklı bir hâle gelmemizde, toplumu kabahatli bulan ilk düşünürdür. İlk günahın yükünü toplumsal örgütlenmeye yıkarak Marksizmin ütopyacı iyimserliğinin ve geçtiğimiz iki yüzyıldaki diğer radikal siyasal hareketlerin yolunu açmıştır. Hâlbuki, kendisi iyimser değildir. Tarihin de tanıklık ettiği gibi, kötülüğümüzün doğal değil toplumsal kaynakları olmasından dolayı kötülüğün daha kolay tedavi edilebileceği sonucuna varmak büyük bir hatadır fakat radikaller, son iki yüz yıldır tam da bunu düşünmüştür. Bakteriyel enfeksiyonları, antibiyotik ile tedavi etmedeki başarımızla hem iç hem de uluslararası savaşın önüne geçmek bir yana, ülke içindeki suçları ve diğer yıkıcı davranışları önlemedeki başarısızlığımız arasındaki karşıtlık üzerine bir dakikalığına da olsa düşünmek, "toplumsal nedenler"in "önlemesi kolay" nedenler olmadığını gösterecektir. Buradan hareketle, Rousseau'nun üç eseri temel alınacaktır; kendimizi neden ve nasıl perişan

3 Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality among Men, Rousseau's Political Writings* içinde: ss. 12-14.

ettiğimizi spekülatif bir toplumsal tarih anlatısı ile açıklayan *Discourse on the Origin of Inequality*; meşru otoritenin varoluşunun formel koşullarını ve toplumun, bu koşulları sağlamak için yapması gerekenleri tayin eden *Social Contract*; bireyi, eğer yeterince şanslıysa bulacağı yasaya dayalı cumhuriyetin yurttaşı olabilecek niteliklere kavuşturan, eğer şansı yaver gitmemişse de ondan, siyaseten boş fakat kendi kendine yeten ve ahlaken saygın, özel bir kişi yaratan eğitimsel süreçleri ele alan *Émile*.

Rousseau'nun İnsan Evrimini Keşfi

Burada temel hedefimiz *Social Contract*'tır. Bu hedefe en doğru şekilde, *Discourse on the Origin of Inequality* ve *Émile* üzerinden varılabilir. Rousseau, yazdıkları içinde en çok *Social Contract*'ı önemsemiştir. *Social Contract* gölgede kalmasın diye çok satan bir kitap olacağını bildiği *Émile*'in yayımlanmasını ertelemiştir. İşini garantiye almak için de *Social Contract*'taki siyaset teorisine dair bir açıklamayı, *Émile*'in beşinci kitabında da kullanmıştır.[4] Bununla birlikte, Rousseau'nun siyasal düşüncesinin en yeni kısımları, *Social Contract*'ta sunulmamıştır. Rousseau, tarihi ciddiye alan ilk siyaset kuramcısı olmaktan çok uzaktır. Thucydides didaktik bir tarih yazmıştır; Machiavelli, İtalyan siyasetinin böylesine felaket bir durumda olma nedenini, Hristiyan prenslerindeki "mağrur miskinlik"in tarihten alacakları dersleri ihmal etmelerinde aramıştır. Rousseau'nun çağdaşı David Hume ise tarihle yüklü siyasi makaleler ve amacı, Whig'lerin, İngiliz tarihi anlatısının siyasal miti olduğunu açığa çıkarmak olan çok ciltli bir kitap (*History of England*) yazmıştır. Rousseau, bunların da ötesine geçecektir.

Rousseau, modern siyaseti evrimci bir çerçeveye yerleştirmiş ve siyasal hayatın aşırılıklarının içinde var olduğu tarihsel zaman dilimini sınırsızca genişletmiştir. Thucydides ve Machiavelli, tarih yazımına dair ortak bir vizyonu paylaşır ve şunu ileri sürerler; tarih yazımı, başarı ve başarısızlık örnekleri sunmaktadır; akıllı bir devlet yönetimi, bu örneklerden faydalanacaktır. Rousseau'nun iddia etmeye yaklaştığı nokta ise adına insan doğası dediğimiz şeyin, altında ne olduğunu asla bilemeyeceğimiz bir yüzey üzerindeki ışık oyunlarından ibaret olduğudur. İnsan yapısında kültürün, kişiler dediğimiz tamamlanmış nesneleri yaratmasına olanak sağlayan ilksel ve orijinal bir şey bulunmuş dahi olsa orijinal doğamız tamamen kaybolmuştur; orijinal doğamızla doğrudan karşılaşamayacağımız için de ancak onun karakteri hakkında tahminde bulunabiliriz.[5]

Evrimci bir perspektif, insanın ilerlemesinin hangi olanaklarının bir süre var olduktan sonra geriye dönüşü imkânsız şekilde ortadan kalktığı, hangilerinin ise hâlen mevcut olduğu ve değerlendirilebileceği hakkındaki derin sorulara zemin hazırlar. Bütün bu sorular, genel anlamda insan gelişimi

4 Rousseau, *Émile*, ss. 321-31.
5 Rousseau, *Preface to Inequality*, s. 4.

teorisinin konusudur. Bu perspektif aynı zamanda doğanın dünyaya getirdiği bebeklerin ne oranda şekillendirilebileceği ve hem kendilerine hem başkalarına iyilik edecek, rasyonel, ahlaklı ve mutlu olacak yetişkinler hâline getirilebilecekleri sorusunu da gündeme taşır. Bu soru ise Rousseau'nun eğitim teorisinin konusudur. Eğitim sürecini denetlesek de denetlemesek de toplum bize bir nevi karakter kazandıracak, kimi şeyleri öğretecektir. Fakat eğer bu süreç akıllıca denetlenmezse yahut ciddi bir ahlaki amaç uğruna denetim dışı bırakılırsa buradan herhangi bir sonuç çıkabilir. Rousseau, kendi toplumunun, boş, toplumsal zorunluluklara, ortada maddi teşvik olmasa da uyan, nefsine düşkün varlıklar yarattığından ve on sekizinci yüzyıl Paris'inin bunlarla dolu olduğundan şikâyet etmiştir. Spartalıların ve Romalıların erdemlerine sahip fakat zaaflarından azade insanlar yaratmak ise destansı bir çaba gerektirecektir.

Rousseau'nun hayatı, *Discourse on the Origin of Inequality*'de sorduğu soruları, *Émile* ve *Social Contract*'ta cevapladığını söyleyemeyeceğimiz kadar düzensiz ve olayların akışına kalmış vaziyetteydi. Bunula birlikte, Rousseau'nun siyaset teorisinin iç mantığı da buydu. Rousseau'ya dair girizgâha nihai bir ek olarak ise şu söylenebilir; daha sonra Hegel ve Marx'ın ileri süreceği fikirlerin aksine Rousseau, tarihin, insanlığın önüne sadece kanla yahut şiddet yoluyla bile olsa çözümleyebileceği sorunlar koyduğunu iddia etmemiştir. Hegel ve Marx, ilerlemeye inanmıştır; Rousseau'nun böyle bir inancı yoktur. Çoğu yazar, her şerde bir hayır olduğunda ısrarcıdır. Rousseau'nun karakteristik düşüncesi ise hayrın, şerrin karanlığını açığa çıkarttığıdır. Değişimin, insanlık durumunu daha iyiye götürebileceğini inkâr etmemiştir. İnsanlığın, konuşmayı, aklı, ahlakı ve hatta siyaseti keşfetmeden önce daha iyi bir durumda olduğunu da ileri sürmemiştir. Edindiğimiz yeteneklerin ve geliştirdiğimiz kapasitenin faydalarını görmekte başarısızlığa uğradığımız, bu yetenek ve kapasiteyi dezavantaja dönüştürdüğümüz kanaatindedir. Dolayısıyla değişim, bir vaatten ziyade bir tehdittir ve Rousseau'nun siyasal anlayışı da istikrar, yalınlık ve düzene bağlılığı yansıtır.

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev

Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality* risalesini Dijon Akademisi'nin açtığı yarışma için 1754'te yazmış ve risaleyi, 1755'te de yayımlamıştır. Bu risale, kendisine dört yıl önce ödül kazandıran *Discourse on the Arts and Sciences*'in ardılıdır. Eşitsizliğin kaynağı ile ilgili olandan daha kısa ve daha az girift olan ilk risale, sanatların ve bilimlerin yani genel olarak bilginin gelişmesinin, ahlakımız ve kişiliğimiz üzerindeki etkilerine yönelik olağan bir saldırıdır. Rousseau'nun yazılarının ayırt edici niteliği olan gösterişliliğe sahiptir. Bununla birlikte, klâsik eserler ile modern eserlerin bilinçdik bir mukayesesi olarak da görülebilir. Cahil atalarımız, cesur, dürüst, siyaseten sadık ve toplum yararını düşünen insanlardır, onların aşırı eğitim almış torunları

ise zayıf, namussuz, kalleş ve bencil olmuşlardır. Bununla birlikte, risalenin, Rousseau'nun kariyerindeki önemi ise çok büyüktür. Bu risaleyi, o dönemde Vincennes şatosunda hapis kalan Diderot'yu görmek üzere çıktığı yolculukta, kendisine gelen vahye kapılarak yazdığını iddia etmiştir. *Confessions*'da anlattığı şekliyle Rousseau, şiddetle galeyana gelmiş ve yarım saat kadar kendini kaybetmiştir. Başka eserlerinde bunu "aydınlığa kavuşmak" olarak adlandırmıştır.[6] Rousseau da Şam yolundaki Aziz Pavlus gibi, daha önceki hafifliklerinden pişmanlık duymuş, insanlık durumunu daha açık bir şekilde gördüğünü hissetmiş ve gidip kendi inandığı kurtuluşu vaaz etmesi gerektiğini fark etmiştir. Kendisini, Tanrı'nın nasıl olup da insanı iyi olarak yarattığını ancak toplumun, onu neden bir canavar hâline getirdiğini açıklamak zorunda hissetmiştir. Bu risale, Rousseau'nun toplumsal ve siyasal olaylara dair ilk katkısıdır. Daha önce edebî meseleler ve müzik hakkında yazmıştır.

Discourse on the Arts and Sciences, Rousseau'yu hem meşhur etmiş hem de eleştirmenlerin hedefine oturtmuştur. Risaleye yönelik iki farklı eleştiri vardır. Bunlardan ilki, dostlarından yahut en azından Aydınlanma çevresinden gelmiş ve şu şikâyet dile getirilmiştir; bilgiyi karalamak insan aklına saldırıdır ve bu saldırı ancak gerici güçlere hizmet edebilir. Diğerleri ise modern dünyanın çürümüş hâlinden, bu hâlin nasıl daha iyiye gideceğine dair bir öneri sunmaksızın şikâyet etmenin saçma olacağı kanaatindedir. Rousseau bu eleştiriye, hasta ölmüşse doktor çağırma zamanının çoktan geçtiğini söyleyen, sert bir cevap vermiştir. Eleştiriye cevap verme biçiminin iç karartıcılığını ve sevimsizliğini kabul etmiş fakat böylesi bir cevap vermenin prensip meselesi olduğunu ileri sürmüştür. Bu, dost edinmenin bir yolu olmasa bile entelektüel açıdan aptalca da sayılamaz. Eğer bir insan, ölümcül bir hastalıktan muzdaripse ona sahte ilaçlar satmak iyilikseverlik olarak görülemez. Rousseau'nun modern dünya hakkında getirdiği suçlama, benzer konularda yazılanlardan farklıdır. Bu fark, Rousseau'nun, toplumsallaşmamızın içimize yerleştirdiği birbiriyle çelişen itkilere dair keskin bir duyguya sahip olmasında yatar. Kadim dünyanın şairleri, altın çağdan sonra insanlığın kendini beğenmiş, tamahkâr ve hain olmasına hayıflanmış fakat kötücüllüğümüzün bize azap verdiğine işaret etmemişlerdir. Hristiyanlığın suçluluk duygusu ise karşımıza uzun zaman sonra çıkmıştır. Rousseau, asıl olarak Hristiyanlığın ikilik duygusuna yaslanıp "iyi olanı yapmak isterim ama yapmam; kötü olanı yapmak istemem ama yaparım" ayetini alarak seküler amaçlar için kullanmıştır.

Discourse on the Origin of Inequality, yarışma için yazılmış bir risale olarak başarısızdı. Dijon Akademisi'nin kurallarınca belirlenen uzunluğun iki katına sahipti ve jüri üyeleri, risaleyi sonuna kadar okumayı reddetmişlerdi. Fakat sosyal teoriye bir katkı olarak düşünüldüğünde şaşırtıcıydı. Rousseau, eski bir konuyu ele almış ve ters yüz etmişti. Risalenin ardına gizlenen şey Hobbes'un *Leviathan*'da yaptığı doğa durumu tasviriydi. İnsanların, kendilerinden daha kuvvetli ve onları denetim altına alacak bir güçle karşılaşmadan

6 Rousseau, *Confessions*, ss. 339-44.

bir arada yaşamaları mümkün değildi. İnsanlar eğer sınırlandırılmazlarsa başkalarının hayatları ve sahip oldukları için bir tehdit oluşturacaktı. İnsanlığın doğal durumunun acil ihtiyaçları bizi buna zorladığı için de devlet, Augustinus'un varsaydığı gibi ilk günahın değil, durumsal bir sorunun tedavisiydi. Bununla birlikte, Hobbes'un siyaseti Augustinusçudur. Rousseau ise Hobbes'un natüralizmini muhafaza etmiştir. Aynı zamanda Hobbes'un, devletin bir iç savaş durumunu –bu durum devlet kurulduktan sonra dahi alttan alta devam edecektir– bastırmak için var olduğu görüşünü de paylaşmaktadır. Fakat yıkıcı bir hamle yaparak meselenin temelinde insan doğasının olduğu fikrini ters yüz eder. Rousseau, insanları ilk günahtan beraat ettirmiş ve bunun yerine toplumu suçlamıştır. Israrla, insan doğasının, Hobbes'un tarif ettiği insan doğası olmadığını söyler. Hobbes'un tarif ettiği *toplumsallaşmış* bir insan doğasıdır. Izdırabımızın kökeninin nerede yattığını anlamak için medeni insanlığın ötesine geçerek kendimize, insanlığın dünyada ilk var olduğu zaman ne *olmuş olabileceğini* sormamız gerekecektir.[7]

Rousseau'nun, orijinal doğamıza dair söyledikleri, birkaç nedenden dolayı çok etkileyicidir. İlk olarak Rousseau, İncil'deki insan yaradılışı anlatısıyla doğrudan çelişir fakat sansürcülerle çatışmamak için hipotetik bir anlatı geliştirmek zorunda kalır. Bu hipotetik anlatı, eğer Tanrı aslında bizi Yaradılış'ta tarif edilen şekilde yaratmamışsa nasıl *olup da* geliştiğimizi konu edinir. *Écartons donc les faits* (O hâlde, olguları bir kenara bırakalım) der Rousseau.[8] Fakat Rousseau böylelikle şu soruların cevabını muğlak bırakır; insan evrimi, kendi tarif ettiği şekliyle gerçekleşmiştir ve dolayısıyla söyledikleri, geleneksel dine bir sus payı mı vermektir yoksa çizdiği insan evrimi resminin aydınlatıcı fakat fiilen yanlış mı olduğunu düşünmektedir? Olguların, bu noktada konuyla alakalı olmadığını söyler fakat bunda da tamamen içten olduğu varsayılamaz çünkü aynı zamanda spekülatif antropolojik yorumlar yapmaya devam etmekten de geri kalmamaktadır.

Rousseau'nun, Yaradılış'ın, insanın kökenine dair anlatısına karşı çıkmak istediğine inanmak hiç de zor değildir. Bu karşı çıkma isteği, hem ilk günah kavramına karşı verdiği mücadelenin bir parçası hem de insanlık ile büyük maymunlar arasındaki devamlılığa dair hakikaten yeni bir spekülasyondur. Lord Monboddo'nun, dilin kökenlerinin tarihine dair kitabını okumuş ve Borneo'nun Vahşi Adamı denen orangutanın, hayvan kuzenlerimiz ile bizim aramızdaki kayıp bağlantı noktası olduğu fikrini ilgi çekici bulmuştu. Rousseau nasıl anlaşılmasını isterse istesin doğal insanın, *gerçekten* bizden ziyade orangutan gibi olacağı fikri, daha önce geçilmemiş bir yola girmesine olanak sağlamıştı. Onu bu yolda izlemeden önce son bir uyarıyı daha ciddiye almak gerekir; Rousseau, faraziyelerini nasıl doğrulayacağı konusunda asla net olmamıştır. Yazdıkları, kimi zaman bizde rasyonel bir sürece yaslandığı izlenimini bırakabilir; insan toplumunun sunduğu kanıtlara

7 Rousseau, *Inequality*, ss. 4-11.
8 *A.g.e.*, ss. 9-10.

bakıp bireyin gelişimini göz önünde bulundururuz ve böylelikle toplumsallaşma sürecinden kaynaklanan şeyleri tenzil eder, nihayetinde doğru bir şekilde salt doğanın işine yorulabilecek şeylere ulaşırız.[9] Bunun bir alternatifi olarak zihinden ziyade kalbe bağlı kalırız; kendi kalplerimize bakıp gösteriş, züppelik ve diğer bozucu baskıların etkisi altında kalmadığımız zaman ne hissettiğimizi keşfederiz. Bu doğal duygular, doğal atalarımızla akrabalığımızı kuran şeydir. Rousseau her iki şekilde de düşünmüş olsa gerektir. Fakat her iki düşünüş şekli de sorunludur. Duygularımızın, toplumsallaşmaya karşı bir düzeyde bitaraf kaldığı iddiası, Rousseau'nun doğal insandan medeni insana dönüşümün derinliği konusundaki ısrarı ile uyuşmazlık içerir. Doğal kökenlerimize akıl yoluyla ulaşabileceğimiz düşüncesi ise yine Rousseau'nun, insan doğasının sunduğu ham maddelere dair kanıtın yetersizliği hakkındaki ısrarı ile çelişir.

Rousseau, *Écartons donc les faits* demeye devam eder. Burada söylem, konu edindiği yazıdan yani eşitsizliğin kökeninden daha geniş bir kapsama sahiptir. Bununla birlikte, Rousseau doğal eşitliğe dair bir temel çizgisine ihtiyaç duyar. Böylelikle, insan toplumlarının eşitsizlikleri bu çizgiden sapma olarak ele alınabilecektir. Hobbes, temel çizgisini, korku ve tehdidin eşitliği üzerinden kurar; herkes korkunç bir ölüm karşısında korunmasızdır ve herkes böylesi bir ölümü başkalarına biçebilir. Locke ise fiziksel eşitsizlik konusuyla pek de ilgilenmez; daha ziyade Tanrı'nın koyduğu doğa yasaları altında hüküm süren ahlaki eşitlik konusu üzerinde durur. Elbette Hobbes'un işaret ettiği fiziki korunmasızlığın var olmadığı durumda doğa yasaları, onların sağladığı korunmaya ihtiyaç duymadığımız için anlaşılmaz kalacaktır. Öyle dahi olsa Hobbes ve Locke'un mesele edindiği noktalar arasındaki karşıtlık çarpıcıdır. Hobbes, doğal insanı, Rousseau'nun hesaba katmadığı en önemli insani nitelikler ile donatmıştır. Bu nitelikler, muhtelif şekillerde isimlendirilebilir; aşırı derecede kendini beğenmişlik, kendini sevmek, gösteriş, gurur, (ihtiyaç duyduğumuzdan yahut bize iyi geleceğinden değil, sadece başkalarının hasedine yahut korkusuna konu olduğumuzda başarımıza inanacağımız için) diğer insanların sahip olduklarından daha fazla yahut daha iyi şeyler isteme arzusu... Rousseau, aşırı derecede kendini beğenmişliğin, medeni insanın karakterinin başta gelen niteliklerinden birisi olduğu konusunda Hobbes ile hemfikirdir. *Discourse*'un önemli bir kısmı, *amour propre*'un (izzetinefis) zararlı etkilerini konu alan derin bir tefekkürdür. *Amour propre*, medeni insanın bir özelliğidir; medeni bir devletin örneği Karaip Adalıların kulübelerinde karşımıza çıkmayacağına göre *toplumsallaşmış* insanın bir özelliğidir. Doğa yahut doğanın Tanrısı içimize, sadece gösterişe dönüşecek, Rousseau'nun *amour de soi* (kendini sevmek) yani kendimizi koruma isteği diyeceği şeyin ham maddesini yerleştirmiştir. Her şey doğanın elinden çıktığı için iyidir; sağlıksız bir toplumda yaşayan insanlık ise ona sunulanları yozlaştırır.[10]

9 *A.g.e.*, s. 4.
10 *A.g.e.*, ss. 38-39.

Yani Rousseau, orijinal doğal insanı masum birisi olarak resmeder. Doğal insan erdemli değildir çünkü erdemlilik, doğal insanın farkında olmadığı bazı ahlaki anlayışları gerektirir; o sadece masumdur. İnsan hayvanı da diğer hayvanlar gibi iki güçlü içgüdüye sahiptir; *amour de soi* yani kendini sakınmak ve *pitié* (merhamet) yani kendi türünün diğer üyelerinin ızdırabı karşısında duyduğu içgüdüsel tiksinti.[11] İnsanların sahip olup da diğer hayvanlarda bulunmayan tek kapasite, ahlaki olan değildir fakat ahlaki kapasite, bizi diğer hayvanattan ayıran belirleyici niteliktir. Buna Rousseau *perfectibilité* der. Bu terim, bitmeyen bir kafa karışıklığına neden olmuştur. Terim, "mükemmelleştirilebilirlik" anlamına gelmez; Rousseau insan mükemmelliğinin olanaksızlığı üzerine bir risale yazmıştır ve bu risalenin hareket noktası, insan gelişmesinde ileri doğru atılan her adımın, bu adıma eşit, belki de daha beter bir tökezlemeye tekabül ettiğidir. *Perfectibilité* teriminin en yakın çevirisi, "eğitilebilirlik" yahut "gelişebilirlik" olabilecekse bile bu fikre, bir ucundan da "bitmemişlik" bulaşır.[12] Rousseau, basit bir zıtlıktan hareket eder. Neredeyse bütün hayvanlar, hızlıca olgunluğa erişir; doğduktan birkaç ay sonra yapabildikleri ile ömürleri boyunca yapabildikleri aynıdır. İnsanların ise uzun bir olgunlaşmamışlık dönemi vardır; bu dönem boyunca sürekli olarak öğrenir, becerilerini ve arzularını değiştirirler. Diğer hayvanlar, ebeveynlerine kısa bir süre boyunca bağımlıdır; bizim bağımlılığımız ise uzun sürer. Türler de dönüşüme uğramıştır. Her tür, bin yıldır değişmeden yaşamaktadır; kuzenlerimiz büyük maymunlar, bugün on bin yıl önce sürdürdükleri yaşantıyı sürdürürler. Bu zaman zarfında insanlık, tarımı, ticareti ve sanayiyi icat etmiş, okuryazarlığı, gelişmiş dünyada hayatta kalmanın bir koşulu hâline getirmiş ve insan varoluşunun koşullarını bütünüyle değiştirmiştir. Aynı zamanda var olmayışımızın koşullarını yaratmış olmamız da mümkündür. Artık eskisiyle aynı tür değilizdir. Rousseau'nun *perfectibilité* ile kastettiği, tam da bu dönüşüm ve kendini dönüştürme kapasitesidir. Orijinal durumumuzda, biz de diğer hayvanlar gibiyizdir. Bunun anlamı, kendi içimizde yaşadığımız, genelde bizim için iyi olacak şeyleri –fazlasını değil– istediğimiz yani kendini korumaya dair doğa yasasına uyduğumuzdur. *Amour de soi*, kelimesi kelimesine "kendini sevmek" anlamına gelse de aslında bu, kendini koruma içgüdüsüne işaret eder. Acıktığımızda yemek yeriz ve yediklerimiz sadece bizi besleyecek şeylerdir; yorulduğumuzda uyuruz; Rousseau'nun deyişiyle, cinsel ihtiyaçlarımız bizi, kısa süren münasebetlere yönlendirir. Bu münasebet sonrasında bir çocuk dünyaya gelecekse onun büyütülmesinden sadece ve sadece anne sorumludur.[13] Kendimize yahut diğer varlıklara zarar vermeyiz. Dilimiz ve aklımız olmadığı için bir zaman kavrayışımız da bulunmaz. Ani tehlikeler karşısında korkuya kapılabiliriz fakat geçmişteki tehlikelerin anıları bizi rahatsız etmez; kendi ölümlülüğümüzün bilgisi bizi kaygılandırmaz. Kendi

11 *A.g.e.*, s. 6.
12 *A.g.e.*, s. 16.
13 *A.g.e.*, s. 22.

kimliğimize dair bir fikrimiz yoktur ve zaman duygusuna da sahip olmadığımız için ölümün, kapımızı ne zaman çalacağını bilemeyiz. Sürekli olarak kaygıya ve dahası, ölüm korkusuna vurgu yapan Hobbes'un aksine Rousseau, böylesi korkuların yokluğunun altını çizer. Doğal insan, bir insan ideali değildir fakat kaygılarımız ve ızdıraplarımız karşısında bize, imrenilesi bir ferahlama tasviri sunar.[14]

Aynı nedenlerden dolayı *pitié*, kendi türümüze sebepsiz yere saldırmayacağımızı garanti altına alır. Mesela, yemek, içecek yahut barınak için kavgaya girmeyiz çünkü sayıca o kadar azızdır ki kavga etmek için bir neden yoktur. Geri adım atmak, rekabete girmekten çok daha güvenli ve basittir. Özellikle de rakibimizin acısı bize acı verip bizim için daha büyük bir sıkıntı yaratacağı zaman zafer kazanma peşinde koşmaz geri adım atarız. Kendi kendine yeten hayatın resmi, böyle bir resimdir. Başımıza bir kaza gelebilir, acı içinde ölebiliriz hatta aç yahut susuz kalabiliriz fakat bu tehlikeler, hayatımızı, vahşi hayvanların hayatından daha renkli kılmaz. Vahşi hayvanların aksine, bizden daha azgın, güçlü yahut hızlı hayvanlara av olmamız da pek muhtemel değildir çünkü ilkel durumumuzda dahi onlardan daha zeki davranacak ve dolayısıyla kendimizi daha iyi korumamız mümkün olacaktır. Eşitliğe gelince, bu durumda eşitsizliğin besleneceği bir kaynak bulunmayacaktır; aynı basit zevklerin peşinde koşup aynı basit tehlikelere karşı savunmasız kalacak, yerleşik mülkiyetimiz olmadığından ve kendimizle diğerlerini karşılaştıracak kelime haznesine sahip bulunmadığımızdan dolayı medeni hayatın eşitsizliklerine erişilemeyecektir.

Rousseau'nun gösterdiği resim o kadar sakin bir resimdir ki ister istemez aklımıza, nasıl olur da doğa durumumuzu terk ettiğimiz sorusu düşer. Hobbes ve Locke, medeni insanları, hukukun ve yönetimin bulunmadığı bir durumun içine koymuştur. Dolayısıyla bu durumun "rahatsızlığı"nın bizi, çözümler üretmeye iteceğini ileri sürmek kolay olacaktır. Rousseau ise insanlık öncesi insanı öylesine istikrarlı bir durumda bırakmıştır ki buradan, en basit insan toplumuna bile geçilmesinin sebebi hiç de açık değildir. Rousseau, bu geçişin sebebine dair cevabını, sadece ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Eğer nüfus artmaya başlar ve artan nüfus, kaynaklar üzerinde bir baskı yaratırsa insanlar toplumsal örgütlenmeye, toplumsal ve ailevi ilişkilerini düzenleyecek bir tür dile ihtiyaç duyacaklardır. Bu ihtiyaç, kendisiyle uyumlu becerileri ve düzenlemeleri oluşturacaktır. Böylece insanlık tarihi başlayacak ve bizim bildiğimiz hâliyle insan yaratılmış olacaktır. Rousseau, birbiriyle ilintili iki şeyi açıklamak istemiştir. Bunlardan ilki, dilin icadının peşi sıra nelerin olabileceğidir. İkincisi ise toplumun, kaçınılmaz bir şekilde en basit vahşi köylerden başlayarak Paris gibi modern ticaret ve sanayi kentlerine nasıl evrilebileceğidir.

Dilin kökeni belirsizdir; Rousseau, dilin kökeninin açıklanamaz olduğunu düşünmüştür. Gerçekten doğal insanın muhtemelen yalnız yaşadığını ileri süren Rousseau, insanın, kendi türündeki diğerleri ile tekrar karşılaşmadığı

14 *A.g.e.*, s. 22.

durumda iletişim içine girme teşebbüslerini olanaklı kılacak ortamların pek az oluşacağını iddia eder. Bu iddia, dilin, annelerin çocukları ile iletişim kurması yoluyla geliştiğini söyleyen geleneksel görüşün dahi temellerini sarsar. Her durumda, der Rousseau, çocuk, isteklerini bilinir kılma ihtiyacını daha fazla duyduğu için dil yaratma yükü de bebeğin sırtında olmalıdır.[15] Rousseau, dil konusunda kimi kurnazca gözlemler de yapar. Mesela, herhangi birinin, düşünmeden soyut varlıklar için terimler icat etmesini, böylesi bir icat ancak sahip olunan dilde ifade bulacak düşünceleri gerektireceği için tamamen olanaksız bulur. Kendi ifade ettiği şekliyle "konuşmanın gücü, konuşmanın kullanımının yerleşmesi için oldukça gerekli gibidir."[16] Bundan daha da önemlisi, dilin, aklın ve özbilincin geliş anı birbirleri ile çakışır. Akıl, aynı zamanda kendi kendimizi sevme ve merhamet etme hislerimizi, ahlaki duygulara dönüştüren bir genelleme kapasitesidir. Bu kapasite, bizim, isteklerimiz üzerinden bir genelleme yaparak ahlaki prensiplere ulaşmamıza olanak tanır. "İstiyorum" yerini "buna hakkım var"a bırakır; "ona zarar vermek istemiyorum" ise "ona zarar vermemeliyim"e dönüşür. Bu "ahlaki" fiillerin ortaya çıkışı, dürtüden ilkeye geçişe işaret eder. Artık mesele, benim için başkasının ızdırabı düşüncesinin *bende bir acı hissi yaratması* değil, benim, *hiç kimse*nin böylesi bir ızdıraba yol açmaması gerektiğini düşünmem ve bu genel ilkeyi tekil durumlara uygulamamdır. Daha sonra Kant, Rousseau'dan ilham alarak şunu düşündüğünü ileri sürecektir; "kimseye acı vermeyin" "kimsenin kimseye acı vermesine izin vermeyin" derken aslında bu emirleri kendisine ve başkalarına vermiş gibidir.[17]

Kendimize yönelik bu emirler, Kant'ın dediği gibi "kategorik"tir yani canımız bu emirlere uymak istese de istemese de geçerlidir. Başka bir kişinin haklarının çiğnenmesinin pek de umurumuzda olmadığını söyleyemeyiz. Başkasına zarar vermeme yükümlülüğümüz, kendimizi hassas hissedip hissetmediğimize de bakmaz. Rousseau, dilin gelişini, zaman, mekân ve insanlar üzerinden genelleme yapma becerisi denebilecek bir beceri ile ilişkilendirmiştir; ahlakın gelişi ile birlikte suçluluk ve utanma duyguları da gelmiştir. Yani yeni ve gayrişahsi standartlar edinmemiz, bu standartları tutturamadığımızı bilme becerimiz ve bu başarısızlıktan dolayı kendimizi kınamamız mümkün olmuştur. Bu hayırda bir şer de mevcuttur. Rousseau, akıl, ahlak ve soyut düşünme becerisini edinmenin ilerlemeye işaret ettiği fikrini, herkes kadar inkâr etmişse de bu durumun yarattığı yeni kırılganlıkları etkileyici bulmuştur. Akılsız hayvanların masumiyetinin keyfini çıkartmak yerine, ahlaki standartları tutturmaya çalışan bir hayata sahip olabiliriz veyahut bu standartları tutturmayı başaramayıp suçluluk ve kendini kınama duyguları içinde kıvranırız. Başkaları bize kötü davrandığında ise sadece acıdan muzdarip olmakla kalmaz, ahlaki bir hınç da beslemeye başlarız. Rousseau'nun

15 *A.g.e.*, s. 22.
16 *A.g.e.*, s. 23.
17 Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ss. 40-41.

her zaman yaptığı gibi, bunların da ne anlama geldiği tartışmalıdır. Burada ön plana çıkan, kendi özyıkım kapasitemiz karşısındaki kırılganlığımız mıdır yoksa kırılganlığımızın zemini, başkalarının bizi hor görmesi ve bize şefkatsizce yaklaşması mıdır? Bu bir şikâyet değildir. Nitekim Rousseau, gayet net bir şekilde başkaları karşısında kırılgan olduğumuzda kendimize karşı da kırılganlaşacağımızı söyler. Fakat kaçınılmaz olarak insan yüreğini –kendisinin de övündüğü gibi– nadir rastlanır bir beceriyle resmeden Rousseau ile orangutanın torunlarının nasıl olur da Paris'te yaşamaya başladıklarını açıklamakla ilgilenen, nadir rastlanır bir yeteneğe sahip toplum kuramcısı ve faraziyelerden hareket eden tarihçi Rousseau arasında bir gerilim oluşur.

Rousseau'nun *Discourse*'da çizdiği insanlık tarihi taslağı, insanlığın "aşamalı" gelişme teorisinin bir çeşididir. On sekizinci yüzyıl, insan topluluklarının ilerlemesine yani avcı-toplayıcı aşamadan başlayarak göçebe pastoral aşamaya ulaştığı, ardından tarımsal aşamaya vardığı ve sonunda o günün ticari toplumuna dönüştüğü fikrine aşinadır. Teorinin farklı versiyonlarının ve dolayısıyla çıkartılan derslerin kökleri antikiteye kadar gitmektedir. Bu genel teorinin on sekizinci yüzyıl versiyonu ile daha sonraki versiyonları arasındaki iki fark üzerinde durmak gerekir. Modern toplumsal teori, sanayi toplumları ile sanayi öncesi toplumlar arasındaki muazzam üretkenlik farkının etkisi altındadır. Marx'tan önce ise kuramcıların ilgisi, dönüşümün farklı aşamalarına dönük olmuştur. Burada, sanayi toplumları ve sanayi öncesi toplumlar arasındaki bölünme üzerinde durulacak, diğer tartışmalar tarihçilere bırakılacaktır. On sekizinci yüzyılın kaygıları, bizim tarafımızdan unutulmuş durumdadır çünkü artık küçük toprak sahibi çiftçi yahut eline silahını alıp toplantıya katılarak savaş ile barış arasında bir tercih yapacak ve sonuçlarına katlanacak silahlı köylü, özlemini çektiğimiz bir şey olmaktan çıkmıştır. İsviçre kantonlarında ayakta kalan doğrudan demokrasi uygulamaları ise bizim için yüz karası olmaktan ziyade eskiden kalma pitoresk bir resim gibidir. Ayrıca piyasa ilişkilerinin egemenliği altında bulunan bir toplumda yaşamanın psikolojik etkileri, bizim için atalarımızdan daha küçük bir kaygıya vesiledir. Gelişmiş dünyadaki çiftçilerin hemen hiçbirisi üretimini kendisi ve yakın aile bireyleri için yapmamaktadır; yarı-gelişmiş ülkedeki yarıcılar ise öylesine yoksul, bastırılmış, sömürülmüş durumdadır ki piyasanın insafına terk edilmek, onlar için bir nevi özgürleşme anlamına gelmektedir. Rousseau'nun dünyasında, Roma özgürlüğünün temelini oluşturan azimli mülk sahibi ile modern kasabanın süfli taciri ve yağcı dükkân sahibi ile feodal yükümlükler altında ezilen mazlum köylü arasındaki karşıtlığı göstermek ve bunu, gerçeği görmezden gelmeden yapmak hâlâ mümkündür. On dokuzuncu yüzyıl sonunda çok sayıda Amerikalı üzerinde bıraktığı etki, bu resmin cazibesinin bir kanıtıdır. O dönemde Popülizm'in yükselişini destekleyen de bu etkidir.

Rousseau'nun dehası, bilinen malzemelerden, ortaya yepyeni bir şey çıkartmasındadır. Rousseau, insan topluluğuna dair genetik bir anlatı kurmuştur

ve bu anlatıda yeni toplumsal düzenlemeler ile yeni psikolojik özellikler birbirleri ile uyum içinde büyürler. Vahşi toplulukların, mesela, Karayip Adalıların insan ırkının baharını ve insan için olabilecek en mutlu durumu temsil ettiğini ileri sürerek aydınlanmış dostlarını şaşırtmıştır. Bu durum, mükemmelliğe işaret etmez. Rousseau, ütopyacı olmadığında ısrar etmekte haklıdır. İnsanlar, ilk defa birbirlerinin bilincine, yoğun bir biçimde varmıştır. Mukayese yapabileceklerdir ki yapmışlardır. Haset ve cinsel kıskançlık, böylelikle dünyada görülmeye başlanmıştır. Rousseau'nun hayali Karayip Adalılarının dans etmeye başladıklarında rekabet etmeye de başladıkları gözlemi, incelikli bir gözlemdir. Dans eden her Adalı, diğerinden daha çekici olduğunun düşünülmesini istemiştir. Böylelikle haset ve utanma doğmuştur çünkü kimileri, diğerlerinden daha çekici olmadıklarının farkına varmıştır.[18] Bunların uyandırdığı öfke ise gaddarlık olsun diye gaddarlık yapmayı meydana çıkartmıştır. Ortaya çıkmayan şey ise modern hayatın o rahatsız edici toplumsal kaygılarıdır. Rousseau, Adam Ferguson[19] gibi çağdaşlarının aksine mülkiyet ve otorite biçimlerinin gelişmesinin, toplumsal sınıfların ortaya çıkışının adım adım ilerleyen bir anlatısını kurmayı denememiştir. Diderot gibi modern dünyayı eleştiren Aydınlanma düşünürlerinin tarif ettikleri basit topluluklara bağlı bulunan ve bu toplulukların parodisi olan bir vahşi toplum resmi çizmiş ve işi burada bırakmıştır. *Discourse*'un birinci bölümünün temel amacı, Karayip Adalıların basit topluluğunun "doğal" olmadığında ısrar etmektir. Nitekim bu kadar basit bir topluluk dahi insanların, bir zaman önceki toplumsal olmayan hayvan hâlinden kopmayı gerektirecektir.

Discourse'un ikinci bölümü, birinci bölüm gibi, bir Hobbes yorumu olarak okunabilir. Rousseau birinci bölümde, Hobbes'un tarif ettiği doğa durumunda bulunan insanların, doğal bir durumda olmadıklarını ileri sürmüş ve ardından kendi amaçlarına uygun bir şekilde, doğal durumlarını, yeni yollar kullanarak açıklamıştır. İkinci bölümde ise Hobbes'un, yönetimin amacının, herkesin herkesle savaşını engellemek olduğu iddiasını ciddiye almış, savaşın nasıl var olabildiği ve nasıl devam edebildiğine dair yepyeni bir anlatı kurmuştur. Rousseau'ya göre savaş, doğa durumunda değil toplum içinde var olmakta; silahlar aracılığıyla değil toplumsal ilişkilerde ve medeni toplumların hayal kırıklığına uğramış üyelerinin fantezi dünyalarında devam edebilmektedir. *Discourse*'un ikinci bölümü, şu çarpıcı iddia ile başlar; özel mülkiyetin yaratıcısı, sivil toplumun kurucusu ve başımıza gelen her türlü fenalığın müsebbibidir. Birisi, bir toprak parçasını ilk defa çitle çevirip "burası benimdir" dediğinde herkesin çitleri sökmeye koşması ve bu kişiye cevaben, toprağın meyvelerinin müştereken insanlara ait bulunduğunu ve toprağın kendisinin bir sahibi olamayacağını ilan etmeleri gerekir. Bunu yapmış olsalardı kim bilir hangi suçlar önlenebilecekti! Elbette Rousseau, mülkiyetin tam da bu şekilde icat olunduğu kanaatinde değildir. İnsan topluluklarının,

18 Rousseau, *Inequality*, ss. 38-39.
19 Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*.

nihai olarak toprakta şahsi ve özel mülkiyet benzeri bir şey yaratmaksızın gelişebileceklerini de varsaymamıştır.

Şairler, bizi yozlaştıranın altın ve gümüş olduğunu düşünüyorlardı ve Aziz Pavlus ile şu noktada hemfikirdiler; bütün kötülüklerin anası, para sevgisiydi. Rousseau, daha felsefi bir bakış açısıyla, insanı medenileştiren ve mahveden şeyin, mısır ve demir olduğunu ileri sürmüştür.[20] Bu, gayet derin bir içgörüdür. Sanayi toplumları ve sanayi öncesi toplumlar arasındaki zıtlıktan fazlasıyla etkilenmek tarım devriminin, insan ilerlemesinde çok daha belirleyici bir olguya karşılık geldiğini gözden kaçırabilmemize neden olacaktır. Hâlbuki tarım devrimi sayesinde insanlar, görece güvenli bir besin stokuna kavuşmuş; sanat, edebiyat, bilim ve entelektüel sermaye üretmelerine yetecek birikimi elde edebilmişlerdir. Böylece daha sonra çığır açan buluşlar vücuda gelebilmiştir. Rousseau, bu kıssadan, o bilindik hisseyi çıkartmıştır; tarım, büyük faydalar sağlamış olsa da insanları angaryaya mahkûm etmiştir. Güneşte ışıldayan mısır tarlaları, emekçilerin alın terleri ile sulanmıştır. Âdem'in hakiki laneti de budur.

Toplumun yiyeceklerini ve diğer malları üretmek için gerekli emeği sarf edenler ile toprak ve değerli diğer şeylerin sahipleri arasında yeni bir bölünme ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyet üzerine kurulmuş her toplumda ve kaynak dağılımını denetimi altında bulunduranlar ile kaynak dağılımının sonuçlarına katlananlar arasında keskin bir ayrımın olduğu yerlerde yani yirminci yüzyılın komünist toplumlarının çoğunda sessiz bir iç savaş başlamıştır. Rousseau, zenginlerin sefasını sürdüğü nimetlere pek de heves etmediği için medeniyetin faydalarını tekellerine alarak eriştikleri şeyleri etkileyici bulmamıştır. Rousseau'ya göre, yiyecek ve içecek dahi makul bir sınırın dışında faydadan ziyade zarar getirecektir. Kritik öneme sahip bir başka nokta da yeni kaynaklar yaratılmasının, yeni rekabet biçimlerinin ortaya çıkmasına meydan vermesi ve bunun da yeni sefalet biçimleri yaratmasıdır. İnsanın "kendisi dışında bir başkası olarak yaşaması" (*autrui de lui-même*) mümkün olabilmiştir. Kendimiz ve ötekiler arasında mukayese yapmaya takılıp kaldığımızda önemseyeceğimiz şey bize neyin fayda yahut zarar getireceği değil nasıl göründüğümüzdür.

İlkel toplumlarda dahi başkalarının hayranlığını ve hakkımızda iyi düşünmelerini arzularız. Başkalarının hakkımızda iyi düşünmeleri de nasıl göründüğümüze bağlı olarak biçimleneceği için olmadığımız gibi görünmeyi cazip buluruz. Bu da hilekârlık, ikiyüzlülük etmeyi ve hınç beslemeyi teşvik eder. Hilekârlığı açıklamaya gerek yoktur; eğer diğerlerinin hakkımızda iyi düşünmelerini istiyorsak altta yatan gerçeklik ne olursa olsun görüntümüzü kurtarmaya çalışırız. İkiyüzlülük de aşikârdır; topluluğun onayını almak için hatalı yahut gayr-i ahlaki olduğunu düşünsek dahi toplulukla aynı görüşe sahipmişiz gibi davranırız. Rousseau'nun, eleştirilere "suratsız ve ayı gibi" cevaplar vermesi, ikiyüzlülük tuzağına düşmeyeceğinin kanıtı gibidir fakat

20 Rousseau, *Inequality*, s. 34.

bu aynı zamanda onu, Voltaire için karşı konulamaz bir hedef hâline getirmiştir. Rousseau'nun çocuklarının başlarına neler geldiğini öğrenen Voltaire, ülkeye aşkını dile getirirken kendi çocuklarına bu kadar kayıtsız kalmaktan daha ikiyüzlüce bir şey olup olamayacağını sorgulamıştır. Hınç ise en ilginç tepkidir. *Discourse*'un olağan dışı ekinde –9 numaralı not– incelenmiştir. Burada Rousseau, modern insanın iç dünyasını resmeder. Modern insan, herkesin onayını almak istemektedir. Bunun için herkes üzerinde mutlak bir denetime sahip olması gerekir. Yani kendisini diğerlerine hükmeden, mutlak güce sahip bir diktatör olarak hayal eder. Fakat Platon'un, *Politeia*'da ileri sürdüğü gibi diktatörlerin sayısız düşmanları vardır ve daima düşmanlarının, kendilerini öldürecekleri korkusu ile yaşamaktadırlar. Bu korkudan kurtulmanın tek yolu, düşmanların, kendisini öldürmesine fırsat vermeden bütün düşmanları öldürmektir. Böylece modern insanın iç dünyası, yıkıcı bir sonla karşılaşacaktır; kendini kurtarmak, kendi yarattığı bir ıssız adada güvenli bir şekilde yaşamak, kimsenin hayranlığının, korkusunun yahut hasedinin hedefi olmamak için hayalinde, bütün dünyayı öldürmesi gerekecektir.[21] Bu sayfalarda Hegel, Freud ve Sartre'ın içgörülerine malzeme olacak unsurlar yatar.

Rousseau'nun, yerine getireceği başka görevler de vardır. Bunlardan birisi, toplum sözleşmesi geleneğinin tahribatını sürdürmektir. Zengin ve yoksul diye bölünmüş toplumlar istikrarlı olmayacaktır. Alttan alta devam eden iç savaş gün yüzüne çıkacak, yoksullar, zenginlerin malını mülkünü talan edecek, zenginler ise yoksulları öldürecektir. Bunun olmasının önüne geçecek ve istikrarı sağlayacak şey o uğursuz toplum sözleşmesidir. Zenginler –tanımlanma biçimleri "sahip olduklarının her parçasında korkuyu hissetmektedirler"dir– yoksullara şu teklifte bulunurlar; biz sizi sömürmeye ve kandırmaya devam edelim, bunun karşılığında siz de bizim sahip olduklarımızı koruyun ve bunlar için çalışmaya devam edin. Elbette ki Rousseau'nun varsaydığına göre, bu pazarlık, barış ve uyumun, bir taraf için sömürünün; diğer taraf için ise haydutluğun yerini alması gibi bir öneri kılığına girmiştir. "Herkes düşünmeksizin zincirlerine doğru koştu"[22] der Rousseau. Bu, Rousseau'nun (Engels'in de fark ettiği gibi) Marksist geleneği öngördüğü ve bunu, Marx ve Engels'e nazaran daha büyük bir hayal kırıklığı taşıyarak insanın yetersizliğine dair daha keskin bir şüphecilik içinden yaptığı anlardan birisidir. Bütün fiilî iktidarların, mülksüzler aleyhinde gizli bir anlaşma içinde olduğu ve yoksulları da devşirdiği fikri, siyasi hoşnutsuzluk kadar eskidir. Yoksul çoğunluğun, zengin azınlığın elinden hayatını ve mülkünü alabileceği de yoksulların çoğunun, zenginlerin hayatını ve mülkünü almak yerine zenginleri korumak için savaşacak olmasının buna bir engel teşkil edeceği de aşikârdır. Bunun neden böyle olduğunun sayısız açıklaması olsa da şu anda bu açıklamaların üzerinde durulmayacaktır.

21 *A.g.e.*, ss. 16-19.
22 *A.g.e.*, s. 44.

Rousseau, birisi yapısal, diğeri de tarihsel olarak doğru olan ve birbiriyle çelişkili görünen iki hikâye anlatmak istemiştir. Yapısal açıdan, devlet o uğursuz sözleşme üzerine bina edilmiştir. Bu, zamansız bir gerçektir. Devletler, mülkiyet haklarını korumakta ve zenginlerin, yoksulları sömürmesine olanak tanımaktadır. Tarihsel açıdan ise devletin kökeninde böylesine şeffaf bir sahtekârlık olamaz. Yaklaşık olarak birbirine eşit durumda olan insanların, kendilerini korumak üzere bir araya gelerek yaptıkları, zımni de olsa daha makul bir anlaşmadan yola çıkmış olmaları gerekir. Devlet bir defa kurulduktan sonra kaynaklarına erişebilen kişilerin, bunu, kendi konumlarını iyileştirmek için kullanmaları ve yeni kaynaklardan yararlanarak ellerindeki gücü pekiştirmeleri mümkün olacaktır. Bunun ima ettiği şey basit, şatafata düşmemiş toplumları koruyan küçük devletlerin, rakiplerine nazaran daha meşru olduklarıdır. Bu, Rousseau'nun çok da yüksek sesle dile getirebileceği bir şey değildir çünkü Fransız sansürü, yıkıcı imaları ve belki de yazarlarını yakalamaktadır.

Discourse'un cazibesi, dar anlamda siyasetle sınırlı değildir. Bu cazibe, kullanılan geniş çerçeve ve insan yüreğine dair içgörülere de bağlıdır. Kendisi, vicdanı ve daha genel olarak içinde yaşadığı toplumla kavgalı, yabancılaşmış birey figürü çarpıcı ve tehlikeli bir biçimde çekicidir. Rousseau'nun, toplumsal güçlerin kurbanı olmuş insan imajı, her zaman da faydalı değildir. Siyasetçilerin elinde şekillenen bir topak kilden ibaret olduğumuz fikrine zemin hazırlayabilir. Bu fikir, diktatörlerin ve ideologların ütopyacı amaçlarını besleyecektir veya terapötik toplumun daha ılımlı tiranlıklarına yol verecektir. Bu dünyada yaşayanlar, hayatlarını, sosyal hizmet uzmanı ve terapist ordusu olmadan sürdürmeyi beceremeyecek bireyler gibi görüleceklerdir. Kırılganlığımızı, modern dünyanın asli olgusu gibi yansıtan Rousseau, modernitenin erdemlerini hiçe saymıştır. Bunlardan birisi, kendi çalışmalarının da son derece güçlü bir şekilde yansıttığı o keskin birey olma hissidir. Rousseau, hayatının sonuna geldiğinde kesinlikle delirmiş vaziyettedir fakat hayatının önemli bir kısmında delirmiş değildir. Hayatın sıradan ızdıraplarıyla başa çıkabilen insanların aslında göründüklerinden daha mutsuz olduklarını ileri sürmek de iyi bir amaca hizmet etmeyecektir. *Discourse* da bütün büyük sanat eserleri gibi, amacına, gerçekliğin fotoğrafını çekerek değil gerçekliği abartarak ulaşmıştır.

Émile ve Dersten Vazgeçme

Rousseau'ya endişe veren gerginliğin hafifletilmesi yahut bu gerginlikten kaçınılması mümkün olabilir mi? Rousseau, birden fazla çare üzerinde durmuşsa da çarelerin çoğu, siyasete ilişkin düşüncelerini aydınlatmaya doğrudan katkıda bulunmadığı için burada göz ardı edilecektir. Sözü edilen çarelerin, bir münzevi hayatı sürdürmeye karşılık geldiğini söylemek yeterli olacaktır. Bununla birlikte, yalnızlığı en fazla ön plana çıkartan "çözümler" dahi siyaset üzerinde dolaylı fakat vahşi bir eleştiri biçimi alarak etki

etmektedir. Eğer sadece yalnız başımızayken zararsızca mutlu olabileceksek akla uygun davranabilen herkes, sırtını dünyaya ve dünyanın siyasetine dönecek; kendisine dağ başında bir kulübe yaparak aklından geçenlerin, başkaları üzerindeki etkisi konusunda endişe duymadan kendi düşüncelerine dalacaktır. Nitekim Machiavelli, "kirli eller" fikrinden nefret eden insanların manastıra kapanmasını önermiş, Thoreau ise on dokuzuncu yüzyıl Amerikan toplumunun fiziki bir eleştirisi olarak kendisine, Walden Gölü kıyısında bir kulübe inşa etmiştir. Bu stratejilerde "yanlış" olan bir şey yoktur. Sadece, bu stratejilerin, köyündeki verimsiz toprakta dişiyle tırnağıyla çalışıp geçimini sağlamaya uğraşan çiftçiden ziyade sahip olduğu iratla hayatını sürdüren eğitimli insanlar için daha kolay olmak ve başarısı, daha ziyade çok sayıda insanın aynı eylem biçimini benimsememesine bağlı olmak gibi gözlemler karşısında zafiyete uğradığını belirtmek gerekir.

İnsan hayatında en önemli olan şeylerin, siyasetçiler tarafından ancak dolaylı olarak desteklenebileceği fikri ise makul bir fikirdir. Hem liberaller hem de muhafazakârlar, yönetimin, insanın varlığına yönelen tehlikelerin önünü alması, toplumsal iş birliğine katkıda bulunacak birkaç araç sağlaması ve genel anlamda işi tam da o noktada bırakması gerektiğini söylerken bu fikre atıfta bulunmaktadırlar. Bireysel mutluluk ise dostlardan, sanattan, yorucu fiziksel faaliyetlerden, fiziksel esenliğimizin bilincinde olmaktan ve bir dizi başka şeyden kaynaklanacaktır. Bütün bunlarla siyasetin, esas itibariyle bir ilişkisi yoktur. Bunlar özel şeylerdir. Siyaset hakkında düşünmekten, ne yapılması gerektiğine dair başka vizyonlara sahip olanları kendisi ile iş birliği yapmaya ikna etmekten, buradan ortaya çıkacak fikirleri hayata geçirmekten tatmin sağlayacak pek az kişi bulunur. Bu, kendimizi nasıl yönetmemiz gerektiği sorusuna verilen çağdaş cevaplardan birisidir. Yönetimler, mütevazı görevleri, etkinlikle yaptığı sürece yönetimin kurumsal biçimlerinin ve burada çalışan personelin önemli olmadığına işaret eder veya daha temkinli bir yaklaşımla, yönetimin kurumsal biçimleri, bu mütevazı arzulara sahip etkin yönetimlerde çalışacak personeli güvenilir bir biçimde üretebildiği kadar önem taşımaktadır. Rousseau, bu sağduyulu minimalist bakış açısına katılmayacaktır çünkü bu, kendimizi gerçek yurttaşlar değil yönetimin sunduğu hizmetlerin bir tüketicisi olarak konumlandırdığımız bir vizyona karşılık gelecektir. Nitekim Rousseau kendisini, iyi hayatın, faal bir yurttaş hayatı olduğunu söyleyen klasik cumhuriyetçi görüşe fazlasıyla kaptırmış ve *ancien régime*'in dünyasından da bir o kadar tiksinmiştir. Bu vizyonla yetinmemiz mümkün değildir çünkü *ancien régime* iktisadi açıdan beceriksiz; korkunç şekilde eşitsizliğe dayalı; dinî ve ahlaki açıdan baskıcıdır. Buna itiraz olarak dile getirilecek ilk şey ise iyi durumdaki Fransızların dahi Roma veya Sparta'nın anlayışına göre yurttaş vasfı taşımadığı olacaktır.

Rousseau'nun bu fikre karşı bir direniş gösterdiğini bilmesek *Émile*'i tam da siyasete dair minimalist bakış açısı sınıfına koymak mümkün görünecektir. Nitekim Émile, modern yaşantıyı zehirleyen sefaletin ortadan

kaldırılmasını amaç edinen ama aynı zamanda da ona, içinde yaşadığı toplumun siyasetiyle ilgilenmezse tamamen mutlu olma kapasitesi kazandıran bir eğitim almıştır. Émile'in hocası kisvesine bürünmüş Rousseau'nun, vesayeti altındaki öğrenciye sunduğu eğitimin ayrıntısı, eğitim teorisi tarihinin konusu olsa da bu eğitimin amaçları, konumuzla doğrudan ilgilidir. Amaçlar şunlardır; Émile, doğaya uygun şekilde davranmayı öğrenmelidir; bunu öylesine iyi öğrenmelidir ki eğer (sadece ve sadece) kendisini, yerel yasaların aslında doğanın yasalarının yerel yorumlarına karşılık geldiği bir cumhuriyette bulursa aktif ve kendini adamış bir yurttaşa dönüşebilmeli, aksi durumda ise mutlu ve zararsız ama içinde yaşadığı toplumdan azade bir şekilde yaşayabilmelidir.

Rousseau, insan doğasının, doğal her şey gibi Tanrı'nın elinden çıktığı için iyi, beşerî müdahalenin ise insan doğasını yozlaştıracağı için kötü olduğunda ısrar ederek başını derde sokmuştur. Bu ısrar, ilk günah fikrinin ve siyasetin, antisosyal davranışları bastırmak için gerekli olduğunu söyleyen Augustinusçu görüşün devre dışı kalması anlamına gelmektedir. Rousseau için doğal iyiliğin içerimi, eğitimin mümkün olabildiği kadar Doğa'nın kendisi tarafından –hoca burada doğanın sesi yahut aracıdır– verilmesi ve çocuğun, toplumun kendisini baştan çıkartacak ve yozlaştıracak unsurlarına karşı koyabileceği bir yaşa ulaşana kadar toplumdan sakınılmasıdır.[23] Bu içerimlerin kimileri tuhaftır çünkü Rousseau, hocaya, vesayeti altında bulunan öğrenci üzerinde, öğrencinin ebeveynlerinin, bırakın bir hocaya hukuken (de jure) tanımayı, kendilerinin dahi fiilen (de facto) sahip olduğunu düşünemeyeceği derecede büyük bir otorite atfetmiştir. Doğa ise beğenelim yahut beğenmeyelim, yaptığımız her şeyi belirlediği için Doğa adına konuştuğunu söyleyen kişiler, pedagojik açıdan her şeye muktedir olduklarını düşünmek gibi bir fanteziye sahiptir.

Tartışmanın merkezinde duran fikir, kişilerin değil nesnelerin çocuğa bir şeyler öğretmesi gerektiğidir. Nesnelere dayanmak özgürlük ile tutarlıdır; belirli kişilere dayanmak ise köleliktir. Nesnelerin bizim için faydalı yahut tehlikeli olma özelliklerine ayak uydurmak, özgürlüğümüzün kısıtlanması anlamına gelmezken Don Juan'a hizmet eden uşak yahut moda düşkünü bir müşterinin boş isteklerine hizmet eden terzi gibi birisi olmak, esarettir. Okurlarının bileceği gibi, Rousseau'nun düşünceleri Stoacı gelenek içindedir. Émile, dünyaya dair kavrayışı gibi, ahlaki fikirlerini de deneyim yoluyla edinmeye sevk edilir. *Émile*'in detaylıca incelenmesi ise bizi daha derin sulara sürükleyecektir. Nitekim hemen her okur, Rousseau'nun, nasıl yaşamamız gerektiğini insanların değil nesnelerin öğretmesi gerektiği doktrinine dair beyanı ile Émile'in hocasının, hileli manipülasyonlara başvurarak Émile'in, tam da Rousseau'nun istediği şeyleri öğrenmesini sağlayacak durumları yaratması arasındaki zıtlık karşısında sarsılmıştır. Birkaç okur d, Rousseau'nun, bahçıvanın söküp atacağı bilindiği hâlde Émile'e, bahçıvanın arazisine fasulye

23 Rousseau, *Émile*, ss. 5-6.

dikmesine izin verilmesi hikâyesi ile karşılaştığında bunu, mülkiyetin kutsallığına dair bir ders gibi değil Rousseau'nun kötücüllüğü olarak düşünmüştür.[24] Suların derinliğinin nedeni, hemen her zaman da Rousseau'nun imgelerinin çift anlamlılığı olmayabilir. Öğretme eyleminin kendisi hakikaten iki yönlüdür; hoca, öğrencisinin eşlikçisi ve eşiti olmalıdır fakat öğrencisinin yol göstericisi ve lideri olduğundan eşlikçisi ve eşiti değildir.

Eğitim süreci, ilk olarak Rousseau'nun Émile'e din dersi verdiği dördüncü kitapta kesintiye uğramıştır. *Profession de foi du vicaire Savoyard*, sıklıkla bağımsız bir risale olarak basılmıştır. Böyle bir muamele görmüş olması, sansürcüleri kitaba karşı da harekete geçirmiştir. Bu bölümde anlatılanlar, Hristiyanlık karşıtı değilse bile Hristiyanlıktan ziyade basit bir deizme yakındır. Kurumsallaşmış dinin her türüne düşmanlık taşıması ise kitabı ne Katolik Fransa'da ne de Protestan Cenevre'de beğenilebilir kılmıştır. Rousseau, Émile'in eğitimini beşinci kitapta, *Social Contract*'tan unsurlarla nihayetlendirir. Bu çift anlamlı şahesere dönülmeden önce *Émile*'in, *Social Contract*'ın nasıl okunacağına dair çok sayıda ipucu verdiğine değinilecektir. Kendimizi, terbiyeli bir biçimde sakınacağımız konu ise Rousseau'nun kadınlara yaptığı muameledir. Rousseau, Émile'i, genç bir kadın olan Sophie ile evlendirerek erkeklerin ve kadınların toplumdaki ve siyasal toplumdaki rolleri arasındaki fark hakkında geliştirdiği abartılı antitezleri ortaya sermiştir. Erkek güç, kadın zayıflıktır; eğitim, kadın ve erkeğin karakterini, bu farklılıkların altı çizilecek şekilde geliştirmelidir; kadınlara formel bir eğitim verilmemeli, sadece memnun etmek öğretilmelidir. Rousseau, tipik bir biçimde kadınlar hakkında da kesin bir karara varmış değildir. Kadınlar zayıf cins olabilir fakat erkeğin, kadına duygusal bağımlılığı, kadına görmezden gelinemeyecek bir güç de sunmuştur. Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*'da, "Animadversions on Some of the Writers Who Have Rendered Women Objects of Pity Bordering on Contempt" (Kimi Yazarların Kadınları Hor Görme Sınırına Varacak Kadar Acınası Varlıklar Gibi Sunmaları Hakkında Ağır Eleştiriler) başlıklı uzun bölümü, Rousseau'nun görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde tahrip edilmesine ayırmıştır.[25] Wollstonecraft'ın ileri sürdüğü ve Rousseau'nun gayet iyi bildiği şey Rousseau'nun, kadınların hilekâr ve baştan çıkartıcı varlıklar olarak eğitilmesi için bir reçete hazırladığıdır. Nitekim, *Émile and Sophie* adını taşıyan ve *Émile*'in finali olarak düşünülebilecek kısa romanda da Émile ve Sophie'nin evliliklerinin çöküşü, Émile'in, karısını ve çocuklarını terk edişi anlatılmıştır.

Émile, hayırsever bir yabancıdır. Hem prensip itibariyle hem de yüreğindeki iyiliğin bir gereği olarak rasyonel ahlakın kurallarına uygun bir yaşam sürmeye hazırlanmıştır. Bireysel ve genel mutluluğa giden yolun, bu kurallara uymaktan geçtiğini fark etmektedir. Çileci bir bakışla kendinden

24 *A.g.e.*, ss. 62-64.

25 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, ss. 156-73.

feragat etmemekteyse de mutluluğun aşırılıkta değil yeterlilikte –bedenden ziyade ruhun zenginliklerinde– yattığını bilmektedir. Bir işi namusluca yaparak geçimini sağlayabilir çünkü aşırıya kaçan istekleri bulunmamaktadır; kendi kendine yetebilir çünkü *muhtaç* durumda kalmamaktadır. İyi bir hayat sürdürmek için siyasal topluluğun faal bir yurttaşı olmasına gerek yoktur. Burada kulağa, Aristoteles'in *Politics*'i kadar, *Discourse on the Origin of Inequality*'nin de yankıları gelmektedir. Dolayısıyla Émile'e hem bir yurttaş olarak siyasal topluma hem de belirli bir siyasal topluma ait olmak için bir gerekçe sunulmalıdır. Hiçbir yerin yurttaşı olmadan iyi yaşayabilecekse, ona, kendisini iyi bir yurttaş gibi yaşayabileceği bir cumhuriyette bulmaktan ne kazanacağı açıklanmalıdır. Bu durum, beraberinde, kendi siyasal topluluğumuza nasıl baktığımız, yerel siyasal ve yasal düzenlemelerimizi sınırlı amaçlara uygun araçlar gibi görmekten mutlu olup olmadığımız; ülkelerimizi Spartalılar yahut Romalılar kadar sevmediğimiz için ah edip etmediğimiz sorularını getirecektir. Aynı zamanda bu durum, çağdaş okurun, Rousseau'nun sormadığı bir soruyu sormasına vesile olacaktır; milliyetçiliğin muhtelif çeşitlerinin körüklediği savaşları iki yüz yıl boyunca gördükten sonra asıl ah etmemiz gereken şey acaba çok sayıda insanın, kendi milletlerine, Atinalıların ve Spartalıların, kentlerine beslediklerinden daha derin duygular beslemesi midir? Nitekim vatanseverliğin, insanların ölümüne sebep olmak gibi bir eğilimi bulunmaktadır.

Social Contract

Rousseau, devletlerin yahut onların felsefi propagandacılarının, devletin meşruiyetini savunurken ileri sürdükleri argümanlar hakkında şüpheci sorular sormak gibi bir amaca sahiptir. *Social Contract*, kendisini, bir rejimin koyduğu kurallara uyulmasını haklı bir şekilde talep edebileceği ve tebaasının, bu kurallara uymayı haklı bir şekilde reddedemeyeceği koşullar hakkında bir inceleme olarak takdim etmiştir. Bu kitap, farklı okurların farklı noktalarda zorlandığı bir metindir ve aşağıda, ancak bu zorlukların nerelerde yattığına ve kitabın kurduğu dolambaçtan çıkma yollarına dair kimi öneriler getirilebilecektir. Rousseau'nun ortaya koyduğu sorunlardan birisi, birinci kitapta sunduğu meşruiyetin genel teorisinin, dördüncü kitaptaki Roma Cumhuriyeti kurumlarına dair tartışma ile nasıl ilişkilenebileceğidir. İkinci sorun ise Rousseau'nun değindiği muhtelif özgürlük biçimlerinin –en azından doğal, ahlaki ve yurttaşlık özgürlüklerinin– birbirinden ayırt edilmesi, Rousseau'nun, özgürlük ve özgürlüğün muhtelif biçimleri hakkında tutarlı bir teoriye sahip olup olmadığının belirlenmesidir. *Social Contract*'ta da Montesquieu'nün *Spirit of the Laws*'una benzer bir gerilim mevcuttur. Rousseau, bir yandan okurlarının ülkelerini seveceğini düşünürken diğer yandan onlara, siyasal sistemlerin çoğunun meşruiyetinden şüphe duymalarını sağlayacak nedenler sunuyor gibi görünür. Eğer bütün okurlarının, Cenevre gibi, ileri sürdüğü zorunlulukları ancak kökten tadilattan

geçtikten sonra karşılayabilecek bir yönetim biçiminden onu alkışlayacaklarını düşünmüyorsa ortada bir sorun var demektir. Elbette bir yazarı, kitabında yazanların ne anlama geldiğini bilmemekle suçlamak, özellikle de karşınızda Rousseau gibi böylesi şikâyetler karşısında donanımlı bir yazar varsa hiç kolay bir iş değildir. Kendisinin de belirttiği gibi, bu konular hakkında uzun uzadıya düşünmüştür. Eğer bazen kafası karışmış gibi görünüyorsa bu, her şeyi bir anda söyleyemeyeceğinden dolayıdır ve zaten yazdıklarını, kendisini dikkatle okumayacak olanlara açıklaması, hiçbir durumda beklenmemelidir.

Social Contract'ın ilk cümlesi haklı bir şöhrete sahiptir. İnsan özgür doğmuştur ve her yerde zincire vurulmuştur. Sonraki cümleler, okurun kaygılarını arttıracaktır; "Bu nereden çıktı, bilmiyorum. Bunu ne meşru hâle getirebilir, sanırım bu kadarını söyleyebilirim."[26] Rousseau'nun, devletlerin kökenini incelemekten vazgeçmesi, *Discourse on the Origin of Inequality* ve daha sonra Roma'nın kuruluşuna dair düşünceleri ile çelişmekte ve bunu çok da ciddi bir şekilde söylemediğini düşündürmektedir. *Zincir*leri meşrulaştırabileceğimiz fikri, hazmedilmesi zor bir nitelik taşır. *Görünürdeki* zincirlerin, hakiki zincirler olmadığını göstermeyi istemek –Rousseau bunu yapmak için bir hayli uğraşır– ile bunların hakiki zincirler olduğu ve bizim zincire vurulmamızın meşru nedenlere dayandığını göstermeyi önermek aynı anlama gelmez. Her durumda, Rousseau'nun bu durumu ele alma biçimi sofistikedir. Seleflerinden daha açık bir şekilde, kökenlerle ilgili hikâyelerin, hak ile ilgili bir soru üzerinde belirleyici olamayacağını söylemiştir. Atalarımızın, şimdiki kralın atalarına bağlılık yemini etmiş olması, doğru da yanlış da olabilir; eğer doğru ise bu tarihi olgunun, bizim üzerimizde herhangi bir ahlaki etkisi yoktur. Amerikalılar, monarşi hakkındaki bu görüşü benimsemeyi, kendi Anayasalarına inanmaktan daha kolay bulmuşlardır. Fakat Rousseau'nun analizinde "onlar, halk olarak" Anayasa'yı hazırlarken iyi de kötü de yapmış olabilirler; onların eylemlerinin bizimle nasıl bir ilgisinin bulunduğuna karar vermek ise bize kalmıştır. Rousseau, özellikle siyasal otoriteyi, sahiplerin, köleler üzerindeki gücü içinde eritmek isteyen Grotius'a sert bir şekilde saldırmıştır. Belki de bir topluluğun ölümüne veya yaşamına karar verme gücüne sahip insan, o topluluk üyelerinin hayatını, kendisinin köleleri olmaya boyun eğmeleri karşılığında bağışlamıştır. O kişi ve topluluk için çok daha kötü olmuştur; bundan sonra olanlar ise bizi bağlamayacaktır. Sormamız gereken soru, herhangi birine uymamız gereken kuralları dayatma hakkını ve bize de bu kurallara uyma yükümlülüğünü veren şeyin ne olduğudur. Bu, bugüne odaklı bir sorudur ve ancak doğru ahlak teorisinin ışığında cevaplanabilir.[27]

Yukarıdaki soruya Rousseau'nun nasıl bir cevap verdiğini açıklamadan önce Rousseau'nun Hobbes ile paylaştığı ve Émile'e cevap olan bir fikri üzerinde durmak gerekir. Bir toplumda dost bir yabancı gibi yaşamayı uman

26 Rousseau, *Social Contract* (1.1), s. 85.
27 *A.g.e.* (1.3), s. 88.

kişi, başına geleceklerin sadece bir kısmına değil tamamına hazır olmalıdır. Mesela, içine doğduğu toplumda yabancı gibi yaşayan bir kişi, yurtdışında yaşayan bir yabancı ile aynı muameleyi görmeyi bekleyebilir. Fransa'da yaşayan bir İngiliz, Fransız trafik kurallarına, Fransız olduğu için değil –Fransız değildir– bu kurallar faydalı olduğu ve kuralların çok anlamlı gelmediği durumda dahi bu kurallara uymaktan muaf tutulamayacağı için uyar. Ayrıca düzgün davrandığı sürece saygın bir insan muamelesi görmeyi bekler. Bu durum, Britanya'da yaşayan İngiliz yahut Birleşik Devletler'de yaşayan yerleşik yabancılar için de geçerlidir. Yabancıların sahip olmadığı hak, kuralların *oluşturulma biçimine* dair söz söyleme hakkıdır. Bunun tam aksine, topluma ne kadar az entegre olurlarsa ev sahipleri de zararsız olduklarına dair kendi yurttaşlarından istemeyecekleri türden garantileri o kadar çok arayacaktır. Bu durumun, zikredilmesi gereken istisnası, İkinci Dünya Savaşı boyunca Birleşik Devletler'in Japonya kökenli Amerikalıları enterne etmesidir.

Pratikte, savaşta olmayan istikrarlı toplumlar yabancılara, kendi milletinden olanlarla aynı muameleyi yapar. Yani içimizde yaşayan yabancıların bize zarar vereceğini düşünmez ve onlarla ilgili bir endişeye kapılmayız. Eğer bize zarar vermeyi istediklerinden şüphelenirsek de kendi yurttaşlarımıza sunduğumuz yasal güvencelerin aynısını onlara da sunmak gibi bir mükellefiyetimiz yoktur. Mesela, onları yargılamadan hapsedebilir, bir önlem olarak sınır dışı edebiliriz. Bunları kendi yurttaşlarımıza yapamayız. Hobbes ve Rousseau, okurlarına şu noktayı hatırlatırlar; devletin koruyucu şemsiyesi altına girmek, bize zahmetli görevler yükleyebilecek olsa bile yasalar yoluyla verilen cezalar ve getirilen özgürlük kısıtlamaları dışında bir sıkıntı çekmeyeceğimiz garanti altına alınmış olur. Nasıl ki hayırsever yabancının aramıza katılmaktan bir kazancı varsa bizim de onu aramıza katmaktan bir kazancımız olur.

Hak Anlaşmayla Mümkündür

Rousseau, güçlü olanın haklı da olacağı fikrine karşı derin bir düşmanlık beslemiştir. Belki biz birisine itaat etmeye zorlanmış olabiliriz fakat bizim ona itaat etmemiz, bunu o kişi için bir hak hâline getirmez. Meşruiyet, yönetimin itaat talep etmeye hakkının olması ve tebaanın da itaat etmek gibi bir görevinin bulunması anlamına gelir. Bir kölenin, sahibine itaat etmek gibi bir görevi yoktur. Sahibine, sahibi onu zorladığı sürece itaat edebilir fakat özgürlüğünü tekrar kazanabilecekse bunu yapmalıdır. Aynı argüman, halk ve onun yöneticisi için de geçerlidir. Grotius, bir halkın, bir mutlak monarka teslim olabileceğini ileri sürmüştür, Justinianus da Roma halkının bunu yaptığına inanır. Rousseau ise cevaben, öncelikle kalabalığın nasıl olur da bir halk hâline geldiğinin sorulması gerektiğini söyler. "Bir halk" olmak doğanın bir armağanı değildir. Ancak bir anlaşma yoluyla bir halk hâline gelinebilir.[28]

28 *A.g.e.* (1.5), s. 91.

Rousseau, kendisinden önce Locke'un da yaptığı gibi "sıkıntılar"ın sadece doğal hukuka tabi olarak yaşayamadığımız durumda bizi bir sivil toplum yaratmaya sevk edeceğini varsaymıştır. Hakkın temelinde bir anlaşmanın olması gerekir; siyasal hak konvansiyoneldir. Bu anlaşma, çok zorlu sınırlamalara tabidir; bizler "her bir üyesinin canını ve malını, ortak gücünün tamamını kullanarak savunacak ve koruyacak; bunu da kendisi ile güç birliği içine giren her bir kişinin, her hâlükârda sadece kendi kendisine itaat ettiği ve eskisi kadar özgür kaldığı koşullarda gerçekleştirecek bir birliktelik biçimi" ararız.[29] Böylesi zorlu koşulların sağlanıp sağlanamayacağı veyahut hangi anlamda sağlanabileceği sorusu bir yana bırakıldığında karşımıza şöyle bir eleştiri gelir; bağlayıcı anlaşmanın ne olduğunu ve nasıl yapılacağını ilan eden bir haklar sistemi oluşturulmaksızın herhangi bir bağlayıcı anlaşma yapmak mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte, Hobbes'ta da gördüğümüz gibi, siyasal yükümlülüğü kendi kendimize koymamız gerektiği fikri de kulağa gayet cazip gelir. Eğer *siyasal* yahut konvansiyonel emretme hakkının temelinde, *doğal hukuk*a göre bağlayıcı bir anlaşma yatıyorsa –bu anlaşma fiilî yahut hipotetik olabilir– elimizde, yirmi birinci yüzyıl düşüncesine kolaylıkla aktarılabilecek bir argüman var demektir. Bu, meşru bir yönetimin *siyasal* otoritesinin, yurttaşlarının, yönetimin yasaya dayanacak şekilde verdiği emirlere uymaları gerektiğine *ahlaken* ikna olmalarına bağlı bulunduğu ve kendi yönetimimizin böylesi bir temele yaslandığı iddiasını sınamanın yollarından birisinin de kendi kendimize, bu meşrulaştırıcı anlaşmayı yapmış olmayı *isteyip istemeyeceğimiz*i sormaktan geçtiği argümanıdır.

Rousseau, meşru devletin, kendimizi ve sahip olduklarımızı, kişiden kişiye değişmeyen koşullar altında devlet otoritesine tabi kıldığımız zaman kurulacağına inanır. Devlet otoritesine tabi kılacak bir şeylere sahip olabileceğimiz fikri, kimi yorumculara tuhaf gelmiştir çünkü bu fikir de Locke'un yönetim anlatısı ile aynı çıkmaza girer. İkisinde de yönetimden önce var olan ve yönetimin üzerine iliştirildiği bir toplumsal ve iktisadi düzen varsaymamız istenmiştir. Bunun olanaksız olduğu söylenir çünkü böylesi bir sistemin varlığını sürdürebilmesi için karmaşık kuralların, bağlayıcı kabul edilmiş olması lazımdır. Bu da devletin, biz onu yaratmaya kalkmadan önce hâlihazırda var olması gerektiği anlamına gelir. İki cevap vardır. Kaba da olsa işe yarayan ve insanların normatif yani basit mülkiyet biçimleri kadar hayat ve özgürlükleri de savunan bir ahlaki düzen muamelesi yaptığı, üzerinde uzlaşılmış bir çekinceler ve beklentiler sisteminin, devletten önce var olması gerektiğini kabul etmek mümkündür. Bu durumda belirleyici nitelik taşıyan değişiklik, egemen, o kuralları bağlayıcı kıldığı için bizim için de bağlayıcı olan yeni kurallar –konvansiyonel hukuk– koyabilme gücüne sahip bir varlığın –egemen– bu kabule dâhil edilmesidir. Devletsiz denilen toplumların, hakiki siyasi toplumlara dönüşürken izleyeceği yol bu olacaktır. İkinci yaklaşım ise önceki çekinceler ve beklentilerin "ahlakının bozulması"dır.

29 *A.g.e.* (1.6), s. 92.

"Sahip olduklarımız" fiilî (de facto) bir nitelik taşır; kullanımıma bırakılmış olan şeylerdir. Eğer elimizde kıymet verdiğimiz şeyler varsa ve bunlara sahip olmayı güvence altına almak istiyorsak bunu sağlayacak türden bir denetimi güvence altına alan bağlayıcı kurallar sistemini inşa etmek için bir sebebimiz de vardır. Aradaki fark çok belirsizmiş gibi görünse de Rousseau, kafasında ikinci seçeneği canlandırmışa benzer. Yani *de facto* sahiplik ile *de jure* mülkiyet arasında bir karşıtlık kurar. Locke'un kurduğu karşıtlık ise ahlaki kurallarla yani doğa yasasıyla düzenlenen bir dünya ile pozitif hukuk aracılığıyla düzenlenen bir dünya arasındadır.

Rousseau, kendimizi bütünüyle ve çekincesiz olarak egemene teslim ederek bütün üyeleri üzerinde mutlak bir otoriteye sahip "ahlaki topluluk"u oluşturacak bir sözleşme tasavvur eder; "Her birimiz kendimizi ve bütün gücümüzü, ortaklaşa genel iradenin üstün denetimi altına koyarız ve her bir üyeyi, bir beden gibi bütünün bölünmez bir parçası olarak teslim alırız."[30] Ahlaki topluluk yahut "tüzel varlık" Hobbes'un egemeni gibi, iradesi olan bir varlıktır. Bu irade genel iradedir ve topluluğun bütününün iradesi olduğu için de hedeflediği iyi, topluluk için iyidir yani ortak iyidir. *Res publica, res populi*dir ve *populus* da doğal olarak kendisi için iyi olanı arar. Cicero bunu aramamış olabilir; belki de bir dipnotta zikrederek aramıştır. Bütün bunlar okurların kafasını karıştırır gibi görünse de gündelik hayatta rastladığımız ve bize tanıdık gelen şirketleri düşünmek, Rousseau'nun aklından geçenin ne olduğunu anlamamızı mümkün kılacaktır. Ford Motor Company'nin bir amacı vardır –bu, araba üretip satarak para kazanmaktır– ve bu amaç aslında onun iradesidir. Yapay ve kolektif bir varlığın iradesi olduğu için de çalışanları ve yöneticileri açısından genel bir iradedir. Çalışanlarının birbirinden çok farklı amaçları olabilir; bunlar, çalışanların özel ve kısmi iradeleridir. Çalışan rolü ise eğer bundan fazlasıyla bıkmamışlarsa bu özel iradelerinin, işyerinde şirketin iradesi ile bir kılınmasını içerir. Tüzel kişi konusu, hukukçulara ve mahkemelere bırakabileceğimiz türden bir konu olsa da Fransızların *personne morale* nosyonu, genel hukuktaki tüzel kişi nosyonu gibi devletin, kilise gibi bir *corpus mysticum* olduğu fikrinin doğrudan takipçisidir. Siyasal topluluk ise küçük şirketlere benzemez. Oluşma koşulları aynı değildir ve üyelerinden, genel ile özel arasında bir çatışma olması durumunda kendi özel iradelerinden vazgeçmelerini talep etmez. Birisi geri dursa herkesin duyduğu bağlılıktan şüphe etmeye başlayacağını düşünen Hobbes gibi Rousseau da bir sözleşmenin, bir kişi için bağlayıcı olma koşulunun, o sözleşmenin herkes için çekincesiz bir şekilde bağlayıcılığında yattığı fikri üzerinde durur. Eleştiri getirenler ise bu duruma şüpheyle yaklaşır. Locke'un, hiçbir rasyonel insanın kokarca tehlikesinden kaçıp aslana sığınmayacağına dair gözlemi, gücümüzün tamamını, her konuda kural koyabilecek ve bu kuralları uygulayabilecek bir varlığa vermenin ihtiyatsızlık olduğuna işaret eder. Rousseau, Hobbes'un, egemen bizi öldürürken elimiz

30 *A.g.e.* (1.6), s. 93.

kolumuz bağlı durmamızın gerekmediğini söyleyen nihai çekincesini desteklemekten ziyade Sokrates'in eğer yasalar ölmemizi gerektiriyorsa ölmemiz gerekir diyen bakış açısını benimsemektedir.[31]

Aslında bunu yaparak birkaç kaçış yolu da açmaktadır. Bu yollardan en genişi, egemeni, asıl olarak ahlaki ifadelerle tanımlamasıdır. Egemenin varlığı, hepimizden yetki almasına bağlıdır ve varlığı, tanım itibariyle ancak ortak iyiyi hedefleyebilecek bir genel iradeyi –*moi commun*– bünyesinde barındırdığı sürece devam eder. Bir bireye, usulüne uygun şekilde yapılmış yasalara göre verilen cezayı uygulamak dışında saldırmak, egemenin yapabileceği bir şey değildir ve genel irade tarafından da desteklenmez. Belirli kişiler –bu kişiler kral, yardımcıları yahut parlamento da olabilir– tarafından gerçekleştirilen, basit bir fiilî saldırıdır. Somut olarak 1930'larda Stalin'in destekçileri tarafından kitlesel olarak öldürülen Rus *kulak*ları, Sovyet otoritelerinin yayımladıkları kararnameler ne derse desin ölüme sessizce gitmek gibi mükellefiyete sahip değildir. Üzerine, işlemediği bir suçun yıkılmasını bekleyen kenar mahalle dolandırıcısının da polis soruşturmalarına yardım etmek gibi bir görevi yoktur.

Düzgün kurulmuş bir devlet, kötü davranışlar sergilemeyecektir. Genel irade fark edilebilir olduğu sürece verdiği kararlar ve bunların uygulanması, tarafsızca bütün üyelerin iyiliğini hedefleyecektir. Böylesi bir devlet, yurttaşlarına kötü muamele etmeyi ancak rasyonel insanın, sebepsizce elini kesip kopartması kadar isteyecektir. Yani bugün, adına devlet diyeceğimiz türden bir siyasi topluluğun varlığı, yeni bir ilişkiler seti yaratacaktır. Siyasi topluluğun iki yüzü vardır; fiilî olarak yasa yaparken egemen ve yapılmış yasaları uygularken de devlettir. Üyeleri sadece insanlar değil bütün yurttaşlar ve tebaadır. Bu üyeler yurttaş olarak yasa yapar ve tebaa olarak da kendi yaptıkları yasalara uyarlar. Ayrıca her zaman olduğu kadar hatta her zamankinden çok daha özgürdürler. Uyacakları yasalar yaparlar dolayısıyla tek başlarınayken kendi kendilerine itaat ederler ve önceki kadar özgür kalırlar. Kölelik, belirli kişilere bağımlılık anlamına geldiği için de kendimizi herkese verince kendimizi kimseye vermemiş oluruz.[32] Rousseau, birkaç sayfa sonra öncesine göre daha özgür olduğumuzu iddia eder; bizi yöneten, sadece beklentilerimiz değil kurallardır ve düşünmeyen hayvanlardan, ahlaklı insanlara doğru evriliriz.[33] Daha özgürüzdür yahut daha farklı bir özgürlüğe sahibizdir; "Sadece istemek dürtüsü köleliktir fakat kendisi için yaptığı yasalara uymak özgürlüktür." Kant, bu fikri benimsemiş ve ahlak teorisinin temeli hâline getirmiştir. Bu teori de anayasal yönetim ve uluslararası ilişkilere dair uzun yıllardır ilgi çekiciliğini koruyan ve bugüne kadar hissedilen önemli bir etki yaratan açıklamanın destekçisi olmuştur.

Rousseau, hukuk ile ahlakın nasıl bir ilişki içinde olduğu konusunu belirsiz bırakır. Bazı yerlerde genel iradenin hükümlerinin, ahlakın talep

31 *A.g.e.* (2.5), s. 104.
32 *A.g.e.* (1.6), s. 93.
33 *A.g.e.* (1.7), s. 96.

ettikleriyle aynı olduğuna işaret etmişse de kastettiği asıl şey bu değildir. Öncelikle, genel irade sadece yurttaşlar tarafından oluşturulabilir. Yurttaşlar da yetişkin, ekonomik bağımsızlığa sahip erkeklerdir. Kadınlar, oy verme yaşının altındaki çocuklar ve ekonomik bağımsızlığa sahip olmayan erkekler, Rousseau'nun düşündüğü rejimin dışında kalırlar. Ahmak bir hayvan değil de ahlaklı bir eyleyici olmanın gerekli şartı, yurttaş olmak ise çok fazla sayıda insan, ahmak hayvan olmaya mahkûm edilmiş gibi görünür. Başka yazılarında ise Rousseau, ahlak yasaları ve pozitif hukuk arasındaki fark konusunda oldukça açık ifadeler kullanır. Ahlak, insan ırkının bir üyesi olarak uymak isteyeceğimiz kurallarla ilgilidir. Hukuk ise belirli bir toplumun tebaası olarak uymamız gereken kurallara işaret eder. Diderot, kendimizi, en başta kozmopolitler yani insan ırkının yurttaşları olarak düşünmemiz gerektiğini ileri sürmüştür. Rousseau ise "genel bir insan ırkı topluluğu"nun varlığını inkâr etmese de belirli siyasal toplumlar oluşturmamızın şart olduğunu çünkü bütün insanlığın ortak çıkarlarının, bizi, kendi siyasal topluluğumuzun ortak çıkarları kadar heveslendiremeyeceğini iddia etmiştir.[34] *Social Contract*'ta, bir tür ortak amaç etrafında bir araya gelen bütün grup ve örgütlenmelerin genel iradeye sahip olduğunun söylenebileceği üzerinde durmuştur. Bu iradenin gücü, grup küçüldükçe artacaktır. Bundan dolayı da belirli bir çıkar grubunun üyesi olarak değil de yurttaşlar olarak düşünmemizi sağlamak kolay değildir. Bu minvalde, bir bütün olarak insanlığın, insanın ortak iyisine yönelik evrensel bir iradeye yansıyan çıkarlarının, bizi, kendi bencil çıkarlarımız yahut bağlandığımız grubun çıkarlarına karşı bir eylem içine sokması beklenemez.

Yasal bir şemsiye altında yaşamanın, yasa yaparken yurttaş, yasalara uyarken tebaa olmaktan çok daha geniş içerimleri vardır. Bütün sözleşme kuramcıları gibi Rousseau da bir sivil toplum yaratmanın amacının, hakların yaptırımlarla desteklenmesi olduğunu düşünmektedir. Herhangi bir toplumda kuralların genel yapısının nasıl *olması gerektiği*ni, kendimize şu malum soruyu sorarak anlayabiliriz; başkalarının da aynı kuralları bize uygulayacağını bilsek başkalarına hangi kuralları uygulamaya hazır oluruz? Bununla birlikte, bu kurallara, başkalarının da aynı kurallara uyacağı, dolayısıyla bizden faydalanamayacağının ve aynı durumun başkaları için de geçerli olacağının garantisini almadan uymayız. Başkalarının da benzer bir garantiye ihtiyacı vardır; bizim de onlardan uymalarını istediğimiz kurallara uymamız gerekecektir. Bu garanti de ancak yasalara karşı gelindiği durumda ceza verileceği tehdidi ile sağlanabilir. Bir siyasal topluluğu kurarken hak ile ilişkili ilkeleri bünyesinde barındıran yasaları hazırlamak üzere düzenlemeler yapar ve bu düzenlemeleri, kolektifliğin gücü ile donatırız. Rousseau, ceza hakkında tartışmanın kolay bir şey olmadığını düşünmüştür. Bununla birlikte, *Social Contract*'ı, dinî vecibelerini yerine getirmekten geri duran insanların ölüme gönderilebileceği iddiasıyla sonlandırmıştır. Rousseau'nun

34 Bkz. *Geneva Manuscript* olarak bilinen metin, *A.g.e.*, ss. 153 vd.

zor bulduğu şey Hobbes ve Locke gibi cezanın kavramsallaştırmasına dair sorunlar değildir. Rousseau açısından duygusal zorluklar vardır; "Yüreğimin sızladığını hissettim" der ve orada durur.

Rousseau, Kant ve sonrasındaki idealistlerin, yasaya uygun cezanın, kendimizin kendimize vereceği ceza olduğu fikrine yakınlaşmıştır. Yasalara uygun şekilde kurulmuş bir devletin varlığını isterken seçtiğimiz şey bu devletin yasalarının, biz de dâhil herkes için bağlayıcı olmasıdır. Kendimiz dışındaki herkesin yasalara uymak zorunda bırakılmasını istemek tutarsızdır. Nitekim toplumsal iş birliğinin faydalarından, maliyetine katlanmaksızın nasiplenmeyi istemek anlamına gelecektir. Aynı zamanda bu istek, yasalar tarafından yönetilmeyi istemek ile de çelişir. Gerçekte ise başkalarına, yaptığımız anlaşmaya uymamızı sağlasınlar diye yetki veririz. Rousseau, o çok bilinen ifadesinde toplum sözleşmesinin hükümlerine uymaya zorlanan kişinin aslında "özgür olmaya zorlandığı"nı belirtmiştir.[35] Burada kastettiği şeyin tam da ne olduğunu belirlemek için yapılan sayısız girişim, Rousseau'nun söylediği diğer şeyler düşünüldüğünde ne ikna edici ne de tutarlı olabilmiştir. Rousseau'nun meşruiyete dair görüşü şunu içerir; cezalandırılan insan, kabul ettiği yükümlülüklere uygun davranmaya zorlanan insandır; herhangi bir insanın bakış açısına göre veyahut en azından, kabul edilebilecek kadar adil bir toplumda sadece toplumsal yaşantıya dair diğerlerinin de uymasını istediği yükümlülüklere uymaya zorlanmıştır. Hırsızlar, kendi evlerine hırsız girmesin isterler. Fakat hapse atılan kişinin her şeyden "özgürleştiği"ni varsaymak saflığın dahi sınırlarını zorlamak demektir. Rousseau'nun aklından ne geçmiş olabileceğinin birkaç ayrı versiyonu oluşturulabilir; ceza tehdidi, görevlerimizi yerine getirmemize yardımcı olur ve bizi rasyonel, öz denetime sahip, ahlaken özgür insanlar yapar denebilir; cezanın, yasalar bizim irademizi bünyesinde barındırdığı için özgürlükle tutarlı olduğu söylenebilir dolayısıyla "kurallar şu ve şu olsun, doğru yoldan şaşarsam bu kuralara uymam sağlansın" sözü özgürce sarf edilebilir. Geriye kalan zorluk, Rousseau'nun, yasalara karşı geldiğimizde bunu, ya yanlışlıkla ya irrasyonel biçimde ya da irade zayıflığı yüzünden yapmışızdır gibi hiç de hoş olmayan bir fikre kapı aralamasıdır. Devletin, ölüm ve yaşam üzerindeki gücüne dair yürüttüğü tartışma da bundan daha iç açıcı değildir çünkü toplum sözleşmesini kabul ettiğimizde hayatlarımız bizim olmaktan çıkıp egemenin, belirli koşullar altında bize sunduğu bir armağana dönüşeceği gibi bir önerme içerir. Bunun ardından da "prens ona 'devlet için ölmek zorunda olman uygundur' dediğinde onun ölmesi gerekir"[36] ifadesi gelir. Yirminci yüzyılda tanıklık ettiğimiz dehşet verici şeylerin pek çoğunun olma nedeni, alenen totaliter devletlerin uygulamalarının yanı sıra bu fikirlerdir. Bununla birlikte, Sokrates de benzeri bir görüşe sahiptir.

35 *A.g.e.* (1.7), s. 95.
36 *A.g.e.* (2.5), s. 104.

Rousseau'cu Özgürlük

Artık, Rousseau'nun özgürlükten ne anladığını sormak gerekecektir. *Social Contract*'taki argüman, özgürlük ile yasaları bir araya getirmenin mümkün olması gerektiğidir. Hobbes ve diğerlerinin aksine Rousseau, özgürlüğümüzden vazgeçersek insanlığımızdan da vazgeçmiş olacağımızı iddia etmiştir. Şöyle söylemiştir; "kendimiz için koyduğumuz bir yasaya uymak özgürlüktür." Fakat bu yasa koyma işinin nasıl gerçekleştiğini ve kaç çeşit özgürlük bulunduğunu neredeyse karanlıkta bırakmıştır. Görünürde sahip olması gereken bakış açısı, üç ayrı tip özgürlüğün ayırt edilmesini mümkün kılacaktır. Bu özgürlük tiplerinden üçü de gerekli şartları yani ne yapmamız gerektiğinin başkaları tarafından söylenmemesi ve diğer insanların, gelişigüzel isteklerimize tabi olmamak şartlarını sağlamaktadır. Bu özgürlük tipleri, biraz tartışmalı şekilde olsa da kendi gelişigüzel isteklerimizce yönetilmemek ve Akıl tarafından olmasa da akılcı şekilde her zaman kendi aklımız tarafından olmasa da akıllar tarafından yönetilmek şartını da yerine getirmektedir. Dolayısıyla doğal insan özgür ve mutludur; doğal özgürlüğünün tadını çıkartır. Tahakkümden özgürleşmiştir. Kendisini yasa yoluyla düzenlemez çünkü düzenleme fikri, onun için çok daha ileridedir. Doğanın, onun için kurduğu düzene uyar. Zaten düzenleme yapabilecek kavramsal araçları *bulunsa* onun da kendisi gibi bir yaratık için kuracağı düzen, böyle bir düzen olacaktır. Doğa, ona, zararsız iyiyi aramayı ve kendi kendini yok etmekten imtina etmeyi hatırlattığı için de kendisi için kurduğu düzen, zararsız oyunlardan keyif alsa da keyfî isteklere dayanmayacaktır. Kısacası, akılcı olmadan makul hareket etmekte ve bunun bilincinde olmasa dahi doğanın bünyesinde bulunan aklın gereklerini yerine getirmektedir. Arzularına boyun eğmesi kölelik *değildir* çünkü içinde arzuya karşı çıkmasını sağlayacak bir şey yoktur. Arzularının kölesi olmak sadece ilkelerine göre hareket eden insanlar için olasılık dâhilindedir.

Sağlıklı kişiliğe sahip, ahlaki bağlılıkları yerli yerinde olan bir insan, *ahlaki özgürlük*ten ve ayrıca şansı biraz yaver gitmişse ve devlet tahakkümcü değilse büyük bir doğal özgürlükten de yararlanır. Hakikaten de kendisi için kurallar koyar; bu kurallar, rasyonel ahlakın kurallarıdır. İradesini yöneten, keyfî istekleri değil akıldır. Bu özgürlüğü güvence altına almak için –tam da burada Rousseau'nun, Stoacı fikirlere duyduğu beğeni karşımıza çıkar– kamuoyunun görüşüne karşı çıkabilme, herkesin onayladığı şekilde kötü davranmaktansa kendi yoluna gidebilme ve diğer becerilere ihtiyaç duyar. Filozof olması gerekmez hatta olmasa kendisi için daha iyi olur. Esaslı fikirlere sahip bir filozof, yüreğin neden o hatırlatmaları yaptığını ona açıklayabilecek olsa da görevin gereklerini yerine getirmek konusunda yürek, kafadan daha iyi bir rehberdir. Son olarak da kendisini, yasalara uygun şekilde kurulmuş bir cumhuriyette bulan kişi, ahlaki özgürlük ve yerel koşulların olanak verdiği kadar doğal özgürlüğün yanı sıra üçüncü bir özgürlükten daha

yararlanır, bu da sivil özgürlüktür. Rousseau'nun aklında iki farklı sivil özgürlük varmış gibi görünür; bunlardan birisi Montesquieu'cü, diğeri ise neredeyse Machiavelli'cidir. İlki şunu söyler; devlet, eğer beni yapmamam gereken bir şeyi yapmaya zorlarsa özgürlüğümü de ihlal etmiş demektir. Nitekim siyasal özgürlük, yapmamamız gereken şeyleri yapmaya zorlanmamamızın negatif koşuludur. Ortak iyiye ulaşmaya çalışma ve yönetimi, yasalar aracılığıyla gerçekleştirme anlamında cumhuriyetçi olan bir devlet, biçimsel açıdan monarşi de olsa bu koşulu sağlamıştır. Halk cumhuriyetinin eşsiz kazanımı, yurttaşlarına, yasaların yapılma ve uygulanmasına katılmak ve dolayısıyla yurttaş erdemini kullanmak için geniş bir faaliyet alanı açmasıdır. Sadece bu dahi hakiki bir sivil özgürlük sağlar. Yasalara uygun şekilde kurulmuş herhangi bir devlette bireyler, daha önce oldukları kadar yahut daha önce olduklarından da fazla özgürdürler çünkü böylelikle, kendilerini herkese teslim etmiş ve bu nedenle kimseye teslim etmemiştirler; rasyonel, iyi hazırlanmış yasalarla yönetilirler. Halk cumhuriyetinin sadece kendisi dahi Roma Cumhuriyeti hayranlarının özlemini çektikleri o "antiklerin özgürlüğü"ne, *libertas*a erişir. Rousseau'nun tam da bunu düşünüp düşünmediği tartışmaya açıksa da bu, kendi içinde tutarlı bir bakış açısıdır ve Rousseau'nun diğer söylediklerinin *neredeyse* hiçbiri ile çelişmez.

Buraya kadar, görevi, yasaları ilan etmek olan bir egemeni belirledik, yasaları uygulamak için cezalar olacağını gördük ve sivil birlikteliklerin, özgür bireyler olarak bir arada yaşamamıza olanak sağladığını anladık. Egemenin yasaları, refahımızı yani genel faydayı artırmaya yöneliktir. Rousseau, siyasal hayatın pratik amacını gözden kaçırmış değildir, aksine böyle bir amacı gerçekleşmiş farz eder. Birbiriyle çatışan çıkarlarımızın olması, siyaseti gerekli kılarken ortak çıkarlarımızın bulunması, siyaseti mümkün hâle getirecektir.[37] Bu, merkezî öneme sahip bir gerçeğin, olup olabilecek en veciz ifadesidir. Birbirimizin malına hiç göz dikmesek polis faaliyetlerine ihtiyacımız kalmayacak; eğer mülkiyet haklarımızı daha da sağlam bir güvence altına almak istemesek ihtiyaç duyduğumuz polislik faaliyetlerini hayata geçirmemiz mümkün olmayacaktır. Siyasal yapıya dair böylesi düşünceler, çok sayıda soruya zemin hazırlamıştır. Bu soruların belki de birincisi, genel iradenin neyle ilgili karar açıklayabileceği; ikincisi ise bu açıklamanın ne söylediğini bilmemizin nasıl mümkün olacağıdır. *Social Contract*, genel iradenin hangi konular hakkında karar verebileceği konusunda net değildir. Okurların çoğu, bütün yasaların kaynağında genel iradenin bulunduğunu varsaymıştır. Fakat Rousseau çoğu kez genel iradenin yasalarını, siyasal düzenin temel yapısal unsurları olarak sınırlamıştır. Mesela, özel mülkiyetin olup olamayacağına karar vermek genel iradenin görevidir; mülkiyetin vasiyetname yoluyla tasarrufunun kurallarına karar vermek ise genel iradenin görevi değildir. Bu kurallar, tebliğ benzeri şeyler yahut talimatlar yoluyla belirlenebilir. Genel irade, anayasa hukukunu oluşturmakla sınırlı değilse de hüküm verme

37 *A.g.e.* (2.1), s. 98.

alanına, meclisleri yahut yetkileri daha güçsüz birine geçmişse memurları meşgul eden rutin düzenlemelerden daha temel yasalar girer. Rousseau şunu varsaymakta haklıdır; neyin, herkesin çıkarına uygun düşeceği konusundaki uzlaşmanın gerçekleşme ihtimali, üst düzey yapısal ilkeleri düşünürken daha fazla; ince ayrıntıları düşündüğümüz zaman ise daha azdır.

Rousseau'nun, genel iradenin bölünmezliği, yanılmazlığı ve her şeye muktedir olması hakkındaki iddiaları, okurları korkutmuştur. Genel iradenin verdiği kararların dar bir alanla sınırlı kaldığını öğrendikten sonra bu iddiaların bir kısmı, kişiye korkutucu olmaktan ziyade bayağı gelecektir. Mesela, şunu söylemek mümkündür; eğer *bir* siyasi topluluk varsa bir noktada ne yapılacağına dair bir uzlaşma gerçekleşmiş olmalıdır. Eğer bu uzlaşmayı sağlamanın bir yolu yoksa siyasi topluluk da var olamayacaktır. Bu, Hobbes ile Bentham ve John Austin gibi faydacıları birleştiren egemenlik görüşüne son derece yakındır. Birleşik Devletler, genellikle bu görüşe büyük bir meydan okuma olarak düşünülmüştür çünkü Anayasa, nihai karar verme gücünü, yetkililer arasında konu bazında paylaştırmıştır. Bununla birlikte, Rousseau'nun Polonya için hazırladığı federal anayasa taslağı, federalizmi anlamamış birisinin kaleminden çıkacak cinsten değildir. Ayrıca on dokuzuncu yüzyılın seçkin Amerikalı anayasa hukukçuları, Austin'in egemenlik anlatısını, görünür bir tereddüt göstermeden kabul etmişlerdir. Amerikan İç Savaşı da insanı, Rousseau'nun iddiasına daha sempatik yaklaşmaya itebilir. Genel iradenin, köleliği nasıl emredebileceğini anlamak kolay olmasa da bu savaş, genel iradenin, bir insanın, bir diğerinin malı olup olamayacağı hakkındaki kararı için verilmiş bir savaştır. Amerikalıların, cevabın olumlu mu olumsuz mu çıkacağına karar vermek üzere savaşa girdikleri noktada fiilî olarak bir değil iki siyasal topluluk mevcuttur. Bu iki siyasal topluluk birleştiğinde soru zaten cevaplanmıştır. Cevabın kabul gördüğü nispette tek bir düzen vardır. Birleşik Devletler'i, bağımsız devletler birliğinden ziyade tek bir federal devlet kılan şey otoritenin bölünmesinin koşulları hakkında (bulunması için epeyi çaba gösterilmiş olan) nihai bir cevabın mevcut bulunmasıdır.

Genel iradenin yanılmazlığı ise daha zor bir konudur. Genel irade, bir teklifin, siyasal topluluğun uzun vadeli çıkarlarına uygun düşüp düşmediği sorusunu cevaplamak zorundadır. Bu soru, kolaylıkla hata yapmayı mümkün kılacak cinsten bir soru gibi görünür. Bireysel olarak kendi uzun vadeli çıkarlarımız hakkında yanlışa düşebiliriz; elbette bir siyasal sistem de hata üstüne hata üretebilir. İşin düğüm noktası da burasıdır. Genel irade bir idealleştirmedir ve şu düşünceye dayanır; insan bedeninin, onu hayatta tutacak ve geliştirecek arzulara, kapasiteye sahip olması gibi siyasi topluluğun da yaşamak ve gelişmek gibi bir dürtüsü bulunur. İnsan bedeni gibi siyasal topluluk da hayatta kalmaya çalışır. Arzularımız, bedenimizin gerçek ihtiyaçları ile çelişebilir; siyasal arzularımız da siyasal topluluğun ihtiyaçlarına aykırı düşebilir. Rousseau bu durumu, genel iradenin gerçekten gerektirdiği şeyler hakkında yaptığımız hatalar olarak görür. Genel irade, tanım itibariyle doğru

cevabın taşıyıcısıdır. Doğru cevabın ne olduğu konusunda her birimizin hata yapma ihtimali vardır. Bu argüman, genel iradenin yanılmazlığı konusunda konuşmayı bayağı hâle getirmese de bayağılığa tehlikeli bir şekilde yakınlaştırır. Rousseau, buradaki hataların –hataların işleneceğini rahatlıkla kabul eder– genel iradenin hata yapmasından ziyade bizim, genel iradenin gerekleri konusunda hataya düşmemizden kaynaklandığını iddia eder. Rousseau, eğer sözel bir manevraya girişmemişse burada sıradan insanların genellikle yozlaşmamış olduğu ve bu insanların cehaletlerinden değil ancak yozlaşmalarından sorumlu tutulabileceği konusundaki ısrarını dile getirmiştir.

Rousseau'nun açıkça ifade etmediği fakat son derece önemli olan bir nokta daha vardır. Genel iradenin keşfedilip keşfedilemeyeceği sorusu, topluluğun, genel iradenin zerresine sahip olup olmadığı sorusuyla (aynı olmasa bile) ilişkilidir. Genel irade teorik bir kurgu olduğu için bu soru belki de şu şekilde daha iyi ifade edilebilir; bir topluluğun, tarif edilmesi zor olsa dahi bir ortak çıkarı var mıdır yoksa topluluklarda ortak çıkara hiç mi rastlanmaz? Gözünüzün önüne, bu soru sorma biçiminin tuhaflığı konusunda öfkeli yorumlar yapan Cicero gelebilir; siyasal sistemin desteklediği bir ortak iyinin olup olmadığını sorgulamak, Cicero'ya, karşımızda bir *res publica* var mı diye sormak gibidir. Gerçek bir toplum için muhtemel cevap, ortak çıkarın, kimi alanlarda olacağı kimi alanlarda ise olamayacağıdır. Tiksinti verecek kadar baskıcı ve eşitlikten uzak bir toplumda dahi en azından tek bir ortak çıkar bulunabilir. Mesela, Attila ve yağmacılarının işgaline uğramamak ortak bir çıkardır. Nitekim katledilmek, tecavüze uğramak ve malını mülkünü çaldırmak *kimseye* bir fayda getirmeyecektir. Rousseau'nun, siyasetin hem ortak hem de ortak olmayan çıkarları içerdiğini söyleyen o keskin yorumu, gayet can alıcıdır. Şirket sahipleri ve çalışanları, şirketin kârının bölüşümü konusunda ortak çıkar sahibi olamayacaklardır çünkü işçilerin daha çok alması, hissedarların daha az almasıyla; hissedarların daha çok alması ise işçilerin daha az almasıyla sonuçlanacaktır. Bununla birlikte, ortak bir çıkarları mevcuttur; firmanın kârlılığı. Firma kâr elde etmezse ortada bölüşülecek bir gelir de olamayacaktır. Modern, karmaşık, liberal bir toplumda toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarlarına en çok neyin hizmet ettiğini bilmek hemen her zaman için gayet zor olacaktır.

Böylesi bir toplumun çok sayıda ortak çıkara sahip olması mümkündür fakat ortaklaşma, konu temelinde gerçekleşir. Dolayısıyla hangi politika uygulamasının, bütün toplumun ortak çıkarına hizmet edeceğini bilmek zor olabilir. Rousseau, ortak çıkara neyin en iyi hizmet ettiği sorusuna kesin cevabının, ancak hem basit hem de eşitlikçi bir toplum söz konusu olduğunda verilebileceğini düşünür. Zengin ile yoksulun, birbirinden gelir ve yaşam biçimi temelinde keskin bir şekilde ayrıldığı bir toplumda bir değil iki toplum olacak ve genel iradenin fark etmesi gereken bir ortak çıkar bulunmayacaktır. Bir arada yaşamanın, beraberinde ortak bir projeyi getirebilmesi için kabaca bir eşitlik gerekecektir. Yani herkesin elinde, toplumda bir pay sahibi

olmaya yetecek kadarı bulunacak fakat kimsenin elinde aşırı derecede bir şey olmayacaktır. Herkesin elinde, satın alınmayı ihtimal dışına çıkartmaya yetecek kadarı bulunacak fakat kimse, birisini satın almayı mümkün kılacak kadar fazla şeye sahip olmayacaktır.

Genel iradenin gerektirdiği şeyin ne olduğuna kim karar verecektir? Rousseau'nun katılımcı demokrat şöhreti, genellikle bu noktada inşa edilir. Buna, kimi ayrımların ortaya konulması ile başlanacaktır. Rousseau, *Social Contract*'ta bir değil iki soru ile uğraşmıştır. Bu sorulardan ilki, kitabın başlangıcında yer alan o meşhur sorudur; herhangi bir siyasal otorite, en ufak bir meşruiyeti nasıl edinecektir? Bu sorunun cevabı da önceki sayfalarda yer almaktadır; otorite, kendimizi bir toplum sözleşmesi içine soktuğumuz durum için hayal ettiğimiz gibiyse ve bünyesinde genel iradeyi barındırıyorsa bizler de yasalara uygun bir şekilde kurulmuş devletin özgür ve eşit yurttaşları oluruz. Devamında Rousseau, böylesi bir devletin kurulmasının, kimi toplumsal koşullar tarafından desteklendiği, kimileri tarafından da kösteklendiği izlenimini edinmekten kurtulamayacaktır. Bununla birlikte, fikirleri, devletin meşruiyetinin muhtelif yönetim biçimleri ile tutarlılık arz ettiği konusunda nettir. Bunun en bariz örneği, yasalara uyan anayasal bir monarşidir ve meşruiyet tartışmaları içinde cumhuriyet muamelesi görür. Buradan devamla sorulacak ikinci soru, en iyi yönetim biçiminin hangisi olduğudur. İlk soru mutlaktır ve duruma bağlı değildir. Bir devlet ya bir hak olarak benim itaatimi talep etme hakkına sahiptir yahut da değildir. İkinci soru ise duruma bağlıdır; mutlak değildir ve bir azlık-çokluk meselesidir. En iyi çalışan yönetimin hangisi olduğu sorusu, coğrafyanın büyüklüğü, devletin refah derecesi ile ilgili bir sorudur. Rousseau da şu konuda tereddütlü değildir; tarihe bakarak demokrasilerin, çoğu durumda kötü işlediğini görmek mümkündür. Herkese yüksek memurluk yetkisi verildiğinde hizip oluşumu tetiklenecek ve yönetim, kaos içine girip dağılacaktır. Atina'dan alınacak ders budur. "Halk cumhuriyeti" ise demokrasiden farklılaştırılmış ve Roma Cumhuriyeti ile ilişkili kılınmıştır. Roma Cumhuriyeti'nin yönetimi (fazlasıyla hoşgörülü yorumcuların gözünde) uygunsuzca değilse bile açık şekilde oligarşiktir. Rousseau'nun tercih ettiği yönetim biçimi, adına "seçimli aristokrasi" dediği biçimdir. Roma Cumhuriyeti de buna bir örnektir. En kötü yönetim biçimi ise Hobbes'un yazdıklarında gördüğümüz nedenlerle, doğumla gelen aristokrasidir; yönetim ehliyetini sınamanın bir yolu yoktur; aristokrasiye dair sayısal büyüklükler ise aristokratların açgözlülüğünün, ülkenin kaynaklarını nasıl kuruttuğunu gösterir. Bir kral, gereken ehliyete sahip olsa da olmasa da özü itibariyle çok daha ucuza gelecektir. Karma cumhuriyetlere gelindiğinde ise Rousseau'nun, Montesquieu'yü büyük bir dikkatle okuduğu ve şunu bildiği görülür; *bütün* yönetimler, kimi açılardan karmadır. Rousseau'nun, Montesquieu'ye itiraz etmekteki asıl amacı, yönetimlerin halka hesap vermekle yükümlü olduğunu ve halkın erdemliliğinin asli bir önem taşıdığını belirtmektir.

Dolayısıyla genel iradeyi nasıl keşfedeceğimiz sorusu, yönetenin kim olması gerektiği sorusunun aynısı değildir. Yönetenin kim olması gerektiği sorusuna verilecek cevap malumdur; duruma bağlı olarak tek bir kişinin, az sayıda yahut çok sayıda kişinin yönetmesi gerekir. Genel iradeyi nasıl keşfedebileceğimiz sorusuna cevaben, çıkar sahibi olan herkesin, söz sahibi de olması gerektiği söylenir. Sadece, bu kişilerin doğru soruyu sorması gereklidir. Soru şudur; genel irade neyi gerektirir? Ben ne istiyorum? sorusu sorulmamalıdır. İnsanların isteklerinin olması gereklidir aksi hâlde üzerine düşünecekleri ham maddelerden mahrum kalırlar. Fakat insanların, sürecin, sadece kendilerinin değil herkesin isteğini karşılayacak kuralları bulmak üzere tasarlandığını görmeleri gerekir. Ya hiç tartışma yapmamaları yahut da tamamen açık bir tartışma yürütmeleri lazımdır. Cumhuriyetçiliğin beylik ifadelerinden birisi de budur. Hizipler, gelişip ortak iyiye karşı bir komplo peşine düşecek hâle geldiklerinde sınırlı tartışma ölümcül bir nitelik kazanır. Genel iradenin neyi emrettiğine dair kararlar, çoğunluk oyu ile alınmalıdır. Rousseau, bunun için iki aşamalı diyebileceğimiz bir süreç tahayyül etmiştir; ilk aşamada, eldeki soruya bir cevap verilecek; ikinci aşamada ise oy kullananların çıkan cevaptan memnun olup olmadıklarının cevabı aranacaktır.

Haklı olarak ilk aşamada sağlanamayan oy birliğinin, ikinci aşamada sağlanabileceğini tahmin etmiştir. Hayatında bir komiteye başkanlık yapmak durumunda kalmış herkes, bunun böyle olduğunu bilir. Rousseau, aynı zamanda çoğunluğun sayıca büyük olmasının, kararın haklılığını daha da kesinleştireceği kanaatini taşır. Bunun doğru olması için ise çok elzem iki şeyin daha doğru çıkması gerekir; ilk olarak oy verenlerin sorduğu sorunun, objektif açıdan haklı bulunabilecek bir cevabı olmalıdır; ikinci olarak da oy veren herkesin, haklı çıkmak konusunda herkesten fazla şansı bulunmalıdır. Bu iki koşul da sağlanmışsa temel olasılık teorisine dayanarak şu söylenebilir; salt çoğunluğun biraz üzerine çıkılması durumunda oy verenlerin sayısındaki yükseliş (herkes cevabını bağımsız olarak verdiği sürece) çoğunluğun haklı çıkma ihtimalini de şaşırtıcı seviyelere taşıyacaktır. Bu, jüri yargılamaları açısından son derece etkili bir değerlendirmedir. Yukarıdaki argüman da bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Ne yazık ki siyasal tartışmaların çoğunun, buradaki çerçeveye dâhil edilebileceğini söylemek mümkün değildir. Haklı bir cevabın var olduğu fikri, genel irade kavramıyla ilgili olup daha önce dile getirilmiş bulunan şüpheler karşısında kolaylıkla hayatta kalamayacaktır. Yani eğer genel iradenin gerektirdiği bir şey varsa oy veren birisinin haklı çıkmak konusunda herkesten daha fazla şansı bulunduğu sürece çoğunluğun, her defasında haklı çıkacak cevabı bulacağına inanabiliriz. İlk oylamada kendi fikrimize göre oy vermemiz; ikincisinde ise çoğunluğun fikrini benimsememiz haklı çıkan bir eylem olacaktır. Fakat genel irade hakkında konuşmak neyin genel çıkara uygun düşeceği hakkında konuşmanın dolaylı bir yoluysa bu durum, bizim, çok basit durumlar dışında haklı çıkacak bir cevabın varlığından ve bu cevabın ne olduğunu bilmek için herkesten fazla şansımızın

bulunmasından şüphe duymamıza yol açacaktır. Dolayısıyla bu argüman jüri odasından meclise taşınamayacaktır.

Rousseau genel iradeyi, insanların sadece kendi dar çıkarlarına göre oy kullandıklarında ortaya çıkan "herkesin iradesi"nden ayırmakta çok zorlanmıştır. Aynı zamanda rejim içindeki alt ittifaklara yani iradesi kendi üyelerine karşı genel; devlete karşı ise kısmi nitelik taşıyan gruplara da düşmanlıkla yaklaşmıştır.[38] Bu tartışmalı bir zemindir. Rousseau, yurttaşlarla doğrudan muhatap olacak güçlü bir merkezî otorite isterken ve tüzel alt grupların kamu çıkarına karşı düzenlenen komplolar olduğunu düşünürken Hobbes ve Bentham ile aynı çizgidedir. Amerikan çoğulculuğu ise bu görüşün zıt kutbundadır; siyasetin, sayısız pazarlık biriminin kendi aralarında ve devletle müzakere hâlinde olmalarının gerektiği düşünülür ve ortak çıkarın da eğer böyle bir şey varsa bu pazarlığın karşımıza çıkarttığı şeyden ibaret olduğu söylenir. Bu konuda taraf olmak demek modern toplumdaki sayısız baskı grubunca temsil edilen ve bölünerek çoğalan çıkarlara karşı, hangi ortak çıkarların devlet korumasına en fazla ihtiyaç gösterdiği sorusunun cevabı konusunda da taraf olmak anlamına gelecektir. Zaten Rousseau'yu da ikna edici bulan, genellikle Amerikalılardan ziyade Avrupalılardır.

Rousseau'nun Devleti

Rousseau'nun meşru devlet anlatısı hakkında söylenebilecek çok şey vardır. Meşruiyet fikrinin kendisine düşmanlık besleyip –faydacı gelenek bunu yapar– ciddiye alınması gereken tek sorunun, düzgün bir insan, yerel siyasal ve hukuksal düzenlemelere uymalı mı yoksa başkaldırmalı, isyan etmeli yahut Thoreau gibi bu düzenlemeleri yok mu saymalıdır sorusu olduğunu düşünebilirsiniz. Bu, çoğu insanın cevaplanmasını istediği bir başka sorunun cevabı olmayacaktır; kuralları koyan insanların, kural koyma *yetki*leri var mıdır? Bir başka seçenek de şüphecilerin yolunu benimseyip şu soruya, olgusal bir soru gibi yaklaşmaktır; yerel yasa koyucular ve uygulayıcılar, yasa yapma ve uygulama gücünü ellerine geçirirken bu gücün nasıl ele geçirileceği ile ilgili olarak tanımlanmış yerel kuralara uymuşlar mıdır? Bunun ardından şüpheci, fiilî meşruiyete sahip bir yönetim yaratan kuralların adil olup olmadığı, bu kuralların genel mutluluğu artıracak yönetimler üretip üretmeyeceği gibi ahlaki yahut ihtiyati soruların cevabı konusunda bir karara varabilecektir. Rousseau, herhangi birisinin, nasıl olur da bu gücü kullanmaya *gerçekten* yetkili olabileceği sorusuna bir cevap vermiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, cevap esasen şöyledir; kişiler bu yetkiyi, anayasal açıdan kusursuz ve bizim de (rasyonel, ahlaklı, mütevazı derecede öz çıkara sahip ve kendi ailesiyle ilgilenmenin yanı sıra insanlığın tamamını da düşünen yaratıklar olarak) bağlanmayı isteyebileceğimiz bir devletin kuralları içinde yetkilendirilmek suretiyle alabilirler. Rousseau, faydacı geleneğin

38 *A.g.e.* (3.2), ss. 122-23.

ciddiye almayı reddettiği soruyu cevaplayabilmiş ve koyduğu standartların karşılanamadığı durumda faydacı düşünmenin devreye gireceğini kabul ederek faydacı cevaptan da yararlanabilmiştir. Émile, yurttaşlığın mümkün olabildiği yerde iyi bir yurttaş; olamadığı yerde ise iyi bir faydacıdır.

Etkisi

Rousseau'nun çalışmalarının en önemli unsurları, gün yüzünü ancak eserlerindeki kimi boşluklardan sızarak görür. Şimdiye kadar ele almadığımız bir figürü, Yasa Koyucu'yu düşünelim. Rousseau, yasaları yasa kılan şeyin, halkın iradesinin bu yönde kullanılması olduğunu fakat devlet ortaya çıkmadan halkın var olamayacağını söyler. Henüz var olmamış halk, yasal bir varlık biçiminde var olmasının ön koşulu sayılan devleti, iradi olarak kuramaz. Rousseau da Machiavelli gibi yarı-efsanevi bir figüre, Yasa Koyucu'ya başvurur. Yasa Koyucu, Musa yahut Romulus gibi, kişiliğinin gücü ve vizyonunun karşı koyulamazlığı sayesinde bir grup insandan bir halk yaratmıştır. Bununla birlikte Rousseau, siyasetteki büyük adam teorisini desteklemekten yahut modern anlamda diktatörlüğe kapı aralamaktan çok uzaktır. Yasa Koyucu'nun vizyonunu meşru kılan şey halk nezdinde gördüğü kabuldür. Bu, Machiavelli'nin, yeni bir devlet kurulduğunda insanüstü bir lidere de ihtiyaç duyulacağı fikrinde ısrar etmesi ile aynı anlama gelmez. Rousseau'nun Yasa Koyucu'su, meşruiyet teorisindeki mantıksal bir boşluğu doldurur. Rousseau, Grotius'un, insanların kendilerini ancak mutlak hükümdara sunabilecekleri iddiasını sert bir şekilde eleştirirken bu boşluğa da işaret etmiştir.[39] Buradaki zorluk, esasa ilişkin bir yasa teklifi hazırlayan Yasa Koyucu'nun teklifinin ancak halkın onayı ile yasa *olacağı*na işaret edilerek aşılır. Bununla birlikte Rousseau "demokratik diktatörlük" denen şeye kapı aralamıştır. Nitekim Rousseau, Yasa Koyucu'nun vahye yahut benzeri bir otorite kaynağına başvurma ihtiyaç duyacağını kabul etmiştir. Bunun modern terimlerle karşılığı, Yasa Koyucu'nun karizmatik otorite kullanmasının gerekeceğidir. Napoleon, Mussolini, Hitler veyahut Fidel Castro hayranları da liderlerinin böylesi bir otoriteye sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Rousseau'dan başkasının eli değdiğinde ise halkın hem yaratıcısı hem de hizmetkârı olan bu figür, Robespierre ve o meşum haleflerinin yanlış değil doğru anlamış olabileceği kadar büyük imkânlara sahip hâle gelecektir.

Rousseau'nun, Roma kurumlarına dair *Social Contract*'ın son bölümünde yer verdiği görüşleri ile kitabın ilk bölümünde yürüttüğü meşruiyet tartışması arasındaki ilişki, korkutucu olmaktan ziyade kafa karıştırıcıdır. Bu iki bölüm, âdeta iki farklı kitaptan çıkmış gibidir. Kimi yorumcular, Rousseau'nun Roma Cumhuriyeti'ni ele aldığı yerlere dolgu malzemesi muamelesi yapar ve bu bölümleri görmezden gelirler. Bu, çok da doğru bir iş olmayacaktır. Rousseau, en azından bütün insanların egemenliğini, yönetimin görece

39 *A.g.e.* (2.7), ss. 107-10.

az sayıda insanın eline terk edilmesi ihtiyacıyla bağdaştırmayı denemiştir. Atinalılar başarısızlığa uğramıştır çünkü Meclis, her şeyi kendisi yapmaya çalışmıştır. Romalılar ise halk egemenliği ile seçimli aristokrasi yönetimini birleştirmeyi başarmışlardır.[40]

Parlamenter yönetim bu işi görmeye yetmeyecektir. İngilizler, sadece beş yılda bir temsilcilerini seçerken özgürdürler. Daha sonra ise yurttaş gibi davranırlar çünkü böyle davranmamaları, özgürlüklerini kurumsal bir hileye kaptırdıkları anlamına gelecektir. Rousseau, İngilizlerin özgürlüklerini yeniden kazandıklarında ne yaptıklarını düşünüp bu konuya çok da fazla kafa yormamayı önerir.[41] Konu hakkında yorum yapmak gereksiz kaçacaktır. İnsanlar, egemenin yasa yapma kapasitesini ancak şahsi olarak kullanabilir. Rousseau'nun hayranlık duyduğu kurumlar, cumhuriyetçi Roma'nın kurumlarıdır. Bu kurumları da Machiavelli ile aynı şekilde ele alır; bu kurumlar (kadının, yabancının, ekonomik açıdan bağımlı olanın değil) sıradan erkeğin devlet işlerinde önemli bir rol oynaması mümkün kılınarak halk cumhuriyetinin çerçevesi oluşturulmuştur. Bu erkeklerin rolü ise faal olmaktan ziyade tepkiseldir; yöneten, Senato'da müzakere eden ve yürütmeye dair görevleri yerine getiren seçilmiş aristokratlardır; geri kalanımız ise aristokratların önerilerini kabul ve tasdik eder. Bununla birlikte, Rousseau'nun cumhuriyetçi Roma kurumlarının ayrıntılarıyla bu kadar ilgilendikten sonra nasıl olur da Cenevre'deki düşmanları ile aynı sonuçlara vardığı, bir merak konusu hâline gelecektir. Çok nüfuslu bir ülke, İ.Ö. 146'daki Roma Cumhuriyeti'ni örnek alamasa da Cenevre, bu örnekten hareket edebilir. *Petit conseil*'in de pek üzeri örtülmemiş bir kışkırtma ile karşı karşıya kaldığını düşünmesi mümkündür; orta alt sınıflar, soya dayalı aristokrasiye karşı başkaldırıp *grand conseil*'in otoritesini yeniden canlandırmaya teşvik edilmiştir.

Eğer Rousseau'nun amacı bu değilse amaçlananın ne olduğunu bilmek daha zor hâle gelecektir. Romalıların ve Spartalıların yurttaşlık ve yurttaşlığın yükümlülükleri konusundaki tasavvurlarının, bizimkine nazaran çok daha büyük güçlükler içerdiğini söylemek için Roma'daki oy kullanma prosedürlerinin tartışılmasına gerek yoktur. Eğer Rousseau'nun amacı bu ise karşımıza bir bulmaca olarak Rousseau'nun böylesi bir yönetimde sivil dinin rolüne dair yazdıkları çıkacaktır. Montesquieu şunu standart hâle getirmiş ve Rousseau da kendisinin kılmıştır; bir cumhuriyeti bir arada tutan şey katı anlamda yasa değil *les moeurs*'dür (örf ve âdetler). Güçlü bir kolektif ahlaka sahip olmak iyi yasalara sahip olmaktan dahi önemlidir (Rousseau'nun aklından geçen, cumhuriyeti, iyi silahlar ve iyi yasaların kurduğunu söyleyen o atasözüdür). Rousseau'nun Roma'daki *censor morum* kurumu yani iyi ahlaka karşı işlenmiş fiilleri, bunlar ceza yasasına göre suç teşkil etmese bile suç hâline getirip cezalandırma yetkisini taşıyan görevli ile bir alıp veremediği yoktur. Ahlakı etkin kılmak için ise dinî inanca ihtiyaç duyulur.

40 *A.g.e.* (4.4), ss. 154 ve d.
41 *A.g.e.* (3.17), s. 144.

Rousseau, tamamen sivil bir inanç beyanının var olması gerektiği sonucuna ulaşmadan önce *Social Contract*'ı kırk kere yaktıracak kadar çok şey söyler. Hristiyan olmaktan ziyade deist bir nitelik taşıyan inanç beyanının istisnası yoktur. Olumlu anlamda inanç beyanı "güçlü, akıllı, lütufkâr, öngörülü ve tedbirli bir ilâhın varlığına; ölümden sonra hayata; adil olanların mutluluğuna; kötü olanların cezasına; toplum sözleşmesi ve yasaların kutsallığına" inanmak, olumsuz anlamda ise hoşgörüsüzlüğe, hoşgörü gösterilmemesi anlamına gelir. İnancını önce beyan edip sonra inanmıyormuş gibi davranan kişilerin hain muamelesi görerek öldürülmesinden bahisle korkutucu bir sona erişen Rousseau, aynı zamanda da sivil inancın, More'un Ütopyalılarının inancı gibi bir şey olduğunu söyler. Bununla birlikte, bu sonuca varmadan evvel Roma Katolikliği'nin, toplumsal birlik için berbat bir zemin oluşturduğunu çünkü bu dinin mensuplarının, bölünmüş bir sadakat taşıdıklarını yani aynı anda hem Katolik Kilisesi'ne hem de kendi devletlerine bağlı olduklarını ilan eder. Pagan tarikatları ise batıl inançlara göre hareket eder ve acımasızdırlar; kenti kente düşman ederler ve bitmeyen savaşlara neden olurlar. Hakiki Hristiyanlık da işe yaramayacaktır çünkü Hristiyanlığın yeri, kent meydanı değil yürektir. Hakiki Hristiyanlardan oluşan bir toplum, mükemmel bir toplum olmak bir yana, insan topluluğundan dahi sayılamayacaktır. Böylesi bir topluluk, onları köle hâline getirmeyi seçen ilk muhteris kişi karşısında savunmasız kalacaktır; eğer topluluk, içtenlikle Hristiyan ise direnmek adına hiçbir şey yapmayacaktır çünkü düşündükleri şey bu dünya değil öte dünyadır. Rousseau'nun yaklaşımı biraz tuhaf kaçsa da sonuç itibariyle Locke'un ve modern Batı toplumlarının görüşlerine, göründüğünden çok daha yakın düşer. Esas olarak zemin, hayatın anlamına dair nihai hakikat zemini olduğu sürece ne istersek ona inanmamızda ve inancı bize yakın insanlarla bir araya gelmemizde bir sakınca yoktur. Yüreğin dini, asıl olarak özeldir. Çağdaş Amerikalılar, herhangi bir Batı demokrasisinin yurttaşlarına nazaran sıra dışı bulunabilecek kadar farklı dinî inançlara bağlıdırlar ve sanki Rousseau'yu içselleştirmiş gibi davranırlar.

Rousseau açısından, modern dünyanın cazibesi de bir başka bulmacadır. Rousseau, İngiliz Parlamentosu'nu alay konusu hâline getirmiş olsa da kendisi tarafından kurulan meşruiyet teorisi, temsilî yönetim ve parlamenter rejim etrafında kurulmuş bir modern liberal demokratik devlet ile tutarlılık gösterir. Böylesi bir devlet, seçimli aristokrasinin bir biçimidir. Bu devletin kendi sınırları içinde yaşayanların iradesini temsil etmeye kalkışması için ancak orada yaşayanların, o devlet ne türden meclislere sahipse ona üye seçmiş durumda olmaları gerekir. Fakat Rousseau'cu prensiplere göre yasa, yasadır. Seçilmişlerden oluşan organın oyladığı yasa, *formel olarak* da yasa hâline gelmek için kraliçe yahut başkan imzasına ihtiyaç duysa bile derinde yatan gerçek, yasanın, halk o metni yasa gibi benimsediği için yasa olduğudur. Eğer halk benimsemezse yasa geçersiz kalacaktır. Muhtemelen Rousseau'nun gönlünden geçen, her sene anayasanın, referandum

yoluyla onaylanması ve yönetenlerin tekrar seçilmesidir. Bunların, birkaç yılda bir formel olarak yapılmasının yeterli geleceğini ve ayrıca bunların, liberal demokrasilerde yöneten ile yönetilen arasındaki etkileşim aracılığıyla zaten enformel ve devamlı şekilde yapıldığını söylemek de mümkündür. Rousseau, klasik kent-devletlerinin sağladığını düşündüğü cinsten bir siyasal mutabakatın modern dünyada olamayacağı kanaatindedir. Adına medeniyet dediğimiz şeyi –bu, ticaret, sanatlar, çok yönlü bir toplumsal yaşantı, bilim ve teknolojiyi içerir– bir tarafa atıp sahip olduğumuz erdemi yeniden keşfetmenin ihtimal dâhilinde bulunduğunu düşünmek Rousseau'yu memnun etmiştir. Hâl böyleyken, Rousseau'nun hafiflik olarak görüp reddettiği şeyleri elimizde tutarak Rousseau'cu bir siyaset izlemeye devam etmek fikri, her zaman için bir cazibe taşıyacaktır. Fransız devrimcileri, güçlü bir merkezî devlet ve sayısız yerel siyasal birimin bileşiminin bir çözüm yolu olabileceğini düşünürken yanılmamışlardır. Yanıldıkları nokta, Romalıların ilan ettikleri erdemlerin, modern Fransa'da iş göreceğidir, bu yanılgının bedelini de ödemişlerdir. Rousseau'yu ilgiyle okumuş Amerikalı devrimciler, ilk modern cumhuriyeti kurma konusunda Fransızlara nazaran daha başarılı olmuşlarsa da bu başarıda, Fransız devrimcilerinden çok daha uygun toplumsal, iktisadi ve siyasal koşullar altında çalışıyor olmalarının payı vardır. Nitekim Amerikalı devrimciler ile Fransız devrimcilerin arzuladıkları arasında, yorumcuların kimi zaman işaret ettikleri kadar büyük farklar bulunmaz. Zaten gösterdikleri başarı da kaçınılmaz bir başarı değildir.

ON ALTINCI BÖLÜM

Amerika'nın Kuruluşu



İhtimal Dâhilinde Olmayan Bir Kazanım

Amerika Birleşik Devletleri'nin yaratılması, çarpıcı bir başarıydı fakat bu başarının şaşırtıcılık derecesi de gözden kaçırılmamalıdır. Kurucular, gayet yerinde bir adlandırmayla "ilk yeni ulus" dediklerinde daha önce görülmemiş bir yola çıktıklarını ve bu yolda başarısızlığın, başarıya ulaşmaktan daha muhtemel olduğunu biliyorlardı. Bundan korku duyan da sadece kendileri değildi. Kuşkucu bir reaksiyoner olan Joseph de Maistre, bu girişime insan eliyle müdahalenin aşırılığından yakınmıştı; bir cumhuriyet kurulabilir ve bu cumhuriyetin bir başkenti de olabilirdi fakat başkentinin adı Washington olan bir cumhuriyetin varlığı imkân dâhilinde değildi.[1] Bu bölümde, Maistre'in vardığı sonuçlar değil, kullandığı öncüller dikkate alınmıştır. Birleşik Devletler, insan eliyle yaratılmıştır fakat bu eller son derece zeki insanlara aitti ve gayet becerikliydi. Bununa birlikte, Polybius ve Machiavelli olsa bu işte *tyche* veyahut *fortuna*'nın da bir rolünün olduğunu kabul edeceklerdir. Bu bölüm, Birleşik Devletler'in kuruluşunu, *teorik* açıdan ilginç bir olay olarak gerektiği gibi değerlendirmek adına, 1787 sonrasını neredeyse hiç ele almamıştır. Birleşik Devletler'in kuruluşunun pratik önemi, yoruma ihtiyaç göstermez. Kendi kendisinin farkında olan bir siyasi yapılanmadır; yaratıcıları teorik açıdan sofistikedir. Fakat başarıları, aynı zamanda niyetlerine dair, onları dinleyenleri ve okuyanları ikna edecek bir anlatı kurmayı becerebilmelerine de bağlıdır. Bu anlatının, dinleyiciler ile paylaşılan tarihsel ve teorik perspektif içinde bir karşılık bulması gerekir. İki yüz yirmi beş yıl sonra Birleşik Devletler'in, dünyanın tek süper gücü olması ve Polybius'un Roması gibi bir hegemon hâline gelmesi böylesi bir karşılık değildir.

Kurucular –burada Thomas Jefferson ve *The Federalist* yazarları ile sınırlandırılmıştır– kolektif olarak Cicero'nun yerinde olmak isteyeceği kişilerdi; tiranlık olmayan bir cumhuriyetin yaratıcıları. Bu yıllarda Birleşik Devletlerin üç muhtemel versiyonu tartışıldı ve her üçünün de hayata geçebilmesi mümkündü. Bunlardan ilki, Hamilton'cı Birleşik Devletler'di. Bu, kolonilerin başkaldırdığı ticari ve monarşik Britanya'nın modernize edilmiş

1 Maistre, *Works*, ss. 84-85.

ve samimi bir versiyonuydu; odağında, askerî etkililik bulunan merkezî bir devlet vardı ve arsızca emperyalistti; modern devletin finansal ve gelir yaratan kurumları, ihtiyaç duyulduğunda oluşturulmak yerine, en baştan yerli yerine konmuştu. Jefferson'cı versiyon, diğer uçtaki tartışmaya açık olasılıkları içeriyordu. Bu, ideolojik olarak ticarete ve sanayiye düşman, tarıma dayalı, demokratik bölge cumhuriyetlerinden oluşan bir sistemdi ve belki de çözülerek cumhuriyetin ilk yıllarındaki eyaletlerden daha küçük cumhuriyetlerden oluşan gevşek bir birliğe dönüşmesi mukadderdi. İki kutup arasında meydana gelen şey ise büyük oranda, Madison'ın sıra dışı yaratıcılığının ve ikna gücünün bir sonucuydu. Jefferson, Bağımsızlık Bildirgesi'ni yazmış, Madison ve Hamilton *The Federalist*'e makaleleri ile katkıda bulunmuş, Jefferson ve Madison ise başkan olmuştu. Hamilton'ın siyasi kariyeri, Jefferson'ın başkan yardımcısı ve kendisinin has düşmanı olan Aaron Burr ile yaptığı düelloda öldüğünde durma noktasındaydı. Jefferson ve Hamilton, Washington'ın ilk yönetimine katılıp iş birliğine zorlandıkları dönemde dahi birbirlerinden nefret ederlerdi. Burada olmadığı için üzüntü duyduğum sesler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi, John Adams yani Jefferson'ın destekçisi, meslektaşı, rakibi ve onu eleştiren yakın arkadaşıdır. Cumhuriyet teorisinin muhafazakâr kanadı adına konuşması için Adams'a başvurulması gayet yerinde olabilecektir. Şundan fazlasını söylemek ise nezaketsizlik sayılacaktır; 1800 yılında yapılan seçimlerde, Adams yerine Jefferson'ın seçilmesi, Adams'ın ülkesinin daha popülist, elitistliğinin ve aristokratikliğinin daha az farkında olan bir cumhuriyet istediğine karar verdiğinin göstergesidir. Bir başka eksiklik ise Benjamin Rush'tır. Rush, kıtasal orduyu sağlıklı tutmaya çalışan, şaşırtıcı bir hekimdir ve ayrıca dokunaklı ve acımasız bir tonda, köleliğin zararları hakkında da yazmıştır.

Birleşik Devletler, okul çağındaki çocuklara ve yabancılara, sanki büyülü bir başarıya ulaşan ayaklanma, biraz tereddütten sonra yerini, daha önce eşi benzeri görülmemiş bir federal devlete bırakmış gibi sunulur. Sadece "ilk yeni ulus" olmakla kalmamış aynı zamanda da yoktan var olmuştur. Hakikat ise bundan daha ilginçtir. Çekişmeci ve teorik prensipler üzerinden ilerleyen bir girişimdir. Baş kaldıran koloniciler, şikâyetlerini ifade ederken ve tehlike altına girmiş haklarını anlatırken 1688 Görkemli Devrim'i sonrası, İngiliz siyasetinden sökülüp atılan radikallerin dilini kullanmışlardır. Arkalarında, Cromwell'ci Milletler Topluluğu'nun cumhuriyetçileri vardır. Her ne kadar Samuel Adams, Boston Kent Konseyi'ne giderek doğrudan doğruya *Second Treatise*'ten alınma bir yönetim ilkeleri bildirgesini desteklemişse de Locke'un ilham kaynağı olması, kolonici milislerin çantalarında *Second Treatise*'i taşımalarından değil Taşra Whig'leri ve Cromwell'ci cumhuriyetçilerin görüşlerinin Locke ile aynı olmasından kaynaklanır.[2] Görkemli Devrim, Britanya'da mutlak monarşinin ve bir Katoliğin yeniden tahta çıkması

2 Bailyn, *Ideological Origins of the American Revolution*; Wood, *The Radicalism of the American Revolution*.

tehlikesinin sonunu getirmişti. Bunun yerine ise rızaya dayalı yönetim kurmamış, devletin kiliseden desteğini çekmemiş yahut kilise ve devleti birbirinden ayırmamıştı. "Eski Güzel Dava" –İngiliz cumhuriyetçilerinin ülküsü– Amerika'da yeni bir enerjiye kavuştu.

Bildirge ve Kaynakları: Locke ve Sidney

Amerikan Devrimi sadece bir "görkemli devrim" değildi; İngiliz Görkemli Devrimi'ni, biraz da olsa aştı. Edmund Burke, Fransız Devrimi'ni eleştirirken 1689 anlaşmasını övmüş ve Whig'lerin haklı olarak tamamen savunmaya ve restorasyona dayalı bir devrim için mücadele ettiklerini, bu devrimin, halka, William ve Mary'yi seçme hakkını tanımaktan ziyade eski anayasayı, saldırılara karşı korumak amacını güttüğünü ileri sürdüklerini belirtmiştir.[3] Eğer "biz halk olarak" kral seçebiliyorsak "biz halk olarak" seçilmiş kralları yerinden de edebiliriz; nitekim kralların, egemenin istediğini yapmaları gerekir. Locke ise açık bir şekilde, bunun tam tersi olan görüşü benimsemiştir: Yöneticiler, halkın istediğini yapmalıdır. Jefferson da aynısını belirtmiştir. 1774 tarihli ve *The Rights of British North America* başlıklı risalede, aynısını III. George'a, incelikten yoksun bir şekilde söylemiştir.[4] Jefferson'ın gerçekten de III. George'un "o, halkının, çevresi mutlak güçler ile sınırlanmış, hükumet denen büyük makinenin işleyişine yardımcı olmakla görevli üst düzey memurundan başka bir şey değildir" sözlerini kabul edeceğini düşünüp düşünmediği ise elbette başka bir meseledir.

İki yıl sonra ilan edilen Bağımsızlık Bildirgesi ise aynı oranda Locke'çudur fakat Algernon Sidney'e de çok fazla şey borçludur. Sidney'de de olduğu gibi, bireylerin doğal haklarına yapılan ve gayet "felsefi" bir doğa yasası fikrine dayanan atıflar, varlığını Harrington gibi cumhuriyetçilere hatta uzaktan uzağa Seneca ve Cicero'ya borçlu kolektif özgürlük fikirleri ile iç içe geçmiştir. Yani "kendi hâline bırakılmış" tebaanın özgürlüğünden ziyade kendi kendini yöneten yurttaşların özgürlüğü üzerinde durulmuştur. Yurttaş erdemi retoriği ile doğal haklar retoriği, Jefferson'ın retoriğinin nereden geldiğini bilmek isteyen yorumcular dışında kimsenin keyfini kaçırmadan bir arada bulunabilir. Jefferson ise bu sorunun, sorulmaya değer olduğunu düşünmemiş gibidir. Bağımsızlık Bildirgesi'ne neyin ilham verdiği sorulduğunda ise Jefferson, "dönemin ahenk sağlayan hissiyatından" yararlandığını söyleyerek Aristoteles, Cicero, Locke ve Sidney'i zikretmiştir.[5] Bildirge, "dünya güçleri arasında, doğanın yasaları ve Tanrısı tarafından bahşedilen, ayrı ve eşit bir konuma sahip olunduğunu varsayma"[6] hususunda Tanrı'ya, Amerikan halkının kutsal hakkından ziyade kralların kutsal hakları konusunda atıfta bulunmaktan dolayı da kaygılı değildir. Tarihe ve felsefeye, farklı sonuçlar

3 Burke, Appeal, *The Portable Burke* içinde: ss. 488-89.
4 Jefferson, *Political Writings*, s. 64.
5 *A.g.e.*, s. 148.
6 *A.g.e.*, s. 102.

vereceği korkusu olmaksızın aynı anda başvurulur. İngilizlerin çok eskilerden gelen özgürlükleri ile kadim anayasaların erdemleri, modern bakış açısına göre bambaşka bir kavramsal evrene ait olan doğal hak olgusuna yapılan atıflar ile bir arada aktarılır. Eğer kurumlarımızı, istediğimiz zaman yeniden inşa etmek gibi bir doğal hakkımız varsa geçmişin otoritesi, hâlihazırda pek de büyük olamayacaktır. Burke'ün, Fransız Devrimi'nin Britanya'daki destekçilerinden şikâyeti de budur. İmkânsızı başarmaya niyetlenip Anglo-Sakson İngilteresi'nin kadim anayasasının, "doğanın yasaları ve doğanın Tanrısı"nı içerdiğini varsayabiliriz. Jefferson'ın zaman zaman böyle düşünmüş olması muhtemeldir. Biz ise bunun o kadar kolay olmadığı kanaatindeyiz. Cicero, Stoacı felsefenin, Roma'nın *mos maiorum*'u ile aynı dersi verdiğini düşünmüştür yani Jefferson'ın arkası sağlamdır. Cicero'nun ismini zikretmek ise bize, siyasi hitabetin gereklerinin, soyut olarak felsefenin gerekleriyle aynı olmadığını hatırlatır.

Bağımsızlık Bildirgesi'nin entelektüel içeriği gayet tanıdıktır; 1629 tarihli Haklar Dilekçesi ve 1689 tarihli Haklar Beyannamesi ve Dilekçesi, Sidney'in *Discourses*, Locke'un *Two Treatises*, Montesquieu'nün *Spirit of the Laws*, Blackstone'un *Institutes* adlı eserleri, yükseköğrenimde okutulan, Aristoteles, Cicero ve Tacitus'un dâhil olduğu klasik literatür ile Hume'un siyasi makalelerini de içeren modern İskoç Aydınlanması. Amerika'daki dinî hissiyat da en azından bunlar kadar önemlidir. Philadelphia, Britanya İmparatorluğu'nda, Yahudiler ile Katoliklerin, Protestan komşuları kadar rahat ibadet edebildikleri tek şehirdi. Bununla birlikte, Amerikan dinî anlayışı, her ne kadar Jefferson'ın ortodoks Hristiyan'dan ziyade deist olması ihtimal dâhilinde ise de genel anlamda ahlaki, siyasi açıdan Kalvinist ve Augustinusçuydu. Siyasetçilerin aldıkları eğitim onlara, vahyin, doğanın öğretilerini güçlendirdiğini öğretiyordu. Dolayısıyla Hristiyan ve pagan yazarların siyaset hakkındaki eserleri arasındaki farkları büyütmek yerine, bu yazarların ortak noktalarına dikkat çekiyorlardı. Sonraki dönemin deyişiyle, siyasi eylemin, ortaklaşa prensipler üzerinden ilerlemesine müsaade eden ve nihai kertede birbirinden çok farklı bağlılıklar ile sürdürülebilen bir "çakışan konsensüs" peşindeydiler.[7]

Daha sonraki dönemin yazarları, yönetimin baskısı karşısında bireysel özgürlük üzerinde duran liberal seçenekle kendi kendini yöneten yurttaşların sahip olduğu kolektif özgürlük üzerinde duran cumhuriyetçi seçenek arasına keskin bir çizgi çektiler. Bu ayırımı meşhur eden, Benjamin Constant'ın 1818 tarihli ve "La liberté des anciens comparée à celle des modernes" başlıklı makalesidir. Constant'tan önce bu ayırım, yarı görünür hâldeydi. On sekizinci yüzyıl sonlarında yaşamış bir Amerikalıdan, bu ayırımın hangi tarafında durduğunu öğrenmeye çalışsak bu kişi muhtemelen, Amerikalıların her iki özgürlük türüne de ihtiyaç duyduğu konusunda ısrar edecekti. Antiklerin özgürlüğü, modernlerin özgürlüğü olmadığı takdirde ekonomik

7 Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Political Liberalism* içinde: ss. 133vd.

serbestiyeti ortadan kaldıracak, vicdani hakları ihlal edecek ve dejenere olarak bir çoğunluk tiranlığına dönüşecektir. Modernlerin özgürlüğü ise antiklerin özgürlüğünün olmadığı yerde "biz halk olarak" sözleri ile talep edilen kendi kendini yönetme gücünü, yurttaşlığın elinden alacaktır. Bu, açıkçası doğrudur. Yurttaşların kolektif eylem yapabilme kapasitesi üzerinde duran "erdem siyaseti" ile bireylerin şahsi tasarılarına müdahalede bulunmamayı vurgulayan "haklar siyaseti" arasındaki gerilim, ancak bu siyasetlerden herhangi birisi aşırıya kaçtığında hasıl olur. Madison'ın "siyaset bir ortalamaya bağlıdır" görüşü, aşırıya kaçmama konusunda özellikle akılcı görülebilecek bir isteksizliği ifade eder. Jefferson ise en azından yazışmalarında, mümkün olabileceğin azamisinin sınırlarının nereden çizildiğini görmeye, her ne kadar pratikte sağduyuyla uzlaşmaya ihtiyaç duysa da daha fazla niyetli gibidir.

Eğer Amerikalılar, kendi kendilerini yönetemezler ve karmaşa içine düşerlerse isyan bir felaket demektir. Bu, birbirlerini sömürdükleri yahut tahakküm altına aldıkları anlamına gelir ve Britanya yönetimine karşı şikâyetleri de öncesinde bundan ibarettir. Yeni anayasal düzen, hem Locke'çu hem de cumhuriyetçi olmalıdır yani hem yönetimin aşırılıklarına karşı bireysel hakları korumalı hem de yetkileri kısıtlı fakat etkin bir yönetimin kurumlarını tasarlamalıdır. Üstesinden gelinememiş gerilimler, Anayasada da mevcuttur. Kölelik, ulusal birliği yok edebilecek türden, uzun erimli bir kapasiteye sahip gerilimlerin en kötüsüdür. Entelektüel açıdan, kölelik kurumunun varlığı ile insanların özgür ve eşit doğduğundaki ısrarı bağdaştırmak çok da zor değildir. Sadece bunun için köle hâline getirilmiş Zencilerin başka türlü var olabilme kapasitesinden yoksun bulunduğuyla uyumlu doktrini hazmedebilmek veya Tanrı'nın, Ham'ın oğullarını yahut Kabil'in sonunu lanetlediği fikrine yaslanmak gereklidir. Pagan antikitesinde yurttaşların özgürlüğü, köleliğin varlığına, kadınların siyasal hayattan dışlanmasına ve nüfusun önemli bir kısmının, yoksul yahut ahlaki kapasiteden yoksun oldukları gerekçesiyle dışlanmasına yaslanmıştır. Pagan antikitesinin önemli bir bölümünde, özgür ve eşit olarak doğduğumuza inanılmıyordu. Aksine, Hristiyan modernitesi, özgür ve eşit doğduğumuza inandı; Bildirge ise bunun böyle olduğunu telaffuz etti. Fakat Locke, köleliğin varlığında temellenmiş bir Amerikan kolonisinin anayasasını yazmıştı. Hristiyan yazarlar, yüzyıllardır köleliğin varlığı ile Stoacılık ve Hristiyanlıktaki doğal eşitlik fikirlerini bağdaştırmaya çalışıyorlardı.

Devrimin tarihsel anlatılarında Amerikan Devrimi ve Amerikan devrimcilerini neyin harekete geçirdiğine dair söylenecek çok şey bulunur. Kaba bir şekilde şöyle denebilir; devrim, kimi koloni kurucularının, herhangi bir vergi ödemek zorunda kalmadan Britanya askerî ve deniz gücünün korumasını istedikleri, kimilerinin ise merkezî yönetimin uygulamaya çalıştığı asgari düzeydeki kısıtlara bakmadan yerli halkı yok etmeyi ve topraklarına el koymayı arzu ettikleri için olmuştu. Elbette bu hikâyede bir haklılık payı vardı. Biraz daha zarif bir bakış açısına göre ise gelişen, kendine güvenen ve kendi işlerini kendileri görmeye alışık insanlar, merkezî yönetimin, sömürge ilişkisinden

anladığı şeye hele de Britanya yönetimi, Avrupa'da Fransa ve İspanya, Hindistan yarımadası ve uzak sulardaki çatışmalardan dolayı dikkati dağılmış, Amerika'nın ihtiyaçlarına karşı ihmalkâr davranırken boyun eğmeyecekti. Amerikan bağımsızlığı, her ne olursa olsun çok da fazla ertelenemezdi. Amerikan ticaretinin büyümesi, yeni toprak talebi ve Britanya Adaları'ndan başka yerlerden de alınan göç, biçimsel siyasi bağların kopartılmasına katkıda bulunacaktı. Olgulara ters düşen tarih denilen şeye meraklı olanlar ise Lord North'unkinden daha ustaca bir yönetim kurulmasının, Britanya Kuzey Amerikası'nın tarihinin "Kanadalı" bir sonuç doğurup doğurmayacağını akıllarından geçirebilir. Fakat bunun olabilmesi pek de mümkün değildi.

Jefferson'ın bölge cumhuriyetleri için beslediği umut bir yana, kurucular arasındaki önde gelen simaların hiçbirisi doğrudan demokrasiyi istenir bulmuyorlardı. Jefferson da dâhil hiç kimse (o dönem anlaşıldığı şekliyle) demokrasinin ulusal ölçekte mümkün olabileceğini aklından geçirmiyordu ve yeni cumhuriyeti inşa etmeye katılmış hiç kimse, ekonomik açıdan eşitlikçi değildi. Biraz sonra inceleyeceğimiz Thomas Paine dahi ekonomik eşitliğe inanmıyordu. Fırsat eşitliği ise başka bir meseleydi. Eğer mülkiyet hakları, güvence altına alınırsa ve bütün insanlar emeklerinin karşılığını alırsa farklılaşan yetenekler, enerji ve talih farklılaşan bir zenginliğe neden olacaktı. Diğer uçtan gelen fikirler de vardı. Antifederalistlerin çoğu, demokrasi konusunda ve yerel yasama organlarına, Atina'nın *ecclesia*'sının tüm sorunları aşabilecek derecede sınırsız gücünü vermeye hevesliydiler. Antifederalistler de Atinalılar gibi, sıradan insanların çıkarlarını, zenginlerin sömürüsü karşısında korumanın ancak böylelikle gerçekleşebileceği kanaatindeydiler. Borç veren-borçlu ilişkisinin diğer tarafından bakarak enflasyon ve borçların silinmesini istiyorlardı.

Algernon Sidney'in samimi bir tilmizi olan Jefferson, sıradan insanın sağduyusuna daha fazla güveniyor ve yoksul çoğunluğun, kendi üstlerinin mülküne el koymaya teşebbüs etmelerinden daha az korkuyordu. Nihai kertede ise Anayasanın, kendilerine karşı düzenlendiğinden sert bir şekilde şikâyet eden "orta halli kısım" seçim sistemini kullanarak görüşlerini görünür kıldı ve bir kamu görevine seçilebildi; kırdaki yoksullar, daha önce Amerikan Yerlilerinin yaşadığı coğrafyanın neredeyse sınırsız kaynaklarını sömürebildi. Ortaya çıkan, sıradan insanın, mülkiyetin kutsallığına, hemen herkes kadar meraklı oluşuydu. Parti sistemi ilk ortaya çıktığında Jefferson ve Madison "Demokrat Cumhuriyetçiler" oldular. Sanayileşen Avrupa'ya tanıdık gelecek türden bir sınıf çatışması, Amerika'ya çok daha sonra geldi. Geldiği dönemde ise siyasi ortam bölgesel, etnik ve kültürel çıkar çatışmaları etrafında yapılanmış; ulusal ve sınıf temelli siyasi partileri barındırmaz bir hâl almıştı. Biz bu bölümde, sadece yeni bir ulusun doğuşu üzerinde duracağız. Jefferson ve Bildirge'den başlayacak Anayasanın meydana getirilmesi ile devam edecek ve nihayetinde, tutulmayan Jefferson'cı ve Hamilton'cı yollara döneceğiz.

Jefferson ve Bağımsızlık

Jefferson, 1776 yılının Temmuz ayında, İkinci Kıtasal Kongre'ye Bağımsızlık Bildirgesi'nin bir taslağını sunduğu sırada zaten Bildirge'nin temel başlıkları altında, kolonicilerin sabık yöneticilerinden ayrılma hakkının savunulması gerektiğini, Virginia'lı mevkidaşlarına faydalı olacak şekilde düzenlemiş ve İkinci Kıtasal Kongre'nin üyelerinin gözünde silah kullanmayı meşrulaştırmıştı. Thomas Jefferson, 1743 yılında doğmuş ve dostu John Adams'tan birkaç saat önce, 4 Temmuz 1826'da Bildirge'nin açıklanmasının ellinci yıldönümünde vefat etmişti. Orta zenginlikte bir Virginia ailesine mensuptu fakat babası, Jefferson henüz on dört yaşındayken vefat etmişti. College of William and Mary'de William Small ile felsefe çalıştı. Small da James Madison'ın Princeton'daki hocası John Witherspoon gibi İskoçya göçmeniydi. Small'dan, çoğu İskoç felsefecinin desteklediği ahlaki duygu teorisini öğrendi ve bu teoriyi özümsedi. Hukukçu olmaya hazırlanırken Grotius, Samuel von Pufendorf ve Locke'un yanı sıra Coke ve Blackstone'un öğretilen hukuki yaklaşımlarını öğrendi. Yirmi altı yaşında Virginia meclisine seçildi. Bu meclis, Britanya valisi tarafından 1774'te lağvedilecek ve hiç vakit kaybedilmeden Virginia halkına sadakat duyduğunu ileri süren kurul olarak yeniden toplanacaktı. Jefferson, *Summary View of the Rights of British America*'yı, işte bu kurula sundu.[8] Metinden ürken ve bu metindeki bakış açısını, kendi adlarına benimsemeyi reddeden mevkidaşları, yine de onu Philadelphia'daki İkinci Kıtasal Kongre'ye göndermekte tereddüt etmediler.

Jefferson'ın hayatının geri kalanı, Birleşik Devletler'in iki dönem başkanlığını yaptıktan sonra 1809 yılında emekli olarak Monticello'ya yerleşmek konusunda elinden geleni yapmışsa da kamuoyunun gözü önünde geçti. Babasının aksine, beceriksiz bir iş insanıydı ve öldüğünde gırtlağına kadar borçluydu. Hayatının son döneminde aldığı darbelerden birisi de kazanç elde etmek için kütüphanesini Kongre'ye satma ihtiyacını duymasıydı. Jefferson'ın kütüphanesi, Kongre Kütüphanesi'nin temelini oluşturdu. Jefferson; Bildirge'nin yazarlığı, Virginia Dinî Haklar Yasası'nın kaleme alınması ve Virginia Üniversitesi'nin kuruluşu gibi üç temel başarısı ile anılır. Başkanlığının iki dönemi de kayda değer bir şey olmadan geçti. Nitekim 1803 yılındaki Louisiana Satın Alımı da böyle bir olguydu. Birleşik Devletler, 15 milyon dolar gibi küçük bir masrafla, toprak büyüklüğünü iki katına çıkartmış ve Fransızların hatta İspanyollar ve Britanyalıların, Mississippi Nehri kıyılarına yayılmayı yahut nehir boyunca seyrüsefer yapmayı önleyebilmeleri tehlikesine de bir son vermişti. Jefferson'ın, Louisiana Satın Alımı'nı önemsediğini biliyoruz çünkü bununla ilgili bir kayıt düşmüştü. Jefferson, "güçlü yönetim"e karşı olduğunu ilan etmişti ve belki de işi ile başkan olarak yaptıkları arasındaki çelişkiden utanıyordu.

8 Jefferson, *Political Writings*, ss. 62vd.

Bildirge, Jefferson'ın, Britanya ile bağların kesin bir biçimde kopartılmasının neden gerekli olduğu hakkındaki düşüncelerinin üçüncü ve son kısmıdır. Düşüncelerin ilk kısmı, *A Summary View*'dadır. Bu ilginç bir metindir çünkü varsayılan muhatabı III. George'a, kral olarak konumunun, halkın görevlendirmesine bağlı olduğunu söyler ve bu iddiasını, Locke'a değil Cicero'nun *De officiis*'ine dayandırır. En yüksek rütbeli yönetici, ortak iyinin temsilcisidir ve görevi, halkın refahını güvence altına almaktır.[9] Bu iddiaya, Amerikalıların merkez yönetim karşısındaki konumuna dair iki Jefferson'cı düşünce eşlik eder. Her ikisi de farklı amaçlarla, Anglo-Saksonlara başvurur. Bunlardan ilki, koloniciler ülkeyi terk ettikten ve fetih, yerleşilmemiş bir bölgeye yerleşme yahut bunların bir karışımı sonucu başka bir yere yerleştikten sonra, merkezî yönetimin onlar üzerinde ne türden bir güce sahip olduğu meselesidir. Saksonlar, ağaçlıklarını ve ormanlarını terk edip Britanya'yı fethettikten sonra daha önce kendilerini yönetenlerin, kendilerini burada da yönetmeye devam ettiklerini akıllarına hiç getirmemişlerdi. Bu yeni ülkeye yerleştikten sonra kendi yönetimlerini kurmuş ve kendilerini, uygun gördükleri şekilde yönetmişlerdi.

Bu, Grek kentlerinin Akdeniz etrafında kurduğu koloniler için de geçerliydi. Bu iddia, Amerikan kolonicilerin hangi şartlarla yola çıktıkları ve bu şartların, kolonicilerin kuşaklar sonraki vârisleri için de geçerli kılınmaya çalışıldığında ne kadar bağlayıcı olabileceğine dair pek çok soruyu da beraberinde getiriyordu. Jefferson bu soruları sormuyordu. Sadece, Saksonlar için kabul görenin, Amerikalılar için de kabul gördüğünü söylüyordu. Britanya yönetiminin kolonicilere sağladığı şeyler, bir ulusun başka bir ulusa sağladığı ve anlaşma ile kayıt altına alınmış bir yardımdı. Yardım, her ne kadar dostluğa zemin oluştursa da yardım eden ulusu, yardım alan ulus karşısında siyasi otorite sahibi kılmaz. Britanya, Portekiz'e yardım ettiğinde Portekiz üzerinde bir egemenlik hakkına sahip olmaz. Jefferson, Britanya İmparatorluğu'nun varlığını reddetmemiştir. Fakat İmparatorluğu, kendi kendini yöneten toplulukların bir konfederasyonu olarak yorumlamıştır. İyi huylu ve iyi niyetli bir kral, her birimin refahını gözeterek konfederasyonun yöneticiliğini yapmalıdır. Herhangi bir birim, diğeri üzerinde hâkimiyet sahibi olma iddiasında bulunmamalıdır. Boston'daki meclisin, Britanya için yasa çıkarması ne kadar saçma ise Londra'daki Parlamento'nun Massachusetts için yasa çıkarması da o kadar saçma olacaktır. İlginç bir şekilde, otuz küsur yıl sonra Jefferson, Kanada'dan Güney Amerika'ya uzanan bir "özgürlük imparatorluğu" olabileceğini, Mississippi'nin batısındaki eyaletlerin, Birleşik Devletler dışında bağımsız bir konfederasyon oluşturabileceklerini tahayyül etmişti. Jefferson'ın, Britanya İmparatorluğu'nu resmetme şekli, bileşenler arasındaki ilişki hakkında ne düşünmüş olabileceği hakkında bir yola işaret eder.

9 *A.g.e.*, s. 62.

Jefferson'ın argümanı, kendi içinde zorlayıcı olsa da uygulama ile çelişiyordu. "Tescilli koloniler"de krallık, Krallık'a kimin yararı dokunacaksa ona toprak ve yönetme hakkı bahşetmişti. Kolonicilerin faydalandıkları haklar, toprak kiralamaya ilişkindi ve toprak sahibi, kiralama sözleşmesi koşulları sağlanmadığı zaman toprağı geri alabiliyordu. Jefferson'ın, Saksonlara başvurduğu ikinci nokta da toprak sahipliğini hedef alıyordu. Krallığın, Amerika'da herhangi bir asli mülkiyet hakkı bulunmuyordu ve bu olmayan hakları, toprağı istediği gibi dağıtmak ve yönetim haklarını toprak bahşetmekle ilişkilendirerek kullanamazdı. Ancak Normanların İngiltere'de kurduğu türden bir feodal ortamda bağımlı toprak sahipleri, feodal üstlerinin bahşettiği toprağın sadece geçici olarak sahibiydi. Bu, İngiliz radikallerinin pek sevdiği Norman boyunduruğu doktriniydi. Anglo-Saksonlar, bağımsız toprak sahipleri iken Normanlar, onların mülklerine el koydu ve böylelikle asli haklarını kaybettiler. Amerika'da ise Norman boyunduruğu, halkın boynuna hiçbir zaman vurulmadı. Amerikalılar, topraklarını, "tam mülkiyet hakkına sahip" olarak ellerinde bulundurdular. Amerikalılar, kendi kendini yöneten bağımsız toprak sahipleriydi ve Britanya yönetimi de bu olguyu kabullenmeliydi. Her durumda, Britanya'nın Virginia meclisini lağvetmesi geçersizdi çünkü bırakın başka bir ülkedeki parlamentoyu, Britanya Parlamentosu'nu lağvedecek bir kraliyet gücü dahi bulunmamaktaydı.[10]

Jefferson'ın Sakson özgürlüğü konusundaki büyük ilgisi, bugün alaycı bir gülümseme ile karşılanabilir. Fakat bu ilgi, Jefferson'ın cumhuriyetçiliğinin Greklerin ve Romalıların fikirlerinden ve uygulamalarından büyük oranda bağımsız olduğunu, doğrudan doğruya İngiliz İç Savaşı'ndaki radikallerin geleneğine yaslandığını görmeyi de kolaylaştırır. Pek çok Amerikalı kolonicinin, İngiliz İç Savaşı'nda savaşmak için Massachusetts'ten İngiltere'ye dönmesi, Stuart hanedanının Restorasyon'u sonrasında tersine bir nüfus akışının yaşanması Jefferson'ın eğilimini anlaşılabilir kılar. Bununla birlikte, Jefferson'ın Anglo-Saksonlara yönelik ilgisinin genişliği ve Anglo-Saksonların bize, Aristoteles'ten fazlasını öğretebileceğine dair inanışı sıra dışıdır.[11] Döneminin belagat ihtiyacını, kendi kendini yöneten toplulukların çeşitleri arasındaki farkı bulanıklaştırmak suretiyle karşılamıştır. Otokratik ve aristokratik tiranlıklar, sakınılması gereken örnekler sunmuşlardır; Sakson, Grek yahut Amerikan kolonileri örneklerindeki kendi kendini yöneten topluluklar ise olumlu örneklerdir. Ayrıca Jefferson, Greklerin, temsil aygıtı konusunda Grek felsefecilerinin siyaset hakkında yazdığı her şeyi "faydasız kılan" cehaletine daha büyük bir empatiyle yaklaşıyordu. İngiltere yönetimi hakkında ise yönetimin, kralların rolleri hakkında doğru bir bakış açısına sahip olduğu durumda erdemli; kralların Parlamento'ya zorbaca davrandığı yahut Parlamento üyelerine rüşvet verdiği durumda ise zararlı olduğunu düşünüyordu. Fakat Jefferson, aslı itibariyle monarşi karşıtıydı ve bununla bağlantılı olarak

10 *A.g.e.*, ss. 64-66.
11 *A.g.e.*, ss. 216-17.

siyasi muhaliflerinin, Birleşik Devletler'de monarşik bir sistem kurulması isteğini de düşmanlıkla karşılıyordu.

A Summary View, edebî biçim açısından bir dilekçeydi. Bu dilekçe, monarka hitaben kaleme alınmıştı ve kralın, dilekçe sahiplerinin şikâyetçi olduğu konulara bir çözüm bulmasını istiyordu. Dilekçe sahipleri, yalvaran tebaa olmaktan ziyade öfkeli yurttaşlardı. Lütufta bulunulmasını değil haklarını talep ediyorlardı. Sürekli dile getirdikleri şikâyetleri, Bağımsızlık Bildirgesi'nde yazılanlardı ve şikâyetler, siyasi konulardan ticari ve insani konulara kadar uzanıyordu. *A Summary View* kaleme alındığında New England'dan savaş sinyalleri geliyordu ve kolonilerde sıkıyönetim ilan edilmişti. Bu, bir hak ihlali olmakla birlikte, yabancı paralı askerler engel olmadığı sürece kendi işlerini görebilme kapasitesine sahip insanlar için aşağılayıcı bir durumdu. Bir yıl sonra Jefferson, Kıtasal Kongre'nin bildirgesine, silaha sarılmanın gerekli olduğunu yazacaktı. Bu ilginç bir belgeydi çünkü her türden bağımsızlık isteğini yadsımasına rağmen kolonilerin, Britanya yönetimine tabi olduğunu reddediyordu. Jefferson'ın sonraki yıllarda *Autobiography*'de yazdığı üzere orta koloniler, New York, "Jersey'ler" Pennsylvania ve Maryland nihai bir ihlale hazır değildi. Aksine, kontrollü bir isyanın, Britanya yönetimini, on iki yıl önceki düzenin yeniden kurulmasına sevk edeceğini umuyorlardı. Her hâlükârda bağımsızlık, bir yıl sonra ilan edildi.

Bugün için Bildirge, Britanya yönetimine ilişkin şikâyetlerin listesinden; kolonilerin, kendilerini bağımsız eyaletler olarak gördüklerinin ve Britanya ile bağlarını kopardıklarının ilanından çok daha fazlasını ifade etmektedir. Gettysburg Konuşması ile birlikte, Amerikalıların büyüme sürecinde edindiği siyasal kimliği özetler. Yeni Amerikan vatandaşı olanların edindikleri kimlik de budur.[12] Dolayısıyla Bildirge'ye, sadece entelektüel bir üretim olarak bakmak epeyce zordur, hatta belki de bu bakış açısında ısrar etmek bir hata olacaktır. Bildirge'nin amacı, Jefferson'ın da belirttiği gibi yeni ilkeler ilan etmek değildi. Amaç, okurlara, inandıkları şeyleri hatırlatmaktı; hükümet, bireylerin doğal haklarını güvence altına almak için vardı; bu haklar, yaşama, özgür olma ve mutluluk arayışını kapsıyordu. Eğer hâlihazırdaki yönetim, yeterince uzun süre ağır bir başarısızlık içindeyse halk, mevcut yönetimi ortadan kaldırmalı ve yenisini kurmalıydı. Bildirge'nin amacını bu şekilde tarif etmek, heyecan verici bir belgenin, incelikten yoksun bir özetini yapmak gibiydi ve aynı zamanda "insanlığın fikirlerine makul bir saygı ile yaklaşma"ya yönelik kabulü görmezden geliyordu. Bu kabul, Amerikan kolonilerinin şikâyetlerinin ne olduğunu ve ne elde etmeyi amaçladıklarını, dünyanın geri kalanına açıklamasını gerektiriyordu. Bu metin parçası, kolonicilerin bağımsızlıklarından duydukları gururun ve eğer koloniciler yeni bir ulus olacaklarsa medeni insanlar topluluğu tarafından tanınmadan evvel belli standartların kendileri tarafından tutturulması gerektiği fikrinin ustalıklı bir ifadesiydi.[13]

12 Eğer Texas Jefferson'ın devrimdeki rolünü gizlemeyi başarırsa, bu doğru olmaktan çıkacaktır.

13 Jefferson, *Political Writings*, ss. 102vd.

Bildirge'nin ilk paragraflarının işaretleri, 1776 yılının Haziran ayında yayımlanan Virginia Haklar Bildirgesi'nde mevcuttu. Aynı yılın Mayıs ayında Virginia meclisi, Kıtasal Kongre'yi, bir bağımsızlık bildirgesini görüşmeye zorlamıştı. Virginia Haklar Bildirgesi'nin temel mantığı, Locke'un *Second Treatise*'indeki devrim tartışmasına dayanıyordu. İnsanlığın, ayaklanıp kötü muamele nedenlerini ortadan kaldırmak yerine kötü muameleye tahammül etmeye daha meyilli olduğu konusundaki ısrar da aynı minvalde düşünülmeliydi. Metinde devrim, başvurulacak son çare şeklinde belirtilmişti. Krallığın tiranca uygunsuz davranışlarından kaynaklanan şikâyetleri, Virginia Bildirgesi'nin, yönetimin koruması gereken haklar ve bu hakları nasıl koruyacağına dair listesiyle eşleştirmek hem kolay hem de bilgilendiricidir. Bildirgelerin hiçbiri, bocalayan bir Britanya yönetimi ile uzlaşılması imkânsız Massachusetts yerleşimcileri arasında bir tercih yapma konusunda, önceki on iki yıl boyunca devam eden kötülüklerin muhasebesine dayanan bütünüyle tarafsız bir görüş sunmaz. Fakat mantıkları mükemmeldir. Bildirge, iyi bir Locke'çu metindir. Locke'un, çözülen tek şeyin kötü işleyen yönetim ile bağlarımız olduğu görüşünü hiç tartışmadan kabul eder. Yani çözülen, siyasal toplumun kendisi değildir. Siyasal toplumun üyeleri, yönetimin, güvence altına almaya niyetlendiği şeyleri güvence altına alacak yönetim biçimini yeniden yaratmayı birbirlerine borçludurlar. Amerikalılar *bir halk*tır ve Britanya ile bağlarının çözülmesi, kimi yerel siyasal kurumların çözülmesine işaret etse dahi bu, Amerikalıların eriyip biçimsiz bir yığına dönüşeceği anlamına gelmeyecektir. Tek bir halk olarak kalacaklardır.

Sürekli dile getirilen şikâyetler bilindik şeylerdi ve İngiliz radikallerinin, Stuart krallarına yönelik şikâyetlerin çözüme kavuşturulmasına dair isteklerinin görmezden gelinmesi, halkın temsilcilerinin toplantı yapmasının engellenmesi, mahkemelere müdahale edilmesi, halkın temsilcilerinin rızası alınmadan vergi salınması, daimi ordunun muhafaza edilmesi ve askerlerin şahıslara ait hanelere yerleştirilmesi gibi şikâyetlerine çok benziyordu. Bildirge, gayet iyi yazılmış bir metindi fakat Jefferson'ın söylediği gibi, metin, o dönemin hatta yüz yıl öncesinin beylik sözlerinden medet umuyordu. Şikâyetlerin bilinirliği, monarşinin uygunsuz davranışlarının da bilinir olmasının yansımasıydı. Ticarete müdahale edildiğine, Britanya yönetiminin, göçü ve nüfus artışını sınırlaması, yabancı paralı askerlerin getirilmesine dair şikâyetler ayırt edici bir şekilde Amerikalıydı. Nitekim, III. George'un "sınırlarımızdaki yerleşimcileri, bildikleri tek savaş kuralı yaş, cinsiyet ve koşul ayırt etmeden, her şeyi yok etmek olan, acımasız Kızılderili vahşilerle karşı karşıya getirmek için çaba göstermesi"ne dair şikâyet de Amerika'ya özgüydü.[14] Bildirge yayımlandığında savaş, bir yıldan fazla bir süredir devam ediyordu. Kolonicilerin, süregiden mücadeleyi kazanmasının en önemli nedeni, Britanya'nın, zaferi garanti altına almak için gerekli olan kaynakları aktarmakta isteksizlik göstermesiydi. Kolonicilerin askerî ve örgütsel becerileri hiç de

14 *A.g.e.*, s. 104.

etkileyici değildi. Ayrıca Yorktown'da, kritik bir anda Fransızlardan yardım gelmişti. Kendi devrimine altı yıl kalmış Fransa ise Yeni Dünya'da yahut başka bir yerde cumhuriyet kurma niyetinde değilse dahi Britanyalıların ilgisini başka yöne çekmek ve Britanyalılardan, Yedi Yıl Savaşı sırasında Amerika ve Hindistan'da verdikleri kayıpların intikamını almaktan memnundu. Başarı, kaçınılmaz bir sonuç değildi; Kıtasal Kongre, faal bir ordu kurmakta ve bu orduyu muharebe meydanında tutmakta çok zorlanıyordu. Bununla birlikte, Britanyalılar da bir Pirus zaferini garantilemek için kaynaklarını ziyan etmemekte haklıydı. Barış, bağımsızlık olmaksızın kalıcı olmayacaktı ve Britanya Kuzey Amerikası'nın en güneyindeki on üç koloniyi, gerilla savaşına rağmen elinde tutmaya uğraşmak manasızdı. İlginç olan şu entelektüel soru ise savaşı sonlandıran 1783-84 tarihli Paris Anlaşması ile değil Anayasa ile cevaplandı; yeni bir anayasal düzen yaratma konumuna gelinmişse bu düzen nasıl bir düzen olacaktı ve bunun nedeni neydi?

Bağımsızlık'tan İlk Yeni Ulus'a

Koloniler, Britanya'nın, kolonilerin işleyişi üzerindeki denetimini kaldırmak amacıyla bir araya gelmişlerdi ve bağımsız eyaletler olduktan sonra eyaletlerin, birbirlerinin iç işlerine karışmalarına izin vermek gibi bir niyete sahip değildiler. 1781 tarihli Konfederasyon Maddeleri –savaş bu anlaşma altında yürütülmüştü– eyaletlerin, ortak bir dış politika ve savunma politikası izlenmesine zemin sağlıyor ve birliğin kalıcı olduğunu ilan ediyordu. Ayrıca bu anlaşma ile eyaletler arası suçluların iadesine olanak tanınıyor ve her bir eyaletin, diğer eyaletlerin mahkeme kararlarına ve yasalarına saygı göstereceği bağlayıcı bir hüküm altına alınıyordu. Fakat bütün bunlar *konfederasyon*un hangi zeminde örgütleneceğine ilişkin koşullardı. Tek meclisli kongrede her eyaletin tek bir oyu vardı; ortak bir yönetici yoktu, ulusal bir denizcilik mahkemesi bulunsa dahi temyiz mahkemesi kurulmamıştı; kongre üyeleri, eyalet meclisi üyeleri tarafından görevlendiriliyordu. Bu da kongre üyelerinin delegelik rolüne sahip olduğuna işaret ediyordu; para arzı da merkezî bir denetime tabi değildi. Hem eyaletler hem de kongre, para basma yetkisine sahipti. Savaşın hemen ardından altın ve gümüş külçeler, nadir bulunur hâle gelmişti. Savaş sonrasının ekonomik bunalımı ve borç verenlerin, saldırgan bir üslupla Batı Massachusetts'teki dara düşmüş çiftçilerin borçlarını altın yahut gümüşle ödemelerini talep etmeleri, 1786 yılının sonlarında Shays İsyanı'nın patlak vermesine neden oldu. Yetkililer harekete geçmeye karar verince isyan kolaylıkla ve pek de kan dökülmeden bastırıldı. Fakat yine de bu isyan, kamuoyu üzerinde dramatik bir etki yarattı.

İsyan, o dönem Fransa elçisi olan Jefferson'ı tahrik ederek arada bir çıkan isyanların, sağlık kazandıran nitelikleri ile ilgili o meşhur tahripkâr sözleri etmesine neden oldu; "özgürlük ağacı, zaman zaman vatanseverler ve tiranların kanı ile canlandırılmalıdır. Bu kan, [özgürlük ağacının] doğal

gübresidir."[15] Hemen herkes isyanı, Konfederasyon Maddeleri'nin, Amerika Birleşik Devletleri'nin zemini olarak yetersiz kaldığına dair bir uyarı olarak değerlendirdi. Eyaletler, tekil olarak birbirleri ile iş birliği yapamıyorlardı. Ayrıca eyaletler kendi sınırları içinde dahi düzeni sağlayamıyorlardı ve bir eyalette karışıklığın diğerlerine de yayılması, ziyadesiyle mümkün hâle geliyordu. İsyan, aynı zamanda herkese, istikrarlı bir paraya ve eyaletler arası ticareti düzenleyecek bir merkezî otoriteye duyulan ihtiyacı da hatırlattı. Kısacası, ülkenin "daha mükemmel bir birlik"e ihtiyacı vardı ve bu ihtiyaca da 1787 yılının yaz aylarında toplanan Philadelphia Kongresi yanıt verdi. Kongre'nin esas olarak özel bir inisiyatif olarak görülmesi ve Kıtasal Kongre'nin, Philadelphia Kongresi'nin toplanmasını gecikerek onaylaması, aslında Maddelerin yarattığı yönetimin yetersizliğinin bir işaretiydi. Kıtasal Kongre'de oylanan, aslında sadece Maddelerde değişiklik yapılmasını önerecek bir kongrenin yapılmasıydı. Kıtasal Kongre'nin kimi üyeleri, değişikliklerin hem Maddelerin hem de Kongre'nin yerinden edilmesine kadar vardığını fark ettiklerinde bunu, büyük bir öfke ile karşıladılar.

Maddelerde tek meclise, Anayasada ise iki meclise yer verilmişti. Alt meclis, nüfus temelinde seçilecek, üst meclis ise her eyaletin meclisi tarafından nüfusa bakılmaksızın her eyaletten iki senatörün atanması ile oluşacaktı. Maddelerde öngörülenler yerine, iki yıl ve altı yıllık dönemler tanımlanmıştı. Yasa yapıcıların bağımsızlığı veyahut geldikleri eyaletten ziyade kendi seçmenlerine bağımlılığı ise temsilcilerin, eyalet başına değil kişi başına tek oy sahibi olmaları ile sağlanmıştı. Kalıcı bir yürütme organının oluşturulması belirleyici bir farktı. Fakat kimse, başkanın yetkilerinin, neleri kapsayacağını yahut başkanın, yürütme organı yetkilileri ve yasama meclisi ile nasıl bir ilişki içinde olacağını tam olarak bilemiyordu. Bir diğer önemli değişiklik de her ne kadar yetkilerinin ne olduğu açık olmasa ve bir yasayı, anayasaya aykırı sayma hakkı, kurucuların kaleminden çıkmaktan ziyade esas olarak Başyargıç John Marshall tarafından gasbedilmiş olsa dahi Anayasa Mahkemesi'nin kuruluşuydu. Madison ve Hamilton, federal hükümetin, eyaletlerin çıkarttıkları yasaları geçersiz kılabilmesini istiyordu fakat başkanın veto yetkisi dışında, federal yasamayı denetim altında tutacak bir araç önermediler. Bir İngiliz doktrini olan "Parlamento'nun egemenliği" yasaların yetki aşımı nedeniyle mahkemeye taşınamayacağı anlamına geliyordu. İngiliz ve Amerikan siyasal sistemleri arasındaki en çarpıcı farklardan birisi de hâlâ budur. Yargıçlar, yasamanın yahut yürütmenin müdahalesine karşı korunuyorlardı. 1689 yılı sonrasındaki İngiliz yargıçları gibi görevlerine, doğru bir şekilde davrandıkları sürece devam ediyorlardı (*dum se bene gesserint*). Erkler ayrılığı ile denetim ve denge sistemi, Anayasanın ayrılmaz bir parçasıydı. Artık bunlar, geleneksel ve yeterince iyi anlaşılmış fikirlerdir. Montesquieu, İngiliz yönetim sisteminin, monarşik doğasına rağmen özgürlüğünü nasıl muhafaza ettiğine, bu kanıtı göstermiştir ve bu fikirler, Jefferson tarafından mukaddes olarak

15 *A.g.e.*, s. 110.

görülmüştür. Bununla birlikte, Montesquieu'nün söyledikleri, parlamenter sistemde yürütmenin nasıl işleyeceği konusunda hiç de açık değildir ve Anayasa, hemen her şeyi pratikteki işleyişin eline terk etmiştir.

Federalizm

Anayasanın amacı, daha güçlü bir merkezî yönetim yaratmaktı. Fakat on üç bağımsız eyaletin baskıcı bir merkezî devlete karşı yaptıkları bir devrim sonucu yaratılmış bir ülkede yönetimin eyaletlere yahut bu eyaletlerin yurttaşlarına yönelik tiranca hareketlerde bulunmaması esastı. Bununla birlikte, sınırlayıcı bir karşıt güç olmaksızın devletlerin, demokratik niyetlerle kötü davranışlar içine girdikleri tecrübe ile sabitti. Çoğunluk tiranlığı denen şey de tam olarak buydu. Çoğunluk tiranlığı, Tocqueville'in, Amerikan özgürlüğüne karşı en büyük tehlike olarak gördüğü kamuoyu tiranlığı ile aynı olguya işaret etmiyordu. Kamuoyu tiranlığı, üzerinde hiçbir denetim bulunmayan "hizipçi" yöneticinin tiranlığıydı ve söz konusu hizip, yerel mecliste çoğunluğa sahip ise bu yeni bir olgu olarak karşımıza çıkıyordu. Madison'ın deyişiyle tiranlık, yasama, yürütme ve yargının tek ele bırakıldığı durumda gerçekleşiyordu –bu el, tek bir kişin eli olabileceği gibi tek bir eyalet meclisinin de eli olabilirdi.[16] İhtiyaç duyulan şey hassasiyetle tasarlanmış ve sağlam bir şekilde işleyen bir karşılıklı denetim sistemiydi. Bu sistemde eyleme geçme hızı, mümkün olan en geniş anlaşma zeminine duyulan ihtiyaca feda edilebilirdi fakat *liberum veto*ya (serbest veto) izin verilemezdi. Nitekim *liberum veto*, Polonya'nın yarı-federal yönetimini, gerçekten de işlemez hâle getirmişti. Sonuçta ortaya çıkan hakiki bir yenilikti. Anayasa, çifte egemenliğin bulunduğu bir sistem getirmişti. Bu sistemi; Hobbes, kaosa davet çıkarmak olarak düşünerek aklından çıkarabilir, Bentham ve Austin gibi hukuk düşünürleri ise analiz edilmesinin zor olacağını düşünebilirlerdi. Yurttaşlar, doğrudan doğruya iki ayrı fakat birbiriyle koordinasyon hâlinde olan otoritenin yönetimi altındaydı fakat yapılan düzenlemeler, bu otoritelerin, yekdiğerinin yönetimi altına girmemesini ve yurttaşların, bağlılıklarını sundukları bu iki otoriteden gelen çelişkili taleplerle karşılaşmamalarını sağlamak üzere tasarlanmıştı. Eyalet valileri, başkanın yönetimi altında değildi ve eyalet yasalarını, anayasal olmayan bir zeminde, federal mahkemelerde temyiz etmek mümkün olamıyordu. Her iki tarafın da çizgiyi aşmaması için çok fazla denetime ihtiyaç duyuluyordu fakat bütün bunlar, her bir otoritenin egemenlik alanını korumak ve yurttaşların birbiri ile çelişen taleplerle karşılaşmamasını garanti altına alma amacına hizmet ediyordu. Dünya daha karmaşıklaştıkça bu amacı gerçekleştirmek de daha karmaşık bir hâle geldi. Görünen o ki Bentham'ın, Birleşik Devletler'in bir yasalar imparatorluğu değil, olsa olsa avukatlar imparatorluğu olabileceğini söyleyen tatsız şakası, bir ileri görüşlülük içeriyordu.

16 Madison, Hamilton ve Jay, *The Federalist Papers* (no. 47), ss. 303-8.

Federal Anayasa, eyalet yönetimlerinin otoritesinin merkeze geçtiği ve eyalet yönetimlerinin, merkezin emrine girdiği tamamen merkezî bir modern devlet ile sadece eyaletlerin kendi başlarına yerine getiremeyecekleri görevler için merkezî kurumlara yetki verdiği tamamen ademimerkeziyetçi bağımsız eyaletlerin birliği arasında bir orta yol buluyordu. Bu, her iki taraftan da saldırıya açık bir durumdu ve aranan orta yolun bulunduğunu ileri sürmek pek de mümkün değildi. Antifederalistlerin hemen hepsinin ademimerkeziyetçi hatta hükümet karşıtı bir yönelimden gelmeleri, tartışmanın başlamasını kolaylaştırmıştı. Dar bir hükümet, zayıf bir başkan, askerî ve bölgesel emellere sahip olmayan, olabildiğince küçük bir devlet istiyorlardı ve yerelden, ulusal yönetime mümkün olduğunca az yetki aktarılmasını talep ediyorlardı. Böylesi bir görüşteki eksiklikleri tespit etmek hiç de zor değildi. Federal yönetimin, gereğinden fazla yetkiye sahip olmadığını ileri sürmek daha meşakkatliydi çünkü en azından Alexander Hamilton'ın, eleştirmenlerin "Britanya Devleti" olarak tarif ettiği büyük projelere girişebilecek, daha sonraki dönemin deyişiyle, dünyanın herhangi bir yerinde "proje gücü" oluşturabilecek bir devlet istediği herkes tarafından biliniyordu. Hamilton, kolonilerin başkaldırdığı Britanya yönetim sistemine karşı bir hoşnutsuzluk beslemiyordu. İstediği şey bu sistemin Amerikan versiyonuydu. Sistem, Amerikalılar tarafından ve Amerikalılar için işleyecekti. Bu gerilim, Alexander Hamilton, John Jay ve James Madison'ın anonim olarak kararsızların, 1787 Anayasası'na desteklerini sağlamak üzere yazdıkları ve yayımladıkları değerlendirme yazıları derlemesi olan *The Federalist*'e de yansımıştır. Bir yandan yeni yönetimi, işini yapmaya yetecek kadar birlik içindeymiş gibi temsil etmenin gerekliliği; diğer yandan da yeni yönetimin, eyaletlerin özerkliğini yahut bireysel özgürlükleri ihlal etmesinin mümkün olmadığını söylemek tartışmadaki tutarlılığı kopma noktasına getirmiştir.

The Federalist, Hobbes yahut Locke'un eserleri gibi, çıkarsamalar üzerinden şekillenmiş bir siyaset teorisi kitabı değildir. Anayasayı eleştirenlerin pek de özenli olmayan saldırılarının çeşitli biçimlerine cevap verme ve Anayasanın onaylanmasını garanti altına almaya çalışma amacı güden bir eserdir. Bu derlemenin içinde, muhtelif New York gazetelerinde yayımlanmış polemik yazıları da vardır. Pratiğe yönelik niyetler, belki de sunulma şeklinden daha az çeşitlilik gösterir. Hobbes'un *Leviathan*'ı, *inter alia*, Cromwell'ci Milletler Topluluğu'na karşı "pek çok beyefendiyi, vicdanen itaat"e ikna etmek amacını güden bir risaledir. Locke'un *Two Treatises*'i, pekâlâ II. Charles'ın düşmanlarının 1683'te başlatmayı ümit ettikleri ayaklanmanın meşrulaştırılması olarak görülebilir. *The Federalist*'in siyasal teorisi ise Machiavelli'nin *Discourses*'ına Montesquieu'nün *Spirit of the Laws*'una ve Cicero'nun, bu eserlerin de gerisinde yatan söylevlerine dayanır. Elbette bu, herhangi birinin, Locke'un, doğal hukukun gerekleri tarafından sınırlanan devlet ve onun tebaası fikrini reddetmek niyetinde olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade *The Federalist* yazarları farklı bir görev üstlenmişlerdir ve bu

görev, kurumsal mekanizmalara odaklanmayı gerektirmektedir. *The Federalist* yazarları, Anayasanın halk cumhuriyetlerinden bir federal birlik yarattığı; bunun, cumhuriyetler cumhuriyeti ve aynı zamanda da tek bir ulus olduğu iddiasını açıklamak ve savunmak gibi bir zorunlulukları vardır. Hamilton'ın yazdığı makalelerin sayısı herkesten fazladır fakat *The Federalist*, nihayetinde doktrin açısından Madison'ın Anayasanın ne anlama geldiği konusundaki anlayışının derinliğine karşı bir saygı duruşu niteliğindedir.

James Madison

Birleşik Devletler'in anayasal mekanizması, bugüne kadar işlemeye devam etmiştir. Bu mekanizmanın işleyebilmesi, herkesten önce James Madison'a çok şey borçludur. Madison, Jefferson'dan sekiz yaş daha gençtir. 1751 yılında doğmuştur. O da yukarı doğru hareketlilik içinde olan Virginia'lı toprak sahibi sınıfa mensuptur. Anglikan William ve Mary Koleji'nden uzak durmuş, onun yerine Princeton'daki Kalvinist New Jersey Koleji'ne gitmiştir. Princeton, ilk Büyük Uyanış'ın yani John Wesley'in müttefiki George Whitefield'ın vaaz turnesinden sonra Amerikan kolonilerinde hızla yayılan diriliş fikrinin bir ürünüdür. Yeni Sinod Presbiteryenleri olarak bilinen grup, tamamen bozulmuşluk fikrine yani Kalvinistlerin, "ilk günah"ın insan yaşantısının merkezindeki hakikat olduğu görüşüne derinden bağlıdır. Madison'ın hocası ve Princeton'un başkanı Rahip John Witherspoon da bu doktrinin önde gelen savunucularından birisidir. Witherspoon son derece bilgili bir İskoç'tur; entelektüel açıdan olduğu kadar siyasal açıdan da korkusuzdur. Nitekim Bağımsızlık Bildirgesi'ni imzalayan tek din adamı o olacaktır. Madison, Adam Smith'in Glasgow'unda yahut buranın muadillerinde alınabilecek türden, son derece iyi bir eğitim almıştır. İyi bir eğitim aldığı için de genç yaşında, henüz ortaöğretim mezunu dahi olmadan Princeton'a girebilmiş ve iki yılda buradan mezun olabilmiştir. Ardından Witherspoon'un adına "mezuniyet sonrası çalışmalar" dediği çalışmalara katılmış ve muhtemelen Amerikan tarihindeki ilk lisansüstü öğrencisi olmuştur. Hemen sonrasında Virginia meclisine seçilmiş ve Virginia Haklar Bildirgesi'ni kaleme alan komitede çalışmıştır. Meclise tekrar seçilememiştir çünkü rakibi meyhanecidir ve Madison, seçmenlere rüşvet niyetine içki vermeyi reddetmektedir. Seçilememesi bir şeyi değiştirmemiştir çünkü valilik konseyine atanmış ve 1780 yılında Virginia heyetinin bir üyesi olarak Kıtasal Kongre'ye gönderilmiştir.

Savaştan sonra Virginia meclisinde görev almış ve burada, Jefferson'ın Dinî Haklar Yasası'nın yasalaşmasını sağlamıştır. Jefferson o sırada Birleşik Devletler elçisi olarak Fransa'dadır. 1787'de Philadelphia'ya gönderilmiştir. Görünürde, anayasa konvansiyonuna katılan Virginia heyetinin bir üyesidir fakat aslında Washington başkanlığında toplanan konvansiyon, Madison'ın, konvansiyonu önceleyen on sekiz aylık dönemdeki özenli çalışmasının bir sonucudur. Konvansiyon, başarısını, büyük oranda onun yeni anayasa

maddelerini titizlikle hazırlamasına borçludur. Madison'ın, "Anayasanın babası" olarak alkışlanmasının nedeni ise konvansiyondan bir anayasa çıkartmaktaki başarısının yanı sıra konvansiyon sonrasında sıklıkla tereddüde düşen eyaletlerde anayasanın kabul edilmesi için gösterdiği çabadır. Seçmenlerin anayasayı desteklemelerini sağlamak için Massachusetts'te, bir haklar bildirgesi hazırlama sözü verilmiş, Virginia'da ise Patrick Henry'ye sert bir şekilde meydan okunmuştur. Ulusal ve yerel kaygıları, aidiyetleri bugün için dahi şaşırtıcı bulunacak bir maharetle dengelemiştir. Madison, eyaletlerin, federal yapıyı sarsmadan kendi haklarına ne oranda sahip çıkmaları gerektiğini ve aynı zamanda da merkezî yönetimin, anayasaya uygunluğa hassasiyetle riayet eden bir çerçevede, dış politikada ve ülke içindeki refah artışını desteklemek üzere faal ve etkili bir şekilde çalışmasını kabul edeceklerini, çağdaşlarının pek çoğundan daha iyi anlamıştır. Thomas Jefferson, Madison'a 1787 Anayasası'nda haklar yasasının eksik kaldığından[17] yakındığında Madison, evvela böyle bir şeye ihtiyaç olmadığını düşünmüştür. Anayasanın bütünü, bir haklar yasasına karşılık gelmektedir ve eğer ülke hakları ihlal etmekte kararlıysa "kâğıttan engeller" koymak beyhude olacaktır. Madison, kamuoyunun, temel hakların, açıkça ifade edilmesi suretiyle güvence verilmesi gerektiğini fark ettiğinde ise Haklar Bildirgesi'ni oluşturan on Ek Madde'yi kaleme almış ve yeni Kongre'nin ilk oturumunda yasalaşmasını sağlamıştır. İlkelerine ve uygulamalarına, dengede tutma fikri hâkimdir. Eyaletlerin haklarını savunanlar, eyaletlerin, federal yasaları yok sayabileceğini ilan ettiklerinde bunu desteklemeyi reddetmiş; John Adams'ın 1798 tarihli Yabancılar ve İsyan Yasası'nı acımasızca eleştirmiş ve hiç çekinmeden Virginia meclisini, tabii ki yok sayma ve ayrılma tehdidinin sözünü dahi etmeksizin eyalet haklarını savunanları protesto etmeye zorlamıştır.

Jefferson döneminde çok başarılı bir dışişleri bakanlığı yürütmüştür. Ayrıntıların gözünden kaçmaması, Louisiana Satın Alımı'nın başarıyla sonuçlanmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Louisiana Satın Alımı'nda, göstermesine ihtiyaç duyulan kararlılığı göstermiştir; Jefferson, ona Louisiana Satın Alımı'nı sonuçlandıracak gücü verecek bir anayasa ek maddesi çıkartmaya gerek olup olmadığından emin değildir; Madison ise onu, anayasa ek maddesini gündeme getirmeden harekete geçmeye ikna etmiştir. Madison, başkan olduğunda ise makamının sahip olduğu güç konusunda tereddüt göstermiştir. Para arzını kontrol edecek ve ekonomik büyümeyi destekleyecek bir merkez bankasına ihtiyaç duyulduğunu ancak gönülsüzce kabul edebilmiştir. Savaşta güçlü bir liderlik gösterip gösteremediği de belirsizdir. Ülkenin fena hâlde hazırlıksız yakalandığı Britanya savaşını önlemeye çalışmış fakat işler artık önlenemez bir noktaya geldiğinde Washington'ın, Britanya güçleri tarafından yakılması gibi felaketlerin moral bozucu etkisini en aza indirmeye uğraşmıştır. Savaşın son haftalarındaki zaferleri öylesine büyük bir gayretle kutlamıştır ki sonraki nesiller için 1812 Savaşı, beceriksizce

17 Jefferson, *Political Writings*, ss. 360-61.

varılmış ve Birleşik Devletler'in birkaç işgal girişimini çok da çaba göstermeden püskürten Kanada'dan başkasının başarısı sayılamayacak bir berabere kalıştan ziyade Amerikan zaferi hâline gelmiştir.

Madison'ın 1817 yılında başkanlığının sona erişiyle 1836 yılındaki ölümü arasındaki kariyeri sakin ve hoştur; Montpelier'deki, Jefferson'ın Monticello'daki evine at üstünde yirmi beş millik mesafede olan malikânesi ile ilgilenmiş, eşi Dolley ile şaşırtıcı derecede mutlu bir aile hayatı sürdürmüş ve gözünü, yarattığı eser üzerinden eksik etmemiştir. Birden fazla kez, yönetime mezardan katılmak arzusunda olmadığını belirtmiş ve kaygıyla, üç otuzluk herkesin ya hakikaten bunak olduğunu yahut öyle sayılması gerektiğini söylemiştir. Bununla birlikte, seksen yedi yaşındayken Virginia anayasasının yeniden kaleme alınmasına katılmaya davet edilmiştir. İlginç bir şekilde, oy verme hakkını genişletmek için çabalamıştır. Kentlerin büyümesi ve ekonominin genel olarak genişlemesinin, çok sayıda saygın, aklı başında ve uzun dönemli çıkarları, toplumun çıkarları ile aynı yönde olan hane sahibi yarattığını fark etmiştir fakat bu hane sahipleri, Virginia'daki toprak sahibi seçmen standardını karşılamadıklarından oy kullanamamaktadırlar. Daha 1787 yılında demokratik değil cumhuriyetçi bir anayasa yaratmak isteyen Madison, bundan kırk yıl sonra da ayrıntılı bir şekilde düşünebilmektedir.

The Federalist

Madison'ın şöhreti, haklı olarak *The Federalist*'e yaptığı katkılara dayalıdır. Madison, sağlam bir karşı-ütopyacıydı. Bir faaliyet olarak siyasete hiç heves etmemişti. Seçim kampanyalarının hırgüründen hiç hoşlanmamış, o klasik zafer ve şöhret arayışı, kendisine hiç cazip gelmemişti. Bütün bunlar, kötümser bir insan olmasından kaynaklanmıyordu. Madison, iyi kurgulanmış bir anayasanın, ülkeye esenlik getireceğinden, baştan savma yapılan işlerin ise genel bir yoksulluk, bölünme ve yabancı güçlere yavaş yavaş teslim olma yahut iç savaşla sonuçlanacağından emindi. Thomas Paine'in, toplumun erdemlerimizden, yönetimin ise ahlaksızlıklarımızdan kaynaklandığı görüşüne de katılmıyordu. Hükumet, istenmese de gerekli bir şey olmaktan çok daha fazlasıydı. Bununla birlikte, Madison ihtiyatlıydı. Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda, görevin ne olduğunu fark edip bunu yerine getirme işini değil bireylere, eyaletlere dahi terk etmenin faydasız olduğunu izlemişti. Rhode Island'ın, gereken parasal ve ayni vergileri ödemeyi reddederek genç cumhuriyeti neredeyse dize getirmiş olduğunu gördüğü için eyalet yönetimlerinin ne kadar kötü işler yapabileceğini biliyordu. Bireyler açısından ise Madison'ın Kalvinci inançlarına sahip insanlar, insanların savunmasızlığı ve kişisel çıkarın cezbediciliği konusunda tereddüde düşmüyordu.

Madison, insan doğasının her yerde ve her bağlamdaki zayıflığı ile siyasal bağlamlarda insanların özel bir kötücüllük sergilemeye yatkın olmasını, kalın bir çizgi ile birbirinden ayırmamıştı. James Mill'in krallardan

beklenebilecek manasız acımasızlık karşısındaki korkusunu da paylaşmıyordu. Mill'in iddiası, aristokratların pahalıya geldikleri, kralların ise cinayet işlemeye daha meyilli olduklarıydı. Hobbes'un yahut Machiavelli'nin safi kendini yüceltme ile ilgili endişelerine de katılmıyordu. Paranın tağşişi yahut mülkün denklenmesinin, insanların haklarını ihlal ettiği ve dolayısıyla kötücül olduğu üzerinde yeterince durmuşsa da Madison'ın asıl korkusu, rasyonel açgözlülüktü.[18] Temel mesele, Madison'ın insan doğasının kırılganlığına inanmasından çok, kişisel çıkara dayalı davranışı ortadan kaldırmaya çalışmanın bedelinin çok yüksek olduğunu düşünmesiydi. Ayrıca, doğru kurumların, kişisel çıkara dayalı davranışı denetim altına alma becerisine sahip olduğundan emindi. Oksijenin bulunduğu her ortamda yangın çıkacağı gibi, özgürlüğün olduğu her yerde hizipler oluşacaktı. Fakat oksijensiz nefes alamayacağımız gibi, özgürlükten yoksun bir hayata tahammül etmek de mümkün değildi. Kurumlar da kişisel çıkarları karşı karşıya getirecek şekilde işlemeliydi.

Anayasa iki şeyi başarmıştı. Bunlardan ilki, hakiki bir federal yönetimin kurulmasıydı. Anayasa, kendi vergi kaynakları bulunan, cumhuriyetin korunması için ordu ve donanmayı oluşturabilme gücüne sahip, daimî bir ulusal yürütme ve yargı organı olan, para basma gücünü tekeline almış ve dış ilişkileri yürütebilen, sağlam bir ulusal yönetim yaratmıştı. Bunun zemininde, tek tek eyaletlerin devrettiği yetkiler değil, halkın tamamının verdiği güç bulunuyordu. Dolayısıyla merkezî yönetimin ve bu yönetimin yasalarının arkasında kolektif ulusal irade vardı. Bütün bu yapı, bireysel haklara gösterilen özenli bir saygıyla da tutarlıydı çünkü sorumluluğu ve otoritesi, Anayasada sıralanan görevlerle sınırlıydı. Anayasanın başındaki o heyecan verici "Biz Birleşik Devletler halkı" girişe daha sonradan eklenmişti. Eğer eklenmeseydi, Anayasa, sadece birkaç eyalete atıfta bulunacaktı. Bu dahiyane fikir, şaşırtıcı bir şekilde genel olarak halk karşıtlığı ile bilinen ve alt sınıfları "sürüngenler" olarak adlandırmış Eyalet Başkanı Morris'e aitti. Morris'in niyeti, Antifederalistlerin anladığı şekilde halkçı bir retorik kurmaktan ziyade merkezî hükümetin gücünü, eyaletlerin verdiği tavizlerden aldığını düşünenleri küçümsemek de olabilirdi. Her hâlükârda, çifte egemenlik sisteminin özü yakalanmıştı. Sonuç, gerçekten de bir haklar yönetimiydi. Bundan dolayı yönetimin varlığı, yurttaşların, kendileri için amaçlarına uygun olan yönetimi kurmayı içeren temel pozitif hakkı yansıtıyordu ve aynı zamanda yönetimin sınırlanmış gücü, yurttaşların, tiranlığa maruz kalmaması, kendilerinin ve diğer insanların doğal haklarıyla tutarlı olmayan bir şeyi yapmaya zorlanmamasına işaret eden doğal haklarına işaret ediyordu. Bu da neden Madison'ın başlarda ayrı bir haklar beyannamesine gerek görmediğini açıklıyordu; zaten tüm sistem bu haklara dayanıyordu.

Anayasanın başardığı ikinci şey ise bütün bunları başkan, Yüksek Mahkeme yargıçları, senatörler, temsilciler meclisi üyeleri yahut yurttaşlardan

18 *Federalist* (no. 10), s. 128.

olağanüstü erdemli davranmalarını talep etmeden yapmasıydı. Madison, argümanını Montesquieu'nün anlayışıyla delillendiriyordu. Montesquieu, klasik cumhuriyetlerin büyük oranda siyasi beceriklilik, vatanseverlik ve ortak iyi için kendini feda etmeye hazır olmayı gerektirdiğini ileri sürmüştü. Bunun gerektirdiği disiplinin derecesi, antik kent devletlerinin neden karşılıklı gözetim toplumları olduğunu açıklıyordu. Madison, sıradan kapasiteden fazlasını gerektirmeyen bir sistem istiyordu. Elbette Senato üyelerinin ve başkanların dolaylı olarak seçilmesinin amacı, erdemli ve yetenekli insanların bu görevlere gelmesini sağlamak ve görevin cazibesine kapılmasının önüne geçmekti. Fakat bu sistem, olağanüstü erdemlere sahip olağanüstü insanlara yaslanmıyordu; kamu yararını düşünen, saygınlık, ileri görüşlülük gibi erdemlere sahip Amerikalılar da pekâlâ bu görevleri yerine getirebilirdi. "Filtreleme" süreci ile işaret edilen federal meclisin varlığı ile başkan ve Kongre'ye verilen atama yetkileri, federal yönetimin sadece komşuları tarafından hasbelkader sevilen kişileri değil, ülkedeki en yetenekli insanların hizmetlerini bünyesine katmayı ümit edebilmesi anlamına geliyordu. Yine de kamu görevi alacak kişilerin süpermen olmasına da gerek yoktu.

Bu trafik içinde Madison'ın gemisini nasıl akıllıca yürüttüğü, *The Federalist*'e yaptığı katkılarda izlenebilir. *The Federalist*'teki makalelerin pek çoğu, güçlü bir merkezî yönetimin en sadık ve en kendinden emin savunucusu olan Hamilton tarafından yazılmıştı. Az sayıdaki makale John Jay, yirmi kadarı ise Madison tarafından yazılmıştı. Bazı önemli makaleler ise Madison ve Hamilton'ın ortak üretimiydi. Madison'ın katkılarının en meşhuru, 10 numaralı *Federalist* dergisi ve burada, hizipleri denetim altına tutmakta kapsayıcı cumhuriyetin değerine dair yaptığı açıklamaydı. Bu, yazının önemine dair adil bir değerlendirmedir fakat 14 ila 20 numaralı sayılar arası Madison hem kendi yazdıklarında hem de Hamilton ile birlikte kaleme aldıkları makalelerde, gerçek bir federal sisteme neden ihtiyaç duyulduğunu ve daha önce denenen tipte bir konfederasyonun neden iş görmeyeceğini ayrıntılı olarak açıklıyordu. 39 numaralı dergi, Madison'ın, cumhuriyetçi yönetimi cumhuriyetçi yönetim yapan şeyin ne olduğunu açık ve ikna edici anlatısını bünyesinde barındırırken 47 numaralı dergi ve sonraki makaleler, güçler ayrılığı ile denge ve denetim fikirlerini ayrıntılandırır. Bu tartışmalar, son noktasına 51 numaralı dergide ulaşır, buradaki yazılar hem Hamilton hem de Madison'a atfedilir. Bugün Anayasanın ana kısmı yani federal yargı ile ilgili son makale dizisi de yine Hamilton'ındı.

Madison, okurlarını, yeni federal yönetimin, okurların cumhuriyet geleneğinden bildikleri anlamda yeterli bir *halk yönetimi* olduğuna yani yönetimin nihai olarak halka hesap vereceğine ikna etmek zorundaydı. Ayrıca klasik atalarından çarpıcı bir biçimde daha iyiydi çünkü otoriteyi elinde tutan konumlar, toplumun herhangi bir kesiminden gelen kişiler tarafından doldurulabilirdi. Madison ve Hamilton'ın beklentisi ise bu konumlara, dükkân sahipleri, tacirler ve zanaatkârlar gibi "orta halli kısım"dan ziyade kendileri gibi

insanların geleceğiydi. Aynı zamanda Madison, okurlarını, kendi demokrasilerinin, antik Yunan ve Rönesans döneminin İtalyan demokrasilerinin aksine, istikrarlı, barışçıl ve kargaşa ile isyana karşı bağışık olacağına inandırmak durumundaydı. Standart bakış açısı, hizipçiliğin, demokrasinin daimî bir zaafı olduğunu ileri sürüyordu ve Madison'ın *cumhuriyet* ile *demokrasi* arasında yaptığı akıllıca ayırım, amacına gayet iyi hizmet ediyordu. *The Federalist*'in amacı, Antifederalist görüşü, bundan daha gevşek bir yönetimin ülkeyi işgal, isyan ve sefaletten koruyamayacağına ikna etmekti. 10 numaralı *Federalist*, bu büyük program içinde özel bir görevi yerine getiriyordu. Düzenli bir cumhuriyet ile saf demokrasinin birleştirilmesine karşı bir argümanın temelini atıyor ve bununla eşit öneme sahip bir işi daha başarıyordu; Montesquieu'nün, başarılı bir cumhuriyetin küçük ölçekli olma zorunluluğuna dair iddiasını çürütüyordu. Cicero'nun savunduğu dengeli cumhuriyet, aristokratik yahut oligarşik bir yönetimdi; burada üst sınıfların gücü, yasaların halk tarafından veto edilebilmesi ile denetim altına alınıyordu. Bu, Polybius ve Machiavelli'nin kullandığı anlamda bir halk cumhuriyetiydi fakat Amerikalılar açısından halk cumhuriyeti sayılamazdı. Dengeli cumhuriyet, Jefferson'ın otuz sene sonra Montesquieu'nün iddiasını doğrulayan *saf demokrasi*den itinayla ayıracağı ve *temsilî demokrasi* olarak tanımlayacağı şey dahi değildi.[19] Roma'nın yönetici sınıfı –her ne kadar evlat edinilme aracı kullanılarak bu sınıfa sızılabilse de– çok dardı ve en üst düzey görevler, sadece senatör seçkinlere katılma yolundaki üst sınıf üyeleri tarafından yerine getirilebiliyordu. Amerikalılar kendilerini, Britanya'nın kalıtsal asaletinden kurtarıp Amerikalı aristokrasiye teslim edecekleri noktaya gelememişlerdi.

Bununla birlikte, cumhuriyetlerin hayatta kalmasının, yurttaşlarca paylaşılan sıra dışı bir erdemin varlığına bağlı olduğu önermesinin ardındaki otorite, Montesquieu iken bir cumhuriyet, karma anayasadan uzaklaşıp saf demokrasiye yakınlaştıkça hizipler arası kavga ve istikrarsızlığa daha kolay teslim olacağı, sağduyuya dayanıyordu. Bu da sadece herkesin herkesi denetleyebildiği, küçük, eşitlikçi yönetimlerin halk cumhuriyeti olarak hayatta kalma şansına sahip bulunduğuna işaret ediyordu. Ayak bağı olan şey *hizip*lerdi. Birleşik Devletler'in, aristokratları olmasa da kendini hiziplere karşı koruyabilme becerisini taşıdığına dair ikna edici bir argümanın öne sürülmesi gerekiyordu. Madison ve Hamilton, okurlarına, antik dönemde Grek kent devletlerinin, Persler ile savaşmak üzere kendi egemenliklerinin azalması gibi bir ödün vermeden bir araya gelme çabalarının genellikle başarısızlığa uğradığını hatırlatmışlardı. Bunun nedeni, hemen her Grek kent devletindeki hiziplerin er ya da geç kendi devletleri içindeki rakiplerine boyun eğmektense kendi topluluklarına ihanet edip yabancı bir despota teslim olmalarıydı. Peloponessos Savaşı'nın en tipik özelliği, devletlerin hangi tarafın üstün olduğuna bakarak Sparta ile Atina arasında taraf değiştirmeleriydi.[20]

19 Jefferson, *Political Writings*, s. 217.

20 *Federalist* (no. 18), ss. 160-61.

Bu nahoş tarih, başsız konfederasyondan farklı, hakiki bir federal yönetimi savunmak için hatırlatılmıştı. Fakat Madison ile Hamilton'ın, federal yönetimin hem tek tek eyaletleri hizada tutacağını hem de hiziplerin –olur da ortaya çıkarlarsa– ulusal ölçekte bir iç savaşa neden olmayacaklarını göstermeleri gerekiyordu.

Madison'ın argümanı basit ve keskindi. Montesquieu'nün kaygılarını, iki durumda gideriyordu. Madison, cumhuriyetçiliğin her biçimini, en demokratik hâliyle bir araya getirenlere karşı çıkmakla kalmıyor aynı zamanda da kapsayıcı cumhuriyetin imkân dâhilinde bulunduğu ve hizipçiliğe karşı en iyi güvenceyi oluşturduğu önermesini destekliyordu. Kapsayıcı cumhuriyet, bütüne zarar vermeden hiziplerin, birbirlerini helak edene kadar mücadele içinde olmasına izin verdiği için yurttaşlardan, yönetimin bekası yolunda olağanüstü erdemli davranmalarını beklemiyordu. "İhtirası ihtirasla dengelemek lazım" önermesi –daha sonra *The Federalist*'te buna sıkça atıfta bulunulmuştu– Hamilton'a mı aittir yahut Madison tarafından mı formüle edilmiştir diye sorulmakla birlikte, burada ifade edilen düşünceyi her ikisinin de paylaştığı biliniyordu. Madison, hiziplerin iyi bir şey olduğunu varsaymıyordu. Hizipleri, hizipçi ruhun salgın gibi ortaya çıkıp yayılmasına bağlıyordu ve aynı zamanda hizipçi ruh, insan doğasının iç sıkıcı bir şekilde eğilimli olduğu zayıflıklardan birisiydi. İnsanlar, istediklerini yapmayı, başkaları üzerinde güç sahibi olmayı, gururu ve gösterişi açığa vurmayı seviyordu. Bu türden ahlaksızlıklar karşısında daha az kırılgan olsak daha iyi olurdu fakat çare bulmaktan umudu kesmemiz de gerekmiyordu. Madison, hizipçiliğe sıkça rastlandığına ve hem antik hem de modern halk cumhuriyetlerinin çöküşünün en sık rastlanan nedeninin bu olduğuna katılıyordu. Madison'ın bunu, okurlarını kendi argümanına doğru çekmek için bir etkili yazma aracı hâline getirip getirmediği sorusu pek çok okurun aklına gelse de Madison'ın bunu bilinçli bir şekilde yapmamış olması daha muhtemeldi. 1780'lerin ortasında Madison, herkesin yeni cumhuriyetin ilk yıllarında hata yapmış olabileceğini ve bir tarafın aşırılık ve akılsızlıklarının diğer tarafı da aşırılık ve akılsızlığa yönelttiğini düşünüyordu.

Madison, hizbi dikkatlice tanımlıyordu; "diğer yurttaşların haklarına yahut topluluğun kalıcı ve bütünsel çıkarlarına ters düşecek bir ortak arzu yahut çıkar dürtüsü etrafında bir araya gelen ve harekete geçen, bütünün çoğunluğunu yahut azınlığını teşkil edebilecek bir yurttaş grubudur."[21] Çoğu okur, hizbin çoğunluk olabileceği iddiası karşısında duraksıyordu. Genellikle hizipleri, büyük gruplar içindeki küçük gruplar olarak düşünsek de Madison bu fikre katılmıyordu. Madison'ın hizip tanımı, ahlaki açıdan manidardı; hizipçi dürtü, diğer yurttaşların *haklar*ına yahut topluluğun tamamının kalıcı ve bütünsel çıkarlarına aykırı düşer şekilde ifade edilmişti. Mesela, iki kişiye yetecek kadar işin olmadığı bir yerde bir taşra avukatı olarak kendi çıkarımın peşinde koşmam, yine bir taşra avukatı olan senin çıkarlarına zarar

21 *A.g.e.* (no. 10), s. 123.

verebilecek olsa da piyasadaki sıradan rekabet hizipçi değildi. Senin haklarına saldırmak için benim rekabet koşullarını manipüle etmeye çalışmam veyahut amacımı adil olmayan ve gayrimeşru yöntemlerle gerçekleştirmem gerekiyordu. Farklı ekonomik gruplar arasındaki sıradan çıkar çatışmaları da hizipçi değildi. Bununla birlikte, eğer gruplar, rakiplerini gayrimeşru yollarla alt etmek için yahut kendilerine, topluluğun geri kalanının refahını azaltacak şekilde iltimas sağlamak üzere örgütlenirlerse bu türden çıkar çatışmaları da hizipçiliğe dönüşebilirdi. Madison'ın tarif ettiği şekliyle hizbin neden çoğunluk olabileceğini anlamak da hiç zor değildi. Madison, Aristotelesçi terimlerle düşünüyordu; yoksul çoğunluk, daha iyi durumda olanların mülklerini ellerinden alacaktı, bu da hak ihlali ve toplumun bütününün uzun dönemli çıkarlarına ters düşme anlamına gelecekti. Madison'cı olmadığı bilinen devrimciler, duruma farklı açıdan bakabilirdi.

Madison'ın aklında iki tip hizip vardı; ilki, tamamen siyasi veyahut ideolojik, diğeri ise ekonomikti. Bunlardan ilki, insanların, belirli liderlere yahut en iyi yönetim biçimi, en hakiki kilise yahut inancın hoş noktaları hakkındaki görüşlere dayalıdır. Madison umutsuzca, farklılıkların abartılması ve diğer insanların hayatlarını, kendileri daha kuvvetli olduğu için mahvedebilme arzusunun, insan doğasında çok sağlam köklere sahip bulunduğu ve çatışmak için gerçek bir neden olmasa dahi insanların manasız nedenler uydurup uygunsuz davranışlarda bulunacağı yorumunu yapar. Bu değerlendirmeyi, belki de Anayasanın çerçevesini çizenlere yönelen şiddetli suçlamalar tetiklemişti. İkinci tür hizip "mülkiyetin çeşitli ve eşitsiz dağılımı"na dayanıyordu ve Madison'a göre, hiziplerin varlığının daha kalıcı ve ciddi bir nedeniydi. Borç verenler ile borç alanlar yahut parasal çıkarlar ile toprağa dayalı çıkarlar ve benzerleri, birbirine karşıttı. Modern bir toplumda "hizip" sınıf yahut özel çıkarlarla, neredeyse aynı yere çıkıyordu. Modern yönetimin asli görevi, ekonomik çıkarlardan kaynaklanan çatışmaları, bütün topluluğun faydası için düzenlemek, koordine etmek ve çatışmanın kontrolden çıkmasının önüne geçmekti.[22]

Madison, her ne kadar Kongre ve eyalet meclislerinde hizipçi çıkarlara hizmet etmekle suçladıklarına karşı eleştirelliğini korusa da bu konuya serinkanlılıkla, rasyonel bir şekilde yaklaşır. Der ki hiziplere iki şekilde yaklaşılır; yaklaşımlardan birisi nedenlerini, diğerlerini ise etkilerini kontrol altına almaya çalışır. Hiziplerin oluşma nedenlerini kontrol etme yollarından birisi, hiziplerin meydana çıkmasını mümkün kılan ifade ve örgütlenme özgürlüğünü halkın elinden almak; diğeri ise hizipçi çatışmanın merkezinde duran çeşitli ekonomik çıkarları ve ideolojik bağlılıkları ortadan kaldırmaktı. Halkın elinden ifade ve örgütlenme özgürlüğünün alınmasının, hastalığın kendisinden beter bir tedavi olduğu açıktı. Bu, Madison'ın gözlediği şekliyle bir düzlemde ateşin yanmasına ve yıkıma neden oluyor diye soluduğumuz havayı feshetmeye çalışmayı andırıyordu. Diğer yaklaşım ise açıkçası

22 *A.g.e.*, s. 124.

uygulanabilir değildi. Yönetimin amacı, büyük oranda insanların iktisadi faaliyetlerde bulunabilmesini güvence altına almaktı. İnsanlar, birbirinden farklı becerilere sahipti ve girişimlerinde daha şanslı veyahut daha şanssız olabiliyorlardı. Bu da demek oluyordu ki var olan mülkiyetin türünde ve miktarında büyük farklılıklar meydana çıkabilecekti; toplum, kaçınılmaz olarak farklılaşmış ve rekabet hâlindeki ekonomik çıkarlar etrafında kurulmuş, birbiriyle çatışan taraflara ve sınıflara bölünecekti.

Hizbin ortaya çıkma nedenleri, kontrol edilemez yahut da kontrol edilmemesi gereken bir niteliğe sahip olduğu için sonuçlarının kontrol altına alınması gereklidir. Amerika'nın, halk yönetiminin düşmanlarının öngördükleri çöküşten kaçabilme şansını artıran iki unsur vardı. Bunlardan ilki, Amerikan cumhuriyetinin *kapsayıcı* bir cumhuriyet olacağı fikrine; ikincisi ise cumhuriyet yönetiminde temsilin oynadığı role ve önceki çağlardaki halk cumhuriyetleriyle bir karşılaştırma yapıldığı zaman ortaya çıkacak farka dayanıyordu. İlk olarak kapsayıcı cumhuriyette muazzam çeşitlilikteki çıkarlar meydana dökülecekti. Dolayısıyla bu çıkarlardan birisinin etrafında çoğunluk hizbinin oluşma şansı epeyce düşecekti. Yani çiftçilerle kentli imalatçılar karşı karşıya gelmeyecek; New England'lı çiftçiler ile Virginia'lı çiftçiler ve Virginia'lı çiftçiler ile Virginia'lı bankacılar –fakat mesela, onlarla New York tacirleri değil– karşı karşıya gelecekti. Bu doktrin, yirminci yüzyılda "çapraz kesen bölünmeler teorisi" adı altında seçkin bir nitelendirmeye kavuşmuştu. Amerikan siyasetinin ulusal ölçekte neden diğer pek çok modern sanayi toplumunun siyasetini belirleyen şiddetsiz sınıf savaşı örüntüsüne sahip olmadığı açıklanırken de bu doktrine sıkça başvurulmuştu.

Madison, hizipçi çoğunluğun, bir eyaletin denetimini elde edebilmesinin mümkün olduğunu düşünüyordu fakat aynı zamanda diğer eyaletlerin, ulusal düzeyde yasamayı o eyaletin çıkarları doğrultusunda etkileme girişimini frenlemesini bekliyordu. Daha sonra yorumcular, Madison'ın yorumunu formelleştirip daha incelikli hâle getirdiler ve haklı olarak *eğer* ülke çapında kararlı bir çoğunluk hizbi oluşursa bu hizbin, ulusal yönetimi ele geçirmesinin mümkün olduğunu ileri sürdüler. Yani Amerikan deneyimi, eğer sınıf savaşı siyaseti hâline gelirse mülk sahibi olmayan çoğunluğun çıkarlarını sağlamakta kararlı bir ulusal siyasi parti, birkaç yıl içinde hem Kongre'nin hem Temsilciler Meclisi'nin çoğunluğunu hem de başkanlığı eline geçirebilir ve biraz daha uzun bir vadede, Yüksek Mahkeme ve federal yargıyı da denetler hâle gelebilirdi. Hiçbir anayasal düzenleme, yeterince birleşmiş, ısrarcı ve kararlı bir "çoğunluk hizbi"nin, denetimi eline almasına engel olamaz. Madison'ın başka bir fikre sahip olup olmadığı da şüphelidir. Madison, böylesi bir hizbin kapsayıcı, dolayısıyla farklılaşmış bir cumhuriyette ortaya çıkma ihtimalinin düşük olduğunu ve çoğunluk tiranlığına karşı geliştirilen çeşitli engellerin yıkılıp yıkılmayacağının denenmesinin pek de ihtimal dâhilinde bulunmadığını ileri sürüyordu.[23]

23 Dahl, "Madisonian Democracy," *A Preface to Democratic Theory* içinde: ss. 4 vd.

Hiziplerin, Amerika'yı enkaza çevirmesinin beklenemezliği hakkındaki ikinci argümanın temeli, Madison'ın Atina modelindeki halk cumhuriyeti ile saf demokrasi arasındaki ayrım hakkındaki ilk ifadesindeydi. Saf demokrasi, halkın doğrudan katılımına izin veriyordu; ihtirasların kabardığı durumda ise halk ile felakete yol açacak siyasi kararlar arasında bir engel yoktu. Halk cumhuriyeti ise temsilî bir sistemdi. Madison burada, temsilcilerin olağanüstü erdem, akıl yahut tahayyül sahibi olmaları gerektiğini ileri sürmüyordu. Büyük adamların art arda göreve gelmesinden medet ummak, bir cumhuriyet kurma yöntemi değildi. Washington'ın, Bağımsızlık Savaşı boyunca Kongre'nin hassasiyetlerine dikkatli yaklaşımı, şaşırtıcı şekilde talihtir. Washington, Caesar, Pompey veyahut on yıl sonraki Fransa'nın Napoleon'u gibi kendini yüceltmek yerine, cumhuriyetin ilk yıllarındaki Romalı generaller kadar titiz davranmıştı. Muharebe alanında cumhuriyeti kurtaran generallerin daha sonra cumhuriyete ihanet etmeleri kuvvetle muhtemeldi. İhtiyaç duyulan ise halkın ihtiraslarının, yasamaya etki etmeden önce yoğunluğunun azaltılması, bir süzgeçten geçirilmesi ve karşılıklı olarak denetlenmesi gerekliliğini yerine getiren bir sistemdi.

Madison, temsilî yönetimin, modern dünyadaki icadının, siyasette yeni bir dönemi başlattığını düşünüyordu. Jefferson da aynı fikirdeydi. Her ikisi de haklıydı fakat modern temsilin nesinin yeni olduğunu söylemek çok da kolay değildi. Temsilciler, yönetimlerin birbirleriyle iş yapmaya başladıkları zamandan beri mevcuttu; elçiler ve delegeler, barışı sağlamış, ittifaklar oluşturmuş, talepleri dile getirmiş ve karşı tarafınkileri dinlemişti. *The Federalist*, birden fazla yazıda, temsilin Grek kent devletleri tarafından da bilindiği gözlemini telaffuz ediyordu. Orta Çağ Avrupası'nda çok sayıda temsil kurumu vardı. Bunlara, Fransız Katmanlar Meclisi ve İngiliz Parlamentosu da dâhildi. Aynı zamanda Madison, temsilin, hizipçi ihtirasların yoğunluğunu azaltmak konusundaki faydalı etkilerini de açıklıyordu. O sıralarda Edmund Burke ise Bristol seçmenlerine, temsilci ile delege arasındaki farkı; seçmenlerin çıkarlarına en iyi şekilde hizmet etmesinin yolunun, seçmenin kendisinin nasıl oy vermesi gerektiğini söyleyen talimatlarını izlemekten değil seçmenin çıkarlarını kendince en iyi şekilde muhakeme etmekten geçtiğini anlatıyordu.[24] Amerika'da yeni olan husus, temsilin, halkın kendi kendisini temsilciler aracılığıyla yönetmesine olanak sağlamasıydı, *temsilî demokrasi* denen şey de buydu. Polybius'çu karma yönetim niteliği taşısa da Birleşik Devletler bunu becerebilmişti. Sadece bu modele uygun bir karma yönetim olmakla kalmamasının nedeni de burada bulunabilirdi. Birleşik Devletler bir halk cumhuriyetiydi fakat temsil sistemi, onun yeni bir halk cumhuriyeti olarak görülmesini mümkün kılıyordu. Bunun beraberinde gelen büyük soru, Madison'ın bakış açısını tercih edip temsilin, temsilciler aracılığıyla kendi kendimizi yönetmemiz anlamına geldiğini mi söyleyeceğimiz yoksa daha sonra John Stuart Mill'in dile getirdiği, temsilin, kendi kendini yönetme

24 Burke, "Speech to the Electors of Bristol", *Portable Burke* içinde: ss. 155-56.

sistemi olmaktan ziyade iyi yönetim için gereken güvenceleri sağlama sistemine karşılık geldiği fikrine mi katılacağımızdı. Mill'in görüşü, dar anlamda temsilî demokrasinin, bir demokrasi olmadığı noktasına çıkıyordu.

Temsilcilerin, toplumun geri kalanıyla karşılaştırıldığında siyaseten daha zeki olmaları muhtemelse de olağanüstü bir erdemlilik sergilemelerine ihtiyaç duyulmuyordu. Gereken işi yapabilecek, yeterli sayıda insan elbette ki vardı. Madison da kapsayıcı cumhuriyeti destekleyen bir başka iddiasında böylesi bir cumhuriyetin, yönetimin her işlevini yerine getirmeye yetecek bir yetenek havuzunu mümkün kıldığını söylüyordu; kısmen de olsa temsilin amacı, bütün rasyonel bakış açılarının seslerini adil bir şekilde duyurmasını mümkün kılabilecek büyüklükte –fakat hantallaşacak kadar büyük olmayan– müzakereci bir meclisin oluşturulmasıydı. 10 numaralı *Federalist*, tamamen hiziplerden sakınılması konusunu işliyordu. Madison'ın cumhuriyetlerin doğası ve düzgün bir şekilde kurulması hakkındaki görüşlerinin ayrıntılandırılması, başka –37 ila 48 (belki de 37 ila 58) numaralı– sayılara ertelenmişti. Bunlar arasında 39 numaralı sayı, bir cumhuriyeti hakikaten de bir cumhuriyet kılan şeyin ne olduğunu açıklıyordu. 47 ila 51 numaralı sayılar arasında da güçler ayrılığı doktrini ve bu doktrinin Anayasada nasıl bir yer bulduğu ele alınıyordu. Madison, siyasal yelpazenin her yanından gelen eleştirileri savuştururken duyduğu rahatsızlığı, 38 numaralı dergide son derece etkili bir şekilde dile getirmişti. Burada, muhaliflerin pek azının, ortadan kalkmakta olan konfederasyonun eksiklikleri hakkında düşünmeyi bıraktığını söylüyordu. Bu muhalifler, önerilen anayasanın muhtemel eksikliklerine öylesine gömülmüşlerdi ki bunu, ulusun önceki on yıl boyunca ne koşullarda var olduğu ile mukayese etmekten nadiren vazgeçiyorlardı. Madison'ın bu eksiklikler ile ilgili şahsi notları, *The Federalist*'e değerli bir eklenti oluşturmuştu.[25]

Madison, cumhuriyetin ne olduğunu açıklarken tekrar o ölçülü üslubuna dönüyordu; cumhuriyet, "bütün gücünü, doğrudan yahut dolaylı olarak halkın büyük bir kesiminden alan ve görevlerini, halk istediği sürece belirli bir süre boyunca yahut iyi davranışlar sergilediği müddetçe yerine getiren kişiler tarafından idare edilen bir yönetimdir."[26] Britanya bir cumhuriyet değildi. Hollanda cumhuriyetine pek de cumhuriyet denemezdi çünkü bir sülale yönetimine sahipti. Polonya ise monarşi ile aristokrasinin en berbat aşırılıklarını bir araya getiriyordu. Eğer nihai kertede bir halk denetimi mevcut değilse o yönetim şekline cumhuriyet denemezdi. Madison, kelimenin yaygın kullanımına göre, Venedik ve Hollanda'nın cumhuriyet olarak tarif edildiğini keyifle kabul ediyordu. Yaygın kullanımın beteri de vardı. Birleşik Devletler, Polybius'çu anlamda değil dağınık güçler –Madison, bunları *federal* olarak tanımlamıştı– ile merkezî güçlerin –Madison, bunlara da *ulusal* diyordu– bir karışımı olarak karma bir cumhuriyetti.

25 Madison, Vices of the Political System, in Kurland and Lerner, der., *The Founders' Constitution*, cilt 1, bölüm 5, belge 16.

26 *Federalist* (no. 39), 254-45.

Anayasa, özgürlüğü iki tür araç kullanarak koruyordu. Bunlardan ilki, İngiliz uygulamalarından tanıdıktı; ikincisinin ise İngiliz uygulamalarını nitelediği düşünülse de aslında mevcut değildi. İlki, daimî bir ordunun fonlanmasının, yasama organına sunulacak yıllık talep dışında yürütme gücüne bırakmayı reddedilmesiydi. İkincisi, erkler ayrılığına işaret ediyordu. Bu ilke, Britanya'da çok az bir uygulama alanı bulmuştu. 1688'in, kralı, para için Parlamento'ya bağımlı kılmak ve orduyu, her yıl tahminlere bakarak fonlamak gibi bir etkisi olmuştu. Daimî ordudan duyulan cumhuriyetçi korku, Romalıları, ordularının, Roma'nın sınırlarında dağıtılmasında ısrarcı olmaya sevk etmişti. Bunun Amerikan zihnindeki karşılığı, İngilizlerin, Katolik kralların, Protestan tebaasını köleliğe ve Papalık öğretilerine mahkûm edebilmesinden duydukları korkuydu. Erkler ayrılığı ise daha zor bir meseleydi çünkü Madison, erkler ayrılığının, yasama, yürütme ve yargının birbirleri üzerinde hiçbir denetim yapamayacakları kadar tam olmaması gerektiğini iyi anlamıştı. Bunu, 47 numaralı dergide "bir erkin gücünün *tamamı*, diğer bir erkin de gücünün *tamamı*na sahip eller tarafından kullanılırsa özgür bir anayasanın temel ilkeleri yok edilmiş olur." diye belirtiyordu. Erkler ayrılığında ısrar etmek, erkler ayrılığının sağlanamamasının ne türden kötülüklere yol açacağı ve erkler ayrılığının, özgürlüğü nasıl koruduğu şeklindeki iki soruya zemin tanıyordu. İlk sorunun karşılığı, ikinci soruya ancak kısmi bir cevap verebiliyordu.

Aşikâr olan cevap şuydu; eğer yönetimin bir kesimi yasa yapabiliyor, yasanın ihlal edilip edilmediğine karar verebiliyor ve kendi yasal hükümlerini yürürlüğe koyabiliyorsa bu, hata, keyfî yargılama yahut tiranlığa karşı bütün engellerin ortadan kalkması demekti. İngilizlerin Yüksek Mahkemeye itirazları da kralın bu mahkeme aracılığıyla Parlamento'yu ve sıradan mahkemeleri atlatmasından kaynaklanıyordu. Britanya anayasasından yazılı bir haklar beyannamesi çıkartılmamasına itiraz edilmesinin nedeni ise yürütmenin, parti örgütlenmelerinin yaygınlaşmasıyla birlikte Parlamento'yu denetimi altına alması ve mahkemelerin, özgürlüğü katleden yasaları sınırlama gücünün yok olmasıydı. İngilizlerin erkler ayrımı, her zaman çok kısmi olmuştu; bakanlar Parlamento'ya katılıyordu ve üst meclis, 2009'a kadar hem yasama organı hem de mahkeme olarak hizmet veriyordu. Aynı zamanda yasaların yapılabilmesi ve uygulanabilmesi için her erkin diğeri ile aynı fikri taşıması, ancak dar sınırlar içerisinde geçerli olabiliyordu. Bu durum, Amerikan sistemi için de aşağı yukarı doğruydu.

Madison'ın da bildiği gibi erkler ayrılığı, tiranlığa karşı mutlak bir garanti de sağlamıyordu. Eğer yönetimin üç gücü mesela, nüfusu baskı altına alma planında hemfikir olurlarsa kalan tek çare isyandı. O kadar da çarpıcı olmayan bir biçimde ifade edildiğinde erkler ayrılığı, bir erkin diğerinin hâkimiyetine izin verilmesi durumu karşısında –bunun modern dünyadaki karşılığı, başkanların, özgürlüğü ortadan kaldıran yasalar çıkartmak isteyen Kongre'ye direnmemesi yahut Yüksek Mahkeme'nin, 1950'lerin antikomünizm histerisinde yaşandığı gibi, yürütmenin yahut Kongre'nin yetki aşımını denetlemekte

başarılı olamamasıydı– Madison'ın dilediğinden çok daha zayıf bir güvence sunuyordu. Montesquieu'nün de gördüğü gibi bunlar, neredeyse tamamen yürütme yahut yasamanın yetkilerini aşmasıyla ilişkili endişelerdi. Yüksek Mahkeme'nin ise yaşanan tacizlere karşılığını vermeyerek sivil özgürlükleri olumsuz bir biçimde etkilemesi daha muhtemeldi. Madison, yüz yıl erken gelmiş ve mahkemelerin, işçileri işverenlerin tiranlığına tabi kılabileceğini, çalışanların meşru müdafaa hakları değil mülk sahiplerinin hakları yönünde tercih kullanabileceğini tahmin edememişti. Dolayısıyla ayrıt edici biçimde Amerika'ya özgü kaygılara parmak bastı. İngiltere'de daima yürütme baskısından korkulmuştu. Mesela kral, yargıçları görevden alabilir, Parlamento'yu toplamayı reddedebilir yahut hoşuna gitmeyen Parlamento'yu dağıtabilirdi. II. Charles, krallığının son beş yılında Parlamento'yu toplamayı reddetmişti. Parlamenter tiranlık, bu açıdan şaşırtıcı bir fikirdi. Amerika'da ise tehlike, yasamanın, yürütmenin eylemleri üzerinde ayrıntılı ve günlük bir denetim uygulayabilmesi, kendisini, yürütmeyi kendi iradesine tabi kılmak için gereken güçlerle donatabilmesiydi. Bu, bir siyasal sistemin meşruiyetinin odağında siyasal toplumun yasa yapma kapasitesinin durduğunu ve yürütmenin, yasamanın görevlendirdiği bir vekil olduğunu söyleyen Locke'çu görüşün eksikliğiydi.

Erkler ayrılığı savunusunun ardında, açığa çıkartılması zor olan bir örtük siyasal sosyoloji analizi vardı. Karma yahut dengeli anayasanın sosyolojik çerçevesi basitti; sıradan insanlar, bir görevi başlatma gücünün çok küçük bir bölümünü elinde bulunduracaklardı çünkü siyasal süreçte başlatıcı bir rol almak için ne zamanları ne de bilgileri vardı. Fakat sıradan insanların meşru çıkarları da bulunuyordu ve rejime sadık kalmalarını sağlamak için çıkarlarını savunma yollarına sahip olmaları gerekiyordu. Dolayısıyla Roma anayasasında da görüldüğü gibi, veto gücünün, nihai olarak sıradan insanlarda kalması şarttı. Senatör sınıfı, istikrar gösteren toprağa dayalı çıkarları ve aklı temsil ediyordu fakat onların da onur ve statü için kavgaya girişmesi yahut sıradan halk karşısında baskıcı bir aristokrasiye dönüşmesi mümkündü. "Krallar" yani tek adam yönetimi kararlılık sağlasa da diktatörlük hevesini göze almayı gerektiriyordu. Çerçevesi iyi çizilmiş karma bir anayasa, atalete kapılmaksızın çok sayıda veto noktası sunuyordu. Sistemdeki farklı seçim ve göreve atama biçimleri, eski Roma düzenlemelerine duyulan inancın bir yansımasıydı. Sıradan insanlar seslerini, Temsilciler Meclisi'nde duyurabilirlerdi. Senato, insanların seslerini duyurmaları için daha rafine bir ifade tarzı, başkanlık seçimi ise daha ayrıntılı şekilde rafine edilmiş bir ses gerektiriyordu. Buradaki varsayım –modern seçim psikolojisi açısından basmakalıptı– her seçmen biriminin, kendilerinden maddi olarak daha iyi durumda yahut kendilerinden daha iyi eğitim almış kişileri seçeceği ve böylece halkın bilgeliğinin, yukarıya, Senato'ya ve başkanlığa doğru çekileceğiydi.

Bu zeminde, güçler ayrılığına duyulan inancın gerisindeki sosyolojik dayanağın, karma yönetimi savunmanın gerisindeki sosyolojik dayanakla aynı olduğu düşünülebilirdi. Alt meclis, daha kötü durumda olanların

ihtiyaçlarına derhâl cevap vermeli; Senato, onların aşırı istekli hâllerini denetim altında tutmalı ve yönetimin üst kademeleri olan Senato, başkanlık ve Yüksek Mahkeme'de seçilmiş aristokrasi benzeri bir şey ortaya çıkmalıydı. Yirmi altı üyeli Senato, küçük bir birimdi. Ülkenin, birbirlerini her türlü ortamdan tanıyan, en seçkin kırk kadar üyesinden oluşan bir grubun, entelektüel ve siyasal bir aristokrasi oluşturacağını söylemek hiç de saçma değildi. Kırk beş yıl sonra Tocqueville, Senato'dan ziyadesiyle etkilendiğini –ve Temsilciler Meclisi'ni ise ziyadesiyle önemsiz bulduğunu– söyleyecektir.[27]

Modern dünyanın en kalıcı anayasasını tasarlayan Madison'ın yeni rejime son hizmeti de bir Haklar Beyannamesi'ni vücuda getirmek olmuştur. Bu türden bir beyannamenin gerekliliği konusundaki fikri, gönülsüzce değişmiştir. *The Federalist*'te de yazdığı üzere insan arzularına kâğıttan engeller koymanın etkisini kayda değer bulmamaktadır. Fakat kamuoyunun, Kongre'nin ihlal edemeyeceği haklar konusunda açık seçik bir beyanı gerekli bulduğu ortaya çıkmıştır. Bu haklar, ifade ve bir araya gelme özgürlüğü, silah taşıma hakkı, federal düzeyde kilise kurmanın yasaklanmasını da içeren din özgürlüğü, nedensiz arama ve müsadere yapılmaması, kişinin kendi kendini suçlamak zorunda bırakılamaması, kişinin kendi bölgesinde yaşayanlardan oluşan bir jüri tarafından yargılanması, eziyet verici ve sıra dışı ceza verilememesi, açıkça merkezî yönetime devredilmemiş olan hakların, münferiden, eyaletlerin ve bireylerin elinde bulunduğunun yine açıkça ifade edilmesini kapsıyordu. Bu hakların pek çoğu, 1689 İngiliz Haklar Beyannamesi'nde mevcuttu. Geri kalanı ise *Entick v. Carrington* gibi daha sonra alınan hukuki kararlardan türetilmiş –bu karar, arama izni olmadan arama ve müsadere yapılmasını yasaklayan Dördüncü Ek Madde'nin temelini oluşturmuştu– ve oy birliği ile kabul görmüştü. Bu, hukukçuların metne yaratıcı yorumlar getirmekte uzmanlaşmalarından çok daha uzun bir zaman önceydi.[28] Başlarda Haklar Beyannamesi, sadece Kongre ve federal yönetim için bağlayıcıydı. İç Savaş sonrasında kabul edilen On Dördüncü Ek Madde ile bağlayıcılığın kapsamı genişletildi; artık eyaletlerin her birinin yurttaşları, yerel baskılarla mücadele etmek için Haklar Beyannamesi'ni kullanabileceklerdi. Beyannamenin, bugün sivil haklar dediğimiz şeyin kapsamını genişletmenin silahlarından biri hâline gelmesi ise sonraki yüzyılın önemli bir kısmına yayıldı. Madison'ın, beyannamenin işe yararlığından duyduğu kuşku, bu bağlamda yerinde bir kuşkuydu. Fakat merkezî yönetimin güçlerini genişletmesine henüz fikren rıza gösterilememiş bir ortamda Haklar Beyannamesi'ni yasalaştırmak siyaseten bilgece bir eylemdi.

Gidilmeyen Yollar

Madison'ın, siyasetin "vasat içinde" var olduğu konusundaki ısrarı, Amerikan siyasetinin hem daha eksiksizce ulusallaşması hem de daha eksiksizce

27 Tocqueville, *Democracy in America*, s. 233.

28 Dördüncü Ek Madde'de yer alan izinsiz arama ve müsadere yasağının kaynağıdır.

ademimerkeziyetçi olmasını aynı anda savunmanın ihtimal dâhilinde bulunduğunu bildiğine ve bundan hiç de rahatsızlık duymadığına işaret ediyordu. Jefferson yakın arkadaşıydı; Madison, *The Federalist*'teki yazılarında Alexander Hamilton ile de yakın iş birliği yapmıştı. Diğer uçları kısaca hatırlamak da ilgi çekici olacaktır. Jefferson, Virginia'nın durumu hakkında hacimli notlar tutmuş ve bunları yayımlamış ayrıca çok sayıdaki yazışmada bulunmuşsa da kendisinin ideal cumhuriyet kurgusunun, hayata geçirilse neye benzeyeceğini sistematik bir şekilde anlatmaya girişmemişti. 1780'lerde Amerikan elçisi olarak Fransa'ya gönderildiği için Fransız Devrimi'ni yaşamış fakat devrime yahut Terör'e, devrimin ilk aşamalarını desteklemiş insanların çoğunu ele geçiren şok ve korkuyu anlayarak bakmayı becerememesi, dostluklarının pek çoğunu zaafa uğratmıştı.

Her otuz yılda bir devrim olmasına ihtiyaç duyulduğu gibi umursamaz yorumlar yapmasına rağmen Jefferson ne kızıl terörün hayranı ne de sürekli devrim doktrininin Troçki ve Rosa Luxemburg'dan önceki mucidiydi. Tam aksine hayatı boyunca, her neslin kendi geleceğini hayal edebilme ve kurumlarını kendi seçtikleri şekilde yeniden inşa edebilme hakkının, o neslin elinden alınamayacak haklar arasında yer aldığını savunmuştu. Bu, Thomas Paine'in de temel fikirlerinden birisiydi ve belki de Jefferson'ın 1790'ların sonunda Paine'e sırt çevirmeyen az sayıda Amerikalıdan birisi olmasında, bu duygusal yakınlığın bir payı vardı. Devrim olsun diye yapılan devrimlere hayranlık beslemeyen Jefferson'ın, Birleşik Devletler'in neye dönüşebileceği konusunda çeşitli fikirleri vardı. Bu fikirler, belki de gereğinden fazlaydı ve gereğinden az hazmedilmişti. Jefferson'ın fikirleri, Madison'ın tahayyül ettiğinden çok daha demokratik, radikal ve uygulanması imkânsızdı. Bu durum da Jefferson'ı ziyadesiyle çekici kılıyordu. Jefferson, ulusal yönetimin ancak bir temsilî demokrasi olabileceği fikrine katılsa da "saf demokrasi" için kimi tavizler verilmesini çok istiyordu. Bu nedenle "bölge cumhuriyetleri" dediği şeyi önermiş ve bu fikrini, yaptığı birçok yazışmada dile getirmişti. Bölge cumhuriyetleri, çok küçük, kendi kendini yöneten, tamamen katılıma dayalı yönetim birimleriydi. Elbette bundan daha fazlası da olabileceklerdi.

Böylesi birimler, daimî orduya tercih edilen milis birliklerinin temelini oluşturacaktı; eğitim verecek ve asgari özelliklere sahip bir sosyal refah sisteminin işlemesini sağlayacaktı. Jefferson'ın, Saksonların kadim özgürlüğü olarak gördüğü şeye duyduğu yakınlık düşünüldüğünde bu, şaşırtıcı bir teklif değildi. Herkesin, bencilce davranma ve kendini kandırma eğilimine sahip olduğunu düşünen Madison'ın aksine Jefferson, çoğunluk tiranlığını ancak hiziplerin tanımadıkları, görmedikleri, ilişki içinde olmadıkları insanların haklarını ihlal etmeye heves ettikleri durumda korkutucu buluyordu. Yakın komşularımızı baskı altına alacağımız kanaatinde değildi. Bölge cumhuriyetlerinin örgütlenme ölçeği, milislerin göreve çağrılacağı alanı temel alacağı için çoğunluk tiranlığı, bir risk olmaktan çıkacaktı. Jefferson'ın tercih ettiği ulusal yönetim sistemi, temele, bölge cumhuriyetlerini koyuyor ve bu

temel üzerine, dolaylı yoldan seçilmiş bir rejim piramidi inşa ediyordu. Temel, New England kasabasından hareketle modellenmişti fakat her yetişkin erkeğin bizzat katılımı gibi varsayımlar açısından daha radikal ve eşitlikçiydi. Elbette Jefferson'ın modeli, bırakın köleleri ve Amerikan Yerlilerini, kadınların oy vermesini hayal edecek kadar da radikal değildi. Dolaylı seçim yöntemi, Venedik Cumhuriyeti'ne ilgi duymuş herhangi birisine tanıdık gelecekti. Yöntem, kendi içinde muhafazakâr yahut radikal olmasa da bir dizi konsey oluşturmanın en bariz yoluydu. Hume'un, Harrington'un *Oceana*'sına dayanan ve biraz da dalga geçerek yazdığı "The Idea of a Perfect Republic" adlı makale, bunu denemeye yıllar önce girişmişti.

Bölge cumhuriyetleri tasarısı Jefferson'ı bilindik sınıflandırmaların herhangi birisine dâhil etmeyi olanaksız kılıyordu. 1800 ila 1808 yılları arasındaki başkanlık döneminde Birleşik Devletler'in yüzölçümünü, Louisiana Satın Alımı sayesinde iki kattan fazla artırmıştı ve sıklıkla, Amerikaların, kuzeyinden güneyine uzanan bir özgürlük imparatorluğundan dem vurmuştu. Fakat bütün bunları, sanki yüz milyon Amerikalı, toprak sahibi çiftçiymiş, öncelikli olarak kendi bölgesiyle ilgilenirmiş ve uzaktaki bir yönetimi, dış politika ve ulusal askerî örgütlenme konusunda yetkilendirirmiş gibi küçük ölçekli tarım temelinde tasavvur etmişti. Böylesi bir tasavvurun basabileceği iki yaş tahta vardı; ticaret ile sanayi ve kölelik. Jefferson'ın kölelik hakkındaki görüşlerine bakıldığında köleliği hiçbir şekilde önermediği görülüyordu. Kölelik bir kötülüktü, muhtemelen ülkenin mahvolmasına sebep olacaktı fakat köleliğe çare yoktu. Jefferson köleliğe, kuşku bırakmayacak kadar hakiki bir düşmanlık besliyordu. Kıtasal Kongre'ye sunduğu Bağımsızlık Bildirgesi taslağı, III. George'u, Afrika köle ticaretini devam ettirmekle suçlayan harika bir paragraf içeriyordu. Köle ticaretinin devamını sağlamak Jefferson'a göre, masum Afrikalılara karşı barbarca bir savaşa girişmek anlamına geliyordu. "[III. George], kendisine karşı hiçbir rencide edici harekette bulunmamış o uzaktaki insanların şahsında, onların en kutsal yaşama ve özgürlük haklarını ihlal ederek onları yakalayıp başka bir yarıküreye köle olsunlar diye taşıyarak yahut oraya giderken feci şekilde ölmelerine neden olarak insan doğasına karşı zalimce bir savaş açmıştır." Bu paragraf, köle ithal etmeye devam etmek için her türlü bahaneye sahip iki eyaletin, Georgia ve Güney Carolina'nın delegelerinin ısrarı üzerine Bildirge'den çıkartılmıştı.[29] Jefferson, imalat sanayinin, Güney eyaletlerindeki köleliği, barışçıl yollarla iktisadi açıdan yok edeceğini yahut kölelikten hoşlanmayan plantasyon sahiplerinin köle emeği yerine, makinelerin desteklediği özgür emeği kullanabileceğini hiç aklına getirmemiş gibiydi. Zencilerin doğuştan beyazların entelektüel astı olduğu fikrine sadıktı ve köleliğin ortadan kaldırıldığı durumda dahi beyazların astı olmalarından dolayı onlarla aynı toplumda yaşayamayacaklarını düşünüyor, Afrika'ya gönderilmelerini yeğliyordu. Amerika Yerlileri hakkındaki görüşü ise ikiyüzlü değilse de açık şekilde çift yönlüydü. Jefferson da

29 Jefferson, *Political Writings*, s. 99.

birçok çağdaşı gibi cesaretlerini, bağımsızlıklarını, sertliklerini ve dayanıklılıklarını hayranlıkla karşılıyor ve onları, beyaz adamın doğuştan astı olarak görmüyordu. Bununla birlikte, yerlilerin hayat tarzının, onların bölgelerini gasp eden plantasyon sahipleri ve çiftçiler ile bir arada var olmaya devam etmesini imkânsız buluyordu. Jefferson, geleceğin, Amerikan Yerlilerine iki olanak sunduğunu düşünüyordu; ya söz dinleyen çiftçilere dönüşüp beyaz komşularıyla birlikte yaşayacaklar yahut da imha edileceklerdi. "İmha etme" Jefferson'ın sözüydü ve bu sözü sıklıkla tekrar etmişti.

Jefferson'ın ticaret ve sanayiye karşı beslediği antipati, onu Alexander Hamilton ile karşı karşıya getirdi. Hamilton, Amerikan kolonilerinin değilse de Batı Hint Adaları'ndaki Nevis'in yerlisiydi. Zekiydi ve mükemmel bir hukukçuydu fakat aynı zamanda fevri ve tartışma seven birisiydi; çok da becerikli bir siyasetçi sayılmazdı. Jefferson ve Madison ile fikir ayrılığına düşüğü konularda hemen her zaman haklı çıkıyordu. Hamilton, Hume'u, Hume'un çağdaşlarının çoğundan daha doğru anlamıştı. Hume, cumhuriyetçilerin merkez bankasından neden nefret ettiğinin ve ne türden insanların kamu fonları spekülasyonu ile kâra geçtiğinin farkındaydı. Hume, ayrıca tahmin edilemeyecek şekilde değer kazanan yahut kaybeden ve değeri, namuslu çiftçi ve tacirlerin mahvolması pahasına, borsa tellalları tarafından manipüle edilebilen menkul kıymet sahipliğine dayalı servet karşısında sağlam, istikrarlı, taşınmaz toprak mülkiyetinin erdeminin altını çizen tartışmayı da biliyordu. Fakat Hume, aynı zamanda kamu kredisini ticarete yön vermek ve ekonomiyi genişletmek için kullanan toplumların, canlı ve müreffeh toplumlar olacağını, bu toplumların yönetici seçkinlerinin de muhafazakâr ve geriye dönük düşünen değil, uluslararası düşünen ve ileriye bakan kişilerden çıkacağını görmüştü. Hamilton buradan, Birleşik Devletler örneği özelinde geleceğin, Amerikalı imalatçıları geliştirmek ve uluslararası ticareti desteklemekte yatması gerektiği; bu gerekliliğin, ucuz krediyi elzem hâle getirdiği ve ucuz kredinin muhtemel tek kaynağının da ulusal bir banka olduğu sonucunu çıkartıyordu.

Birinci Ulusal Banka'nın (*First National Bank*) yetkilendirilmesinin, bu bankaya yönelik saldırıların, bankanın lağvedilmesinin ve halefi olan Birleşik Devletler'in İkinci Bankası'nın (*Second Bank of the United States*) yetkilendirilmesinin tarihi, konumuzun dışında kalsa da bu tarihin işaret ettiği sonuçlar bizi ilgilendirmektedir. Hamilton, Madison ve Jefferson'a kıyasla Britanya'ya daha az düşmanlık besliyordu. Başarılı ve müreffeh olunduğunu düşünüyordu. Bağımsızlık güvence altına alındıktan sonra küskünlüğü sürdürmek yerine dostane ilişkileri yeniden kurmanın getirisi daha fazlaydı. Aynı minvalde, devrim döneminde Fransa darmadağın olmuştu ve Jefferson'ın Fransızlar ile yeniden ittifak kurma girişimi, pahalıya patlayacak ve tehlike yaratacaktı. Yeni yönetim, mümkün olduğu kadar fazla meseleyi ulusallaştırmalıydı çünkü ticaret hukukunun rasyonel ve merkezî olarak uygulanması ile sağlam bir finansal sistemin varlığı, ticaret ve sanayinin gelişmesinin en

önemli şartları arasındaydı. Hamilton, haklı çıktığını ve Birleşik Devletler'in geleceğinin, iç bölgelerdeki büyük servetin sömürülmesinde ve sınai bir güç merkezi olmakta yattığını göremeden öldürüldü. Yaşadığı süre içinde başarılı olamamasına ise şaşırmamak gerekti. Başarılı devlet tasavvuru, hakikaten de monarşiye dayanıyordu. Savonarola'nın cumhuriyetinin yükselişi ve düşüşünden sonra çaresizce bir düzen kurma peşinde koşan Floransalılar gibi Hamilton da işlerin başına geçmiş bir kral ve görevlerine ömür boyu devam edecek senatörler tahayyül ediyordu. İsyan öncesinde ve isyan süresince kendi kurumlarını icat etmiş bir devletin işleyişi konusundaki tecrübesizliği, Hamilton'ı, Amerikalıların, monarşik ve aristokratik izler taşıyan her şeye duyduğu nefret karşısında duyarsız kılmıştı.

Muhaliflerinin hitabet konusundaki parlaklığı, Hamilton'ın sezgilerinin çoğu zaman görmezden gelindiği yahut belki de fikrin ondan çıktığını unutturacak kadar kabul edildiği anlamını taşıyordu. Bu durumun istisnalarından birisi, yirminci yüzyıl başında yaşamış liberal ve ulusçu Herbert Croly tarafından yazılan kitaptı. *The Promise of American Life*, Birleşik Devletler'de daha ziyade ne yaptığını bilen bir ulusal siyaset izlenmesini, federal yönetimin güçlerinden daha fazla yararlanılmasını ve merkezî yönetimin kapasitesine bir artık muamelesi yapılmaması gerektiğini savunuyordu. Daha kararlı bir ulusal politikanın hedefi ise milliyetçilik duygularını uyandırmak yahut iş olsun diye büyük projelere girişmek değil, Birleşik Devletler'i, içinde yaşayan herkesin yararına modernleştirmekti. Bunu yapmaktaki amaç ise bireylerin hayatlarını daha özgür, daha çekici kılmak ve bireylere, gerçekten de kendi kendilerini yönetebilmelerini mümkün hâle getiren bir hareket serbestliği sağlamaktı. Croly'nin ifade ettiği şekliyle, Amerikalıların, Amerika'nın vaadini gerçekleştirmek için yapması gereken şey *Jefferson'cı amaca, Hamilton'cı araçlarla* ulaşmaktı. Bu, adı geçen iki kişi tarafından da akıl almaz addedilecek olsa dahi bugünden geçmişe bakıldığında gayet iyi anlayacağımız bir öneriydi.

ON YEDİNCİ BÖLÜM

Fransız Devrimi ve Devrimi Eleştirenler



Yaşayan Devrim

Devrimin seçkin Fransız tarihçisi François Furet, Bastille'in ele geçirilişinin iki yüzüncü yılında devrimin artık sona erdiğinden emin olabileceğimizi açıkladığında okurları irkilmişti. Bazıları, henüz bitmediğini düşünüyordu; diğerleri ise bitmesini istemiyordu; başkaları da tarihin o döneminde bir sondan bahsetmenin, elde edilmeleri ne kadar zor olursa olsun özgürlük, eşitlik, kardeşlik olarak özetlenen vazgeçilmez bazı gayelere ihanet olduğunu hissediyordu. Fransız Devrimi, iki asır sonra muhafazakârların onu, şiddeti hafiflemeyen bir felaket; radikallerin ise onu, bozulmuş olarak değilse de kısmi bir başarı olarak görmesi bağlamında güncel bir konudur. Yirminci yüzyılın başlarında komünist ve faşist hareketler, birinde devrimin başladığını tamamlama; diğerinde ise onun varsayılan etkilerini ortadan kaldırma girişimiydi. On dokuzuncu yüzyıl boyunca Fransız Devrimi hakkındaki tarih yazımı, Avrupa siyasal düşüncesinde kritik bir rol oynamıştır; Mill, Tocqueville ve Marx, fikirleri devrim tarafından şekillenmiş düşünürlerden sadece üçüdür. Bu bölüm, devrimin sonraki etkilerini değerlendirmenin yeri değildir. Bu bölüm, bunun yerine, siyaset kuramındaki dolaysız etkilerini sadece üç boyutta ele almaktadır; Edmund Burke ve Joseph de Maistre gibi muhafazakâr veya açıkçası gerici düşünürler üzerindeki etkisi, eğer ellerine geçirselerdi İngilizler tarafından asılabilecek ama XVI. Louis'nin infazını eleştirdiğinde Fransız devrimciler tarafından infaz edilmenin eşiğinden dönen Thomas Paine gibi reformcular üzerindeki etkisi ve siyasal ayaklanmanın yersiz olduğu bir süreç olarak toplumun ekonomik dayanaklarının taleplerini yansıtmak için gerekli olanın, toplumun dönüşümü olduğunu gören veya gördüğünü zanneden Saint-Simon gibi ilk sosyalistler üzerindeki etkisi.

Başlangıcından itibaren devrim, entelektüel olarak çatışmacı ve politik olarak da ön görülemezdi. Fransız Devrimi, Londra'daki ayaktakımının bir etkisinin olmadığı 1688 Görkemli Devrimi'nin ve bir ulusal bağımsızlık savaşı olan Amerikan Devrimi'nin aksine, Parisli ayaktakımının bir başkaldırısı ile

başlamıştır ve tarihi de büyük ölçüde bu ayaktakımının yaptıkları tarafından belirlenmiştir. Önde gelenlerin çok azının, sokaklara dökülen alt sınıflara mensup olduğunu söylemeye gerek yok; onlar, zar zor kontrol edebildikleri bir kaplana binme tehlikeli oyununu oynayan burjuvazinin mensuplarıydı. Fransız Devrimi, tehdit altındaki özgürlükleri tesis etme iddiasında olan 1688 ve 1776 devrimlerinin aksine, amacı, İngiliz ve Amerikan öncüllerinin başarılarını yakalamakmış gibi işe başlamış ve daha sonra ise giderek daha fazla ütopik hedefler koymuştur. Sloganı olan Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik, sınıf savaşımı, polis muhbirleri tarafından yönetim ve sürekli çalışan giyotinin hayret verici karışımına dair çok az ipucu vermektedir. Süreç içinde devrimciler, Madison'ın korktuğunu sergilemeye başladılar; egemen halklar, yerini aldıkları krallardan çok daha kötü davranabilir.

Fakat Fransız Devrimi, Amerikan Devrimi'nin –belki de hiç ihtiyaç duymadığından– asla olmadığı kadar yenilikçiydi. Modern silah altına alınmış ulus kavramını ve belki de modern hâlinde milliyetçilik kavramını icat etmiştir. Amerikalı asiler, yerel milisler oluşturmak bağlamında düşünürken Fransız devrimciler ise monarşinin düzenli ordusunu miras almışlar ve onu tüm kıta Avrupası boyunca devrimci değişimin vurucu gücü hâline getirmişlerdi. Devrim, toplumsal olarak da kısır değildi. Aristokratik ayrıcalıkların eski biçimleri ilga edilmişti; köylüler artık angarya yapmıyordu, mülkiyet sahipliği daha geniş bir kesime yayılmıştı. Yararlı siyasal yenilikler açısından ise daha az üretkendi. Radikal demokrasi, Avrupa için yeniydi ve hangi siyasal kurumları gerektirdiği açık değildi; devrim de buna bir yanıt vermedi. 1789 ile Tocqueville'in Amerika'ya geldiği 1831 yılları arasında Fransa, mutlak monarşiyi, meşruti monarşiyi, giderek radikalleşen cumhuriyeti, diktatörlüğü, imparatorluğu, restore edilmiş Bourbon rejimini, 1830 Temmuz Devrimi'ni ve Louis-Philippe'in Orleans'çı monarşisini yaşamıştı. Tocqueville'in kafasını kurcalayan sorulardan birinin, Fransa'nın 1789'dan beri muzdarip olduğu istikrarsızlıktan kaçıp kaçamayacağı ve Amerikalıların neden böylesi bir şey yaşamadığı olması şaşırtıcı değildir.

Devrimciler, özlemini duydukları toplumsal ve siyasal örgütler için yeni biçimler oluşturmayı başaramamıştır; işçiler, on günlük bir haftayı, devletin atadığı ralıipleri, dikdörtgen yönetim bölgelerini veya Üstün Varlık kültünü kabul etmemişti. Devrim, iki bin yıl önce Roma'nın ve iki yüz elli yıl önce Cromwell devriminin yaptığı gibi askerî diktatörlükle neticelenen bir yolu takip etti. İronik olarak devrimi sona erdiren kişi –Napoléon Bonaparte– hem devrimciliğin karşı-teziydi hem de devrimci *la carrière ouverte aux* talents* idealinin mükemmel bir örneğiydi. Ailesi, Cenova'nın düşük dereceli aristokrasisine mensup olsa da kendisi Korsikalı bir taşralıydı ama askerî yetenekleri ve siyasi gözü pekliği, onu ufak bir topçu subaylığından 35 yaşında imparator mertebesine taşımıştı. Devrimin ideallerini Avrupa boyunca herkesten fazla taşımıştı ama Fransız Devrimi'ni, Fransız Cumhuriyeti'ni yıkarak ve onu

* Yeteneklilere açık kariyer.

bir imparatorluk, kendisini de imparator yaparak kurtarmıştı. Eşit derecede ironik olan ise ilk günden itibaren devrimin gideceği rotayı olağanüstü bir kesinlikle tahmin eden devrimin en sarih eleştirmeninin Amerikan kolonilerinin İngiliz yönetimine karşı olan şikâyetlerini savunmuş olması ve devrime, onun ilkelerine, devrimi kışkırtmakla itham ettiği kuramcılara ve devrimin İngiliz destekçilerine baştan aşağı saldırması ile az sayıda olmayan eski yandaşını şaşırtmış olmasıdır. Bu kişi, tabii ki Edmund Burke'tür.

Burke'ün Fransız Devrimi Eleştirisi

Burke, siyasi kariyerin etki yapma araçlarına sahip olanlar veya sahip olduğu araçları sömürebilecekleri bir patron bulanlar için olduğu İngiliz toplumunda kendi kendini yetiştirmiş bir İrlandalıydı. 1729'da Dublin'de Protestan bir babanın ve Katolik bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelen Burke, Dublin'deki Trinity College'dan 1748'de mezun oldu ve geleceği için Londra'ya gitti. Edebiyat ve felsefedeki girişimleri olumlu karşılandı, Dr. Johnson'ın çevresinin bir parçası hâline geldi. Johnson, Burke hakkında eğer biri onunla sadece yağmurdan korunurken karşılaşmışsa o kişi çok değerli bir kişi ile karşılaşmış olduğunu bilecektir demişti. Bu huysuz Johnson'dan gelen büyük bir övgüydü çünkü Burke bir Whig ve Johnson ise önemli bir Tory olduğundan siyasi düşünceleri birbirine taban tabana zıttı. Burke, 1758'de kurulan *National Register*'ın editörü olarak kendini kanıtladı fakat kariyeri, Whig siyasetçi Lord Rockingham'ın ilk bakanlığı sırasında onun özel sekreteri olduğunda daha da ilerledi. Rockingham Parlamento'da ona bir koltuk buldu ve o andan itibaren Burke artık o günün keskin siyasetinde önde gelen bir figürdü.

Burke kamuoyunun gündemine, İngiliz hükümetinin isyankâr Amerikan kolonileriyle yaşadığı sorunların bir sonucu olarak girdi. Burke hem adaletin hem de siyasal sağduyunun gereği olarak Amerikan kolonilerine karşı yatıştırıcı politikaların gerekliliğini savunuyordu. "Speech on Conciliation with America" sayısız kez alıntılanmıştır.[1] Burke, Amerika'nın bağımsızlığını savunmuyordu ama soyut olarak İngiliz yönetiminin değerine rağmen tüm taraflar, haklarına ilişkin çatışan düşüncelerine sıkı sıkıya sarılırlarsa savaşın ve ayrılığın kaçınılmaz olduğu çok açıktı. İngilizlerin, Lord North'un bakanlığından gelenden daha akıllıca bir yatıştırma politikasına ihtiyacı vardı. Burke'ün, kolonilerin meşruiyetini resmedişi, anavatanın ileri bir tarihten ziyade kısa zaman içinde bağımsızlık isteyecek büyük ve fırtına gibi bir genç doğurduğunu ortaya koymaktadır ama bu, onun vardığı bir sonuç değildir. Emperyal ilişki, Jefferson'ın en başta belirttiği gibi, koloniler için çok yüksek bir bağımsızlık derecesi ile tutarlıydı. Burke, bağın çok sert olmamasının, tamamen vahşi ve yozlaşmış olarak değerlendirdiği, oradan alınan ve *nabobs* denen, Hindistan'da zengin olanlar tarafından İngiliz siyaset yaşamında kullanılan, zenginliğin bir sonucu olarak İngiliz siyasetini yozlaştıran

1 Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, ss. 206-69.

İngiltere'nin, Hindistan'daki yönetimine karşı duyduğu memnuniyetsizlikle tutarlı olmasını umuyordu.

Burke, kapsamlı yazılar kaleme aldı ve bunlar sadece Amerikan kolonileri ile yaşanan zorluklar hakkında değildi. İki yüzyıldan fazla bir süre boyunca devam eden pratik içinde yer alan siyasetçilere rahatlık sağlayan başarılı parlamenter siyasetin altında yatan ilkeler hakkında iki açıklama üretti. *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, III. George'un ve danışmanlarının entrikalarının, istikrarlı bir siyaset yapmanın dayandığı yasama ve yargı arasındaki dengeyi bozduğunu savunmaktadır. Burke, kralın arpalıklar dağıtmak yoluyla parlamento desteğini satın alma imkânının ortadan kaldırılmasını talep etti. "Kralın dostlarının" hükümetine, muhalefetin bu kesimden insanlar tarafından açıktan suçlanacağını bildiğinden mevcut siyasi partilerin parlamenter –veya kongre– hükümet sisteminin çalışması için zaruri olduğunu savundu. İyimser bir şekilde bir partinin, kamu yararına dair bir görüş etrafında birleşen ve bu görüşün peşinden gitmek için insanların eylemlerini uyumlu kılan bir insan topluluğu olduğunu iddia etti.[2] Bu çok nazikçe ters yüz edilmiş bir düşünceydi; o güne kadar partiler, hedefinin, makamlardan kaynaklı kazançların paylaşılması umuduyla iktidarı ele geçirmek olduğu varsayılan fraksiyonlarla özdeşleşmişti. Burke, daha sonrası için kişinin, "partiler üstü" olduğunda ısrar etmesini zorlaştırdı ve aynı zamanda modern bir yönetimi hayata geçirmeye talip olan kişinin, tanımlandığı şekliyle bir partiye mensup olması, bu parti tarafından desteklenmesi gerektiğinden "partiler üstü"lüğü gereksiz kıldı. Modern siyasal partilerin, Burke'ün standartlarını yakalayıp yakalayamadığı ise cevabını burada verebileceğimiz bir soru olmaktan uzaktır.

1774 tarihli "Speech to the Electors of Bristol" Burke'e, temsilî yönetim hakkındaki ilkelerini açıklama şansını verdi.[3] Bir temsilci, bir delege değildi; seçmenlerine, onların herhangi bir anda akıllarına gelecek herhangi bir şeye itaat etmeyi değil, zekâsını ve kararlarını borçluydu. Seçmenlerin, onu vesayet altına alma hakları yoktu ve onun da sanki vesayet altındaymış gibi davranma yükümlülüğü bulunmamaktaydı. Seçmenlerine, Parlamento'ya gittiğinde karar verirken hangi ilkelere dayanacağı hakkında açık bir beyanda bulunma borcu vardı ve seçmenler, onun ilkelerinden hoşnut değillerse ona göre oy verebilirlerdi. Modern siyasetçilerin, bir bayağılık zincirinden yahut odak-grup denen şeylerin taranmasından çıkan sonuçlardan fazlasını içeren bir beyanda bulunup bulunamayacakları sorusunu ise burada yanıtlamamıza gerek yoktur. On sekizinci yüzyıl Avam Kamarası'nın üyelerinin çok azı bu türden bir beyanda bulunabilirlerdi. Önemli bir diğer iddia ise temsilcinin, kendisine oy verenler kadar kendisine oy vermeyenleri ve hatta seçimde hiç oy kullanmayanları da temsil ettiğidir. 1777 İngiltere'sinde oy

2 *A.g.e.*, ss. 116-92.

3 Kurland ve Lerner, (der.), *The Founders' Constitution*, cilt 1, bölüm 13, belge 7 içinde yeniden basılmıştır.

kullanamayanlar, erkek nüfusun yüzde doksanını ve kadın nüfusunun yüzde yüzünü teşkil ediyordu.

Palavralara fazla tahammülü olmayan okurlar, temsilcileri bir ailenin nüfuzu ile seçilen, bir seçim bölgesini temsil eden biri tarafından ifade edilen bu duygulara bazen öfke duymaktadır; diğerleri ise oy verenler ve onların temsilcileri tarafından Burke'ün görüşleri gibi bir şey kabul edilmedikçe neden konuların müzakere edildiği meclislere sahip olduğumuzun belli olamayacağını savunmaktadır. Dahası, sadece kendi tarafımızı temsil edersek kaybedenlerin neden seçimin sonuçlarını çıplak zor yoluyla gelen bir yenilgiden daha fazla bir istekle kabul edecekleri aşikâr olmanın çok uzağında olacaktır. Bir seçimde kazananların, kendilerine, savunulabilir ilkelere göre kamu çıkarını gözetme ve bunun için ellerinden gelenin en iyisini yapma yükümlülüğü verildiğini bildiklerine inanmamız gerekmektedir. Temsilcilerin temsil ettiği, bir bütün olarak ulus olmalıdır. Bunun dışındaki her şey çoğunluk yönetimini bir çoğunluk tiranlığına dönüştürecektir. Burke'ün anlatısı, temsil kurumunun modern cumhuriyetleri, Montesquieu gibi incelikli yazarların dahi olması gerektiğini söylediği, ölçeğe dair kısıtlamalardan nasıl kurtaracağına dair Madison'ın açıklaması ile uyumludur. Diplomasi dünyası, kendi devletlerinin görüşünü sunmakla yükümlü bağımsız devletlerin delegelerine aşinaydı fakat seçmenlerinin vesayeti altında olmamakla birlikte onlara karşı sorumlu üyelerden oluşan ve çeşitli konuların müzakere edildiği meclisler fikri, bir yenilikti.

Burke 1782-83 arasındaki ikinci Rockingham hükümetinde görev aldı, bazı "ekonomik reformları" veya arpalıkların ve tahsisatların, savunduğu gibi, kaldırılmasını gerçekleştirdi ama hükümetin Doğu Hindistan Şirketi'ni ıslah etme girişimi, kralın muhalefeti ile karşılaştı ve hükümet düştü. Bir daha asla böyle bir mevkii işgal etmedi. Bir Tory olan Genç William 1783'te başbakan oldu ve Katolik özgürleşmesi hakkında kralla olan tartışması yüzünden yaşanan 1801-04 arasındaki ara ile beraber öldüğü 1806'ya kadar iktidarda kaldı. Rockingham'ın 1783'te ölümü sonrasında Charles James Fox, Whig muhalefetinin lideri oldu ama o ve Burke, Fox'un Fransız Devrimi'ni desteklemesi hakkında tartıştı ve 1791'den sonra bir daha asla konuşmadılar. Burke'ün son yılları daha çok kişisel bir nedenden ötürü oldukça mutsuz geçti; bir taşra soylusu ve küçük de olsa bir mülk sahibi olmayı ummuştu ve böylece oğlu Richard Burke'ün ömrü boyunca korumaya çalıştığı toplumsal düzenin tam bir parçası olabilecekti. Bu uğurda ödemekte zorlandığı bir borç ile bir arazi satın aldı. Richard 1794'te öldü ve Burke'ün umutlarını berhava etti; Burke de Fransız devrimci ordularının, Avrupa'nın neredeyse her yerinde zaferler kazandığı 1797'de öldü.

Burke çok kafa karıştırıcı biriydi ve önceki asırda ona adanmış sayısız akademik çalışma, onun hakkındaki gerçekleri ortaya çıkarmaktan ziyade onu daha da anlaşılmaz kılmıştı. Şahane bir üslupla yazdığı için okurlarını, daha az akıcı yazan bir başkasının beceremeyeceği düzeyde etkiliyordu. Ayrıca bir filozof gibi değil de yozlaşmamış yurttaşlarının ne olduğunu bildiği

konularda kalbinden gelenleri söze döken öfkeli bir İngiliz gibi yazdığından okurlarına, beğendikleri yahut beğenmedikleri neredeyse her doktrini kendisine yansıtabilme özgürlüğünü tanıyordu. *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*'un da ortaya koyduğu gibi maharetli bir filozoftu fakat aynı zamanda bir siyasetçiydi ve siyasette retorik geçerliliğin, analitik doğruluktan daha önemli olduğunu Cicero kadar iyi biliyordu. Kişi olarak etkili değildi. Basılma amacıyla verilen ve dinleyicilerine uygun olmayan söylevlerle Avam Kamarası'nı boşaltıyordu; dinleyenleri sıkıyordu fakat çoğunlukla bir melek gibi yazıyordu.

Burke'ün *Reflections*'ı

Burke'ün, devrimcilere ve tüm yaptıklarına saldırıları, en bilineni ve en güçlüsü *Reflections* olan çeşitli kitaplara yayılmıştır. Bu eser, Paine'in *Rights of Man*'i ve Mary Wollstonecraft'ın da en bilinen eseri *A Vindication of the Rights of Women*'ı yazmasından birkaç yıl önce *Vindication of the Rights of Man*'i yazmaya kışkırtmıştır. Burke'ün tepkileri giderek ölçüsüzleşmiştir. *Rights of Man*'i yayımladığı için Paine'in tutuklanması ve yargılanması için bastırmasının dışında *Appeal from the New Whigs to the Old* görece sakindir. Bu eser de *Reflections* gibi II. James'in alaşağı edilmediğini ama meşru sahibi için boş bir taht bırakarak istifa ettiğini söyleyen Eski Whig'leri över. Yeni Whig'ler ise Richard Price'ın, insanların yöneticilerini seçme ve uygun gördükleri şekilde anayasal düzenlemeler yapma devredilmez hakkına sahip olduğu şeklindeki fikrini savunmaktadır. 1689'un Konvansiyon Parlamentosu bunun ateşli taraftarlara, isyancılara ve sonu gelmeyecek bir istikrarsızlık ile iç savaşa kapı araladığını gördü ve bir sağduyu örneği göstererek anayasalarını buldukları şekliyle kabul etti. Burke'ün devrim hakkında sonradan yazdıkları *Letters on a Regicide Peace* ve *Letter to a Noble Lord*'da toplanmıştır. İlki, Avrupa'dan devrim hastalığını kazımak için kutsal bir savaş önermektedir; ikincisinin şiddeti, oğlunun ölümünü ve ailesinin bir İngiliz taşra soylusu olması umutlarının ortadan kalkmasını yansıtmaktadır. Eser, Bedford dükünü ve Lord Lauderdale'yi, devrimin ideallerine sadık olmaya devam etmekle suçlamaktadır fakat bu asıl olarak hayatının en önde gelen kişilerinin, Burke'ün korumaya çalıştığı her şeyi yok etmek için çalışan aristokratik siyasi sisteme hizmet etmeye adamış olduğu düşüncesine dönük kontrol edilemeyen bir tiksintinin ifadesidir. Burke'ün son yıllarındaki eserlerinin okunması acı vericidir. Bu eserler, Amerikalı muhafazakârlar, bunları 1940'ların sonunda ve 1950'lerde Avrupa'da komünizmi geriletmeyi amaçlayan bir haçlı seferinde Soğuk Savaşın haşin yargılamalarını savunmak için kullanıldıklarında yeniden yaşam fırsatı buldular fakat bunlar artık son kozunu oynayan bir zihni göstermekteydi.

Reflections on the Revolution in France, devrimin hemen başında devrimin nasıl kontrolden çıkacağını doğru bir şekilde tahmin ettiği ve devrimin

İngiliz destekçilerinde eksik olan devrimci zihniyete ışık tuttuğu için şaşırtıcı bir çalışmadır. Kitap, Bastille'in 14 Temmuz 1789'da zapt edilmesi ile Devrimin patlak vermesinden sonra Kasım 1790'da basılmıştır. İkili bir kökeni vardır; ilkin, Burke'ün devrim hakkındaki fikrini soran bir Fransız muhabirden gelen bir soruya cevaptı. Tarih, yanıtın uzunluğuna tepkisi ile ilgili değildir; Burke'ün kendisi bile yüz elli sayfadan fazla öfkeli suçlamalardan sonra "Bu mektup, konunun sonsuz kapsamı düşünüldüğünde aslında kısa olsa da çok uzadı" demiştir.[4] Daha sonra yüz küsur sayfa daha devam etti. Burke'e göre bu eserin içeriğini Rahip Richard Price tarafından Revolution Society'nin (tam adıyla The Society for the Commemoration of the Revolution'ın) Görkemli Devrim'in anısının kutlandığı toplantısında ve yemeğinde verilen bir vaaz kışkırtmıştı. Price uygun bir hedef değildi; seçkin bir ahlak filozofuydu ve olasılık kuramına yaptığı katkılardan dolayı Royal Society'ye seçilmişti; hatta hayat sigortası şirketlerinin iki yüzyıl boyunca kullanacağı ölüm tablolarını düzenlemişti. O bir muhalifti ve çok daha fazla takdir edildiği Birleşik Devletler'de asla olmayacak bir şekilde İngiliz siyaset yaşamından uzaklaştırılmıştı. Siyasi ilkeleri, Jefferson ve Madison'ınkiler gibiydi ve Amerikan bağımsızlığını desteklemişti. Vaazları çok az okunurdu fakat günümüz okuyucusu, en azından vaazının sonunda "öfkeli ve kararlı otuz milyon insanın köleliğe tekme vurduğunu ve karşı konulmaz bir sesle özgürlük talep ettiğini; krallarının zafer ile yol gösterdiğini ve keyfî bir monarşinin tebaasına teslim olduğunu"[5] görmenin coşkusunu ifade etmek için Simeon'un Şarkısı'nı *[Nunc Dimittis]* alıntılayıncaya kadar onu kusursuz bulacaktır. Bunun aşırı olduğunu düşünmek için Burke'ün, monarşinin ihtişamına duyduğu tutkuyu paylaşmaya gerek yoktur, sadece bir şeyin önemini sonradan anlamak yeterlidir.

Bugün Price'ın vaazının olumlu yükünü kabul etmekle ilgili bir sorunumuz yoktur. Bu olumlu yük, rasyonel bir kişinin vatanına duyduğu sevgiyi, sevdiği ulusun gerçek üstünlüklerine orantılı hâle getirdiğini söyler. Böylesi bir milliyetçi tutkunun irrasyonelliğini küçümseyebiliriz ve kötü bir sosyoloji olabilir fakat hiç de kötü bir ahlak değildir. Price, her olayda rasyonel bir insanın tüm insanlığı kendi sevgili hemşehrisiymiş gibi göreceğini ve milliyetçiden ziyade, bu kavramların hiçbiri henüz modern anlamlarını kazanmamış olsa da kozmopolit olduğunu savunmaktadır. Modern okuyucu, Price'ın tamamen Locke'çu olan hükümetler, haklarımızı korumak için vardır ve bu haklardan biri de kötü idareleri veya yetersizlikleri yüzünden iç savaşa, baltaya veya giyotine mahal vermeden onları görevden almamıza izin verecek şekilde yöneticilerimizden hesap sormadır şeklindeki tezine de göz kırpacaktır. Bu, her şeyden öte kurşun değil oy" hakkındaki klişenin gücüdür*.

4 Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 164.

5 Price, *Political Writings*, ss. 176 v.d.

* Yazar burada Malcolm X'in 3 Haziran 1964'te Cleveland'da yaptığı konuşmanın başlığına gönderme yapıyor. Bu konuşmada Malcolm X siyahların kurşun atarak değil oy atarak mücadele etmeleri gerektiğini söylemişti.

Burke'ün çağdaşları, devrime ve devrimin İngiliz hayranlarına dönük bu saldırısının hiddeti karşısında şaşkına dönmüştü. Locke, Price'ın yapmış olduğu gibi, insanların fikirlerine başvurduğu saygın bir kaynaktı ve Burke'ün Amerikan kolonilerini kaybeden hükümetlerinin ve bu hükümetlerin devamını sağlayan kraliyet etkisinin bir eleştirmeni olarak uzun bir geçmişi vardı. Burke, *Reflections*'da bile ilahi hakkın bir savunucusu değildir ve mutlak monarşi için istekli değildir; on yedinci yüzyıl ilahi hak savunucularını "köleliğin çürük fanatikleri" olarak adlandırmaktadır ve görüşlerinin kâfirlik olduğunu düşünmektedir.[6] Güçlü bir yasamanın, yozlaşmamış bir yürütmeyi denetlediği dengeli bir meşruti monarşi, Burke için idealdi. Savunduğu İngiltere'nin antik anayasası olduğunu düşündüğü şeydi ve bu, ilahi bir emirle değil uzun süre kullanmakla doğan hak tarafından takdis edilmişti. Veraset ilkesi, rasyonel bir formda mükemmel bir ilkeydi fakat onu mükemmel yapan, onun özgürlük, güvenlik, zenginlik ve sivil toplumun bahşedeceği tüm güzellikleri sağlayan bir anayasanın parçası olmasıydı. Bundan dolayı Burke'ün, Görkemli Devrim'in, İngiltere için yaptığını Fransa için yapan bir Fransız girişimine sempati ile bakacağı düşünülebilir; Thomas Jefferson'ın düşüncesi, Fransızların tam da buna razı olması şeklindeydi.[7] Devrimin ilk birkaç ayı için bu geçerli gibiydi ve Burke yakınlık duyuyordu fakat 1790'ın başında Burke, Fransızların yeni, çok kötü ve tabiatın düzenine aykırı bir işe giriştiğine karar verdi. Dahası, devrimci öğretinin rasyonel evrenselciliği, onu ulusal sınırlarının da ötesinde bir tehlike hâline getirmişti. Devrimciler devrimlerini, İngiliz gezginlerin, enfeksiyonun yayılmasına yardımcı olacağı İngiltere'ye ihraç etmeyi umut ediyordu.

Broşür birçok baskı yaptı ama tam bir başarı değildi. Detaylarda hatalıydı ve Fransa'da olanları bu kadar uzaktan anlattığından ikna edici değildi. Özellikle de Burke'ün, ayaktakımının Versailles'a gittiği, XVI. Louis'yi ve Marie-Antoinette'i esir alıp Tuileries'de mahpus olarak Paris'e geri getirdiği 1789 yılının Ekim ayında yaşananları anlattığı yapıt, asla yaşanmamış bir cinayetin dramatik anlatımıyla başlamaktadır. Kralın, ayaktakımının kendisini öldüreceği sırada Kraliçe'ye canını kurtarsın diye bağırdığı filan yoktur; birkaç ay sonra kraliyet yatak odasının kapısındaki muhafızlar, Paris civarındaki İngiliz ziyaretçileri içeriye davet etmişlerdir.[8] Eser, edebî bir ürün olarak da tamamen başarılı değildi; savını ispat etmeye dönük iş, ilk yüz sayfada yapılmıştır; bundan sonra ise Burke, uzun uzadıya Fransızların, kilise mülklerini kamulaştırmasının ahlaksızlığıyla, devrimcilerin yeni vergilendirme sisteminin yetersizliğiyle devam eder. Mülkiyete dönük genel bir saygıyı tehlikeye atacak her şeyin hem bireysel hakların ihlali hem de ulusal zenginlik için tehlikeli olduğunu savunduğunda ana akımda yer almaktadır fakat radikallerin akılcı, tarihdışı kozmopolitizmine dönük açık ve etkili saldırısı

6 Burke, *Reflections*, s. 26.
7 Jefferson, Lafayette'ye mektup, *Political Writings*, ss. 197-202 içinde.
8 Burke, *Reflections*, s. 77.

ile güvenilmez Fransız istatistiklerinin uzun uzadıya ele alınması arasındaki orantısızlık, çağdaşlarını olumsuz etkilemiştir. Bazı eleştirmenler Burke'ün aklını kaybettiğini, bazıları III. George'un ona rüşvet verdiğini, diğerleri Whig çevresinde önemli bir figür olarak kendini kabul ettirmeye çalıştığını ve yine bazıları da onun aslında gizli bir Roma Katoliği olduğunu ve Fransız kilisesini savunmasının onun maskesini düşürdüğünü düşünmektedir. Jefferson, *Reflections*'ın aptalca olduğu fikrindedir. Aslında Burke ne yapmaya çalışıyor gibi gözüküyorsa onu yapıyordu; İngilizlerin, Fransızların izinden gitmesine engel olmak. Hırsları kargaşalıkla tatmin olabilecek çok sayıda radikal, akılcı, muhalif ve basitçe ilkesiz insan vardı.

Reflections'ın özetlenmesi kolay değildir çünkü hiçbir türe ait değildir. Kuramsal iddiaları, devrimcilerin suçlarının ve aptallıklarının öfkeli bir şekilde anlatılmasına tesadüfen eklenmiş edebî kavramlardır. Çok tartışmacı bir metindir ve kuramsal iddiaları genellikle bir arasöz olarak ileri sürülmüştür. Bununla beraber, çok vurucudurlar. Burke'ün kendini, toplumun doğal haklarımızı korumak için doğa durumunda yapılmış bir sözleşme temelinde kurulmadığı, özel bir zamanın ve mekânın içine doğduğumuz, kendimizi buna ve âdetlerine adapte etmek zorunda olduğumuz ile sınırladığı düşünülebilirdi. Toplumun aslında mitik bir "halk" ile yöneticileri arasında değil yaşayanlar ve ölüler arasında; politik idare için değil uzun bir tarih boyunca varlığımızı sürdürdüğümüz tüm güzellikler ve erdem için yapılmış bir sözleşme olduğunu söyleyerek bunu yapmaktadır. "Tüm bilimlerde bir ortaklıktır; tüm sanatlarda bir ortaklıktır, tüm erdemlerde ve mükemmelliklerde bir ortaklıktır. Böylesi bir ortaklığın amacına birçok nesilde bile ulaşılamayacağından sadece yaşayanlar arasında değil aynı zamanda yaşayanlar, ölmüş olanlar ve doğacak olanlar arasındaki bir ortaklık hâlini alır."[9] Burke'ün yabanıllığı şaşırtıcı olsa da *Reflections*'ın sadece 1789 Fransa'sındaki değil yönetici elitin, vatandaşlara karşı savaş açmadığı tüm toplumlardaki devrime karşı entelektüel davası, oldukça akla yatkındır; bunu, Hume daha sakin ama karşı konulamayacak bir şekilde yapmıştı. Öz olarak eser, toplumların Burke'ün, "ön yargı" veya hakkında bilinçli bir şekilde düşünmeden inandığımız şeyler olarak adlandırdığı ifade edilmesi, imkânsız inanç ve duygu alışkanlıkları sayesinde bir arada durduğu düşüncesine dayanmaktadır. Toplumu, *ab initio* (başlangıçtan) yeniden yaratmak insan aklının güçlerinin ötesindedir; Burke'ün "insanların, kendi özel akıl birikimleri temelinde yaşamak ve birbirleriyle ticaret yapmak için bir araya getirilmesinden" çok korktuğu açıktır çünkü her birimiz tüm toplumsal akıldan ancak küçük bir pay alabiliriz. Yasalarımızda ve geleneklerimizde cisimleşmiş insanoğlunun deneyimine başvurarak asırların birikimine ve sermayesine dayanmamız gerekmektedir.[10] İtaate ve iş birliğine ilişkin inançlarımızı, beklentilerimizi ve alışkanlıklarımızı bozmak, çok kolay kontrolden çıkar, feci ve ölümcül sonuçlar doğurur.

9 A.g.e., s. 96.
10 *A.g.e.*, s. 87.

Amerikan Devrimi tehlikeliydi çünkü anarşiye düşmeyeceği belirsizdi fakat çılgınlıktan uzaktı çünkü toptan bir toplumsal yeniden inşanın ilk adımı olarak değil eski özgürlüklerin restorasyonu olarak yola çıkılmıştı. Fransız Devrimi, felaketle sonuçlanacağı kesin olan ütopyacı bir projeydi.

Burke'ün savlarının en derin felsefi öncülünün neler olduğu, uzun zamandır akademik tartışmaların konusudur. Burke, ayırt edilebilir fakat belki de onun zihninde tamamen ayrı olmayan üç tip savdan faydalanmaktadır. En sık başvurduğu biri, Hume ve her ne kadar Bentham, Burke'ün kötülediği "sofistlerin, ekonomistlerin ve hesapçıların" ilk örneği olsa da bu bağlamda radikal Jeremy Bentham ile paylaştığı öncüle dayanmaktadır. Bu sav faydacıdır; devrimler, insan mutluluğu bakımından aşırı maliyetlidir. Ne kadar maliyetli oldukları basit bir konudur. İnsanlar mutluluğu arar ama onları neyin mutlu yapacağı ve mutluluk araçlarını nasıl elde edecekleri hakkındaki fikirleri çok değişkendir; toplumsal çevrenin, dinsel inançların ve onlara özgü özelliklerin etkisindedir. Entelektüel, fildişi kulesinden, aşağıda tarlaları eken köylülere bakabilir, karın tokluğuna ve Tanrı'nın verdiği bütün zamanı, yağmur çamur demeden çalışarak geçiren köylülerin çok sefil bir yaşam sürdüğünü düşünebilir. Yukarı, entelektüele bakan köylüler ise dört duvar arasında sadece laf üreten bir insanın, zamanını böylesi şeylere nasıl harcadığını merak edebilir. Her biri, kendi yaşamı için iyi bir şey yaptığını düşünebilir; her ne kadar entelektüel, köylüleri kurtarmayı arzulasa da hiçbirinin başkaları tarafından özgürleştirilmeye ihtiyacı yoktur. Çevremize uyum sağlamak ve kendi mutluluk biçimimizi yaratmak için çaba sarf ettiğimizden statüko, fıtri bir avantaja sahiptir. Bu, reform karşıtı bir sav değildir. "Bazı değişimler için gerekli araçlardan mahrum bir toplum, kendisini muhafaza etmenin araçlarından da mahrumdur."[11] Fakat reform, bir statükodan diğerine muntazaman ilerleyerek ve makul bir hızdaki değişimlere adapte olarak adım adım yapılır. Sağduyunun düşmanı, evrensel doğal haklardır; Burke, bunları eleştirmiştir çünkü sözde insan haklarının taşıyıcısı böylesi bir "İnsan" yoktur; Burke belli zamanlar ve mekânlar için uygun hakların tesis edildiği İngiliz veya Fransız bireylerinden ayrı bir "İnsan" ile asla karşılaşmamıştı. Bu haklar, onların mutluluğunu teşvik etmektedir; teferruatlı ve akılcı projeler sadece insanların akıl huzurunu bozmaktadır.[12]

Burke, bundan daha derin ve korkutucu –ve çok korkulan– hassas bir yere ulaşmaktadır. Düşüncesindeki ikinci damarın, sıklıkla doğal hukuk geleneğinden türediği söylenmektedir. Bu, Thomas Paine gibi rakiplerinin anladığı anlamda doğal hukuk değildir; aklın ve aklın Tanrısı'nın bir ifadesi olarak algılanan doğal hukuk, Burke'ün nefret ettiği doğal ve evrensel haklara müracaat etmeyi alttan alta desteklemektedir. Burke, tüm evrenin ilahi bir doğal yasa ile yönetildiğini ve insanların da bu yasa ile yönetildiğini söyleyen geleneğe müracaat etmiştir. Çok okunan ama kimsenin müridi olmayan

11 *A.g.e.*, s. 21.
12 *A.g.e.*, ss. 56 v.d.

Burke, filozofların otoritesine müracaat etmez; *Reflections*, ön yargıların savunmasına dayandığından ve özelde Rousseau'yu ama genelde Aydınlanma'yı tereddüt etmeden dışladığından Burke'ün, felsefi otoriteye müracaat etmesi zaten retorik olarak imkânsız olurdu. Dolayısıyla doğal hukukun sayısız varyasyonlarından hangisine en yakın olduğunu söylemek kolay değildir. Yandaşlarına Cicero'dan bahisle yazdığında kendini, *mos maiorum*'u* Romalılar tarafından saygı duyulan ve Cicero tarafından doğal hukuku yansıttığı düşünülen atalarımızın bilgeliğini savunan biri olarak tanımlamıştı. Cicero, kesinlikle Burke'ün en sık alıntıladığı yazardır. Burke'ün, doğanın ışığı ile bir Aristotelesçi veya eğitim sayesinde bir Stoacı olup olmadığına karar vermenin bir gereği yoktur. Burke'ün ihtiyaç duyduğu, bu gelenekteki tüm yazarlarda ortak olan ve Burke'ün keyifle okuduğu Montesquieu'de görülen bir düşünceydi. Bu, Montesquieu'nün "şeyler arasındaki zorunlu ilişki" olarak adlandırdığı ve insanların peşinde koşacağı bir standart sunan temel bir uyumun olduğudur.

Burke'ün doğal hukuk kuramının böylesi bir versiyonunu onayladığını düşünmemizi kolay kılan şey sadece devrimcilerin eylemlerini "doğal olmayan" şeyler olarak kınaması değil, herkesin durumuna uygun olanı yaptığı ve bunun sonucu olarak da erdemli ve mutlu bir hayata yol açan bir dünya ile ruhsal ve siyasi düzensizliğin her yerde olduğu bozguncu entelektüellerin etkisi altındaki bir dünya arasındaki karşıtlığa dayanan bir imge ile ifade ettiği devrimcilere karşı dışarıda savaş ve içeride baskı yoluyla savunulması gereken düzen hakkındaki görüşüdür. Fakat Burke, doğanın, hepimize dünya üzerinde sabit ve değişmez bir yer sunduğunu; tüm değişimlerin kötü olduğunu söyleyemezdi; mütevazı bir çevreden gelen yeteneklerin yükselmesine ve *gentry*** sınıfının daha az yetenekli üyelerinin yavaşça karanlığa gömülmesine izin verecek derecede bir sosyal mobilizasyona gönülden inanıyordu. Siyaset, toprak sahibi *gentry*'nin elinde olmalıydı ama *gentry* de kendisi gibi yetenekli sonradan görmelere açık olmalıydı. Ekonomik meselelerde Adam Smith'in enerjik bir müridiydi; "Concilation with America" isimli söylevindeki Amerikan balina avcılarına övgüsü, gözü pekliğin, hırsın ve sebat etmenin romantik bir anlatımıdır.[13] Katı Platonik bir hiyerarşiye değil esnek bir düzene inanıyordu. Burke bir Whig'di, kast sistemine hayran biri değildi. Yine de doğa esnek olsa bile aynı zamanda sınırların kaynağıdır ve bunlar anlamlandırıldığı kadar hissedilmektedir.

Üçüncü argüman dizisi, ilk ikiyi içermektedir ama siyasetini destekleyecek bağımsız bir dayanak noktası olarak zorlukla kullanılmaktadır. Bu kuvvetlice hissedilmektedir ama geleneksel dinî biçimlere açıkça ifade edilen bir ek değildir. Burke, son iki asırdır sosyologların, çalışmalarına dayanarak yaptıkları durumu ileri sürebilirdi; toplumlar ussal olmayan kanaatlerle bir

* Romalıların toplumsal normlarını türettikleri yazılı olmayan yasalar.

** İngiltere'de soylulardan sonra gelen toprak sahibi orta sınıf.

13 Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, ss. 218-20.

arada tutulmaktadır. Bunlar, Burke'ün en ufak bir kötüleyici anlam taşımadan *ön yargılar* olarak tanımladığı şeylerdir ve bu ön yargıların tümü, bir yurttaşlık dinini teşkil etmektedir. Eğer Montesquieu'nün ve Tocqueville'in *les moeurs* hakkındaki fikirlerini, Tocqueville ve Burke'ün, dinin toplumsal ahlakın ayrılmaz bir desteği olduğu şeklindeki kanaatini bir araya getirirsek toplumlar ancak dinî kanaatlere dayandığında daha düzgün işler, daha az şiddete maruz kalır, kendileri ile barışık ve hayatlarından memnun bireyler yaratabilir şeklindeki sosyolojik iddiaya ulaşırız. Bu, şu ya da bu dinin doğrusu hakkında bir iddia değil dinî inanışın, yurttaşlık ahlakı üzerindeki nedensel etkisi hakkında dünyevi bir iddiadır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki sayısız düşünür, modern bir toplumun, Tanrı'nın ölümü sonrasında hayatta kalıp kalamayacağı, bugüne kadar yaşama anlam veren fakat artık giderek inanılmaz bir şey olarak görülen dinî inanç yerine dünyevi bir ikame bulunup bulunamayacağı hakkında kafa yormuştur. Marx gibi iyimserler, insanların tatminkâr bir hayat sürmesinin, sefil yaşantılarımız içinde bizi şimdilerde avutan mitlere ihtiyaç bırakmayacağını düşünmüş ve daha sonra ne olacağı ile çok da fazla ilgilenmemişlerdir. Fakat mesela, Auguste Comte, yeni bir "insanlık dini" icat etmiştir; bu din, doğaüstü olandan vazgeçmek ve Bakire Meryem yerine Clothilde de Vaux'yu ikame etmek dışında Katolikliği andırmaktadır. Comte, yeni bir din icat edenlerden sadece birisiydi. Burke ise gerçek olan yerine ikame edilen şeylerin icat edenlerin atası değildi. Burke çok dindardı. Dünyayı dinî gözlüklerin ardından görüyordu. Din olmadan sadece günü geçiren yaratıklar oluruz; ahlakımızı devam ettirmek, korkularımızı dindirmek, güçlüklere karşı kendimizi güçlendirmek için dine ihtiyaç duyarız. Nasıl kurumsallaştığı başka bir konudur fakat kurumsallaşması gerekmektedir ki böylece hem devletin baskıcı kurumlarını insanileştirebilir hem de etkili bir şekilde tutarsız duygularımızı disipline edebiliriz. Son kertede devrim, din dışı bir girişimdir çünkü insanlar, kendilerine, sadece Tanrı'ya ait olan toplumsal inşa ve yıkım güçleri atfetmektedir. Bu, insanların toplumsal değişim için mütevazı arzuları olduğundan işlerin daha iyiye gideceği şeklindeki örneklere uygun bir gözlem değildi; bu, öfkeli bir dinî hassasiyetin ifade edilişiydi.

Burke ve Modern Devrim Fikri

Devrimin ne yapmış olduğunu karakterize etmeye geldiğinde tüm bu argüman dizileri gündeme geldi fakat Burke'ün, altta yatan argümanı sıklıkla bir faydacı argümana; retoriği ise büyük oranda dinî bir damara dayanmaktadır. Burke, devrimin, önceki devrim anlayışını dramatik bir şekilde parçaladığını gördü. Burke, bu görüşe gelirken devrimi yeniden kavramsallaştırdı. Modern devrim fikrini icat etti ve klasik kavramını hükümsüz kıldı. Klasik devrim görüşü tamamen basit değildi. Aristoteles'in durağanlık tartışması bir yana, devrimin ne olduğuna ilişkin iki ayrı fikir vardır. Biri, ilk ilkelere

dönüş olan "iyi devrimdi" böylesi bir devrim, Locke ve Machiavelli tarafından kendi tarzlarında onaylanmaktadır; bunun, Amerikan Devrimi'nin resmi versiyonu olduğu söylenebilir. Burke, başarısının feragate bir yanıt olarak maskelenmesine dayandığını düşünmesine rağmen bir gasp ve son Stuart krallarının tiranlık denemelerine karşı İngiltere'de eski anayasayı restore eden bir devrim olarak 1688 devrimini onaylayabilirdi; III. William'ın tahta geçmesinin, korunması gereken katı kalıtsallık ilkesinden küçük bir sapma olduğunu iddia etti. Diğer devrim imajı basit bir felaket, her şeyi altüst eden çarkıfeleğin dönüşü olduğu şeklindedir. Machiavelli, *fortuna* (talih) yanında olduğunda yeterince yetenekli ve cesur bir prensin kaostan yaralanıp Roma modelinde İtalyan şehir devletlerini restore etmesini umduğunda iki görünüşe de dayanmaktadır.

İki görünüş de modern öncesidir. İlerleme ile ilgili modern fikirler, siyasette saatin tersine çevrilmesine düşmandır. Siyasette yeni bir başlangıç yaptığımızda bir kez daha eski başlangıç noktasından başlamayız. Toplumun her boyutunun sürekli akış içinde olduğu fikrine aşina olduğumuzdan aynı zamanda siyasi düzenlemelerin toplumsal örgütlenmede büyük değişimler olmadan temel olarak değiştirilebileceği fikrine de soğuk bakmayız; kadrolarda şiddetli bir değişim sadece bir darbedir. Modern devrim fikrimiz, iktidar değişimi bir darbe aracılığıyla ani ve hızlı bir şekilde olsa da devrimin, doğru şekliyle konuşacak olursak siyasi kargaşadan kaynaklanan ve ondan beslenen birbirine bağlı toplumsal, ekonomik, entelektüel ve siyasi olaylar olduğudur. Bu, Burke'ün Fransız Devrimi hakkındaki anlayışıdır; böylesi devrimleri teşvik edenlerle anlaşmazlık içindedir. Burke, siyaset sosyoloğu değildi ama bir siyasetçiydi; *Reflections*'ı akademik çerçeveye uygun bir fenomen hakkında kavramsal bir netliğe ulaşmaktan ziyade Fransız devrimcilerinin aptallıklarını ve kötülüklerini kınamak için yazdı. Her hâlükârda, Fransız Devrimi hakkındaki anlayışı, devrim hakkında kanonik bir anlayış hâline geldi; bir devrim, sadece anayasanın anayasa dışı yollarla değişimi değil tüm toplumu kapsayan toplumsal ve siyasi ilişkilerin uzun süreli, şiddetli, öngörülemeyen bir değişimdir.

Burke, devrimin Fransız kilisesinin yok edilmesiyle, kral ve kraliçenin infazıyla, büyük ölçekli katliamlarla ve düzenin askerî diktatörlükle restore edilmesiyle sonuçlanmasını bekliyordu. Şiddet zaten oradaydı fakat 1789'ta hiçbiri ufukta gözükmüyordu. Kral ile kraliçenin infazıyla başlayan ve Terör dönemiyle doruk noktasına ulaşan 1792-94'te olanlar, Robespierre'in alaşağı edilmesi ve Fransa'ya mezarlıktaki huzurdan daha iyi bir şey getirmek için Direktuar'ın kurulması hakkında öngörülü olduğundan olaylar hakkında sahip olduğundan daha karmaşık bir görüşü ona atfetmek kolaydı. Fransız enfeksiyonunun Kanal'ı geçmesine engel olmak için yazdığını akılda tutarak dayandığı tarihsel benzerlikleri ve ona sezgi bahşedilmediği ama iyi biriktirilmiş tarihsel akla ve Cicero hakkında geniş bir bilgiye sahip olduğunu görmek kolaydır. Tüm Avrupa'da görülen on altıncı yüzyıldaki din savaşları,

canlı bir tarihsel anıydı; bir İrlandalıya dinî tutkular –veya din karşıtı tutkular– siyasi şiddet anında patlak verdiğinde katliamın daimî bir olasılık olduğunu hatırlatmaya gerek yoktur. Burke, 1790'ların başında *Reflections'ı* yazmaya başladığında Fransa'da daha fazla kan dökülmüştü; Paris ayaktakımının, kafa kesme ve karın deşme zevki, günün basınında bilinen bir temaydı. Klasik eğitim almış herhangi biri, hukukun üstünlüğü yıkıldığında ve alt sınıfların korku, heyecan ve intikam açlığı ile patladığında ne olacağını çok iyi bilir; klasik eğitim almamış biri ise bunu gazetelerden okuyabilirdi.

Reflections'ın gücü, negatif bir saf yıkım görüntüsünün karşısına pozitif bir işleyen yönetim imajı koymasıdır. Fransız eski rejimi, Burke'ün umursamadığı bir siyaset güdüyordu; merkezî bir bürokrasi aracılığıyla yöneten ve işlevsiz bir aristokrasiyi, iktidarsızlığını telafi etmek için ekonomik imtiyazlar vererek yatıştıran bir mutlak monarşi. Burke bazen eski Fransız Anayasası'nın, 1789'dan önceki yıllarda yapılacak reformlarla canlandırılabileceğini öne sürmüştü; Fransız aristokrasisinin yeni bir siyasi düzen yaratmak için monarşiye yardım etmeleri gerektiği bir anda sıradan politik meselelerle uğraşarak kendi yıkımına yardımcı olduğundan şikâyetçiydi. Buna ne kadar inandığını söylemek imkânsızdır. Retorik gereksinimleri, ona entelektüel zorluklar çıkarıyordu. Eğer devrim tamamen ahlaksız aristokratlar ile şeytani filozofların hatalarının bir bileşimi ise eski rejim, Fransız ulusunun ihtiyaçlarına iyi adapte olmuştu, Burke'çü kavramlarla, kesin olarak iyiydi. Sorun şu ki rejim o kadar iyi olsaydı filozofların ve iş birlikçi aristokratların homurtularına bağışıklığı olması gerekirdi. Kolayca çökmesi, zayıflığını göstermektedir ve Burke, bunların neler olduğunu biliyordu. İflas etmişti ve hasatlar kötü gittiğinden halk aç kaldığında ortaya çıkan huzursuzluğa karşı hep korumasızdı. Görünür gücü, vatandaşlarının sadakatine bağlı olan zayıflığını maskelemektedir. Aynısı kilise için de geçerliydi; bireysel rahipler kendi cemaatlerine hizmet ediyordu ve onlar tarafından seviliyordu. Bir bütün olarak kilise ise üzerinde aşırı yük olan köylülükten para ile hizmet koparmanın ve karşılığında çok az şey vermenin bir aracıydı. Burke, Fransız ruhban sınıfının yarısının, devletin, kiliseyi devralmasını iyi karşıladığını biliyordu fakat bunu yazılı olarak itiraf edemiyordu. Yoksullaşan rahipler, aristokrat piskoposların durumuna pek üzülmeyeceklerdi. Liberaller, on sekizinci yüzyıl Fransız kilisesine, Voltaire'in gözüyle bakmaktadır ve onun, sansürdeki suç ortaklığını, Protestanlara yönelik kötü uygulamalarını ve kâfirlik suçlamalarına verdiği gaddarca cezaları kınıyorlardı. Burke bunları yapmadı. Kendi kilisesi değildi ve ona bağlılığı yoktu; Fransız halkının kurumsal kilisesiydi, monarşi gibi reforme edilebilirdi, mülkleri kesinlikle istimlak edilmemeliydi.

Eğer toplumun doğal durumu düzenli ise otorite, bir alışkanlık meselesi olarak kabul ediliyorsa ve yönetimin meşruiyeti, en güvenli şekilde kural koyma üzerine temellendirilmişse neyin yanlış gittiğini açıklamak zordur. Devrimin ahlakı, kolay bir başlıktır; Hume'un da gözlemlediği gibi, hiçbir

şey en kötü durumu kurtaramaz, birinin kılıcının, diğerinin karnını deşmesini meşrulaştıramaz. Bu aşikâr olduğundan ilginç olan şu sıradan sorudur; insanların huzursuzluk ve hoşnutsuzluk için sayısız nedeni varken hoşnutsuzluk neden çok nadiren bir ayaklanmaya neden olmaktadır ve neden bu ayaklanma çok nadiren bir devrime dönüşmektedir? Bunun nedeni, dünyanın, dezavantajlıların başkaldırmanın kâr paylarını artırıp artırmayacağını merak etmesine gerek bırakmayacak kadar adil bir yer olması değildir; aslında ayaklanmaların, yetkililer, kontrolü kaybettikleri andan itibaren yayılma hızı, içinde yaşadığımız rejim hangisi olursa olsun ona özel bir bağlılığımız olmadığını ortaya koymaktadır. Bu kadar uzun süre böylesine etkili bir şekilde itaatkâr olmamızı sağlayan alışkanlıklar, çok nadir durumlarda neden bu kadar hızlı işe yaramaz hâle gelmektedir? Burke'ten beri geçen iki asır içinde bu soruya cevap vermede fazla bir ilerleme kaydedemedik; soruyu ortaya attı ama aklında bu çerçevede buna cevap vermekten başka konular vardı.

Joseph de Maistre

Burke, bir muhafazakârdan ziyade öfkeli bir liberaldi. Burke'ün fikirlerinin Fransız muadili, Burke'ün devrimci şiddet ile ayaklanmaya dönük özünde liberal itirazlarının olgunlaşmamış, teoloji temelli, mutlakiyetçi tepkiden farkını ortaya koyan Joseph de Maistre'ydi. 1753'te doğan ve 1821'de ölen Maistre, Burke'ten yirmi yaş gençti. Kelimenin dar anlamıyla Fransız değildi; Savoie'lıydı, başkenti Torino olan Piemonte kralının tebaasıydı ve ömrünü diplomasi hizmetinde geçirdi. Burke gibi o da Fransa'daki reformların ilk adımlarını onayladı; Burke gibi o da Katmanlar Meclisi'nin [Estates General] –ruhban, asiller ve avam– üç kamarasının birleştirilmesi yoluyla eşit temsilin yaratılması çabasının, felakete doğru giden devrimci bir adım olduğunu düşünüyordu. Burke'ün *Reflections*'ını okumuş ve ona hayran olmuştu fakat 1797'de olanlar ve bunların ne anlama geldiğini şiddetli ve vahiysel bir şekilde ortaya koyduğu eseri *Considérations sur la France*'ı yayımladı. Görüşünü, devrimde doğal olmayan bir şey olduğu en uç noktasına götürerek onun ilahi bir cezalandırma olduğunu iddia etti; ne için cezalandırma sorusuna karşı, insanoğlu, Tanrı bizi dilediği zaman cezalandırabileceği ve bundan şikâyet edemeyecek kadar çok günahkâr olduğundan bunun önemli olmadığı yanıtını verdi. İdam cezası infaz edildiğinde artık ondan şikâyet edemeyiz; infaz edilmediğine şükretmeliyiz. Voltaire'in, Lizbon depremi hakkındaki şiirini tam bir provokasyon olarak görmüştü. Voltaire, Paris'te raks ve şehvet düşkünlüğü çokken Tanrı'nın, Lizbon'u neden vurduğunu sormuştu. Maistre, Paris'i de vurmuş olsaydı bunda adaletsiz bir şey olmayacağı ve Voltaire'in, ilahi hoşgörü için minnettar olması gerektiği yanıtını verdi.

Maistre'ın davasının gücü, entelektüel ikna ediciliğinde yatmamaktadır. Otorite imajında yatmaktadır; onun için önemli olan, Kraliçe Marie-Antoinette'in yirminci yüzyılın "yıldız niteliği" dediği şeye sahip olmasıydı. Yıldız

niteliği, ayartma ile yönetmek için otoritenin, alışkanlıklarımız ve duygularımız üzerine etki etmesine izin vermektedir. Maistre, direnme iradesini kırmak için otoritenin irademiz üstünde çalışmasını ister. Tanrısı, kararları anlaşılmaz olan ve eylemleri korkunç olan mutlak bir yöneticidir. Otoritenin özü budur. Fransa, yanılmaz bir papanın desteklediği bir mutlak monarka ihtiyaç duyuyordu. Maistre, sadece *Encyclopédie* yazarlarının değil Locke gibi felsefi öncülerinin de eserlerini de mahvetmeyi amaçlayan Karşı Aydınlanma'nın kurucularından biriydi. *Considérations*'dan yıllar sonra Maistre, kendisiyle anılan "dehşet ve insan toplumunun prangası" her şeyin üzerine inşa edildiği "anlaşılmaz güç" olarak cezalandırıcı imajını üretti. Fakat bu *Considérations*'un altında yatan düşüncedir. Otorite, karşı konulmaz olmalıdır ve gücü, kafada anlaşılmaktan ziyade bağırsaklarda hissedilmelidir çünkü insan tutkulu bir yaratıktır ve tutkuları zincirlerinden kurtulmuşsa yıkım doğal sonuçtur. Maistre, devrimdeki rolünden dolayı Rousseau'yu suçladığında ayaktakımını değil diledikleri gibi davranabilecekleri fikrini onlara veren filozofu suçladığı için acı çekiyordu. Bir kaplan, masum kurbanının karnını deştiğinde suçladığımız kaplan değil kaplanın zincirlerini çözendir.

Maistre'i, gericilik için önde gelen bir figür hâline getiren sadece providansiyalizmi* değildi. Diğer kralcılar da devrimi, Fransa hakkında bir seçenek olarak görüyordu ve providansiyel açıklamalar yeterince yaygındı; gördüğümüz gibi, saygıdeğer Richard Price, devrimin, siyasi yelpazenin öbür ucunda yer alan Tanrı'dan gelen bir olay olduğunu düşünüyordu. Gerçekten vurucu olan düşünce, devrimin, Tanrı'nın insan ilişkileriyle aniden normalden daha yakından ilgilendiğini göstermesidir. Maistre, oldukça eğitimli biriydi, doğduğu krallığın yönetiminde yüksek dereceli bir memurdu, en vahşi ve kesinlikle ferasetli anında Maurice Barrès ve eşsiz Georges Sorel ile eseri *Reflections on Violence* ile irrasyonel Fransız sağında bir asır sonra yüzeye çıkacak daha az geleneksel entelektüel dip akıntısı olan bir düşünce sistemi başlattı. Soldan gelen devrimin ancak sağdan gelen bir şiddetle karşılanabileceği düşüncesi, kendisini anladığı şekilde solcu olarak gören Benito Mussolini'nin faşizmine olmasa da en nihayetinde faşizme dönüştü.

Devrim eleştirmenleri, argümanların en iyilerine sahiptir. Devrim, başardığı ne olursa olsun destekçilerinin umut ettiğini hayata geçiremez. Devrim, İngiliz tarzında istikrarlı bir meşruti monarşi veya Amerikan tarzında zengin bir demokratik cumhuriyet veya Jakobenlerin 1792'den sonra amaçladığı erdem egemenliğini üretemedi. İstikrarlı, tartışmasız sonuç üretmedeki başarısızlığı, Fransız siyasi kurumlarının bir sonraki asır boyunca Birinci ve İkinci İmparatorluk, Bourbon veya Orleans monarşileri, İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Cumhuriyetler veya İkinci Dünya Savaşı'ndaki Vichy rejimi altında toplumun büyük bir kısmı tarafından gayri meşru olarak görüldüğü anlamına geliyordu. Fakat devrimin savunucuları ondan vazgeçmedi. Sebep

* Kayracılık; Tanrı'nın dünya işlerinde kendini gösteren iyiliğine ve bilgeliğine duyulan inanç.

olduğu kan dökümü, iflas ve sefalete rağmen neden vazgeçmediklerini merak etmek kolaydır. Olası bir cevap, Fransız devrimci ordularının başarısından çıkartılabilir; devrim sadece Fransa'yı dış işgallere karşı korumaya değil süngüsünün ulaştığı yere devrimi ihraç etmeye muktedir olduğunu gösterdi. Köylülerin, zanaatkârların ve birçok orta sınıf meslek sahiplerinin yaşam düzeyi açısından ne anlama gelirse gelsin düşmanlarının ordularında görülmeyen bir istekle savaşılmasını sağlayan bir şey anlamına geliyordu.

Thomas Paine

Thomas Paine, devrim savunucularının neden davayı terk etmediğine ilişkin bir yanıt sunmaktadır. Paine 1737'de Norfolk'da doğdu ve 1774'te Benjamin Franklin'in tavsiye mektubu ile Amerika'ya gelinceye kadar fazla bir şey yapmadı. Ocak 1776'da yayımlanan *Common Sense* isimli kitapçığı, hem bir yayıncılık olayı olarak ve daha da önemlisi Jefferson'ın Deklarasyonu'ndan aylar önce bağımsızlık için basit, etkili, karşı konulmaz bir argüman sağladığı için büyük bir başarıydı. Çok az kitapçığın 1.000 sattığı bir zamanda 150.000 kopya sattı. Savaş sırasında, *American Crisis* olarak adlandırılan bir dizi makale yazdı; bunlardan ilki, şu ünlü satırlarla başlamaktadır: "İnsanın ruhunu sınayan zamanlar vardır. Yaz askeri ve güneşli günlerin yurtseveri, bu krizde vatanına olan görevlerinden kaçacaktır fakat şu an ayakta duran, erkeklerin ve kadınların sevgisini hak eder."[14] Bu metin, 26 Aralık 1776'da Trenton'da ilk zaferlerini kazanmadan önce Washington'ın birliklerine okundu.

Paine, kendisinin de dediği gibi, bir dünya vatandaşıydı ve Amerika'ya yerleşmemişti. Devrim, beyefendiler tarafından idare ediliyordu ve Paine kesinlikle onlardan biri değildi; Amerika'da doğmuş kişiler tarafından idare ediliyordu ve Paine yeni gelmiş bir yabancıydı. 1787'de İngiltere'ye döndü; 1791'de *Rights of Man*'in, Burke'ün *Appeal*'da zorladığı gibi kışkırtıcılık suçlamasıyla bir yargılama konusu olacağını görerek Fransa'ya kaçtı. Fransız vatandaşı yapıldı ve Ulusal Konvansiyon'da ona bir sandalye verildi fakat XVI. Louis'nin infazı konusunda Marat ile ters düştü ve Terör döneminde on ay hapiste kaldı. İdamına ilişkin yazı yanlış kapıya konulduğu için hayatta kaldı. Şaşırtıcı şekilde Fransa'da kaldı ve 1802'ye kadar Amerika'ya dönmedi. Döndüğünde bir kahraman gibi karşılanmadı; Hristiyan karşıtı (ateist değil) eseri *The Age of Reason* yüzünden hakarete uğradı ve öldüğü 1807 yılına kadar yoksulluk ve gizlilik içinde yaşadı. Amerikalıların, Paine'in, devrimlerindeki rolünü kabul etme konusundaki isteksizliklerinin çeşitli sebepleri vardı; dinî sıra dışılığı, bunlardan en göze çarpanıdır; onların kredisini azaltan bir diğeri ise Paine'in, Vali Morris gibi üst sınıftan Amerikalılara tepeden bakması ve züppeliklerinin, düşüncelerine şekil vermesiydi. Jefferson, onun yanında durma bakımından istisnaydı fakat Jefferson sıra dışı olan entelektüel ve siyasi vahşilikten hoşlanıyordu. Onu yakınında tutmasının en ünlü

14 *Thomas Paine Reader*, s. 116.

nedeni, kurucuların, pratik zekâya sahip liderler olmalarıydı; Paine ajitatör ve gazeteci olan doğuştan muhalif bir kişiydi. Kurucuların amacı, verilebilecek tüm tavizlerle yeni ve istikrarlı bir cumhuriyet kurmaktı ve taviz, Paine'in doğasına yabancıydı.

Rights of Man Kısım Bir, Paine'in, Burke'e cevabını içermektedir fakat zeki bir okur, *Common Sense*'in gücünde bir şeyler söyleyeceğini tahmin edebilirdi. Paine her açıdan bir akılcı değildi fakat insan doğası hakkında az sayıdaki iyimser ilkeye dayanarak siyasi kurumlar ve onların reformu konusunda bir akılcıydı. Argümanının başlangıç noktası, insanların doğuştan sosyal olduğu, batıl inançlarla aldatılmadığı ve yöneticileri tarafından sindirilmedikleri sürece ilişkilerini iş birliği ile verimli bir şekilde yürüttükleridir. Toplum her zaman kutsaldır; siyaset en iyi hâlinde bile zorunlu bir kötülüktür. Neredeyse hiçbir yönetim gerekli değildir. Söylediği gibi, toplum bizim ihtiyaçlarımızdan doğmaktadır ve yönetim ise kötülüğümüzden; ticareti ve sanayiyi güvence altına almak, kendine bakamayanlara bakmak için minimum bir devlete ihtiyaç vardır. Bu fonksiyon, Paine'in, Fransa ile barışın, İngiltere'ye, deniz ve kara gücünü daraltma izni verdiğinde işten atılacak askerler ve denizciler için emekli maaşını da içeren kapsamlı bir refah devletinin yaratılması için bir program önerdiği *Rights of Man* Kısım İki'deki minimalizmi bastırmaktadır. Refah devletinin ihtiyaçlarının karşılanması için çok yüksek gelirlerin, değişen oranlarda vergilendirilmesi ile ilgili görüşlerinin bugün olduğundan daha sık ele alınması gerekse de Paine'in ekonomik görüşleri burada göz ardı edilmelidir.

Bizim amacımız için önemli olan, Paine'in, devrime ilişkin Aydınlanma'nın görüşünü savunmasıdır; sadece Fransız Devrimi'nin savunusu değildir çünkü Paine, Amerikan deneyimine atıf yaparak Fransız Devrimi'ni savunmaktadır. Bu pozisyonun bir süredir modası geçmiştir. *Common Sense*'de Amerikalılara, yönetimin, yöneticilerimizin iddia ettiğinden çok daha az önemli olduğunu, yönetimlerin gerçekleştirmek için vergi koyduğu birçok görevin aslında yapılmasına gerek olmadığını ve yapılması gereken görevlerin birçoğunun, mecbur kalmaları durumunda insanların kendileri tarafından yapılabileceğini anlatmıştı. Bağımsızlık Savaşı, onun iyimserliğini onaylamıştı. Önceki İngiliz idaresi çöktüğünde sıradan insanların İngiliz ordusunu geri çekilmeye zorlamak ve bir süre sonra onu yenmek için savaşacak orduları mükemmel bir şekilde toplayabileceği, silahlanabileceği, besleyebileceği ve eğitebileceği ispatlanmıştı. Paine, sıradan insanların kendilerini yönetme yeteneğine olan güveninin ve birçok siyasi kurumun gereksizliği hakkındaki düşüncesinin tamamen haklı çıktığını hissediyordu.

Bununla beraber, görüşlerindeki en açık olan şey İngiliz yönetiminin kötülüğüydü. Dayanılmaz bir yozlaşma ve suiistimal örgüsüydü, ayrıca saçmaydı. Saçmalığı, monarşi ve aristokrasi bağlamında kalıtsallıkla başlamıştı. Hume, kendine has kuru tarzıyla insanoğlu, hayal gücü ile hareket ettiğinden babasına olan eski bağlılığını bize hatırlatan oğluna bağlılık sunmaya

hazır olduğumuzdan; kalıtsallığın, yöneticileri seçmenin iyi bir yolu olduğunu ileri sürmüştü; bu, siyasette ünlülerin rolünün ilk kabulüydü. Paine, kalıtsallık ilkesini hor görüyordu. Akıllı babaların sıklıkla aptal oğulları vardır; krallar ve aristokratlar, sıklıkla orta yaşlarının başında öldüklerinden ülkeyi bir gencin ya da bir çocuk adına hareket eden bir naibin eline bırakmaktadırlar. Yönetici bir eliti seçmenin en akılcı yolu, bir çeşit seçim sürecidir; bu Kutsal Roma İmparatorluğu'nun seçicilerinin, güçsüz üstlerini yaratması gibi değil Amerikan kolonilerinin uzun süredir yerel yasama organlarındaki temsilcilerini seçmesinde olduğu gibidir.

Paine'in evrensel insan hakları fikri ile bir sorunu yoktu. Sıklıkla Sidney'in, Tanrı'nın, insanlığı, biri diğerinin sırtına binen iki sınıfa bölmediği şeklindeki unutulmaz öfke dolu ısrarını alıntılayan Jefferson gibi Paine de insan eşitliğini ve akılcılığını yerleşik bir kanı olarak kabul etti ve bundan tereddüt etmeden kimsenin, yönetilenlerin rızası olmadan yönetme hakkı olmayacağı, yönetimin rızaya dayalı olması ve bireylerin, aklın buyurduğu şekilde rıza gösterme ve rızalarını geri çekme hakkı olması gerektiği sonucunu çıkardı. Burke'e karşı tavrı, Burke'ün, Amerikan kolonicilerinin özgürlüğü tehlikede olduğunda uğruna çalıştığı davayı terk etmesi şeklindeki hakiki bir sıkıntıydı, Burke'ün teatral örtüler ve retorik saçmalıkların ardında yalın aklın kurtuluşunu saklamaya çalışmasına dönük hiddeti ile çakışmıştı. Paine'in, Burke'ün Fransız eski rejimini savunduğu balonu patlattığı *Rights of Man*'deki en keskin anlardan biri, *Reflections*'ın en ünlü pasajlarına yanıt verdiği yerlerdir.

Burke'ün, Fransız monarşisine karşı hiçbir özel sempatisi olmasa da öfkesi, 5 ve 6 Ocak 1789'da Versailles'a yürüyen, kraliyet yatak odasını talan eden, kral ile kraliçeyi Paris'e geri getiren Paris ayaktakımının eylemleri yüzünden kabarmıştı. Bu süreçte, şiddetin mide bulandırıcı örnekleri yaşanmıştı. Bununla birlikte, Burke, siyasi iktidar ve baskının çıplak gerçeklerini kabul edilebilir bir hâle sokarken kullandığımız örtülerin önemini, yazdığı bir araştırmanın merkezine koydu. Bu araştırma, mükemmel bir retorik örneğiydi fakat kesinlikle belirsizdi. Onu savunma adına on bin kılıcın kınlarından çıkmasını umduğu Marie-Antoinette'in saf ve göz alıcı bir varlık olduğunu söyledikten sonra bunun altında yatan analitik konuya döndü. Kraliçe nedir diye sordu. Deneyselci (ampirist) yanı, kraliçenin bir kadın olduğunu tereddütsüz kabul eder. Fakat siyasi yanı ise neden bu hakikatin kamusal kabulü ile siyasetinin icrası arasında bir uyumsuzluk olduğunu açıklar. Kraliçe olmak *sadece* bir kadın olmak değil, tüm etkisi, seyircinin sahnede olup bitene uygun biçimde duygulanmasına bağlı bir siyasi dramanın başrolünü oynayan kadın olmaktır.

Paine, Burke'ün belagatinden alınabilecek herhangi bir duyguyu aramayı basitçe reddetti. "Kuşun dökülen tüylerine acıyor ama ölen kuşu unutmuş" demişti Paine. Paine, Burke'ün savıyla uğraşmadı; onun bir savı olduğunu düşünmüyordu. Konuya ilişkin Paine'in görüşüne göre, Burke aslında eski yönetimin hatası olan şeyler için devrimcileri suçluyor, yüksek

bir zekâya ve yüksek ilkelere sahip ilerleme savunucularına iftira atıyor, tüm eski rejim toplumlarının hakikatini oluşturan sömürü ve dolandırıcılığın üstünü örtüyordu. Paine kendini bir dünya vatandaşı olarak tanımladığında – aslında İngiltere, Birleşik Devletler ve Fransa vatandaşıydı– ciddiye alınmayı bekliyordu. Bir tarafta akılcı bir şekilde örgütlenmiş bir siyasi topluluk vardı; kendilerine bakamayacak olanlara bakacak refah devleti tarafından sağlanan güvenlik ağına sahip ve sosyal mobilizasyonu korumak ile yeteneklilerin yükselmesini teşvik etmek için bağışlama ve miras üzerinde keskin kısıtlamalara sahip burjuva ticaret cumhuriyeti. Diğer tarafta ise "oldukları şekliyle şeyler" vardı; batıl inanç, sömürü, savaş ve yolsuzluk.

İki yüzyıl öteden, devrimi destekleyen aslında barışsever radikallerin her güçlüğe katlanarak bunu nasıl başardıklarını anlamak zordur. Sadece Paine değil, William Godwin, Mary Wollstonecraft ve kısa süre sonra yasaklanacak olan Society for Constitutional Information (Anayasal Bilgi Topluluğu) gibi derneklerin üyeleri de evrensel barışın hüküm sürmesini arzuluyordu. Paine, Britanya donanmasının ve askerî kurumlarının lağvedilerek, bunlardan elde edilecek gelirin, *Rights of Man*'in ikinci kısmında ayrıntılı olarak açıkladığı refah devleti için kullanılmasına güveniyordu. Nasıl olup da Fransa'da 1789 yılının sonlarına doğru giderek daha aşikâr hâle gelen şiddet ve kaostan yüz çevirebildikleri, çoğu yorumcuyu şaşırtmıştır. Elbette ne olup bittiğinden haberdar olmadıkları söylenemez. Mary Wollstonecraft, Paris'te yaşadı ve olaylara ilişkin sayısız gazete raporu vardı. Devrimin şiddetini başlangıçta, önceden var olan şiddetli baskının ani alaşağı edilmesinin olası bir sonucu olarak ve daha sonra da devrimi bastırmak için yabancı yönetimlerin çabalarına bir tepki olarak görmek ikna edici gözükmektedir. Tocqueville'in, eski rejim altında her türden halk muhalefetine gösterilen tepkideki gaddarlık –tekerlek üzerinde kemiklerin kırılması da bunun bir parçasıdır– hakkındaki düşüncelerini okuduktan sonra bir kalkışma olacaksa bunun barışçıl olmayacağını anlamak kolaydır. Bu görüşe göre yanlış, önceki rejimde yatmaktadır.

Fransa'daki eski rejim, İngiltere'deki benzerinden daha gaddar olduğu için Paris ayaktakımının Londra ayaktakımından tiksindirici derecede daha tehlikeli olduğu görüşü akla aykırı değildir. Fakat 1791'de yazan Paine, 1789-90 Paris ayaktakımının 1780'lerin başındaki Gordon Ayaklanmaları sırasındaki Londra ayaktakımından daha kötü olduğuna dair herhangi bir öneri yapmadan Paris ve Londra ayaktakımlarını karşılaştırdı. İkisi de birçoğumuzun bugün de eğleneceği gibi ayı dövüşü ve kamuya açık idamların keyfini sürdü. Ayaktakımı her yerde gaddar ve irrasyoneldir; öfkeleri serbest kaldığında kendilerini bu şekilde ifade etmelerinin suçu kimdedir? Altında büyüdükleri rejimdedir. Sadece eski rejim, onların şikâyetlerine ölümcül bir şekilde cevap vermiyordu, aşağı sınıfların yaşamı gaddarcaydı. Bu, ayaktakımının davranışlarına mazeret olamaz fakat bunu eleştirenler, ayaktakımının davranışının, eski rejimin suçlular karşısındaki resmi gaddarlığının geri

tepmesi olduğunu kabul etmelidir. Bunların hiçbiri bazı vahşet patlamalarına eşlik eden karnaval havasını açıklamamaktadır; histerik sadizme yakın bir şey sıklıkla ayaktakımını etkisi altına alır gibidir, sanki eski tabuların ihlal edilmesi, şiddet için şiddete başvurmaya dönük bazı derin ve uzun zamandır bastırılan dürtüleri serbest bırakmaktadır. Bu da yine on yedinci yüzyıl ayaklanmaları kadar modern ayaklanmaları da karakterize eden bir şeydir. Çok sayıda yorumcu, isyancıların ve yağmacıların neden kendi kendini sınırlama eğitimine boyun eğmenin zor bir iş olduğunu, şiddet ve zalimliğin ise eğlence olduğunu kabul etmediklerini ama kendi mahallelerini mahvettiklerini merak etmektedir. Aziz Agustinus ve Thomas Hobbes, 1789'dan önce ve Sigmund Freud ondan sonra daha az şaşırırdı.

Rights of Man, Price'ın Nunc Dimittis'inin sevinç dolu kavramlarıyla konuşmaz. Bununla beraber, Paine'in akıl ve cehalet arasındaki basit ikiliğe bağlılığında binyılcı (milyenarist) bir unsur vardır. "Birbirinin zıttı olan akıl ve cehalet, insanlığın büyük bir kısmını etkilemektedir. Eğer bunlardan biri, bir ülkede başarılı bir şekilde ortadan kaldırılırsa yönetim aygıtı kolayca yoluna devam eder. Akıl kendisine itaat eder ve cehalet ise kendine dikte edilen her şeye boyun eğer."[15] Cumhuriyetler akılla; monarşiler ise cehaletle yönetilmektedir. Temsilî yönetim, aklın hükümranlığını güvence altına almaktadır; kalıtsal monarşi ve aristokrasi, cehalete saplanmıştır ve sadece cahillere uygundur. Bu büyük oranda Burke'ün *Reflections*'ına dönük Paine'in küçümsemesini açıklamaktadır. "Sayesinde Bay Burke'ün kendi hayal gücünü öfkelendirdiği ve okuyucularınınkileri etkilemeyi umduğu trajik resme ilişkin olarak onlar, olguların gösteri için imal edildiği ve sempati zayıflığı yoluyla göz yaşartıcı bir etki uyandırmaya uyumlu kılındığı teatral temsil için iyi hesaplanmıştır."[16] gözlemi yoluyla Burke'ün belagatini reddeder. Kendisinin de bir belagat yarışında oluğunu anlamamış olması düşünülemez fakat Paine, kendini, fikirlerini olgular ile temellendiren dürüst bir konuşmacı olarak resmetmektedir.

Rights of Man'in belagat gücü sadece cehaletin kara gecesi ile aklın parlak ışığı arasındaki ikiliğe değil aynı zamanda ölüm ile yaşam arasındaki ikiliğe de dayanmaktadır. Paine'in en iyi savı, her neslin, altında yaşayacakları yönetim biçimini belirleme konusunda feshedilemeyen bir doğal hakka sahip olduğu şeklindedir. Bu şekilde Paine, Burke'ün, ölülerin yaşayanları yönetmesi ilkesi olarak savunduğu reçeteyi yeniden yazdı. Sav yepyeni ve seridir. Ya bir zamanlar birilerinin, yönetim biçimini tesis etmeye hakkı vardır ya da kimsenin yoktur. Eğer hiç kimsenin böyle bir hakkı yoksa tüm sav çıkmazdadır ve yönetimin nedeni, açıklanamaz bir durumdadır. Bir zamanlar birilerinin, yönetim teşkil etme hakkına sahip olduğunu varsayarsak aynı hakkın, vârislerinde neden olmadığını anlamak imkânsızdır. Geçmişteki birilerinin, henüz doğmamış nesiller üzerinde despotluk kurma hakkına sahip

15 *A.g.e.*, s. 256.
16 *A.g.e.*, s. 211.

olduğu düşüncesi, akılcı analize meydan okumaktadır. Bildirge'nin de dediği gibi, insan hakları devrolunamaz.

Aynı belagat, Paine'in insan haklarının pozitif doktrinini savunmasında da sürmektedir. Paine tez canlı ve saldırgan bir akılcı olsa da sav saygıdeğerdir. Eğer dünyadaki herhangi bir yönetim, meşru ise onu kuranların özgür seçimine dayanan kurumlara kadar izi sürülen bir kökene sahip olmalıdır; her hâlükârda, bu reçeteye dayanan bir yönetimin bile her zaman meşru bir şekilde başladığını veya şu an meşru bir şekilde temellendirildiğini göstermek için cephanesinde bazı savları olmalıdır. Paine, yönetimlerin birçoğunun fetih ile kurulduğunu kabul etmektedir fakat bunu, Rousseau'nun yaptığı gibi –ve *de facto*'cu geleneğin tersine– fethin yönetme hakkını vermediğini kabul eder. Unvanı fethe dayanan bir yöneticinin uyrukları, yanlış bir şekilde hapsedilen insanlara benzemektedir. Eğer hürriyetlerini geri kazanabiliyorlarsa kazanmalıdırlar. Despotluk olmayan her şey vatandaşlarının haklarına dayanan bir temele gereksinim duyar.

Paine'in konumu, ütopyacı değildi. Aynı günlerde William Godwin'in yaptığı gibi aydınlanmanın "yönetim ötenazisine" yol açacağını veya yine Godwin'in yaptığı gibi yeterince aydınlanmış insanların çok duyarlı yaşayıp en sonunda ölümsüz olacağını ileri sürmedi. Paine, yönetim kurulduğunda özgür ve eşit insanların birçok doğal hakkından vazgeçmesi gerektiğini kabul ediyordu. Genel ilke, yardım olmadan kendi çabalarımızla kullandığımız haklardan asla vazgeçilemediği fakat kullanmak için başkalarının yardımına ihtiyaç duyduğumuz hakların ise daha büyük özgürlüğümüz ve iyiliğimiz için düzenlendiği ve daraltıldığı şeklindedir.[17] Düşünsel ve dinî özgürlüğümüzü daraltmanın asla bir nedeni olamaz (Locke'un *Letter concerning Toleration*'da tartıştığı, dışsal eylemlerimizin acımasız ve zarar verici davranışlara engel olmak için geleneksel yasalarla kısıtlanması gibi aşikâr durumlar hariç) çünkü evrenin doğası veya hayatın anlamı hakkında düşünmek için bir insanın ihtiyaç duyduğu hiçbir şeyi karışılamaz. Kurumsal bir kilise fikri gündem dışıdır; kurumsal bir kilise, destek olmak istemedikleri ve karşılığında bir değer elde edemeyecekleri bir şey için üye olmayanları vergilendirmeyi ve feshedilemez düşünsel hürriyet hakkının bir ihlalini içermektedir.

Hakların çoğu, gri alana düşmektedir. Birinin, hizmetini onu isteyen birine sunma hakkı olarak görülen yaşamını kazanma hakkı, yardım olmadan kullanılacak doğal bir hakka yakındır fakat iş sözleşmelerine ve aslında genel olarak sözleşmelere dayanma yeteneği, başkalarının yardımını içermektedir; bu, mülkiyetin devlet tarafından düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Bu, kalıtsallık ilkesinin, Paine tarafından neden hafife alındığına ilişkin bir başka nedeni ortaya koymaktadır; yaşamım sırasında mülkümü ve kendimi kullanırım, çoğunlukla müdahalelere karşı korunmaya ve çok az pozitif yardıma ihtiyaç duyarım. Ölümüm üzerine, ölüm sonrası olmasını istediğim bir şeyin benim adıma başkaları tarafından yapılması gerekmektedir ve onlar

17 *A.g.e.*, s. 260.

da bu yardım için şart koşabilirler. Miras kalan zenginlik, bundan dolayı amaçlar uygun oluğu sürece kamusal amaçlar için kullanılabilir. Aile ısrar ettiği sürece devletler ihtiyatla davranmalıdır, doğal yakınlığın buyruklarına ve miras bırakanın arzularına haksız yere müdahale etmemelidir fakat büyük meblağların söz konusu olduğu ve düzenlenmemiş bağışlarla büyük haksızlıkların yaratıldığı bir yerde devlet müdahale etmelidir; büyük toprakların, zenginlerin çıkarı için korunmaktan ziyade ihtiyaç sahipleri arasında bölüşülmesini sağlamalıdır.

Paine, bu temelde *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi*'ni savunur. Bununla beraber, bu savunma, sadece yüz elli sayfanın altısını tutar ve bu sayfalardan üçü, Beyanname'nin on yedi maddesini sıralamaktadır. Bizzat Paine, politik özgürlüğün özünün ilk üç maddede bulunduğunu söylemektedir. İlki "İnsanlar, haklar yönünden özgür ve eşit doğar ve yaşarlar. Sosyal farklılıklar ancak ortak yarara dayanabilir" demektedir. Paine'den, Marx'ın doksan yıl sonra bunun, burjuva haklarının özü olduğu şeklinde yapacağı açıklamayı yapması beklenemez. Yeteneklerimiz, enerjimiz ve şansımız tarafından belirlenen *eşit olmayan* sonuçlar için *eşit* haklara sahibiz. İkinci madde "Her siyasal toplumun amacı, insanın doğal ve zaman aşımı ile kaybedilmeyen haklarını korumaktır. Bu haklar; özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir" demektedir. Üçüncüsü "Egemenliğin özü, esas olarak ulustadır. Hiçbir kuruluş ve hiç kimse açıkça ulustan kaynaklanmayan bir iktidarı kullanamaz" şeklindedir.[18] Paine'in geri kalan maddeler karşısındaki kayıtsızlığında kafa karıştırıcı bir şey vardır; sanki onlar, ilkelerin açılışında ima edilenleri dile getirmekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Bu, özgürlük ve eşitlik arasındaki ilişkiye dair standart liberal anlayışı ortaya koyan dördüncü madde için pek de adil değildir. "Siyasi özgürlük, başkasına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmektir. Böylece her insanın doğal haklarının kullanımı, toplumun *diğer* üyelerinin aynı haklardan yararlanmalarını sağlayan sınırlarla belirlidir. Bu sınırlar ise ancak yasa ile belirlenebilir." O veya bu biçimde, haklarımın, senin benzer haklarınla sınırlandığı ilkesi, yönetimlerin meşru yasa yapma otoritesine ilişkin liberal demokratik düşüncenin temelidir.

Bir konuda Paine ve Burke aynı fikirdedir; Burke gibi Paine de Fransız Devrimi'ni gerçek bir yenilik olarak görmektedir. Amerikan Devrimi, onun öncülüdür fakat Fransız Devrimi, toplumsal ve siyasal dünyada yeni bir şeyin gelişini ortaya koymaktadır. Paine, Burke'ün, kaos, düzensizlik ve kalkışmadan başka bir şey göremediğinden; devrimin, doğaya aykırı ve şaşırtıcı olduğundan başka bir şey söyleyemeyeceğinden onu anlamak gibi bir dürtüsünün olmadığından yakınmaktadır. Burke'e, olayın doğaya aykırı olduğunu yani onun hem siyasi hem de toplumsal bir devrim olduğunu, fark edilebilir bir ilkeyi somutlaştırdığını ve "ahlakı, siyasi mutlulukla ve ulusal zenginlikle" birleştiren bir ilerleme fikrine bağlı olduğunu neyin düşündürdüğünü

18 *A.g.e.*, s. 260.

anlamıştı. Önceki devrimler, kadro değişimiydi; vatandaşların yaşamları ve refahları üzerinde çok az etkiye sahipti; onlara, herhangi bir ilkeye dayanmayan yerel dertler sebep oluyordu. Şu anda ise ilkeleri, evrensel olan ve aynı sonuca yol açacak iki devrim olmuştu. Samimiyetle, toplumsal bir devrim olmadan siyasi bir devrim arzulayan Amerikalı kurucular, bu şekilde birbirine bağlı iki devrimi görmekten pek de memnun olmazlardı.

Burke gibi Paine de Fransızlar ve Amerikalılar hakkında konuşurken gözlerini İngiltere'ye dikmişti. Fransızlar anayasalar yaratmıştı, İngilizler ise İngiliz anayasası hakkında konuşuyordu fakat kimse onun ne olduğunu söyleyemiyordu. Şüpheci bir gözlemci, böyle bir şeyin olmadığından kuşkulanabilirdi. Eğer anayasa yoksa ne vardı? Kalıtsal bir görevini kötüye kullanma, baskı ve batıl inanç sistemi... Fatih William tarafından oluşturulmuştu fakat Norman Boyunduruğu, mevcut düzenin korunmasında çıkarı olan insanlar tarafından sonraki her İngiliz neslinin boynuna yeniden takılmaktadır. Konuya net bir şekilde bakıldığında, İngiliz nüfusunun çoğunun, statükonun korunmasından hiçbir şey kazanmadığı görülür. Paine, kurumsal kilisenin, parlamenter yönetim niyetine, görevi kötüye kullanma ve makam avcılığının boyunduruğu altına girmesine özellikle öfkeleniyordu. Sadece devletin dinî yaşamda bir rolü olduğu fikrini reddetmekle kalmadı; kilise çalışanlarının, vergi verenler sayesinde semirmesinin çok korkunç olduğunu düşündü. Hoşgörünün reddedilmesi olarak hoşgörünün büyük bir despotizm olduğu şeklindeki çarpıcı öğretiyi ileri süren Paine'di. Hükümetin artık ibadetlere izin vermeyi reddetme dışında ibadet izni verme hakkı yoktu. Fransızlar ve Amerikalılar bu hakka, anayasalarında sahiptiler; İngilizler ise Quaker'ları ve Ayrılıkçıları Atlantik'in ötesine gönderdikleri günden beri bu konuda bir adım yol almamışlardı.

Fransız Devrimi, bir burjuva cumhuriyeti yaratmadı; Üçüncü Cumhuriyet, İkinci İmparatorluğun 1870'teki çöküşünden sonra kuruldu. Devrim, uluslararası alanda barışı hâkim kılmadı, tersine, yirmi yıl sürecek bir savaşı tetikledi. Birçok başka büyük iş yaptı; el konulan kilise mülkleri geri verilmedi; tesis edilen yasama organı, iki Bonaparte yönetimi altında küçültülse de XVIII. Louis yönetimi altında zayıflatılsa da varlığını sürdürdü; eski tarz mutlak monarşi, her türlü diriltme çabasına karşın ölmüştü. O günün aktörleri için en derin manası soyut kalan olayların yüzeyinin altında bir şey olmuştu. Marx ve sonraki Marksistler için devrim, burjuvazinin ekonomik ve siyasi alanda hâkim bir konuma doğru tedrici ilerlemesinin mevcut toplumsal ve siyasal formlardan gelen direnişle karşılaşması ve ona karşı duran inatçı yapıyı dağıtması sonucu ortaya çıkan burjuva devriminin paradigmatik örneğiydi. Eski rejimden nefret etmek için her türlü nedeni olan fakat kapitalist burjuvaya ilişkin daha olumlu düşünmek için çok da nedeni olmayan köylülüğün ve proletaryanın yardımıyla bir devrim oldu; sonunda burjuvazi özgürleşti fakat proletarya için sadece efendileri değişmiş oldu. İşlerin kanlı ve kirli olması, tüm devrimlerin dayandığı mülksüz kitleler için

çok az şey yapılması, Marx'ın sorgusuz kabul ettiği bir şeydi; tarih, iyinin kötünün içinden çıktığı bir süreçtir. Aralarında Fransız siyasi kültüründeki derin devamlılığı vurgulayan ve eski rejimin yıkılmasını muhalif aristokratlarla akılcı entelektüeller arasındaki ölümcül ittifakın bir sonucu olarak açıklayan Tocqueville'inkinin, birlik, toplumsal uyum, özgürlüğe –*liberté, égalité, fraternité*'nin tam olarak gerçekleştirilmesine– dönük Fransız halkının potansiyelinin bir an için görülebildiği bir dizi vahiysel an olarak devrimi tamamen dinî kavramlarla gören büyük tarihçi Jules Michelet'inkinin de olduğu daha az sıkıca yapılandırılmış başkaları da vardır.

Saint Simon

Alternatif fakat gelecek açısından Marx'tan çok daha verimli olan bir görüş, çok beklenmedik bir yerden gelmişti, Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon'dan. Saint-Simon, 1760 yılında doğdu, Amerikan Bağımsızlık Savaşi'nda hizmet verdi, Fransız Devrimi sırasında çok para kazandı ve bunların çoğunu daha sonra kaybetti. Saint-Simon en iyi olarak daha sonra takipçilerinin etkisiyle yarı dinî ütopik bir sosyalist tarikata dönüşen Saint-Simonizmin kurucusu olarak bilinmektedir. Bizim için daha da önemlisi, toplumsal değişimin ve Marksizme büyük bir meydan okumayı sağlayan uygun siyasi kurumlar hakkında bir düşünce biçiminin alt yapısını oluşturan iki fikri vardı. Saint-Simon, onun materyalizmi ile kendini onurlandıran Marx'a karşı, fikirlerin, özellikle de bilimsel olanların gücüne inanıyordu ve Marx, kaynaklara sahip olanlarla, emeklerini sunanlar arasındaki mücadeleye dayanan sınıf savaşını vurgularken Saint-Simon ise bir toplumun üretici kaynaklarının en üretken şekilde nasıl kullanılacağını belirleyen örgütlenme ilkelerini ifade eden akılcı yönetimin önemini vurguluyordu. Marx'ın ana düşüncesi, işçilerin, sermayenin taleplerine kurban edildiğiydi; Saint Simon'unki ise modern sanayi toplumunda potansiyel olarak var olan üretim mucizeleri olduğudur. Süveyş Kanalı'nın, Saint-Simon'un bir müridinin, Ferdinand de Lesseps'in eseri olması tesadüf değildir. Bizzat Saint-Simon, Madrid'den Atlantik Okyanusu'na bir kanal açmak için İspanya'da birkaç yıl harcamıştı. Fransız demiryolları ve ayrıca ilk Fransız yatırım bankası Crédit Mobilier Saint-Simon'cular tarafından geliştirilmişti.

Tüm bunlar, Saint-Simon sıklıkla ruhsal olarak hasta olduğundan, başarısız bir intihar girişiminin kurbanı olduğundan, aklı tamamen başında ve zengin olduğunda ise enerjik bir çapkın olduğundan şaşırtıcıdır. Ancak üzerinden yıllar geçtikten sonra restorasyon sırasında yaşamının son beş yılı olan 1820 ile 1825 yılları arasında devrime gözlerini dikmişti. Durkheim, Saint-Simon'un, toplumun ahlaki baskısı ile ilgili kaygılarını ele aldığı *Socialism and Saint-Simon* başlıklı uzun bir makale kaleme aldı; Friedrich Engels ise onun, yaşam araçlarının üretilmesi için bir mekanizma olarak topluma yaptığı vurguyu alıp onu Marksizmin bir atası yapmıştı. İki perspektif de

Saint Simon'un daha acayip fikirlerini önemsememektedir ama bunlar da etkiliydi; Avrupa ve Amerika'yı 1800 ile 1840 arasında kasıp kavuran ütopik cemaatler kurma tutkusuna önemli katkılar yapmış biriydi. Ortak özellikleri, yaratıldıkları biçimler açısından varlıklarının kısa sürmesi olduğundan çoğu, insani ilgiyle dolu olsa da onları isteksizce atlamamız gerekmektedir.

Hem Marx hem de Saint-Simon, Fransız Devrimi'ni iktisadi değişim ve sınıf savaşı ile güdülenen bir ayaklanma olarak analiz etti; ikisi de devrimi yapan insanların, onun *nedenini* anlamadığını düşündü; kendi belagatleriyle devrimin içine alınmışlardı. Saint-Simon, tamamen Marksist olmayan bir açıdan teşhise katılıyordu. Saint-Simon, dinî eğilimi olan bir korporatistti; uygun bir şekilde işleyen toplum, *organik* olmalıydı yani doğru anlamıyla liyakati yansıtan bir otorite hiyerarşisine sahip olmalıydı. Liyakat artık kalıtsal veya askerî olmayacaktı; otoriteyi kullananlar, daha önce iktidarı kullanmış olanların çocukları oldukları veya iyi asker oldukları için değil üretici ve mutlu bir toplumu idare etmeye uygun olarak seçildikleri için bunu yapacaklardı. Fakat otorite yapılarını her hafta yeniden icat edemeyiz; ayrıca bizi duygusal olarak toplumumuza bağlayacak bir inanç çerçevesi de olacaktı. İşlev artı duygu, barışın, iyi düzenin, üretkenliğin ve mutluluğun reçetesidir.

Bunun Fransız Devrimi ile olan ilişkisi, devrimin, Avrupa tarihi açısından belirleyici bir kırılmaya işaret ettiğinin herkes için aşikâr hâle gelmesidir. Bu kırılmanın ne kadar keskin olduğu, geri döndürülebilir olup olmadığı, ne kadar sürede yapıldığı ve Napoleon sonrası dünyanın istikrarı tartışmalıydı. Sismik bir değişimin ortaya çıktığı, evrensel olarak kabul edilen tek şeydi. Fransa'yı asırlarca idare eden siyasi kurumların, şiddete dayanarak yerle bir edilmesi, daha sonra "sosyal sorun" olarak bilinen şeyi ortaya koydu; yoksulların her zaman bizimle olup olmayacağı sorunu, siyasette yıkıcı olmayan bir rol oynayıp oynayamayacakları sorunu, odun kömür olduğunda ve su buhar motorları için gerekli olduğunda bile oduncu ve su taşıyıcısı olup olmayacakları sorunu... Görüldüğü gibi inkâr edilemez olmasa da siyasetin ana konusunun değiştiği, herkes için artık açık bir hâle gelmişti; ister Tanrı tarafından ister seçim ile verilmiş olsun otorite, havada duran bir şey değildi. Otorite, kendisinin sağlayamadığı ama dayanması gereken toplumsal entegrasyon biçimlerini gerektirmekteydi. Siyaset sosyolojisi, henüz vaftiz edilmese de doğmuştu.

Saint-Simon'un neyin olduğu ve sonrasında neyin olması gerektiği hakkındaki anlayışı, karmaşık ve istikrarsızdır. Bu büyük oranda, kendi yarattığı insanlık dini, *le nouveau Christianisme*, geleneksel Hristiyanlığın yerini aldığında olacak olanların detayları tarafından kolayca dikkati dağıldığı için böyleydi. Bununla beraber, doktrininin özü çok açıktı. Toplum ancak örgütlenmesi, insan doğasına uyduğunda mutlu bir şekilde işler; bu ne Platon'un ne de Aristoteles'in muhalefet edeceği bir düşünceydi. İnsanlar, önemsiz konular dışında eşit doğmaz; farklı yetenek ölçütleriyle ve farklı yeteneklerle doğarlar. Bugünkü en önemli farklılık, insanları bir şey yapmaya,

düşünmeye ve şairane işlere sevk eden mizaçlar ile zihinsel özellikler arasındadır. Akılcı bir toplum, yöneticiler ve bilim insanlarından oluşan bir hiyerarşik örgüt tarafından idare edilecektir; Saint-Simon da takipçisi Auguste Comte gibi, bankacıları, bu elitin içine dâhil etmişti. Bu, modern dünyanın, idari bir devrimin ürünü olduğunun ilk ilan edilişiydi. O zamanlar kimse bunu anlamamıştı; 1950'lerde Saint-Simon'un sanayi toplumu ve onun örgütüne ilişkin anlayışı icat ettiği anlaşılmıştı. "Örgüt" kritik kelimedir. Uzun zaman önceki Platon gibi ve seksen yıl sonraki Fabian sosyalistleri gibi, Saint-Simon da enerjisi ve yetenekleri için uygun bir iş yapan ("herkesten yeteneğine göre") ve hem maddi hem manevi buna uygun bir karşılık alan birinin ("herkese ihtiyacına göre") mutlu, toplumsal ve fiziksel olarak entegre olacağını, uygun bir şekilde atanan üstlerinin direktiflerine uymaya hazır olacağını düşünüyordu. Nasıl ki biz çözemediğimiz bir problemin yanıtını gören bir matematikçinin direktiflerine uymaktan mutluluk duyuyorsak toplumun ihtiyaçlarını ve gerçekleşmemiş potansiyellerini daha iyi gören insanların direktiflerine uymaktan da mutluluk duymamız gerekir. Rasyonel otorite, şiir ve duygu ile tamamlanacaktır. Bu, Shelley'in, şairlerin, insanlığın kabul edilmemiş yasa koyucuları olduğu şeklindeki doktrini değil otoriteye, onun faydasına ilişkin rasyonel bir algının yanı sıra duygularla çekildiğimize ilişkin daha karmaşık bir doktrindir. Bu, tıpkı Platon'un ütopyasında olduğu gibi, aynı zamanda siyasetin ilgasını da ima etmektedir. İnsanların yönetimi, şeylerin idaresine yol verecektir. Zorlayıcı yasa, yararsız hâle gelecektir çünkü herkes, toplumu adil ve verimli bir üretici mekanizma hâline getirmek için gönüllü bir şekilde iş birliği yapacaktır.

Saint Simon'un analizine göre, devrim, büyük oranda eski siyasi sistem basitçe otoritesini yitirdiği için patlamıştı. Eski sistemin otoritesi modern değildi, Orta Çağ'a aitti. İster aristokratların isterse de bir kralın olsun kalıtsal yönetim, dünyada bilimsel bilginin, yeteneğin ve üretkenliğin belirleyici bir hâle geldiği bir zamanda kana ve askerî kahramanlığa dayanıyordu. Saint-Simon'un, doğan dünya ile görüşlerini dillendirdiği dergilerin adının *L'organisateur* ve *Le producteur* olması şaşırtıcı değildir. Üretici sınıflar sadece kol emeğini kullananlar değildi; bu, cennet krallığını miras alan proletarya hakkındaki Marksist görüş değil insan yaşamını desteklemek için yararlı bir şey yaratmak adına bir şeyleri bir araya getirenlerle, bunları ya savaşla ya da şatafatla yok edenler arasındaki basit bir karşıtlıktır. Saint-Simon, devrimi, aşağıdan gelen bir kalkışma olarak açıklayan Marksistlerin aksine, aristokrasinin ve monarşinin yıkılışını elitin bir başarısızlığı olarak açıklamıştı. Önerdiği veya sempati duyan bir okuyucu, elden geçirdiğinde eserlerinden alınabilecek olan, daha sonra "sanayi toplumu" olarak adlandırılacak olan şeye ilişkin Marx'ın kapitalizme ilişkin tasvirinden daha ikna edici bir tasvirdir. Yöneticilik, mülk sahipliğinden daha önemli görülmeye başlandıkça Saint-Simon'un örgüt takıntısı, Marx'ın proletarya takıntısından daha öngörülü görünmüştür.

Geçmişe Bakış

Fransız Devrimi, katılımcılarını ve izleyicilerini şaşırtma kapasitesi daha sonraki hiçbir olayın boy ölçüşemediği şaşkınlığa uğratıcı bir olaylar dizisi olarak ilgi çekmeye devam etmektedir. Daha sonraki devrimler üzerindeki etkisi, birçok açıdan felaketti çünkü tam da generallerin alışkanlıkla son savaşta vuruşmaları ve askerlerinin bundan dolayı gerçekten içinde oldukları savaşta gereksiz yere kayıp vermesi gibi, devrimciler de "Büyük Fransız Devrimi'ni" tekrarladıklarına inanıyorlardı ve buna bağlı olarak da büyük acılar çektiler. Bununla beraber, çok az sayıda insanın inandığı ise devrimin, Fransız ve Avrupa yaşamında değişiklik yapmadığıydı. Yine de sonraki bazı yazarlar, kan dökülmesini ve sonraki savaştan çok daha az fark yarattığını iddia etme eğilimindeydi. Tocqueville bunlardan biriydi. Şimdi göreceğimiz gibi Hegel, bunlardan biri değildi. Fakat Hegel'in, bizim konumuza katkısı kesinlikle iki yönlüdür. Anayasal modern devlete ilişkin görüşü, hukukun üstünlüğünü, vicdan özgürlüğünü ve iyi bilgilendirilmiş insani yönetimin önemini vurgulamaktadır. Fakat bu demokratik değil bürokratiktir ve Perslerin her şeye rağmen Atinalıları yenilgiye uğratıp uğratmadığı sorusuna verilebilecek bir yanıtının başlangıcını oluşturmaktadır.

ON SEKİZİNCİ BÖLÜM

Hegel: Tinin İşi Olarak Modern Devlet



Hegel'in Almanya'sı

Hegel'in doğduğu Almanya, siyasi bir garabetti. "Almanya" tekil bir siyasi varlık olarak mevcut değildi. Almanlar –etnik Almanlar ve Almanca konuşanlar– farklı şekilde ve büyüklükte çok sayıda devlette yaşıyordu; Almanca konuşan dünyadaki baskın iki devlet, askerî ve diplomatik olarak Avrupa siyasetinin merkezinde olan Prusya ve Avusturya'ydı. Rusya ile beraber, Avrupa'nın en ürkütücü mutlak monarşileriydiler. Avusturya sadece bir Alman devleti değil çok etnili ve çok uluslu bir emperyal güçtü. Avusturya ve Prusya en büyük Alman devletleriydi; diğerleri, oldukça zengin Saksonya ve Bavyera krallıklarından daha büyük komşularının sayesinde hayatta kalan feodal yerleşim bölgelerine kadar çeşitlilik gösteriyorlardı. On dokuzuncu yüzyılın ilk üçte ikilik bölümünde Alman birliği, siyasi mantık değil silah gücüyle gerçekleştirildi. Prusya, Avusturya dışındaki Almanya'yı fethetti ve onu, yirminci yüzyılda felaket sonuçlar doğuracak bir *Reich* yaptı.

Hegel, 1770'te Güney Almanya'daki Württemberg devletine bağlı Stuttgart'ta doğdu ve 1831'de Almanya'da öldü. Babası, Hegel'in elli yıl sonra *The Philosophy of Right*'ta siyaset kuramının merkezî unsuru yapacağı sınıfın üyesi olan bir memurdu. Hegel'in ömrünün son birkaç on yılında Alman entelektüel yaşamının en üst noktasında bir mevki –Berlin Üniversitesi'nde felsefe kürsüsü– tarafından taçlandırılan çok kesintiye uğramış bir kariyeri oldu. On sekiz yaşında Tübingen teoloji seminerlerine katıldı; mezun olduktan sonra sekiz yılını özel hoca olarak harcadı; daha sonra Jena Üniversitesi'nde bir dış okutman olarak çalışma fırsatını değerlendirdi. 1801'den 1806'ya kadar kendini, tanınan biri olarak kabul ettirdi ve 1805 yılında profesörlüğe terfi etti. Ekim 1806'da Prusya ordusunun Napolyon'un kuvvetleri tarafından Jena Savaşı'nda ağır bir yenilgiye uğratılması üzerine dünyası altüst oldu. Tacı başında, at üstünde giden dünya tini olarak tanımladığı Napolyon'un fikri belki de görüntüsü, onu mest etti fakat bu üniversitedeki işinin sonu oldu.

Bu heyecanlara rağmen başyapıtı *The Phenomenology of Spirit*'i yayımladı fakat işi ve üniversitesi artık yoktu. Gazete editörü olarak kısa ve başarısız

bir kariyerden sonra 1808'de Nurmberg'deki bir *Gymnasium*'a rektör oldu. Bugün bir lisenin müdürü iken felsefi bir kariyer yapmak garip görünmektedir; on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında akademik bir lisenin başı olmak ağır bir iş değildi ve Nürmberg'de Hegel, on dokuzuncu yüzyıl felsefi hayranlarında takıntı olan devasa eseri *Science of Logic*'i kaleme aldı. 1816'da, Heidelberg'de bir felsefe kürsüsüne ve iki yıl sonra yeni kurulmuş, Johann Gottlieb Fichte tarafından ele geçirilmiş olan Berlin Üniversitesi'ndeki kürsüye atandı. Fichte, Almanya'nın ulusal düşünürü olarak rolünün gayet bilincindeydi. Bu, Alman devletinin yokluğunda muğlak bir roldü. Berlin kürsüsü de tartışmasız kültürel bir simgeydi.

Bu durum, Berlin kürsüsünü bir ödül hâline getirmişti fakat kürsüyü işgal eden herkes, siyaseten ifşa oluyordu. Genelde Almanya, özelde ise Prusya, askerî mahareti ile Avrupalı yöneticileri dehşete düşüren ve Fransız Devrimi'nin eşitlikçiliği ile emperyalizmin şanını birleştiren büyülü bir siyasi proje ile uyruklarının kafasını karıştıran Napolyon'un etkisi altındaydı. Prusya, çifte hedefti. Askerî açıdan küçük düşürülmek, askerî başarı üzerine kurulmuş bir devlet için tahammül edilemez bir durumdu. Fakat Büyük Frederick'in ve çok yetenekli bazı bakanlarının çabaları aynı zamanda Prusya'nın otokratik ama reformcu bir devlet olduğu anlamına geliyordu ve dolayısıyla yenilgi, salt askerî yenilgiden daha büyüktü. Bu yenilgi, bir bütün olarak Prusya devletinin inandırıcılığı üzerine gölge düşürdü. Prusya hem savaş alanında hem de modern devlet olma çabalarında başarısız olmuştu. Jena'daki küçük düşme, daha büyük reformlara yol açtı. Bu reformlar, yazılı bir anayasayı, askerî ve yüksek memurluk hizmetlerine, feodal Prusya aristokrasisinden ziyade liyakate göre atanmanın önünün açılmasını içeriyordu. Kral, bu değişiklikleri kabul etti ve Hegel, Berlin'deki kürsüye, reformcu bir bakan tarafından atandı. Fakat Napolyon'un yenilgisi, siyasi atmosferi bir kez daha değiştirdi; Prusya, Avusturya, Rusya ve küçük Alman devletlerinin muhafazakâr yöneticilerinin baskısı altında kaldı ve Prusyalı muhafazakârlar, kendilerine olan güvenlerini geri kazandılar. 1819'da Prusya aristokrasisi, devlet ve askerî hizmet üzerindeki tekelini yeniden kazandı; kral yazılı anayasa sözünden caydı; üniversite sansürü yeniden uygulanmaya başlandı. Hegel, böylesi bir siyasal atmosferde modern devlet üzerine ders vermeye başladı. Eserinin muhafazakâr ve liberal eğilimlerini değerlendirmek için *The Philosophy of Right* hakkındaki değerlendirmemizin biraz daha genişletilmesi gerekir. Şu noktada Hegel'in, işverenlerine duyduğu sadakat ile modernitenin erdemlerine karşı beslediği inancı birbirleri ile uyumlu kılmaya uğraşırken zorlandığını söylemek mümkündür. Hegel'in, modernitenin erdemlerinden anladığı şey Fransız Devrimi'nde geçen *olaylar* değil Fransız Devrimi'nin *değerler*inin daha ılımlı, daha istikarlı, daha dikkatli bir şekilde yönetilen bir varoluş içinde eritilmesi ve bu varoluşun, modern liberal ve anayasal devlet tarafından gözetilmesidir.

Ünü

Hegel'in ünü, birçok siyaset düşünürünün ününden daha dramatik bir şekilde inişli ve çıkışlıdır. Onun sistemi tarafından zehirlenenler için o, evreni başka hiçbir düşünüre benzemeyen bir şekilde aydınlatıyor gibidir. Onu şişirme olarak görenler, onu (Schopenhauer'un oldukça aşağılayıcı sözüyle) "mide bulandırıcı, cahil, ikiyüzlü, dik kafalı bir kâtip" olarak ciddiye almamaktadır. Metafiziğine hayran olan bazıları, siyaset felsefesinin metafiziğinin çok gerisinde olduğunu düşünüyordu; J. N. Findlay, onu, alt dereceden bir Prusya memurunun bekleme odasının küf kokulu havasını teneffüs etmek olarak tasvir etmişti.[1] Diğerleri ise metafiziğinin anlaşılmaz olduğunu düşünüyordu ama toplumsal ve siyasi yaşama ilişkin öngörülerine hayranlık duyuyordu. Bu savlara bulaşmak istemeyen bir okur bile Karl Marx'ın, Hegel'in eserinde ne bulduğunu ve düşündüğü gibi, baş aşağı bulduğu Hegel'in, neden ayakları üzerine durdurmaya çalışmaya değeceğini düşündüğünü; yaşamının ilerleyen kısmında ona "bir ölü köpek" muamelesi yapanlara karşı onu neden savunmayı arzuladığını sormaktan kendini alamaz.

Hegel'in metafiziği, sosyal ve siyasal teorisi için önemlidir çünkü bu teori ancak Hegel'in bir bütün olarak felsefesi ile tam olarak anlam kazanan, insanlığın ahlaki ve kültürel tarihine ilişkin bir görüşe içkindir. Fakat bağlantıyı anlamak, altta yatan felsefesine inanmamızı gerektirmez. Hegel'in felsefi hırslarına saygı duyarken felsefesini yine de ayrıntılı bir alegori olarak insanın toplumsal, kültürel ve siyasi gelişmesinin dramatik bir açıklamasının ek bir desteğe ihtiyaç olmadan kendi ayakları üstünde duran felsefi bir sunumu olarak görebiliriz. Marx'ın buna ilişkin bir açıklaması vardır fakat Hegel'in içgörülerinin baş aşağı olduğunu ve Marx tarafından kurtarılması gerektiğini ima etmeden de savunmanın birçok yolu vardır. Kritik olarak Hegel, bizzat Marx'ın yaptığı bir karşılaştırmayla, Saint-Simon'un ait olduğu devrim sonrası entelektüel hareketin bir parçasıdır. Toplumun organik ve tarihsel olarak anlaşılması gerektiği şeklindeki kritik inancı; toplumsal düzenin ve bireysel mutluluğun anahtarı, insan ırkının kültürel –ahlaki, siyasi ve dinî– gelişmesinde yatmaktadır. Tarih-dışı her toplumsal kuram arkaiktir ve inanılmazdır. Bunu hızlıca, doğa durumu, doğal hak ve toplumsal sözleşme kuramlarının aydınlatıcı kuramlar değil en iyi ihtimalle metaforlar olduğu sonucu takip etmektedir.

Hegel, siyaset hakkında sadece bir tane "felsefi" eser kaleme aldı; 1821'de yayımlanan *The Philosophy of Right*. Başlığının da ima ettiği gibi, siyasetin itiş kakışıyla değil kamusal ilişkilerin düzenli ve akılcı idaresiyle; modern anayasal devletin bireysel uyruklarının özel kültürel, entelektüel, iktisadi ve ailevi çıkarlarının peşinde koştukları bir çerçevenin idamesiyle ilgilenmektedir. Hegel, Alman siyasetinin çeşitli yönleri ve hatta ölümünden sonraki yıl olan 1832 Reform Yasası ile sonuçlandırılan İngiltere'deki seçim değişikliği önerisi hakkında çeşitli kısa makaleler yazdı. Fakat Hegel'i okuyan herkes,

1 Findlay, *Hegel*, s. 327.

modern anayasal devlete ilişkin olgun ve en dingin açıklamanın ardında *The Phenomenology of Spirit*'in özümsenmesi daha zor içgörülerinin, modern hukuki ve siyasi düzenin doğası ve amacına ilişkin *Philosophy of History* isimli eseri tarafından sergilenen görüşlerinin yattığının bilincindedir. *Philosophy of History*, tarihin amacı ve hedefinin, herkesin özgür olmasını sağlamak olduğunda ve bu amacın modern dünyada gerçekleştiğinde ısrar ettiği eserdir.[2]

Burada büyük bir konuyu basitleştiriyorum; Hegel'in felsefesinin amaçlarına dair bir açıklama, giriş niteliğindedir; daha sonra gerek eleştirmenleri gerekse de hayranları tarafından restore edilen toplumsal ve siyasal düşüncesinin unsurlarına döneceğim. Özbilinç ve özgürlüğe dair Hegel'in şematik açıklamasını *Phenomenology*'den alacağım, *Philosophy of History*'yi adadığı insan özgürlüğü hakkında fikirlerine geçtikten sonra son olarak *The Philosophy of Right*'taki anayasal devlet hakkındaki açıklamasını çözümlemeye çalışacağım. Mantık şu şekildedir; Fransız Devrimi, herkesin, tarihsel değişimin geri alınamazlığının; iktisadi, kültürel ve dinî temelini düşünmeden siyaset hakkında düşünmenin imkânsızlığının farkına varmasını sağlamıştır. Hegel'i sadece Saint-Simon değil Benjamin Constant için de kıyaslanacak bir örnek yapan yorum, antik ve modern özgürlüğün uzlaştırılması ihtiyacıydı; Hobbes'un, özgürlük olarak bile görmediği için ciddiye almadığı özgürlük ile pazar yerinin müdavimlerinin "bırakınız yapsınlar" özgürlüğü... Toga* giyen Fransız devrimcilerinin kendilerini mahveden hataları ile dalga geçmek yeterli değildir; modern insan, devlete dönük akılcı bir sadakatin olduğu kadar birey için özerkliğin de mümkün olduğu bir siyasi çevreye ihtiyaç duymaktadır. Tüm bunlardan dolayı bu bölüm, kaygılı bir notla sona ermektedir; *The Philosophy of Right* uyruğa olduğu kadar yurttaşa; akılcı yönetime olduğu kadar siyasette adil davranma konusunda başarısız mı olmuştur? Ya da bu, modern ve bürokratik olarak idare edilen devletin kaçınılmazlığının ilk ifade edilişi midir ve Hegel'in buna dair açıklaması, modernler ne tipte bir özgürlüğe sahip olursa olsun bu Atinalıların özgürlüğü değildir şeklindeki bir hatırlatma değil midir? Bazı yorumcuların düşündüğü gibi, tatbik ettiğimiz şekliyle liberal demokrasi, Hegel'in tasvir ettiği devletin sadece bir varyasyonu mudur?[3]

Siyasi Aktivizm Değil Felsefe

Hegel, ölümünden sonra "Prusyacılığın" bedene bürünmüş hâli olarak ün kazanmıştı fakat siyasette aktif değildi. Aristoteles'in aksine sürgünde ölmedi; Machiavelli'nin aksine devlet işleri ile uğraşmadı; Hobbes'un aksine

2 Hegel, *The Philosophy of History*, ss. 456-57.

* Eski Roma'da özgür erkek vatandaşların özellikle resmî yerlere giderken sarındıkları uzun ve dikişsiz beyaz çarşaf –ç.n.

3 Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*; Fukuyama, *The End of History and the Last Man*.

gelecekteki kralın maiyetinin bir parçası olmadı; Locke'un aksine ihanet içinde olanlarla arkadaşlık etmedi; Marx'ın aksine profesyonel bir devrimci değildi. Zamanını düşünce ile geçirmeye razı bir filozoftu. Aktivist ve filozof arasında keskin bir ayrım yapmıştı. *The Philosophy of Right*'ın önsözünde "felsefenin nasıl olması gerektiğini dünyaya söylemek için çok geç sahneye çıktığını" yazdı.[4] Felsefe geçmişe dönüktür; bize soluk, gri bir resim sunar ve bir yaşam biçimini, ancak o yaşam biçimi yaşlandıktan sonra teşhis eder. Bu belki de kulağa geldiğinden de dingindir çünkü filozof bize dünyanın sadece nasıl *olduğunu* değil ama nasıl *olması gerektiğini* de söylemektedir. Bunun nedeni, filozofun sadece ampirik araştırmanın göstereceği şeyleri söyleyebilecek olması değildir; filozof şu ya da bu siyasi liderin zaferlerini veya başarısızlıklarını tahmin edemez, hasat toplandığında kıtlık mı yoksa bolluk mu olacağını söyleyemez. Filozofun görevi, yaptığımız şeylerin anlamını ortaya çıkarmak, kimliğimizi oluşturan arzularımızın ve inançlarımızın sıradan ampirik gözlemin ortaya koyamayacağı şekilde nasıl bir arada durduğunu ortaya koymaktır. Felsefe, ampirik siyasal ve sosyal bilimle yarışmaz; eğer yarıştığı bir şey varsa o da Hegel'in görüşüne göre, felsefenin yaptığını ussal olmaktan çok resimli olarak yapan dindir. Hegel her açıdan geleneksel bir Luther'ciydi fakat radikal bazı müritlerinin daha sonra onun neden gizli bir ateist olduğunu düşündüğünü anlamak kolaydır.

Hegel bir idealistti yani nihai gerçekliğin, Zihin olduğunu düşünüyordu. Aziz Yuhanna İncili'nin açılış cümlesini, "Başlangıçta Kelam vardı" şeklindeki iddiası ile birlikte anlayan Hristiyanlar, Hegel'in neyi kastettiğini bilmektedir. Dünyanın sebebi olan ve Yuhanna'nın Tanrı olduğunu iddia ettiği *logos*, Hegel'in, her şeyin kalbinde yattığını düşündüğü Us'tur. Fakat Hegel aynı zamanda Us'un ancak yaratılmış dünyada kendini dışa vurarak ve bu dünyanın tarihi boyunca kültür, din, sanat, siyaset ve diğer zekâ ifadelerinde çalışarak anlaşılabileceğine inanıyordu. Kendi yaratımlarından bağımsız ve onlardan ayrı bir Tanrı, *Geist* veya Us kavramını reddetti.

Dünyanın zihne bağımlılığını iddia ettiğinde Hegel'in neyi kastettiğini açıklamak kolay değildir. Neyi başarmaya çalıştığını söylemek daha kolaydır. Tek başına evreni anlayabilmemiz bile çok şaşırtıcıdır; dünya anlaşılmaz da olabilirdi. Aslında bazı bilim insanları, dünyanın, zihnimizin alamayacağı bazı özellikleri olduğunu iddia etmektedir. Birçok filozof ve günümüzün bazı kozmologları gibi Hegel de dünyanın anlaşılabilir olmasının tesadüfi olmadığını düşünmektedir. Dünya bir olgular dünyasıdır fakat onlar *kaba* olgular değildir. Bu onun, dünyanın kavramsallığı hakkındaki ısrarını açıklamaktadır. Zihinler, zihinlerin işleyişini anlar fakat *sadece* maddenin anlaşılacak bir işi yoktur. Eğer şeyler, ilkeleri veya yasaları takip ediyorsa ruhsal ya da zihin benzeri bir şeyi vücuda getirmektedirler. Bu neden önemlidir? Hegel, vahye veya mistik sezgilere dayanmadan insanların dünyada evlerinde olduğunu, dünyanın *bizim* dünyamız olduğunu göstermeyi arzuluyordu. Yabancı,

4 Hegel, preface to *Elements of the Philosophy of Right*, s. 23.

anlamsız bir yere fırlatılmadık. Belki de sadece Batı'nın dinî geleneğinin arka planına karşı Hegel'in projesi tam olarak anlamlıdır, her ne kadar o, Zihin ve dünyayı, Judeo-Hristiyan geleneğinin yapmadığı şekilde bir araya getirse de. Hegel, insanın kültürel ve düşünsel tarihini, Tanrı'nın veya *Geist*'ın biyografisi olarak yorumlamaktadır. *The Philosophy of Right*'taki "Devlet, Tanrı'nın Yeryüzündeki Yürüyüşüdür" şeklindeki ünlü iddiayı veya modern Batı Avrupa'nın, tarihin sonuna ulaştığı şeklindeki düşünceyi açıklayan şey tam da Tanrı'nın, insan tarihi ve kültürü ile olan ilişkisine dair bu görüştür.[5] Devlet, *Geist*'ın tarihteki yaşamının vücut bulduğu kültürleri korumaktadır.

Tinin Fenomenolojisi

Phenomenology, Hegel'in ne tekrar edebileceği ne de geliştirebileceği bir başyapıttır. Çok az sayıda kitabın boy ölçüşebileceği bir entelektüel ve duygusal alana sahiptir; bunlardan hiçbiri felsefe alanında değildir. Siyaset kuramcıları, özellikle Hegel'in özgürlük anlayışımızın gelişmesine dair açıklamasını ve açımlayacağımız "efendi-köle diyalektiğini" tartışmaktadır. Hegel, *Phenomenology* boyunca zihnin pasif olmadığında ısrar etmektedir; düşünce, dünyada ne olduğunu basitçe kaydetmez. Zihin, özünde özgürdür ve hem düşünce hem de eylem, zihnin özü olan yaratıcı özgürlükten ortaya çıkmaktadır. Özgürlük, bilginin başlangıcıdır ve değerin kaynağıdır. Bilmek, şeyleri başka şekilde değil neden var oldukları şekilde olduklarını bilmektir; dünyada olanı aldığımızda ve onu amaçlarımıza uygun bir şey hâline getirdiğimizde dünyayı değerli kılarız. Dünyayı anlaşılır kılmak için düşüncede dünyayı dönüştürürüz ve üzerinde çalışarak dünyayı amaçlarımıza uygun hâle getiririz. Onu bu şekilde canlı bir şekilde ifade etmek varlığını kabul etmemiz gereken derinlikleri geçiştirmektir. Örneğin, şiir ve sanatın çoğunun dünyada anlam *bulduğu* düşüncesi, zihne ilişkin bu aktivist kuramda şiir, sanat ve bilimin hepsi dünyaya anlam *veriyor* gibi görünse de Hegel tarafından reddedilmemektedir.

Hegel, dünyaya ilk tepkimizin (Zihnin beden bulmuş hâli ve arzuların taşıyıcısı olarak) *biz'in* öz olduğunda ve (sadece madde olarak) *'o'nun* öz olmadığında ısrar ederek dünya ile aramıza mesafe koymak olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşünce, on iki yıl sonra *The Philosophy of Right*'taki mülkiyet haklarının meşrulaştırılmasında yinelenmektedir.[6] Tüm insan faaliyeti, *bizim* özgür olduğumuzu ve diğer her şeyin özgürlüğümüzün ham maddesi olduğunu göstermektedir. Kollarımızı amaçsızca sallamak bile zihnin, kendini vücuda getirme ve insan bedeni üzerinde sallama hakkını ortaya koymaktadır. Yemek ve içmek, daha az yaratıcı bir görüşte sahip olamayacağı metafizik bir çıkar kazanır; sarf malzemeleri, *bizim* bir parçamız olarak değer kazanır. Kimi Locke okurları, tam da bu yüzden onun, mülkiyetin kökenine

5 *A.g.e.*, (258. kısma ek), s. 279.
6 *A.g.e.*, ss. 67-116.

ilişkin açıklamasının "Hegelyan" olduğunu düşünmektedir. Hegel, dünyanın gerçekliğinin, *kuramsaldan* ziyade *pratik* bir konu olduğunu düşünmektedir. Marx daha sonra aynı iddiada bulunduğunda bunu, Hegel eleştirisi olarak ifade ediyordu fakat şikâyet yersizdi. Hegel bunlar üzerine kesinlikle Marx'ın hoşlanmadığı ayrıntılı bir metafizik sistem inşa etmişti fakat Hegel'in, düşüncenin eylemde başladığı konusunda şüphesi yoktu. Bu, özgürlüğün, insan yaşamının merkezî özelliği olduğu iddiasının temelini teşkil etmektedir.

Bu argüman, aynı zamanda efendi-köle diyalektiğini başlatmaktadır. Özgürlüğün bedenleşmiş hâli olan zihin, maddi dünya ile "öteki" veya yabancı ve düşman bir şey olarak yüzleşir. O, zihnin sahibini ilgilendirdiği sürece maddi dünya –hükmedilinceye, kullanılıncaya ve anlaşılıncaya kadar– kendisinin değildir. Ya diğer insanlar? Onlar, fiziksel olarak henüz hükmetmediğimiz ve kendimizin kılmadığımız maddi dünyanın bir parçasıdır. Dış dünyanın diğer herhangi bir parçası gibi onlar da bizim manevra özgürlüğümüzü sınırlamaktadır fakat dünyanın diğer parçalarının aksine dünyanın, kullanmak, keyfini çıkarmak ve kontrol etmek üzere bize ait olduğu inancımıza bir tehdit oluşturmaktadırlar çünkü onlar sadece fiziksel nesneler değildir. Kendilerine has görüşleri vardır; dünyayı bizim gibi görürler. Dünyaya dair görüşleri, dünyaya dair görüşümüzün *tek* dünya görüşü olduğu şeklindeki inancımızı tehdit eder. Hegel tarafından tasavvur edilen basit özbilincin içgüdüsel tepkisi, eğer dünya onlara ait ise kendisinin olamayacağını düşünmektir.[7]

Hegel, şimdi görüş açıları arasındaki rekabeti araştırmaktadır. İlk yüzleşme iki öğelidir; sana, dünyanın bana ait olduğunu ve onun ile senin efendinin ben olduğumu kabul ettirmeye çalışırım; sen ise onun sana ait olduğunu, onun ve benim efendimin sen olduğunu bana kabul ettirmeye çalışırsın. Hegel de bunun aşikâr olduğunu söylemektedir ki nihai çözüm, birbirimizin eşit derecede özgür olduğunu, dünyayı eşit koşullarda kullanma ve özgürlüğümüzü tehdit etmeyecek şekilde birbirimizin yeteneğini çalıştırma hakkına sahip olduğumuzu kabul etmemizdir; bu çözümün hukuk ve iktisatta hayat bulması ise insanlık tarihinin uzak ucunda yer almaktadır. Hegel iki uzlaşmaz proje ile işe başlar; dünyanın efendisi olarak kabul edilmeyi ve senin de tamamen gereksiz bir şey olarak kabul edilmeni arzuluyorum, aynısı senin için de geçerlidir. Seni tamamen basit bir şey düzeyine indirgeyemem. Benim için kendi statümden emin olmak için onu kabul etmen gerekir. Şeyler bunu yapamaz; seni öldürürsem de bunu yapamazsın. Hegel mücadele eden iki irade arasında ölümüne bir dövüş hayal eder; üstünlüğümüzü göstermek için sadece maddi olan dünyanın yükünden azade olduğumuzu göstermemiz gerekir ve bunu göstermek için de ölümden korkmamamız gerekir. Mücadelenin ölümden daha az korkan, yok olma korkusunu yenen ve zafer kazanan tarafı efendi olmaya yazgılıdır; ölümde değer verdiği her şeyin sonunu gören ve bir kahraman olarak ölmektense bir köle olarak yaşamayı tercih eden ise köle olur.

7 Hegel, *Phenomenology of Spirit* (78-96. kısımlar), ss. 111-19.

Paradoksal olarak köle-efendi üzerinde aşikâr olmayan bir zafer kazanır. Efendi, aşikâr bir zafer kazanır; köle, efendinin üstünlüğünü; onun, kendisinin lordu ve efendisi olduğunu kabul etmek zorundadır. Efendi aynı zamanda maddi dünya üzerinde de bir zafer kazanır. Efendinin emirlerini yerine getiren ve onun için çalışan köle ile birlikte efendi, köle emeğinin meyvelerinin tadını çıkarır ve ellerini kirletmeden istediği her şeyi tüketir. Hayatını *kazanmak* onun için geçerli değildir. Hegel, dünya, bizim kullanmamız, tüketmemiz ve kontrol etmemiz için var olduğundan efendinin bir başka insanı köle hâline getirerek bir çeşit insan özgürlüğüne sahip olduğunu kabul etmektedir. Bununla beraber, elmada bir kurt vardır ve kurt, insan kültürünün geleceğini taşımaktadır. Efendi, köleden istediğini alamaz. Tanınmayı ister fakat bir *kölenin* tanıması kusurludur. Zorla yapıldığında tanıma hiç de tanıma değildir. Birinin erdemleri, kayıt cihazına okunabilir ve bu başa sarılabilir. Sartre, romanlarında bu öngörüden yararlanmaktadır ve Groucho Marx, onu kabul etmeye istekli hiçbir kulübe katılmayacağını söylediğinde bu düşünce hakkında komik bir yorum yazmıştı. Kölenin, efendinin üstünlüğünü kabul etmesi, bir kölenin kabulü olduğu için sahip olmaya değen bir şey değildir.

Yorumcuların dediği gibi, Hegel'in tartışması, kölelik hakkındaki bir yorum olarak boşluklarla doludur. Köle sahipleri, zamanlarını kölelerle değil diğer köle sahipleriyle geçirir; köle sahipliği, köle sahiplerinin kendi statüsündeki insanlardan yani diğer köle sahiplerinden beklediği tanınmayı güvence altına alır. Bu yorumun, kölelere sahip olunan bir toplum hakkında tamamen öngörülü olduğu söylenmektedir; özellikle de böylesi bir toplumda el emeğinden nefret edilmesi, tüketimin norm olması ve ekonomik ve teknolojik anlamda çıkmaz bir sokağa çıkıldığı konusunda. Benjamin Rush'tan beri köle sahipliğinin olduğu Birleşik Devletler'in güneyini eleştirenler, tam da bunu söylemektedir. *Ilyada*'nın kahramanlarına karşı genel bir eleştiri, kendilerini, anaokulu sınıfındaki öğrencilerden daha az kendilerini kontrol ettikleri; zalimliklerinin, açgözlülüklerinin, huysuzluklarının, havailiklerinin yetişkin bedenine sahip ufak bir çocuğunki gibi olduğu şeklindeydi. Köle sahipliğinin olduğu Güney'e yönelik bir diğer eleştiri ise sadece bir üst sınıf yarattığıdır. Hegel, konusunu bu perspektiften (sadece bu perspektiften olmasa da) ele almaktadır. Sorun, fiilî olarak bir köle sahipleri toplumunun ve kölelerin boşa çıkmış bir tanınma arayışıyla kendi kendini yok etmeye sürüklenip sürüklenmediği değildir. Hegel'in, insan kültürü ve insan tininin özgürlüğe yükselişi hakkındaki görüşü, erekseldir. Köleci toplumların nasıl felakete uğrayacakları önemli değildir; önemli olan köle sahipliğinin,, kültürel olarak bir çıkmaz sokak olmasıdır. Arzuladığı özgürlük şımarık çocuğunkidir; ahlak ve emeğin gerekliliği bilgisiyle eğitilmiş bir insanınki değil.

Stoacı Özgürlük

Köle geleceğe sahiptir, disiplinlidir. Konuyu daha az baş döndürücü bir şekilde ortaya koymak gerekirse eğer kendi efendimiz olmanın yanı sıra

ussal ve özerk varlıklar olacaksak sağduyulu ve akıllıca nasıl davranılacağını, araçların amaçlara nasıl uydurulacağını öğrenmemiz ve dünyanın bizim önümüze getirdiği kısıtlamalara hınçlanarak değil dünyayı amaçlarımıza evrilterek dünyada yaşadığımızı anlamamız gerektiği söylenebilir. İlke olarak insan özgürlüğünün ne olduğunu anlayan köledir. Bununla beraber, Hegel'in felsefesinde hiçbir şey düz bir çizgiyi takip etmez ve Hegel, kölelik deneyimi tarafından deforme edilmiş bir akla görünen özgürlükle ilgili bir ilk düşüncenin, arzularımızı ve kaygılarımızı dünyadan çekebildiğimiz sürece öyle olacağını, incitilmez ve dolayısıyla özgür olacağımızı gözlemlemişti. Köleyi korkunç bir ceza ile tehdit eden efendi, köle korkutulmayacak kadar bir öz denetime sahipse güçsüzdür; aslında efendinin, başka birini denetleme tutkusu özgürlüğün gerçek kaybıdır.[8]

Bu, Stoacılığın öngörüsüdür ve sıklıkla, belli bir dereceye kadar Hegel'in de yaptığı, özgürleşme için geri çekilme, yanlışıdır. Bu çok doğru değildir. Hegel, Stoacının özerklik için özgün bir reçete önerdiğini kabul etmektedir yani Stoacı, kölenin aslında *kendi kendisinin efendisi* olduğunun nasıl doğru olabileceğine ilişkin tutarlı bir açıklama sunmaktadır. Statüsü üstünde mutlak otoriteye sahip olan bir efendiye sahip olması bakımından özgür olmayan olarak tanımlanan birinin yine de kendi kendisinin efendisi olduğunu ve sadece kendine itaat ettiğini söylemekte açık bir paradoks vardır. Yine de bir anlam verilebilir. İddia sıklıkla, köle mutlu olabilir iddiasıyla karıştırılmaktadır. Bu iddia, doğru olmasa ve İç Savaş'tan önceki yıllarda Birleşik Devletler'in güneyindeki köle sahipleri tarafından ne kadar sık söylense de hiç de paradoksal değildir. Köleler, eğer köleliklerinin tadını çıkarıyorlarsa veya hayatları hakkında diğer her şeyin tadını nasıl çıkarttıklarından daha fazla kölelilği umursamıyorlarsa mutludurlar. Paradoks sadece paradigmatik olarak *özgür olmayan* kişilerin, özgür olduğu söylendiğinde ortaya çıkmaktadır. Romalıların *liber* yani özgür insan kavramını hatırlayın; köleye karşıt olarak tanımlanmaktaydı.

Stoacı, bu düşünceye şu şekilde ulaşmıştır. Özgürlük kaybı, başka biri keyfî olarak kendi istediğini bize yaptırdığında ortaya çıkar; bu tüm tartışmalar için ortak bir noktadır. Birçoğumuz, uymamamız durumunda karşılaşacağımız kötülük tehditleriyle yüzleşmeyiz ve tehditlere boyun eğeriz. Kölenin sahibi, kölenin iradesini, onu tehdit ederek kırmayı bekler fakat itaat ve ceza arasında soğukkanlı bir şekilde tercihte bulunabilen köle, kararın *onun* olmaya devam ettiğini ve bu dereceye kadar özerk yani özgür kaldığını garanti altına alır. Tersinden, onun tepkilerini denetleyemeyen efendi, kendi özerkliğini kaybeder. Hegel, bunun özgürlüğe ilişkin tatmin edici bir teori olmadığını görür. Onun kusurları hakkında açık değildir fakat kritik noktayı görür. Stoacı köle, kötülükler arasında tercihte bulunmaktadır. Kararın, *onun* olduğu; köle olan ve olmayan Stoacı olmayan ahbaplarının korkularının ve kaygılarının üstüne çıkma yeteneğine sahip olmasından etkilenebileceğimiz

8 *A.g.e.*, (197-201. kısımlar), ss. 119-22.

doğrudur; yine de genellikle özgür seçimi bir iyi ile diğer bir iyi arasındaki seçim olarak düşünürüz. Stoacının, ellerimizde tuttuğumuzda ısrarcı olduğu seçim, özgür bir seçim değildir; herhangi bir eyleme ilişkin olarak bir tarafında ne olursa olsun diğer tarafında ölüm vardır. Gördüğümüz gibi Hobbes, kılıcını boğazımıza dayamış, egemene uyma anlaşmamızın özgür bir seçim oluğunu söylediğinde Stoacıların tarafını tutmak zorundaydı. Birçok insan, Stoacıların ve Hobbes'un yanıldığını düşünecektir.

Hegel, Stoacıların yanlış konuyla uğraştığından şikâyet etmemektedir. Onların konusu gerçekten de özgürlüktü; Hegel, özgürlüğün özünün sadece kendimize itaat etmek olduğundan şüphe duymuyordu. Hegel her zaman düşünce ile eylemde ve en nihayetinde etikle siyasette özerkliğin –öz yönetim– koşullarının arayışında olmuştu. Rousseau ve Kant'ın mirasçısıydı. Hegel, Rousseau'yu, devletlerin sözleşmeler ile kurulduğuna inandığı için eleştirmişti; Kant'ı ise hem bunun için hem de izole bireye yoğunlaştığı ve özerkliği, sadece ampirik olan benliğe emreden ampirik olmayan, numen* olarak benlik bağlamında açıkladığı için eleştiriyordu. Bununla beraber, Kant söz konusu olduğunda Hegel, özgürlüğün, Hobbes ve ardıllarının iddia ettiği gibi, kendi başımıza ne kadar bırakıldığımızla ilgili olmadığını düşünüyordu. Bir çocuk özgür bir fail olamaz çünkü çocuğun iradesi oluşmamıştır; bir deli özgür olamaz çünkü iradesi oluşamaz; bir bağımlı da özgür olamaz çünkü seçimleri kendi akılcı denetiminin dâhilinde değildir. Yine de Stoacı vizyon, dünyadan ve dünyaya hâkim olmayı, ondan keyif almayı içeren özgürlükten bir geri çekiliştir.

Tarih Felsefesi

Hegel'in Stoacılık tartışması, *Phenomenology* gibi erken bir zamanda ortaya çıkar. Konu, bireysel bilincin ortaya çıkışı, Hristiyanlığın büyümesi ve Zihnin, Reform sonrası Avrupa'da kendini anlama arayışının nihai çözümü ile devam eder. Amacımız açısından Hegel'in yolunu izlemek, kendi öğrencileri için *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*'ı oluşturduğunda daha verimlidir. Hegel'in tarih felsefesine ve daha sonra ussal modern devlete ilişkin açıklamasına dönmeliyiz; bizzat Hegel, *The Philosophy of Right*'ı derinleşen özgürlük anlayışımızın vücuda geldiği "dünya-tarihsel dönemlerin" aşamalarını ayrıntılandırmaya bağlı olan *Philosophy of History*'nin bir taslağı ile sonlandırmıştı.[9]

Philosophy of History, açıkça bir "teodise"dir**; amacı Tanrı'nın, insana görünüm biçimlerini meşrulaştırmaktır ancak gördüğümüz gibi "Tanrı" hiçbir şekilde Eski ve Yeni Ahit'in Tanrısı değildir. *Philosophy of History*, tarih sadece "Tanrı olmadan" meydana gelmez değil her zaman ve her yerde

---

* Yalnız akıl ile idrak edilen şey –ç.n.

9 A.g.e., (354-360. kısımlar), ss. 377-80.

** Felsefi tanrıbilim –ç.n.

Tanrı'nın işidir şeklinde bir iddia ile sona erer. Eğer bu güven verici ise Hegel'in, tarihi aynı zamanda bir "mezbaha sehpası" bir kasap kesme tahtası olarak tanımladığına da dikkat etmeliyiz. Tarih ayrıca bir hüküm mahkemesidir ve verdiği hükümler ölüm cezalarıdır. Sanki bu yeterince kasvetli değilmiş gibi, Hegel aynı dünya tarihinin –*Weltgeschichte*– yerküre üzerinde var olmuş herkesin hikâyesi olmadığında ısrarcıdır. Çok az yaşam, felsefi tarihi ilgilendirir çünkü felsefenin üzerine eğilmesini gerektirecek bir şey sunmaz. Dünya-tarihsel birey olan bireylerden çok daha az sayıda halk, dünya-tarihsel halklardır. Hegel, tüm bir kıtayı yok sayarak Afrika'nın tarihsel olmadığını söylemişti; insan özgürlüğü için önemli olan hiçbir şey Afrika'dan çıkmamıştır ve çıkması olası da değildi. Hegel, Avrupa-merkezli bir tarih anlayışına sahip olsa da aynı zamanda tarihin akışının Atlantik boyunca batıya doğru yönelip yönelmeyeceğini ve Birleşik Devletler'in, insan özgürlüğünün gelecekteki tahmin edilemeyen bir biçiminin taşıyıcısı olup olmayacağını merak ediyordu; Rusya'dan da şaşırtıcı bir şeyin çıkması mümkündü ve gelecek, Birleşik Devletler ve Rusya arasında paylaşılacaktı. Bu düşünce, Sovyetler Birliği'nin 1992'deki çöküşünden önce modern okuyucularda oldukça kuvvetli bir şekilde yankı buldu.

Philosophy of History, özgürlüğe ilişkin üç aşamalı bir tarih önermektedir; insanın tarihi, özgürlük tarihidir ve özgürlük kavramının gelişimi ilkin "tek bir kişi özgürdür" fikri şeklindeki özgürlük anlayışı ile başlayıp "bazıları özgürdür" ile devam edip "tüm insanlar özgürdür" anlayışına varır. Bu, tam olarak *Phenomenology*'nin iddiası değildir fakat ona ters de düşmez. Bu şekilde açıkça ortaya konduğunda ilk okuyuşta hazmetmek zordur. Bugün birçoğumuzun liberal demokrasilerin teşvik ettiği özgürlük ile özdeşleştirdiği sivil haklar ve piyasa özgürlükleri karışımını düşündüğümüzde özgürlüğü, az sayıda ileri derecede gelişmiş ve zengin toplumun kırılgan başarısı olarak düşünürüz; "antiklerin özgürlüğünün" Yunan ve Roma şehir devletlerine içkin olduğu için bugün sahip olduğunuz özgürlükler içinde bir şekilde devam etmekten ziyade onarılamaz bir şekilde yitirildiğini düşünürüz. Birçoğumuz modern dünyada elde edilen özgürlüğün "tarihte yazıldığını" düşünmeyiz; elde etmek için çok çalışma kadar şans da gerektirir ve geleceği belirsizdir. İnsan tarihinin, evrensel özgürlüğün elde edilmesine doğru yöneldiği inancı ikna edici değildir. Hegel, böylesi ikna edicilikten uzak bir görüşe sahip değildi; tarihi, tartışmasız bir şekilde ilerlemenin bir kaydı olarak da görmüyordu. Modern toplumun erdemleri konusunda bazen göründüğünden daha az ikna olmuştu; Alman entelektüel ve edebî yaşamının özgün bir özelliği olan antik Yunan nostaljisini asla bir kenara atmadı.

Muhakkak ki klasik siyaseti yeniden canlandırmanın bir yolu olmadığını ve Fransız Devrimi'nin, Terör'e yuvarlanmasının tek nedeninin vatandaş erdemi ideallerine ilişkin uygunsuz ve anakronistik düşüncelerin peşinden gitmesi olduğunu düşünüyordu. Onun yerine geçecek modern bir şeylerin arayışında da değildi. Yine de insanlığın güzel gençliği olarak gördüğü

siyaseti övmekten kendini alamıyordu; özgürlük anlayışımızda ve özgürlüğü geçekleştirmemizde neyin ilerici olduğuna dair düşüncesi ne basitti ne de çizgiseldi. Bu, eserine ilginç bir tat vermektedir. Örneğin Sokrates, Hegel'in, İsa'nın öğretisinde değerli bulduğu her şeyi önceden sezmişti fakat özgürlüğün tekil bir toplumun kültürü ve kurumlarına iliştirilmiş olması ve onlar içinde vücut bulması gerektiğinden –tabiri caizse dışsal dayanak için Roma İmparatorluğu'nun hukuki ve siyasi kültürüne dayanarak– bireyin içsel özgürlüğüne ilişkin Hristiyan düşüncesi Batı Avrupa'ya ve modern bilincimize sindi. Bu, Sokrates'in büyük bir düşünür olup olmadığını değil İsa'nın bir rehberi olup olmadığı sorusunu açıkta bırakmaktadır; Hegel'in Prusya'sında gündeme getirilmesi çok acelecilik olacak bir sorudur.

Philosophy of History'yi harekete geçiren düşünce karmaşık değildir. İnsan iradesi, özgürlüğün kaynağıdır. İlk özgürlük deneyimimiz, efendi-köle diyalektiğini anımsatacak şekilde, şeyleri dünya ve diğer insanlar için meydana getirmektir. Böylece Doğu despotizmi altında sadece tek bir insanın özgür olduğu düşüncesi, sadece despotun özgürce hareket edebildiği ve diğer herkesin onun kölesi olduğu gerçeğini yansıtır. Herkes onun iradesinin nesnesidir, kendi iradesinin değil. Bu, siyaset için ne ifade etmektedir? Böylesi bir çevrede siyaset yoktur; siyasetlere ilişkin tartışmalar olabilir, despot danışmanların ve saray erkanının etkisi altında olabilir, eşlerini ve metreslerini söylemeye bile gerek yok; ordularının boyun eğdirdiği yerlerin ötesinde buyruğu mükemmel bir şekilde işlemeyebilir fakat var olmayan, kendi kendini idare eden bir halkın ne yapması gerektiği ve ne yapmak zorunda olduğuna ilişkin sistematik, kamusal bir tartışmadır. Platon'un, filozoflar tarafından yönetilen devlet hakkındaki görüşü, yöneticinin kararlarını kesin bir şekilde formüle edilmiş soruların yanıtları olarak görerek siyaseti, felsefenin veya akılcı yönetimin içine yerleştirir. Aristoteles'in dediği gibi, bunun bir boyutu da tüm akılcı iradelerin tek bir irade hâline gelmesi ve siyaseti gerekli kılan meşru arzuların kaybolmasıdır.

Despotizm, Yunanların anladığı anlamda siyaset ile uyumlu değildir. Bu kanaat, İ.Ö. V. yüzyılın başlarındaki Pers İmparatorluğu'na karşı uzun mücadelelerinde devam etmiştir. Ampirik düşünen bir zihin ise birçok Yunan şehrinin, Kutsal Roma İmparatorluğu altında İtalyan kent devletlerinde olduğu gibi, Perslerin hükümdarlığı altında yaşadığı yerlerde veya daha sonra Roma *imperium*'u* altında makul bir şekilde kendi işlerini idare ettiklerine, dolayısıyla yukarıdaki gibi temiz bir kavramsal karşıtlığın gerçeği yansıtmadığına işaret edecektir. Fakat Hegel'in tarihi, bir *kavramsallaştırmalar* tarihidir; kültürler bu kavramsallaştırmalara sadece pratiklerinde yaklaşmaktadır –kavramsallaştırma bazen pratikte bir yansımadır, bazen bir idealdir ve genellikle sadece sonradan açık hâle gelmektedir. Hegel'in *The Philosophy of Right*'ta yazdığı gibi, Minerva'nın baykuşu sadece alacakaranlıkta uçar.[10]

* Egemenlik. –ç.n.

10 Hegel, *Philosophy of Right*, s. 23.

Bazılarının özgür olduğu düşüncesinin kurumsallaşması, Yunan polisidir. Polisin sunduğu özgürlük biçimi, iki yönden kısıtlanmıştı. Vatandaşlığın kapsamı, sınırlı olduğu ölçüde sınırlıydı. Neredeyse tüm Yunan şehir devletlerinde politik olarak aktif bir vatandaş olmak için mülk sahibi olmak, silah altına alınabilecek bir erkek olmak gerekliydi. Modern dünyadan önce demokrasinin her yerden daha ileri gittiği Atina'da, ancak bir vatandaşın soyundan gelen biri vatandaş olabilirdi. Aristoteles bir yabancıydı ve hiçbir zaman vatandaşlığa kabul edilemezdi. Vatandaşların askerlik çağında ve askerliğe uygun erkekler olması önemliydi çünkü almak zorunda oldukları kritik kararlar, savaş ve barış kararlarıydı. Bir kişi meclise katılabilirdi, tartışmaları dinleyebilirdi savaş için oy verebilirdi ve kısa süre sonra bunun sonuçlarına katlanırdı. Tüm böylesi toplumlar, ağır bir şekilde köleliğin varlığına dayanmaktadır. Bazıları için özgürlük diğerleri için kölelik demekti. Demokrasi hakkında yazan yazarlar iki bin yıl boyunca kölelerin varlığının, fakir Atinalıların boş zamanlarının bedeli olduğuna ve bunun, onlara siyasi aktivitelere katılmak için gerekli zamanı verdiğine inandılar.

Benjamin Constant'ın, antiklerin ve modernlerin özgürlüğü hakkındaki ünlü tartışması, köleliğin yeniden tesis edilmesi gerektiğine işaret ederek kısmen antiklerin özgürlüğü ile ilgili düşüncesiz nostaljinin altını oymayı ve kısmen de eğitimli liberal dinleyicilerine, antik dünyanın her şeyi kapsayan siyasi yaşamını garanti altına almak için neyin gerekli olduğunu hatırlatmayı amaçlıyordu. Constant, bununla beraber, antik özgürlüğün bazı unsurlarının modern temsilî hükümetin hayatta kalmasını ve Napolyoncu despotizmin bir türüne dönüşmemesini sağlamak için gerekli olduğu konusunda Hegel'den daha ısrarcıydı.[11] Hukukun üstünlüğünü koruyacak ve temsilî kurumların sağlıklı kalmasını sağlamak için yeterli sayıda aktif vatandaş olmadığı sürece despotizme bir dönüş olacaktı.

Yunan özgürlük anlayışı yetersizdi; "insan olarak insanın özgür olduğunun" tanınması yani insanlığın özünün, özgürlük olduğunun tanınması değildi. Hegel, düşüncenin zamanına bağlı olduğu konusunda çok ısrarcı olduğundan Yunanların bu özgürlük görüşünde eleştirilecek bir şey yoktu. Yunan dünyasının ancak Reform ve Aydınlanma ile açık hâle gelen şeyleri görmediği için şikâyet etmek saçmalık derecesinde anakroniktir. Hegel ayrıca iyi yaşamın tüm unsurlarının bir arada olmayacağının da farkındaydı. İlk gençlik yazılarında, insan ırkının güzel gençliğinin klasik Yunan döneminde yaşandığını ve modern dünyanın, bunun solgun bir yansıması olduğunu ileri sürmüştü. Yaşamının sonunda ise Atina'ya özlem duymayı bırakmış gibi gözükmektedir. *Philosophy of History*'de hâlâ Atina'nın, modern dünyanın başaramayacağı ama kıskandığı bir şeyi başardığını düşünüyordu. Bu, birey ile toplum arasında şu anda geri getiremeyeceğimiz bir uyumun olduğu günlük yaşamın estetik birliğiydi. Bizim için Reform'un hediyesi olan bireysel vicdana saygının yokluğu, özgürlüğün altını oyacaktı.

11 Constant, *Political Writings*, ss. 326-27.

Yunan Kurumlarının Yetersizliği

Birey ile polisin birliği kırılgandı. Yunan siyaseti her zaman iç savaşa yuvarlanmanın eşiğindeydi ve Yunan site devletleri Makedonyalı Philip, oğlu Büyük İskender ve genişleyen Roma Cumhuriyeti'ne direnmek için tek bir Yunan devleti olarak veya yeterince sağlam bir konfederasyon olarak asla birleşemedi. Hegel, bununla beraber, Sokrates'i, Atina'nın ölüm çığlığı olarak gördü. İskender'den bile önemliydi, ölümüne yol açsa bile Sokrates'in *daemon*'una itaat etme ısrarı, birey ile sitenin birliğinin sığlığını ortaya koymaktadır; gerçek bireysel özerkliğin, kendi kendini yöneten yurttaş idealinin ötesinde yattığını ortaya koydu. Gerçek özerklik, kendimizi aklın ışığı ile yönetme yeteneğimizde temellenmiştir. Bu, Hegel'in, özgürlüğü açıklamasının özüdür. Özgürlük, başkalarının zorlaması olmadan eylemekten öte bir şey olamaz; bu, bir delinin de başka birisi onu yaptığı şeye zorlamadığı sürece özgür olduğunu ima etmekteydi. Yine de biz biliyoruz ki deliler özgür olamaz çünkü öz denetim yapmaya muktedir değildirler. Başkalarının zorlamasının yokluğu, özgürlüğün bir şartıdır fakat özgürlüğün kendisi özerkliktir, kendimizin uyacağı kuralları kendimizin koymasıdır. Tutarlı bir kurallar sistemi, beraber yaşayabileceğimiz yegâne sistem olduğundan özgürlük de en nihayetinde aklın koyduğu kuralları takip etmektir. Zorlamanın yokluğu, bize aklın buyruklarını takip etme izni verir böylece biz de baskının olmamasını, özgürlüğün özü olduğunu düşünürüz. Yine de bu, hikâyenin tümü değildir.

Sokrates, Yunan şehir devletinin özgürlüğünün yetersizliğini bize gösterdi fakat bu rollerinden sadece biriydi; Sokrates aynı zamanda İsa'yı da önceden canlandırmıştı ve *daemon*'unu izleme konusundaki ısrarının tam olarak hayata geçirilmesi, dünyanın Hristiyan bakış açısıyla çözümlenmesini beklemek zorundaydı. Yunan özgürlüğünün yok oluşundaki bir diğer kilit figür, İ. Ö. IV. yüzyıl Yunan şehir devletleri üzerindeki fiziksel etkisinin ayrıca anlatılmasına gerek olmayan Büyük İskender'dir. İskender, Hegel'in hikâyesi açısından Sokrates'ten daha az önemlidir çünkü Sokrates, Yunan kültüründe ortaya çıktığı şekliyle dünya tininin felsefi veya kavramsal yetersizliğini göstermişti; İskender ise sadece –"sadece" burada bir tutam tuz olarak– alınmalıdır. Yunan siyasi örgütünün yetersizliğini göstermişti. İskender aynı zamanda eş zamanlı olarak hem önemli olan hem de önemli olmayan bireyler tarafından tarihin ileriye itilmesinin yolunu göstermektedir. İskender belki sıtmadan, belki karaciğer yetmezliğinden veya belki de zehirden otuz üç yaşında öldü. Eğer ilk olasılık doğruysa fethedilecek dünyalar kalmadığı için iç çeken ama bir böcek tarafından öldürülen bir kral hakkında düşündüğümüzde olduğu gibi, insan ilişkilerinin beyhudeliği hakkında bazı klişe düşüncelere kapılabiliriz. Hegel, daha geniş bir tarihsel ve felsefi ahlak çizer; tarih, insanlığın Yunan özgürlük anlayışıyla olan deneyine bir son yazmak için İskender'i kullandı ve onunla işi bittiğinde de onu bir kenara attı.

Hegel'in, tarihte kahraman kavramı bundan dolayı ironiktir; bir örneği Napolyon olan dünya-tarihsel figürlerin varlığına kesinlikle inanıyordu;

buraya kadar, tarihsel ilerlemenin, kahramanların yaptıkları ile mümkün olduğu şeklindeki, tarihe dair büyük insanlar kuramını yansıtan görüşe başvurmaktadır. Yine de Hegel, "Hakikat Bireyde değil Bütünde yatmaktadır" gözlemiyle meşhurdur. Büyük insanların büyüklüğü, kendilerinin değil tüm dramada oynadıkları rolün bir unsurudur. İroni, Hegel'in, hem tarihin işini yaptırmak için büyük bireylere ihtiyacı olduğu hem de iş başarıldığı anda tarihin onları harcanmış güçler olarak bir kenara atacağı konusundaki ısrarında yatmaktadır. İskender'in ölümüne ne sebep olmuş olursa olsun o, şeylerin düzeninde bir rastlantıydı; Hegel, onu tarih sahnesinden indirmesi gereken bu *şeyin* rastlantıdan başka bir şey olmadığını ima ediyordu.

Hegel'in *Philosophy of History*'si analitik felsefe ile uğraşan birini rahatsız etmesi gereken bir eserdir. Hegel'in, felesefenin bir "teodise" olduğu konusundaki ısrarını anlamanın kolay bir yolu yoktur. Hegel, tarihin "Tanrısız" olmayacağını değil tarihin her yerde ve her zaman Tanrı'nın işi olduğunu söylediğinde ne ima ettiği tam olarak açık değildir. Onu anlayabileceğimiz birçok yoldan en basiti, Hegel'in, tarihin bir anlamı olduğunda ısrarcı olduğudur; Henry Ford'un sandığı gibi "birbirini takip eden lanet olası şeyler" değildir, Macbeth'in daha düşünceli bir şekilde iddia ettiği gibi "bir idiot tarafından anlatılan, hiçbir şey anlatmayan öfke dolu bir hikâye" de değildir. Kesinlikle öfke dolu bir hikâyedir, her şeyden öte kültürlerin ve ulusların huzura çıkıp ölüm cezası aldığı bir mezbaha sehpası, bir kasap kesme tahtasıdır fakat bir şey anlatmamanın çok ötesindedir. Ayrıca kişisel bir tanrısallığın geride durduğu ve senaryosunu oynamak zorunda olduğumuz bir dramadan da çok uzaktır. Tabiri caizse kendi kendini yazan bir drama fikri, hazmedilmesi kolay bir şey değildir.

Bununla beraber, antik Yunan dünyasına duyduğu hayranlığı, yakınlığı ve onun yetersizlikleri hakkındaki anlayışını takdir ettiğimiz anda komplonun farkına varırız. Bireysel ruhun sonsuz değerine ilişkin Hristiyan anlayışı, içsel özgürlüğün zemini olacaktır; yasal-ussal bir devlet ise dışsal özgürlüğün zemini olacaktır. Dinin batıl inanç olmadığı ve hukukun üstünlüğünün arkasında esasen aristokrasinin yönettiği bir incir yaprağı olmadığı bir toplumda özgürlük gerçekleşmiştir. *Herkes* özgür olacaktır. Hepimizin özgür olması, Pers otokratın veya Atina yurttaşının özgür olmasından farklıdır. Bizim özgürlüğümüz, ne despotun iktidarı gibi keyfî ne de devlete bağlılık içinde kaybolmuştur; ussal özerklik olacaktır. Hegel, okuyucularına, tam da amaçlanan bu sonuca doğru giden karmaşık bir yolculuk boyunca kılavuzluk etmektedir. Ussal özgürlüğe Roma katkısı –hukukun üstünlüğü ve kamusal işlerin ruhsuz olsa da verimli idare edilişi– Hristiyan katkısıyla –Tanrı'nın idaresine teslim olma biçiminde dünyadan feragat eden özgürlük arayışı– ile birleşir ve Hegel'in kabul edilebilir bulduğu bir bireyciliğin kaynağını sağlar. Hegel'in tarih adına reddettiği çıkmaz sokaklardan biri çilecilik, –dünyevi bağları terk ederek özgürlük arama– diğeri de kendimizi ve dünyayı Kantçı bir etik ile yönetmek için gösterilen aşırı ussal çabadır.

Modern anayasal devlet, *The Philosophy of Right*'ta açıkladığı gibi, büyük amaçlarımızın yuvasıdır.

The Philosophy of Right

Hegel, sağduyulu olmanın ötesinde, rekabet hâlinde olan topluluk ile birey ve gelenek ile akıl arasında kurabileceğimiz en iyi dengeyi bulmak zorunda olduğumuz şeklinde bilinen bir düşünce olan bir orta yol sunar. Bizim üzerimizde sadece tatminkâr, ahlaki açıdan ciddi, özgürlüğü arttıran bir yaşam sunan topluluğun iddiası vardır; sadece işine saygılı bir topluluk üyesi olmak ile uyumlu bireyselliğin saygı iddiası vardır. Akılcı varlık üzerinde sadece Akılcı olarak kabul edilebilir hukuk ve geleneksel ahlak sistemi –*Sittlichkeit*– içinde en yüksek noktaya ulaşan geleneğin iddiası vardır; siyasetimizin zeminini sadece alışkanlık ve görenek içine gömülebilen, akılcı olarak savunulabilen etik ilkeler sunabilir. Bu, somut topluluğun pratikleri içinde kendini vücuda getiren Akla ve Reform sonrası Avrupa'ya dair iddiasının temelidir. Hegel'in, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*'ın tarih ve siyasetle ilgili cildine "nesnel akıl" başlığını vermesinin nedeni budur. Bu topluluğu "Alman Dünyası" olarak tanımlar ve sadece Almanların, özgür siyaseti yaratabileceğini iddia ettiğinden sıklıkla Alman milliyetçiliğini savunduğu sanılmıştır. Böyle bir şey düşünmüyordu ve Almanya'da hemen onu takip eden kişi, haklı olarak onun Alman milliyetçisi olmamasından şikâyet ediyordu. "Alman Dünyası" Elbe'nin batısındaki Avrupa'dadır; o, Latin Hristiyan geleneği ve Roma'nın zaferlerinin anıları, Romalılaştırmaya direnen Alman kabilelerinin vahşi ve daha az ehlileştirilmiş bireyciliği ile beslenen Charlemagne'nın Avrupa'sıdır. Bireysel bilincin, –siyasal örgütlenmesi kendini meşrulaştıran ilkeleri ortaya koymaktan uzak olsa bile her ne kadar mükemmel olmasa da bir örnek oluşturan– toplumsal düzenin, somut özgürlüğün ve pratik aklın önemini öğrenmişti.

Bu ilkeleri açıklayan eser, Hegel'in eserlerinin en basit olanlarından birdir. *The Philosophy of Right*, *Philosophy of History*'nin anlatım gücüne veya *Phenomenology*'nin olağanüstü enerjisine sahip değildir fakat kolay anlaşılır bir yapısı vardır, amacı ve savını hazmetmek kolaydır. Hegel'in eserleri bağlamında "basit" göreceli bir kavramdır ve *The Philosophy of Right* yeterince karmaşıktır; Hegel, *Encyclopedia of Philosophical Sciences*'ın üçüncü cildindeki savlarına ilişkin küçük bir taslak sunmaktadır. Toplumsal dünya, "nesnel aklın" dünyasıdır yani anlamı filozof tarafından ortaya çıkartılan ama rasyonalitesi, bu kurumsal düzenlemelerdeki katılımcılara mükemmel şekilde açık olan kurumlar içinde gömülü olan zekânın dünyasıdır.

The Philosophy of Right'ın ana konusu, başlığın ortaya koyduğu şeydir; hukukun üstünlüğünün ne gerektirdiği, modern dünyada hangi haklara sahip olduğumuz, onların nasıl ortaya çıktığı ve bu hakları yaratan modern devletin nasıl meşrulaştırıldığı. Siyasetten ziyade hukuk bilimi hakkında

felsefi bir bilimsel eserdir. Siyasi itiş kakış olarak siyaset, dikkat çekici şekilde namevcuttur ve çatışan çıkarları uzlaştırma görüşmeleri olarak siyaset ise biraz daha iyi durumdadır. Konu, akılcı iradenin toplumsal ve siyasi yaşamda ifade edilmesinin ve kurumlar içinde vücuda gelmesinin yollarıdır. Bunun ne anlama geldiği, en iyi şekilde, zıtlık ile görülebilir. Tüm faydacılar gibi Bentham için de siyasetin ana konusu, etkilenen herkes için maksimum mutluluğu üreten kurumların nasıl yaratılacağıdır. Us değil fayda sava yön vermektedir; daha ziyade aklın buyurduğu şey çıkarları mevzu bahis olan herkes için en büyük faydayı yaratan her şeydir. Hegel ise siyasi kurumların akılcılığına ilişkin bir test sağlama amacı açısından mutluluğun çok muğlak, değişken ve belirsiz olduğunu düşünüyordu. Birçoğumuz kendi mutluluğumuzla ilgili fikirleri başkalarının başına gelenlerden alırız. Böylece "diğer insanlarla çekişmek" toplumsallaşmış insanın mutluluğunun büyük bir kısmıdır. Hobbes –ve siyaset biliminin Hobbes ile başladığını ilan eden Hegel– bununla beraber, siyaseti irade üzerine inşa eder ki Hegel bunun, başlamak için doğru bir nokta olduğunu düşünüyordu. Hobbes'un egemeninin otoritesi, egemenin tebaasının iradesine dayanıyordu. Herkes birbirine "bu kişiye veya bu kurula, diğerleri de benzerini yaparsa itaat edeceğim" der ve bu bağlılık üzerinde siyasal otorite yükselir. Bu, Hegel için yeterli değildir zira özel, bireysel iradeler vardır ve sadece böyle söyleyerek her bir uyruk, ortaya çıkan kurumların rasyonalitesini onaylayamaz.

Hegel'in kuramı iradeye dayanmaktadır, mutluluğun peşinden koşmaya değil. Fakat bu, bireylerin ampirik iradesi değildir. Hegel için bizler ancak ussal irademizin buyruklarını takip ettiğimizde özgür oluruz. Bu irade, tüm ussal varlıklar için aynı olmak zorunda olduğundan genel iradedir fakat bu Rousseau tarafından tasavvur edilen şeye benzememektedir. O, kendilerine empoze edilmesi için önerdikleri soyut idare kuralları arayan kişilerin iradesi değil onların toplumsal etkileşimi içinde büyüyen, eğitim ve toplumsallaşma ile idare etmeyi öğrendikleri ve rasyonalitesini geriye dönük olarak yansıtıcı bir şekilde anladıkları yaşamlardan doğan bir iradedir. Hegel, devrimciler, genel iradeyi Rousseau'nun görmüş olduğu gibi gördükleri için Fransız Devrimi'nin çığırından çıktığını düşünüyordu. Genel iradeyi, kendini sanki doğal bir güçmüş gibi insan iradesine empoze eden bir nesnel ortaya çıkış olarak hayal ediyorlardı. Fakat böylesi bir irade içeriksizdi. *Ne* talep ettiği, esasen tüm ussal yaratıklardan aynı şeyi istediği olgusundan çıkartılamazdı. Kendisi, ussal olarak kabul edilebilir olan bu iradenin içeriğini doldurmanın bazı yolları olmadan sonuçlar bir veya bir başka kişinin kaprisleri olacaktı yani nihai mercii olarak bir Robespierre'in keyfî kararları... Edmund Burke'ün Hegel'i keyifle okuduğunu kimse hayal edemez fakat Hegel'in argümanı Burke'çüydü.

Hegel, *The Philosophy of Right*'ı, birbiriyle bağlantılı çeşitli bölümlere ayırmıştı; biri kavramsal ve diğeri kurumsal her biri üç aşamalı iki yapıdan oluşuyordu. Kavramsal olan kısımlar "soyut hak," "ahlak" ve "etik yaşam"dır.

Bu başlıklar kendi kendilerine açıklayıcı değildir ve bunun tek nedeni de Almanca *Moralität* ve *Sittlichkeit*'ın İngilizce karşılığının olmaması değildir. *Phenomenology*'den *The Philosophy of Right*'a Hegel'in felsefi ilerlemesini takip eden bir Alman okuyucu, Hegel'in, *Sittlichkeit*'ı daha önce etik bilincin gelişmemiş bir biçimi olarak tanımladığını bilirdi. Bu bağlamda, *Sittlichkeit* "geleneksel ahlak" anlamına geliyordu ve onun yetersizliği ussal düşünceye izin vermedeki başarısızlığında yatmaktaydı. Fakat *The Philosophy of Right*'taki "etik yaşam" ussal olduğu kadar gelenekseldir; dünyanın yeni ürettiği en ussal toplum biçiminin yani Reform sonrası Batı Avrupa toplumunun kuramsallaşmış ahlaki bilincidir. *Moralität* –en yakın çevirisi ahlak– soyut; ailemize, dostlarımıza ve ulusumuza bağlılığımızda temellendirilmemiş ahlaktır. İkinci üçlü grubu tarif etmek daha kolaydır. Bu, etik yaşam alanının aile, sivil toplum ve devlete bölünmesidir; bunlar, modern ahlaki yaşamın kurumsallaşmasının farklı yüzleri olarak adlandırılabilir. Bu başlıklar altında Hegel'in tartıştığı, sıradan anlayışın ileri sürebileceğinden hem daha dar hem de daha geniştir fakat mantık yeterince açıktır.

Hegel'in sivil toplum tartışması özellikle hâlihazırda mevcut bir toplumsal ve siyasi çözümleme geleneğinden yararlanmaktadır ve onda yeni olan bir şey yoktur. Yirminci yüzyılın son on yılında, sivil toplum kavramı herkesin aklındaydı çünkü Doğu Avrupa'nın komünist otokrasilerinin ve Sovyetler Birliği'nin çöküşünün, birçok başka şeyle beraber, zayıf sivil toplumun olduğu rejimlerin yetersizliklerini gösterdiği düşünülmüştü. Bu ülkeler, ticareti ve üretimi yöneten yetersiz hukuki düzenlemeler geliştirmişlerdi ve üyelerinin refahını güvence altına almak, başkalarına hizmet sunmak, dar anlamda siyasi sistemi yönetenlerin ilgisini çekmek için hükümetten bağımsız hareket eden ara örgütlerden –sendikalar, ticaret dernekleri, çıkar grupları ve hayırsever, sosyal ve sportif topluluklar– mahrumdu. Mevcut olmayan ve çok ihtiyaç duyulduğu söylenen sivil toplum, Hegel'in anladığı anlamda sivil toplumdu.

The Philosophy of Right, Hegel'in siyaset felsefesinin amacının, tavsiyede bulunmak değil bir anlayış elde etmek olduğunu ilan ettiği meşhur bir önsöz ile başlamaktadır. Bu, şaşırtıcı bir iddia değildir ama ilk kez dile getiriliyor olabilirdi. Platon'dan Rousseau'ya, tavsiye tam da filozofların verdiği şeydi. Hegel, *yapmada* vücut bulan pratik bilgi ile filozofun sahası olan kuramsal bilgi arasında her zaman keskin bir ayrım yapmıştı fakat önsözünü ünlü yapan üslubuydu. Felsefe sahneye tavsiye veremeyecek kadar geç çıkar. Bir yaşam biçiminin solgun ve gri resmini ancak o yaşam biçimi yaşlandığı zaman yapar. Minerva'nın baykuşu sadece alacakaranlıkta uçar.[12] Bu iddia, genç Marx'ı öfkelendirmişti ve diğerlerinin aklını karıştırmıştı fakat Hegel, felsefenin işe yaramadığını kastetmiyordu. Felsefenin yardımıyla gerçeklikle barıştırılmanın dolaysız bir sonucu olmayabilirdi fakat bu yine de önemliydi. Hegel, dünyayı anlayan bir insanın, ona sövüp saymayacağını ileri sürerek hem Aristoteles'e hem de Spinoza'ya dönmüştü.

12 Hegel, *Philosophy of Right*, s. 23.

Hegel, üniversite amfisindeki dinleyicilerinin çok zor bulduğu bir giriş ile başlar. Fakat kısa zaman sonra diğer her şeyin kilidini elinde tutunan ilkeyi açıklar. "Hakkın temeli genel olarak *tinin alanıdır*; onun kesin konumu ve kalkış noktası *iradedir*; irade *özgürdür*, böylece özgürlük özünü ve kaderini teşkil eder; hak sistemi gerçekleştirilmiş özgürlük alanıdır, tinin dünyası kendi içinden ikinci bir doğa üretmiştir."[13] Arzuları olan ve bu arzuları denetlemek, bu arzulara izin verecek kurallara ihtiyaç duyan varlıklar olmadığı sürece bir haklar sistemi olamazdı; dürtünün kölesi olmak özgürlük değildir, dolayısıyla özgürlük, *özerkliği* içermelidir yani öz yönetim olmalı ve akılcı iradeyi takip etmelidir. Bundan, haklara dönük bir ilgi çıkar; hak sahipleri, hakları ve görevleri doğrulayan, kişiler olarak etkileşime geçmelerine izin veren iyi düzenlenmiş bir çerçevede yaşarlar. Bunun neyi ima ettiğini anlamak için hangi haklara ihtiyacımız olduğunu ve bunların hangi düzenlemeleri yapılandırdığını bilmemiz gerekmektedir.

Soyut Hak

Hegel'in *Philosophy of Right*'ının "soyut hak" başlıklı ilk kısmı, mülkiyet haklarının doğası ile ilgilidir. Mülkiyet hakları ile ilgili bir tartışma için garip bir başlık gibi durmaktadır. Mülkiyetten daha somut ne olabilir ki? Bunun yanıtı, soyut hakların soyutluğunun, telif haklarının soyut ve kitapların soyut olması fakat kişi ile şey arasındaki ilişkinin soyut karakterde olması anlamında, hakların *nesnesinin* soyut olmaması değildir. Hakkın ilkesi, kişilerin, kişileri bu şekilde tanıması ve onların haklarını, kişilerin hakları olarak tanımasıdır; dolayısıyla araban üzerindeki sahipliğine benim kız kardeşim olduğun için saygı gösteririm ve araba *benim* değil *senin* olduğu için arabanı alarak seni rahatsız etmek istemem. Kaderi, senin iraden tarafından belirlenmektir ve bu gerçeğe saygı duyarım. Kim olduğunuzun önemi yoktur; önemli olan, bu şeyin sahibi olan kişi olmanızdır; bu ilişki, bu şeyi, başkasına ait olduğu için saygı duymamız gereken bir şey hâline getirmektedir. Bu, kulağa zorlama gelebilir fakat mülkiyet ilişkileri hakkında genellikle düşündüğümüz şeye denk düşer. Bisiklete sahip olmana, bisiklet, çelik ve plastikten yapıldığı için saygı duymamız gerektiğini düşünmeyiz; onun, senin mülkün olduğu olgusuna saygı duyarız. Başkalarına ait şeylere elimizi sürmeyerek diğerlerinin hukuki kişiliğine saygı gösteririz; bu bağlamda "şeyler" telif hakları gibi fiziksel olmayan şeyler de dâhil sahip olunabilen herhangi bir şey anlamına gelmektedir.

Bu, iki büyük soruyu gündeme getirmektedir; neden sahiplik hakkı ile başlıyoruz ve biri, herhangi bir şey üzerinde nasıl sahiplik elde eder? Hegel için haklar, bir çeşit sahiplik üzerinde temellendirilmiştir. Mülkiyet, denetim ile ilgili olduğu için bu böyledir. Mülkiyet, sahipliğe izin ve yetki verir ve her hukuk sisteminde sahiplik olgunlaşarak mülkiyete dönüşebilir. Sezgisel

13 *A.g.e.*, s. 35.

olarak mülkiyet haklarından önce geldiği gözüken özgür bir fail olarak eyleme hakkım, bir sahipliği beyan eder, yani fiziksel benliğime bir sahipliği. Elimi salladığımda, kolumun ve elimin yapıldığı fiziksel ham maddeye olan sahipliğimi dışa vururum; başka birine ait olsalardı onlar üzerinde bir hakkım olamazdı ve bunu, kendim üzerindeki en aşağı düzeydeki haklarımın sahiplikle ilgili olması takip eder. Bu "eğer elimi kaldıracaksam kaldırabileceğim bir elin olması gerekir" banalliği değildir. Bu, dünya üzerinde eylemenin, eyleme hakkımı doğruladığı düşüncesidir. Bu, "irademi elime veya koluma koyduğumda" –iradi olarak elimi kaldırdığımda olan budur– *bu* vücut üzerinde haklı bir sahipliğim olduğu anlamına gelmektedir. Bunlar mülkiyet hakları değildir çünkü tam mülkiyet, şeyleri atma, yok etme, onları başka şeyler ile takas etme hakkını da içermektedir; Hegel, yeterince geleneksel bir şekilde, kendimizi yok etmeden kendi bedenimizi yok edemeyeceğimizi ve bundan dolayı da kendimize *sahip* olmadığımızı düşünmektedir.[14] Ben, başkası bana sahip olamayacağı oranda "kendi mülküm"dür.

Bundan dolayı kölelik mutlak olarak yanlıştır; gerçi Hegel, tipik bir şekilde, köleliğin, yanlışın kısmi bir doğru olduğu bir dünyada bir zamanlar yeri olduğunu söyleyerek konuyu baştan savmaktadır.[15] Bunun ne anlama geldiği belki de şudur; bir faydacı, köleliğin ilk bakışta yanlış olduğunu iddia edebilir çünkü insanlar köleleştirilmekten hoşlanmaz, insanlara genellikle kötü davranılmaktadır, insanlar şiddet ve zalimlik görebilir, birçok insanın derinden nefret edeceği tarzda onursuzluklara maruz kalabilir. Fakat bu yetersiz gözükmektedir; köleliğe karşı sadece ilk bakışta görülen argümanlar ileri sürer ve birçok insan tıpkı işkence gibi köleliğin de derin ve mutlak bir şekilde yanlış olduğunu düşünür. Yunan ve Roma'yı yeniden ele almanın bir anlamı olmasa da yine de pratiğin yanlış olduğunu, ortaya çıktığı her zaman ve her yerde yanlış olduğunu söylemeyi isteyebiliriz. Antik dünyadan şikâyet etmenin yararsızlığı ile bir kötülüğün kabul edilebilirliğini karıştırmak yersizdir. Dahası, faydacı bir sav, olgusal kanıtlara karşı da savunmasızdır; bazı toplumlarda köleleştirilenlerin onurunun olmadığını, köle olmaktan nefret etmediğini, başka biri tarafından sahip olunmayı kafaya takmadığını ve özgür nüfusun daha yoksul mensuplarından daha az gaddarca davranıldığını görebiliriz. Onlar, siyaset kuramcılarının ve on dokuzuncu yüzyıl Amerika'sında kölelik savunucularının hayal dünyasındaki "mutlu kölelerdir." Eğer mutlu köleler mevcut ise bu, faydacı için bir sorundur. Son olarak birilerinin bir keresinde sebep olduğu acıların, diğerlerinin mutluluğu ile er ya da geç meşrulaştırıldığı düşüncesi karşısında savunmasızdır. Mill, "barbarlarla uğraşmak için despotluğun meşru bir yönetim biçimi" olduğunu ve insanlara akılcı iş birliği alışkanlığını kazandırmak için köleliğin gerekli bir aşama olduğunu gözlemlemişti.[16]

14 *A.g.e.*, s. 87.
15 *A.g.e.*, s. 88.
16 Mill, *On Liberty*, s. 16.

Köleliğin, haklar üstünden kesin olarak mahkûm edilmesi, tüm bu savları durdurmaktadır. Bununla beraber, bunun *çok* mutlak olduğu düşünülebilir. Birçok çeşit kölelik vardır ve çok azı Güney Amerika'nın yerleşik köleliği kadar kötüdür; antik dünyadaki köleler çok farklı yaşamlar sürüyordu; bazı köleler köle sahibiydi. Bu savlar Hegel tarafından ıskalanmaktadır. Bir tarafta haklar ile diğer tarafta faydacı düşünceler arasındaki mübadele, onun ilgisini çekmiyordu. Modern insan hakları anlayışının şimdi taşıdığı anlamı, taşımadığı bir dönemin olduğunu düşünüyordu. Bu koşullar altında "yanlış" doğruydu. Hegel, yerine göre faydacı savlara düşman değildi; faydacı düşünce, insanları ilk olarak şeyler ve kendi üzerinde bir haklar sistemi kullanmaya sevk eder. Dünyayı kullanmaya niyeti olmayan kişiler, haklar kavramını geliştirme inisiyatifine sahip olamazdı. Bununla beraber, Hegel için haklar, örneğin, Bentham için olduğu gibi faydacı araçlar değildir. Faydacı düşünceler, hak temelli ilişkilerin fırlatılacağı bir sıçrama tahtası sağlar. Fırlatıldığı andan itibaren kendi mantığına sahip olur. Dolayısıyla hukukun üstünlüğünün imkânsız olduğu, yanlışın bir yerinin olduğu ve doğruya yönelik yalnızca kısmi bir iddianın olduğu bir dönemin olduğunu kabul etmek zorunda kalabiliriz.

Özgür emek, köleliğe pek benzemez; geri kalanı, özünde özgür kalmak üzere zamanımızın bir kısmını bir işverene özgürce satmamız gerekmektedir.[17] İddiada, biri tam olarak Hegel'in amacı olmasa da iki farklı şey vardır. Bir tarafta, işverenle bir maaş sözleşmesi yapılan modern özgür emeği, birinin, bir başkasının evine alındığı ve bu süre boyunca onun kontrolü altında olduğu sözleşmeli kölelikten ayırmaktadır. Hegel bu karşıtlığa karşı keskin bir düşünceye sahipti; serflik, Prusya'nın bazı bölgelerinde hâlâ mevcuttu. Amerikalı koloniciler de elli yıl önce bu karşıtlığa dair aynı derece keskin bir düşünceye sahipti. Hegel bununla beraber, çalışabildiği tüm saatleri işverene satan ve daha sonra tükenmiş bir şekilde yatağa giren bir modern işçinin gerçekte bir köle olduğu iddiasına da kapı aralamaktadır; bu bilinçli insanın yaşamı, tamamen başka birine aittir. Bu, Hegel'i baş aşağı bulduğunda ve onu ayakları üstüne diktiğinde Marx'ın fazlasıyla göz önüne aldığı bir şeydi.

Bu, Hegel'in mülkiyet haklarına dair açıklamasını ve bu hakların ahlaki ve siyasi yaşamdaki yerini düşünmek için bizi doğru yere getirir. Hegel, özgür iradenin, sahipsiz herhangi bir şeye kendini katmak için mutlak bir hakka sahip olduğunu sorgusuz kabul eder. Bu ahlaki bir totolojidir. Sahipsiz olmak, özgür bir iradenin devralıp sahipleneceği bir varlık olmaktır. Bu, Hegel'in, şeylerin değersiz dünyasının değerin insanın kullanımından türediğinde ısrarcı olduğu "efendi-köle" diyalektiğindeki özgürlüğü ele alış şeklidir. Sahiplik, kendi irademizi aşılayarak şeylere insani bir nitelik verir. Bu, Hegel'in kastettiğinden daha dramatik veya romantiktir; onu ilgilendiren nesneye ne olduğu değil, nesnelerle olan işlemlerimizle oluşturduğumuz insan ilişkileri yumağına ne olduğudur. Dolayısıyla Hegel, hukukçuların

17 Hegel, *Philosophy of Right* (67. kısım), s. 97.

ad personam haklar –kişilere karşı haklar– ile *in rem* haklar –şeyler üzerinki haklar– arasında yaptığı ayrımı geçersiz kılmaya yönelir; tüm haklar, kişilere karşı olan haklardır ve dolayısıyla kişiseldir. Önemli olan, kişiler olarak birbirimizle girdiğimiz ilişkilerdir ve şeylere davranışımız, bu ilişkilerin bir özelliğidir. Şeyler bize tepki vermez, bize karşı hakları veya görevleri yoktur ve anlatıda rol almazlar. Soru, amaçlarımızı dış dünyaya nasıl aktardığımızdır. Hegel'in inceliği, yorumlamada ilk kısım için iyidir. Birçok yazar, edinim biçimlerini tek bir biçime indirmeye çalışmaktadır. Locke emeği, mülkiyetin temeli yapmıştı, genellikle emek olarak düşündüğümüz çok az şeyi veya hiçbir şeyi içeren aktiviteleri, emek harcamaya asimile etmenin mücadelesini verdi. İradeye yaptığı vurgunun, zihnin faaliyetini ne kadar önemsediğini ve şeylerin pasifliğini düşündüğümüzde Hegel de benzer bir şey yapmayı tercih edebilirdi fakat bunu yapmadı.

Edinim

Hegel, başka bir üçlü gruba başvurur. Sahip olmanın en basit biçimi tüketimdir. Hayvanlar bile bunu elde eder; yaşamı destekleyen araçlar üzerindeki yaşam hakkı, bu mütevazı faaliyette ortaya çıkmaktadır. Hegel adına hoş bir retorik hiledir; yavaş yavaş otlayan bir koyun bile madde üzerinde zihnin üstünlüğünün örneğini teşkil ediyorsa iddia kazanılmıştır.[18] Daha sonra ikinci belirleyici unsura geçer. Burada Hegel talihe, kurtardığı rehineler verir, gerçi onlar kurtarılmış olarak kalmaz. Bir şeye sahip olmanın ikinci yolu, emek vermektir. Tüketim, doğayı yok eder; emek onu dönüştürür. Emek, ham maddeleri alır ve onları faydalı bir şey hâline getirir; şeyin artık bir tarihi vardır ve insan faaliyetleri dünyasına dâhil edilmiştir. Bu, farklı emek biçimlerinin bize verebileceği farklı mülkiyet dereceleri hakkındaki her türden ilginç düşünceye kapıları açar; modern Avrupalı telif hakları hukuku, sanatsal çalışmanın yaratıcısına telif hakkını sattıktan sonra gerekli özel şartlar mevcut olmasa bile devam eden haklar vererek bu kapıların bazılarından geçer. Hegel'in, üretim bandında, önünden geçen arabanın tekerleklerine jant takan bir işçinin arabaya sahip olduğu düşüncesine izin vermeye niyeti yoktu. Emekçinin, emeği ile mülkiyet hakkı elde etmediğini biliyordu. Hegel'in kaygısı farklıdır ve açık bir şekilde ifade edilmemektedir. *Hukuk öncesi* edinimi düşünecek olursak bireyin doğayı dönüştürmesi, sahipliği güvence altına almaktadır. Bu, Locke'çu görüştür. Bir hukuk sistemi olduğunda ve işçilerin çabalarının karşılığında onlara, üzerinde çalıştıkları nesneler üzerinde kısmi sahiplik yerine maaş verildiğinde odak noktası değişir; artık insanların üzerinde çalıştığı dünyada cisimleşenin, insan zekâsı olduğu ve söz konusu edilen mülkiyet haklarının, hepimizin aşina olduğu bireysel mülkiyet hakları değil şeyler tarafından dolayımlanan tüm haklar olduğu düşüncesine sahip oluruz.

18 *A.g.e.* (44. kısım, ek), s. 76.

Farklı emek biçimleri, emeğimizin farklı şekillerde dönüştürdüğü dünyaya bizi bağlar. Benzer bir düşünce, tarımsal emek gibi faaliyetlerin, masa başı işlerin yapamayacağı şekilde dünyaya gerçekten kök salmamızı sağladığıdır. Hegel burada böylesi karşıtlıklarla uğraşmaz fakat farklı ekonomik faaliyetlerin siyasette temsil edilmesinin yolunu tartışmaya giriştiğinde bundan yararlanır çünkü farklı "zümrelerin" veya sınıfların yaşam tarzlarıyla ve bağlılıklarıyla, devlette nasıl temsil edilmeleri gerektiğiyle ilgilenmektedir. Eğer emek, muğlak bir şekilde mülkiyete temel teşkil ediyorsa bu üçlüdeki üçüncü unsur, kesin bir suretle neye ihtiyaç varsa onu yapmaktadır. Bir şeye sahip olmanın en göze çarpan biçimi, bir şeyi *benimki* olarak *işaretlemektir*. Bir şeye nasıl sahip olduğumuzun bir açıklaması olarak buna dönük en açık eleştiri, arabayı atların önüne koyduğu şeklindedir. Mülkiyetin temelini açıklamaya çalışıyoruz; neyi kullanıyorsak ona sahibizdir. Bu, bir şey üzerindeki bir hakkı düzenlemenin yolunun, basitçe onu kullanmak olduğunu söylemektir. Aynı şekilde, emek vererek bir şeyi dönüştürdüğümüzde onu kendimize ait kılarız demenin belli bir anlamı vardır. İkisi de Roma hukukundaki doğal edinim biçimlerine uymaktadır.

Bir şey üzerinde hak iddia ederek hak elde ettiğimizi söylemek genel kanıya karşı çıkmaktır fakat Hegel haklıydı. Söylediğinin, kimseye ait olmayan bir şeyi alan ve onun sahibi olarak *kabul edilme niyetinde olan kişi* ona sahiptir şeklindeki Roma hukuk kuralında bir karşılığı vardır. İhtilaflı sahipliğe ilişkin örfi hukuk kuralları da benzer bir varsayımı yansıtmaktadır; önemli olan, sahip olarak kabul edilme niyetidir. Döngüsellik görüntüsü, Hegel'in genetik yöntemi yüzündendir; amacının, böylesi bir anlayışın olmadığı bir arka plandan yeni bir anlayışın çıkış yollarını açıklamak olduğunu düşünmek kolaydır. Yaptığı bu değildi; aşina olduğumuz kavramları akılcılaştırıyordu. Tükettiğimiz yaşam talebinin zorunlulukları, iş başındadır ve ihtiyaç duyduğumuz şeylerin dağıtımını düzenlemektedir. Şeyleri, basitçe kendimizin olarak işaretlemedikçe sözleşme gibi bir şey de olamaz; sözleşme gibi bir şey olmasaydı kendimizi sadece şeylere sahip olmamızın değil onların sahipliğinden kendimizi kurtarmamızın da mümkün olmadığı bir konumda bulurduk.

Mal sahipliğini düzgünce yerli yerine oturttuktan sonra Hegel, hızlıca hareket edebilir. Sözleşme bir yeniliktir; sahip, yeni bir şeyi seçmek için mülkiyetinden vazgeçmemektedir; devredilen nesne, devir boyunca sahiplenilmeye devam eder. Hegel, çok ikna edici olmadan, işlem boyunca aynı kalan şeylerin sahiplerinin, sahip olarak kalmaya devam ettiğini söyler: Devredilenin değeri. Neyi kastettiği görülebilir; otuz dolara size bir bisiklet satıyorum, siz bana otuz dolar ve ben size bisikleti versem de işlem boyunca otuz dolar veya eşdeğeri üzerindeki hakkım devam eder. Bunu, bir şeye sahip olma bağlamında ifade etmek zorlamadır; aynı zamanda aksi örneklere karşı savunmasızdır. Bisikletimin açık piyasadaki değerinin yirmi dolar olduğunu bilebilirsin fakat onu çok istediğinden bana otuz dolar verebilirsin.

Onu, diğer insanlardan çok daha fazla istiyorsun diye gerçekten otuz dolara sahip olduğum çok aşikâr değildir.

Moralität

Hegel'in amacı, sözleşme biçimlerini ve sözleşme yapan taraflarda yarattıkları hakları tasnif ederek hukuk ders kitapları hakkında ilginç kalıplar ortaya koymak değil –gerçi bunu da yapmaktadır– ahlak, "etik yaşam" sivil toplum ve devlet tartışmasını gündeme getirmektir. Geçiş, yanlışlar ve ceza yoluyla yapılmaktadır. İfade berrak değildir fakat her zaman olduğu gibi, mevzu bahis olan ilginç bir şeydir. Eğer mülkiyet haklarına sahip insanlar haklarını devredebiliyorsa sana mülkümü vermem ile senin onu çalman arasındaki açık farkı açığa kavuşturabiliriz. Kitabımı çaldığında benim olanı kendi üzerine geçirirsin; benim sahipliğimin güvence altına alınması için böyle şeyler yapmayacağına güvenebilmem gerekir. Bu, hak ihlalleri için cezalar olduğunu ve vicdan buyrukları olarak bu cezaların içselleştirilmesi için insanlar üzerinde toplumsal baskı olduğunu ima etmektedir. Eğer insanlar, vicdanen birbirlerinin haklarına saygı göstermek zorunda olduklarını hissetmezlerse hoşgörüye güvenemeyiz. Bir başka ifadeyle, sana ait olanı çaldığımda sadece bir şeyi farklı bir yere götürmüş olmam; aynı zamanda bir suç işlemiş olurum ve eğer vicdanım varsa kendimi suçlu hissederim.

İçsel bir yasa koyucu ve yargıç olarak vicdan sahneye çıktığında Hegel'in "etik yaşam" olarak adlandırdığının, alanın dar anlamıyla karşılaştırılacak şekilde ahlaka sahip oluruz.[19] Hegel'in yaptığı, yalıtılmış bir birey tarafından ilk ilkelerden türetilen saf ve soyut olan ahlak ile somut yaşam biçimlerine gömülü ahlakı karşılaştırmaktır. Immanuel Kant'ın *Groundwork of the Metaphysics of Morals*'de analiz ettiği şekliyle ahlak elinin altındaydı. Kant, ahlaki varlıklar olarak çelişkisiz doğalarının erdemi ile geçerli olan ussal özdeyişler tarafından yönetildiğimizi ileri sürmüştü. Kant'a göre, tüm yanlış özdeyişler çelişkiler doğurmaktadır; örneğin, yalan söylemeye izin verilebilir ilkesi, kendi kendini baltalamaktadır çünkü yalan söylemek, bir şey söylediğimizde doğruyu söylediğimiz varsayımının kabulüne dayanmaktadır. Bu ön kabul olmadan tüm iletişim başarısız olur. Hegel, görev buyrukları ile aklın taleplerinin çakışması gerektiği konusunda Kant'ın ısrarının yüceliğini kabul eder fakat bırakalım toplumsal ve siyasi kurumlarımızı, kendimizin bile Kant'ın iddiasındaki standartları tutturabileceğimizi kabul etmez. Hem cepheden hem de kanatlardan bir taarruz başlatır.

Cepheden yapılan taarruz, Kant'ın çelişmezlik, ilkesinin vicdana başvurulmadan bir etik sistem yaratamayacağı şeklindeki iddiasına benzerdir. Kant'ın, intihara karşı olan savı, örneğin, hepimiz kendimizi öldürürsek kendimizi öldürme buyruğunu takip edecek kimse kalmaz şeklindeydi. İnsan ırkının sonunun gelmesini umursamazsak bu sav çöker. Kanatlardan yapılan

19 *A.g.e.* (105-141. kısımlar), ss. 135-86.

taarruz daha ilginç ve daha tartışmalıdır; Hegel, Fransız Devrimi'nin Terör'e dönüşmesinden Kant'ın ahlak kavramının –tabii ki Kant'ın değil– sorumlu olduğunu ima etmektedir. Sorun, aşırı bir ahlaki bireyciliğin, eşit derecede aşırı bir akılcılıkla birleştirilmesiydi; Robespierre gibi kişiler kendilerinin ahlaken yanılmaz olduklarına ve bundan dolayı da rakiplerinin ya deli ya kötü ya da ikisi birden olduğuna inanıyorlardı. Son olarak Kant'ın, bireylerin, kurumların ve hatta Tanrı'nın buyruklarının yargılandığı nihai mahkemenin akıl olduğu konusundaki ısrarı, Hegel için lanetli bir şeydi. Hegel'in "hakikat bütünde yatar" şeklindeki sloganı, sıklıkla anlaşıldığı gibi bir devlet tapınması değil bireysel özgürlük ile devlet otoritesi arasındaki uygun denge içinde bizim tüm toplumsal ve siyasi düzenin ihtiyaçlarına ve değerlerine bakmamız gerektiğini söylemenin gizemli bir biçimiydi. Birçok liberalin aksine Hegel, bireylerin devlete karşı hakları olduğunu düşünmüyordu, son kertede bütün, parçaya baskındır.

Etik Yaşam: *Sittlichkeit*

Hegel artık modern ussal siyasi topluluğun kurumları hakkındaki açıklamasına dönebilir. Bir kez daha üçlü bir analiz ile karşı karşıyayız: Aile, sivil toplum ve devlet. Bir kez daha basit analiz, ailenin, kurumun belli bireyler arasındaki sevgi ile bir arada tutulduğu, öznel duygunun alanı olduğu şeklindedir; sivil toplum, araçsal araç-amaç, kâra dayanan ilişkilerin alanıdır ve kurumları, uzun vadeli öz çıkarlarımız hakkındaki algımız ile varlığını sürdürmektedir; devlet ise belli kişilerden ziyade ülkeye ve ulusa bağlılık alanıdır; araçsal olmayan bir şekilde teşkil edilmiştir ve onun uğruna kendi çıkarımızı feda etmeye hazır olmamızla bir arada tutulmaktadır. Aslında bu basit düşünce, argüman boyunca serpiştirilmiş öngörülerin zenginliği hakkında çok az şey söylese de Hegel'in üçlemesini nasıl ortaya koyduğunu anlamak için iyi bir rehberdir.

Hegel'in karşıtlıkları tam olarak sağduyu kategorilerine denk düşmemektedir. Hegel, aileyi antropolojik veya tarihsel olarak yani toplumsal yaşamın en eski ve yaratıcı biçimi olarak düşünmez; aklında olan, modern çekirdek ailedir ve modern aile, modern anayasal devletin koyduğu hukuki düzenlemeler ile teşkil edilmekte ve korunmaktadır. Benzer şekilde, sivil toplum da Locke'un doğa düzenine ilişkin açıklamasında hayal ettiği gibi iradi değişimlerin olduğu apolitik bir toplum değildir; siyasete sinmiş, yasalar tarafından yapılandırılmış ve iyi düzenlenmiş idari devletin kurumları tarafından idare edilmektedir. Üç aşağı beş yukarı yasalar, modern iktisadi yaşam için uygun kültür, kurumlar ve davranışlar da dâhil olmak üzere iktisatçılar tarafından incelenen mübadele sistemidir. Hegel, kendinden önce gelenlerin, devlet ile sivil toplumu karıştırdığını ve devleti aslında sivil toplum olan şeyle yanlış bir şekilde özdeşleştirdiğini söylemektedir; bu, Locke ile ilgili ikna edici bir eleştiridir. Hegel, ussal bir modern devlete uygun düzenlemeleri açıklar ve

tarihteki belli bir dönemde bir devletin, diğerleri arasında tek bir devlet olmanın ne anlama geldiği üzerine aydınlatıcı bir taslak ile eserini sonlandırır. Bir devlet, diğerleri arasında bir devlet olduğu için kendi kimliğini korumak için savaşa başvurabilir ve devletin kendi varlığı için vatandaşlardan, kendi yaşamlarından vazgeçmelerini talep etme hakkına ilişkin tartışmasında Hegel, günlük yaşama, aksi durumlarda sahip olmayacağı bir değer vererek savaşın değeri hakkında korkutucu fakat ikna edici iddialar ortaya atar.

Aile

Aile "etik yaşamın" taleplerinin bir boyutunu temsil etmektedir. İki yetişkin arasındaki sevgi ile kendilerini, zamanı geldiğinde dünyada kendi yolunu belirleyecek çocuklarının yetiştirilmesi amacına adamaya dayanan belli bir ötekine dönük bencilce olmayan bağlılığın alanıdır.[20] Öznellik alanıdır; özel birisine âşık oluruz ve bunu yapmayı meşrulaştırmamıza gerek yoktur. Bu kişi ile evleniriz, herhangi bir kişi ile evlenmeyiz. Hegel, Kant'ın, evliliği cinsel organların karşılıklı kullanılması için yapılan bir sözleşme olarak gören sevimsiz açıklamasından hiç hoşlanmıyordu (gerçi Kant'ı, eleştirilerden kurtarmanın yolları mevcuttu) ve evliliğin bir sözleşme olmadığında ısrarcıydı.[21] Bununla birlikte, evlilikte Hegel'in ilgilendiği şey onun kendi kendine yeterli olmamasıydı. Bu, Aristoteles'in, iyi yaşam sadece aile içinde yaşanmaz ama polisi gerektirir şeklindeki görüşüne pek benzemez; Hegel'in düşüncesinde ailenin amacı, çocukların yetişkin olarak dünyaya gönderilmesidir; verili bir ailenin amacı, mevcut olan bu durumu devam ettirmemektedir. Çocuklar, sevgi ile bakıldıkları diğerkâm aile ilişkileri ortamını terk etmeli ve yollarına, hayatlarını çalışarak güvence altına alacakları ve haklarının o veya bu türde sözleşmelere dayanacağı sivil toplum alanı içinde devam etmelidir.

Sivil Toplum

Hegel, *bürgerliche Gesellschaft* veya "sivil toplum"a ilişkin tartışmasında iki cephede savaşır. Bir tarafta, öncülleri devlet hakkında tartışıyor gibi göründüklerinde sivil toplumu tartışmışlardı; diğer tarafta ise sivil toplumu tam olarak da anlamamışlardı. Sivil toplum sözleşmeye dayanan ilişkiler alanıdır; ailenin aksine yakın ilişki değildir ve devletin aksine bireysel öz çıkar üzerine kurulmuştur. Bir kez daha, Kant'ın siyaset öncesi bireysel hakları korumak için yapılan hipotetik bir sözleşmeye dayanan devlet anlayışı sessizce reddedilmiştir.

Sivil toplum, faaliyetlerimizin bütünün refahını güvence altına almak için ussal irade tarafından değil Adam Smith'in "görünmez eli" tarafından koordine edildiği çalışma ve mübadele dünyasıdır. Sadık bir klasik iktisat okuru

20 *A.g.e.* (160. kısım), s. 200.
21 *A.g.e.* (161. kısım, ek), s. 201.

olan Hegel, neyi açıkladığını ve neyi eleştirdiğini biliyordu. Birey, kendi çıkarını gözeterek genel çıkarı gözetmiş oluyordu fakat bunu yapma niyetiyle hareket etmiyordu. Motivasyonu, Hegel'in daha önce tartıştığı soyut mülk sahipliğini somut hâle getiren yasal haklar çerçevesinde peşinden koştuğu kendi ekonomik çıkarıydı. Hegel'in açıklamasının önemi üç alandadır. İlki, sivil topluma ilişkin açıklamasına analitik bir kılavuz olarak önerdiği üçlü yapıdır; ikincisi, sivil topluma uygun ve onun tarafından yaratılan toplumsal yapıdır; üçüncüsü ise piyasa toplumunun operasyonlarının istenmeyen yan etkilerini "temizlemek" için gerekli kurumların nasıl yaratılabileceğine ilişkin düşünceleridir. Sivil toplumun üçlü yapısı, öncülerinin, sivil toplumu devlet ile karıştırmasından şikâyet ettiğinde aklında olan şeydir. Ortaya koyduğu üç analitik çerçeve "ihtiyaçlar sistemi, adaletin yönetimi, polis ile korporasyondur"[22] Polis ile eski rejim toplumlarının genellikle sahip olduğu düzenleyici sistem kastedilmektedir. Hegel'in selefleri –Hegel'e göre– adaletin yönetimi olarak tanımladığı şey ile dar anlamıyla devlet alanını birbirine karıştırmışlardır. Burada devlet alanı, anayasal düzenlemelerin ve devletin, tarih sahnesindeki bir aktör olarak faaliyetlerinin alanına karşılık gelmektedir.

İhtiyaçlar sistemi, daha sonraki yazarların düzenlenmiş kapitalist ekonomi olarak tanımlayabileceği şeydir; ilişkiler, piyasa ilişkileridir ve sahipler, sermayelerini diledikleri gibi kullanmakta, istediklerini satın almakta ve satmakta, istedikleri kişiyi işe almakta veya onları işten çıkarmakta büyük bir özgürlüğe sahiptir. Tartışmanın en ilginç kısmı, Hegel'in toplumsal sınıflar –veya "zümreler" (Almanca *Stände*)– üçlemesini ileri sürmesidir; bu, sivil toplum ile sivil toplumun ihtiyaçlarının, devlet alanının kurumlarına dâhil edildiği temsilî sistem arasında bir eklem teşkil etmektedir. Hegel birçok yazarın aksine, toplumu, mülk sahibi olanlar ve olmayanlar olarak bölmedi; kullandıkları mülkün çeşidine göre toplumu sınıflara da bölmedi –klasik iktisatçıların toprak sahipleri, kapitalistler ve emekçiler üçlemesi. Hegel, onları toprakta çalışanlar ve toprak dışı ekonomide çalışanlar olarak ayırdı, böylece avukatlık ve doktorluk gibi meslekler, ticaret erbapları ve sanayi sermayesi sahipleri ile aynı yere aitti; üretici iki sınıfın üstünde ve altında "evrensel sınıf" olarak adlandırdığı yani sahip oldukları açısından değil toplumun genel iyiliği ve ortak çıkarını savunan meslekleri açısından bir sınıf oluşturan idareciler ve memurlar yer almaktaydı.[23] İnsanların yönetiminin, şeylerin idaresine yol açacağını düşünen Saint-Simon'un aksine Hegel, devletin sönüp gideceğini tahayyül etmekten çok uzaktadır. Bununla birlikte, idareciler "evrensel sınıfı" hakkındaki vurgusu, modern sanayi toplumunu, uzmanlar tarafından yönetilen bir şey olarak gören düşünceyle uyumludur. Hegel, kesin olarak toplumsal bir sınıf veya siyasal sistemden çıkarı olan bir grup değil toplumsal bir sorun olan dördüncü bir toplumsal unsuru gündeme getirmektedir; *Pöbel*, "özellikle

22 *A.g.e.* (188. kısım), s. 226.
23 *A.g.e.* (250. kısım), s. 270.

modern toplumları ajite eden ve acı çektiren" "fakir ayaktakımını" oluşturan işsiz ve vasıfsız deklase sınıftır.[24]

Hegel'in, mesleki loncaları kastettiği "korporasyonlar" bireylere meslek edindirmek ve meslektaşları ile arasında bağ kurmak yoluyla onları iktisadi yaşama entegre etmektedir. Hegel, biraz da küçümseyerek gençlerin, bunu baskıcı bulduğunu; mesleklerindeki kısıtlamaları dışsal ve zorlayıcı gördüğünü fakat bunun içinde büyüdüklerini; iş yaşamlarının, kimliklerini ve özgürlüklerini güvence altına alan şey hâline geldiğini söylemektedir. Daha da ilginç düşünceler, Hegel'i, Marx karşısında savunmasız kılanlar ile bunun tersini iddia edenlerdir. İlki, Hegel'in tarım ve diğer iş kolları arasında yaptığı ayrımdır. Hegel, tarım sınıfına, *varlıklı* sınıf unvanını verir çünkü üyeleri, satın alabilecekleri veya satabilecekleri mülke değil çiftliklerine bağlıdır; sabrı ve Tanrı'nın verdiklerine şükretmeyi temsil etmektedir, *formel* sınıf ise elde edilebilecek her yerde kâr arayışı içinde bir işten diğerine geçmektedir. Marx, başlangıçta modern ekonomide *tüm* mülkiyet biçimlerinin sadece su gibi akışkan sermayeye dönüştüğünü ve basitçe gerici olduğu için tarım sektörünün göz ardı edilebileceğini düşünüyordu. 1848'in olayları, ona daha iyisini öğretti. İkincisi, Hegel'in, yönetici sınıfın, kamusal çıkarda çıkarı olmadan yönetme kapasitesine yönelik düşüncesidir. Marx, Hegel'in, yönetici sınıfın rolü hakkındaki açıklaması karşısında çok eleştirildi ve ancak bir sınıf oluşturmaları takdirde devlete sahip oldukları için ölçüde devlete sahip oldukları için öyle olduklarında ısrarcıydı. Hoş bir şaka ama Hegel, Marx'a göre daha haklıydı ve kapitalizm, görevi, Marx'ın olabileceğini hayal ettiğinden daha çok ciddiye alan yönetimler tarafından idare edilmeye uyumlu hâle geldi.

Hegel, kapitalizmin çok fazla istenmeyen yan etkisi olduğu konusunda on dokuzuncu yüzyılın başındaki eleştirmenlerle hemfikirdi. Tarımsal piyasaların ve gıda tedarikinin öngörülemezliği, ani bir yoksulluk ve en kötü durumda kıtlık tehlikesi olduğu ve ekonomideki beklenmedik fiyat artışlarının ve düşüşlerinin insanların yaşamlarını ve siyasi istikrarı tehdit ettiği anlamına geliyordu. Ancak 1850'den çok sonra eski tarz kıtlık, Avrupa ülkeleri için bir tehdit olmaktan çıktı; Avrupa'daki savaşların ve Stalin'in Sovyetler Birliği'ndeki kötü yönetiminin sonucu olarak yirminci yüzyılda yeniden hortladı. Hegel, ekonomik istikrarın, hükümetin güvenliğinin ve bireylerin mutluluğunun hükümete bağlı olduğunu anladığından hükümete düzenleyici bir rol vermiştir. Marx, istikrara dönük böylesi modası geçmiş çabaların kapitalist ekonomiye zarar vereceğini ve bu çabanın, kârlarının zor durumda olanlara yardım etmek için ödeyecekleri vergiler tarafından azaltıldığını görmek istemeyen kapitalistler tarafından engelleneceğini düşünüyordu. Hegel, tarafsız resmî tedarik yönteminin, bireysel hayırseverliğin aşırılıklarına kıyasla daha erdemli olduğuna işaret ederek modern refah devletini meşrulaştırmaya yaklaşmıştı. Ayrıca Hegel, ayrım gözetmeyen refah devleti uygulamalarının, bu uygulamalardan yararlanan bireylerin özsaygılarına zarar vereceğinin de

24 *A.g.e.* (244. kısım, ek), ss. 266-67.

farkına varmıştı. Nitekim bu uygulamalardan yararlanan bireyler de herkesin kendi kendine bakmasını bekleyen bir toplumun parçasıydılar. "Yoksulları kaderine terk etme ve onları, halktan dilenmeye yöneltme" yönündeki İngiliz ve daha ziyade İskoç kararlılığı, ne olursa olsun işe yaramayacaktı. Hegel, piyasa ekonomilerinin tamamen ehlileştirilip ehlileştirilemeyeceğinin açık olmadığı sonucuna varmış; göç ve kolonileştirmenin Avrupa devletlerinin sırtındaki yükü almak için gerekli olabileceğini ileri sürmüştü.[25]

Devlet

Hegel'in modern devletin idari kapasitesine duyduğu güven etkileyicidir. Bizzat devlete ilişkin açıklaması ise etkileyici değildir. Tamamen uygun bir açıklama, niyetin etkileyici olmak olmadığı yönündedir; niyet, devletin diğer kurumlarla ilişkilenme şekline ve bizi ölüm veya yaralanma riski olan savaşa gönderdiğinde bile bizden nasıl sadakat beklediğine ilişkin anlaşılır bir açıklama getirmektir. Bu oldukça doğrudur fakat Hegel'in iyi işleyen bir idari mekanizmanın verimli şekilde yönetilen *uyruklarının* ötesinde insanlar için *yurttaşlar* olarak yeterince yer bırakıp bırakmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bunun bir yanıtı, Hegel'in gerçekçi olduğudur; modern devlet, Perikles Atinası'nı veya cumhuriyetçi Roma'yı model alamaz, bunun olabileceği şeklindeki nostaljik hayali geride bırakmamız gerekmektedir.

Bu, temsilî sisteme ilişkin açıklamasıdır; ussal bir devlet çıkarların temsilini takip etmelidir ve halkın iradesine hem saygı duyulması hem de hakir görülmesi gerektiğini söylemektedir; bu sıradan insanların, işlerin iyi mi yoksa kötü mü ele alındığını gayet iyi bildiğini fakat uzmanlar gibi anında karar alamadıklarını söylemenin dramatik bir yoludur. Bu, makul Atinalı demokratlara yeni bir şey gibi gelmeyecektir fakat gerçek öz yönetime sınır getirmektedir ve bu sınırların, uzmanlık ihtiyacının önceki dönemlerden çok daha büyük olduğu karmaşık ve modern bir toplumda daha sıkı olacağını ileri sürmektedir. Hegel, birleşik temsilin, sivil topluma ilişkin tartışmasında söylediği gibi, sahip olduğu parçalanma eğilimini dengelemek için korporasyon veya lonca tarafından sağlanan disipline ve örgüte ihtiyaç duyan "formel" zümrenin temsili için gerekli olduğunu düşünerek halkın temsilini, *Stände* aracılığıyla sağlamaya çalışmaktadır. Varlıklı veya tarım zümresi büyük toprak sahipleri tarafından; evrensel sınıf ise kıdemli memurlar tarafından temsil edilmektedir. Minerva'nın baykuşunun sadece alacakaranlıkta uçması hakkındaki tüm konuşmalara rağmen Hegel, aşina olduğu kurumsal düzenlemelerle nasıl sonuca varılacağı hakkında tavsiyelerde bulunma eğiliminden kaçınamaz.

Hegel, devleti ele almak için bize bir kez daha, anayasa, uluslararası ilişkiler ve dünya tarihinin hangi aşamada olduğu şeklinde üçlü bir çerçeve sunar. Heyecan, en kısa olan son iki kısımda ortaya çıkar. Hegel'in açıklaması

25 *A.g.e.* (245, 248. kısımlar), ss. 267, 269.

iki sürpriz barındırmaktadır. İlki, modern devletin, meşruti monarşi olması gerektiği konusundaki ısrarıdır. Mutlakiyetçi Prusya ve cumhuriyetçi Amerika'nın başarılı örneklerini önemsemiyor gibidir; o zamanlarda bile Birleşik Devletler başkanı, Hegel'in monarka atfettiği rol olan yasamadan, noktasından virgülüne kadar daha çok iş yapsa da en azından Hegel'in başkanlık rejimini meşruti monarşinin bir biçimi olarak sayması mümkündür. Hegel'in savı, biri, azı ve çoğu dengeleyen yönetim hakkındaki tartışmalarda ana akımda yer almaz. Yapıdaki monarşik unsur veya moment, aklın buyruğuna sağduyununkinden daha yakındır; bir savın öncüllerini bir araya getirdiğimizde sonuca ulaşma kararı bir *karardır* ve Hegel'in kılı kırk yaran vizyonu, bir yasa, yasa hâline geldiğinde nihai bir momentin olması gerektiği düşüncesini yansıtmaktadır. Kraliçe ya da başkan bir yasayı imzaladığında o, onu bir yasadan eyleme dönüştürür.

Diğer ilgi çekici unsur, devletin, vatandaşın dinî yaşamındaki rolüne ilişkin uzun ve karmaşık tartışmadır. Aslında kısım 270'e yapılan yorum, The *Philosophy of Right*'taki açıklayıcı pasajların en uzunudur.[26] Prusya, kurumsal bir Luther'ci Kilise'ye sahipti fakat Hegel, devlet, imanın ve dinin desteğine ihtiyaç duysa bile kilise ile devlet arasındaki ilişkinin kritik boyutunun ayrılma ihtiyacı olduğunu ileri sürmektedir. Hiçbir kilise, zorlayıcı bir güç kullanmamalıdır ve hiçbir devlet de vatandaşlarının dinî inanışlarını sorgulamamalıdır. Bunun açık anlamı, vatandaşlığın dinî bağlılıklarından çıkan tüm engelleri kaldırma ihtiyacıdır fakat Hegel bu kadar ileri gitmez. Aslında Hegel, daha az sevilen bir düşüncesinde Kant'ı takip etmektedir; Yahudi sabbath öğretisi ve Yahudi perhiz yasaları, Yahudileri sadece modern sivil toplumun şüpheli mensupları hâline getirmektedir. Prusya, Napolyon'un yenilgisinden sonra Yahudilerin ekonomik faaliyetlerini kısıtlamayı amaçlayan yasal engelleri yeniden tesis etti. Üniversite sansürü, niyeti olmuş olsaydı bile böylesi sorunlar hakkında konuşmayı Hegel için zor bir hâle getirirdi. Bunun kanıtı, niyetinin olmamasıdır. Yine de Hegel, başka bir yerde, modern *Sittlichkeit*'in siyasi ve kültürel olduğu kadar dinî bir boyutu da olduğunu ileri sürmüştü ki bu bazı yorumcuları, yanlış bir şekilde Hegel'in Prusya devletini ilahlaştırdığını düşünmeye sevk etmişti. Hegel'in, dinin rolünü azalttığı daha inandırıcıdır; bu, gazete okumak bir çeşit sabah duasıdır diyen kişiydi.

Hegel, erklerin yasama, yargı ve yürütme olarak bölünmesine ilişkin bilindik Montesquieu'cü açıklamayı kabul etmişti; toprak sahibi soylu sınıfa mensup olanların, kendilerine has bir meclise sahip olduğu ve yöneticilerin parlamentoda oturduğu, yasama adına sıradan insanların yönetime dâhil olmasının abartılı ve aşırı bir biçimi olarak demokrasiyi kınamıştı; genel oy hakkındaki genişlemenin etkilerinden korktuğu gerçeğini örtbas etmek için Burke'ün sanal temsil öğretisine benzemeyen bir şey önermişti. Yaşamının daha önceki bir döneminde, Almanya bağlamında –anayurdu Württemberg– siyasi değişim için zekice fikirler ileri sürme konusunda kime

26 *A.g.e.* (270. kısım ve not), ss. 290-304.

güvenilebileceği hakkında kafası karışıktı; ne memurlar, ne mevcut temsilciler ne de genişletilmiş bir demokratik yasama ona hitap ediyordu ve ilerici değişim için lobi faaliyetlerinde bulunmak üzere vatandaşların kendi gruplarını kurmasını önermişti. *The Philosophy of Right*, en büyük umudunun aydınlanmış memurlarda olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Birkaç yıl sonra başarılı bir anayasal dengeyi bozacağını düşünerek genel oy hakkını genişlettiği için İngiliz Reform Yasası'nı eleştirdi. Hegelci modelin asıl önemi bu basmakalıp –mantıklı olsa da– görüşlerde değil devlete ilişkin açıklamasının son iki unsurunda bulunan, savaş ve uluslararası ilişkiler ile dünya tarihindeki bir aktör olarak devlete ilişkin açıklamasında yatmaktadır.

Hegel'in, toplum sözleşmesi kuramlarına dönük düşmanlığı, birey ile devlet arasında bir sözleşme olabileceği fikrine dönük duyduğu küçümsemede yatmaktadır. Filozofların hayal gücünün dışında sözleşmeler, onları uygulayacak bir devletin var olmasına dayanmaktadır. Her durumda bir sözleşme, iki taraf arasındaki bir pazarlıktır ve koşulludur; bir kazanç elde etmek için sözleşme yaparız ve onu elde edemezsek sözleşme geçersizdir. Toplum sözleşmesinin tamamen varsayımsal bir sözleşme olduğu konusunda Kant emindi fakat yine de bağlılığın ne zaman haklı bir şekilde geri çekilebileceğini açıklığa kavuşturmak için bir sözleşme fikrine başvurmuştu. "Akılcı bir kişi, devlete bunu yapma izni veren bir sistem için sözleşme yapabilir mi?" sorusunun yanıtı, açık bir hayır olduğunda devletin otoritesi sona ermiştir. Hegel, devletin özünün koşulsuz itaat sağlayabilme olduğunu düşünüyordu. En başta yaşamlarımızı elinde tutmaktadır çünkü bizi savaşa gönderme hakkına sahiptir. Hegel kendi Hobbes'unun kim olduğunun farkındaydı ve sözleşme argümanlarında düğüm noktasının neresi olduğunu biliyordu.

Devletin özü, bağlılığımızın koşulsuzluğudur. Devleti, modern ussal devlet yapan şey Hegelci zümreler sistemi etrafında inşa edilmiş olsa bile temsilî sistemin varlığıdır; yasama için "kılı kırk yarmanın" ötesinde bir şey yapmayan bir meşruti monark; liyakate göre atanan, sivil bürokraside ve askerlikte mevkileri satın alamayan iyi eğitilmiş bürokrasi. Devleti, devlet yapan sadece koşulsuz itaat talep etme yeteneğidir. Bu, kısa ama vurucu şu düşünceye yol açar; bir devlet, en çok, varlığının nihai sınavının savaş olduğu uluslararası alanda görünür olarak kendisi olur. Savaş, devletlerin "etik sağlığını" korur. Rousseau ve Kant tarafından önerilen ebedî barış projelerine, diğerlerinin arasında Hegel, uluslararası alanda "bırakalım ebedîyi, uzun süren bir barışın bile tembellik yaratacağı" yanıtını verir.[27] Yaşamın anlamını, süvarilerin parlak kılıçları ile ölüm tehlikesi ortaya çıktığında anlarız.

Hegel yorumcuları, alt tarafı tek kullanımlık bir görüş olan bir şey karşısında çok heyecanlanmışlardı. Hegel, devletin sürekli savaş hâlinde olduğunu, anlamsız savaşlar için yurttaşlarının yaşamlarını ve zenginliğini tehlikeye attığını söylememekte ve bunu düşünmemektedir. Bununla beraber, devletler arasındaki anlaşmazlıkları çözmenin bir yöntemi olarak savaşın

27 *A.g.e.* (324. kısım), s. 361.

normalliğini vurgulamaya isteklidir; savaş, hukuka bütünüyle aykırı değildir ve bir devletin savaşa girme sebebi, bir bireyi cinayet işlemeye sevk eden öfke ile benzer değildir. Devletler cinayet işlemez ve öfkelenmez. Ulusal amaçları güvence altına almak için ölçülü bir şekilde güç kullanırlar. Birbirlerini öldürmeye çalıştıkları anlarda bile askerler birbirlerinden nefret etmez; siyasetin neredeyse profesyonel araçlarıdırlar. Hegel'in en meşhur öğrencisi "savaş, siyasetin başka araçlarla sürdürülmesidir" sözüyle bilinen büyük stratejist Clausewitz'di; bu, Hegel'in düşüncesiydi. Bununla beraber düşüncenin de bir sınırı vardır. Tıpkı bireysel insan yaşamının ölüm ile sona ereceği gerçeğiyle sınırlanmış olması gibi, devletler de siyaset de nihai varoluş nedeni, diğer devletlerin saldırılarına direnme yeteneği olan devletlerden oluşan bir dünyada var oldukları gerçeği ile sınırlanmıştır.

Nihayetinde, dünya siyasetinde aktör olanlar, örgütlü siyasal toplumlardır. Yunan polisi olmadan Yunan özgürlük anlayışının dünyada örneği olamazdı. Antik imparatorluklar olmadan bireyin iradesi asla iradi özgürlük olarak dramatik anlamına sahip olamazdı ve bu "bir'in özgür olduğu" düşüncesini içeren Hegel'deki kavramı kısa ve öz biçimde açıklamaktadır. Modern devlet olmadan özgürlüğün evrenselliği, kendini ifade edecek bir yer bulamazdı. Bu, Prusya milliyetçiliği değildir. –Napolyon sonrası Prusya devleti, Hegel'in ileri sürdüğü anayasal ve modernleştirici düşüncelerin neredeyse tamamını reddetmişti; bu, Alman milliyetçiliği de değildir– Hegel, Almanca konuşan herkesin tek bir siyasal şemsiye altında olması gerektiğini asla ileri sürmemişti. Prusya ordusunun himayesi altında olacak bir Alman birliğini onaylayacağını düşünmek için bir neden yoktur. Bu, milliyetçiliktir ama muğlak bir milliyetçiliktir çünkü devlet, kendi hizmeti için yaşamlarımızı feda etmemizi talep edebilse bile bu, Hegelci şemada daha geniş bir tarihsel sürecin aracı olarak değerlidir. Tüm dünya-tarihsel bireyler gibi zamanı dolduğunda bir kenara atılacaktır.[28] Devletlerin varlığı ile hizmet edilen daha büyük amaç, devletlerin kol kanat gerdiği kültürler tarafından desteklenen tinsel özgürlüktür ve savaşta değil dinde ve sanatta ifadesini bulur.

Hegel ile uzlaşmak kolay değildir. Yorumcular onu bir gerici, bir totaliter, bir Prusya milliyetçisi veya diğer taraftan kendine has bir liberal olarak yaftalamaya çalışmışlardır. Hegel'deki liberal damarı teslim etmek doğrudur; Almanya'da feodal düzenin sona erdiğini görmekten memnundu, mesleki özgürlüğü savundu, kurumsal bir kilisenin varlığını onaylamadı. Hegel'de muhafazakâr bir damar da mevcuttu; demokrasinin taraftarı değildi, hakikatin Bütün'de bulunduğu iddiası, şüphesiz statükoya avantaj sağlıyordu ve onun gibi "varlıklı" ya da tarımsal hayatın dostu olan biri, samimi bir modernleştirici olamazdı. Saint-Simon gibi o da ussal yönetime güveniyordu ve günlük itiş kakış anlamında siyasetin rolünü önemsiz görüyordu. Hegel'de gerilim daha büyüktür çünkü sadece modern insanın düzen isteğini değil

28 *A.g.e.* (342. ve sonraki kısımlar), ss. 372 ve d.

modern insanın özgürlüğünü de vurgulamak istiyordu. Hegel'in siyaset karşısında yönetimi tercih etmesi, daha fazla heyecan uyandıracak metafiziği ile değil demokratik karar alma sürecinin kamusal çıkarın akılcı bir şekilde kovalanmasından ziyade kaos üreteceği yönündeki kanaatiyle ilgiliydi. Hegel'in, Napolyon Savaşları sırasında William Pitt'in kamuoyuna yakınlaşmak isteği hakkındaki uzun ve şikâyetçi yorumu, şüphelerine örnek teşkil etmektedir.[29] Muhtemelen bugün de aynısını düşünürdü.

Perslerin, Yunanları zamanından sonra mı fethettiği sorusuyla başlamıştık. Hegel'in yanıtı tabii ki Darius ile Xerxes'in orduları sayesinde değil modern devletin, yapabileceği şekilde hizmet üreten, iyi işleyen, profesyonel olarak görevlendirilmiş bürokratik denetim sistemi sayesinde fethettiklerini kabul etmemiz gerektiğidir. Dahası, bu, Jefferson'ın aklında olan bir özgürlük imparatorluğundan çok farklı bir anlamdadır. İ.Ö. VI. yüzyıldaki Pers İmparatorluğu'nda sadece *birisi* özgürdü, hukukun üstünlüğü yoktu, despotun keyfî veya zalimce davranmayacağının bir güvencesi yoktu. Modern devlet anayasaldır, öngörülebilirdir, eylemleri keyfî değildir ve antik dünyada olmayan bir bireysel özgürlük kavramı üzerine inşa edilmiştir. Hegel, devlet ile tebaası arasındaki ilişkinin bir tarafında bir korumanın ve diğer tarafında itaatin yer aldığı bir sözleşmeye dayanmadığını söylese de modern devletin meşruiyeti, tebaasına geniş bir düşünce ve eylem özgürlüğü vermesine dayanmaktadır; mesleki özgürlük, dinî özgürlük, eğitime ulaşma hakkı. Hegel, en katı anlamıyla, onaylamadığımız bir devlete olan bağlılığımızı geri çekme *hakkımız* olmadığı konusunda ısrarcı olabilir ama devlet, modern bir liberal devletin mensuplarının olağan sivil özgürlükleri olarak düşündüğümüz şeyleri aşındırırsa kendine ihanet etmiş olur. Prusya'nın sonraki tarihi Hegel'in, geleneksel ve otoriter bir devletin on dokuzuncu yüzyıl sanayi ekonomisini yönetebilme yeteneğini küçümsediğini ortaya koymaktadır. Ancak yine de Hegel, kaderinin peşinden barışçıl yollarla gitmesi ihtimalinin zayıflığı konusunda açık bir kavrayışa sahipti. Kimse Hegel'in geleceği tam olarak öngöremediğinden yakınmamalıdır; kendisinin de ifade ettiği gibi o, gelecekten ziyade geçmişe bakmaktadır. "Nereden geldik?" bir sorudur; "Nereye gidiyoruz?" ise bir başka sorudur.

29 *A.g.e.* (329. kısım, ek), ss. 365-66.

ON DOKUZUNCU BÖLÜM

Faydacılık: Jeremy Bentham ve James ile John Stuart Mill



Tanrı Baba, Baba ve Oğul

Modern liberalizmin çok çeşitli kökleri vardır. En önemlilerinden biri de Amerikalı bir eleştirmen tarafından tarif edilen ve diğerleri tarafından saygıyla kabul edilen "şeytani serbest ticaretin efendisinin John Stuart Mill" olduğu fikridir. Bizzat Mill, biri babası ve diğeri de Jeremy Bentham olan iki selefine olan borcunun gayet iyi bilincindeydi. Mill, Bentham ve James Mill'in kendilerini adadıkları reform projesini miras aldığından ve onu ilginç yönlere evrilttiğinden bu konuda bir girişe ihtiyaç vardır. Jeremy Bentham 1748'de doğdu ve 1832'de öldü. Ömür boyu bekâr kaldı, tüm politik kanaatlere mensup eleştirmenlerin hakaret dolu eleştirilerinin hedefi oldu fakat özel yaşamında uyumlu ve güler yüzlü biriydi. Politik olarak bir Tory olarak başladı ama demokratik olmayan bir yönetime genel refahı sağlamada güvenilemeyeceği noktasına geldi ve parlamenter reformun hararetli bir taraftarı oldu. Amerikan Devrimi hakkındaki görüşleri karışıktı; kolonilerin birer para israfı olduğunu düşünüyordu ve Britanya İmparatorluğu'nun Kuzey Amerika'da olması konusunda hiçbir heyecan duymuyordu. Diğer taraftan, Amerikalıların doğal haklara atıf yapmasından hiç haz etmiyordu. Ünlü sözünde "Doğal haklar saçmalıktır; doğal ve devredilmez haklar, retorik saçmalıktır, ulvi saçmalıktır, payandaların üzerinde giden saçmalıktır"[1] demiştir. 1789'da, Fransız ve Virginia insan hakları beyannamelerine duyduğu öfke ile Amerikan bağımsızlığı gibi gayet ussal bir amacın böylesi akıl dışı bir temel üzerine oturtulmasına üzülmeye devam ediyordu.

Doğal hukuka düşmanlığı ve geliştirdiği pozitivist hukuk kuramı, Bentham'ı İngiliz hukuk biliminin en önde gelen ikinci ya da üçüncü önemli figürü yapmıştır; Bentham, bu önemli figürlerden bir diğeri olan William Blackstone'un acımasız bir eleştirmeniydi ve *Fragment on Government* adlı eserinde Balckstone'un sözleşmeci ve doğal hukukçu fikirler hakkındaki tartışmasını sistematik olarak paramparça etmiştir. Bentham, İngiliz hukuk

1 Bentham, *Handbook of Political Fallacies*; Armitage, *The Declaration of Independence*, ss. 7 9-80.

sisteminin gerici ve zaman israfı prosedürlerin bir karışımı olduğunu düşünüyordu ve kendini uzun uzadıya –bu birçok okuyucu için aşırı derece uzundur– yasanın nasıl tanzim edilebileceğine, prosedürlerin nasıl basitleştirilebileceğine; yasal ve idari reformları gerçekleştirecek bir hükümetin seçilebilmesini sağlayacak şekilde nasıl reforma tabi tutulacağına adamıştı. Bentham, fayda ilkesini icat etmedi; gerçi "en büyük mutluluk ilkesi" ifadesini muhtemelen icat etmişti. Fakat, yalnızca bir yasa önerisinin veya örneğin hapsedilmiş mahkûmların ya da kamusal zenginlikten faydalananların idaresine yönelik bir sistem önerisinin bundan etkilenenlerin mutluluğunu veya refahını nasıl etkilediğini sorarak hangi yasaların geçeceğini, bunların ihlali durumunda hangi cezaların uygulanacağını ve toplumun dayandığı kurumların nasıl idare edileceğini bilebileceğimiz kanaatindeydi.[2]

Bentham'ın takıntılarından biri de hapishane reformuydu ve bir seri hâlinde uzanan koridorlardaki bütün hücrelerin görülmesine imkân veren merkezî bir kulede bir bekçinin bulunduğu bir hapishane tasarımı olan Panoptikon'un tasarımcısı olarak nam salmıştı. Ana fikir, tüm mahkûmların, her an otoritelerin görüş alanı içinde olduklarını bilmeleriydi ve böylece hareketlerini düzeltecekler ve bir erken salıverilme hakkı kazanacaklardı. O bunu "dürüst düzenbazları öğüten bir değirmen" olarak ifade etmişti. Eleştirmenler, suçluların bile bu kadar yakından gözetlenmeleri gerektiği fikrini hiç sevmemişti; bu şekilde bir şartlanmanın, insanları makine gibi gördüğünü söylüyorlardı. Bentham'ın haşin yanıtı "onlara askerler demekti, onlara keşişler demekti, onlara makineler demekti; onlar umursamadığım mutlu kişilerdi."[3] Planları açısından Birleşik Devletler, ona İngiltere'den daha dostane sayılırdı fakat mimari modelin, İngiliz akıl hastaneleri ve hastaneleri için daha uygulanabilir olduğu ortaya çıkmıştı. Faydacı sistemin kuramsal temelleri, doğa, insanları acı ve zevk olan iki egemen efendinin idaresi altına koymuştur ve bunlar sadece ne yapacağımızı değil ama ne yapmamız gerektiğini de söylemektedir –ilkinin en azı pahasına ikincinden mümkün olan en fazlasını almak– savı ile başlayan *The Principles of Morals and Legislation*'de atılmıştır. Bentham buna, faydası dokunsun diye belli bir eylem veya eylem akışından beklenecek zevk ve acı miktarını tahmin etmenin yolunu belirleyen mutluluk hesabı [felicific calculus] adını verdiği şeyi geliştirdi. Bunun bilimsel konumu, Bentham'ın düşündüğünden daha kuşkuluydu fakat siyasetin doğrularını ve yanlışlarını belirlemede kesinlik elde etme hırsı yeterince aşikârdı.

Bentham'ın ilgisi, hukuk ve yönetim üzerineydi. John Stuart Mill'in Babası James Mill ile tanıştığında onu sekreteri ve genel asistanı olarak aldığında mükemmel yoldaşını bulmuş oldu. James Mill 1773'te doğdu ve 1836'da öldü, dolayısıyla Bentham'dan çeyrek asır daha gençti. O, oldukça yetkin bir ekonomist olmasına ve yaşamının son yirmi yılında Doğu Hindistan

2 Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1.-5. bölümler, *Utilitarianism and Other Essays* içinde, ss. 65-111.

3 Bentham, Hart, *Essays on Bentham*, s. 51'den alıntı.

Kumpanyası'nın Hindistan yazışmalarının denetleyicisi yani Hindistan'ı yöneten kumpanyanın Londra bürosundaki en kıdemli memur olarak Hindistan işlerini yürütmesine karşın Bentham'a göre daha politik bir hayvandı. İngiliz hükümetinin ve yönetiminin modernleştirilmesinde kararlı reformcular olan "felsefi radikaller" arasında önemli bir figürdü. Faydacı siyaset kuramına en dikkate değer katkısı, ilk olarak 1818'de *Encyclopaedia Britannica*'da yayımlanan "Hükümet" adlı makaledir.[4] Bentham gibi o da hepimiz kendi çıkarımızın peşinden gideriz, eylemlerimizi koordine etmek, yasa yapmak ve suçu baskı altına almak için bir çeşit yönetim sistemine ihtiyaç duyulması aşikârdır ama böylesi araçlarla iyi şeyler yapma gücüne sahip herhangi bir insan grubu, zarar verme gücüne sahiptir şeklindeki basit bir düşünceyle başladı. Yönetimin merkezî sorunu, kamunun yararını, iktidarı elinde tutanların çıkarlarıyla uzlaştırmaktır. Ne monarşi ne de aristokrasi bu amaca uygundur; yanıt, Atina meclisindeki doğrudan katılım olarak değil ama halkın kendi çıkarlarına hizmet etmeyen hükümetleri görevden almasına izin veren temsilî bir sistem olarak anlaşılan bir çeşit demokrasi olmalıdır.

Mill, bunu iddia ederek işini kolaylaştırmıştır çünkü her birimiz kendi çıkarını artırmanın peşindeyizdir "kamu" da kolektif olarak kamu çıkarını artırmanın peşindedir ve birden fazla eleştiri bunun için onunla dalga geçmektedir. "Kamu" denen böylesi bir varlığın var olup olmadığı hâlâ siyasi analizcileri meşgul etmektedir. Daha da ilginç olanı, oy kullanma hakkını yetişkin erkeklerin sadece 14'üne genişleten 1832 Reform Yasası'ndan yıllar önce genel oy kullanma hakkının gerekliliğini bir kez ortaya koyduktan sonra kadınların çıkarlarının, eşlerinin ve babalarınınkine dâhil olduğundan kadınların bağımsız bir oy hakkına ihtiyaç duymadığını, kırk yaşın altındaki erkeklerin kırk yaşın üstündekilerden ayrı bir çıkarı olmadığından oy kullanma yaşının kırk olmasının uygun çıkarların temsiline zarar vermeyeceğini ve çalışanların orta sınıflarınkinden farklı bir çıkarı olmayacağından bağımsız bir oy hakkına ihtiyaç duymayacaklarını iddia ederek temsilî bir sistem işletmenin maliyetini düşürmeye girişmesidir. T. B. Macaulay, Mill'in kadınları dışarıda tutması hakkında gerekli olanı söylemiştir; "Konuyu tek bir safsata ile muğlaklaştırma sorununa bulaşmadan o insan ırkının yarısının çıkarlarını dogmatik bir şekilde bir kenara atmıştır."[5] Bentham böyle yapmamıştı; John Stuart Mill de.

Bentham ve James Mill'in önemi, John Stuart Mill'in eğitimini ve bununla İngiliz liberal düşüncesindeki karakterlerinin çoğunun eğitimini belirlemeleri değildi. Tehlikede olan konular vardır. İlki, özgürlük ile mutluluk arasındaki ilişkidir; Bentham bir liberteryendi çünkü insanların çoğunun kendi çıkarlarının ne olduğunu bildiğine inanıyordu; zorbalık ve baskı ile karşılaştıklarında insanların çektiği sefalet ile ilgili gerçek bir korkusu vardı. Eşcinsel davranışları suç sayan yasaların hiçbir şeye yaramadığını ve büyük acılara neden olduğunu

4 J. Mill, *Political Writings*, ss. 3-42.
5 *Ag.e.*, s. 291.

düşündüğünden zamanının çok ilerisindeydi ama böyle bir özgürlüğe inancı yoktu. O mutluluk için araçsaldı. Kötü davranma özgürlüğümüzden veya kendimizi acınası bir hâle sokma özgürlüğümüzden kurtulabiliyorsak bunu yapmalıyız. Bu, Panoptikon'a dönük eleştirilere akıl sır erdirememesini açıklamaktadır. İkincisi, siyaset ve yönetim arasındaki ilişkidir. Faydacılık, sıklıkla "Hükümet Konağı ahlakı" [Government House morality] olarak tarif edilmiştir; bu, sorumlu olduğu kişileri nasıl mutlu edeceğini düşünen iyi niyetli bir koloni yöneticisinin bakış açısını gösteriyor gibidir. Aristoteles'in belirttiği gibi siyaset, yönetimden ayrı olarak kendi görüşleri olan vatandaşların var olduğunu kabul etmektedir. Faydacılığın, siyaseti tamamen ciddiye alıp almadığı çok tartışmalı bir sorudur. En iyi ihtimalle mutluluğu güvence altına alarak siyasi faaliyeti hükümetin gerçek amacı için araçsallaştırdığı düşünülebilir. Yönetenlerin ve yönetilenlerin çıkarlarını bağdaştırmak adına hesap vermeyi mutlak olarak merkeze koymaktadır fakat vatandaşların yaşamları hakkında bir şey söylemektedir. Son olarak faydacı etiğin bireyciliği ve siyaset belirsizdir; bir düzeyde faydacılık, sadece bireylerle ilgilenmektedir çünkü sadece bireyler mutludur veya mutsuzdur; başka bir düzeyde tek tek bireylerle o kadar çok ilgilenmemektedir. Hedefi, insan mutluluğunun toplamını maksimize etmektir. Bir benzetme, hükümetler ve GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) arasında yapılabilir; bir açıdan bu bireyci bir hedeftir çünkü ulusun geliri, bireylerin geliridir ama başka bir açıdan tersidir. Önemli olan toplam Pound'dur, Dolar'dır, Euro'dur. Bireylerin karakterlerine ve nasıl bir yaşam sürdüklerine odaklanan bir bireycilik, doğal olarak bireylerin özerk ve kendi kendine yeten vatandaşlar olmaları gerektiği fikrine dayanmaktadır; onların mutluluk ve acı kapasitelerine odaklanan bireycilik, doğal olarak ussal, iyiliksever bir idare kaygısı gütmektedir. Genç Mill'in bu konularda söyleyeceği çok şey vardı.

Mill'in *Autobiography*'si

John Stuart Mill 1806'da Londra'da doğdu ve Fransa'nın güneyindeki Avignon'da 1873'te öldü. Öldükten sonra basılmak üzere sıra dışı bir *Autobiography* bırakmıştı; eser, eğitimi ve ömrü boyunca yaptığı işler hakkında okuyucunun bilmek isteyeceği her şey hakkında detaylı bir açıklama sağlıyordu. Kitap, verdiği cevaplardan daha çok soruya yol açtı. Mill'i, babası James Mill tarafından Jeremy Bentham'ın ve 19. yüzyılın başlarında İngiltere'de gelişmiş bir siyasi fikrin lideri olacak Radikal siyasetçi ve yayıncı Francis Place'in tavsiyesi ve cesaretlendirmesi ile büyütmüştü. Mill, *Autobiography*'de tüm eğitiminin bir Benthamizm dersi olduğunu anlatmaktadır; bununla, babası ve Bentham'ın akıllarında olan modernleşme programını ilerletmesi umuduyla ona tarih, felsefe ve ekonomi politik ile dolu, tamamen akılcı bir eğitim verdiğini kastetmektedir. Bunun anlamı, mutlaka politikaya girmesi değildi. 1911'e kadar Parlamento üyelerine para ödenmezdi ve Mill, mütevazı bir aileden gelmekteydi.

Avukatlıkta daha iyi para vardı. Bu, ona radikal gazetelerde ve dergilerde yazarak siyasi hırslarının peşinden gitme ve hukukla uğraşırken Parlamento'da hizmet etme imkânı verirdi. Fakat James Mill, Doğu Hindistan Kumpanyası'nda önde gelen bir yönetici olduğunda hukuk kariyeri düşüncesinden vazgeçildi ve Mill, kumpanyadaki işte babasını takip etti. On altı yaşında işe başladı ve otuz altı yıl sonra 1857 Hint isyanının hemen arifesinde İngiliz hükümeti, kumpanyayı dağıttığında emekli oldu. Ancak Doğu Hint Kumpanyası'ndan emekli olduktan sonra 1865'ten 1868'e kadar milletvekili olarak hizmet etti.[6] Mill'in ilk yılları birçok filozofunkinden birçok farklı açıdan daha önemlidir ve *Autobiography* bunları merkeze almıştır. Bir açıdan çok iyi ama başka bir açıdan ise o kadar da iyi olmayan bir eğitim deneyinin nesnesiydi; bu olgu hakkındaki bilinci ve bundan çıkardığı sonuçlar sadece yaşadığı toplumun, sürekli demokratikleştiren eğitime büyük önem vermesini sağlamakla sınırlı kalmamak üzere onun siyaset felsefesine de nüfuz etmiştir. James Mill, birçok anne-babanın veya okulların verdiğinden çok daha fazlasını çocuklara öğretmenin mümkün olduğuna inanıyordu ve John, babası, çağdaşları üzerinde çeyrek asır sürecek bir eğitim vermeye girişti̇ğinde babasının yoğun ilgisine mazhar oldu. Bir yüzünde İngilizce kelimenin ve diğer yüzde bunun Yunanca karşılığının olduğu anımsatma kartları yardımıyla 3 yaşında Yunanca öğrendi ve 6 yaşında Latinceye başladı. Klasik ve modern tarih hakkında çok sayıda kitap okudu; 12 yaşına geldiğinde mantığa ve ekonomi politiğe girişti.[7]

James Mill sert bir öğretmendi; oğlu, babasının, onun başarılarını onaylamasından çok başarısızlıklarını onaylamamasının bilincindeydi. Bu, ezbere dayanan bir eğitim değildi. Özel öğretmenin verdiği bir eğitimdi; James Mill, oğlunu hazır cevaplar vererek değil sorular sorarak eğitiyordu. Mill, okuduğu her şey hakkında sorular sormaya teşvik ediliyor ve kendisini tatmin etmeyen herhangi bir yanıtı kabul etmesi istenmiyordu. Eğitiminin kapsadığı zalimlikler tesadüfîydi. James Mill'in fikirlerinden biri de oğlunun ilerlemesinin, ona kız kardeşlerini eğitme görevi verilerek ve onların ne kadar öğrendiklerini görmesiyle sağlanacağıydı; bunun mahsuru, yatağa akşam yemeği yemeden gitmeleriydi ve Mill daha sonra bunun hem öğretmen hem de öğrenci için kötü olduğunu ifade edecekti.[8]

Her şeye rağmen Mill, bir kez daha çocuk olmaktansa öleceğini söyleyen Aziz Augustinus değildi. Bentham, nüfuz sahibi reformcu bir Whig olan Lord Shelburne'un dostuydu; yazlarını Shelburne'un Wiltshire'deki muhteşem evinin olduğu Bowood'da geçirirdi ve Mill ailesini de yanında götürürdü. Mill, on dört yaşına geldiğinde Bentham'ın kardeşi Samuel'in yanında birkaç ay kalmak üzere dans etmeyi, akıcı bir şekilde Fransızca konuşmayı ve yazmayı öğreneceği Fransa'ya gönderildi. İngiltere'nin dışında olmanın

6 J. S. Mill, Autobiography, ss. 77-80.
7 *A.g.e.*, ss. 25-40.
8 *A.g.e.*, ss. 30-31.

ve daha canlı, daha az katı bir kültürde olmanın büyüsüne kapıldı. Victoria dönemindeki çağdaşları gibi asla Fransız uçarılığı karşısında katı olmadı ve İngilizleri, Kıta Avrupası'ndaki komşularından doğuştan daha sıkıcı olarak görüyordu. On altı yaşında Doğu Hindistan Kumpanyası'nın Londra'daki bürosunda babasının yanında çalışmaya başladı. Kısa süre sonra sırtındaki yüklere bir de Bentham'a, oldukça gecikmiş *Rationale of Judicial Evidence* projesinin tamamlanması için yardım etmeyi ekledi. Bentham'ın kendi kendisine üstlendiği bu görev, İngiliz hukukunu düzenli ve anlaşılabilir bir hâle sokmaktı ama çalışma alışkanlıkları kaotikti. Bentham'ın notlarını toplamak, el yazmalarını düzeltmek ve tüm bunları yayımlanabilir bir hâle sokmak Mill'e kalmıştı. Korkunç derecede zor bir işti.

Bu sürecin sonunda tüm yaşamını değiştirecek bir deneyim yaşadı.[9] Yorgun ve bunalmış bir hâlde, diğerlerinin mutluluğu için çalıştığı tüm bu projelerin gerçekleşmesinin onu mutlu yapıp yapmayacağı şeklindeki can alıcı soruyu kendine sordu. Yanıtın hayır olduğu ortaya çıkmıştı. Kendisi hakkındaki yaşamı paramparça olmuştu. Hükümet politikalarının ve yasal düzenlemelerin erdemlerini, bunlardan etkilenenlerin mutluluğunu artırma eğilimine bakarak ölçmeyi amaçlayan bir faydacı olarak büyütülmüştü. Bir reformcunun hemşehrilerinin tümünün iyiliğini isteyeceğini, onların mutluluğundan zevk alacağını ve iyiliksever projelerin başarısıyla kendini mutlu kılacağını itirazsız kabul etmişti. Yine de Mill, kendisine değer vermek üzere yetiştirildiği tüm bu tasarıların başarısı hakkında ne hissedeceğini sorduğunda yanıtı, bunun, onu etkilemeyeceğiydi. Bu, yirmi yaşındaki duyarlı bir genç için kişisel bir felaketti. Bir faydacı için ise aynı zamanda kuramsal bir felaketti.

Bunun çözümü belli değildi. Mill, duygularıyla tartışamayacağını hissetti. Kendi açısından birkaç ay, belki de iki yıl sürecek bir bunalıma girdi. Bu bunalımdan anlam dolu bir kaza eseri çıktı. Fransız yazar Marmontel'in anılarını okuyordu ve Marmontel'in babasının ölümünü, ailesinin yaşamında babasının bıraktığı boşluğu doldurma niyetini anlattığı bölüme denk geldiğinde Mill gözyaşlarına boğuldu.[10] Bunun sonucu, mutluluğu geri getirmekti; insan duyguları konusunda yetersiz olmak onu dehşete düşürmüştü ve babasının, onu bir hesap makinesine dönüştürmüş olmasından korkmuştu. Bu, onun hisli bir varlık olduğunun kanıtıydı.

Mill'in hissettiğinin, bir gün babasının vesayetinden kaçabileceği ve kendi doğrusuna göre yetişkin biri olabileceği düşüncesi karşısındaki bir mahcup zevk boşalması olduğuna şüphe yok. Genç biri olarak bu olaya büyük önem atfetti. Bu, iki şeyi gösteriyordu; ilki, eğitim, zekânın olduğu kadar duyguların da gelişimine eğilmelidir. Eğitiminin sadece zekâsına yöneldiğini düşünmekte haklı olup olmadığı şüpheli olsa da babası onu bir ömre bedel şiirlerle, epik tarihsel kitaplarla ve romanlarla tanıştırmıştı. Mill tepkisini, on sekizinci yüzyıl düşünce yapısı arasındaki, rasyonalizm ve romantizm arasındaki veya

9 *A.g.e.*, ss. 111vd. ("A Crisis in My Mental History").
10 *A.g.e.*, ss. 116-17.

siyasete mekanik ve tarihsel yaklaşım arasındaki bir ayrımın temeli yaptı. Mill bunu yaparak faydacılığı, yaşam hakkında daha ikna edici bir yönde genişletti, dostane eleştirmenlerin gözünde bu böyleydi, onu daha sert eleştirenlere göre ise ilkesiz bir eklektizm adına faydacılıktan vazgeçmişti.

Mill'in çıkarttığı ikinci sonuç, faydacı kavramlarla tam olarak anlaşılması zor olan ahlaki ve siyasi değerlerin önemidir; özerklik, canlılık, insanın kendi varlığının efendisi olma arzusu, insan haysiyeti. Mill, kendi kaderinin efendisi olmadığı ama başka birinin onun yaşamı hakkındaki tahayyülünün bir ürünü olduğu duygusu yüzünden bunalmıştı. Onu kurtaran, en sonunda kendi kendisinin efendisi olabileceği duygusuydu. Bu andan itibaren özerklik fikri, düşünme şeklinin merkezi hâline geldi. Mill'in, bu olayı "düşünsel yaşamında bir kriz" olarak tarif etmesi, hem klasik eğitimine bir dönüştü hem de on dokuzuncu yüzyılın gözde düşüncesine doğru atılmış bir adımdı. Yunanlar "krizin" bir dramdaki dönüm noktası ve küstahça rol yapmaya bir meydan okuma olduğunu düşünüyorlardı. Yakın geçmişteki bir anı olan Fransız Devrimi ile beraber, on dokuzuncu yüzyıl yeni yeni krizlere gebeydi. 1789'dan önce de yönetimler devrimlerle, ayaklanmalarla, köylü ve şehir isyanlarıyla yüz yüze gelmişti; bunlar barışa bir tehdit olarak görülmüş ve büyük bir gaddarlıkla bastırılmıştı. Her hâlükârda bunlar birer "polis" konusuydu. Bunlar kriz değil çalkantıydı.

Büyük Fransız Devrimi, bütünüyle farklı bir şeydi. Yine de apaçık bir havada patlak vermişti. Bastille'e yapılan saldırının, Avrupa'nın Reform'dan beri görmediği büyüklükte bir kalkışmayı tetiklemesi, Londra'daki şehir ayaklanmasının, İngiliz monarşisinin alaşağı edilmesiyle sonuçlanmasından daha olası değildi. On dokuzuncu yüzyıl, devrimi ve siyasette, sanatta, dinde ve bireysel yaşamda kriz anlarını tespit etmeyi takıntı hâline getirmişti. Bizim için böylesi kavramlarla düşünmek ancak ikinci derecede önemlidir fakat bu, o zamanlar gerçek bir yenilikti. Mill'in duygusal yaşamındaki kabarmayı, zamanındaki politik ve toplumsal evrimlere uyarlaması tam bir öz bilinç işidir. Katı felsefi görgücü [empiricist] Mill, Hegel'in, on dokuzuncu yüzyıl için felsefenin tarihsel olarak düşünülmesi gerektiği şeklindeki fikrini paylaşıyordu. Mill, Hegel'i okudu ve projenin değil Hegel'in aşırı derecede anlaşılmaz olduğunu düşündü.

Millete Hoca

Mill'in düşünsel krizi, arkadaşları için görünmezdi. *India House*'ta çalışmaya devam etti; 1820'lerin sonu ve 1830'lar boyunca kendini, kendi sahipliğinde ve editörlüğünde çıkan radikal edebiyat ve siyaset dergisi *London and Westminster Review* ile siyasi gazeteciliğe adadı. Harriet Taylor'a âşık olmasıyla hayatı daha da dramatik bir şekilde değişti. O evliydi ve o da Mill'e, Mill'in ona olduğu kadar âşık olsa bile ikisi de eşi başka birine âşık olduğu için yaygara koparmayan, haysiyeti ve çocuklarının mutluluğu için edepli

olunmasını arzulayan Harriet'in eşi John Taylor'ın da yardımıyla çok dikkatli davrandılar. Buna rağmen bu skandal bir ilişkiydi ve Mill, mümkün olduğu kadar tüm zamanını Harriet ile geçirecek ve eski dostlarını çok az görecek şekilde sosyal yaşamdan çekildi. Daha geniş dünya ile olan iletişimi giderek daha gayri şahsi bir hâl aldı. İngiliz, Avrupalı ve Amerikalı okuyucularıyla gelişmiş liberal düşüncenin öngörülerini paylaşan tek kişilik bir eğitim kurumuna dönüştü.

Bentham'ın noksanları hakkında 1833'te aynı adla müthiş bir yazı kaleme aldı ve Fransa'nın dışında Alexis de Tocqueville'in *Democracy in America*'sını, ilk cildi 1836'da ve ikinci cildi 1840'ta yayımlandığında bir dâhinin eseri olarak selamlayan ilk kişi oldu.[11] 1843'te, yayımlandığı günden itibaren görgücülerin kutsal kitabı olan, bilim felsefesi hakkındaki kanaatlerini ortaya koyduğu temel kitaplarının ilki, *A System of Logic*'i yayımladı. Eserin hedefi tüm insan bilgisinin, deneyimde başladığını ve etik, matematik veya fizik kanunlarının hakikatini algılamaya ayarlı bir yetiye veya "sezgiye" ne sahip olduğumuzu ne de ihtiyaç duyduğumuzu göstermekti. *A System of Logic*, şaşırtıcı derecede siyasi bir eserdir. Mill, özel yetiler ve sezgisel kapasiteler öğretisinin muhafazakâr sosyal, etik, dinî ve siyasi öğretiler için güçlü bir destek olduğuna inanıyordu. Yeterince derin bir *kanaat*in inançlarının gerçekliğini garanti altına aldığına inanan biri, özeleştiri bakımından yetersizdir. İnsan ırkının en büyük zayıflığı, derinden inandığımız her şeyin doğru olması gerektiğine inanmaya çok hazır olmasıdır.[12] Sezgicilik felsefesi, bu zayıflığı güçlendirmektedir; daha iyi bir felsefe, bunu düzeltmeye çalışmalıydı.

Muhafazakâr rakiplerinin altını oyma şeklindeki bu negatif hedefe ek olarak Mill'in iki tane de önemli pozitif hedefi vardı. Biri, sosyal bilimlerin de en nihayetinde fiziksel bilimler kadar güvenilir sonuçlar sağlamaması için bir neden yoktur, fikrini geliştirmek. Gün, bunun düşünülebileceği günlerden çok uzaktı ama toplumsal dünya hakkındaki bilgilerimizi bilimsel bir temel üstüne oturtmak ussal bir siyaset için zaruriydi. Mill, modern ardıllarının aksine, bu fikri desteklemek için gelişen bir disiplin olmasına rağmen iktisat örneğine başvurmadı. İktisat, sıkıca belirlenmiş durumlarda eksiksiz bilgiyle ve eylem için çok sınırlı güdülerle insanların nasıl davranacaklarını açıklayan hipotetik bir disiplindi.[13] Mill, babasının *Essay on Government*'ı ile sebepleri yerli yerine oturttu.

Mill'in ikinci hedefi, siyasal pratiğin tarihsel olarak duyarlı bir siyaset sosyolojisine dayanması gerektiğini savunmaktı. Siyasal kurumların başarısı veya başarısızlığı onları çalıştırmak durumunda olan insanların karakterine bağlı olduğundan kritik soru, eğitimin, gelişmemiş insan doğamızı nasıl oturmuş yetişkin bir karaktere dönüştüreceğiydi. Arzulanan bilimi tarif

11 *Essays on Politics and Culture* içinde ss. 77-120, 173-213.

12 J. S. Mill, *Autobiography*, ss. 202-4.

13 J. S. Mill, "Of the Geometrical or Abstract Method," *System of Logic*, kitap 6, bölüm 8, *The Collected Works* içinde, 8:887-894.

etmek için bir boyutu "ulusal karakter bilimi" olan "etoloji" kelimesini kullandı ve demokrasinin, Fransa ve Amerika'daki demokrasinin geleceği noktasında ulusal karakterin oluşturduğu farka ışık tuttuğu için Tocqueville'i övdü.[14] Mill, Viktorya Britanyası açısından çağın probleminin, sürdürülebilir bir temel üzerinde liberal demokrasinin uygun biçimini tesis etmek olduğunu düşündü. Naif bir görevdi çünkü sıradan insanların çabuk karar değiştiren biri olmadan özgürleştirilmesi gerekiyordu; kendilerinin ve başkalarının özgürlüklerini tehdit etmeden ellerine alacakları iktidarı kullanmak için özgüvenleri olması gerekiyordu. Tocqueville'in *Democracy in America*'nın ikinci cildinde Birleşik Devletler'i tarif ederken kullandığı tedirgin üslup, bu görevin, onları aştığını haber veriyordu. Aslında Mill'in, modern devletlerin uygulayabilecekleri şeyin *temsilî yönetim* olduğu konusunda ısrarcı olduğunu göreceğiz. Kelimesi kelimesine öz yönetimin mümkün olduğu çevreler vardı ama modern endüstriyel ulusun yönetimi, bunlardan biri değildi. Yöneticilerimizi seçerek ve tatmin edici değillerse onları görevden alarak iyi bir yönetim için güvenceler alabiliriz. İlla da tam öz yönetim olması gerekmez. Jefferson'ın ifadesiyle temsilî demokrasiye sahip olabiliriz, saf demokrasiye değil.

1848'de Mill *The Principles of Political Economy*'yi yayımladı. Onun da politik imaları vardı hem de sadece hükümetin operasyonlarını açıkça tartıştığı son kitapta değil. Mill, toplumsal ve siyasi yaşama ilişkin iktisatçıların sunduğu determinist şemayı beğenmiyordu. Sorun, iktisadın ilgilendiği fenomene ilişkin determinist açıklamalar yapmaya çalışması değildi. Her bilim, nedenlerin, sonuçları nasıl belirlediğini gösterecek şekilde olayları açıklamaya çalışır. Mill, kendi döneminin iktisatçılarının tek bir ekonomik sistemin, Viktoryen kapitalizmin mümkün olduğunu düşünmekte çok aceleci davrandığını düşünüyordu. Yeterli bir ekonominin, Viktorya İngilteresi'ndekine benzer özel mülkiyet haklarına dayanması gerektiği, onlara yeterli bir hakikat gibi gözüküyordu. Mill, işçilerin sahip olduğu kooperatiflere dayanan bir çeşit sosyalizmi, İngiltere'de inşa etmenin mümkün olduğuna inanıyordu ve buna çok da istekliydi çünkü siyasi demokrasi ekonomik demokrasinin yokluğunda çok güvencesizdi.[15] Her hâlükârda, özerklik mükemmeldi. Demokrasiyi meşrulaştıran şey özgür insanların kendilerinin seçmediği otoriteler tarafından yönetilmeye izin vermemeleriydi. İşyerinde de atanmasına hayır dediğimiz müdürler tarafından yönetilmek eşit derecede kabul edilemez bir olguydu. Mill, İngiltere için ne tür bir sosyalizmin uygun olduğuna, kendisi gibi insanların karar vermesi gerektiğini önermiyordu; geleceğin ekonomik ve siyasi kurumlarına, oy hakkını elde ettikleri anda emekçiler karar vermeliydi.

---

14 J. S. Mill, "Of Ethology or the Science of the Formation of Character," kitap 6, bölüm. 5, *Collected Works* içinde, 8:861-74.

15 J. S. Mill, "On the Probable Futurity of the Labouring Classes," *Principles of Political Economy*, kitap 4, bölüm 7, *Collected Works* içinde, 3:759-96; "Chapters on Socialism," *A.g.e.*, 5:707-53.

On yıl sonra Mill, *On Liberty*'yi yayımladı. 1851'de Harriet Taylor'ın eşi John öldü ve uygun bir aradan sonra o ve Mill evlendiler. Mutlulukları, Mill, ikisinin de verem olduğunu öğrendiği anda artık tehdit altındaydı. Kısa evliliklerinin geri kalanı hastalıkla, tedavi bulmak için sıcak yerlere yapılan yolculuklarla, İngiliz entelektüel, kültürel ve siyasi yaşamının düşük düzeyi üzerine kasvetli düşüncelerle ve arkalarında "bizden sonraki düşünürleri, tabii eğer olacaklarsa" desteklemek için "düşünsel bir gıda" bırakma planlarıyla geçti. 1858'de Harriet, Avignon'da öldü ve Mill, onun mezarına yakın bir ev satın aldı. *On Liberty*, onun anısına yazılmıştı ama toplumsal ve siyasi liberalizmin en önemli manifestolarından biri hâline geldi, Mill'in eserlerinin en canlı ve parlağı olarak kaldı. Eserin savlarına, ilk yayımlandığı günden daha fazla *inanılmamaktadır* fakat zevk ve öfke uyandırma kapasitesinden çok az şey azalmıştır. Eser, çarın sansürcüleri, Karl Marx'ın *Das Kapital*'inin Rusça çevirisine izin verip *On Liberty*'nin çevirisine izin vermeyi reddettiklerinde istemeden de olsa onlardan bir takdirname almış oldu. Kimse *Das Kapital*'den bir şey anlamazdı ama Mill'i okuyan biri, III. Alexander'ın muhafazakâr, despotik ve neredeyse teokratik olan yönetimi hakkında kötü sonuçlar çıkarabilirdi.

On Liberty'yi, Mill'in liberal siyaset külliyatını tamamlayan üç eser takip etti. 1861'de *Fortnightly Review*'de bir dizi kısa makale yazdı ve bunlar daha sonra *Utilitarianism* adıyla yeniden basıldı. Bir yıl sonra nispi temsil, çoğul oy ve kadınların oy hakkı gibi İngiliz olmayan fikirleri savunduğu *Considerations on Representative Government*'ı yayımladı. Son olarak 1869'da savı, adaletsizliğe düşmeden eğer özgürlük iyi bir şeyse iyi bir şeydir ve bu sadece erkekler için iyi değildir önermesi ile özetlenebilecek *On Liberty*'ye bir rehber niteliğinde *The Subjection of Women*'ı yayımlayarak tehlikeli bir radikal olarak ününü perçinledi. Ölümünden sonra *Autobiography*, *Chapters on Socialism* ve *Three Essays on Religion* geldi. *Chapters on Socialism*, işçi kooperatifleri savı üzerinden geliştirilmişken *Three Essays on Religion*, diğer şeylerin yanı sıra Auguste Comte'un tahayyül etmiş olduğu gibi bir "insanlık dinine" bağlanmanın zor bir şey olmadığını ileri sürmektedir.

Mill, Doğu Hindistan Kumpanyası'ndan, kumpanyanın dağıldığı ve Harriet için yas tutabileceği ve dağlarda botanik turlarına çıkabileceği Avignon'a yerleşmeye karar verdiği 1858 yılında emekli oldu. Dostları, onu bu gönüllü sürgünden vazgeçirmeye çalıştılar ve 1865 ile 1868 yılları arasında Westminster Şehri'nden Liberal milletvekiliydi; Harriet'in ölümünden on beş yıl sonra birçok sıkı dost edinmişti; aralarında kadınların oy hakkı ve toprak reformunun da yer aldığı çok sayıda davada aktif bir rol üstlenmişti. Parlamentoda bulunduğu zaman zarfında otuz yaş üstündeki evli kadınlara oy hakkı tanıyan 1918'deki düzenleme öncesinde kadınların oy hakkını elde etmesine, kendisinden önce gelenlerden daha fazla yaklaşmıştı. 1873 yılında Avignon'da öldü.

Faydacılığı Yeniden Düşünmek

Mill'in eserlerinin kronolojisi, Mill'in siyasetinin mantığını yansıtmamaktadır, dolayısıyla her ne kadar faydacılık tartışması, *On Liberty* sonrasına denk gelse de ilk önce onu araştırmamız gerekmektedir çünkü doğru bir şekilde anlaşılan faydacılık –Mill'in görüşünce– onun siyasal ve toplumsal düşüncesinin temelini teşkil etmektedir. Mill eleştirmenlerinin birçoğu, onun liberalizminin daha serbest bir çözüm olduğunu ve faydacılığın liberal olmayan içerimlerini etkisizleştirmenin zorluğunu göz ardı ettiğini düşünmektedir. Mill'e özgü faydacılığın, başka kaynaklardan elde ettiği kanaatleri düzenleme ihtiyacını yansıttığı kesinlikle doğrudur.

Her hâlükârda resmi program yeterince açıktır. Mill, İngiliz siyasetinin hem siyasetçiler hem de entelektüeller açısından sistematik düşünce yokluğundan mustarip olduğunu düşünüyordu. İngiltere'de özgürlüğün kaderi, son kertede günün toplumsal, ahlaki ve siyasal fikirleri tarafından belirlendiğinden şairler, filozoflar ve toplumsal düşünürlerin, bu fikirleri toplumları için sağlamaları gerekmektedir. 1829-30'da yazılan "The Sprit of the Age"de çağın güven yoksunluğunu, iyi düşünülmüş ahlaki ve siyasi fikirlerin eksikliğini etkili bir şekilde yazmıştır.[16] Ulusun, Samuel Taylor Coleridge tarafından toplum ve kültür hakkında –hatta genel olarak yaşamın anlamı hakkında– fikirleri tüm toplum içinde otorite kabul edilen kamusal entelektüeller olarak görülen münevverleri eksikti. Bu kavram, bu grubun, kurumsal kilisenin ruhban sınıfının ruhani rolünü, Coleridge gibi Mill'in de inandığı üzere ne İngiltere Kilisesi'nin ne de mevcut aristokrasinin demokratik bir toplumda asla oynayamayacağı bir rolü oynadığını ifade etmektedir.[17]

Mill, münevverlere faydacı bir öğreti sağlamaya girişir. Faydacılığın temeli, önemli olan her şey insanın iyiliği üzerinde etkisi olduğu ve insan iyiliği de mutluluktan oluştuğu için önemlidir düşüncesidir. Bu düşünceye birçok alternatif vardır; bazı şeyler "sadece" önemlidirler veya Tanrı için önemli oldukları için önemlidirler ya da daha kişisel olmayan bir evrensel şemaya uyarlar. Çok sayıda insan bir şeyin, kendileri, ırkları, aileleri ve ülkeleri için önemli olduğu için önemli olduğunu düşünür. Tersine, faydacılık, evrenselci ve sekülerdir. Herhangi bir ilişki durumunun, insan refahına etkisine göre iyi veya kötü olduğu iddiası, sadece ahlaki iyi veya kötüyü değil her türden iyilik ve kötülük hâlini açıklar.[18] Kanser kötüdür çünkü acıya sebep olur fakat kanser şeytani bir şey değildir. Mill'in ahlaki iyi ve kötüyü açıklaması, ahlakın kolektif olarak kendi üzerimize koyduğumuz ve psikolojik yaptırımlarla tatbik ettiğimiz davranış kuralları sistemi olduğu düşüncesine dayanır. Bir yaptırım vicdanınkidir. Eğer bir toplumun fiilî [actual] ahlakının ne olduğu gibi olgusal soruyu soracak olursak üyelerinin hangi kuralları takip ettiğini

16 J. S. Mill, "The Spirit of the Age," *Essays on Politics and Culture*, ss. 1-44.

17 *A.g.e.*, ss. 36-40.

18 J. S. Mill, *System of Logic*, kitap 6, bölüm 12,alt bölüm 7, *Utilitarianism and Other Essays* içinde, ss. 139-40.

sormuş oluruz; ahlakının ne olması gerektiğini soracak olursak hangi kuralları takip etmelerinin gerektiğini sormuş oluruz. Bu, pozitif ve eleştirel ahlak arasındaki farktır. *Pozitif* ahlak, Hegel'in *Sittlichkeit*'idir yani bir toplumun fiilen takip ettiği etik kurallardır. Hangi kuralları takip etmek zorunda olduğunu soran bir birey *eleştirel* ahlak ile ilgili bir soru sorar. Mill'in faydacılığının özü, gerçek eleştirel ahlakın, eğer onu takip edecek olursak insan iyiliğini maksimize edecek kurallar olduğu iddiasıydı.

Bu, ahlaka ilişkin sosyolojik bir görüştür. "Özel mülkiyet adil midir?" gibi soruların, farklı toplumsal grupların, özel mülkiyetin adilliği konusunda ne düşündüğü hakkındaki sosyolojik sorulara indirgenmesi anlamında değil ahlakın bir kurum olarak anlaşılması anlamında sosyolojik bir görüştür. Ahlak adını verdiğimiz kuruma sahip olmamızın nedeni, insanların birbirlerine karşı çok hoşgörülü olmaya ve biraz da olsa pozitif yardıma ihtiyaçlarının olmasıdır. Hoşgörülü olmanın, başkalarının bizi sevmesinden, bize yardım etmesinden çok onların bize saldırmamasına, kötü davranmamasına, bizi soymamasına bağlı olduğunu ve bunun, onların bizi sevmesine ihtiyacımız olduğundan daha temel bir ihtiyaç olduğunu biliriz. Nezaketi bir erdem ve kabalığı bir kusur olarak görmemizin nedenini anlamak da kolaydır. Saldırganlığı ve kötü davranışları yasaklayan kuralların, nezaketi ve yardımseverliği teşvik eden kurallardan daha sıkı tatbik edildiğini anlamak da aynı şekilde kolaydır. Sadece, başka insanlara karşı kelimenin gerçek anlamıyla *görevlerimiz* olduğu, daha az aşikârdır ama bireysel özgürlük bakımından Mill'in davası için önemlidir. Ahlak, başkalarıyla olan ilişkilerimizle ilgilidir; zararın engellenmesi ve yardımın cesaretlendirilmesidir. Kendi kendimizle ahlaki bir ilişki içine girmeyiz fakat Mill, uygun bir faydacılığın aynı zamanda görev alanının ötesinde de davranışlarımız hakkında bir şey söylemesi gerektiğini düşünüyordu.[19]

Mill, bazen ahlakın, yaşamın kelimenin gerçek anlamıyla "iş" yanı ile ilgilendiğini söylüyordu. Bentham, zayıf bir faydacılık öneriyordu çünkü yaşamın iş yanına eğildi ve birbirimizle olan ilişkilerimizde açık ve ussal bir kılavuz oluşturdu. Fakat kendimizi geliştirmeye ilişkin ilham verici hiçbir şey sunmadı. Mill, eğer kendi davranışlarımızın ve karakterimizin değerini ciddiye alırsak iyi veya kötü davranabileceğimiz üç farklı boyutu ayrıştıracağımızı iddia etti. Basiretsiz olabiliriz yani kendi çıkarımıza zarar verebiliriz veya başkalarının meşru çıkarlarına zarar verip ahlak dışı davranabiliriz. İlkine örnek olarak çok içki içip akşamdan kalmamız verilebilir; ikincisine ise çok içki içmek ve tehlikeli bir şekilde araba kullanmak verilebilir. Bu, ahlakın alanıdır; başkalarını tehlikeye atmak görevin ihlalidir. Üçüncü boyut, davranışın değerinin, erdemliden kötüye gidenden ziyade asilden aşağılığa uzanan bir skalaya göre belirlenmesidir. Borcunu zoraki ödeyen biri, borçlarını geri ödeyerek görevini yerine getirir ama davranışı, her hâlükârda basit bir davranıştır. Olabileceği insandan daha aşağıda bir insan olduğundan

19 J. S. Mill, "Bentham," *Utilitarianism* içinde, ss. 171-73.

kendini kınaması gerekmektedir. Mill bazen bunun, değer biçmenin "estetik" boyutu olduğunu söyledi.[20]

Mill, Bentham'ın, etik yaşamın insanın kendisiyle ilgili yanını ihmal etmesinden şikâyet ediyordu. Mill'in, *On Liberty*'deki, sadece kendimizle ilgili konularda toplumun, bizi daha iyi davranmamız yönünde zorlamaması gerektiği yönündeki ısrarının ışığında, Bentham'ın, kişinin, kendisiyle ilgili mükemmelliği ihmal etmesinden şikâyet etmesi garip görünebilir. Ama öyle değildir. Mill'in belirttiği husus, bunların empoze edilmesi değil teşvik edilmesidir; anlaşılmadıkları sürece bunlar teşvik edilemez. Bentham, bunların anlaşılmasına engel olmuştu çünkü başka bir kişinin kendisiyle ilgili bir davranışı hakkında fikir sahibi olmanın neredeyse terbiyesizlik olduğunu düşünüyordu. Mill, başka bir kişinin kendisiyle ilgili bir davranışına dönük ilgisizliğin insanın mükemmelliğine ilişkin bir başarısızlığı temsil ettiğini düşünüyordu. Doğru bir şekilde anlaşılan faydacılığın, bir yanı salt insanın kendisiyle ilgili olan insan yaşamının, tüm boyutlarına değer biçilmesi için ilkeler sağlayabileceğini göstermek istiyordu. Faydacılık, yaşamın "iş" alanından yaşamın diğer tüm alanlarına genişletilebilirdi. Kişinin kendisiyle ilgili duygularının ve değerlerinin, tüm değerlerin en önemlisi olduğunu savunmak; bunların zorlayıcı ve örgütlü eylemle teşvik edilmemesi gerektiğini iddia etmek birbiriyle çelişkili değildir. Bu, liberalizmin özüdür.

Mill, Bentham'ın faydacılığının örneğini, onun ünlü "zevkin nicelikleri eşit olduğundan raptiye şiir kadar güzeldir" sözünde bulan kültürsüzlüğünden [philistinism] korkuyordu. Çünkü Mill, Bentham'ın, demokrasinin kötü etkilerini cesaretlendirdiğini düşünüyordu. Mill, 1830'lardaki birçok denemesinde modern toplumda "kitlelerin, bireyler üzerinde tahakküm kurma yönünde" bir eğilimi olduğunu belirledi. Topluma tekil, seçkin bireylerden ziyade kamuoyu fikrinin egemen olduğunu ifade ediyor; çağın dehasının, tekil bireylere büyük amaçlar ilham etmekten çok geniş halk kesimlerini, birleşik eylemler için örgütlemekte olduğunu söylemeye çalışıyordu. Mill, Tocqueville'i okumadan önce bile bireysel çıkar ekonomisine inandığından ve önceki çağın dinî kısıtlamaları, büyük oranda geride kaldığından kendini, bireyin çağı olarak gören bir çağın, gerçekte bir kitle fikri ve kitle eylemi çağı olduğuna ikna olmuştu.[21] Toplumu oluşturan bireyler, bir kitle olarak hareket ediyordu. Tocqueville, Mill'in şüphelerini güçlendirdi; Amerika'yı, dünyanın geri kalan her yerinden daha az gerçek düşünce özgürlüğünün olduğu bir yer olarak tarif etti. Yine de bireysel özgürlüğü, kolektif coşkuyu ve sınırlarını keşfedip güvence altına alan gelişmiş yasal düzenlemeler içeren bir "Haklar Bildirgesi" vardı. Ancak bu metin Tocqueville'e göre, bireylere, kendilerini düşünmeleri konusunda cesaret ve istek aşılamaktan uzaktı. Mill'in faydacı öğretiye dönük eleştirisi, onu genişletti ve onun insan doğası hakkındaki varsayımlarını düzeltti. Faydacılığın tehlikesi, insan doğasını, özünde

20 *A.g.e.*, ss. 171-72.

21 J.S. Mill, "Civilization," *Essays on Politics and Culture* içinde, ss. 47vd.

pasif olarak temsil etmesidir; eğer bizler zevk veya acı üreten itkilerin birer tüketicisiysek ve başarı, ilkinden fazlaya, ikincisinden aza sahip olmaksa eylemimizin, yolumuzun ve çabamızın değerini açıklamak zordur. Neden, rahatı tehlikeye tercih etmeyelim veya siyasi düzlemde tahammül edilebilir yumuşaklıkta ve etkide bir yönetimi öz yönetime tercih etmeyelim. *Öz yönetim*, muhtemelen bir faydacının isteyeceğinden daha fazla çaba ve risk içermektedir. Mill'in faydacılılık hakkındaki nihai açıklamasına özgün tadını veren böylesi düşüncelerle savaşma kaygısıdır. *Utilitarianism*, ahlak felsefesi tarihinde en çok okunan ve en çok nefret edilen eserlerden biridir. Birçok eleştirmen, onu o kadar hatalı bulmaktadır ki bir entelektüelin bunu nasıl yazabileceğini anlayamamaktadırlar; dostları ise onu seküler etiğin merak uyandıran ve ikna edici bir açıklaması olarak görmektedir.

Utilitarianism'in planı basittir. Mill, "fayda"nın ne anlama geldiğine ilişkin kafa karışıklıklarını temizlemekle işe başlar. Genellikle faydalıyı sadece işe yarayanı, güzelle, doğruyla, adille veya asille karşılaştırırız. Okuyucularının iyi, doğru, adil ve güzelin yanı sıra sıradan anlamıyla işe yarayanın ne olduğunun fayda olarak yani mutluluğun sağlanması olarak açıklanabileceğinin anlaşılması, Mill için önemliydi. Mill'in savı, genellikle olumsuzdur; faydacılığa dönük onu yanlış anlayan eleştirmenlerden gelen büyük bir direnç olduğunu ve gerçekte faydacılığın ne olduğunun açığa kavuşturulması gerektiğini düşünüyordu. Paradoksal olarak daha sonraki eleştirmenler için Mill'in ne elde etmeye çalıştığını anlamak zordur çünkü savıyla ilgili hedefleri onlarınkinden çok farklıdır. Dolayısıyla en temel savlarından biri, faydacılığın *gerçekleştirilebilir* olduğuydu. Modern okurlar buna, herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan inanacaktır. Oysa Mill'in okurları, ahlakın, Tanrı'nın iradesinin işi olduğunu ve seküler etiğin kendi içinde çelişki arz ettiğini düşünmeye bizden daha yatkındı. Mill, hayatının sonunda, evrende işleyen zararsız bir akıl olabileceğini düşünmeye meyil etse de esasen bir agnostikti. *Utilitarianism*, daha farklı bir açıdan agnostikti; fayda, Tanrı olsun olmasın etik bir kılavuz sağlamaktadır. Eğer bir Tanrı varsa bizim, faydanın buyruklarını takip etmemizi isteyecektir. Eğer yoksa yine de onları takip etmemiz gerekmektedir. Eğer bir Tanrı varsa faydacı prensipleri teşvik edecektir; eğer yoksa toplumun bunu yine de yapması için iyi bir neden vardır. Tarih, farklı dinî inançlara sahip olan veya dinî inancı olmayan toplumların benzer etik yasalar benimsediğini göstermektedir. Tutarlı ve ilerici oldukları müddetçe yasalar, taraftarları böylesi kavramlar kullanmasa da faydacı fikirleri yansıtmaktadır.[22]

Mill'in, *ahlakın* neyi kapsadığı hakkındaki algısı, tartışma sırasında ortaya çıkmıştır. Ahlak, insan refahını maksimize etmek için psikolojik ölçüler tarafından tesis edilen ve tatbik edilen kurallar bütünüdür. Faydacılığın, hangi kuralların bunlar olduğunu söylediğini göstermek için faydacılığın muhtemelen hiç kimsenin reddetmeyeceği bir şeyi –örneğin, adalet

22 *A.g.e.*, ss. 274-75.

kuralları– uygun bulduğunu ve tartışmalı konuların –örneğin, özel cinsel etik kuralları– düzeltilebilmesi hakkında soruların sorulmasına izin verdiğini göstermesini gerekiyordu. Etik hakkında inanabileceğimiz her şeyin çoğuna zaten inanıyor olsak da ilerleme için hâlâ yer vardır. Bir toplumun pozitif ahlakı yani bir toplumun mevcut anda ahlakın içeriği olarak kabul ettiği şey faydacılığın uygun bulacağı şeylerin çoğunu içermektedir fakat faydacılığın görevi, herhangi bir toplumun pozitif ahlakının test edilebileceği eleştirel bir ahlak sağlamaktır.

Bu, birçok okuyucuya tehlikeli gelecektir. Onlar için ahlaki ilerleme hakkında konuşmak, ahlakın ilahi bir emirle meydana getirildiği ve kaydedildiği fikrini tam kalbinden vurmaktadır. Mill ise diğer eleştirileri savuşturma konusunda daha endişeliydi. Diğerleri bir yana, Thomas Carlyle'nin faydacılığa dönük eleştirisi, onun bir "domuz" felsefesi olduğu şeklindeydi. İnsanoğlunun sadece keyif aramadığı ama bunu, etiğin nirengi noktası olarak alması gerektiği fikrinin, insanların değil domuzların dünya görüşü olduğunu söylüyorlardı. Bu şekildeki eleştiriler Mill'i çok kızdırıyordu. Bu, en keskin bazı yazılarında konu edilmektedir. İlk olarak, insanların zevkinin domuzların zevki olduğunu söylemek insanlara basitçe hakaret etmektir; "bu suçlama, insanların domuzların alabileceği zevklerden" başka bir şeyden zevk alamayacağını öne sürmektedir."[23] İnsanlara hakaret eden faydacılar değil ama onları eleştirenlerdir. Faydacılar, insanların domuzlara değil insana uygun mutluluğun peşinde olması gerektiğini düşünmektedir. Mill daha da ileri gitti. Farklı zevk türleri ve farklı mutluluk biçimleri olduğunu; bunların, "nicelik" kadar "nitelik" açısından da karşılaştırılabileceğini ileri sürdü. Ünlü bir ayrıma başvurarak tatmin olmuş bir domuz olmaktansa tatmin olmamış bir insan olmanın daha iyi olduğunu; tatmin olmuş bir aptal olmaktansa tatmin olmamış bir Sokrates olmanın daha iyi olduğunu iddia etti.

Bu, iki zorluk doğurmaktadır. İlki, eğer niteliği hesaplamaya dâhil edersek mutluluğu maksimize etme fikrinin neye dönüşeceğini bilmenin zor olacağıdır. Mill bu hırsı bertaraf etmiş gözükmektedir. İkincisi, eğer Mill her ne yapıyorsak bunu mutluluk için yapıyoruz diyorsa tatmin olmamış bir Sokrates'in tatmin olmuş bir aptaldan daha iyi olduğunu söylerken neyi kastettiğini anlamak zordur. Eğer aptal Sokrates'ten daha mutlu ise Sokrates'ten daha iyi iş yapıyor demektir. Bu, Thrasymachus'un fikri değildir; Thrasymachus, mutluluğun öz gelişme ve başkalarını geride bırakma ile uyumlu olduğunu düşünüyordu. Bu görüş, ne yapmamız gerektiği konusunda agnostiktir, mutlu olmanın nasıl olursa olsun başarılı olmaya içkin olduğunu ileri sürmektedir. Thrasymachus sürekli televizyon seyredenleri onaylamayacaktır ama kaba bir faydacının sürekli televizyon seyreden mutlu birini onaylamamasına imkân yoktur.

Mill, bu şikâyetleri boşa çıkarabileceğini düşünüyordu. Tatmin olmuş bir domuz olmaktansa tatmin olmamış bir insan olmanın daha iyi olduğunu

23 *A.g.e.*, s. 278.

bildiğimizi ve tercih durumunda kalan herkesin, bununla hemfikir olacağını düşünüyordu. Tatmin olmamış hiç kimsenin mutlu bir domuz olmayı istemeyeceği gibi Sokrates de mutlu bir aptal olmayı istemeyecektir. Mill'e göre bu, mutluluğun daha üst ve daha aşağı biçimleri olduğunun kanıtıdır. Mill, bunun mutluluk dışında başka bir nirengi noktasını gerektirdiği şeklindeki aşikâr cevaba ilişkin ikinci savını üretir; bizler, mutluluğumuzu başlangıçta onun parçası olmayan şeylerle beraber tanırız. İlkin sadece gelecekteki mutluluğumuza katkısı olacağı için yaptığımız çok şey vardır ama bir zamanlar sadece mutluluğun aracı olan şey sonunda onun bir parçası hâline gelmektedir. Başlangıçta dürüst olmak istediğimiz için değil başkaları bize güvensin diye doğruyu söyleyebiliriz; bir zaman sonra ne olursa olsun artık sahtekâr olmak istemeyiz. Erdemi, kendisi için istememiz gerektiğini söyleyen birine Mill'den bir itiraz gelmez; birinin böyle yapması gerektiği, şüphesiz herkesin çıkarınadır ve kendimiz söz konusu olduğunda bu, en çok yaşamak istediğimiz yaşamın bir parçası olur.[24]

Adalet

Bunun, Mill'in siyaset teorisine nasıl etkisi olduğunu sormamız gerekmektedir. Etik teorisi, baştan başa siyasidir ve sadece *Utilitarianism*'in geçerliliğini yitirmiş siyasi yorumlarla olması anlamında değil. Ahlak, toplumsal bir kurumdur ve Mill, erdemin teşvik edilmesinin, siyasetin merkezî görevi olduğu konusunda Platon ve Aristoteles ile hemfikirdir. Fakat etik hakkında böylesi farklı bir fikre sahip olduğundan Mill, onların yapamayacağı bir şekilde erdemin doğrudan ve dolaylı teşviki arasına liberal bir ayrımı çekebilmiştir. Adalet hakkındaki açıklaması bir örnektir. Faydacılığın, adalet ile bir sorunu vardır; adalet, iyilerin ve kötülerin dağılımı; kesin yükümlülük açısından bireylerle çok doğrudan ilgilenmekteyken fayda ise belli bireyler düzeyinde mutluluğun, maksimize edilmesi hakkındadır ve yükümlülükler kesin olmaktan ziyade "az ya da çoktur." Mill, adalet taleplerinin temelde faydacı olduğunu fakat bizim onlara özel bir etiket taktığımızı; adaletin teşvik ettiği fayda *türünün* öneminden ötürü onları daha şiddetli bir şekilde tatbik ettiğimizi düşünüyordu. Bu güvenliktir; komşularımızın bizim için yapabilecekleri olmadan da birçok şeyi yapabiliriz ama onların güvenliğimize saygısı olmadan bir şey yapamayız.

Adalet hakkında dar anlamıyla bir açıklama olarak Mill'in açıklaması, birçok şeyi arzu edilebilir olarak bırakmaktadır; güvenliği göz ardı etse de genellikle cinayetin adil olmadığını söylemeyiz ve güvenliği göz ardı etmese de bir öğrencinin ödevini başka bir öğrencininkinden çok övmenin, aslında daha kötüyse adil olmadığını söyleriz. Ahlak alanına ilişkin en büyük ihtiyacın tatbiki olarak daha iyi iş görmektedir. Psikolojik baskı ile iyi davranışın tatbik edilmesi toplumun gayri resmi öz yönetimidir; toplum,

24 *A.g.e.*, ss. 304-6.

bizi bu şekilde kontrol altında; yardım etmeye hazır; birbirimizin çıkarlarına duyarlı bir hâlde tutmaktadır. Böylesi bir öz-siyasetin yokluğu, yüksek şiddet düzeyi olan ve düşük ekonomik başarının olduğu toplumları karakterize etmektedir. Birleşik Devletler'deki komünoteryan [communitarian] hareket, birkaç yıldır bu noktanın altını çizmektedir.[25] Ahlakın, Mill'in adalet alanı adını verdiği kısmı en önemli ve en temel kısımdır. Burada, her bireyin her türden saldırıya karşı toplumu yardıma çağırabilecek durumda olması gerektiği, her yerde olduğundan daha önemlidir. Dolayısıyla adalet, olması gerektiği gibi erdemlerin en siyasisidir. Mill, bir toplumun üyelerini disipline etme yeteneği konusunda bizim bugün olduğumuzdan daha ümitlidir. Korkusu, modern toplumların, üyelerini, inisiyatiften ve özgüvenden mahrum bırakarak aşırı disipline etmeleri bakımından yanılmalarının daha yüksek ihtimal olduğudur. *On Liberty*, bir düzeltme olarak yazılmıştı.

On Liberty

Mill'in *On Liberty* adlı makalesi, sıra dışı bir tutkuyla kaleme alınmıştı ve Mill'in niyeti, eserin kendi ünü kadar uzun bir süre ayakta kalmasıydı. Her hâlükârda, eserde özellikle orta sınıf Viktorya dönemi taşralıları hedef alınmıştı. O ve Harriet, makalenin taslaklarını yazmaya başladıkları 1850'lerin ilk yılları itibarıyla, Britanya'nın, boğucu bir konformizmden muzdarip olduğuna ikna olmaya başlamışlardı. Mill, *Democracy in America*'dan, demokrasinin kolayca "çoğunluğun tiranlığı" anlamına gelebileceğini hem de bu tiranlığın yeni yollar kullanılarak tatbik edilebileceğini öğrenmişti. Mill, Tocqueville gibi demokrasinin geri döndürülemez olduğunu düşünüyordu. Sıradan insanlar, kendilerini adım adım kralların ve aristokratların yağmasından kurtarmak için asırlar harcamışlardı. Onlar, bunu daha sonra "dengeleyici güç" denilecek şey ile elde ettiler ve bu, aksi durumda onlara baskı yapanların onlara kaşı kullanacağı türde bir güçtür. Yönetimden bir pay almak, baskıcı bir yönetici sınıfı yenmenin yoluydu.[26] Bunun yol açabileceği ve Mill ile Tocqueville'in yol açmaya başladığını düşündüğü zorluk, yeni bir baskı biçimiydi. Paradoksal olarak bu, baskının öncekilere göre daha kibar ama direnmesi daha zor olan bir biçimiydi. Yönetici bir azınlık sınıfı, her zaman alaşağı edilme tehlikesi ile karşı karşıyadır çünkü rakiplerinin sayısı ondan fazladır; dolayısıyla iktidar mekanizması ve otoriteyi güvence altına alan ideolojik araçlar üzerinde sıkı bir hâkimiyet kurması gerekmektedir. Sadık askerler ve ikna edici rahipler, Mill'in kafasındaki monarşilerin ve aristokrasilerin devamını sağlamıştır. Devletin gücüyle silahlanmış bir demokrasinin, iktidarını sürdürme konusunda fazla kaygılanmasına gerek yoktur. Kurumsal kontrol araçları kadar sayılar da onun yanındadır.

25 Putnam, *Bowling Alone*.
26 J. S. Mill, *On Liberty*, ss. 8-11.

Mill'in öncülleri, modern demokrasilerin, antik dünyanın hiziplere bölünmüş ve sürekli tartışmaların hâkim olduğu bir demokrasi olmasından korkuyorlardı; Mill ise öyle olmamasından korkuyordu. Kamuoyu fikrinin ölü ağırlığının, toplumun tüm üyelerinin üzerine çökeceği bir kitle demokrasisi olabilirdi. Bu, kolektif olarak hepimizin, birbirimizi bireysel olarak baskı altına aldığı yeni bir baskı türü olurdu. Daha kötüsü, kendi kendimizi de baskı altına alabilirdik. Bu sürecin mekanizmasını hayal etmek kolaydır. Çocukların bilinç kazandıkları toplumsallaşma süreci "içselleştirmelerden" biridir. Başka insanların ve geniş anlamda toplumun davranışlarını ve görünüşlerini kendi davranışlarımız ve görünüşlerimiz olarak benimseriz. Mill'in görüşü, her ne kadar Freud'un cinsel arzu ve onun kısıtlanmasına dönük ilgisinden arındırılmış olsa da Freud'un süper-egonun gelişimi hakkındaki açıklamasına benzemektedir. Böylesi tüm açıklamalarda çocuk, başkalarının sesini iç denetçi olarak alır; arzularımız ifade edilmeyecektir veya gerçekleştirilmeyecektir; bunun olması durumunda da eyleme veya ifadeye bir suçluluk eşlik edecektir.

On Liberty'i harekete geçiren düşünce, eğer konformist bir demokraside büyütülürsek kamuoyu fikrini içselleştirebileceğimiz yönündedir. Bu fikir gaddarca, vahşi ve hatta bildiğimiz şekillerde ön yargılı olmayabilir ama bu, bizi kendimizi düşünmekten alıkoyar. Konuşmaya giriştiğimizde veya kafamızın özelinde sapkınca düşünceler dolaştığında geri adım atarız. Buradaki soru, Tocqueville'i takip eden Mill'in, gerekli adımlar atılmadığı takdirde demokrasinin konformist olacağından duyduğu korkuda haklı olup olmadığıdır. İki düşünürün eserlerinde de demokratik politik düzenlemelerle konformist kültür arasında basit bir bağ yoktur. İkisi de hiçbir fikrin bastırılmadığı çoğulcu bir liberalizm arzuluyordu; ancak ikisi de modern demokrasinin eğiliminin konformizm yönünde olduğunu düşünüyordu. Antik demokrasileri tehdit eden böylesi bir sorun yoktu; şehir devletlerinin küçük boyutu, şan için verilen yarış ve rekabet ethosu, tutarlı ve enerjik olanın başkalarına benzememesini garanti altına alıyordu. Modern demokrasilerde toplumsal yaşamın ekonomik temeli, birçok insanı benzer koşullara yerleştirir; onları birbirinden ayıran ekonomik çıkar çelişkileri olabilir ama koşulların benzerliği fikirsel tekdüzeliğe yol açar.

Bu, liberal değerlere bağlı olmadıkları için işçi sınıfına dönük bir saldırı değildir. Mill, seçmenlerin büyük oranda az eğitimli kol işçilerinden oluşması durumunda demokrasinin ne anlama geleceği konusunda kesinlikle endişeliydi ama burada hedefi, orta sınıfın âdetleriydi. Amerika, her şeyden öte tamamen orta sınıftan oluştuğunu düşündüğü bir ülkeydi. Düşünmek, hissetmek ve yapmak istediğimiz şeyi engellemekten gelen geçmişteki saygınlık takıntısını durdurmak istiyordu. Mill'in ilk hedefi, dolayısıyla siyasal baskıdan ziyade toplumsal bir davranıştı fakat toplumsal baskı hakkındaki korkuları böylesi toplumsal davranışların siyasi sonuçları hakkında aşikâr endişeleri ifade etmektedir. Tocqueville gibi Mill de sessiz despotizmden

korkuyordu. Muhalifler istihdam edilemez; kulüplerden, üniversitelerden ve siyasi partilerden atılmış olabilirlerdi. Ancak hapse atılmaları veya toplama kamplarına gönderilmeleri gerekmezdi. Büyük bir çoğunluğu tek bir anlayışı benimseyen bir toplumun daha keskin silahlara ihtiyacı yoktu.

Bu güçlere neyin karşı çıkacağına ilişkin olarak Mill'in elinde tek bir şey vardı; 1820'lerde yaşadığı ruhsal çöküntü sonrası geliştirdiği liberal ve çoğulcu siyaset teorisi. Mill, Goethe, Wilhelm von Humboldt ve İngiliz Romantik şairlerini okuduktan sonra insan doğasının çok yüzlü olduğunu hatta içsel olarak çelişkili olduğunu düşünme noktasına gelmişti. Bir faydacı olarak kalmıştı ama "mutluluğu" kendimiz için arzuladığımız ve siyasal bir amaç olarak peşinden gideceğimiz şeyleri belirtmek için çok müphem addediyordu. Özerk kendini gerçekleştirme modern insanlığın gerçek hedefidir; tamamen özbilince sahip olduğumuzda ve kendi yaşamımıza yön verdiğimizde yaşamımızda bir çeşit uyum yaratmayı, başkalarının standartlarını benimsemek yerine içimizden geldiği gibi yaşamayı amaçlarız.

Bu, faydacı bir temelde savunulabilir olsun olmasın hiçbir açıdan Bentham'cı değildi. Tamamen özerk varlıklar olmaya kendimizi adadığımızda bu çabamızda engellendiğimiz takdirde kesinlikle mutsuz oluruz fakat yüz kırk yıl sonra Mill'in, özgürlüğün, insan mutluluğu üzerindeki etkileri bağlamındaki değerini açıklamada başarılı olup olmadığı hakkında eleştirmenler arasında bir görüş birliği yoktur. Nasıl olursa olsun *On Liberty*'deki savın şekli yeterince açıktır. Mill, toplumun kolektif olarak bireysel üyelerine nasıl davranacağına ilişkin genel bir ilke ortaya koymuştur. İlke, bireylere *tahakkümün* toplum tarafından yönetilmesini hedeflemektedir ve çektiği çizgi toplumun üyelerine sadece meşru müdafaa için baskı yapabileceğidir. Failin kendisi dışında birine zarar verilmesini engellemek dışında toplum teşvik edebilir, nasihat verebilir, şikâyet edebilir ve yatıştırabilir ama *tahakküm etmez*. Bu, davranışlarımız açısından zora dayalı baskıcı müdahalenin ne olduğu hakkında bir fikir gerektirmektedir ve Mill bunu asla tanımlamamıştır. Bu düşüncenin amacı şudur; tahakküm, zarar tehdidi içermektedir; zarar, psikolojik veya fiziksel olabilir; bizi, söz konusu düşüncelerden veya eylemlerden vazgeçirmeyi amaçlamalıdır ve dolayısıyla da bir çeşit cezadır. Öyleyse ilke, toplumun üyelerini sadece başkalarını korumak için cezalandırabileceğidir. Bu, "anti-paternalizm" ilkesidir.

Toplumun diğerlerini koruyacağı zararın türünün sınırları da çizilmiştir fakat Mill, sınırları, onun ne olmadığını okuyucuya söyleyerek çizer. En gözde fikirlerimize zıt bir şey duymak bize zarar vermez; dinî fikirlerimizin mantıksız olarak ilan edilmesi bize zarar vermez; başka insanların bizim bağlılıklarımızın batıl inanç olduğuna inandığını bilmek bize zarar vermez. Bu "anti-moralizm" ilkesidir; insanlara zarar verip vermediğine karar vererek bir davranışın ahlak dışı olduğunu iddia edemeyiz. Onun ahlak dışı olduğuna karar vererek onun insanlara zarar verdiği olgusunu öne sürebiliriz; bu faydacıların yaptığıdır. Dolayısıyla Mill, okuyucularını, toplumun sadece telafisi

olmayan zararları engellemek ve hakkında sözleşme yapılan hakların –evlilik gibi– veya toplumun işlevselliği için vazgeçilmez olan hakların –istendiğinde mahkemelerde delil sunmak gibi– ihlalini engellemek için maddi veya manevi yaptırımlarla üyelerine baskı yapabileceğine ikna etmeye girişir.[27]

Toplum sadece zararı engellemek için bireylere baskı yapabilir anlamına gelecek şekilde sıklıkla "zarar ilkesi" olarak adlandırılan ilke, özünde negatiftir. Ötesinde, toplumsal baskıya izin verilmeyen bir çizgi çeker. Mutlak bir düşünce özgürlüğü ve mutlağa yakın bir ifade özgürlüğü ima etmektedir. Mill'in öngördüğü kısıtlamalar, kışkırtma ve aldatma olaylarıdır; eğer bir mısır tüccarının evinin önündeki öfkeli bir kalabalığa mısır tüccarlarının hırsız olduğunu söylerseniz bu bir kışkırtmadır.[28] Bunu bir iktisat ders kitabında yazabiliriz; öfkeli bir kalabalığa böyle bir şey söyleyemeyiz çünkü bu, ayaklanmaya veya cinayete kışkırtma olacaktır. Aldatma da haklı olarak kısıtlanmıştır; kurgusal bir eserde yazabileceklerimi bir sözleşmede yazamam. Mill, eylem özgürlüğünü daha zorlu görmektedir ama temel ilke aynıdır. Birinin uçurumun üstündeki tehlikeli bir köprüden geçmesine engel olmak gibi zorlu durumlarda bile Mill, söz konusu gezginin ne gibi riskler aldığını bildiğinden emin olunmasının sağlanması noktasına kadar müdahale edilebileceğini düşünmektedir. Bundan, Mill için gerçekten gönüllü seks işçiliğinin suç olamayacağı ve tehlikeli uyuşturucuların tüketilmesinin ancak diğer tüm tehlikeli işler gibi düzenlenmesi –insanların ne satın aldıklarını bildiklerinden emin olunması yoluyla– gerektiği sonucu çıkmaktadır. Alkolün etkileri hakkında ne bildiğimizi düşünelim, kavgaya karışma veya araba kullanırken olduğu gbi başkalarını yaralama ihtimalimiz olduğu durumlarda ayık kalma inisiyatifi geliştirmek için sarhoşken işlediğimiz suçların, ayıkken işlediğimiz suçlara göre daha ağır cezalandırılması doğrudur. [29] Aksi durumlarda, sadece kendimizi riske attığımız sürece dilediğimizi yapabiliriz.

Bu, argümanın negatif tarafıdır. Yorumcular tarafından yeterince tartışılmamış olan pozitif taraf, Mill'in, yaşamın, esasen yapmamamız gerekenleri yapmamadan daha fazlası olduğu konusundaki ısrarıdır. Eğer çok içerseniz sizi durmaya zorlayamam fakat kimsenin yanında gözükmek istemeyeceği sıkıcı bir ayyaş hâline geldiğinizi, hiçbir dostunuzun, kariyerinizin, beklentilerinizin olmayacağını, ayık olduğunuzda boşa harcadığınız zamanınızı, kendinizden tiksinerek geçireceğinizi size hatırlatabilirim. Mill'e göre, bunların hiçbiri zorlayıcı değildir. Size "eğer içerseniz herkesin sizi dışlamasını sağlarım" demiyoruz. Tersine, "eğer içersen hiç kimse, kendini ne kadar zorlarsa zorlasın senin arkadaşlığına tahammül edemez" diyoruz. Herkesin kendisi için varsaydığı özgürlüğün kullanılmasının sonuçlarına işaret ediyoruz. Mill, davranışımızın iğrenç, sıkıcı veya zevksiz olduğunun söylenmesinden rahatsız olacağımızı inkâr etmiyor; başka insanların, bizim istediğimiz

27 *A.g.e.*, s. 17.
28 *A.g.e.*, ss. 64-65.
29 *A.g.e.*, ss. 106-18.

gibi davranmasını sağlamamızın meşru olduğu ve olmadığı alanlar arasında ayrım yapmamız gerektiğini iddia ediyor.

Mill'in insan yaşamındaki nihai amaçlar hakkındaki görüşünü araştırmanın yeri burası değildir; siyasi kurumlar, bu amaçların peşinden koşmamız için bize siper olurlar fakat bize kaynak sağlamak dışında başka bir şey yapamazlar. Emirle veya vesayet ile özgür düşünen, yaratıcı, gözü pek ve ilginç biri hâline gelemeyiz. Bu alanda her liberalin takip etmesi gereken ince çizgi, Mill'in eğitim hakkındaki görüşlerinde resmedilmiştir. Ebeveynler, çocuklarının eğitim aldığını görmelidir; böyle olmaması iki hakkın ihlalidir; toplumun, kendine bakamayacak aptal insanlara sahip olmama hakkı ve çocuğun, onu doğuran kişiler tarafından dünyaya kendi ihtiyaçlarının üstesinden gelemeyecek şekilde atılmama hakkı.[30] Devlet ne okullara müfredat dikte ettirmelidir ne de iyi bir okulun neler başarabileceğini göstermek için az sayıda örnek kurumlar dışında okul açmalıdır. Eğitim için parası olmayan ebeveynlere para yardımı yapılmalıdır. Eğer ulusal sınavlar varsa bunlar olgusal olmalı ve titizlikle herhangi bir siyasi ya da dinî düşünceyi dikkate almaktan kaçınmalıdır. Tüm bunlardan dolayı eserlerinde Mill'in, Büyük Britanya kamuoyunun düşük kültür seviyesini küçümsediği ve hükümetin kamusal eğitimi kurmak için Prusya yolunu takip etmesini önerdiği yerler vardır; öğretmenler, öğrencinin ihtiyaçları konusunda öğrencilerden daha iyi bir rehberdir ve akıllı bir hükümet ise kamuoyunun ihtiyaçları konusunda kamuoyundan daha iyi bir fikre sahiptir. İyiliksever bürokrat bazen özgürlükçüye karşı galip gelmektedir.

Temsilî Yönetim

Mill, demokrasinin kusurları hakkında felsefi bir çözüm önerdikten sonra *Considerations on Representative Government* isimli eserinde siyasal ve kurumsal bir çözüm önermiştir. Mill'in kitapçığının başlığı dikkatlice seçilmiştir. Mill, basit çoğunluk yönetim sistemi veya bir siyasi partinin, bir seçimde çoğunluğu alarak (daha doğrusu ekseriyeti) ve daha sonra parlamentodaki çoğunluğunu kullanarak hükümet etmesi anlamında "demokrasi" hakkında yazmayı arzu etmiyordu. Kitabın başlığının da belirttiği gibi temsilî yönetim biçimi hakkında yazmak istiyordu. Mill, yıllar içinde çoğunlukçu demokrasinin Britanya'da iyi ve yozlaşmamış yönetimi garanti altına alacağı şeklindeki gençlik inançlarından uzaklaştı. Bu kısmen, babasının eseri olan *Essay on Government*'ın konuyu ele alışındaki şüpheleri yansıtmaktadır fakat daha büyük bir etki, Amerikan demokrasisinin çoğulculuk ve Amerikan toplumunun farklılıkları sayesinde özgürlük ile uyumlu olduğu fakat orada bile çoğunluğun dilediğini yapabileceği ilkesinin çok büyük yükselişte olduğu mesajını veren, Tocqueville'in *Democracy in America* isimli eserinden gelmektedir. Tocqueville'i takiben Mill'e göre gerekli olan "fikir ayrılıkları"nı

30 *A.g.e.*, ss. 117-21.

canlı tutmak ve böylece çoğunluğun kendisine karşı çıkılabilecek ortamı yok etmeden yönetme becerisini göstermesidir.[31]

Mill, Tocqueville'den daha kesin bir şekilde önemli olanın "ilerici" yönetimin güvence altına alınması olduğuna inanıyordu. Tocqueville, Mill'de olmadığı bir şekilde aristokratik bir geçmişe özlem doluydu. İkisi de demokrasinin, artan toplumsal eşitliğin doğal sonucu olduğu fikrini paylaşıyordu. Onlar ayrıca siyasal demokrasinin, kolayca uysal koyunlardan oluşan bir sürünün çobanları tarafından barış içinde yönetimine dönüşebileceği fikrini de paylaşıyordu. Öyle de olsa bir fark vardı. Tocqueville, Democracy'nin ikinci cildinin gösterdiği gibi kaygılarında daha politikti; özelleşmiş bireylerin, kamusal olarak angaje vatandaşlar olamayacağından korkuyordu. Mill, entelektüel, endüstriyel ve ahlaki açılardan sonsuz bir ilerleme düşüncesine sahipti; mevcut insani kaynakları en iyi hangi hükümet biçiminin kullanabileceği ve daha üst bir insan toplumuna doğru ilerleyişi hangi hükümet biçiminin en iyi şekilde teşvik edeceği sorusunu gündeme getirdi. Bazı bağlamlarda bu, modern okuyucunun, rahatsız edici bulacağı savları desteklemektedir. Örneğin, Mill'in, köleliğin antik dünyada meşru olduğu konusunda bir şüphesi yoktu; o olmadan Antik Yunan'ın entelektüel ve siyasal enerjisi özgürleştirilemezdi. Modern dünyada bu, basit ve kesin olarak iğrenç bir şeydir. Aynı şekilde yönetici grup ve halk, yönettiklerinden çok ileri ise bağımlı sınıfı veya halkı, ilerleme ana akımına getirmenin tek veya en iyi yolu olduğundan despotizm de meşrulaştırılmaktadır. Mill, Karl Marx gibi, Hindistan'daki İngiliz yönetiminin Hindistan halkının gelecekteki mutluluğu üzerindeki etkileri ile meşrulaştırılabileceğini düşünüyordu. Çok az Hintli buna ikna edilmişti; çoğu, esasen Mill'in genel ilerleme fikrine ikna olmuştu.

On dokuzuncu yüzyıl Britanya'sı gibi modern bir toplumda despotizm gibi bir şey söz konusu değildi; iyiliksever despotizm, tüm yönetim biçimlerinin en kötüsüydü. Tahammül edilebilen tek yönetim, yönetilenlere hesap veren yönetimdi. Kapasite ve zekâ bakımından bir insan ile diğeri arasındaki farklılıklar, Platonik bir despotizmi meşrulaştırmak için yeterli değildir; kalıtsal bir yönetici elit, cevap değildi; bürokratik yönetimin söyleyecek çok daha fazla sözü vardı fakat çok sıklıkla enerji ve motivasyona sahip değildi. Temsilî yönetim, ideallerini, hırslarını ve enerjilerini gerçekleştirmek için gelişmiş toplumların vatandaşlarının, kendilerini yönetmesine izin vermektedir. Bu, ancak iyi örgütlenmesi ve uygun bir ruh ile işletilmesi durumunda olabilirdi. Mill, modern dünyada öz yönetimin, kelimenin gerçek anlamında öz yönetim olamayacağını çok sert bir şekilde görmüş ve söylemiştir. Doğrudan demokrasiler, klasik Atina'da işlemişti ve modern toplumda da çalışabileceği alanlar vardı fakat otuz milyon insanın yönetilmesi ile ilgili bir reçete olarak akla yatkın değildi. Mill, Marx ve sayısız sosyalist ile anarşisti hareket geçiren, devletin sönüp gitmesi özlemine Hegel'den daha fazla sempati duymamıştı. Modern toplum, büyük bir yönetim gerektirmekteydi ve bu iş

31 J. S. Mill, *Representative Government*, *Collected Works* içinde, 19:458-59.

amatörler için değildi. Modern hükümetin özü, seçimle hesap vermedir. Günümüzde seçmenin sahip olduğu şey Aristoteles zamanındaki "sırayla yönetme ve yönetilme" idealinde var olan yönetme şansı değil iyi bir yönetim için teminat alma imkânıdır.

Representative Government'ın ayrıntıları, *On Liberty* veya *Utilitarianism*'in ayrıntılarıyla aynı heyecanı asla uyandırmadı fakat kitap bazı sıra dışı iddialar ortaya atmaktadır. Mill sadece öz yönetimin, kelimenin gerçek anlamıyla öz yönetim olamayacağını iddia etmekle kalmadı aynı zamanda oy verenlerden daha yüksek derecede itaat talep etti. Kendimiz gibi insanlar için değil daha iyi olanlarımız adına onayladığımız görüşlere sahip, bizden üstün insanlar için oy veririz. Oy hakkıyla ilgili olarak Mill, çağdaşlarının kabul etmekte zorlanacağı üç görüş ileri sürdü. İlki, oy verme hakkı, kadınlar için de genişletilmeliydi. 1860'ların başında seçmenler, özel mülkiyete sahip yetişkin erkekler ile sınırlıydı ve bu tüm yetişkin erkek nüfusun yaklaşık yüzde 14'üydü. Oy verme hakkının kısa süre içinde genişletileceği açıktı fakat hayal gücünün sınırları, o zamanlar alt orta sınıfı ve işçi sınıfının bir kısmını "anayasanın sınırları" içine çekme amacıyla belirlenmişti. Mill, Parlamento'nun bir üyesi olarak 1867 Reform Yasası'nın tartışmaları sırasında kadınlara, erkeklerle aynı koşullarda hak verilmesi için bir öneri sundu ve öneri ikinci oturumda çok büyük oy aldı. Aldığı 72 oy herkesi şaşırtmıştı. Oysa Britanya, ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir hükümet düzenlemesiyle otuz yaşın üstündeki evli kadınlara oy hakkı verecekti. Mill, kadınların oy hakkı lehine konuşma yapmadı; sadece kadınların oy hakkı olmaması gerektiği önerisini kızıl saçlı erkeklerin oy hakkı olmaması gerektiği önerisi ile eşdeğer bulduğunu söyleyerek bunun açıkça akıl dışı olduğunu ima etti.

Mill'in ortodoksiden ikinci ayrılışı, bir kişiye en az bir oy ve eğitimine göre üç veya dörde kadar oy ilkesi lehine "bir kişiye bir oy" ilkesinden vazgeçmesidir. Çoğul oy verme ile ilgili önerinin kuşkuyla karşılanacağını biliyordu; bunun tam da öyle olması için bunu, mülk sahibi sınıfların haklarını, oy verme hakkı yeni tanınmış işçi sınıfına karşı korumak için kısa vadeli bir uygulama olarak değil tatmin edici bir oy hakkının kalıcı bir özelliği olarak önerdi. Dönemin romancıları, Mill'in önerisine "fantezi oy verme hakkı" diyorlardı. Seçim sandığı kişisel çıkardan ziyade zekice fikirleri ölçmelidir ve bizim de ekstra oy hakkı vererek daha iyi eğitimli olanları cesaretlendirmemiz gerekmektedir. Eğitimi böylesi aleni bir şekilde ödüllendiren öneriler karşısında şok olacak yirminci yüzyıl siyaset bilimcileri, sıklıkla daha iyi eğitim almış olanların "kanaat önderi" rolü ile daha az eğitimlilerin ve daha az girişken seçmenlerin oy vermelerini belirleyerek sayılarından daha fazla bir etkiye sahip olmasını övmektedir.

Mill'in üçüncü sıra dışılığı, temsilî sistemlerin en adilini ve dolayısıyla en karmaşığını savunmasıdır. O da diğerleri gibi, iki parti sisteminde oyların çeyreğini alan bir partinin, hükümeti kurmasının mümkün olduğuna inanıyordu –eğer sandalyelerin basit çoğunluğunu her bir sandalye için basit bir

çoğunlukla kazanır ve geri kalanlarını büyük bir farkla kaybederse. Oy çoğunluğunun olduğu çok partili bir sistemde veya ekseriyete dayanan bir seçim sisteminde büyük çoğunluklara dayanan hükümetler, nadiren yüzde kırkın üstündeki oylarla kurulur; bu seçimde oy kullanan hak sahibi seçmenlerin yarısından biraz fazlası; yetişkin nüfusun ise yüzde yirmisinden azı anlamına gelmektedir. Mill, buna bir son vermeyi arzuluyordu. Aslında buna iki kez son vermeyi arzulamıştır. Oy verenlerin açısından başarılı bir adaya oy verme şansının herkes için aynı olmasını arzuluyordu. Bu amaç için Thomas Hare'in devredilebilir oy sistemini savunuyordu. Böylesi sistemlerin tekniği karmaşıktır ve geniş bir okuyucuya hitap eden Mill, bunları göz ardı etti. Bu sistemin erdemi, eğer adayınız destek bulamazsa ikinci tercihiniz olan aday bulabilir; o da bulamazsa üçüncü tercihiniz bulabilir ve bu listenin sonuna kadar böyle devam eder. Kusuru ise sistemin, çok üyeli seçim bölgelerini gerektirmesidir ve Amerikalılar gibi İngilizler de her zaman seçmenler ile Parlamento üyeleri arasında coğrafik bir bağ olması gerektiği fikrine bağlı olmuştur. Bununla beraber, İrlanda Cumhuriyeti, sistemi sorunsuz bir şekilde doksan yıl boyunca işletti ve İngilizler bu sistemi, Avrupa Parlamentosu seçimlerinde kullandı.

Mill, İngiliz siyasetçilerin veya onların hayranlarının geleneksel duygularını tatmin etmekle ilgilenmiyordu. Parti hükümetinin bir yanlış olduğunu ve parlamenter hükümet sistemin amacının, kronik olarak yanlış anlaşıldığını düşünüyordu. Tıpkı seçmenlerin, hükümetin eylemlerini kendilerinden daha iyi değerlendirecek olanları seçmesi gibi, Parlamento üyeleri de milletin işlerini kendilerinden daha iyi görecek olanlardan bir hükümet teşkil etmelidir. Mill, Parlamento'nun bir "konuşma dükkânı" olduğu eleştirisini yapanlar ile ilgili olarak bunun tam da olması gereken şey olduğu cevabını verdi. Yasamanın nasıl çalışması gerektiği hakkındaki anlayışı tam olarak açık değildir fakat bazı yasama komisyonlarının yasayı hazırlayacağını ve bunu Parlamento'ya sunacağını, Parlamento'nun bir jüri gibi hareket edip bunu kabul ya da reddedeceğini düşünüyordu. Beceriksizlerin hazırlık yapmadan yasa yapmasını cesaretlendireceğinden değişiklik yapma hakkını bir hata olarak değerlendiriyordu. Eğer Parlamento sadece evet ya da hayır deme hakkına sahip olursa yasama komisyonu, reddedilmiş yasa tekliflerini geri alıp yerine daha geliştirilmiş bir şey getirebilirdi. Üç önemli etkiyi görmek kolaydır; Bentham'ın, yasa yapmanın, amatörler için değil bilimsel bir konu olduğu konusundaki ısrarı; İngiliz parti siyasetçilerinin yaptıklarına karşı derin bir güvensizlik duyduğu bir yönetici olarak kendi kariyeri; halktan gelen ve uzman olmayan meclisin, kendisine sunulanlara, konunun özelliklerini tartışarak lehte veya aleyhte karar verdiği Antik Yunan örneği. Orta Çağ'daki Floransa Cumhuriyeti, benzer bir yasa yapma sistemini işletmişti ve hem Machiavelli hem de Rousseau, halkçı bir cumhuriyetin buna benzer bir şekilde işleyeceğini sorgusuz kabul etmişlerdi. Onların bu görüşlerinin altında Roma Cumhuriyeti yatmaktaydı. Mill'in sıra dışılığı, Roma oligarşisinin yerine açıkça Atina demokrasisini tercih etmeye uzanmaktadır.

Mill'in, başarılı bir liberal demokrasi hakkındaki görüşünün son iki özelliği, epey bir ilgi çekmektedir; sömürgeler ve yönetimleri hakkındaki düşünceleri ile ademimerkeziyetçilik ve yetki devri için duyduğu tutku. Mill, sıradan anlamıyla bir emperyalist değildi. Başka ülkeleri işgal etmenin veya fethetmenin, geniş denizaşırı topraklara sahip olmanın, gelişmiş bir devletin nitelikleri arasında olmadığını düşünüyordu. Fakat sömürgelerin elde edilmesi durumunda, bağımsızlık ve öz yönetim için hazır oluncaya kadar onları elde tutmanın bir mantığı vardı. Bu sadece bizzat kolonilerin çıkarına değildi – Mill'in Doğu Hindistan Kumpanyası'nın, Hindistan'ı yönetmesini savunması tam da bu noktaya dayanmaktaydı– ama sömürgeci güçlerin prestijini de artıracaktı ki bu, Mill'den gelmesi daha az tahmin edilecek bir düşünceydi.

Mill, ademimerkeziyetçilik konusunda istekliydi fakat federal sistemler için güçlü duygulara sahip değildi. Verimli federal sistemler, ülkeyi bir arada tutmak için milliyetçilik duygusunun yokluğuna belli bir düzeyde çare sunmaktadır. Mill, bir ülkeyi birleştirmede ve vatandaşlarına, birbirlerinin iyiliği için fedakârlık yapmayı aşılamada güçlü bir ulusal kimlik hissinin önemi hakkında güçlü duygulara sahipti. Bir sonuççuydu, şövenist değil. Bir ulusun doğası gereği bir başka ulusa üstün olduğunu düşünmüyordu; tarihin belli bir anında biri, insan ırkının gelişimine diğerinden daha çok katkı yapmış olabilir fakat bu, belli bir devletin sonsuza kadar dayanabileceği bir şey değil ulusların, insanlık tarihine katkı yapmasının yolları hakkındaki olumsal bir olgudur. Hegel gibi *Geist*'ın süreç içinde içerildiğini düşünmüyordu. Dahası, ulusal kimlik önemli olsa da liberal demokrasilerin ademimerkeziyetçilik yönündeki acil ihtiyacı dikkate alınmalıydı. Demokratik toplumlardaki tehlike, pasif bir nüfusun, ulusal hükümete, her şeyi kendisi için yapma izni vermeye alışması ve dolayısıyla da ilerlemenin ölümüydü. Bu aynı zamanda kitle toplumunun özgürlükleri ihlal eden eğilimlerini güçlendirmişti. Çare, sorumluluğu olabildiğince derin şekilde topluma yedirmekti. Bilgi merkezileştirilmeli ve sorumluluk dağıtılmalıdır. Bu, yerel demokrasiye izin verecek ve kamuoyunda kendine güveni cesaretlendirecekti. Mill'in okurlarının kaç tanesinin ve hatta bugün kaçımızın yerel yönetimin kanalizasyon, aydınlatma, eğitim, kütüphane ve otoyol komitelerine gerçekten katılmak isteyeceğini söylemek zordur. Jüri görevinde olduğu gibi böylesi görevler için de vatandaşları görevlendirmek ilginç bir deney olurdu fakat sonucu tahmin etmek öyle kolay olmazdı.

The Subjection of Women

Mill'in eserlerinin en tutuklu olanı, son basılan eseridir fakat Mill'in kadın eşitliğine olan bağlılığı tüm yaşamı boyunca sürmüştür. Bu bağlılık, çabuk öfkelenen James Mill'in annesini korkuttuğunu düşündüğü çocukluğunda başlamış olabilir veya işe giderken terk edilmiş bir bebek ölüsü görüp Londra'nın East End kesimindeki işçi sınıfı evlerine doğum kontrolü bildirileri dağıtmak

için kışkırtıldığında başlamış olabilir. Mill, ev içi şiddeti lanetleyen ve eşlerine saldıran erkeklere verilen yetersiz cezalara hücum eden sert gazete makaleleri kaleme aldı. *Representative Government* kadınlara oy hakkı verilmesine muhalefet edenleri aşağılamaktadır. Fakat faydacılık, eşitliği ele almada bazı bariz zorluklarla karşı karşıyaydı. Haklar mı yoksa saygı mı önemliydi? Bunun karşısında, mutluluk yaratan eşitsizlikler iyidir ve yaratmayanlar kötüdür. Örneğin, kadınlara oy hakkı, eğitim ve mesleki olanaklar sağlama, evlilik sona ererse mülkiyet ve çocuklar üzerinde erkeklerle eşit haklar tanıma gibi kısacası, Mill'in tartıştığı her şeye verilecek standart cevap, kadınların bulundukları durumdan memnun olduklarıdır. Bu, *The Subjection of Women*'ı faydacı bir eser olarak tanımlamayı zorlaştırmaktadır.

Aslında Mill, *The Subjection of Women*'ın sonunda kadınlara, erkekler ile aynı mesleklere girme ve hayatlarını erkekler ile aynı şartlarda sürdürme izni verilmesinin faydacı sonuçlarına değinmektedir. Bu deneme çok basit bir şekilde yapılandırılmış ve savunulmuştur. Mill, kadınların eğitim, iş, siyaset, mülkiyet sahipliği ve evlilik alanlarında neden erkeklerden daha az hakka sahip olması gerektiğine ilişkin açık nedenler olup olmadığını araştırmaktadır. Davalarını ispat görevinin eşitsizliğin savunucularında olduğunu kabul eden Mill'in savı aslında erkeklere verilenle aynı fırsatlar ve eğitim verilmesi durumunda hukukçu, doktor, siyasetçi ve benzeri şeyleri olmalarına engel olacak hiçbir şeyin kadının doğasında bulunmadığı şeklindedir. Mill, insanlık tarihi boyunca kadınlardan filozof, matematikçi, oyun yazarı ve diğer şeyler çıkmadığı yönündeki itiraz ile ilgili olarak her zaman eşitlik koşullarında kadınların neler yapabileceği konusunda hiçbir fikrimiz olmadığı yanıtını vermektedir. İnsan doğası olarak adlandırdığımız şey şu ana kadar var olmuş toplumların, eğitim ve aile düzenlemeleri aracılığıyla manipüle edilmiş hâlleridir. Kadınların, şu ana kadar toplumun, onların yollarına koyduğu sayısız engeli kıramamış olması, bize, bu engellerin yokluğunda neler yapabilecekleri hakkında hiçbir şey söylememektedir.

Bu argümanın hakkaniyeti, eleştirmenlerin çok mürekkep harcadığı bir konudur. Mill, inandırıcılık bahsini çok yükseğe çıkartmıştır. Mill'in, kadınların doğaları gereği opera yazmada erkeklerden daha yetenekli olduğunu ama doğaları gereği roman yazmada daha iyi olduklarını veya tersini gösteren herhangi bir delili kabul edip etmeyeceğini bilmek zordur. Diğer taraftan, Mill, sözde "doğanın" buyruklarından çıkartılan tüm argümanlardan şüphe duymakta kesinlikle haklıydı. Aristoteles'in "doğa gereği köle" olanların varlığına inancı, modern bir düşünürün kabul edeceği bir şey değildi. Mill'in argümanı, *On Liberty* üzerine aydınlatıcı bir ışık tutmaktadır. Mill'in bu denemedeki özgürlüğü, faydacı savunusunun altında yatanın aslında bireysel özerkliğe dönük bir tutku olduğuna inanmamız için nedenler olduğunu görmemiz gibi, *The Subjection of Women*'ın da aynı inanç tarafından güdülendiğini düşünmemiz için nedenlerimiz vardır. Mill, yaşam şeklimizi başkalarının düşüncelerinden almamızın özgürlük kapasitemize bir ihanet

olduğunu düşünüyordu; özgür ve kendini oluşturan bireyin yaşamına dönük tutkusu, Mill'i, kadının iş, sanat ve siyasette aşağı bir konumda olmasına yol açan toplumsal alışkanlıkların ikna edici bir eleştirmeni yapmaktadır. Kitaptaki son argümanı, erkek okuyuculara basit bir hitaptan oluşmaktadır; yetişkinler olarak elde ettikleri özgürlüğü, çocuk olarak sürdükleri rahat için feda ederler miydi? Eğer yanıt kesin bir hayır ise kadınların, büyük bir tutkuyla kendileri için istedikleri özgürlüğü reddetmekle işleri olmazdı.[32] *The Subjection of Women*, Mill'in yayımladığı son kitap olduğundan babasının eğitim deneyi hakkında önemli bir son yorum da sunmaktadır.

Mill, kitle toplumunun tehlikeleri hakkındaki kaygılarının çoğunu, bir sonraki bölümde ele alacağımız yazardan, Alexis de Tocqueville'den almıştır. Bundan önce, geçmişle ilgili iki tane daha düşünce bizi meşgul edebilir. İlki, Mill'in insan doğası hakkındaki şüphelerinin önemidir. Rousseau'nun, insan doğası hakkında ve doğa durumundaki insan hakkında mutlu bir şekilde konuşabileceğimize ilişkin eski görüşün altını oyduğunu görmüştük; daha önce gördüğümüz toplumsallaşmış insan doğası, uzun bir tarihsel çalışmanın izini taşıyan insan doğasıydı. Mill bu şüpheciliği aldı; bunun, gelenekle doğayı karıştıran her çeşit muhafazakâr düşüncenin zayıflığı olduğunu düşündü. Gelenek "ikinci doğaydı" ve bunu birinci doğa ile karıştırmama konusunda dikkatli olmamız gerekmekteydi. Bu nokta etkileyicidir; siyasetçiler, rahipler ve polemikçiler bazı pratikleri "doğa dışı" olarak suçladıklarında veya önerilen bir reforma "doğa dışı" olduğu için saldırdıklarında her zaman "doğa dışını" "adetlere aykırı" ile değiştirmek ve neyin kaybolduğunu görmek önemlidir. Bu, Hegel'i rahatsız edecek bir düşünce değildir çünkü doğanın doğallığı hakkında kendisinin de şüpheleri vardır. İkinci bir nokta ise Mill ile Hegel arasında keskin bir çizgi çekmiş ve Mill ile Tocqueville arasında biraz gerginlik yaratmıştır. Hegel, modern dünyanın, bizleri, yerel sosyal ve siyasi normları kabul edecek şekilde toplumsallaştırması konusunda rahattı; Mill değildi. Hegel, modern cemaatçiler gibi, cemaatin bizleri akılcı bireyler olarak şekillendirdiğini ve bizler üzerinde devamlı bir vesayet disiplini kurduğunu düşünmektedir; özünde, toplum her zaman özgürlüğü bağlamında bazı kurumların veya davranışların akıl dışı veya gereksiz olduğundan şikâyet eden bir bireye karşı şüphelerden faydalanmaktadır. Mill, bencil bebeklerden görev duygusuna sahip yetişkinlere dönüşümün ancak çocuk eğitimi olarak bilinen toplumsallaşma süreci ile mümkün olduğuna herkes kadar inanıyordu. Fakat toplumun, aşırı disipline edici süreçlerin tehdidi altında olduğunu düşünüyordu; Mill için şüpheden faydalanan, karşıt görüşlü bireydir. Akıl yürütme devam etmektedir ve Tocqueville'in, dikkatimizi çektiği bir başka nokta, *siyasal* liberalizmin –Mill'in kendini çok rahat hissetmeyeceği şekilde– daha muhafazakâr bir toplumsal tabana dayanması gerektiğidir. Tocqueville, Hegel'in aksine tamamen Mill gibi, *Geist*'ın, tarihin emrinde olduğuna güvenemezdi.

32 J. S. Mill, *The Subjection of Women*, ss. 238-39.

YİRMİNCİ BÖLÜM

Tocqueville ve Demokrasi



Democracy in America'nın Alışılmadık Yazarı

Amerikalı okur, Alexis de Tocqueville'i *Democracy in America*'nın yazarı olarak bilir. Fransız okur ise onu daha çok *L'ancien régime et la révolution*'ın yazarı olarak tanımaktadır. İngiliz ve Fransızların on dokuzuncu yüzyıldaki sömürgeci hırslarının tarihini yazanlar onu, Fransa'nın Cezayir'i fethetmesini coşkuyla karşılayan biri, Berberilerin Fransız ordusunun elinden çektiği zulmü kabul etmeye hazır olmasıyla, Amerikalı yerlilerin Anglo-Amerikalıların elinden çektiği acılara duyduğu sempatinin tezat oluşturduğu bir yazar olarak bilmektedir.[1] Bu bölüme, Tocqueville'in Amerikan demokrasinin başarısı ve başarısızlığı hakkındaki analizi ile başlayıp Fransız sömürgeciliğini savunması hakkındaki çok özet bir tartışmayla devam edeceğim. Daha sonra Tocqueville'in, devrimlerin neden ve ne zaman olduğu hakkındaki görüşleri ile özelde Fransız Devriminin neden Fransa için hem büyük bir fark yarattığı hem de bir anlamda hiçbir fark yaratmadığı hakkındaki açıklaması ile bitireceğim.

Amerikan demokrasisi hakkındaki en önemli açıklamanın Fransız bir aristokrat tarafından, özellikle de 1831-32'de Birleşik Devletler'de dokuz aylık seyahatine başladığında sadece yirmi beş yaşında olan ve *Democracy in America*'nın birinci cildi yayımlandığında sadece otuz yaşında olan bir yazar tarafından kaleme alınması ilk başta beklenmedik gelebilir. İşi daha da beklenmedik hâle getiren unsur ise Alexis de Tocqueville'in yeniden tahta çıkan aileden XVIII. Louis'nin ve X. Charles'ın Bourbon monarşisine bağlı, kral taraftarı güçlü bir aileden gelmesidir. Amerika'ya, Bourbon monarşisinin Temmuz 1830 Devriminde yıkılmasının bir sonucu olarak gitti. Tocqueville, Orleans Dükü Louis-Philippe'in "burjuva monark" olmasından sonra ulusal yönetimdeki kariyerine devam etmesinin koşulu olarak yeni yönetime bağlılık yemini etmesi istendiğinde vicdan azabı çekti. Hem o hem de üstleri, bir süre ortadan kaybolmanın tansiyonu düşüreceğini düşündü.[2] Öyle olmadı; dostu ve yolculuk arkadaşı Gustave de Beaumont görevden alındı

1 Pitts, *A Turn to Empire*, ss. 200 vd.
2 Jardin, *Tocqueville*, ss. 88 vd.

ve dönüşlerinden kısa bir süre sonra ikisi de istifa etti. İkisi de Versailles'da göreve yeni başlamış sulh hâkimleriydi ve Amerika ziyaretlerinin amacı Amerikan ceza sistemini incelemekti. *Du système pénitentiaire aux États-Unis* dönüşlerinden bir yıl sonra ortaya çıktı ve yazarları hukuk hizmetini bıraktıktan uzun zaman sonra bile hapishane reformu hakkında kaynak kitap olarak yaygın bir şekilde kullanıldı. Seyahatlerinin görünüşteki nedenini çok ciddiye aldılar. Bunu, Amerikalı ev sahipleri de çok ciddiye almıştı ve Tocqueville onların, ona sadece ülkedeki tüm hapishaneleri değil Amerikalıların istekleri dışında tutuldukları tüm kurumları göstermek istediklerinden şikâyet ediyordu.

Tocqueville, toprakları Normandiya'da olan eski ve seçkin bir aileden geliyordu. Annesi ve babası Devrim'in Terör dönemi sırasında ölümden kıl payı kurtulmuştu, dedelerinden birinin sonu darağacında gelmişti, eski rejimde liberal fikirli denetim memuru olan ve yargılaması esnasında XVI. Louis'yi savunduğu için idam edilen büyük büyük babası M. de Malesherbes gibi. Alexis, babasının üç oğlunun en küçüğüydü, korkunç olaylardan sonra 1805 yılında doğmuştu. Tocqueville'in geniş ailesi, devrime ve sonrasında olanlara karşı her olası tavrı benimsemişti; uzak kuzenleri Jakoben'di ve bir başka uzak kuzeni ise idam edilmiş Gracchus Babeuf'ün çocuklarını evlat edinmişti; bazıları Napolyon'a, bazıları ise daha sonra Louis-Philippe'e ve Louis Bonaparte'a hizmet etmişti. Tocqueville'in babası Hervé, oğlunun *L'ancien régime*'de ele aldığı türde anayasacı görüşe sahip bir aristokrattı; olaylar onu, XVI. Louis'nin vârislerine hizmet etmekten mutlu olan, başkalarına hizmet etmeye isteksiz bir monarşist ve kral yanlısı hâline getirdi. Valiliğe kadar yükseldi, son olarak ve en önemlisi Seine et Oise'da da valilik yaptı. Karargahları, Hervé'nin bir saray mensubu-yöneticisi olarak yaşadığı Versailles'daydı. Kamusal görevleri 1830 Temmuz Devrimi ile sona erdi ve emekli oldu. 1856'ya kadar yaşadı ve 84 yaşında, Alexis'ten sadece üç yıl önce öldü.

Dindar, muhafazakâr bir evde, en üst düzeyde kamusal hizmetin bir görev ve bir hak olduğu bir ailede büyütülen Tocqueville, babasına ve iki ağabeyi Hippolyte ve Édouard'a hocalık yapmış rahip Lesueur'un sorumluluğuna bırakıldı. Rahip, dindar bir muhafazakârdı ve liberaller ile liberalizmi küçümseyen biriydi ama öğrencisinin zekâsını geliştirmek için çok emek harcayan yumuşak huylu ve teşvik edici bir hocaydı. Genç Tocqueville'in Metz lisesinde çok iyi bir akademik kariyeri vardı, hukuk okumak için Paris'e gitti ve 1826'da mezun oldu. Yeterince sağlıklı olmadığından orduya girmek yerine ikinci tercih olarak hukuk hizmetine katıldı. Amerikalıların ussal, yasalara saygılı varlıklar olarak elde ettikleri refah hakkında yazdıkları ile bir Fransız'ın Cezayir'e yapılan emperyal seferlerde kazanabileceği şan ve şerefi övdüğü yazıları, neler kaçırdığı hakkında bir fikir vermektedir.

1827'de *stajyer yargıç* olarak atandı. Bürokratlık yaşamından sıkılmaya fırsat bulamadan 1830 Devrimi, Bourbon monarşisine son verdi ve Louis-Philippe başa geçti. Tocqueville, dişlerini sıktı ve keskin kralcı akrabalarını

kendinden uzaklaştırarak bağlılık yemini etti. Kısa süre sonra o ve yakın dostu Gustave de Beaumont, ceza sistemini araştırmak için Birleşik Devletler'i ziyaret etme planlarını hayata geçirdiler. Kendi masraflarını karşılayacaklarından üstleri, izin için onları altı ay bekletmiş olsalar da gitme tekliflerini reddetmek için bir neden görmediler. 9 Mayıs 1831'de New York'a ulaştılar.

Democracy in America yaklaşık iki asırdır siyasal analiz literatüründe saygıdeğer bir yere sahiptir. Yazarı, siyaset biliminin okuma listelerinde şöhret sahibi olmaktan ziyade edebiyat alanında bir ün ve Fransız siyasetinin zirvesinde bir kariyer hedefliyordu. *Democracy*, ağzı laf yapan okuyucu için yazılmıştı ve edebî şöhretin, ikincisinin yolu açacağını umuyordu. *Democracy*'nin ilk cildinin 1835'te yayımlanması, onu meşhur etti; ikinci cildin 1840'ta yayımlanması ise bir yıl sonra Académie Française'e seçilmesini sağladı. Şöhret onu başka şekillerde de özgür kıldı. Gençliği boyunca sosyal mevkii bakımından uygunsuz kadınlara âşık olmuştu. Otuz yaşında, dünyada önemli bir konuma sahip ve annesi ölmüş birisi olarak dilediğini yapabilirdi ve gerçek yaşı belli olmayan ama ondan en az altı yaş büyük çok sıradan bir orta sınıf İngiliz olan Marry Mottley ile evlendi. Kolay olmaktan uzak olsa da şaşırtıcı derecede başarılı bir evlilikti. Uyumsuzdular ama birbirlerine bağlıydılar. Marry inanmış bir Katolik'ti; Alexis ise ergenliğinde inancını kaybetmişti ve onu bir daha asla bulamamıştı. Mistisizme meraklı, eşine içini dökemediği için mutsuz ve bu konularda sırdaşı Madam Swetchine'in eşi tarafından kıskanıldığının bilincinde olan hafif deist biri olmuştu.[3]

Tocqueville'in asıl hırsları siyasiydi; 1837'de Ulusal Meclise seçilmeyi başaramadı ama iki yıl sonra bunu başardı. Önemli olmakla beraber başarılı biri değildi; başarı için eğitip yetiştirdiği burjuva siyasetçilerini açıkça küçümsüyordu. Her hâlükârda 1840'ların bakanlarına muhalifti ve ebedî bir muhalefete mahkûm gibiydi. Louis-Philippe'i alaşağı eden ve Louis Bonaparte'ın Aralık 1851'deki darbesiyle sonuçlanan Şubat 1848 Devrimi ile beraber başlayan ayaklanmalar, onun en iyi dönemlerine denk düşmemektedir. Devrim karşısında paniklediği için yengesiyle dalga geçiyordu ama o da panik olmanın eşiğindeydi. Bu entelektüel bir paniklemeydi, fiziki değil. Fiziki tehlike karşısındaki sakinliği etkileyiciydi fakat devrimin nedenlerini kavrayamaması şaşırtıcı ve fakirlerin çektiği sefalete tepkisi sertti. Bununla birlikte, devrime ilişkin anıları çok ilginçtir.[4] Louis-Philippe'i alaşağı eden huzursuzluğun altta yatan nedeni, ekonomikti; bir dizi kötü hasat, kırsal alana perişanlık ve kıtlık getirmiş, şehirlerde zorunlu ihtiyaç maddelerinin fiyatını yükseltmişti. Siyasi istikrarı korumanın yolu, ekonomik gerginliği her ne şekilde olursa olsun azaltmaktan geçiyordu. Düzgün bir hasat ve toplumsal barış olduğunda ve ekonomik faaliyetler canlandığında hataları düzeltmek de mümkün olabilirdi. Tocqueville'in iktisadi görüşü, Manchester okulunun muhafazakâr kanadınınkiydi; rahatlatma önlemlerini, kamulaştırmaya ve giyotine giden

3 *A.g.e.*, ss. 52-53.
4 *Recollections* olarak çevrilmiştir.

adımlar olarak görüyordu. İrlanda'daki kıtlık karşısındaki Britanyalılar gibi, devrim tarafından kurulan geçiş hükümeti de düşen gelirlere, sorunu daha da arttıran tasarruf önlemleriyle cevap verdi. Parisli işçiler Temmuz 1848'de ayaklandığında Tocqueville'in müttefikleri, onları kurşuna dizdi.

İşler onun umduğu gibi gitmedi. "Haziran Günleri"nde ayaklanmayı bastıran General Cavaignac, Aralık 1848'deki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Louis Bonaparte tarafından yenilgiye uğratıldı. Tocqueville, Bonaparte'dan hoşlanmıyordu ama 1849'daki Barrot hükümetinde dışişleri bakanlığı koltuğunu kabul etti; daha sonra hükümet düştüğünde makamını kaybetti ve bir daha hizmet etmek istemediğini açıkça ortaya koydu. Ulusal Meclis'in bir üyesi olarak kaldı ve İkinci Cumhuriyet için yeni bir anayasa hazırlayacak komitede çalıştı; Amerikan Anayasası konusundaki ünü ona itibar sağlasa da Amerikan kurumlarına olan hevesi, onu diğer üyelere yabancılaştırdı. Siyasi yaşamı, Louis Bonaparte'ın Aralık 1851'deki darbesiyle sona erdi; Tocqueville'in anayasa hakkındaki Amerikan fikirlerini teşvik etmedeki bir başarısının bu olayı provoke etmiş olması olasıdır: Meclis'i başkanlık ile ilgili dönem sınırı koymaya ikna etti. Zorunlu emeklilikle yüz yüze kalan Bonaparte, aşikâr olan bir sonraki adımı attı. Tocqueville zaten ileri derecede veremdi ve 1859'daki ölümüne kadar emekli bir bilim insanı olarak yaşadı. Son yıllarında Fransız Devrimi hakkındaki uzun soluklu projesinin ilk kısmı olan *L'ancien régime et la révolution*'u yazdı. John Stuart Mill, Tocqueville'e, kitabın bir kopyasını hediye ettiği için teşekkür etmek için yazdığında az sayıda insanın üç önemli başyapıt kaleme aldığını gözlemlemişti: Birbirinden çok farklı olan *Democracy*'nin iki cildi ve *L'ancien régime*. Mill'in övgüsü aşırı değildi.[5] Modern bir eleştirmen, 1848 Devrimine ilişkin açıklamalara yer verdiği *Souvenirs*'in daha da iyi olduğunu düşünmektedir.[6]

Democracy in America ve Amerika'da Demokrasi: Motivasyon

Tocqueville'in fikirleri sağ ve sol tarafından kötüye kullanılmıştır; modern muhafazakârlar onun büyük devlet hakkındaki eleştirilerini ve ademimerkeziyetçilik için duyduğu hevesi överken birçok Amerikalı liberal, dernek ve cemaatlere gösterdiği ilgiyi övmektedir. Ancak Tocqueville'in herkes tarafından övülen bir özelliği varsa o da onun politik özgürlüğe adanmışlığıdır. Amerikalı siyasetçiler, onun kendi siyasal sistemlerini övmesinden hoşlanmaktadırlar ve Temsilciler Meclisi, üyelerinin "kaba görünüşlerini" hor görmesini görmezden gelmektedirler.[7] Az sayıda okur, onun Amerikan cezaevlerinde gördüğü vahşi cezalandırma yöntemleri için duyduğu ilgiye dikkat etmiştir ve aile hayatı hakkındaki görüşlerinin baskıcılığına dikkat eden çok fazla kişi yoktur.

---

5 J. S. Mill, *Letters, Collected Works* içinde, 15: 517-18.
6 Brogan, *Alexis de Tocqueville*, s. 501.
7 Tocqueville, *Democracy in America*, kısım 1, s. 233.

Tocqueville, anlaşılması zor ama mümkündür. Fransızların Birleşik Devletler'e ilgisi 1789 Devrimini başarılı bir sonuca erdirmedeki başarısızlıklarından kaynaklanmaktadır. 1776'dan sonra Fransızların isyancı kolonilere yardım etmeleri cumhuriyetçi bir yönetime duydukları ilgiyle bağlantılı değildi ama ülkenin Yedi Yıl Savaşları –İngilizlerin, Fransız Hindistanı'nı ve Fransız Kuzey Amerikası'nın çoğunu ele geçirmeleriyle sonuçlanan savaş– sırasında İngilizlere kaybettikleri toprakları yeniden kazanma stratejisinin bir parçasıydı. Amerikalılar devrimlerini, siyasal yenilenme çağının esin kaynağı olarak görüyordu; özgür cumhuriyetler her yerde soya dayalı monarşilerin ve aristokrasinin yerini alacaktı. XVI. Louis'nin donanmasını ve destek ordusunun kumandanlarını gönderme amacı ise bu değildi. Amerikan Devrimi'nin liderleri aldanmamıştı; İspanya ve Fransa'nın onlara yardım etmesiyle İngilizlerden özgürlüğünü kazanmış 13 koloni Güneyde, Batıda ve Kuzeydoğuda korumasız kalıyordu. Bu nedenle müttefikleriyle ileride sorun yaşamamak için İngilizlerle ani ve ayrı bir barış yapmakta beis görmediler. Her hâlükârda, liberal bir Fransız, Amerika Birleşik Devletleri'yle bir baba gibi gururlanacaktır, yurtsever bir Fransız da Birleşik Devletler'i, Büyük Britanya'yı küçültmede bir müttefik olarak görecektir.

Amerika, sormak için siyasi merakı olan herhangi bir Fransız için çok ilginç bir soru teşkil etmektedir. Fransızlar kırk bir yıl boyunca mutlak monarşi ile meşruti monarşi; cumhuriyet ile ayaktakımı yönetimi; Terör ile kitlesel katliam ve dolayısıyla muhafazakâr bir cumhuriyet; Napolyoncu otokrasi; Bourbon restorasyonu ve yeniden devrim ile Orleans'çı meşruti monarşi arasında gidip gelirken Amerikalılar nasıl oldu da özgür, istikrarlı ve anayasal bir yönetim kurmayı amaçlayan bir devrim başlatabildiler ve bunda nasıl başarılı oldular? Bir noktaya kadar cevap açıktır; Amerikalılar –tamamen makul bir şekilde– kendilerinin gönülsüz devrimciler olduğunu iddia ettiler; III. George'un zalim Parlamentosu kadar sahip oldukları ve bakanlarının yok etmeye çalıştığı Britanya, hak ve özgürlüklerini geri almak istiyorlardı. Öz yönetim, kolonyal Amerika'da uzun zamandır bir realiteydi; İngiliz yönetiminin çöküşünü anarşi değil eskiden olduğu gibi vatandaşların kendi kendilerini yönetmesi takip etti. Amerikan Devrimi sırasında kurumların demokratikleştirilmesi bir bakıma geriye dönüştü ama bağımsızlık, bilinmeze bir sıçrama değildi. Daha çok Yeni Tip Ordu'nun [New Model Army] kendini ve ülkeyi rütbeye ve sıraya göre komitelerle yönetmeyi öğrendiği Britanya İç Savaşı'na doğru bir geri sıçrayıştı. Washington Cromwell olmuş olsaydı Amerikan Devrimi, askerî diktatörlüğe dönüşebilirdi ama aynı zamanda Washington Cromwell olsaydı Kıta Ordusu'nun başkomutanı olamazdı.

Tarih, bir toplumda hangi toplumsal ve siyasi davranışların bireylerin iş birliğine ve kendi kendilerini yönetmesine yol açacağı, diğer bir toplumda neden bunu yapamayacakları; bir ülkenin sakinleri aktif ve "kendi öz çıkarlarının" peşinde koşmada hırslı ve yetenekli iken bir başka ülkeninkilerin neden böyle olmadığı gibi soruları gündeme getirmiştir. Hem demokratik

hem de liberal olan istikrarlı bir siyasal düzen özgün, sosyal, ahlaki ve ekonomik bağlantılar gerektirmektedir; bunun çözümlenmesi acil bir görevdi. Bu bağlantılar daha sonra siyaset bilimcilerin "siyasal kültür" olarak adlandıracakları şeyleri ve Montesquieu'nün *les moeurs* olarak incelediği şeyi teşkil etmektedir; bunlar Amerikan deneyinin özgün coğrafi koşullarının ve bir süre devam eden koloni tarihinin ürünleriydi. Birleşik Devletler, ilk İngiliz koloniciler geldikten neredeyse iki yüzyıl sonra bağımsız bir ulus-devlet olarak ortaya çıktı; açık ve geniş sınırlardan feodalizmin yokluğuna, ilk kolonicilerin dinî inançlarına kadar birçok şey davranışları şekillendirdi ve Amerikalıların devrimlerini anarşiye düşmeden yapmasına izin veren yetenekleri yarattı.

Yeni cumhuriyet, kendini güçlendiren kültürü güçlendirdi. Verimli bir döngü vardı; siyasal sistem, vatandaşlarına rejime yoğun bir bağlılık aşıladı; bağlılıkları, siyasal sistemin verimli bir şekilde işlemesini sağladı; verimliliği, vatandaşları daha da çok sisteme bağladı. Eşit derecede ilginç olan nokta, siyasal sistemin halk egemenliği ile bireysel özgürlüğü birleştirmesine imkân veren dolaylı desteklerdir. Tocqueville, kadınların rolünden özellikle etkilenmişti; kadınlar genç bir kız olarak neredeyse tam bir özgürlüğe sahip olsalar da evlendikleri an saygınlığın muhafızları hâline geliyorlardı. Yepyeni bir ülkede çok da ihtiyaç duyulan bir psikolojik ve ahlaki disiplinle eğitiliyorlardı. Amerikalı kadınların gösterdikleri sevecenlik ve yaydıkları ahlak anlayışı, yeterli sayıda erkeğin başarıyla kamusal ruha sahip olmalarını, anarşiye savrulmadan kendilerini yönetebilecek düzeyde yasalara itaat etmelerini ve çok ademimerkeziyetçi bir ülkede cemaatlerin verimli şekilde kendi kendilerini yönetmesini garanti altına alıyordu.[8]

Tocqueville'in Etkilendikleri: Rousseau

Tocqueville bazen, Amerika'ya ön yargılarla dolu olarak gitmekle eleştirilmiştir. "Bir şey görmeden önce çok düşünmüştü" yapılan yorumlardan biriydi. Bakmadan önce *çok* düşünüp düşünmediği bir yana, on dokuzuncu yüzyılda halk yönetimi beklentisi hakkında fikirlerle dolu bir zihinle gittiği kesindi. Belirtilmesi gereken üç kaynak vardır. İlki, Tocqueville'in her gün düşündüğünü söylediği iki düşünürden biri olan Rousseau'dur. Bu iddia şaşırtıcıdır çünkü Rousseau bir filozoftu. Bir besteci, romancı ve spekülatif bir tarihçi olsa da o, Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesine ilham veren bir filozoftu. Tocqueville, insan varlığının anlamı hakkında güçlü fikirlere sahip olsa da bir filozof değil siyaset sosyoloğuydu. Rousseau, Kant ve sonraki yazarların alacağı ve geliştireceği –akademik filozoflar bugün de bunu yapmaktadır– bir şekilde doğal hakkı, bireysel çıkarı ve ortak iyiyi araştırdı. Tocqueville bunları yapmadı. Bir sosyoloğun ve tarihçinin anlayışına, ulusal bir devlet adamının siyasal sezgilerine sahipti; Amerikan demokrasisinin görünüşünün

8 *A.g.e.*, kısım 2, ss. 684-96.

şaşkınlık verici olduğunu düşünüyordu ve bunun nasıl ortaya çıktığını, nasıl işlediğini, geleceğinin ne olduğunu bilmek istiyordu. Rousseau'nun, genel iradenin ahlaki otoritesi altında devletin meşruiyeti ve bu meşruiyetin yeri hakkındaki araştırması Tocqueville'i ilgilendirmiyordu.

Ancak yine de Rousseau'nun etkisi kolayca açıklanabilir. Sadece Amerika değil tüm Batı dünyası, Rousseau'nun *Social Contract*ve *Discourse on the Origin of Inequality*'de açıklamış olduğu özgürlük ruhunun etkisi altındaydı. Toplumsal, ekonomik ve siyasi bağlamda eşitliğin neyi gerekli kıldığı tartışmalıdır; bir alandaki özgürlüğün diğer bir alandaki özgürlükle uyuşabilir olması muğlâk bir konuydu; eşitliğin hangi çeşitlerinin özgürlüğü desteklediği ve hangi türlerinin onu tehdit ettiğini keşfetmek gerekliydi. *Democracy* ve *L'ancien régime* bu noktalarda anlamlıdır. İnsan eşitliğine dönük yeni inanç, bireyciliğin gelişiminin bir parçasıydı. Rousseau da Tocqueville gibi bireyciliğin iyi ve kötü biçimleri hakkında güzel konuşuyordu; Tocqueville, çözümlemesinde daha keskindi fakat Rousseau ile anlaşmazlık içinde değildi. Tocqueville'in herhangi bir nitelemede bulunmadan "bireycilik" deme eğiliminde olduğu kötü bireycilik, yapması gereken görevlere ve koruması gereken haklara sahip ahlaki varlıklar olarak kendimizle ilgili güçlü hislerden oldukça farklı olarak benmerkezciliğin bir biçimiydi. Bu iyi bireycilik veya bireyselliktir. Fakat kötü bireycilik, kıskançlık ve korku tarafından yönlendirilmektedir, siyasi yaşamın psikolojik etkisi potansiyel olarak korkunçtur. Kötü bireyciliğin eşitlik anlayışı, iş birliği yaparak hepimizin ahlaki ve entelektüel seviyesini yukarı çıkartmaktan ziyade başkalarını kendi seviyemize indirmeye ilham vermektedir. Tüm farklılıklardan korkan tüm üstünlüklerden rahatsız olan eşitlikçilik, çeşitliliğe ve değişime düşmandır. Mill, *On Liberty*'e hayat veren korkuyu, Tocqueville'in *Demokrasisi*'nin ikinci cildindeki tartışmasından öğrenmiştir. Eşitlik ve aynılık mantıken ayrı olsalar da demokratik bir toplum –daha doğrusu bir "kitle" toplumu– bunları karıştıracaktır.[9] Yine de *Democracy*'nin ilk kısmında açıklanan doğru koşullarda fırsat eşitliği, kendine güveni ve hırsı teşvik etmek suretiyle özgürlüğü teşvik etmektedir. Rousseau'nun ahlaki eşitlik üzerine yaptığı vurgu, ki haklara saygılı bir rejim buna bağlıdır, ahlak felsefesindeki konularla ilgili konuşma konusunda eğitilmemiş olsa da Tocqueville'e yabancı değildir.

Montesquieu

Rousseau, modern dünyada cumhuriyetçi kurumların ayakta kalma olasılığı hakkında zor sorular ortaya attı; Montesquieu başka soruları kırk yıl önce ortaya atmıştı ve onun şüpheleri Tocqueville'in yoldaşıydı. Montesquieu, siyasal erdem ile ilgili klasik ideallerin ve yurtseverce kendini feda etme ile ilgili klasik standartların modern dünyanın konfor arayan, ticari ve kendi çıkarını düşünen değerleri ile uzlaşmazlığı hakkında Rousseau'nunkilerle

9 *A.g.e.*, ss. 803vd.

aynı kaygıları gündeme getirmişti. Montesquieu'nün tarzı, Tocqueville'inkine yakındı; o, sosyolojik düşünen bir siyasal analizciydi, çözümlediği dünya hakkında şikâyet etmeye Rousseau'dan daha az meyilliydi. İklim ve coğrafyanın etkilerini, ev yaşamını ve bir yüzyıldır bizim "siyasal toplumsallaşma" olarak adlandırdığımız şeyi –çocukları, toplumlarının politik düzenlemelerini anlayacak şekilde yetiştirme ve onlara yeteri kadar sadakat veya belki de altında yaşadıkları politik düzenlemelere karşı tam bir tiksinme empoze etmek için toplumun diğer özelliklerine yeterli derecede sadakat empoze etme süreci– anlamak istiyordu.

Montesquieu hem tek adam despotizminden hem de dinsel ve ideolojik tutkunun yapabileceği zarardan haklı olarak oldukça korkuyordu. Bu, onu Fransız mutlak monarşisinin erdemlerini ve "ılımlılık" bakımından onun Osmanlı despotizminden farklarını açıklamaya sevk etti. Fransız monarşisi, despotizmin aksine bir korku rejimi değildi. Ciddi oranda bağımsız bir yasal sistem, hukuksal adaleti tesis ediyordu ve bu monarşinin keyfî kaprisi değildi; bireylerin, yöneticilerinin geri alınabilir hediyelerinden ayrı olarak kendi mülkleri vardı; Fransız tebaa egemenlerinin kölesi değildi, Atina'yı bir kenara bırakalım, Sparta yurttaşı bile olmayabilirlerdi ama asla Pers kölesi değillerdi. Fransız monarşisi de güçler dengesine dayanan herhangi bir rejim gibi, onu savunmasız kılacak baskılara karşı korumasızdı; bu nedenle *les moeurs* (gelenekler) bu kadar önemliydi. Mevcut siyasal düzende neyin katlanılabilir neyin katlanılamaz olduğu hakkındaki bir konsensüsün devamını sağlayan siyaset-ötesi davranışlar, bağlılıklar ve âdetler, siyasal sistemin işlemesine izin veren ve Fransız halkının rejime bağlılığını garanti altına alan şok emici mekanizmalar sağlamaktaydı.

Guizot

Tocqueville, ömrünü –*Democracy*'nin 2. cildinin ve *L'ancien régime*'nin ortaya koyduğu gibi– devrim öncesi monarşinin güçlü yanları ve zayıflıkları ile despotizmin doğası konusunda saplantılı bir entelektüel olarak geçirmiştir. Bu konularda izledikleri sadece on sekizinci yüzyıldaki öncülleri değildi. Birleşik Devletler'e gitmeden önce iki yılını François Guizot'nun "Avrupa'da Medeniyetin Tarihi" başlıklı derslerini dinleyerek geçirdi. Tocqueville'in Birleşik Devletler'i görmeden önce çok düşündüğünü söyleyen eleştirmenler, kafasının, Guizot'nun toplumsal değişme hakkındaki görüşleriyle ve onun siyasal bağlılıklarıyla dolu olduğunu kastetmektedir. Bunlardan ilki doğruydu, ikincisi ise değildi. Guizot, Tocqueville'den on sekiz yaş büyüktü ama ondan daha fazla yaşayacaktı; Guizot, Nimes'li bir Huguenot burjuvaydı ve babası orada devrimin kurbanı olmuştu. Cenevre ve Paris'te eğitim gördü, yirmili yaşlarında edebiyatçı oldu fakat I. Napolyon tarafından profesör olarak atandığında bile imparatorluk rejimine olan mesafesini korudu. Bir Protestan ve meşruti monarşiye inanan biri olarak, restore edilmiş Bourbon

monarşisinin muhafazakâr destekçileri için *persona non grata* (istenmeyen kişi) idi ama daha liberal görevler için ise iyi bir hizmetkârdı.

1828'de Sorbonne'da modern tarih profesörü olarak atandığında orta sınıfın engellenemez yükselişine vurgu yaptığı Avrupa tarihi hakkındaki ünlü konferanslarını verdi. Britanyalılar en başarılı modern ulus olmuşlardı çünkü yükselen sınıfı, istikrarlı bir siyasi sistemin içinde absorbe etmişlerdi; İngiliz meşruti monarşisi, daha önce faydalanılmadıkları için Fransız Devrimi'nde patlayan halkçı enerjileri faydalı kanallara sevk etmişti. Uzlaşmazlık ilkesi ve özellikle de açık, yaşayan ve ilerici bir toplumun devamı adına fikir uzlaşmazlıklarının ifadesine yönelik alan bulma ihtiyacı, İngiliz kurumlarının içine yararlı bir şekilde yerleştirilmişti. Ahlaki demokrasi –evrensel oy hakkından ve halk iradesine imkân veren kurumlardan ziyade eşitlikçi toplumsal iklimi ve ekonomik devinimi kucaklayacak bir şekilde geniş ve politik olmayan anlamında– karşı konulamazdı fakat aynı zamanda akıllı bir siyasal elit tarafından yönetilmesi gerekiyordu. Tocqueville, *Democracy*'de yeni bir dünya için yeni bir siyaset biliminin gerektiğini söylediğinde Guizot ile hemfikirdi.

Dar anlamıyla siyasal görüşlerinde Tocqueville ile Guizot birebir aynı değillerdi. Guizot hevesli bir Orleanist idi ama Tocqueville öyle değildi; Guizot siyasal rolünü sola karşı bir set olarak görüyordu; Tocqueville ise 1848'den önce sola, Fransız siyasetinde daha geniş bir rol vermenin güvenlik önlemi olduğunu düşünüyordu. Dışişleri Bakanı ve Başbakan olarak Guizot, İngilizleri yatıştıracak ve Fransızların enerjisini gündelik zaferlere sevk etmekten kaçınan bir dış politika önerdi; Tocqueville ise daha az temkinli bir emperyalist ve sömürgeciydi. Guizot'nun etkisi, Tocqueville'in analitik yaklaşımında, Amerika'da ne bulacağına dair ön yargılarında hem Guizot'yu hem de Tocqueville'i okumuş olan Mill'in de belirttiği üzere, bu ülkenin taşralı orta sınıfın yükseliş öyküsü olarak özetlenebileceği fikrinde belirginleşiyordu.[10]

Democracy in America'nın Fransızlığı

Rousseau, Montesquieu ve Guizot, Tocqueville'e entelektüel duruşunu verdiler ve ona sorularını nasıl çerçeveleyeceğini öğrettiler. Amerika ona ilham verdi ama düşündüğü Fransa'ydı. *Democracy in America*, Amerika hakkında bir kitaptır; ama aynı zamanda o Fransa hakkında Fransızca bir kitaptır. Bir İngiliz ve hatta bir Amerikalı tarafından yazılamazdı. Bu, sadece Birleşik Devletler'e giden ve Amerikan orta sınıfının berbat sofra adabı hakkında züppece kitaplar yazan İngiliz ziyaretçiler yüzünden böyle değildi; Fransızlar da bunu yapıyordu ve Tocqueville'in ev sahiplerinin davranışlarına tepkisi de eşit derecede keskindi fakat bunun önemi olmadığını biliyordu ve gözlemlerini özel mektuplarına sakladı. Hiçbir İngiliz yazar, *Democracy*'nin ikinci cildine Tocqueville gibi yani Amerikalıların felsefeyle ilgilenmeyen, Descartes'ın fikirlerinin gelişemeyeceği ama yine de pratik Kartezyen

10 J. S. Mill, "The State of Society in America," *Collected Works* içinde, 18: 98-100.

olarak hareket eden bir halk olduğu gözlemiyle başlayamazdı; "Amerika, Descartes'ın fikirlerinin en az incelendiği ama en yaygın bir şekilde uygulandığı ülkelerden birdir. Buna şaşırmamamız gerekir."[11]

Amerikalıların sıfırdan başlayıp ihtiyaç duyduklarını icat etmedeki dehası, beylik bir ifadedir; genel ve tamamen makul bir görüş ise Amerika'nın el değmemiş bir doğada yepyeni bir medeniyet oluşturmuş olmasıdır. Bu, bir Fransız'ın kendine felsefi bir ahlak çizmesine ve bunu pratik Kartezyencilik olarak tanımlamasına yol açmıştı; bu, kendi Katolik inancını yitirmiş ama dinin, Amerikan demokrasisinin devamını sağlayan *les moeurs*'ün hayati bir bileşeni olduğunu düşünen bir Fransız için de söz konusu olabilirdi. Amerika fikrini çözümlemek, 1830'lardaki İngiliz gözlemciler için anlaşılmaz değildi; öyle olmuş olsaydı Tocqueville'i okuyamazlardı. Tocqueville'in kafasındaki zıtlıklar büyük oranda Amerikan tavırları ve fikirleri ile Fransızlarınkiler arasındaydı; sıklıkla yaptığı gibi "biz" dediğinde bunun anlamı "biz Fransızlar"-dı. İngiliz okuyucular onu, akıl karıştırıcı olarak görmektedir ve Mill bile onun yazılarının "anlaşılması güç" olduğunu ve okuyucularının, onun ne kastettiğini anlamasını sağlayacak açıklamaların yokluğundan mustarip olduğu itiraf etmişti. Daha da büyük bir zorluk ise Fransız okurlar için Amerikalıların gelenekleriyle Fransızların gelenekleri arasında bir ayrım yapmasıydı.

Democracy'nin çok Fransız olduğu daha basit yollar vardır. Tocqueville, Fransız mizacını övme ve Anglo-Sakson mizacını kötüleme fırsatını bulduğunda bunu kullandı. Geç 1830'ların ve 1840'ların milliyetçi siyasetçisi, daha genç hâliyle Amerikan seyahatinde de bulunmuştu. Tocqueville'in, Birleşik Devletler'e, Fransa'yı daha iyi anlamak için gittiği iddiasının gerçek dışı olduğu düşünülebilir fakat tamamen gerçeklerle işe başlarsak da aynı noktaya ulaşırız. Amerikalılar bir cumhuriyet yarattı ve Benjamin Franklin'in de o zaman dediği gibi, sorun bunu koruyup koruyamayacaklarıydı. Bunu başardılar. Bir ütopya yarattıklarına, olağanüstü bir şey yaptıklarına hatta Fransızların yapamadığını yaptıklarına inanmak zorunda değilsiniz. Britanyalılar bu konuyla ilgilenmiyordu; Britanya tarihi hakkındaki bir görüşe göre, Britanyalılar 1649'da böylesine kötü bir iş çıkardıktan sonra haklı olarak başka bir cumhuriyet kurmayı bir daha denememişlerdi; bir başka görüşe göre ise monarşiyi, yaşam boyu sürecek kalıtsal bir başkanlığa indirgemişlerdir ve de facto bir parlamenter cumhuriyeti, de jure bir meşruti monarşi kostümü içine sokmuşlardır. Tocqueville, kısa süreli olarak İkinci Cumhuriyet'e ve İkinci İmparatorluk'un ilk yıllarına şahit olacağını bilemezdi fakat Amerika'dayken, Fransa için olası olanı keşfetmek zorunda olduğunu biliyordu.

Tocqueville bir cumhuriyetçi değildi. Fransa'nın meşruti monarşi ile daha iyi bir durumda olacağını düşünüyordu fakat tarihin kendisinin yanında olmadığını da biliyordu. Montesquieu'nün ılımlı modern monarşi için reçetesi, siyasi iktidarın, ortalama toplumsal grupların elinde toplandığı bir toplumsal düzeni gerektiriyordu; küçük ve ayrıcalıklı soyluluğa değil büyük

11 Tocqueville, *Democracy*, kısım 2, s. 494.

ve geçirgen üst tabakaya, kendine güvenen, sorumlu burjuvaziye ihtiyaç duyuyordu. Ders İngiltere'den alınmıştı ama Amerika'da anlam kazanmıştı. Tocqueville'in *L'ancien régime*'de ifade ettiği ama *Democracy*'de de yer alan görüşü, XVI. Louis ve ardıllarının, toplumsal hiyerarşinin altını oyarak kendi pozisyonlarının altını oyduklarıydı. Fransız aristokrasisi, siyasal iktidarın kaybını kabul etmek karşılığında mali ayrıcalıklarla ayartılmıştı; sonuç olarak monarşi ve halk arasında şok emici bir katman kalmamıştı. Bu çözümleme, siyasal meşruiyet ve sosyal işlev arasındaki bağlantı hakkındaki benzer bir görüşe dayanıyordu. Üstlerimize saygı, faydalı bir şey yaptıklarında kolaylıkla gelir; askerî hizmetlerinden daha fazlasını alırlarsa, yerel adalet sistemini üstlenirlerse ve bölgeyi parlamentoda temsil ederlerse mutlak olarak hak ettiklerinden daha zengin ve ayrıcalıklı olduklarını düşünebiliriz fakat onların asalak olduklarını düşünmeyiz. İşlevi olmayan ayrıcalık, sadece somurtkan uysallığa ya da korkuya dayanabilir.

Öyleyse Tocqueville, Amerika'ya baktı ve Fransa'yı gördü; Amerikalılar ile konuştu ve Fransız hemşehrilerini düşündü. *Democracy in America*, 1831'in eşitlikçi Amerika'sının kavrayışlı bir açıklaması ve liberal demokrasinin, bir Fransız dinleyici için yazılmış neredeyse iki yüzyıl önceden ürkütücü derecede öngörülü bir çözümlemesidir. Herkesten çok John Stuart Mill sayesinde daha sonra "kitle toplumu" olarak adlandırılacak şey hakkında bir broşür olarak ve Amerikalılar hakkında olduğu kadar onlar *için* de bir kitap olarak anlaşılmıştır; aynı zamanda İngilizler için de bir broşür olarak anlaşılmıştır. Mill, *Democracy in America*'yı ve özellikle de kitle toplumunun karşı koyamayacağı sessiz despotizm hakkındaki açıklamalarıyla ikinci cildini okumamış olsaydı *On Liberty*, çok farklı bir kitap olurdu ve belki de hiç yazılmazdı.

Tanrı'dan Gelen Bir Güç Olarak Eşitlik

Eğer *Democracy*, Tocqueville'in, okurlarının bulmasını umduğu evrensel olarak uygulanabilir bir ahlak düşüncesini ortaya çıkardıysa bunun nedeni, Amerika'da gözden kaçırılmayacak olanın Avrupa'da görünür olmaya başlaması olurdu. Tocqueville'in merkezî iddiası, yükselen toplumsal eşitliğin Batı toplumunu dönüştüren durdurulamaz bir güç olduğuydu. Bunun ne zamandan beri olduğu o kadar açık değildi; Tocqueville bazen Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılda görünür olanın on birinci yüzyıldan beri işleyen bir sürecin birikimi olduğunu öne sürüyordu; bazen de yakın dönemdeki değişimlerin daha önemli olduğunu öne süren eşit olmayan, aristokratik toplumlar ile eşitlikçi burjuva ardılları arasındaki daha bilinen bir zıtlığa dayanıyordu.[12] "Koşulların eşitlenmesi" yönünde karşı konulmaz bir hareket olduğu iddiası, Tocqueville'in yöntemsel iddialarından birine dayanak oluşturmaktadır. Yeni dünyanın çözümlenmesi için yeni bir siyaset bilimi gerektiğini söylüyordu ama bunu kullandığını veya bunun ne olduğunu söylemiyordu.

12 *A.g.e.*, kısım 1, ss. 14 vd. ("Author's Introduction").

Tocqueville'in eşitlik hakkındaki yorumları bazen bilimselden ziyade dinseldi. Islah edilse bile akışı durdurulamayan bir nehir olarak tarif edilen bastırılamaz eşitlik süreci, Tocqueville'e, bu sürecin ilahi bir süreç olduğu hissini vermiştir; bu sadece ekonomik, entelektüel ve ahlaki değişim gibi birbirini takip eden şeylerin sonucu değildir.[13] Süreçte Tanrı'nın elini görmeye hazır olması sadece bir söylem unsuru değildi; Tocqueville, tarihsel sürecin küçük bir dilimine bakmak ve buradan geleceğe dair sonuçlar çıkarmak zorunda kalan insan gözlemcinin bakış açısı ile tek bir entelektüel anda tüm süreci kavrayan, genellemelere veya kestirimlere ihtiyaç duymayan Tanrı'nın bakış açısı arasındaki karşıtlığı vurgulamıştır. Kendi eseri hakkında yöntemsel yorumdan kaçındığından Tocqueville'in bu noktada nereye kadar ısrarcı olabileceği hakkında spekülasyon yapmanın pek bir anlamı yoktur. Mill, Tocqueville'in başarısı hakkında ayakları yere basan bir açıklama getirmiştir. Tocqueville, gerçek bir sosyal bilimin yöntemini göstermişti; siyasal değişmeyle ilgili öngörülerini temel insan doğası hakkındaki ve tarihsel eğilimler hakkındaki bilgilere dayandırmıştı. Bir dahi olarak övülmek Tocqueville'in hoşuna gidiyordu ama Mill'in onun dehası hakkındaki fikirlerini nereye kadar kabullendiği konusunda çok net değildi.

Democracy in America: Birinci Cilt İkinci Cilde Karşı

Democracy'nin iki cildi üslup olarak çok farklıdır; ilki, Birleşik Devletler'in ve demokrasinin geleceği hakkında şaşırtıcı derecede iyimserken ikincisi çok daha fazla belirsizdir; düzenleniş açısından da çok farklıdırlar. İki cilt arasında yaklaşımın ve beklentilerin değişimi, Mill'in, bunların bir başyapıtın iki yarısı olmaktan ziyade iki başyapıt olduğu yönündeki gözlemini doğrulamak için yeter de artar bile. İlk cildin felsefi bir metin veya düşünce ürünü olmadığı söylenemez ama bu cilt, Birleşik Devletler'in nasıl ortaya çıktığı, politik, toplumsal ve düşünsel açıdan dikkat çekici özelliklerinin neler olduğu, çeşitli toplumsal sınıflar arasındaki ilişkilerin nasıl yürütüldüğü –Tocqueville Birleşik Devletler'deki neredeyse tüm konuların hukuki konulara dönüşme şekli karşısında şaşkına dönmüş ilk ziyaretçilerden biriydi– ve Amerikalıların dinî ve ahlaki bakış açılarının, özgürlük konusundaki deneyimlerini nasıl ayakta tuttuğu hakkında bir açıklama getirme görevine ikinciden daha yakındır.

İlk cilt daha çok kendi taşralıları için Birleşik Devletler'e yakından bakmış çok akıllı genç bir adam tarafından yazılmış bir rapor olmanın çok ötesindedir; en azından Tocqueville'in yazdığı giriş, onun böyle olduğunu öne sürmektedir. Kitabın örgütlenişi –iki kısımda 18 bölüm, her bölüm belli konuların çok kısa tartışılmasına ayrılmıştır– tarzın kıvraklığına uymaktadır. İlk sekiz bölüm ülkeyi, ülkenin tarihini ve anayasasını takdim etmektedir; sonraki on bölüm, işleyen siyasal sistemi göstermektedir. İlk cilt, sıkı sıkıya

13 *A.g.e.*, ss. 14-16.

demokratik siyasal kurumlara ve Amerikalıların içine yerleştiği federal sisteme odaklanmaktadır. Amerikalıların böylesi bir demokrasi başarısı yaratmasına imkân veren toplumsal, ekonomik ve ahlaki koşullar hakkında çok sayıda yorum vardır; son bölüm, Tocqueville'in "Amerika'da Yaşayan Üç Irkın Mevcut Durumu ve Olası Geleceği" başlığıyla çok bilinen endişeli bir tartışmasını içermektedir fakat kitap asıl olarak Amerikalıların böylesi bir başarıyı yani istikrarlı ama canlı bir demokrasiyi nasıl sürdürdüğü sorusunun bir yanıtıdır.

İkinci cilt ise tersine, Birleşik Devletler'in entelektüel yaşamına, Amerikan halkının "duygularına," bir demokrasinin "ahlakına" –özellikle de *les moeurs*– ve son olarak da bunların, Amerikalıların siyasal bakış açısını etkilemek üzere nasıl bir araya geldiğine odaklanan dört farklı kısım olarak düzenlenmiştir. Tüm cilde hâkim daha kötümser tondan bağımsız olarak, canlı ve kaotik de olsa, siyasal sistemin başarısından kitle toplumunun kültürel başarısızlığına doğru bir odak kayması vardır. Değişimin açıklaması, Tocqueville'in Amerika deneyimine pek bağlı değildir; orada kazandığı dostlarıyla mektuplaşması bir ömür sürmüş olsa da orada geçirdiği dokuz ay, Amerika hakkında aracısız olarak gördüğü her şeydi.[14] Fransız siyasal yaşamı Amerika hakkındaki anılarının üzerinde bir gölge gibidir. İlk cildin iyimser bir yanıt sunduğu soru, eşitlik ve özgürlüğün birbiriyle uyumlu olup olmadığıydı; bunun yanıtı Birleşik Devletler'de evetti. Tocqueville'in savının doğal sonucu ve yükü, *les moeurs*'ün Birleşik Devletler'de özgürlükten yana olduğu ve Fransa'da olmadığıydı. Birleşik Devletler'in siyasal kültürü, dramatik olarak değişmemişti ama Tocqueville, Jackson'cı Amerika'nın daha az çekici yönleri üzerine daha çok kafa yormuştu. Onun karakteristik melankolisi, Amerikan günlük yaşamının diriliği anılarından silindiğinde, Fransız siyasal yaşamı, gündelik bir rahatsız edici durum hâlini aldığında kendini göstermişti.

Democracy: Birinci Cilt

Tocqueville, tamamen yeni bir dünya için yeni bir siyaset bilimi gerekli olduğunu söyleyerek başlar. Yaptığı, Max Weber'in daha sonra "ideal tip" analizi olarak tanımladığı şeydir. Modern toplumları daha eşitlikçi bir topluma doğru iten güçlerin daha keskin bir resmini elde etmek için bazı ampirik fenomenleri öne çıkartarak ve diğerlerini göz ardı ederek demokrasinin özünü ortaya koymak ister. Tocqueville'in kilit kavramlarının tanımlarını arayan bir okuyucu bunları boşuna arar; elimizdeki, Amerika'nın portresidir, fotoğrafı değil. Daha iyisi, bir fotoğraftan ziyade bir filmdir, demokrasiyi yaratan hareketin anlatısı mevcuttur; bu, gelişen "koşulların" eşitliğinin bir anlatısıdır. Koşulların eşitliği, tartışılan kritik bir fenomendir –onu ne yaratmıştır, politik sonuçları nelerdir?– Mill, *Democracy*'nin birinci cildini

14 İşe yarar bir şekilde şurada toplanmıştır: Craiutu and Jennings, eds., *Tocqueville on America after 1840*.

incelediğinde, Tocqueville'in –özünde bir siyasi nosyon olan ve denildiği gibi, halkın yönetimi anlamına gelen– demokrasi hakkında konuşmasına rağmen eşitlik hakkında yazmasından kibarca şikâyet etmiştir. Mill, bir tarafta radikal evrensel oy hakkı talebiyle, diğer tarafta toplumsal ve ekonomik eşitlik arasında keskin bir ayrım yapmayı arzuluyordu. *On Liberty*'yi kaleme aldığında, Tocqueville gibi o da bu ikisini bağdaştırmıştı. Koşulların eşitliği gelir, eğitim veya özel bir şeyin eşitliği değildir; o, bir Amerikalının ne hırsı varsa onun için engellerin yokluğunu kapsamaktadır. Eleştirmenler, Tocqueville'in, Birleşik Devletler'deki ekonomik eşitsizliğin boyutunu küçümsediği eleştirisini yapmaktadır. Bu doğru olabilir fakat o kendi ülkesi ile Birleşik Devletler arasındaki zıtlığa bakıyordu ve gözlemcileri hâlâ şaşırtan şey karşısında hayrete düşmüştü; Amerikalıların neredeyse hepsinin orta sınıfa ait olduklarına inanması. Yirmi birinci yüzyılın başında Amerikalıların yaklaşık yüzde doksanı kendini "orta sınıf", yüzde ellisinden fazlası ise "orta sınıfın ortası" olarak rapor etmektedir.

Democracy'nin ilk cildi tarihsel illüstrasyonlarla bezenmiş uzun bir tartışmadır. Sav, Birleşik Devletler'de *halkın* gerçekten yönettiği ve orada –belki de sadece orada– anarşi veya despotluğa düşme tehlikesi olmadan yönettiğidir. Birleşik Devletler'deki her şeye gıpta edilmeyebilir fakat sergiledikleri örnek, Fransızlara, "bizim" yapamadığımızı Amerikalıların neden yapabildiği sorusunu yöneltmektedir. Tocqueville'in izini, savlarına ilişkin iki yolda sürebiliriz; ilki, Amerikan halkının despotik ve kaotik olmadan köleler ile yerli Amerikalılar hariç herkesin yurttaşlık haklarını muhafaza ederek gerçekten yönettiği ve ikinci olarak da bunu yapmalarına neyin imkân sağladığı savıdır.

Halkın gerçekten yönetmesi, Tocqueville'in karakteristik olarak en kısa bölümlerinden birinin konusudur; bu, ilk cildin ikinci kısmının açılışıdır ve Birleşik Devletler'de neredeyse tüm otorite makamlarının sadece seçimlik olmadığı aynı zamanda her yıl veya iki yılda bir yeniden seçilmeyi gerektirdiği gerçeğini aktarmaktadır; sadece yasama mensupları değil çoğu mahkemelerdeki yargıçlar ve yürütme mensupları neredeyse her yerde her zaman halka hesap vermektedir. Bu durumun, kalıtsal krala, ömür boyu senatör olanlara, çok kısıtlı oy kullanabilenlere ve krallık bürokrasinin bir parçası olan bir yargıya alışık olan bir Fransız'ı şaşırtmasında abartılacak hiçbir şey yoktur. Tocqueville, Madison ve Jefferson tarafından halk yönetiminin çoğunluk tiranlığına hangi koşullarda evrilebileceği sorusunu gündeme getirerek halk yönetiminden bahsettiğimizde "halk adına yönetenin çoğunluk olduğunu" söylememiz gerektiğini derhâl gözlemler. Burada çoğunluğun, çoğunlukla, samimice ülkelerinin iyiliğini isteyen barışçıl yurttaşlardan oluştuğunu gözlemleyerek kaygıları dindirir ama endişe sadece geçici olarak bir kenara konulmuştur. Çoğunluk, ülkelerinin iyiliğini isteyen barışçıl yurttaşlardan oluşsa da çoğunluk her şeye muktedirdir ve ona karşı korunma mevcut değildir.[15]

15 Tocqueville, *Democracy*, kısım 1, ss. 201-2, 223-34.

Tocqueville'in çoğunluk tiranlığı tartışması birden fazla düşünceye dayanmaktadır. Egemenliğin, Hobbes'çu anlamıyla, bir yerde bulunması gerektiğini varsaymaktadır. O da birçok siyaset felsefecisi gibi, her siyasi ve hukuki sistemde mutlak ve sınırlandırılmamış bir güç olması gerektiğini düşünüyordu. Sadece Bentham ve takipçileri değil Blackstone tarafından da benimsenen Hobbes'çu görüşü eleştirenler, Birleşik Devletleri, Hobbes'çu egemenin olmadığı bir hukuki ve siyasi sistem olarak görmektedirler; bir sistemdir fakat birliğini bir egemenden almamaktadır. Tocqueville, bu uslamlama çizgisini görmezden gelmektedir. Çoğunluk egemendir ve mutlaktır; çoğunluğa karşı bir itiraz olmadığından kelimenin dar anlamıyla despotiktir. Bu saçma bir düşünce değildir. Mill, Hindistan'ın Doğu Hindistan Kumpanyası tarafından yönetilmesinin despotizm olduğunu düşünüyordu. Yararlı bir despotluktu ve Kumpanya, İngiliz hükümeti tarafından idare ediliyordu. Her hâlükârda Hint tebaasına hesap vermiyordu ve bu yüzden despotikti.

Bir demokrasideki çoğunluk, azınlığa hesap vermez ve sıkı sıkıya herhangi bir despotun konumundadır fakat bu sav çok fazla şey iddia etmektedir. Tüm rejimlerde hukuki ve siyasi kararların veya yasama aleyhine itirazların nihayete ereceği bir noktanın olması; kaybedenlerin buna rıza göstermeleri veya silaha sarılmaları gerektiği mantıksal bir kabuldür. Bir kişi veya bir grubun sahip olduğu her şeyin despotik olduğu doğru değildir. Birleşik Devletler Anayasası, tiranca iktidar tatbik etmek isteyenlerin yoluna sayısız engel çıkarmaktadır; başkan Kongre'yi feshedemez, eğer şanslıysa daha uyumlu bir Kongre için seçimleri beklemek zorundadır. Kongre, İngiltere Parlamentosu'nun, bakanları ve hükümetleri görevden aldığı gibi, başkanı görevden alamaz. Tocqueville Amerika'ya gitmeden çok önce Yüksek Mahkeme, Kongre tarafından çıkarılmış ve Başkan tarafından imzalanmış yasaları bile anayasaya aykırı ilan etme yetkisini kendisine atfetmişti. Eğer öfkeli bir çoğunluk o an için anayasaya aykırı bir şey yapmak isterse, anayasada değişiklik için bastırırsa Kongrenin geciktirmelerine ve tek tek eyaletlerin, değişikliği yeterli bir çoğunlukla geçirmesine katlanmak zorundadır. Bu yapılabilir; Birinci Dünya Savaşı sırasında on sekizinci Anayasa Değişikliği, Başkan Wilson'un vetosunu aşmış ve 1919'da onaylanmıştı. Değişiklik, alkollü içeceklerin satışını yasaklıyordu ve karışık sonuçları vardı; çok sayıda Amerikalıyı alkolle ilgili hastalıklardan kurtardı ve gangsterler ile kaçakçılar için kârlı bir ticaretin önünü açtı; yasak, 1933'teki yirmi birinci Değişiklik ile kaldırıldı. Yasa hâline gelmesinin üç yıl, kaldırılmasının ise bir yıldan az zaman almasının insan doğası hakkında üzüntü veya güven verici bir durum olup olmadığı konumuz değildir. Mevzu, bir anayasal değişikliğin geçmesi için uzun ve yorucu bir kampanya gerektiğidir; bu da kızgın bir çoğunluk için temel kuralları kendine göre yeniden yazmayı çok zor bir hâle getirmektedir.

Tocqueville bunu biliyordu. *Democracy*'nin birinci cildinin ilk kısmı ülkenin tarihi, coğrafyası ve anayasal düzenlemeleri hakkında uzun bir açıklama sunmaktadır. O da diğer gözlemciler gibi, Amerika'nın, hukukçular

tarafından yönetilen ülkelerin sıra dışı bir örneği olduğuna işaret etmektedir. Bunun, Amerika'nın erdemlerinden biri olduğunu düşünüyordu. Bunu, kendi mesleğini onurlandırmak için yapmış olabilir. Ne olursa olsun Birleşik Devletler'in anayasal düzenlemelerinin bir seferde iki şeyi yapmayı hedeflediğini anlamıştı; etkili bir ulusal hükümet teşkil etmek ve Madison'ın "çoğunluk hizbi" olarak adlandırdığı hizip de dâhil herhangi bir hizbin kısıtlanmamış bir iktidar kullanmasına engel olmak. Aynı zamanda Anayasa'nın, büyük ve küçük eyaletlere Senato'da eşit temsil sağladığını ve bunun, köleliğin gündemden çıkması konusunu ele alma çabasının bir parçası olduğunu anlamıştı. Tocqueville'in çoğunluk tiranlığı hakkındaki endişelerini düşünürken, çoğunluk tiranlığı önündeki engellerin, köle sahiplerini, dinî azınlıklardan ve eksantriklerden daha etkili bir şekilde koruduğunu hatırlamamız gerekir.

Tocqueville'in, çoğunluğun her şeye muktedir olduğunu varsayması şaşırtıcıdır; Parlamento'nun egemenliğine aşina bir İngiliz gözlemci için şimdikine benzer şekilde, çoğunluklar, yolları üzerlerinde sayısız engelle karşılaşıyormuş gibi gözükmekteydi ve onlara, Amerikan siyasetinin en etkileyici özelliği, iyi konumlanmış çıkar gruplarının, siyasal sitemden çoğunluğun elde edemediği kazançları elde etme yeteneği olarak gözükebilirdi. Bununla beraber Tocqueville de Madison gibi, yasaların "kâğıttan engeller" olduğunu düşünüyordu. Çoğunluğun her şeye muktedir olması, Amerikan yaşamı ile ilgili derin bir olguydu ve Anayasa'dan daha derinlere uzanıyordu. Ne kadar derin olduğunu anlamak için Tocqueville'in, neden İngilizlerin Amerika'ya yerleşmeyi başardığı ama Fransızların başaramadığı hakkındaki açıklamasını detaylıca keşfetmemiz gerekmektedir. Paradoks, Fransızların başarmak için her şeyi yaptığı ama başaramadığı, İngilizlerin ise bu mesele hakkında neredeyse kafa yormadığı ama başarılı olduğuyla ilgiliydi. Bunun, Amerikalıların –Anglo-Amerikalıların– kendileri hakkındaki düşünüş şekli üzerinde devasa sonuçları olmuştur. Fransız hükümetinin niyeti, Mississippi vadisi boyunca iyi örgütlenmiş koloniler olmasıydı; coğrafya, iklim, toprak ve elde edilebilecek her şey hakkında tüm bilgilere ulaşmak için emek sarf ettiler, önemli noktalara askerî garnizonlar kurdular; bu onlara, Fransız modelinin etkin yönetimini sağladı. Gelişmediler, büyümediler ama küçüldüler. İngilizler, onları bir engel olarak gördüğü anda onları bir kenara fırlatıp attılar.

Tersine, Amerika'nın doğu yakasına genellikle ülkelerindeki yönetimden veya alacaklılarından kaçan İngilizler yerleşmişti. İngiliz yönetimi, onların ilişkileri üzerinde egemenlik iddia etse ve kraliyet valileri gönderse de kolonilerin yönetimleri, kendi kendine yardım temelinde göçmenler tarafından idare ediliyordu. Bazı koloniciler, kurdukları yönetimden, kaçtıkları yönetim kadar hoşlanmıyordu ve isteklerine daha uygun bir topluluk teşkil edebilecekleri bir yer bulmak için yola koyuluyordu. Örgütsüz ve kendiliğinden topluluklar gelişmişti. Bundan, İngilizlerin ve Fransızların tamamen farklı ırklara mensup oldukları sonucu çıkmasa da Tocqueville bazen böyle olabileceğini öne sürüyordu. Tocqueville'in on yedi ve on sekizinci yüzyıllardaki Fransız ve İngiliz

hükümetlerinin farklı davranışlarıyla ilgili açıklaması, altta yatan iddianın kilididir. Fransız hükümet vesayeti, daha çok şey yapabilirdi ama o Fransız bireylerini zayıflatmıştı. İngiliz umursamazlığı, kolonicilerin enerjisini serbest bırakmıştı. Bu durum, Anglo-Amerikalıların *les moeurs*'ünü çok etkilemişti.

Tocqueville'in, hemşehrileriyle ilgili söylediklerinde çok sayıda sorun vardır. Bazen Fransızların, özünde evde durduklarını; bazen de şan peşinde koştuklarını, İngilizlerin ise koşmadıklarını ileri sürüyordu. Son bir karmaşıklık eklemek için o da başkalarının da yapmış olduğu gibi, İngilizlerin nadiren beyaz toplumdan sessizce ayrılıp Amerikan yerlileri arasına karıştığını gözlemlemişti. Amerikan yerlileriyle evlenmiyorlardı ve İngiliz avcılar, Fransız karşıtlarının yaptığı gibi, yabanın diğer sakinleriyle kaynaşmıyorlardı. Aslında Tocqueville'in neyin peşinde olduğunu anlamak zordur. Bir grup insan üzerindeki etkili olan değişik eğilimler olarak şan peşinde koşmayı, evde huzur aramayı ve soylu vahşinin yaşamına mutlu bir dönüş sağlamayı görmek çok zordur; farklı tutkular birbirleriyle çelişiyor gözükmektedir.

Biri Tocqueville'i kurtarabilir ve bunun nasıl olduğunu gördüğümüzde, çoğunluk tiranlığının ipucunu elde etmiş oluruz. Tocqueville, neden İngilizlerin, Fransızların başaramadığı bir şekilde Amerika'ya yerleştiğini ve ülkeyi kolonileştirdiğini sormaktadır. En kısa yanıt, Max Weber tarafından The *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'da kafa yapısı olarak atıf yapılan Kalvinci Protestanlığa çok benzemeyen Püritenlik olurdu. Bir İngiliz, evde kalma ruh hâline sahip Fransız ile kıyaslandığında, rıza göstermediği bir yönetim altında yaşamayacaktır ve kabul etmesi gereken mevcut dünyanın sınırlarını kabul etmeyecektir. Bir İngiliz, şan peşinde koşma bakımından Fransız ile kıyaslandığında, kendisi için belirlediği görevlere sabırla sarılacaktır; yaban dünyayı bereketli tarlalara ve otlaklara çevirecektir. O, yabanın cazibesine kapılmaya hazır bir Fransız'ın aksine, yaban dünyanın ehlileştirilmesi ve yararlı kılınması gerektiğini düşünmektedir. Karakterinin kusurları da vardır; zor, dar ve hayal gücü kıt olabilir. Yoluna çıkacakların yaşadığı kayıplar hakkında düşünmek düşüncesizliktir; Amerikan yerlileri, siyah köleler, tüm ırkların aylakları ve cahilleri...

Birleşik Devletler, bu tür İngilizlerin yarattığı yeni cumhuriyet sayesinde var olmuştur. Kendilerine has kuvvetli bir dürüstlük duygusuna sahip olarak çoğunluğun yetkisini güçlendiren siyasal kurumları yarattılar. Tocqueville, Amerika hakkındaki Avrupalı görüşünün, hükümetin güçsüz olduğu şeklinde olduğunu biliyordu; gözlemciler, Amerikan vatandaşlarının özgürlüğünü kıskanıyordu fakat federal hükümetin ne kadar az otoriteye sahip olduğu ve elinde ne kadar az iktidar manivelası olduğu gerçeği karşısında şaşıp kalmıştı. Tocqueville, düşünceyi tersine çevirdi. Etkileyici olan, Amerikalıların ne kadar özgürlüğe sahip olduğu değildi. O, onun kaybı karşısında ne kadar az koruyucuya sahip olduğundan ve siyasal sistemin, çoğunluğun otoritesini güçlendirdiğinden etkilenmişti. Tiranca olmayan bir yönetim, bir otoritenin kararıyla ilgili kontrol görevini yerine getiren bir başka otoriteye başvuru

olasılığını gerektirmektedir. Tocqueville, Amerika'da böylesi bir denetimin olmadığını söylemektedir. Bunun nedeni, kamuoyunun her yerde olması ve her şeye muktedir olmasıdır. Her kurum, kamuoyunun bir aracıdır; yasama, kamuoyunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla çıkardığı yasalar kamuoyunu yansıtmaktadır; yargıçlar halk tarafından seçilmektedir ve mevkilerini ancak yasaları, kamuoyunu yansıtacak şekilde tatbik ettikleri sürece korumaktadırlar. Çoğunluğun her şeye muktedir olduğunu söylemek kamuoyunun her yerde olduğunu ve her şeyi yapabilir olduğunu söylemektir. Amerikan Anayasası ile ilgili hukuksal anlayışın vurguladığı kurumsal denetleme ve denge mekanizmaları, Tocqueville'i, kamuoyunun onları devre dışı bırakma yeteneğinden daha az etkilemişti.

Bununla beraber, Amerika özgür kalmıştır çünkü özel konularda Amerikalılar özerktirler, mümkün olanın sınırları içinde birbirleri üzerine güçlerini kullanmaya eğilimli değildirler ve hükümetin yardımıyla veya hükümet tarafından kontrol edilerek yaşamlarını organize edebilirler. Tocqueville, merkezî yönetimin görünmezliğine atfen Fransa ile Amerika arasındaki zıtlıklar hakkında alaycı bir şekilde yazmıştır; Amerikalıların, Fransa'daki devletin sağladığı vesayetin yokluğuna verdikleri yanıt, ihtiyaç duydukları şeyi sağlamak için kendilerini örgütlemek olmuştur. Her şey birbirine bağlıdır; jüri hizmeti gibi görevler Amerikalıları, kamusal ilişkilerde rol oynamaya zorlamaktadır ve bir tür siyasi eğitim sağlamaktadır. Çok sayıda yerel gazete, bu politik eğitimi güçlendirmektedir ve onların değişen bağlılıkları, demokrasinin, karşısında kırılgan olduğu fikirlerin gücünün sürekli kırılmasını ve muhalefete karşı dönüşüm geçirmesini garanti altına almaktadır.

Tocqueville'in, özgürlüklerin demokratik bir toplumda yaşayabilmesi için reçetesi sadece "fikir uzlaşmazlıklarının" korunması konusu değil uzlaşmazlığın yaşamsal olduğudur. Amerikan toplumu, tartışmacı bir toplum olsa da hiçbir şeye dayanmaz. Tocqueville, siyasal tartışmanın temelinin ekonomik yaşamda olduğunu kabul etmektedir. Amerika, fırsatların paradigmatik ülkesiydi. Batıya doğru büyük yayılma döneminden önce, Doğu kıyısının ve Mississippi'nin ticaret ve endüstri şehirleri, Güney ve Orta Avrupa'dan Katolik, Doğu Avrupa'dan Yahudi göçmenler; 1848'den sonra radikal Alman ve Avusturya-Macaristanlı sürgünler ve benzerlerini almadan önce yazıyordu. Avrupa standartları açısından Batıya doğru saldırmak yine de hayret vericiydi. Amerikan ekonomisi bir tarım –bu, geniş anlamda uzak pazarlar için köle emeği ile tütün, pamuk ve şeker üretimini de içermekteydi– ve iç bölgelerde küçük ölçekli sanayiye hizmet etmek, tarımsal ürünleri işlemek için gelişen şehirlerle bir ticaret ekonomisiydi. New England'ın* tekstil endüstrisi hızlı büyüyordu fakat Pennsylvania kömürü ve demiri üzerine kurulan sanayileşme hâlâ otuz yıl gerideydi. Amerika yine de aynı gelişme düzeyindeki Avrupa

* New England: Birleşik Devletler'in kuzeydoğusunda altı eyaletten oluşan bölge; bu gölgedeki eyaletler şunlardır: Connecticut, Maine, Massachusetts, New Hampshire, Rhode Island, Vermont –ç.n.

toplumlarından çok daha zengindi; göçmen, kendi çevresine bakıyordu ve Amerika'daki durumunu Avrupa'daki durumuyla kıyaslayarak hâline şükrediyordu.

Farklı bölgelerin farklı çıkarları vardı, dünyayı farklı şekillerde görüyorlardı; bu çıkar farklılığı siyasi tartışmayı fokurdatıyordu. Yine de belli sınırlar içinde kalıyorlardı. Amerikan dini, özelde Amerikan vatandaşlarını disiplinli ve saygın kılıyordu; aynı zamanda onların dünyevi başarıyı, saygınlığın bir nişanesi olarak ciddiye almalarını sağlıyordu. Tocqueville'in dine olan ilgisi, onun Montesquieu'cü varsayımında gizlidir; fiziki nedenler tiranca olmayan bir cumhuriyetin başarısında fark yaratmaktadır çünkü bazı iklimler despotluğu; diğerleri ise tiranlığa katlanamayan, kendine güvenen ve terbiyeli vatandaşları teşvik etmektedir. Yasalar daha da çok fark yaratmaktadır; *les moeurs* ise en büyük fakı yaratmaktadır. Din hem inanç olarak hem daha da önemlisi toplumsal pratik olarak *les moeurs*'ün en merkezî kısmıdır. Amerikalılar, dini güçlü bir toplumsal kuvvet hâline getirmek için şaşırtıcı bir araç geliştirmişlerdi. Kilise ve devletin tam bir ayrımını Anayasa'ya yazmışlardı. Amerika'nın, Fransız eski rejiminin aksine, zengin, işe yaramaz ruhban sınıfıyla ve zengin, işe yaramaz aristokratlarla bir ittifakı yoktu. Amerikalıların yönetimlerini beğenmemek için ne nedenleri olursa olsun onu ruhban karşıtlığına dönüştüremezlerdi; tersine, bağlı oldukları kiliseden soğumuşlarsa başka birine geçebilirlerdi veya tamamen yeni kilise kurabilirlerdi. Devrim öncesi Fransız kilise ve devlet birliği, birinin beğenilmemesini diğerine bulaştırdı. Ruhban düşmanlığının Katolik ülkelerde Protestan ülkelerden daha yaygın olması bilindik bir gözlemdi; Tocqueville bu olguya, dinin hareketli, ilerici ve modernleşen toplumda varlığını sürdürmesi konusundan daha az ilgi gösteriyordu. Amerikan demokrasisinin, dinin desteğine, daha geleneksel ve hiyerarşik toplumlardan daha fazla ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu. Eşitlikçi bir halkın hoşnutsuzluğu ve böylesi bir topluma sinmiş ekonomik belirsizlik –hem daha varlıklılar hem de daha az başarılı olanlar için– bir panzehir gerektirmektedir. Din, bahtsızlığın ortasında teselli ve belirsizliğin ortasında metanet sağlayan "kalpten âdetler" yaratmıştır.

Tocqueville, *Democracy*'nin ilk cildini Birleşik Devletler'de bir arada var olan "üç ırk" arasındaki ilişkiler hakkında birkaç karamsar değerlendirme ile sona erdirir. Bunlar; beyaz Avrupalılar, Kızılderililer ve Siyahi kölelerdir. Tocqueville, Kızılderililerin hapı yuttuğundan ve yok olmalarının bir ahlaki felaket olduğundan şüphe duymuyordu. Bu düşüncenin karamsarlığı, Tocqueville'in karakteristik özelliğidir; neyin kaçınılmaz olduğu ve neyin arzu edilen olduğu arasındaki fark hakkında güçlü bir sezgiye sahipti. Yerli Amerikalıların ortadan kalkması, sadece karşılaştıkları zalimlik mide bulandırıcı olduğundan veya sadece beyaz yönetimin, imzaladığı tüm anlaşmaları ihlal ettiği ve anlaşmalarına sadece işine geldiği sürece saygı gösterdiği için ahlaki bir felaket değildir –bunlar her dürüst kişinin utanması gereken davranışlardır. Bu aynı zamanda özünde aristokratik olan bir yaşam tarzının yok olması

felaketidir. Kızılderililer, sıradan Amerikan yaşamının sıkıcılığına, benmerkezci durgunluğuna karşılık onur, cesaret ve Tocqueville için demokrasilerin kaybetme tehlikesi taşıdığı Avrupa'daki askerî aristokrasilere özgü erdemlerin boy vermesidir. Her hâlükârda, buna mâni olmanın bir yolu yoktu; Avrupalıların yanı başında yaşamak, her yerde yerli halklar açısından yıkıcı olagelmiştir. Avrupalılar, felaketi engellemek için kararlı olsalar bile bunu nasıl yapacaklarını bilemezlerdi.[16]

Birleşik Devletler'in siyahi sakinlerine gelecek olursak bu konuda da Tocqueville aynı derecede karamsardır. Siyahi kölelerin durumu kesinlikle dayanılmazdı. Bununla beraber, Tocqueville'in kaygısı, kölelik kurumunun Amerika'nın beyaz sakinlerine yaptığı zarar ile ilgiliydi. Soğukluğu, özgürleşme olsun olmasın herhangi bir mutlu sonuç elde etmenin imkânsızlığını yansıtıyordu. Köleliğin, köleci toplum üzerindeki moral bozucu etkisi hakkındaki savı yeni bir şey değildi fakat bunu yorumlaması, büyük bir riski göze alarak Ohio'nun aşağısına yolculuk ederek köleciliğin, nehrin bir kıyısında; özgür emeğin ise diğer kıyıda elde ettiği başarıları görebilmiş olması olgusu ile renklenmişti. Onun için köleliğin egemen olduğu eyaletlerin geriliğe mahkûm olduğu açıktı; mutlak anlamda birçok Avrupa ülkesinden daha zengin olabilirlerdi fakat öyle hissetmeyeceklerdi çünkü Kuzey komşuları onlardan çok daha zengindi.[17]

Bir toplumun mutlu mu yoksa huzursuz mu olduğunu belirleyenin, mutlak değil karşılaştırmalı iyilik olduğu konusundaki ısrarı nedeniyle Tocqueville, haklı olarak sosyologlar tarafından imrenilmiştir. Tıpkı Amerikan vatanseverliğinin, göçmenlerin, Amerika'nın şimdiki anlarıyla Avrupalı geçmişlerini kıyaslamaları olgusu tarafından pekiştirilmesi gibi, Güneyliler de Kuzeylilerin daha yüksek yaşam standartlarına giderek haset edeceklerdir. Tehlike, köleci eyaletlerdeki beyaz nüfusun sadece siyah serfler üzerindeki üstünlüklerini korumakla ilgilenmeleri ve çökmekte olan bir aristokrasinin tüm kötü âdetlerini benimsemeleriydi. Bu arada özgür emeğin kural olduğu eyaletler gelişecek ve zenginleşecekti; imalat yapılan şehirler ortaya çıkacaktı ve bankaları ile ticaret şirketleri sadece özgür eyaletlerin emeğinden değil köleci eyaletlerin emeğinden de kâr edecekti. Bu tarz bir ilişki durumu sonsuza kadar süremezdi ve bunun, Birleşik Devletler'in sonunu getirip getirmeyeceğini herkes merak ediyordu. Siyah kölelerin sefaleti, özgürleşmenin onlara çok az fayda sağlayacak olmasıydı. Kuzeyliler köleliğe karşıydı fakat özgürlüğünü kazanmış siyah kölelerle bir arada yaşamak ve onlarla evlenmek konusunda Güneyli karşıtlarından daha fazla istekli değillerdi. İkinci sınıf vatandaşlık ve toplumsal ayrımcılık, özgürlüğünü kazanmış kölelerin ikramiyesiydi.

Tocqueville, İç Savaşı önceden göremedi, yine de 1840'tan itibaren Amerikalılara yazdığı mektuplar, Kuzey ve Güney eyaletleri arasındaki gerilim

16 *A.g.e.*, ss. 391-97.
17 *A.g.e.*, ss. 405-6.

yükseldikçe giderek mutsuz bir hâl aldı.[18] Kölelik, *Democracy* ve mektuplarında olasılıkla bahsettiği ayrılığın tek sebebi de değildi. Andrew Jackson'ın başkanlığının etkisine çok az önem verdiği ve Louis-Philippe'in Fransa'ya getirdiği *enrichissez-vous** etosunun Birleşik Devletler'e gelişine çok az dikkat ettiği sıklıkla söylenegelmiştir. Bu, çok doğru değildir. Tocqueville, köleliğin Amerikan siyasi birliği üzerindeki etkisi hakkındaki tartışmasının ortasında, Birleşik Devletler'in ağırlık merkezinin merhametsizce Mississippi havzasına kaydığı hakkındaki gözlemlerini durdurur. Bu olgu hakkında onu ilgilendiren şey, Doğu eyaletlerinden Batıya doğru ilerleyen insanların karakteridir. Onlar atılgan, sabırsız, sabit fikirli, çıktıkları veya kovuldukları devletin siyasetine ilgisiz insanlardı; birkaç yıl önce Amerikalı yorumcular, medeni Amerikalıların vahşi yaşam içinde dejenere olup olmayacağını merak ediyordu. Sınır, Amerikan yaşamının iki uçlu özelliğidir; bir araya gelmeye yardımcı olur çünkü huzursuz ruhlar için bir güvenlik supabı ve oynadıkları ilk kumarı kaybeden bireyler için bir telafi sunmaktadır; diğer taraftan, tüm huzursuz, disiplinsiz, sabırsızları yerleşik bir çevrenin disipline edici etkisinden uzaklaştırmaktadır. Eğer böylesi insanlar kırk yıllık bir zaman içinde Amerikan nüfusunun çoğunluğunu oluştururlarsa kaos, genç demokrasi açısından kaçınılmaz olurdu. Fakat bu korkular Tocqueville'e, 1830'larda değil 1850'lerde musallat oldu.

Democracy: İkinci Cilt

Democracy'nin ilk cildini okuduktan sonra Amerika hakkında söylenecek ne kaldı diye merak edilebilir. Tocqueville, hâlâ çok şey olduğuna emindi. İki cilt arasındaki entelektüel iş bölümü açık değildir fakat dört başlık, geçtiğimiz yarım asır boyunca yorumcuların zihnini kurcalamıştır. İlki, Tocqueville'in bireycilik ve bireysellik hakkındaki ikilemidir. Bu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikan sosyolojisinde David Riesman'ın *The Lonely Crowd* adlı eserinde ve yirmi yıl sonra Richard Sennett'in *The Fall of Public Man* adlı eserinde yeniden tartışılan bir konudur. İkincisi, Tocqueville'in, dernekler konusundaki Amerikan dehası ile ilgili tartışması; üçüncüsü, aile hakkındaki düşünceleri ve dördüncüsü "yumuşak despotizm" ile ilgili görüşleridir.

Tocqueville, Amerikan kültürel yaşamı hakkındaki sözcüklerini ağzında gevelemedi. O, demokrasilerin yüksek kültür üretimi için uygun olmadığını düşünüyordu ve Amerikan yaşamını hem çılgınca hem de monoton olarak değerlendiriyordu; bu, Avrupalı ziyaretçilerin çoğunun sahip olduğu bir görüştü. Amerikan devlet adamlarının retorik yeteneklerini çok umursamıyordu ve Amerikalılar, pratik Kartezyenciler olsalar da onlardan büyük Amerikalı filozoflar çıkabileceğini düşünmüyordu –asrın sonunda Peirce, James ve Dewey ile tabii ki çıkardılar. Amerikalı okurlar bu şefkatsizliği umursamaz,

18 Craiutu and Jennings, eds., *Tocqueville on America*, ss. 26-39.

* Zenginleşin! –ç.n.

onların esas sinirini bozan, bireycilik tartışmasıdır. Tocqueville, eşitliğin etkisinin, Amerikalıları özgür kılmaktan çok eşitlik için hevesli yapmak olduğuna inanıyordu. Bu, *Democracy*'nin ikinci cildinin temelini oluşturan konudur ve sonuçları her yerdedir.

Bireycilik ve Geri Çekilme

Tocqueville, "bireycilik" sözcüğünü kullanan ilk yazardır; ona çok özgün bir anlam vermişti. O, kendi kimliğimizle ilgili güçlü bir his ve Mill'in *On Liberty*'de övdüğü, kendimizle ilgili bir şey yapma güveni olarak algılandığından "bireysellik"in tam zıttıdır; Tocqueville, Amerikalıların kamusal alana sırtlarını dönüp kendilerine yönelmelerine yol açan duyguyu teşhis etmektedir. Bu, her vatandaşın kendini, onun gibilerin kalabalığından izole etmesini, ailesi ve dostları ile bir köşeye çekilmesini sağlayan yansıtıcı ve barışçıl bir duygudur. Bu şekilde kendisi için küçük bir toplum yarattıktan sonra büyük toplumdan gönüllü bir şekilde ayrılır.[19] Bu açıklamanın göründüğü kısa bölümün sonunda vatandaşın, sadece adıyla bir vatandaşın, geri çekildiği dünya daha da küçülecektir. Geri çekilme süreci, "onu tamamen kendi kalbinin yalnızlığıyla sınırlandırmakla" tehdit etmektedir. Bu, daha sonra daha fazlasının yapılacağı yalnız kalabalığın görüntüsüdür. Tocqueville, bu dış dünyadan geri çekilmeyi açıklamak için ayrıntılı psikolojik teoriler geliştirmez. Bu kamusal dünyadan ev dünyasına bir geri çekiliştir; bu bir bencillik manifestosu değil angajmandan geri çekilmedir.

Kamusal işler ve siyaset yapma kapasitesizliği, Tocqueville'in en çok korktuğu şeydir. Bu kaygılar, Mill onları ele alıp *On Liberty*'nin temeli yaptığında aldığı hâlden daha doğrudan politiktir. Mill, bireylerin kendileri için yapabilecekleri her şeyi yapmalarını istiyordu; kendilerini düşünmesi, herkesin kendi yaşamını kendi projesine göre yaşaması... Tocqueville'in kaygısı politikti; koyun gibi aile reisleri değil tamamen angaje vatandaşlar görmek istiyordu, sosyal yaşamın sıradan disiplinlerini Mill'den daha çok kabul ediyordu. Tocqueville'in hayranları, belli bir derecede toplumsal muhafazakârlığın, siyasi liberalizmin mümkün olması için gerekli olduğunu düşündüğünü vurgulamaktadırlar. Mill böyle düşünmemektedir. Tocqueville, Amerikan demokrasisinin ne olabileceğini tasvir ederken öyle dokunaklıdır ki okuyucular onun, Amerika'nın hâlihazırda bireyciliğe boyun eğdiğini söylemediğini çoğunlukla fark edemez. O, kendi ev çevremize çekilme baskısına karşı koymazsak ortaya çıkacak tehlikeleri ve böylesi bir direnişi sağlayan kuvvetleri gösterdi. Bunlardan ilki, Amerikalıların dernek kurma kapasitesidir; bunun çözümlemesi, demokratik toplumların sosyolojisine ilişkin Tocqueville'nin bıraktığı bir başka miras olan "doğru bir şekilde anlaşılan öz çıkar" kavramına dayanıyordu.[20]

19 Tocqueville, *Democracy*, kısım 2, s. 587.
20 *A.g.e.*, ss. 591-600.

Dernek ve "Doğru bir Şekilde Anlaşılan Öz-Çıkar"

Tocqueville, Amerikalıların düşünülebilecek neredeyse her şeyi başarmak için cemaat, kulüp ve dernek kurma şekline hayran kalmıştı; *Democracy*'nin ikinci cildini yazdığı sırada İngiltere'yi ziyaret etmişti fakat Amerikalılar yasalarını ve âdetlerini İngiltere'den almış olsalar da İngiliz yaşamında dernek kurma konusunda Amerikan hevesiyle kıyaslanacak hiçbir şey yoktu. Onu etkileyen siyasi partiler gibi doğrudan siyasal amaçları olan dernekler değil siyasi olmayan amaçlar için olanlar vardı. Hatta *Democracy* hakkındaki şikâyetlerden biri de Federalist ve Cumhuriyetçi partilerin tarihinden çok kısaca bahsetmenin dışında onun siyasi partileri ihmal etmesiydi. Bir okul veya kolej açmak, bir kilise inşa etmek, tüm dünyaya misyonerler göndermek ve hastaneler ile cezaevleri yapmak irili ufaklı derneklerin amaçlarıydı. Varlıkları Amerikan demokrasisi için yaşamsaldı; aristokratların ve dolayısıyla doğal liderin olmadığı ve neredeyse her şeyi başarmak için bireylerin iş birliği yapmak zorunda olduğu bir toplumda dernekler, demokratik kendine güvenin beşiğidir. Tocqueville'in antitez ile tartışma huyu burada da apaçık ortadadır. Montesquieu'yü takip ederek eşitlerden oluşan bir toplumun doğal siyasi durumunu, tek bir despotun, direnme gücünden yoksun ve kendilerini bunun için örgütleyecek yollara sahip olmayan bireyleri kontrol eden bir devleti tiranlık olarak gördü. Amerika böylesi bir toplumun tersiydi. Siyasi olmayan dernekler, yönetme yeteneklerini besledi ve böylece Amerika gerçekten de kendi kendini yöneten bir cumhuriyet oldu. Devlet, gönüllü dernekler tarafından yapılanları üstlenmek için müdahale etmiş olsaydı özgürlüğü canlı tutan kıvılcım sönebilirdi. Tocqueville'in, Louis Blanc tarafından önerilen ulusal atölyeler gibi 1848'deki rahatlatma tedbirlerine dönük antipatisi, ağırlıklı olarak kötü ekonomiye dayansa da ve tamamen ikna edici değilse de daha iyi bir sosyolojiye dayanıyordu.

Çeşitli amaçlara ulaşmak için dernek kurmanın ardında yatan itici güç, Tocqueville'in de onayladığı bir öz-çıkar biçimidir. Bu, "doğru bir şekilde anlaşılan öz-çıkardır." Tocqueville bunu, bireyciliği etkisiz hâle getiren bir güç olarak düşünüyordu. Öz-çıkarın, bireyciliği etkisiz hâle getirdiğini öne sürmek garip görünebilir fakat bir kez "doğru bir şekilde anlaşılan" ile neyin kastedildiğini anladığımız anda artık öyle gelmeyecektir. Tocqueville, Amerikalıların bundan, her şeye karışan ve her şeye yetkili bir devletin yokluğunda kendi işlerini yapmak zorunda olduklarını anladıklarını düşünüyordu. Örneğin, eğer çocuklarının eğitim almasını istiyorlarsa benzer kafada insanların bir araya gelmesi ve bir okul inşa etmesi gerekiyordu. Bu, gözlerini uzun soluklu, paylaşılan çıkarlara dikmiş öz-çıkardır. Tehlike, bireylerin en nihayetinde her şeyi onlar için devletin yapmasının cazibesine kapılmalarıydı; tek biçimli çözümler aramak ve bu amaçla iktidarı merkezileştirmek bir demokrasinin izleyeceği doğal yoldur fakat Amerikalılar o ana kadar buna direnmişti. Kendine yardım noktasında böyle bir geleneği olmayan Fransızlara bunun tane tane anlatılması gerekiyordu.

Böylece demokrasinin karşılaşacağı tehlikelere dair standart görüşlere ve Amerikalıların özel ve kamusal alanlar arasındaki hassas dengenin korunması konusundaki devam eden kaygılarına ilişkin ham maddelere gelmiş olduk. Bu kaygı sadece Tocqueville okumaktan kaynaklanmıyordu fakat o, bunu çoğu kez herkesin anlayabileceği kadar kolay bir şekilde anlatmıştı. Herkes kendi özel iyiliğinin peşinde koşmaya dalıp gitseydi, gönüllü dernekler için hiçbir enerji kalmasaydı veya siyasi partilere –her ne kadar onların da amaçları, devletin zor mekanizmalarını ele geçirmek olsa da gönüllü derneklerdir– üyelik için hiçbir enerji kalmasaydı, bu bir yavanlık olurdu. Basmakalıp olmayan unsur kısmen ahlakidir –katılım için vatandaşı ne kadar zorlayacağımız sorusu– ve kısmen de olgusaldır –derneklerde bir gerileme tehdidi altında olup olmadığımız. Bununla bağı olmayan yurttaşlık işlerinde bir eksikliği suçlayabiliriz. Bu soruların ardında, Tocqueville ve modern yorumcular gibi siyaset kuramcıları tarafından verili bir durum olarak alınan ama başka yazarların tartıştığı aktif vatandaşa ilişkin normatif bir görüş yatmaktadır. Burke, sıradan insanların siyasete bulaşmadan kendi hayatlarını sürdürmeleri gerektiğini düşünürdü. Platon, onların bir işle meşgul olmamalarını sağlamak için daha da ileri giderdi. Tocqueville, Platon ve Burke'ün tarih tarafından hezimete uğratıldığını düşünüyordu. Dünya sıradan insanların eline düşmüştü; soru, onların, zorlukların üstesinden gelip gelemeyecekleriydi.

Aile

Tocqueville bundan dolayı Amerikan ailesinin, bir sonraki nesil vatandaşları nasıl toplumsallaştırdığına eğildi. Tocqueville, modern hayranlarından daha çetin ve daha soğuktu. O, Fransız Devrimi uzak bir tarih değil yakın bir anı olduğundan toplumsal disiplin gereksinimini vurguluyordu. Modern dünyanın, keyfî ve iğrenç gaddarlıkların, hırsızlar ve sahtekârlar bir yana siyasi ve dinî muhalifler üzerine de uygulandığı eski rejimin toplumundan daha kibar ve daha insani olduğunu düşünüyordu.[21] Hukuki rejimin nezaketi, öz disiplinin çok daha önemli olduğu ve bunun ancak aile tarafından verilebileceği anlamına geliyordu. Tocqueville'in, bir sonraki neslin demokratik toplumun ve rejimin üyeliğine doğru nasıl toplumsallaşacağına dönük ilgisi, Amerikan yaşamında kadının rolüne yoğun bir şekilde odaklanmasına yol açtı: "*Moeur*'ler olmadan asla özgür toplumlar olmamıştır... ve *moeur*'leri yapan kadınlardır."[22] Fakat kadınlar, aile içinde konumlandırılmışlardır dolayısıyla Tocqueville'in ilk hamlesi, demokratik ailenin, daha sonra da kadının aile ve daha geniş toplum içindeki yerinin taslağını çizmekti.

Demokratik aile, aristokratik aile ile karşılaştırılır. İkincisi geniştir birincisi ise çekirdek; soy fikri Amerikalılara has bir düşünce değildi. Bir çocuğun en erken yıllarının ötesinde, aile içindeki ilişkiler otoriteden ziyade

21 *A.g.e.*, s. 684.
22 *A.g.e.*

arkadaşlık üzerine temellendirilmiştir. Bu, en canlı olarak babalar ile oğulları arasındaki gerçek ilişkide böyledir ama kardeşler arasındaki ilişki de böyledir. Aristokratik bir ailede herkesin aile hiyerarşisinde bir yeri vardır ki bu belki en genç erkek çocuğun gözlemidir. Demokratik bir ailede çocuklar arkadaşça eşittirler. İyi ahlakın korunması, Amerikan kadınlarının omuzlarındadır. Bu düşünce, Montesquieu kadar Perikles ve Polybius'u hatırlatmaktadır. Amerikan kızlarını yetiştirmenin en önemli özelliği, evleninceye kadar mutlak bir özgürlüğe sahip olmalarıydı fakat katı bir ahlaki çerçeve içindeki özgürlüktür. Satır aralarında, genç kadınların tehlikeli karışıklıklara mahal vermeden nasıl flört edildiğini bilmelerinin Tocqueville'in hoşuna gittiği görülebilir. Siyasi rolleri, Amerikan evliliğinin en dikkat çekici özelliğinden kaynaklanmaktadır; evlilik öncesi mutlak özgürlüğü, evlilik içinde takip eden görevlerine ve ailenin refahına dönük insanın kendi kendine empoze ettiği bir bağımlılık. Amerikan yaşamının verimli niteliği, istikrar sağlayıcı bir güç gerektirmektedir ve bu Amerikan kadınları tarafından sağlanmaktadır. Talihsizlik anlarında aileyi bir arada ve eşlerini sürekli kendine güvenme yolunda tutarlar. Bunun bir sağlıklı sonucu da Amerikalıların, kadınları ussal varlıklar ve iş birliği yaptıkları yardımcıları olarak kendilerinin gerçek değeri olarak görmeleridir; Avrupalılar ise kadınların baştan çıkarıcı gücünü abartmaktadırlar ama onları ussal düşünceye muktedir olmayan varlıklar olarak görmektedirler.

Yumuşak Despotizm

Amerika'nın özgürlük ve eşitliği dengelemedeki başarısı, Amerikan âdetlerinin onları her zaman demokratik tiranlık tehlikesinden koruyup koruyamayacağı sorusunu gündeme getirdi. Tocqueville'in, *Democracy*'nin iki cildinde de kaygıyla kaydettiği konu budur. İkinci ciltte, yirminci yüzyılda liberal demokrasilerin kaderi hakkında derin felsefi kaygıların daimi mirasının bir parçası hâline gelen bir fikri telaffuz etti. Daha öncekilere hiç benzemeyen bir despotluktan korktuğunu söyledi. Demokrasiler, kısa süreler için zulüm ve zalimlik yapabilirler; şiddet onlara yabancı değildir fakat zalimlik ve şiddet, onların doğasının bir parçası değildir. Ahlakilikleri hafiftir ve *moeur*'ler, aristokratik veya monarşik toplumlara göre daha yumuşaktır. Geleneksel anlamda tiranların eline düşmeleri pek olası değildir. Korkmaları gereken şey liderlerinin despotlar değil okul müdürü olmasıdır ve bu düşünce Tocqueville'i, daha önce tanımladığı anlamda "bireycilik" hakkındaki korkularına geri götürdü. Her birey, ailesi ve birkaç dostuyla sınırlı olacak şekilde sınırlarını daraltacaktır. Bu ufak bireylerden oluşan kitlenin üstünde "uçsuz bucaksız bir vesayetçi iktidar yükselecektir."[23]

Paradoksal olarak bu vesayetçi iktidar, tüm ufak bireylerin bir araya gelmiş kolektif iktidarıdır; zira bu, dar siyasal bir bağlamdan ziyade toplumsal bir bağlamda çoğunluğun tiranlığıdır. Tocqueville, standart tiranlık olarak

23 *A.g.e.*, s. 805.

adlandırılabilecek olanla zıtlığa dayanmaktadır. Burada vahşi, gaddar, bencil ve meşruiyete önem vermeyen tek bir yönetici, kaba güç ve fiziki terör ile iktidarı kullanmaktadır. Modern totalitarizmin yükselişinden önce böyle yöneticiler, biri onların menzilinde olduğu sürece korku salarlardı ve eğer menzilinde değilse etkisizdiler. Geleneksel tiranlar yüksek patlama gücüne sahip top atışı gibidirler; eğer mermi sizin olduğunuz yere düşerse ölürsünüz, düşmezse hayat sıkıntısız devam eder. Demokratik despotizm "yumuşak" veya "hafif"tir ama o tek biçimlidir, her yerdedir ve kaçınılmazdır. Tocqueville, bilinen ve sıklıkla alıntılanan bir pasajda bununla ilgili "O tiranlık yapmaz, set çeker, uzlaşır, zayıflatır, şaşırtır ve en sonunda tüm ulusu, hükümetin çobanlık ettiği çekingen ve çalışkan hayvanlardan oluşan bir sürüden öte bir şey olmayan bir hâle getirir" demektedir.[24] Bu, Mill'in *On Liberty*'de ifade ettiği ve Aldous Huxley'in *Brave New World*'da dramatik bir evreye soktuğu korkudur. Çağdaş Amerikan siyasetinde "büyük hükümet"in düşmanlarının hayal dünyasında oldukça belirgindir ve diğerlerini saçma bir şekilde abartılmış bir şey olarak çarpmaktadır.

Uzun vadede bunun bir çaresi olup olmadığı geniş bir konudur. Tocqueville, bize bu süreci neyin geciktireceğini anlatmaktadır; bu, *L'ancien régime*'de önemli bir rol oynayan Fransız merkezileşmesinin aynadaki aksini temsil eden çoğulculuktur. Tocqueville, demokraside merkezileşme yönünde içkin bir eğilim olduğuna inanırken aristokrasiler ise bunun tersine, entelektüel, coğrafi, toplumsal ve ekonomik boyutlarda doğuştan ve artarak çoğulcuydu. Eleştirmenler, aristokratik toplumlarda statü ve fonksiyon farklılığının bedelinin çok yüksek olduğunu düşünebilirdi; açlık çeken köylüler ile tıka basa doymuş piskoposlar arasındaki farklı yaşam biçimleri gerçekti fakat korumaya değmezdi. Tocqueville bunu inkâr etmez fakat aristokratik toplumların, eşitlikçi toplumların korumak için mücadele ettiği özgürlük biçimlerini daha iyi koruyabildiğinde ısrarcıdır. Eski aristokratik düzene dönük bu duyarlılık Mill'in, "sen benden daha çok eskiye saplanıp kalmışsın" demesine yol açmıştır.[25] Tocqueville'in kaygılarının ne derece haklı çıktığı tartışmalıdır. Birçok açıdan Amerikan toplumu, on dokuzuncu yüzyıl ilerledikçe daha da çoğulcu bir hâle geldi. Beyaz Amerika artık sadece Anglo-Amerikalılardan oluşmuyordu; İrlanda, İtalya ve Güney ve Doğu Avrupa'dan Katolikler, Rus pogromlarından ve başka yerlerdeki baskılardan kaçan Yahudiler de dâhil sayısız başka Avrupalı göçmeni de içeriyordu; Uzak Batı'nın açılması, Asyalı işçilere iş sağladı; ülke, fetih yoluyla azımsanmayacak bir Meksikalı nüfus aldı ve daha fazla göç çekti. Birleşik Devletler, şu anda da olduğu gibi, bazı Avrupalıları konformist, entelektüel bağımsızlığa tahammülsüz olmakla suçlamaya devam etmektedir. Aristokrat Tocqueville'in bundan ne çıkartacağı ayrı bir konudur fakat demokrasilere, farklı zevkler yaratma ile eski rejimde görülebilecek herhangi bir şey kadar farklı ihtiraslar

24 *A.g.e.*, s. 806.
25 J. S. Mill, *Letters*, in *Collected Works*, 15:518.

ve bağlılıklar yaratma konusunda güvendiği anlaşılmaktadır. Her durumda, Tocqueville'nin korkuları Amerika için değil Fransa içindi; vesayet devleti, on dokuzuncu yüzyıl koşullarında eski rejimden gelen mantıklı bir kestirimdi. 1830'lardaki Amerikan devletinden gelen makul bir kestirim değildi.

Fransa ve İmparatorluk

Tocqueville, Fransız sömürgeciliği hakkında İngiliz sömürgeciliğinin Kuzey Amerika'da elde ettikleri hakkındaki araştırmasına denk hiçbir şey yazmadı fakat *Democracy* boyunca denizaşırı sömürgelerde Fransa'nın neden İngilizler ile boy ölçüşemediği sorusunu gündeme getirdi. Ulusal Meclis'te bulunduğu sırada yazdığı makalelerde ve 1840'ların başında Cezayir'e yaptığı ziyaret esnasında yazdığı iki raporda dile gelen fikirlerdeki ilgi, Mill de dâhil İngiliz liberallerinden ne kadar da farklı bir liberal olduğunu göstermektedir. Mill, İngiliz Hindistan'ını idare eden Doğu Hindistan Kumpanyası için çalışmıştı. O, İngilizlerin varlığının, Hindistan'a yapacağı iyilik ile meşrulaştırılabileceğini düşünüyordu; ilerici bir sömürgeci güç ekonomik, kültürel ve siyasi gelişimi yerli halkın yapamayacağı düzeyde hızlandırabilirdi. Mill'in çoğunlukla sessiz kaldığı soru, sömürgeci gücün bundan ne çıkarı olduğuydu. İngilizlerin Avusturalya'ya, Yeni Zelanda'ya ve İngiliz Kuzey Amerikası'na yerleşmesi anlamında sömürgeciliğin açık bir amacı vardı; Mill'in ekonomik görüşü, aşırı nüfusu, gelişmiş ülkeler için daima bir tehlike olarak tarif etmiştir ve göç güvenlik vanasıydı. Böyle bir emperyalizm, onun kanını dondurmuyordu. Şan, onun umursadığı bir şey değildi; sömürgeci bir imparatorluğun İngiltere'ye şan getirdiğini kabul ediyordu ama bunu çok da hevesli bir şekilde seslendirmiyordu.[26]

Tocqueville'in çok farklı fikirleri vardı. Fransa'nın, ülkeyi yeniden bir araya getirmek için büyük bir projeye ihtiyacı olduğunu düşünüyordu; Cezayir'in fethi ve iskanı bu proje olabilirdi. Konunun ahlakiliğinin tartışmaya değer olduğunu düşündüğünde Machiavelli'nin yaptığından öte bir şey yapmamıştı. Tocqueville'in, Kabyle [Cezayir'deki bir Berberi kabilesi] ile Arap köylerinin yıkılması, bu, erkekleri dehşete düşürüp Fransızlara karşı gerilla savaşı yürütmekten vazgeçirmek için kadınların ve çocukların katledilmesini de kapsıyordu, karşısındaki gaddarca yaklaşımı, sonraki okuyucularını şoke etmiştir. Şok doğru tepki değildir. Tocqueville eğitimli biriydi. Yunan, Roma, Osmanlı ve İspanyol emperyal yönetimlerinin ne kadar sert yollarla kurulduğunu biliyordu ve bundan kaçınmıyordu. Siyaset aşırı titizlikle sınırlandırılamazdı. Tocqueville, Mill'in (ve Marx'ın) aksine, bunu elde etmek için kullanılan yöntemleri meşrulaştırmak için ilerleme yanlısı görüşe başvurmadı. Hatta Amerikan Kızılderilileri örneğinde olduğu gibi, kaybedilen karşısında Mill veya Marx'tan daha duyarlıydı. Cezayir'deki başarıdan Fransa'nın elde edeceği ulusal onur, artan bir kendine güven ve dayanışmaydı.

26 J. S. Mill, *Representative Government*, in *Collected Works*, 19:565.

Bu görüş, Tocqueville'in, büyüyen bir Amerikan donanmasının İngiliz üstünlüğünü dengelemek için Fransızlar ile ittifak kuracağını umut ettiği *Democracy*'deki bazı tesadüfi bölümlerde örtük olarak vardır. Tocqueville, İngiltere ve Fransa'nın savaşa gireceğini veya girmesi gerektiğini hayal etmiyordu ama komşusunun bu kadar gerisinde kalmak Fransızların kendilerine olan güveni için iyi değildi.

Eski Rejim

Bu bölüm, Tocqueville'in liberal demokrasinin geleceği ve Amerikan demokrasinin Fransa için sunduğu gelecek hakkındaki kaygılarına odaklandı. Tüm yorumcular gibi Tocqueville de Amerikalıların eski rejimden, Fransız Devrimi'nin bitirmediği işlerden hatta İngiltere'nin daha az rahatsız edici toplumsal hiyerarşilerinden kalan sınıf düşmanlığına razı olmak zorunda olmadığını vurgulamıştır. Fransız Devrimi sadece, ister cumhuriyetçi isterse de monarşik olsun yaygın bir şekilde meşru olarak kabul edilen bir anayasa yapmayı zorlaştırmamıştır aynı zamanda meşru bir rejimin neye benzeyeceği konusunda bir uzlaşmaya varmayı da neredeyse imkânsız hâle getirmiştir. Anarşinin ve teokratik monarşinin arzulanmayan aşırılıkları arasında anlaşmazlık büyüktür ve anlaşma umudu için çok az yer vardır. Her mütefekkir Fransız gibi Tocqueville de devrim ve onun anayasal değişim için ihtiyatlı bir hareketten Terör çılgınlığına savrulması karşısında büyülenmişti. Yıllar boyunca devrimin bir tarihini yazmayı düşündü; daha sonra devrimdeki olayları anlamak için evrimin yok ettiği rejime geri dönmek gerektiğine karar verdi ve "üçüncü şaheseri" olan *L'ancien régime*'i yazdı. *Democracy* gibi o da insanın içinde kendini kaybedeceği çok zengin bir çalışmadır. Burada sadece doğrudan *Democracy*'den alınan boyutlara değineceğim.

Tocqueville'in Fransız Devrimi hakkındaki açıklaması, haklı olarak devrimin Fransız halkının tahammül edilmez sefaleti yüzünden patladığı iddiasını reddetmesiyle meşhurdur. Toqueville, toplum bilimcilerin daha sonra "referans grup kuramı" olarak adlandıracağı mutlu veya mutsuz oluşumuz, kendimizi kiminle kıyasladığımıza bağlıdır şeklindeki basit fikirden yararlanmıştır. Kuramın asıl işi kendimizi kiminle kıyaslamamızın uygun olduğu sorusuna cevap vererek yapılmıştır. Bu düşünce Birleşik Devletler'e uygulandığında, kendilerini Avrupa'nın daha yoksul ve daha çok kısıtlanmış serfleri ile kıyaslayan göçmenlerin nesnel koşullarının izin verdiğinden daha mutlu oldukları ileri sürülmüştür çünkü standartlarını eski yaşamlarından almaktadırlar ve bunun sayesinde kendilerini daha iyi hissetmektedirler. Nesnel olarak zor durumda olan Amerikalıların, kendilerini Wall Street bankerlerinden ziyade yakın komşularıyla kıyasladıkları için kendilerini "orta sınıf" olarak görmeye devam ettiği sıklıkla söylenmiştir. Bu kuram iki şey önermektedir; ilki, eş zamanlı olarak kendimizi temas ettiğimiz insanlarla kıyaslarız ve onlarla aramızdaki farkları, bu farklar için biraz veya en

azından hiç adaletsizlik olmadığını düşünmemize bağlı olarak kabul ederiz veya bundan rahatsız oluruz; ikinci olarak ise art zamanlı olarak eğer ilk önce zengin olmaya başlar ve daha sonra yolumuzun kesildiğini görürsek çok mutsuz oluruz, yukarı doğru giden yola hiç çıkmasaydık olacağımızdan daha mutsuz oluruz.

Tocqueville'in görüşüne göre, kritik olan bu ikinci faktördür. Kuram, "Radikalleşmiş Kitlelere Nasıl Yardım Edilir"[27] başlıklı bir bölümde özetlenmiştir. Eski tarz bir mutlak monarşinin kaçınması gereken durum, burjuvaziyi emekçi sınıfların yanında yer alacak şekilde kışkırtmaktır; aristokrasinin, rejimi gerçek bir güç ile savunmak için rejime çok az sadakati olduğu bir anda bunu yapmak yıkıcı olacaktır. Fransız monarşisi bunu yapmıştı. Bunu yavaşça ve uzun bir süre içinde yaptı ve birçok başka şey de rejimi kırılgan yapmıştı. Kısacası, devrim kısa zamanda yayıldı çünkü art arda gelen başarısız hasatlar olmuştu ancak Bastille'i basan kırsal köylülük değil Paris ayaktakımıydı. Ayaktakımı, zanaatkârlar tarafından yönlendiriliyordu ama onların arkasında ise onların toplumsal üstlerinin siyasi çıkarları yatmaktaydı. Devrim sırasında ortaya çıkan önderler çoğunlukla orta sınıf mesleklerinin mensuplarıydı. Marksistler için Fransız Devrimi'nin burjuva devrimi olduğunu iddia etmek saçma değildi.

Her zaman olduğu gibi karşıt örnekler arayan Tocqueville, İngiltere'yi işaret etti. Siyasi iktidar, toprak sahibi sınıflardan ve sıklıkla da soyluların oğullarından oluşan bir elitin elindeydi fakat kimse İngiltere'de devrim beklemiyordu. Belki de İngilizler, sistemlerindeki devrimci virüsü, krallarından birini öldürerek ve bir diğerini sürgüne götürerek atmışlardı fakat bu pek de geçerli bir açıklama değildi. Birçok İngiliz yazar ve siyasi lider aslında Fransız Devrimi'nin ilkelerine bağlıydı. Bunlar herkese, 1688'in ilkelerinin görüntüsü olarak göründüğünden çok da şaşırtıcı değildi. Onların arasında cumhuriyetçiler, akılcılar ve demokratların yanı sıra Test ve Ortaklık Yasaları* ile olağan siyasi yaşamın dışına atılmış birçok muhalif de vardı. Onların İngiltere'de, Paris'teki kalkışmalara benzer bir şey yaratma şansları yoktu; İngiliz yönetimi, 1790'ların başında içteki radikalizme karşı baskıcı tedbirler aldığında kamuoyu kesin olarak hükümetin yanında yer almıştı. Hükümet, ordunun emirlere uymayabileceğine dair bir korku duymadı ve mahkemelerin eleştiricileri yargılandıklarında fesat çıkarmaktan suçlu bulacağı konusunda bir şüphe duymadı. Fransızlar, Thomas Paine'in idam edileceğini duymuşlardı, hakikaten de eğer yargıçlar onu yargılama fırsatı bulsaydı Paine muhtemelen bir İngiliz mahkemesi tarafından kargaşalık çıkarma suçundan ölüme mahkûm edilirdi.

27 Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, ss. 225-30.

* Test and Corporation Acts. 1672 yılında geçen yasalara göre göre İngiltere'de kamusal görevlere ancak İngiltere Kilisesi'nin ibadet eden mensupları getirilmektedir. Katolikleri, daha radikal Protestan mezheplerine üye olanları ve Hıristiyan olmayanları kamusal yaşamın dışına iten bu yasalar 1828 yılında kaldırılmıştı –çn.

Tocqueville iki büyük soru sordu. Fransız devleti neden kırılgandı ve devrim aynı anda neden hem her şeyi değiştirdi hem de hiçbir şeyi değiştirmedi? Fransız devletinin zayıf noktaları sayısızdı ve Tocqueville, nasıl parıldayan sahtelik olduğunu açıklamayı bitirdiğinde artık o kadar uzun ayakta kalmasından ziyade yıkılması daha az şaşırtıcıydı. Merkezî tema, *Democracy*'nin ikinci cildindeki demokrasi ve despotizm hakkındaki düşüncelerden çıkartılabilir. Fransa'da aristokrasi yararsız bir hâl almıştı; monarşi, artan krallık otoritesi adına yüzyıllar içinde aristokrasiyi siyasi olarak iktidarsız bir hâle getirmişti. Bunu telafi etmek için mali ayrıcalıklarını korumasına ve arttırmasına izin vermişti; köylülük üzerindeki giderek artan baskısını icra etmesine göz yummuştu. Fransa'da öyle bölgeler vardı ki köylülüğün 1789'daki durumu 1289'daki durumundan daha iyi değildi. Bunun siyasi sonucu olarak Fransa'da aristokrasiden, her yerde olduğundan daha çok nefret ediliyordu; feodal kurumların, yoksullardan kaynakları almak ve bunları zenginlere aktarmak dışında başka bir işlevi yok gibi gözüküyordu ve aslında olan gerçekten de buydu. Aristokrasi işlevsiz olduğundan ayrıcalıkları gerçekleştirdikleri toplumsal görevlerin meşru ödülleri değildi. Onlar sadece ayrıcalıktı. Dolayısıyla sıradan insanlar, fırsat doğduğu anda aristokratik rejimi alaşağı etmeye hazırdı.

Herhangi bir toplumda kötü durumda olanların her zaman daha iyi durumda olanların mallarına el koymaya hazır olduğu düşünülebilir; şehir ayaklanmalarında her zaman sayısız yağma fırsatı vardır, kırsal alanda ise köylülerin büyük bir evi yağmalama fırsatı vardı. Bununla beraber, düzen çok nadir bozulurdu ve Tocqueville'in bir örneği olduğunu düşündüğü bazı toplumlarda ise hiçbir zaman tamamen bozulma tehlikesi göstermezdi. Düzensizliğe ve talana karşı savunma, silahlı güçle değil yeterince insana hukuktan ve düzenden pay vermekle ve mülklerini korumakla sağlanır. Fransız devletinin mustarip olduğu yozlaşmaların olmadığı istikrarlı bir toplumda zenginden yoksula doğru düzenli bir refah sıralaması vardır. Orta sınıflar için cazip olan özlem, kendilerinin veya çocuklarının toprak sahibi olabilmesi veya daha yukarıya çıkabilmesidir. Bu, Fransa için geçerli değildi. Tocqueville, İngiliz aristokrasisinin saflarına ticaretten para kazananları kabul etmeye hazır olduğu şeklindeki eski konu hakkında ilginç bir yorum yapar. Konu, birinin Fransa'da asalet satın alamaması değildi; bir mevki para ile alınırdı. Konu daha çok İngiliz soylu sınıfının toplumsal sınırlarının belirsiz olmasıydı ve bu "içinde veya dışında?" sorusunu daha az acı verici bir soru hâline getiriyordu. Tersine, Fransız aristokrasisi bir kasttı. Üyelik ile ilgili asıl nokta, toplumsal olarak ayrıcalıklı olmaktı. Aristokratik rejimin doğal müttefikleri onun en büyük düşmanı hâline gelmişti.[28]

Bununla beraber, bir şehir ayaklanmasının –Bastille'in basılması– Avrupa'daki en güçlü devleti alaşağı etmesi, gözlemcileri şaşkınlığa uğratmıştı. Ayrıcalıklarına ve hiçbir toplumsal veya siyasi işlevi olmamasına ek olarak

28 *A.g.e.*, ss. 156-60.

aristokrasi asalak bir hâl almıştı. Fransız aristokrasisi, kendi toprağında yaşayan, kırsal alanın hukuki ve siyasi mekanizmasını işleten İngiliz aristokrasisinin aksine mahkemeye bir süs olarak çağrılırdı. Fransa, merkezî bir idari despotizme dönüşmüştü. Nerede yaşarsa yaşasın biri, bir sorunu olduğunda çözümü için başvurması gereken makam, krallık yönetiminin temsilcileriydi. Londra, orantısız bir şekilde en büyük ve en canlı şehir olsa da siyasi otoriteyi, enerjiyi ve idari kapasiteyi Paris'in yaptığı gibi tekeline almamıştı. Amerikan kolonilerinin, Amerikan devrimi sırasında hayata geçirdiği öz yönetimlere çok benzer şekilde, İngilizler de Londra bir felaket tarafından yok edilse kendilerini idare edebilirlerdi. Fransa bunu yapamazdı. Bu, devrimin kolayca eski rejimi alaşağı etmesinin yanı sıra devrimcilerin kolayca iktidarlarını devam ettirmelerini ve bunu yine kolayca kaybetmelerini açıklamaktadır. Tocqueville, Burke'ün devrim sırasında insanların en çelişkili nedenlerle tutuklanması ve komşularının kıllarını bile kıpırdatmaması karşısında duyduğu şaşkınlığı alıntılar. Tocqueville bunun, Burke'ün, monarşinin onun sorgusuz kabul ettiği duygu, kişisel gelişim ve inisiyatif bağlarını tamamen çökerttiğini anlayamadığını gösterdiğini düşünüyordu. Amerikalıların, onları eşitlikçi bir toplumun parçalanmasına karşı koruduğu düşünülen, kendilerine has örgütlenme alışkanlıkları ve öz-çıkar ilkeleri vardı; Fransızlar bunlara sahip değildi.

Tocqueville ve Burke, Fransız din karşıtlığının yıkıcı sonuçları ve artan kuşkuculuğun diğer yüzü olan köklerinden kopartılmış entelektüellerin katastrofik yükselişi hakkında bir noktada buluşmuştu. Tocqueville, aristokrasi açısından bunun kendi kendine ortaya çıkan bir felaket olduğunu düşünüyordu. Aristokratlar, konumlarının, toplumun geri kalanının dinsel inanışlarına ne derece dayandığını anlamış olsalardı din ile dalga geçen entelektüelleri desteklemekten imtina ederlerdi. Kurumsal kilise işe yaramıyordu; aslında o kendisinin en büyük düşmanıydı. Ruhban sınıfının üst kesimi aristokrattı ve aristokratların geri kalanının maruz kaldığı hakaretlerin aynısına maruz kalıyordu; mütevazı rahiplerin de kilise hiyerarşisine bir bağlılığı yoktu ve devrim patladığında kilisedeki en alt kesimler, hiyerarşinin alaşağı edilmesini görmekten mutsuz olmamıştı.

Tocqueville'in görüşüne göre, eski rejimin güçsüzlüğü aynı zamanda devrim tarafından neden her şeyin ve hiçbir şeyin değiştirilmediğini de açıklamaktadır. Devrimden önce idari merkezileşme sağlanmıştı; Fransızlar zevkleri, alışkanlıkları ve bağlılıkları konusunda türdeş hâle gelmişti; devletin, hayatı tamamen idame ettirmesini bekleme noktasına gelmişlerdi. Bu, enerjileri olmadığı anlamına gelmiyordu; küçük toprak sahibi köylü, umutsuzca çok ağır koşullarda çalışıyordu ve büyük bir dayanıklılığa sahipti. Sahip olmadıkları şey örgütlenme alışkanlığıydı; "yukarıdan aşağı" bağlılık ve devlete sadakatten ziyade "aşağıdan yukarı" bağlılıklar yaratma yeteneğiydi. Eşitlik özlemi, devrimden önce var olduğundan tüm kalıtsal ayrıcalıkların kaderi, sökülüp atılmaktı; kısa bir süre için özgürlük, kendi kendini

yönetme, var olan güçlerin tahakkümü altına girmeme arzusu güçlüydü. Devrimin şiddeti ve hiddeti, sıradan insanlar özgürleştiği anda eski yöneticilerinin sorgusuz kabul ettiği sınırlara saygı göstermesi için bir neden kalmadığı olgusunu yansıtmaktadır. On sekizinci yüzyılda davranışlardaki artan ılımlılık, devrimin patlamaya hazır zirvesine ilerledikçe ortaya çıkan mutlak acımasızlıkla uyumludur. Fakat huzur ihtiyacı kendini özgürleştirme arzusuna baskın geldiği anda devrim sonrası Fransa, eski rejimin siyasal pasifliğine geri döndü. Amerika'nın olmak istemediği şey hâlini aldı; Napolyon gibi despot yöneticiler için kolay bir lokma oldu.

Hegel, Mill ve Tocqueville genellikle bir arada ele alınmazlar; Hegel metafizik anlaşılmazlığıyla, Mill bazı derin belirsizlikleri gizleyemeyen ifadelerin açıklığıyla ünlü iken Tocqueville ise dikkatli okunmaktan ziyade 1830'larda Amerika hakkında yazdığı şeylerle hayranlık uyandırmaktadır. Farklılıklarını reddetmek, okurların inancını zorlamak olur. Bununla birlikte, üçü de siyasal düşünce ve kritik olduğu düşünülen sorular açısından bir dönüm noktasına işaret etmektedirler. Bu, liberallerin toplumsal olarak eşitlikçi bir topluluğun kamuoyu ve ister orta sınıf isterse aşağı sınıf; ister hınçlı ve can sıkıcı isterse de rahatına düşkün "kitle"nin ölü ağırlığı tarafından domine edilmekten nasıl kaçınabileceğini sormaya başladıkları dönemdir. Eskiye dayanan soru farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır; bu, modern toplumun üyelerinin, rasyonel yönetimin faydalarından ve işleyen bir bürokrasinin sağlayabildiği makul bir refah düzeyi için güvenceden faydalanmanın yanı sıra gerçek bir öz yönetim uygulayarak uyruğun yanı sıra vatandaş olup olamayacakları sorusudur. Modern dünyanın, eskilerin dünyasından kesin bir şekilde farklı olduğunu biliyoruz; hangi ideallerden ve hırslardan pişmanlıkla vazgeçeceğimizi ve hangilerini modern dünyada yeniden elde edebileceğimizi bilmiyoruz çünkü bırakın ne kadar zorlu olduğunu, bu görev için ne kadar çaba sarf etmeye hazır olmamız gerektiğini bile bilmiyoruz. Modern dünyanın daha öncekinden ne kadar farklı hâle geldiği ile ilgili yeni hissiyat aynı zamanda ne kadar farklı bir hâle gelebileceği konusunda derin bir belirsizliği de içermektedir. Hegel, Mill ve Tocqueville gelecek hakkında kehanette bulunmayı reddetmişlerdi; toplumsal değişmenin araçları hakkında ise şiddete dayanan bir ayaklanmanın son kertede başvurulacak bir yöntem olduğunu düşünmek için Fransız Devrimi'ne yeterince yakın duruyorlardı. Marx ise başka bir konudur.

YİRMİ BİRİNCİ BÖLÜM

Karl Marx



Marx'ın Şöhreti

Eğer Alman hükümeti, 1917'de Lenin'i toprakları üzerinden Rusya'ya geri göndermemiş olsaydı bugün Marx'ı çok da önemli olmayan bir on dokuzuncu yüzyıl filozofu, sosyoloğu, iktisatçısı ve siyaset kuramcısı olarak görebilirdik. Eğer Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin ideologları tarafından tanrısala yakın bir bilgelik kaynağı olarak görülme şansı (veya şanssızlığı) olmamış olsaydı iktisadi görüşlerini Ricardo'cu sistemin ilginç bir yan ürünü ve tarih kuramını ilk olarak Hegel, Saint-Simon, Guizot ve Comte tarafından incelenen konular hakkında ilginç bir varyasyon olarak ele alabilirdik. Benim gibi siyaset kuramcıları, onun geliştirdiği siyaset kuramının eksik ve bitmemiş olmasından şikâyet edeceklerdir. Sinizm ve ütopyacılık arasındaki salınımlarını, radikal dostlarının aşırılıklarına bir tepki veya Marx'ın bir şeyi tam olarak bitiremeyen, amacına ulaşamamış bir akademisyen olmasıyla yani derin görüşlere sahip ama başladığı projeyi bir başkası ile dikkati dağılmadan tamamlayamayan biri olmasıyla açıklamak mümkündür.

Bu bölüm, mümkün olduğunca 1917 Ekim Devrimi'nin gerçekleştiğini bilmiyormuş gibi yapacaktır. Daha sonraki bir bölüm, Marksizm ile Sovyetler Birliği'nin ve 1949 sonrası Çin'in resmî ideolojisi olarak Marksizmin rolü tarafından gölgede bırakılan diğer sosyalist alternatiflerin yirminci yüzyıldaki kaderini ele alacaktır. Marx'ın hırsları izin verdiği ölçüde böylesi bir açıklık için bu bölüm –kısa bir biyografiden sonra– Marx'ın gençliğindeki felsefi ilgileriyle ve yabancılaşma kuramıyla başlayacak; materyalist tarih anlayışı ile devam edecek; proletarya diktatörlüğüne ve devletin en nihayetinde sönümlenmesine özel bir önem vererek Marx'ın sınıf mücadelesi, devrim ve devletin doğası hakkındaki açıklamalarıyla sürecektir.

Çok özet bir açıklama olacaktır. Marx, ciltler dolusu yazmıştır fakat siyaset kuramı konularında çok uzun yazmamıştır. Yönetenlerin, yönetilenleri nasıl üçkâğıda getirdiğine ilişkin ilginç fikirleri olsa da siyasal otorite hakkında hiçbir kuramı yoktur; daha az affedilir olanı ise sosyalizmdeki karar alma prosedürleri hakkında hiçbir açıklama yapmamış olmasıdır. Devlet sönüp gideceğinden bir vatandaşlık kuramına ihtiyaç duymamıştır; yasalar

da devletle birlikte sönüp gideceğinden hukuk devleti hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Siyaset hakkındaki en çarpıcı iddiası, tamamen sosyalist bir ekonomide siyasetin olmayacağıdır. O, bu konuda tek değildir; Platon'un *Devlet*'i ve More'un *Ütopya*'sı da ütopyadaki yaşamı ayrıntılı olarak resmeder fakat Marx ile maddi çıkar çatışmasının yokluğunda *yönetime* ihtiyaç olacağı ama *siyasete* ihtiyaç olmayacağı varsayımını paylaşırlar. Daha makul olanı, gerçekçi düşünürlerin yirminci yüzyılın ortasında siyasi ayrılıkların ortadan kalkacağını ve geriye bir tek modern endüstri toplumunun daha verimli idaresi hakkında teknik tartışmaların kalacağını düşünmesidir. Siyasetçiler de tüm makul insanların, hedeflenen amaç üzerinde fikir birliği yapacakları varsayımıyla kendilerinin yönetim tekniği konuları olarak sundukları şeylerin "siyasallaşmasından" genellikle hoşlanmazlar. Her zaman da samimiyetsiz değildirler. Marx'ın en hırslı bir şekilde peşinden koştuğu entelektüel hedef, kapitalist bir ekonominin sömürücü mekanizmalarını ortaya çıkarmaktır –işleyişini *Das Kapital*'in üç cildinde ve bununla ilişkili *Theories of Surplus Value*'nın iki cildinde dile getirdiği mekanizmalar. Siyasal alanda ise analitik enerjisini, geçmiş ve mevcut ekonomik, siyasal dönüşümler arasındaki etkileşim üzerine yoğunlaştırmıştı. Tüm bunlar hakkındaki açıklamaları çok ilginçtir fakat kendimizi nasıl yönetmeliyiz sorusuna yanıtı, devrimden sonra sorunun kendi yanıtını kendisinin bulacağı olmuştur.

Yaşamı ve Dönemi

Marx, Moselle Nehri üzerindeki Trier'de 1818 yılında doğdu. Ailesi Yahudi'ydi ve soyadları olan Levi'nin de işaret ettiği gibi köklü bir haham soyundan gelmekteydi. Babası Herschel Levi olarak dünyaya geldi ama Napoleon Savaşları'ndan sonra restore edilen Prusya Monarşisi'nin kısıtlayıcı anti-semitik yasaları altında avukatlık yapabilmek için Heinrich Marx'a dönüştü ve göstermelik bir Luther'ci oldu. Bölge, Fransız radikalizminin etkisi altındaydı ve 1792-1815 savaşları sırasında uzun süre Fransız işgali altında kalmıştı. Burası hem Prusya'nın monarşik mutlakçılığına hem de on dokuzuncu yüzyıl başında Almanya'nın bölünmüşlüğüne düşman bir bölgeydi ve liberal milliyetçiliğin doğal yurduydu. Marx'ın babası radikal bir Voltaire'ciydi fakat isyankâr eğilimleri yoktu. Fransız işgali altında Yahudilerin sahip olduğu özgürlükten faydalandı fakat görünüşe göre göstermelik Yahudilikten göstermelik Luther'ciliğe geçmekten rahatsızlık duymadı. Karl'ın hiçbir dinî merakı yoktu ve ailesinin Yahudilikten çıkması hakkında öyle ya da böyle hiçbir şey düşünmemiş gibidir. O üstünkörü bir anti-semitikti; Almanya'daki sosyalist hareketin önderliği için çekiştiği rakiplerine ettiği hakaretlerden biri "Yid"di; rakiplerine yağdırdığı küfürler gibi onlara dönük ölümcül duyguları ırkçı değil siyasiydi. Marx, Bonn ve Berlin'de hukuk ve felsefe öğrenimi gördü, 1840'ta başa geçen Prusya'nın sofu ve akılsız kralı IV. Frederick William, İncil'in "tarihsel eleştirisine" girişen filozofları ve teologları kovmamış olsaydı Marx başarılı bir felsefe profesörü olabilirdi.

Bunun yerine profesyonel bir devrimci oldu. Merkezi Köln'de olan liberal bir gazetede, *Rheinische Zeitung*'da editör olarak işe başladı ve kapanıncaya kadar buna devam etti. Prusya polisinden kaçmak için Almanya'yı terk etmek zorunda kaldı ve Paris'e, Brüksel'e ve en sonunda da 1848'deki bir ay dışında, öldüğü 1883 yılına kadar yaşayacağı Londra'ya gitti. Dostu, devrimci yoldaşı ve mali destekçisi Friedrich Engels ile birlikte *Komünist Manifesto*'yu yazdıkları Komünist Lig de dâhil çeşitli ufak devrimci örgütlere üye oldu. Engels, bir iplik üreticisinin asi oğluydu fakat zaman içinde "Barmen ve Manchester'lı Engels ve Ermen"in ortağı oldu. Kendinden ziyade Marx, ailesini desteklemek için gönülsüzce aile şirketinde çalıştı ve hissesini satıp rantiye olarak yaşama şansı karşısına çıktığında bunu kullandı. Engels, Marx'tan sonra on iki yıl daha hayatta kaldı ve hep Londra'nın aynı kısmında yaşadıktan sonra 1895'te öldü. Marx'ın düşüncesinde Engels'in rolü karmaşıktır fakat yaptıkları iş bölümünün ana hatları karmaşık değildir. Engels, Marx'tan daha düz bir materyalistti ve Marx'ın sürgünde miras bıraktığı felsefi sistemin hayranıydı. Bu yetenekler, Marx'ın ölümünden sonra üstlendiği, İsa'dan sonra Aziz Pavlus'ün rolünü andıran, "usta"nın tamamlanmamış ve anlaşılmaz düşüncesini –her zaman tartışmalı olsa da– tam ve belirgin bir sisteme dönüştürmek rolü için uygundu.

Engels'in dinle ilgileniş tarzı, Marx'ınkine hiç benzemiyordu fakat ikisi de Genç Hegelci hareketin din eleştirisi üzerinden felsefeye ve dolayısıyla da radikal siyasete ve iktisada ulaşmıştı. Genç Hegelciler, Hegel'in felsefi yöntemini, Hristiyanlığın ve daha genel anlamda dinin doğasını yeniden düşünmek için kullanan Hegel'in radikal müritleri ve yorumcularıydı. Hegel bunu daha temkinli bir şekilde yapmıştı fakat düşüncesinin daha radikal sonuçları, başkalarının keşfetmesine kalmıştı. Marx'ın dine ilgisi geçiciydi; dinin acı dolu bir dünya için teselli olduğunu ve avutucu hikâyelere ihtiyaç ortadan kalktığında dinin de yok olacağını düşünüyordu. Engels'in ilgisi daha kalıcıydı. Dindar bir aileden geliyordu ve insanoğlunun, varlığın anlamı için her zaman *bir hikâyeye* ihtiyaç duyacağına dair güçlü bir inanca sahipti; böylece, bilimsel olarak daha geçerli materyalist ve ateist temeller üzerine inşa edilmiş olsa bile *Lebensphilosophie*'nin bazı formlarına her zaman gerek duyulacaktı. Böylece, Marx'tan farklı olarak Engels, yazarları tarafından Hristiyanlığın yerini alması amaçlanan materyalist bir sentezle ilgilendi; Marksizm'in felsefi bir sisteme dönüşmesinin sorumlusu Engels'tir. Engels, Manchester'da çalıştığı ve günlük olarak şehrin imalathane işçileriyle karşılaştığı için emekçilerin gerçek yaşamlarıyla Marx'tan önce ilgilenmeye başladı. 1844 tarihli eseri *Condition of the English Working Class*, Marx'ın ilgisinin özel mülkiyetin yabancılaştırıcı etkisini felsefi olarak keşfetmekten, sömürünün iktisadına ve proletaryanın gerçek yaşamına dönmesine yol açtı.

Engels, 1848 devriminde Saksonya'da cesaretle savaşan ve ailesinin iplik imalathanesini at sırtında tilki avına çıkarak idare eden fiziksel olarak enerjik biriydi. 1848'deki silahlı çatışma deneyimi ve savaş pratiklerine ilgisi,

1860'larda *New York Tribune*'e Marx'ın adıyla Amerikan İç Savaşı hakkında yorumlar yazmasına imkân vermişti. Kendisi zengin olsa ve Marx sürekli zorluklar içinde olsa da Engels, burjuva saygınlığına Marx'tan daha az bağlıydı. Marx, bir geliri olmadan elinden gelenin en iyisini yaparak bir Viktorya dönemi aile babasının yaşamını sürüyordu; Engels, ölüm döşeğinde bir nezaket işareti olarak evlendiği İrlandalı metresi Lizzie Burns ile beraber yaşadı; daha sonra kardeşi Mary ile yaşadı. Eleanor, Marx'a imzaladığı kitabında mutluluk hakkındaki görüşünün 1848 Chateau Margaux şarabı olduğunu ve sloganının da "rahat ol" olduğunu yazmıştı ve bu tam da Engels' özgü bir şeydi.[1]

Marx, 1848 devrimlerinin başarısızlığıyla beraber Londra'da yoksul bir göçmen yaşamı sürmeye başladı. Zamanını, birisi kuramsal ve diğer pratik iki aktiviteye harcıyordu; ilki kapitalizmin kökeni, doğası ve kaçınılmaz yıkılışı üzerine yoğunlaşmaktı; bu, *Das Kapital*'in üç cildine ve iktisat tarihi, on dokuzuncu yüzyıl siyaseti ve başka birçok konu hakkında muazzam parça parça eserlere yol açmıştı; ikincisi ise kendisi ve Engels'in önderliğinde devrimci sosyalist bir hareket örgütlemeye dönük sürekli çaba sarf etmekti. Marx asla çalışmadı; yoksulluk yüzünden Kuzey Londra Demiryolları'na başvurduğunda yazısı okunamadığı için başvurusu kabul edilmemişti. Engels, onun ve ailesinin hayatta kalmasını sağladı –Marx üst tabakadan bir komşusu Jenny von Westphalen ile evlendi ve Westphalen beş çocuk doğurdu; sadece üçü kızları Laura, Eleanor ve Jenny yetişkinliğe kadar yaşadı. Hayatının son birkaç on yılında Marx'ın hâli vakti yerindeydi; Engels aile şirketini sattığında ona biraz sermaye verdi ve Marx da bunu hakkıyla işletti. Marx'a ayrıca çeşitli akrabalarından biraz miras kaldı. Kuzey Londra'da küçük teraslı bir evde kalıyor, görkemli kubbesinin altında okumak ve yazmak için her gün British Museum'a gidiyordu. Alman sosyal demokratların örgütünde ve I. Enternasyonal'de de aktifti. Marifetli bir politikacı değildi ve Viktorya İngilteresi'nde bir yabancı olmasının buna bir faydası dokunmuyordu; çevre ona hoşgörü gösteriyordu fakat İngiliz işçi sınıfını anlamıyordu ve onun mensupları da onu veya Engels'i sevmiyordu. Solda, Marx'ın siyasi fikirlerini kurnazca eleştirmek ve destekçilerini sorun çıkaranlar olarak gören, Rus Mikhail Bakunin'e bağlı siyasetçi olmayan anarşistler ona üstünlük sağlamıştı. Marx 1883'te öldüğünde, o ve Engels'in 1848'de *Komünist Manifesto*'da hayal ettikleri "devrim hayaletinin" yirminci yüzyılda dünya tarihinin en önemli itici güçlerinden olacağını tahmin eden biri, cüretkâr bir gözlemci olurdu.

Yabancılaşma Kuramı

Marx entelektüel ve isyankâr yaşamına bir filozof olarak başladı. Öyle de kaldı; gerçi kendisi 1840'ların ortasında felsefe defterini kapattığını ve "gerçek bireylerin... ve yaşamlarının maddi koşullarını"[2] incelemeye geçtiğini

1 Kass, *The Life of Eleanor Marx*, 1:300.
2 Marx, *The German Ideology*, *Early Solitical Writings* içinde, s. 123.

iddia etmişti. Marx'ın felsefe ile kastettiği Hegelcilik ve onun eleştirisine dair fikirlerdi. Marx ilk kez Hegel'i okuduğunda, onun çalışmalarından hoşlanmamıştı. Daha sonra Hegel'in "grotesk ve sert melodisi"[3] olarak adlandırdığı şeyle ilgili olarak fikri değişti. Marx, Genç Hegelcilerin eserlerini istekli bir şekilde okudu fakat kendi sesini 1842-44'teki *Economic-Philosophical Manuscripts*'de buldu; orada bazı eleştirmenlerin olgunluk eserlerinin anahtarı olarak gördüğü ve diğerlerinin *Manifesto*'yu yazmadan önce reddettiğini iddia ettiği yabancılaşma kuramını geliştirdi. Bu farkın nedenleri basittir; yabancılaşma fikri Hegelcidir; Marx'ın onu ele alma şekli Hegelci değildir. Bunu, yabancılaşma kuramının çekirdek fikirlerinin, Marx'ın daha sonraki eserlerinde varlığını devam ettirmesi, onları, Engels'in İkinci Enternasyonal'in yararına kurduğu Marksizm'den farklı kıldığının kabul edilmesi takip etmektedir. Yabancılaşma kuramı, doğrudan karşılaştığımız şekliyle dünya bize yabancıdır ve ondan uzaklaşmamızla dünyanın bize düşman olduğu duygusu aşılmalıdır şeklinde iki düşünceyle başlar. *Phenomenology of Spirit*'de Hegel'in bu uzaklaşma ve onun aşılması ile ilgili açıklamasını görmüştük. Hegel için dünya yabancı olarak deneyimlenmektedir çünkü onu *Geist* ya da tinin ifadesi olarak anlamayız. Dünyayı zihnin bir kurgusu olarak anladığımızda, gerçekliği *kendimizin* olarak görebiliriz. Hegel'in, anlamayı bir tür entelektüel *mülkiyet* ile eş tuttuğu olgusu, Marx'ın yabancılaşma kavramıyla yaptıkları açısından önemlidir.

Yabancılaşma, bir epistemoloji konusundan fazlasıdır. Siyasi ve toplumsal düzenlemeler de aynı çözümlemeye tabidir; yabancı bir güç tarafından üzerimizde tatbik edilen çıplak güç olarak görülen şey doğru bir şekilde anlaşıldığında –ve ancak gerçekten aklın ürünü ise doğru bir şekilde anlaşılabilir– otoritesi tinden ve dolayısıyla da bizden kaynaklanan bir devletin yasası hâline gelir. Anlaşılabilirlik ve özerklik arasındaki bağlantı, Marx'ınkinin de olduğu gibi, Hegel'in de açıklamasının kalbinde yer almaktadır. Usun, ussal yaratıklara yaşamlarını düzenlemeleri için dikte ettirdikleri olduğundan toplumsal düzenlemeleri anlaşılabilir olan bir dünya, düzenlemeleri bizi kısıtlamaktan ziyade bize özerklik *veren* bir dünyadır. *Özgürlüğün, zorunluluğun bilince çıkarılması* olduğu fikri, Hegel'de merkezidir ve Marx'ta da varlığını sürdürür; ussal bir kişi, yapmak zorunda olduğu şeyi özgürce yapmaz çünkü "zorunda olmak" keyfî bir yükümlülük değil açıkça düşündüğünde içinde bulunduğu durumun kendi aklı ile amaçlarının mantıksal bir yansımasıdır. Hegel, hem doğal hem de toplumsal dünyaya şüphenin faydasını göstermişti; şeylerin oluşunun iç mantığını anlayarak yabancılaşmayı aşarız ve onların ussal olarak yasalaştıracağımız şeyler olduklarını görürüz. Marx, mevcut gerçekliğin hem baskıcı hem de akıl dışı olduğunu düşünmektedir fakat devrim gereklidir. Sürecin amacı, gerçekten ussal ve bizim için şeffaf olan bir dünyanın yaratılmasıdır.

3 Marx, babasına mektup, November 10, 1837, *Selected Writings*, s. 12.

Hegel, siyasi dünyanın her zaman kendi kesin standartlarına göre işlemediğinin farkındaydı fakat bireylerin, devletin eksiklikleri hakkında kendi bireysel yargılarını kullanmaları karşısında temkinliydi. Marx, bunu ters yüz eder veya onun görüşüne göre, ayakları üstüne diker. Marx, Hegel'in baş aşağı durduğunu ve kendisinin, onu ayakları üstüne diktiğini iddia etmektedir. Ayrıca inanılmaz bir şekilde, Hegel eleştirisinde önerdiği yabancılaşma analizinin "ekonomi politiğin bilinçli ve eleştirel ele alınmasını temel alan tamamen ampirik bir analiz olduğunu"[4] da iddia etmektedir. İngiliz görgücülüğü hakkındaki küçümsemesi ve yaşamının bu döneminde ekonomi hakkındaki bilgisizliği düşünüldüğünde, Marx'ın, Hegel'in muhafazakâr veya uzlaşmacı felsefesini radikal bir sosyal teoriye dönüştürmesini sağlayan hayal gücü hayret uyandırıcıdır. Artık değerin teknik analizi dışında Marx'ın sonraki neredeyse tüm fikirleri burada embriyon olarak mevcuttur. Yöntemsel olarak Hegel'in tarihi, düşüncenin tarihi ve onun çözümünü, doğru düşünceleri düşünmeyi öğrenmenin bir konusu, olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Hegel'in kendi siyasi görüşü ne olursa olsun, muhafazakârdır çünkü bireylerin fikirlerini ve isteklerini dünyaya uydurmasını gerektirmektedir. Radikal ise görevin, dünyayı ussal arzularımıza uydurmamız olduğunu kabul etmektedir. Marx, ekonomik ve siyasi yaşamın düşünceye yansıma şekli hakkında ayrıntılı bir kuram önermedi fakat kesinlikle tarihsel değişimin itici gücünün, insanların dünya hakkında ne düşündüğü değil ama inanların dünyaya yaptıkları şeyler olduğunu kabul etti. Ne düşündüğümüzün fark yarattığını asla inkâr etmedi fakat fark, nasıl davrandığımızın, ne yaptığımızın farkıdır. Toplumsal ve ekonomik değişimin daha etkin failleri olmak için daha iyi bir felsefe yazmamız değil felsefi düşünme yollarını aşmamız gerekmektedir.

Marx, her zaman Hegel'in büyük bir düşünür olduğunu düşünmektedir; yaşamının son döneminde daha az yetenekli düşünürlerin ona "ölü bir köpek" olarak davranmasından şikâyetçiydi. Sezgileri radikal amaçlar için alınabilirdi ve alınmalıdır da. Dolayısıyla Marx, tüm insan yaşamına bulaşmış ve düşüncede değil eylemle aşılacak bir fenomen olarak yabancılaşmayı yeniden yorumladı. Yabancılaşma, insan doğamızdan uzaklaşmadır; insan doğasının özü, maddi nesneler kadar toplumsal ilişkileri de –doğru koşullarda verimli ve geliştirici olan ve yanlış koşullarda baskıcı ve yıkıcı olan ilişkiler– yaratan toplumsal ve üretici varlıklar olarak karakterimizdir. Yabancılaşma kavramı, dönemin Prusya'sı gibi gelişmiş modern toplumların bizim birbirimizle, işimizle ve en derin doğamızla aramızı açma yollarını aydınlatmak için her açıdan kritiktir. Bu noktada Marx'ın entelektüel gelişiminde eleştirinin ağırlığının hissedildiği kurum her ne kadar mülkiyet haklarının girdiği tüm ilişkiler için aracı olsa da özel mülkiyetti. Özel mülkiyet çevresinde inşa edilen bir toplum, yanlış bir mübadele şeklinin belirgin olduğu bir toplumdur. Eğer duygusal bir yakınlık ile birbirimiz için yararlı hizmetler icra edersek yabancılaştırıcı olmayan bir mübadeleye girişiriz fakat özel mülkiyetin

4 Marx, *Economic-Philosophical Manuscrists, Selected Writings* içinde, s. 84.

baskısı altında ezici bir çoğunlukla birbirimize kendinde amaçlar olarak değil amaçlarımızın araçları olarak davrandığımız araçsal etkileşimlere girişmiş oluruz. Bu, Carlyle'nin, "duyarsız para ilişkisi" insanla insan arasındaki yegâne bağdır şeklindeki iddiasının bir varyasyonudur; bu, Marx'ın *Manifesto*'da kullandığı bir deyiştir.

1960'larda yorumcuların dikkatini Marx'ın yabancılaşma kuramına çeken husus, işte ve pazar yerindeki yabancılaşmanın analizidir. Bizlerin emeğimizin ürünlerinden, emek sürecinden, birbirimizden ve kendimizden uzaklaştığımızı söylemektedir[5] Bir kertede yaptıklarımızdan boşandığımız aşikârdır; özel mülkiyet üzerine inşa edilmiş bir mübadele ekonomisinde şeyleri, yaratma keyfinden dolayı veya kendi tüketimimiz için değil piyasa için yaparız. Marx, kendimizin işvereni olsak bile para kazanmak için bir şey üretmenin yabancılaştırıcı olduğunu düşünmektedir. Bir işveren için çalışan bir işçi daha da derinden yabancılaşmıştır çünkü kendisinin baskı görmesine kendisi katkıda bulunmaktadır. İşçiler kolektif olarak çalıştıkları fabrikaları yaratırlar, bankaların borç verdiği, kapitalistlerin bunu işlettiği ve işçilerin, işverenleri için para kazandığı finansal sistemin sürmesini sağlarlar. İşçi daha verimli ise işverenin onun üstündeki gücüne güç katar, işverenini daha da zengin eder ve onun pazarlık gücünü arttırır. Bu özel mülkiyetin finansal boyutudur. Sistem ilerledikçe işçinin ürettiğine olan yabancılaşması da daha büyük olur yani zorunlu emeğe daha çok dâhil olur. Bu şekilde çözümlendiğinde bu, iş yaşamının niteliği hakkında bir argüman değildir; bu, bazı insanların tüm sermayeye sahip olduğu ve bazılarının da tüm emeği sağladığı, parasallaşmış bir ekonominin işçiler üzerindeki etkisi hakkında bir savdır. Bu sav, piyasa ilişkilerinin araçsal niteliğini onaylamayan ve onlar gerçekte olduklarından daha eşitlikçi olsalar bile yine de böyle yapan piyasa ilişkileri hakkındaki bir görüşe eklenmiştir. Marksistler asla "piyasa sosyalizminden" etkilenmemiştir çünkü işçiler idare ettikleri sermayeye sahip olsalar bile yine de piyasanın kişisel olmayan kuvvetlerinin insafına kalmışlardır ve meçhul başkalarıyla tamamen araçsal ilişkilere girerler.

Marx, işçilerin emek *sürecine* yabancılaştırıldıklarını düşünüyordu. Yaratmak istedikleri bir şeyi yaratmak için çalışmak yerine, usandıracak derecede sıkıcı ve tekrarlayan görevleri yerine getirme görevi verilmiş bir makine parçası hâline gelmişlerdir; makineye dönüşmüşlerdir, makineler ise üretime giren tüm zekâyı içermektedir. Marx daha sonra makine ile çalışan bir işçinin aslında yeni bir çeşit üretici özgürlük kazandığını düşünmeye başlamıştır. Bu önceki görüşü ile basit bir çelişki olmasa da Marx'ın düşüncesindeki iki farklı akımı ortaya koymaktadır. Erken dönem yazılarına hâkim olan, çalışmanın insan türünün merkezî karakteristik özelliği olduğu ve çalışmadan alınan tatminin, samimi yakın ilişkiler dışında insan tatmininin en önemli öğesi olduğu fikridir. Tatmin edici çalışma paradigması, sanatçının çalışması olarak görülecektir ve Marx da sıklıkla bu çıkarımı benimsiyor gibi

5 *A.g.e.*, ss. 85-95.

gözükmektedir. Yaptığımız ve yarattığımız iç benliğimizi yansıttığında, iç benliğimiz olması gerektiği gibi olduğunda, yabancılaşmamışızdır. Kavram tamamen öznel değildir; bitip tükenmiş işçilerini, terlerinin son damlasına kadar sömürmekten büyük tatmin duyan bir işveren yabancılaşmamış olmayacaktır veya "türünün varoluşunu" yansıtıyor olmayacaktır çünkü işi tamamen yanlıştır ve doğası bozulmuştur.

Marx'ın sonraki yazılarına hâkim olan ikinci yol ise bireyin tatmini ile bir bütün olarak ekonomik ve üretici sistemin rasyonalitesinden daha az ilgilenmektedir. Tekil bireylerin emeği, aynı zamanda türün de emeği olduğunda tatmin edicidir. Bu düşünceyi tamamen Hegel'e borçludur. Marx, Hegel'in kolektivist varsayımlarını alır ve düzgün bir şekilde işleyen bir toplumda her bireyin, türün tatmin olmasından tatmin olacağında ısrar eder. Marx'ın ussal iş birliğine dayanan bir toplumun neye benzeyeceği hakkında ne düşündüğüne dair bir zorluk, olması gerektiği gibi hepimiz, hepimizin üretici çabasına katkı yaptığımızda bireysellik konusunda hiçbir fedakârlığın olmayacağı yönündeki ısrarı gibi gözükebilir. Bu düşünceye göre, tüm toplumun yararı için akla uygun olarak yapmamız gerekeni yapma arzusunu öylesine içselleştiririz ki arzularımız ile toplumun ihtiyaçları arasında hiçbir gerilim hissetmeyiz. Bu düşünce ya mantıksızdır ya da ürkütücüdür. Yaratıcı doğamızın özgür ifadesi olarak emeğin, her zaman toplumumuza dayanak oluşturan akılcı şekilde örgütlenmiş üretici mekanizmaya en makul katkı olarak emekle her zaman çakışacağını düşünmek en hafifinden oldukça zordur.

Ne olursa olsun kendim için iyi bulduğum ile hepimizin iyiliği için mutlulukla yapacağım arasındaki aralık rekabetçi bir dünyada asla kapanamaz. Marx, özel mülkiyet kuralı altında "türsel varlık" olarak adlandırdığı şeye yabancılaştığımızı söylemektedir. Rekabet, iş birliği yapmamız gereken bir anda bizi birbirimizle karşı karşıya getirir; birbirimize amaçlar olarak davranmamız gerekirken birbirimize araçlar olarak davranmamızı sağlar ve yeteneklerimizin uygun kullanılması, varlığımızın koşulu değil amacı olması gerekirken kendi yeteneklerimize sadece hayatta kalmamızın bir aracı olarak davranmamıza neden olur.[6] Bu sav apaçıktır; satıcıların amacının, sattıkları için en yüksek fiyatı elde etmek olduğu ve alıcıların amacının ise bunu mümkün olduğunca aza almak olduğu bir pazar yerinde, onlar arasında düşmanlık vardır. Bu insani bir ilişki değildir. Eğer alıcı, aldığı şeye ihtiyaç duymaz ise onu almayacaktır fakat satıcı onun neye ne kadar ihtiyacı olduğuyla, ona sattığının bu ihtiyacı karşılayıp karşılamayacağıyla ilgilenmemektedir. Satıcı için alıcının ihtiyacı, ondan daha fazla para kopartmanın bir aracıdır. Benzer şekilde, alıcı da satıcıyı, kendisinin ihtiyaçlarını karşılamaya niyetli biri olarak göremez çünkü öyle değildir; alıcı için satıcı, ihtiyaçlarının gönülsüz kaynağıdır ve ondan, aslında vermeyeceği parayı almaktadır.

Bu, pazar yerindeki metalara Marx'ın çok kısaca değindiği iletişimsel bir nitelik verir; metaları toplumsal ilişkilerin cisimleşmiş hâli olarak gören

6 *A.g.e.*, s. 89.

Marx'ın daha sonraki öğretisindeki ilk işaretleri görmek isteyen biri, bunu kesinlikle sezebilir. Bu fikir, en tatmin edici mübadele ilişkilerine iletişimsel açıdan bakılarak anlaşılabilir. Bunlarda başkasının ihtiyaçlarını tatmin etme arzumuz bizi motive eder ve bu, ilişkiye geçtiğimiz kişi için açıktır. Senin ihtiyacını karşılamak istiyorum ve senin ihtiyacının karşılanmasıyla benim arzum da gerçekleşmiş olur; tersinden, sen sadece benim sana sağladığıma içkin tatmini –iyi bir tencere, sıcak tutan bir süveter, bir piyano parçası– almazsın ama aynı zamanda sana değer verdiğimi bilmenin tatminini de yaşarsın. Mübadeledeki amaçlar, günlük özellikleri kadar önemli sembolik ve iletişimsel bir anlam taşır. Hepimiz pazarın ihtiyaçlarını karşılamak için çalıştığımızda, her şey tersine döner; pazar yerindeki metalar, bize iş bulamazsa açlıktan ölecek yaratıcılarından alındıklarını ve yaratıcılarının işverenlerini, bir ölçüde, nihai alıcıları, bahtsızlıklarının kaynağı olarak gördüğünü anlatmaktadır.

Teşhis suçlamaya varmaktadır. Emek, bireyselliğimizin –insanlık olarak adlandırdığımız yetenekli ve üretken türün bir üyesi olarak bireyselliğimiz– bir ifadesi olmaktan çıkmış ve kaba emek hâline dönüşmüştür. Bir şey üreteceksek iş birliği yapmamız gereken iş arkadaşlarımız, yapmak istediğimiz işteki ortaklarımız olarak değil düşmanlarımız, rakiplerimiz olarak görülmektedir; aynı işi daha düşük bir ücrete yaparak veya benim yapabildiğimden daha iyi bir iş çıkararak benim önümü kesebilirler. Eğer işsizlerse bedenlerini ve ruhlarını ayakta tutacak bir ücret karşılığı benim işim için rekabet edebilirler. Bundan dolayı kendi türümüzün geri kalanıyla karşı karşıya geliriz, türün en karakteristik eylemiyle karşı karşıya geliriz ve –Hegel'in iddia etmiş olduğu gibi– özel mülkiyet kurumları aracılığıyla dünyaya sahip olmamızı ifade etmenin çok ötesinde, onun tarafından sahip alınırız. Tüm bunlar farklı formülasyonlar hâlinde Marx'ın sonraki çalışmasında korunmuştur.

Mülkiyet ve piyasaya dönük böylesi saldırılar bilinen şeylerdir. Genellikle piyasanın geliştirdiği varsayılan açgözlülüğün ve bencilliğin ahlaki ve ruhsal bir eleştirisi olarak görülmektedirler. Fakat Marx, sosyalizmin etik veya ahlaki bir buyruk olduğu fikrine derinden düşmandı. Sosyalizm, insanların yaratmaları *gereken* bir şey değildir; yaratmak *zorunda oldukları* bir şeydir. Soru, neden böyle olduğudur. Bazı yanıtlar açıktır; *Manifesto*'da Marx, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu işçileri bile doyurmaya muktedir olmadığından proletaryanın, kapitalizmi alaşağı etmekle açlık arasında bir seçimle karşı karşıya kaldığını söylemektedir.[7] Bu retorik bir abartmadır ve Marx'ın çözümlemesinde bunu doğrulayacak hiçbir şey yoktur. Kapitalizmin yıkılmasının zorunlu olduğu yönündeki ısrarı daha ziyade kapitalizmin akıl dışı ve dolayısıyla da ölüme mahkûm olduğu düşüncesinden çıkmaktadır. Marx, *sermayenin* üstüne eğilmeden önce özel mülkiyet, varlığını devam ettiremeyecek çok akıl dışı bir sistem olarak ilan edilmişti. İktisadi yaşam, inişler çıkışlar ve bazıları tıka basa yerken bazılarının açlıktan kırılması olmadan; üretim ve tüketim yumuşak bir şekilde uyumlu hâle getirilirse akılcı olacaktı.

7 Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 233.

Üretim, doğası itibariyle iş birliğine dayanır; piyasa ise doğası gereği rekabetçidir ve karşılıklı düşmanlık üzerine inşa edilmiştir. Marx, piyasanın zarif bir iş birliği mekanizması olduğu iddiasına küçümseme ve kuşkuyla yanıt verirdi. O neredeyse bozucu bir mekanizmadır ve iş birliği mekanizması olduğu fikri aşağılayıcı derecede aptalcadır. Ortalamada, gayet düzensiz bir şekilde çalışır ve üretici veya bölüştüren bir rasyonalite değildir. Nesneler insanları yönetir ve kimse tarihi yönetmez.

Yabancılaşma ve Siyaset

Marx'ın siyasetini anlamak için bu felsefi tercihlerin sonuçlarını araştırmamız gerekmektedir. Özel mülkiyet altında nesneler insanları yönetir. Hegel, bireysel mülkiyetin insan ilişkilerinin rasyonel denetimini sağlayan bir hukuksal ve siyasal sistemle vatandaşlık sisteminin temelini oluşturduğunu iddia etmektedir. Hegel'in açıklamasının parlaklığı, devletin aşırı baskın olmamasından kaynaklanır. Piyasanın görünmez eline kalabilen şey şudur; bireyler yaşamlarını etkileyen kararların çoğunu bizzat kendileri alırlar, devlet ise bu kararların etkin bir şekilde verileceği hukuksal ve toplumsal çerçeveyi tesis eder. Her hâlükârda devletin varlığı, toplumsal ve iktisadi sistem için olmazsa olmazdır. O, gece bekçisi bir devletten daha fazlasıdır, bunun tek nedeni de onun, ulusun dünya tarihindeki rolünün taşıyıcısı olması değildir. Devlet, toplumsal istikrarın çıkarına piyasanın icraatlarını denetler ve denetimsiz rekabetçi bir ortamda zor duruma düşeceklerin refahını destekler. 1820'lerdeki Prusya'nın gerçekliğiyle, Hegel'in hukukun üstünlüğü liberalizminin ve dikkatlice tesis edilen kültüre bağlı muhafazakârlığının, tarihteki yerini alan bir devletin milliyetçiliğiyle ve yeni doğan refah devletinin yararlarını sağlayan bir devlete ilişkin çizdiği resimle çeliştiğinden şikâyet edebiliriz. Kuşkucular bunu, tıpkı Marx'ın, tamamen piyasanın insafına terk edilmiş ve sadece mülk sahibi olacak kadar şanslı olanların mülkiyet hakkını güvence altına alan devlet tasviri gibi bir fantezi olarak görmektedir. Böylesi şikâyetlerin konusu burası değildir. Burada bizi ilgilendiren, ülkede yaşayan herkesin refahını güvence altına almak için modern bir ekonomiyi yöneten verimli bir bürokrasi tarafından desteklenen meşruti bir monarşiye ilişkin Hegel'in çizdiği resimdir.

Marx'ın sert cevabı çok boyutludur ve dikkat çekicidir.[8] İlkin, modern devlet, Hegel'in tarif ettiği gibi monarşi olamaz; modern bir devletin demokratik bir cumhuriyet olması gerekmektedir. İkincisi, demokratik bir cumhuriyet, toplumsal temelleri yüzünden modern devletin cisimleştirmeye çalıştığı kendi kendini yönetme beklentisini karşılayamaz. Üçüncü olarak, devletin özü demokrasidir fakat demokrasinin özü devletin ortadan kaldırılmasıdır; iş birliği gereksinimi, şekil değiştirmiş bir sivil toplum tarafından zorlayıcı olmayan bir yolla karşılanacaktır. Bunun altında yatan düşünce,

8 Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, *Selected Writings* içinde, ss. 32-40.

modern dünyanın eşit hukuki statüye ve siyasi haklara dayanmasıdır. Bizim sadece *uyruk* değil *vatandaşlar* olmamız gerekmektedir. Gerçeklik, bu beklentiyle çelişmektedir; eşit olarak davranılan eşit miktarda mülkiyettir ve siyasi saygınlık sahip olduğumuz mülkiyet tarafından belirlenmektedir; mülkiyetsiz işçiler siyasi olarak hiçtirler. Hegel birçok kez ve şaşılacak derecede yanılmaktadır. Eşit vatandaşlık, bir cumhuriyeti ima etmektedir. Daha da kötüsü, Hegel, modern devletin genel çıkara hizmet ettiğini çünkü "evrensel" bürokratlar "sınıfı"nın *kendi* çıkarı olarak genel çıkarı benimsediğini iddia etmektedir. Marx, Hegel'in farkında olmadan bir şeyi ortaya koyduğunu düşünmektedir; devletin kendisi bir mülkiyet sahipliği nesnesi hâline gelmiştir, bürokratlar ve efendileri devleti bir mülk gibi kontrol etmektedirler. Yabancılaşma kuramının daha yapacağı çok iş vardır; eğer metalar üretici güçlerimizin yabancı nesneleştirilmesiyse devlet de kolektif ve iş birliğine dayanan karar alıcı güçlerimizin bir başka yabancı nesneleştirilmesidir.[9]

Yarattıklarımız ve birbirimizle mübadele ettiklerimiz üzerindeki kontrolümüzü geri kazanmak için özel mülkiyete ve piyasaya son vermemiz –Marx, kariyerinin bu aşamasında bunun nasıl olacağı veya yeni üretici düzenin temelleri hakkında hiçbir şey söylememektedir– ve gerçek bir demokrasi kurmamız gerekmektedir. Gerçek demokrasi, liberal cumhuriyeti aşacaktır. Cumhuriyet, Rousseau'nun da gördüğü gibi, *homme* ve *citoyen*[*] arasında keskin bir ayrıma dayanmaktadır. Tekil insan benmerkezcidir, bireysel çıkar ile hareket eder ve özünde egoisttir; yurttaş kişiliğini benimseyerek tekil insan, kolektif varlık olan egemenin bir parçası hâline gelir ve kendini bu kolektifin bir üyesi olarak düşünür; sadece genel çıkarı ve tüm toplumun iyiliğini düşünür, bağlılığı kendisine değil toplumadır. Marx'ın gözünde bu bir fantezidir; Roma Cumhuriyeti'nin ahlakına atıf yapması bireysel ve kamusal çıkar arasındaki çatışmayı yadsıdığı anlamına gelmez. Daha derindeki düşünce, cumhuriyetin iktisadi bölünmüşlük üzerinde bir siyasal birlik empoze ettiğidir; bölünmüşlük, rekabet hâlindeki mülkiyet sahiplerinin ölümcül mücadelesidir ve bu temel üzerine inşa edilen her politik düzen sadece mülk sahibi olmayanlara karşı mülk sahiplerinin çıkarlarına hizmet edebilir. Rousseau, hukukun bir şeye sahip olanları onu almak isteyenlere karşı savunduğunu ve dolayısıyla herkesin bir şeye sahip olduğundan ve kimsenin çok fazla bir şeye sahip olmadığından emin olmamız gerektiğini söylemektedir. Marx bu reçeteyi takip etmek için artık çok geç olduğunu iddia etmez fakat ima edilen budur. *Modern* cumhuriyet, zaten azaltamayacağı iktisadi eşitsizlik üzerine siyasi eşitlik empoze etmeye çalışmaktadır.

Devletin sönüp gitmesinin ima ettiği, üretici varoluşumuza içkin hâlihazırda var olan daha derin bir birliktir. Üretim kolektiftir ve iş birliğine dayanmaktadır fakat bu *zorunlu* bir iş birliğidir. Modern ekonomiye içkin iş birliğine dayanan birlik, üstünü örten çatışmalı kurumlardan doğmayı

9 *A.g.e.*, ss. 34-35.

[*] İnsan ve yurttaş –ç.n.

beklemektedir. Öyleyse iddia, modern devlet formunun demokratik bir cumhuriyet olması gerektiği fakat demokratik bir cumhuriyetin kendi beklentilerini karşılayamayacağı çünkü onun *siyasi* bir devlet olduğu düşüncesiyle sona ermektedir. Bu devlet, üretici yaşamlarımızın kendini yönettiği alan olarak, Hegel'in bir başka ters yüz edilmesi olarak anlaşılan sivil topluma doğru geri katlanmalıdır. Ne o zaman ne de daha sonra Marx doğacak öz yönetimin ne kadar kendiliğinden, ussal, çelişkisiz ve apolitik olacağını açıklamıştır. Geleceğin ne *olacağından* ziyade ne *olmayacağı* konusunda her zaman daha açıktı.

Bu, felsefi bir vizyona dayanan bir siyaset kuramıdır; birçok açıdan ise bir siyaset kuramı değildir çünkü siyasi hırslarımızın tamamen gerçekleşmesinin –çıkar çatışmalarının kolektif olarak aşılması– sadece siyaseti aşıp doğrudan ussal ve iş birliği yapan doğalarımızı doğrudan ifade eden düzenlemeler yapmak olduğu düşüncesini içermektedir. Bu, devletin zor gücünün, filozofun şaşmaz sezgilerinin hizmetine koşan siyasetin Plâtoncu aşılması değildir. Gerçekten ve zoraki olmayan şekilde eşitlikçidir. İnsan doğasının tamamen sosyal hayatlar yaşamak olduğu varsayımıyla Aristotelesçidir fakat insanın olanaklarının evrenselliği varsayımıyla ve yetilerimiz hakkında hiyerarşik olmayan yaklaşımıyla Aristotelesçi değildir. Marx'ın görüşünü günlük siyasetin çerçevesi içine sıkıştırmak asla kolay değildir ve bu erken döneminde neredeyse imkânsızdır. Her hâlükârda evrensel oy hakkı olursa –radikallerin talebi– ilk olarak daha eşit dağıtılmış özel mülkiyet ve en nihayetinde sosyalizmin gelişiyle, devleti gerekli kılan ekonomik çıkar çatışmalarının ortadan kalkması temelinde bunun eşitlikçi bir cumhuriyetin yaratılmasına yol açacağını düşünmüş gibi gözükmektedir. Başlangıç noktasının bir devrim olması ve bu devrimin de 1789'dan beri tüm Avrupa devrimlerinin fırlatma rampası olan Fransa'dan başlaması gerekmektedir.

Sömürü Kuramı: *Manifesto* ve Sonrasında Marx'ın Siyaseti

Marx, felsefi müttefiklerine karşı sabırsızdı ve Engels'in daha sonra "ütopyacı" sosyalizme karşı "bilimsel" sosyalizm olarak kavramlaştıracağı şeyi geliştirmeye istekliydi. "Ütopyacı" etiketi çok sayıda farklı teşebbüsü kapsamaktaydı; Charles Fourier'nin, her tür insan doğasının tatmin edileceği ve gelişi, aslanın çimen yiyeceği, denizin limonataya dönüşeceği bir çağı açacak olan phalanstery* projesi gibi bazıları gerçekten ütopikti; diğerleri değildi. Ortak özellikleri, sosyalizmin yaratılmasının *ahlaki* bir buyruk olduğuydu; Marx ise ahlaki bir karara değil ama rasyonel bir buyruğa dayanarak tarihsel bir zorunlulukta kutsandığını ileri sürüyordu. Dikkatimizi, tarihsel değişimin belirleyici faktörü hakkında Marx'ın olgunlaşmış görüşüne; daha sonra da devrim, devlet ve onun sönüp gitmesi hakkındaki görüşlerine çevirmemiz gerekmektedir.

* Kendi kendine yeten ütopik bir cemaat için tasarlanmış bir tür yapı –ç.n.

Marx, bilimin doğası hakkındaki görüşleri, felsefi açıdan ince bir zekâyı yansıtan ve kapitalizmin ekonomik işleyişinin çözümlenmesine dayanan çıkarımlara gebe çok yönlü bir düşünürdü. Bilim, toplumsal dünyanın gizli işleyişini ortaya çıkarmaktadır, tıpkı doğal dünyaya yaptığı gibi ve kapitalizmin en iyi gizlenmiş sırrı kapitalist kârdır. Sırrı ortaya çıkarmak, Marx'ın sömürüyü açıklamasının amacıdır. Sömürü, Marx'a, kârın ortaya çıkışının bilimsel analizi olarak adlandırdığı şeyi sağlamasına izin vermektedir. Modern okur bunun, dramatik ahlaki çıkarımları olduğunu düşünecektir fakat Marx, bunu bilim olarak savunmuştur. Bunun aynı zamanda ahlaki çıkarımları olup olmadığını düşündüğü çok tartışmalıdır. Kapitalizm, kârını kesinlikle adil mübadele yoluyla elde etmemektedir; tartışmalı olan, Marx'ın, bunun ne derece ahlaki olarak uygunsuz olduğunu düşündüğüdür.

Kâr bilmecesi şu şekildeydi; kusursuz bir piyasada kapitalist tam piyasa değeri karşılığında iş gücü zamanı da dâhil üretim faktörlerini satın alır ve üretim süreci tamamlandığında ve ürünler satıldığında onları piyasadaki değerlerinden fazlasına satamaz ama yine de kapitalist bir kârla oradan ayrılmaktadır. Bulmaca, üretim sürecinin bu kârı nasıl yarattığıdır. Modern iktisatçılar, Marx'ın başlangıç noktasından işe başlamayacaktır; bazısı girişimcinin, x+y kârını getirmek için farklı şekillerde birleşen x yararını getiren üretim faktörlerinin görülme yollarındaki rolünü tartışacaktır; bu kuram, kârı, rakipler bir fırsat yakalamak için ilk kişinin arkasına dizildiğinde her zaman erozyona uğrayan ve yenilikçi, yaratıcı veya şanslı biri tarafından yeni fırsatlar yakalandığında yeniden yaratılan bir şey olarak göstermektedir. Marx tüm bunları göz ardı etmektedir çünkü "normal" kâr haddini, sermayeye ortalama geri dönüşünü açıklamak istemektedir.

Bunu yapmak için emek ve emek gücü arasında bir ayrım yapar. İş, işçinin üretim sürecinde gerçekten *yaptığı* şeydir; emeğin bir değeri yoktur fakat tüm değeri yaratır; bu bakımdan işçinin, sözleşmede belirtilen süre ne kadarsa o kadar süre çalışma yeteneği olan iş gücünden farklıdır. İş gücünün bir değeri vardır; değeri beslenme, barınma, giysi ve bir işçiyi çalışmaya hazır edecek şeylerin bedelidir. Bu, geçim ücretinin kapsadığıdır. Hikâyenin geri kalanı basittir; kapitalist, işçinin emeğini pazardaki değerinin tam karşılığında yani işçinin çalışma kapasitesini üretme ederini temsil eden fiyattan satın alır. Kapitalistin aldığı, işçinin gerçek emeğidir, diğer bir deyişle sözleşmeye göre işçinin kapitaliste vermesi gereken, değer üreten emek saatleridir. İşçinin zamanının bir kısmı, emek gücünün değerini yerine koymak, ham madde, amortisman vb. maliyetleri karşılamak için gereklidir; iş gününün geri kalanı, kâr olarak ortaya çıkan artı değeri yaratmaktadır. Bu, karşılığında hiçbir şey vermeden sermaye sahibi tarafından alınan ödenmemiş emektir.

Dolayısıyla her kâr, işçi tarafından yaratılmaktadır; kapitalistin buna hiçbir katkısı yoktur. Kapitalistin geri dönüşünün bir kısmı, "denetim ücretleri" olarak açıklanırsa bu ücretler gerçek kârdan ayrıdır; kâr, idari maaşlar değildir ama işçilerin maaşları, ham madde ve kullanılan makinelerin

amortisman maliyetleriyle birlikte idari maaşlar da çıkartıldıktan sonra geriye kalandır. Kapitalistin üretim getirilerindeki payı hak edilmemiştir; toplamdan gelmektedir ve ödenmemiş emeği temsil etmektedir. Süreç, kölelikteki gözle görülen zoru veya feodalizmin ideolojik ve siyasi araçlarını içermemektedir fakat artı değeri ürettiği noktada proletarya, tıpkı angaryaya çalışan köleler gibi veya köylüler gibi karşılıksız çalışır.

Bu çözümleme, Marx'ın, kapitalizmin işleyişindeki *gizlilik* takıntısını ortaya koymaktadır. Görünen şey paranın hizmet ile takas edilmesidir; bu düzeyde burjuva adalet nosyonu tatmin edilmiştir. Kapitalistler, işçilere, değerleri neyse onu öder ve işçileri aldatmazlar. Kötü bazı bireyler bunu yapabilir fakat bir sınıf olarak kapitalistlerin hile olmamasını güvence altına almakta çıkarı vardır çünkü hile, kapitalizmi geriye götürecektir. Marx, kârın görünür hırsızlıktan ve sahtekarlıktan gelmediğini ve ücret sözleşmesi aşamasında burjuva adaletinin yerine getirildiğini sürekli tekrar etmektedir. Burjuva adaleti, kendi çıkarını düşünen bireyler arasındaki mübadele ilişkilerinin ahlakıdır ve adalet kuralı da "eşitlerin eşitleriyle mübadele etmesidir." Piyasa bu adalet standardını dayatır. Eğer bir işveren, rayicin altında bir ödeme yapar ise diğer işverenler onun işçisini ondan alacaktır; eğer daha fazla öder ise malları kârlı satmak için çok pahalı olacaktır.

Bilimin amacı, yüzeyin üstünde görülenleri açıklayacak şekilde yüzeyin altında neler olduğunu göstermektir. Marx, hakikat ve görünen çakışırsa bilime ihtiyaç kalmayacağını söylemektedir. Çünkü güneş, sağduyunun astronomiye ihtiyacımız olduğunu varsaydığı şekilde yükselmez. Burada da öyledir. Toplumsal süreçler iki kat yanıltıcıdır; görünenle hakikat arasında var olan doğal bir uyuşmazlığın yanı sıra birçok toplumsal düzenlemenin eğer tam olarak anlaşılırlarsa çökeceği yönündeki olguda da özel olarak toplumsal aldatıcılık söz konusudur. Bu ikinci fikir, Marx'ın iktisat kuramının çoğunu ideoloji olarak reddetmesinin ve kendi gibi bir entelektüelin devrimci harekette vazgeçilmez bir rol oynayabileceğine dönük inancının kalbinde yer almaktadır. Başka hiçbir şey sayısız gününü British Museum'ın okuma odasında *Das Kapital*'in taslaklarını yazarak harcamadaki istekliliğini açıklayamaz.

Marx'ın sömürü kuramı, kârın, işçinin ödenmemiş emeği olduğu iddiasıdır. Eşitler, eşitleriyle mübadele edilmediğinden bu adil değildir. Marx'ın iddiasının inceliği, piyasa ilişkilerinin görünür yüzeyinin tam da burjuva adalet standartlarına göre olduğu ama yüzeyin altında bu burjuva standartlarına göre adil olmayan bir sürecin, işçinin ödenmemiş emeğine el konulmasıyla artı değerin çıkartılması sürecinin gerçekleştiğidir. Devrim sonrası yaşam sorusuna geri döndüğümüzde, kapitalizm sonrası rejimin daha adil olup olmayacağı, ahlakla ilgili olmayan diğer noktalarda daha iyi olup olmayacağını sorabiliriz. Şu an için artı değere el konulmasının, kapitalizmi boğduğunu göstermek için Marx'ın çözümlemesinin bilimsel niteliğine ve bu el koymadaki gaddarlığın artacağını iddia etmek için rekabetin etkileri hakkındaki ortodoks varsayımlara dayandığını görmek yeterlidir. Emeğin, tüm

değerlerin kaynağı olduğu görüşü hakkındaki sav için sonsuz yer vardır. Tek dikkat etmemiz gereken, bunun Marx'ın erken dönem yazılarının kalbinde yer alan emek ile ilgili felsefi kanıların bilimsel gölgesi olduğudur. Ölü emek olan sermaye sürekli canlı emek arzına ihtiyaç duymaktadır; sermayeyi bir vampire benzeten Marx, *le mort saisit le vif** demiştir.

Sınıf Mücadelesi

Komünist Manifesto, tarihin, sınıf mücadeleleri tarihi olduğunu ilan etmektedir; bu savın örneklendirilmesi, bu iddianın ne kadar renksiz olduğunu göstermektedir.[10] Marx, sınıf mücadelesinin tarihteki merkezî itici güç olduğunu söyleyen ilk yazar değildi; Guizot 1820'lerde bu konu üzerine ders vermişti. Eylemleri, ekonomik çıkarları üzerine temellenmiş toplumsal gruplar arasındaki mücadeleler anlamında sınıf mücadeleleri siyaset üzerine kalem oynatmış her yazar için bilindik bir şeydi; Aristoteles, devrimin sınıf teorisini tasarlamıştı, Machiavelli ise toplumsal sınıflar arasındaki gerilimin, özgürlüğü koruduğu kadar kaosu tetiklediğini öne sürmüştü. Toplumsal değişim için bir tarihsel kuram arayışı, on sekizinci yüzyılın yeniliğiydi. Engels, Rousseau'nun *Discourse on the Origins of Inequality* adlı eserinin, tarihsel materyalizmin ilk çalışması olduğunu söylemişti çünkü toplumsal değişimi ve siyasi kurumların kökenini, yeni mülkiyet biçimlerinin gelişimine ve bu yeni biçimleri merkeze alan sınıf mücadelesi ile birleştirmişti fakat bu, Rousseau'ya aşırı bir anlam yüklemek ve Adam Ferguson, William Robertson ve John Millar gibi İskoç tarihsel sosyologlarının iddialarını göz ardı etmekti.

Siyasetin, büyük oranda sınıf mücadelesinin çözümlenmesi veya bastırılması olarak düşünülmesi, sezgisel olarak ikna edicidir fakat bunun *sadece* böylesi mücadeleler hakkında olduğu daha az ikna edicidir. Etnik, ırksal ve dinî mücadelelerin kökeninde sınıf mücadelelerinden farklı olmadığını göstermek karmaşık adımlar gerektirmektedir. Sınıf mücadelelerinin üretim sürecindeki yerimize ve üretim araçlarına sahip olmamıza veya olmamamıza bağlı çıkar çatışmaları olduğu düşüncesi de eşit derecede ikna edicidir. Ussal öz çıkar ile hareket eden işverenler, işçilerin olabildiğince az bir ücrete olabildiğince uzun çalışmasını isteyecektir ve aynı motivasyonla hareket eden işçiler ise olabildiğince az bir iş için olabildiğince fazla para almak isteyecektir; ikisi de hukuk sisteminin kendi çıkarının yanında olmasını isteyecektir Çatışma tüm ekonomik sistemlere içkindir. Köleler köle olmaktansa kölelere sahip olmayı ve dolayısıyla kendilerinin sahipleri olmayı isteyecektir. Feodal lordlar, astlarının, işlerini zamanında ve doğru bir şekilde yapmalarını ister ve astları da angaryaya bir son verilmesini ister. Böylesi mücadelelerin varlığı yeni bir haber değildir. Siyasetin tek konusu olma durumunu bir kenara bırakalım, en önemli temeli olup olmadıkları bir başka konudur.

---

* Ölü canlıyı zapt eder –ç.n.

10 Marx and Engels, *Manifesto*, s. 219.

Marx'ın resmî görüşü, tüm sınıf mücadelelerinin temelinin mülk sahipleri ile işçiler arasındaki mücadele olduğudur. Fakat "köle ve özgür" çatışmasına ilişkin ilk örneğini *Manifesto*'da ortaya koyar ve bu, her şeyi üretim sürecindeki yerimize göre sabitlemenin zorluğunu göstermektedir.[11] Aslında sınıf mücadelesi hakkında ilk kullandığı sözcükler, ezen ve ezilendir. Köle ve özgür kişi arasındaki ayrım, köle ve köle sahibi arasındakiyle aynı değildir; fakir bir özgür kişinin durumu genellikle bir köleninkinden daha iyi değildi –Romalı köleler kendi hesaplarına iş kurabilirlerdi ve kendileri kölelere sahip olabilirdi– ve fakir bir özgür kişi köle sahibi olamazdı. Dahası, köle ve özgür kişi arasındaki ayrım, üretim sürecindeki konumdan ziyade hukuki statüye ilişkin bir ayrımdı. Marx, Engels ile beraber *Manifesto*'yu, Almanya'daki 1848 devrimini etkilemek için zamanında çıkartmak istediklerinde olduğu gibi, zaman baskısı altında yazdığında bile aptal biri değildi. Altta yatan düşünce şuydu; herhangi bir toplumdaki kritik soru, yaşamın sürdürülmesi için gerekli olanların ötesinde, kaynakların nerede ortaya çıktığı ve bu kaynakların bunları kendi amaçları için kullanan toplumsal sınıf(lar)ın eline nasıl geçtiğidir. Antik toplumlar, bu artı değeri yaratmak için özgür olmayan emeğe dayanıyordu; köleliğe yapılan vurgu oldukça doğrudur. Toprağa bağlı köylüler feodalizmde artı değeri yaratır. Modern proletarya bunu kapitalizmde yapar. Herhangi bir durumda mücadelelerin nasıl neticeleneceği büyük oranda koşullara bağlıdır fakat siyasetin özü, devletin artı değere zorla el koyma önlemleri tarafından yaratılmış çıkar çatışmalarıyla baş etmek için var olduğudur.

Tarihsel değişim ve siyasal faaliyete ilişkin çatışma odaklı bir modelin çok fazla cazibesi vardır. Analitik orijinalliğe ilişkin Marx'ın en büyük iddiası olan "tarihin maddeci kavranması" üretici güçler ve üretim ilişkileri arasında yaptığı ünlü ama bir o kadar da tartışmalı ayrıma dayanmaktadır. Marx'ın aklında olabileceklerine veya aklında olması gerekenlere ilişkin bazı şaşırtıcı derecede zekice yorumlar vardır fakat temel düşünce, her zaman olduğu gibi basittir. Üretici güçler uygun bir şekilde kullanıldığında, yaptığımızı, kullandığımızı ve tükettiğimizi üreten kaynaklardır. Gücü kullanacak bir su değirmeni yapıncaya kadar buhar sadece buhardır; daha sonra buhar bir üretici güç hâline gelir. Kritik üretici güç, teknoloji yardımı olsun olmasın, insan emeğidir ve üretici güçlerin tümü maddi değildir. Marx, teknolojik tahayyülü ve bilimsel keşifleri, başka türlü hiçbir işe yaramayacak doğal maddeleri üretim açısından yan yana getirmemize izin veren rolleri bakımından üretici güçler olarak saymaktadır.

İyi fikirlerin maddiliği açık değildir fakat Marx mantıklı bir noktaya işaret etmektedir. Tarih, Hegel'in düzene soktuğu gibi İdea'nın öz gelişimini desteklemez; fikirler belli bireylerin fikirleri olduklarında ve eyleme geçmediklerinde güçsüzdürler. Fikirler ister bizi motive ederek ister istediklerimizi yapmamıza imkân sağlayarak eylemlere ilham verdiklerinde etkileri olur. Fikirlerin ancak davranışlarla ve maddi nesnelerle yaptıklarımızla

11 *A.g.e.*, s. 220.

şekillendiğinde tarih üzerinde bir etkisi olur. Bir top istemek bize savaş kazandırmaz fakat bir sahra topu bataryası çok da iyi silahlanmamış bir rakibe karşı zaferi garanti altına alacaktır; dahası, silahlar, onları kullanma yeteneği olmadan bir şeye yaramayacağından fikirlerin savaş alanında anlamı vardır. Üretici güçlerin üretici bir şekilde kullanılıp kullanılmadığı, dâhil edildikleri üretim ilişkilerine bağlıdır. Üretim ilişkileri kavramının biraz çözümlenmeye ihtiyacı vardır. Temel fikir yine basittir. Saban ve dolayısıyla saban kullananın yeteneği, üretici bir güçtür. Sabana, tarlaya ve sabanı kullanan kişi tarlayı sürdüğünde ekilen tohumlara sahip olduğum ve sabanı kullananı maaşla işe aldığım olgusu, üretici güçlerin kullanıldığı üretim ilişkileriyle ilgili bir olgudur. Tarlanın sahibi, sabanı kullanan olabilirdi veya tarla sabanı ve tohumları gibi kolektif bir çiftliğe ait olabilirdi. İşaret edilen nokta, doğru üretim ilişkilerinin yokluğunda potansiyel üretici güçlerin asla kullanılamayacağıdır. Basit bir buhar motoru, Helenistik dönemde İskenderiye'de icat edilmişti fakat köle emeğinin bolluğu insan çalışması konusunda tasarruf yönünde bir istek olmadığı anlamına gelmektedir; buhar motoru bir oyuncağın ötesine geçememiştir.

Marx'ın materyalizmi, üretici güçler, üretim ilişiklerini belirler iddiasından oluşmaktadır; gelişim, üretici güçlerin giderek üretici hâle gelmesi ve üretkenliklerini arttıran üretim ilişkilerinde değişimi kışkırtması sonucu ortaya çıkar. Tüm bunlarla ilgili Marx'ın açıklaması çok açık değildir. Bazen nedenselliğin tek taraflı olduğunu ileri sürüyor gibidir; sanki güçler, özerk bir şekilde gelişiyor ve ilişkileri kendileriyle beraber sürüklüyor gibidir. Diğer zamanlarda ise doğru bir şekilde ilişkilerin üretici güçlerin gelişimini kolaylaştırdığını veya zorlaştırdığını; yeni ilişkilerin var ettiği her şeyin, yeni ilişkilerin ancak üretkenliği geliştirmeleri durumunda "alınmasından" daha az önemli olduğunu söylemektedir. Kesinlikle ikincisini düşünüyordu. Ne de yenilik olarak başlayanın süreç içinde köstek hâline geldiği yolu küçümsüyordu. Kapitalizmin durumu bu şekilde olacaktı. O güne kadar kapitalist üretim ilişkileri, kaos ve güvensizlik açısından büyük bir bedel karşılığında üretkenlikte büyük kazanımlar yaratmıştı. Endüstri toplumunun, sermaye sahipleri ve emek gücünü sağlayanlar olarak bölünmesi ne kadar erken olursa bu üretkenlik üzerinde o kadar bir engel hâline gelecektir. Marx'ın devrim kuramı, kapitalizmi oluşturan üretim ilişkileri, üretici güçler üzerinde bir "pranga" hâline geldiğinde "kabuğun fırlatılıp atıldığı" şeklindeki dramatik iddiayla sonuçlanmaktadır. "Kapitalist özel mülkiyet için cenaze marşı çalmaktadır. Mülksüzleştirenler mülksüzleştirilmektedir." Son devrim doğacaktır.[12]

Marx'ın kastettiği ile ilgili makul bir yorum vardır; işimizin üretkenliğini geliştirmek için ve dolayısıyla da üretici güçlerin ilerlemesi yönünde her zaman biraz baskı vardır. Kendi kendilerine gelişmezler; üretici kapasitelerimizi geliştirmek için her zaman biraz dürtüye sahibizdir. Bazı ilerlemeler, daha verimli buhar motoru gibi güçlerin fiziki niteliklerini kapsamaktadır

12 Marx, *Capital*, vol. 1, *Selected Writings* içinde, s. 525.

ama bazıları da şeylere sahip olunmasının, işçilerin idare edilmesinin ve işçilere maaş verilmesinin koşullarındaki değişimleri kapsamaktadır. Bu bizi sınıflar konusuna ve büyük değişimlerin devrimci kalkışma ile ortaya çıktığı iddiasına geri götürmektedir. Marx, mülkiyet hakkının özünü, üretim araçlarına erişimi belirleme gücü olarak görmektedir ve üretim araçlarına erişim üzerindeki denetimi, hukuki temelleri ne olursa olsun mülkiyet biçimleri olarak telakki etmektedir. Bir devlet bürokrasisinde hiçbir şeye sahip olmayan memurlar üretimi teşvik eden fonların kontrolüne sahip olabilir ve tam bir güdümlü ekonomide üretim ve dağıtımı belirleyebilirler. Bunun *neredeyse* mülkiyet sahipliği olduğunu ve bürokrasinin Marksist anlamda bir sınıf olduğunu düşünmek cezbedicidir. Bu, Sovyetler Birliği'nin "devlet kapitalizmi" olduğunu söylediklerinde bazı Troçksitler tarafından çıkartılan sonuçtur.

Kapitalizm altında Marx'ın şeması ikna edicidir. Üretici kaynakların sahipleri emekçileri kiralar, kaynakları satın alır, üretimi örgütler ve açık piyasada ürünleri satar. Bu yırtıcı bir şekilde rekabetçi bir piyasadır dolayısıyla üretimini ve dağıtımını ucuzlatmayan, sürümden kazanmak ve fiyat düşüşlerinde ayakta kalmak için çıktıyı maksimize etmeye çalışmayan hiçbir üretici hayatta kalamayacaktır. Kapitalistlerin, ücretleri düşürmek için her türlü sebebi vardır; hizmetlerine ihtiyaç duymadıklarında işçileri gaddarca kovarlar, işlerin daha ucuza yapılması için erkeklerin yerine kadınları ve çocukları işe alırlar. Bunun kapitalist üretimin mantığı olduğunu düşünen o zamanın yegâne iktisatçısı Marx değildi ve "yoksullaşmanın" –yaşama standartlarında sürekli aşağı doğru bir baskı– işçi sınıfının ikramiyesi olduğunu düşünen yegâne kişi de değildi. Piyasa koşullarında işçilerin buna direnme kapasitesi çok azdır. Çalışanlar, sadece "yedek işsizler ordusu" tarafından tehdit edilmez; rekabet, emeklerinden başka satacak bir şeyleri olmayan sınıfa düşen mülk sahiplerinin ve işverenlerin sayısı arttıkça artar. *Manifesto*'nun, devrimi getireceğini söylediği bir içeriğe sahibiz ki bu da hiç olmadığı kadar küçük bir mülk sahipleri sınıfı karşısındaki hiç olmadığı kadar büyük ve daha da karamsar bir işçi sınıfıdır. Bu, daha önce gördüğümüz gibi Aristoteles'in durgunluğa neden olacağını belirttiği durumlardan biridir.

Nihai Devrim

Bu sürecin sürekli gelişen üretkenlikle el ele gittiği olgusu Marx için önemlidir; bu ona nihai devrim olarak öngördüğü şeyi hayal etme imkânını vermiştir. Kapitalist toplumda gizil olan, gerçek bolluğun olduğu ve bundan dolayı da sınıf mücadelelerin rahatsız etmeyeceği ve buna bağlı olarak da bir devrimin ortadan kaldırmayacağı zorlayıcı olmayan bir toplumun kaynaklarıdır. Bu tarih biraz farklı bir şekilde ortaya çıksa da sınıfların nasıl oluştuğu ve mücadelelerin neden devrim olarak patladığını anlamak için adımlarımızı takip edelim. Marx, kendi düşüncesinin iyi bir eleştirmeniydi; dünyayı anlamlandırma çabalarında oynamalar ve dönüşler yapabilirdi fakat olgulara

derin bir saygısı vardı. "Aptallık asla işçi sınıfına yardım etmemiştir" ifadesi, ütopyacı sosyalist Wilhelm Weitling'e 1847'de savurduğu hakaretti fakat bu aynı zamanda Marx'ın düsturuydu. Kapitalizm tahmin edildiği gibi kendini yok etmemekle kalmadı, aynı zamanda Marx'ın çözümlemeleri bu konuda birçok istisna içeriyordu.

İstisnalardan biri "Asya tipi üretim tarzı" kuramı olarak bilinecek şeyde cisimleşen sorundu fakat yol açtığı sıkıntı, Marksizmin inandırıcılığı açısından merkeziydi. Tarihsel ilerlemeye ilişkin standart Marksist görüş, mülkiyetin, toplumsal sınıfların, siyasi organizasyonun ve ileri doğru bir ivmenin gerçekleşemediği tarih öncesi bir aşamayı öngörmektedir. Marx, insan tarihinin tarih öncesi aşaması içindeki ayrımları ortaya koymakla ilgilenmemişti; mülkiyetin ve sınıf mücadelesinin yokluğundaki ivme eksikliği ile bunların tarihe kattığı etkiyi karşılaştırmak istiyordu. Entelektüel açıdan bir obur olan Marx, özel toprak mülkiyetinin var olduğu yerleşik tarım toplumlarından önce sahip oldukları kürkler, silahlar ve sürüleri ile eşit olan göçebe kabilelerin olduğunu biliyordu. Amerika ve Güney Afrika'daki Avrupa sömürgeciliği, Avrupa'yı avcı toplayıcıların yaşamını süren Taş Devri halklarına tanıttı. Bu, Marx için tarihsel olmayan bir fenomendi fakat insanlık tarihi hakkındaki tasavvuruna retorik bir destek sağladı. Tarih, ilkel komünizmin, mülkiyetin ve sınıflara bölünmenin olmadığı aşamasından çıktığımızda başlamıştı ve gelişmiş komünizmin mülkiyetin ve sınıflara bölünmenin olamadığı koşullarını geri kazandığımızda sona erecekti. Olanlar bizim bilinçli kontrolümüz altında olmadığından deneyimlediğimiz tarihi bazen "insan öncesi" tarih olarak tarif etmektedir; gerçek insan tarihi henüz ortaya çıkmamıştır. Marx'ın açıklaması, köleliğe dayanan antik toplumlardan başlayıp feodalizm ve kapitalizmden geçip sürecin devrimci sonuyla nihayete eren ilerlemeye yoğunlaşmıştır. İlgisi, burjuva toplumun kökenleri ile eski rejimin sonu üzerine sabitlenmişti ve 1789 Fransız Devrimi'nde sosyalist devrimin ipuçlarını aradı.

"Asyatik üretim tarzı" fenomeninin getirdiği gerginlik, Hindistan veya Çin ekonomilerinde iç dinamiklerin olmamasıydı. Hindistan ve Çin bir zamanlar entelektüel açıdan Avrupa'dan ileriydi; Batı endüstri devrimini ortaya çıkartan birçok teknolojiye sahiptiler ama bunları geliştirmediler. "Asyatik" üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişimine değil durağanlığa yol açtı. Asyatik siyasi düzenlemeler, sınıf mücadelesini keskinleştirmedi ve mülkiyet biçimleri, üretim araçlarına sahip olanlar üzerinde rekabetçi bir baskı kurmadı. Zanaatkâr loncalarının ortaya çıktığı Orta Çağ Avrupa kasabalarına benzeyen bir şey yoktu. İhtiyaç olduğunda yetenekli zanaatkârlar yerel yöneticilerin saraylarında işe alınıyordu fakat hep işçi olarak kalıyorlardı; asla piyasa için çalışan bağımsız girişimciler olamıyorlardı. Rekabetçi baskı, mülk sahipleri ve işçiler arasındaki antagonizma etrafında oluşan sınıflar ve değişim yoktu.

Marx sadece bunun ilginç bir anomali olduğunu düşünebilirdi ve Avrupa'da bir sosyalist devrimi gerçekleştirme göreviyle uğraşabilirdi. Bir dereceye

kadar bunu yaptı. Avrupalıların Asya'yı istila etmesini övdü çünkü Hindistan ve Çin'i Avrupalı dünya tarihi akışı içine doğru sürüklüyorlardı ve onları sosyalizm yoluna sokuyorlardı. Bununla beraber, sınıf mücadelesini yatıştıracak, ekonomik durgunluk yaratacak, devrimi yolundan saptıracak bir yönetim biçiminin ve iktisadi sistemin Avrupa'da ortaya çıkıp çıkamayacağı gibi başını eğerek savuşturulamayacak bir sorun ortaya çıkarmıştı. Avrupa'da soru, Prusya'nın bürokratik mutlakiyetçiliğinin veya III. Napoleon'un İmparatorluk Fransası'nın sınıf mücadelesini yatıştırıp yatıştıramayacağı, işçilerin yaşamlarını, saf kapitalizmin yaptığından daha az sefil bir hâle getirerek işçileri tatmin edip edemeyeceği, inişleri ve çıkışları yumuşatarak kapitalistleri rahatlatıp rahatlatamayacağı ve böylece de gösterişli ekonomik büyümenin yerini, garanti altına alınmış güvenliğin alıp alamayacağıydı. Prusya, ekonomik gelişmede ve teknolojik yeniliklerde İngiltere'yi hızla geçerken ket vurulmamış kapitalizmin Amerikan versiyonunun hiçbir zaman Avrupa'daki sınıfa dayanan siyaseti yaratamadığı ortaya çıktı.

Sınıf Oluşumu

Marx'ın sınıf mücadelesine ilişkin *Manifesto*'da çizdiği şema iki kutupludur: Mülk sahiplerine karşı mülksüzler ve özgür insanlara karşı köleler. Fakat sınıfların, biri, üretim sürecinde ortaya çıkışları, diğeri de siyasal süreçteki rolleri olmak üzere iki boyutu vardır. Eğer siyaset, sınıf mücadelesi ise toplumun üretici yaşamı tarafından ortaya çıkarılan toplumsal bölünmelerin, siyasal yaşamda nasıl ortaya çıktığına ilişkin net bir açıklamaya ihtiyacımız vardır. Marx, gerçek siyasal olayları tartıştığında ikili modeli terk eder ve iki sınıftan fazlasının etkileşimine başvurur. 1848 için beklentileri hayal kırıklığıydı; devrimci enerjinin çoğu sosyalist değil milliyetçi ve liberaldi; hiçbir devrim başarıya ulaşamadı. Almanya'da eski elitler yeniden başa geçtiler ve Alman birliği liberal-milliyetçi bir oydaşmanın sonucu olarak değil mutlakiyetçi Prusya monarşisinin ve onun en yetenekli hizmetkârı Prens von Bismarck'ın himayesinde gerçekleşti. Fransa'da Louis-Philippe'in Temmuz Monarşisi yıkıldı fakat İkinci Cumhuriyet sürdürülebilir değildi ve Louis Napoleon ilk olarak başkan olarak seçilmesinin ardından bir darbe onu III. Napoleon adı altında bir imparatora dönüştürdü.[13]

Marx, yaşamının ilerleyen kısmında, *Manifesto*'nun kapitalist ekonomik sistemin Avrupa'daki doğum sancılarını, onun ölüm sancıları olarak yanlış değerlendirdiğini anladı. Sosyalist proletaryanın ayaklanışı olarak düşündüğü aslında kısmen kötü hasat, yüksek yiyecek fiyatlarına ve bunalıma dönük geleneksel rahatsızlık ve kısmen de eski kesinliklerini kaybetmekten dolayı rahatsız ve hınç dolu hislerle şehirlere sürülen işçilerin tepkisiydi. 1848 devrimleri en az ileri kadar geriye de bakıyordu. Marx, Orta ve Doğu Avrupa'nın çoğunda devrimi doğuran milliyetçi duygulara ilişkin çok az sezgisel

13 Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, *Selected Writings* içinde, ss. 329vd.

duyguya ve daha da az sempatiye sahipti; işçilerin memleketi olmadığından ulvi amaçlarında evrenseldirler veya öyle olmalıdırlar. Her zaman sosyal demokrat hareketler tarafından rahatsız edilmediği olgusu ve Marx ile Engels'in en kaba suçlamalarından bazılarının yöneldiği İskandinavya milliyetçiliği fenomeni, "Eski Kuzey korsanlığı" olarak önemsenmemiştir.

Louis Napoleon'un darbesinden bir müddet sonra Marx olaylara ilişkin bir yazı kaleme aldı, daha sonra o zaman tahmin ettiği geçici başarıdan daha fazlası olduğu olgusunu hesaba katmak için yazdıklarını revize eti. Orada, olayların neden "doğru" senaryoyu takip etmediğini ve bir devletin, *Manifesto*'da tarif ettiği gibi burjuvazinin genel çıkarlarını idaresi için bir komiteden öte bir şey olmasının yolunu açıkladı.[14] 1848'de Fransa'da kapitalist burjuvazinin karşısına çıkan büyük, sağlam bir proletaryadan başka daha çok aktör vardı. Büyük, küçük çiftlik sahipleri ve kendilerine ait toprakları olmadan tarım işçisi olarak çalışanlar arasında bölünmüş büyük bir köylü nüfus vardı; Marx ve Engels daha önce köylülüğü, bir sınıf bile olmayan "patates çuvalı" olarak bir kenara atmıştı; köylülerin oyları Louis Napoleon'u iktidara getirdiğinde fikirlerini değiştirmek zorunda kaldılar. Yekpare bir burjuvazi de yoktu; bu sınıf, üst katmanları devlet bonolarıyla yaşayan ve bir çeşit mali aristokrasi oluşturanlar ile endüstrinin kaptanları arasında bölünmüştü. Onların altında yine kendi aralarında bölünmüş ve gazete yazarlarından, saatçiler gibi radikal zanaatkârlara kadar uzanan her çeşit farklı karakterden oluşan radikal küçük burjuvazi yer almaktaydı. Devrim –tek bir grup yaptığı ölçüde– radikal küçük burjuvazinin eseriydi. Bu, cumhuriyetin neden güvence altına alınamadığını açıklamaktadır.

Sınıf mücadelesine ilişkin elimizde iki şema vardır; biri, mülk sahipleri ile emek sağlayanlar arasındaki basit ikilik; diğeri ise önemli siyasi kalkışmalarda hangi gruplaşmaların *aslında* belirleyici rol oynadığıdır. Bu iki şema, devlete ilişkin iki farklı açıklamaya yol açmaktadır. İlki, devleti, yönetici sınıfın yani egemen iktisadi sınıfın bir aracı olarak görmektedir ve devlet onun ortak çıkarlarını çekip çevirmektedir. Bu, on dokuzuncu yüzyılın ortasındaki İngiltere siyasetine dair cazip bir görüştür. Yine de bu görüş, egemen iktisadi sınıf, burjuvazi olmasına rağmen siyasetçilerin ezici çoğunluğunun toprak sahibi soylu sınıfından ve onların yakınlarından çıktığı gerçeği gibi bazı açık zorluklarla karşılaşabilirdi. Toprak sahibi soylu siyasetçiler, büyük servetler kazanan kişilerin kiraladığı yardım olarak analiz edilebilir. Kuram, aynı zamanda, konunun mesleki demografi değil ama siyasi değişimi tetikleyen çıkar çatışmaları olduğunda ısrar ederek çalışan nüfusun çoğunun hâlâ toprakta veya ev içi hizmetliler olarak istihdam edildiği gerçeği ile başa çıkabilir. Marx'ın, bir devletin, burjuvazinin ortak işlerini idare eden bir komite olarak düşünmesini sağlayan birçok şey yapmaları gerekeni yapacaktı. Viktorya devleti yozlaşmamıştı, arpalıkların ve vurgunculuğun kökünü kazımıştı ve işe almada liyakate dayanan sistemler oluşturmuştu; mülkiyet

14 *A.g.e.*, ss. 346-47; *Manifesto*, s. 221.

yasası basitleştirilmişti ve şeffaflaştırılmıştı, toprağın satışı ile ilgili kısıtlamalar kaldırılmıştı ve bu, toprakların bir ailede kalmasından, tüm mülklerin likit sermayeye dönüşmesine doğru bir dönüştü.

Viktorya devleti, kurama uymaktadır çünkü kuram ondan çıkartılmıştı. Hatta Marx'ın beklentilerini boşa çıkarmasının bir yolu da burjuvazinin, çıkarlarını idare etme işini çok iyi yapmasıydı. Devrimi engelledi, şehirli işçi sınıfını siyasal sisteme dâhil etti ve daha sonra işçileri, imparatorluğun görkemi ile baştan çıkardı; sanayicileri, fabrika koşullarını ve çalışma saatlerini düzenleyerek kendi en iyi çıkarlarına uygun davranmaya zorladı ve kadınlar ile çocukların istihdamını kısıtlayarak erkek aile reislerinin ücretlerini korudu. İngiliz işçilerinin, yoksullaşma bir yana, yarım asır boyunca artan gerçek ücretleri oldu. Bu, Marx'ın devrim umutlarının mahvolmasıydı ama siyaset kuramını tamamen altüst etmedi. Eğer Marx mülk sahibi sınıfların "ortak çıkarları" hakkındaki kendi açıklamasıyla düşünmüş olsaydı bunların, herkesin çıkarına olacak şekilde hırsızlığa ve sahtekârlığa karşı yasaların uygulanması gibi kendisinin belirttiği şeylerin dışında, şirketlerin siyasi huzursuzluk yaratacak şekilde rekabet etmesini yasaklayan düzenlemeler gibi belirtmediği şeyleri de kapsadığını görmüş olacaktı. Bu şekilde tartışmanın bedeli, devrimin kaçınılmaz olduğu iddiasından vazgeçmektir. Devrim ancak devlet, burjuvazinin ortak çıkarlarını güvence altına alma işini rezilce yaparsa kaçınılmazdır.

İki kaçış rotası bahsetmeye değerdir. Biri, zeki bir hükümetin yapabileceği her şeyi uzun vadede başarısız olmaya mahkûm kısa vadeli geçici çözümler olarak göz ardı etmektir; örneğin, dünya çapındaki rekabet İngiliz ekonomisini tehdit etmeye başladığında ve İngiliz firmaları diğer ülkelerde düşük ücret ödeyen firmalarla rekabet edemez hâle gelince İngiliz firmaları ücretleri düşürmek zorunda kalacaktı; yoksullaşma, devrime yol açar şeklindeki *Manifesto* senaryosu işleyecekti. Diğeri, toplumsal evrim, siyasi devrim araçları ile ilerletilir sloganında ifade edilen fikri terk etmektir.[15] Devrimler kural olagelmiştir çünkü dışlanan sınıflar, çıkarlarını barışçıl yollardan temsil etme ve değişim için baskı yapma yollarına sahip değildir. İşbaşındaki yönetici sınıf, konuyu sıfır toplamlı bir oyun olarak görmektedir. Eğer alt sınıflar güç ve zenginlik kazanırsa yönetimdeki üst sınıf, alt sınıfın kazandığını kaybedecektir. Sürekli büyüyen üretkenliğin olduğu daha müreffeh bir dünyada işçilerin payının kademeli artışı ve sınıflar arasındaki gelir, güç, amaç ve kültür farkının kapanması, safkan eski moda kapitalizmden demokratik sosyalizme veya kapitalist refah devleti demokrasisine barışçıl geçiş ile olabilirdi. Marx, yaşamının ilerleyen yıllarında İngiltere, Hollanda ve Birleşik Devletler'in bu rotayı izleyebileceğini düşündü. Marx'ın bu olasılığı kabul etmesi, sadece devrimin yılların pisliğini temizleyebileceği şeklindeki gençlik görüşüyle ilgili bir nebze hayal kırıklığı demektir.

15 Marx, *German Ideology*, ss. 123vd.

Marx'ın devlete ilişkin ikinci kuramı İngiltere ve Amerika'dan ziyade Fransa, Almanya ve Rusya'ya adapte edilmiştir. 1848 Devrimi'nden sonra Louis Napoleon, amcası I. Napoleon'un ordusuna ve askerî zaferlerine hayran olanların desteğini kolayca kazandı. Askerî-bürokratik devletin varlığının olduğu gibi devam etmesinde çıkarı olan çok sayıda insan vardı. Sadece yaşamlarını devlete borç vererek ve devlet tahvillerini başkalarına satarak kazanan tahvil sahipleri ile borsa simsarları değil varlıklı bürokratik aparatın da Fransız devletinin korunmasında çıkarı vardı. Devrim onu yok etmediğinden Paris ve Lyon sokaklarında isyanı bastırabilmişti ve Louis Napoleon'a muhalif parlamenterleri kovabilmişti. Bu koşullar altında devlet, atanmış bir komite olmaktan çıkmıştır ve burjuvazinin iradesini hedef alan bağımsız bir aktöre dönüşmüştür.

Bu devletin doğasını burjuvazinin ortak çıkarları bağlamında açıklamak zordur. Eğer bir kapitalist ekonomiyi düzenleyen herhangi bir devlet burjuva devleti ise onun göze çarpan iki özelliği, ucuzluk ve burjuvazinin ortak çıkarlarına yoğunlaşmadır. Fransız devleti, ulusal şanın peşindedir ve bu da ne ucuzdur ne de kesinlikle kapitalistin çıkarınadır; ucuza mâl olmayan şişkin bir memurlar sınıfını istihdam etmişti ve faizlerinin ödenmesi için burjuvaların çoğunun ödemeye istekli olmadığı vergilerin gerekli olduğu birçok hükümet borcu çıkarmıştı, diğerleri sağladıkları geliri istese de. Varlık nedeninin açıklanması, burjuvazinin ortak çıkarları nedir sorusuna verilen yanıtta yatmaktadır. Marx, Fransız burjuvazisinin, konumunu yönetici bir sınıf olarak asla tesis edemediğini düşünüyordu. Mali ve sınai burjuvazi arasındaki iktisadi çıkar bölünmesi bir etmendi; radikal burjuvazinin ve küçük burjuvazinin dinçliği ise bir diğer etmendi. Devlet asla burjuvazi tarafından ele geçirilmemişti; devletin personeli bundan dolayı da devletten geçinen bir toplumsal sınıf olarak kendi asalak çıkarlarını takip edebilirdi. Marx, bölünmüş bir burjuvazinin bölünmemiş bir burjuvazinin ihtiyaç duyduğundan daha güçlü bir devlete ihtiyaç duyduğunu da iddia etmişti. Bir bütün olarak sınıf, özgün mülkiyet biçimlerinin sahiplerinin bağımsız çıkarlarına karşı tüm mülkiyet sahiplerinin ortak çıkarlarını yerine getirmek için daha güçlü bir devlete ihtiyaç duyuyordu. Bu aptalca bir argüman değildir; farklı burjuva çıkarlarının temsilcilerinin hepsi de sadık kalacakları bir devleti işletmek için bir araya gelebilir ve Marx'ın, Fransa'da tarif ettiği askerî bürokratik rejim ile ortaya çıkabilirler. Yeterince sinikseler dikkatleri iç işlerinden uzaklaştıran askerî maceralara dönük isteği de körükleyebilirler fakat Fransa-Prusya Savaşı'nın felaketi gibi bir şey yapacaklarsa kötü tavsiyelerde bulunmuş olurlar.

Marx, Louis Napoleon'un darbesinin özelliklerini ilk incelediğinde, başarısının kısa vadeli olacağını söylemişti. *Manifesto*'daki burjuva devletinin, burjuva devletinin normal biçimi olduğunu varsaymıştı. Askerî bürokratik devletin maliyeti, sanayi ve ticaret burjuvazisi için katlanılmaz olacaktı. Daha sonra devletin bu sapmış biçiminin daha dayanıklı olduğunu anladı. Bunun bir sonucu, kapitalizmden sosyalizme, öngörmüş olduğundan başka yolların da olabileceğini ve sadece devrimin, sosyalizmin olası tek müjdeleyicisi

olmayabileceğini düşünmesiydi. Öyleyse Marx'ın siyaset ile ilgili açıklamalarındaki son unsur olan devrim kuramına, devletin sönümlenmesine ve bundan sonraki toplumsal düzene bir bakalım. Marx, öngördüğü işi yarım bırakan biriydi. Bu tembellik veya entelektüel düzensizlik değildi. Bu, ilgilendiği tüm fenomenler için tam olarak işleyecek bir entelektüel sistem yaratma hırsının kaçınılmaz bir sonucuydu. *Das Kapital*'in üç cildinin ilk çeyreğini ayırdığı araştırma dizisinin sonuna, devletin doğasıyla uğraşmayı öngördüğünden –*Das Kapital*'in sadece ilk cildi o yaşarken yayımlanmıştı elimizde bu projeye ait neden sadece fragmanlar olduğunu anlamak kolaydır.

Devrim

Devrim büyük değişimlerin ortaya çıkış yoludur çünkü eski yönetici sınıf, başkaldıran sınıfların rızasını güvence altın almak için yeterince ödün veremediğinde ve başkaldıran sınıfların da eski rejimin karşılayamayacağı talepleri olduğunda ortaya çıkar. Tüm devrimler zorunlu değildir; bazıları yönetici sınıfın beceriksizliği yüzünden olur. Marx'ın ilgilendiği devrimler, bir üretim biçiminden, bir başkasına belirleyici bir geçişe işaret etmektedir ve bunlar kaçınılmaz görünmektedir. Marx, tam anlamıyla gelişkin bir devrim kuramı ortaya koymamıştır ancak toplumsal fay hatlarıyla ilgili gerçekten bir açıklama getirdiğini söylemek de adaletsizlik olmaz; yükselen iktisadi ve toplumsal formlar eski siyasi kabuğunun içine kaydığında bir depremin olması daha olasıdır ki böylece gerilim yavaşça tüm toprağa dağılır. Fakat gerilimler yayılabilir ve bu durumda depremin ne zaman vuracağını tahmin etmek imkânsız hâle gelebilir.

On dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında biri, Avrupa'dan ziyade Birleşik Devletler için daha akla yatkın bir senaryo olmak üzere iki ayrı olasılık söz konusuydu. İlki, ayaklanma ve devrimdi. Siyasi katılıma mâni olan bir devlet, sadece büyüyen sanayi proletaryasını değil onların radikal burjuva müttefiklerini ve neredeyse herkesi, muhalif ve en nihayetinde de devrimci yapar. Bu muhalefeti kontrol edip edemeyeceğini veya bu isyanı bastırıp bastıramayacağını tahmin etmek zordur fakat birçok durumda devrim muhtemelen başarıya ulaşacaktır. Diğer taraftan, Bismarck'ın Prusya monarşisi üzerindeki siyasi basıncı ele alışı, bir ustalık örneğiydi. Daha akıllı bir monark ile ve Bismarck'ın yerine daha akıllı birinin geçmesi durumunda, *Reich* sonsuza kadar ayakta kalabilirdi. Fransa'daki İkinci İmparatorluk, Rusya'daki çarlık rejimi ve Almanya'daki Wilhelm'in rejimi gibi devletlerin çoğunlukla içinde bulunduğu koşullar aslında onları sona erdiren koşullardır. Savaşta yenilgi, askerî bürokratik bir devleti kırılgan hâle getirir çünkü temsil kapasitesini ve askerî başarıdan gelen meşruiyetini yitirmiştir.

Marx'ın, devrimin, dışlanmış sınıfların birleşmesine en çok direnen devletleri tehdit edeceği tahmini, iyi bir tahmindi. Marx, görüşlerini Marx'ın kendisi gibi anlayan ve işçi sınıfının rahatsızlığını erken bir refah devleti yaratarak

yatıştıran, ordunun aşırı güçlü ve sadık olmasını garanti altına alarak devrimci yolu bloke eden Bismarck gibi otoriter liderlerin açıkgözlülüğüne pek ihtimal vermedi. Marx, aynı zamanda silahlı kuvvetler ile talimsiz ve donanımsız isyancılar arasındaki basit ateş gücünde artan farklılığa da fazla dikkat etmedi. Troçki'nin, tüfeklerin, onları kullanacak bir insana ihtiyacı olduğu yönündeki gözleminin her zaman akılda tutulması gerekir; yakın geçmiş, devamında başarılı bir devrim gerçekleştirecek protestocuları bastırabilecekken bastıramayan orduların örnekleriyle doludur. Ayetullah Humeyni'nin 1979'daki İran Devrimi iyi bir örnektir ve 2011 Arap Baharı da bir diğer iyi örnektir.

Diğer rota, sosyalizme giden parlamenter yoldu. "Normal" burjuva devlet, formel kurumlarıyla olmasa da doğası gereği demokratik cumhuriyettir –İngiltere sadece sözde bir monarşidir–. Kısa süre içinde evrensel oy hakkını kabul etmek zorunda kalmıştı ve bu sosyalizme giden parlamenter yolu açmıştı. Marx'ın ileri sürdükleri aptalca değildi ama tamamen ikna edici de değildi. İngiltere gibi ülkelerdeki iktisadi gelişme ve sınıf yapısı hakkında haklı olması gerekiyordu. Eğer işçi sınıfının tüm mensuplarının koşulları bir örnek ve perişan bir hâl almış olsaydı işçi sınıfının bir sınıf olarak aynı şekilde oy vereceğini düşünmek için haklı sebepleri olurdu. İngiltere, Marx'ın iki sınıflı siyaset vizyonuna tüm devletlerden daha çok yaklaşmıştır fakat homojen işçi sınıfı ve kapitalist sömürücü sınıf arasındaki çatlağın ötesinde, işçi sınıfı içinde de birçok bölünme vardı. Vasıflı işçiler vasıfsız işçilerle aralarındaki farklarının bilincindeydi; ustabaşılar üst düzey işçilerden ziyade alt düzey yöneticilerdi. Yirminci yüzyılın sonuna kadar İngiliz seçmenler hiçbir yerde olmadığı kadar sınıf çizgilerince oy vermiştir fakat vasıfsız işçiler bile güvenilir birer İşçi Partisi seçmeni olmaktan uzaktı ve vasıflı işçiler arasında İşçi Partisi en iyi ihtimalle basit bir çoğunluk sağlayabilirdi. Her hâlükârda, "yoksullaşma" yoktu ve hangi biçimde olursa olsun sosyalizmin zeki muhafazakârlardan gelen reforme edilmiş kapitalizm önerisinden daha iyi bir iddia olduğu aşikâr olmaktan çok uzaktı.

Marx gizli oy ve evrensel oy hakkı ile silahlanmış bir işçi sınıfının sosyalizme oy vereceğini düşünüyordu. Kanlı bir karşı devrime hazır olmalıydı ve sosyalizme giden parlamenter yolun barışçıl olacağının bir garantisi yoktu. Ne olursa olsun barikatlara, sokak savaşlarına, kışlaların basılması ve silahların yağmalanmasına benzer bir senaryonun olmasına gerek yoktu. Bazı yorumcular, Marx'ın acısız bir ölümden ziyade kabuğun parçalanarak dökülmesi gibi, kapitalizmin parça parça sosyalizme dönüşeceğini kastettiği yorumunu yapmaktadır. Bunu iki aşikâr soru takip etmektedir; devletin ortadan kalkmasından önce nasıl bir geçiş devleti olacaktır ve bundan sonra ne olacaktır?

Proleter Demokrasi

Burjuva-kapitalist toplum hangi yolla alaşağı edilirse edilsin değişimden sonra ortaya çıkacak olan proletarya diktatörlüğüdür. Bu kavramın, Lenin'in

1917 sonrasında Sovyetler Birliği'nde tesis ettiği diktatörlükle nahoş bir ilişkisi vardır fakat ilke olarak ürkütücü değildir. Uzun vadeli vizyon devletsiz, kendi kendini idare eden bir toplumdur. Proletarya diktatörlüğü, Marx'ın, müdahale dönemini doldurduğunu varsaydığı demokratik yönetimin ara formudur. Tüm yönetim biçimleri Marx'ın çözümlemesinde sınıf diktatörlüğü olduğundan önemli bir işçi sınıfı çoğunluğunun olduğu bir demokrasi, tanımı gereği proletarya diktatörlüğüdür; liberal demokrasi, burjuvazinin diktatörlüğüdür ve liberal demokrasilerde çok az insan gece yarısı kapısı çalınınca korkuya kapılır. Proletarya demokrasisi, önceki rejimlerden daha az temsilî olmalıdır çünkü o, çoğunluğun azınlığı yönetmesi değil çoğunluğun kendini ve gerileyen burjuvaziyi yönetmesidir. Yeni kurulmuş yönetici sınıfın bağımlı sınıfı veya sınıfları yönettiği önceki rejimlerin aksine proletarya, tüm sınıfları ortadan kaldırmak üzeredir. Bunu, sosyalizmi kurarak veya diğer bir deyişle üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti ortadan kaldırarak ve toplumsal mülkiyeti tesis ederek yapacaktır. Bunu yaparak sınıfları da ortadan kaldırır ve toplumsal örgütlülüğe dair geriye kalan ne olursa olsun bildiğimiz anlamda bir devlet olmayacaktır.

Her şeyin tanımlara bağlı olduğu ve Marx'ın bunu basit, pürüzsüz ve acısız bir hâlde sunduğu, Marx'ın açıklamasına dönük bilinen ve kolay bir şikâyettir. Tüm sınıflı yönetimlerin diktatörlük olduğunu belirterek "diktatörlük"ün baskıcı tonunu etkisizleştirmek bir geçiştirmedir; burjuva cumhuriyetler, devlet şiddetini minimum seviyeye indirmede iyi bir geçmişe sahiptir ve sosyalist diktatörlüklerin ise korkunç bir geçmişi vardır. Benzer bir biçimde, bir asır boyunca vergilendirerek veya daha hızlı bir şekilde karşılığını ödeyerek millileştirme yoluyla barışçı bir şekilde başarılması durumunda burjuvazinin ortadan kaldırılması bir şeydir; Stalin'in yönetiminde kulakların* kitlesel olarak öldürülmesi yoluyla bunun başarılması başka bir şeydir. Marx, yeni düzen lehine büyük bir çoğunluk olacağından son direnme durumunda kullanmak üzere yedekte tutulacak baskı ile beraber oy vermenin yeterli olacağını ima etmektedir ama bunu asla tartışmaya açmaz. İşlerin askerî bürokratik despotizmlerde daha kanlı olduğunu vurgulamaya gerek bile yoktur; bir isyandan sonra iktidarı kaybetmek, kaybedenleri sessizce boyun eğecek bir ruh hâline sevk eder; kazananları ise parlamenter inceliklere saygı gösterecek bir ruh hâline sevk etmez.

Bu sav ile ilgili çok şey söylenebilir fakat bir nokta yeterlidir. Sosyalizm, kapitalizm bolluğa giden yolu döşediğinde gelecekse evrimin veya "devrimin" ortaya çıktığı toplumun üretici kapasitesine zarar vermemesi gerekmektedir. Yıkıntılar arasında sosyalizmi inşa etmek tüm sosyalist rejimlerin kaderiydi ve bu iş Marksist kavramlarla kesinlikle umutsuzdur. Doğmakta olan geleceğe ilişkin Marx'ın yaptığı resmi artık fotoğraf kâğıdı üzerinde görmekteyiz. Siyasi rejimin değişiminden sonra proletaryanın egemenliğinde oldukça demokratik bir devlet olacaktır; sosyalizmi kuracaktır ve üretim

* kulak: Görece büyük bir çiftliğe sahip, işçi kiralamaya müsait zengin Rus köylüsü –ç.n.

araçları üzerindeki özel mülkiyeti ortadan kaldıracaktır. Bunu yaparken yurttaşlar, öz yönetimin alışkanlıklarını; Marx'ın asla telaffuz etmediği ve kimsenin onun adına telaffuz etmediği bir şekilde hâkimiyetin ve sömürünün olmadığı yani piyasalar ve ekonomilerin çoğunda sinyal fonksiyonu görecek para olmadan bir ekonomik sistemi örgütlemeyi öğrenecektir. Eğer zevkler hiç değişmemiş olsaydı ve teknikler durağan kalmış olsaydı istenmeyen zahmetin niceliğini minimalize ederek ihtiyacımız olanı en verimli şekilde nasıl üretebiliriz ve nasıl dağıtabiliriz sorusunun cevabını temsil eden denklemi kesin olarak çözmeyi hayal edebilirdik. Ama böyle olmayacaktır; Marx, sosyalizmde özgürleşmiş varlıklar olacak olan bizlerin zevklerini değiştireceğini, yeni hazlar icat edeceğini ve ihtiyaç duyduklarımızı karşılamanın yeni yollarını bulacağını düşünmektedir.

Marx'ın *Gotha Programı'nın Eleştirisi* başlıklı eseri en azından kazanılmamış kâra el koyan kapitalistlerin olmadığında neler olacağını dile getirmektedir. Marx, dar burjuva hak ufkunu aşan bir toplumu dört gözle beklemektedir ve sloganı "herkesten yeteneğine göre ve herkese ihtiyacı kadar"dır.[16] Slogan Saint-Simon'undu. Bunun ne anlama geldiği konusunda bir fikir birliği yoktur. Marx'ın, kârın doğuşunu, kapitalistin, işçi tarafından üretilen artık değere, karşılığını ödemeden el koymasında gören açıklamasını hatırlayacak olursak açıktır ki bu böyle bir el koymanın olmayacağı anlamına gelmektedir. Marx, bunun, işçinin yarattığı her şeyin değerini tam olarak ve başka bir patırtı olmadan alacağı anlamına gelmediği konusunda oldukça netti; yaş yüzünden artık çalışamayacak durumda olanlar ile henüz çocuk veya hasta olduklarından dolayı çalışamayanlar için eğitim ve yatırım konusunda kaynak gerekmektedir. Hâlâ burjuva kavramlarla düşündüğümüz sosyalizmin ilk aşamasında, bir işçi yaşamı boyunca ürettiğini ortalama olarak geri alacaktır. Daha güçlü, akıllı ve verimli işçiler daha fazla üretip daha fazla alacaktır. Dolayısıyla bir işçi ile diğeri arasında sömürünün olmaması dışında eşitlik olmayacaktır. Slogan "herkese katkısına göre"dir. Ancak yaptığımız katkı için ödüllendirme bağlamında düşünmeye son verdiğimiz sosyalizmin ikinci aşamasında "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar"a geçebileceğiz.

Böylece gerçek sosyalizmi elde edeceğiz. Adaleti, olağan anlamında aşmış olacağız çünkü kimse hak sahiplikleri veya haklar bağlamında düşünmeyecek. Bu, burjuva toplumuyla kıyaslandığında daha adildir fakat konumuz bu değil. Vatandaşlar, hepsinin dâhil olduğu kolektif projeye katkı yapmak istedikleri için katkı yaparlar ve aldıkları onlarındır çünkü üretimin yegâne ussal amacı insan ihtiyaçlarını karşılamaktır, dağıtımın yegâne ussal ilkesi "ihtiyaca göre" olmasıdır. Geriye kalan son soru, bu şekilde karmaşık ama devletsiz bir toplumun hayal edilip edilemeyeceğidir. Sayısız yazar, belli insanların yönetici veya müdür olduklarını ve uzmanlıkları sayesinde başkalarının saygısını kazanarak adım adım yönetici bir sınıfa dönüştüklerini gözlemlemiştir. Onları ister Platon'un koruyucuları gibi ister Hegel'in

16 Marx, *Critique of the Gotha Srogramme*, *Selected Writings* içinde, s. 615.

evrensel sınıfı gibi düşünelim, halkın idaresini kendi mülkiyetlerine almaya başlarlar ve böylece yeni bir sınıf ve yeni ama muhtemelen daha çekici olmayan iktidar ve zenginliğe ilişkin bir dizi eşitsizlik doğacaktır. Bu iddia, daha çok "bolluk" kavramı hakkında daha karmaşık bir kuşkuculukla beraber insan doğasının zaaflarına ve otoritenin baştan çıkarıcılığına yapılan basit bir referansa dayanmaktadır. Eğer Hobbes ve çağdaş pazarlama müdürleri haklı ise ve bizler sadece kendimiz için iyi olanı istemekten ziyade başkalarının sahip olduğundan fazlasını istemeye dosdoğru bir şekilde itiliyorsak bolluğun sağlanması imkânsızdır. Kavramsal olarak böyle bir şey yoktur.

Marx, bu sav karşısında hem savunmasızdır hem de değildir. Savunmasız değildir çünkü Platon'unkine benzer bir akılcılığı kabul etmektedir. Eğer kendimizi ve ihtiyaçlarımızı anlamaya yetecek kadar akılcı bir hâle gelirsek ihtiyacımız olan her şeye sahip olduğumuzu hissederiz ve her zaman komşumuzdan daha iyisini yapmak isteyeceğimize inanan eleştirmenler yanılır. Aynı sebeple eğer yöneticiler, işgal ettikleri mevkileri otorite değil toplumsal ve iktisadi düzeni iyi bir hâlde tutmak için yapılması gerekenleri yaptıkları hizmet mevkileri olarak görürlerse otoritelerini sömürmek için bir arzuları olmayacaktır. Bakunin, Marx'ın kastettiği şeyi anlamıştı; bir profesörler ve iktisatçılar aristokrasisi diye bununla alay etmişti. Marx da sosyalizmde idarenin, insanların yönetilmesinin yerini aldığını ve idarenin siyasi karakterini kaybettiğini anlamadığı için Bakunin ile alay etmişti.[17]

Çözüme kavuşmamış büyük sorun, devletin siyasi karakterini kaybedip kaybedemeyeceğidir ve eğer kaybederse bizim mutlu olup olamayacağımızdır. Max Weber'in, bir durağanlık ve insani arzularda bir kayıp olmayacaksa akılcı idarenin yeterli olmayacağı ve bizleri yeni ve farklı bir şey istemeye kışkırtan karizmatik liderlere her zaman ihtiyaç duyulacağı şeklindeki ısrarını daha sonraki bir bölüme bırakalım. Bu tartışmayı, insanların başına, Marx tarafından tasarlanan aklın buyruklarının ve en üretici doğamızın mutlu bir şekilde kesiştiği bir tür zaman dışı ütopya içinde yaşamaktan daha kötü birçok şeyin geldiğini; daha az ütopik projelerin, yazarı tarafından "bilimsel sosyalizm" olduğuna inanılan ama rakipleri tarafından tahayyül edilen şeyler kadar ütopik olan projelerin de hayal edildiğini gözlemleyerek bitirebiliriz.

17 Marx, "Marginal Notes on Bakunin's Statism and Anarchy," *Selected Writings* içinde, s. 608.

İKİNCİ KISIM



MARX'TAN SONRA DÜNYA

İkinci Kısma Önsöz



Bu kitabın son kısmı, yirminci yüzyılı saran birçok trajediyi ve kaygıyı ele almaktadır ama bu bir yakınma değildir. Sadece yirminci yüzyılda önemli hâle gelen sorunlarla veya daha sonra ortaya çıkan fikirlerle de sınırlı değildir. Avrupa emperyalizmi ve yirminci yüzyıldaki iki dünya savaşına katkıları, on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında bir anda ortaya çıkan emperyal rekabetmiş gibi ele alınamaz; on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl siyasetinin çoğunun kökü, İngiltere, İspanya ve Fransa gibi Kıta Avrupası devletleri arasındaki bitimsiz çatışmalarda olduğu gibi, on altıncı yüzyıldan beri devam eden emperyal rekabette yatmaktadır. Bununla beraber, yirminci yüzyılda dünya üzerindeki Avrupa hâkimiyeti, zirvesine ulaştı; yüzyılın sonraki yarısında süratli ve sıklıkla da şiddetli bir şekilde Avrupa imparatorluklarının dağılması gündeme geldi.

Diğer fenomenlerin daha kısa tarih-önceleri ve tarihleri vardır. Faşizmin ve komünizmin totaliter hırsları, inananlarının yaşamının her boyutunu düzenleme bağlamında dinî hareketlerin, muhtemelen, özellikle de Katolik Kilisesi'nin tutkularının bir yansımasıydı. Bununla birlikte, faşizmin ve komünizmin hırsları dünyevidir; kilise ile siyasi bir parti arasındaki analoji en iyi ihtimalle kusurludur. Çin komünizminin belirsiz geleceği ile ilgili bir ihtiyat payı koymakla birlikte, faşizmin ve komünizmin iktidarda kaldıkları süre kısıtlı olmuştur. Aslında göreceğimiz gibi, İtalya ve İspanya'da kilise ile devletin yaptığı bazı mutsuz ittifaklar mevcuttur. Fakat bu ittifaklara dair değerlendirmelerimizin, sadece Orta Çağ teolojisine bakıp on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki sosyalist ve anarşist hareketlerin; onlara dönük muhafazakâr tepkiler ile hızlı sanayileşme ve siyasi modernleşmenin buna hazırlıksız toplumlarda yarattığı baskının göz ardı edilmesiyle derinleşemeyeceği de ortadadır.

Bu çalışma, bir siyasal tarih değil ama siyasal düşünceler tarihi olsa da aşağıdaki sayfalarda sanayileşmenin rolü ve buna eşlik eden demografik değişimlerin herkesin, yeni dünyadaki siyasal ve toplumsal olasılıkları nasıl düşündüğü üzerindeki etkisi vurgulanmaktadır. Yirminci yüzyılın başındaki yazarları okuyan biri, modern toplumun "büyüklüğüne" yaptıkları

referanslara şaşıracaktır. Fabrikalar, transatlantikler, yüksek binalar veya daha önce aşılmaz olan nehirler üzerine yapılan köprüler sayesinde her şey büyüyor gibi gözüküyordu. Daha büyük fabrikaların ürünleri daha öncekilerin ürünlerinden çok daha fazlaydı; mağazalarda eskisinden çok daha geniş yelpazede ürün vardı; gazetelerin daha önceki iletişim biçimlerinden çok daha fazla sayıda okuyucusu vardı.

Tepkiler, tek tip olmaktan çok uzaktır. Her renkten muhafazakârlar, modern demokrasilerin nicelik boyutunun etkileyici olduğundan; nitelik boyutunun ise çok daha az etkileyici olduğundan şikâyetçiydiler. Kaygılı liberaller, "büyük" bir toplumun nasıl "muhteşem bir topluluk" olacağını merak ediyordu. Bu kaygı en azından üç farklı biçim almıştı. Biri, bireylerin yaşamlarına anlam veremeyip işteki sanayi makinesi içinde önemsiz bir dişli olduklarını ve liderlerini seçme zamanı geldiğinde oy kabininde sadece bir rakam olduklarını düşünüp kalabalık içinde kaybolmuş hissedecekleri korkusudur. Bir diğeri, hükümetin geniş ve karmaşık bir makine olan modern sanayi toplumunu idare edemeyeceği korkusudur. Ekonomideki çıkışlar ve çöküşler birinin kontrol etme gücünün ötesinde gözükmektedir; çöküş geldiğinde sadece sefalet yaşanmayacak, işçi sınıfında da bir rahatsızlık oluşacak ve isyankâr işçi sınıfının her şeyi altüst etmesi, mülkiyet hakkını ortadan kaldırması, proletarya diktatörlüğünü kurması, Fransız Devrimi'nin aşırılıklarını intikam alır gibi geri getirmesine yol açacak bir tehlike –bu tehlike, solda umut edilen; sağda ise korkulan bir büyüklük şeklinde ortaya çıkmamıştır– ile karşı karşıya gelinecektir. Bu durumun aynadaki yansıması ise hükümetlerin, modern sanayi toplumlarını denetim altına almakta fazlasıyla etkili davranacağı korkusudur. Fazlasıyla etkili denetim, faşist yahut komünist rejimlerin gaddarlığı ile bir tutulabileceği gibi, Romalıların "göstermelik eğlence" tarifine uyacak bir surete de bürünebilir.

Çok az siyasal düşünce, yeniden doğuş umudu olmadan tamamen ölür. Bilimin bir parçası olmaktan çıkıp bilim tarihinin bir kısmı hâline gelen bilimsel teorilerin kaderini paylaşsalar bile dünya merkezli astronominin ve Ptolemaik dış çemberin sahip olmadığı bir çeşit ölüm sonrası yaşama sahiptir. Bunun, ikisi de bu kitabı harekete geçiren en azından iki nedeni vardır. İlki, insanın tarihsel hayvan olmasıdır. Eski Ahit'teki kitaplardaki her şeye dair ayrıntılardan Kongre üyelerinin adlarına kadar cahilliğimiz ile dalga geçeriz. Bununla beraber, kurumlarımızın şeceresi, bunların içerdiği ahlaki ve düşünsel bağlılıklar hakkında güçlü bir hissimiz vardır. Magna Carta'nın içeriğinin gerçekte ne olduğunu bilen her bir kişi için bugünkü insan haklarının bir şekilde bu belgeden çıktığını düşünen yüzlerce kişi vardır. Meclis'te oy kullanan her bir kişi için yegâne meşru yönetim biçimi olarak gurur duyduğumuz şeye adını verenin Atina olduğunun bilincinde olan yüzlerce kişi vardır. Başka türlü olması gerektiği akla uygun değildir.

Bu, sadece saygıdeğer fikirlerin otoritesine başvurma konusu da değildir. Sıklıkla kötülüğe başvurma konusudur –burada kötülüğün hangi biçimi

aldığının bir önemi yoktur. Daha iyi bildiğimizi veya daha cömert veya en azından atalarımızınkinden daha hassas tepkilere sahip olduğumuzu hayal ederiz. Kendi siyasal sistemimizin kan damlayan kökenleri hakkında kafa yormaktan da atalarımızın, bizim de uzaktan faydalandığımız zalimlikleri nasıl bir zihin yapısı içinde gerçekleştirdiklerini düşünmekten de hoşlanmayız. Kendimizi ve içine girdiğimiz koşulları anlamlandırırken kullandığımız fikirler, Freud'un psikanaliz teorileri gibi ayırt edici derecede moderndir. Bu fikirlerin ata babalarını merak ederiz. Bunun tek nedeni, şimdilerde adına bilimsel dediğimiz şeye önceden tanıklık etmek isteği değildir. Aynı zamanda, artık daha farklı şekilde anladığımız kendimize dair bir iç görü sahibi olmaya da çalışırız. Bizzat Freud, henüz açığa çıkartıp bilim hâline getirmeye çalıştığı şeylerin, şairler ve oyun yazarları tarafından daha önceden bilindiğini kabul etmiştir.

Eğer ilk neden, bizim tarihsel hayvanlar olmamız ise ikincisi bunun tamamen tersidir. Öncekilerden her açıdan daha farklı toplumlar içinde yaşasak bile yüz yüze geldiğimiz ikilemler, o toplumların ikilemleri ile aynıdır. Elbette bu ikilemlerin boyutları birbirinden farklıdır ve bu ikilemlerle başa çıkmak için çok daha geniş ölçekli kaynaklar gerekecektir. Devletler ve daha genel anlamda siyasal sistemler, hem iç hem de dış düşmanlara karşı kendimizi güvence altına almanın, yaşamak için yeterince şeye sahip olmanın, bir sonraki nesli iyi vatandaşlar ve siyasal topluluğa sadık üyeler olarak yetiştirmenin, etik ve manevi kültürümüzün yeterli düzeyde sürdürülmesini garanti etmenin kurumsal araçlarıdır. Böyle düşünüldüğünde, devletler ve daha genel anlamda siyasal sistemler, Aristoteles'in ortaya koyduğu görevleri de yerine getirmiş sayılırlar. "Başarısız devletler" de bu görevlerin yerine getirilmesinde tamamen ya da kısmen başarısızdır. Vatandaş topluluğunun hangi mensubunun tarih boyunca olduğu gibi bugün de toplumlara, eylemlerine göre katkı yapacağı hakkındaki bölüşüm sorunları ve tartıştıkları konular bağlamında adalet hakkındaki farklı anlayışlar Aristoteles'i şaşırtmazdı; bırakın her açıdan modern teknolojiyi, modern devletin büyüklüğü bile kesinlikle şaşırtırdı.

Aslında, teknolojik süreksizlik ile ideolojik, felsefi ve siyasi sürekliliğin bir arada ilerleyişi, bütün bu son bölümlerde sürmektedir. Stalinizm yahut Nazizm gibi başarısızlıkla sonuçlanmış deneyimlerin altına bir çizgi çektiğimizi veyahut benim gibi, Stalinist tipte kontrollü bir ekonomiyi gerektiren herhangi bir sosyalizm biçiminin çıkmaza gireceğini keşfettiğimizi umut edebiliriz. Bu umudu taşıdığımız durumda dahi şu meseleler ile ilgili nihai bir fikre varmış yahut nihai sözümüzü söylemiş sayılamayız; serbest piyasa ekonomisinin canlılığı ile piyasa ekonomisinin dışarıda bırakması beklenen insanların refahından duyduğumuz kaygı nasıl bağdaşabilecektir yahut gerekirse savaşmaya hazırlanırken barışı desteklemek nasıl mümkün olacaktır? Yedi milyar kişinin yaşadığı bir dünyada, modern sorunların benzersiz olmak zorunda olduğunu düşünmek kolaydır; her şeyden öte, tüm insan

yaşamını ortadan kaldıracak silahlara sahibiz; dünyayı yaşanmaz hâle getirebiliriz; kaynakları öyle bir tüketebiliriz ki petrol, su veya ekilebilir topraklar için yapılacak savaşlar bizi yeni bir karanlık çağa döndürebilir. Bununla beraber, kendimizle beraber gezegeni yok etme ihtimalimiz 1900'dan önce hayal edilenden çok farklıysa bu güzergâh üzerindeki bireyler için zararın kendisi farklı değildir. Moğol istilasının güzergahı üzerinde olmak, bir B-52 bombardıman uçağının hedefinde olmaktan daha az korkunç değildir; önceki toplumlar hayvanları aşırı otlatmanın, topraktaki erozyonun ve kaynakları tüketmenin acısını çekmişlerdi. Eğer devlet, diğer amaçlarının yanı sıra bireylerin ve daha küçük grupların yapamayacağı şekilde davranışlarımızın yan etkilerini gözetmek için varsa başladığımız soru yerinde durmaktadır. Kendimizi nasıl idare edebiliriz? Kolektif yaşamımızın yarattığı sorunları çözmek için kolektif olarak nasıl hareket edebiliriz?

YİRMİ İKİNCİ BÖLÜM

Yirminci Yüzyıl ve Ötesi



Yola Devam Etmek

Siyasal düşünceye ilişkin tarihsel açıklamalar genellikle on dokuzuncu yüzyılın sonunda bir sonuca bağlanır; bu pratik için söylenecek çok şey vardır. Zaman, perspektif verir ve olayların ışığında bir şeyin derhâl saçma görüneceğini söyleme riski oldukça azalmıştır. İzleyen birkaç bölüm farklı bir perspektifle yazılmıştır. Uzun zaman önce ölmüş yazarlar bize, genellikle, çağdaşlarımıza göre daha büyük bir tazelikle ve doğrudan konuşur. Fırtınalı Atina demokrasisinin dostları ile Roma istikrarının hayranları arasındaki tartışma, çözüme kavuşmadan devam etmektedir. Biz –modern Batı "bizi"– eğer mümkünse tartışmadan kalan farkı bölmek isteriz. Sıradan vatandaşlara, toplumlarının siyasi düzenlenişinde olabildiğince söz vermek ve onları yönetenler üzerindeki denetimlerini artırmak isteriz ama Atina hizipçiliğinin, Reform'un, Fransız Devrimi'nin ve sıradan vatandaşların ideolojik ve dinî duygularla coşkuya kapıldıklarında, demagoglar tarafından aldatıldıklarında veya histerik korkular ile çevrelendiklerinde sebep oldukları yirminci yüzyılın felaketlerinin ve gözlemcilerinin korkularını paylaşırız. Nazilerin, Yahudileri yok etmeyi denemesine ilişkin çok satan bir kitabın adı boşuna *Sıradan Almanlar ve Holocaust*[1] değildir. Yanlış koşullar altında sıradan İngilizler ve sıradan Amerikalılar da bu kadar zalimane bir şekilde davranmaya itilebilirlerdi. Aslında birçoğu, Britanya İmparatorluğu'nun uyruklarına ve Birleşik Devletler'in Batı'ya doğru genişlemesinden etkilenen Kızılderili kurbanlara zalimce davranmıştı.

Siyasi düzenin kırılganlığına dair antik ve Orta Çağ dünyasının hislerini paylaşıyoruz. Geçtiğimiz yüzyılda iki dünya savaşına, sayısız bölgesel çatışmaya, sömürgecililikten çıkmış bir dünyada özgürlük ve refah umutlarımızın yıkılışına; medeni ulusların ve yakın zamanda varlık mücadelesi veren işlevsiz devletlerin gerçekleştirdiği soykırımlara şahit olduk. Düzen arzusunun kendisinin bir tehlike teşkil edebileceğini fark ettik. 1918'den sonra yeni demokratikleşmiş Avrupa ülkeleri demokrasiyi reddetti. İtalya Mussolini'nin Faşistlerine yüzünü döndü, Almanya 1933'te oylarıyla Hitler'i iktidara

1 Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*.

getirdi; Macaristan, Avusturya, Romanya, İspanya ve Portekiz bir çeşit diktatörlüğe dönüştü hatta cumhuriyetçi Fransa bile baştan çıkartılmıştı. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri istikrarlı liberal demokrasiler, sivil özgürlüklerin, casusluktan ve terörizmden korkan hükümetler tarafından erozyona uğratılmasına şahit oldu. Latin Amerika'da otoriter yönetimler gerçek veya hayalî isyan tehditlerini bertaraf etmek için her adım attıklarında yaşanan şey, askerî diktatörlükten tedrici çıkış sürecinin periyodik olarak terk edilmesi oldu. Afrika'da ise askerî yönetimler, siyasetçilerin, aileleri veya dostları için devlet hazinesini yağmalamasını önlemek amacıyla müdahale etmekte ve karşılığında hazineyi kendileri yağmalamaktadır.

Siyaseti gerçekten ciddiye alıp almadığımız konusunda bile emin değiliz. Siyasetçiler çok sevilmemektedir ve haklı sebeplere dayanılarak ortak iyi ile ilgilenmekten ziyade hâli vakti yerinde olanlarla zenginlere iyilik yaparak daha çok kendi ceplerini düşündüklerinden şüphelenilmektedir. Birçoğumuzun yararlı buluğu yetkin yönetimdir, siyaset değil. Haklı olarak bir asırdır siyasi olarak mümkün olanın sınırlarını araştırdığımızı, ihtiyacımız olanın, aklı başında, karşılıklı mutabakata dayanan siyaset yapmak olduğunu düşünüyoruz. Bu görüş, İkinci Dünya Savaşı'nın üstünden çok zaman geçmeden Daniel Bell'in *The End of Ideology*[2] isimli kitabında geleneksel ifadesini bulur. Bell'in tezi, genellikle radikal ve devrimci fikirleri kastederek siyasal fikirlerin tükenmesi olarak adlandırdığı şeydir. Bu, İngiltere ve Birleşik Devletler gibi ülkelerin siyasi kültürüne ilişkin bütünüyle iyimser bir görüş değildir. Ütopik hayallerin kaybı gerçekten bir *kayıptı*. Yine de Savaş sonrası Batı dünyasının giderek zenginleşen toplumlarının bugünkü siyasal veya yarı siyasal görevinin kapitalist refah devletinin akıllıca yönetilmesi olduğu konusunda sarsılmaz bir konsensüse ulaştığı ima edilmektedir; siyaset biraz o yöne veya biraz bu yöne dürtme konusudur. Siyasal partiler arasında derin ve uzlaşmaz farkların olması beklenmemektedir ve yokluklarından şikâyet edilmemektedir. Siyasetçilerin, toplumun refahını yöneten hükümet ile halk arasında ilişki kurmada esaslı bir rolü vardır fakat bu heyecan verici bir rol değildir.

Ne ilerlemenin ne de barışın çantada keklik sayılabileceğinin bilincinde olduğumuzdan ve iki dünya savaşı, yanlış koşullarda ne kadar gaddarca davranabileceğimizi bize hatırlattığından uzak atalarımız o kadar da uzak değildir. Platon'un, *Phaedrus*'daki tin resmi, Freud'un *Civilization and Its Discontents*'tan çok da farklı değildir ve Platon'un, *Devlet*'te kaosa bulduğu çare, Huxley'in *Brave New World*'daki ironik kabusundan çok da farklı değildir. Hobbes'un, herkesin herkesle savaşı şeklindeki doğa durumu çözümlemesi, nükleer güçlerin ancak milyonları yakıp kül edecek şekilde ilk vurmaları durumunda "kazanma" gücüne sahip olarak karşı karşıya geldikleri bir dünyaya korkutucu derecede benzemektedir. Locke'un hoşgörü hakkındaki

2 Bell, *The End of Ideology*.

kaygıları, her ne kadar uğruna yazdığı ülke bağnazlık ve aptallıktan daha kötü bir şeyi kaybetme riski ile karşı karşıya olmasa da önceliğinden bir şey kaybetmemiştir. Dünyanın birçok yerinde hoşgörü küçümsenmektedir. Haklı ve haksız savaş hakkında kalem oynatan yazarların her biri, Augustinus'tan beri kaygılarımıza hitap etmektedir fakat çok azı ondan daha açık bir şekilde konuşmaktadır. Daha az belirleyici koşullarda, atalarımız bize hâlâ hitap etmektedir. Aristoteles, ruhumuzun karanlık köşelerinin iç yüzünü anlamak için kaynak değildir fakat bir toplumun sınıf savaşımını yatıştırmasının yolları hakkındaki fikirleri, Amerikan siyaset sosyologları tarafından 1960'larda yeniden keşfedildiğinde, piyasaya yeni çıkmış gibi gözükmekteydi.[3]

Bu ve takip eden beş bölüm, kronolojik olmaktan çok tematiktir. Bu bölümün geri kalanı, kitle toplumu fikri ve siyasette kitlelerin elitler tarafından seferber edilmesinin veya sakinleştirilmesinin birçok yolunun olduğu fikrini incelemektedir; bir sonraki bölüm aynı temayı, milliyetçiliğin geniş kitlelere cazip gelmesiyle ilgili soruları gündeme getiren, fenomen olan yirminci yüzyıl emperyalizmi ve dekolonizasyon bağlamında ele almaktadır. Emperyalizm, kökleri önceki yüzyıllarda olan yirminci yüzyıla ait bir fenomendir ve bu konuyla ilgilenmiş dikkat çekici bir düşünür, uzun süre önce ölmüş olan on altıncı yüzyılın önemli şahsiyeti, İspanyol Dominiken Francisco de Vitoria'dır. Daha sonra, enternasyonalizminin ve eşitlikçiliğinin devletlere, milliyetçilikten; bireylere de bireysel ekonomik gelişimden daha az cazip geldiği anlaşılan Marksist ve Marksist olmayan sosyalist projelerin başarısına ve başarısızlığına döneceğim. Her hâlükârda, sulandırılmış bir yarı-sosyalizm, kapitalizmin kurtuluşu olmuştur. Yirminci yüzyıl, bir devrimler yüzyılıydı fakat devrimleri sıklıkla diktatöryel ve totaliter rejimlere bir girizgâh oldu ki takip eden bölümlerin üçüncüsü, özünde devrim ve totalitarizm kavramlarını ele almakta; 1789 öncesi ile sonrasında devrimin anlaşılmasına ilişkin karşıt yaklaşımları yeniden değerlendirmektedir.

Sovyet komünizminin, 1980'lerdeki ve 1990'ların başındaki çözülüşü, bir yönetim biçimi olarak liberal demokrasiyi ve bir ekonomi biçimi olarak (büyük oranda tadil edilmiş) kapitalizmi, ideolojik olarak neredeyse rakipsiz bıraktı fakat yirminci yüzyılın en tutkulu düşünürleri, ikisinin de düşmanıydı. Ciddi siyasal düşünürler, onun gerekli destekleyici ayakları olarak liberal demokrasi siyasetini ve refah kapitalizmini savunmuştur, sondan bir önceki bölüm bu savları ele almaktadır. Kitap, başladığı yerde bitmektedir; Atinalı siyasal düşünürler, iç istikrarsızlık, uluslararası çatışma ve farklı yönetim şekilleri arasında huzuru tesis edecek kapsayıcı bir düzen kurmanın zorluğu hakkında düşünmeye kışkırtılmışlardı. Bunun küresel ölçekte yapılabilme imkânını sormadılar fakat ne böyle yapmaktan kaçabiliriz ne de bugün savaş dışındaki tehlikelerin tehdit edici olup olmadığını ve bunların politik olarak yönetilebilir olup olmadıklarını sormaktan kaçınabiliriz.

3 Lipset, *Political Man*, s. viii.

Kitle Toplumu Kuramları

Yirminci yüzyılda "demokrasi" muğlak siyasal yan çağrışımları olan bir kavram olmaktan çıktı. Fakat evrensel olarak kabul edilir oldukça içeriğinin önemli bir kısmını da kaybetti. "Halk demokrasilerini" (komünist diktatörlükleri), "güdümlü demokrasileri" (askerî diktatörlükler) ve "İslamcı demokrasileri" (teokratik diktatörlükleri) kucaklayacak vasıfta olduğu anda, kendine demokrasi diyemeyecek tek bir rejim bile neredeyse kalmamıştı. Yönetici elit nüfusun çoğunluğu tarafından uygun bulunduğunu ve onların çıkarı doğrultusunda yönettiğini iddia ettiği sürece kendine bu unvanı yakıştırabilirdi. Burada geleneği takip edeceğiz ve sadece ara sıra, katı anlamıyla *halkçı karma cumhuriyetler*, temsilî demokrasiler ve Jefferson'ın "saf" demokrasiler olarak adlandırdıklarının dışında olanları gözlemleyerek liberal demokrasileri, vasfı olmayan "demokrasiler" olarak kabul edeceğiz. Bu, ukalalık yapmak değildir; yirminci yüzyılın büyük kaygılarından biri, liberal demokrasinin nasıl korunabileceğiydi ve birçok yazar, istikrarın, sıradan insanların siyasette sınırlı ve duyarlı bir rol oynamasını gerektirdiğini, daha saf demokrasi özlemlerinin büyük oranda kendi kendini yok ettiğini ileri sürdü.[4] Biraz farklı şekilde ifade edecek olursak, korku, "saf" demokrasi arzusunun, Jefferson'cı vesayet cumhuriyetleri tarafından değil diktatörlerin kalabalıkları, diktatörün kafasında göze çarpan düşman kim ise ona karşı nefret taşkınlıkları ile kırbaçladığı Nuremberg gösterileri ile karşılanmasıydı.

Bu, "kitle toplumu"na dönük, tek olmaktan uzak olsa da en akut korku biçimidir. Kitle toplumu kavramı iyi tanımlanmış bir kavram değildir ve ifade ettiği kaygılar, politik olarak konuşursak, her yönden gelmektedir fakat, hepsi de sıradan insanın her zaman toplumda ve siyasi sisteminde gerçek bir çıkarı olan bağımsız, bilgili, kendi kendini motive eden yurttaş olageldiği, yeni olduğu veya yakında olacağı değil, ama "kitle" bataklığı içinde bir unsur olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Eğer "halk" basit bir kitle hâline gelirse, bunu birçok şey takip edebilir fakat halkın halk tarafından ve halk için yönetimi, bunlardan biri değildir. Bir kitle toplumu, siyasal olarak hareketsiz olabilir fakat siyasal ve ekonomik bir elit, onun ilişkilerini yönetme işini üstlendiğinde mutlu bir şekilde yaşayabilir; temsilî demokrasinin kurumları yerinde kalırsa elit kitlenin itaatinin, huzur ve refahın devamına bağlı olduğunu anlayacaktır ve liberal demokrasilerdeki hükümetlerin yaptığı gibi onların refahı ile ilgilenecektir. Eğer işler kötü giderse, kitleler soldan veya sağdan demagogların düzenbazlıklarına kurban gidebilir; isyanın yanı sıra içeride baskının veya dışarıda emperyalist maceraların bir piyonu hâline gelebilir.

Savaş sonrası Amerikan sosyologlarının oluşturmak için gösterdikleri kahramanca çabalara rağmen kitle toplumu ve onun siyasetine ilişkin tek bir teori asla olmamıştır.[5] Kitleler ve "kitle toplumu" hakkında konuşmak,

4 Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 21-23. Bölümler.
5 Bunların en dikkat çekeni Kornhauser, *The Politics of Mass Society*.

"kitle" "seçkin"e karşı, "kitle" "birey"e karşı gibi basit dikotomilere [ikilik] uygundur. Bunlar en popüler ancak çok farklı dikotomilerdir. Machiavelli, insan kitlelerinin, fanteziler ve hayaller ile yönlendirildiğini ve böylece işini bilen bir siyasi girişimcinin asla hilelerini tatbik edeceği enayi sıkıntısı çekmeyeceğini keşfettiğinde, karşıtlık, beceriksiz kitleler ile maharetli elitler veya daha sık görülen bir durumda, siyasi virtüöz ile ham maddesi arasındaki karşıtlıktır. Kitleler, bağımsız eylemde bulunamadıkları ve siyasi ustalığın önderliği olmadan eylemde bulunamadıklarından elitlerin varlığını tehdit etmez. Her hâlükârda usta, bir kaplana binmektedir. Becerisini kaybederse, kalabalık onu paramparça eder veya Savonarola'nın durumunda olduğu gibi kazığa bağlayıp yakar. Mussolini'nin şereften yoksun sonu, cesedinin, Milan'da bir elektrik direğine ayağından asılması, kalabalığın avı olan usta manipülatörün kaderini özetlemektedir.

İkinci dikotomi, kitle ile birey arasındaki zıtlığı vurgulamaktadır. Önemli olan, bireylerin sayıca çok olmaları ama kalabalığın içinde kaybolmalarıdır. Mill, 1830'larda İngiliz okuyucularına, Fransız dostunun, toplumsal değişimin doğası hakkında keşfettiklerini açıklamaya giriştiğinde, "iktidarın, giderek daha çok olacak bir şekilde bireylerden, ufak birey topluluklarından kitlelere geçmesi" bakımından modern dünyanın, Rönesans dünyasından ve belki de eski rejimin dünyasından farklı olduğu; "kitlelerin öneminin sürekli arttığı ve bireylerinkinin ise azaldığı"[6] fikrini yakalamıştı. Bu biçimsiz kitle ile kitleye şekil veren elit arasındaki bir karşıtlık değil ama siyasi çoğunlukların gücü ve onların temsil ettiği kamuoyu ile bir toplumun ahlaki, kültürel veya siyasi özelliklerini ve kurumlarını etkileme gücü bakımından bireylerin güçsüzlüğü arasındaki karşıtlıktır. Mill, Tocqueville'den kamuoyu tiranlığından korkmayı öğrenmişti ve onun gibi, bunun sonucunun durağanlık, "Çin hareketsizliği" olmasından korkuyordu.[7]

Günümüz Batı dünyasının müreffeh toplumlarının "kitle" toplumları olarak tanımlanmasının aşağılayıcı bir anlamı olmayabilir. Kitle taşıma sistemi, büyük sayıda insanı bir noktadan bir noktaya taşır ve kitle medyası, tıpkı "kitle üretiminin" malların büyük sayılarda üretilmesi anlamına gelmesi gibi geniş dinleyicileri hedefler. Bugün kitlesel olarak üretilen bir şeyin tek biçimli olması gerektiği de doğru değildir; kitle medyası bölünmüş dinleyicileri hedefler ve "kişiselleştirilmiş" üretim her yerde gündemdedir. Kitle toplumunun tartışılması, genellikle sıradan insanların zevklerine ve hırslarına karşı irdelenmemiş bir ön yargıdan başlamaktadır. Bunu, keskin bir şekilde bir şeyin geniş bir dinleyici kitlesine atıf yaptığı tartışmasız gerçeğinden ve dinleyicilerin zevkleri hakkındaki tartışmalı görüşlerimizi ayırmamız gerekmektedir. Bununla birlikte, genel olarak kitle toplumu hakkında konuşan yazarlar, modern toplumun kültürel ve siyasal olarak evrildiği biçimi eleştirmektedir. Ayrımcı zevkleri için kitleleri övmek ve sıradanlığa karşı

6 J. S. Mill, "Civilization," *Essays on Politics and Culture* içinde, s. 47.
7 J. S. Mill, *On Liberty*, ss. 81-82.

mükemmellik için ayaklandıklarını ileri sürmek amacıyla kimse *Revolt of the Masses* adında bir kitabı yazmaz.[8]

Kitle toplumu hakkındaki kaygıların birçok biçimi vardır fakat amacımız açısından üçü önemlidir. İlki, modern toplumun bireyselliğe düşman olduğu korkusudur. Bu düşüncenin kökenleri, Tocqueville'in *Democracy in America*'sındadır. Tocqueville, demokratik insanın kalabalık içinde kaybolduğunu düşünüyordu; ahlaki ve siyasal ipuçlarını çevresindeki insanlardan alıyordu; tıpkı onların da kendilerininkileri, çevrelerinden aldığı gibi. Beklenen felaket, kavramların daha geniş bir anlamında kültürel, siyasal, ruhani ve psikolojikti. Tocqueville, Birleşik Devletler'de bile bir askerî despotizmin yükselişinden korksa da –I. Napolyon'un yönetiminde Fransa bu korkuların yolunu döşemişti– daha çok, bireylerin içine kapandığı ve kamusal alandan uzaklaşarak toplumlarının işlerinin idaresini, hesap vermeyen bir hükümete devrettikleri durum olan "sessiz despotizmden" korkuyordu.[9] Bu, aktif vatandaşların öz yönetimi değil çobanın, koyunlar üzerindeki yönetimi olurdu. Tocqueville'den sonra günümüze kadarki yazarlar bu kaygıyı işlediler; despotizmin sessiz biçimi eğer ruhsuz ise demokrasinin parlamenter veya kongresel biçimlerinin resmi olarak korunması ile uyumludur. Gereken tek şey vatandaşların, refah ve huzur içinde bir yaşam arzusuna bağımsızlıklarını feda etmeleridir. Tocqueville'in, yapabilmelerinden korktuğu şey buydu. Kendilerinin ve ailelerinin refahını azaltmak pahasına ufuklarının ve arzularının daralmasına izin vereceklerdi; bağımsız ahlaki karar yetisini ve kamusal bir ortamda eylemde bulunma yetkilerini kaybedeceklerdi. Yalnız kalabalığın proleter kalabalık değil orta sınıf kalabalık olduğu, kaydetmeye değer bir durumdur.

İkinci tip kaygı, sanayi proletaryasının, tarihsel ilerlemenin taşıyıcısı olduğuna inanan ama ortalama proleterin, tarihin onlara biçtiği rolü oynama isteği olmadığını keşfeden Marksistlerin mutsuzluğudur. Bir boyutu, sıradan insanın sosyalist projeye bağlılığının refah ile kolaylıkla satın alındığının keşfedilmesiydi; –eğer bu bir keşifse– daha kötüsü, satın alınmasına gerek olmadığının keşfedilmesiydi çünkü sıradan insanın içgüdüsel olarak muhafazakâr olduğu ortaya çıkmıştı; daha da kötüsü sıradan insanın kendi çıkarlarıyla çatışan çılgın maceralar için –milliyetçilik, emperyalizm, faşist diktatörlük– kolaylıkla devşirilebileceğinin keşfedilmesiydi. Kitle toplumunun yanılgıları hakkındaki bu görüşün ayırt edici yanı, iki farklı kolektif aktör –bir tarafta Marx ve Lenin'in hayal ettiği uyanık, cesur, devrimci proletarya ve diğer tarafta sarı basın tarafından manipüle edilen ahmak, dar görüşlü kitle– arasındaki keskin karşıtlıktır.

Üçüncü kaygı, Ortega y Gasset'ın *Revolt of the Masses*'ında aşırı bir şekilde gösterilmiştir ve yirminci yüzyıl kültürel eleştirisinin klişesidir. Modern toplumun aristokratik eleştirisi şu şekilde ifade edilebilir; sağlıklı bir

8 Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, en bilinen örnektir.
9 Tocqueville, *Democracy in America*, pt. 2, ss. 803vd.; Sennett, *The Fall of Public Man*.

toplumda kültürel ve dolayısıyla da siyasal söylem, bir elit olarak davranma hakkı gelenekten ve neyin mükemmel olduğunu onların bildiğine dönük bir konsensüsten doğan bir elit tarafından belirlenmektedir. Elit olmayanlar, elitten kopartılmamıştır fakat onlar, elitin önderliğini kabul etmiştir ve onun standartlarında eğitilmeyi ummaktadır. Sağlıksız bir toplum, aristokratik standartları, kitle zevkleri ve eğilimleriyle ikame etmiştir. Medeni elit ile medeni olmayan kitle arasındaki bu keskin karşıtlığın diğer versiyonları daha az dalgalıdır fakat elit olmayanlar için daha dostane değildir. Daha az dalgalıdır çünkü kitlelerin kendi zevklerini ve inançlarını elitinkiler ile ikame edemeyeceğini kabul etmektedir; bunu yaptıkları görüntüsü, sayıların yarattığı yapay bir olgudur. Pembe dizileri, milyonlar izlemektedir fakat gerçek operayı sevmeseler bile onun tamamen farklı ve daha iyi bir şey olduğunu bilirler. Bu kaygıları sırasıyla ele almamız gerekmektedir, daha sonra elitlerin ve kitlelerin birbiriyle ilişkilenme yollarına dair daha dar anlamda siyasal olan soruna dönmemiz gerekmektedir. Siyasal elitlerin kapasiteleri hakkında daha şüpheci olabilsek de kitlelerin avutulması için eleştirmenlerin birçoğunun yaptığından daha geniş bir zemin keşfedeceğiz.

Tocquevilleci Korkular: Liberal Kaygı

Amerikalı gözlemciler, Tocqueville'in korkularının gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda farklı düşünmektedirler. İnsanların, görüşlerini bu kadar hızlı ifade ettiği veya dünyanın onları dinlemesi gerektiğine daha çok ikna olmuş çok az ülke vardır. Birleşik Devletler, utangaçlardan ziyade bir gevezeler milletidir. Amerikalılar, neyi tüketeceklerini seçme veya boş zamanlarını nasıl değerlendirecekleri konusunda aciz gibi de durmamaktadırlar; neredeyse her bir tüketim maddesinin sonsuz çeşidi vardır ve "seçim" en basit eşyaların bile satılmasını sağlayan kutsal sözdür. Bu, eleştirileri yatıştırmamaktadır çünkü eleştiriler, seçmenlere ve tüketicilere, onların perspektifinden değil ama herhangi bir toplumda çok az insanın ulaşabildiği ahlaki ve siyasal ideal ışığında bakmaktadır. Eleştiriler, kendini düşünmeye ve başkaları tarafından hiçe sayılmadan veya onları hâkimiyeti altına almaya çalışmadan onlarla iş birliği yapmaya muktedir, akılcı, özerk, öz eleştirel ama kendine güvenen ideal birey ile işe başlar. Böylesi bir birey geçekten *düşünür*. Radyo ve televizyon aracılığıyla *fikirlerini* ifade eden bir yaratık düşünmez ama papağan gibi tekrarlar. Siyasetçilerin saygı duydukları varsayılan ama aslında zamanlarını, manipüle etmek için harcadıkları "kamuoyu", vatandaşların konuşmaları değil papağan sürüsünün çıkarttığı kuru gürültüdür.

Önemli olan, tükettiklerimizin çevremizdeki herkesin tükettiği şeylerden çok az farklı olup olmadığı değil kendi zevkimize ve kararımıza göre hareket edip etmediğimizdir. Toplumun ürettiği birbirinden çok az farklı ama eşit derecede yapay ve özerk olmayan kişilerin sayısı konumuz değildir; eksik olan, özel ve kamusal yaşama sahip, iyi bir nedene dayanarak seçilen, başkalarının

sürekli yardımı ve garantisi olmadan gerçekleştirilebilen özel zevklerinin peşinden giden bireydir; topluluğun ve ulusun refahını düşünen, bunların geliştirilmesi için nasıl davranması gerektiğini bilen bir yurttaşın çıkarlarının gözetilmesi anlamında kamudur. Konu hakkındaki çeşitli fikirler, kamuoyu hakkında yazan Walter Lippmann ve modern refah toplumunda gerçek siyasal yaşamın yokluğundan şikâyet eden Hannah Arendt gibi farklı yazarlarda bulunabilir.[10] Kendimize ölçü ve ideal olarak Benjamin Constant, Tocqueville ve Mill'in, liberal demokrasiler tarafından güçlendirilmesini istedikleri; Mill söz konusu olduğunda konformist bir kamuoyunun ölü ağırlığı tarafından veya Tocqueville söz konusu olduğunda kamusal alana sırtını dönen aile merkezli "bireycilik" tarafından baltalanmasından korkulan bir yurttaştır. Bu ikinci konu yakın zamana kadar çok vurgulanmıştır.[11]

Kaçınılmaz olarak kitle toplumu fikrini yirminci yüzyıl sanayi toplumları ile ilişkilendiririz fakat Tocqueville'in Amerika'da gördüğü metrolar ve yüksek katlı binalar, şehrin banliyölerinde yaşayanlar ve eyaletler arası otoyollar dünyası değildi, bildiğimiz şekliyle fabrika üretimi dünyası da değildi. Modern dünya çok yakın tarihli bir yaratımdır; demografik olarak dünya nüfusu, bir milyardan yedi milyara 1900'den itibaren yükselmiştir; 1945'ten beri önceki tüm insanlık tarihinin toplamından daha fazla sanayi üretimi yaptık. Tocqueville konumuzla alakalıdır çünkü Amerika'yı "kitle toplumu" yapan şey nüfus yoğunluğu veya sanayileşme değildir; kalabalıkta kaybolmak için hemşehrilerimiz ile sıkı fıkı yaşamamız gerekmez. Bireyin problemi, kamuoyunun karşı çıkılmaz oluşudur. Biraz kuşkuculuk usule uygundur. O zamanlar yüksek düzeyde bir karşı çıkılmaz durumun olduğu aşikâr değildir ve yarışan fikirlerin kakofonisinin sesinin çok yüksek çıktığı bugün, bu daha da az akla yatkın gözükmektedir. Tocqueville'in despotik kamuoyunun panzehri olarak aradığı "fikirler uzlaşmazlığının" *bazı* biçimleri gereğinden fazla abartılmıştır. Kamusal söylemin bilgiden uzak oluşu ve tutarsızlığı aslında çarpıcıdır fakat aynılık, akla gelen ilk kelime değildir. Tek sesin ve görüşün olduğu toplumlar, düzenbazların ilgi için rekabet ettiği toplumlar değil diktatörlük yönetiminin medyayı kontrol ettiği toplumlardır. Modern liberal demokrasilerin siyaseti, çoğunlukla, "en düşük ortak payda" siyasetidir ve sonuçlar, sıklıkla, medyaya ve siyasal olarak kiralanan hizmetlere erişimi satın alabilecek olanların kabarık cüzdanları tarafından belirlenmektedir. Fakat geniş seçmen tabanının ve dikkatlerini uzun süre toplayamamalarının bir fonksiyonudur, fikir tiranlığının değil. Plütokrasi, Tocquevilleci bir "yumuşak despotizm" değildir.

İdeal tiplerin tehlikeli sularındayız; sosyal bilimciler, kendi toplumlarının veya diğer toplumların çarpıcı özelliklerini aydınlatmak için idealize edilmiş toplumsal ve siyasal modelleri uzun zamandır yaratmışlardır. En azından, iktisatta açıkça olduğu gibi zorunlu olsalar da nelerin dikkat çekici olduğunu seçerken birçok şeyi dışarıda bırakırlar ve abartırlar. David Riesman, "ötekine

10 Lippmann, *Public Opinion*, ss. 12-19; Arendt, *The Human Condition*, ss. 320vd.
11 Özellkle Putnam, *Bowling Alone*.

yönelik" birey tartışmasıyla Tocqueville'i günümüze uyarlamak için *The Lonely Crowd*'u 1950'de yazdığında, "içe yönelik", "ötekine yönelik" "özerk" karakterlerin sokakta karşılaşılmayacak tipler olduğu olgusunun gözden kaçırılması kolaydı. Birleşik Devletler vatandaşlarının, istikrarlı ama canlı bir liberal demokrasinin evrensel olarak özerk vatandaşları olabilmeleri kesin bir biçimde imkânsız değildi: Akılcı, esnek, kendine güvenen, iyi eğitimli ve yüksek kültürlü hem bireysel çıkarlarını hem de ortak çıkarları kovalamak için iş birliği yapmaktan mutluluk duyan, zekice yasalar yapan ve bunları dürüstçe ekonomik bir şekilde tatbik eden siyasal düzenlemeler gerçekleştiren vatandaşlar olmaları imkânsız değildi. Fakat hiçbir gerçek devlet bu ütopik duruma ulaşamamıştır, ulaşması da olası değildir. Riesman, ideal tip Amerikalının içe dönük bir Püriten ve vicdanının kölesi olduğunu; ötekine dönük bir konformiste, kamuoyunun bir kölesine dönüştüğünü düşünüyordu. Özerk Amerikalıya hâlâ ulaşılması gerekiyordu. Bu, Tocqueville'den daha az mutluluk veren bir iştir fakat bir açıdan belki de en iyi özelleştirme korkusu olarak karakterize edilen Tocqueville'in "bireycilik" tartışmasının yansıttığı kaygının aynısını almıştır. Kamusal alana sırtımızı dönüp tüm enerji ve duygularımızı ev içi konulara yoğunlaştırıp ailemizin ve birkaç arkadaşımızın ihtiyaçlarından kafamızı kaldırmayacağız. Bu nedenle eş zamanlı olarak hem bir kalabalığın bir üyesi olacağız hem de yalnız olacağız.

Mill'in, ortalama Viktorya insanının bir koyun kadar özerkliğe sahip olabileceği korkusu, Tocqueville okumalarıyla daha da artmıştır; Mill de Tocqueville gibi, psikolojik rahatlık arayışının, herkes gibi düşünme dürtüsünün kökü olduğunu düşünüyordu. Bu bir insanın sahip olabileceği tek görüş değildi. Marx, çalışma koşullarının aynı olmasının proletaryaya ortak çıkar duygusu ve bunları elde etmek için birleşik eylem ihtiyacı vereceğini umuyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar tekstil endüstrisi, madencilik, demir döküm ve gemi inşası haricindeki çok az iş kolunda, tek bir yerde bir düzineden fazla işçi istihdam edilmekteydi. İşçi sınıfı henüz homojen bir hâle de gelmemişti; bir meslek, "vasıfsız" olarak tanımlandıkça aynı hızla yeni vasıflar gerektiren yeni meslekler ortaya çıkıyordu. Fabrika, atölye ve tersanenin yeni ve dramatik olduğu gerçeği, onların sadece çalışma alışkanlıklarını değil ama insan doğasının kendisini de değiştirme gücüne sahip olduğunu ileri sürmektedir fakat bunun nasıl olduğuna ilişkin çok az hipotez delillerle test edilecek kadar açıktır.

Çalışma koşullarının, basının ve kamusal eğitimin aynı olmasının, kitlesel olarak üretilen insanı yaratacağı korkusu, yirminci yüzyıl boyunca sürmüştür. Bu, siyasal bir problemden ziyade kültürel bir felaket olarak sunulmuştur; üzerine düşünülmeyecek kadar sıkıcı ve iç devinimden mahrum bir insan gölgesi olarak "kitle insanı" korkutucu olmaktan çok bunaltıcıdır. Kitlesel olarak üretilen insanın eksikliklerinin tarifinde ima edilen ahlaki ideal karmaşık değildir fakat gerçekçi olamayacak şekilde talepkârdır. Herkes, iyi örgütlenmiş, yolsuzluğun olmadığı ve siyasi olarak zeki bir liberal

demokrasinin devamına derinden bağlı olduğu kadar böylesi bir siyasi sisteme temel teşkil eden erdemlerle –ekonomik olarak kendine yetme, iş birliği, aile ile komşularına bağlılık, diğer cemaatlerin korunması için resmî olmayan ufak işleri yapmaya hazır olmak– dolu olsaydı çok iyi olurdu. Bunlar Tocqueville'in, yeteri kadar Amerikalının ama çok az sayıda Fransız'ın sahip olduğunu düşündüğü niteliklerdi.

On Liberty'de bulunan bireysellik ideali daha az politiktir ve büyük taleplerde bulunur. Mill'in özerk birey tasviri hem yaşamımızla ilgili yaptıklarımızla ilgili Tanrı'ya hesap vermemiz gerektiğini söyleyen Püriten inançtan hem de dolu dolu yaşanan bir yaşama ilişkin Atina idealinden yararlanmaktadır. Açıkçası, ikincisi daha politiktir fakat iyi bir Kalvinci, Tanrı'ya hesap verirken Tanrı'nın bize, kendimizi içinde bulduğumuz toplumsal ve siyasal koşullar içinde hemşehrilerimizin refahını geliştirmek için ne yaptığımızı soracağını düşünebilir. Her hâlükârda Tanrı'nın ya da Perikles'in, Mill gibi sürekli bağlılıklarımızı yeniden düşündüğümüz ve hiçbir şeyi veri almadığımız konusunda ısrar edeceğinden şüphe edilebilir; Viktorya toplumunun tekçiliğinden daha az korkmuş olsaydı Mill bile böyle yapmayabilirdi.

Marksizm ve Kitle Toplumu: Depolitize olmuş Proleterya

Kitle toplumu hakkında kafa yoran Marksist veya Marksizan düşünce akımı, her ne kadar Marksizmin, devrimci proletaryayı yüceltmesi bir kahramanlık idealinin ifade edilmesine çok benzese de en azından resmi olarak ahlaki ve siyasal bir idealle yönlendirilmemektedir. Fakat bu akım, bazı tartışmalı sosyolojik fikirlere bağlıdır. Marksizm, kitleleri küçümseyici kavramlarla düşünmez fakat birçok Marksist, kitle toplumunun, kitlelerin yani sanayi proletaryasının devrimci potansiyelinin altını oyduğunu düşünmektedir. Proletaryanın gerektiği gibi davranmadaki başarısızlığına yakılan ağıt, koşul olarak tarihin itici gücü ve proletaryanın devrimci görevi hakkında bazı tartışmalı inançları gerektirmektedir. Marx ve Engels zaman zaman proletaryanın kendi kendini "rezil" ettiğinden bahsetmişlerdi fakat tarih kuramları, işçilerin ahlaki ve ruhsal eksikliklerini değil işçilerin kendilerini içinde bulduğu koşulların gerektirdiklerini vurgulamıştı. Marx, kapitalistleri kötü bireyler olarak değil "toplumsal değişimlerin taşıyıcıları" olarak görme konusunda titiz olduğu gibi, proletarya kendini küçük düşürdüğünde onun kötü olduğunu düşünmüyordu. Bu bağlamda Marx, iyi bir Hegelciydi. Hegel'in tarih kuramı, dünya-tarihsel bireylerin yaptıklarına daha fazla yer ayırsa da aynı oranda bireycilik karşıtıydı. Tarihin bir şekli ve yönü vardır çünkü o, bunları ifade eden kültürlerin, bunları içeren halkların ve bunları ifade eden kurumların tarihidir ve aynı zamanda seçilmiş failleri aracılığıyla kendi kendine işleyen bir idea olan *Geist*'ın veya tinin tarihidir.

Marx, Hegel'in metafiziğini bir kenara attı fakat bireycilik karşıtı tarih kuramını tuttu. Tarih, *Geist*'ın işi değildir fakat bir iç mantığa sahiptir. Bilgimiz

olmadan bizi kullandı; sayısız çıkmaz sokaklardan ve hatalardan sonra kesinlikle ulaşacağı bir varış noktası vardır ve bu varış noktası özgürlüktür. Sosyalist entelektüelin görevi, nutuk çekmek ve emekçi sınıfların moralini bozmak değil süreci, emekçi sınıflar için açığa çıkarmaktır; onlara ne *olduklarını* ve dolayısıyla da ne yapmak *zorunda olduklarını* göstermektir. Marx, dünyada ayrı bireyler olarak var olduğumuzun çok iyi farkındaydı. Çok çeşitli kolektivitelerin mensubuyuz; mensubiyetimiz ne düşündüğümüzü ve ne hissettiğimizi belirler fakat bir kolektivitenin ne yapmak *zorunda olduğu* hakkında konuşmak, belirsiz sayıda bireyin ne yapması gerektiği hakkında konuşmaktır. "Bireyler kendi tarihlerini yaparlar fakat kendi seçmedikleri koşullar altında" olgusu temelinde, ayakları yere basan bir ısrarla Hegel'in, *Geist*'ın yönlendirdiği tarih kuramının cazibesini sürdürmeye çalışmak, çok istikrarsız bir yapı ortaya çıkartır. Proletarya devrimi, ancak emekçiler kendi çıkarlarını anlar ve bunların peşinden coşku ile giderlerse kaçınılmazdır. Ya bunu yapmazlarsa; anlayışa, coşkuya veya ikisine birden sahip değillerse?

Marx, eğer çıkarımları doğruysa hem işçi sınıfının hem de işçi sınıfının talepleriyle sarsılan hükümetlerin manevra yapabileceği çok yer bırakmıştır. 1906'da Werner Sombart *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* (Birleşik Devletlerde Neden Sosyalizm Yoktur?) adlı küçük ama çarpıcı bir kitap yazmıştır.[12] Çok meşhur bir espri ile Amerika'da sosyalizmin olmayışını açıklamıştır; sosyalist ideal biftek ve elmalı turta kayalıklarında karaya oturmuştur. Amerikalı işçi, genellikle Avrupalı işçiden daha iyi durumdaydı. Göçmen bir toplumda işçiler bu tezatın farkındaydı. Esas olan şanstı fakat şans ile çabanın karşılığı ödeniyordu; Avrupalı göçmenler, memleketlerinin tersine, coğrafi ve sosyal hareketliliğin faydasını görüyordu. Sosyalist devrimin olası neferleri değillerdi. Sombart, zamanının iyi bir Marksisti olarak, sosyalizmin eninde sonunda Birleşik Devletler'e geleceğini düşünüyordu fakat Avrupalı hükümetler, Sombart'ın işaret ettiği noktayı anladılar. Feodal geçmişin olmaması gibi Amerika'ya özgü koşulları yeniden yaratamazlardı fakat Marx'ın, "yoksullaşmanın" tek çaresinin, proletarya devrimi ile gelecek olan sosyalizm olduğu şeklindeki iddiasının altını oyabilirlerdi. Doğru düzgün konut, sağlık hizmeti ve emeklilik maaşı sağlayabilirlerdi; kamusal eğitim, mütevazı bir kökenden gelen çocukların eğitim ve meslek hiyerarşisinde yükselmesine izin verebilirdi. Almanya'da böylesi düzenlemeler, bazen reformların olanaksız kıldığı devrimin her hâlükârda hâlâ yolunda ilerlediğini iddia eden Marksist sosyal demokrat şehir yönetimleri tarafından ve ulusal düzeyde ise reformların devrimci lokomotifi durdurabileceğini gören muhafazakâr hükümetler tarafından getiriliyordu. Aptal muhafazakârlar devrimi kışkırtır; akıllı muhafazakârlar ise devrimi etkisiz hâle getirir.

Henüz proletaryanın aşağılayıcı anlamıyla "kitle"ye dönüşeceği ileri noktaya ulaşılmamıştı. Marksist takıntıya dönüşen şey ikili bir sorundu; ilki, işçi sınıfının siyasal aktivizminin neden genellikle muhafazakâr veya gerici

12 Sombart, *Why Is There No Socialism in the United States?*

olduğu, ikincisi ise yanlış devrimci liderleri takip etme değil siyasete tamamen ilgisiz olma anlamında işçi sınıfının siyasal olarak neden olması gerekenden daha az aktif olduğudur. İlk soruya verilen yanıtlar genellikle on dokuzuncu yüzyıl şehir proletaryasının geleneksel taşra cemaatlerinden çıkan ve kendilerini, kişiliği olmayan büyük şehirlerde bulan emekçiler tarafından oluşturulduğunu vurgulamaktadır. Sıkı ilişkilerin var olduğu köylerin rahatını kaybettiler ve kişiliği olmayan şehir kitlesinin bir parçası oldular. Aileden gelen toplumsal desteği kaybettiler ve onun yerini alabilecek hiçbir şey bulamadılar. Kaybettiği aile konforunu arayan birinin, gerici hareketleri çekici bulacak olması akla yatkındır; sosyalizme yapılan atıfların birçoğu her zaman gerici yönlere uzanmaktadır.

Etnik milliyetçiliğin, anti-semitizmin, faşizmin ve Nazi öğretisinin geri kalanının en heyecanlı destekçileri bile beslendikleri saçmalıkların ancak yarısına inanmaktadırlar. Fakat entelektüel, ahlaki öz disiplin ve diğerleri tarafından sağlanan entelektüel disiplinin yardımı olmadan hepimiz, yaşadığımız talihsizlikleri akılcılaştıran ve daha iyisini vadeden şeylerin ancak yarısına inanabiliriz. Bu, doğrudan siyasal inanç olarak dinin daha geniş kapsamı için de doğrudur, on altıncı yüzyıl Münster'i kadar günümüz için de doğrudur. Buna karşı savunmasız olanlar sadece işçi sınıfı veya eğitimsiz olanlar değildir; köklerinden koparılmış orta sınıf da mutsuzlukları için günah keçisi ile özdeşleşecek ve bunları rahatlatacak basit, dramatik çözümler önerecek şeylere karşı eşit derecede duyarlıdır. Refah düzeyi yüksek ülkelerde şehirli işçilerin ikinci ve sonraki nesilleri, şaşmaz bir şekilde soldan ya da sağdan isyan ile baştan çıkartılmamış reformist siyasetlere yönelirler. Reformist partiler, genellikle soldan komünistler tarafından baltalanırlar fakat yirminci yüzyılın en ilgi çekici Marksist yazarlarından Antonio Gramsci, proleter siyasal kültürü oluşturmak için uzun ve kararlı bir çaba olmadan amaçsız enerjilerin, tehlikeli yıkıcı yönlere gidebileceğini ileri sürmektedir.[13] Gramsci, faşist zindanlarda sekiz yıl geçirdi ve bu, onun 1937 yılında sağlık nedenleriyle salıverilmesiyle birlikte zamanından önce ölümüne yol açtı. Bir kapitalist rejimin sürekli şiddete başvurmadan iktidarını nasıl sürdürdüğüne dair açıklaması, işçi sınıfı için siyasal olarak neyin mümkün olduğunu belirleyen ve sınırlayan "hegemonik" siyasal kültüre atıf yapmaktadır. Bu, rızanın üretilmesidir; bu ne ile meşgul olursa olsun bir örgütü yöneten herkesin dikkate alması gereken bir kavramdır. Radikal veya devrimci bir partinin kültürel görevi, kendi karşı kültürünü yaratmaktır.

Proletarya rotasını şaşırdığında siyasetinin tamamen gerici olabileceği olgusu, kitlelerin genellikle neden *durağan* veya tam olarak durağan olmasa da bir derecede depolitize olduğunu ve sadece eğlendirilmekle ilgilendiğini açıklamaz. *Brave New World*'ün okuyucuları, Huxley'in korkunç ütopyasında barışın, şiddet içermeyen iki araçla sağlandığını hatırlayacaktır. Bunlardan biri, bilimin, sarhoşluğun kabul edilebilir etkilerini akşamdan kalmışlık

13 Gramsci, *The Modern Prince*.

olmadan üretebilme konusunda çok başarısız olduğundan şikâyet eden Bertrand Russell tarafından çekiciliği anlatılan mucize uyuşturucu "soma"-nın püskürtülmesidir.[14] Huxley, uyuşturucu için mükemmel derecede uygun bir kelime uydurmuş. Kendileri hakkında bir düşünceleri olmayan ve hiçbir şeyi takmadan yaşayan Brave New World sakinleri, "Bir gram, lanetlenmekten iyidir" demektedir. Huxley'in diğer uyuşturucusu, sinemanın sesini ve görüntüsünü, ekranda görünene uygun dokunma duyusuyla algılanan hislerle birleştiren bir icat olan "feelies"dir. Pornografinin en çok talep edilen sanat biçimi olduğunu söylemeye gerek bile yok.

Proleterlerin "birçoğu", kafası karıştırıldığında, mevcut düzen içinde uysallaştırıldığında, kötü beslenme düzeniyle mutlu edildiğinde "kitle"ye dönüşür. Huxley'in dünyasında süreç, Mill'i dehşete düşürecek yollarla herkesin mutlu olduğu bilinçli bir toplum olarak yönlendirilmektedir. Bırakalım isyanı, değişimi dahi hayal edemeyecek kadar mutludurlar; "tatmin olmuş bir aptal olmaktansa tatmin olmamış bir Sokrates olmak daha iyidir" düşüncesi, bu ütopyanın sakinlerinin anlayabileceği bir düşünce değildir.[15] Kitle kültürünün ve onun uyuşturucu etkilerinin eleştirmenleri, kitleleri depolitize etme sürecinin bilinçli olarak tasarlanmadığını kabul etmektedir; kitleleri, bağımlılık yapan zırvalıklarla besleyerek devrimi defettikleri için kendi kendilerini kutlayan eğlence sektörü yöneticileri olabilir. Fakat bunlar var olsa da çok az ve nadirdirler, kendilerini ifşa etmeleri de olası değildir. Genel olarak üreticilerin zevki, tüketicilerin zevkidir; samimiyetleri, başarılarını açıklar. Marx'ın, arkamızda işlemekte olduğunu gördüğü süreçlerden biri, burada, onun hırslarına karşı kötü bir şakaya dönüşür. Eğlence endüstrisi, aklımızı başımızdan alan işveli bir kadın hâlini alır ve eğitimsiz kamuoyu bunu yalayıp yutar çünkü daha talepkâr, düşünceyi daha çok kışkırtan ve rahatsızlık uyandıran sanat biçimlerine kıyasla keyif alması daha kolaydır. Süreç otomatiktir ve kendi kendini idame ettirmektedir; Marx'ın bel bağladığı artan hoşnutsuzluk sürecini kesip atmaktadır. En azından hikâye budur.

Eğlence eğer bu kadar tesirli *ise* bu görüşün, onu takdir edeceği çok yön olacaktır; popüler sanat uyuşturucu *ise* kuram, akla yatkın olacaktır. Ne yazık ki öyle değildir. Popüler kültürün çoğu, 1920'lerin Marksist kuramcılarının isteyeceği şekilde olmasa da son derece huzur bozucudur. Fakat kitle eğlencesinin siyasal olarak uyuşturucu olduğu fikri Marksist amaçlar için doğru bir *tür* bir kuramdır. Türdeş zevklere ve huylara sahip kitle fikrini, siyasal olarak yetersiz ve bağımsız eylemde bulunamayan kitle fikriyle birleştirmektedir. Frankfurt Okulu, –1934'te Nazilerden kaçıncaya kadar Frankfurt'ta Institut für Sozialforschung'da Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun yönettiği bir grup bilim insanı– kitle kültürünü böylesi bir uyuşturucu olarak görüyordu. Sadece hayal kırıklığına uğramış Marksistler değildiler; modern toplumun

14 Russell, *The Scientific Outlook*; Huxley, *Brave New World*. Modern cemaatçilerin *Brave New World*'un sloganını hatırlayıp hatırlamadığını merak etmemek elde değil: "cemaat, kimlik, istikrar."

15 J. S. Mill, *John Stuart Mill and Jeremy Bentham, Utilitarianism* içinde, ss. 280-81.

sefaletleri hakkındaki analizleri, Marx kadar Freud'dan da yararlanmaktaydı ve sadece işçileri, siyasi bir miting yerine sinemaya götürdüğü için değil modern dünyadaki her türden sefalet ve saçmalıkla yüzleşmekten kaçınmamıza yardım ettiği için de uyuşturan kültürü kınadılar. Eleştirmenler her zaman, bu eleştiride çok fazla kültürel züppelik olduğu için itiraz etmektedir. Eşit derecede zekice bir itiraz da eğer teselliye ihtiyaç varsa onun tadını çıkarmamız gerektiğidir. Sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmez diyen kişi bir filozoftu ve filozoflardan başka hiç kimse bu iddiayı tamamen inandırıcı bulmamıştı.[16]

Bu son düşünce, Marksist amaçlarla Tocqueville ve Mill'in, grup davranışlarına uyumun zayıflatıcı etkisi hakkındaki fikirlerini ödünç almaktadır. Eğer *bireyler*, eylem gücünü kaybetmişlerse ve kendileri için kendileri tarafından bir şeyler yapamıyorlarsa kolektif olarak radikal bir şey de yapamazlar. Marksist bir perspektiften, pasifliklerinin açıklaması, kültürden çok çalışma yaşamının rutininde yatmaktadır; çalışma, yaratıcı enerji, hayal gücü veya öz yönetim için çıkış sunmamaktadır. Kıt kanaat geçinilmediğinde bile emir alınan ve rutinlerin takip edildiği bir yaşamdır. Bertrand Russell, sıradan insanların Birinci Dünya Savaşı'nı hoş karşılaşması karşısında dehşete düşmüştü; rutinin dışına çıkma ve genellikle bastırdıkları yıkıcı –kendi kendini yok etme– dürtülerinin izin verdiği özgürleşmeyi baş tacı ettiklerini düşünerek Freud'u takip ediyordu. Genellikle o kadar disiplinlidirler ki ne politik aktiviteyi içine alan bir psişik enerjiye ne uğruna savaşmaya değen bir dünya hayal etme yeteneğine ne de bir ütopya yaratma enerjisine sahiptirler. Yıllar sonra zenginlik dolu ama sıkıcı 1950'li yıllarda Herbert Marcuse, modern kapitalizmin, sadece Hobbes'un herkesin herkesle savaşının kolayca patlak vermesini engellemek için asgari miktarda değil –Freud'un *Civilization and Its Discontents*'ine benzeyen düşünce– fiziksel olarak tatmin edici olmayan ve nükleer yıkım tehdidinin sonucu olarak korkunç tehlikeli olan bir sistemi yok etmek için ayaklanmamızı engellemeye yetecek "aşırı baskı" empoze ettiği düşüncesini ileri sürdü.[17] Yine de bu, Batı dünyasının gördüğü en uzun süre devam eden ekonomik büyüme dönemiydi ve sıradan işçilerin maaşları hiç olmadığı kadar hızlı yükselmişti. Bundan faydalananları, eylemsiz veya baskı altında olanlar olarak görmek kişinin gözüyle gördüğünü, bir kuramın çıkarımlarına tabi kılmaya istekli olmayı ve belki de bir bar veya futbol stadyumunda harcanan bir hayattan ziyade araştırma yaparak geçirilmiş bir hayatı gerektirmektedir.

Kitlelerin İsyanı

Siyasetin, kaçınılmaz olarak ve her zaman elitlerin yönettiği bir iş olduğu düşüncesine geri döneceğiz. Bunu yapmadan önce, bazen kitle kültürünün

16 Plato, *The Apology of Socrates, Last Days of Socrates*, Plato, *The Apology of Socrates* içinde, s. 66.

17 Freud, *Civilization and Its Discontents*; Marcuse, *Eros and Civilization and One-Dimensional Man.*

aristokratik eleştirisi olarak adlandırılan şeyi ele almalıyız; bunun siyasal sonuçlarını dile getirmek kolay değildir ve bu argümanımızda ikinci bir adım daha atmamızı gerektirmektedir. Bu, kitle siyasetinin ciddi bir iş değil avamın işi olduğu, kalabalıkları memnun etmek olduğu ve cafcaflı bir iş olduğu şeklindeki düşüncedir. Stalin'in savaş sonrasında güttüğü anti-semitik kampanyada veya Mussolini'nin, etkilediği kişilere her zaman Marksist olduğunu söylemesinde olduğu gibi sol ve sağ popülizm birbirini andırmaktadır. Aristokrat yakınma, kitle değerlerinin, elit değerleri hiçe saydığı şeklindedir. Bu o kadar basit bir yakınmadır ki bunun hakkında bu kadar şey yazılmış olması şaşırtıcıdır fakat insanlar, sürüler tarafından çiğnendiği için kutsal saydıkları bir yaşam alanının mahvolduğunu sıklıkla ve hararetle hissetmektedirler; yakarışlar hakkında yazmak entelektüeller için gözde bir aktivitedir. Argüman, Ortega y Gasset'in polemiği *The Revolt of the Masses*'de mükemmel bir şekilde ortaya konulmuştur. Ortega, bir muhafazakâr değil bir liberaldi ve General Franco'nun liderliğindeki faşist –daha kesin şekilde falanjist– isyan ile yıkılan İspanya cumhuriyetinin entelektüel liderlerinden biriydi. Her hâlükârda kitle ile elit arasındaki ayrımın sarsılmaz bir takipçisiydi; Roma proletaryasını, isyancı bir kitlenin ilk tarihsel örneği olarak görüyordu ve sanayi proletaryasının yükselişine tepkisi, Roma aristokrasisinin Romalı alt sınıflara tepkisi gibiydi.

Ortega, kitlelerin yükselişine dair bir kuram önermemiştir; daha ziyade tarihsel bir fenomen olarak onların yükselişine umutsuz bir açıklama getirmiş ve ona yirminci yüzyılın ilk otuz yıl hakkında hoşlanmadığı birçok şeyi atfetmiştir. Kitap 1930'da ortaya çıktı fakat yapısının gevşekliği, üç aylık bir dergideki makale dizisi olan köklerine ihanet etmektedir. Sonuç üreten fenomen, "yığın"dır. Birbirlerine çok yakın bir şekilde toplaşmış çok sayıda insan vardır, geldikleri ve gittikleri yerleri harap eden ulaşım şekilleriyle çok sayıda yere çok sık seyahat eden çok sayıda insan vardır. Bu ekolojik değil ama estetik bir bakış açısıdır; kimse yetmiş yıl önce Peak Distric'teki yeni bir demiryolu hattına karşı Ruskin'in polemiğinden iyisini yapamadı; "ve şimdi Buxton'daki her aptal, yarım saat içinde Bakewell'de olabilecek ve Bakewell'deki her aptal da Buxton'da; her yerdeki siz Aptallar bunun kazançlı bir mübadele süreci olduğunu düşünüyorsunuz."[18] Sayılarının çok oluşu ve coğrafi yakınlıkları, kitlelere, düşündükleri ve gözlerinin kaldığı yerleşik değerleri onlara vermeyen kamu kültürünü belirlemede üstünlük tanımaktadır.

Mill ve Tocqueville'in kaygılarına Ortega'nın eklediği şey kitlelerin, toplumu kendi görüntülerinde yeniden yaratmayı istedikleri düşüncesidir. Bu iddiayı, kitlelerin özsel olarak durağan olduğu düşüncesiyle uzlaştırmak kolay değildir fakat sav şudur; doğal liderler ile doğal takipçileri, daimî entelektüel ve ahlaki meydan okumaların yorucu yaşamının rahat geçtiği insanlar ile rahat geçmeyen insanlar arasında bir ayrım vardır. Bu sınıf yapısı ile tam olarak örtüşmez fakat ilkine göre yukarıda bulunan sınıflarda ve ikincisine

18 Ruskin, *Fors Clavigera*, Mayıs 1871, *Selected Writings* içinde, 27:86.

göre altta bulunan sınıflarda daha çok vardır. İyi idare edilen liberal bir demokrasi Weber'in *Führerdemokratie* olarak tanımladığı ve Schumpeter'in uzun uzun açıkladığını göreceğimiz şeyin bir çeşididir. Kitle davranışının kontrol edildiği anlamına gelecek yollarla ona aktarılmış bir devinime sahiptir. 1918 sonrası Avrupa'sını tehdit eden şey kitlelerin isyanının şiddete ve doğrudan eyleme yönelmesiydi.[19]

Ortega'nın analizinde kitleler, Huxley'in hayal ettiği ütopyadaki ve Horkheimer ile Adorno'nun toplumsal kuramında olduğu gibi sersemletilmiş değildir. Hınçlıdırlar, aktif olarak seçkinlikten hoşlanmazlar ve kitle toplumunda onun yerinin olmadığını garanti altına almaya çalışırlar. Kapitalist ekonomiler teknik olarak verimli olduğu ve liberal demokrasilerin önderleri tarafından iyi idare edildikleri için zenginleşmişlerdir fakat yeni zenginliklerinin etkisi, daha fazla istemeleri ve bunu bir kerede elde etmek istemeleridir. Siyasete yönelimleri, şiddetli bir şekilde doğrudan eylem şeklinde olacaktır. 1920'lerin sonlarında kaleme alınan *The Revolt of the Masses*, üzerine eğileceği İtalyan faşizmi örneğine sahipti; Nazilerin başarısı için daha birkaç yıl vardı. Ortega dört başı mamur bir totalitarizm beklemiyordu. Aynı derecede yavaş yavaş gelen Amerikanlaşmadan da korkuyordu ve çoğunlukla, yüksek Avrupa kültürünün, tüm dünya için standartları oluşturduğu bir dönemin nostaljisi ile hareket ediyor gibidir. En azından kitle siyasetinin bir biçiminden korkmak, Ortega'nın hayal gücünün ötesindedir.

Elitler ve Kitleler

Kitle toplumu siyaseti hakkındaki modern tartışmaların bir ilham kaynağı, Machiavelli'nin, insan kitlesinin, yetenekli bir operatörün işini görmek için asla ahmak sıkıntısı çekmeyeceği kadar aptal olduğu şeklindeki ısrarıydı. On altıncı yüzyıl Floransa'sı, tartıştığımız düşünürlerin modern Batı toplumlarının olduğunu düşündükleri anlamda "kitle toplumu" değildi. Yine de Machiavelli'nin insanoğlu kitlesi ile siyasal olarak uzman olanlar arasındaki ayrımı kullanışı, Ortega'nın doğal takipçiler ile doğal liderler arasında yaptığı ayrıma çok benzemektedir. En istikrarlı ve en modern liberal demokrasilerde bile siyaset, tıpkı Machiavelli'nin dediği gibi ya siyasal olarak uzman olanların işleri *gerçekten* yürüttüğü anlamında ya da işleri engellemeden yürütmelerine izin verilmesi *gerektiği* anlamında, bir elitler ve kitleler ilişkisidir savı, nedir öyleyse?

Bu konuyla ilgili dört ünlü görüş vardır. Konuyla ilgili en gerçekçi görüş, Max Weber'e aittir. Weber, ispatlamadığı bir savı asla dile getirmeyen duyarlılıkta bir düşünürdür fakat bazı karamsar görüşler ileri sürmüştür. Modern dünya; işlerinin şahsi olmayan bürokrasiler tarafından yürütülmesiyle yazgılıdır ki bunun siyasal doğrultusu, kaçınılmaz olarak işlerin özel bir yeteneğe ve belli bir siyasi tercihe sahip az sayıda insanın elinde toplanmasıdır. Bu

19 Ortega y Gasset, *Revolt*, ss. 76-77, 115vd.

grubun tepesindeki liderler, otoritelerini "karizma" –modern siyasal analizle Weber tarafından tanıştırılan ve bir asır sonraki aşırı kullanımı onu da rahatsız edecek olan bir kavram– sahibi olarak güvence altına alırlar. Genel anlamıyla karizma, Tanrı tarafından bahşedilmiş bir otoritedir. Cennet yetkisini kaybettiğinin düşünülmesi durumunda tahttan indirilmeye karşı savunmasız olan Çin İmparatoru, kelimenin gerçek ve teknik anlamında karizmatik otoriteye dayanmaktadır.[20] Weber için modern dünyadaki neredeyse her şey rutinleştirilmiş ve akılcılaştırılmıştır; ilginç olan soru, bir kültüre, uğruna zamanımızı, zenginliğimizi ve son kertede yaşamlarımızı feda etmemiz istenen amaçlarını, değerlerini, hedeflerini sağlayan yaşamsal kıvılcımın nereden geleceğidir. Araçları sağlayan ama hedefleri koymayan siyasal ve idari mekanizmanın kendisinden gelemez. Soru, bir politik toplum için amaçların yetkiye dayanarak nasıl konulduğudur. Cevap, bunun "cennet yetkisine"* yakın teknik olmayan, akıl ötesi bir otorite olan karizmatik otoriteye sahip bir lider tarafından belirleneceğidir.

Weber, demokrasinin modern sanayi toplumunun doğal siyasal formu olduğunu düşünüyordu fakat başarılı olabilecek yegâne versiyonu *Führerdemokratie* veya "liderlik demokrasisi"ydi. Hitler'den dolayı Führer'den bahsetmek, Alman olmayan modern okuyucuları rahatsız edecektir fakat bu kavram, İngilizcedeki "lider"den daha korkutucu değildir. Modern bir demokraside liderler vazgeçilmezdir; sıradan insanlar değil onlar inisiyatif alır ve bizler iyi liderler çıkartacak kurumlara ihtiyaç duyarız. Yarım asırdır bu, siyaset bilimcilerin genel kanısı olmuştur; parti sistemlerinin ve süreçlerinin verimliliğini değerlendirmek için yararlı bir nirengi noktası sağlamaktadır. Yine de iki tip kuramcı bundan hoşlanmamaktadır. Biri, Weber'in, nihai ahlaki değerlerin akıl dışılığı konusundaki ısrarından rahatsız olmaktadır. O, karizmatik liderin rolünü vurgulamaktadır çünkü teknik ölçme ve nihai değerler arasında olası en keskin ayrımı çekmiştir. Verimlilik soruları –bir siyaset verili bir hedef için ne kadar iyidir– teknik sorulardır ve en iyi biçimde uzmanlar tarafından cevaplandırılırlar; cevap bilindikten sonra uygun siyasetler en iyi uzmanlar tarafından hayata geçirilecektir. Nihai değerlere ilişkin soruların – hayatta yapılmaya değer olan şeylerin neler olduğu, dünyada Almanya'nın ne olduğu, ulusumuzun uğruna savaşmaya değip değmediği– akılcı bir cevabı yoktur. Bunlar karar verilecek konulardır. Hiçbir sav bunları çözüme kavuşturamaz. Karar vericilik, siyasetin ideal olarak yürütülen savlar üzerine modellenmesi gerektiğini düşünen kişiler tarafından kullanılmaktadır; Herbert Marcuse, Weber'i, Nazizmin temellerini atmakla suçlamıştır.

Weber'i rahatsız edici derecede kasvetli bulan bir diğer kuramcı türü de katılımcı demokratlardır. Weber'in siyasal katılıma çok değer verip vermediğini söylemek zordur. Sağlam siyasi görüşleri vardır ve Birinci Dünya Savaşı'ndan

20 Weber, "The Types of Legitimate Domination," *The Theory of Social and Economic Organization* içinde, ss. 324vd.

* Çin felsefi düşüncesinde iyi yöneticinin yönetme yetkisini cennetten aldığını savunan anlayış.

sonra kurulduğunda Alman Cumhuriyeti'nin potansiyel cumhurbaşkanı olarak düşünülüyordu fakat altmışlı yaşlarının başında olmasına rağmen bu iş için makul olmak için çok hastaydı. Bilim insanının ve siyasetçinin bağlılıkları arasında çok keskin bir ayrım çekmek ile ilgilendiğinden, bunların ayrı tutulması konusunda ısrarcı olduğundan asla siyaset hakkında çok keyif alarak yazmadı.[21] Bunun birçok nedeni vardı. Koşulsuz olmasa da modern ulus-devletin bir savunucusuydu ve böylesi devletler katılımcı ideallere açık değildi. Merkezî otorite talep ederler, teknik verimliliğe sürekli bir ilgi olmadan çalışamazlar ve davranışlarının çoğu, vatandaşlarını diğer ulus-devletlerin talancı davranışlarına karşı koruma ihtiyacı tarafından belirlenmektedir. Weber, devleti, meşru şiddet tekeli iddiasında olan varlık olarak tanımlamıştı ve yirminci yüzyılın sonundaki katılımcı demokratların iyi niyetli coşkusunun, kafalarının değil kalplerinin tesirini yansıttığını düşünüyordu.

Bu, demokrasinin imkânsız olduğu değil büyük modern devletlerde ancak çok özel bir türünün uygulanabilir olduğu anlamına gelmektedir. Partinin manifestosuna bağlı liderler takımını desteklemek için siyasi partilerin seçmen kitlesini örgütlemesinde gördüğümüz tür budur. İfade özgürlüğü, genel oy hakkı, sonuçlarına saygı duyulan seçimler olduğu ve örgütlenme üzerinde kısıtlamalar olmadığı sürece tatbik edilen bir demokrasi vardır; önemli karşıtlık, büyük toplumsal katılımın olduğu –diktatörlük rejimleri halkı sokağa dökmekte çok başarılıdır– sistemlerle değil seçimlerin şaibeli olduğu, vatandaşların gizli polis tarafından tehdit edildiği ve liderlerin, vatandaşların diledikleri gibi oy vermekte özgür olmaları durumunda neye oy vereceklerine duyarsız olduğu sistemlerledir.

Bu temanın birçok varyasyonu vardır. En ilginç olanlarından biri, geç on dokuzuncu yüzyıl İtalyan düşünürleri Vilfredo Pareto ve Gaetano Mosca'nın özel bir katkı sundukları, elitlerin dolaşımı fikridir. Onlar, bir toplumda gerçek iktidarı ancak küçük bir azınlığın kullandığı fikrini sorgusuz sualsiz kabul ettikleri anlamında, "elit kuramcıları"dır. Bir elitin parçası olmak ikisi için de özel bir ahlaki veya diğer bir erdem konusu değildi; herhangi bir alandaki elitler, basitçe söz konusu olan her ne ise o konuda en iyi olanlardır. Bu düşüncenin ardında Machiavelli'nin *Prens*'teki çözümlemesi vardır. İddia edilen, Cesare Borgia'nın iyi bir insan olduğu değil onun iktidarı ele geçirmede ve düşmanlarını yok etmede çok iyi olduğudur. Machiavelli'nin, elitlerin dolaşımı fikrine yaptığı katkı, iyi bir liderin aslanı ve tilkiyi taklit etmesi gerektiği konusundaki ısrarıdır. İkinci görüş, şiddet konusunda yetenekli olan karşı elitler tarafından yok edilebileceklerinden dolayı tilki benzeri elitler olarak adlandırılabilecek olanların felakete uğradıkları; aslan benzeri elitlerin ise zeki karşı elitler tarafından baltalanarak felakete uğratıldıklarıdır. Modern demokrasilere bakmanın bir yolu da ayaklanma ve darbe olmadan elitleri deveran ettirme araçları olduklarıdır.

21 Weber, "Politics as a Vocation" and "Science as a Vocation," *From Max Weber* içinde, ss. 77-156.

Oligarşinin Demir Yasası

Weber'in lider demokrasisi tasavvuru Joseph Schumpeter tarafından günümüze kadar siyaset bilimciler ve diğer yorumcular arasında ortodoksluk hâlini alan şeye dönüştürülmüştür. Öyle bir dönüştürülmüştür ki bu, bir elitin –profesyonel siyasetçiler– kararları tatbik eden memurlar olan ikinci elitleri denetleyerek seçimler arasında onların işi üstlenmelerine izin vermek için iyi bir nedeni olan seçmenler kitlesine, aralıklarla cevap vererek önemli konularda karar almak için kamuoyundan meşruiyet elde ettiği modern Batı toplumlarının, oldukça başarılı demokrasiler tatbik ettiği şeklindeki iyimser görüşün temelini teşkil etmektedir.[22] Liberal demokrasilerin gerçekten demokrasi olup olmadığı sorusuna son bir kez göz atarken "elit demokrasisi kuramının" bu çeşidine daha yakından bakacağız. Kitle toplumu siyaseti hakkındaki daha az iyimser anlayış hakkındaki iki varyasyona daha önce bakacağız. İlki, Robert Michels tarafından ortaya konmuştur. O, Weber'in öğrencisiydi, Pareto ve Mosca'yı kapsayan elit kuramcıları üçlüsünün üçüncüsü olarak görülen seçkin bir siyaset sosyoloğuydu. Birinci Dünya Savaşı öncesinde, Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne (SPD) üyeydi ve daha sonra Mussolini'nin destekçisi olmuştu. En çok, amacı "oligarşinin demir yasası"[23] olarak adlandırdığı şeye içkin olan örgütsel kuramını açıklamak ve meşrulaştırmak olan *Siyasal Partiler* başlıklı kitabıyla tanınmaktadır. Michels'ın gösterdiği kanıt önemli ve büyüleyici olsa da sav basittir.

Sorusu şuydu; Alman Sosyal Demokrat Partisi neden resmiyette devrimci ama pratikte reformist bir partiydi? Michels'ın yanıtında çeşitli dönüşler ve değişiklikler vardı fakat temel düşünce, politik bir parti olmak için SDP'nin bir örgüt olması gerektiği ve örgütün doğası gereği oligarşik olduğuydu. Bu yeni bir düşünce değildi; Lenin bu konuda büyük bir direnişe karşı Rus sosyal demokratlarına baskı yapmıştı. Lenin'in, partinin coşkusunu oligarşinin koruduğu konusundaki ısrarına karşı Michels'ın devrimci coşkunun kaybının nedeni olarak oligarşiyi işaret ettiği gerçeği daha şaşırtıcıdır fakat tezat, Michels'ın davası için görünenden daha az zararlıdır. İkisi de kitle hareketinin kendiliğinden ve örgütsüz enerjisine uzun bir süre güvenilemeyeceğini iddia etmektedir. Birinin amacı *ne olursa olsun* örgüte ihtiyaç vardır ve bir örgüt ancak lider tarafından bir arada tutulabilir. Sıkı bir liderliğin yokluğunda üyeler çok farklı yönlere savrulacak ve tutarsızlığa neden olacaktır; bu en çok da radikaller arasında böyle olacaktır. Michels, Lenin'in göremediğini ve Lenin'in ardıllarının deneyimle keşfettiğini gördü; bir örgüt var olduğu andan itibaren onun ve parti bürokratlarının [apparatçikler] ayrıcalıklarının korunması, kolaylıkla de facto hedefler olarak partinin resmi amaçlarının yerini alır. Buna mâni olmak için bir önlem almadıkça Sovyetler Birliği Komünist Partisi gibi bir siyasi parti muhafazakârlaşacaktır; dilediği ideolojiye sahip olabilir fakat kurumsal olarak dokusu sertleşecektir. Partilerinin

22 Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, ss. 284-302.
23 Michels, *Political Parties*, ss. 32vd.

devrimci tutkusunu diriltmeye çalışmak için yaptıkları periyodik tasfiyeler ahlaki olarak iğrenç olabilir fakat kesinlikle bir mantığa sahiptir.

Bu savı kitle toplumu ile ilişkilendirilen şey bir örgütün ihtiyaç duyduğu özel yeteneklerin ve bilgilerin çok sayıda insana değil seçkinlere ait olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etmesidir. İhtiyaçlar yönetilmelidir ve kitle, yönetici seçkinlere dönük ihtiyacı ortadan kaldıracak örgütsel formlar yaratamaz; siyasette coşku ve ani baskın anlarında yetkindirler fakat sürekli siyasi faaliyet bir seçkin işlevidir. Michels'ı eleştirenler, oligarşinin demir yasasının demirden çok lastik gibi olduğuna işaret etmektedir; Michels, elitlerin sıklıkla iktidara sıradan insanlara ödünler vererek geldiğini ve usta elitlerin bunu gerilim yükselmeden yaptığını biliyordu. "Öngörülen tepkiler yasası", sıradan insanlarla çatışmaktan kaçınmak için elitlerin görüşlerinde ve eylemlerinde değişiklik yaptığında neler olduğunu anlatmaktadır. Michels'ın elitin mi kitleyi yönettiğini yoksa tersini mi ileri sürdüğü çok açık değildir. Daha az dikkat çeken ise Michels'ın kendi savına yönelik tepkisidir. Liberal ve sosyal demokrat partileri siyasi değişimin araçları olarak görmekten vazgeçip Mussolini'nin faşizmine yüzünü dönmüştü. Karizmatik lider ile coşkulu sıradan insanlar arasındaki *doğrudan* bağlılık, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin uyuşukluğunu ve muhafazakârlığını önleyebilirdi.[24]

Son olarak, 1950'lerin sonunda C. Wright Mills'in *The Power Elite* ile meşhur olmuş görüşü ele almamız gerekmektedir; elitler, kitlelerin arkasından siyaset olarak görülmesi çok zor olan yollarla yönetmektedir. Hem Sovyet komünizminden hem de Batı kapitalizminden nefret eden Marksistler, kitle toplumu teorisinden etkilenmişti çünkü işçi sınıfının, tarihin ona verdiği görevi başaramadığını düşünüyorlardı. *The Power Elite*, yazarının, tarihin verdiği görevi başaramayanın elit olduğu yönündeki inancını yansıtmaktadır. Mills, Amerikan toplumundaki tüm önemli kararların gerek siyasi gerekse de siyasi olmayan örgütlerin tepesinde yer alan ve birbirine bağlı az sayıda insan –ünlü insanlar, CEO'lar, generaller vesaire– tarafından alındığını iddia etmektedir fakat asıl şikâyeti, "tarihi kararları" alma gücüne sadece onlar sahip olsalar da onlara boyun eğmeleriydi.[25] Amerika ne diktatörlüktü ne de bir cunta tarafından yönetiliyordu. Sıradan erkeklere ve kadınlara zulüm edilmiyordu, onlar iğrenç yollarla sömürülmüyordu, çalışma kamplarına gönderilmiyordu veya hücrelerde öldürülmüyordu fakat ihtiyaçlarına da değinilmiyordu ve toplumun kaynakları, onları tatmin etmek için kullanılmıyordu. Mills bir Marksist olmasa da seçkin bir sosyolog ve bugünden çok yirminci yüzyılın başlarında daha yaygın olan bir tür Amerikan halkçısıydı. 1916 yılında Texas'ta doğdu ve 1961 yılında kırk beş gibi erken bir yaşta öldü. Kuşağındaki birçok kişi gibi o da Sovyetler Birliği ve Birleşik Devletler arasındaki bir nükleer yarışta kimseye hesap vermeyen bir elit tarafından yapılan yanlış bir hesaplamanın, insanlık tarihini ani bir sona getirebileceği

24 Michels, *First Lectures in Political Sociology*.
25 Mills, *The Power Elite*, ss. 25-27; Dahl, *Who Governs?*

düşüncesi karşısında dehşete düşmüştü; Küba Füze Krizi'nin, korkmakta ne kadar haklı olduğunu göstermesinden birkaç ay önce öldü. İktidar elitinin başını eğerek savuşturduğu en büyük tarihsel karar, dikkatsizce yarattığımız nükleer canavardan nasıl kurtulacağımıza karar vermekti.

The Power Elite hem geniş bir popülarite kazanmıştı hem de çok sert bir şekilde eleştirilmişti. Önemi, savlarının güvenilirliğinden çok –Birleşik Devletler'deki *tüm* elitlerin sıradan insanlardan iktidarı almak için gizli kapaklı, birleşik bir komplo kurduğunu göstermek için Mills'in çok az şey yaptığını söylemek haklı bir şikâyet olacaktır– kitle toplumunun bir sahtekârlığa dayandığı yaygın hissini ne kadar iyi ifade etmesinde yatmaktadır. Sahtekârlık, sıradan insanların refahının elitler için önemli olduğu kabulüdür, gerçekte ise öyle değildir. Mills'in Amerika hakkındaki vizyonunda sıradan insan, rutin işlerin tuzağına düşmüştür, reklamcılar ve hükümetlerle dost gazeteler, radyolar ve televizyon istasyonları tarafından yapılan statüko yanlısı bilgilerle yönetilmektedir, yönlendirilmektedir ve beslenmektedir. Siyasetçilerin, gazete şirketlerinin, sanayicilerin veya büyük örgütlerin başkanlarının en son isteyeceği şey özgürce düşünen ve tamamen uyanık bir halk ve seçmendi. Kamuoyunun kaypak, yanlış bilgilendirilmiş ve kamu politikalarını yönlendirmekten aciz olduğunu düşünen Walter Lippmann gibi yazarların kaygıları, yine Lipmann'ın kendisinin genç bir radikal olarak sorabileceği bir soruyla yanıtlanmıştı; kitleler argümanlarla değil resimlerle, olgularla değil kurgularla beslenmektedir. Elitleri nasıl sorumlu tutabilirler?

The Power Elite, kitle toplumunun ve onun siyasetinin özellikle titrek bir analizini sunmaktadır çünkü yüzyılın ortasındaki rahat ve refah içindeki Amerika'nın felaket karşısında uyurgezer olduğunu ileri sürmektedir. İktidar eliti başka kimsenin sahip olmadığı bir şeye sahipti; ünlüler, nasıl kullanacağını bildiğinden daha fazla para, yönetim kurullarında mevkiler, Amerikan ekonomisini teşkil eden işletmeler üzerinde denetim. Başkan ve az sayıda askerî danışman dâhil seçkinlerin çok azı insan ırkını yakıp kül etme gücüne sahipti. Gariptir ki Mills asla istediği gibi konuyu ortaya koyamamış olsa da iktidar elitinin ciddi eylemler için çok az kapasitesi vardı. Kimse kendi çevresi dışında insan geleceği için bir fark yaratamazdı, seçkinler de yaratamazdı. John Wayne'in Vietnam Savaşı hakkındaki görüşleri, savaşın nasıl yürütüldüğü üzerinde Richard Nixon'un film zevkinin, Hollywood yapımcılarının kararları üzerindeki etkisinden daha fazla etkiye sahip değildi. İktidarı bir elitin elinde toplamanın çok ötesinde, siyasal sistem iktidarı öyle enine boyuna parçalamıştı ki insanlığı mahveden bir başkan, ulusal bir sağlık sistemi bile oluşturamazdı. Kitleler güçsüzdü fakat seçkinler kitlelerin kaybettiğini ele geçirmemişti. 1960'ların başında siyaset bilimciler "Burada kim iş başında?" sorusu için yanıt aradıklarında, yanıt ya (var olmayan) başkaldıran kitleler ya da (var olmayan) manipüle eden elitti fakat bazen bazı halklar, bazen diğer halklar, sıklıkla hiç kimse ve şaşırtıcı derecede çoğunlukla –konuya

bağlı olarak– siyasi sistem tarafından bu koşullar altında bu kararları alma görevi verilmiş bir kişi veya bir gruptu.

Bu, zengin liberal demokrasilerde günlük demokratik siyasetin nasıl yürütüldüğünün ılımlı bir güvencesi olabilir. Ilımlı bir güvenceden fazlası olamaz çünkü Mills'in haklı olduğu bir konu ünlüler, zenginler, kitle medyasının sahipleri, bankacılar, büyük sanayiciler, siyasetçiler ve üst düzey askerî personel anlamında "elit" üyelerinin zamanlarını bir arada geçirmeleri ve birbirilerini içinde iyi işler çıkardıkları toplum hakkında radikal veya dönüştürücü düşünceler düşünmeye pek teşvik etmemeleridir. Aristoteles'in "fakir çoğunluğu"nun, büyük oranda geçmiş yüzyılların fakir çoğunluğundan daha iyi durumda olsalar da plütokrasi altında yaşadıklarını düşünmek için iyi nedenleri vardır. İktidar elitinin, modern liberal demokrasilerde çoğul seçkinler olduğu gerçeği, iktidarın gerçekte sağduyu dışında her şeyle silahlanmış askerî diktatörler, hırsızlar, apparatçikler, ayetullahlar veya kökten dinciler tarafından kullanıldığı ülkelerde demokrasinin yükselişine güvence sağlamamaktadır. Böyle toplumlar zengin Batı dünyasının kabul ettiği seçkinlerin düzenli dolaşımını elde etseler bile ilk olarak Fransız Devrimi ve diğer halk ayaklanmalarındaki şiddetin kendi toplumlarına özgü bir çeşidini yaşamayacaklarının garantisi de yoktur. Sadece sahnenin gerisinde ipleri elinde tutan bir Oz Büyücüsü olmadığının güvencesini vermektedir. Bunun güvencesini nasıl verdiği durumdan duruma değişmektedir; kimsenin yönetmediğini bilmek her zaman güvence değildir ki bu da zaten Amerikan nükleer cephaneliği bağlamında bizzat Mills'in ortaya koyduğu noktadır.

YİRMİ ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İmparatorluk ve Emperyalizm



İmparatorluklar ve İmparatorluk Fikri

Büyük modern imparatorlukların yükselişi ve düşüşü, on dokuzuncu yüzyılın sonunun ve yirminci yüzyılın en vurucu politik fenomenlerinden biridir. Bu ayrıca imparatorluk fikrini de dönüştürmüştü. Siyasal olaylar, onları anlamak için kullandığımız kavramları sıklıkla yeniden şekillendirir; Fransız Devrimi, devrimin ne olduğu ve neyi başarabileceği hakkındaki fikrimizi değiştirdi; uzun zaman boyunca ya basit bir kaos ya da ilk ilkelere muhafazakâr bir dönüş olarak anladığımız şey artık tamamen yeni ve öngörülemez bir şeyin başlangıcı olarak özelikle sosyal ve ekonomik dönüşüme yol açtığı için "gerçek" bir devrim olarak görülmeye başlandı. Birleşik Devletler'de, Britanya'da ve Fransa'da kadınların ve mülk sahibi olmayanların kademeli olarak siyasal temsil sistemine dâhil edilmesi, demokrasi kavramına yeni bir anlam kazandırdı. Aristoteles'in, *çok*'un sınırlandırılmamış yönetimi olarak tanımladığı şey, toplumun her kesiminden gelen ve onlara hesap veren profesyonel siyasetçilerin yönetimi olarak yeniden tanımlandı.

Aynı şekilde, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın emperyal projeleri, imparatorluğun doğası hakkında bizi farklı düşünmeye sevk etti. Gelişmiş modern biçimiyle emperyalizm kısa ömürlü oldu. Sadece on dokuzuncu yüzyılın sonunda "Afrika için çekişme" yoğundu; İngiliz sömürge imparatorluğu, Birinci Dünya Savaşı sonunda en geniş hâlini almıştı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra neredeyse bir hiç hâline gelmişti. Yirminci yüzyıl emperyalizminin öncüleri çok daha eskidir. On altıncı ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında imparatorluklar kuruldu ve bunların, antik atalarından ne kadar farklı olduğu anlaşıldı. Metropolitan iktidar, uzak denizaşırı topraklar üzerinde askerî ve siyasi kontrol sahibiydi. İmparatorluk kurmanın nedenleri şaşırtıcı değildir. Devletler, geleneksel nedenlerle toprak peşinde koşarlar; bazen ekonomik ve askerî güvenlik, bazen ekonomik sömürü ve bazen de sadece büyüme. Ayırt edici olan, yığılmanın Roma İmparatorluğu'nun yapmış olduğu gibi tekil ve üniter bir devlet teşkil etmemesidir. Farkın altında yatan neden, bunların deniz imparatorlukları olmalarıydı ve öncülerinden

sadece İ.Ö. beşinci yüzyılın Atina "İmparatorluğu" ve Adriyatik ile Ege'deki Venedik İmparatorluğu böyleydi.

İspanyollar, Portekizliler, Hollandalılar ve İngilizler koloniler ve ticaret merkezleri kurdukça, dünyanın öbür ucundaki topraklar üzerinde sahiplik iddia ettikçe gelişmiş ülkelerin, gelişmemiş ülkelerin halklarını yönetme hakkı hakkında da yeni fikirler ortaya çıktı. Bunlardan bazıları, on dokuzuncu yüzyıldaki "bilimsel" ırkçılık öğretilerine dönüştü, bazıları ise farklı etnik grupların, siyasete dönük değişiklik gösteren kabiliyetleri ve Aristoteles'in *Politika*'da öne sürdüğü köle statüsü ile ilgili açıklamalarda iki bin beş yüz yıl önce açık bir şekilde ifade edilmiş etnik üstünlük varsayımının ayrıntılandırılmasının ötesine geçemedi.[1] İmparatorluk ile ilgili bazı meşrulaştırmalar ırksal terimlere veya İspanyolların pagan yerliler üzerindeki yönetimini meşrulaştırmasının dinsel izlerinde görülen "medenileştirme misyonu"na dayanmaktayken bazıları tamamen sekülerdi. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ırka dair varsayımlar daha belirgin hâle geldi; uzak diyarlardaki vahşilere Hristiyanlığı götürme çabası olarak görülen şey artık "beyaz adamın yükü" olarak tarif ediliyordu. Düşünce yaygındı, yaftanın kendisi, Rudyard Kipling'in 1899 yılında Karayipler ve Pasifik'te İspanyol İmparatorluğu'nun topraklarını ele geçirmesini kutlamak için yazdığı şiirinden alınmıştır.[2]

Bunlar farklı dönemlerdeki imparatorluklar arasındaki çarpıcı farklardır. Zirvesindeyken Roma İmparatorluğu, üniter bir devletti ve vilayetleri vilayetti. Modern emperyal güçler arasında sadece Fransa denizaşırı topraklarını kendi idari bölümleri içine almaya çalıştı. On dokuzuncu yüzyıl Rusya'sı ve Birleşik Devletler'i klasik modeli takip etti; yeni topraklarını ve yerli halklarını sırasıyla üniter ve federal bir devlete dâhil ederek topraklarını sırasıyla Doğuya ve Batıya doğru genişlettiler. Ne Amerika ne de Rusya kendilerini, Fransa'nın, İspanya'nın ve İngiltere'nin kendilerini gördükleri şekliyle imparator olarak gördüler. Amerikan "İmparatorluğu", "özgürlük imparatorluğu" olduğu fikrini cisimleştirdiği için Rus İmparatorluğu'ndan kesinlikle farklıydı. Birleşik Devletler Toprak Kanunu, 1787 Anayasası'ndan önce gelmektedir ve yeni toprakların, ilk on üç eyaletin hakları ve statülerine sahip olacak şekilde bağımsız, tekil eyaletler olarak içerilmeleri gerektiğini öngörmektedir. Doğu eyaletlerinden gelen koloniciler, Batıya göç ederek hiçbir haklarını kaybetmediler. İspanyol Amerikan Savaşı'na kadar Birleşik Devletler, Filipinler'de, Hawaii'de ve Porto Rico'da sınır ötesi koloni elde etmemişti; bundan sonraki tarihleri faklıdır. Filipinler bağımsızlığını kazandı; Hawaii birliğin bir eyaletidir; bir eyaletin birçok haklarına sahip olup fakat Kongre'de temsil edilmediğinden teknik olarak bağımlı olan Puerto Rico "Devleti" ise garip ve melezdir.

Atina İmparatorluğu ise tersine öz yönetimin görüntüsünden fazlasını muhafaza eden ve Atina'ya bağımlılıkları, ortak bir savunma sistemini

1 Aristotle, *The Politics* (1.4-7), ss. 15-19.
2 Kipling, "The White Man's Burden," *McClure's Magazine*, Şubat 1899.

kurma karşılığında vergi ödemekten ibaret olan ismen bağımsız eyaletlerin bir konfederasyonuydu. Bizans İmparatorluğu, Doğu'daki Roma İmparatorluğu'ydu ve onun yapısını miras almıştı. Babil'den Selçuklulara kadar imparatorluklar da benzer bir kalıba uymaktadır; fetih yoluyla komşu toprakların ele geçirilmesi ve eyalet valiliklerinin teşkil edilmesi. Kıbrıs ve Girit adalarını alarak büyüyen Osmanlı İmparatorluğu gerçek bir istisna değildi; Doğu Akdeniz etrafındaki toprakları aldıktan sonra bir iç denizdeki adaların kontrolünü ele geçirdi, ne ticaret ne de ana limanlarından uzaktaki askerî ve ticari donanmalarının güvenliği için denizaşırı çıkışlar peşinde koştu. Osmanlıların genişleme için son denemeleri, Balkanlardan kuzeye ve Karadeniz'in ötesine doğruydu. Yükselişleri ve düşüşleri iki dünya savaşını tetikleyen yirminci yüzyıldaki sonu gelmez daha düşük düzeydeki şiddetleri tetikleyen imparatorluklar, küresel deniz ticaretinin ve Avrupalıların büyük miktarda sermaye ile ortaya çıkmalarının ve bunu kâra çevirmek için duydukları büyük isteğin ürünüydü. Erken modern ticaret, özü gereği çok riskliydi ve getirisi fazlaydı; Amerika'dan değerli metallerin sistematik olarak alınması, çok riskliydi ve getirisi fazlaydı. Süreç kendini, Avrupalıların ellerinde nakit sermaye birikimi olarak pekiştiriyordu ve sahipleri yeni çıkışlar arıyordu. Bu, açık deniz imparatorlukları biçiminde, modern kapitalizmin ve modern emperyalizmin başlangıcıydı.

Bu bölüm, eski imparatorluk kavramını özetledikten sonra ilk Avrupa yayılması tarafından kışkırtılan sömürgeciliğin ne zaman ve nerede meşru olduğu hakkındaki savlara dönecek, daha sonra üç başlığa yoğunlaşacaktır. İlki, sömürgecilik hakkındaki doğal hukuk argümanlarını takip etmektedir ve bu, gelişmiş toplumlar "uygarlaştırma görevi" ile daha az gelişmiş toplumları tabi kılma hakkına sahip olduğu fikridir. Bu fikir, (biraz da garip bir şekilde) ırklar hiyerarşisinin varlığı ile ilgili görüşlerle alakalıdır. Şu anda bu görüş o kadar bütünüyle gözden düşmüştür ki bunların sadece ne kadar kolayca ve yaygın bir şekilde kabul gördüğüne ve on sekizinci yüzyılda Aydınlanma yazarları tarafından çok önceden açıkça kınanmış olduğuna inanmak oldukça zordur. İkincisi, V. I. Lenin'in, emperyalizmin sonuçlarının tahmin edileceği gibi yıkıcı olsa da ekonominin ve ileri sanayi ülkelerinin siyasetinin doğal ve kaçınılmaz bir parçası olduğu şeklindeki meşhur tezidir. Bu argüman, ismi verilmeden İngiliz liberal iktisatçı J. A. Hobson'dan alınmıştır. Üçüncüsü, Franz Fanon'un yazılarıyla ilgili olarak sömürge imparatorluklarının, özellikle korkunç bir baskı biçimini temsil ettiği ve bunlara başkaldırmanın, belirleyici bir kendini oluşturma eylemi olduğu fikridir. Bu düşüncenin tartışılması, milliyet fikrinin olağanüstü gücünü ve 1945 sonrası dünyada milliyetçiliğin oynadığı rolü ele alma, Seyyid Kutub'un eserinde milliyetçilik ve dinin birlikteliğine çok özet bir şekilde bakma fırsatını sunar. Bugün post-emperyal, post-kolonyal bir dünyada mı yoksa neo-kolonyal, neo-emperyal bir dünyada mı yaşadığımıza karar vermek okura kalmıştır.

Antik İmparatorluk Kavramı

Antik dünya, ülkelerin, güçlerini ellerinden geldiğince genişletmelerini sorgusuz sualsiz kabul etmiştir ve belki de imparatorluklar hakkındaki en eski düşünce budur. Eğer yirmi birinci yüzyıl Birleşik Devletleri, birçok eleştirmenin kabul ettiği gibi bir emperyalist güçse, bunun nedeni Amerikalıların, beyaz adamın yükünü omuzlamaya veya dünyayı, düzgün bir şekilde birlikte var olan birkaç ulusun etki alanlarına bölündüğü bir dünya olarak görmek isteyen Theodore Roosevelt'i takip etmeye istekli olmaları değildir. Bunun nedeni, ticari ve askerî rekabetin, Hobbes'un gözlemlediği gibi, "sürekli ve durmak bilmez bir güç üstüne güç elde etme mücadelesi" olmasıdır. Eğer Thucydides bu konularla ilgili Atina görüşünü doğru bir şekilde anlatmışsa, güçlüler dilediklerini yapmaktadır ve güçsüzler ise yapmak zorunda olduklarını yapmaktadır. Bir devletin sınırlarının dokunulmaz oluğu fikri, Yunan ya da Roma düşüncesi değildir. Onun, Reform sonrası ulus-devletlerin ortaya çıkışını, her şeyden öte 1648 Westphalia Anlaşması'nın, egemen bir devletin uyruklarına nasıl davrandığı ve askerî eylem için yegâne meşru nedenin meşru müdafaa olduğu temelinde Otuz Yıl Savaşları'na son vermesini beklemesi gerekecekti. Modern imparatorlukların önemli bir özelliği ve bir imparatorluğun sonunu, kanlı ve sürüncemeli hâle getiren bir faktör olan sömürgecilik, antik dünyada herhangi bir ahlaki rahatsızlık yaratmamıştı. Koloniler de imparatorluğun temeli değildi. Modern muadillerinin aksine, ana kent ile yakın siyasi ilişkiler kurmazlardı fakat yeni, kendi başına duran ve öyle davranan girişimlerdi.

İsa'dan önce altıncı ve beşinci yüzyılın yazarlarının imparatorluk hakkında ne düşündükleri gizemli bir konudur. Pers monarşisi, geleneksel olarak her zaman "imparatorluk" olarak tercüme edilen kavramlarla tarif ediliyordu fakat dönemin yazarları, imparatorluklar ve çok etnili krallıklar, federasyonlar ve gevşek, geçici aşiret birlikleri arasında bizim yapabileceğimiz gibi bir ayrım yapmıyordu. Yunan gözlemcilerin aklındaki karşıtlık, küçük, kendini yöneten Yunan tarzı sitelerle tebaaları tarafından yarı tanrı olarak görülen krallar tarafından yönetilen büyük, genişleyen krallıklar arasındaydı. Yunanlılar, yöneticilerine ilahi bir statü tanımanın saçma veya değerlere hakaret olduğunu düşünüyordu ve Yunan birliklerine, yere kapanma şeklindeki Pers âdetini dayatmaya çalıştığında İskender bile direnişle karşılaşmıştı. Pers rejimi, klasik birçok etnili krallıktı fakat modern göz için tam imparatorluk olarak tanımlanmanın şartlarını yerine getiriyordu. Sardis'te merkezî bir yönetim vardı ve yerel yöneticiler, gerçekte bu yönetimin birer unsuruydu. Yine de Pers yönetimi altındaki yetkililerin birçoğu, iç işlerinde kayda değer bir özerkliğe sahipti. Pers ülkesi, Yunan gözlemcilerini kendine hayran bırakmıştı çünkü sürekli bir askerî tehditti, çok büyüktü, büyük kralın memurları tarafından despotça yönetiliyordu, birçok açıdan hızlı ve verimli çalışıyordu. Makedonyalı Philip ve oğlu İskender başarılı bir askerî seferin, Pers hazinesinden karşılanabileceğini fark ettiklerinde bu mali verimlilik, paradoksal olarak ölümcül bir hâl almıştı.

İngilizce "empire" kelimesi, Latince *imperium*'dan gelmektedir ve ilk başta "buyurmak"tan çok da fazla bir anlamı yoktu. Romalıların ilk kral-larını kovmaları, Roma siyasetinde çok önemli bir yer tuttuğu için Roma imparatorları Asur ve Pers krallarının yapmış olduğu gibi dünyadaki diğer krallardan daha büyük ve daha güçlü olduklarını göstermek için değil –gerçi böyle yapmaya hakları olacaktı– ama *rex* (kral) unvanından kaçınmak için kendilerini imparator olarak adlandırdılar. Romalılar da Grekler gibi, krallığın, daha ilkel bir siyasetin özelliği olduğunu düşünüyordu. Titizlik, güçsüz Senato'nun korunması gibi yapmacık bir davranıştı ve imparatorların, Doğulu imparatorlara kutsal varlıklar olarak tapınma alışkanlığını benimseme ile uyumluydu. Polybius'un tasvir ettiği ve açıkladığı şey, doğru bir şekilde *The Rise of the Roman Empire* olarak çevrilmişti fakat o, Roma Cumhuriyeti tarafından yaratılmış bir imparatorluktu. Yerel siyasi birimler Roma otoritesi altında var olmuştur, kaderleri Roma'nın ellerindeydi.

İmparatorlukların tanınması, gerekli ve yeterli koşullar ile tanımlanmasından daha kolaydır; geniş anlamıyla, temas ettikleri devletlerin çoğundan daha büyük olmaları gerektiği için çok etnili veya çok uluslu olmaları; yerel yöneticilere yetki veren, aracıları veya temsilcileri aracılığıyla yöneten merkezî bir siyasi otoriteye tabi olmaları gerekmektedir. Bu kriterler ile değerlendirildiğinde Kutsal Roma Germen İmparatorluğu, sıklıkla dalga geçildiği gibi ne kutsaldı ne Romalıydı ne de imparatorluktu. Otoritenin ve yerel yöneticilerin meşruiyetinin sıklıkla seçilmiş imparatordan daha güvenli olduğu gevşek bir konfederasyon, Maximilian ve V. Charles gibi sıra dışı etkili yöneticilere izin vererek imparatorluk kavramını, sınırlarına kadar esnetir. Yüksek Orta Çağ'da, daha küçük fakat daha ahenkli devletlerin kralları da imparator olarak adlandırılan kişiye bağlılık borçları olmadığını vurgulamak için kendilerine imparator –*imperator sibi*– demekteydi; kent devletleri de bunu yapabiliyordu.

Bu devlet, ne kutsal ne Romalı ne de imparatorluk olduğundan 800 yılı Noel'inde Charlemagne'a taç giydiren Papa III. Leo'nun kafasındaki ve daha sonra yazarların aklında yer eden amaca hizmet ediyordu. İmparatorun, Hristiyanlığın savunmasını koordine etmesi gerekiyordu. Hristiyanlık, siyasi bir varlık değil ama imanla ilgiliydi; mensupları *populi Christiani*'ydi ve Hristiyanlıkla, Latin Hristiyanlığı kastediliyordu. 800'de düşmanı, Mağribîlerdi ve daha sonra Papa Sylvester'in en acil sorunu, Lombardlar olsa da düşmanı Osmanlı İmparatorluğu'ydu. Erasmus, Hristiyan yöneticilere yönelik barış için çalışmalarını değil aralıksız bir savaşa tutuşmalarını savunan etkili yazılarında, eğer dövüşmek zorundaysalar askerî enerjilerini, Türklere çevirmeleri gerektiğini yazmıştı.[3] Erasmus'a, adil olmak adına hiç kimsenin savaşa gitmemesini daha çok tercih ettiğini söylemek gerekir; 1229'da Kutsal Yerleri, Haçlı Seferi ile değil satın alarak güvence altına alan Hohenstaufen İmparatoru II. Frederick gibi o da diplomasi ve mali teşvikin, kaba gücün yapamayacağını başaracağını düşünüyordu.

3 Erasmus, *The Education of a Christian Prince* içinde "The Complaint of Peace", s. 109.

Amerikalılar, Fetih Ahlakı ve Kolonileştirme

Batı Hindistan ve Amerikan ana karasının keşfi ile Ümit Burnu'nu çevresinden Asya'ya deniz yollarının açılması, yeni bir imparatorluk biçimini mümkün kılmıştı. Antik dünyadaki birçok imparatorluk maceralarının aksine bunlar, çok farklı düzeylerde ekonomik, teknolojik ve siyasi gelişmeye sahip halklar arasında karşılaşmaları içermektedir ve bunlar Avrupalı güçler ile onlar için sadece kısmi emsal olan karşılaştıkları uzak halklar arasında sorunlar gündeme getirdi. Özellikle bu karşılaşmalar, yerli halkların avlandığı ve bitki topladığı fakat Avrupa'da anlaşıldığı şekliyle, özel mülkiyet olarak ellerinde tutmadıkları topraklar üzerinde sahiplik iddia eden yerleşimcilerin ve kolonicilerin meşruiyeti hakkında yeni sorular gündeme getirdi. Daha önce önerilen hipoteze göre, yerli nüfus ile yeni gelen Batılıları, ortak bir pozitif hukuk bağlamadığından yeni gelen medenilerin daha az medeni yerlilere nasıl davranacağı sorusuna ancak doğal hukuk veya *jus gentium* ilkeleri ile cevap verilebilirdi. Sorunla ilgilenmek için bunların, sadece kısmen ilgili olsa da bazı kaynakları vardı. Gelenekteki en eski iki soru, korsanları ve belirli bir yetki sınırı dışında yakalanan suçluları yargılama hakkının kime ait olduğu ve yabancıların yardımına yetişme yükümlülüğünün ne olduğudur. Eğer yerliler, korsanlar gibi doğal hukuku ihlal ediyorsa gerçekte olduğu gibi mülkiyete el koyma da dâhil cezaya çarptırılabilirlerdi; suçlu olmasaydılar bile ihtiyaç duyan yabancılara –eğer kolonicilerin olduğu şey buysa– yardım etmeyi reddetme hakları yoktu.

Bu konuların tartışılması İspanyollar arasında başladı. Her zaman olduğu gibi, metropol ülkede vaaz edilen resmî ahlak ile uzaktaki fatihlerin ve kolonicilerin davranışları arasında bir uçurum vardı. İlke olarak İspanyol kraliyet yönetimi, Amerikalı tebaasına, İspanya'daki köylüler gibi davranılmasını, köle olmadan vergi vermeleri gereken veya borçlu oldukları bir patrona tahsis edilmiş oldukları durum gibi, istiyordu. Patronun, bunun karşılığında, onların Hristiyan inancına göre eğitildiklerini görmesi, onları hırsızlıktan ve gasptan koruması gerekiyordu. Kraliyet yönetiminin, İspanya'daki yeniden fethedilmiş Mağrip topraklarının sakinlerine yaptığı gibi, bu yargısal ve ekonomik ayrıcalıkları genellikle İspanyol askerleri fakat bazen de Montezuma'nın* kızları da dâhil Amerikalılar olmak üzere, dilediği kişilere bahşettiği düşünülebilir. *Encomienda* olarak adlandırılan sistem, Meksikalılar on dokuzuncu yüzyılın başında bağımsızlıklarını kazanıncaya kadar Meksika'da varlığını sürdürdü. Pratikte, bu kesinlikle tek taraflı bir pazarlıktı; büyük sayıda yerli Amerikalı, kötü muamele ve bağışıklığa sahip olmadıkları yeni hastalıklar yüzünden öldü.

Sömürgeciliğin ahlakı hakkında düşünen yazarlar arasında en dikkat çekeni on altıncı yüzyılın başında yaşamış hukuk kuramcısı Francisco de Vitoria'ydı. Vitoria'nın bilgisi, derin ve sıra dışı genişlikteydi. 1509'dan 1523'e kadar Paris'te ve 1526'dan, öldüğü 1546 yılına kadar Salamanca'da ders verdi.

* Aztek Kralı, 1519'da İspanyollar tarafından esir alınmış ve daha sonra öldürülmüştü –ç.n.

Reform'a ve Karşı Reform'un son verdiği aydınlanmış Katoliklik umudu taşıyan Erasmus gibi hümanistlere derin bir düşmanlık duyan Thomas'çı bir Dominiken'di. İmparator V. Charles, ona sıklıkla danışırdı. Danıştığı konular, özellikle Amerikalılar ile ilgiliydi. Ayrıca VIII. Henry'nin, Charles'ın teyzesi Aragonlu Catherina'dan boşanma niyeti gibi konularda da onun görüşlerine başvururdu. Vitoria ise her zaman V. Charles'ın duymak istediklerini söylemedi. Mutlakiyetçiliğin tavizsiz bir savunucusuydu fakat ussal hukuk biliminin buyruklarını, güçlünün ihtiyaçları için esnetmezdi. İspanya'nın, Amerikan Kızılderilileri üzerinde Papa VI. Alexander'ın bağışına dayanan bir yönetme hakkı iddia etmelerini kabul etmedi. Böylesi bir bağışın, evrensel bir yönetme hakkına dayanması gerekiyordu. Papa'nın ise bırakın evrensel yönetme hakkını, dünyevi bir yönetme hakkı dahi yoktu. Papanın dünyevi otoritesi sadece imanın korunmasını kapsıyordu. Sapkın bir kralı tahttan indirebilirdi ve tebaasını ona karşı ayaklanmaya teşvik edebilirdi; fakat kendi otoritesini dünyevi iktidar yerine geçiremezdi.[4] Vitoria, imparatorun evrensel bir dünyevi yargılama yetkisi taşıdığı, dolayısıyla bütün dünyevi yöneticilerin de sadece imparatorun aracısı olabileceği fikrini de kabul etmedi. Bununla birlikte, İspanya'nın yeni keşfedilmiş toprakları ele geçirmesi ve oranın sakinlerine boyun eğdirmesi için gerekenden çok daha iyi bir kılıf uydurabildi. Fakat, buradaki argümanın saygınlık derecesi de, aslında, İspanyol fetih hareketine açık çek vermekte yetersiz kaldığı anlamına geliyordu.

Skolâstik açıklama teknikleri ve onun Thomas'çı teolojiye dayanması modern okuyucu için eserine bir nebze çarpık bir görüntü vermektedir. Belki de konu açısından daha da önemli olan, Hollanda ve İngiltere'nin emperyal güçler olarak yükselişine hukuku ve uluslararası hukuku düşünmede Roma hukukuna ve *jus gentium*'a daha az bağımlı yeni düşünme biçimlerinin eşlik etmesidir. Bununla beraber, insani müdahale tartışması bugün Vitoria'da bulunabilecek kavramlarla yürütülmektedir. Doğa yasasını bu şekilde ihlal edenleri cezalandırmak için genel bir hak olmadığını fakat mümkün olduğunda masumları korumanın bir görev olduğunu ileri sürdü. Sadece masumlar yardım istemediğinde değil ama yardımımızı kabul etmediklerinde bile müdahale etme görevimiz vardır. Birçoğumuz ev içi şiddet konusunda bu görüşü benimsemektedir; Vitoria'nın savı hakkındaki şüpheler ilkelerden ziyade olgular hakkındadır. İyi bir Dominiken olarak Vitoria, aynı zamanda Hristiyanların bir *ius predicandi*'si olduğuna ısrarcıydı; Dominikenlerin kuruluş amacı uyarınca İncil'i mümkün olan herkese vaaz eme hakkı. Buna engel olan herkes kendini bir savaş durumu içine sokardı. Dahası, İspanyollar Hint Adaları'nda elçiydiler ve bu şekilde davranılmakla yetkilendirilmişlerdi. Buradaki ustalık bir başka dönüşle de geliştirildi. Cezalandırıcı bir istila ancak masumların ek bir zarar görme riski olmadığında ve din değiştirenler için bir risk olmadığında amacına ulaşacaktır. Bu şart ile gündeme gelen iki olasılıktan –suçluların kovulması ve toprakları üzerindeki yargılama

4 Vitoria, *Political Writings*, ss. 88 v.d.

yetkisinin alınması– ilkinin uygulanma ihtimali yoktur ve ikincisi ise adildir. Fetih ve kolonileştirme böylece Aquinium'lu Thomas'ın haklı savaş hakkındaki görüşlerinin yeni alanlara genişletilmesiyle meşrulaştırıldı; bu, herkes ikna olmasa da ortodoks Thomas'çı pozisyon hâlini aldı.

Daha uç bir görüş ise kâfirlerin Hristiyan uygarlığı ile bir savaş durumunda olduğu ve doğrulukla fethedilebileceği ve köleleştirilebileceğidir. Bu her şeyi kapsayan meşrulaştırma, tam da Vitoria'nın, Thomas'ın otoritesini arkasına alarak direndiği şeydi. Thomas, kâfir yöneticilerin, meşru oldukları ve onlara karşı sadece kâfir oldukları için savaş açmanın izin verilemez olduğu fikrindeydi. Bu, Karayipler ve Güney Amerika'daki yöneticilere dokunulmaması gerektiği anlamına geliyordu. Karayipler'deki Kızılderililerin, savaşı takiben köleleştirme yoluyla kendileri için uygun koşullara döndürülmesi gereken doğal köleler olduğunu iddia etmek, sadece Aristoteles'in "insan avı" ile ilgili dağınık görüşleri temelinde makuldür. Bununla beraber, Juan Ginés de Sepúlveda, savaş için meşru bir amacın, isteksiz doğal köleleri kendileri için uygun kölelik koşullarına indirgemek olduğunu iddia etmek için gerçekten de Aristoteles'e dayanmıştı. Bu iddia taraftar buldu ama tartışılmadan kabul edilmiş değildi. Bartolomé de Las Casas, 1542 gibi erken bir tarihte, Kızılderililerin masumluğu ve nezaketi ile İspanyol fatihlerin açgözlülüğünü ve acımasızlığını vurgulayarak Karayip Kızılderililerinin yok edilişinin yürek burkan hikâyesini yazmıştı. Çok yol alamadı; açgözlülük herkese malum olduğu gibi, bize kötü iddiaları kabul ettirmekte ve iyi olanları reddettirmektedir.

İmparator V. Charles'ın, 1550-51'de Sepúlveda ile Las Casa'ın zıt fikirlerinin tartışılmasını duymak için Valladolid adıyla anılan tartışmayı düzenlemesi yeterince şaşırtıcıdır. İspanya Yeni Dünya'da koloniler kurduğunda, düzenlenen askerî eylemlerin meşru müdafaa dışında meşruluğunun tesis edilmesi gerekmişti. Charles, fetih için hukuki bir destek istiyordu; Fransa, İngiltere ve Hollanda Yeni Dünya'daki İspanyol topraklarına bu olmadan saygı göstermezdi; gerçi hukuki kalkanı ne olursa olsun İspanyol kazanımlarına saygı duyma gibi bir dertleri yoktu. Yeni Dünya'nın yarısını İspanya'ya veren papalık bağışı, İspanya'nın ihtiyaçlarını karşılamıyordu, özellikle de Vitoria gibi Katolik yazarlar bağışın geçersiz olduğunu düşündüğünde. Her durumda bu, tatmin edici bir hediye değildi çünkü Pasifik'i İspanya'ya kapatıyordu ve İngiltere gibi Protestan devletlerin, bağışı ciddiye alacaklarına dair bir umut da yoktu.

Yargılama Hakkı ve Sahiplik

On altıncı yüzyılın ortasından itibaren yazarlar, yargılama ve sahiplik ikiz sorunuyla uğraşmaktaydı. Denizaşırı imparatorlukların yükselişi hem devletlerin hem de bireylerin açık deniz üzerindeki haklarıyla ilgili sorunlar ve buna bağlı olarak yabancılar ile yabancı devletlerin Avrupa standartlarına göre "işgal edilmemiş" veya boş olan yerlerdeki hakları ile ilgili sorunları

gündeme getirmişti. Devletlerin açık denizler üzerindeki bazı yargılama hakları çok eskidir; antik dünya, gemilerini korsanlara karşı koruyan devletlerin hukuka uygun davrandığını sorgusuz kabul etmişti. Eğer biri insanlığa düşmansa, o korsandı ve bulunduğu her yerde öldürülebilirdi. Korsanlar üzerindeki cezai yargılama hakkı, bir devletin açık denizler üzerinde hak iddia edebileceği anlamına gelmiyordu. Açık denize sınır konulamazdı, izinsiz geçenler tahliye edilemezdi. Açık deniz temel olarak nehirlerden ve göllerden farklıydı; kapalı sular durumunda, kabul edilmiş kural kıyısındaki mülk sahiplerinin, mülkler arasındaki bir orta noktaya kadar nehre ya da göle sahip olduğudur. Neyin hukuki olduğunun, uygulanabilirlikle sınırlanması ilkesi iyi anlaşılmıştı. Romalılar, kıyıya yakın suların ve belki diğer yakadaki toprakların tam mülkiyetine sahip olduklarından Cebelitarık Boğazı'nın sahipliğini de iddia edebilirdi. Açık deniz özünde boştu; balıkçılar, sahipsiz toprak üzerinde veya negatif topluluğun elinde olan toprak üzerinde -üzerinde avlanan insanlara kolektif mülkiyet olarak ait olan toprak- avının peşinde koşan avcılar gibidir fakat hiçbiri özel olarak birine ait değildir. İçinden geçmek dışında açık denizi işgal etmek imkânsız olduğundan kimsenin mülkiyet hakkı yoktur, gerçi hepsi içinden geçebilir ve içinde balık avlayabilir.

Amerikan kuzey ve güney anakarası, nasıl meşrulaştırılırsa meşrulaştırılsın, kolonileştirilecekti. Yerleşimcilerin kolonileştirmesi, yerli bir halkın, üzerinde tarım yapmıyorsa bile avlandığı toprakların sahibi olduğu ve yerleşimcilerin ahlaken toprağı onlardan satın alması gerektiği şeklindeydi; diğeri ise üzerinde yaşadıkları topraklar üzerinde hiçbir hakkı olmadığı ve gitmelerini istemeden amaçları için yeterli toprağı almalarının meşru olduğu şeklindeydi. Önceki soru, yerli nüfusun neden Avrupalı sömürgeciler ile herhangi bir anlaşma yapmaları gerektiğiydi. Buna ilişkin ikna edici bir yanıt yoktu. Çok eski bir Stoacı doktrin, doğa yasasının bizlere gereksiz şeylerimizi, eğer bizim için bir tehdit oluşturmuyorsa yabancılara kullandırmamızı söylemektedir. Böylesi bir doktrin konuyla çok da alakalı değildir; bununla beraber, Stoacı kuramda "yabancılar" ihtiyaç sahipleri olarak görülmekte ve kaynakların sahiplerinin insafına terk edilmişlerdir. Sömürgeciler ne gemisi karaya oturmuş denizcilerdi ne de yatıya gelmiş yolculardı. Duruma uyması için ilke esnetilmişti. Yerleşimcilerin, mevcut sakinlerin ihtiyacından fazla olan topraklar üzerinde doğal bir hakkı olduğu iddia edilebilirdi; eğer yabani insanlar yerleşimcileri atmaya çalışırsa onlara savaş ile haklı olarak boyun eğdirilirdi.

Vitoria'dan neredeyse bir asır daha genç olan ve uluslararası hukuk tarihlerinde sürekli olarak onunla birlikte anılan Hugo Grotius, Vitoria'nın dayandığı Stoacı görüşün yanı sıra on üçüncü yüzyılın ortasında IV. Innocenti tarafından geliştirilen ve medeni halkların, barbarlar üzerinde yargılama hakkı olduğu şeklindeki görüşü, Vitoria bunu kabul etmemektedir, yeniden ele aldı. Bununla beraber, Grotius'un ana kaygısı, denizler üstündeki hâkimiyete karşı negatif durumdu. 1609'da yayımlanan *Mare Liberum* (Özgür Deniz), açık denizlerin tüm yolcular için bir ana yol olduğu, hiçbir ulusun onun

üstünde hâkimiyet iddia edemeyeceği şeklinde benzer bir iddia ortaya attı. Görüş yeterince ikna edici olsa da onu harekete geçiren dürtü, Portekizlilerin Doğu Hint Adaları üzerindeki iddialarını reddetmekti. Aynı süre içinde İngilizler, *mare liberum* ilkesine direniyordu; onların görüşü, İngiliz Adalarını çevreleyen denizlerin İngilizlere ait olduğuydu; İngilizler ve Hollandalılar, on yedinci yüzyılın büyük bir kısmını Kuzey Denizi'nde birbirleriyle savaşarak geçirdiler. On sekizinci yüzyılın başında, herkes teritoryal meşrulaştırmanın bir top mermisinin gittiği yere kadar uzandığı konusunda hemfikir olduğunda *de facto* ve *de jure* itinayla uzlaştırılmıştı; bu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra evrensel olarak kabul edilen "üç mil limitinin" temelini oluşturmaktadır. İzlanda karasularını genişlettiğinde ve İngilizler bunu kabul etmediğinde yaşanan yarı ekonomik "morina savaşları" da dahi olmak üzere, onun ikamesiyle ilgili tartışmalar vardı. 1958'de kurulan Birleşmiş Milletler Deniz Konferansı Hukuku, yıllar içinde farklı devletlerin kıyı sularda iki yüz mile kadar ekonomik çıkarlarının gerçekliğini kabul eden bir dizi yeni anlaşma üretti.

Bize ait olmayan veya ait olamayacak olana ilişkin Grotius'un kapsamlı doktrini, 1625 yılında yayımlanan muazzam *De jure belli ac pacis*'te ortaya konmaktadır.[5] Grotius, yeni gelenler tarafından yerleşilen topraklardaki mülkiyet hakkı edinimlerine ilişkin olarak Hobbes ve Locke'un yanıtlarının temelini atmaktadır. Toprağı ekerek kullanmak, hukukun tanıması gereken sahipliğe ilişkin doğal bir hak tesis etmektedir. Hobbes ve Locke sivil toplumdaki haklar hakkında çok farklı fikirlere sahipti fakat yerli halkların haklarına benzer şekilde karşıydılar ve kolonicilerin haklarından benzer şekilde yanaydılar. Bunu ne kadar öngördükleri tartışmalıdır, yine de birçok yorumcu bunun sonuçlarının tamamen farkında olduklarını düşünüyordu. Hobbes, Kızılderililerin doğa durumunda yaşadığını düşünüyordu ve koşullarını sefalet olarak tarif ediyordu. Kızılderililerin mümkün olan en az gaddarlıkla fethedilmeleri ve onlara istikrarlı yönetimler verilmesi durumunda daha iyi durumda olup olmayacakları tartışmalıdır; tehlikeli bir anarşiyi "özgürlük" ile karıştırma durumunda direniş akıl dışı olurdu, Hobbes da Locke gibi, yozlaşmamış ve etkin bir yönetim tarafından yürürlüğe konmuş istikrarlı mülkiyet haklarının, medeni yaşam için çok önemli olduğuna inanıyordu.

Başlangıçta tüm dünyanın Amerika'dan ibaret olduğuna inanan Locke için bunun sonucu, *Second Treatise*'in beşinci bölümünde tartıştığı gibi, basit tüketim mallarında ve daha sonra toprakta ve en nihayetinde de para eşdeğeri olarak mülkiyet haklarının gelişmesinin, ilerleme için önemli olduğudur. Eğer emek, sahiplik için ilk hak ise avcılık ve toplayıcılık yaparak çok yalın bir hayat yaşayarak ıssız topraklarda aylak aylak dolaşan Kızılderililerin, öldürdükleri geyikler ile topladıkları meşe palamutları üzerinde olsa bile toprak üzerinde bir hakları yoktur. Bir İngiliz gündelikçisinin, Amerika'daki "büyük ve kalabalık bir toprağın kralından" daha iyi yaşadığını, daha iyi bir evde oturduğunu, daha iyi giyindiğini gördüklerinden yerleşimci çiftçiler

5 *Savaş ve Barış Hakları* olarak çevrilmiştir.

tarafından işgal edilen topraklara erişimi kaybetmek bir kayıp olmayacaktı.[6] Locke'un savı, bir taşla iki kuş vurmuştu: Yerli Kızılderililere karşı atıldıkları topraklara gerçekte sahip olmadıkları anlamına geliyordu; İngiliz yönetimine karşı ise kolonicilerin, mülkiyet haklarının üzerinde neredeyse hiç emek sarf etmedikleri topraklarda avlanan İngiliz soylu ailelerininkinden daha güçlü olduğu anlamına geliyordu. Kızılderili iddialarına daha sempatik bakan bazı Amerikalı koloniciler, soyluların hakları, hukuka uygunsa Kızılderililerin haklarının da hukuka uygun olduğunu iddia etmek için bu savdan faydalandılar.

Valladolid tartışması, Karayip Kızılderililerinin kendi kendini yönetip yönetemeyeceği veya doğal köleler olup olmadıkları sorusuna bağlıydı. Sepúlveda, onların medeni İspanyollar karşısında doğal köleler olduğunu iddia ediyordu; tıpkı erkeklerin karşısında kadınlar, yetişkinler karşısında çocuklar ve ılıman karşısında öfkeli gibi.[7] Dünyanın klasik Yunanlılar ile barbarlar veya Romalılar ile barbarlar arasında bölünmesi, uluslararası hukukta medenilerin, medeniler ile medeni olmayanlara karşı yükümlülükleri hakkındaki modern görüş hâlini aldı. Ayrımın ilk kullanımı, kâfirlere karşı sözünü tutuma yükümlülüğü hakkındaki eski soruya yeni bir yanıt bulmaktı. Orta Çağ yazarları bölünmüştür; bazıları kâfirlere karşı sözümüzü tutmamıza gerek olmadığını iddia etmek için Cicero'nun, *De Officiis*'indeki korsanlara karşı sözümüzü tutmamıza gerek olmadığı şeklindeki savından yararlanmaktadır. Tıpkı korsanların, kendilerini doğal hukukun ötesine koyması gibi, hiçbir ahlaki ilkesi olmayan ve inanan biri gibi sözüne sadık kalma dürtüsünden mahrum olan kâfir aynısını yapmaktadır. Medeni olmayanın, medeni olana karşı yalın insani kısıtlamalar dışında çok az hakkı vardır. Bununla beraber, 1758 tarihli *Droit des nations* isimli eseri çok etkili olan İsviçreli kuramcı Emerich Vattel, medeni ile medeni olmayan arasındaki ayrımı Orta Amerika'nın İspanyollar tarafından fethini savunmak değil ama kınamak için kullanmıştı.[8] Vattel, Orta Amerika'da putperest olsa da gerçek bir medeniyet olduğunu iddia etti; bu nedenle, fethedilmeleri basitçe hukuksuzdu. Grotius'un, fethi, Amerikalı Kızılderililerin doğa hukuku ihlal etmesini cezalandıran bir eylem olarak meşrulaştırması, Vattel tarafından çok sayıda insanın bu oyunu oynayabileceği şeklindeki basit ama ikna edici bir temelde reddedilmektedir: Hz. Muhammed, kendi dinî görüşünü yerleştirmek için Asya bozkırlarını fethetmişti. Doğal hukukun detayları hakkında uluslararası bir fikir birliğinin yokluğunda, Grotius'un görüşleri ile yüksek bir ilkenin arkasına sığınarak güçlünün güçsüzü fethetmesine genel bir izin verme arasında hiçbir fark yoktur. Tabii ki Vitoria ve Sepúlveda, en azından aydınlanmışlar arasında bir fikir birliği olduğunu düşünecekti ama bu da kimin aydınlanmış olduğu hakkında bir fikir birliği olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

---

6 Locke, *Two Treatises of Government* içinde Second Treatise (41. kısım), ss. 296-97.

7 *The Politics* (1.4-6), ss. 14-19 hakkındaki bölüme dayanmaktadır.

8 Vattel, *The Law of Nations* (kısım 208), s. 128.

Vattel, İngilizlerin Kuzey Amerika'yı kolonileştirmesini onaylıyordu çünkü orada henüz bir medeniyet yoktu. Basitçe anlatacak olursak, Kuzey Amerika'nın vahşileri, toprağı işleme ve onu üretici kılma doğal hukuk yükümlülüğünü yerine getirememektedir. Doğal hukuka göre, toprak ellerindedir ama ona sahip değillerdir ve "adil sınırlar içinde yapılıyorsa" yerleşimcilere mâni olma hakları yoktur. Her hâlükârda, New England Püritenlerinin ve Pennsylvania'daki Quaker'ların, yerli sakinlerden toprakları satın alarak zahmete girdikleri ve basitçe toprakları ele geçirmedikleri olgusunu onaylamıştı. "Adil sınırlar" yerli maliklerin çok aleyhine olacak şekillerde tanımlanabilirdi. Vattel, Amerikan hukuk kuramcıları için popüler bir kaynaktı fakat Jefferson sürekli olarak Kızılderililerin, toprak sahibi çiftçiler olma ile açlıktan ölmek için ıssız topraklara sürülmekten birini seçmek zorunda olduklarını iddia ediyordu. Aslında Jefferson'ın en ölçüsüz düşünceleri, saf ırkçı nefretten değil ama İngilizlerin devrim yıllarında ve 1812 Savaşı'nda yardımcı birlik olarak Kızılderilileri kullanmadaki başarısından kaynaklansa da bazen onları Kanada'ya sürmeyi ve daha sonra da açlıktan öldüklerinden emin olmak için Kanada'yı ele geçirmeyi düşünüyordu.[9] Vattel'in yerli halklar lehine olan görüşünün altı, kendi eserinin entelektüel gücü dolayısıyla oyulmuştu. Vattel, doğa yasasını, *lex naturae*, ulusların hukukundan, *jus gentium*, ayırma ve daha sonra da uluslararası örfi hukukun farklı unsurlarını birbirinden ayırma konusunda titizdi. Bunun etkisi, gelişmiş karmaşık devletlerin birbiriyle ilişkileri ile basit siyaset-öncesi toplumlarda yaşayan halklarla ilişkileri arasındaki zıtlığı keskinleştirmekti. İkincisi "medeni" değildi, anlaşmalarına bağlı kalamazdı, onlara, temas edilen gelişmiş toplumlara davranıldığı gibi davranmak doğru değildi; medeni olanların, ahlaki olarak mütevazı davranması gerekiyordu ama daha fazlası değil. John Stuart Mill, medeni insanların sahip olduğu özgürlük ile "barbarlara" uygun hayırsever despotizmi karşılaştırırken ağırlıklı olarak sadece bu düşünceye dayanıyordu.[10]

"Medeniyet Götürme Görevi" (Mission Civilisatrice)

Medeni olan ile olmayan arasındaki ayrım, kolonileştirmeyi meşrulaştırma açısından özel bir amaca hizmet etmektedir. Fikrin, Aristoteles'ten türemiş en eski versiyonu basittir; akılcı öz yönetim kapasitesi bakımından yöneticiler ile yönetenler arasındaki fark, yöneticilere despotik otorite izni vermektedir. Aristoteles bu argümanıyla, bir polis içinde bir *panbasileus*'un (kral) yönetmesinin koşullarını ortaya koymuştur. Bu farkın modern hayattaki ifadesi ise emperyal güçlerin, medeni olmayan halkları medeniyetin nimetlerine kavuşturma hakkı ve görevi olduğu fikridir. Nimetler sıra ile gelmektedir, en azından Hristiyan devletlerin Hristiyan inancının bilgisini yayması gerekmektedir; daha azı ise yerli uyruklarını, insanlığın medeni

9 Jefferson, *Political Writings*, ss. 520-25, 539.
10 J. S. Mill, *On Liberty*, s. 16.

standartlarına ve hukuka göre yönetmeleri gerekmektedir; en fazlası ise yerli uyruklarını Avrupa kültürünü ve Avrupa siyasi ideallerini takdir eden koyu derili Avrupalılara dönüştürmeyi gerektirir. İmparatorluk fikrini, yerli halkları medenileştirmesinin bir aracı olarak meşrulaştırmak gibi bir argümanın ne zaman ortaya çıktığını söylemek zordur fakat on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, emperyalist düşünce yaygın bir kabul görmeye başlamıştır. Bu popülarite, Afrika için girilen yarışın bir sonucu gibidir. Nitekim Afrika halklarının ırksal farklılığı, bu tartışmanın en önemli parçasıdır.

Bu düşünce on sekizinci yüzyılda, genellikle ciddi düşünürler tarafından savunulan bir fikirden ziyade eleştirmenlerin saldırılarının hedefindeydi fakat Doğu Hindistan Kumpanyası ve sıradan koloni yerleşimcileri gibi büyük imparatorlukların savunucularının retoriğinde bir yanıt bulmak adına yeterince yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı. Montesquieu'den sonra medeniyetlerin yavaşça geliştiği, bir toplumdan diğerine kurumlar aşılamanın korkunç derecede zor olduğu, bir toplumun yabancı kurumları sanki kendi içinde büyümüş olanlar gibi işletmesinin saçma olduğu bir klişe hâlini almıştı. Burke'ün *Reflections on the Revolution in France* isimli kitabı, gizliden gizliye anti-emperyalist bir eser olarak okunmuştu ve bizzat Burke, yıllarını Doğu Hindistan Kumpanyası'nın bir Hindistan İmparatorluğu yaratmasına saldırarak harcamıştı. Altta yatan düşünce basitti: Kendi toplumumuzu basit bir akılcı plan üzerinden yeniden modelleyemeyiz ve daha ziyade tamamen yabancı başka bir toplumun işleyişinde öngörülmeyen ve kontrol edilemeyen etkiler olmadan onu kullanamayız. Bunlar iyi huylu olmaktan ziyade kötü huyludur. Her hâlükârda, yerli halkların refahı için kendini feda etme kaygısından çok gaddarlık ve açgözlülük, kolonicilerin davranışlarındaki sıklıkla görülen özelliklerdir. Kant'ın *Perpetual Peace*'teki yorumları, kaygı itirafları ile pratikteki kötü muamele arasındaki farkı ortaya koymaktadır.[11]

Bu pratik itirazlar, daha fazla ve daha medeni halklar arasındaki zıtlığın temelini sarsmaz. Nitekim Burke'ün, Doğu Hindistan Kumpanyası'nın hareketlerini tarif etme biçimi, bize, gönlünden asıl geçenin, elbette ticaret değil, Roma ölçeğinde talan ve yağma olduğunu göstermiştir. Fransız *filozof* Denis Diderot, doğrudan medenileştirme misyonu argümanının altını oyarak zıtlığın kendisiyle dalga geçmeye girişmiştir. Başka bir yerde Avrupa lehine bahsettiği medeni Avrupa ve medeni olmayan başka yerler arasındaki zıtlığı tamamen reddetti. 1770'te yazılan ancak 1796'da yayımlanan *Supplément au voyage de Bougainville*'in hiçbir okuru, doğrudan bir medenileştirme misyonundan bahsedemez; Diderot'nun baskı altındaki bir Cizvit rahibi ile sevecen, cinsel açıdan özgür Tahitililer arasındaki karşılaşmayı komik bir hâle indirgemesi, hangisinin akılcı bakımdan küçümseneceğinden çok hangi toplumun daha medeni olduğu sorusunun keskin bir şekilde hatırlatılmasıdır.[12] *Supplément*'ın çoğu, komik olmaktan uzaktır; öldürme, yozlaşma ve

11 Kant, *Political Writings* içinde Perpetual Peace, ss. 102-7.
12 Diderot, *Political Writings* içinde Supplement to the Voyage of Bougainville, s. 47.

bizim ahlak, bozukluklarımız olmadan mutlu bir şekilde yaşayan uzak yerlerin masum sakinlerini yozlaştırma konusunda Avrupa'nın yeteneğine dönük öfkeli bir saldırı anlamına gelir.

Emperyalizmin, ilerleme getirme ve bunun nasıl bir ilerleme olacağı konusundaki rolü, bundan dolayı çok tartışmalıdır. Eleştirmenler de tam da ilerleme fikri konusunda şüpheciydi; şüpheci Diderot, kendi toplumunun aptallıklarına ve vahşetine dönük insani bir nefretle harekete geçmişti fakat diğerleri daha medeni bir toplumun diğer bir halk üzerinde ilerleme için baskı yapma hakkı olup olmadığı sorunu üzerine yoğunlaşmıştı. Immanuel Kant, insani ilerlemeyi kabul etse ve onun doğası hakkında olumlu görüşlere sahip olsa da ilkeli bir anti-emperyalistti ve bunu desteklemede devletin rolüne dair tutarlı bir kuram geliştirmişti. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* isimli denemesi, tarihin amacının, insanlığın niteliklerinin mükemmelleştirilmesi olduğunu ileri sürmektedir; bu tek bir kişide değil ama bütün olarak insan ırkında yapılmaktadır. Kabiliyeti oranında herkes, elinden geleni yapmalıdır ve mutluluk hakkındaki fikirlerimize göre başkalarını mutlu etmeye çalışmak veya bir halkın aynısını başkasına yapması ahlaken çirkinliktir. Bir halkın ilerlemesi için bir siyasal topluluk oluşturmaları gerekmektedir fakat bunu oluşturmak onlara kalmıştır. Kant, Perikles, Machiavelli ve Algernon Sidney'i, sağlıklı bir cumhuriyetin, gücünü ulaşabildiği her yere kadar genişlettiği kanısı bakımından birleştiren geleneği tamamen tekrar etmişti; 1795'te yazılan *Perpetual Peace*, bir uluslar birliği tarafından desteklenen uluslararası bir barış sistemi aramaktaydı.[13] Bir medenileştirme görevi, tarihin gizli amacıdır, daha avantajlı olanların daha az avantajlı olanlara dayattığı bir şey değildir. John Stuart Mill de sıklıkla, faydacı değerlere ve liberalizme eş zamanlı bir bağlılıktaki gerilimi ortaya koymaktadır. Faydacı, her şeyden önce, eğer medeni olmayan veya daha az medeni emperyal bir güç tarafından medenileştirilebileceklerse Bentham'ın her zaman olduğunu iddia ettiği gibi kaynak israfı olmaması şartıyla bunun olması gerektiğini kabul etmelidir. Bu, yirminci yüzyıldaki Amerikan dış politikasında çok öne çıkan demokrasi ihracı dürtüsünün, on dokuzuncu yüzyıldaki habercisidir. Liberal, diğer taraftan Kant'ın yanında yer alma eğilimindedir ve yabancıların yardımlarını istememiş insanlar üzerinde medeniyetle ilgili fikirlerini empoze etme gibi bir işi olmadığını kabul etmektedir.

Mill, 1853'te Doğu Hindistan Kumpanyası'nın Hindistan'daki yönetimini savunmak için bir Lordlar Kamarası komitesinin huzuruna çıktı. Onun bir "ilerleme" yönetimi olduğunu, bu ilerlemelerden birçoğunun tam da beklendiği gibi okuma yazmayı yaygınlaştırma, yollar yapma, demiryolunu getirme, limanları modernleştirme olduğunu söyledi. Bununla birlikte, aklındaki asıl ilerleme, kumpanyanın zorlu Hint halkına akılcı ve yozlaşmamış öz yönetim sanatlarını öğretme sürecine başlıyor olmasıydı. Bunun ne kadar

13 Kant, *Political Writings* içinde Perpetual Peace and Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose.

kültürel dönüşüm gerektirdiğini Mill söylemiyordu fakat Hint toplumunun batıl inançlarla, kölelikle ve yozlaşma ile dolu olduğu şeklindeki babasının tasvirini kabul ettiğinden bunun zaman alacağından kuşkusu yoktu. Mill'in öz yönetim taleplerine ilişkin *Representative Government*'taki açıklaması, iş tamamlanmadan önce Hint siyasal kültürünün daha Atinalı, daha enerjik ve kendini daha çok geliştiren bir hâl alması gerektiğini önermektedir. Soylu muhatapları, onun görev tamamlandığı anda İngilizlerin ayrılması konusundaki ısrarından ürkmüştü. Eğer Hindistan kendini yönetebilseydi İngilizlerin gitmesi gerekirdi. Eğer rolleri siyasal eğitim sağlamak olsaydı, öğrencileri, kendilerini idare etmeye hazır olduğu anda artık onlara gerek kalmazdı. Kendi kendini tasfiye edecek imparatorluk misyonu önerisini sunduğunda Lordlar Kamarası komitesinden aldığı anlayışsız yanıt, İngiliz siyasetçilerinin, imparatorluğu, akılcı ve kendi kendini yöneten liberal demokrasiler olmaları için yerli halka yardım etme düzenlemesinden ziyade geleneksel metropol ülke için ticari ve askerî avantajları bağlamında düşünmeyi daha cazip bulduğunu ortaya koymaktadır.

Mill, İngiltere'nin ne tek başına ne de bir avuç diğer Avrupalı ulusla beraber bir imparatorluğa sahip olmak ve onu kontrol etme hakkına izin veren bir medenileştirme misyonu olduğunu ileri sürmüştür. Bir halkın, bir diğerini isteğine rağmen medenileştirebileceği fikrine düşmandı ve fetih fikrinden hoşlanmıyordu. İmparatorluğu ciddiye alan savunma, eğer ekonomik ve siyasi açıdan daha gelişmiş bir rejim, kendini az gelişmiş bir rejimden sorumlu bulursa Yunan ve Roma tarzında onları sömürmekten ziyade az gelişmiş toplumun ilerlemesi için çalışması gerekmektedir şeklindeydi. Mill'in düşünceleri, ilerlemeyi öz yönetim için gerekli yetenekler ile zevklerin kazanılmasına sıkı sıkıya bağlamak bakımından sıra dışıydı. Belki de koloni idaresi için koyduğu yüksek ahlaki standartların, bilinen herhangi bir yönetim tarafından karşılanacağını düşünürken aşırı iyimserdi.

Mill'in duruşu çok ahlakçıydı; onun aynadaki yansıması, Marx'ın görüşünün kasıtlı acımasızlığıdır. Marx, emperyalizmin ilerici bir güç olduğuna, Mill'den bile çok ikna olmuştu fakat böylesi ahlakileştirmeleri küçümsüyordu. Emperyalistleri motive eden açgözlülüktür. Doğu Hindistan Kumpanyası hakkındaki gerçek, Mill'in savunusu değil ama kumpanyanın Çinlileri zehirleyerek kâr etmesini güvence altına alan Afyon Savaşları'ydı. Kuvvet ile çözülecek konular hakkında, güzel sözlere büründürülmüş olsun olmasın, anlamsız ahlakileştirmeyi küçümsemesi, bir bütün olarak insan ırkı bakış açısından İngiltere'nin kolonyal ve emperyal bir güç olmasının iyi bir şey olduğu iddiasının altını oydu. "Daha medeni" olması İngiltere'ye, Hindistan'da ve Çin'de toplumsal, ekonomik ve siyasi değişim dikte ettirme hakkı vermişti; İngiltere, tarihsel gelişme yolunda daha ileride olduğundan dünya çapında sosyalizme doğru ilerleme, İngiltere'nin, geri kalmış ulusları gelişmiş dünyaya sürüklemesi ile hızlanacaktı. Bu genel olarak imparatorluk savunusunun ve Avrupa'nın daha üstün medeniyetine hayranlık duymanın ötesindeydi.

Kapitalizm, medeni bir ekonomik sistem değildi; sadece tarihsel ilerlemeye hizmet eden imparatorluklar bu sınırlı kabul edilebilirliğe sahipti. Örneğin Rus İmparatorluğu'nun, Almanya'da devrim yapması pek olası değildi; tüm Avrupa'da ilerleme için bir engeldi ve kısa zamanda yok edilemezdi.

Büyük siyaset kuramcılardan Tocqueville, Cezayir hakkındaki yazılarında medenileştirme görevine ilişkin karakteristik Fransız idealini ortaya koymaktadır.[14] Tocqueville, İngilizlerin herhangi bir emperyal hırsları olmadığı taklidi yaptıklarında ikiyüzlü davrandıklarını düşünüyordu; İngiliz meşrulaştırıcı miti, imparatorluğun "akıl yokluğu durumunda" elde edildiği, hakikat tarafından yalanlanmaktadır. İngiliz çıkarları ne zaman tehlikeye girse İngilizler, aralarında Kuzey Amerika'daki ve Hindistan'daki Fransızların da olduğu önceki kolonyal güçleri yerinden etmekte ve yerel sakinlerin çıkarlarına bakmadan İngiliz çıkarlarını garanti altına almaktadır. Fransa, ancak İngiltere ile olan çekişmesini ciddiye alarak ve Cezayir, Yakın Doğu ile Afrika'nın diğer yerlerinde gücünü arttırarak birinci sınıf bir güç hâline gelebilirdi. Tocqueville'in yerel halka davranışını savunusu, *Democracy in America*'nın yazarının ve Amerikan Kızılderililerinin kaderi hakkındaki dokunaklı düşüncelerinin üzerine rahatsız edici bir gölge düşürmektedir. Bununla beraber, Tocqueville, John Stuart Mill ile kıyaslandığında toplumsal ve siyasi değişimin bedeli hakkında güçlü bir hisse sahipti. Mill, Hindistan'da yaşayanların, Doğu Hint Kumpanyası tarafından yönetilerek hiçbir şey kaybetmediklerini düşünüyordu; Tocqueville ise kolonileştirilmiş halkların çok büyük kayıpları olduğu hakkında güçlü bir hisse sahipti. Tarihsel ilerleme, bedelsiz olamazdı ve Fransa acısız bir şekilde Cezayir'i fethedemezdi. Fransızların meşru "şan" arzusu ile değil ama ideal Fransız medeniyetini dünyaya yayma görevi ile haklı çıkarıldı. Bu gerçek *medenileştirme misyonu* doktriniydi. Kırk yıl sonra Jules Ferry aynı temayı ele aldı; bu tema 1950'lerin dekolonilizasyonuna kadar Fransız kolonyalizmini sürdürdü ve belki de Fransa'nın eski kolonileriyle olan ilişkisinin hâlen temelini oluşturmaktadır.

Medenileştirme misyonu kavramıyla ilgili çok sayıda sorun vardır. İlki, "medeniyet'' ve "medeniyetler" arasındaki muğlaklıktır. Mill'in "gelişmeler" olarak tanımladığı demiryolu veya bir dizi liman tesis edilmesi hakkında özel olarak Fransız, Amerikan, Alman ve İngiliz olan bir şey yoktur. Bunlar ekonomik modernleşmenin altyapısıdır fakat Milton veya Henry James yerine Racine veya Goethe'den zevk almak başka bir konudur. Bu Fransız, Alman, İngiliz veya Amerikan kültürüdür. Bugünlerde "modernleşme" ile "medeniyet" arasında ayrım yapıyor olmamız gerçeğinde rehavete yer yoktur; modernleşme literatürünün büyük bir kısmı hâlen modernleşmeyi dar ekonomik ve teknik güncelleme ile Avrupa'nın liberal ve demokratik bağlılıklarının elde edilmesi anlamında modernleşmeyi birbirine bağlamaktadır. Teknik ileriliğin liberal demokrasiye dönük bir istek olmadan da elde edilebileceği, yüksek kültürün kendisinin liberal demokrasi ile bir bağı olmadığı açıktır fakat bu alandaki

14 Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*.

kafa karışıklığı siyaset analizcilerinin rahatsız edici bir hatasıdır. Diğer bir büyük sorun ise fikrin, kendi kendisiyle çelişmenin eşiğinde olmasıdır. Eğer bir medenileştirme misyonumuz varsa, bunun üzerinde tatbik edildiği insanların hızlıca medeni hâle gelebilmesi gerekmektedir fakat hızlıca medenileştirilecek insanlar, kolonileştirme için makul aday değildir çünkü muhtemelen medenileşmenin faydalarını görebilirler ve onları gönüllü bir şekilde elde edebilirler. Tersine, eğer düşünce medenileşmesi önerilenler, kendi toplumsal ve siyasi ilişkilerini örgütleyemeyecek kadar medeni Batı'nın gerisindeyseler ve etnik, kültürel veya dinsel ilk günah yüzünden geriliğe mahkûmsalar, zorla medenileştirmenin dört yaşındaki çocukların kafasına, döve döve ileri matematik sokmaktan öte bir anlamı yoktur.

Irkçılık: Klasik ve "Bilimsel"

On dokuzuncu yüzyıl emperyalizminin bir ürünü ve medenileştirme misyonu kavramlarıyla düşünmenin doğal bir sonucu "bilimsel ırkçılıktı." Irkçı argümanlar ve medenileştirme misyonuna ilişkin argümanlar pratik değil ama ilkesel olarak farklı söylem çerçevelerine ait olmalıdır. Yani ciddi bir ırkçı kuram, aşağı ırkların neden medeni halklar hiyerarşisinde her zaman aşağıda yer alacağını veya neden hiyerarşiye ait olmadıklarını açıklayacaktır. Modern ırkçıların yaptığı gibi iklim ve çevre bakımından ilgisiz olan genetik yetersizlik ve uygunsuz bir çevre tarafından üretilen olumsal yetersizlik arasında ayrım yapmaması dışında, bilimsel ırkçılığın babasının Aristoteles olduğu düşünülebilir. İlkinin, zorlayıcı medeniyeti dışarıda bırakması dışında ikisi de kısıtlamasız sömürüdür. Sadece Yunanlılar kelimenin dar anlamında siyasal yaşam için uygundur fakat İskitler ve Perslerin zorla Yunan medeniyetine dâhil edilebileceklerine dair bir öneri yoktur. Aynı şekilde Algernon Sidney de "kendi özgürlüklerini umursamayan veya kendilerini yönetemeyen efemine Asyalılar ve Afrikalılar, Aristoteles ve diğer bilge kişiler tarafından *doğaları gereği köle* olarak adlandırılmaktadır ve onlara hayvandan biraz daha iyi gözle bakılmaktadır" sözüne atıf yapmaktadır.[15] Irk, "bilimsel ırkçılık" çerçevesinde anlaşıldığı şekliyle konuya girmiyor gibi görünmektedir ve efemine Asyalılar ile Afrikalıların en nihayetinde "bizim gibi" olup olamayacakları sorusu gündeme gelmemektedir. Medenileştirme misyonu, aşağıda olmanın ve hiyerarşinin daimî değil geçici olduğunu varsaymaktadır; aksi durumda eğitim umutları başarısızlığa mahkûm demektir. Her durumda başarısızlığa mahkûmdur. Bizzat seçkin Afrikalı şairler ve düşünürler, birçok Fransız'dan daha iyi Fransız kültürünü anlayan siyah Fransızlar hâline gelmeleri hakkında karmaşık duygulara sahipti ve Fransız kültürünü, siyahilik adına mı reddedeceklerini yoksa en iyi durumda Fransız değil ama insani olan bir kültürü şiddet yoluyla yaymanın zalimliğini ve adaletsizliğini mi reddedeceklerini sorguluyordu.

15 Sidney, *Discourses concerning Government*, s. 9.

Sıradan ırkçılık ve etnik hakaret, yazılı tarih kadar eski olsa da bilimsel ırkçılığın kökenleri belirsizdir. Tanınır bir şekilde modern ırkçılık biçimleri, en azından büyük doğa bilimci Linnaeus'un, insan dışı organizmalar kadar insan ırklarını sınıflandırmaya da el attığı on sekizinci yüzyıla kadar geri gitmektedir. On dokuzuncu yüzyılda Lamarkçı ve Darwinci evrim teorisi tarafından onlara yeni bir yaşam verildi ve insan tarihini daha da açıklamaya giriştikçe neredeyse metafizik bir tat almıştı. Merak uyandıran bir konu, ırkçılık genellikle beyaz Avrupalıların ilişkileri yönetmesi; beyaz olmayanların ve Avrupalı olmayanların topraklarını sömürgeleştirmeleri gerektiği düşüncesini desteklese de on dokuzuncu yüzyıl bilimsel ırkçılığının kurucuları tersini düşünmekteydi. O, İran'da ve başka yerlerde diplomatik hizmette bulunmuş ve bir süre Tocqueville'in sekreterliğini yapmış bir Fransız aristokratı olan Comte de Gobineau idi; romanlar, kısa hikâyeler ve *Essai sur l'inégalité des races humaines* adlı 1855 yılında basılmış korkutucu sonraki yaşamla ilgili bir kitap yazdı. Gobineau kelimenin dar anlamıyla bir Yahudi aleyhtarıydı, Yahudiler kadar Araplardan da hoşlanmıyordu. Demokrasinin ve gelişen kitle siyasetinin sert bir eleştirmeniydi; emperyalist maceraların, kitlelerin zevklerini tatmin etmenin bir yolu olduğu düşüncesi onun midesini bulandırıyordu. Yine de kitap Richard Wagner, Hitler ve Naziler tarafından sürdürülen Aryan üstünlüğü doktrinini yaygınlaştıran Houston Stewart Chamberlain tarafından takdir edilmişti.[16] Gobineau, yeni bir ırk düzeni konusunda hevesli değildi; bir dinginciydi, bir kötümserdi ve derin bir gericiydi.

Gobineau, tamamen ırkçı kategorilerle düşünüyordu ve imparatorluklardan hoşlanmıyordu çünkü onların kaçınılmaz olarak kötü nesillere ve dolayısıyla da üstün ırkın bozulmasına yol açacağını düşünüyordu. Niye bu kadar kaygılı olduğunu anlamak kolay değildir; modern Fransızların saf Frank atalarından daha aşağı olduğunu düşünüyordu ve daha fazla bozulmaktan korkması için çok az neden vardı. Birçok ırk kuramcısı gibi, ırksal bozulmanın kaynağı hakkında tereddütleri vardı; bazen seyreltilmiş bir Aryan ırkının diğerlerine üstün olduğunu düşünüyordu; diğer zamanlarda önemli olanın saflık olduğunu melez halkların saf ırklardan aşağıda olduğunu düşünüyordu. Görüşlerinin detaylı bir analizi, bir antikacı merakını tatmin edecektir. Ancak o, her türden ırkçılığın, zafer kazanmış emperyalizm biçiminde olması gerektiği, kaçınılmaz olarak ekonomik sömürüye ve siyasi zorbalığa hizmet edeceği varsayımına karşı bir uyarı olarak hizmet etmektedir. Görüşleri aynı zamanda tecritçiliğe de yol açabilirdi.

Lenin ve İmparatorluk hakkında Marksist Görüş

İmparatorluğa karşı ideolojik isyana ve milliyetçi anti-kolonyalizme geçmeden önce, yirminci yüzyılın en büyük tartışmalarından birinin önemli

16 Gobineau, *The Inequality of the Human Races*; Houston Stewart Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century*.

noktalarını yeniden özetlememiz gerekiyor. Bu, modern emperyalizmin neden ortaya çıktığına, neden geç kapitalizmin bir özelliği olduğuna ve kendinde ne kadar iğrenç olursa olsun neden kapitalizmi tamamen alaşağı edecek uluslararası devrim için asli bir adım olduğuna ilişkin Marksist açıklamanın savunucuları ve eleştirmenleri arasındaki tartışmadır. Bu, keskin bir bakış açısından, medenileştirme projesi hakkında medenileştirici misyon fikrini, ağır bir ironik paranteze alan bir açıklamadır. Marx'ın, İngiltere tarafından kurulan Asyalı imparatorluklardan beklediği ilerici sonuçlar ile sadece gerileyen Rus İmparatorluğu'nu karşılaştırması, ilerici ve gerici milliyetçilikler arasındaki karşıtlık ile eşleştirilmiştir. En iyi bilinen görüşü, emekçilerin vatanının olmamasıdır. Kârın olduğu her yere akan sermayenin vatanı yoktur ve proletaryanın da bir vatanı olma lüksü yoktur. İçinde bulunduğu koşullar, mensuplarının mülk sahibi olmamasıyla belirlendiğinden proletarya, hiçbir ülkede kelimenin gerçek anlamında bir paya sahip değildir.

Bu görüş, bir ülkedeki işçilerin diğer ülkelerin işçileri ile savaşmayacağı beklentisinin paramparça olduğu 1914'te hem Avrupa'da hem de Birleşik Devletler'deki sosyalist partiler için felakete yol açmıştı. Sosyalistlerin çoğu kendi ülkelerinin savaş çabalarını destekledi. Milliyetçilik, her durumda sosyalist enternasyonalizmi yenilgiye uğrattı. Bizzat Marx ve Engels, belli nitelikteki milliyetçilikleri onaylamıştı. Ulusal bir kimlik ve ulusal bir yönetim arzularının emekçilerin uzun vadeli çıkarlarını desteklediği halklar ilericidir, bu çıkarları geriye götüren arzulara sahip halklar ise gericidir. Almanya'daki 1848 devrimlerinin liberal milliyetçileri, ilerici taraftayken Almanya içinde birleşmeye direnen Danlar ve Holsteiner'lar gericiydi. İlerici milliyetçilik, Çarlık Rusya'sının, Avrupa'da otokrasileri koruma çabasına ket vurdu ve gerici biçimler, yerelliği teşvik etti, ekonomik dönüşümü engelledi. Yirminci yüzyılda dekolonizasyonu destekleyen en güçlü kuvvetler, sosyalistten ziyade milliyetçiydi, dolayısıyla sürdürülebilirse ve sadece ilerici biçimler teşvik edilirse ilerici ve gerici milliyetçilik biçimleri arasındaki ayrım çok önemli olacaktı. Görev zorluydu ve Marksistler çoğunlukla tüm milliyetçilik biçimlerine, sosyalizmin düşmanı olarak saldırmaktaydı; proletarya enternasyonalizmini teşvik etmeye saplanıp kalmıştı.

En gelişmiş Marksist emperyalizm teorisi, Marx'ın ölümünden yirmi yıl sonra geldi. Diğerleri gibi Marksistlerin, modern sanayide büyük tekellerin yükselişi ile eş zamanlı olarak Afrika ile Asya için yarışa dönük ilgilerinin yan ürünüydü. Kapitalist rekabet ile ilgili Marx'ın açıklaması, tekellerin, modern iktisadi manzarada hâkim olacağını ima ediyordu. Teorisinde rekabetin acımasızlığı ile ilgili varsayımı, ancak en fazla kaynağa sahip en dirençli şirketlerin ayakta kalacağını ve fiyatların ani yükselmesinden kazançlı çıkacağını ima ediyordu. Mali sermaye ve sanayi sermayesi arasında sanayi şirketlerinin dayandığı borçları sağlama yoluyla bankaların, sanayide çıkarları kontrolüne alacağı bir ittifak bekleniyordu. Marksistler, tekellerin yükselişini, sermayenin giderek arttan temerküzüne ilişkin Marksist teorinin bir kanıtı

olarak görüyordu. Sonradan gelen iktisat kuramcıları için bu, kapitalizmin gelişimindeki geçici bir safhadır; tekeller istisnasız olarak ufak ve daha kıvrak rekabetçilerin onların altını oymasının koşullarını yaratmaktadır. Dinozorlar da daha küçük memelilere mağlup olmuştu.

Marksistler, Marksist olmayanlar gibi, tüketim düşüklüğü ve talep azlığının, gelişmiş kapitalizmin önemli bir özelliği olacağını takıntı yapmıştı. Umutsuz bir kâr arayışı için daha da büyük sermayeleri kullanan tekeller, satın alma güçleri, tekellerin ürünlerini kârlı satmasına izin vermeyen daha da yoksul proleterler yaratacaktı. Soru, tekellerin ihtiyaç duydukları kârı sağlayacak pazarları nerelerde bulabilecekleriydi. Yanıt aşikâr gözüküyordu; kârların hâlen yüksek olduğu denizaşırı ülkelere genişlemeleri gerekiyordu. Lenin gibi bir Rus gözlemci için olgular, kuramın öngördüğü şekilde ortaya çıkıyordu. St. Petersburg ve Moskova'da denizaşırı yatırımcılar tarafından kurulan sanayi tesisleri, ülkenin kendi yatırımcılarının tesislerinden daha büyüktü; daha yüksek kâr toplamak için daha fazla sermaye yatırılıyordu. Lenin görüşlerini, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* başlıklı kitapçığında özetledi.[17] Bu, yerleşimcilerin sömürgeleştirmesini ima etmediğinden, yeni bir emperyalizm biçimiydi. Lenin Pittsburgh, Pennsylvania'da yaşamış olsaydı, Amerikan çelik tesisleri, İngiliz tesislerinden çok daha büyük olduğundan ve yatırılan paranın çoğu Londra şehrinden geldiğinden Birleşik Devletler'in, İngilizler tarafından yeniden sömürgeleştirilmekte olduğunu düşünebilirdi. Lenin, her zaman olduğu gibi, Rusya'da başarılı bir sosyalist devrimin yapılabileceğini düşünmek için nedenler arıyordu. Rusya'nın, siyasi açıdan Marx'ın devrimin patlak vermesini beklediği Batı Avrupa ülkelerinden daha istikrarsız oluğu yeterince açıktı. Lenin, Rus yatırımlarının, özünde Avrupa kapitalizminin başarısına hizmet ettiği için Rusya'daki bir siyasi kalkışmanın, Avrupa kapitalizminde bir krize neden olarak ve proleter devimin gelişimini hızlandırarak "kapitalist zincirdeki en zayıf halkayı kıracağı" sonucuna vardı.

Lenin'in, açıklamasının kuramsal temelini ödünç aldığı yazar J. A. Hobson, Marksist değil ama sol liberal bir İngiliz radikaldi. Emperyalizmin, beyaz adamın yükünü paylaşması istenen sömürgeleştirilmiş halklar üzerindeki etkisinden hoşlanmasa da emperyalizm hakkındaki görüşü, kuramsal açıdan, onun ahlak dışı olmadığı ama tedavi etmeye çalıştığı hastalığı azdırdığı şeklindeydi. Eğer emperyalizm, düşen kâr hadleri karşısında kâr arayışı ile teşvik ediliyorsa ve İngiltere gibi gelişmiş bir ekonomide altta yatan sorun, emekçi sınıfların satın alma gücündeki azlık ve yatırım yapan sınıfların eline geçen kâr ise emperyalizm gelişen tüketim azlığı krizine çare olmayacaktır. Aynı kanıta dayanarak ulaşılacak çok farklı sonuçlar vardır; bunlardan biri emperyalizmin retorik tarihi açısından çok önemlidir. Denizaşırı yatırımlarındaki aşırı kârlarını güvence altına alan işverenler, İngiliz işçilerini aksi taktirde yapabileceklerinden daha fazla ücretle çalıştırabilirlerdi. Bu, tüketim

17 Lenin, *Selected Works* içinde *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, ss. 667-766.

azlığını hafifletebilirdi ve kapitalist statükonun devamı açısından işçilere ekonomik bir çıkar sağlardı. İleri sanayi toplumlarında işçilerin, tarihin onlara yüklediği devrimci projeyi kucaklamadaki isteksizliği için bir açıklama arayan Marksistler, sıklıkla açıklamanın, işçilerin sömürgeleştirilmiş kuzenlerinin sömürülmesinden doğan kazançtan pay aldıkları olgusunda yattığını düşünüyordu. Bundan gayet makul bir şekilde şüphe duyulabilir. Batı Avrupa emperyalizmi hakkındaki en basit açıklama, diğerleri kadar ikna edicidir; askerî güvenlik ve ticari avantaj için devletler arasındaki rekabet, son dört asrın deniz imparatorlukları arasında bir rekabete yol açarken aynı güvenlik ve kâr arayışı, Birleşik Devletler ile Rusya'nın Batıya ve Doğuya yayılmasını açıklamaya kadar geri gitmektedir.

Dekolonizasyon, Milliyetçilik ve Din

Kolomb'un 1492'deki ziyaretinden sonra imparatorluğun yükselişinden daha ilginç olan, yirminci yüzyılın ortasında emperyalizmin ahlaken lekelenmesindeki hızdır. 1920'lerde çok az İngiliz, çok büyük bir imparatorluğa sahip olmanın meşru bir gurur kaynağı olduğundan şüphe duyuyordu. Mercator projeksiyonu, Kanada'ya haritada orantısal olarak geniş bir pay ve Hindistan'a hak ettiğinden daha küçük bir pay verse de okul çocukları, dünya haritası üzerindeki büyük kırmızı alanlardan gurur duymaya teşvik ediliyordu. 1950'lerde kalan İngiliz sömürgeleriyle ilgili asıl sorun, olabildiğince acısız bir şekilde onların nasıl bağımsızlığa kavuşturulacağıydı. Yüzyıl sonu itibarıyla "imparatorluk" bir suiistimal kavramıydı. 1960'larda Fransız yazarlar, *nouvelle empire américaine* konusunda vatandaşlarını uyardığında bunu, imparatorluk otoritesini kullanmanın kendi başına kötü bir şey olduğu ve Amerikalıların savaş sonrasında bunu, açık askerî işgalden ziyade gizlice kültürel yıkım yani Hollywood filmleri ve pop müzik aracılığıyla yaptığı pozisyonundan yaptılar. Fransız parfümü, modası ve mutfağına meziyetleri sayesinde evrensel olarak imrenilmesi ve Amerikan popüler eğlence sektörünün de benzer şekilde meziyetleri sayesinde imrenilmesi olasılığı nadiren ileri sürülmektedir. Böyle olduğunda da kimse "kültür emperyalizmi"nden veya "kültürel sömürgeleştirme"den bahsetmemektedir.

Modern emperyalizm, ulus-devletin işidir ve çöküşü, kısmen, emperyal güçlerin uyruklarına sömürge uyruklar değil kendi ulus devletlerinin vatandaşları olma arzusunu aşılamasının bir sonucudur. Ulusal bilincin doğuşunun bir özelliği de uluslararası ilişkilerin hem pratiği hem de teorisinde ulus-devletin önemi açısından ulusu neyin oluşturduğu veya bir ulus oluşturan bir grup insan arasındaki bağın doğası ile bağımsız, egemen bir devlet oluşturma hakları üzerinde bir fikir birliğinin olmamasıdır. Eski Ahit'in Kral James versiyonunda olduğu gibi bir "halk" olmakla "bir ulus" teşkil etme arasında bir örtüşme vardır. İsrailliler, seçilmiş ve kayırılan bir halktır. Bu tür bir halkı oluşturan şey soydur, ilk sözleşmenin bildirildiği İbrahim'den

gelmektedirler. Modern ulus-devletin, genellikle, iktidarı kendi ellerinde merkezileştiren ve devlet işlerini, iyi örgütlenmiş bir bürokrasi aracılığıyla gören on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki Avrupalı monarşilerle ortaya çıktığı söylenmektedir. Fakat bu monarşilerin ideolojik savunucuları ulustan bahsettiğinde, akıllarında Tanrının yarattığı İsrail vardı ve mutlak monarşide Tanrının, insanoğlu üstündeki hâkimiyetini görüyorlardı.[18]

İngiltere'nin iki Hanoverli kralında* olduğu gibi birçok monark, uyruklarından farklı bir dil konuştuğundan siyasi birliğin temeli olarak dil veya kültürel kimliği aramayacak kadar zekiydiler. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile birlikte hanedanlık ilkesi sarsıldıkça ne şekilde olursa olsun ulusal kimlik, otoritenin asli temeli olamazdı ama esasen milliyetçiliğin doğuşu Avusturya-Macaristan'ı çökertti. Ulusal kimliğin özünü aramak nankör bir görevdir fakat *hissedilen* bir ulusal kimlik hissi ve özellikle de hissedilen bir yaralanmış ulusal kimlik hissi inkâr edilemezdir. 1945 sonrası dekolonizasyona ve imparatorluğun sonuna hâkim bir düşünce varsa o da milliyetçiliğin, sosyalizme karşı zafer kazandığıdır; sömürgeci güçler bir yerden ayrıldıklarında, arkalarında her zaman bir çeşit sosyalizme bağlı, ister Marksist isterse de yerli, bir yönetim bırakmıştı. Birçok yönetim beceriksizdi ve birçok eski sömürgeci devlet başarısız devletlerdi; istisnasız bir şekilde milliyetlerinin korunmasını, sosyalist hırslarının gerçekleştirilmesinin önüne koymuşlardı. Afrika bağlamında keyfî ulusal sınırlar, kabile bağlılıkları ve eski sömürgeleştirme anılarının ötesinde ulusal birliğin kaynaklarının yokluğu, büyük sorunlara yol açmıştı; tartışmasız bir şekilde tek ulusal kurum genellikle ordu olduğundan ulusal kimlik ve askerî gücü elinde bulunduran insanların yükselişi arasındaki uygunsuz bağ yeterince açıktır. Başka yerlerde, Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa ile Güneydoğu Asya'daki Sovyet İmparatorluğu'nun sonu, etnik milliyetçiliğin baskı altına alındığını ama yenilmediğini bir kez daha göstermektedir. Yugoslav federal ve sosyalist cumhuriyetinin bazıları Latin, diğerleri ise Kiril alfabesi kullansa da hepsinin de aynı dili konuşan yarım düzine bağımsız cumhuriyetle parçalanması, aynı fenomene ilişkin sıkıntı verici bir kanıt sunmaktadır.

Bu paragrafların tonu, milliyetçilikten şikâyet edilmesi gerekiyor gibi görülebilir. Öyle olduğu açık değildir. Modern devletler karmaşık ekonomik temellere dayanmaktadır; bireyleri hangi yasalara uyacakları ve hangi yasalara uymayacaklarını seçmekten caydırmak için bazı birleştirici ilkelere ihtiyaç duymaktadırlar. Ayrıca birleştirici ilke, siyasi olmalıdır, ailesel değil; aile bağlılığı, ailelerin, üyelerini daha etkili bir şekilde korumasına imkân verir fakat aynı şekilde bir ailenin, diğer aileleri ve daha geniş bir toplumu sömürmesine de izin verir. İtalyan Mafyası, Mafya'nın üyelerinin, bir ailenin üyeleri olduğu fikriyle işler; Mafya'nın, İtalyan yaşamı üzerindeki çürütücü

18 Bossuet, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*, ss. 9 v.d.

* 1714 ile 1727 arasında kral olan I. George ve 1727 ile 1760 arasında kral olan II. George. Hanover Handeanı'ndan toplam beş kral ve bir kraliçe tahta çıkmıştır –ç.n.

etkisini vurgulamaya gerek yoktur. Milliyetçiliğin aile-üstü ve kabile-üstü bağlılıklar sağladığı oranda değerli sonuçları vardır. Bu görüş, Lord Acton, J. S. Mill ve Garibaldi gibi daha radikal milliyetçiler tarafından benimsenen on dokuzuncu yüzyıl liberal milliyetçiliğini desteklemektedir. Bir toplum, moderniteye doğru ancak siyasi birliğin şemsiyesi altında ilerleyebilir; ilerleme için gerekli liberal siyasi rejim, birleşik ve etkili bir hukuk sistemini gerektirmekteydi. Bu, ulusal bir toprağın kontrol edilmesini ve bunun karşılığında da bir ulusal bilincin varlığını ima ediyordu.

Radikal Anti-Emperyalizm

Dekolonizasyon, büyük oranda sömürgeleştirilmiş halkların ulusal bağımsızlık arzusu tarafından güdülenmişti; ulus-devletler dünyasının bir parçası olan bir devlet içinde yaşamak. Bu, tüm hikâyenin çok ötesindedir. Milliyetçi hareketleri veya milliyetçi fikirler etrafında inşa edilmiş hareketleri, genellikle devletlere değil ama birçok devlet içinde yaşayan halklara atıfla nitelendiririz. "Arap milliyetçiliği" böyledir. Fakat post-emperyal dünya için daha radikal hırslar mevcuttu. Siyaseti pozitif olarak etkilemek yerine daha çok hükümetleri ve yorumcuları korkutmuş olsalar da entelektüel olarak güçlüdürler. Bu konular hakkında çok temsil edici olmasa da kesinlikle etkili olan düşünceler, Frantz Fanon'un *The Wretched of the Earth*; Seyyid Kutub'un *Milestones* ve daha önceki çalışması *Social Justice in Islam* adlı eserlerde bulunmaktadır. İkisi de çok katı bir şekilde birey olduklarından ne Fanon ne de Kutub aşırı anti-emperyalizmi temsil edebilir. Diğer taraftan, sömürgeci güçlerin en entelektüel ve enerjik tebaalarına, niyetleri olmayan dersler öğretme yolları konusunda ikisi de tipiktir. Kutub'un durumunda sonuç, onu İslam'ın keskin bir Batı karşıtı biçimine çekmekti, böylece Fanon da dâhil birçok kolonyal entelektüelin çok farklı şekilde dile getirdiği öfke, aşağılanma ve ihanet duygusunu açık bir şekilde ifade etti. Gelişmiş dünyaya üyelik teklifini ciddiye aldılar ve daha sonra ciddi olarak bunun kastedilmediğini gördüler. Her zaman dışlanacaklardı.

Fanon, 1925 yılında Martinique'te doğdu ve İkinci Dünya Savaşı'nda genç bir delikanlı olarak direnişe katıldı. Savaştan sonra Fransa'ya gitti ve psikiyatri okudu. Psikiyatri eğitimini, hiç vakit geçirmeden, beyaz ırkçılığa karşı Sartre'ın varoluşçuluğuna ve Marx'ın sosyalizmine çok şey borçlu olan bir saldırı geliştirmek için kullandı. 1952'de yayımlanan *Black Skins, White Masks*,[19] savaş sonrasındaki sömürge karşıtı ve ırkçılık karşıtı hareketlerin başucu eserlerinden biri oldu. Hem Fransız sömürgeciliğinin *mission civilisatrice* görüşünün hem de siyahi nitelikler (*negritude*) başlığı altında Aimé Césaire'ın savunduğu siyah dünya görüşü ve kültürünün altını oydu. Fanon, Sartre'ın *Being and Nothingness*'da zaten kullandığı Hegelci ve Heidegger'ci fikirlerin karışımına dayanarak hâkim beyaz kültürün, beyazlığı bir erdem,

19 Fanon, *Peau noire, masques blancs*'ın çevirisi *Black Skins, White Masks.*

siyahlığı ise bir kötülük işareti olarak ele aldığı ve siyah doğanlara, doğuştan damgalı imajını dayattığı düşüncesini kolayca savunabildi. 1960'larda özellikle siyah Amerikalı radikaller arasında yaygınlaşan bu düşüncelerin bir kökeni vardı fakat bu kökeni ilk defa modern bir biçime sokan Fanon'du. Fanon, bilinen biçimleriyle sömürgecilik ve imparatorluğa karşı tepkiyi, deri ile maske arasındaki gerilim üzerinden ele aldı. Siyahi Amerikalı entelektüeller ise bunu kolaylıkla bir adım daha ileriye taşıyarak kendi toplumlarının iç emperyalizminden zarar gördüklerini ifade ettiler ve Afrika kökenli Amerikalıları, iç sömürgeciliğin kurbanları olarak konumlandırdılar.

Fanon'un kariyeri kısaydı ve hayatı tehlikeliydi. 1950'lerin başında Cezayir'de bir psikiyatrist olarak çalıştı fakat 1957'de mesleğini bıraktı ve Cezayir ulusal özgürlük hareketine katıldı. 1959 yılında ağır yaralandıktan sonra 1961'de lösemiden öldü. Cezayir'in bağımsızlığını kazandığını göremeyecek kadar erken öldü. Gerçi daha sonra Cezayir Devrimini etkisi altına alan iç mücadelelerin birinde ölmeyeceğine inanmak zordur. Ölmeden önce, iki sıra dışı kitap daha üretti; 1959'da *Year Five of the Algerian Revolution*'ı ve 1961'de *The Wretched of the Earth*'ü yayımladı. İkincisi, 1960'ların devrimci modası olan bir eserdi ve okura, Sartre'ın, kitabı bıraktıracak cinsten bir ön sözü ile sunuldu; inatçı entelektüel ilgisi, devrimci partinin görevi ve dekolonizasyonda milliyetçiliğin yeri hakkındaki analitik açıklaması çok keskindi.

Milliyetçilik, sömürgecilerin sömürgeleştirilenlere istemeden verdiği tehlikeli bir hediyeydi. Anti-kolonyal başkaldırı hareketleri, istisnasız olarak ulusal bağımsızlık hareketleri olarak tanımlanıyordu. Fanon, bunun yol açtığı sorunu anlamıştı. Bir Marksist olarak Cezayir'in köylülüğünü ve kent emekçilerini yerel kapitalist elitin –ulusal bir burjuvazi için kullandığı kavram– ellerine teslim etmek için Fransızların ve *kolonların* baskısından kurtarmak istemiyordu. Aynı zamanda bir devrim olacaksa ulusal kurutuluş hareketi olması gerektiğinin de farkındaydı; bu savaş, Fransızlar ile *pieds noirs*'lara* karşı Cezayirli Arapların savaşıydı; bir ırk savaşı, bir ulusal savaştı. Okuru çarpan, Fanon'un kararlı olarak şiddeti onaylamasıydı. Kendisine baskı yapan birini öldüren sömürge bir uyruk, baskıcısını öldürme eylemiyle kendini özgürleştirmiştir. Bu, Sartre'ın abartılı yorumuydu fakat Fanon'un görüşleri de yeterince tehlikeliydi. Teorik bir bakış açısından asıl vurucu olan, Fanon'un konumunun duygulandırma yeteneğiydi. Kaygısı, dekolonizasyon devriminin ulusal burjuvazi tarafından devralınacağıydı; diğer ve daha kötü akıbetler de her zaman daha olasıydı. Bunlardan biri olan askerî bir diktatörlüğün tesisi ve İslami bir rejim kurmak isteyen isyancılar ile buna engel olmaya kararlı seküler bir askerî yönetim arasında yıllarca sürecek iç savaş, Cezayir devriminin başına geldi. Birçok Cezayirli, Fanon'un kaçınmak istediği kadere, çalışan nüfusun sadece kapitalizm altında tüm işçilerin karşılaştığı sömürüden muzdarip olduğu bir kapitalist liberal demokrasiye razı olurdu.

* kara ayaklar: Afrika'da doğmuş Fransız yerleşimciler için kullanılan kavram –ç.n.

Dekolonizasyonun teorik temellerine ilişkin herhangi bir tartışmayı, hiçbir imparatorluk eleştirmeninin öngörmediği şeye değinmeden bitirmek yanlış olacaktır. Bu maalesef İslamcı köktencilik olarak adlandırılan şeyin yükselişidir; etiket talihsizdir çünkü Kur'an olmadan İslam'ın statüsü, Hristiyanlıktaki İncil'in konumu değildir ve Kur'an'ı nasıl okumamız hakkında sayısız argüman var olsa da onun "yanılmazlığı" ile ilgili argümanlar, İslam tarihinde kıyaslanmayacak bir rol oynamıştır. Tarihsel ironi, yükselişin beklenmedik olmasıydı. Yirminci yüzyıldaki radikal imparatorluk eleştirileri ve onların emperyalist düşmanları, neredeyse istisnasız olarak özü itibariyle sekülerdi. Marx'ın kapitalizm hakkındaki açıklamalarında ve bu açıklamanın emperyalizmi açıklamak için kullanılmasında ne gibi kusurlar olursa olsun hiç kimse emperyalistlerin ve sömürgecilerin sömürgeleştirdikleri ülkelerin kaynaklarını, orada yaşayanların fiziksel emeği de dâhil, sömürme arzularından şüphe edemez. Liberal emperyalist "gelişen" sömürge ülkeler idealinde ne gibi kusurlar olursa olsun ima ettiği ilerleme seküler, bireyci ve iktisadi açıdan akılcıydı.

İlerlemeye ilişkin Marksist görüşün, liberal görüş ile iki tarafın da kabul ettiğinden fazla ortak noktası vardır. Milliyetçilik, siyasete ilişkin liberal veya Marksist görüş ile tam olarak uyuşmaz değildir ancak onların evrenselliğini paylaşmaz. Onun tek bir evrensel değeri vardır, o da her bir ulusun refahının, diğer ulusların sakinleri tarafından değil ama kesinlikle kendi uluslarına ilişkin olarak o ulusun sakinleri tarafından, mutlak bir değer olarak görülmesi talebidir. Saldırgan olmayan milliyetçilik, ne tür bir rejim teşkil etmeleri gerektiğine bakmadan, yabancıların değil kendilerinin bunu oluşturmasına dayanarak "her halka kendi rejimini verme" doktrinidir. Bir ulusun tarihsel kaderinin fetih savaşları ile belirleneceğini ima eden saldırgan milliyetçilik ise başka bir konudur; birçok ulus, bir ulusal bilinci savaşlarda geliştirmiş olsa bile bu tür milliyetçiliğin saldırganlığı, ulusal kimliğin ve ulusal bağımsızlığın önemine yapılan vurgu fark edilebilirdi. Karşılıklı duyarsız milliyetçilikten ziyade bu saldırgan milliyetçilik hâkim hâle gelmişti.

Milliyetçilik ile ilerleme arasındaki ilişki kesin değildir; iktisadi büyüme ulusal gururun bir kaynağı olabilir, gericilik ise ulusal aşağılanmanın bir kaynağı olabilir; kesin olan ulus ve halkının benzersizliği hakkındaki ısrardır. Bu, İslami benlik davasına kapı açmaktadır. Müslüman dünyasının, öz saygısını ancak kendini arındırarak ve kendini kâfirlerin dünyasının yozlaşmasından ayırarak kazanabileceği fikrinin kuramsal gelişiminin anahtar figürü, Seyyid Kutub'dur; o ise yazıları 1930'lar ve 1940'lardan bugüne Pakistan radikalizminin temelini oluşturan Hintli radikal bir Müslüman olan Maulana Mawdudi'den ilham almıştı. İngiltere, Hintli uyruklarında İngiliz yönetimi altında mutlu bir şekilde yaşama arzusundan ziyade daha çok bir ulusal kendi kaderini tayin arzusu yaratmada daha başarılı olmuştu ve Mawdudi bunun bir istisnası değildi. Mısır'da İngiliz yönetimi alında yaşamanın etkisi, Kutub'un, liberal seküler Batı'nın ya yalancı ya da kendini kandırdığına

ikna olması şeklindeydi; tebaası olan halklara sözüm ona kozmopolit eğitim ve iktisadi fırsatlar sunmaktaydı. Bunlardan yararlananlardan, sömürgecilerinki adına kendi kültürlerinden vazgeçmelerini beklememekteydi ancak özünde sunulan şey kültürel ölümdü. Kutub, 1906 yılında Mısır'ın yoksul bir kırsal bölgesinde doğdu fakat akıllı ve çalışkan bir çocuktu, ailesi de onun mükemmel bir eğitim almasını sağlayacak kadar zengindi. Bir ergen olarak dinî bir eğitim aldı fakat yirmili yaşlarında öğretmen oldu ve on yıldan fazla Mısır Eğitim Bakanlığı'nda çalıştı. Yaşamının ilk yıllarında siyasetten ziyade edebiyat üzerine yazdı ve yaşamının son on yılını Albay Nasır rejimi altında hapishanede geçirdiği için daha sonraki siyasi kariyeri trajik şekilde kısa sürdü; 1964 yılında serbest bırakıldı, çok kısa süre içinde bir kez daha tutuklandı ve 1966 yılında idam edildi.

Her zaman çok dindardı fakat ancak bu özelliği İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki iki ayrı olayda öne çıktı. 1949'da eğitim alanında yüksek lisans yaparken ve Amerikan eğitim kurumlarını araştırmak üzere Mısır Eğitim Bakanlığı'nda çalışırken yazdığı ve genellikle S*ocial Justice in Islam* olarak çevrilen kitabı yayımladı. Kutub, Batı dünyası ile bu ilk karşılaşmasını o kadar derinden itici bulmuştu ki tüm bunlardan, dünya yönetimine ilişkin alternatif bir İslamcı görüş yaratmaya, Peygamberin yönettiği bir dünya gibi bir görüşe çok yaklaşmıştı. Genç Amerikalıların, özellikle genç kadınların rahat davranışları olarak gördüğü şey karşısında şok geçirdiği ve bu şokun onu, İslam'ın aşırı biçimlerine dönmeye ittiği sıklıkla söylenmektedir. "Modernleşmenin" yanlış vaatleri olarak algıladığı şeye karşı Batılı olmayan dünyanın birçoğunun karşı çıktığı şekilde karşı çıktığı da aynı derecede ikna edicidir. Birleşik Devletler'de bile birçok Batılı eleştirmen, moderniteye benzer şekilde tepki göstermiştir. Böylesi "içten gelen" eleştirmenlerin en güçlüsü, dinî inançların kaybı karşısında rahatsızlık duyan, endüstriyel yaşamın çirkinliğine düşman olan ve inananların süreç içinde maruz kaldıkları liberalizm ve bireyciliğe karşı çıkan muhafazakârlardı. "Dışarıdan" bakıldığında ise modernleşmenin savunucularının sömürge halklara yaptığı vaatler daha fazla göze batmaktadır. Batı Dünyası, varlığı ancak orada olup onu paylaşabilecek çok az sayıda ulusa bağlı olan ve birçok eleştirmenin gözünde Hindistan ve Çin gibi eskiden zengin olan ülkelerin sömürülmesi sayesinde ortaya çıkabilmiş bir yaşam biçimi geliştirdi. Yoksul ve iktisadi olarak mahrum bırakılmış toplumların bakış açısından Batı rüyası, kolayca ancak çok az sayıda kişinin teklifi kabul edebileceği bir şey gibi görünebilir. Ardındaki dürtü ne olursa olsun Kutub özellikle uzlaşmaz olan bir İslam biçimine döndü.

Social Justice in Islam'ın, hatta daha çok *Milestones*'un (*Signposts* olarak da çevrilmiştir ve bu, belki de genç Müslümanlar için bir rehber olarak amacının daha iyi bir ifadesidir) ilginçliği, seküler milliyetçilik ile ortak birçok özelliği gösterme şekilleridir. Bu kitaplar, Gayrimüslim dünyaya tam bir düşmanlık duymaktadır fakat görevin, İslam toplumunu kendi anavatanında veya anavatanlarında koruma olduğu görüşü ile görevin hiçbir Gayrimüslim

toplumun kalmamasının sağlanması olduğu görüşü arasında gidip gelmektedir. Emperyalist veya eskiden emperyalist olan Batı dünyasının bakış açısından Avrupalıların, "Asyalılara" yönelik küçük görme hareketinde öne çıkan güçsüzlüğe, efemineliğe ve çöküşe ilişkin küçümsemenin nesnesi olmak yeni bir durumdur. Soru, neyin bunu takip etmesi gerektiğidir. Bizzat Kutub için asıl önemli olanın, vatanı Mısır olduğu yeterine açık bir şekilde görülmektedir. Bununla beraber, *Social Justice in Islam*'da tartışılan kavramlar, Hristiyanların Orta Çağ sırasındaki ve sonrasındaki misyonerlik çabalarını andıracak bir şekilde, İslam için evrensel bir büyük amaç önermektedir. Eğer bir Tanrı varsa sadece bir Tanrı vardır ve de sadece bir yasa; iyi bir Müslüman olmak, sadece bu yasayı takip etmektir, başkasını değil. Kutub'un, Albay Nasır'ın askerî-milliyetçi rejimine dönük desteğinin olukça koşullu olması, şaşırtıcı değildir; Müslüman Kardeşler, Mısır'ın İngiltere'den bağımsızlığını kazanma hareketini destekledi fakat İslami bir cumhuriyet istedi, askerî bir diktatörlük değil. Kutub'un yeni rejimle dostluğu bir ya da iki yıldan fazla sürmedi ve Mısırlı Müslümanlar için şeriatı getirmediğinde, rejimi tiksinerek reddetti.

Kutub'un, İslami militanlığın entelektüel babası olarak tarif edilmesine yol açan argüman *Milestones*'da geliştirildi. Kutub, Nasır'ın hapishanelerinde yıllarca kaldıktan ve kötü muamele gördükten sonra 1964 yılında basılan *Milestones*, Kutub'un önceki eserlerinde örtük olan fakat kendi görüşüne göre kendini sömürgeci zihniyetten kurtaramadığı için açıkça telaffuz edemeyeceği bir konuyu tartışmaktadır. Bu, İslam'ın yegâne gerçek medeniyet olduğudur. Daha önce, liberal Batı'nın muhafazakâr iç eleştirmenleri gibi tartışıyordu; aslında eğer bu medeniyetse medeniyeti istemiyoruz diyordu. Şimdi ise bunun medeniyet olmadığını açıkça söylüyordu. İslam yegâne medeniyetti ve tüm cahiliye toplumlar, doğaları gereği geriydi. Bu, 1950'ler ve 1960'lardaki "Batılılaşmacılar"a karşı modernleşme tartışmalarını tamamen ikna edici olmasa da zarif bir şekilde tersine çevirmek ve aynı zamanda Batı'ya karşı bağımsızlıklarını korumak için Sovyetler Birliği'nden yardımı kabul eden herkesi kınamak anlamına geliyordu. Sosyalist materyalizm, liberal bireyciliğin alternatifi değildi. İkisi de eşit derecede "geriydi." Dünya, İslam ve cahiliye toplumu olmak üzere birbirine düşman iki kampa bölünmüştü; şeriatı takip etmeyen tüm toplumlar, *cahiliye* toplumlarıydı. İbadet özgürlüğünü farklı tüm inançların meşru bir şekilde isteyebileceği şeklindeki liberal görüş reddedilmektedir. Müslümanların farz olduğu şekilde camiye gittiği, hacca gittiği, oruç tuttuğu ve dua ettiği bir toplum, eğer Müslümanlar şeriata göre yönetilmiyorsa yine de bir *cahiliye* toplumudur. Kur'an, İslam'ın *cahiliye* toplumlarla savaş içinde olduğunu açıkça belirttiği için bu durum şeriatı uygulamayan Müslüman ülkeler ve hatırı sayılır büyüklükte bir Müslüman topluluk barındıran gayrimüslim ülkeler için büyük sorunlar doğurmaktadır. Bunu yapma gücüne sahip Hristiyan uluslar, asırlarca, Hristiyan olmayan devletlerin, Hristiyan uyruklarının ibadet özgürlüğüne izin vermesi

gerektiği konusunda ısrarcı olmuşlardı. Bazen Hristiyan azınlıkların işlerinin, Hristiyanlara özgü şekilde halledilmesine izin verilmesi gerektiğinde ısrarcı olacak kadar ileri gitmişlerdi. Kutub'un görüşü, kendi Müslüman nüfusuna yasal ve kurumsal bağımsızlık sağlamayan Müslüman olmayan bir devletin İslam ile savaş hâlinde olduğu gibi durmaktadır; bu, Hristiyan Batı'yı, ilginç ama korkutucu bir şekilde, İspanyol fatihlerin gözündeki Karayip yerlilerinin konumuna yerleştirmiştir. Onlar, Hristiyanların Hristiyan olarak yaşamasını zorlaştıran yerli bir yöneticinin haklı olarak görevden alınabileceğini iddia ediyorlardı. Kutub'un bazı eleştirmenleri neden çok ürküttüğünü anlamak kolaydır.

Bu, geniş anlamda bir siyasal tarih değil ama bir siyasal düşünceler tarihi olduğundan "siyasal İslam'ın" uluslararası ilişkiler üzerindeki nihai etkisi hakkında spekülasyon yapmak uygun olmayacaktır. Etkilerinden ziyade fikirler üzerine konsantre olarak birçok yorumcu, İslam'ın, Avrupa Hristiyanlığı gibi Reform veya Aydınlanma yaşamamış olduğunu söylemiş olsa da Kutub'un fikirlerinin on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki radikal Protestanları harekete geçiren türden bir azizler yönetimi arayışına yaklaştığını gözlemleyebiliriz. Nasıl bu fikirler dinî temelli bir ütopya kurmak için bazı sıra dışı çabaları ateşlemişse Kutub'un fikirleri de aynısını yapmıştı. Fark, açıktır ki Reform Avrupası'nın Protestan ütopyalarının bir sömürgeleştirme tarihini ve Kutub'un ve daha genel olarak radikal İslam'ın bugün yaptığı şekilde bir aşağılanmayı yansıtmamasıdır. Bir yüzyıl önce bir imparatorluk eleştirmeni, emperyal rekabetin, 1914'te gerçekleştiği gibi, Avrupa'yı, rakip emperyal devletler arasında korkunç bir savaşa sürükleme tehlikesine yoğunlaşırken bugün eleştirmen, üç yüzyıllık Avrupa emperyalizminin yol açtığı psikolojik ve kültürel düşmanlıklar ile bozulmalara odaklanmalıdır. Sadece bu, Fanon ve Kutub'un ciddiye alınmaya devam etmesini meşrulaştıracaktır.

YİRMİ DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Sosyalizmler



Sosyalizmin İmkânsızlığı

Milliyetçiliğin proletarya enternasyonalizmi üzerindeki zaferi şaşırtıcı değildir. Daha şaşırtıcı olan sosyalizmin tasfiye edeceği dinsel bağlılıkların sanayileşmenin ve şehirleşmenin sekülerleştirici baskılarına böylesine etkili bir şekilde direnmesidir. Sadece ulusal ve etnik değil, ama aynı zamanda dinsel dayanışma da proletarya dayanışmasından daha görünürdür. Bu bir paradoks olarak kalmıştır. Proletarya demokrasisinin ve devletin sönüp gitmesinin artık geçerli bir seçenek olmadığı, kapitalist liberal demokrasinin tek seçenek olduğu evrensel olarak kabul görmektedir.[1] Yine de başarılı modern devletlerin on dokuzuncu yüzyıl gözlemcilerinin tereddüt etmeden sosyalist olarak tanımlayacağı şekillerde beşikten mezara yurttaşlarının refahını sağlaması beklenirdi. Bugün refah devletini oluşturan devlet tarafından karşılanan sosyal güvenlik sistemi sadece özellikle dengesiz muhafazakâr eleştirmenler tarafından tam bir sosyalizme giden bir adım olarak görülmektedir. Oy verme hakkı çok genişlemiştir, fırsat eşitliği karşı çıkılmaz bir idealdir, siyasete katılmada ırk, sınıf ve cinsiyet engelleri en üst düzeyde ortadan kaldırılmıştır; fakat bunun dışında liberal demokrasiler ne olursa olsun, proletarya diktatörlükleri değildirler veya Marx ile "ütopik" sosyalistlerin umut ettiği gibi baskıcı devletin ortadan kaldırılmasına doğru gitmemektedirler.

Marx'ın fikirlerinin yanlış kullanılması veya Sovyet totaliterliğinde Marksizmin rolü başka bir yerde tartışılmıştır. Burada Marx ve Engels'in "ütopik sosyalizm" olarak ciddiye almadığı şeyi veya diğer herkesin kısaca "sosyalizm" olduğunu düşündüğü şeyi araştıracağız. Bu bize gelişmiş sanayi toplumlarının İkinci Dünya Savaşı sonrası dünyasının bir parçası olan reformist veya refah devleti sosyalizminin bazı çeşitlerini incelemek için bir çerçeve sunmaktadır. Buradaki argüman "tam sosyalizmin" pratik ve hatta belki de mantıksal bir imkânsızlık olduğudur, fakat bir "seç ve karıştır" refah devleti, bu fikre direnen ve refah devletinin idaresinde yapabileceklerinden daha kötü iş çıkaran devletler için bile kaçınılmazdır. Tam sosyalizm, kolektif

1 Fukuyama tarafından tartışıldığı gibi. Fukuyama, *The End of History and the Last Man.*

iktisadi rasyonalitenin ancak ekonominin merkezinde yer alan her şeyi bilen ve her şeye muktedir yönetici zekâ ile anlamlı bir biçimini bulduğunu ve bu zekânın hukuk ve idarenin baskıcı aparatlarının yerini alacağını hayal eder; bu, kendiyle çelişmenin eşiğine gelir ve gelmezse, yine de merkezî bir planın değeri hakkında alışılmadık oranda kendiliğinden bir fikir birliğinin var olduğunu öngörür. "Seç ve karıştır" refahçılık etiketlemeye direnir. İşçilerin kendi kendini yönetmesi, büyük sanayi işletmelerinde özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, "piyasa anarşisinin" yerini merkezî planlamanın alması gibi önemli sosyalist tutkuların yokluğunda, bunu sosyalizm olarak düşünmek zordur. Yine de kişisel refah için topluma kolektif sorumluluk yüklemesi bakımından sosyalizmin bir biçimidir.

Başarısız Ütopyalar

Bu bölümde tartışılan neredeyse herkes (bir noktaya kadar) bir başarısızlıktır: Robert Owen emek ürünleri için ulusal bir takas piyasasını yaratamadı, Charles Fourier her karakterde insanın tatmin olacağı falanster'ler* için destekçi bulamadı, Mikhail Bakunin bir isyancı şiddet eylemi ile devleti ortadan kaldırmayı başaramadı ve Peter Kropotkin öz yönetim ile tarım ve endüstrinin mutlu bir şekilde bir arada var olduğu toplulukların baskıya dayanmayan yönetimi lehine devletin sönüp gitmesine yardımcı olmayı başaramadı. Edward Bellamy, 2000 yılındaki Boston'u *Looking Backward*'da tarif edilen hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir ütopya olarak değil ama telaşlı fakat arsız bir kapitalist şehir olarak görürdü, Bellamy'nin ütopya vizyonundan nefret eden ve *News from Nowhere*'i kaleme alan William Morris ise İngiliz Parlamentosu'nun hâlâ toplandığını ve Parlamento Binası'nın olduğu alanın bir bahçe kentteki gübre yığını tarafından işgal edilmediğini görürdü.[2] J. S. Mill gibi en ılımlı sosyalist bile kendi kendini idare eden kooperatiflerin hiyerarşik olarak idare edilen şirketlerin yerini alamamasından dolayı hayal kırıklığına uğrardı ve Fabianlar ise kamusal hizmet ethosunun tüm İngiliz toplumu için yayılmamasından rahatsız olurdu. Birleşik Devletler'de, Eugene Debs kapitalist girişimlerin varlığını sürdürmesinden dolayı hakarete uğrardı ve Samuel Gompers ise tahmin ettiği gibi isyancı olmayan sendikacılığın işçilerin kapitalist pastadan daha büyük bir dilim almasını sağlayamadığı için ve sendika üyeliğindeki düşüş nedeniyle hayal kırıklığına uğrardı. İçlerinden bazılarının 1950 itibariyle elde edilenin hayallerinin sınırı olduğunu düşündüğü refah devletinin 1945 sonrası savunucuları, ortak ihtiyaçlar için ortak düzenlemeler yapan bir toplum idealine dönük desteğin azlığı ve dizginlenmemiş bireyciliğin hâlen başarılı olması nedeniyle dertlenirlerdi.

Charles Fourier'nin düşlediği topluluk ve bu toplulukta bulunanların üzerinde yaşadığı dört yüz hektarlık toprak parçası –ç.n.

2 Owen, *A New View of Society*; Bakunin, *Statism and Anarchy*; Bellamy, *Looking Backward*; Morris, *News from Nowhere*; Kropotkin, *The Conquest of Bread*; Fourier, *The Theory of the Four Movements*.

Bu listenin de gösterdiği gibi, Marksist olmayan sosyalistlerin ne istediği kadar bunlara ulaşılmasını sağlayacağını düşündükleri yollar da değişmektedir. Sosyalizm tarihini okuyan herkes, sosyalistlerin ortak noktasının ne olduğunu ve hangi açıdan bir hareketin parçaları olduklarını merak etmeden duramaz. Bir yanıtın ikna ediciliği onu destekleyen tasarımlara dayanmaktadır, dolayısıyla benim yanıtım özlü ve hatırlatıcı olacaktır. Sosyalizm, sanayileşmenin başlarındaki dehşete karşı ayaklanmanın içinden doğmuştur. Toprak mülkiyetinin eşitlenmesi, paranın ortadan kaldırılması ve toprak sahiplerinin ortadan kaldırılması gibi tekrarlanan taleplerin olduğu köylü ayaklanmaları içinde de öncülleri vardı. Klasik düşünce içinde uzak ataları vardı. Aristoteles'in *Politika*'da ele aldığı ideal devletlerde güçlü bir kolektivizm damarı ve para kazanmaya dönük bir antipati vardı. Platon'un *Devlet*'i birçok okurun düşündüğünden daha karmaşık bir vizyon sunmaktadır –koruyucular her şeyin ortak olduğu çetin, mülksüz bir komünizm içinde yaşamaktaydı, fakat nüfusun geri kalanı çiftçinin, ayakkabıcının veya gemi yapanın yaşamını serbestçe sürdürmektedir; yine de sıradan insanın yaşamı aklı değil karnı tarafından idare edilmektedir ve bu yaşam övülmemekte ona tahammül edilmektedir. Sorun edilen, eşlerin ve mülkiyetin ortak olmasıdır. Paraya dönük antipati altının oda testilerinde ve kölelerin zincirlerinde kullanıldığı More'un *Utopia*'sı dâhil birçok ütopyanın ortak noktasıdır; altına dönük aynı aşağılama Morris'in *News from Nowhere*'de de benzer şekilde tekrar etmektedir. Sadece modern sosyalizme benzer oldukları için değil ama ideallerinin gerçekleşmesi için sosyalistler geleceğe baksa ve çoğu toplumsal ilerlemeye inansa da sosyalist idealin içinde yitip gitmiş bir altın çağa dönük bir nostalji unsurunun her zaman olduğunu ortaya koydukları için bu öncüler önemlidir.

Sosyalizmin Çeşitleri

Sosyalizm tarihsel olarak erken sanayileşmenin yarattığı yerinden edilmelerin ve mutsuzlukların sonucu ortaya çıkmıştır. Sosyalizmin, toprağından ilk sanayi kasabalarının mide bulandırıcı koşullarına sürülen sanayi işçilerinin ilk nesillerine çağrı yapması şaşırtıcı değildir. Nesnel olarak, ortalamada beslenme ve sağlık açılarından daha önce olduklarından daha kötü bir durumda değillerdi; erken sanayi kasabalarının gözlemciler üzerinde bıraktığı korkunç izlenim büyük oranda çok sayıda yoksul insanı bir araya getirdikleri gerçeğinden kaynaklanmaktaydı. Öznel olarak ise yeni emekçi sınıf öfkeliydi, kafası karışıktı ve devrim saflarına katılmak için daha sonraki zamanlara göre daha hazırdı. Marx ve diğer birçoğu hakikatin tersine inanıyorlardı: Gelişmiş ve öz bilince sahip proletaryanın sosyalist devrimi yapacağına inanıyordu, fakat sadece yerinden edilmiş ilk nesil bunu denemeye hazırdı. Dahası, yeni devrimcileri besleyen tabaka, toplumsal mesleklerini işe yaramaz kılan ve toplumsal bağlarının devamını zorlaştıran değişimler

ile ekonomik ve psikolojik olarak tehdit edilen saatçiler gibi vasıflı zanaatkârlardı. Onlar kayıplarına tepki gösteren kelimenin kötü olmayan anlamında gericilerdi. Önde gelen düşünürler, isyankârların kendilerinden farklı olarak, genellikle, kalemi ellerine aldıklarında entelektüel olan veya oldukça yüksek entelektüel tarzda işlerle meşgul olan –Mill'in durumunda bu Hindistan idaresiydi– yazarlardı. Bunun istisnası Engels'in ailesinin iplik fabrikasındaki gönülsüz çalışması ile desteklenen Marx'tır.

Erken sanayileşmenin sefaleti ve gaddarlığının yarattığı zorbalık sadece sosyalistler tarafından hissedilmiyordu. Marx, *Komünist Manifesto*'da "feodal sosyalizm" olarak tanımladığı şeyi tarif eder; [*Manifesto*'da] Thomas Carlyle ve John Ruskin gibi düşünürler sıklıkla sosyalistler olarak değerlendirilmektedir. Onlar, Viktorya tarzı *laissez-faire*[*] ekonomisinin düşmanları ve birbirine bağlı ve uyumlu toplumların para kazanmayı küçümseyen ve emeğin kutsal kitabını yücelten hayranlarıydı. Yine de onlara sosyalist demek kavramı çekiştirmek olacaktır: Carlyle, Prusya'nın Büyük Frederick'ine hayrandı ve Ruskin aynı akım içinde kendini en kızılından bir komünist olduğu kadar "eski tarzda vahşi bir Tory" olarak tanımlıyordu. Bunları dışarıda tutmanın bir nedeni hiyerarşiye inanmaları ve toplumsal modellerinin alenen geriye bakmasıdır. İlk neden çok anlaşılmış değildir: Saint Simon ve Edward Bellamy hiyerarşik bir yönetim sistemine inanıyordu. İkincisi de daha anlaşılırdır. Ruskin sanayileşmeden nefret ediyordu; Carlyle'ın ahlaki olarak kabul edilebilir iktisadi düzeni Bury'deki manastırın on üçüncü asırdaki başkeşişi Samson'dan alınmıştı. Sosyalist kuramcıların çoğu ekonomik ilerlemeyi arzulamıştır; sanayileşmeyi emekçileri yıpratıcı çalışmadan özgürleştirmenin anahtarı olarak görüyordu ve teknolojik gelişmenin yoksulların sömürüsünden ve zenginlerin hazlarından başka bir şeye koşulmasını istiyordu. Birçok vasıflı işçi, diğer taraftan, teknolojik değişim karşısında gayet haklı bir korku duyuyordu. Sosyalizmdeki tek en açık unsur *toplumsal* amaçlar için üretim fikri üzerindeki vurgu olduğundan, kâr amacı güden özel mülkiyetin dizginlenmemiş hâkimiyetine dönük düşmanlığın ötesinde çok az şey sosyalizm için önemlidir.

Marx, kapitalizme olan saldırısını kapitalizmi işçilerin kanını emen bir vampir olarak gösteren bir sermaye imajı ile destekler; fakat tüm sosyalistler insanlara yasal olarak elde edilmiş her şeyi biriktirmelerine, onları diledikleri gibi kullanmalarına izin verildiği ve başkalarının emeğini yetenek veya kamusal ruh sayesinde değil ama sadece sermayeye sahip olmaları sayesinde idare etme hakkının bahşedildiği bir dünyanın reforme edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Herkes Marx'ın üretim anarşisi dediği şeyle onun kadar ilgilenmemektedir; öngörülemez yükseliş ve çöküş döngüsü. Mill, daha sonra lonca sosyalizmi geleneğindeki yazarların ve genel olarak kooperatifçilerin yaptığı gibi, üreticileri işçiler ve yöneticilere ayırır; Morris insanların tatmin edici işlere sahip olmasını istemişti. Yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar

[*] "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" sloganıyla simgelenen serbest piyasa doktrini.

karmaşık bir modern ekonomi için merkezî planlamanın ortaya koyduğu büyük zorluk evrensel olarak anlaşılmamıştı. İlk sosyalistler üretilenlerin, dağıtılanların ve tüketilenlerin halkın makul koşularda üretebilme koşulları ile uyumlu olacak şekilde onların ihtiyaç duyduğu şeyler olacağını tartışmasız kabul etmişlerdi. Bunun nasıl yapılacağıyla ilgili takıntılı derecede en ayrıntılı açıklama Edward Bellamy'nin Looking Backward isimli kitabında görülebilir. Sonradan böylesi tüm şemaların tüm planlama biçimleri ile aynı nedenden ötürü, teknikteki öngörülemez gelişmeleri ve zevklerdeki değişimleri yönetmedeki başarısızlıktan ötürü başarısız olduğunu görebiliriz.

Marx rakiplerini ütopik sosyalistler olarak aşağılamaktadır. Kastettiği ahlaki teşvik ile insanların daha iyi bir toplum yaratmaya ikna edilecekelerine inandıkları ve devrimci şiddet hakkında hassas olduklarıdır. Birçok Marksist olmayan sosyalistin kapitalizmin –kavram Marx'tan önce kullanılmamış olsa da– herkesin karakteri için kötü olduğunu ve şiddetin her şeyi daha da kötü bir hâle getireceğini düşündükleri doğrudur. Kapitalizmin ne gibi zararlar verdiği bir düşünürden diğerine değişmektedir. Marx, kapitalistlerin mükemmel derecede saygıdeğer insanlar olabileceğinde ısrarcıydı; bahtsızlıkları insanlık dışı bir sistemin aracıları olmalarıdır. Ütopik sosyalistler daha çok ahlakileştirme veya psikolojikleştirme eğilimindeydi; Robert Owen, çoğunlukla ödül eşitsizliklerinin sosyal fonksiyon ile alakalı olmadığı bir herhangi bir sistemin hak ettiklerinden az alanlar kadar çok alanlar için de kötü olduğunu düşünerek konuşuyordu. Hepimizin çalışmamız ve öteki insanlara faydamızla orantılı bir şekilde adilce ödüllendirilmemiz gerektiği düşüncesi, sosyalistlerin dışında da birçok insanın paylaştığı bir düşüncedir, ancak sosyalistlerin ayrımsız tamamı bu fikirde birleşmektedir.

Sosyalizmin Siyaseti ve Anti-Siyaseti

Sosyalist bir toplumun nasıl yönetileceği ve sosyalizme hangi yoldan ulaşılacağı gibi iki can sıkıcı soru hakkında uzlaşılmış cevaplar yoktur. Neredeyse tüm sosyalistler devletten, özellikle de bürokrasilerde, polis güçlerinde, ordularda ve genel olarak devletin zor aygıtlarında ortaya çıkan hâlinden hoşlanmaz. Bu, bırakın Sovyetler Birliği'ni yetmiş yıl yönetmiş ve Çin'i şu ana kadar atmış yılın üstünde yönetmiş Marksçı *[Marxian]* diktatörlüğü, yaşanmış hâliyle sosyalizm hakkındaki bir gözlem değildir. Bu kurama içkin mantık hakkındaki bir gözlemdir. Altta yatan mantık basittir. Rousseau'nun dediği gibi, çatışan çıkarlar ve genel çıkarlar olduğu için devlet varlığını sürdürmektedir. Ürünler hakkında derin çıkar çatışmaları vardır; zengin yoksulu köleleştirerek onu sömürmek istemektedir, yoksul ise zenginin malına el koymayı ve zengine ayrıcalıkları için para ödemeden kendi emeğiyle yaşamayı arzulamaktadır. Yine de bu karşıt sınıflar birçok çıkarı paylaşmaktadır; örneğin komşularının işgaline uğramamak, iç kargaşalıklardan ve gasptan zarar görmemek. Sınıf karşıtlığı devrimci sosyalistlerin iddia ettiği gibi keskin ve uzlaşmaz olsa bile

birbiriyle çekişen tarafların ortak çıkarları vardır. Marx, modern devletin burjuvazinin ortak çıkarlarını idare eden bir komiteden öte bir şey olmadığını iddia ettiğinde, proletaryanın burjuvazi ile örtüşen çıkarları olduğu gerçeğini değinilmeden bırakmıştır, gerçi bunu her zaman göz ardı etmemiştir.[3]

Rousseau ve daha ilginci Bentham'ın işaret ettiği gibi, devlet olmadan zengin, yoksulun insafına terk edilecektir; mülkiyetin korunması doğası gereği mülk sahiplerinin mülk sahibi olmayanlara karşı savunulmasıdır. Teorik olarak hukuk, küçük ve büyük mülk sahiplerine eşit derecede dosttur; pratikte ise hukuk "çok mülke sahip olanları" "çok az mülke sahip olanlara" karşı savunmaktadır. Fakirler eğer zenginlerin mallarını kamulaştırırlarsa, kısa vadede kesinlikle kârlı çıkacaktır; fakat muhtemelen uzun vadede kazançlı çıkmayacaklardır; zenginler hem kısa hem de uzun vadede kaybedecektir. Zenginlerin varlığını saldırganlık olarak gören biri için zenginlerin mülklerini koruyan bir devlet aşağılayıcı bir anlamda sınıf devletidir ve reforme edilmesi gerekmektedir. İktidar toplumun daha az şanslı üyelerine verilmeden reform yapılamaz, dolayısıyla aristokratik veya monarşik rejimlerin demokratikleştirilmesi, sosyalizmin devrim yoluyla tesis edilmesini istemeyen herkes için sosyalizmin ön koşuludur. Daha varlıklı olanlar için beklenenden daha reformist ve aşamacı bir işçi sınıfı siyasetine yol açtığını keşfedinceye kadar genel oy hakkı yeterince korkutucu bir sav olarak anlaşılmıştı. İngiltere'de Disraeli'ye muhafazakârlara oy veren işçileri görmüş olduğu için "meleği mermer olarak gören heykeltıraş" gibi saygı duyulmuştu. Sonradan düşünülünce bu şaşırtıcı değildir. Daha varlıklı olanların mülklerinin korunması için adil bir bedel ödemeleri gerektiği fikri tartışmasızdır; adil bedelin ne olduğu ise ayrı bir konudur, fakat daha varlıklı olanlar kamulaştırmadan kaçınmak istediği ve daha yoksul olanlar ise iç savaştan uzak durmak istediğinden uzlaşmada herkesin çıkarı vardır. Bu aynı zamanda düzenlenmemiş bir serbest piyasanın yarattığından daha fazla eşitlik sağlamak için vergi siteminin kullanılması anlamına da gelebilir; fakat liberal veya uzak görüşlü liberaller burada dururken sosyalistler ise bunun *sadece* yolun yarısı olduğunu düşünecektir.

Ütopik Sosyalistler

Modern sosyalizm hem olgusal hem de bütün tarihsel anlatılarda Robert Owen, Henri de Saint-Simon ve Charles Fourier üçlüsü ile başlamaktadır. Saint Simon'u Fransız Devrimi bağlamında biraz görmüştük. Owen ilk İngiliz sosyalistidir. 1771'de doğan Owen, "yetişkin" yaşamına dokuz yaşında tezgâhtar olarak başladı; fakat önce müdür ve daha sonra İskoçya'daki New Lanark'ta bir iplik imalathanesine sahip oluncaya kadar ticari yaşamda hızla yükseldi. Orada Jeremy Bentham'a göre sahip olduğu "tek" fikri hayata geçirdi. (Bentham'ın Owen'ın kuramsal kapasitelerini ciddiye almaması, Owen ortaklarının paylarını satın almak istediğinde ona mali olarak destek

3 Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 221.

vermesine engel olmamıştı.) Owen'ın tek fikri insan doğasının sonsuz derecede uysal olduğudur; uygun bir yetiştirme ile en iyisinden en kötüsüne her karakter herkese verilebilir.[4] Bu, onun iyiliksever bir gücün Bentham'ın Panopticon'undaki denetmeninki gibi nüfus üstünde total bir denetim kurduğu bir toplumu savunmasına yol açabilirdi. Aslında bu onun imalathanesinde çalışan işçilerin sağlığa uygun ve bahçesinde taze yiyecekler yetiştirecekleri düzgün kulübelerde yaşadığı ve işteyken yaptıkları işin kalitesini belirtmek için üç yüzü farklı renklere boyanmış bir tahta parçasından oluşan basit bir denetleme sistemine maruz kaldığı bir topluluk yaratmasına yol açtı. Owen'ın vurgusu inanç veya entelektüel eğitimden ziyade karakter üzerineydi; farklı insanların farklı yatkınlıkları, doğal eğilimleri ve farklı entelektüel kapasiteleri vardır. Amaçladığı yardımsever, işine saygılı, toplumu düşünen karakterlerin yaratılmasıydı.

İmalathane çok başarılıydı ve Owen da ona dikkat ediyordu. Başarısı onu ünlü yaptı; onu aynı zamanda entelektüel ve politik olarak hırslandırdı ve tüm ulusal ekonomiyi kucaklayacak bir kooperatif sistemi kurmayı düşünmeye başladı. Hristiyanlık ile ilgili giderek artan nefreti tarafından aklı karışmıştı. Hristiyanlığın ilk günahla ilgili ısrarı ve kıyamet günü karşılaşılacak ilahi ödüllere ve cezalara bağlılığı, Owen'ın karakterin sonsuz derecedeki uysallığına olan inancıyla uyumsuzdu; Hristiyanlık modern sanayi toplumu için uygun değildi. Owen'ın aynı anda hem tüm bir ekonomiyi organize etmenin yollarını düşünmeye başlaması hem de Indiana'daki New Harmony ve Hampshire'daki Queenwood gibi küçük ölçekli ütopik topluluklar yaratmayla giderek daha fazla ilgilenmeye başlaması merak uyandırıcı gelebilir. Fakat bu neredeyse tüm ilk sosyalistlere has bir şeydi. Edward Bellamy'nin klasik olarak planlanmış bir doğada özdeş kasabalardan oluşan gelecek hakkındaki vizyonu bu konuda tipik bir örnekti. Daha da tipik olanı ise paraya, piyasalara ve mübadele ilişkilerine –ucuza alıp pahalıya satan rekabetçileri de kapsayan mübadele– dayanmayan bazı yeni iktisadi örgüt biçimlerinin kıtlık veya basit tahakküm korkularını dağıtmanın yanı sıra uyumlu bir ulusal ekonomi kurmanın bilinen zorluklarını çözeceğinin teşvikiyle büyük boyutlu ulusal koordinasyonu yerel ekonomi ile çözme işine girişmeleriydi.

Owen, 1815 Napolyon Savaşlarından sonra İngiltere'yi vuran işsizliğe çare bulmanın yollarını arayarak işe başladı. İlk olarak işsizlerin kendi yiyeceklerini yetiştireceği ve kendini kendine yeteceği model köyler yaratılmasını önerdi. Bu, "bakıma muhtaçların paralelkenarlarının" yaratılması olduğu gerekçesiyle William Cobbett tarafından öfkeyle reddedilen bir fikirdi. Owen "kürekle toprağı işlemenin" tarımsal üretim mucizeleri yaratabileceği konusunda ikna olmaya devam etse de yeni sanayi düzeninin büyük bir bolluk üreteceği ve böylece sermayenin çok ucuzlayıp kapitalistlerin onun kullanımı için para ödemeyeceğini düşünme noktasına geldi. Bu arada insanların emeğine bir işverenin onun ne kadar ödemek istediğini görmek dışında

4 Owen, *A New View of Society and Report to the County of Lanark.*

nasıl değer biçileceği sorunu vardı. Owen da birçokları gibi, herkesin sarf ettiği emeğin karşılığında bir dekont alacağı ve emek biletlerinin takası vasıtasıyla ihtiyaç duyduklarını karşılayacağı bir emek takası sistemi hayal etmişti. Bu, bebek bakıcılığı kooperatifine üye birinin aşina olduğu sistemden farklı değildir. Daha karmaşık koşullarda uygulandığından doğal olarak tam bir başarısızlık oldu, fakat bu durum arkasında yatan fikirden daha az ilgi çekicidir; çalışmak kaçınılmazdır ve tatmin edici olabilir. Tükettiğimiz ve keyif aldığımız her şey kısmen doğal kaynaklara ama çoğunlukla insanın çabasına bağlıdır. Emek hizmetlerinin takası hakikati yansıtmaktadır; para için emek ve ürünler için para yoluyla sağlanan takas hakikati yansıtmamaktadır.

Owen, Birleşik Devletler ve diğer yerlerdeki birçok ütopik komüniste ilham verdi. Kişi olarak en tatlı karaktere sahip biriydi; fakat Marx ve takipçilerinin dünya devrimi için gerekli aşırı hırslardan hiçbirine sahip olmayan bir kişi olarak ünü hak ettiği gibi değildi; bir aşamada, Meksika imparatorunu cemaatçi deneylerini hayata geçirmek için kendisine Texas'ta iki milyon akre toprak bağışlamaya ikna edebileceğini ummuştu. Onu birçok sosyalistten ve kesinlikle bir taraftan Marx'tan ve diğer taraftan Bakunin'den ayıran husus, sosyalist ideali gerçekleşmesinde şiddetsizliğe olan tam bağlılığıdır. Bir fikrinin olmazsa olmaz olduğu konusunda öteden beri ısrar ettiği en önemli nokta budur. Karakterlerimizin "bizim tarafımızdan değil bizim için" yapıldığına ve geniş anlamda toplumun sırtını döndüğü "eski ahlak dışı dünyanın" yerini alacak "yeni ahlaki dünyaya" uygun karakterde vatandaşlar yaratması gerektiğine ikna olduğundan, cezaya veya daha genel anlamda şiddete ihtiyaç olmadığı veya bunların etkili olmadığını düşünüyordu.

Eğer Owen, anlamak için hayal gücünün kullanılmasına gerek olmayacak bir şekilde, içinde herkesin daha mutlu olabileceği bir dünya istemişse, Charles Fourier de sosyalizmin insan doğasında bir değişim değil ama insan doğasında o güne kadar bilinmeyen ve hayal edilmeyen mutluluk biçimlerini özgür kılacak bir değişim yaratacak sonuçlarını öngörmüştü. 1772'de doğan ve 1837'de ölen Fourier, Saint Simon'dan biraz daha gençti. Hayatının ilerleyen kısmını falansterlerine yatırım yapmak isteyecek biri ile tanışmayı umduğu bir kafede bekleyerek geçirdi. Fourier'nin ütopik topluluklar ile ilgili hayali bazı açılardan çok da sosyalist değildir. Yatırımcılara topluluğun gelirinin yüzde otuz beşini önermişti ki bu kapitalizm koşullarında kazanacaklarından çok daha fazlaydı ve yoksulluğu ama özellikle de duygusal yoksulluğu ortadan kaldırmak kadar eşitsizliği ortadan kaldırmakla ilgilenmiyordu. Tasarısının altında yatan teori çarpıcıdır. Bu teori 1808'de yayımladığı *The Theory of the Four Movements* isimli kitapta yer almaktadır. Fourier ahlak karşıtıydı; geleneksel ahlakın insan doğasına ve en derin ihtiyaçlarımızla aykırı olduğunu düşünüyordu. Görev, bir insan icadıydı, doğanın gerçek Tanrı sözünün telkin ettiği bir şey değildi. Tanrı (çok zayıf ve Judeo-Hristiyan olmayan bir Tanrı) doğru toplumsal koşullarda hem bireyler olarak hem de daha geniş bir toplumsal bütünün üyeleri olarak bizi

çok mutlu edecek arzular ile bizi doldurmuştur. Fourier'yi bir sosyalist yani toplumcu yapan işte tam da budur; şu anda tutkularımız bize zarar vermektedir, çünkü bir kişinin tatmininin diğerlerinin tatminine aykırı olduğu ben-merkezci ve rekabetçi koşullarda yaşamaktayız. Bir kendini kısıtlama sistemi olarak anlaşılan ahlak, bir kişinin tatmini ile diğerlerininki arasındaki savaşı sınırlandırmaya yarayan bir araçtır.

Bunun çaresi, tanımladığı tüm duyguları tatmin etmeye yetecek büyüklükte örgütler kurmaktır; bu noktada tutkularımız ikiye bölünerek üreyen, çevreye yönelimli kuvvetler olmaya bir son verecek ve birleşmiş, merkeze yönelimli kuvvetler hâlini alacaktır. Bunlar falansterlerdir. Onların bir erkek bir kadın olmak üzere belirlediği 810 farklı tip mizacın tümüne sahip 1.620 yetişkini içereceği konusunda ısrarcıydı. Şiirsel bir üslupla güçlü bir uyumlu kolektif iş zevki yansıtan Fourier'yi okumak bir keyif olsa da uygun mizaçlarda doğru sayıda insan doğru yerde toplandığında düzensizliğin yerini uyumun nasıl alacağına dair kesin bir açıklama getirdiğini söylemek zordur. Meşhur falansterlerin inşası için reçetesi nerede kurulacaklarının detayları konusunda güçlüdür. Belçika veya Saksonya gibi sel olan bölgelere düşmandı ve ilk falansterlerin soğuk ve yağmurlu kuzeyden ziyade Avrupa'nın güneyinin uygun iklimine ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu, fakat buralarda yaşayacakların nasıl iş birliği yapacağı konusunda düşünceleri o kadar güçlü değildi. Gerçekten ilerici dünya hakkındaki görüşüne göre, bu soru kenara atılmaktadır, çünkü her birimizde özgürleştirilecek olan hesap ve kişinin kendini kısıtlaması olmadan birbiriyle uyuşacak arzular ve enerjilerdir. On dokuzuncu yüzyıl Amerika'sı Fourier ve çağdaşlarından ilham alan birçok ütopik topluluğun ortaya çıkışına şahitlik etti; bazıları daha az ütopik fakat ekonomik açıdan yaşayabilecek ve en nihayetinde geleneksel Amerikan toplumsal manzarası ile bütünleşecek topluluklara evrilecek kadar uzun süre ayakta kaldı.

Fourier'nin insan tarihinin son sekiz bin yılı hakkındaki fantastik görüşlerinin saçmalığı o kadar aşikârdı ki fikirlerine John Stuart Mill gibi makul düşünürler tarafından neden bu kadar güçlü bir şekilde başvurulduğunu, fikirlerinin komünist gelecekte emeğin insani olarak nasıl tatmin edici olduğuna ilişkin daha inandırıcı bir açıklama getirme ihtiyacı duyan Marx tarafından bile niçin belli bir ilgiyle ele alındığını anlamak zordur. Denizin limonataya döneceği, dünyanın etrafında altı ayın döneceği, aslanların vejetaryen olacağı ve bunla aynı istikametteki başka iddialarını görmezden geldiler. Merkezî fikre odaklandılar. Bu *travail attractif* [cazip iş –ç.n.] kavramıdır. Fourier ticari seyyah olarak çalışmıştı ve ticaretten hiç hoşlanmazdı; ama ticari çalışmayı rekabetçi bir toplumda olanın tersi bir hâle getirmek doğru olmasa da bu amaca dönük psikoloji teorileri oluşturmak için bunları hayal etmek cezbediciydi. Doğru değildi, çünkü falanster argümanının dayandığı unsur insan doğasında büyük bir çeşitlilik olduğu ve böylece iş bölümünü en uç noktasına götürebileceğimiz ve toplu iğnelerin uçlarını takmak gibi tek bir basit ve tekrarlayan bir görevi yerine getirmeye koşularak

insanların bunaltılacağından korkan Adam Smith gibi, insanları bunaltmak yerine üretici eylem içinde duygusal doğalarını ifade etmek için onları özgürleştirebileceğimizdi.

Bu düşüncenin eşit derecede bunaltıcı olası sonuçları Fourier'nin "kelebek" duygusu olarak adlandırdığı şey –papillonage duygusu– hakkındaki tartışması ile göğüslenmiştir. Bu, çeşitlilik arzusu, hız değişimi, çevre değişimi, meslek değişimiydi. Bu, hiç kimsenin aynı işi bir buçuk veya iki saat yapmaması gerektiğini ima ediyordu; on dört saatlik bir gün, insan doğasına onun çeşitlilik ihtiyacına aykırıydı. İnsanların papillonage ihtiyacını karşılayacak şekilde ortak emek sarf ettiği bir falanster kurulursa, falansterin üyelerinin tarlalara aktığını ve yeni dünyalar keşfeden insanlar gibi diğer görevlerine sarıldıklarını görürüz; üretkenlikleri çok fazla olacaktır ve yaşam standartları tarif edilmez şekilde lüks olacaktır. Marx, tüm bunlar karşısında çok aksileşmiş ve bir senfoni bestelemek veya bir şiir yazmak gibi gerçek çalışmanın ciddi bir iş olduğundan ve Fourier'nin travail attractif'e dair Fransız bir işçi kıza benzeyen fikirleri olduğundan şikâyetçiydi. Fourier'nin Sir Thomas More'un mirasçısı olmamasının birçok nedeninden biri de onun hem cinsel hem de mide açısından dünyevi hazlara dönük hevesidir. Aslında ilerici dünyanın geliştireceği yeni bilimlerden biri de gastrosophy* olacaktır; Spartalı ataları gibi falanks** üyeleri beraber yemek yiyecektir fakat diyetlerinin Sparta ile bir alakası olmayacaktır.

Bu kitap boyunca önem atfetmek konusunda dikkatli olmaya çalıştım. Bununla birlikte, Fourier, sadece Birleşik Devletler'deki on dokuzuncu yüzyıl ütopyacıları arasında değil ama André Breton dâhil savaş sonrası sosyalizmin anarşist versiyonu hakkında yazan düşünürler ve yazarlar arasında da takipçiler elde etmiştir. 1960'ların sonundaki situationist'leri etkilemiştir ve 1968 Paris olaylarının ünlü sloganı "*l'imagination au pouvoir*" [hayalgücü iktidara] Marksistten çok Fourier'cidir. 1968'de öğrencilerin ileri teknolojili Fransa'ya gösterdiği tepki gibi, Fourier'nin yeni sanayileşmiş dünyaya olan tepkisi de Marx'ın olmadığı şekilde karışık hisler içindedir. Coşkusu el emeği içindir ve genellikle de basit el emeği içindir. Çalışma, eğer makul bir şekilde ve bir kendini ifade biçimi olarak yapılırsa Âdem'in laneti değil ama en haşmetli kişi için bile bir keyiftir. Gözlemlediği gibi, Güneş Kral XIV. Louis bile ayakkabı tamirinden hoşlanırdı. Modern sanayi için bir tutkusu olmasa da o, kendi sözleriyle, üretkenlik başarısı fanatiğiydi; yüksek teknolojiyi kendini ifade etmek ile nasıl bağdaştırabileceğimizi onun görüşleriyle baştan çıkmış günümüz okurlarına bırakalım.

Fourier, makine çağının gelişinin ne anlama geleceğini bilmiyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar, çok az insan bir veya iki düzineden fazla işçi çalıştıran işletmelerde çalışıyordu; modern anlamda fabrikalar sonraki bir gelişmedir. Kitlesel üretim yerleri kömür madenleri veya iplik imalathaneleriyle

---

İyi yemek yeme bilimi –ç.n.

falanks: Genellikle mızrak kullanan askerlerin birbirinden ayrılmadan art arda saflar hâlinde savaşmasına dayanan savaş düzeni –ç.n.

dokuma tezgahlarıydı, makinalı işler değil. Eğer Engels kadınların ve çocukların pamuk dokuma tezgahlarında çalıştığı Manchester yerine bir avuç vasıflı işçinin zanaatlarını sergilediği makinalı atölyelerle dolu Birmingham'da çalışmış olsaydı, o ve Marx'ın sanayi kapitalizmi hakkındaki açıklamalarının çok farklı olacağı sıklıkla söylenmiştir. Modern sanayinin sahip olduğu verimliliğin ışığında travail attractif için umutları revize etmeleri gerektiğini Engels Marx'tan daha iyi anlamıştı. "Buraya girenler özerkliği terk edin" Engels'in dediği gibi, otomasyonlu bir fabrikanın giriş kapısının üstünde yazan slogandı. Köylülerin insanın belini büken didinmesinden özgürleşmek makinanın ödülüydü fakat bu özgürlük fabrika üretiminin idari ve örgütsel ihtiyaçlarına boyun eğmeyi ima ediyordu. Çalışmadan bekleyeceğimiz özgürleşme "gerekli emeğin" azalmasıdır; sonuç olarak "özgür zaman" bizim keyif çatacağımız boş zamanın artmasıdır. Zengin Batı ülkelerinde, buna elde ettik, fakat bir travail attractif dünyası yaratamadık. Çalışmaktan özgürleşmek çalışmada özgürlük ile aynı şey değildir.

Fourier'nin çalışmasının daha beklenmedik bir hayranı John Stuart Mill'di. Coşkusu ihtiyatlıdır; fakat sağlam bir şeye dayanmaktadır. Mill, özgür ve eşit yurttaşlar olmak için çalışan sınıfların kapasitesinin gelişimi açısından sosyalizmin bir şekilde gerekli olduğunu düşünüyordu ve daha eğitimli oldukça bunu talep edeceklerini varsayıyordu. İddiası dikkatli bir şekilde dile getirilmektedir, çünkü sosyalizmin Paris Komününün ruhban karşıtlığı ve şiddetiyle, Bakunin'in Lyon'daki kısa süreli isyanıyla özdeşleştirildiği 1870'lerde sosyalizme kulak verilmesini istiyordu. Ayrıca tarihsel gelişimin sosyalizm olarak özetlenebilecek yeni toplumsal, iktisadi ve siyasal örgütleri olgunlaştırdığını ileri sürmek istedi. Köleliğin antik dünyada uygun bir kurum olduğu ve insanlığı ilerici bir yola sevk etme açısından araçsal olduğu ama şu an için tahammül edilemez olduğu görüşünü, İngiltere'nin Hindistan'daki yönetimini amacı Hindistan halkını akılcı bir öz yönetimin mümkün olduğu bir siyasi düzeye getirmek olan geçici bir despotluk olarak savunmuştu. Soru Viktorya İngilteresi'nin sosyalizmi deneyimleyecek kadar olgun olup olmadığıydı. Yanıtı temkinlidir; anladığı şekliyle sosyalizme adım adım ulaşılacaktır, fakat ara dönemde mevcut özel mülkiyet sistemini reforme etmek için yapılabilecek çok şey vardır.

Mill'in sosyalizm düşüncesi ona ekonomikten ziyade siyasi bir tat vermektedir. İş yerlerinde öz yönetim istiyordu, piyasanın sağlayamayacağı bir ekonomik rasyonalite değil. Marx'ın üretim anarşisine yönelik nefretini paylaşmıyordu. Yaşlandıkça kendini daha az demokrat ve daha çok sosyalist olan biri olarak tanımlıyordu; fakat bu yanıltıcıdır. Kastettiği basit çoğunluk yönetiminin modern siyaset için kötü bir temel olduğu fakat iş yerinde öz yönetimin zeki seçmenler yaratılmasına yardımcı olacağıdır. İngiltere'nin hızlıca modern sanayinin kalbinde görmeyi arzuladığı üretim kooperatifleri sistemine ilerleyebileceği konusunda kendini kandırmamaktadır. Ne de özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını öngörmektedir; mülkiyeti yaymanın

ve eşitsizliği ortadan kaldırmanın bir yolu olarak miras vergisinin getirilmesini ve toprak sahipleri ve kiracılar arasında hakkaniyeti sağlamak için İrlanda'da toprakların ulusallaştırılmasına benzer bir şey öneriyordu; fakat mevcut kapitalist işletmelerin yerini alacağını öngördüğü kooperatiflere işçiler sahip olacak ve bu kooperatifler piyasada rekabet edecekti. Ortodoks Marksistler bu fikri "işçi kapitalizmi" olarak reddetmektedir.

Mantık basit ve tutarlıydı. İnsanoğlu savaştaki şiddet dolu ve yıkıcı eylemler için kendini feda etmeye ve iş birliği yapmaya muktedirdir; fakat daha aydınlanmış bir insanlık aynı ahlaki bağlılığı yıkımdan ziyade üretim için sağlayabilirdi. Bu, aslında özgürlüğün ve bireyselliğin düşmanı olan Auguste Comte'un sağlam öngörülerinden biridir. Ahlak bir kez üretim dünyasına girdiğinde, üretkenliğin dışındaki konular da öne çıkar. Bunlardan biri mülk sahibi ile işçi arasındaki ilişkidir. Mill için her zaman emir alan bir konumda olmak ve asla kendi kaderini özgür ve akılcı tartışmalar ile belirleme konumunda olmamak insan onuruna bir hakarettir. İyi bir maaş alan köle yine de bir köledir. Eli darda olan bir ortak ise fakir olsa da özgür biridir. Mill, özünde, emir alan ile en azından bazen kendine emir veren arasındaki kritik farkın sadece siyasi düzenlemelere değil ama iktisadi düzenlemelere de sinmiş olan bir ayrım olduğunu iddia etmektedir.

Çoğu işi saf, hatta potansiyel olarak bile olsa kendini ifade etme olarak görebilme noktasında gerçekçiydi ve sanayi kooperatiflerinin etkilerini insan ırkının özgür ifadesi olarak görebilme noktasında da çok deneyciydi [*empiricist*]. Asla Marx gibi bir üretim şairi olamayacaktı. Yine de yaşamını bir emir verici olarak sürme ile yaşamını diğer özgür bireylerle beraber hangi yolu seçeceğine karar vererek geçirme arasındaki ayrıma ilişkin güçlü bir sezgisi vardı. Ortaklar, Marx ve Engels'in umduğu gibi sönüp gitmeyecek fakat buyurgandan ziyade kolaylaştırıcı hâle gelecek bir devleti idare ederek gelişmiş bir insan ırkına uygun siyasi gelecek olarak öngördüğü demokrasinin karmaşık yapısını hayata geçirebilmelidir.

Anarşizm

Sosyalistlerin devlet hakkında en iyi ihtimalle çelişkili duygulara sahip olması gerekmektedir; iş birliğine hayrandırlar ve zorlamadan hoşlanmazlar ve birçok devletin ensesi kalınları ve devletin kendi görevlilerini kayırdığını düşünmektedirler. Reformist sosyalizm, refah devletinin varlığını kabul eder; devrimci sosyalizm ise kendi görüşlerini hayata geçirmek için devlet aparatını ele geçirmeyi arzular. Saf "devletten nefret etme" bunun ötesine geçmektedir; sosyalizmdeki anarşist damarın özü budur. Burada bile dikkatli olmak gerekir. Prens Peter Kropotkin'in her koşulda sergilediği tatlı karakter yanlış bir şekilde onun *kısaca* devletten nefret eden biri olarak tanımlanmasına yol açmaktadır; çünkü o herhangi birinden veya herhangi bir şeyden nefret edemeyecek biridir. Sosyalist anarşistlerin yanı sıra çok sayıda

anarşist vardır; yirminci yüzyılın sonunda anarko-kapitalizm akademik çevrelerde anarko-sosyalizmden daha revaçtaydı. 1974'te Robert Nozick'in *Anarchy, State and Utopia*'sı geleneksel siyasi yelpaze ile ilgili tüm noktalardaki eleştirileri çürütmek için büyük bir şevkle anarko-kapitalizmi savunmuştu. Burada sadece kendimizi anarko-sosyalistler ile sınırlayabiliriz.

Anarşizm ve sosyalizm arasındaki bağ, çok temel bir düzeyde, belirgindir. Devlet mülk sahiplerini mülk sahibi olmayanlara karşı korumak için vardır; eğer bir tarafta mülk sahipleri ve diğer tarafta mülk sahibi olmayanlar olmazsa, devlete de ihtiyaç olmayacaktır. Buna, anarşist dünya görüşünü eleştiren herkesin yapmış olduğu gibi, devletin sadece mülk sahiplerini mülk sahibi olmayanların yağmasından korumak için değil ama fiziksel olarak daha zayıf olanları fiziksel olarak güçlü olanlardan korumak ve basit saldırının ve fenalıkların yanı sıra cinsel saldırganlığa mâni olmak için de var olduğunu söylenerek itiraz edilebilir. Bu noktada gerçek sav başlar, çünkü devletsiz bir dünyayı arzulayan her anarşist tercih ettiği sosyal örgütlenme biçiminin en asgarisinden bir devletin bile kontrol etmek zorunda olduğu kişiler arasındaki şiddeti nasıl ortadan kaldıracağını açıklamakla devam etmesi gerekmektedir.

Michael Bakunin, belki de en öne çıkmış modern anarşisttir; 1814'te doğmuş ve I. Nicholas yönetiminde çar rejiminin boğucu dindarlığına ve gaddarlığına isyan etmiş bir Rus aristokratıydı. Fichte ve Hegel okumuş olmasına rağmen gayet iyi bildiği ve saçından tırnağına kadar bir otoriter olduğunu düşündüğünden hiç hoşlanmadığı Marx kadar bir filozof değildi. Fransız mütüalist Pierre-Joseph Proudhon'a hayrandı ve Marx gibi doğal bir iktisatçı değildi. Daha ziyade, Heinrich Heine gibi kelimenin gerçek anlamında değil ama bağlılığının sürekli hareket olması anlamında bir devrim şairiydi. Marx'ın aksine, devletin yardımı olmadan işleyecek bir akılcı toplum yaratmak için devrimcinin ilk önce devleti güçlendirmesi gerektiğini düşünmüyordu; tersine özgür bireyler için yeni bir toplum yaratacak enerjileri serbest bırakmak için devrimcinin devleti derhâl yok etmesi gerektiğini düşünüyordu. Bakunin en çok "yıkım da yaratıcı bir eylemdir" aforizmasıyla ve yeni bir düzenin ortaya çıkması için eski düzeni yok etmeye çalışmak hakkında cesurca veya umursamazca gözü kara olmasıyla hatırlanacaktır. Sonuç olarak, yıllarca hapiste kaldı. Bu onun sağlığını 1876'daki ölümünden çok öncesinde mahvetti.

Marx ve takipçilerinin nihai hedefi özgürce bir araya gelmiş emekçilerin kendi üretici faaliyetlerini kapitalistler tarafından sömürülmeden ve yönetimler tarafından baskı altına alınmadan idare edeceği bir toplumdu; Bakunin'in kendisi bir örgütün taleplerine boyun eğmeyecek kadar bireyci olsa da etiği ve beklentileri kolektivistti. Bu onun kendi nitelemesi olsa da fikirleri ile Marx'ınkiler arasındaki mesafeyi kapatmak adına tamamen adilane değildir. Zira Bakunin aynı zamanda Proudhon'un mütüalist etiğinden de etkilenmiştir ve mütüalizm, bireyci anarşist Max Stirner ve modern

Amerikan yazarlarının anarko-kapitalizmi ile kıyaslanmadıkça, kolektivist değildir. Altta yatan mütüalizm, ihtiyacımız olan şey adil olduğu ve adaletin kopmaz bir şekilde adil mübadele ideasına bağlı olduğu düşüncesidir. Kapitalizmin adaletsizliği işçilerin gasp edilecekleri düzenlemelere zorlanması, aldıklarından fazlasını vermeye zorlanmalarıdır; dolayısıyla Proudon'un kendi sorduğu "Mülkiyet nedir?" sorusuna verdiği yanıt "Mülkiyet hırsızlıktır" şeklindeydi. Bireyler arasında adalet arayan sosyalistler ile emek ile ödül arasındaki akılcı paylaşımı vurgulayan ve haklar ile adalet ile ilgilenmeyen sosyalistler arasında tarifi zor bir ayrım vardır. Marx'ın görüşlerine açık bir yorum getirilebildiği sürece, Marx bu ayrımda ikinci kısımdadır ve Proudhon ise ilk kısımdadır. Bakunin, kendisi ikinci kısma dâhil olduğunu düşünse de ilk kısma dâhidir. Herhangi bir olayda, Bakunin'in yeteneği Marx'ın usta olduğu cinsten analitik işler için değildir; onun işi otoriterizmin işaretlerini son noktaya kadar açığa çıkarmak ve Marx ve diğerleriyle beraber bağlılıklarını kazanmak için rekabet ettikleri işçi sınıfında devrim ruhunu cesaretlendirmektir. Bir isyancı olarak ikna ediciliğine yaptığı bir katkı, Bakunin'in takipçilerinin Birinci Enternasyonal'in kontrolünü kazanma çabalarını boşa çıkarmak için Marx'ın Birinci Enternasyonal'in merkezini Londra'dan Lahey'e ve daha sonra New York'a taşımasıdır.

Bakunin'in en bilinen ardılı Peter Kropotkin'dir. "Anarşist prens" siyasi eğitimine Çar III. Alexander'ın askerî akademisinin bir üyesi olarak başladı ve ömrünün büyük bir kısmını Batı Avrupa'da sürgünde geçirdi. Kropotkin, Bakunin'in isyankârlığına entelektüel bir içerik verdi ve anarşist pantheon'un en etkileyici figürü olarak kaldı. Rus halkçılarının eylemle yani çarın polisini ve en nihayetinde bizzat çarı hedef alan suikast kampanyası ile propaganda yaptığı bir zamanda yazdı. Kropotkin bir pasifist değildi; Rusya koşullarında devlet otoritesine karşı şiddetin bırakınız devrimci olanları, tüm reformcu düşüncelerin bastırılmasına karşı bir öz savunma içinde meşrulaştırılacağını düşünüyordu. Bu koşullar dışında, şiddeti kendi kendini baltalama olarak görüyordu. Anarşizme getirdiği şey eğitimli bir bilim insanının zekâsıdır ve Mutual Aid'de* sosyal Darwinizmin iddialarını sistematik bir şekilde çürüttü. Altta yatan kapitalist rekabet ve "şeytan en geridekini kapar" sosyal politikasına kadar Darwinci evrim teorisi hayvanlar âleminde iş birliğinin ve karşılıklı yardımın doğallığını ortaya koymaktadır. Eğer böylesi bir iş birliği doğalsa, bunu devletlerin engelleme iddiasında olduğu şiddet ve rekabetin sapkınlık olduğu ve insanoğlu kendi yaşamının kontrolünü aldıktan ve yardımlaşmacı bir şekilde yaşamaya başladıktan sonra sönüp gideceği takip edecektir. Bu, kapsayıcı veya Marx'ın üretimi düzenleyebileceğini düşündüğü başka bir varlığı gerekli kılmaz. Birçok sosyalist gibi Kropotkin de ileriden çok geriye bakmaya daha hazırdır. İyimser bir şekilde vasıflı işçilerin fabrika üretimi ile olan rekabette ayakta kalacağını– Fourier'nin ütopik görüşüne

* "Karşılıklı Yardım Hukuku üstüne" Kropotkin'in mütüalist tezlerini geliştirdiği 1902 yılında yayımlanan eseri.

benzer şekilde –isteğimiz oldukça tüm meslekleri değiştirebileceğimizi ve aynı anda hem ziraat ile hem de zanaat ile uğraşabileceğimizi umut ediyordu. 1917 Rus Devrimi ona ana yurdu Rusya'ya dönme imkânı verdiğinde, Kropotkin, Lenin'in Bolşeviklerinin kurduğu ve özellikle anarşizmin tüm biçimlerine düşman olan tiranlık karşısında büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştı.

Bellamy ve Morris

Birçok sosyalist, devletin ve siyasi faaliyetin akılcı öz yönetim lehine sönüp gideceğini düşünse de sosyalist kuramda, sosyalist pratikten bahsetmiyorum bile, konvansiyonel olarak *siyasal* olmadığı yerde bile merkezî ekonomik kontrolün önemine vurgu yapan bir damar vardı. Kuram alanındaki bir örnek, Edward Bellamy'nin Looking Backward isimli şu ana kadar yazılmış en az sevilen ütopyadır. Bellamy, 1880'lerin başında New England'daki sanayi yaşamının hem iş koşulları hem de yeni sanayi sisteminin ekonomik eşitsizliği bakımından korkunçluğu karşısında bunalıma girmiş Massachusetts'li bir gazeteciydi. Looking Backward'a on dokuzuncu yüzyıl Amerika'sını bozuk ve tehlikeli bir yolda atlar değil ama insanlar tarafından çekilen aşırı kalabalık bir at arabası ile kıyaslayarak başlar.[5] İnsanlar arabadan düşecek ve geri kalan yolcular arabaya koşulacaktır; çok azı tekrar yukarı çıkıp orada olanların yerine geçebilecektir. Arabada olanlar düşmekten çok korkmaktadır ve aşağıda olanlar ise bitip tükenmiş, moralsiz ve kızgın bir hâldedir.

Bunun çaresi katı bir eşitlikçiliktir *[egalitarianism]* ve 1887 tarihli ütopik romanı böylesi bir eşitlikçi toplumu anlatmaktadır. Bu, Rip van Winkle'nın ele aldığı temanın bir benzeridir; kitabın başlığı konusunu ele vermektedir: 1887'de bir kişi uykuya dalar ve 2000 yılında uyanır; onu komadan uyandıran Dr. Leete ütopyada onu gezdirir. İlginç olan eşitlikçi ütopyanın çok da eşitlikçi olmamasıdır. Aynı zamanda ordu komutanı ve genel müdür olan bir lider vardır; Platoncu koruyucular gibi her şeyi bilmektedir ve General Motors'u yönetmek ile Birleşik Devletleri yönetmenin hemen hemen aynı şey olduğunu düşünen "Charlie Wilson'ın motorunun" öncüsüdür. Toplum türdeş değildir, zevk ve eğitim açısından farklılıklar vardır. Toplumun bağlı olduğu eşitlik güç satın alma eşitliğidir; her ne kadar "satın alma" yanlış bir isim olsa da. Herkesin yıllık olarak aynı rakamda krediyle doldurulan bir kartı vardır; malların sergilendiği, belli bir kredi ile fiyatlandığı belli bir mağazalar vardır, tüm Birleşik Devletler'de ve tüm şehirlerde aynı olan. Tezgahtarlar sergilenen malların karakterini anlatırlar fakat müşterileri etkilemeye çalışmazlar. Bellamy mağazalardan, reklamdan ve rekabetten iğreniyordu.

Özgür bir emek pazarının olması gerçekten akıllıca bir düşüncedir. Herkes eşik miktarda kredi aldığından, ücret ya da "saatlik emek için kredi" oranı, belli bir meslekte çalışılmasına ihtiyaç duyulan sayıya göre ayarlanmıştır. Kol emeği gerektiren arzulanmayan mesleklerin, çalışma saatleri az

5 Bellamy, *Looking Backward*, ss. 3-6.

olmadığı sürece az alıcısı olacaktır; rağbet gören mesleklerde ise ücretler daha uzun süreler için alınacaktır. Üretimi insanoğlunun yapmaması gereken işlerin yapılmasını gerektiren mallar hiç üretilmeyecektir. Bu düşünce ahlaki açıdan çetindir: Kendimiz için yapmaya hazır olmadığımız bir şeyi talep etmememiz gerekmektedir, ki bu vejetaryenlerin öldürmeye kıyamayacakları hayvanları yedikleri için etobur arkadaşlarına ders verirken dayandıkları bir noktadır. Bunun gerçekten sosyalist bir görüş olup olmadığı tartışmalıdır. Bellamy, bunu *milliyetçilik* olarak adlandırmaktadır; çünkü Amerikalıların kendine sosyalist diyen insanların zina ve daha da kötüsüne meyilli sakallı ateistler olduğuna inandığını söylemektedir; fakat birçok sosyalizmdeki kritik unsurlar yerli yerindedir: Rekabetin yerini iş birliği alır, iktisat tedavülden kalkmıştır ve emek değerin doğrudan ölçütü hâline gelmiştir. Genel müdür bir general gibi dursa da evrensel bir barış hâkimdir; çünkü savaş nedenleri ortadan kaldırılmıştır. "Çalışmayan yemeyecektir" şeklindeki sosyalist slogan da ihmal edilmemiştir; tembeller hapse gidecektir ve tövbe edinceye kadar kuru ekmeğe talim edecektir.

Bu düzenli, akılcı mekanik iyi düzen, Bellamy'ye karşı çıkmak için üç haftada *News from Nowhere*'i yazan William Morris'i öfkelendirmişti. Looking Backward büyük bir başarı sağlamıştı ve on dokuzuncu yüzyıl çok satanları arasında bir tek Uncle Tom's Cabin onu geçmişti. Kitabı tartışmak ve mesajını yaymak için Bellamy toplulukları ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte kitabın tek bir tuhaflığı vardı ve o da sosyalist bir sistem için şaşırtıcı derecede özelleşmiş orta sınıf bir dünyayı resmetmesiydi. 2000 yılında Boston'un sakinleri kablolu bir ses sistemine çok benzeyen bir şey sayesinde kamusal konserlere ihtiyacın ortadan kalmış olmasından dolayı kendileriyle gurur duyuyordu. Bellamy'nin yirminci yüzyıl icatlarını hayal etme konusunda etkileyici bir yeteneği vardı. Aynı şekilde, bireysel evlerdeki mutfakları gereksiz hâle getiren topluluk lokantaları, misafirlerini özel odalarda ağırlamaktadır; sosyalizmin önemli bir boyutunun da birbirimizin varlığından keyif alacağımız olduğu düşüncesi Bellamy'yi teğet geçmiştir. Morris buna kırsal bölgedeki mutlu bir yaşamı resmederek tepki verdi; karakterleri ağır adımlarla ve eski Parlamento'nun kalıntılarını uzaktan gözlemleyerek Londra'dan Thames'a çıkmaktadır. Yürüdükçe ne koku ne de duman çıkartan bir gizemli bir "Kuvvet" tarafından hareket ettirilen bir yük mavnası yanlarından geçer; yük mavnası Bordeaux'dan şarap getirmektedir çünkü Morris'in gözünde sosyalizmin bir başarısı da işçileri biradan uzak tutmasıdır. Altın bir çember çeviren bir çocuk görürler, More'un *Utopia*'sında olduğu gibi altın ve mücevher değer nesnesi olmak yerine çocuklara verilen hediyedir. Yolculuklarının sonunda, yürüyüş yapanlar Morris'in Kelmscott'taki evinde bir hasat yemeğine katılırlar. Yine kapitalizmin üzerinden atlayıp kapitalistler, hukukçular, siyasetçiler ve polis olmadan bolluk yaratmaya dönük sosyalist tutku, duygusal gücünü pastoral ve geçmişe dönük bir iyi yaşam imajından almaktadır. Morris Marx'ın vadetmek zorunda olduğu her şeyi anlamıştı; Kapital'i baştan sona okudu ve yeri

geldiğinde Marx'ın iktisadının altına imza attığını iddia etti. İngiltere'de sosyalizmi kurmak için şiddetli ama kısa ömürlü ve toplamda doğası iyi olan bir devrime ihtiyaç olduğu düşüncesinden dolayı mutsuz değildi. Eğer sosyalist tahayyülü neyin hareketlendirdiği sorulacak olursa, bu, kapitalist sanayileşmenin yok etmekte olduğu eski dünyanın çekici özellikleridir.

Fabyancılık ve Refah Devleti

1880'lerde İngiltere'de Fabyan Topluluğu'nu kuran pratik zekâlı kişiler, Marx'ın kavramı kötü anlamda kullanması dışında, pek de "ütopyacı" kategorisine uymamaktadır. Doğrusu, H.G. Wells gibi sayılarıyla ilgili ödenekler koyduklarından, sabit fikirli, ütopyacı olmayan ve aslında sosyalist de olmayan kişilerdi. Yine de bir emek hareketi ve üretim araçlarının, dağıtımın ve mübadelenin ortak mülkiyetine adanmış bir siyasal parti için entelektüel zemin sağladılar; Amerikan siyasetindeki yokluğu Atlantik'in iki yakası arasındaki farkların en vurucularından biri olan Avrupa sosyalizminde önemli bir damarı temsil etmektedirler. "Fabyan" ismi evinden çok uzakta dövüşüp zayıf düşünceye kadar Hannibal'ın kuvvetleriyle bir meydan muharebesine girmeyi kabul etmediği için lakabı "cunctator" veya "geciktirici" olan Romalı General Fabius'un taktiklerine atıf yapmaktadır; taktikleri Romalıların hoşuna gitmiyordu, fakat Hannibal'i mağlup ettiler ve Fabius tarihte onurlu bir yer elde etti. Fabyanlar, işin kendi kendini ifade etmeye dönüşebileceği şeklindeki Marksçı ve Fourierist rüyadan ziyade ulusal verimliliğe ve toplumsal adalete inanıyordu; fakat toplumsal adalet hakkındaki görüşleri tamamen antikapitalistti ve piyasa neye karar verirse o doğrudur şeklindeki görüşle çelişiyordu. Toplumsal faydalarına göre insanların ödüllendirilmesini ve hem gereksiz uğraşılardan hem de istenmeyen işsizlikten kaçınılmasını istiyorlardı. Fabyan Topluluğu'ndaki kilit figürler İngilizlerin en alt tabakasının yaşam koşulları hakkında araştırma yaparak ve bunların durumunu düzeltmek için dikkatli öneriler getirerek yirminci yüzyılın başında ıngiltere'deki reformcu düşünce üzerinde gerçek bir nüfuz elde etmiş olan Sidney ve Beatrice Webb idi. Beatrice'nin kendini ve eşini "burjuva, bürokrat ve iyiliksever" olarak tanımlaması Fabyancılığın ahlaki temelini ortaya koymaktadır.

Fabyancılığın doğal vârisi, muhafazakârların da katkıda bulunmuş olduğu refah devletidir. Fakat refah devletinin yaratılması yeterince takdir görmemiş nedenler dolayısıyla da önemlidir. Bunların en açık ve en iyi anlaşılmış olanı, başarılı refah programlarının sanayileşmiş kapitalist toplumu yöneten bir devletin meşruiyetine dönük tehditleri azaltmasıdır; aslında herkes bunların kötü sağlık, işsizlik ve zamanı gelince yaşlılık gibi günlük yaşamdaki tehlikelere karşı sigorta olduğunu bilmektedir. Ayrıca refah programları, ekonomi kötü olduğunda ve vergi gelirleri düştüğünde işsizlik ödemesi, sağlık hizmetleri ve benzerlerinin masrafları arttığından, refah devletinin ilgilenmesi gereken çeşitli koşullarda devleti itiraz ve gayrimeşruluk ile

yüz yüze bırakmaktadır; kimse sözlerini tutamayan bir sigorta düzenlemesinden hoşlanmaz. Bir refah devleti, liberal ve muhafazakâr öncüllerinden belirgin bir şekilde farklıdır. Refah devleti öncesi dönemde liberal devlete meşruiyet veren kuram, devletin bizi yabancıların ve dost milletlerin saldırganlığına karşı korumasıdır; mülkiyet haklarını tanımlar ve korur, ücret karşılığında emek dâhil mübadeleyi kolaylaştırır; vatandaşları üzerine sadece böylesi bir devletin devamı için gerekli olanla sınırlı görevler ve vergi yükleri getirir. Devletin işlevlerine dair daha muhafazakâr görüşler, bunlara ruhumuzu kurtarabilecek veya kurtaramayacak ama var olan kuvvetlere itaat için sosyalleştirecek dinî kurumların idamesini eklemiştir. Montesquieu, Guizot ve Tocqueville, vatandaşlarının refahı için devlete en az sorumluluk vererek, sivil toplumun engelleme ve baskı olmadan kaç tane görevi yerine getirebileceğini görmüştü; vatandaşların devlet tarafından bakılması, iş verilmesi ve asıl olarak eğitilmesi değil, kendi refahlarını güvence altına alması gerekiyordu. Gönüllü örgütler böylesi görevleri üstlenebilirdi.

Yine de kuraklık veya salgın hastalık zamanlarında rahatlatma görevinden kaçılamazdı. Bir devlet hangi ideolojik yönelime sahip olursa olsun, asgari geçimin sağlanması ihtiyacı bunların üstüne çıkmaktadır. Britanya devletinin 1840'larda kuraklıktan etkilenen İrlandalı uyruklarına yardım etmekteki isteksizliği (veya yetersizliği), iki asır boyunca onun yakasını bırakmadı ve ders diğer hükümetler zamanında da ortadan kalkmadı. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren yeni olan şey, ulusal hükümetlerin "beşikten mezara" vatandaşlarının refahını güvence altına almak gibi genel bir sorumluluğu olduğuna dair yaygın inanıştı. İlk başta böyle teorize edilip edilmediği şüphelidir; ama Bismarck'ın 1880'lerde Prusya'da sağlık, işsizlik ve yaşlılık sigortasını gündeme getirmesi sosyalist siyasi örgütleri ve işçi sendikalarının faaliyetlerini yasa dışı ilan eden "istisna yasalarının" sopasına eşlik eden havuçtu. Sosyal sigortaların yokluğunda Alman devleti örgütlü işçi sınıfının doğrudan saldırılarına maruz kalabilirdi; böylesi yararların karşılığı olarak rahatsızlıkları azaldı ve başka koşullarda imkânsız olabilecek siyasal baskı devletin yanına kâr kaldı.

Başka bağlamlarda, ortaya çıkan ise insanlara serbest piyasada elde edemeyecekleri sosyal güvenceyi sağlayacak yegâne varlık olarak devletin görülmesidir. İngiliz ve Amerikan sistemlerinin terminolojisi konuyu ortaya koymaktadır: Atlantik'in bir tarafında "ulusal sigorta" [*national insurance*] ve diğer tarafında "sosyal güvenlik" [*social security*]. İlki mekanizmayı tanımlarken ikincisi amacı tanımlamaktadır. Bunun devlet hakkındaki eski liberal görüşten nasıl bir kopuşa işaret ettiğini ve sosyalizme doğru ne kadar küçük bir adım olduğunu takdir etmek önemlidir. Bir köprübaşını güvence altına almaktadır; fakat bu köprübaşı her yerde ilerlemenin sınırına da işaret etmiştir. Kısaca Fabianlara dönecek olursak, onların ulusal verimlilik kavramı, ulusal bir ekonominin salt ulusal olduğu düşüncesine bağlıdır; bu, ekonominin piyasa ilişkileriyle birbirine bağlı bireyler arasındaki etkileşimlerin

toplamı olduğu şeklindeki liberal görüşten ne kadar da farklıdır. Liberal devlete ve modern dünyada ulus devlete ihtiyaç olduğunu kabul eder. Bununla beraber, bireysel refah ulusal bir projenin parçası değildir; bunu böyle yapmak, F. A. von Hayek'in ifadesini ödünç alırsak, "köleliğe giden yolda" aşağı doğru bir adım atmaktır.

Az sayıda düşünür refah devletini sol ve sağ muhaliflerinin saldırılarında görülen beceriyle savunmuştur; fakat bunlardan iki tanesi belirtilmeye değerdir. İlki refah devletinin, eğer işleyecekse, bir sigorta düzenlemesinden daha fazlası olması gerektiğinde ısrarcıdır. Riskleri dağıtmak ve ekonomilerin ürünlerini toplamak için bir sigorta sistemine dâhil olmanın anlamını hepimiz anlarız ve basitlik adına tam olarak bizim bireysel ihtiyaçlarımıza göre ayarlanmamış tek tip bir sistemin mahzurlarını hepimiz kabul ederiz. Yaşam sigortasından araç sigortasına aynı mantık geçerlidir. Bununla beraber, çok büyük ihtimalle hasta olmayacağını ve işsiz kalmayacağını bilen veya çocuklarının eğitim masraflarını kolayca ödeyebilecek olan insanlar, refah devletinin, sigorta politikası dışında bir şey olmaması hâlinde, kötü bir pazarlık olduğunu düşünecektir. Devletin sağlamakta ısrarcı olduğu tüm bu sağlık ve işsizlik sigortalarına ihtiyaçları yoktur. Çünkü bunlar düşük risklerdir, kendilerini bireysel olarak devletin onlar için yapacağından daha ucuza garanti altına alabilirler ve başka getirilerin sağlayıcılarına ödedikleri sigorta primleriyle ilgili devlet vergilerini ödemekten rahatsız olacaklardır. Eğer benmerkezciysek, kendi çıkarımızı düşünüyorsak ve sadece kendi ödemelerimize bakıyorsak refah devleti meşruiyetini kaybedecektir. En azından bir miktar diğerkamlık ile hareket etmemiz ve bireysel olarak bize yararlı olma ihtimali çok olmayan katkılar yapmaktan mutlu olmamız gerekmektedir. Bir savaş sonrası İngiliz sosyoloğu olan Richard Titmuss, sürekliliği için refah devletinin sadece genelleştirilmiş yardımseverliğe değil ama genişletilmiş bir toplumsal adalet hissine ihtiyaç duyduğunu ve böylece işsizlik ödemesi gibi şeyleri daha nizami istihkakların ötesinde adaletin buyrukları olarak görebileceğimizi ileri sürdü.

İşsizlik parası sadece bir sigorta değil bir hakkın tanınmasıdır; işçiler işsiz bırakılma riski ile karşı karşıyadır. Eğer bu olmasaydı ekonomi daha az verimli işlerdi; dolayısıyla bu risk ekonomiye yaptıkları katkının bir parçasıdır ve işsizlik parası da bunun ödenmesidir. Bu yardım, sadece sigorta değildir ama borçlu olunan bir şeydir. Bu kalbimizden gelen bir iyilikle bir şey vermenin bir âlemi olmadığı anlamına gelmez. Titmuss'un "hediye ilişkisi" olarak adlandırdığı bağış yapanlar ile bundan yararlananlar arasındaki ilişkinin örneği kan bağışı niyetiyle kan vermektir. Bağış yapanlar, anonim alıcılara bir hediye verir ve bunu kendi hayırseverliğinden yapar. Eğer tam bir refah devleti yoksa, bu özgeci motivasyonun verimli olması için kamusal kurumlara ihtiyaç vardır; fakat ancak devleti yabancıların ihtiyaçlarını karşılamamıza izin veren bir aracı olarak gördüğümüzde bir refah devleti tamamen meşrudur.[6] Tipik ideal liberal devlet, kişiyi ve mülkü koruyan, sözleşmeleri

6 Ignatieff, *The Needs of Strangers.*

hayata geçiren, iktisadi faaliyeti kolaylaştıran fakat kendi başlarının çaresine bakması için onları yalnız bırakarak vatandaşlarının özgürlüğüne saygı gösteren bir gece bekçisi devletiydi; liberal sivil toplumun besleyip büyüttüğü bir kendine güven ve bireysellik ethosuna dayanıyordu. Benzer şekilde idealize edilmiş muhafazakâr devlet modeli, buna uyruklarının fiziksel ve ruhani refahına dönük ataerkil bir alaka ekledi ve meşruiyetin dayandığı ahlakın hayata geçirilmesini siyasal bir devletin gerçek görevi olarak gördü. Refah devleti ataerkil muhafazakâr devleti geri getirdiği veya buna alternatif olarak liberal devleti uygun sınırlarının ötesine genişlettiği için kendi sosyal fonksiyonlarının altını oyduğu suçlamasına karşı her zaman korumasızdı. Bunun için 1848 Devrimi sırasında Tocqueville'in en basit yoksullara yardım programlarına bile nasıl düşman olduğuna bakmamız gerekir.

Kaygılara dönük bir cevap, modern vatandaşlığın birden çok boyutta var olduğudur. Bu kitapta sürekli ele alınan bir konu, aktif vatandaşların her zaman iyi yönetilen, iyi idare edilen fakat özünde itaatkâr olan uyruk ile rekabet hâlinde olduğudur. Eğer modern refah devleti yeni bir tür vatandaşlık yaratırsa, yeni tipte vatandaşın ödediği vergilerden de öte bir şekilde onu destekleyeceğini umut edebiliriz. 1950'lerde T. H. Marshall bu noktayı açıklamak için üç kademeli bir vatandaşlık hesabı oluşturmuştu.[7] Topluma tam üyelik için ilk aşama yasalar önünde eşitlik talebiydi; birinin oy hakkı ve iş güvencesi olmayabilirdi ama hukuken bir hiç olmayabilirdi. Sonraki iki adım, oy hakkı ve dolayısıyla siyasi vatandaşlık talebiyle son olarak refah devletinin sağladığı çeşitli sosyal haklar ve dolayısıyla sosyal vatandaşlık talebiydi. Mantıksal sıralama her durumda kronolojik sıralama değildi; tam bir evrensel oy hakkı Batı Avrupa'da evrensel olmadan önce herkesin eğitime, sağlık hakkına, düzgün bir eve, işsiz kaldığında ve emeklilikte temel bir gelire sahip olması gerektiği konusunda giderek büyüyen bir fikir birliği vardı. Bunları güvence altına alabilecek yegâne araç devlettir ve çalışma yaşamı boyunca bizden küçük miktarlarda alınan kaynakları güvence altına almanın ve bunları ihtiyaç sahibi çocuklara, hastalara, yaşlılara ve diğerlerine yeniden dağıtmanın tek yolu vergilendirmedir. Devlet ve özel fonların çok farklı şekilleri görülebilir fakat birçok ülkede özel fonlar destek için kamu sektörüne ağır bir şekilde bağımlıdır.

Her hâlükârda, çeşitli nedenlerle, refah devleti sosyalizm yönünde büyük bir ilerlemeye işaret etmemektedir. Eşitlikçi unsurları, savunucularının veya eleştiricilerinin düşündüğünden daha minimaldir; sosyalizmin merkezî bir unsuru olan yoksulları zengin ve zenginleri yoksul yapmaya değil ama insanlara sağlıkları yerindeyken hastalık durumunda onlara imkân sağlamalarına, çalışırken işsizliği karşılamak için bir köşeye para koymalarına ve yetişkinlerin kendilerinin ve başkalarının çocuklarına, bu çocukların ebeveynlerinin neslinin emeklilik maaşları için gelecekte ödeyecekleri vergilerin umuduyla, eğitim imkânı sağlamaları için yardım etmektedir. Bunlar

7 Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays.*

yaşamın farklı devrelerindeki gelirlerin yerini değiştirmek için araçlardır, gelirin yerini sınıflar arasında değiştirmek için değil. Bir diğer önemli fark da sosyal güvenliğin emeği ve emek ilişkilerini dönüştürmeyi amaçlamamasıdır; işçiler ve işverenler on dokuzuncu yüzyılda vermedikleri düzeyde vergi vermektedir; fakat mülk sahipleri sömürülmemektedir, kar gayri meşru değildir, kooperatifçilik hiyerarşik yönetimin yerini almamaktadır.

İki karşıt yönde de çok ileri salınmak kolaydır: Ya hiçbir şeyin değişmediğinde ısrar etmek için (çünkü refah devleti kapitalist ekonomileri kapitalist ekonomilerdir) veya modern dünyanın tamamen değiştiğinde ısrar etmek için (çünkü modern yönetimler ülkelerinin ulusal gelirinin üçte birini yukarı doğru harcamakta ve yüz elli yıl önce haydutluk olarak görülecek bir düzeyde vatandaşlarından vergi almakta, karşılığında vatandaşları için "beşikten mezara" güvenlik sağlamaktadır). Refah devleti kapitalizmi *siyaseti* kesinlikle önceki iktisadi ve sosyal sistemlerin siyaseti açısından farklı sorunlar doğurmaktadır. Benzerlikler de görülmelidir: Atina demokrasisi savaşta ölen Atinalıların dul eşlerine ve çocuklarına yardım sağlıyordu ve modern devletler sıklıkla refah faaliyetlerine savaş dullarına bakarak başlamaktadır ve bu bir başlangıç noktasından ileri gitmektedir. Yine de devletin bir ülkenin gelirlerinin bu kadar çoğunu harcama kapasitesi ve ekonominin vatandaşlarının geçim kapasitesinin üstünde sürekli bu kadar çok kaynak yaratma kapasitesi, derin bir fark yaratmaktadır. "Refahçılığın", sosyalizmin artık sosyalizm olamayacak kadar seyreltilmiş bir biçimi olsa da hem Avrupa'nın hem de Birleşik Devletler'in 1880'den 1940'lara kadar yüz yüze kaldığı şiddetli sınıf savaşlarına karşı dayanıklı bir çözüm olduğu ispatlanmıştır.

Hümanist Marksizm ve Sivil Toplumun Yeniden Keşfi

"Refahçılık" iki ilginç soru gündeme getirmektedir. Bu sorular 1950'lerin ve 1960'ların hümanist Marksist hareketinin yanı sıra radikal liberaller ve refah devleti sonrasının neo-muhafazakâr veya neo-liberal eleştirmenleri tarafından gündeme getirilmişti. Aynı zamanda Hannah Arendt'ten etkilenen ve onun gibi siyasal yelpazeye yerleştirilmesi zor olan siyaset düşünürleri tarafından gündeme getirilmişti. İlk soru refah devletinin siyasetten siyaseti alıp almadığıydı; ikincisi ise, yeni siyasal örgüt biçimlerinin siyasal yaşamı diriltip diriltmeyeceği veya yeni siyasal yaşam biçimlerine hayat verecek topluluk yaşamını canlandırıp canlandırmayacağıydı.

Bu sorular sivil toplum fikri üzerine bir odaklanma konusunda kesişmektedir. Marx, daha önce gördüğümüz gibi, Hegel'den devletin –zor kullanan, yasa yapan, kural koyan mekanizma– sivil toplum –topluma canlılığını veren iktisadi ve toplumsal ilişkiler– ile karşılaştırılabileceği düşüncesini ödünç almıştı. Genç Marx, toplumsal ve iktisadi ilişkilerin kendiliğinden ve zorlayıcı olmadan kendi kendini yönetebileceği bir şekilde devletin sivil toplum tarafından absorbe edilebileceğini hayal ediyordu. Genç Marx'a hayran

biri için hiçbir şey Sovyet bloğunun Komünist partilerinin bürokratik, yozlaşmış, muhafazakâr hâllerini görmekten ve bunun Marx'ın gençlik hayallerinin çok kötü bir şakası olduğunu fark etmekten daha acı verici değildir. Marx'ın ilk yazılarındaki "hümanist" damar, onun yayımlanmamış veya kısmen yayımlanmış yazılarının David Riazanov tarafından Moskova'da basıldığı 1920 ve 1930'lı yıllardan itibaren araştırmacılar tarafından biliniyordu. Riazanov'un bu Hegelci, felsefi ve spekülatif eserinin Marx'ın daha sonra yazdıkları ile uyumlu hâle getirilmesi yeterince zordu fakat bunları Marx'ın bir tarih bilimi yarattığı –tarihsel materyalizm– ve tüm düşünce alanlarında geçerli bir yöntemsel sistem –diyalektik materyalizm– yarattığı şeklindeki Stalinist anlayışla uyumlu hâle getirmek ise imkânsızdı. Marx, bu kendini beğenmişliği aptalca bulurdu, Stalin de Marx'ı öldürürdü.

1960'larda ve Batı'da, "insanları harekete geçirenin şeyler olduğu" düşüncesi en başta komünist bloğun devlet sosyalizminden nefret eden ama aynı zamanda kapitalizmden de nefret eden eleştirmenlerin zihninde görülüyordu. Bu düşünce, dikkatleri Marx'ın bir bütün olarak ekonomik sistemin akıl dışılığı ile ilgili kaygılarından günlük iş yaşamının tekil acılarına kayan yazarların da ilgisini çekmişti: beyaz yakalı emeğin bezginliği ve üretim hattının insanın aklını kaçırtan sıkıcılığı. Felsefi olarak Herbert Marcuse gibi hünerli eleştirmenler Marx'ın merkezî öngörüsüne bağlı kaldılar ve bir kuşak öğrenciye sistemi yermeyi öğrettiler. Bu kuşak tarafından yönetilmekteyiz.

Zorluk toplumsal analizlere eşlik eden ikna edici bir siyasetin olmamasıydı. Marcuse bizleri aşkınlığa [*transcendence*] götürecek öğrencilerin, entelektüellerin, etnik azınlıkların ve Üçüncü Dünya Devrimcilerinin bir ittifakını hayal ediyordu; fakat bu sarhoş edici bir hayaldi. Marx'ın kapitalizmin sosyalizmi kurabilecek ve buna istekli bir sanayi proletaryası yaratarak kendi mezar kazıcılarını kendisinin yaratacağı düşüncesi ile hiçbir ilgisi yoktu. İyi niyetli düşüncelere ve hayali gerçeği dönüştürmeye dönük sonuçsuz çabalara son veren, böylesi özlemlere dönük ciddi bir argüman değil ama yirmi yıl sürecek yüksek enflasyon, sanayideki huzursuzluk, modern refah devletinin sürmesi için gerekli yüksek vergilendirme dilimlerindeki yaygın kızgınlıktı. Düşük enflasyonun ve ekonomik büyümenin dönüşü, huzursuzluğun fazlasını aldı ama refah devletinin üzerine kurulacağı daha iyi bir toplumsal sözleşme anlayışı geliştirmedi ve yeni toplumsal iş birliği ve sanayi yönetimi biçimlerinden sonra eski özlemleri canlandıracak hiçbir şey yapmadı.

İki şey sosyalist rüyanın sadece rüya olarak kalmasını sağlamaktaydı. İlki, 1980'lerin sonunda Sovyet bloğunun parçalanmasıydı. Yıllar boyunca komünist kabuğun içinde sivil toplum kurumlarının inşa edilmemesinin Doğu Avrupa'daki komünist rejimlerin çöküşüne sebep olacağını söyleyen eleştirmenler haklı çıkmıştı. İnsani bir yüzü olan sosyalizm inşa etme çabaları Sovyet tankları tarafından 1956'da ve 1968'de ezilmişti; meşruiyetlerini İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Kızıl Ordu tarafından getirilen özgürlükten alan rejimler, Batı Almanya zenginlik ve iyi yönetim ile eş anlamlı kelime olarak

yükselirken, resmi yozlaşma karşısına çıkan herkesi hayal kırıklığına uğrattığından, meşruiyetlerinin aşındığını görmüştü. Marksçı aşağıdan yukarı öz yönetim ideali, Çavuşesku'nun Romanya'sı gibi başarısız bir devletin yukarıdan aşağı sömürücü bürokrasisinden çok Amerikan Ortabatısı'nda daha çok evinde gibiydi. Sıra dışı olan şey, "reel sosyalizmin" nihai parçalanmasının âdeta kansız olmasıydı. Daha az şaşırtıcı olan ise ani bir zenginlik patlamasının veya çoğulcu demokrasiye ani bir geçişin olmamasıydı. Demokrasinin alışkanlıklar aşılayacak, iş birliği alışkanlıklarını, hukukun üstünlüğünü ve benzerlerinin varlığını devam ettirecek toplumsal bir altyapı –Tocqueville'nin *moeurs*'u– gerektirdiğini söyleyen sivil toplum kuramcıları haklıydı. Tersine, sivil toplum kuramcılarının, böylesi alışkanlıkları elde edilmeye değer hâle getirmek için etkin bir devlete dönük ihtiyacı küçümsediğini düşünen kuşkucular, sosyalist devletlerin çöküş şeklinin sıklıkla kapitalist liberal demokrasiden ziyade kleptokrasi* ve kayırmacılığa yol açacağına işaret edebilirdi. Verimli ve hesap veren yönetimin vatandaşlarının haklarına saygılı olduğu ve sıkıca düzenlenmiş bir piyasa ekonomisinin güvenli bir yirmi birinci yüzyıl geleceğinin yegâne temeli olduğu doğru olsa da, herkes bunu anlayamaz ve herkesin kısa vadeli çıkarı toplumunun uzun vadeli refahı ile tam olarak uyumlu değildir. Bankasının on sekiz ay içinde batacağını bilen bir bankacı, bu olmadan önce ondan milyonlarca dolar alabileceğini de bilir. Rusya gibi devletlerde, yetmiş beş yıllık devlet terörü ve bireysel bencilliğin birleşimi, yeterince doğal bir şekilde kleptokrasinin yükselişine yol açar. Biri après moi le deluge'ün** doğruluğuna tüm kalbiyle inanabilir fakat kritik kelimeler "benden sonra"dır.

Sosyalist idealden vazgeçilmesinin ikinci boyutu üzerine daha az yorum yapılmaktadır; yirminci yüzyılın başında Amerika'da neden sosyalizm olmadığı konusunda Sombart haklıydı ve ama olacağını düşündüğünde yanılıyordu. Sadece refah devleti kapitalizmi on dokuzuncu yüzyılda kimsenin ve 1950'den önce çok az insanın mümkün olduğuna inandığı bir zenginlik düzeyi sağladığı için değil; ama hiç kimsenin tahmin etmemiş olduğu yeni mesleki özgürlük biçimler ortaya çıktığı için toplum sosyalistlerin istediği şeylerin çoğuna kapitalist bir çerçevede sahip olabilirdi. Yirminci yüzyılın sonundaki sanayi, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki hâlinden çok farklı bir şeye dönüştü; "kayıplara karıştı." Charlie Chaplin'in Modern Times'da hicvettiği üretim hatları geride kalmıştı; iyi fikirler örgütten daha fazla itibar görmektedir ve ilk şirketler aylar içinde kurulabilir, dağılabilir, reforme edilebilir ve buharlaşabilirdi. Tabii ki, en nihayetinde somut bir şey yarattılar; birçok kamyon ve otomobil üretim hattından çıkmaya başladı ve "düşük katma değere sahip ağır metal dövmeciliği" Üçüncü dünyada gözden kayboldu; iki kıyıdaki yorumcuların uzağında Birleşik Devletler'in topraklarındaki birçok angarya gibi. Her hâlükârda, sosyalizmin travail attractif özlemi, oyundan

* Hırsızlar yönetimi –ç.n.
Benden sonra tufan –ç.n.

neredeyse ayırt edilemeyecek çalışma özlemi, bir noktaya kadar kapitalizm içinde sağlanmıştır ve bundan en çok faydalananlar başka zamanlarda radikal toplum eleştirmenleri olacak olan yüksek eğitimli gençlerdir.

Kullanılabilir nesnelerin üretimine doğrudan yol açmayan, ama her zaman ekonomide önemli bir rol oynayan Marx'ın "üretici olmayan emek" diye düşündüğü şey, artık doğrudan üretici emekten daha önemli bir rol oynamaktadır. Marx, kapitalistlerin ve onların siyasal yardımcılarının emekçilerin katlandığı yıpratıcı çalışmayı azaltmanın kendi çıkarlarına uygun olduğuna karar vereceklerini düşünemezdi. Marx yıpratıcı çalışmaya odaklanmıştı. Kapital'in en hareketli sayfaları kötü koşullardaki fabrikalardaki terzilerden demiryollarında tehlikeli uzun mesailerde çalışan sinyalcilere sınır ötesinde aşırı çalışmanın dehşetini tarif etmektedir. Böylesi iş, eğer miktar olarak aşırı değilse, itici değildir ve yapanlara nasıl ve hangi hızda yapmayı belirleme konusunda bir derece özerkliğe izin vermektedir; Marx bu koşullardan hiçbirinin kapitalizm altında karşılanmayacağını varsaymıştı. Yine hâlâ çok fazla angarya vardır; fakat beyaz yakalı çerçevede evrensel ve daha az itici değildir. Bir çağrı merkezinde çalışmak eğlenceli değildir; fakat birçok büro işi ilginçtir ve sosyal etkileşimler sağlamaktadır; tersine, uzun mesafe kamyon şoförlüğü, çok fazla sosyal etkileşimden hoşlanmayanı bu yükten kurtarmaktadır; fakat iş ilginçtir ve büyük mesleklerin çoğundan daha fazla özerklik sağlamaktadır. Kısacası, travail attractif'in kelimenin kötü anlamında dahi ütopik bir istek olduğu düşüncesi yanlıştır; fakat üretim araçlarının sahipliğindeki bir değişimin travail attractif'in hayata geçirilmesi için önemli olduğu düşüncesi de yanlıştır. Teknolojik değişim, üretkenlikte ilerlemenin yol açtığı bolluk, sendikaların şirket yönetimlerinin daha çok ya da daha az insanca davranmalarını sağlamaları ve farklı toplulukların ve toplumun farklı kesimlerinde hâkim olan çeşitli zevkler sermaye sahipliğinden daha fazla fark yaratmaktadır.

İhtiyatlı bir notla bölüme son vermemiz gerekmektedir. İnsanlar, uzak bir geleceğe dönük umutlar kadar anılarla da hareket eden tarihsel yaratıklardır. Bu bölümde yapıldığı kadar saldırgan bir şekilde, böylesi umutlardan birinin terk edilmesi gerektiğini ilan etmek, reddiyeyi beraberinde getirir. Bu, aynı, dünyanın büyük bir bölümü siyasetin desekülarizasyonuna girişmeden hemen evvel, sekülerleşmenin kaçınılmazlığı hakkında yazan yorumcuların yol açtığı reddiyeye benzer. Bununla birlikte, sosyalist özlemlerden bir kısmı vadesini doldurmuştur. Üretim ve bölüşüm araçlarının kamusal mülkiyette bulunmasının refah için kaçınılmaz olduğu ve işyerini daha insani ve ilginç kılmanın ilk adımının kamu mülkiyetinden geçtiği inancı artık makul sayılmamaktadır. Bu, günümüzün Avrupa, Çin ve Amerikan tipi kapitalizmlerinin tarihin sonunu teşkil ettiği anlamına gelmemektedir; bunun böyle olmaması dindarca bir umut beslemeliyiz.

YİRMİ BEŞİNCİ BÖLÜM

Marksizm, Faşizm, Diktatörlük



Totalitarizm, Stalinizm, Faşizm ve İrrasyonalizm

Bu bölüm, 23. bölümde değindiğimiz kitlesel irrasyonalizm hakkındaki bazı kaygıları ve önceki yüzyılın ortasında Avrupa siyasetinin biçimini bozan diktatörlükleri açıklamak için yakarışlarını özetleyerek başlayacaktır. Daha sonra, faşizmin Alman ve İtalyan biçimlerine dönmeden önce Sovyetler Birliği'nde Stalin ve Komünist Parti yönetiminin zeminini oluşturan Marx'ın fikirlerine geçecektir. Bazı düşünürlere, adil olmak adına akıl dışı politikaları *desteklemek* ile politik yaşamlarımızda irrasyonel bağlılıkların yerini *araştırmak* arasında kesin bir ayrım yapacağız. Nazizm'in kötülüğünü ve akıl dışılığını olduğu gibi kabul ederek sağ ve sol akıl dışılığın yolunu döşediği düşünülen Georges Sorel'in zekâsına adil davranmaya çalışacağım. Son olarak yumuşak despotizm konusuna, Stalinizm'in ve Nazizm'in dehşetinden kaçınabilirsek Aldous Huxley'in *Brave New World*'da öngörülen total toplumsal kontrol şekline yenik düşeceğimiz korkusuna son kez döneceğiz. Birçok eleştirmen, Orwell'in 1984'ünün, *Brave New World*'dan daha az isabetli olduğunu düşünmektedir.[1] Aslında Huxley'in bizzat kendisi gerçekliğin, romanına bu kadar süratle benzemesine şaşırmıştı.

"Totaliterlik" burada her zaman tırnak içindeymiş gibi okunmalıdır ve diktatörlüğü içeren bir politik fenomen setinin kısaltması olarak anlaşılmalıdır; "tek parti yönetimi, politik muhalifleri içeren ama onlarla sınırlı olmayan düşmanlara karşı sistematik şiddet, yönetimin günlük bir aracı olarak devlet terörünün kullanılması; tüm kurumların yıkımı veya politizasyonunun iktidardaki parti tarafından yaratılan veya kullanılan kurumları kurtarması; kamusal ve özel arasındaki çizginin sistematik olarak bulanıklaştırılması; tüm bunlar siyasal elitin, hayatın her boyutu üzerindeki denetimini güvence altına almak adına yapılmaktadır." Tırnak işaretleri aynı zamanda totaliterlik kavramının önceki yüzyıldaki Sovyet ve Nazi rejimlerinde ortak ve onlara has bir şeyi ortaya koyduğu fikri ile kavramın diğer bağlamlardaki aşırı kullanımı hakkındaki kuşkuculuğu ifade etmektedir.

---

1 Orwell, *Animal Farm*; 1984. Huxley, *Brave New World*; Huxley şaşkınlığını *Brave New World Revisited*'de ifade etmiştir.

İrrasyonalizm

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bazen siyaset kuramının öldüğü söylenirdi; bunu söylemenin bir nedeni makul siyasetçilerin dünyayı kasıp kavuran irrasyonalizm dalgası karşısında güçsüz kalmış olmasıydı. Kendimizi nasıl yönetmemiz gerektiğini sormanın bir anlamı yoktur; bunu kimse dinlemeyecektir. Kitleler her zaman demagojinin kışkırtıcılığını tercih edecektir. Yirminci yüzyıl lider kültü, parti kültü, terör ve toplama kampı ile yönetme, ilkel amaçlar –fetih ve kitlesel katliam bunlar arasında en önde olanlardır– uğruna modern teknolojinin kötüye kullanılmasının yüzyılıdır. Bu güçlerin karşısında politik ahlakı savunmak gelgit dalgası karşısında meteorolojik etiği tartışmak kadar faydasızdır. Paradoks kitlesel akıl dışılık olarak çözümlenmiş totalitarizmin üç paradigmasından ikisinin –Rus Stalinizmi, Alman Nazizmi ve İtalyan Faşizmi– entelektüeller için çok çekici olmasıdır. Nazilerin bile filozof Martin Heidegger ve daha uzun bir süre hukuk kuramcısı Carl Schmitt gibi kendi entelektüel savunucuları vardı. Marksizm, en tartışmalı Stalinist biçiminde bile çetrefilli toplumsal, iktisadi ve siyasi bir kuramdır. Nazizm büyük oranda teorik değildir ve entelektüel karşıtıdır; İtalyan Faşizmi ise kitle toplumunun doğası hakkındaki ihmal edilebilir analizlerden, kapitalist ekonomilerin kırılganlığından, demokrasinin başarısızlığından ve genel olarak moderniteye dönük hayal kırıklıklarından beslenmektedir. "Faşist", bir analiz kavramından ziyade bir küfür hâline geldiğinden faşist hareketlerin dayandığı siyaset sosyolojisi ve siyasal psikolojinin gücü belirsizleşmiştir. Siyaset teorisinin öldüğü söylense de yüzyılın aynı zamanda ideoloji yüzyılı olduğu söylenmektedir; ideoloji bu bağlamda mantığı dinleyenleri düşünmeye teşvik etmekten ziyade onları eyleme geçirme kapasitesi olan fikirler kümesi anlamına gelmektedir. Kitlelerin, varsayılan akıl dışılığı ile olan bağ yalındır. Walter Lippmann, kamuoyunun düşünselden ziyade resim gibi olduğunu ve eylemlere ilham veren düşünce sistemlerinin parlak resimler çizme alanında işlediğini iddia etmektedir.[2] Bu eylem, statükonun savunusu adına olabilir, mistik bir geçmişin veya ütopik bir geleceğin peşinde koşabilir; ideolojiler az ya da çok seküler, az ya da çok binyılcı olabilir; eyleme yönelik *olmalı*dır. İdeolojinin doğası hakkındaki savların ortaya çıktığı bağlam, totaliter rejimlerin yükselişi ve düşüşü ile onların varlığını sürdürmesine yardım eden entelektüellerin, ideolojilerin yaratılmasındaki rolüydü. Entelektüeller sadece herkes kadar eleştirmeden saçmalamakla kalmaz aynı zamanda özellikle yeni biçimler yaratmaya meyilli gözükmektedir. Birçok sosyoloğa atıf yapan totalitarizm açıklaması, akıl dışılığın periyodik olarak hızlı toplumsal değişim tarafından zincirlerinden kurtarılmış siyasi yaşamı istila etmesi şeklindedir. Bu durumda süratli ve kaotik sanayileşme, Birinci Dünya Savaşı'nın dehşeti ve ulusal sınırların yeniden çizilmesi ile bunu takiben yeni devletlerin ortaya çıkışı tarafından kitlelerin çözülmesi belirtilebilir.

2 Lippmann, *Public Opinion*, ss. 1-32.

Almanya'yı, 1933'ten 1945'e kadar yöneten Nazi rejiminin en vurucu özelliği, Yahudiliği dünya üzerinden silmek amacıyla altı milyon Yahudi'nin endüstriyel bir şekilde katledilmesidir. Anti-semitizm ve ırkçılığın, faşist totaliterliğin, eğer Marksist kopyası değilse, ayırt edici özelliği olduğu düşünülebilir. Dünyanın dostlar ile düşmanlara bölünmesi faşizmin ayırt edici özelliğidir fakat ırkçılığın derinliği ve şiddeti, tıpkı hedefi gibi ülkeden ülkeye değişmektedir; Mussolini rejimi vahşi ve diktatörceydi; fakat İtalya 1938 yılında Almanya ile müttefik oluncaya kadar anti-semitik değildi. İtalyan Yahudileri, İtalya ile Müttefikler arasında Eylül 1943'te yapılan ateşkes sonrası İtalya, Alman ordusu tarafından işgal edilinceye kadar Holocaust'tan kaçmıştı. Yine de ırkçılık, aşırı milliyetçiliğe dayanan ve güçlü iç ve dış düşmanlarla savaşma ihtiyacından beslenen her ideolojinin doğal eşlikçisidir. İki savaş arasındaki Avrupa'da en sık telaffuz edilen düşman, ırk değil "enternasyonal Bolşeviklik" idi. Bu; İtalyan, Alman, İspanyol ve diğer faşizmlerin, Avrupa ve Birleşik Devletler'de muhafazakârlara olan sempatisini açıklamaktadır. Irkçılık ve anti-komünizm arasındaki bağ, Nazilerin, Bolşevikliğin bir Yahudi komplosu olduğu iddiasıdır; radikal Naziler, Bolşevikliği, Ari ırka dönük Yahudi komplosunun sosyalist versiyonu olarak görüyordu; kapitalist versiyonu, bankacılık ve uluslararası finansın yaptığı yağmadır. Stalin'in sağdan ödünç aldığı şeylerden biri, "köksüz kozmopolitlere", bir diğer deyişle Yahudilere yönelik saldırısıdır.

Sovyet totaliterliğinde kitlesel irrasyonalizmin rolü zor bir konudur. Marksizm asla entelektüel karşıtı olmamıştır ve asla takipçilerini kanları ile düşünmeye davet etmemiştir. Marksizm'in ne çeşit bir materyalizmi benimsediğini veya Troçki'nin, takipçilerine eziyet eden sorusunu –Sovyetler Birliği'nin devlet kapitalizmi mi yoksa yozlaşmış bir işçi devleti mi olduğu sorusu– tartışan herkes, muhtemelen Marksizmin hiperentelektüel olduğu, Marksistlerin, fikirlerin toplumdaki ve siyasi yaşamdaki rolünü abarttığı ve entelektüel doğruluk ile çok ilgilendikleri sonucuna varacaktır. Georgi Plekhanov, Julius Martov ve bizzat Lenin gibi Rus sosyal demokratlarının ilk nesli çok eğitimli, dikkatli ve kuramsal olarak çok yönlüydü; 1991'deki çöküşüne kadar Marksizm, Sovyetler Birliği'nin ilişkilerini üzerinde yürüttüğü temeldi.

Marksizmin, faşizm ile farkı çok açıktır. Faşizm, kişiden, ülkesine tamamen bağlı olmasını talep etme ile özel ve kamusal bağlılıklar arasındaki liberal ayrıma derinden düşman olma bakımından aşırı totaliterdi. "Todos por la patria"* Franco'nun İspanya'sı boyunca devlet binalarına asılmıştı ve Mussolini, Faşist takipçileri aracılığıyla İtalyan toplumunun toptan kontrolünü tesis ettiğini iddia ediyordu. Faşizmin pratiği, kaotik ve yozlaşmıştı; fakat total kontrol arzusu kolayca reddedilemezdi. Bunun karşısında Marx'ın takipçileri, faşizmin her yönüne düşmandı. Marx, sadece hemfikir olmadığı kişilere hakaret etme yolu olarak kaçamak bir anti-semitikti. Marksizm ırkçı değil evrenselci bir öğretiydi. Marksizm, Hristiyanlık gibi; Hristiyanların,

* Her şey vatan için.

putperestlerin, barbarların, kölelerin, özgürlerin olmadığı bir dünya hayal etmektedir. Kendini ulus için kendinden geçmiş bir şekilde feda eden uyandırılmış bir kitle fikri, bir Marksist için bir şey ifade etmemektedir. Proletaryanın vatanı yoktur. Devrim sonrası toplumda devlet olmayacaktır; nasıl bir önderliğe sahip olacağını söylemek zordur fakat *devrim sonrası* karizmatik lider fikrinin bir anlamı yoktur. Akılcı bir şekilde örgütlenmiş, kendi kendini idare eden işçi birlikleri kendi ilişkilerini, hayatın zorunluluklarının gerektirdiği şekilde düzenleyecektir fakat liderler ile takipçileri olmayacaktır. George Orwell'in distopyacı romanı *Animal Farm*, bu idealin Stalinizm ve ayrıca Stalin'in izleyicileri tarafından yozlaştırılması hakkında bir hicivdir ve Marx'ın komünist ütopyasını çekici bulan Marksist olmayanların umutlarına bir sitemdir. Orwell'in başka bir yerde gözlemlediği gibi, proletarya hükümeti diye şey yoktur; en iyi ihtimalle eski proleterlerden oluşan hükümetler vardır.

Totaliterlik hakkındaki açıklamalar, bununla beraber, Marksist Sovyetler Birliği'nin, Nazi Almanyası'nın, Faşist İtalya'nın ortak özellikleri vurgulamaktadır. İktidar tekeline sahip bir siyasi parti aracılığıyla kitlesel mobilizasyon, lider kültü, sendikalar gibi tüm ara ve devlet dışı örgütlerin yok edilmesi, onların yerine siyasal taklitlerinin konulması, ailenin devlete karşı güvenli bir liman sağlayamayacak şekilde özel hayatın ortadan kaldırılması, hukuk devletinin yerini keyfî şiddetin ve teröre dayanan bir rejimin alması gibi özellikler sayılabilir. Ortega y Gasset'in doğal bir siyasal kavram olarak "kitle" hakkındaki ilk düşüncesi, onun çıplak güç dışında nasıl kontrol edeceğini bilmediği konuları, şiddetle istila edeceği şeklindedir. Totalitarizm kuramcıları, sürecin ikinci aşamasını vurgulamaktadır; kitle istilası, liberal veya demokratik bir rejimi yıkabilir, savaşın sonucu olarak tüm otorite biçimlerinin yıkılmasına bir tepki olabilir fakat totaliter bir rejimde kitleler tamamen elitlerin kontrolü altındadır. Totalitarizm, kitle toplumunun bir fenomenidir fakat kitlelerin totaliter devletlerde hiçbir özerk rolü yoktur. Giovanni Gentile'ın İtalyan Faşizmini, felsefi olarak savunması dışındaki tüm açıklamalarda sıradan insanlar elitlerin ham maddesidir. Bireysel liderler veya parti tarafından bir savaş gücüne dönüştürülmeleri gerekmektedir.

"Totaliter" kavramı, Mussolini'nin İtalya'sında Faşist kuramcılar tarafından olumlu bir anlamda kullanılmış olsa da asıl Soğuk Savaş sırasında siyasi yorumcular tarafından kullanılmıştır. Nazi ve Stalinist rejimlere, toplum üzerindeki kontrollerinde asla elde etmedikleri bir verimlilik derecesi atfettiği ve siyasal analize, Marksizm ve Nazizm'in ayırt edilmez derecede mide bulandırıcı olduğu sonucunu uyandıracak şekilde örtük bir ahlaki yargı getirdiği için haklı olarak eleştirilmiştir. Marksizm ve Nazizm hakkında önemli olan, özdeş yollarla korkutucu olan rejimleri sürdürmüş olmaları ise bunların doktrinler olarak değil ama sadece siyasi tehlikeler olarak incelenmesi gerekmektedir; Nazi Almanyası 1945'te yenildiğinden Stalin'in Rusya'sı tek düşman olarak kaldı. Totalitarizm hakkındaki konuşmalar zirvedeyken Burke'ün Fransız Devrimi'ne saldırılarına yeniden ilgi gösterilmesi şaşırtıcı

değildir. Burke de hızla, Price, Paine ve müttefiklerinin siyasal akılcılığını, siyaset hakkında önemli ama yanlış bir görüş olarak görmekten, ceza yargılamalarıyla kökü kazınmazsa İngiltere'ye kaos ve kan dökme getirecek bir hastalık olarak görmeye ilerlemiştir. Yine de *Totalitarizm*'i, siyasal düşüncede kilit bir belge olan Hannah Arendt'in, faşist dünya görüşleri ve Marksizm arasındaki farkı, dar siyasal nedenlerle bulanıklaştırdığı fikri tamamen mantıksızdır. Arendt, Sovyet Rusya ve Nazi Almanyası arasındaki benzerliklerle kesinlikle ilgileniyordu fakat perspektifi Sovyetler Birliği'ne karşı bir Soğuk Savaş düşmanlığı değil kitle toplumunun doğuşuna içkin olduğunu düşündüğü tehditlere karşı ayırt edici bir siyasal özgürlük biçimini savunmaktı. Yalnız, kalabalıkta kaybolmuş kişilerin sağ ve sol totaliter projelere devşirilmesi çok kolaydır ve özgürlüğün gerçekte ne olduğunu unuttuğundan liberal demokrasinin çok az savunması vardır.

Şu an için bu savları paranteze alabiliriz. Burada ideolojik temelleri, Sovyet Rusya'daki, Nazi Almanyası'ndaki ve Faşist İtalya'daki siyasi aktüaliteyi sadece tarihsel olgular olarak ele alabiliriz ve onların köklerini araştırabiliriz. Faşizm, görünüşte bir zorluk teşkil etmektedir. İlkin, faşizmlerin birçoğunda güçlü bir anti-entelektüel damar vardır. Bu, araştırılması için bir engel değildir; psikanaliz, davranışlarımızdaki derin akıl dışılığı ortaya çıkardığını iddia etmektedir fakat bunların neler olduğunu ve neden bunların farkında olmadığımızı açıklamanın kendisi bir ussal açıklamadır. Cinsel mutluluğun us ile bir alakası yoktur fakat bunu elde etmede neden sıklıkla başarısız olduğumuzu ve daha iyisini nasıl yapacağımızı açıklamak usun bir görevidir. Aynı şekilde, faşizmdeki akıl dışı unsurlar ile bunların neler olduklarının ve neden önemli olduklarının ussal bir açıklaması arasında ayrım yapılabilir. Dahası, faşist düşünürlerin kendileri de siyasetin en azından bazı düzeylerde neden akıl dışı bir şekilde yürütülmesi gerektiği hakkında mükemmel ussal açıklamalar getirmektedir.

İkincisi, faşizmde çekirdek bir öğreti olarak çok bir şey yoktur ve bu, analiz açısından zorluk çıkartmaktadır; sınıf mücadelesine, proletarya demokrasisine ve devletin sönüp gitmesine inanmayan biri Marksist olamaz. Bir faşist açısından bunun benzerinin ne olacağını söylemek zordur; liderliğe inanmayan, ulusu, arzu edilmeyen bir bağlılık olarak gören biri kesinlikle bir faşist olamaz fakat çok sayıda insan, vücutlarında tek bir faşist kemik olmadan kendilerini uluslarına adamıştır ve liderliğin çok önemli olduğunu düşünmektedir. Üçüncü bir zorluk, birçok faşizmin aşırı milliyetçi olması fakat aşırı milliyetçiliği onaylayan birinin kendini ulusuna adamış olmasıdır. İyi bir faşist olarak bir İtalyan'ın, İtalya'nın ve İtalyanların iyiliğini, Almanya'dan ve Almanlardan veya İngiltere'den ve İngilizlerden daha çok düşünmesi gerekmektedir. Eğer bu bir faşist *düşünür* olacaksa Almanların ve İngilizlerin tutkulu bir şekilde kendi uluslarını onunkine tercih etmesinin beklenmesinin yanı sıra bundan şikâyet edilmemesi gerektiğini açıklamak için en azından İtalya'ya olan bağlarının dışına adım atması gerekmektedir.

Aşırı milliyetçilik, faşist devletler arasındaki iş birliğini hem teorik hem de pratik açıdan problematik bir hâle getirmektedir ve faşist enternasyonal fikrini şüpheci bir hâle sokmaktadır. Fakat bu, ilke olarak ebeveynlerin kendi çocuklarını başkalarının çocuklarından daha fazla sevmesinden daha tutarsız değildir, bunu yaparken diğer ebeveynlerin de kendi çocukları hakkında eşit derecede derin duygular beslediğini anlayabilirler.

Son olarak, "faşist", bir küfür hâline gelmiştir; birilerini faşist olarak tanımlamak onlarda hiç akıl olmadığını söylemek ile aynı şeydir. Faşizmdeki birçok şeyin böylesi bir tepkiye izin verdiğini reddetmeden faşizme yakın veya faşizm olan şeyler hakkında mantıklı açıklamalar yapan yazarlar vardır. Georges Sorel, Robert Michels, Giovanni Gentile ve Carl Schmitt bunlar arasındadır. Faşist olmayan birçok kişi, onların eserlerinde sempati duyulacak şeyler bulmaktadır, bunlar kulak verilmeyi hak etmektedir. Hem Mussolini'nin hem de Lenin'in, 1922'deki ölümünden sonra Sorel için bir anıt dikmeyi arzulaması, siyasal düşünce tarihinin bir ironisidir. Öyleyse Lenin'in, Sovyet totalitarizminin veya başka bir deyişle, Stalinist otokrasinin temellerini nasıl attığı ile başlayalım ve daha sonra faşizme dönelim.

Marksizm'den Stalinizm'e

Marksizmin, totaliter bir devletin öğretisi olması kaçınılmaz değildi. Stalinist devletin, Lenin tarafından Troçki'nin kuramsal ve pratik katkılarıyla yaratıldığını söylemek, bunu yaratmayı istediklerini değil ama Marksist geleneğin ne tamamen içinde ne de tamamen dışında kalacak bir şekilde temellerini attıklarını söylemektir. Vladimir Ilyich Ulanov veya her zaman bilindiği şekliyle V. I. Lenin, alt dereceden bir memurun ikinci oğluydu; 1870 yılında doğdu ve erken bir yaşta 1924 yılında öldü. İki yıl önce bir suikast sonucu yaralanmış ve bir daha toparlanamamıştı. En büyük başarısı, Marx'ın asla tam olarak kavramsallaştırmadığı bir şey olan devrimci partinin icadıydı. III. Alexander'a suikast girişimine karışan ağabeyi, 1887'de idam edildiğinde devrimci oldu. Rus Devrimcileri o zamanlar çok fazla Marx'ın etkisi altında değildi; sosyalistten ziyade halkçıydılar ve istikrarsız bir hükümetin yerini, köylülerin ve şehirli işçilerin ayaklanmasını arkasına alan halkçı bir hükümet alacağı inancıyla hedeflerine, hükümete karşı şiddet eylemleriyle ulaşmayı amaçlıyorlardı.

Lenin bir profesyonel devrimci olsa da bir isyankâr değildi. 1895 itibarıyla iyi bir Marksistti ve sürgün edilecek kadar çar hükümetinin dikkatini çekmişti; 1902'de Rusya'yı terk etti, 1905 Devrimi sırasında geri dönü ve İkinci Duma 1907 yılında dağıtılınca yeniden sürgüne gitti. Haklı şekilde Lenin'in, Rusya'nın savaş çabasını baltalayacağını düşünen Alman askerî yetkililerinin, Almanya'dan güvenli geçişine izin verdiği 1917 yılına kadar Rusya'ya dönmedi. Sosyalist bir devrimin, Alexander Kerensky'nin merkezî hükümetine karşı patlak verebileceği yönündeki inat ve ısrarı, devrimin ortaya

çıkışında belirleyiciydi; Almanya ile aşağılayıcı bir barış anlaşmasından, iç savaştan, kıtlıktan ve sayısız ekonomik yanlış adımlardan sonra 1980'lerin sonundaki çöküşüne kadar süreceği şekliyle Sovyetler Birliği'ni kurdu. Sovyetler Birliği resmi olarak kurulduktan kısa bir süre sonra öldü; o, iyisiyle ve kötüsüyle tarihin en büyük ulus kurucularından biriydi; insan, Machiavelli görse ne derdi diye düşünmekten kendini alamıyor.

Lenin'in büyük icadı, devrimci parti fikriydi. Bunun açıklanması gerekmektedir ve bu açıklama, Lenin'in Marksizm'indeki diğer iki kritik unsuru da içermektedir. İlki, Lenin'in, Rusya'da olanları küresel kapitalizm bağlamına oturtma konusundaki ısrarıdır. *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*'deki analizi, Lenin'in, Rusya'nın "kapitalist zincirdeki en zayıf halkayı kırarak" dünya kapitalizminin alaşağı edilmesine öncülük edebileceğini hayal etmesine izin vermektedir. Olaylar, bu düşüncenin ne kadar tehlikeli olduğunu göstermiştir. Aynı zamanda kabul görmüş öğretiye karşıydı. 1890'larda Ortodoks Marksistler, Engels ve Kautsky tarafından eğitiliyordu; Londra'da bir ev paylaşıyorlardı, Marx'ın yazılarının ve ününün olduğu kadar II. Enternasyonal'in de koruyucularıydı. Marx'ın keşfettiğiyle ilgili sabit görüşleri vardı ve en sabit olanı, ilk olarak en gelişmiş ülkenin sosyalist devrimi yapacağı görüşüydü. Eğer İngiltere, Hollanda ve Birleşik Devletler fırsatı değerlendirirse işçiler, iktidarı ele geçirmek için parlamenter yolları kullanarak neredeyse kansız, belki de sessiz bir devrim yapabilirlerdi. Bu, liberalizm ve parlamenter demokrasinin daha az yol katettiği Almanya'da farklı olacaktı. Alman otokrasisi, kesinlikle alttan gelen daha az sakin bir son ile karşılaşacaktı. Bir *devrimin* olacağından emindiler, bunun ne kadar şiddetli olacağı başka bir konuydu. Alman sosyalist partisinin, işçilerin haklarını ve refah devletini geliştiren bir reformist parti hâline geldiğini ve bunun sayesinde büyüdüğünü anlayan Eduard Bernstein'ın reformizmi, Kautsky için nefret konusuydu. Bernstein'ın aşamalı anlayışı, İngiltere'deki Yeni Liberallerin reformizminden ayırt edilemezdi ve Ortodoks Marksistler tarafından hor görülmüştü. Revizyonistlere karşı Lenin, Kautsky'nin yanında yer aldı fakat Rusya'daki devrimin başarı şansı konusunda kendi yolundan gitti.

Kapitalizm, küresel olduğundan Batı'daki kapitalizmin sağlıklı olması dış yatırımlardaki kârlılığına bağlıydı. Rusya'daki başarılı bir devrim, Avrupa'yı boydan boya dalgalandıracaktı. Rusya'nın, devrimin başlaması için neden akla yatkın bir yer olduğuna ilişkin olarak Lenin, siyasi olarak algıları kuvvetliyse de iktisadi olarak naifti; Rus devleti, meşruiyetten yoksundu ve toplumun, çara duyulan sevgi veya rejimin otoritesine duyulan inançla değil korku ile itaat etmesi sağlanıyordu. Ayrıca Lenin, Rusya sanayileşmeye geç başladığı için ve işçileri daha modern koşullarda çalıştığı için –daha geniş fabrikalarda ve daha modern makinalarla– onların, sınıf bilinçli ve devrim için uygun olmalarının daha olası olduğunu düşünüyordu. Bu görüş, işçilerin huzursuzluğu, her zaman kapitalizmin ilk günlerinde en büyük olduğu için inandırıcı değildi. Lenin, Rus işçilerinin devrimci potansiyeli hakkında

haklıydı fakat bunun nedeni hakkında yanılıyordu; onları, karşılaştıkları teknoloji değil, bir anda kendilerini şehirdeki işyerlerinde bulmak, hoşnutsuz kılmıştı. Aynı dönemde Amerikan emek ilişkileri, tam da aynı nedenden ötürü çok şiddetliydi.

Lenin, gelişmiş bir devrimci bilinç gördüğünü sanıyordu fakat muhtemelen gördüğü, değişime karşı muhafazakâr bir hoşnutsuzluktu. Öyle olsa bile siyasal bakış geçerliydi; küresel bir şeye dönüşebilecek bir Rus Devrimi yapabilirdi. Bu dar anlamda politik bir devrim olacaktı, Rus devrimcilerinin tek başlarına Rusya'da sosyalist bir toplum kurması mümkün değildi ve Lenin'in de "tek ülkede sosyalizm" yaratma gibi bir düşüncesi yoktu. Ortodoks bir Marksist, böylesi bir projenin bir anlam ifade etmediğini düşünürdü. Mümkün olan, ekonomik sonuçları, başka yerlerde devrimlere yol açacak politik bir devrimdi ki bu sosyalizmin tek bir ülkede yapılmayacağını ama enternasyonal bir teşebbüs olduğunu garanti etmektedir.

Kapitalist zincirdeki en zayıf halkayı aramak bir yenilikse, sürekli devrim ikincisiydi. Yangını Rusya'da başlatma ve bunu takip edecek Avrupa'daki felaketten yararlanma ihtimali hakkındaki düşüncelerine paralel olarak Lenin, aynı zamanda Rusya'daki devrimin, hedefi anayasal bir cumhuriyet yaratmak olan "burjuva devrimi" olarak başlaması ve soldan gelen baskı ile sosyalist bir devrime dönüşmesi ihtimalini öngörüyordu. Model, 1789 Fransız Devrimi'nin radikalizminin arttırılmasıydı. Kritik soru zaman ölçeğiyle ilgiliydi. Marx tarafından önerilen devrim analizi üzerinden bir toplumun, sosyalist devrim yapabileceği noktaya gelmesi için basit bir zaman çizelgesi çıkartmak olanaksızdır. Gelişim sürecinin uzun olması beklenebilir; eğer paradigma, 1688 sonrasında burjuva siyasal kurumlarıyla beraber bir kapitalist ekonomi olarak İngiltere'nin gelişimi veya 1776'dan sonra Birleşik Devletler'in gelişimiyse burjuvazinin yükseliş ve kapitalist gelişim dönemi yüzyıllarla ölçülecekti. Bu, Lenin'in aklında olan şey değildi.

Sovyet Devrimi'nin hayranları, çarı alaşağı eden 1917 Mart Devrimi'nin, Rus burjuva devrimi olduğunu ve Alexander Kerensky hükümetini alaşağı eden Kasım Devrimi'nin sosyalist devrim olduğunu iddia etmektedir. Teoriyi kurtarmak dışında bu görüşün başka bir anlamı yoktur; aradaki sekiz ay içinde ekonomik gelişme negatifti. Rus ekonomisi de tıpkı savaş çabaları gibi çöküyordu, aç ve donanımsız askerler biraz toprak elde etmek umuduyla savaş alanından kaçıyordu. 1917'den sonra Lenin, on yıl önce düşündükleri hakkında kapalı bir kutuydu; çar bir parlamento taleplerine izin verdiğinde Lenin, Bolşevikler'in, liberallerin iktidara gelmesine yardım etmesi, toplumu radikalize etmek ve sosyalist bir devrim yapmak için onların yetersizliklerinden yararlanmaları gerektiğini ileri sürdü. "Tıpkı ipin asılan bir kişiyi desteklemesi gibi onları destekleyeceğiz." Lenin, 1917'de iktidarı ele geçirdiğinde, sosyalist devrimini yanlış ülkede ve yanlış koşullarda elde etmişti.

Sonunda sosyalizmi tek ülkede kurma olasılığını kabul etmişti çünkü başka bir seçeneği yoktu; hiç kimsenin başaramadığı bir yerde iktidarı elde

etmiş, onu elde tutmuştu ve başarısını açıklayabileceği tek entelektüel çerçeve onu anlaşılmaz kılıyordu. Bir iş, bir yerden çatlak verecekti ve çatlak verdiği nokta da sosyalizmin enternasyonal olması gerektiği doktriniydi. Soru, Lenin'in neden başarılı olduğu ve bunu yaparak neyi miras bıraktığıydı. Parti doktrini, merkeziydi. Lenin, 1903'te tüm dünya genelinde parti örgütlenmesinde büyük bir etkiye sahip bir kitapçık yazdı; What Is to Be Done? Sorunun yanıtı, devrimci aktivistlerden oluşan kadronun, işçileri ve köylüleri birleştirebilecek devrimci bir parti oluşturmasıydı; eser, kolonilerdeki ulusal kurtuluş hareketleri ve açık ya da gizli tüm Komünist partiler için kanonik bir reçeteye dönüştü. Partinin, her düzeyde liderlerinin demokratik olarak seçildiği fakat siyasetin merkezde oluşturulduğu, tüm üyelerin bu konuda bilgilendirildiği ve merkezi takip ettiği demokratik merkeziyetçiliği benimsemesi gerekiyordu. Bolşevizmin hücre yapısı, o zamanki ve şimdiki tüm gizli örgütlerde ortaktı fakat demokratik merkeziyetçilik özel olarak bir Bolşevik doktriniydi.

Bu doktrin, Marx'ın kabul etmiş olduğu ama diğerlerinin kaçındığı, işçi sınıfının devrimci öncüler ve diğerleri olarak bölünmesini varsaymaktadır. Parti, kitleler arasında ajitasyon ve propaganda yapan ve onları gerçek bir devrime yönelteceği anı bekleyen öncü olacaktı. Bu, ezici bir kitle tabanı oluncaya kadar uzun bir eğitici sürece girişecek geniş tabanlı bir parti isteyen demokratik sosyalistler için nefret edilen bir şeydi. Troçki, en sonunda Lenin'in öncülük vizyonunu kabul etse de en başta buna derinden bir düşmanlık besliyordu. Bunun, partinin kayıp bir işçi sınıfını ikame ettiği "ikamecilik" olarak adlandırdığı şeyi tehdit ettiğini düşünüyordu ve demokratik merkeziyetçilik iktidara gelirse ne olacağını çok doğru bir şekilde tahmin etmişti. Merkez komite, partiyi ikame edecek ve genel sekreter de en nihayetinde merkez komiteyi ikame edecekti. Kısacası bu kişi Stalin'di.

Bizi ilgilendiren, Stalin'in, Sovyetler Birliği'nin karşı konulmaz diktatörü oluncaya kadar başarılı bir şekilde ilk önce politbüro içindeki radikallerle ve daha sonra da muhafazakârlarla ittifak kurmasının karmaşık tarihi değildir; üç soru üzerinde yoğunlaşacağız. İlki, Marksizm'in kendi içinde totaliter sonuçlar doğuracak tohumları barındırıp barındırmadığıdır; ikincisi, Lenin'in Marksizm versiyonunun bunu yapıp yapmadığı ve son olarak totalitarizmin hangi özelliklerinin bir Marksist için ilgi çekici olduğudur –birçok Marksistin beğenmediği itirazını bir kenara koyarak–. Tüm ütopyacı öğretiler bir totaliterlik mikrobu barındırmaktadır; bu düşünce, Karl Popper'ın, ilk cildi Platon'un, ikincisi de Hegel ve Marx'ın tehlikelerini vurgulayan efsanevi çalışması *The Open Society and Its Enemies*'i doğurmuştur. Popper bu görüşe sahip tek düşünür değildi; Isaiah Berlin'in liberalizmi, Rus Marksizmi'nin ütopik umutlarının ve Bertrand Russell'ın 1930'larda yazdığı, neden faşist veya Marksist olmadığının nedenleri hakkındaki makalelerinin yadsınmasına dayanmaktaydı. Norman Cohn'un, Leiden'li John'un Münster ayaklanması hakkındaki çalışması, *The Pursuit of the Millennium*, hem tasvir ettiği

olayların bir tarihi hem de örtük olarak binyılcı umutların siyasal programa konulmasına karşı bir uyarıdır.

Marksizm'i, Leiden'li John gibi dinî radikallerin doktrinleriyle aynı entelektüel kategoride değerlendirmenin hasmane bir hareket olması gerekmez. Russell'ın, *German Social Democracy*'de Marksizm'i ele alışı takdire şayandır fakat 1896 gibi kitabı yayımladığı erken bir tarihte bile Marx'ı bir iktisatçıdan ziyade etkileyici bir kâhin ve Marksizm'i ise bilimden çok dine yakın bir şey olarak ele almıştı. Ütopyayı totalitarizm ile ilişkilendirmek inandırıcı olmanın ötesindedir. Ütopyalar toptancı çözümlerdir. Ütopyaların cazibesi, orada yaşayan halk için mükemmel bir yaşamın her ayrıntısını planlamak gibi bir olanağa sahip olmasındadır. Bunlar siyaset yorumcularının İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kullandıkları anlamda totaliter değildi; düzeni, varlığını sürdürmesi için şiddete ihtiyaç duymadan herkesin gerçekten ne istiyorsa onu yapmasının doğal bir sonucu olarak görüyorlardı. Pratik bir projenin parçası olarak ütopyacı idealler, tehlike arz etmektedir. Bunlardan biri, toptancı çözüme sahip insanların planlarının değiştirildiğini görmeye veya ütopyacı görüşün inandırıcılığı hakkında muhalefete tolerans göstermeye dönük isteksizlikleridir. Muhaliflere karşı tavırları zalimce olabilir; muhalifler onları aydınlatan ışığa karşı günah işlemektedir ve bundan dolayı da ya yapay olarak kötüdürler ya da derin bir delilik içindedirler ve her iki durumda da insandan daha aşağı bir türdürler. "Kudurmuş köpekleri vurun" 1930'larda Moskova'daki mahkeme şovlarındaki savcıların talebiydi. Yargılamalar, Robespierre'in Erdem Cumhuriyeti'ndeki yargılamalara açıkça büyük bir benzerlik göstermektedir.

Marksizm'in kendi içinde totaliter siyasetin tohumlarını barındırdığını söyleyebilmenin ikinci yolu, Lenin'in Marksizm'ine daha doğrudan dayanmaktadır. Marksizm kendi içinde gerilim taşıyan bir doktrindir çünkü kendini bir bilim ama bir devrim bilimi olarak sunmakta ve aynı zamanda oldukları şekliyle şeylerin uyuşmazlığına derin bir saygı ve radikalleşmiş işçi sınıfının, bunları değiştirebileceğine dönük derin bir güven talep etmekteydi. Marx, gençken ikincisini ve yaşamının sonraki döneminde ilkini vurgulamıştı. *The Civil War in France*'ta ve hatta gerçek ayaklanmadan önce yazdığı mektuplarda ifade edilen Paris Komünü'nün olası sonuçları hakkındaki dikkati, ibret vericidir. Başarılı bir devrim yapma ihtimali olmadığında işçilerin kendilerini feda etmesinde bir yarar yoktur. Marx'ın, yaşamının ilerleyen yıllarında zamanın devrim için uygun olduğunu söyleyip söylemediğini tahmin etmek zordur fakat kesinlikle Lenin'in kumarının başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünürdü.

Bu hassas bir konudur; Lenin koşullara hızlı ve akıllı bir şekilde tepki vermişti ve yaptıklarını özetlemek adilane olmayacaktır. Lenin'in, Marx'ın orijinal fikirlerinde değişiklik yapması tamamen iradenin rolünü vurgulama ve tarihi, zorlanmadığında yapacağından daha yüksek bir hızda hareket etmeye zorlama yönündeydi. Rusya çok büyük oranda bir tarım toplumuydu

ve birçok köylü daha 1862'de özgürleştirilmiş eski serflerdi. Okuma yazma oranları, Avrupa'nın en düşüğüydü ve köylülüğün ticari tarım gibi bir geleneği yoktu. Marx, burjuva toplumunun, işçileri kendi kendini idare etme ve öz yönetim konusunda eğittiğini düşünüyordu ve Rusya'yı otokrasi altında yaşayan bir köylü toplumu olarak görmüştü; sert, cahil ve batıl inanca sahip bir toplum. Marx, Vera Zasulich'e yazdığı meşhur mektubunda, Rusya'nın, kapitalizmi atlayıp prekapitalist köylü komününden tek bir sıçrayışta postkapitalist kooperatif sosyalizmine geçebilme ihtimalini önermişti fakat bu da evrensel düşmanlığa rağmen Rusya'nın bunu tek başına başarmasına değil[3]Avrupa'nın, sürece yardım etmesine bağlıydı. Öncü bir parti, iradeye yapılan vurgu ve Marx'ın dünyadaki en gelişmiş ülkelerde olmasını öngördüğü şeyleri, geri kalmış ve yarı cahil bir ülkede başarma kararlılığı, cengâver bir liderlikle gönülsüz kadrolar arasında göğüs göğüse bir kavganın reçetesini verir gibidir.

Lenin'in gizli polisi Çeka'yı meşrulaştıran veya onu örgütleyen Marksizm değildi; yargısız infazlara, gulagın kurulmasına ve Stalin Rusya'sındaki teröre ilham veren Marksizm değildi. Gizli polis çarlık Rusya'sından miras kalmıştı; daha kirli, daha etkili bir hâle gelmiş ve etkisi her yere yayılmıştı. Teröre başvurulmasının ve şüphe üzerine öldürme yetkisine sahip gizli polisin kullanılmasının biri, entelektüel biri de olumsal iki kaynağı vardır. Olumsal kaynak, Bolşevik Devrimi'ni, Bolşeviklerin büyük zorluklarla kazandığı bir iç savaşın takip etmesidir. Eğer Beyaz, Bolşevik karşıtı liderler, toprak reformu içeren bir program ile köylülüğün desteğini kazanabilecek bir anlayışa sahip olsaydı savaşı kazanırlardı. Beyaz Orduların vahşi davranışları sayesinde Kızıl Ordu ve Bolşevikler ahlaken daha üst bir zemine sahip olmuştu. Entelektüel kaynak ise başarılı olmak için böylesi şiddetin kullanılmasının savunulması, sadece devrimci solun mirası olması nedeniyle Marksist'tir; bu, Fransız devrimci terörü ile gündeme gelen, ne kadar ve hangi şiddetin kullanılacağına izin verileceği hakkında bilinen bir görüştü.

Uzun vadede ne olursa olsun acil görev, devrimin kendisini tesis etmekti. Şiddetin ahlakı açıktı. Devrime muhalif güçlerin, devrime karşı şiddet kullanılması konusunda herhangi bir çekincesi yoktu ve devrimcilerin de devrimi korumak için etkili terör kullanmak konusunda çekincesi yoktu. Troçki, "Kızıl" ve "Beyaz" terör arasında ünlü bir ayrım yapmıştı. İlki, ilericiydi ve kısa vadeli taktiklerin en kısası olarak meşrulaştırılmıştı; ikincisi ise sadece gaddarlıktı. Tehlike ise Lenin ve Troçki'nin, devrimin sürekli olduğu şeklindeki görüşleri benimsenirse düşmanların, değişimin hızıyla orantılı olarak yaratılacağı ve terörün kendisinin de daha fazla düşman yaratacağıydı. Öyleyse siyasal bir araç olarak terör, kendini yemeye başlayacaktır. Rusya'nın şiddet dolu tarihi, parlamenter temsil geleneğinin olmayışı ve Sovyetler Birliği'ne dönük dış tehditler bunda üzerlerine düşen rolü oynamıştır. Fakat eğer soru, Marksist gelenekte Marx'ın beklentilerinin tam tersi olan bir

3 Marx to Zasulich, in *Selected Writings*, ss. 623-27.

rejime meyleden bir şey var mı diye sorulacak olursa buna verilecek cevap, şiddet için şiddete yönelik romantik bir heves değil, devrimci değişime duyulan tutkudur.

Herhangi bir Marksist, felaketin, araçların amaç hâline gelmiş olması olduğunu düşünecektir. Gizli polisin desteklediği, ideolojik olarak yekpare bir parti, siyaseti tekelleştirdi ve parti, bu büyük imparatorluğunda neler olduğunun detaylarına şaşırtıcı derecede hâkim olan, konumunu toptan ve perakende cinayetler ile güvence altına almada yine şaşırtıcı derecede başarılı Stalin'in eline geçti. Rus halkına karşı işlediği suçların detayları bizim konumuz değildir fakat eğer biri uyruklarının yaşamlarının tüm detayları üzerinde total bir denetim kurmak istemişse bunu o başarmıştır; eğer biri herkesi harcanabilir görmüş ise bunu o yapmıştır. Benzer hırsları olan çok sayıda yönetici olmuştur; biz Marksizmin, kendisinin Stalin tarafından istismar edilmesine izin verip vermediğiyle ilgileniyoruz. Ütopyacılık, vicdan yoksunluğu ve partinin kendi destekçilerine karşı savaş açtığı garip bir sonuca yol açan sadece sınıf mücadelesi bağlamında düşünme eğiliminin her biri kendi üstlerine düşen rolü oynamıştır. Stalinist otokrasinin, onu kendinden önceki otokrasilerden ve iki savaş arasında Avrupa'da iktidara gelen sağ otokrasilerden ayıran bir özelliği vardı. Bu, onun ilginç şekilde teolojik oluşuydu. Sağ otokrasiler, iktidarı elde tutmayla ilgilenmekteydi ve dönemin lideri arkasında birleşmeye kıyasla doktriner birliği daha az umursamaktaydı. Stalin'in gençliğindeki din eğitimi yüzünden mi yoksa basitçe detaylarla ilgili takıntısı yüzünden mi olduğunu söylemenin imkânı yoktur fakat pratik politik konular dışında doğru bir parti çizgisi oluşturma konusundaki takıntısı, geçmişe bakarak garip gözükmektedir. Stalin'in rolü Papa gibiydi; bir kez konuştuğunda konu kapanırdı ve kendisi asla yanılmaz olduğunu söylememiş olsa da ona öyleymiş gibi davranılıyordu. Örneğin, ona göre reformist sosyal demokratlar, 1930'ların başında sosyal faşistlerdi daha sonra 1930'ların sonlarında halk cephesinde müttefiklerdi; doktriner doğruluk, Eisenstein ve Shostakovich örneğinde görüldüğü gibi filmlerin yapılmasına ve operaların yazılmasına da uzanmaktaydı.

Tohumları Lenin atmıştı. Karşıt fikirler için zamanı yoktu; devrimci partinin verimli olabilmek için yüksek derecede bir birliğe sahip olması gerektiğine dair akla yatkın bir görüşün yanı sıra Marksizm bir bilim olduğundan Marksizmde düşünce özgürlüğüne kimyadan fazla yer olmadığı gibi daha az akla yatkın bir görüşe de sahipti. Kimyada büyük bir düşünce özgürlüğü olduğunu ve bilimsel teorilerin, muhaliflerin kafasına silah dayayarak eleştirilerden korunmadığını söylemeye gerek yoktur. Bundan fazlasını söylemedeki zorluk, iki belirgin olguda ortaya çıkmaktadır. İlki, Lenin'in Kasım 1917'deki başarısının fikirlerine karşı çıkılmasını zorlaştırmış oluşu ve fikirlerine, her yerdeki Marksistler arasında saygınlık kazandırmış oluşudur. Marksistler, Leninist olmamanın yollarını değil ama Leninist olmanın yeni yollarını bulmuş olabilirdi. Gizli ve devrimci partilere uygun disiplin

biçimleri, tasfiye mekanizmalarıyla, destekçilerin *iman ile* kabul etmeleri gereken parti yönetimlerindeki ani değişimlerle ve lider kültü ile beraber her yerdeki komünist partilerde uygulandı. İkincisi, Stalin'in diktatörlüğü bir kez sıkıca tesis edildiğinde Stalinist liderlik modellerinin Komintern'e bağlı tüm partilerde gelenek hâline gelmesiydi. Denetim kalıpları, tıpkı şiddet düzeyi, zalimlik derecesi ve genel çeteciliğin yaygınlığı gibi değişmekteydi fakat Sovyetlerin "emperyal" etkisi ve "Marksizm-Leninizm-Stalinizm" sözde teolojisi, Tito Yugoslavya'sının aykırı rejimi hariç, komünist rejimlere, kendine özgü ve tamamen totaliter bir karakter verdi.Tabii ki Tito'nun rejimi liberal bir demokrasi ile karıştırılmamalıdır.

Faşizm

Totalitarizm kavramının, komünizm ve faşizm arasındaki farkı muğlaklaştıran ve özellikle de Stalinizm ve Nazizm arasındaki farkı muğlaklaştıran ideolojik bir kavram olarak saldırıya uğradığını söylemiştik. Dolayısıyla "yumuşak" totalitarizme bakmadan önce faşist totalitarizmin ayırıcı öğelerinin üstesinden gelmemiz gerekmektedir. Faşizmin kökenleri tartışmalıdır. İrrasyonalist otoriter Joseph de Maistre'in, faşizmin öncülü değilse de atası olduğu ileri sürülmüştür. Johann Gottfried von Herder'in insan kimliğinin yaratılmasında ayrık ve karşılıklı olarak neredeyse anlaşılmaz kültürlerin rolü hakkındaki ısrarı akıl dışı milliyetçiliğin temeli olarak görülmüştür. Daha akla yatkın bir düşünce ise çeşitli belirleyici unsurların on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında bir araya gelmesidir; açık nedensellikten ziyade bir düşünsel uygunluk konusu olarak onları farklı kılacak şekilde birbirlerini etkilemişlerdi. Bunlar ırkçılık, milliyetçilik, irrasyonalizm ve anti- liberalizmdir.

Birçok yorumcu, haklı bir şekilde, bu öğelerin, başka siyasi akımlarda da görülebileceğini söylemişlerdir. Emperyalizm, işleri, daha üstün ırklar tarafından yürütülmesi gereken daha az aşağı ırkların çıkarları ile can-ı gönülden ilgilenilmesi ve daha aşağı ırklara kendilerini liberal bir şekilde nasıl idare etmeleri gerektiğinin öğretilebilmesi anlamında hem ırkçı hem de liberal olabilir. Liberal milliyetçilik yaygın değildir ama on dokuzuncu yüzyılda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda en tutuklu milliyetçilik biçimi olmasa da en önde gelenidir. Tersine, sosyalist milliyetçiliğin birçok biçiminin Nasyonal Sosyalizm ile en ufak bir benzerliği yoktur. Anti-liberalizm, daha fazla kavramsal zorluk çıkartmaktadır. Anti-liberalizmin, faşizmin bir unsuru olduğu olgusu, tam da sosyalizmin anti-liberal ve anti-kapitalist olması nedeniyle her zaman faşizm analizini karmaşık bir hâle getirmiştir; yirminci yüzyıl liberalizminin korporatif devlet ile uzlaşmış olduğu olgusu, en azından bir yazara, New Deal'in "liberal faşizmin" bir örneği olduğunu düşündürmüştür.[4]

4 Goldberg, *Liberal Fascism.*

Şiddet

Öğeler, faşist karakterlerini, şiddet isteği ile hayat bulan bir hareket ile birleştiklerinde kazanırlar. Bu sıklıkla, faşist irrasyonalizmle veya proto-faşist yazarlarla ilişkilendirilir. Dikkatli olmak gerekir. İnsan ruhundaki derin akıl dışılıkların "keşfi", bunların en iyi şekilde düşmanlarımıza karşı şiddete yönlendirildiği sonucuna yol açmamalıdır. Medeniyetin cilasının, korkutucu derecede ince olduğuna dair bir his, sıklıkla liberal değerlerin sadeleştirilmiş bir savunusuna yol açmaktadır. Buna ilişkin birçok şey, Weber'in "yasal-ussal" devletin meşruiyeti tartışmasında, Freud'un *Civilization and Its Discontents*'inde ve biraz da Vilfredo Pareto'nun siyaset sosyolojisinde mevcuttur. Beklentileri, Freud okuyarak sadeleşmiş bir liberal, siyasette, bir düzeyde ussallığa ulaşmanın maliyetini zahmetli ve zor bulur; hemen ulaşılacak birçok tatminden, şiddete başvurmama ve kendi kendini mahvetmeme adına feragat edilmelidir; ertelenmiş memnuniyet kolay gelmemektedir. Bu, öz denetim ve ertelenmiş memnuniyetin önemli olmadığı anlamına gelmez. Yüzeye bu kadar yakın duran heyecanlarımızın ne kadar şiddetli olduğuna dair hissiyatımız ne kadar kuvvetli ise onları kontrol altında tutmanın yollarını bulmada da o kadar kararlı olabiliriz.

1930'larda birçok yorumcu, faşizmin cazibesini tam olarak öz denetimi hafifletme ve birçok düşünürün, insanoğlunun doğasından gelen saldırganlık olarak teşhis ettiği şeyden çıkış vadetme yolları bağlamında analiz etmiştir. Russell ve Dewey, 1930'larda *Why I Am Not a Communist* olarak ün kazanan kısa makalelerini kaleme aldıklarında, makalelerinin ilk başlığı aslında Why I Am Not a Communist or a Fascist idi. Hem Russell hem de Dewey, isyancı Marksizme ve faşizme başvurulmasını, onların şiddet barındıran doğasından kaynaklandığını kabul etmişlerdi. Keşfettikleri ve okuyucularını uzak durmaya zorladıkları şey şiddetin çekiciliğiydi. Bu yanıtların ortaya çıkardığı, komünizmin ve faşizmin 1930'larda anlaşılabilir bir çekim gücüne sahip olduğunu hatırlamamızın zor olduğudur. 1950'den ve 1940'tan beri sırasıyla, Batı Avrupa ve Birleşik Devletler, tarihsel standartlar açısından şaşkınlık uyandıracak derecede iyi düzenlenmiş ve refah içindedir. Bugün neredeyse hiç kimse mevcut sosyal ve ekonomik düzenin Ortodoks siyasal araçlarla tamir edilmeyecek derecede bozulduğunu düşünmemektedir. İşsizliğin Birleşik Devletler'de yüzde yirmi beş olduğu 1930'larda iktisadi sistem, düzeltilemeyecek ölçüde bozulmuştu; Orta ve Doğu Avrupa'da durum daha da kötüydü. Ekonomik sefaletin yanı sıra Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan devletler, meşruiyete sahip değildi, sol ile sağ arasındaki çatışmalarla bölünmüştü ve vatandaşlarının birçoğu, liberal demokrasiyi, savaşı kazanmış Müttefikler tarafından Versailles'da onlara dayatılmış bir sahtekârlık olarak görüyordu. Her şeyi parçalamak ve yeniden başlamak akla yatkın bir siyasal reçete olmasa da parçalanması hedeflenen toplumsal ve siyasal sistem genellikle rasyonel insanların pek az bağlılık hissettiği sistemdi. Mussolini'nin, İtalyan liberal demokrasisini kolayca yok etmesi, yozlaşmış

ve yabancılaşmış politik liderlerin, vatandaşların bağlılığını sağlamadaki yetersizliği kadar hızlı sanayileşmenin ve başarısız bir savaşın istikrarsızlaştırıcı etkisini yansıtan bir ders olarak algılanabilir.

Irkçılık, Milliyetçilik, Anti-Liberalizm

Modern anlamda ırkçılık, on dokuzuncu yüzyılın son dönemlerinde entelektüeller veya kısmi entelektüeller açısından ciddi bir konu hâlini almıştır fakat bazı açılardan insan aklının en geçerli zaaflarından biridir. Aristo'nun, barbarların doğa gereği siyasal yaşama uygun olmadıkları ve Yunanlılar tarafından uygun bir şekilde köleleştirilebilecekleri fikri, uzun bir geleneğin içinde yer almaktadır. Eski Ahit'in İsraillilerine, Yehova tarafından etnik temizliğe girişme emri verilmişti fakat bu, bugün "etnisite" temelli nedenler olarak tanımlayacağımız şeyler için değildi. Tanrı'nın niyeti, seçilmiş halkının, o anda O'ndan başka tanrılara tapan kabileler tarafından işgal edilen yerlerde yerleşmesiydi ve bu kabileler, ilahi planın zayiatları olarak görülüyordu. Thomas Paine'in *The Age of Reason*'ı, Yehova'nın soykırımcı eğilimleri hakkında bütünüyle rasyonalist ve insancıl zeminde bir hayli nettir. Bu, Paine'in bakış açısına göre amaçsız bir zalimliktir. Bununla beraber, Yahova'nın motivasyonu, ırksaldan ziyade dinseldi ve her hâlükârda çöl kabilelerinin ihtilafları, iki bin yıl sonraki sanayileşmiş Avrupa toplumlarının siyaseti hakkında çok az fikir vermektedir.

İki savaş arasındaki faşizmde büyük bir yer tutan ırkçılığın biri, Avrupa'nın denizaşırı genişlemesinden beri devam eden sanayileşme öncesi toplumlarla karşılaşma; diğeri, çok daha eski Yahudi düşmanlığı geleneği olmak üzere iki kaynağı vardır. Nazilerin ırkçılığı, en başta Yahudi düşmanı ve daha sonra genel anlamda ırkçı olsa da bilimsel ırkçılıkta öncelikler, tersine dönmektedir. Birleşik Devletler'de, "özel kölelik kurumu" 1861- 65 İç Savaşı'nın iki tarafı için de Amerikan siyasetine kırk yıl boyunca egemen olduğundan beri tartışma, siyah Afrikalıların zayıflıkları üzerinde yoğunlaşmıştı. Yirminci yüzyılın sonundaki bilimsel ırkçılık, Yahudi düşmanı ön yargılardan o kadar uzaklaşmıştı ki Yahudileri ve Doğu Asyalıları, on dokuzuncu yüzyılda Anglo-saksonlar tarafından temsil edilen kültürel, entelektüel ve ekonomik zirveye yerleştirmiştir. Amerikan göç siyaseti, seksen yıl önce ise belirgin bir şekilde Çinli ve Yahudi düşmanıydı.[5] Hitler, Yahudi düşmanı ön yargıları dışında, ırkçılık kuramını Gobineau'nun öğrencisi ve Wagner'in damadı Houston Stewart Chamberlain'dan almıştı. Saf Ari halklar, ırksal hiyerarşinin en tepesinde durmaktadır; ırklar arası evlilikler, bir ırk için ölümcüldür ve Avrupa'nın dünyaya hâkimiyetini kurmasının tek yolu, Yahudilerin Avrupa'dan kovulmasıdır. Alman Yahudi düşmanlığının, Birinci Haçlı Seferi'ndeki pogromlara ve kitlesel katliamlara uzanan çok uzun bir geçmişi vardır; Alman Yahudi düşmanlığı hem kendine özgüdür hem de on dokuzuncu yüzyılın sonunda Almanya'yı

5 Herrnstein ve Murray, *The Bell Curve*.

istila eden özgün Rus Yahudi düşmanlığından etkilenmiştir. "İmhacılık" Rustan ziyade Almandır ve toplumun bütün katmanlarını etkilemiştir. Bütün Rus tarihinin son ve görece liberal çarı, II. Nicholas, üzülerek ama utanmadan tüm Yahudileri öldüremeyeceğini düşünmüştü. Napolyon dönemi sırasında Yahudilerin Alman devletlerinde karşılaştıkları hukuki sınırlamalar, sökülüp atılabilirmiş gibi görünüyordu fakat Napolyon'un yenilgisiyle yeniden yürürlüğe girmişlerdi. Marx'ın babası, Prusya, Yahudileri avukatlıktan meneden kuralları yeniden yürürlüğe soktuğunda Luther'ciliğe geçmişti. Rus siyaseti, pogromların, Rus ve Doğu Avrupa Yahudilerini, Avusturya ve Almanya'ya sürmesiyle beraber, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Batı Avrupa'da işleri daha da kötü bir hâle sokmuştu ve popülist siyasetçiler, işçi sınıfını, Yahudi düşmanlığıyla kışkırtarak iktidara gelmenin kolay bir yolunu bulmuştu. Yine de faşizm çok az veya hiçbir ırkçı bileşen olmadan da doktriner olarak varlığını sürdürebilirdi ve zaten belirttiğimiz gibi Mussolini, Ari ırkın saflığı gibi fantezilerle ilgilenmiyordu, Yahudi düşmanı politikaları ancak 1930'ların sonlarında Hitler'in baskısına bir taviz olarak benimsemişti.

İkinci bir düşünce dizisi, ırkçı vurgular olmadan da önemli bir hâl alabilirdi ancak değişmeden bu vurgulara sahip oldu. Bu, 1880'ler ve sonrasının "kan ve toprak" hareketidir, kendi çapında Fransız ve Alman milliyetçiliğinin önemli bir unsurudur. Bu gelenekteki başlıca yazarlar Fransız'dı; Charles Maurras ve Maurice Barrès hatta adı anılmaya değer bir faşist siyaset kuramı varsa, Gentile'nin düşünceleri hariç tutulursa, bu neredeyse tamamen Fransız'dı. Barrès bir romancı, bir siyasetçi ve Académie Française üyesiydi; doğal kökünü, baba toprağını terk ettiği içinkaypak ve benmerkezci olan, devlet ile ulus arasındaki birliğe bir tehdit teşkil eden birey anlamında déraciné* kavramını ortaya atan oydu. Barrès'e göre Yahudiler, paradigmatik olarak köklerinden kopartılmıştı ve yine paradigmatik olarak Fransız ulusuna bir tehditti. Barrès ve Stalin gibi, Yahudilerin "köksüz kozmopolitizmi"nden şikâyet eden birileri, kendi vadedilmiş topraklarında yaşamak için can atan bir halkın nasıl olup da köklerinden kopartıldığını araştırabilirlerdi ama bunu yapmadılar. Barrès siyasi kariyerine revizyonist bir sosyalist olarak başlamıştı fakat Dreyfus davası sırasında keskin bir şekilde sağa döndü ve yaşamının geri kalan kısmında bir milliyetçi olarak Paris'teki bir seçim çevresini temsil etti.

Fransız milliyetçiliğinin kökenleri radikal Fransız Devrimi'nde yatmaktadır fakat Barrès bir muhafazakâr karşı devrimci ideal olarak –militarist, yabancı düşmanı, Yahudi düşmanı, insan hakları geleneğine düşman– onun yeniden tanımlanmasından sorumludur. Barrès 1862'de doğdu ve Birinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra 1923'te öldü fakat ondan sadece altı yıl sonra doğmuş ve 1930'ların çatışmalarını yaşamış, ondan biraz genç çağdaşı Charles Maurras, Vichy yönetimi** sırasında Pétain'in propagandasını

---

* kökünden sökülmüş. [ç.n.]

** İkinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın Fransa'yı mağlup etmesi üzerine Fransa'nın Vichy kentinde kurulan ve Temmuz 1940 ile Eylül 1944 arasında varlığını sürdüren Almanya'nın kuklası devlet –ç.n.

yapmış ve kurtuluştan sonra ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir. O ve Barrès arasındaki farklar, fikirlerine etiket yapıştırmanın zorluklarını ortaya koymaktadır; Barrès, kraliyet karşıtı iken Maurras, yeniden canlandırılmış, parlamenter olmayan fakat ademimerkeziyetçi bir monarşi istiyordu. Katı bir Katolik olan Barrès'in tersine Maurras'ın milliyetçiliği, onu Katolik karşıtı bir yöne götürmüştü. Antik Yunan'a olan adanmışlığı da öyleydi; Atina ile Kudüs arasındaki tartışmada tereddütsüz Atina'nın yanındaydı. Hristiyanlığın kendisi de Maurras için Yahudi kökeniyle damgalanmıştı. Maurras'ın kariyeri, faşist aşırı milliyetçiliğin karşılaştığı bir sorunu ortaya koymaktadır. Fransız liberallerine ve sosyalistlerine duyduğu büyük nefreti, Fransızların düşmanlarının yanında yer almadan devam ettiremezdi. Yine de şiddetli bir Alman karşıtıydı ve modern İtalya'yı hor görüyordu. Daha iyisi olmaması nedeniyle Mussolini ile ittifakı savundu ve 1940'ta bir bozguncu olarak görülüyordu; 1945'te ise nefret ettiği insanların askerî işgalini desteklediği için hapsedildi.

"Kan ve toprak" hareketi geniş anlamda milliyetçidir. Faşizm hakkındaki açıklamaların birçoğu haklı olarak milliyetçiliği merkeze almaktadır. Yine de Maurras'ın kariyeri, milliyetçilerin kafasındaki bir *olgu olarak* millet ile bir *ideal olarak* milletin ne kadar çakıştığı hakkında her zaman şüpheye yer olduğunu ortaya koymaktadır. 1930'ların İngiliz faşistleri sıklıkla Yahudi düşmanlıkları ve İngiliz siyasi sisteminin tatlı su liberallerine olan düşmanlıkları yüzünden bağlı oldukları İngiliz ulusunu değil ama Nazi Almanyası'nı kendi ulusları olarak görecek kadar savrulmuşlardı. "Kan ve toprak" ilkelerine olan bağlılıkları da onları her zaman doğrudan milliyetçiliğe götürmedi. Onları çok daha yerelci bir şeye götürebilirdi; bu, kısmen Maurras'ın ademimerkeziyetçi bir monarşiye dönük arzusunu açıklamaktadır. Yaşadığı toprak parçasına duyduğu yeteri kadar bir tutku, kolayca, uzak bir başkentteki siyasi liderliğin, sadece yozlaşmış olduğu ve kendi çıkarını düşündüğü fikrine değil, yerelliği pek koruyamayacağı düşüncesine de yol açabilirdi. Olağan dışı olsa da bir milliyetçi için ulusun, yerelliklerin ve yaşam biçimlerinin bir yamalı bohçası olduğu fikrine sahip olmak imkânsız değildir; daha yaygın olanı, yerel bağlılıkların, tek ve bölünmez olan ulusun birliğine zarar verdiği şeklindeki görüştür.

Faşizmin kuvvetli olumsuz duygulardan güç alması hiç de şaşırtıcı değildir. Duruma göre sol veya sağ bir hareket olarak ortaya çıkması da şaşırtıcı değildir. Düşmanı, parlamenter liberal demokrasidir. Parlamenter liberal demokrasilerin, bir taraftan sosyalistlerden diğer taraftan muhafazakârlardan ve hükümetle tartışamayacak kadar sabırsız olan radikallerden ve devrimcilerden gelen saldırılara karşı ne kadar kırılgan olduğunu görmek kolaydır. Georges Sorel'in Reflections on Violence isimli kitabı olumsuz duyguların yükselişini açıklamak için bir neden öne sürmektedir ve Robert Michels'ın Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin bir üyesiyken bir Mussolini hayranına dönüşmesi de bir başka neden öne sürmektedir. Faşistler ve milliyetçilerin, devleti bireye bağımlı kılan on dokuzuncu yüzyıl liberalizmi gibi

açık bir hedefi vardır. Yani liberal devlet, meşruiyetini, vatandaşı olan bireylerin haklarını koruduğu olgusundan almaktadır; bu hakların korunması, bireylerin devlete bağlılıklarından önce gelmektedir. Hegel, modern devlet, liberal anayasal bir devlet olmak zorunda olsa da birey ve haklarının, devletin eseri olduğu noktasındaki ısrarı ile bu muhalefeti inceltmeye çalışmıştır. Bu, bireycilik ile devletçiliğin istikrarsız bir dengesidir ve Hegel'in eleştirmenleri de bunu ifade etmiştir. Aşırı milliyetçiler ve benzerleri bunu cazip bulmamıştı; liberalizmin bir hata olduğunu düşünüyorlardı. Hegel'den bir şey almaları gerektiğinde, savaşın, devletin sağlığı için gerekli olduğu düşüncesinin yanı sıra onun korporatizmini de ödünç aldılar.

Bir eleştirmenin sola mı yoksa sağa mı ait olduğu çoğu zaman açık değildir. Sorel, bunun örneklerinden biridir. Reflections on Violence isimli eseri, akla çok güvenmeye karşı bir uyarı olarak bile okunmuştur. Eğer insan aklının zayıflığının farkında olursak, bu zayıflığa karşı gardımızı alabiliriz. Nereye kadar mitsel düşünce biçimleriyle yönetildiğimizi anlarsak, aklın, davranışlarımız üzerinde uygun bir denetim kurmasına yardımcı olabiliriz. Dostane yorumcular, Sorel'i şu iki noktada Freud'un bir müttefiki olarak değerlendirirler; insanları, akıl dışı telkinlere karşı zayıf olarak görmek ve akıl dışılıklarımızı akıl yoluyla kısmen denetim altına alma umuduyla akılcı iyimserlikten kaçınmak. Freud'un, bizi mutlu eden her niyeti reddetmesi ve nevrotik sefaleti, "sıradan mutsuzluk"la ikame etme umudunda olması gibi, Sorel'in de toptan bir akıl dışılık yerine sağduyunun sıradan başarısızlıklarını koymayı umut ettiğini görebiliriz.

İrrasyonalizm

Bu, inandırıcı olmaktan ziyade Sorel'e kibar davranmaktır, aynı zamanda çok kibar da değildir çünkü onu esas ilginç kılan şey garipliğidir. Sorel bir yere konulamaz; 1847'de doğdu ve 1922'de öldü; Perpignan'da École Polytechnique'e devam etti ve çalışma yaşamını Fransız bir kamu görevlisi olarak karayollarında geçirdi. Emekli olduktan sonra bir siyaset kuramcısı oldu; Ortodoks bir Marksist olarak başladı daha sonra Maurras'ın monarşizminden Lenin'in isyankâr komünizmine kadar bir dizi burjuva ve demokrasi karşıtı çeşitli doktrinleri benimsedi. İlgisinin sınırları çok genişti ve ilginç bir şekilde Sokrates'in yargılanması, tarihsel materyalizmin doğası ve Marksizm'in tarihi üzerine yazdı. Düşmanın kimliği, düşüncesindeki yegâne net hususu; kapitalizm ve liberal demokrasi. Sorel, Reflections on Violence'ı, adının da belirttiği gibi, kapitalizmi ortadan kaldırmayı ve onun yerine işçilerin kendi kendini yöneten örgütlerini koymayı isteyen sol sosyalist bir hareket olan Fransız anarko-sendikalistlerinden etkilendiği 1908 yılında yazdı. Değişim, proleter genel grev ile ortaya çıkacaktı; proleter genel grev "miti" Reflections'ın merkez noktasıdır fakat Sorel aslında ilham için klasik Yunanistan'a bakan gerici bir düşünürdür.

Modern kapitalizme dair nefreti, zenginlik ve refah eşitsizliğinden çok kitlesel sanayi üretimi dünyasındaki zanaatkârlık kabiliyetinin yok edilmesine dönük bir nefrettir. Soru, modern dünyada zanaat idealini restore etmenin bir yolu olup olmadığıdır. Yanıtı, işçilerin hareketinin kendini bir mite adamasıdır. Bu, kapitalist düzenin ani, şiddetli ve kapsamlı alaşağı edilmesi mitidir. Sorel'in bu mit ile ilgili ilginçliklerinin arasında refah zamanlarında kapitalizmin, evrensel olarak alaşağı edilmesi gerektiği yönündeki ısrarı yer almaktadır. Ancak işçiler ve kapitalistler kendine güvenli, savaşma isteğiyle dolu olursa zorunlu olarak gördüğü belirleyici mücadele mümkün olabilirdi. Kötü duygular olmadan bir savaş olmalıydı; kapitalist düzen, işçilere parçalanması gereken devasa bir engel olarak gözükmeliydi fakat sermaye sahipleri de kötü insanlar olarak görülmemeli ve onlara kötü davranılmamalıydı. Marx'ın, kapitalisti, üretim ilişkilerinin "taşıyıcısı" olarak açıklamasında bu görüşün izleri vardır fakat Sorel'in emek ve sermaye mücadelesinin, destansı ama gayri şahsi olması gerektiğine benzer hiçbir şey yoktur.

Sorel'in mit yapıcılığının neden gerici olduğu açıklanmaya muhtaçtır. Görünüşe bakılırsa mevcut kapitalist düzene, onun yerine bir işçi kooperatifi anarşisi gelmesi için saldırmak ilerici bir idealdir. Sorel'in esas ilgilendiği şey zanaatkârlık etiğinin yeniden yürürlüğe konulmasıdır ve bu, Marx'ın mutluluk, boş zamanın değerlendirilmesi ve yorgunluğun rasyonel olarak minimalinize yaklaşımlarına dönük bir dipnotun çok ötesindedir. Karakteristik olarak Sorel, Marksizm'i "sosyal şiir" olarak adlandırmıştı ve bunu bir övgü olarak söylemişti. Marx'ı bir rasyonalist olarak düşünmüyordu. Onun sosyalist ütopya taslağının tamamen tasarlanmış bir şablon olmadığında ısrar ederek Marx'ın duygusal özlemlere ve eylem tutkusuna ilham verme yeteneğini övdü. Sorel de, eyleme ilham verme işine girişmişti. Bu mantık çerçevesinde Sorel, Amerikan kapitalizmine, sanayisinin öncülerinin saldırganca da olsa yüksek bir morale sahip olmalarından ötürü övgüler düzüyordu. Onlar Homeros'un kahramanlarıydı, Friedrich Nietzsche'nin doğal müritleriydi.[6] Uzlaşma yanlısı değildi, bir refah devleti veya maaşların artışı ve çalışma saatlerinin düşürülmesinde sendikalara rol vermek istemiyordu. Nihai bir mücadele istiyordu.

Bu görüş, neden –yaptığı gibi– Mussolini'den medet umabilirdi? Faşist siyaset teorisinin kolay anlaşılır bir özelliği, onun, siyasal temsilin, herkesin ekonomi içindeki rolüne göre yapılandırıldığı korporatif devlet anlayışıdır. Kapitalizmin refah getirmeyeceği, bireylerin sadece kendileri için para kazanmaya çalıştıkları, bir işletmeyle diğeri arasında bir koordinasyonun olmadığı hiçbir sistemin de refahla sonuçlanmayacağı yirminci yüzyıl başındaki eleştirmenlere son derece açık görünüyordu. Sosyalist olmayanlar, özel mülkiyeti ortadan kaldırma fikri yüzünden mutsuzdu ve birçok sosyalist ise tüm ekonomiyi sanki tek bir işletmeymiş gibi yönetmeye çalışmanın saçma bir şey olduğunu düşünüyordu. Solda ve sağda, işçileri politik karar

6 Sorel, *Reflections on Violence*, ss. 230vd.

süreçlerine dâhil etmek, piyasanın yapamayacağı yollarla iktisadi faaliyeti koordine etmek için işlevsel temsilin çeşitli biçimlerini geliştirmek üzerinde düşünülüyordu. İşçi sendikaları bir seçenekti. Faşist pratikte sendika, yönetimin, işçileri kontrol ettiği ve yönetim için en uygun görünen koşullarda çalışmalarının sağlandığı bir mekanizmaya dönüşmüştü. Korporatizm ile ilgili biraz çılgınca ama kesinlikle samimi bir deney, Birinci Dünya Savaşından sonra Fiume'de daha sonra Rijeka'da gerçekleşti. Şair ve faşist entelektüel Gabriele D'Annunzio'nun kısa süreli diktatörlüğü sırasında şehirde işçileri, müdürleri, profesyonelleri ve benzerlerini temsil eden dokuz ve daha sonra D'Annunzio'dan ilham alarak şairleri, öngörülüleri ve genel olarak üstün ruhları temsil eden bir tanenin daha eklenmesiyle on korporasyondan oluşan korporatist bir yönetim kurulmuştu. Bu deney, kendi kendine çökmeden önce dış güçler tarafından durduruldu. Mussolini, D'Annunzio'ya hayrandı ve onu bir prens yaptı fakat D'Annunzio'nun faşist siyaset üzerindeki entelektüel etkisi, İtalyan faşist estetiğinden uzak olduğu içinsınırlıydı.

İtalyan faşizminin iki büyük kuramcısı, Alfredo Rocco ve Giovanni Gentile'ydi Faşizmin hangi dereceye kadar Hegel, Saint-Simon, Marx, Nietzsche ve Sorel'den alınan fikirlerin bir karışımı olduğu ikisi için de ortadadır ve bir utanç kaynağı değildir. Rocco, İtalyan faşizminin iç çevresinin bir üyesi olduğu için daha etkiliydi; Gentile ise büyük oranda daha iyi bir filozoftu ama Mussolini'nin günlük okumalarının bir parçası değildi. Faşist öğretinin özü, faşistlerin yerini almayı amaçladıkları on dokuzuncu yüzyıl liberalizminin aynadaki yansımasıydı. Fakat kuramın zirvesi, hepimizi şaşkına çevirebilecek bir iddiadır. Gentile, faşizmin, modern insana vadettiği şeyin liberalizmin vadettiğinden daha yaşamsal olan bir özgürlük, gerçek özgürlük, her şeye rağmen özgürlük olduğunu öne sürdü. Faşizmin en belirgin argümanının muhafazakâr bir argüman olacağı düşünülebilir, sınırlar içinde özgürlük mükemmeldir fakat ilk öncelik düzendir. Gentile bunu iddia etmedi, faşizmin, on dokuzuncu yüzyıl laissez-faire liberalizminin yapamayacağı bir şekilde özgürlük sağlayacağını iddia etti.

Düşüncesi buydu. Liberalizm, herkesi kendi hâline bırakmıştır; liberal bireycilik, tüm kalbimizle ahlaki bağlılık hissedebileceğimiz kolektif anlayışlar içinde dostlarımızla bir arada olmaya duyduğumuz derin insani isteği engellemiştir. Bu eleştiri, liberalizme karşı sayısız Katolik düşünür tarafından yöneltilmiştir. İtalyan faşizminin, içinde bulunduğu zamana ve mekâna iyi uyum sağladığının bir göstergesi de Vatikan ile ideolojik olarak iyi ilişki içinde olmayı sürdürmüş olmasıdır. Parlamenter demokrasi bir hataydı; liberalizm, yanlış bir siyasal eşitlik anlayışını benimsemişti ve herkesin, kendisinin gerçek yetenek sahibi gibi toplumu yönetmeye uygun olduğunu düşünmesine izin verdi. Bunun sonucu, siyasi cücelerin yozlaşmış, kendine çalışan ve şeffaf olmayan bir politik sistemi yönetmesi ve yurttaşların ona yabancılaşmasıdır. Aynı şikâyet, bugün olduğu gibi, dizginlenmemiş kapitalizme de yapılabilir. İşçiler, hayatlarını kazanmak için beraber çalışırken

sermaye sahipleri ise işletmelerini kendileri için olabildiğince para kazanmak için işletiyordu fakat iki taraf da bir sosyal yükümlülük duygusuyla hareket etmiyordu. İhtiyaç duyulan sosyal uyumu, yeniden tesis edecek, kendi çıkarının peşinden koşanları kamusal hizmete sokacak ve sadece kahramanca bir liderin, devletin başına geçmesini ve toplumu yöneten figürlerin, elitler olmasını güvence altına alacak kurumlardı. Faşizmin totaliter niteliğine ilişkin olarak Gentile bununla övünmektedir. Faşizm, toplumsal yaşamın bütünlüğünü kucaklayan ruhani bir öğretiydi.[7]

Korporatizm

Burada gündeme gelen soru, liberal korporatizmin faşizmden nasıl ayırt edileceğidir. Birçok gözlemci, Başkan Roosevelt tarafından 1930'ların ortasında New Deal'ı desteklemek için bir araya getirilen iktisadi kurumların, İtalyan faşizminin kurumlarından çok da farklı olmadığını söylemiştir. Üretimi daha organize bir düzeye getirmek ve işsizliği azaltmak amacıyla kurullar ve "idareler" filiz verdi. Otarşiye faşist bağlılık –ulusal ekonominin küresel ekonominin şoklarına karşı bağışıklık kazanması için kendi kendine yetmesini sağlamaya çalışarak– Amerikan korumacılığından farklı şekilde temellendirilmiştir fakat ondan daha tutkulu değildir. Ulusal açıdan kendi kendine yeterliğe dönük faşist hevesin ardında aşırı milliyetçilik ve ekonominin bir ayağının her zaman savaşta olması gerektiği düşüncesi yatmaktaydı. Amerikan korumacılığı ise kötü ekonomi ve ne yapılacağı konusunda kimsenin bir fikri olmadığı bir anda *bir şey* yapma arzusu üzerine temellendirilmişti. On dokuzuncu yüzyıl liberal ekonomisinin örgütleyici ve bütünleştirici mekanizmalardan mahrum olduğu ve bu mekanizmaların devlet tarafından sağlanması gerektiği düşüncesi, on dokuzuncu yüzyıl laissez-faire liberalizmini, yirminci yüzyıl New Deal liberalizminden ayrıştırmıştır. Ancak yine de liberal korporatizm faşist akrabasından çok farklıdır.

"Korporatif devlet" ihtiyacının kabul edilme düzeyi, ayrışmanın bulunduğu yer değildir; modern devletin idari elitinin meritokratik yollarla seçilmesi gerektiğine yönelik arzunun düzeyi de değildir. Ne Birleşik Devletler'de ne de İtalya'da bu arzu tamamen samimiydi; iki ülkede de liderlik, göreve dost ve arkadaşlarını getiriyordu, bunlar ancak tamamen yetersiz olmaları durumunda kovuluyordu. Sovyetler Birliği'nden Birleşik Devletler'e tüm modern devletlerde bir idari devrim yaşandığı düşüncesi, 1930'ların beylik lafıydı ve az miktarda bir gerçeği barındırıyordu. Bunun, bir toplumun üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti tanıyıp tanımadığından daha önemli bir düşünce olduğu da bunun bir toplumun tek partili bir Sovyet diktatörlüğü mü yoksa Amerikan çok partili demokrasisi mi olduğundan daha önemli olduğu düşüncesi de öyleydi. Fakat büyük ölçekli sanayinin büyümesinin, yönetim yöntemleri ile hükümetle ilişkilerde bir derece yakınlaşma getirdiği

7 Gentile, "What is Fascism," *Origins and Doctrine of Fascism* içinde, ss. 53-55.

düşüncesi, belli sınırlar içinde doğruydu. Bu öngörü, makul bir biçimde "sanayi toplumu"nun ilk kuramcısı olarak Saint-Simon'a atfedilebilirdi. Korporatif bir devlette yaşıyoruz; bu, düzenlenmiş kapitalizmin bir başka ifadesidir.

Çok önemli olan şey, Sovyet ve Faşist totalitarizmlerinde ortak olan tek parti devletinin korporatif liberal devletlerde söz konusu olmayışıdır. Rekabetçi iki parti veya çok parti devletiyle açıkça tek partinin hüküm sürdüğü bir devletin siyaseti arasında var olan tüm farklar gerçekten de hep vardı ve hep var olacaktı. Tek parti devletinde bireylerin bağımsız siyasal yapılar kurmasına ve mevcut yapıdaki değişimleri tartışabilecekleri forumlara yer yoktur. Faşizm, rakipleri ile ilgi çekici tartışmalara girmek isteyen bir doktrin değildir. Öyleyse Gentile'in, İtalyan faşizminin, bireyleri, liberalizmin yapamayacağı bir şekilde özgür kıldığı şeklindeki iddiasındaki paradoksa yeniden bakmamız gerekmektedir. Bunu, bilinen ama daha önce bu şekilde kullanılmamış iki ayrım çizgisi çekerek yaptı. İlki, faşizmi –Mussolini'nin faşizmini– milliyetçilikten ayırmaktı. Faşizm, ulus fikrini büyük bir ciddiyetle ele aldı fakat kendisi bir milliyetçilik biçimi değildi. Gentile'nin eleştirdiği şekliyle milliyetçilik, ulusu, bireyden önce var olan bir varlık olarak görmekteydi ve ulusu, "kan ve toprak" tezahürü içinde bireyle karşı karşıya gelen kaba bir olgu olarak görmekte ısrarcıydı. Barrès ve Maurras, bu görüşe göre, iyi birer milliyetçi olsalar da iyi birer faşist olamazlardı. Faşizmde ulus, bir ulusu oluşturan bireyler tarafından tersten sürekli yeniden yaratılma sürecinde ortaya çıkmıştır. Gentile iyi bir Hegelciydi ve utanmadan faşist devleti, "etik devlet" olarak adlandırmıştı.

İkinci ayrım bu öngörüden çıkmaktadır. Kötü yönlendirilmiş milliyetçi otorite kavramı baş aşağı durmaktadır. Tıpkı ulusun, dünya hakkındaki bir olgu olarak bireyle karşı karşıya gelmesi gibi, ulusal liderlerde vücut bulan otorite de basit bir hiyerarşik olguyla yüz yüze gelen bireyin üstünde tesis edilmiştir. Faşizm altında otorite, bireyden yukarı doğru ve daha sonra devletten aşağı doğru akmaktadır; bu, hem liberalizm hem de muhafazakârlığın eski biçimleri tarafından yanlış anlaşılmış döngüsel bir süreçtir. Gentile, Mussolini'nin, faşist devletin temelinin güç mü yoksa rıza mı olduğu sorusuna verdiği yanıtı alıntılar; Mussolini, bu iki unsurun birbirlerinden ayrılamayacağını ifade etmişti. Bu da iyi bir Hegelci doktrin olarak okunabilir; devlet, bireysel rızadan bağımsız ayakta kalamaz ve tam da bu rıza sayesinde olduğu şey olur. Fakat devlet, bireyden talep ettiği şeyleri güçle desteklemektedir ve bireyler, bunu zorlayıcı bir varlık olarak algılamadıkları sürece rıza gösterecekleri bir şey de olmaz. Böylece Gentile, faşizmin, bireye gerçek özgürlük verdiğine ancak doğru bir devlet biçimi içinde özgürlüğün mümkün olduğuna ve bireylerin haklarının güvence altına alınacağına inanmaktadır.

En önemli olan teori ile faşist pratik arasındaki farklılık olsa da Gentile'nin bu yaklaşımının ikna edicilikten uzak olduğu yeterince açıktır. Neo-Hegelci otoriter ulus devlet kuramı, devlete içkin değerler üzerinde zorlamaya dayanmayan bir konsensüsü varsaymaktadır. Bu, tarihin giderek

artan şekilde ussal olan toplumsal ve politik kurumlar içinde kendini gerçekleştirdiğine dair Hegelci inanca dayanmaktadır; böylece bireyler, bir filozofun, bunun nedenine ilişkin geçmişe dönük anlaşılır bir açıklaması ile bile olsa varlıklarını giderek daha tatmin edici bulacaklardır. Bu, 1875 ile 1930 arasındaki neo-Hegelci siyaset kuramcılarının siyasal bağlılıklarında görülen daha geniş bir çeşitliliğe imkân veren bir görüştü. Onlar arasında, laissez-faire liberalleri olsa da basit muhafazakârlardan daha çok ılımlı korporatizme ikna olmuş liberaller vardı. Faşizmin pratiği, felsefi bir bakış açısıyla yazılabileceklerden ziyade Gentile'nin felsefi savunusunun daha acı bir yorumudur. Eleştirenler, squadristi tarafından dövülmüş veya öldürülmüştü ve rejim iktidara geldiğinde, eleştiri yapanlar uzun süreler için hapse atılmıştı. İl Duçe'nin çalımlı yürüyüşü ve verdiği afili pozlar faşizmin, sağ ve solu aşan tamamen yeni bir milliyetçilik biçimini bünyesinde barındırma iddiasını desteklemeye yetmiyordu.

Nazizm

Yine de İtalyan faşizmini, Alman Nazizmini ve Stalinist komünizmi, "totaliter" etiketiyle yapılmaya çalışıldığı gibi, birleştirmeye çalışmak yanlış olacaktır. Nazizm neredeyse tamamen entelektüel karşıtı bir girişimdi, Yahudi karşıtlığı Nazizmin temel bir bileşeniydi ve bunlar ne Stalinizm ne de faşizm için doğruydu. Üçü için de ortak olan nokta Alman hukukçu Carl Schmitt'in, siyasetin özü olarak belirlediği şeydir yani dünyanın dostlar ve düşmanlar olarak ayrılması.[8] 1888 yılında doğan ve 1985 yılında ölen Schmitt, Heidegger ile beraber, Nazilerin yanında yer alan çok sayıdaki ciddi entelektüelden biridir. Rejimle açık flörtü, hayallerine rağmen başlayan ve on aylık Freiburg Üniversitesi rektörlüğü ile sona eren Heidegger'in aksine, Schmitt, Üçüncü Reich süresince Nazi hukuk idaresi içinde çalıştı ve diğer şeylerin yanı sır, Hitler'in destekçileri, Nazi hareketi içindeki daha radikal muhaliflerini öldürdüğü "uzun bıçaklar gecesi"ni* savundu. Savaştan sonra beş yıl boyunca ders vermekten ve yazmaktan menedildi fakat ölmeden önce Amerikan muhafazakârları içinde kült bir figür hâline geldi.

Schmitt'in Nazilere verdiği desteğin açığa çıkarttığı şey gaddar rejimlerin, karıncayı bile incitmeyecek entelektüeller için bir cazibe merkezi olmadığıdır. Daha çok Nazilerin, Schmitt'in Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminden itibaren sosyalizm, parlamenter rejim ve anayasacılıkla ilgili sayısız Alman eleştirmenle ortak bir şekilde savunduğu fikirleri hayata geçirmesidir. Bunlar, her rejimde diktatöryel bir unsurun bulunması gerektiği, karizmatik bir liderin herhangi bir parlamenter rejime göre halkın gerçek temsilcisi olduğu

8 Schmitt, *The Concept of the Political*, ss. 20vd.

* Uzun Bıçaklar Gecesi olarak bilinen 30 Haziran 1934 gecesi, başta SA lideri Ernst Röhme ve diğer önde gelen SA üyelerinin yanı sıra bazı Nazi karşıtı muhafazakârlar dâhil yüzü aşkın kişi öldürülmüştü, bini aşkın kişi ise tutuklanarak toplama kamplarına konulmuştu –ç.n.

ve bütün otorite biçimlerinin aşkın bir unsur içerdiği gibi fikirlerdi.[9] Sebep oldukları felaketler nedeniyle bu fikirlerin, doğası itibarıyla aptalca olduğuna karar vermeden önce, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Lenin ve Troçki'nin Bolşevik hükümet darbesini gerçek bir sosyalist proleter devrim olarak göstermeye güçlerinin yettiğini ve ılımlı iktisatçı Joseph Schumpeter'in mutlak monarşinin, Avusturya'da yeniden kurulabileceği ve eski, ölü aristokratik Avusturya-Macaristan rejiminin diriltileceği fikriyle meşgul olduğunu hatırlamak gerekir. Harabeye dönmüş Orta Avrupa devletlerinin toptan yeniden inşası hakkındaki spekülasyonlar revaçtaydı ve liberal demokrasiye eşlik eden düzenlenmiş kapitalizmin imkânı çok açıktı. Diktatörlüğün merkezîliğini ve günlük hukuk düzeninin ötesinde gaddarca hukuk dışı bir güç uygulamaya hazır bir lider ihtiyacını vurgulayan doktrinleri ayrıntılandırmaya pek gerek yoktur fakat tuhaflıklarının da abartılmaması gerekir. Gentile örneğinde olduğu gibi, daha çok fikirler formüle edildikten sonra meydana gelen gerçeklikleri ne ölçüde yansıttıkları da iktidar peşinde koşan fırsatçı siyasetçilerin eylemlerini ne ölçüde etkiledikleri de abartılmamalıdır. Kabul etmemiz gereken şey, Lenin'in tahrif ettiği bir Marksizm üzerine inşa edilmiş Stalin'in otokrasisi gibi faşist otokrasilerin de içsel bir inandırıcılığı olan fikirlerden faydalanmış olduğudur.

Yumuşak Totalitarizm?

İkinci Dünya Savaşı, Müttefik güçler tarafından liberal demokrasiler adına faşizme karşı verilen bir savaş olarak selamlanmıştı. Savaşın, gerçek demokrasiler tarafından tamamen totaliter diktatörlüklere karşı ilan edildiği tezi iki kez şüphelidir. Stalin'in rejimi, Hitler'inkinden daha az gaddar değildi ve soykırımı daha önce bir siyasi araç olarak kullanmıştı. Sovyet enternasyonalizmi, savaş sonrası Doğu Avrupa'nın uydu devletlerinin Sovyetler Birliği'nin çıkarlarına feda edilmesinde görüldüğü gibi, tamamen soyut bir ilkeydi. Sovyetler Birliği, Nazi Almanyası'ndan daha az diktatöryel değildi; Sovyetler Birliği, Komünist Partisi, devletin idari mekanizmasının ve ekonominin, Nazi Partisi'nin olmadığı bir şekilde, bir parçası olduğundan gerçek bir tek parti devletiydi. Bunu, söylemek Sovyetler Birliği'nin savaştaki asıl yükü omuzladığını, hem askerî personel hem de sivil olarak çok büyük kayıplar verdiğini reddetmek anlamına gelmez; doğu cephesindeki savaş, Batılı demokratik güçlerin lehine iki diktatöryel rejimin birbirini aşındırmasını sağladı. Sovyet liderliği ve sıradan Ruslar da savaşı bu açıdan gördüler ve hâlâ Batılı güçlerin, düşmanlarının büyük ölçekte karşılıklı birbirlerinin kanını döktüklerini görmekten mutlu olmasından şikâyet etmektedirler.

Batılı Müttefikler, özellikle de 1946'da Soğuk Savaş başladıktan sonra Birleşik Devletler, İngiliz Uluslar Topluluğu ve Fransa, kendilerini "totalitarizme" karşı liberal demokrasinin koruyucusu olarak görüyorlardı. Bugün

9 Schmitt, *Political Theology*, ss. 36vd.

itibariyle, "totalitarizm" artık sınırsız diktatöryel devlet otoritesinde ısrar eden faşistlerin doktrini olarak anlaşılmamaktadır. Sovyet komünizminin ve onu model alan veya onun tarafından kurulan rejimlerin en sevilmeyen özelliklerini nitelemek için kullanılan genel bir kavram hâline gelmiştir. Kavramın polemik olarak kullanılması, Karl Popper'ın, Platon'un bir totaliter olduğu şeklindeki pek de inandırıcı olmayan suçlaması gibi, teorik olarak hırslı bazı yorumlara sebebiyet vermiştir. Popper eleştirmenleri, totalitarizmin, kitlesel iletişim araçlarına egemen ve uyrukları üzerinde hiçbir antik devletin yapamayacağı şekilde denetim kurabilen modern, teknik olarak yetkin toplumlar hariç anlaşılmaz oluğunda ısrarcıdır. Eleştirmenler, aynı zamanda totaliter hareketlerin –ve faşizmin toplumsal teorisinin– liberalizmi etkisiz hâle getirmeye dönük bir deneme olarak anlaşılması gerektiğinde de ısrarcıdır. Klasik dünyada ise tesirsiz hâle getirilecek bir liberalizm, ayaklar altına alınacak özel bir hayat yoktur.

1945 sonrası totalitarizm hakkındaki fikriyatın en ilginç parçalarından biri de Tocqueville'in yumuşak despotizm korkusunun bir türevi olan ve "yumuşak totalitarizm" olarak adlandırabileceğimiz şeye dönük ilgideki canlanmadır. Ham maddeler çok önceden sağlanmıştı. Yirminci yüzyılın ilk büyük distopyacı romanı 1924 yılında yayımlanmış olan Evgeny Zamyatin'in *We*'sidir. Gerçi eser, yazarın ana dili Rusçada yazılmamıştı ama amacımız açısından onun totalitarizmi pek de "yumuşak" değildir çünkü her şeye muktedir diktatöre "Hayırsever" dense de yönettiği devlet –*TekDevlet*– propaganda işinin çoğunu yapsa da en az George Orwell'in *1984*'ü kadar tahakküme dayanmaktadır. Gulaglar yoktur ama şiddet vardır. Stalin'in başvurduğu kitle cinayetleri olmadan total denetimi hayal eden bir eser olarak *We*, TekDevlet'in, bireyselliği ortadan kaldırdığını ve tüm uyruklarına, bir olarak –"biz"– düşünmeyi aşıladığını varsayarak *1984*'ün ilerisine gider. *1984*'te olduğu gibi, TekDevlet'i tehdit eden tehlike, etkilediği herkese güçlü bir bireysel kimlik veren cinsel cazibedir. Biraz inançla "Ben" deme yeteneği olan biri, çok büyük ihtimalle otoriteyi sorgular. Aldous Huxley'in *Brave New World*'ü TekDevlet'i aşar. Genetiğiyle oynanmış ve doğum öncesi koşullanmış bireylerle dolu böyle bir dünyanın yönetimi, toplumu tüketim mallarıyla, kolay cinsellikle, mutluluk veren ilaçlar olan "feelies" ve soma dozlarıyla uyuşturarak isyanı engellemektedir.

Brave New World, gerçek yumuşak totalitarizmin tanımlayıcı resmini çizer. Herkes istediğini yapmaktadır fakat herkesin istediği, istemek için koşullandıkları şeydir. Bu, Troçki tarafından hayal edilen, insanlığın, tüm zeki insanların Aristoteles kadar akıllı olduğu ve en iyilerin hayal edebileceğimizden de akıllı olduğu bir noktaya geldiği ütopya değildir. Bu, büyük romancılar tarafından acı verici soruların sorulduğu ve oyun yazarlarının anlık haz için baskı altına alındığı bir ütopyadır. Karşılıksız aşkın sebep olduğu romantik ıstırap her an mümkün olan seks tarafından ortadan kaldırılmıştır. Tam da yaşamdan sıkıldığımız bir anda ötenazi zamanı geldiğinde, ölümde

bile artık dehşet verici bir şey yoktur. Mutsuz ve huzursuz olursak, çocukların bazen yapmaları gerektiği gibi, üzerimize dökeceğimiz bir fırt soma keyfimizi yerine getirecektir. Eserin anti-kahramanlarından biri olan, Avrupa'yı kontrol eden Mustafa Mond, sahip olmaya değecek şeylerden vazgeçtiğimizi ve kendisi hakkında Shakespeare gibi, İncil gibi ve "Ford'un bildiği" başka bazı şeylerden vazgeçmediğine dair dedikodu yapıldığını bilmektedir. Bertrand Russell'ın kimi hâlleri gibi o da bunun kendisi dışındaki herkes için ucuza geldiğini düşünür.

1950'lerin ve 1960'ların korkusu, bolluk içindeki Batı liberal demokrasilerinin *Brave New World*'da ortaya konulan rejimin benzerlerine dönüşmeye başlamasıydı. Perdenin arkasında kontrol eden biri yoktu, Oz'daki büyücü de yoktu fakat liberal demokrasiler veya daha kesin olarak liberal demokrasilerin hayata geçirildiği bolluk içindeki toplumlar, daha önceden belirlenmiş amaca yönelik olarak yaptıklarını, beceriksizlik neticesinde bozmakla suçlanıyorlardı. Bunun nasıl olduğuna dair en ilginç iddialar, bolluğun "standartlaşmaya" yol açtığı düşüncesine dayanmaktaydı. Herhangi bir normal, akılcı ve duyarlı insanın üzerinde uzlaşabileceği ve isteyebileceği bir konsensüsü, endoktrinasyondan ziyade ticari reklamlarla kolektif olarak yarattık. Bu duyguyu yansıtan abidevi eserlerden biri David Riesman'ın Lonely Crowd'u ise bolluk içindeki demokratik toplumlarda gerçek politik seçeneğin altının oyulmasına yönelik daha tesirli bir saldırı, Amerika'ya orta yaşlı bir mülteci olarak gelmiş ve kariyerinin son dönemini, kendisinin üçte biri yaşındaki öğrencileri nezdinde bir guru olarak geçirmiş olan Herbert Marcuse tarafından başlatılmıştır.

Marcuse, Freud'un psikanalitik sezgileriyle Marx'ın iktisadi çözümlemelerini birleştirerek Amerikan toplumunun, tarihin gereklerini saptırmayı becermesine ağıtlar yakmıştı. Bu sapma, Amerikan toplumundaki hayatın, gerçekten (Marx ve Freud'un Frankfurt okulunun radikal kanadı tarafından kabul edilmiş standartlarına göre) tatmin edici kılınması yüzünden değil, modern dünyaya isyan etmekle sonuçlanması gereken psişik enerjinin, irrasyonel ve insanlık karşıtı bir toplumsal ve siyasi düzenin kabullenilmesine yöneltilmesi nedeniyle gerçekleşmiştir. Nitekim bunun dış politikadaki karşılığı nükleer caydırıcılık üzerine bina edilmiş; iktisadi karşılığı ise reklamcıların içimizde uyandırdığı "sahte ihtiyaçlar"ı gidermeye yönelik çer çöp üretimi ile devamlı kılınmıştır. *One-Dimensional Man*, insanlık tarihinin gitmesi gereken yönden sapıldığı noktada ortaya çıkan ve inim inim inleten bir mutsuzluk ile bundan etkilenmeyenlerin bir şekilde bir araya gelmeyi başardıklarında olabileceklere dair müthiş şekilde iyimser bir anlatıyı bir arada kullanır.

Bu ve benzeri eserlerin ilginçliği, bize tek parti devleti, gizli polis ve lider kültü olmadan veya özel ile kamusal arasındaki ayrım ortadan kalkmadan da total bir denetim uygulayan toplumların var olabileceğini göstermesindedir. Eleştirmenler, öğrencilerle ve "sistemin" kötü yanlarını ortaya koyan

yaşlı radikal yoldaşları ile alay etmektedir fakat sözcük dağarcığı iyi bir noktaya işaret etmektedir. Günün konvansiyonel, bien-pensant* sosyolojisi, katılımcıların ardında işleyen toplumsal sistem kavramına radikallerin eklendiği gibi eklenmiş ancak büyük farkla bu sistemi olumlayacak şekilde kaleme alınmıştır. Böylece Talcott Parson'un yapısal-işlevsel çözümlemesi, çocuk yetiştirme, eğitim, siyasal toplumsallaşma ve benzeri alışkanlıkların psikolojik olarak iyi entegre olmuş, sosyal olarak uyumlu ve siyasi olarak da itaatkar vatandaşlar yaratmak için nasıl özenle bir araya getirildiğini göstermeyi amaçlamıştı.[10] Marcuse'ün entelektüel kaynakları olmadan kimse bunu böylesi bir gayretle ters yüz edemese de böylesi bir açıklamanın bir şüpheci tarafından nasıl ters yüz edilebildiğini görmek için çok fazla hayal gücüne ihtiyaç yoktu. Fakat ters yüz edildiğinde, yumuşak totaliter toplum düşüncesi defolu bir düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. Çok güçlü bir liderin, tek parti devletinin, gizli polisin ve sistematik şiddet kullanımının yokluğu bütün farkı yaratmaktadır. Nazi Almanyası'nın ve Stalinist Rusya'nın dehşeti tam da bu noktada ortaya çıkar; siyasi seçenek yoktur, diktatörlük, şiddet, yaygın politik cinayetler ve her yerde hazır ve nazır olan gizli polis vardır. Bunları alınca geriye kalan, bizlerin birçoğunun bile ilgisini çekmeyen şikâyetler olacaktır, sadece yazarı kimse onun ilgisini çekecektir. Birçoğumuzun geleneksel zevk ve kariyer alışkanlıklarına sahip yaratıklar olduğumuz, umutlarımız ile korkularımızı çocuklarımıza bağladığımız, olağan partilere oy verdiğimiz ve dünyevi cenneti yakın bir şey olarak hayal etmediğimiz doğru olabilir, belki de içler acısı bir durum olabilir. Fakat kapımızı gizli polisin çalacağı korkusu olmadan farklı bir şeyi yapmayı tercih edebildiğimiz gerçeği, hafife alınmamalıdır. Bolluk içinde bir toplumun günlük yaşamını Nazi Almanyası'nın ve Sovyetler Birliği'nin düpedüz kötülükleriyle karıştırmak hatadır.

---

* iyi düşünceli

10 Parsons, *The Social System.*

YİRMİ ALTINCI BÖLÜM

Modern Dünyada Demokrasi



Antik ve Modern

Bu bölümün yapısı basittir. Antik dünyadaki demokrasi ile günümüzün demokrasisi arasındaki farkları hatırlatarak başlayacak ve demokrasiyi, siyasal mekanizmanın ötesinde tüm bir toplumun karakteri olarak düşünen kuramcılarla "kim yönetmeli?" sorusunu yanıtlamaya ilişkin birtakım düzenlemeler olarak görenler arasında bir ayrım yapılacaktır. John Dewey ve Joseph Schumpeter, sırasıyla, geniş ve dar demokrasi kavramlarının temsilcileri olarak ele alınacaktır. Schumpeter'in açıklamasının ardında Max Weber'in modern sanayi toplumu hakkındaki görüşü ve ona ait Führerdemokratie [Lider Demokrasisi] fikri yatmaktadır. Dewey'in ardında ise Birleşik Devletler deneyimi ve modernitenin doğası hakkındaki bir kuram yer almaktadır.

Dewey ve Schumpeter, demokrasilerin, diktatörlüklerin hâkim olduğu bir dünya ile yüz yüze geldiği yirminci yüzyılın ilk yarısında yazdılar. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra her şey değişti ve dünyanın çoğu, demokrasinin arzu edilme durumunu sorgusuz kabul etti. Bu, ayrı türde iki kuramsal tepkiye neden oldu. Biri, Schumpeter'in "gerçekçi" demokrasi kuramını, onu daha da gerçekçi yapmak amacıyla genişletti; bunun en kısa açıklaması, çoğulcu demokrasinin sorunları hakkındaki samimiyeti dolayısıyla Robert Dahl'ın 1956 tarihli *Preface to Democratic Theory* isimli eseridir. Diğeri ise liberal devletin yetersizliklerine, liberal devletin kendi kavramlarıyla eleştiriler yönelten, hâlen geçerli olan bir tepkidir. Katılımcı demokrasinin savunucuları bazen yirminci yüzyılın sonundaki demokrasilerin eşitlikten uzak özelliklerini eleştirmek için Marksist fikirlere başvurmaktadır. Fakat daha sıklıkla, liberal demokrasilerin, yaşamlarını sürerken vatandaşlar için çok az seçenek sunduğundan şikâyet etmektedirler. Yüzyılın sonunda İngilizce konuşulan dünyadaki en önemli siyaset kuramı çalışması, John Rawls'un *A Theory of Justice* adlı eseriydi. O ve ardından yayımlanan *Political Liberalism*, liberal ilkeleri demokrasinin gerekli bileşeni hâline getirdi. Bu ilkelerden bazıları, Sokrates'i ölüme mahkûm ettikleri için pişmanlık duyan Atinalıları şaşırtırdı. Fakat onları, bunu yapmaya hakları olmadığına ikna etmek için çok çaba sarf etmesi gerekirdi; demokrasinin liberalizme karşı zafer kazanmasından

korkan Tocqueville ve Mill'i de şaşırtırdı. Bırakın "illiberal demokrasinin" kendi içinde çelişen bir tamlama olduğu konusunda ikna edilmelerini, demokrasinin, liberalizmin doğal müttefiki olduğu konusunda bile ikna edilmeleri kolay olmazdı. Bu bölüm, John Rawls'un eseri ile sona erecek fakat antik ile modern olarak bilinen bir karşıtlıkla başlayacaktır.

Polybius, Machiavelli, Rousseau ve Madison gibi çeşitli yazarlar, ilk örneği Birleşik Devletler olan modern liberal demokrasileri niteleme yapmadan demokrasi olarak tanımlamazlardı. Madison, Jefferson'ın "saf" ve "temsili" demokrasi arasında yaptığı ayrımı kabul etti; genel oy hakkı genişledikçe büyük bir cumhuriyet temsilî demokrasi hâline geldi. Antik demokrasilerden daha az "saf" olmak, liberal demokrasilerin bir kusuru değildir. Saf demokrasiler, meclislerin demagoglar tarafından aldatılmasından dolayı hizipleşmeye ve tutarsızlığa meyilliydi; toplumda sadece az sayıda insanın sahip olduğu bilgelikten faydalanamıyor ve bilgisiz bir meclis tarafından sorgulanmadan belirleyici kararlar alması gereken liderleri arka plana atıyorlardı. Liberal demokrasiler –kimse onları bu şekilde adlandırmasa da– *tiranca olmayan ve liberal halkçı karma rejimlerdir*. Tiranca değildirler çünkü çoğunluğun gücü mutlak değildir, anayasal olarak sınırlandırılmıştır; halkçıdırlar çünkü hükümetler kamuoyunun geniş kesimlerine hesap verir; karma rejimlerdir çünkü birin yönetimini azın yönetimiyle ve çoğun yönetimiyle birleştirmişlerdir. Yani bir başkan veya başbakanın yönettiği yürütme organı, birkaç yüz üyeli yasama gücü ve yöneticilerini seçimle görevden alma yetkisiyle donanmış, yöneticilerin de bunu bildikleri için dikkate almak zorunda oldukları geniş seçmen kitlesiyle birlikte bir karma rejimdir. Devletin başının bir başkan ya da bir anayasal monark olması önemli değildir; önemli olan, yürütmenin başının halka hesap veriyor olmasıdır. Bu rejimler liberaldirler çünkü sıradan insana antik dünyanın asla hayal edemeyeceği bir düzeyde entelektüel, ruhani ve mesleki özgürlük verirler. Demokrasilerin bugün ulaşmış oldukları sayı, son iki bin beş yüz yıldaki siyaset düşünürlerinin çoğu tarafından zafer olarak görülürdü. Elbette bunun yaratılmasında akıllı devlet yönetimi veya sadece şansın yaver gitmesinin oynadığı rol hakkında anlaşmazlığa düşerlerdi.

Bu düşünürler, antik demokrasideki siyasal eşitlik idealini, modern devletin her yurttaşının çıkarlarına eşit ağırlık verilmesi şeklinde uygulamazlardı.[1] Atina demokrasisi, siyasal eşitlik ideali üzerine inşa edilmişti, her nitelikli yurttaş siyasal iktidardan eşit pay almalıydı. Vatandaşların kolektif ve bireysel olarak *polis*'in kaderini belirleyecek kararlar alacak şekilde *Demos*'un gerçekten yönetmesi gerektiği fikri ile herkesin çıkarına eşit ilgi gösterilmesi gerektiği fikri arasında büyük fark vardır. İkincisi kesinlikle eşitlikçi bir idealdir ve herkesin çıkarının dikkate alındığından emin olmanın en iyi yolunun kendilerini ilgilendiren kararlarda onlara söz hakkı vermek olduğu çok ikna edicidir. Atinalılar bu argümanı göz ardı etmediler; yoksul çoğunluğun

1 Dworkin, *Freedom's Law*'a giriş, ss. 1-35.

çıkarlarını savunmak ve soylularla tiran ailelerinin, onları köle hâline getirmesine mani olmak istediler. Fakat herkesin çıkarlarını eşit olarak dikkate almak ile iktidarı eşit olarak paylaşmak aynı şey değildir. Hayırsever bir despot, herkesin çıkarını eşit bir şekilde dikkate alacaktır fakat hayırsever despotluk, demokrasi değildir. Atinalılar, karar almada eşit paylaşım istiyordu hatta bunu, herkesin çıkarının eşit bir şekilde dikkate alınmasından bile daha fazla istiyorlardı.

Atinalılar, iktidarda eşitlik için kura ile seçim ve görevlerde hızlı dönüşüm yöntemlerini uyguluyorlardı. Atina demokrasisinin modern dünyada uygulanmasının açıkça imkânsız olduğu sıklıkla söylenegelmiştir. Bu görüş yanlıştır, böyle bir demokrasinin kurulması karmaşık olacaktır fakat imkânsız değildir ve Thomas Jefferson'ın ruhu, bunu denediğimizi görseydi mutlu olurdu. Amerikalı muhafazakâr William F. Buckley, bir keresinde, Harvard Üniversitesi tarafından yönetilmektense Boston rehberindeki ilk 300 kişi tarafından yönetilmeyi tercih edeceğini ileri sürmüştü. Bu çok da radikal bir fikir değildi. Bir kişi, Birleşik Devletler Kongresi'ni oluşturan 535 profesyonel siyasetçi veya İngiliz Avam Kamarasını oluşturan 635 profesyonel siyasetçi yerine kura ile seçilmiş 500 kişi tarafından yönetilmeyi tercih edebilir. Bu, siyasi eşitliğe dair Atina anlayışının hayata geçirilmesidir. Hiçbir vatandaşın, bireysel anlamda gerçek gücü kullanma şansı fazla değildi fakat herkesin şansı birbiriyle eşitti. Kongre veya Avam Kamarası ile durmamıza da gerek yoktur; yasama ve yürütmeyi *kullanan, tatbik eden* organlardan ayrı olarak yasama ve yürütmeyi *denetleyen, onaylayan* her bir organ aynı şekilde seçilebilirdi. Ayrıntılı bir yasal düzenleme hakkında kesinlikle herhangi birinin oy verebileceği itirazına karşı verilebilecek ilk ve en aşikâr yanıt, herhangi birinin, davanızı gören jüride yer almak suretiyle sizin ömür boyu hapse mahkûm olmanıza da karar verebilecek olmasıdır. Komplikasyonlar başka yerlerde ortaya çıkar ve yolunu onlar aracılığıyla çizen herhangi biri, sorunun, cehaleti –seçilmiş yasama yetkililerinden çok daha az– daha kötü olan halka değil ama tıpkı jürilerin yargıçlara ve hukuk danışmanlarına bağımlı olması gibi, modern ecclesia'nın* da uzman devlet memurluğuna bağımlı olabileceğini ve de jure demokrasinin kolaylıkla de facto bürokratik tiranlığa veya uzmanların diktatörlüğüne dönüşebileceğini görmeye başlayacaktır. Benzer şekilde, jürilerin sıklıkla belagati kuvvetli ve iyi eğitimli bir üye tarafından yönlendirilmesi durumunda olduğu gibi, modern bir ecclesia da Thukidides'in, Perikles yönetimi altında Atina'nın dönüştüğünü söylediği şeye dönüşebilirdi; teoride demokrasi ve pratikte bir monarşi.

Modern demokrasiler, Atina'nın, iktidarın kullanılmasındaki eşitliğe duyduğu bağlılığını paylaşmıyorlarsa Atinalıların ciddiye bile almayacakları eşitlik biçimlerine bağlıdırlar. Bu eşitlik biçimlerinden hiç de önemsiz olmayanlarından biri, kadınların yurttaşlık haklarının tanınmasıdır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda demokrasinin büyümesi olarak görülen

* Antik demokraside her yurttaşın doğal olarak üye olduğu Yurttaşlar Meclisi.

şey, oy verme hakkının ilk olarak mülk sahibi olmayan erkeklere ve sonra da daha yavaş bir şekilde kadınlara doğru genişlemesiydi. Fransa'da kadınlar oy verme hakkını 1944'te, İsviçre'de ise ancak 1971'de elde etti; modern demokrasiler Atinalı olmasalar da oy verme hakkının, barış zamanı ekmeğini kazanan ve savaşta asker olan erkeğe ait olduğu ve kadının yerinin ev olduğu geleneğini Atinalılardan miras almıştır. Genel oy hakkı, önemsiz bir konu değildir. Eğer modern demokrasi, profesyonel siyasetçiler tarafından yönetilmek anlamına geliyorsa genel oy hakkı onları, "çoğunluğa" olmasa da en azından, eğer çıkarları dikkate alınmadığında onlara karşıt olanlara oy vermeleri mümkün olduğu düşünülenlere karşı hesap verir hâle getirmiştir. Bu, bireysel seçmenlerin gücünü eşitlemez; çünkü oyunu değiştirenler güçlü olur, sürekli olarak çoğunlukta ve azınlıkta kalanlar daha güçsüz olur. Fakat eğer kolektif güçlerini kullanmaya kalkarlarsa yokluklarındakine kıyasla "çoğunluğa", "azınlık" üzerinde daha fazla güç verecektir. "Bir kişi bir oy", Bentham'ın "herkes bir sayılmalıdır ve hiç kimse birden fazla sayılmamalıdır" şeklindeki ilkesinin kelimesi kelimesine hayata geçirilmesidir.

Genel oy hakkı ile sağlanan çıkarların eşit temsilini güvence altına alma ile genel oy hakkı ile sağlanmayan, herkesin büyük kararların alınmasında eşit şansa sahip olmasının güvence altına alınması arasında ayrım yaptıktan sonra, ilk amacın bile ancak başka birçok koşul sağlanması durumunda elde edileceğini görmek önemlidir. Tatbik edildiği hâliyle, demokrasinin, kolaylıkla çoğunluğu oluşturanların çıkarlarının temsiline ve azınlığı oluşturanların çıkarlarının göz ardı edilmesine dönüşebileceği çok açıktır. Kamuoyunun değiştiği 1950'lere kadar siyah Amerikalıların, Amerika'nın Güney'inde içinde bulundukları hukuki, sosyal ve ekonomik kısıtlamalar, siyah Amerikalıların oy vermesinin güvence altına alınması ile ortadan kaldırılamazdı. Yekpare bir beyaz çoğunluk, tıpkı yekpare bir Protestan çoğunluğun on yıllar boyunca Ulster'de Katolik azınlığın çıkarlarını göz ardı etmek için oy kullanmaları gibi, siyah nüfusun çıkarlarının göz ardı edilmesi için oy verirdi. Doğru toplumsal koşulların yokluğunda sonumuz çoğunluk tiranlığıdır.

Antik ve modern demokrasi fikirleri arasındaki bir diğer çarpıcı karşıtlık, Perikles'in, Atinalıların göze çarpan bir özelliği olarak belirttiği kamusal işlere dönük yoğun ilginin, bugünün büyük refah toplumlarının bir özelliği olmamasıdır. Sıradan insanlar tarafından olmasa bile birçok yorumcu tarafından bu bir kayıp olarak hissedilmektedir. 1960'lar sırasında daha katılımcı bir demokrasinin yaratılmasına dönük ilgi artışı, vatandaşların siyasi sorumluklarından feragat etmiş olduğu duygusundan kaynaklanmaktadır. Yurttaşlar, profesyonel siyasetçilerin, siyasi faaliyeti tekellerine almasına izin vererek kamusal işlerin "sahipliğini" kaybetmişti. Farklı argümanlar da vardır. "Mutlu millet, tarihi olmayandır" şeklindeki eski söz, üyeleri, siyasetten daha kazançlı ve risksiz şeylere ilgi gösteren bir ulusun mutlu bir durumda olduğunu ileri sürmektedir. Yine de bu kutlu durumun, ancak vatandaşların hizmet etmeleri gereken profesyonel siyasetçilere hatırlatabileceği

genel oy hakları varsa, yeterli sayıda vatandaş, siyaset sınıfının faaliyetlerine sürekli ilgi gösteriyorsa ve gerektiğinde diğer vatandaşları uyandırabilmeleri mümkünse devam edeceğini düşünebiliriz.

John Dewey ve "Sosyal" Demokrasi

On dokuzuncu yüzyılın sonu itibarıyla demokrasi, ahlaki bir ideal olarak belli bir potansiyel elde etmişti. Hâlâ bazı eleştirmenler demokrasiyi, "ayaktakımının rejimi" olarak görse de herkesin, saygın bir hayat kurmak konusunda eşit haklarla ve bireyselliğine duyulan bir nebze saygı ile dünyaya geldiği fikri yaygınlık kazanmıştı; İngiltere'de genel oy hakkının yavaş yavaş yaygınlaşması ve Amerika'da daha da hızlı genişlemesi ise demokrasinin, ayaktakımının yönetimine dönüşmeyeceğini ispatlamıştı. Makine siyaseti ve birçok Amerikan şehri için patron sistemi gibi beklenmeyen birçok özelliği vardı fakat Dooley'in "dürüst yolsuzluk"* olarak adlandırdığı şey, top arabalarının ve giyotinin habercisi değildi. Demokrasi, militarist otokrasiler ile liberal demokrasiler arasındaki karşıtlık, günlük siyasi tartışmaların bir parçası hâline geldikçe Birinci Dünya Savaşı'ndan önce daha da fazla destek kazanmıştı. Demokratik idealin etkileyici bir dile getirilişi, John Dewey'in demokratik modernite ile premodern otokrasi ve aristokrasi arasında kurduğu keskin karşıtlığa dayanıyordu. Dewey, tam İç Savaş öncesinde 1859 yılında Vermont'ta doğdu ve doksan iki yıl sonra 1952 yılında New York'ta öldü. Eğer biri, Amerika'nın ulusal filozofu olarak tanımlanacaksa o Dewey'dir. *New York Times*, ölümü üzerine "Profesör Dewey konuşuncaya kadar Amerika ne düşündüğünü bilmiyor" diye yazmıştı. Bu, onun soldaki ve sağdaki düşmanlara karşı mütevazı bir başarı ile ömür boyunca verdiği savaşın ruhunu ancak yansıtmaktaydı. Birleşik Devletler'in çiftlikler ve küçük kasabalar toplumundan dünyanın en büyük sanayi ve askerî gücüne dönüşümüne tanıklık etti. Kaba sanayi ve askerî ilerleme olgusundan değil ama modern dünyanın imkânlarından etkilenmişti. "Büyük topluluk" içinde bunların meyve vermesi, geniş anlamıyla "demokrasi" olarak adlandırdığı şeydi.[2]

Dewey bir liberal olsa da ancak ömrünün sonunda liberal demokrasilerdeki "liberal" unsur hakkında somut bir şeyler söylemişti. Herbert Spencer ve onun etkilediği Amerikan muhafazakârları tarafından övülen gece bekçisi devlet değil ama aktif bir devlete inanan Amerikalı anlamıyla bir liberaldi. Dewey'in, *Liberalism and Social Action*'da[3] kullandığı özgürlük kavramı, kendini gerçekleştirme anlamında "pozitif" bir anlayışa sahipti, eski tarz bırakınız geçsinler ve inişli çıkışlı bireyciliğe dönük yanlış yönlendirilmiş bir inanışla ilişkilendirdiği negatif "kendi hâlinde bırak" özgürlük anlayışı değildi. Titizlikle korunmuş, köklü sivil özgürlüklerin, demokrasi olarak adlandırılabilecek

* "Honest graft": Kamu görevlisinin elindeki fırsatları yasalara uygun olarak kendi lehine kullanmasını ifade eden bir deyim –ç.n.

2 Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, ss. 319 vd.

3 Dewey, *Liberalism and Social Action, Later Works* içinde, 11:1-65.

şeyin özünde olduğunu sorgusuz kabul etmişti hatta ömrünün sonunda bunu çok fazla sorgusuz kabul ettiğini itiraf etmişti. Amerikalı olmayanlar, Senatör Joseph McCarthy'i hatırlayan Amerikalıları anmaya gerek bile yok, böylesi bir iyimserlikten korkabilir. Bununla beraber, bu, Dewey'in siyasal söylemindeki anahtar kavramın, özgürlükten ziyade demokrasi olduğu anlamına geliyordu; birinin çok fazla demokrasiye sahip olabileceği fikri, Dewey'in demokrasi anlayışı açısından hiçbir şey ifade etmiyordu. Bu, onu bireysel özgürlük için demokrasiyi sınırlandırmaya istekli Mill ve Tocqueville ile yeni cumhuriyetlerini kurduklarında başlangıçta demokrasiye bariyerler çektiklerini düşünen Amerikan kurucu babalarıyla karşı karşıya getirdi.

Dewey, ayrıca demokrasinin özünü, seçmenlerin efendilerini alaşağı etme ve bu şekilde onlar üzerinde belli bir denetim icra etme yeteneklerinde gören anlayışla da uyuşmazlık içindeydi. Entelektüel ve siyasi akranları, demokrasiyi, mensuplarının beklentilerini onları zengin bir topluluk hayatının eksiksiz katılımcıları yaparak karşılayan akılcı bir şekilde yönetilen toplumun siyasi yönü olarak düşünen T. H. Green ve L. T. Hobhouse gibi İngiliz çağdaşlarıydı. Hobhouse gibi Dewey de iyimser olduğu anlarda bireylerin topluma *karşı* korumaya ihtiyacı olmadığını ama toplumun tam üyeleri olmalarına imkân verilmesi gerektiğini düşünüyordu; daha az iyimser olduğu anlarda ise yoldaşlarının bağnazlıklarına, heveslerine ve basit hatalarına karşı savunmaya ihtiyaçları olabileceğini vurgulamıştı. Dewey, *antagonizmalar* üzerinde durmadı. Büyük iş sahiplerinin ve Amerikan siyasetçilerinin finansörlerinin açgözlülüğünü, yozlaşmasını ve yersizliğini eleştirmede sınır tanımasa da demokratik siyaseti, evcilleştirilmiş sınıf savaşı olarak görmüyordu. Avrupa ve Birleşik Devletler arasındaki farklara ilişkin aşırı duygulara sahipti. Birleşik Devletler'in sınıflara bölünmüş bir toplum olduğunu düşünmüyordu, dolayısıyla da İngiliz İşçi Partisi ve Avrupa Sosyal Demokrat partileri anlamında bir işçi partisinin Birleşik Devletler için sadece uygulanamaz değil ama aynı zamanda uygunsuz olduğunu düşünüyordu. Bu görüş, dönemin siyasetçilerinden duyulan bir heyecanı yansıtmıyordu. Nitekim Dewey'e göre dönemin siyasetçileri, "iş dünyasının çantacıları" olarak görülebilecek önemsizlikte kişilerdi.

Dewey, bunun da gösterdiği gibi, demokrasiyi, bir siyasi mekanizma konusu veya sıradan anlamıyla siyaset olarak bile görmüyordu. Demokrasi kavramı, siyasetin ötesindeki alanlara genişletilmişti. Kurumlara, Dewey'den daha fazla vurgu yapan yazarlar, demokratik siyasetin, eğer ayakta kalacaklarsa, demokratik kültürün üzerine inşa edilmesi gerektiği ve demokratik kurumların kendileri için değil ama toplumsal ve iktisadi yaşamın tümü üzerinde etkileri olması için var olduğunu kabul etmeye hazırlardı. Bununla beraber, birçoğu, modern siyasetin konusunun ekonomik çıkar elde etmek olduğunu ve demokrasinin esprisinin zenginlerle yoksullar arasındaki farkın kapatılması olduğunu iddia ederlerdi. Diğer taraftan, Dewey ise *The Public and Its Problems*'ın açıkça ortaya koyduğu gibi, demokrasiyi, barışçıl sınıf

mücadelesi aracı olarak değil ama sorun çözme mekanizması olarak düşünüyordu.[4] Siyasal sistemin, diğer örgütlerin karşılayamadığı ihtiyaçların karşılaması ve diğer örgütlerin yarattığı istenmeyen sonuçların bertaraf edilmesi anlamında "kamu" ile ilgilenmesi gerekmektedir.

Bu, doğrudan doğruya demokrasiyi, "Amerikan tarzı" ile eşitleyen gelenek içindeydi, gerçi Dewey için bu olduğu şekliyle Amerikan tarzı değil ama eğer Amerikalılar ideallerine göre yaşarlarsa ortaya çıkabilecek Amerikan tarzıydı. Dar, ulusal anlamda ideal Amerikalı da değildi, daha ziyade Birleşik Devletler, moderniteyi ve imkânlarını diğer toplumlardan daha az çekingen bir şekilde temsil ediyordu. Dewey bazen bu iddiayı olağan dışı boyutlara taşıyordu. İlk denemelerinden olan "*Democracy and Christianity*"de, toplum geliştikçe Hristiyanlığın ilkelerinin, toplumun davranışlarına içkin hâle geleceği, kilisenin toplum içinde çözüleceği ve dinin ayrı bir faaliyet türü olarak sona erip tamamen demokratik yaşamın bir parçası hâline geleceği gibi çarpıcı bir iddiada bulundu. Elbette, Altın çağın yasalarıyla Tanrının dünyadaki hükümranlığının kuralları arasındaki karşıtlık öylesine büyüktü ki bu da beraberinde, kurumların fiilî durumlarını görmezden gelip Dewey'in daha sonra "Büyük Cemaat"[5] olarak adlandıracağı şeyin alabileceği şekil üzerinde yoğunlaşılmasını getirdi.

Eğer bu şekilde geniş bir şekilde algılanan demokrasi dinî bir ideal ise bu tamamen seküler bir anlamdaydı. Koyu Kongregationalist* bir anne tarafından büyütülen Dewey, kurumsallaşmış dine düşmandı; ideal olanı fiilen var olandan ayırdı, iyi olanları kötü olanlardan ayırdı ve öbür dünyadaki büyük mutlulukla bu dünyanın çilelerini karşı karşıya koydu. Dewey derin bir şekilde Aziz Agustinus karşıtıydı. 1930'larda, bir demokratın dinî bakış açısı olarak tanımladığı şeye sahip olması gerektiğini ileri sürdü fakat kültürel bir kimlik olarak "din"in kiliselere bağlı ve onlar tarafından idare edilen dinden kurtarılması gerekiyordu. Pratik anlamda, kilise ve Birleşik Devletler tarafından yönetilen devlet arasındaki ayrımın ateşli bir savunucusu ve belirli inançların öğretmenlerinin, devlet okullarında sınıflara girmesinin uzlaşmaz bir muhalifiydi. Kuramı, mantıken böylesi bir katılığı zorunlu kılmıyordu. Dewey mantıksal açıdan, insan varlığının özünün, eşitlerin ortaklığı olduğunu düşünüyordu. Bu yeteneklerin, zevklerin veya kaynakların aynılığı değil ama ruhani bir eşitlikti; bu, Tanrı'nın gözündeki eşitliğin seküler versiyonuydu ve bunun kısa adı demokrasiydi.

Dewey, siyaseti kurşunsuz sınıf savaşı olarak düşünmediği gibi seçmenlerin de hesapçı ekonomik özneler olduğunu düşünmüyordu. İddialı analizciler uzun bir zamandır siyasi davranışları, "rasyonel ekonomik insan" modeline benzer rasyonel seçim modeli bağlamında açıklamaya çalışmaktaydı. Dewey, modern rasyonel seçim teorisinin öncülü olan ve eleştirmenlerin

4 Dewey, *The Public and Its Problems*, *Later Works* içinde, 2:324-50.

5 Dewey, "Christianity and Democracy," *Early Works* içinde, 4:3-10.

* Cemaatleri bağımsız sayan kilise yanlısı kişi –ç.n.

"atomistik bireycilik" olarak adlandırdığı şeye karşı başkaldırının bir parçasıydı. Atomistik bireycilik, vatandaşları tüketiciler gibi, rasyonel faydayı maksimize eden birimler olarak görmekteydi. Dewey bir cemaatçiydi ve bireyleri, baştan aşağı toplumsal birer varlık olarak düşünüyordu. Bu, yirminci yüzyılın başındaki toplumsal ve siyasal düşünce için tipik bir durumdu. Yeni sosyolojik anlayışlar, "atomistik" bireyciliğin, modası geçmiş olarak görülmesini sağladı. Mill gibi yazarların resmi olarak sıkıca bağlı oldukları psikolojik kuramlardan ziyade siyaset alanında daha sofistike oldukları kabul ediliyordu fakat toplumsal ve siyasal kuramın kendini iktisadi soyutlamalar üzerine modelleyebileceği fikri çok popüler değildi. İktisatta bile kurumsal ve tarihsel iktisadın altın çağıydı. Bireyin toplumsallığına yapılan vurgu yaygın olsa da temeli bir düşünürden diğerine değişiyordu. Dewey, işe Hegelci çerçevede bir filozof olarak başladı; bireyin gerçek bir insan ve gerçek bir birey hâline ancak paylaşarak gelebileceğini düşünmüyordu. Ayrıca bu, bireyin parçası olduğu ve belli bir çaba ile ancak tahayyülünde kendini ayırabileceği toplumun ahlaki, ruhani ve entelektüel kaynaklarına dayanarak mümkündü. Bizler biyolojik açıdan ayrı bireyleriz fakat biyolojik kimlik, bizim insan kimliğimiz değildir. Bizler dünyaya, insan bireyler hâline gelmeye hazır bir şekilde geliriz fakat henüz öyle değiliz. Deneyim, ham maddeyi dönüştürür, kendimizi diğerlerinden ve çevremizden ayırmayı öğrendikçe düşünmeyi ve "Düşünüyorum"a içkin olan eylem için sorumluluk almayı öğreniriz. "Biz" olmadan "ben" olamayız.

Bu başlangıç noktasından, modern toplulukta yaşamın özünün demokrasi olduğu sonucuna giden yol uzundu fakat şaşırtıcı şekilde düzdü. Topluluklar ortak kaygıları paylaşmak için var olmaktadır; bu ortak kaygıları idare etmeyi daha iyi becerdikçe topluluk bağlarımızı derinleştirebilir ve zenginleştirebiliriz. Hırsız çeteleri gibi kötü topluluklar da vardır; kötülükleri diğer topluluklara ve geniş topluluğa karşı olmalarından gelmektedir. İyi topluluklar iş birliği ilişkilerini teşvik etmektedir. Somut gerçeklikte, birçok topluluğa aitizdir ve her birine mensubiyetimiz farklı önceliklerimize bağlı olarak daha çok veya daha az belirgindir. Bu topluluk bağları, yaşam zenginleştikçe ve çeşitlendikçe daha yoğun bir hâl almaktadır; Dewey'in formülasyonlarından birinde demokrasi, "büyük topluluk" veya "topluluklar topluluğudur." Karşılanmayan çıkarlarla veya ait olduğumuz diğer toplulukların mensubu olarak çıkarlarımızın peşinden gitmemiz tarafından olumsuz etkilenen diğer çıkarlarla ilgilenen kurumlara devlet ismini veriyoruz.[6] Dewey bu görüşe sahip tek düşünür değildi; aslında bu, David Truman gibi siyaset bilimcilerde görüldüğü üzere, çıkar grubu teorisinin ısrarlı savunucuları tarafından da öne sürülen bir görüştü.[7] Ancak Dewey, daha ziyade bunu, demokrasinin icra edileceği dünyanın doğası hakkındaki aykırı bir açıklama ile ilişkilendirme açısından neredeyse benzersizdi. Seçimlerle veya karar alıcılara iktidar

6 Dewey, *Public and Its Problems*, ss. 282 vd.
7 Truman, *The Governmental Process*.

verme ve onlardan hesap sorma mekanizması olarak kurgulanmış oy verme işlemiyle ilgilenmiyordu. Demokrasiyi, somut sorunları, bilim prosedürlerine benzer bir şey ile çözme süreci olarak görüyordu. Bir topluluğun, ne yapması gerektiğini bilmesi ve kendisini oluşturan bireyler gibi ihtiyaçları ve kaynakları hakkında tartışarak "büyüme" yolunu bulması gerekiyordu. Dewey sadece cemaatçi değildi ama aynı zamanda yakın zamanda "müzakereci demokrasi" *[deliberative democracy]* olarak adlandırılan şeyin de babasıydı. Demokrasi pratiği, bir topluluğun, ihtiyaçlarının neler olduğunu ve bunları nasıl gidereceğini bulma uğraşıdır.[8]

Dewey, filozof kral rolünden kaçındı. Bir filozof olarak işinin, vatandaşlarına, takip etmeleri gereken yolu söylemek olduğunu düşünmüyordu. Belirli sorunlar hakkında ne düşünmeleri gerektiğini söylemek için polemik yazıları yazmasında bir engel yoktu fakat diğer tüm vatandaşlar gibi sadece bir vatandaş olarak diğer vatandaşlara hitap ediyordu. Kralların modası geçmişti ve her türden otokrasi insan gelişmesine zararlıydı, felsefe ise filozofların, günün dolaysız kararlarından çıkartarak katıldıkları bir kültürel eleştiri biçimiydi. Filozoflar uzman değildi ve uzman görüşü sağlamak gibi bir zorunlulukları yoktu. Tıpkı su borularının tesisatçılara ihtiyacı olması gibi, arabaların da bozulduklarında filozoflara değil tamirciye ihtiyaçları vardır. Filozofların faydalı olacakları şey, modern insanın karşılaştığı fırsatları ve ikilemleri açıklayarak kamusal düşünmeye yardımcı olmaktır. Dolayısıyla Dewey'in görevi, vatandaşların tartışmalarını önceden belirlemek değil ama vatandaşların ahlaki ve siyasi tartışmalarının mantığını –kavramın daha ziyade genişletilmiş bir anlamında- ortaya koymaktı. Dewey'in, filozofların demokratik bir toplumda özel bir yeri olmadığı şeklindeki görüşünde garip olan bir şey yoktur fakat buna gerçekten inanıyormuş gibi davranmak da çok sıra dışıydı.

Eğer demokrasi, oy verme ile hükümetlerin kurulmasını ve indirilmesini merkezine alan bir dizi siyasal düzenlemeden ziyade akılcılık ve dünyaya ilişkin bilimsel dünya görüşü ile sürdürülen modern dünyadaki ideal topluluk yaşamının adı ise demokrasinin nasıl işleyeceği hakkında daha fazla detaya ihtiyaç vardır. En önemli yön, eğitimin rolüdür. Dewey, felsefesine en iyi rehberin *Democracy and Education* olduğunu söylemişti.[9] Kitabını, Platon ve Rousseau ile kolaylaştırıcı ve uzlaştırıcı olarak kendisi arasındaki bir diyalog olarak düzenlemesi –"doğa" tarafından zorlanmasa Rousseau olacak düşünüre daha yakın olan– ihtiyacımız olan her şeyi ifade etmektedir. Platon, sıradan insanlar *için* düşünecek bir eliti eğitmek istemektedir; bu iyi değildir çünkü bu, modern kendine güvenme idealine zıttır ve hesap sorulmayan elitler yozlaşmaktadır. Tersine, Rousseau ise ihtiyaç duyduğumuz her fikrin bizim içimizde saklı olduğuna ve sadece serbest bırakılması gerektiğine inanmaktadır. Dewey ise dünya daha da karmaşık bir hâle geldikçe ve ekonomi giderek daha az doğal aile birimine dayandıkça çocukların,

8 Dewey, *Public and Its Problems*, s. 328.

9 Dewey, *Democracy and Education*, *Middle Works* içinde, cilt 9.

toplumsal iş birliğine yatkın bir topluluğun mensubu olarak çalışmalarına imkân verecek daha ayrıntılı ve daha birikimli bir eğitime ihtiyaç duyduklarını söylemektedir. Öğretmenlerin, çocukların ilgisini ve anlayışını açığa çıkarması gerekmektedir; çocukların öğretmenlere ihtiyacı vardır ve öğretmenler, demokratik toplumu inşa edenlerdir. Kendimiz hakkında, Rousseau'nun istediği ve Platon'un istemediği gibi düşünmemiz gerekmektedir fakat düşünme de öğretilmesi gereken bir yetenektir.

Dewey, her zaman insanların sorun çözen varlıklar olduğunda ısrar etmiştir; bu, onun pragmatizminin kastettiği şeydi. Sorun çözerler, çözümleri daha fazla sorun yaratır ve bunların da çözülmesi gerekmektedir. Dewey okurları, Dewey süreci, sabit bir çevreye pasif uyumu kasteden bir kavram anlamında "ayarlama" olarak adlandırdığında yanlış yönlendirilmekteydi. Hiçbir şey, onun aklının ilerisinde değildi; çevre, hedeflerimiz gibi sabit değildi, dolayısıyla aradığı şey için yegâne genel terimin, "büyüme" olduğu yönünde ısrar etti. "Büyüme"nin neyi içerdiğini söylemeyi reddederek yarım yüzyıl boyunca eleştirmenleri kızdırdı; bir bahçıvanın, bir bitkinin kendini sabit bir hedefe adamadan büyüdüğünü bildiğini düşünmektedir. Her birimiz, inançlarımızdaki ve davranışlarımızdaki bir değişimin veya yaşamımızın nasıl gittiğindeki bir değişimin "büyüme" olup olmadığını gayet iyi biliriz. Aynı şekilde, demokrasiden "deneysel" bir şey olarak bahsederek de okuyucuyu yanlış yönlendirmiştir. Bunun kolayca bir teknokrasi, bilim insanlarının diktatörlüğü olarak anlaşılması da bir yanlış anlaşılmadır. Fakat birçoğumuzun, bilim ve sanatla veya teknik ve estetikle zıtlaştığı yerde Dewey böylesi ikiliklere direnmektedir. Felsefenin, deneyimi geliştirmeye, hakikati aramaktan daha fazla önem vermesi gerektiğini düşünme noktasına geldi. Bilim, faydacı amaçlar için dünyayı kontrol etmemize izin vererek ve dünya hakkındaki idrakimizi geliştirerek bunu yapıyordu. Sanat da bilimsel anlayışla rekabet içinde olmadan veya onu engellemeden ama deneyimle bir başka karşılaşma yolu olarak deneyimi aydınlatmakta ve genişletmektedir. Dünyanın, bizim onu olabildiğince zengin bir şekilde deneyimlememizi beklediği düşüncesi, Dewey'in modernite ideasının özünü oluşturmaktadır. Demokrasi, eski, batıl, geleneklerine bağlı ve toplumsallık hakkında dar anlayışlar aşıldığında olan şeydir; daha pozitif olarak vatandaşlarına, dünyaya ve zenginliklerine eşit erişim verildiğinde –tamamen maddi durumlardan ziyade duygusal, düşünsel ve ruhani olarak– yaşanan toplum pratiğidir. Dewey bir kez daha kendisinin bir iyimser mi yoksa kötümser mi olduğunu sorguladı; genel şeyler hakkında kendisinin büyük bir iyimser olduğu fakat özel her şey hakkında korkunç bir kötümser olduğu yanıtını verdi. Demokrasi, bu bakış açısının bir özetidir; modern yaşam idealidir, her yerde aşırı derecede yetersiz yollarla hayata geçirilen modern yaşam idealidir.

Dewey'in tüm okurlarına, aynı inancı taşımadığını söylemek olayı hafife almak olur. Walter Lippmann, Dewey'in, sıradan vatandaşların kapasitelerine çok fazla güvendiğini düşünüyordu; Lippman bir radikal olarak hatta

1912 seçimlerinden sonra Poughkeepsie'nin sosyalist belediye başkanı için çalışarak yola koyuldu. Fakat 1920'lerde, giderek muhafazakâr oldu. *Public Opinion* ve *The Phantom Public* adlı eserler, *The Phantom Public*'in "kamuoyu" eleştirisi ile çok başarılı bir şekilde boğuşan *The Public and Its Problems*'tan daha eski olsalar da örtük olarak Dewey'in görüşlerinin eleştirisiydi. Lippmann'ın herhangi bir kurumsal düzenlemeye inanması, kamuoyu ve siyasi baskılardan yalıtılmış uzman danışmanlar konseylerinin hayata geçirilmesi ihtimaline inanması demekti. Lippmann, 1930'lardaki siyasi hakikatin kaynağı olarak Dewey'in sempati duyabileceklerinden farklı, istikrarlı bir aşkın kaynak arayışında geleneksel doğal hukuk teorisine döndü. Reinhold Niebuhr, Dewey'i daha doğrudan eleştirmişti; *Moral Man and Immoral Society* isimli eseri ve 1930'lardaki bir dizi makalesi ile daha Agustinusçu bir bakış açısından Dewey'i eleştirdi. Dewey'in, yinelenen tartışmaların sonucu olarak ortak çıkarlarını fark eden ve onların doğrultusunda hareket eden bir kamuoyuna ilişkin iyimser yaklaşımı, Niebuhr'a naif gelmişti. Çıkar çatışmaları derine gitmektedir; tartışma aracılığıyla azalmaktan ziyade daha da artmaktadır. Tartışma, uzlaşmaya yol açmayacağı için siyasetin, iktidar kullanımını içerdiği gerçeği ile yüzleşmemiz gerekmektedir ki bu genellikle bir grubun çıkarının zorla başka bir grubun çıkarına tabi kılınması anlamına gelir. Zor kullanma, hayatın bir gerçeğidir. Hangi grubun, adaletin yanında olduğuna karar vermemiz ve ona göre mücadele etmemiz gerekmektedir.[10]

Joseph Schumpeter

Dewey'in doğrudan eleştirisi olmasa da *Capitalism, Socialism, and Democracy*'deki mükemmel derecede enerjik, rahatsız edici ve zeki tartışmada en etkili imha işini yapan Joseph Schumpeter'di.[11] Daha etkiliydi çünkü asla Dewey'den bahsetmiyordu ve tüm ahlaki demokrasi savunularını "klasik teori" adını verdiği bir bohçaya doldurmuştu ve onların dezavantajlarını kendi "gerçekçi" teorisi ile karşılaştırmıştı. Çok adaletsizdi fakat ahlakçılar ve gerçekçiler arasına ikna edici bir çizgi çekmişti. Schumpeter, Birleşik Devletler'e, henüz elli yaşına gelmeden, 1932 yılında göç eden üst tabakadan bir Viyanalıydı. Harvard'da kendi neslinin önde gelen iktisatçılarındandı ve bir sonraki neslin dünya çapındaki iktisatçılarının hocasıydı. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Avusturya'nın maliye bakanı olarak yoğun bir hükümet tecrübesine sahip olduktan sonra Dewey'inkinden çok da farklı olmayan bir şekilde kuru ve şüpheci bir tarzda demokrasi hakkında yazdı. Onu basitçe "gerçekçilik" olarak tanımlasa da daha sonradan "demokratik elitizm" olarak adlandırılacak şeyin kurucusuydu.

Schumpeter'in amacı, demokrasiye ilişkin analitik bir açıklama getirmek değildi. *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Marx'ın Kapital'ine bir

10 Lippmann, *Public Opinion* ve *The Phantom Public*; Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*.
11 Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, ss. 235-302.

yanıttı. Kapitalizmin doğasını, onun neden muhtemelen bir çeşit sosyalizme evrileceğini, devrimci, isyankâr ve totaliter olmayan sosyalizme uygun olan yönetim biçimlerinin neden aynı şekilde liberal kapitalizme de uygun olduğunu açıkladı. 1942'de basılan kitap, duygusallığın ve batıl inanışın zor zamanlarda liberal demokrasilerin altını oyabileceğine dair makul bir endişeyi yansıtmaktadır ve her durumda Schumpeter'in belirgin özelliği olan açıklık, ustalık ve keskinlik ile öne çıkan argümanının önemini artırmıştır. Demokrasileri, neyin demokratik yaptığıyla ilgili olarak geliştirdiği açıklama, üzücü şekilde daha ayrıksı düşüncelerinin birçoğundan mahrum olsa da sonraki yetmiş yıl boyunca her hâlükârda siyaset biliminin hâkim anlayışı olmuştur. Burada, Schumpeter'in kendi kendine atfettiği "gerçekçilik" gölgede bırakacak olsa da, bu ayrıksı düşünceleri yeniden ele alacağım.

Schumpeter, "gerçekçi" bakış açısını oluşturmak için "klasik" demokrasi anlayışı olarak adlandırdığı şeyi tartışmaya açar. Bugüne kadar hiç kimse klasik anlayışın tüm unsurlarına katılmamıştır ve Schumpeter'in kendisi de bunu özel olarak birine atfetme konusunda temkinlidir. Bununla birlikte, Dewey'in, klasik anlayışın, bir Dewey hayranının Schumpeter'in eleştirisini dikkate almasını gerektirecek kadar çok sayıda unsuruna katıldığını ileri sürmek, pek de haksızlık sayılmayacaktır. Klasik demokrasi teorisinde demokrasi, kamusal tartışma ve halk oylaması yoluyla ortak iyinin elde edilmesi yöntemi olarak tarif edilmektedir. Buradaki fikir, kamusal iradenin, ortak iyinin ne olduğuna ilişkin bir görüşe ulaşacağı ve bu görüşü siyasete dönüştürmek için temsilcilerini yetkilendireceği şeklindedir. Bu, Schumpeter'in aklında olanın Rousseau olduğunu iddia edecek şekilde Rousseau'nun genel irade arayışını yeterince hatırlatmaktadır; Rousseau'nun hangi yönetim sisteminde olursa olsun hukukun meşruiyetini tartışmaya açtığına işaret eden kılı kırk yaran eleştiriler, konunun özünü ıskalamaktadır. Schumpeter, bazıları birbirinin alternatifi olan çeşitli hedeflere yönelmişti.[12]

Dolayısıyla klasik teoriye bir itiraz, ortak iyinin Rousseau'cu yöntemin işlemesi için gerekli olduğu gibi şeffaf olmadığı şeklindedir. Schumpeter'in yaklaşımından hiçbir ortak iyinin *olmadığını* düşünüp düşünmediği açık değildi çünkü dönem, herhangi bir etik standardın gerçekliği hakkında ahlak filozofları arasında ve kamusal çıkar veya ortak iyinin gerçekliği hakkında da siyaset bilimciler arasında şüphecilik dönemiydi. Ortak iyi, ne olursa olsun tüm gözlemcilerin hemfikir olamayacağı şeklindeki bir itirazdan daha fazla bir şey olmayabilirdi. Rousseau, çok az sayıda ortak çıkarın olabileceği toplumlar olduğunu düşünüyordu ve modern sanayi toplumu kesinlikle bunlardan biri olurdu. Çünkü bireylerin ve sınıfların uzlaşmazlığı öyle büyüktü ki bu âdeta leopar ile keçi arasında bir ortak çıkar aramak gibiydi. Bununla beraber, Schumpeter'in bir diğer itirazı, tam yetkili bir kişinin evrensel olarak arzulanır olduğu kabul edilen bir sonuç ortaya çıkartabileceği fakat bırakalım tüm toplumu, hiçbir karar alıcı grubun buna oy vermeyeceği

12 *A.g.e*, ss. 252-55

şeklindedir. Schumpeter'in örneği Fransız devleti ile papalık arasında yapılmış olan ve hiç kimsenin yapamayacağı bir anda Napolyon'un becerdiği anlaşmadır. Bu, ayırt edilebilir bir ortak iyinin bulunduğunu ancak demokratik prosedürlerle buna ulaşılamayacağını varsaymaktadır.[13]

Klasik teoriye dair daha geniş itiraz, bizi kitle toplumu kuramlarının merkezî bileşeni olan sıradan insanın siyasal kapasitesi hakkındaki şüpheciliğe geri götürmektedir. Siyasal tercihler hakkında açık, zeki bir görüşe sahip olmak sıradan seçmeni aşmaktadır. Ne inançları ne de istekleri sabittir; ne de o veya başka biri tarafından tam olarak dile getirilebilmektedirler. Klasik teori inisiyatifi yanlış yere koymaktadır. Siyasal karar almayı, seçmenin ve oy verenlerin çoğunluğunun insiyatifi olarak düşünmekte, seçmenin daha sonra da temsilcilerine belli bir yönde eyleme geçme talimatı verdiğini varsaymaktadır. Bu varsayım, işlerin gerçekte yürütülme tarzına terstir. Schumpeter, iyi bir ekonomist olarak bizden benzer şekilde tüketim malları olayını değerlendirmemizi istemektedir. Evde oturup araba gibi bir şeyin tarifini hazırlamayız ve daha sonra da gidip onu yapacak bir üretici arayıp bulmayız. Girişimciler, reklamcıların, bizleri istemeye ikna edebileceğini düşündükleri ürünlerin hayalini kurarlar. Bu ürünleri yaratmak için sermayeyi ve iş gücünü toparlar, daha sonra bir ücret karşılığı onları bize sunarlar. İstemeye ikna edilebileceğimiz şey hakkında doğru tahminde bulunmuşlarsa zenginleşirler; doğru tahminde bulunmamışlarsa parasız kalırlar. Schumpeter'in iktisadı, girişimci hayal gücünü, ona ait meşhur "yaratıcı yıkım rüzgarları"nın kaynağını, ekonomik büyümenin açıklanmasının kalbine yerleştirir. Demokrasiye ilişkin açıklamasının kalbinde de bunu bulmak şaşırtıcı değildir.

Klasik teori, uygulandığı şekliyle demokrasiye ilişkin ikna edici bir açıklama veya nasıl uygulanabileceğine ilişkin tutarlı bir açıklama sunmaktadır. Seçmenden, gerçekçi olmayan miktarda bilgi ve özgüven talep etmekte, seçmenin ortak iyiyi hedeflemesini isteyerek ondan, orada olmayan ve her hâlükârda genellikle görülmesi kolay olmayan bir şeyi hedeflemesini istemektedir. Bu, gerçekçi teori için sahneyi hazırlamaktadır fakat bir ön gözlem yapmaya değer. Schumpeter, bir rejimin demokratik olması için gerekli genel oy hakkının yaygınlık derecesinin tartışmaya değeceğini asla ileri sürmedi; bir sistemin demokrasi olmadığına karar vermeden önce seçimler arasında ne kadar süre geçebileceğinin tartışmaya değer olduğunu da ileri sürmedi. Schumpeter, ortak iyilerine ilişkin bir görüş oluşturan ve temsilcilerini bu görüşü tatbik etmek için gönderen "halkı" öngören bir sistem olarak "bostan korkuluğu demokrasisi" imajını ortaya koymaktadır. Gerçekçilik, bostan korkuluğunun yerine onun zıddını koymaktadır.

Demokrasinin klasik tanımı, zımni bir ahlaki değerlendirme içermekteydi. Demokrasi, ortak iyiyi güvence altına alan karar alma yöntemiydi. Dolayısıyla eşsiz bir şekilde meşruydu. Demokrasinin gerçekçi tanımı, etikten uzak durmaktadır. Demokratik yöntemin, bir elit grubunun, halkın oyu

13 *A.g.e*, s. 256.

için rekabetçi bir mücadele yoluyla iktidarı elde ettiği bir yöntem olduğunu söylemektedir.[14] Schumpeter, demokrasi sadece bir *yöntem* ise kendi içinde, mesela buharlı bir lokomotiften daha değerli olmayacağında ısrar ederek etik boşluğa yeni bir boyut ekler. Yöntem konusu ikna edici değildir. Çok çalışmak ile banka soymanın ikisi de para kazanma yöntemidir fakat bu, çok çalışmanın banka soymaya nazaran daha takdire şayan olduğuna tamamen de işaret etmez. Schumpeter, bu noktaya dair gerçek bir direniş göstermemiştir. Demokratik rekabet de suikast de karar verme gücünü elde etme yolları arasındadır. İlk yolun erdemi de ikinci yolun sakıncası da aşikârdır. Schumpeter'in gerçekçiliği ise şu iki noktadaki ısrarının ötesine geçmez; elitlerin güç kullanması kaçınılmazdır, demokrasilerde elitlerin ayırt edici niteliği, gücü elde etmek için seçmenlerin oylarına başvurmak yoluyla mücadele vermesi gereken profesyonel siyasetçiler olmalarıdır. Bunlar o kadar makul fikirlerdir ki Schumpeter'in, demokrasiyi, halkın oyu için rekabetçi bir mücadele olarak tanımlaması, Amerikan siyaset analizinde bir standart hâline gelmiştir.

"Gerçekçi" teori göründüğünden daha karmaşıktır. Schumpeter'in amoralizmi, "demokratik" olanın "iyi" anlamına gelmediği ama "seçimle teşkil edilmiş" anlamına geldiği konusundaki ısrardan kaynaklanmaktadır. Bir siyasetçi, iktidarı adil bir seçimle ele geçirebilir fakat çok kötü bir başbakan, devlet başkanı veya her ne ise olabilir. Demokratik olarak seçilmiş olmak yetenekli olmayı garanti etmez; Amerikan ve İngiliz seçmenler, kendi oy verdiklerini genellikle dışarıda bıraksalar da eğitim ve sağlık hizmetlerinin standartlarını eleştirirken mahallelerindeki okul ve kendi doktorları için yaptıkları gibi, siyasetçileri hor görmeyi âdet hâline getirmişlerdir. Schumpeter, seçimlerin, *yetersizliğin* bir garantisi olduğunu ileri sürmeyerek birçok elit kuramcısından ayrılmaktadır; Ortega y Gasset gibi kasvetli bir aristokrat değil ama bir gerçekçidir. Farklı şekillerde ve konularda iyi, kötü veya kayıtsız demokratik siyasetçiler olabilir. Bazıları, seçmene kur yapmada dâhidir ve bütçeyi dengelemede yetersizdir; diğerleri, kampanyalarda sıradandır ama hükümet birimleri için mükemmel bir yöneticidir. Schumpeter, iktidar arayan elit ile oy veren halk arasında bu kadar keskin ayrım yaparken kafasında olanı ortaya koymak için ekonomik aktivite ile bir benzerlik kurmaktadır. Tüketiciler, arabaları dizayn etmezler ve üreticileri işe almazlar; üreticilerin satış kampanyalarına tepki verirler. Benzer şekilde siyasette de inisiyatif yukarıdan gelmektedir ve seçmenler, politikacıların satış kampanyalarına tepki verirler.

Bunlar faydalı noktalardır. Aksi durumda mevcut olmayacak bir siyasi sistemin işleyişi için tutarlılık sağlarlar. Schumpeter, okuyucuyu sarsmak için güzel işler çıkartmaya devam eder ve demokrasinin tanımlayıcı unsurlarını öylesine sınırlı bir şekilde aktarır ki dikkatli bir okuyucu, Schumpeter'in söylemediklerini de anlar Schumpeter için demokrasi, ancak iktidarı elinde tutan seçkinler, mevkilerine bir monark değil ama seçmenlerin tercihi ile gelmişse mevcuttur. Model Britanya'dır. 1830'lu yıllara kadar, iktidarda

14 *A.g.e*, ss. 242, 246, 269 vd.

bulunan bir monark, Parlamento'nun güvenine sahip bir başbakanı görevden alabilirdi ve bunun kötü sonuçları olmazdı. Bu tarihten sonra, monarkın, Parlamento'nun güvenine sahip birini ataması gerektiği ve monarkın kendi adına siyaset yapmaması gerektiği varsayıldı. O zamanlar Britanyalı seçmenler yetişkin erkek nüfusun yüzde on dördüydü, toplam yetişkin nüfusun yüzde yedisiydi. Schumpeter bunu biliyordu. Konu kaç kişinin oy verdiği değildi ama oylarının, iktidara geleni belirleyip belirlemediğiydi. Schumpeter, bir iktisatçı olduğundan ve siyasetçiler ile iş insanları arasında paralellikler kurmaktan hoşlandığından –"onlar nasıl petrol ile ilgileniyorsa ben de oylarla ilgileniyorum" cümlesi, okurlarını dehşete düşürdüğü ifadelerinden biriydi– Schumpeter'in, siyasi sistemi tamamen ekonomik sistem gibi düşünmek zorunda olduğunu düşünmek kolaydır ve birçok okur da bu şekilde düşünmüştü. O öyle düşünmedi. Seçmenler yöneticileri *meşrulaştırır*. Bu iktisadi bir konsept değildir. İlahi hak kuramı, Tanrı'nın, tacı yöneticinin kafasına yerleştirdiğini iddia eder; demokratik hak kuramı ise *Vox Dei* (Tanrı'nın sesi) değil *Vox Populi* (halkın sesi) belirleyicidir şeklindedir; halkın işi, yönetmek değil ama tacı birilerinin kafasına yerleştirmektir. Tacı veren "halkın oyları" olduğu sürece halkın *kaç kişiden* oluştuğu sorusu, güvenle savuşturulabilir.

Schumpeter, demokrasinin liberal değerlerle uyumunun, demokrasinin kendi başına yaratamayabileceği toplumsal, dinî ve kültürel anlayışlara bağlı olduğunu takdir etmişti. Bu anlayışlar, ister Amerika'da olduğu gibi yazılı bir anayasa şeklinde olsun isterse de İngiltere'de olduğu gibi yazılı olmayan bir anayasa şeklinde olsun siyasi iktidarın kullanılmasına anayasal sınırlar getirmektedir. En önemlileri, dinî ve etnik azınlıkları koruyan hükümlerdir. Schumpeter, demokratik yollarla ulaşılmış kararları ideal olanla özdeşleştirmeye eğilimli okurları, hoşlanılmayan dinsel ve etnik azınlıklara zarar vermeye yönelik yaygın ve heyecanlı eğilimlere –çoğunluk rejimi bunları kolaylaştırmaktadır– karşı koruyanın, hesap vermeyen yönetici elitler olduğunu hatırlatarak yumuşatmıştı.[15] İnanç ve etnik açıdan bölünmüş bir devlette böylesi anayasal şartlar üzerinde anlaşmaya varmak imkânsız olabilir fakat anlaşmaya bir kez varıldıktan ve inanç çatışmaları, günlük siyaset konusu olmaktan çıktıktan sonra günlük siyaset mümkün hâle gelir. Ondan sonra bile anayasal hükümler, kâğıt üstündeki engeller olarak kalabilir. Bu görüş, görüldüğü üzere Orta Doğu'nun büyük bir kısmı ile Kuzey İrlanda ve Ruanda gibi çok farklı toplumlarda kanıtlanmıştır.

Uygulandığı hâliyle demokrasi, çıkar çatışmalarını ve bu çatışmaları çözecek yol konusunda bir konsensüs dâhilinde siyaset üzerine çatışmaları ima etmektedir; kimin lider olacağına ilişkin rekabet eden takımlar yoksa siyaset de olmayacaktır ve oy sandığı dışında başka yollarla iktidara geliyorlarsa bu demokrasi olmayacaktır. Aynı şekilde, halkoyu için rekabetçi mücadele ile iktidarı alan siyasetçiler, sadece kuklaysa veya resmi olmayan ve

15 *A.g.e.*, ss. 241-42.

hesap vermeyen iktidar sahipleri tarafından sistematik olarak göz ardı ediliyorsa veya engelleniyorsa demokrasi yoktur. Bu konuda günümüz Rusya'sı akla gelebilir. Seçilmiş hükümetin gerçekten yönettiği varsayımı hakkında, başarılı bir demokrasiyi işletmek için rekabetçi sürecin konusunun ne olduğuna ilişkin açık sınırlar olması, önemli olmaya devam etmektedir. Örneğin, Amerikan Anayasası, dini, İç Savaş'tan sonra köleliğin meşruluğu, ahlaki iklimdeki daha yeni ve çok yavaş değişimlerin sonucu olarak birçok ırksal ve cinsel ayrımcılıklar gibi konuları kapsam dışı bırakmıştır. Dar bir şekilde yapılandırılmış anayasal sınırlamalar, sadece bu kadarını yapabilir. Kolektif kamuoyu ya da daha geniş olarak kamusal siyasi ahlak daha fazlasını yapar. Kendisinden daha ırkçı biri karşısında yenilgiye uğradıktan sonra Vali George Wallace'ın, 1950'lerdeki "Kimse benim yüzümü kara çıkartmayacak mı?" şeklindeki iğrenç savaş çığlığı, bugün siyasi bir kariyeri derhâl bitirirdi.

Schumpeter'in ön gereklilikler listesindeki diğer başlıklar, tahammül edilebilir herhangi bir rejimin ön gerekliliklerinden ziyade kusursuzluk reçetelerine yakındır. Bir siyasi sistemin meşruiyetini koruyacak sınırlandırmalardan ziyade onun nasıl iyi işlediğini etkilemektedirler. Örneğin, demokrasinin, mensupları başarısızlıklara, toplumsal ve psikolojik olarak hınç olmadan ve iyi niyetle katlanabilen siyasi bir sınıfa ihtiyaç duyduğunu tartışmaktadır. Tüm yaşamlarını siyasete odaklamış olan insanlar için mevkilerini kaybetmek, hayatlarını daha farklı yaşayanlara göre daha zordur. Siyaset, en iyi şekilde, asil yükümlülük duygusuna sahip, kampanya karmaşasını ve yönetme işlerini kamusal iyilik için üstlendikleri bir görev olarak gören insanlar tarafından yerine getirilir. Bu, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki İngiliz yönetici sınıflarının idealize edilmesidir, onlardaki kamusal mevkiler için hırsı ve bunların kaybedilmesinin sebep olduğu acıyı görmezden gelmektedir. Bu, birçok Britanyalı ve Amerikalı seçilmiş siyasetçinin koltuklarına yapışmadaki çaresizlikleriyle çelişmektedir ve Schumpeter'in, Weber'in, demokrasinin profesyonel siyasetçilerin yönetimi olduğu şeklindeki iddiasının izinden giden güzel gözlemiyle uyuşmaktadır.

Schumpeter, farklı partilerden siyasetçilere hizmet edecek o veya bu siyasi öğretiye bağlı olmayan tarafsız bir kamusal hizmet talep etmektedir. Burada da pozitif model on dokuzuncu yüzyıl sonu Britanya'sı; negatif model ise bürokratlarının çoğu yeni kurulmuş cumhuriyete karşı bir şevkinin olmamasının ötesinde ona ihanet eden Weimar Cumhuriyeti'dir. Schumpeter'in iddiasında tartışmalı olan husus, vatandaşlarına, modern devletin sağlamaya kendini adadığı hizmetleri sağlamak için modern devletlerin yetkin bürokrasilere ihtiyaç duyduğu düşüncesi değil ama böylesi bir bürokrasiye ilişkin özel tek bir model hakkındaki ısrardır. Avrupalı gözlemciler, İkinci Dünya Savaşı öncesinde Birleşik Devletler federal bürokrasisinin çok amatör ve taşralı bir yapı arz ettiğini düşünüyordu. Böyle düşünülmesinin, kısmen de olsa nedeni, eyaletlerin ne kadar çok, federal hükumetin ise ne kadar az iş gördüğünün anlaşılamamasıydı. New Deal ve İkinci Dünya

Savaşı, çok becerikli yöneticilerin üst düzey kamu görevlerine getirilmesini gerektirdiğinde, bu kişileri bulmak ve işe almak çok kolay olabilmişti.

Tüm bunlardan dolayı Schumpeter, asıl olarak verimlilikle ilgilenmiyordu. Kaygısı meşruiyetle ilgiliydi ve bu da açıklamasındaki bir unsurun, Amerika'da daha sonraki tartışma ile ayrışmasına neden olmuştu. Merkezî olduğundan, derinden hissedildiğinden ve Schumpeter'in yapmaya çalıştığına içkin olduğundan buna biraz ilgi göstermemiz gerekmektedir. Amerikan siyasi pratiğinin çizgisine tamamen karşıt olacak bir şekilde, seçmenler bir kez bir hükümeti seçtikten sonra görevlerinin, onun yönetmesine izin vermek olduğunda ısrarcıydı. Bu noktada ekonomi ile olan tüm benzerlikler yıkılmaktadır. Schumpeter'in daha sonraki yazarları sürüklediği baştan çıkarıcı şey, oy vermenin bir siparişte bulunmaya benzediğini düşünmekti; seçmenler oyları ile siyaseti satın alırlar ve siyasetçiler ise oy karşılığında siyaset –daha kesin olarak siyaset hakkında vaatler– satarlar. Bir dizi düşünce, bu benzerlikteki boşlukları ortaya koymaktadır. Hiçbir tüketici, yiyeceklerini, evinin ihtiyaçlarını ve diğer tek kullanımlık şeyleri beş yıl için satın almaz; hiçbir tüketici böylesi mallar için iki ya da üç marka arasında tercih yapma zorunluluğuna da boyun eğmez. İki ya da üç partili bir seçim sisteminde seçmenlerin yaptığı budur. Buna karşı iki yanıt vardır. Biri, seçimlerde siyaset konusunda muhaliflerinin kılığına bürünmek ve benzeri şeyler için daha çok ya da daha az agresif olmaları konusunda seçmenlerin partilere baskı yapmalarına izin vererek duyarlı partilerin esnekleştiğinin gözlemlenmesidir. Aslında politikalar, seçmenlerden gelen baskıya yanıt olarak sürekli yeniden yapılandırılmaktadır. Diğer yanıt ise bir partiye ve onun politikalarına oy vermenin bir şey satın almak gibi bir şey olmadığını kabul etmektir. İlki, eğer Schumpeter'in gerçekçiliğinin, Amerikan siyasetinin işleyişi ile ilgili bir gerçekçilik olması gerekiyorsa, onun başarısız olduğunu ima etmektedir. İkincisi, Schumpeter'in, baskı gruplarına olan düşmanlığı ile tamamen uyumludur. Schumpeter gerçekten de seçmenlerin demokratik siyasetteki rollerinin, tacı itina ile yöneticilerinin başına koymak ve ara dönemde onlara baskı yapmamak olduğunun anlaşılması gerektiğini kastediyordu. Bu, gerçekçi birinden gelen gerçekçi olmayan bir tavsiyeydi. Seçmenlerin, özellikle de modern devletlerin tartışmasız en demokratiği olan Birleşik Devletler'de bu şekilde davranacağını varsaymak gerçekçi değildir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, savaş sonrası Amerikan kuramcıları, kendileri ile Schumpeter'in gerçekçi ve kurumsal demokrasi tanımı arasına mesafe koymasalar da baskı gruplarını, demokrasinin meşrulaştırılmasına yeniden entegre ettiler.

Robert Dahl ve Poliarşi

Böylesi yaklaşımların en zarifi, Robert Dahl tarafından *A Preface to Democratic Theory* isimli küçük klasik eserde 1956 yılında ortaya konmuştur. Gerçekçilik arzusuna verdiği ödünlerden biri, demokrasi fikrini yeniden

şekillendirmekti; bu "halkın yönetimi" veya demokrasi değil ama "çok sayıda insanın yönetimi" veya poliarşi idi. Dahl, sadece az sayıda insanın, gerçek yönetim işini yaptığını kabul ederek Schumpeter'in meşruiyet takıntısının gizlediği üç noktayı tartışmaya açmaktadır. İlki, tıpkı Amerikan poliarşisinde olduğu gibi, bir politik sistemde hem sayılara hem de duyguların yoğunluğuna duyarlı olmak bir erdemdi. Basit çoğunluk yönetimi, ne pratiktir ne de arzulanır bir şeydir; eğer çoğunluklar, azınlıklara hiçbir taviz vermezse iç savaş çıkar. Kendi başlarına ne rakamlar ne de yoğunluk ahlaken arzu edilirdir, zamanı için kısmen de olsa geçerli olan Dahl'ın örneğini seçecek olursak, insanlar eski ayrımcı alışkanlıklarına sıkı sıkıya bağlı olabilir. Bununla birlikte, eğer ciddiye alınmazlarsa Aristotelesçi bir durağanlık olabilirdi. İkinci nokta, siyaset sürekli olarak büyük ve değişken toplulukların çatışan taleplerinin uyumlu hâle getirilme süreci olsa da büyük ölçüde, ardında yatan sürekli seçim süreçleri aracılığıyla maddileşmektedir; kamu görevlileri ve örgütlü grupların temsilcilerinin birbiriyle pazarlık yaptığı bu süreci kontrol etmek için seçilmiş siyasetçiler olmadan, pazarlıkların gerçekleştiği şartları dikte ettirmenin kabul edilen bir yolu olamayacağıydı. Üçüncüsü, farklı ekonomik çıkarlara, kültürel bağlılıklara, etnik, ırksal veya dinî kimliklere sahip gruplardan oluşan modern toplumların çoğulcu olduğuydu. Bir tarafta çoğunluk olan fakirler ve diğer tarafta da oligarklar yoktu. Eğer bu farklılıklar, farklı etnik veya dinsel gruplaşmaları hem zengin hem de fakir; hem radikal hem de muhafazakâr üyelerden oluşmaları anlamında çapraz kesiyorsa üyeler bir dizi çıkar için mantığı aşan ölçüde ısrarcı olmayacaklardır. Olumsuz örnekler de bu duruma işaret eder. Yirminci yüzyılın büyük bir kısmında Kuzey İrlanda'da olduğu gibi, ekonomik olarak gelişmiş bir Protestan çoğunluğun ekonomik olarak dezavantajlı bir Katolik azınlığa karşı birleşik blok oluşturduğu bir yerde uzlaşma olası değildir. İç savaş, demokrasiden daha olası bir sonuç hâline gelecektir. Poliarşi kavramının bir faydası da dezavantajlı grupların, siyasal sistemin farklı kısımlarına yeteri kadar ulaşıp ulaşamadığını sormamıza izin vermesidir. Siyahi Amerikalıların sorununa cevaben iyimser bir görüşe sahip olması, Preface'in eksikliğidir fakat kitabın kendi eksikliklerini bile ölçecek standartlar belirlemesi bir erdem olarak değerlendirilmişti.[16]

Dahl'ın tanımladığı şekliyle poliarşinin büyük fazileti, çelişen birçok çıkarı uzlaştırma yeteneğidir fakat bizzat Dahl da bunun yavaşlık ve bir şekilde sistemde stratejik pozisyonlara sahip olanları ödüllendirme eğilimi pahasına gerçekleştiğini kabul etmektedir. "Veto hakkına" sahip kişiler veya gruplar, bünyelerinde, herhangi bir şeyi durdurma konusunda orantısız bir beceriyi barındırırlar ve bundan dolayı, ihtiyaç duyulan değişime rıza vermeleri karşılığında akıl dışı ve orantısız imtiyazlar talep edebilirler. Günümüz hükümetlerinin tek varlıkları, kötü konumlanmış seçmenlerin oyunu sistematik şekilde çalmak, demeye gelecek şeyler yapma becerisi olan

16 Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, karş. *Who Governs?* ve *After the Revolution?* ile.

vicdansız senatörlerin ve kongre üyelerinin onayını satın almayı gerektiren çok fazla yasa çıkartmak zorunda kalmaları, seçmen tabanını öfkelendiren çok sayıda konudan birisidir. Bununla birlikte, tüm veto yetkileri ahlaken uygunsuz da değildir, dinî ayrımcılığa karşı anayasal koruma, bu korumadan yararlananlara, düşmanca yasalar karşısında çok azımızın karşı çıkacağı bir veto hakkı verir.

Demokratik Kuramın Derin Suları

Liberal demokrasi, savaş sırasındaki ve sonrasındaki rakiplerinin tersine 1945'ten sonra çok daha çekici gözüküyordu. Faşizm ve Nazizm tamamen ekarte edilmişti, Komünist partiler Fransa ve İtalya'da güçlü olsa da liberal demokrasiye gerçek bir tehdit teşkil etmiyorlardı. Fransa, Hindiçin'in kaybından ve Cezayir'in eli kulağındaki kaybından dolayı rahatsızlık duyan subaylara karşı zayıftı. Fakat 1960'larda ve 1970'lerin başında iki duygu aşırı derecede güçlü bir hâle gelmişti. İlki, zenginliğin, giderek daha fazla boş zamanı olan topluma aradığı anlamı getirmediği hissiydi. Diğeri ise toplumun, analiz etmesi zor ama hissetmesi kolay bir şekilde basitçe irrasyonel olduğu duygusuydu. Bu rahatsızlıklar, en makul biçimleriyle kadınların ev yaşamının koşulları üzerine daha fazla konuşmaya hakkı olduğu, çocukların eğitim gördükleri koşullar üzerine daha fazla konuşmaya hakkı olduğu ve işçilerin de çalıştıkları yerlerin nasıl işletileceği ile ne ürettikleri hakkında daha fazla söz söylemeye hakları olduğu daha katılımcı bir topluma dönük arzuyu beslemişti. En kışkırtıcı hâliyle, savaş ile emperyalizme, kâr ile sömürüye, cinsel gerilimler ile günlük yaşamın sıkıntılarına son verecek bir yaklaşımla toplumun toptan dönüşümü talebini beslemişti.

Daha katılımcı bir toplum arzusu, kısmen demokratik idealin yeniden ifade edilmesiydi, kısmen de araçsaldı. Buradaki ideal, hepimizin toplumumuza sahip olduğumuz ve toplumun mülk sahipleri ile mülk sahibi olmayanlar olarak ve daha da önemlisi karar alanlar ve adına karar alınanlar olarak bölünmemesidir. Algernon Sidney'in, Tanrı'nın, insanları ayrıcalıklı akranları üstlerine binebilsin diye dizginlenip üstüne eyer vurulması için yaratmadığı konusundaki ısrarı, eskiden beri bilinen eşitlikçi bir ifadeydi. Bu, Dewey'in demokratik toplum vizyonunun altında yatmaktadır ve tam da Weber'in kasvetli öğrencilerinin imkânsız olarak ciddiye almadığı şeydi. Onlar için toplum, iktidara sahip olma her zaman olduğu gibi aşırı zenginlik ve statü eşitsizliği getirmese de, her zaman kitle ve toplum olarak, emir verenler ve emir alanlar arasında bölünecekti. Weber karşıtları basit bir soru sordular: "Bu kimin dünyasıdır?" ve "Bu kimin okuludur?" soruları, "öğretmenler ile yerel eğitim otoriteleri kadar öğrencilere de aittir" yanıtını; "Kimin iş yeridir?" sorusu ise "mülk sahipleri ile yöneticiler kadar işçilere de aittir" yanıtını davet etmektedir. "Kimin evi?" sorusunu sorduğumuzda ve devam edip "sadece babanın değil" yanıtını verdiğimizde işler ilginç bir şekilde

karmaşık bir hâle gelmektedir. Buradaki düşünce, tüm bu farklı alanlarda olanlarla ilgili karar verme hakkımızın olması ve bu kararlar için sorumluluk almamızdır. İşçilerin, yöneticiler tarafından verilen kötü kararların sonuçlarına katlandıkları, kadınlar ile çocukların, eşler ve babalar tarafından verilen kötü kararların sonuçlarına katlanmak zorunda kaldıkları eski bir yakınmadır. Sorumluluk olmadan iktidara sahip olmak kötü ise iktidar olmadan zayıf olmak daha da kötüdür.

Katılımcı durumun ahlakı, yetişkin birinin kendi kendini yönetmesi gerektiği iddiasında yoğunlaşır; "öğrenci iktidarı" işin içine dâhil olduğunda kastedilen ise büyümenin, kişinin kendi kendini yönetmeyi öğrenmeyi de içerdiğidir. Birebir öz yönetimi ulusal ölçekte elde etmek belki de mümkün değildir fakat konut, işyeri ve okul gibi kurumlarda öz yönetimi hayata geçirmek mümkündür. Katılımın araçsal yanı çok basittir. En ılımlı otorite sahipleri bile üzerinde otorite kullandıkları arasında, görüşleri göz ardı edildiğinde sorun çıkartabilecek olanların ihtiyaç ve isteklerini daha fazla ciddiye alır. Bu, genel oy hakkı düşünüldüğünde merkezî bir öneme sahiptir fakat buradaki tasavvur, ölçek daha küçük olduğundan, bunun daha ziyade doğrudan bir demokrasiye işaret ettiğidir. Jefferson'ın mıntıka cumhuriyetlerine dair iddiasının çapını, Charlottesville'den, çok sevdiği Virginia Üniversitesi'nin yönetimini öğrenci iktidarına bırakmaya kadar genişletmeyi isteyip istemeyeceği ise, cevaplanması mümkün olmayan bir sorudur.

İşçilerin geleneksel olarak karar alma sürecine katıldıkları iş yerleri sorunsuzca ve katılıma dayalı bir şekilde işletilmelidir; Alman sanayisi bu umudu doğrular görünmektedir. İş yeri demokrasisine ilişkin bu liberal sav, üretim araçlarının toplumsallaşmasına ilişkin Marksist sav değildir. Marksist hırs, tüm toplumun bir bütün olarak *akılcı* bir şekilde işlemesiydi. Marx, bunun ancak toplum mensupları için tamamen insani yaşamlar üretmek için akılcı bir şekilde işlediğinde mümkün olacağını düşünüyordu ama bunun nasıl yapılacağını asla belirtmemişti. Küresel akılcılığın, iş yeri demokrasisine yol açması şöyle dursun, onunla uyumlu olduğu bile açık değildir; Engels, otomasyonun olduğu bir fabrikanın kapısının üstünde yazan "Buraya giren herkes özerkliği terk etsin" sloganını söylediğinde düşünmeden konuşmuyordu. Yerel kurumlarda ve işyerlerinde katılıma ilişkin liberal eğilim, üretici motor olarak algılanan toplumun akılcılığını en iyi durumda ikinci plana atmaktadır. Mill'in *Chapters on Socialism*'deki işçi kooperatifleri savunusu, işçilerin çalıştıkları işletmedeki denetimine yoğunlaşmakta ve piyasa dışında farklı işletmeler arasındaki koordinasyonu göz ardı etmektedir. 1945 sonrası İngilizce konuşulan dünyada katılımcı demokrasi lehine en etkili bildiri hiçbir şekilde Marksist değildi; 1962 tarihli Port Huron Statement,[17] John Dewey'in yıllarca başkanlığını yaptığı bir örgüt olan Endüstriyel Demokrasi İçin Birlik'ten doğmuş bir grup olan Demokratik Bir Toplum İçin Öğrenciler'in soru-cevap tarzında kaleme aldıkları bir eserdi.

17 Hayden, *The Port Huron Statement* içinde, ss. 45 vd.

Kitapçığın argümanı basitti. Dünyanın, emir verenler ve emir alanlar olarak bölünmesi ahlaken dayanılmazdı. Sıradan insanlar, çalıştıkları ve eğitim gördükleri yerlerdeki düzenlemelerin denetiminden mahrum bırakılmıştır. Yeni, daha yerel demokratik denetim biçimlerine ihtiyaç duyulmaktaydı. İşçilerin iş birliği birçok kurum için bir model olabilirdi. Okullar ve üniversiteler bunların en önde geleniydi. Bu iddia, okurlar ve diğerleri arasında kitapçığı okuyanları çok aşan bir bağ kurdu. Aslında birçok Marksisti de Marx'ın yazılarında yerel ve parçalara ayrılmış demokrasi lehine iddialar aramaya teşvik etmesi anlamında etkisi bunun da ötesine geçti. Katolikliği ve Marksizmi uzlaştırma yönündeki Avrupa'daki çaba, Katolik ve Marksist çoğulculuğun buluştuğu konulara dayanmaktaydı ve iş yeri demokrasisi bunlardan biriydi. Bir yüksek lisans öğrencisinin yazdığı bir kitapçık, diğer entelektüel akımların yardımı olmasaydı böylesi bir etkiye sahip olamazdı.

Demokratik Bir Toplum İçin Öğrenciler'in ve onun doğurduğu Vietnam Savaşı karşıtı hareket, siyasal düşünce tarihinden ziyade siyasi tarihe aittir. Yine de daha geniş demokrasi taleplerinin ve beraberinde mevcut otorite biçimlerinin birçoğuna yönelik saldırıların yükselişi belli açılardan kuramsal esin kaynaklarına sahiptir. Katılımcı demokrasiye yönelik dostane eleştiriler bile isteksizce de olsa kavramın pejoratif anlamda ütopik olduğunu belirtmektedir. Robert Dahl'ın *After the Revolution?* isimli eseri, New York'ta belediye başkanının yemek yemese, bir şey içmese ve uyumasa bile –yılda yaklaşık otuz bir milyon saniye olduğu ve New York'ta yaklaşık dört milyon yetişkin yaşadığı düşünüldüğünde– New York'un sakinlerinin her birini yılda sekiz saniyeden fazla göremeyeceğini ifade etmektedir.[18] Bu, kibirle değil ama kurumların tasarımını yeniden düşünmeyi sağlamak için yazılmıştı. Bundan çok bir şey çıkmadı çünkü iş yeri demokrasisine dair, ne bundan faydalanacakları düşünülen işçiler ne de başkaları arasında bir heves olduğu anlaşılmıştı. Öğrenciler ve işçiler, seslerinin duyulması için başkanlık ve yöneticilik mevkilerini gönüllü bir şekilde işgal edebilirlerdi ancak üniversitelerinin ve iş yerlerinin idari sürecine sürekli dâhil olmak başka bir konuydu.

Katılımcı demokrasinin liberal savunusundan herkesi kapsayan bir devrim özlemine dönüşen hareket, 1968 yazında öğrenciler Paris'in sokaklarında polisle çatıştığında gözlemcilere, 1848 Avrupa'sını hatırlatmıştı. Benzerlik doğru değildi. 1960'lar refah yıllarıydı, 1848 ise kötü hasat ve gerçek açlık zamanıydı. 1960'ların daha geniş bir demokrasi arzusu zaten genel oy hakkının, şaibesiz seçimlerin, özgür basının olduğu ülkelerde ortaya çıkmıştı; 1848 kalkışmalarının birçoğu ise yabancı otokrasilere karşı milliyetçi bir ayaklanma biçimini almıştı. Avrupa'da 1848'in bir versiyonunun ortaya çıktığı tek yer, reformist bir komünist partinin, "insancıl sosyalizm" yönünde çaba gösterdiği Çekoslovakya'ydı ve bu deneme Sovyet orduları tarafından bastırılmıştı. Batı Avrupa'daki ve Birleşik Devletler'deki bu anlık ayaklanmaların önemi, modern devletin meşruiyetinin, birçok insanın düşündüğünden

18 Dahl, *After the Revolution?*, ss. 153 vd.

daha zayıf olduğunu göstermiş olmalarıydı. Liberal demokrasiye bir alternatif yoktu fakat liberal demokrasi bir heyecan uyandırmıyordu. Vox populi'nin vox Dei olmayabileceğini ama yine de bunun hâlâ meşruiyetin yegâne kaynağı olduğunu ciddiye alırsak, sıradan insanların modern devlete daha içten bir onay vermedeki tereddütleri problematik bir hâl alacaktır. Bu, devrim veya diktatörlük tehdidi olmayabilir fakat çağdaş yönetimlerin güven içinde ve yetkin bir şekilde yönetme kabiliyetinin altını oymaktadır.

Siyasal Liberalizm: John Rawls

Modern dünyadaki toplumsal, siyasal ve ekonomik düzenlemelere ilişkin en kapsamlı yaklaşım için yakın zamanda gösterilmiş en etkileyici felsefi çabaya bakmamız gerekmektedir. John Rawls'un başyapıtı *A Theory of Justice*, zorlu bir fikir etrafına inşa edilmiş "hakkaniyet olarak adalet" hakkında bir bakış açısı sunmaktadır. Eğer bizden bir "bilgisizlik peçesi" [veil of ignorance] ardından –böylesi bir sistemde işgal edeceğimiz yer hakkında hiçbir şey bilmeden– bir toplumsal ve iktisadi sistem tasarlamamız istenseydi, en kötü durumdaki insanların da iyi koşullarda yaşayabileceği bir sistem tercih ederdik. Adil bir toplum, dolayısıyla, en kötü durumdakilerin de mümkün olanın en iyisini yaptığı bir toplumdur. Bu, güçlü ve tartışmalı bir düşünceydi; birçok insanın ilk düşüncesi, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde dediği gibi, adil toplumun, *ortalama* insanın mümkün olanın en iyisini yaptığı bir toplum olduğudur. İkinci düşünceleri, ortalamanın altında olmaları durumunda ne olacağını merak etmektir. Rousseau, bu konuyu çok az eşitsizlik olmasını ve böylece neredeyse kimsenin ortalamadan daha kötü veya daha iyi olmamasını talep ederek ele almaktadır. Rawls soruya, eğer en kötü durumdakiler, mümkün olanın en iyisini yapıyorsa toplum adil olacaktır diyerek yanıt vermektedir.

Rousseau eleştirmenleri, onun, eşitsizliğin yıpratıcı etkileri ile ilgili çok kaygı duyduğundan ve bunlardan kaçınmak için çok fazla fedakârlık yaptığından şikâyet etmektedir. Daha eşitsiz bir toplum daha canlı, rahat ve refah içinde olabilir; savunduğu Sparta türü toplumlardan daha kabul edilebilir olabilirdi. Eğer yeteneklileri ve enerjik olanların yeteneklerini kullanmasını teşvik edersek ve bazı faydaları çocuklara, yaşlılara, engellilere, genel olarak dezavantajlılara dağıtmanın bir yolunu bulursak, en kötü durumda olanlar, katı eşitliğe göre daha iyi bir durumda olacaktır. İyi tasarlanmış, demokratik bir şekilde yönetilen refah devleti, en az avantajlıları korurken avantajlılara da olanak sağlamaktadır. *A Theory of Justice*, eşitlik kriterini yitirmeden bu düşünceye biçim vermektedir. Rawls, nasıl bir konumu işgal edeceğini bilmeyen rasyonel bir kişinin, en kötü durumda olanların, mümkün olan oranda durumlarını iyileştirmesine izin verdiği sürece eşitsizliğin meşru olduğunu kabul edeceğini iddia etmektedir.[19] Bu, dramatik bir doktrindir. Rousseau'da olduğu gibi, eşitlik başlangıç noktasıdır. Rousseau'nun tersine

19 Rawls, *Theory of Justice*, ss. 194-200.

Rawls, eğer en kötü durumda olanlar, iyi durumda olanların, iyi durumda kalmasına izin verilerek daha iyi bir duruma getirilebiliyorsa, en kötü durumda olan birini mümkün olan en iyi hâle getireceği için böylesi bir eşitsizliğe izin vermemiz gerektiğini iddia etmektedir.

İktisadi adalete ilişkin bu kuramların ima ettikleri, bu tartışmanın kapsamı dışındadır. Liberal demokrasi ile ilgili imaları ise bizim konumuzdur. Rawls, "daha iyi durumda olanları" ve "daha kötü durumda olanları" öz saygı araçlarına erişim bakımından tanımlamaktadır. Daha iyi durumda olanlara büyüme izni verirsek en kötü konumda olanların daha fazla faydalanacağı bir iktisadi argüman çerçevesi çizmek kolaydır. Locke'un, topraktaki özel mülkiyete ilişkin argümanı bunu yapıyordu ve yerli Amerikalılar ile tartışırken Jefferson, Locke'un bu argümanını ödünç almıştı. Medeni ve siyasi haklar konusunda bununla karşılaştırılabilir bir görüş söz konusu değildir. En yakın paralellik, oy verme hakkını bir kerede toptan vermekten çok adım adım genişleten İngiltere'deki ve Birleşik Devletler'deki on dokuzuncu yüzyıl argümanıdır. Bazı insanlara, *geçici olarak* başkalarından daha fazla siyasi haklar tanımak, diğerlerini, herkesin haklarına mal olabilecek bir altüst oluşa karşı koruyacaktır. Argüman, iktisadi argüman ile zıt yönde gitmektedir; bu şekilde, en kötü durumda olanların refahı adına eşitlikten uzaklaştığımızı hayal ediyoruz. Siyasi bakımdan ise geçici eşitsizliğe izin veren adımlar ile siyasi haklar açısından mutlak bir eşitliğe, aşamalı olarak ulaşacağımızı hayal ederiz. Siyasi haklar ifadesi, herkesin herkesle aynı haklara sahip olduğu temel bir eşitliği cisimleştirmektedir.

Siyasi hakların ve daha genel olarak medeni hakların korunması, ekonomik refah üzerinde önceliğe sahiptir. Rawls, toplumun kurumsallaştırdığı haklarda ifadesini bulan bir dokunulmazlığa sahip bireyler hakkında yazmaktadır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, liberal demokrasinin, uygunsuzca da olsa "hak yok" şeklinde adlandırabileceğimiz şeyi kurumsallaştırması gerekmektedir. Rawls, yönetimin neleri içerdiği konusundaki fikrini hiç dile getirmemiştir fakat sanki yönetimden, Max Weber'in tanımladığı tahakküm aracını anlıyormuş gibi yazmıştır. Yönetim, bizi saldırganlıktan, kötü muameleden koruyarak ve toplumsal iş birliğinin faydalarının hayata geçmesini mümkün kılan düzenlemeleri uygulamaya geçirerek muazzam iyilikler yapmaktadır. Fakat devlet, bir çoğunluğun veya bir azınlığın desteklediği ideolojik veya dinî olarak ateşli liderlerin elinde korkunç kötülükler de yapabilir. Haklar teorisi, insanlara, başka zaman olsa yapmayacakları şeyleri yaptırma konusunda ne zaman talepte bulunabileceğimize dair bir teoridir. Mesela, arabanızı ödünç aldığımda arabanızı kullanmaya devam etmeyi isteyip istememden bağımsız olarak önceden kabul ettiğim zamanda iadesini bekleme hakkına sahipsinizdir. Tam tersine, insanlardan, yapmalarını ne kadar istesek ve yapacak olmaları bizi ne kadar mutlu etse de istemeye *hiçbir hakkımızın* olmadığı şeyler de vardır. İnsanların, bizim istediğimiz şekilde oy vermelerini veya dua etmelerini istemek, buna örnektir.

Bu, işe eski çoğunluk tiranlığı sorununu çözmek ile başlar. Liberallerin çoğu, demokrasiyi çoğunluk oyu ile yönetme olarak tanımlamıştır ve bir çoğunluğun yapabileceklerini sınırlamanın yollarını aramıştır. Rawls ve özellikle de takipçileri için hakları ihlal eden bir oy kesinlikle oy değildir.[20] Eski düşünürlerin önerdiği gibi, azınlığın haklarına karşı çoğunluğun haklarını dengelemiyoruz ama hakları koruyoruz. Hakları ihlal eden bir oy, demokratik bir oy değildir. Bu adı hak eden yegâne demokrasi biçimi *liberal* demokrasidir çünkü bir oy ancak herkesin eşit özgürlüğüne saygı duyan koşullarda verilmişse saygıyı hak etmektedir ve herkesin oyu sayıldığı için *demokrasidir*. Irk ayrımı veya Yahudi azınlığın kovuşturulması için yapılan oylama "demokratik" olarak adlandırılamaz. Nüfusun yüzde doksanı, yüzde on Yahudi azınlığın yargılanması için oy verse bile bu demokratik bir oy değildir. Eleştiriler, bu durumun demokrasiyi Amerikan anayasal düzenlemelerine çok fazla; Atina ve sonrasındaki popülist geleneklere ise çok az borçlu olacak şekilde tanımlamasından şikâyet etmektedir. Bu benim de yapacağım bir şikâyettir fakat önemli bir düşünceyi gündeme getirir. Çoğunluk yönetimini meşrulaştırmak kolay değildir. Eğer cüzdanınızı almak için eğilmiş iki yankesici ile karşılaşırsanız önce bir oylama yapsalar da bu eylemi suç olmaktan çıkarmaz, sizi cüzdanınızdan mahrum bırakma önerisine karşı oy kullanmanıza izin verseler bile durum aynıdır. İkiye bir oy ile kaybedersiniz fakat burada önemli olan ellerindeki silahtır. Birinin gelirini, vergi biçiminde aldığında devletin de aynı şekilde davrandığı düşünülebilir. Bunun böyle olmadığını iddia eden, böylesi zorlayıcı faaliyetlere girişmek için ne şekilde kurulmuş olursa olsun bir devletin nelere hakkı olduğu konusunda ayrıntılı bir hikâye olmalıdır. Demokratik olarak duyarlı bir hikâye, diğer insanların sizden neyi beklemeye ve sizin onlardan neyi beklemeye hakkınız olduğunu anlatacaktır. Birbirlerine karşı eşit haklara sahip vatandaşlar fikrinin kabul edilmesi, bizi ahlaken kabul edilebilir tek demokrasi biçiminin liberal demokrasi olduğu düşüncesine yakınlaştırmaktadır.

Öte yandan, sadece liberal demokrasilere demokrasi denebileceği tartışmalı bir görüştür. Zorluk, altta yatan düşüncenin basitçe yanlış olması değildir. İnsanların yüzde doksanının şeytanca davranmaya karar vermeleri durumunda bunu yapmaya hakları olmadığı ve buna uyma yükümlülüğümüz olmadığı açıktır. Daha ziyade, konunun bu şekilde ortaya konması demokrasinin, sözcüğün ifade ettiği şey anlamına geldiği –demos'un otoritesi– şeklindeki Atinacı anlayışı; temsilî demokrasinin, "işe yaramazları atmamıza" ve yöneticilerimizin doğru davranmasını sağlamak için geri çağırma tehdidini kullanmamıza izin verdiği için önemli olduğu şeklindeki modern anlayışı; demokrasinin *amacının* daha az avantajlı olanlara, varlıklı ve nüfuzlu olanların avantajlarını dengelemek için çoğunluklarını kullanma izni vermek olduğu şeklindeki anlayışı göz ardı etmektedir. Schumpeter'in demokrasi tanımı, ırkçı yasalar yapan bir hükümetin iktidara, halkın

20 Dworkin, *Freedom's Law*, ss. 1-35.

oyu için yapılan yarışı kazanarak geldiği sürece bunu "demokratik olarak" yaptıklarını ima etmektedir. Buna uymamız gerektiğini ima etmemektedir. Modern demokrasiler aslında bireysel özgürlüklere saygılıdır ve şu ana kadar bilinen yönetimlerden daha az dinsel ve ırkçı zulme başvurmuştur fakat tüm değerli özellikleri ortadan kaldırıp onlara "demokrasi" etiketi takınca entelektüel açıklık kaybolmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl liberalleri, çoğunluğun illiberal eğilimlerinden korkuyorlardı ve kapıları demokrasiye her zaman açık değildi. Liberaller çoğunluk yönetimi ile insan haklarına duyarlılık arasındaki ayrımın korunmasını arzulamaktadır. Yanlarında "halkın" olduğu konusunda ısrar ederek ne nedenle olursa olsun medeni özgürlüklerin erozyonunu meşrulaştıran antiliberaller de aynısını yapmaktadır.

Modern Batı dünyasının kendine özgü özelliklerine geri dönelim. Bugün doğum sonrası yaşam beklentimiz Atinalıların dört katıdır; daha güvendeyiz, daha sağlıklıyız, daha iyi besleniyoruz ve daha iyi şeyler giyiyoruz. Bir Atinalının nükleer bir savaşta ölme riski yoktu; bu, atalarımızın karşı karşıya kalmadığı tek risktir. Diğer taraftan, fiziksel olarak daha güvendeyiz ve savaşta veya hastalıktan ölmemiz daha az olası; modern ve liberal anlamda daha özgürüz. Bir toplumsal konuma daha az bağlıyız, dinî inancımızı değiştirirsek, başkalarına ters veya ahlaksız gelen bir şey yaparsak zulme uğramamız daha az olasıdır. Kınanabiliriz fakat baldıran zehri içmemiz gerekmeyecektir. Dünyamıza ait tüm bu özellikler, siyasetimizin demokratik niteliğine hiçbir şey borçlu değildir. Bazıları, modern demokratik kurumlardan çok daha uzun zamandan beri var olan bireysel haklarla ilgilidir; diğerleri bazen liberal yönetimler altında ve bazen de on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sı gibi otoriter rejimler altında ortaya çıkan teknolojik gelişmelerin sonucudur.

Demokrasi iyi bir şeydir fakat yegâne iyi şey değildir. *Siyasa*l demokrasi, insanların "demokrasi" ile kastettiği yegâne şey ve belki de asıl şey değildir. Katılımcı demokrasiyi isteyenler, haklı bir şekilde, kamusal iyiliğe adanmış örgütlere daha çok insanın katıldığı bir toplumun, daha az suçun, daha iyi eğitimin ve daha çekici bir çevrenin olduğu daha mutlu bir toplum olduğunu iddia etmişlerdir. Okul aile derneklerinden araba ile yemek dağıtan gönüllü gruplara kadar değişen alanlarda hâlihazırda mevcut ne kadar politik olmayan ve enformel katılım inisiyatifi olduğunu genellikle takdir etmemişlerdir. Tüm bunlar, siyasal yetenek ve zekâ gerektirmektedir; bizden karar vermemizi, görevler tayin etmemizi, yükleri eşitçe paylaşmamızı ve işler kötü gittiğinde sorumluluk almamızı beklemektedir. Günlük yaşamdaki katılımcı niteliği de her zaman takdir etmezler. Sinema kuyruğunun, kendiliğinden belli yönetmenlerin ve oyuncuların değeri hakkında bir seminere dönüşmesinden spor müsabakalarındaki iyi huylu kalabalıkların etkinliklerine kadar bu böyledir. "Aidiyet" her tür ve şekilde ortaya çıkar, bu şekillerin birçoğu politik değildir. Akşamlarımızı keskin bir şekilde yiyeceği için sosyalizmin zorlu bir iş olacağını söylediğinde Oscar Wilde'ın, hiç de anlamsız olmayan bir şekilde belirttiği gibi, yapılması gereken seçimler vardır. Bırakalım

antiklerin özgürlüklerini ve Atina demokrasini, aynısını fazlasıyla katılımcı demokrasi hakkında da söyleyebiliriz.

Perslerin, Atinalıları yenip yenmediği sorusunun yanıtı, bundan dolayı karışıktır. Belki de akıllılık ederek Atina'dan daha az katılımcı ve genel olarak daha az politize bir topluma razı geldik. Kesinlikle akıllılık ederek de Perslerin sezdiklerine nispetle, bireysel özgürlükler için daha fazla güvence sağladık ve yöneticilerimizin keyfî tavırlarına karşı daha fazla denetim getirdik. Siyasal gücü eşitleme idealine Atinalılardan daha az bağlıyız fakat tamamen olmasa bile babadan oğula geçen bir yönetici sınıfın varlığı fikrine, büyük oranda düşmanız. Sınıf savaşı, çoğu yerde neredeyse görünmezdir; eğer zenginler ekonomik pastadan adaletsiz bir pay alıyorsa bunu, savaş esirlerini köleleştirerek veya Afrika'da köle avcılığı yaparak hatta ve hatta grevcileri vurmak için Pinkerton dedektiflik bürosundan adam kiralayarak yapmayacaklardır. Eşitlikçi eğilimleri olan kişiler için aşırı düzeydeki eğitim, refah ve gelir eşitsizliklerinin, varlığını, demokratik seçim sisteminin biçimsel politik eşitliğinin yanı sıra devam ettirmesi, hem kafa karıştırıcı hem de sıkıntı vericidir. Eşitsizliklerden daha ağır etkilenenler, bunu, gözlemcilerin tespit ettiğinden daha küçük bir sorun olarak görmektedir. Antiklerin özgürlüğü ile modernlerin, liberal, tiranca olmayan, kapsayıcı ve halkçı bir cumhuriyetin ev sahipliğindeki özgürlüğünün bir bileşimine tutunmaya devam edip edemeyeceğimiz ise cevabı verilmemiş çokça soruya gebedir.

YİRMİ YEDİNCİ BÖLÜM

Küresel Barış ve İnsanın Geleceği



Bu kitabın kapsamı geniştir. Bununla beraber, odaklandığı nokta, Batı Avrupa ile Batı Avrupa ulusları tarafından kurulan ülkelerin kendilerini idare etme konusundaki sorunlar hakkında nasıl düşündükleridir. Bunun yol açtığı paradoks, bizlerin –modern Batılı "biz"im– Grekler ve Romalılar tarafından vasiyet edilen bir dil içinde siyaset hakkında konuşmamız ve bunu onu üretenlere hiç benzemeyen toplumlara tatbik etmemizdir. Son dört bölüm, coğrafi kapsamı "Kuzey Atlantik kıyılarının" ötesine doğru genişletmiştir. Bu son bölüm, küçülen bir dünyayı idare etme yeteneğimizi sorgulamaktadır. Siyaset yapma biçimlerini anlatarak başladığımız Yunan şehir devletlerinin, tamamen geçerli olmasa da genellikle siteyi aşan daha geniş bir ölçekte siyasi düzenlemeler geliştiremedikleri için Makedonyalı Philip ve oğlu İskender'in eline düştüğü düşünülmektedir. Bugün ise sıklıkla ulus devletin çözebileceğinden daha büyük sorunlarla baş etmek için yeni küresel bir siyasal düzene ihtiyaç duyduğumuz söylenmektedir. Son bölüm, bu sorunların ne kadar tehlikeli olduğu ve yeni bir ulus-üstü siyasal düzen ile bunların karşılanıp karşılanamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu tartışma, sonsuza dek uzanan daha uzun ve detaylı tartışmayı hak eden ve bunları ele alan –kitle iletişim araçlarındaki kısa ve dehşete düşürecek boyutta bilgi içermeyen ve ön yargılı olanların yanı sıra– konulara sadece bir giriştir. Bu son sayfalarda sorulan sorular, dinî çatışmanın, iktisadi çatışmanın veya nükleer silahların kontrolsüz yayılmasının daha geniş bir boyutta uluslararası şiddet ile sonuçlanma tehlikesinin ne kadar büyük olduğudur; çevresel çöküşü durdurmayı başaramadığımızdan dünyanın "bir patlama ile değil ama sızlanarak" sonunun gelme tehlikesinin ne kadar büyük olduğudur, bu tehlikeleri etkili bir şekilde kontrol altına almanın, kendimizi ulusal ve uluslararası bir açıdan ziyade küresel bir şekilde yönetmemizi gerektirip gerektirmediğidir. Düşünce basittir; eğer devletler, ailelerin ve enformel grupların yapamayacağı şeyleri yapmak için var oluyorsa tek tek devletlerin çözüm bulamayacağı sorunlar için bir dünya devleti veya dünya yönetimi yaratmak zorunda mıyız?

Sekülerleşmenin Başarısızlığı

Şaşırtıcı sayıda yazar, küresel din savaşları tehdidi altında olduğumuzdan korkmaktadır.[1] Din, sosyologları ve siyaset kuramcılarını şaşırtma pahasına, onu yok edeceği düşünülen sanayileşme, refah, demokrasi ve kültürel çoğulculuk gibi güçlere direndi. Sekülerleşme gerçekleşmedi, daha doğrusu Batı Avrupa'nın çoğunda gerçekleşti ve başka yerlerde büyük ölçüde gerçekleşmedi. Sekülerleşme çeşitli anlamlara gelmektedir; en geniş anlamda, bilimin yükselişi ile birlikte geleneksel dinî inançların dayanaklarını yitirmesidir. Çok yakın zamana kadar çok az sayıda yazar, milliyetçilik, faşizm veya komünizm gibi seküler ideolojilerden ziyade dinî tutkuların dünya barışını tehdit edeceğini ileri sürerdi. Takip eden sayfalar, sekülerleşme hakkında iki görüşü araştırmaktadır. İlki, geleneksel inancın ölümüyle birlikte onun yerini alacak sıklıkla "insanlık dini" olarak düşünülen bir şeye ihtiyaç duyulacağını ileri sürmektedir; onun yerini alacak bir şeye ihtiyaç duyulmayacağını düşünen ikincisi ise geleneksel düşüncenin basitçe sönüp gideceğini ileri sürmektedir. Onun yerini alacak bir şey bulma çabalarının başarısızlığı ve dinin sessizce sönüp gitmeyi reddetmesi, köktenciliğin yükselişi ile beraber köktenciliğin ne kadar tehlikeli olduğu sorusunu gündeme getirmiştir.

Fransız Devrimi'nden önce, vatandaşlarının Hristiyan olmaması durumunda bir toplumun zenginleşebileceğini açıkça söylemek ne saygın ne de güvenli bir şeydi. Kamusal agnostiklik, en iyi ihtimalle toplum dışına itilmeye ve en kötü durumda ise cezai yargılamaya ve acı dolu bir ölüme davetiye çıkarırdı. Machiavelli gibi şüpheciler, sekülerleşme yanlısı değildi; o da tıpkı onu bu ve başka konularda takip eden Rousseau gibi, başarılı bir rejimin bir vatandaşlık dinine ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu.[2] Rousseau, Hristiyanlığın öbür dünyacılığının bir vatandaşlık dini olarak onu etkisiz kıldığını düşünüyordu fakat Machiavelli'nin gözünde sorun Hristiyan öğretisi değil papalık mahkemelerinin yozlaşmasıydı. Rousseau'nun tersine Machiavelli, insan ilişkileri ile ilgilenen bir tanrısallığa olan inancın, insan varlığı için çok önemli olduğunu düşünmüyor gibi gözükmektedir; anlamlı bir yaşamın, aşkın garantilere ihtiyacı yoktu. Bununla beraber, askerlerin kâhinlikle dalga geçmemesinde ve vatandaşların herkesçe bilinen tanrıların isteklerini kabul etmede, onlara saygı göstermede ısrarcı olma konusunda Romalılar haklıydı. Başarılı bir siyasi sistem, bir vatandaşlık dinine gerek duymaktadır. Bu, herhangi bir putperest yazarın uygun bulacağı bir görüştü. Bu, inançtan çok kolektif ritüellere ilişkin bir savdı. Bu ritüeller şüphesiz günlük gerçeği aşan güçlerin varlığına, imana dayanıyordu fakat Hristiyanlık kavramlarıyla bu inançlar putperest batıl inançlardı ve antik dünyadaki birçok filozofun gözünde daha derin bir hakikati barındıran veya barındırmayan mitlerdi.

---

1 En bilinen klasikleşmiş modern eser Huntington'un *The Clash of Civilizations*'ıdır, fakat İslamcı terörizmin yükselişi, yakın zamanda oldukça geniş bir literatürün de doğmasına neden olmuştur.

2 Machiavelli, *Discourses on Livy* (1.11-15), ss. 145-60; Rousseau, *Social Contract* (4.8), ss. 166-73.

Pagan ritüel ibadetleri, görünmeyen güçlerin işlerimize yönelik tavırlarını tahmin etmeye veya onları dostane olmaya ikna etmeye çalışıyordu fakat derin bir teolojik çözümlemeyi davet etmiyordu. Yine de, onlar bir çeşit dindi. Bu anlamıyla Machiavelli sekülarizm destekçisi değildi.

Sekülerleşme, Fransız Devrimi sırasında pratik bir konu olarak ortaya çıktı. Devrimciler kurumsallaşmış Hristiyanlığı ortadan kaldırmaya ve onun yerine akılcı bir sivil din koymaya çalıştı fakat hiçbir şey Katolikliğin sahip olduğu popüler imajı sarsmadı veya kendisi için aynısını elde edemedi. En çarpıcı başarısızlık, Thomas Carlyle tarafından "Mumbo-Jumbo" kültü olarak alaya alınan Robespierre'in Yüce Varlık Festivali'ydi.[3] Carlyle, festivali kötü bir komedi olarak sundu fakat devrimcilerin çoğunun düşmanının Hristiyanlık değil ama Fransız Katolik Kilisesi olduğunu anlamıştı. Fransız Katolik Kilisesi, toplumsal hiyerarşinin ve politik mutlakçılığın, varlıklıların yoksulları daha rahat bir vicdanla sömürmesine yardım eden ve zenginler ile güçlülerin, yoksulları hukuki ve fiziki açıdan bağlı tutmalarına izin veren zihinsel zincirlerin payandasıydı. Bu klasik ruhban karşıtlığıydı ve bunun din karşıtı bir yanı yoktu. Hedefi üst sınıf ruhbanın asalaklığı ve asalak kilise ile asalak devletin birliğiydi. Ruhban karşıtları, ilk dönem Hristiyan kilisesinde olduğu gibi basit yaşayan arınmış papazların görev yaptığı reforme edilmiş bir kilise arzuluyordu; birçok yoksul bölge rahibi bunu kabul etmişti. Böylesi bir ruhban karşıtlığı, üç asır önceki Protestan Reformu'nda ve bundan üç asır önceki Katharcı* sapkınlıkta etkiliydi. Akılcılık ve batıl inançlara dönük küçümseme bu karışıma eklendiğinde, bunlar deizmin tüm biçimlerine dönük olmasa da her türden vahye dayanan dine dönük bir düşmanlığa yol açmıştı. Paine'in *Age of Reason*'ı, bilinen bir konu hakkında bir İngiliz bakışını yansıtıyordu.

Siyasi sonuçları, Tocqueville'in *Ancien régime et la révolution*'unda tarif edilmişti: Birçok aristokrat ve entelektüel, batıl inançları küçümsüyordu; onlar gerçek kuşkucuydu ve zengin olan bu kuşkuculukları, kiliseden nefret eden radikallere ilham vermişti. Tocqueville, monarşi, kilise ve aristokratlar beraber ayakta kalır veya beraber yıkılır şeklindeki geleneksel görüşü benimsemişti ve aristokrasiyi kendi toplumsal dayanakları için ölümcül olan din düşmanlığını yaymakla suçluyordu; giyotinleri kendi boyunları için biliyorlardı.[4] Abartıyordu. Çoğu kuşkucu, kâinatın, kişi olmayan ve müdahale etmeyen ama yine de merhametli olan ilahilikle yönetildiğine inanan deistlerdi; devrim üzerindeki etkileri Tocqueville'in düşündüğünden daha azdı. Para, fikirlerden daha önemliydi; kilisenin gelirleri ve zenginliği 1789 kışında devletin mülkiyetine geçmişti ve rahipler devletin maaşlı işçileri olmuştu. Rahip ve rahibe manastırları Ağustos 1792'de lağvedilmişti. Ancak devrim daha da radikalleştikçe hedef de değişti; 1793 sonbaharında Hristiyan ibadeti

3 Carlyle, *The French Revolution*, s. 791.

* Katharcılık: 12. ve 13. yüzyıllarda Fransa'nın Albi bölgesinde etkili olan tarikat. Kathar, arınmış anlamına gelmektedir. 13. yüzyılda Albi bölgesine düzenlenen ve 20,000 kişinin yaşamını yitirdiği bir Haçlı Seferi sonrasında Katharcılık ortadan kaldırılmıştır –ç.n.

4 Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, ss. 202-9.

yasaklandı ve Fransız devleti sekülerleştirildi. Ondan sonra bile sadece belli bir noktaya kadar sekülerleşmişti, akla tapılmalıydı. Düşüşünden iki ay önce Robespierre, Fransızların akıldan daha fazla bir şeye ihtiyaç duyduğunu fark etmiş ve Yüce Varlık kültünü tesis etmişti, işe yaramadı.

İnsanlık Dini

Robespierre'in başarısızlığı, Fransız düşünürlerini, on dokuzuncu yüzyılda bir "insanlık dini"ni hayal etmekten ve onu kurumsallaştırmaya büyük emek harcamaktan alıkoymadı. "İnsanlık dini"nin entelektüel tarihi, Saint-Simon'un New Christianity'si ile başlar ve Auguste Comte'un pozitivizminde gösterişli bir gelişme gösterir. Buradaki temel düşünceyi kabul etmek kolaydır. İnsan evladı, diğer hayvanların aksine, varlığın anlamı hakkında sorular sorar. Bunu sürekli yapmazlar; her seferinde bir görev ile uğraştırılırlar ve yaptıkları her şeyi para kazanmak veya keyif için alışkanlık ve muhabbet ile yaparlar. Fakat onlara yaşam nedir diye sorulduğunda, bir cevap isterler. Din ve onun yerini tutan şeyler bu cevabı sağlamaktadır. Bu anlamıyla, Stalin tarafından detaylandırılan şekliyle Marksizm, dinin yerini tutmaktadır ve onun işlevini görmektedir. Sorun, geleneksel Hristiyanlıktan veya Tanrı'dan gelen yanıtlar ikna edici olmaktan çıktığında neyin bu yanıtları verebileceğiydi. Reform Avrupası'nı tedirgin etmiş olan sorun bugün bizi daha fazla tedirgin etmektedir. Dinî konulardaki şiddetli fikir ayrılıklarının iç savaşa ve uluslararası bir savaşa dönüşmesine nasıl mâni olunabilir? On dokuzuncu yüzyıl düşünürleri, dinî çatışmaların yeniden ortaya çıkmasını beklemiyordu; çok bağnaz bir biçimde inananların sakinleşmesini sağlayacak olan dinin yerini alacak bir inanç bulmakla ilgileniyorlardı.

Auguste Comte'un pozitivizmi, insanlık dininin en tam versiyonuydu. Bir ilerleme diniydi; doktrini, hepimizin insan ırkının düşünsel, ruhani, ahlaki ve üretim açısından yapabileceği her şeyi yapmasına dair tarihsel ve toplumsal projenin bir parçası olduğu şeklindeydi. Eğer kendimizi bu projeye adarsak tıpkı geleneksel Hristiyan projesinde olduğu gibi, bireysel yaşamlarımızın ve kaderlerimizin ötesine geçmiş bir projede kendimizi gerçekleştiririz. Bireysel çıkarın, Comte'un, vivre pour autrui ("başkaları için yaşamak") sloganı tarafından ima edildiği gibi, aşırı baskı altına alınması kendine özgüydü fakat bireylerin, insanlığın ilerlemesi davası için yaşamda kendilerini gerçekleştirecekleri düşüncesi, sadece Fransız entelektüel yaşamına hayranlık duyan J. S. Mill değil aynı zamanda Charles Kingsley ve Frederic Harrison gibi Viktorya dönemi düşünürleri tarafından da benimsenmişti. Harrison, İngiltere'de pozitivizmi teşvik etmek için bir ömür boyu beyhude bir çaba göstermiştir.[5]

Pozitivizm, bir dinin çekiciliğini geliştirdi ama asla kişisel veya siyasi bir inanç olarak Hristiyanlığın yerine geçmeyi istemedi. Yeni külte ilişkin

5 J. S. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, *Collected Works* içinde, 10:263 vd.

reçetenin ancak hiç gülmemiş biri tarafından yazılabileceğini Mill, dokunaklı bir şekilde gözlemlemişti. Bununla birlikte, altmış yıl boyunca pozitivizm, modern toplumun bölünmüş, bireyci, maddiyatçı ve adaletsiz olmasından şikâyet eden fakat Marx'ın isyankâr çözümlerini benimsemeyen entelektüel orta sınıfa hitap etti. Pozitivizm bir Fransız öğretisi olsa da en ilginç ve en ikna edici siyasi ürünü Amerikalıydı. Herbert Croly, vatandaşlarına bireysel hakların kolektif bir amaç hissi ile desteklenmesi gerektiğini ve eğer Birleşik Devletler gerçek bir ulus olacaksa ulusal projesinin tanımlayıcı unsuru olarak verimliliği adalet ile birleştirme görevini görmeleri gerektiğini anlatmak için 1908'de *The Promise of American Life*'ı kaleme aldı.[6] Bu, çok farklı bir tatla da olsa kendisi de bir vatandaşlık dini olan Açık Kader'e (Manifest Destiny) ilişkin Amerikan inancının büyük oranda militarize olmamış versiyonudur. Croly'nin, Amerikalıları, milliyeti ciddiye almaya cesaretlendireceği çok sayıda nokta vardı ancak toplumlarının, kolektif çabaların talep ettiği rolü oynadıklarında gerçekten mutlu olacaklarını onlara anlatmak, pozitivist bir söz sanatıydı. Croly, ekonomik faaliyetlerin kolektif ve iş birliği gerektiren doğalarını vurgulamak için örgütlenmesi gerektiğini düşünüyordu. Yirminci yüzyılın başında Amerikan demiryollarını millileştirmek için basit bir iktisadi savdan ziyade ruhani bir sav ortaya koymak, çok Comte'cu bir şeydi ama tamamen şaşırtıcı da değildi. Saint-Simon'cular, Fransız demiryollarının yaratılmasında işlevseldiler ve Süveyş Kanalı'nın yaratıcısı Ferdinand de Lesseps, kariyerine bir Saint Simon'cu misyoner olarak başlamıştı. Bizzat Saint-Simon'un bir Panama kanalı projesi vardı.

Fransız geleneğinin entelektüel zirve noktası, Émile Durkheim'ın siyaset sosyolojisiydi. Durkheim için dinin özü, bireyin kendisinden büyük bir ruhani güçle karşı karşıya gelmesiyle ortaya çıkan var olma hissidir. Sosyolojik olarak çözümlendiğinde bu güç, toplumun kendisidir ve en basitinden en karmaşığına kadar dinî mitler, toplumun tümüne ilişkin ruhani güç duygumuzun bir ifadesidir. Dinin özü, onun ahlaki niteliğidir; onun, bireylerin toplamı olarak varlığı değildir. İradelerine neredeyse tamamen ters olacak şekilde takım ruhuyla hareket eden takım üyelerini veya Herodotus'un Xerxes'e, Spartalıların kendi toplumlarının *nomos*'larının, (yasalarının) Xerxes'in Xerxes'teki kölelerinden daha fazla farkında olduğunu söyleyen Spartalı kahramanı Demeratus'u düşünün. Modern siyaset açısından bizzat Durkheim tarafından yapılan çıkarımlar çok dramatik değildi; bir çeşit Piyasa sosyalizminin veya ahlakileştirilmiş kapitalizmin iktisadi ve siyasi yaşama ruhani derinlik verebileceğini umut ediyordu.[7] Modern toplumun dinî temeli, bireyin mukaddesatıdır; bireye saygı, sözleşmeye dayanan ilişkilere ve dolayısıyla piyasaya saygının temelini oluşturmaktadır. Piyasa, yine de sonuçların keyfiden ziyade adil olmasını sağlayarak ruhani doğası ile hizaya getiren siyasi bir çerçeve tarafından kontrol edilmelidir. Durkheim, lonca benzeri bir işçi ve işveren

6 Croly, *The Promise of American Life*; Forcey, *The Crossroads of Liberalism*.
7 Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*.

örgütünün, işin sadece hayatta kalma olarak değil aynı zamanda ahlaki bir ödev olarak görülmesini sağlayacağı; ılımlı sosyalizmin veya refah devleti kapitalizminin sadece refahçı amaçlarının yanı sıra ruhani bir amacı da olduğu yorumunda bulundu. Güçlü dinî sempatileri olan çağdaş cemaatçiler de bir asır önceki Durkheim'a çok benzemektedir.[8] Siyasetleri, modern liberalizme ve toplumsal değerlerin kaybına dönük şikâyetlerine rağmen bundan daha dramatik bir hâl almamaktadır. Bu bir şikâyet değildir; dramatik olmayan siyaset, toplumsal ihtiyaçları karşılar ve onun, vatandaşları birbirine karşı silaha sarılmaya teşvik etmesi olası değildir.

İhtiyaç Fazlası Dinî Bağlılık

Bunların temelsiz kaygılar olduğu, geleneksel dinî inancı ve onun kurumlarını özlemeyeceğimiz şeklindeki görüş, her ne kadar bu, Marx ve Engels'in farklı görüşte oldukları ender konulardan biri olsa da aynı derecede yaygındı. Engels dindar bir aileden geliyordu ve insan evlatlarının bir çeşit varlık felsefesine ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu. Pragmatik nedenlerle Hristiyan olmuş bir Yahudi agnostiğin oğlu olan Marx, dine karşı tamamen sağırdı. Ona göre, toplum akılcı bir şekilde örgütlendiğinde örgütlü din gereksiz hâle gelecekti; bunun yerini alacak bir şeye ihtiyaç yoktu. Din, dünyanın acıları için bizi avutmak adına vardı. Acılar var olmadığı anda dayanağını kaybedecek ve özlenmeyecekti. Marx'ın Hegel'e bağlanmasında Mutlak'a özlem yoktu. Bu, şaşırtıcı gelebilir. Hegel'in, tinin insan tarihinde tam kendi bilincine ulaşmasına ilişkin açıklamasının Judeo-Hristiyan Cennetsel başlangıç, Düşüş, uzun bir doğum sancısı, nihai kefaret mitinin yapısını paylaştığı sıklıkla söylenegelmiştir. Marx'ın da dört aşamalı bir mit önerdiği daha da sıklıkla gözlemlenmiştir; ilkel komünizm, özel mülkiyetin icadı ile bir düşüş, bunu takip eden mülkiyetin olduğu mutsuzluk ve olgun komünizm ile son nokta. Marx ne bunu fark etmişti ne de bunu umursamıştı.

Mutlu insanların ne dinî inanca ne de bunun felsefi muadillerine ihtiyaç duyacaklarına dair Marx'ın güvenine alternatif yorumlar getirmek yerine, gerçekten ilginç bir olguyu ele alacağız. Dünyanın birçok yerinde sekülerleşme yaşanmadı. Bilimsel bilgi patlaması ve bu bilgiye dayanan teknolojik ilericilik, dinî inancın altını oymadı. En modern ve en güçlü liberal demokrasiler hiçbir şekilde seküler değildir. Birleşik Devletler, İnandığımız Tanrı sloganını, parasının üstüne koymuştur ve bu onaylamayı, kamusal yaşamda ciddiye almaktadır. Kilise ve devletin ayrılması, Anayasa'da kurumsallaştırılmıştır ve titiz bir şekilde Yüksek Mahkeme tarafından tatbik edilmektedir fakat 1950'ler ve 1960'lardaki Soğuk Savaş'ta "tanrısız komünistlere" karşı savaşılmıştı. Hristiyanlığın veya "Judeo-Hristiyan geleneğin", daha geniş olarak imanın, Birleşik Devletler'in toplumsal ve siyasi düzeninden yana olduğu düşünülüyordu. Ateist olduğunu söyleyen biri Kongre'ye seçilemezdi ve başkanlık için

8 Bellah, *Habits of the Heart*.

yarışan siyasetçiler sağlık, altyapı ve diğer tüm konularda siyaset ürettiklerinde ilahi rehberlik için dua edeceklerini açık bir şekilde ilan etmekteydiler. Bu iman yeşermesi kilise ve devletin kurumsal olarak ayrılmasının düşünülenden daha az şaşırtıcı bir sonucudur; kiliseyi devletten ayırmanın on sekizinci yüzyıldaki savunucuları tarafından benimsenmişti ve Tocqueville tarafından vurgulanmıştı. Ruhban karşıtlığı, Karşı Reform'dan sonra Avrupa'nın çoğunda olduğu gibi, otoriter bir devlet ile otoriter bir kilise müttefik olduğunda ortaya çıkmaktadır. Birleşik Devletler'de dinî tartışmaların çözümü, diğer tartışmaların çözümü ve iş hayatındaki başarısızlığın çözümüyle aynıdır; başka bir yere taşının ve yeni müminler kazanmak için yeni bir kilise kurun.

Birleşik Devletler, teolojik değil ama sosyolojik olarak oldukça dindardır. Sadece nüfus içinde önemli sayıda Yahudi, Müslüman, Hindu, Budist ve animist azınlık olmasının yanı sıra çok çeşitli Hristiyan kiliseler vardır ki buna, bir yere koyması zor olan Sonraki Gün Azizleri İsa Mesih Kilisesi'ne bağlı ama Eski Ahit ve diğer birçok konuda alışılmışın dışında görüşlere sahip Mormonlar da dâhildir. Teolojik tartışmaları çok az Amerikalı umursar. Saint-Simon ve Comte'un da umacağı gibi evrenin kendi yanlarında olduğuna inanırlar fakat buna Saint-Simon ve Comte'un varlığını sürdürmesini beklemeyeceği bir güçle, doğaüstü güçlere yaygın bir imanla inanırlar.

Avrupalı olmayan birçok din, geleneksel Hristiyanlıktan o kadar farklıdır ki ilk bakışta sekülerleşme kavramının bunlara uygulanması çok zor gözükmektedir; doğaüstü güçlere ilişkin ayrıntılı bir açıklamanın yokluğunda bilimin baskısıyla sönüp gideceği düşünülen inanışları belirlemek daha zordur. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren Japonya, ekonomisini ve sanayisini modernize etti, eğitim sisteminde Prusya'yı model aldı ve imparatorun kutsallığına dönük halk inanışının altını oymayan 1914 öncesi Reichstag'ına benzeyen bir parlamento benimsedi. Bunun bir nedeni, imparatorun kutsallığının, İsa'nın kutsallığını değil ama pagan Roma imparatorlarının kutsallığını andırmasıdır. Böylesi bir toplumu "sekülerleştirmek" Katolik Avrupa'yı sekülerleştirmeye benzemez.

Yüksel teknoloji ile dinsel inancın bir arada var olmasına şaşırmak yersizdir; filozoflar ve sosyologlar iktisadın, siyasetin ve teknolojinin mantıksal bir birlik oluşturması gerektiğini düşünmeye çok yatkındır. Olgular ise bunun tersidir. İkinci Dünya Savaşı'nın sonundaki Japon kamikaze pilotları, imparatorlarına yönelik savaştıkları Birleşik Devletler denizcilerinden ve pilotlarından daha farklı fikirlere sahipti fakat tarafların becerisi, dinî veya din benzeri inançlarına göre değişmiyordu. Ayetullah Humeyni'nin İran'ı ile Saddam Hüseyin'in Irak'ı arasındaki uzun sonuçsuz savaş sırasında İranlı güçlerin dinî coşkusu, insan yaşamı bakımından savurganlığa yol açtı fakat İkinci Dünya Savaşı'nın ateist Kızıl Ordusu'ndan veya Irak ordusundaki seküler Baasçı rakiplerinden daha savurgan değildiler. İki taraftaki ordu ve hava kuvvetlerinin yeteneği, dinî bağlılıklarına veya bunların yokluğuna bakılarak izlenemezdi.

Kısacası, kurumsal kiliselerin iki asırdan beri güçsüz olduğu ve daha da güçten düştüğü Birleşik Krallık gibi toplumlarda geleneksel inancın yerini alacak kurumsal muadiller mesafe katetmedi fakat bu özlenmedi. Vatandaşlar, demagoglara daha az veya daha çok kulak kabartmadılar, tehlikeli projelerin ardında daha kolay veya daha zor toplanmadılar, kendileriyle az çok barışıktılar. Geleneksel dinî inanıştan sonra akıntıya kapılan vatandaşların hemen faşist veya benzer ideolojilerin peşine takılacağı düşüncesi yanlıştır; dinî inanç, vatandaşların böylesi öğretilerin hatta herhangi bir saçmalığın peşine takılmayacağını garanti etmez; yaygın dinî inancın yokluğu da siyasi sağduyunun egemenliğini garanti etmez. Burada kritik nokta, modernleşmenin dinî inanç üzerinde beklediğimizden daha az etkiye sahip olmasıdır; bilimsel ve dinî inanış arasındaki çatışma, birçok dinin yandaşına, filozofların olacağını düşündüğü bir şekilde sorun olarak gözükmez. Dinî inanışın en alt düzeyde metafizik bağlılıkla geldiği yerde, bilim ve din arasında çatışma olası değildir. Bu ancak kısmen iyi bir haberdir çünkü modernleşmenin dinî inanışın daha aşırı yanlarının terk edilmesiyle sonuçlanacağı düşüncesinin de aynı şekilde yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Bağnazlık hâlâ yaşamaktadır ve iyi durumdadır.

Köktencilik

Burada tartışmalı köktencilik başlığına giriyoruz. Tartışmalı çünkü "köktenci" genellikle içeriği boş bir kötüleme terimidir. En başta Kutsal Kitap'ın yanılmazlığına ve tüm inananların rahipliğine inanan Protestan Hristiyanlar ile ilgili görece açık bir kullanımı vardı; bir birey, bir İncil ve bir kilisedir. Bu Müslümanlara uygulandığında, tamamen farklı bir fenomen olarak milliyetçi ve etnik nedenlerle modernleşme ve Batı karşıtı bir İslamcı siyaset biçimini benimseyenleri işaret eder. Eğer kavramdan vazgeçersek sorumuz, dinî çatışmanın veya Samuel Huntington'un meşhur ettiği kavramı kullanacak olursak "medeniyet" çatışmasının sonucu olarak bitimsiz bir savaşa kayma tehlikesi ile yüz yüze olup olmadığımız şeklinde yeniden formüle edilebilir.

Yakın dönem siyasetindeki tehlikeli bir özellik olan terörizmin yükselişi, belki de Avrupa'da Reform zamanından başlayan din temelli çatışmaların özelliklerine atıf yapılarak aydınlatılmaktadır. Bu birçok terörizm için doğru değildir. Birinci Dünya Savaşı'ndan yirmi yıl önceki terörizmin dinî temelleri ve dinî hedefleri yoktu; anarşistler, sosyalistler ve öfkeli milliyetçiler terörü, Rus çarlarından Amerikan sanayicilerine veya genel olarak "burjuva topluma karşı geniş bir hedefler manzumesi için en iyi veya yegâne silah olarak görüyorlardı.[9] Birçok siyasal bağlamda çatışma, Hobbes'un bize öğrettiği analize uygundur. Akılcı özneler, kendi amaçlarına ulaşmak için şiddet kullanacaklar, misilleme korkusu ile engelleneceklerdir ve yaşamlarını riske atmadan elde edecekleri kazanç teklifi ile yatıştırılacaklardır. Bu, on

9 Goldman, "Anarchism: What It Really Stands For," *Anarchism and Other Essays* içinde, ss. 33-44.

dokuzuncu yüzyılın sonundaki ve yirminci yüzyılın başındaki anarşistlerin kabul etmeyeceği bir görüştü. Akılcı insanlar, şiddeti karşılıklı tehdit ile ortadan kaldırır, hükümetler şiddetli bir tepki korkusuyla vatandaşlarını yabancılaştırmamalı ve vatandaşlar da hükümetlerine aynı nedenle itaat etmelidirler. Uluslararası açıdan "dehşet dengesi", Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği'nin aralarındaki barışı devam ettirmesinin temeliydi; iki taraf da nükleer bir saldırıya topyekûn bir savaşla karşılık vereceğine ikna olmuştu ve bu nedenle saldırmak, ikisinin de aklına yatmadı. MAD* kısaltması, bunun bir intihar anlaşması olduğu olgusunu yansıtmaktadır fakat mantığı kusursuzdur ve etkisi yararlıdır. Karşılıklı caydırıcılık şemsiyesi altında bireyler ve devletler iş birliği yapabilmektedir. Ama her şey, tarafların akılcılığına bağlıdır. Eğer karşılıklı caydırıcılık işe yarayacaksa sonuçları hesap etmeleri gerekmektedir. Teröristlerin, çok büyük bir ölüm veya hapis riski ile karşılaşırlarsa cayacakları düşünülmektedir. Bununla birlikte, caydırıcılık fikrinde gizli kötülükten gözlerimizi kaçırmayalım. Terör ve terör karşıtı kampanyaların en kötü etkileri arasında masumlara verilen benzer zarar gelmektedir. Hükümetler, teröristlerin ailelerini rehin alırken veya onları öldürürken teröristler de aynısını hükümet memurlarına ve ailelerine yapmaktadır.

Reform, Avrupa'ya caydırıcılığın her zaman işe yaramadığını öğretmiştir. O dönemdeki dinsel şiddetin iki özelliği günümüze ışık tutmaktadır. İlk olarak çok derinden inananlar, davaları uğruna yaşamlarını vermeye hazırdı; şehitlik, Roma yargılamaları karşısındaki Hristiyanlarda olduğu gibi bağıra basılıyordu. İkinci olarak, gerçek inanan kâfirin ve sapkının ortadan kaldırılmasını kendi açısından iyi bir şey olarak görüyordu. Kâfirler ve heretikler, pazarlığın bir parçası olarak ortadan kaldırılmakla tehdit edilmiyordu; amaç yok edilmeleriydi. Şehit olmaktan mutlu olan insanlar, tehditlere boyun eğmez ve düşmanlarını ortadan kaldırmayı isteyen insanlar, alternatifler hakkında pazarlık yapmaya rıza göstermez. İntihar bombacılarının pazarlığa tabi olmayan amaçları vardır ve tehditlere boyun eğmezler. 1969 ile 1998 arasında İngiliz hükümetine karşı bir kampanya yürüten IRA bombacılarından farklıdırlar. Almanya nüfusunun yaklaşık yüzde otuzunun öldüğü on altıncı ve on yedinci yüzyıl din savaşlarının anılarını canlandırmaları şaşırtıcı değildir.

Yine de din temelli terörizm dünya savaşı tehdidi demek değildir. Terörizm yaygın bir korkuya ve güçlüklere neden oldu ve etkili polis gücünün olmadığı ülkelerde katliamlar yaygındır. Bu, medeniyetler arasında bir savaş değildir. Medeniyetler ve dinler çatışması fikrinin yüzeysel çekiciliği, yirminci yüzyılın Nazi Almanyası ile Komünist Rusya; Birleşik Devletler ile müttefikleri ve Sovyetler Birliği ile müttefikleri arasındaki, Soğuk Savaş'ta olduğu gibi derin ideolojik farklara sahip uzlaşmaz düşmanlar arasındaki şiddetli çatışmalarla kıvranmış olmasıdır. Günümüzdeki birçok çatışmanın, istisnasız başka kökleri olsa da dinî kökleri muhakkak vardır; Arap–İsrail çatışması, adından da

* Dehşet Dengesinin İngilizce kısaltmasının baş harfleri: Mutualy Assured Destruction; "mad" aynı zamanda kelime olarak çılgın, deli anlamına gelmektedir –ç.n.

belli olduğu gibi etnik ve dinidir ama aynı zamanda toprak ve kaynaklar üzerine bir çatışmadır. Yugoslavya'nın dağılmasına Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki etnik çatışma ve korkunç bir iç savaş damgasını vurmuştur. Yine de etnik ve dinî karşı karşıya gelişlerin sadece kontrol edilemez olmadığı ama yeni bir dünya savaşı tehdidi olduğu ikna edici değildir. Londra, New York veya Paris'teki bir gözlemci için Ortadoğu, görüş alanının merkezidir ve İslamcı terörizmin bir sorun olduğu diğer ülkelere oradan bakmaktadır. Bu, gördüğümüzü bozmaktadır. Dinî çatışma, inançlar arasında olduğu kadar mezhepler arasında da çok vahşidir. Balkanlardaki Ortodoks ve Katolik Hristiyanlar, birbirlerine Müslümanlara davrandıkları kadar kötü davranmaktadırlar. Sünni ve Şiiler birbirlerine Hristiyanlardan daha çok düşmandır. Kuzey İrlanda, sözde günah çıkarma ile ilgili bağlılıklar temelinde otuz yıl süren düşük düzeyli bir iç savaş yaşadı. Bunların hiçbiri medeniyete dair ayrışmalar değildi.

Bu kısmen rahatlatıcıdır fakat bazı sayısal değerlendirmeler sıralanmıştır. Kimse İkinci Dünya Savaşı'nda tam olarak kaç kişinin öldüğünü bilmemektedir fakat kesinlikle otuz milyondan fazla Rus ve sekiz milyondan fazla Alman ölmüştür. Baltık ve Ukrayna arasındaki bölgede üçte birinden fazlası Yahudi olmak üzere yaklaşık on dört milyon kişi katledilmişti. Modern Avrupa çapında yaşanan bir savaş, nükleer silahlar *olmadan*, 440 milyonluk nüfusun en az yüzde yirmisinin ölümüne yol açacaktı. Büyük savaşların artık imkân dâhilinde olmaması, bu ölçekte kayıplarla ilgili korku duymamıza gerek olmadığı noktasında bizi rahatlatmaktadır. Bu, dünyanın daha güvenli bir yer olduğu anlamına gelmemektedir; seyahatin kolay olduğu ve çok sayıda insanı öldürme araçlarının ulaşılabilir olduğu bir yerde hiçbir yer tamamen güvenli değildir. Gerçi her yerde bir terörist saldırı sonucu öldürülme riski, bir kazada ölme hatta sıradan bir cinayet sonucu ölme riskinden düşüktür. Kalabalık yerlerin, kaos ve endişe yaratmak isteyenlere çekici gelmesi, büyük kentleri, uçakları ve kitle ulaşımını açık bir hedef hâline getirmiştir. Dinî fanatizm, kararlı teröristleri beslemektedir. Yine de kitlesel cinayet, onu savaş ile karıştırmamızı gerektirmeksizin yeterince kötüdür. Otuz Yıl Savaşları çok yıkıcıydı çünkü düzenli ordular din, hanedan ve toprak için birbiriyle savaşan yöneticiler tarafından kurulmuştu; sivil nüfus, gelip geçen orduların önlerine çıkan her şeyi yok ettiğinden açlık ve hastalıktan ölmüştü. Çağdaş dinsel fanatiklik kötüdür fakat ancak intihar eğilimli bir fanatik tamamen silahlı bir devletin kontrolünü ele geçirdiği zaman küresel olarak tehlikeli bir hâl alacaktır. Bunu gerçekten korkutucu bir hâle getirmek için yeterince kitle imha silahlarına sahip iki ülke Rusya ve Birleşik Devletler'dir ve ikisinin de böylesi ellere düşmesi olası değildir.

Küreselleşme

Tehlikeli bir dünyada yaşadığımız gerçeğine geri döneceğiz. İlk olarak, bir diğer binyıl sonrası kaygıyı ele almalıyız; küreselleşmenin neden olduğu

siyasi gerilimler. Sosyalizm hem Marksizm hem de diğerleri, Batı Avrupa'da ve Amerika'da yükselen sanayileşmeye bir tepkiydi. Bir ülkede ne olduğu ile küresel olarak ne olduğu arasındaki benzerlikler dikkatlice kurulmalıdır fakat küreselleşmeye dönük tepkilerin, özellikle de birçok devlet hâlâ erken sanayileşme sancıları çektiği için erken sanayileşmeye dönük tepkiler gibi düşmanca olması şaşırtıcı değildir. İktisatçılar, değişim ile birlikte gelen adaletsizliklerden ve mutsuzluklardan ziyade değişimin yararlarını vurgulamaktadır; genel ve ortalama olarak toplumlar daha yüksek gelire, daha uzun bir ömre ve daha yüksek eğitim standartlarına sahip olduğunda bile birçok insan kötü durumda olabilmektedir. Yerinden edilenlerin sefaletini vurgulayan eleştirmenler, meseleyi yükselen gayrisafi milli hasılayı vurgulayanlardan farklı görmektedir.

Daha da iyi durumda olmaları gerektiğini düşünenler ise zenginleşseler bile mutsuz olabilirler. Sosyologların "yükselen beklentiler devrimleri" olarak adlandırdığı şey, siyasal düşünürleri rahatsız etmektedir; Fransız Devrimi sıklıkla böyle bir devrim olarak açıklanmaktadır.[10] Son iletişim devrimi, bizi birbirimiz için daha görünür kılmıştır ve Amerika'nın dünya popüler kültüründeki baskın rolü sonucu, hızlı ekonomik büyümenin olduğu ülkelerde bile birçok insan kendilerini, eski daha kötü hâllerinden ziyade Batı'daki zengin çağdaşları ile kıyaslamaktadır. Çağdaşı Amerikalılardan daha az zengin olmak bir adaletsizlik duygusu doğurmaktadır ve bu, dedelerinden, ninelerinden ve ebeveynlerinden daha iyi durumda olmalarıyla dindirilmemektedir. "Referans grup teorisi" öznel mutluluğumuzun ve kendimizi kıyasladıklarımızın mutsuzluğu konusunda bizi uyarmaktadır. Bu kitabı okuyanlar, kendilerinin, Moğol bir sığır çobanından veya Hindistan'da köy sokağını süpüren bir paryadan ne kadar iyi durumda olduğuna kafa yormaz ama üniversiteden tanıdıkları çok da zeki olmayan avukattan neden daha az ücret aldıklarını merak ederler. Tersine, hınçlarını yatıştıracağını umut ettikleri biri tarafından kendilerinden daha kötü durumda olanları düşünmeye teşvik edilmektedirler. İşten biraz anlayan her siyasetçi, bu basit gerçeği nasıl kullanacağını bilir.

Küreselleşmenin hem ulusal hem de küresel siyasi istikrarsızlığa yol açmasından ve her birinin diğerini körüklemesinden korkulmaktadır. Dünyanın yoksullarının, Marx ve takipçilerinin kullandığı anlamda bir "enternasyonal proletarya" teşkil ettiği sıklıkla söylenmektedir. Karl Marx'ın Avrupa'sının sanayileşmiş toplumlarının sınırları boyunca birleşen endüstri işçileri olmasalar bile potansiyel olarak sömürücülerine karşı isyan etmeye hazır küresel bir sömürü sisteminin kurbanları olarak proletaryanın devrimci rolünü yerine getirmektedirler. Bu Fanon'un *The Wretched of the Earth*'ünü harekete geçiren düşüncelerden biridir. Albenisi açıktır fakat Marx'ın tek bir ülkedeki proleter devrime ilişkin tasarımını küresel aşamaya taşımak sorunludur.

10 En ünlüsü, Tocqueville, *The Old Regime*, ss. 217-24.

Bir ülkede ne olacağına ilişkin Marksist teori daha güvenilir olsa da bunu küresel bir bağlama taşımak tehlikelidir. Ele geçirilecek bir devletin olması ve onun ele geçirilmesinin proleter isyanın hedefi olduğu, Marksist hikâye için aslidir fakat dünya, kelimenin gerçek anlamında bir anarşidir, ele geçirilecek bir devlet yoktur. Aynı şekilde, üretici güçler geliştikçe proleterlerin sayısının artması da Marksist hikâye için aslidir. Makineli üretim artar ve sanayi üretimine katılan insanların oranı büyür. Küresel ölçekte böyle bir süreç yaşanmamaktadır. Küresel ekonomiyi tanımlamaya başlamak bile zordur fakat eğer bazı fabrikalar, 1840 Manchester'ınkine benzese de çoğu benzemiyor ve modern küresel ekonominin temelini oluşturan mali düzenlemeler, Marx tarafından hayal edilenlere hiçbir şekilde benzememektedir. Gelişmiş ülkelerde protestocuların küreselleşmeye karşı öfkesini kabartan şey, gelişmekte olan ülkelerdeki çalışma koşullarıdır; çocuk emeği ve ilkel fabrikalardaki kadın emeği, çalışanlarının sağlığı, eğitimi veya refahı için hiçbir sorumluluk almayan acımasız işverenler, çalışan işçilerin örgütlenme ve işverenlerinden daha fazlasını koparma çabalarını bastıran siyasi sistemler. Kesinlikle bundan fazlası vardır fakat bırakın evrensel olmayı tipik bile değildir. Çoğu 1840 İngiltere'sinden tamamen farklıdır ve teknolojik olarak gelişmiş montaj fabrikalarında yüksek katma değer üretimini içermekteyken dışardan sağlanan hizmetler için ise kırsalda yaşayan aileleri tarafından neredeyse köle olarak satılan çocuklar değil şehirli üniversite mezunları çalıştırılmaktadır.

İşçiler ile çalıştıkları fabrikanın hem sahibi hem de yöneticisi mülk sahipleri arasındaki klasik antagonizma, küreselleşmiş dünyada mevcuttur. Modern fabrikaların sahipleri, on bin mil ötede yaşamaktadır; proletaryanın klasik silahı olan emeğin geri çekilmesi, üretimin kolayca başka bir yere taşınabildiği bir zamanda çok uluslu şirketlere karşı daha az etkilidir. Hegel'in hayal ettiği burjuvazinin akışkan fonları tarafından "haydan gelen huya gider" şeklinde tanımladığı dünya, bizim dünyamızdır. Marx, işçi dayanışmasının kesinlikle kaçınılmaz olduğunu varsayıyordu. Beraber çalışan işçiler, fiziksel yakınlık, verilen ve kazanılan mücadelelerin anıları, kime güvenileceği ve kime güvenilmeyeceğine ilişkin yerel bilgi sayesinde kolayca örgütlenebilirdi. Ölümünden önce bile bu görüşün modası geçmişti, şu anda ise tamamen mantıksızdır. Marx ayrıca ister demiryolu gibi fiziksel ister gazete gibi entelektüel olsun yeni iletişim araçlarının, işçilerin anlamasını ve yeni ortak amaçlar etrafında örgütlenmesini sağlayacağını düşünüyordu. Eleştirmenler, bu kaynakların eşit derecede kapitalistler ve hükümetler için de yararlı olduğunu gözlemlemiştir. Nitekim kapitalistler bir araya gelebilirler; hükümetler, silahlı güçlerini daha kolay bir şekilde hareket ettirebilirler; kitlesel medya, işçileri yanlış yönlendirmek, onların moralini bozmak ve onları örgütsüz kılmak için propaganda yapabilir. Hükümetler, bu konuda kesinlikle başarısız oldular, internet ve cep telefonları gibi yeni medyanın yükselişi, şehir isyanlarından gerçek ayaklanmalara kadar çeşitli nedenlerle çok

sayıda insanın hızlı bir şekilde harekete geçmesini mümkün kıldı. Marx'ın beklediği gibi bir devrime benzeyip benzemedikleri başka bir konudur.

Bu düşünceler, gelişmekte olan dünyadaki aşırı baskı altındaki işçilerin küresel bir proletarya oluşturup oluşturmadığı sorusuna yanıt değildir. Öyle olsaydılar bile küresel bir devrim yapamayacaklarını ileri sürmektedir. Bu, iki soruyu havada bırakmaktadır. İlki, bir proletarya oluşturup oluşturmadıkları; ikincisi ise Marx tarafından hayal edilenin dışında başka olasılıklara sahip olup olmadıkları yönündedir. İlk sorunun yanıtı hayır; ikinci sorunun yanıtı ise evettir. Klasik proletarya, üretim araçları ile ilişkisine göre tanımlanmıştı; klasik biçiminde bu, vasıfsız mülksüz işçiler ile çalışmayan sermaye sahipleri arasındaki ilişkiydi. Tayvan'daki vasıflı bir işçi ile Pakistan'daki bir halı fabrikasındaki 12 yaşındaki işçi arasında ortak hiçbir şey yoktur; işverenleri aracılığıyla dünya pazarı ile o kadar farklı şekillerde ilişki kurarlar ki burada Marksist dramayı harekete geçiren antagonizmanın besleneceği hiçbir şey yoktur. Her ülkede sömürülen güçlü antagonizmalar vardır; her ülke, zenginliğin düşünülenden bir iki adım önde olduğu Doğu Asya ülkeleri kadar başarılı olmayacaktır fakat gelişmekte olan dünyanın en kötü durumda olanları küresel bir proletarya oluşturmayacaktır. Şiddetli çatışmalar için hem gelişmekte olan ülkeler içinde hem de en kötüsü, zengin ulus-devletler arasında başka olasılıklar vardır. Fakat bunlar, küresel bir proleter ayaklanmayı değil, İran-Irak savaşını veya Birleşik Devletler'in yakın dönemki savaşlarını anımsatacaktır.

Milliyetçilik

Kesintili şiddet, etkilenenler açısından ne kadar dehşet verici olursa olsun savaş değildir. Bizzat terörist gruplar veya hedefleri, buna savaş dediğinde bile öyle değildir. Savaş, doğru kullanıldığında bir devletin diğerine karşı uyguladığı sistematik ve örgütlü şiddet kullanımıdır. İç savaş ise benzetme yapmak gerekirse, devleti kontrol etmek veya onu yeniden düzenlemek isteyen kısmi gruplaşmaların başvurduğu sistematik ve örgütlü şiddet kullanımıdır. Başarısız devletlerde iç savaş ile basit haydutluk arasındaki farkı çizmek imkânsızdır. Günümüzde barışa yönelik en büyük tehlike, başarısız devletlerden gelmektedir fakat bu, *ex hypothesi** diğer devletlere, çok örgütsüz oldukları için etkili bir şekilde kullanmadıkları şiddet araçlarını yönlendirebilecek olmaları yüzünden değildir. Neden oldukları tehdit, kaosa düşmüş olmaları ve gelişmiş dünyanın, durdurmak için müdahale etmek zorunda olduğunu hissettiği insani felaketler ile karşı karşıya kalmalarıdır; müdahale, sefaleti ve kan dökülmesini arttırarak diğer devletlerin ve devlet olmayan teröristlerin müdahalelerini oportünistçe kışkırtmaktadır. Yine de geniş bir ölçekte herhangi bir savaş riski taşımamaktadır. Yirmi yıl önce bir süper gücün müdahalesi, diğerinin karşı müdahalesini davet etme riski

* Önerilen varsayıma göre.

taşıyordu; şu anda müdahaleye eğilimli tek bir süper güç olduğundan bu tehlike ortadan kalkmıştır.

Süper güçler arasındaki rekabetin yokluğunda, büyük güçler arasındaki nükleer savaştan korkmayabiliriz fakat iç savaşlar veya alt-iç savaşlar komşu ülkelere yayılarak onları istikrasız hâle getirecektir. Kongo ve Angola'nın geçmişte yaptığı ve Somali'nin yapmakla tehdit ettiği gibi, bu bir kıtanın önemli bir kısmını etkileyebilir. Böyle durumlarda, uluslararası ilişkilerdeki gerçekçi ve insancıl yaklaşımlar arasında bir karşı karşıya geliş vardır. Gerçekçi olan yaklaşım, gelişmiş dünyanın hükümetlerinin sadece kendi toplumlarının yaşamsal çıkarlarının tehlikede olup olmadığını sormasını ister; insancıl olan ise milyonlarca insanın sadece yaşadıkları yerde yaşama bahtsızlığı yüzünden katliam riski altında olmasını kabul edilemez bulur. Gerçekçi yaklaşım, Güney Sudan'da yaşanan tecavüz, açlık ve cinayetin İngiltere ve Birleşik Devletler için çok az tehdit taşıdığını vurguladığında aşırı hissizdir fakat gerçekçiler buna, kötü değerlendirilmiş bir müdahalenin daha fazla insanın tecavüze uğramasına, açlık çekmesine ve öldürülmesine yol açacağı şeklinde makul bir cevap verebilirler. İnsani felaketin yol açtığı siyasi sorun, kısaca aşağıdaki gibi ele alınabilir. Yerel yönetimler başarısız olduğunda barışı ve zenginliği sağlayabilecek bir tür dünya hükümeti var mıdır?

Daha geniş çatışma riski, eski tarz milliyetçilikten gelmektedir. Aşırı milliyetçi hükümetler, mevcut sınırlarının ötesinde çabalara girişti̇ğinde bir tehlike belirmektedir; diğeri ise milliyetçi hareket hırslarını engelleyen bir ulus-aşırı rejimin altını oymaya ve onu parçalanmaya çalıştığında ortaya çıkmaktadır. İlki, Hitler'in Çek komşularına yönelik saldırılarının bahanesiydi. Sovyetler Birliği'nin dağılması, iki soruna da kapı araladı; farklı bakış açılarından Çeçenistan'daki Rus varlığı ya Çeçenlerin meşru isteklerini bastırmaya çalışan Rus aşırı milliyetçiliğinde ısrar ya da Çeçen milliyetçilerinin Rusya'yı parçalama çabasıydı. İkisi de İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren Orta Doğu'da siyasete dair unsurlar içermektedir. İsrail devletinin kurulmasının etkisini bir yana koyarak emperyalist güçler olan İngiltere, Fransa ve Birleşik Devletler'e karşı "Arap milliyetçiliğini" teşvik etmede başrolü kapmak için birbiri ardına devletlerin gösterdiği çaba, bölgenin siyasetinde merkezî bir yerdedir. Dünyanın önde gelen petrol tedarikçisi olarak bölgenin konumu, Ortadoğu siyasetini küresel bir hâle getirdiği için bu her zaman çok tehlikeli olagelmiştir. Petrol olmadan Ortadoğu'yu hayal edebilen okuyucular, aynı zamanda kayıtsız ve ilgisiz dış güçlere karşı kendini parçaladığını da hayal edebilir.

Arap, İran ve diğer Ortadoğu milliyetçilikleri küresel siyaseti istikrarsızlaştırmaya devam edecektir fakat büyük devletler arasında bir savaşı kışkırtma tehlikesi çok azdır. Bu, sebep olacakları korkuyu ve kaygıyı hafife almak veya liberal demokrasiler şiddetin kendi ülkelerine bulaşmasını engellemek için adım attığında ortaya çıkan sivil özgürlüklerdeki erozyonu küçümsemek değildir. El Kaide'nin hedefi her zaman Suudi Arabistan'dır fakat Mekke'de

halifeliğin yeniden kurulmasına sadece Birleşik Devletler'in mâni olduğu kanaati, Birleşik Devletler'i ve müttefiklerini ateş hattına koymaktadır. İkincil zararlar yoğun olabilir; sadece kendileri ile alakalı olmayan bir dava nedeniyle insanlar ölmez ama aynı zamanda ikincil zararlara karşı kendilerini koruma onların yaşam tarzına da zarar verebilir. Son elli yılın tarihi, hedefi söz konusu bir bölgeyi kontrol eden sömürgeci veya yeni-sömürgeci güç olduğunda milliyetçi öfkenin, kendi kendini sınırlandırdığını ve bunun, din ile milliyetçiliğin içinden çıkılmayacak bir şekilde iç içe geçtiği duruma göre büyük bir fark olduğunu ortaya koymaktadır.

Genellikle milliyetçi duygular için doğal bir sınır vardır. Dolayısıyla 1950'lerde Kenya'daki Mau Mau ayaklanmasının hedefi, İngiliz sömürge otoritesinden ve tercihen bütün beyaz yerleşimcilerin çoğundan kurtulmaktı. Diğer sömürge karşıtı ayaklanmalar da benzer şekilde sömürgeci gücün konumunu savunmasız hâle getirmeye ve sömürge yönetiminden kurtulmaya çalışmaktadır. İsyancıların, genellikle meşruiyetten mahrum bir devlet aygıtını ve içeride yükselen baskılar ile dışardan gelen rekabetçi baskıları karşılaması zor bir ekonomiyi idare eder bir konumda buldukları olgusu, ulusal bağımsızlık görevinin tamamlanmadığı anlamına gelmemektedir. Yabancı güçler ülkeden atılmıştır ve ulusal bir yönetim tesis edilmiştir. Tüm kötülüklerin kökü olan, Birleşik Devletler'e yönelik terörist saldırılar farklıdır; teröristlerin, bağımsızlığa kavuşturacakları bir anavatanları olmadığından ziyade anavatanları yanlış ellerdedir. Seküler, öte dünyayı tanımayan, maddiyatçı kültürün kaynağı olması anlamında Birleşik Devletler, "küresel" bir sömürgeci güçtür; gücü bu anlamda askerî olmaktan çok manevi olduğundan, 1945 ile 1975 arasındaki sömürgeci güçlerden kurtulmaya benzer bir kurtulmanın imkânı yoktur. En tuhafı ise yüksek ihtimalle gerçekleşmesi beklenen savaş nedeninin en eski moda neden olmasıdır. Eğer sınırlar belirsizse iyi silahlanmış güçler, onları düzeltmeye çalıştıklarında savaşa tutuşabilir. Bir örnek olarak Hindistan'ın hem Pakistan hem de Çin ile çözülmemiş sorunlarının olduğu gösterilebilir.

Nükleer Kâbuslar

Terörist ve milliyetçi şiddet, Üçüncü Dünya Savaşı anlamına gelmediği gibi aynı zamanda medeniyetin sonunun geldiğini işaret eden bir tehdit de değildir. Terörist ve milliyetçi şiddet, zengin ülkelerdeki yaşamı daha az çekici kılmaktadır fakat bu oradaki yaşamı Güney Sudan'dan veya Uganda'dan daha az çekici bir hâle getirmemektedir; kişinin bunu anlaması için mültecilerin gittiği yönü düşünmesi yeterlidir. Son olarak, daha geniş bir ölçekte insan yaşamının ortadan kalkmasının gerçekten mümkün olduğu iki konuya bakmamız gerekmektedir. Bunlar, bir dünya hükümeti teşkil etmediğimiz sürece bir nükleer soykırımla sonumuzu getireceğimiz ve kaçınılmaz olarak kendimizi zehirleyeceğimiz konularıdır. Kendimizi yok etmeye yazgılı

olduğumuz korkusu, yirminci yüzyılın başından beri yaygındır; buna sadece Hiroşima ve Nagazaki'de atom silahlarının kullanılmasıyla ulaşılmamıştır. Birinci Dünya Savaşı, çok sayıda makul insanı, kendimizi yok etmeye yazgılı olduğumuz sonucunu çıkarmaya sevk etmiştir. Bu çıkarım, sanayileşmiş savaş ve vahşi içgüdülerimizin kontrol edilemez olduğu korkusunun bir araya gelmesini yansıtmaktadır. Sanayileşmiş savaş dehşeti ilk önce Amerikan İç Savaşı'nda görüldü. Kararlı piyadenin baraj ateşi ve düşman bir salvodan fazla ateş etmeden saldırarak müstahkem bir mevziiyi alabileceği bir savaş olarak başladı; kuyruktan dolmalı tüfekler ve etkili sahra toplarının iyi korunan birliklere karşı ölümcül uzun menzilli atışlarını mümkün kıldı. Askerler silahlarını siper araç gereçlerinden daha istekli bir biçimde kullanıyordu. Birinci Dünya Savaşı, yüksek patlayıcıların ve makineli tüfeklerin ölümcül potansiyelini ortaya koydu; bombardıman uçakları, savaşın gidişatını değiştiremeyecek kadar geç ortaya çıktı fakat taşıdıkları potansiyel açıktı. Et ve kan, ölüm ile beslenen makinenin insafına kalmıştı.

Savaşta, onu takip eden İspanyol gribi salgınından çok daha az kişi öldü fakat bunun siyasal düşünce üstünde çok ağır bir etkisi olmuştu. Medeni halkların çok büyük bir keyifle ve bu kadar çok sayıda öldürdüğünü görmek, insanları bir "ölüm içgüdüsü"[11] ile doğdukları konusunda ikna etmişti. Öz yıkıcı veya basitçe yıkıcı dürtüyü bireysel insan ruhunun derinliklerine ve âdeta toplumsal kontrolün ulaşamayacağı bir yere yerleştirdiği için Freud'un görüşü, Augustinus'unkinden olmasa da Hobbes'unkinden daha zalimceydi. Ölüm arzusu, birbirinden ayrılmaz iki güçlü içgüdüden biridir, diğeri cinsel tatmin arzusudur. Bu görüşten çok etkilenen bir düşünür olan Bertrand Russell, uzun yaşamını, insan yıkıcılığını kontrol altında tutabilecek bir dünya hükümeti lehine militarizme ve savaşa karşı kampanyalarla geçirmiştir.

İnsanlığın içgüdüsel saldırganlığı ve bu saldırganlığın kendi kendini yıkıma dönüşme eğilimi konusu, zorluklarla doludur. İnsan davranışının psikanalitik yorumları tartışmalıdır ve insanoğlunu, kendi devam eden varlığı için daha az tehlikeli yapmanın yollarına dair öngörüler için psikanalize bakan her kuramcıya karşı psikanalizin, özünde siyaset hakkında sessiz olduğu konusunda ısrar eden bir başkası vardır. Freud ikisini de söylemektedir. 1930'da basılan *Civilization and Its Discontents*, medeni bir varoluş için gerekli içgüdüsel baskılara boyun eğmemizin zorluğu hakkında bir deneme olsa da, buradaki ahlak açık değildir. Freud, kesinlikle Hobbes gibi bireylerin homo homini lupus* olduğunu ve birbirlerine zarar vermelerinin engellenmesi gerektiğini iddia etmektedir fakat bu kısıtlamaları içselleştirmeleri ve en derin arzularıyla toplumsal yaşamın gerekleri arasındaki gerilim ile yaşamayı kabullenmeleri gerektiği konusunda Hobbes'tan daha ısrarcıdır. Kitabın Almanca başlığı, bir şey olduğu için değil "huzursuzluk" kritik düşünce olduğu için *Unbehagen in der Kultur*.

11 Freud, *Beyond the Pleasure Principle*.

* İnsan insanın kurdudur.

Apaçık nedenlerden dolayı hiç kimse, saldırganlığın içgüdüsel ve insan kontrolü ötesinde olduğu düşüncesi üzerine bir siyaset kuramı kurmadı. Öz yıkıma yazgılı olmasak da saldırganlığa karşı o kadar korumasız ve kızdığımızda yanlış hesap yapmaya o kadar yatkınız ki yaşamımıza son verme araçlarına sahip olduğumuz andan itibaren yaşam beklentimiz sınırlanır. Nükleer füzyonun keşfi, bu düşüncenin aciliyetine katkıda bulunur; artık tüm insanlığı defalarca yok edebilecek kaynaklara sahibiz. 1950'lerde ve 1960'larda nükleer savaşın tehlikeleri hakkındaki birçok tartışma, yıkıcı dürtülerimizin insanlık tarihi için perdeyi indirmesinin an meselesi olduğuna ilişkin yaygın hissi yansıtmaktadır. Bertrand Russell tek değildir ama birçok yazardan daha uçta ve daha dokunaklıdır.[12] Öz yıkıma ilişkin içgüdüsel bir itkimiz olmasa, savaşlarla özgürleşen ve milliyetçi veya etnik gurur, dinî inanç gibi irrasyonel kuvvetler tarafından kışkırtılan saldırgan bir yönden daha kötü bir şeye sahip olmasak da sorunlar yeterince ürkütücüdür. Bundan çıkacak ahlakı çizmek zor değildir. Savaşma içgüdüsüne sebep olan durumlarda, kararımız zedelenir; çatışmanın zararlarını hafife alırız ve başarı şansını abartırız. Savaşmaya yazgılı değiliz fakat tehlikeli derecede savaşmaya eğilimliyiz. Sağduyulu siyaset, bu zayıflıkları etkisiz hâle getirmeye çalışmalıdır; sağduyulu siyasetçi, savaşı yücelten, gerilimleri artıran, kan dökülmesine yol açan milliyetçi ve emperyalist siyasetler takip etmek yerine kendi halkının başka halklara olan düşmanlığını azaltmalıdır. Bu, diğer milletlerin de eşit derecede kısıtlanması garanti altına alınmadan sağduyulu siyasetçinin, bu saldırganları caydırmak ve kolay hedef olmaktan kaçınmak için bu diğer tarafın bizim onlara saldırma niyetinde olduğumuzu düşünmesine yol açsa bile halkını yeterince silahlandırması gerekmektedir şeklinde sevimsiz ve sert bir cevaba davetiye çıkartmaktadır. Birleşik Devletler Stratejik Hava Komutanlığı'nın (1992'de kapatıldı) sloganı, "Barış bizim mesleğimizdir" şeklindeydi. Bu kötü bir şaka gibi gözükebilir ama caydırıcılığın mantığını ifade etmektedir.

Pasifizm ve Dünya Devleti

Bunlar caydırıcılık kuramının klişeleridir ve bunlara barışı sağlamaya yönelik kimi pasifist reçeteleri ele aldıktan sonra geri döneceğiz. Pasifist düşüncedeki iki damarı birbirinden ayırmamız, dünya hükümeti konusunu ele almamız ve son olarak da kaderimizin bir patlamayla değil ama sızlanarak ölmek olduğu şeklindeki yakın dönem korkusuna dönmemiz gerekmektedir. Pasifizm genellikle mutlak ve sonuç odaklı versiyonlara bölünmüştür. Mutlakçı damar, tamamen şiddet karşıtlığına adanmıştır. Bu Tolstoy ve Gandhi'nin pozisyonudur. Tolstoy, İsa'nın öbür yanağını dönme öğüdünden doğan Hristiyan geleneğine dayanmaktadır. Gandhi ise Hindu kötülüğüne karşı pasif direniş geleneğine dayanmaktadır; gerçeğe adanmayı, Hindistan'ın İngiliz işgalcilerine karşı güçlü bir politik silaha dönüştürmüştür.

12 Russell, *Has Man a Future?*

İkisi de Sokrates'in, adaletsizlik yapmanın adaletsizliğe maruz kalmaktan daha kötü olduğu konusundaki ısrarını yansıtmaktadır. Derin pasifizme saldırmak kolaydır; başkalarını savunmak için savaşmayacak olan pasifist, onların ölmesine izin vermenin veya düşmanlarının zalimliklerine katlandıklarını görmenin suçunu da üstlenmelidir. Bazı pasifistler bu sonucu kabul etmektedir; diğerleri ise buna meydan vermeyecek pasif direniş yöntemleri hayal etmektedir. Bunun belirgin zorluğu, pasif direnişin en çok bizden bir şey almayı uman ve iş birliği olmaması durumunda rahatsız olan düşmanlara karşı işe yaradığıdır. İngiltere, Hindistan'ı yerel halkın iş birliği ile yönetmek istiyordu, Hindistan nüfusunun ölmesini istemiyordu. Basitçe bizim ölmemizi isteyen bir düşman pasif bir şekilde iş birliği yapmama yoluyla engellenemez; bu, Naziler tarafından imha edilmeyle yüz yüze olan Yahudilerin hiç işine yaramazdı.

"Pasifist" olarak adlandırılan daha yaygın görüş, şiddetin son tercih olduğu şeklindeki doktrindir.[13] Bertrand Russell'ın genel görüşü mutlakçılıktan uzaktı ve Immanuel Kant, Rousseau ve rahip Reynal'a kadar uzanan liberal düşünürlerin çizgisindeydi. Bu da benzer sorunlar doğurmaktadır. Birçok pasifist şiddetin neden olduğu ölümleri en aza indirmeyi amaçlayan sonuç odaklıdır; kayıpların kısa ve uzun vadede en aza indirilmesi arasındaki çatışma ve hesaplamanın belirsizliği hakkındaki sayısız sorunla karşılaşırlar. Engelleyici savaşı savunmak, pasifist görüşün çok uzağındadır fakat belli bazı koşullar altında önleyici savaşın uzun vadede şiddete dayalı ölümleri en aza indireceğine inanabiliriz. Çok şaşırtıcı bir örneği alacak olursak; Bernard Russell'ın 1946'da yaptığı gibi, nükleer silahlara sahip olmadan önce Sovyetler Birliği'ne karşı kısa bir savaşın Avrupa'da uzun bir barışı garanti altına alacağına ve yine bizzat Russell'ın gerekli olacağını varsaydığı gibi, Birleşik Devletler, Sovyetler Birliği'ne diz çöktürmek için nükleer silah kullanmak zorunda kalsa bile gelecekteki bir nükleer savaşı engelleyeceğine inanmak tamamen akıl dışı değildi. Russell önleyici savaşı savunuyordu. Bunun çok sayıda kayba mal olacağını kabul ediyordu fakat yine de bunların, savaşın gerçekten olması durumundaki kayıplardan çok daha az olduğunda ısrarcıydı; eğer Birleşik Devletler bu hesaplamalarla ikna edilmiş olsaydı milyonlarca insan beyhude yere ölmüş olacaktı.

Bu örnek, tüm böylesi hesaplamalara karşı nihai argüman değildir. Tacitus'un alıntıladığı, Romalıların bir çöl yarattığı ve buna barış dediğini ileri süren (muhtemelen hayali) İskoç kabile şefi Calgacus'a sempati duysak da Romalıların kısa vadeli gaddar askerî yöntemlerle Avrupa'daki uzun vadeli şiddeti azalttığını düşünebiliriz.[14] Böylesi bir görüşle ilgili bir sorun belirsizliktir; diğeri ise canını alacağımız yaşamlar ile kurtarmayı umduğumuz yaşamlar arasında ikna edici bir ahlaki karşılaştırma yapmaktır. Birçok filozof gibi Russell da büyük sayılarla ve büyük soyutlamalarla uğraşma

13 Ceadel, *Thinking about Peace and War*.

14 Tacitus, *The Agricola*, s. 98: solitudinem faciunt et pacem appellant.

eğilimindeydi; yüz milyon insanı öldürebiliriz ama "medeniyeti" kurtarabiliriz. Birçok kişi, yaşamlarını henüz doğmamış varsayımsal varlıklar uğruna kaybedecek insanların kaderinin dengelenmesinin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Tanrı, geçmişi, mevcut anı ve geleceği aynı tarafsız gözle ele alabilir; on dokuzuncu yüzyıl faydacısı Henry Sidgwick okuyucularına, ahlakın, "evrenin bakış açısını" benimsediğini fakat evrenin bir bakış açısı olsa bile siyasetin bunu benimseyemeyeceğini anlatmaktadır.[15] Yaşayanların çıkarları henüz doğmamış olanların çıkarlarına ağır basmaktadır; yaşayanlar öldükten sonra ne olacağı konusuna bu noktaya kadar ilgi gösterir. Bu, çevreyi koruma siyaseti açısından çok önemlidir; şiddete dayalı ölüm konusundaki siyaset hakkında ise önemsiz değildir.

Caydırıcılık ve Aşırı Titizlik

Bu sorunları bir kenara bıraktıktan sonra caydırıcılık sorunlarıyla karşılaşırız. Savaş olasılığını en aza indirmeyi arzulayan ve son çare olarak savaşmaktan önce her şeyi deneyen pasifist, savaş hakkında kendisi gibi nefret hissetmeyen saldırganlara karşı caydırıcılık sorunu ile yüz yüze gelmek zorunda kalır. 1930'lardaki silahlanmanın isteksiz savunucuları tam da bu sorunla yüzleşmişti; daha iyi donanıma sahip bir ordu, donanma ve hava kuvvetleri, Britanya'nın savaşa girmesine mi yol açar yoksa Almanlara uzun bir savaşı kaybedecekleri veya değmeyecek bir bedel pahasına amaçlarına ulaşacaklarını göstererek Alman militaristlerini caydırır mı? Ahlak filozoflarından çok siyasetçiler için daha açık olan bir zorluk ise kullanmaktan tiksindikleri silahlar için vergi ödemeye halkı ikna etmenin zorluğudur. Pasifist bir nüfusu, iş işten geçince yeniden silahlanmaya ikna etmek çok zor olabilir.

Pasifistin karşılaştığı bir diğer sorun ise en iyi siyasetin ciddi oranda ikiyüzlülük gerektirmesidir. Caydırıcılık, ancak caydırmaya çalıştığımız rakip, tehditlerimizde ciddi olduğumuza inanırsa veya ciddi olabileceğimizden korkarsa işe yarar. Bu da savaşmaya ne kadar isteksiz olursak o kadar militan görünmemiz gerektiği anlamına gelmektedir. Nükleer silahların icadı, bu noktayı yakın zamanlarda önemli bir hâle getirdi. 1920'lerden itibaren yazarlar, yüksek patlayıcı bombalarla sivil nüfusun bombalanmasının, medeniyetin ölümü olacağına ikna olmuşlardı; haklı değildiler fakat Birleşik Devletler ile Sovyetler Birliği arasındaki tam bir nükleer savaş tam da böyle bir şey olurdu. Bundan, iki tarafın da birbirini, Kıyamet'i getirecek bir saldırı düzenlemekten caydırması gerektiği sonucu çıkmıştı. Bu düşünceden ise her bir devletin, diğerinin sadece diğer tarafı yok edecek araçlara sahip olmadığını ama bunları kullanmaya tereddüt etmeyeceğini anlamasını sağlaması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği'nin ciddi bir askerî saldırı karşısında diğer tarafı ve yerkürenin çoğunu tamamen yok etmek için gözü kara

15 Sidgwick, *The Methods of Ethics*, s. 382.

bir istek sergilediği dehşet dengesi sistemi olarak bilinen MAD'ın mantığıdır. MAD'ın mantığı kusursuzdur ama istikrarlı değildir; saldırıya uğrayan ülkenin misilleme yapması, dünyanın çoğu için kesinlikle daha kötüdür. Saldırıya uğrayanlar ölmüştür ve milyonların ölümü onları yaşama döndürmeyecektir. Eğer saldırıya uğrayan ülke akılcı ise başka ölümlerin ve yıkımların bir anlamı olmadığı için teslim olacaktır. Fakat akılcı davranacağının bilgisi, onun caydırıcı değerini ortadan kaldırır çünkü asıl nokta düşmanın, bir saldırının cevabı olacağından emin olmasını sağlamaktır. MAD bu yüzden delicedir; daha dikkatli olursak iki taraf da diğerini akılcı caydırıcılığı korumak için akıl dışı davranacağı konusunda emin olmasını sağlamalıdır. Ancak saldırı karşısında akıl dışı yıkıcı çılgınlar gibi davranacağımız izlenimini yansıtmamız durumunda ihtiyatlı, sağduyulu siyasetçi gibi davranacak olmamız her şeye rağmen sıkıntı vericidir. Nükleer statüko karşıtlarının, yanılıyor olsalar da siyasetçilerden ziyade delilerle uğraştıklarını düşünmesinde şaşırtıcı bir yan yoktur. Vietnamlıların, kendisinin bir zırdeli olduğuna yani onları müzakere masasına oturtmak için Phnom Penh'i haritadan silmeye tereddüt etmeyeceğine ikna edilebileceğini umduklarını söyledikleri Richard Nixon bunu anlamış siyasetçilerden biriydi.

Dünya Devleti

Her derde deva bir dünya devleti, insan ırkını tehdit eden tüm savaşlara son verecek bir savaş tehlikesine çözüm arayışı içindeki birçok düşünürü baştan çıkarmıştır. Bu fikir, siyasal düşünce kadar eskidir; Yunan düşünür Isocrates, Yunan şehir devletlerine musallat olmuş kesintisiz savaşın çaresinin, hepsini düzen içinde tutacak bir şemsiye devlet olduğunu ileri sürmüştü. "Evrensel kral" kavramı, erken Orta Çağ'da Dante tarafından yeniden keşfedilmişti; bu argümanın modern biçiminin Hobbes ile başladığı ve öz bilince Kant ile ulaştığı düşünülebilir. Hobbes'un, bir egemen tesis etmenin gerekliliğine ilişkin argümanları, bireyleri kontrol altında tutacak büyük bir gücün yokluğunda bireylerin ya çıkar için ya korkudan ya da sadece kendi üstünlüklerini kurmak için birbirlerine saldıracağıydı. Bundan sonraki doğal adım, kendileri anarşi durumunda olan ulus devletlerin, onları denetim altında tutacak bir egemene ihtiyaç duyup duymadığını sormak ve belki de ihtiyaç duyduklarını düşünmektir.

Hobbes'çu kavramlarla bunun yanıtı, bireylerin, doğa durumunda mustarip olduğu birini öldürme dürtüsünden mustarip olmamasıdır. Rakibini öldüren veya sakatlayan biri, bunu cevap vermeyeceği korkusuyla yapar; devletler, bireylerin aksine nadiren tamamen ve aniden yok edilirler, dolayısıyla karşılıklı caydırıcılık yeterli olacaktır. Görece zayıf bir devlet, işgali, kötü bir teşebbüs hâline getirmeye yetecek kadar işgalciye zarar verebilir. Bu Liechtenstein veya Andorra'yı rahatlatacak bir düşünce değildir fakat Fransa ve İngiltere boyutunda ulus devletler için ikna edicidir. Aynı zamanda akıl

yürütmenin de sınırlarını ortaya koymaktadır; ideolojik tutkularla hareket eden veya yanlış hesap yapmaya eğilimli yöneticiler tarafından idare edilen ulus devletler, sağduyulu bir öz çıkarın onları uzak tutacağı savaşlara girişeceklerdir. Daha nüanslı düşüncelerin, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar beklemesi gerekecekti ve Immanuel Kant'ın Perpetual Peace'inde bir dünya devleti görüşü değil ama o tarihten beri geliştirilmemiş barış koruyucu bir uluslar birliği görüşü ortaya çıktı. Kant'ı harekete geçiren, halkların öz yönetim hakkına sahip olduğu fakat birçok başka hakla beraber bu özerkliğin kontrol edilmeyen uygulamasının sonsuz çatışma ve savaş olasılığını davet ettiği düşüncesidir. Dünya sadece uygulanamaz değil –hukuk dairesi içine çekilmesi gereken büyük ve tehlikeli devletler egemenliklerini devretmeyecektir– aynı zamanda ahlak dışıdır çünkü halkların kendini yönetme hakkını ihlal etmektedir. Genel olarak faydacılar, dünya devletini veya bu imkânsız ise ikinci en iyi seçenek olarak büyük bir uluslar birliğini arzulayacaktır. Kant, halkların haklarını yakın zamanda yeniden ele alan John Rawls gibi, bunun, uluslararası ilişkilere dönük faydacı yaklaşımın kör noktası olduğunu düşünüyordu. Özgür öznelerin ancak özgürlüklerine saygı duyulması hâlinde hukuka uygun yönetilebileceği gerçeğini ciddiye almamaktadır. Ülke içinde, sadece anayasal bir rejim meşrudur; aynı şekilde bir uluslar birliği de meşrudur ama küresel bir despotluk meşru değildir.

Bir uluslar birliği tüm meşru devletleri, hukuk gibi ilişkilerle birleştirmektedir; her biri kendi işlerini yönetmede bağımsızdır fakat birliğin bir üyesine yönelik saldırganlık eyleminin uluslararası hukukta suç olması bakımından diğerlerine bağlıdır. Sadece bu birliğe mensup diğer üyelerin askerî müdahalesine izin vermektedir. Kant'ın iki buçuk asır önce yazdığı risalesinin okurları, Birleşmiş Milletler Anlaşması'nın 5. Maddesi'nin çok önceden formüle edildiğini gördükleri için şaşıracaktır fakat şaşırmamaları gerekir. Uluslararası barışı koruyan bir anlaşma, imzacıların özerkliğinin ancak kendileri ile ilgili konularda ve diğerlerinin özerkliğini ihlal etmeleri durumunda kendilerine dönük müeyyideleri kabul etme karşılığında güvence altına alındığı varsayımına dayandığı düşüncesi, Hobbes'un Kıta Avrupası'ndaki Skolastik yakın dönem çağdaşlarından görülmektedir. Daha derin sorun, bireyler ile devletler arasındaki farklılığın sadece tek bir ulus devleti ilgilendiren ilişkiler alanına ilişkin tuhaflığa neden olup olmadığıdır. Kendi Yahudilerini katletmekte bir sorun görmeyen bir devlet, komşularına saldırmıyor olabilir fakat karşılıksız kalmasına izin vermemiz gereken bir şey de yapmıyordur. Yanlış olduğunu düşünsek de bir devletin meşru bir şekilde yapabileceği çok sayıda şey vardır; soykırım bunlardan biri değildir. Kant ve Rawls, bir durumda birliğin üyelerinin gerçek cumhuriyetler olduğu konusunda ve diğer durumda onların benzeşen özelliğinin iyi düzenlenmiş olmaları konusunda ısrar ederek böylesi olasılıklara karşı gardlarını almaktadır.[16] Birleşmiş Milletler Anlaşması'nın böyle gereklilikleri yoktur ve benim de aralarında

16 Rawls, *Law of Peoples*, ss. 4 vd., 63.

olduğum birçok eleştirmenin gözünde ulusal egemenliğin ihlal edilemezliğine çok fazla taviz vermektedir.

İnsancıl Müdahale

Çözülmesi zor bir soruna geldik. Modern dünya, ekonomik küreselleşmenin bir sonucu olarak askerî yıkım tehdidi altında değildir. Ortadoğu ve bize daha yakın yerlerde milliyetçi ve dinî coşkunun çakışması sonucu, askerî yıkım değil ama kaygı ve ekonomik kayıp tehdidi ile karşı karşıyadır. Dünyanın bazı bölgelerinde, nükleer güçler arasında bir savaş yaşanabilir. Şu ana kadar Hindistan ve Pakistan, tansiyonu çok yükseltmeden düşük seviyeli çatışmalara girmiş olsa da ölümcül bir hata yapabilirler; Kuzey Kore, Güney Kore üzerine baskı uygulamada bir hesap hatası yapabilir. Bu, bir küresel felaket tehdidi değil telaffuz edilemeyecek derecede yerel bir dehşettir. Sovyetler Birliği'nin çöküşü ile birlikte dünya devleti özlemi azaldı; insan yaşamını ortadan kaldırabilecek iki devlete ilişkin tehlikenin sona ermesi buna neden olmuş olabilir. İki sorun hâlâ yerinde durmaktadır. İlki, vatandaşlarının insan haklarını ihlal eden veya asgari güvenlik ve refahı sağlayamayan devletlere müdahale yönündeki baskı, ikincisi ise kolektif güvenlik etrafında Birleşmiş Milletler'in ötesine geçen uluslararası yönetim biçimlerine yönelik itici gücün çevresel bir yıkım olabileceği olasılığıdır. Bölgesel çevresel yıkım, insanlık tarihi boyunca yaşamın bir gerçeği olsa da bu, siyasal düşüncenin son iki bin yılında tartışılmamış yeni bir gerçekliktir.

İnsani müdahale baskısı, bireyler ile devletler arasındaki derin farklılıkla başlamaktadır. Aile efradı olmadan, varlığı için sadece kendisine dayanan bir bireye, komşularına zarar vermediği sürece sağduyudan uzak bir şekilde davranma izni verilmelidir; bir devlet ise başkalarının haklarını ihlal etmeden kendi özel alanı içinde sağduyudan uzak bir şekilde davranamaz. Bir özel alana sahip değildir. Devlet, territoryal bir yetki alanı iddiasında olan; meşruiyetini ve yetkisini tebaasının itaatinden, tebaanın refahı için ne yaptığından alan bir kurumlar manzumesidir. İnsan hakları dünyasında vatandaşlar, kendi yöneticilerine karşı haklara sahiptir; işkence ve adil yargılama hakkı gibi zarar verici olmayan davranışlara ilişkin haklar ile eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik gibi belki de daha geniş haklar, bu kapsamdadır. Bu hakların nasıl güvence altına alınacağı sorununun cevabı kolay değildir. Halkın öz yönetim hakkına sahip olduğunu kabul eden biri için ölüm anı dışında bir devletin uyruklarına yardım etmeye ancak bunu, o devletin istemesi hâlinde izin verilir şeklindeki yanıt cazip gelmelidir. Bir devletin çok sayıda üyeler yığınından oluştuğunu ve her birinin dünyayı aynı şekilde algılamayacağını hatırlayan biri için ise yurttaşları konusunda başarısız olan bir devletin talep edilmeyen müdahalelere karşı dokunulmazlığını kaybedeceği düşüncesi cazip gelecektir.[17]

17 Beitz, *The Idea of Human Rights*, ss. 97-101, 201-12.

Bu yol üstünde bir dizi kaygı yatmaktadır; nükleer yıkım korkusu değil ama yetersiz bir müdahalenin, herkesin durumunu daha kötüye götüreceğine ve müdahalelere karşı hıncın, terörizm ve gayri nizami savaşın beslendiği alan olduğuna ilişkin haklı korkudan bahsedilebilir. Diğer taraftan, harekete geçmemek ise bir çocuğun boğulduğunu gören ama elbiseleri kirlenir korkusuyla suya atlamaya tereddüt eden bir yolcunun davranışına çok benzemektedir. Birleşmiş Milletler Anlaşması'nın 5. Maddesi'ndeki kısıtlamalar, siyasetçileri ikiyüzlü tartışmalara sevk etmektedir. 5. Madde, askerî eylemlere sadece meşru müdafaa temelinde izin verdiğinden insancıl müdahale savunucuları, başarısız devletlerin, kendi vatandaşları kadar komşularını da tehlikeye attığını, her zaman ikna edici bir şekilde olmasa da iddia etmek zorunda kalmaktadır. Rakipleri ise aynı derecede ikna edicilikten uzak bir şekilde, müdahalenin yokluğunda yerel halk acı çekse bile acılarının başka kimseyi tehdit etmediğini ve yarardan çok zarara yol açmadan iyileştirilemeyeceğini iddia etmektedir. Bir devletin vatandaşlarına karşı başarısız olmasının, onun dış müdahaleye karşı egemen dokunulmazlığını ortadan kaldırdığı iddiası, dünyadaki her devlet tarafından reddedilmektedir. Finanse etmeye istekli zengin ülkeler bulmayla ilgili mali zorluklar ve kimin polislik yapacağına ilişkin bir konsensüse varmakla ilgili siyasi zorluklar altında, dünyanın vicdanının tarafsız gücü olarak evrensel açıdan saygı gören uluslararası bir gücü sürdürmek de kolay değildir ve onun engelleyeceği düşünülen çürümenin pençesine düşmesine mâni olmak da imkânsız görünmektedir.

İnsancıl müdahale gerek uluslararası etik gerekse de devlet pratiği alanında büyük bir çözülmemiş konu olarak kalmaya kesinlikle devam edecektir. Masumları kötüye kullanmaya karşı koruma görevi, müdahalecilere ahlaki bir üstünlük sağlamaktadır. Akıllı bir şekilde müdahale etmenin zorluğu ise temkinli olanlara, rakipleri karşısında üstünlük sağlamaktadır. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden ve merkezî bir kaygı olarak nükleer kâbusların son ermesinden beri bu konu, uluslararası sistem kuramcılarını meşgul etmektedir. Basit uygulanabilirliğin yanı sıra yabancı ülkelerin neye ihtiyacı olduğunu belirleyip belirleyemeyeceği, bunu etkili bir şekilde ortaya koyup koyamayacağı gibi siyasal düşünce tarihinde öncülü olmayan kaygılar da mevcuttur. Kesişen kültürel beceriksizlikler, bizi kaygılandırdığı şekliye atalarımızı kaygılandırmıyordu. İspanyol işgalcilerin Karayip ve Güney Amerika yerli halklarının haklarını ihlal edip etmediği sorusu gündeme geldiğinde yerli halkların, masumların haklarını ihlal ettiği şeklinde popüler bir yanıt verilmekteydi. Karayip halklarına yönelik en büyük suçlama olan yamyamlığın, bir yerel kültürel seçenek olabileceği ve müdahale edilmemesi gerektiği, on altıncı veya on yedinci yüzyıl düşüncesi değildi. Bugün bir yerel kültürün, kadınlara dair yaklaşımı gibi konularda daha temkinli adımlar atıyoruz. Kadın sünnetine, General Napier'in önerdiği ölüyle yakılma uygulaması ile aynı tepki gösterilmemektedir. Sağduyu, her şeyin kültürel tercih olduğu iddiası ile doğa yasasının, her akılcı varlığın kalbine kazındığı iddiası arasında

hatırı sayılır bir orta yolun olduğunu söylemektedir. Soykırım akla uygun her ahlaki yasayı ihlal etmektedir, kamusal değil ama özel bir sağlık sistemi veya özel değil ama milli bir demiryolu sistemi, pragmatik olarak yerel tercihlerin bir konusudur. Yanlış tercihte bulunmanın bedeli olabilir fakat çok nadiren insani bir felaket düzeyine ulaşır, yöneticilerimizin ve yasa koyucularımızın günlük yetersizlikleri de ülkelerimizi başarısız devletler hâline getirmez. Hepimiz birçok başarısızlığın olduğu devletlerde yaşıyoruz ama birçoğumuz başarısız devletlerde yaşamıyor.

Çevresel Kötüleşme

Son olarak "bir patlama ile değil ama sızlanarak" kendimiz bir nükleer ateş fırtınası ile yanıp kül olmadığımıza veya onu takip eden bir nükleer savaşta, kışta açlıktan ölmediğimize göre, dünyayı yaşanmaz hâle getirdiğimiz ve belki de doğal kaynaklar için yapılan savaşların gelecekte daha da yayılacağı korkusuna gelebiliriz. Bu, belki de şu ana kadar yarattıklarımızdan daha güçlü, şu ana kadar düşündüklerimizden daha fazla dünya devletine yakın uluslararası kurumlar gerektiren bir sorundur. Pers İmparatorluğu doğal yıkıma karşı savunmasızdı; Darius'un ilk işgal donanması Boğazlar'da bir fırtına tarafından yok edilmişti. Doğa, insan faaliyetlerine karşı korumasızdır; ormanlar kesildi ve toprak tükendi. Emsalsiz olan, doğanın insan faaliyetleri karşısındaki savunmasızlığının şu anki boyutu ve şu an karşılaştığımız doğal yıkımların, insan faaliyetinin bir sonucu olmasının boyutudur.

Edmund Burke, Amerikan kolonicilerinin cesaretini ve enerjisini övdüğünde, onlar yol geçmeyen ormanları kesip tarla yapan ve onları eken çiftçiler veya rızklarını Kuzey ve Güney Kutbu denizlerinde arayan balina avcılarıydı.[18] Dünyanın çok azı bilinen ve insanların yerleştiği kısmı, bilinmeyen ve yerleşilmemiş kısmından daha azdı. Doğa bir tehdit veya ilham kaynağıydı fakat iskân edilmemişti. Dünya nüfusu 1750'de 650 ile 900 milyon arasındaydı, her ilgi ve amaç için dünya kaynakları âdeta tükenmeyecek gibiydi. İktisatçılar, yerleşilmiş ve medeni bölgelerin kaynakları bakımından tükenmemenin, gerçeği ifade etmediğini biliyordu. 1776'da Adam Smith'in *Wealth of Nations*'ı, ekonomik büyüme üzerinde bir kısıtlama olarak ekilebilir toprakları tartışmış ve toprağın marjinal üretkenliğinin azalmasının ekonomik sonuçları çok iyi anlaşılmıştı. Bir bütün olarak gezegenin nüfusa ve tüketime bir sınırlama getirdiğine ilişin bir iddia yoktu. Üretken toprak azlığı politik ekonomide bir sorundu çünkü farklı ulus devletler dünyasında denizaşırı "boş" kıtaları kolonileştirmek dışında ulusun sınırlarının ötesinde sahip olabilecekleri toprak yoktu.

Dünya nüfusu şu anda yaklaşık yedi milyardır; tahminler dokuz milyarda zirve yapacağı şeklindedir ve birçok yorumcu bunun, gezegenin "taşıma kapasitesinin" ötesinde olduğunu düşünmektedir. Yedi milyar, 1750'deki

18 Burke, "Conciliation with America," *Pre-Revolutionary Writings*, ss. 218-20.

nüfustan kişi başına daha fazla kaynak tüketmektedir ve çevre üzerindeki yükleri çok büyüktür. Bazı yazarlar tarafından doğanın ortadan kalktığı söylenmektedir; kesinlikle yeniden kavramsallaştırılmıştır. Kendimizi evimizde hissettiğimiz ve Tanrı'nın bizle ilgili amacını aradığımız ilahi bir yaratımın izini taşıyan bir dünya ile çevrelendiğimizi düşünmüyoruz.[19] "Çevre" kelimesi, yabani doğayı ekip biçmekten ziyade bir bahçe aradığımızı ifade etmektedir. Kendi yaşam destek sistemimizi yok edip etmediğimiz ve bu süreci durdurmanın yeni siyasi kurumlar gerektirip gerektirmediği, iki önemli soru olarak belirmektedir. Bunların yanıtları, "evet fakat henüz geri dönülmez değil" ve "hayır"dır. Nüfus artışı ve teknolojik değişimin birleşik etkisine bakan biri, insanın şu ana kadar yaptığı ve önümüzdeki elli yıl içinde yapacağı zarar konusunda iyimser olamaz. Doğal kaynakların tükenmesi iki kat korkutucudur. Bir tarafta açlık ve hastalık tehlikesi vardır; diğer taraftan, yaygın askerî çatışmalarla ilgili en akla yatkın senaryolar, azalan kaynaklar için artan rekabetin etkileri temelinde öngörülmektedir. Ortadoğu'da ve Asya ile Afrika'nın bazı bölgelerinde suya erişim üzerinden çıkan askerî çatışmalar kolayca hayal edilebilir. Petrol üzerine çıkan çatışmaları hayal etmek daha da kolaydır.

Petrol kaynaklarının azalması kat be kat korkutucudur. Ucuz ve bol petrol, kimya endüstrisi için ham maddelerin kaybı, geçtiğimiz yüzyılda petrole dayanan gelişmiş ekonomilerin yeniden örgütlenmesini gerektirmektedir. Petrolün kullanılması, çevre açısından zarar vericidir; diğer fosil yakıtlar gibi o da büyük miktarda kirlilik ve karbondioksit üretmektedir, küresel ısınma ile onun ürettiği her türlü felakete katkıda bulunmaktadır. Azalan petrol kaynakları üzerinde rekabet, büyük ölçekli uluslararası çatışmalara neden olabilir. Birçok büyük dünya ekonomisi kendi topraklarında petrol kaynağına sahip değildir; çok azı, sadece mevcut ekonomilerinin kısıtlı hâlini döndürmeye yetecek petrol kaynağına sahiptir. İngiltere ve Birleşik Devletler, yüz yıl boyunca Ortadoğu gibi bölgelerdeki petrol kaynaklarını güvence altına almaya yönelik bir dış politika gütmektedir. Japonya'nın, Doğu Asya'ya hâkim olma çabalarında da petrol ihtiyacı itici bir güçtü; Leon Troçki'nin, Gürcistan'a komünizmi getirme hakkındaki konuşmalarının, Gürcü petrol sahalarını eski tarz ele geçirmenin bir kamuflajı olduğunu iddia eden Bertrand Russell ise 1920'lerin başında Troçki'ye öfkelenmişti. İdeoloji, dinî farklılıklar ve kültürel yanlış anlamalar büyük savaşlara neden olmasa da petrol olabilir.

Yine de bu felaketlerden kaçınmak, dramatik kurumsal yenilikler gerektirmemektedir. Birleşmiş Milletler Anlaşması'na içkin kolektif güvenlik sistemi, yeterli bir ciddiyetle ele alınırsa ve eli kulağında olan bir büyük çatışma tehdidi de ciddiyet aşılarsa yeterlidir. Geriye kalan, insan ırkı tarafından yapılan çevresel zararların nasıl azaltılacağı problemidir. Sorunun oluşmasından insan ırkı sorumluysa insan ırkını kucaklayan bir siyasi sistemin çözüm olması gerektiğini düşünmek cezbedicidir. Klasik Yunan site devletleri, üzerinde durdukları toprağa derinden bağlıydı fakat ormanları kesiyorlardı,

19 Merchant, *Reinventing Eden*, ss. 1-8.

toprağın verimliliğini azaltan tahıl ekiyorlardı ve tepeleri çöle çeviren keçi besliyorlardı. "Avamın trajedisinin" hoşa gitmediği yer tam da burasıdır. Ortak olarak sahip olunan mülkiyet, en az özen gösterilendir. Kırsalın en iyi koruyucuları, kaynaklarına dönük uzun vadeli çıkarları sayesinde çevrelerini güzelleştirmek için değilse de korumak için çabalayan çiftçilerdir. Aristoteles, herkese ait olana kimsenin özen göstermediğini ve en kırılgan unsurlar için hiç kimsenin mülkiyet hakkı olmadığından çevrenin tehlike altında olduğunu gözlemlemişti.[20] Vahşi yaşamı evcil hayvanlarla karşılaştırın; evcil hayvan sıkıntısı yoktur fakat vahşi türlerin nesli her yıl tükenmektedir.

Sahipsiz veya sahip olmanın zor olduğu havayı düşünün; kaynakların korunması için düzenlemelere gerek vardır. Her zaman uluslararası anlaşmalardaki boşluklardan yararlanmaya dönük hükümetler olacak ve yönetimlerin yozlaşmış veya etkisiz olduğu ülkelerdeki düzenlemeleri göz ardı ederek çevreyi kirletenler olacaktır. Bununla birlikte, gerekli düzenleyici mekanizmaları yaratacak yeterli sayıda uluslararası düzenleyici organ vardır ve ne olduklarının çerçevesi açık olsa da, detayları karmaşıktır. Eksik olan, etkili düzenlemenin yükünün eşit bir şekilde dağıtılması hakkında bir görüş birliği, bunlara uyma isteği ve dünyanın bazı bölgelerinde bunları yürürlüğe sokma kapasitesidir. Küresel yönetimin, böylesi sorunları yerel yönetimlerden daha iyi çözeceği düşüncesi ve küresel çapta daha güçlü bir ivedilik duygusu, bir ütopyadır. Yerel memurların cahil ve yozlaşmış olması, hâlihazırda görevini yapamayan bir merkezî yönetimden bile daha uzak olan bir otorite katmanı empoze edilerek tedavi edilemez. Bu merkezî yönetimin iyi niyetli yabancılar tarafından zorla yerinden edilmesi de çevresel sağlığa giden makul bir yol olarak kabul edilemez. Çevre için hiçbir şey savaştan daha kötü değildir. Eğer yapılacak bir şey varsa sadece yozlaşmayı ve cehaleti ortadan kaldırma yoluyla iyi yönetişimin ağır ağır tatbik edilmesi bizi kurtaracaktır.

Eğer beklentilerin gerçekçi olması gerekiyorsa hırsların bastırılmasına gerek yoktur. Siyasi teorileştirme ve siyaset düşünürleri hakkındaki tarihsel bir açıklama, günlük siyaseti, büyük ve sıra dışı düşünürlerin görüşleri ile karşılaştırarak günlük siyasetin tekdüze görülmesi riskini taşır. Çok azımız dünyayı Platon'un gözlükleriyle görür; eğer şanslıysak Hobbes'u endişelendiren siyasal düzene dönük tehditleri kafamıza takmayız. Nükleer silahların icadı, karşılıklı caydırıcılığın mantığı hakkındaki öngörülerinin rahatsız edici bir şekilde farkına varmamızı sağlasa da sanayi proletaryasının kaderine ilişkin Marx'ın beklentileri, epik şiirdir ama yerel park etme düzenlemeleri böyle değildir. Yine de bugün, hareketliliğin ve iletişimin çok kısıtlı olduğu antik dünyadan beri ilk kez daha fazla insan siyasetle ilgilenmektedir; bugün daha fazla insan kendileri için didindikleri iyi yaşama ilişkin fikirler ışığında özerk ve yetkin yaşamlara yönelmektedir. Onlar vatandaş olduğu kadar öznedir; vatandaşlıkları büyük oranda geleneksel anlamda siyasi olmaktan ziyade toplumsal olsa da bunun mümkün olması, hukukun ayrımsız ve

20 Aristotle, *The Politics* (2.5), ss. 35-38.

dürüstçe tatbik edildiği, vatandaşların kendi yaşamlarından sorumlu olduğu çok sayıda iyi örgütlenmiş devletin olması siyasi bir zaferdir. Başarılarımızın bazıları, atalarımızın hakkında hiçbir şey bilmediği teknolojilere dayanmaktadır; ahlaki olarak atalarımızdan üstün değiliz, doğamız gereği daha zeki veya öngörülü değiliz. Fakat doğru siyasi çerçevenin yokluğunda 1945 sonrası dünyanın başarılarını elde edemezdik. "Başarısız devletlerin" kaderi bize tam da bunu anlatmaktadır.

Öz yönetim sanatı kırılgan kalmaya devam etmektedir. Öz yönetim, şiddet veya ekonomik ve çevresel yıkıma yenik düşme sonucu başarısız olabilir; aynı zamanda bitkinliğe ve can sıkıntısına da yenik düşebilir. Varlığın evcilleştirilmesine razı olup *Brave New World* için oy verebilir, siyasetin belirsizliğine sırtımızı dönüp konforun yönetilmesine razı olabiliriz. Bununla birlikte, amacı bazı büyük ve ilgi çekici düşünürün ne düşündüğünü anlamak olan siyasal düşünce tarihinin sonunda değiliz. Geleceğin, halklar ve onların devletleri için neler getireceğini tahmin etmek, asla kazançlı bir iş olmamıştır. Tüm bildiğimiz, olacak olanın bir sürpriz olarak geleceğidir.

TEŞEKKÜRLER

Bu kitapta ikincil kaynakları doğrudan ele almadığım için hocalara, meslektaşlara, dost ve öğrencilere minnettarlığımı ifade etmek için yegâne fırsatım buradadır. Projeyi sonuçlandırmama yardım ettikleri için W. W. Norton'dan Roby Harrington ve Bob Weil'e, en başta kışkırtma için W. W. Norton'dan Donald Lamm'a kadar çok müteşekkirim. Yol boyunca Sadie Ryan Simonovich, Vicky Payne, Doris Grabovsky ve Sam Evans'dan çok yardım aldım. Andrew W. Mellon Vakfı, Palo Alto'daki Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences'ta verimli bir yıl geçirmemi sağladı; Oxford New College beni 2009-10 için kıdemli araştırmacı olarak seçti ve Princeton Üniversitesi, misafir öğretim üyesi olarak bana yer verdi. Hepsine minnettarım.

Daha büyük borçlarıma gelirsem; Isaiah Berlin'in elli yıl önceki dersleri, siyasal düşünce tarihini yazma tarzına ilişkin bana fikir verdi; aynı zamanda Herbert Hart ile yaptığım sohbetler ilk baştan beri karşılamakta zorlandığım toplum ve hukuk felsefesi hakkında düşünmenin standartlarını ortaya koydu. Genel ve özel bağlamlar açısından eserleri benim için paha biçilmez olan meslektaşlarımın arasında Julia Annas, Brian Barry, Jerry Cohen, Janet Coleman, Maurice Cranston, John Dunn, Ronald Dworkin, Peter Euben, Maurice Goldsmith, Iain Hampsher-Monk, Michael Ignatieff, Terry Irwin, Morris Kaplan, Steven Lukes, Pratap Mehta, David Miller, Thomas Nagel, Carole Pateman, Philip Pettit, Mark Philp, Jennifer Pitts, John Plamenatz, John Pocock, Melvin Richter, John Robson, Michael Rosen, Larry Siedentop, Quentin Skinner, John Skorupski, Charles Taylor, Richard Tuck, Maurizio Viroli, Nadia Urbinati, Bernard Williams, Robert Wokler ve Sheldon Wolin bulunmaktadır. Sayısız meslektaş ve öğrenci kırk yıldan fazla bir süredir Essex, Oxford ve Princeton Üniversitelerini samimi entelektüel çevreler hâline getirdi. Elbette ki onların, dünyayı nasıl görmem konusunda beni ikna etmenin ötesinde, yukarıda anlatılanlar ve özellikle de tüm olgu ve yorum hataları hakkında herhangi bir sorumluluğu yoktur.

KAYNAKÇA

Aquinas, Thomas. *Political Writings*. Der. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

——. *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*. Der. ve çev. Paul Sigmund. New York: Norton, 1988.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

——. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, 1966.

Aristophanes. *Clouds, Wasps, Peace*. Der. Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Aristotle. *The Ethics of Aristotle*. Der. J. A. K. Thomson. Harmondsworth: Penguin, 1959.

——. *The Politics and The Constitution of Athens*. Der. Stephen Everson. Çev. Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Armitage, David. *The Declaration of Independence: A Global History*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Ashcraft, Richard. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Aubrey, John. *Brief Lives*. Der. Oliver Lawson Dick. Harmondsworth: Penguin, 1962

Augustine. *The City of God against the Pagans*. Çev. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

——. *Confessions*. Çev. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Bailyn, Bernard. *Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Bakunin, Mikhail. *Statism and Anarchy*. Der. Marshall Shatz. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Baron, Hans. *In Search of Florentine Civic Humanism*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Beerbohm, Max. *Seven Men*. Harmondsworth: Penguin, 1954.

Beitz, Charles. *The Idea of Human Rights*. New York: Oxford University Press, 2009.

Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976.

——. *The End of Ideology*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1960.

Bellah, Robert. *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Bellamy, Edward. *Looking Backward*. New York: Random House, 1951.

Bentham, Jeremy. *Handbook of Political Fallacies*. Der. Harold Larrabee. New York: Harper Torchbooks, 1962.

Bentham, Jeremy, and John Stuart Mill. *John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays*. Der. Alan Ryan. Harmondsworth: Penguin, 1987.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Black, Antony. *Political Thought in Europe, 1250–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.

Bossuet, Bernard. *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*. Der. Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Brogan, Hugh. *Alexis de Tocqueville: A Life*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Brown, Peter. *Augustine of Hippo*. London: Faber & Faber, 1966.

Burke, Edmund. *The Portable Burke*. Der. Isaac Kramnick. New York: Viking, 1999.

——. *Pre-Revolutionary Writings*. Der. Ian Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
——. *Reflections on the Revolution in France*. Der. L. G. Mitchell. World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Burns, J. H., der. *Cambridge History of Medieval Political Thought, 350–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Burns, J. H., and Mark Goldie, der. *Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Calvin, Jean ve Martin Luther. *Luther and Calvin on Secular Authority*. Der. ve çev. Harro Höpfl. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Carlyle, R. W. ve A. J. Carlyle. *A History of Medieval Political Theory in the West*. 6 cilt. Edinburgh: Blackwood, 1950.
Carlyle, Thomas. *The French Revolution*. New York: Modern Library, 1934.
Cartledge, Paul. *Thermopylae: The Battle That Changed the World*. Woodstock: Overlook Press, 2006.
Ceadel, Martin. *Thinking about Peace and War*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
Chamberlain, Houston Stewart. *Foundations of the Nineteenth Century*. New York: H. Fertig, 1968.
Cicero, Marcus Tullius. *On Duties*. Der. M. T. Griffin ve E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
——. *On the Commonwealth and On the Laws*. Der. James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Clarendon, Henry Hyde, Earl of. *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr Hobbes's Book Entitled Leviathan*. Oxford, 1676.
Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium*. London: Secker and Warburg, 1957.
Coke, Edward. *The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*. Der. Steve Sheppard. Cilt 1. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
Constant, Benjamin. *Political Writings*. Der. Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Craiutu, Aurelian ve Jeremy Jennings, der. *Tocqueville on America after 1840: Letters and Other Writings*. New York: Cambridge University Press, 2009.
Croly, Herbert. *The Promise of American Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
Dahl, Robert. *After the Revolution?* New Haven: Yale University Press, 1970.
——. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
——. *Who Governs?* New Haven: Yale University Press, 1961.
Dante. *The Inferno of Dante*. Çev. Robert Pinsky. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994.
——. *Monarchy*. Çev. ve der. Prue Shaw. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Dewey, John. "Christianity and Democracy." *The Early Works, 1882–1898*. Cilt 4 içinde. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971.
——. *A Common Faith. The Later Works, 1925–1953*. Cilt 9 içinde. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.
——. *Democracy and Education. The Middle Works, 1899–1924*. Cilt 9. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980.
——. *Liberalism and Social Action. Later Works, 1925–1953*. Cilt 11 içinde. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991.
——. *The Public and Its Problems. The Later Works, 1925–1953*. Cilt 2 içinde. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.
Diderot, Denis. *Political Writings*. Der. Robert Wokler. Çev. John Hope Mason. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Durkheim, Émile. *Professional Ethics and Civic Morals*. Çev. Cornelia Brookfield. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
——. *Suicide*. Der. George Simpson. Çev. John Spaulding. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.
Dworkin, Ronald. *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
Erasmus, Desiderius. *The Education of a Christian Prince*. Der. ve çev. Lisa Jardine. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
——. *The Praise of Folly*. Der. ve çev. Robert Adams. New York: Norton, 1989.

Fanon, Frantz. *Black Skins, White Masks.* New York: Grove Press, 1967.
____. *The Wretched of the Earth.* New York: Grove Press, 1963.
Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society.* Der. Fania Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Filmer, Henry. *Patriarcha and Other Writings.* Der. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Findlay, J. N. *Hegel: A Re-examination.* London: Allen and Unwin, 1958.
Forcey, Charles. *The Crossroads of Liberalism: Croly, Weyl, Lippmann, and the Progressive Era, 1900–1925.* New York: Oxford University Press, 1961.
Fortescue, John. *On the Laws and Governance of England.* Der. Shelley Lockwood. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Fourier, Charles. *The Theory of the Four Movements.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Frank, Robert H. *Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions.* New York: Norton, 1988.
Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle and Other Writings.* Çev. John Reddick. Giriş Mark Edmundson. London: Penguin, 2003.
____. *Civilization and Its Discontents.* Çev. James Strachey. New York: Norton, 2010.
Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man.* New York: Free Press, 1992.
Garnsey, Peter. *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Gentile, Giovanni. *Origins and Doctrine of Fascism.* Der. ve çev. A. James Gregor. New Brunswick: Transaction Books, 2004.
Gibbon, Edward. *Decline and Fall of the Roman Empire.* Der. D. M. Womersley. London: Penguin, 2002.
Gobineau, Arthur de. *The Inequality of the Human Races.* New York: H. Fertig, 1967.
Goldberg, Jonah. *Liberal Fascism: The Secret History of the American Left, from Mussolini to the Politics of Meaning.* New York: Doubleday, 2007.
Goldhagen, Daniel. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust.* New York: Knopf, 1996.
Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays.* New York: Dover Books, 1969.
Gramsci, Antonio. *The Modern Prince and Other Essays.* Çev. Louis Marx. New York: International Publishers, 1967.
____. *Pre-prison Writings.* Der. Richard Bellamy. Çev. Virginia Cox. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace.* Der. Richard Tuck. 3 cilt. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics.* Der. J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Hart, H. L. A. *Essays on Bentham.* Oxford: Oxford University Press, 1982.
Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century.* New York: Harvard University Press, 1955.
Haydn, Tom. *The Port Huron Statement: The Visionary Call of the 1960s Revolution.* New York: Thunder's Mouth Press, 2005.
Hayek, Friedrich A. von. *The Road to Serfdom.* Chicago: University of Chicago Press, 1944.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right.* Der. Allen W. Wood. Çev. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
____. *Hegel's Phenomenology of Spirit.* Çev. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
____. *The Philosophy of History.* Der. C. J. Friedrich. Çev. J. Sibree. New York: Dover, 1956.
Herodotus. *The Histories.* Çev. Aubrey de Selincourt. Harmondsworth: Penguin, 2005.
Herrin, Judith. *The Formation of Christendom.* Princeton: Princeton University Press, 1987. Herrnstein, Richard J. ve Charles Murray. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life.* New York: Free Press, 1994.
Hobbes, Thomas. *Behemoth.* Der. Stephen Holmes. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
____. *Human Nature and De Corpore Politico.* Der. J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 2008.

——. Leviathan. Der. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Hogg, James. *The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner*. London: Oxford University Press, 1969.
Hume, David. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Der. Selby-Bigge. 3. baskı. Oxford: Oxford University Press, 1975.
——. *Political Essays*. Der. Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.
Huxley, Aldous. *Brave New World and Brave New World Revisited*. Önsöz Christopher Hitchens. New York: HarperCollins, 2004.
Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Der. N. J. Dawood. Çev. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 2005.
Ignatieff, Michael. *The Needs of Strangers*. London: Chatto & Windus, 1984.
Jardin, André. *Tocqueville: A Biography*. Çev. Lydia Davis, Robert Hemenway ile. New York: Farrar Straus Giroux, 1988.
Jefferson, Thomas. *Political Writings*. Der. Joyce Appleby ve Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
John of Salisbury. *Policraticus*. Der. ve çev. Cary U. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Der. ve çev. Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002.
——. *Political Writings*. Der. Hans Reiss. Çev. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991
Kantorowicz, Ernst. *Frederick the Second, 1194–1250*. Çev. E. O. Lorimer. New York: R. R. Smith, 1931.
Kapp, Yvonne. *The Life of Eleanor Marx*. 2 cilt. London: Lawrence & Wishart, 1972.
Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Bir araya getiren Raymond Queneau. Der. Allan Bloom. Çev. James J. Nichols Jr. New York: Basic Books, 1969.
Kornhauser, William. *The Politics of Mass Society*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959.
Kropotkin, Peter. *The Conquest of Bread*. Der. Paul Avrich. London: Allen Lane, 1972.
Kurland, Philip B. ve Ralph Lerner, der. *The Founders' Constitution*. 5 cilt. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
Lane Fox, Robin. *Pagans and Christians*. New York: Knopf, 1987.
Lenin, V. I. *What Is to Be Done?* Der. Robert Service. Çev. Joe Fineberg ve George Hanna. Harmondsworth: Penguin, 1988.
Lippmann, Walter. *The Phantom Public*. New Brunswick: Transaction, 1993.
——. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace, 1922.
Lipset, Seymour Martin. *Political Man: The Social Bases of Politics*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.
Locke, John. *Political Essays*. Der. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
——. *The Selected Political Writings of John Locke*. Der. Paul Sigmund. New York: Norton, 2005.
——. *Two Treatises of Government*. Der. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Luther, Martin. *Selected Political Writings*. Der. J. M. Porter. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
Machiavelli, Niccolo. *Discourses on Livy*. Der. Max Lerner. New York: Random House, 1950.
——. *The Prince*. Çev. Quentin Skinner ve Russell Price. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Madison, James. *Writings*. Der. Jack Rakove. New York: Library of America, 1999.
Madison, James, Alexander Hamilton ve John Jay. *The Federalist Papers*. London: Penguin, 1987.
Maistre, Joseph de. *The Works of Joseph de Maistre*. Der. ve çev. Jack Lively. London: Allen and Unwin, 1965.
Man, John. *The Gutenberg Revolution: The Story of a Genius and an Invention That Changed the World*. London: Review, 2002.

Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud.* Boston: Beacon, 1966.

___. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.* Boston: Beacon, 1964.

Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class and Other Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Marsilius of Padua. *Defensor Pacis.* Çev. Alan Gewirth. Son söz Cary. J. Nederman. New York: Columbia University Press, 1991.

___. *Writings on the Empire: Defensor Minor and De Translatione Imperii.* Der. Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Marx, Karl. *Selected Writings.* Der. David McLellan. 2. baskı. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. *The Communist Manifesto.* London: Penguin, 2002.

McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man.* Toronto: University of Toronto Press, 1962.

Merchant, Carolyn. *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture.* London: Taylor and Francis, 2003.

Michels, Robert. *First Lectures in Political Sociology.* Çev. Alfred de Grazia. New York: Arno Press, 1974.

___. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy.* Çev. Eden ve Cedar Paul. Giriş Seymour Martin Lipset. New York: Collier, 1962.

Mill, James. *Political Writings.* Der. Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Mill, John Stuart. *Autobiography.* Der. J. M. Robson. Harmondsworth: Penguin, 1989.

___. *The Collected Works of John Stuart Mill.* 32 cilt. Toronto: University of Toronto Press, 1963–96.

___. *Considerations on Representative Government.* Der. A. D. Lindsay. London: Everyman's Library, 1962.

___. *Essays on Economics and Society. Collected Works.* Cilt 4 ve 5. Toronto: University of Toronto Press, 1967.

___. *Essays on Politics and Culture.* Der. Gertrude Himmelfarb. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1963.

___. *On Liberty and The Subjection of Women.* Der. Alan Ryan. London: Penguin, 2006.

___. *Principles of Political Economy. Collected Works.* Cilt 2 ve 3. Toronto: University of Toronto Press, 1965.

Mills, C. Wright. *The Power Elite.* New York: Oxford University Press, 1956.

Montaigne, Michel de. *Complete Essays.* Der. ve çev. M. A. Screech. London: Penguin, 1991.

Montesquieu. *The Spirit of the Laws.* Der. ve çev. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller ve Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

More, Thomas. *Utopia.* Der. George M. Logan. Çev. Robert M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Morris, William. *News from Nowhere.* Der. Kishnan Kumar. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Napier, William. *History of Sir Charles Napier's Administration of the Province of Scinde.* London: Chapman and Hall, 1851.

Nicholas of Cusa. *The Catholic Concordance.* Der. ve çev. Paul E. Sigmund. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Nicolet, Claude. *The World of the Citizen in Republican Rome.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society.* New York: Scribner, 1932.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality.* Der. Keith Ansell-Pearson. Çev. Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.

Ockham, William of. *A Short Discourse on the Tyrannical Government over Things Divine and Human.* Der. Arthur Stephen McGrade. Çev. John Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Ortega y Gasset, José. *The Revolt of the Masses.* New York: Norton, 1932.

Orwell, George. *Animal Farm; 1984.* Giriş Christopher Hitchens. Orlando, Fla.: Harcourt, 2003.
Owen, Robert. *A New View of Society and Other Writings.* Der. Gregory Claeys. London: Penguin, 1991.
Paine, Thomas. *Thomas Paine Reader.* Der. Michael Foot ve Isaac Kramnick. London: Penguin, 1987.
Parsons, Talcott. *The Social System.* Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.
Pitts, Jennifer. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France.* Princeton: Princeton University Press, 2005.
Pizan, Christine de. *The Book of the Body Politic.* Der. ve çev. Kate Langdon Forhan. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
___. *The Book of the City of Ladies.* Der. ve çev. Rosalind Brown-Grant. Harmondsworth: Penguin, 1999.
Plato. *Gorgias.* Der. Chris Emlyn-Jones. Çev. Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin, 2004.
___. *Gorgias, Menexenus, Protagoras.* Der. Malcolm Schofield. Çev. Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
___. *The Last Days of Socrates.* Der. Harold Tarrant. Çev. Harold Tarrant ve Hugh Tredennick. Harmondsworth: Penguin, 2003.
___. *Phaedrus and Letters VII and VIII.* Çev. Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin, 1973.
___. *The Republic.* Der. G. R. F. Ferrari. Çev. Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: Princeton University Press, 1976.
Polybius. *The Rise of the Roman Empire.* Der. F. W. Walbank. Çev. Ian Scott-Kilvert. Harmondsworth: Penguin, 1979.
Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies.* London: Routledge, 1945.
Price, Richard. *Political Writings.* Der. D. O. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon and Schuster, 2000.
Qutb, Sayyid. *Milestones.* Indianapolis: American Trust Publications, 1990.
___. *Social Justice in Islam.* Çev. John B. Hardie. New York: Octagon Books, 1970.
Rawls, John. *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited.* Cambridge: Harvard University Press, 1999.
___. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993.
___. *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press, 1971.
Redhead, Brian. *Political Thought from Plato to NATO.* London: BBC Publications, 1987.
Rousseau, Jean-Jacques. *Confessions.* London: J. M. Dent, 1962.
___. *Émile.* Çev. Barbara Foxley. London: J. M. Dent, 1974.
___. *Rousseau's Political Writings.* Der. Alan Ritter ve Julia Conaway Bondanella. Çev. Julia Conaway Bondanella. New York: Norton, 1988.
___. *The Social Contract and Other Later Political Writings.* Der. ve çev. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Ruskin, John. *Fors Clavigera: Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain. Selected Writings.* Cilt 27 içinde. London: George Allen, 1907.
Russell, Bertrand. *Autobiography.* Boston: Little, Brown, 1967.
___. *German Social Democracy.* Nottingham: Spokesman Books, 2000.
___. *Has Man a Future?* London: Allen and Unwin, 1961.
___. *The Scientific Outlook.* New York: Norton, 1931.
Schmitt, Carl. *The Concept of the Political.* Der. ve çev. George Schwab. Önsöz Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
___. *Political Theology.* Der. ve çev. George Schwab. Cambridge: MIT Press, 1985.
Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism, and Democracy.* New York: Harper and Row, 1950.
Sennett, Richard. *The Fall of Public Man.* New York: Knopf, 1976.
Shapin, Steven ve Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life.* Princeton: Princeton University Press, 1989.
Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics.* Indianapolis: Hackett, 2007.

Sidney, Algernon. *Discourses concerning Government*. Der. Thomas G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1990.
Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
Sombart, Werner. *Why Is There No Socialism in the United States?* White Plains, N.Y.: Arts and Sciences Press, 1976.
Sorel, Georges. *Reflections on Violence*. Der. Jeremy Jennings. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Tacitus. *The Agricola and the Germania*. Çev. Harold Mattingly. Harmondsworth: Penguin, 1970.
Thucydides. *The Peloponnesian War*. Der. ve çev. Steven Lattimore. Indianapolis: Hackett, 1998.
Tierney, Brian. *The Crisis of Church and State, 1050–1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1988.
Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Der. Isaac Kramnick. Çev. Gerald Bevan. London: Penguin, 2003.
——. *The Old Regime and the Revolution*. Der. François Furet ve Françoise Mélonio. Çev. Alan S. Kahan. 2 cilt. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
——. *Recollections*. Der. J. P. Mayer. Çev. George Lawrence. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.
——. *Writings on Empire and Slavery*. Der. ve çev. Jennifer Pitts. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
Truman, David B. *The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion*. New York: Knopf, 1958.
Tyacke, Nicholas, der. *Seventeenth-Century Oxford. The History of the University of Oxford*. Cilt 4. Oxford: Clarendon Press, 1997.
Ullman, Walter. *A History of Political Thought in the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin, 1970.
Vattel, Emmerich de. *The Law of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.
Vitoria, Francisco de. *Political Writings*. Der. Anthony Pagden. Çev. Jeremy Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Waal, Frans B. M. de. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
Weber, Max. *From Max Weber*. Der. ve çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills. London: Routledge and Kegan Paul, 1948.
——. *The Theory of Social and Economic Organization*. Der. Talcott Parsons. New York: Free Press, 1969.
Westbrook, Robert. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*. Der. Sylvana Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Wood, Gordon S. *Empire of Liberty: A History of the Early Republic, 1789–1815*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
——. *The Radicalism of the American Revolution*. New York: Knopf, 1992.
Xenophon. *Conversations of Socrates*. Der. Robin Waterfield. Çev. Hugh Tredennick ve Robin Waterfield. London: Penguin, 1990.
Zamyatin, Evgeny. *We*. Çev. Mirra Ginsburg. New York: Viking, 1972.

EK OKUMA ÖNERİLERİ



Oxford University Press "very short introductions" başlıklı bir dizi yayımlamaktadır; her biri, bu kitabın tek tek bölümlerinden üç ya da dört kat uzundur; çok çok kısa girişler oldukları düşünülebilir. Bazı ileri okumalar ise bu çok kısa girişleri de kapsamaktadır:

Ancient Greece Paul Cartledge
Herodotus Jennifer Roberts
Socrates Christopher Taylor
Plato Julia Annas
Aristotle Jonathan Barnes
Augustine Henry Chadwick
Martin Luther Scott Hendrix
The Reformation Peter Marshall
Protestantism Mark Noll
Machiavelli Quentin Skinner
Hobbes Richard Tuck
Locke John Dunn
Rousseau Robert Wokler
Hegel Peter Singer
Tocqueville Harvey Mansfield
Marx Peter Singer
Engels Terrell Carver
Aristocracy William Doyle
Anarchism Colin Ward
Empire Stephen Howe
Communism Leslie Holmes
Fundamentalism Malise Ruthven
Fascism Kevin Passmore
Islam Malise Ruthven
Nationalism Steven Grosby
Democracy Bernard Crick
Citizenship Richard Bellamy

Çok sayıda mükemmel ders kitabı vardır; seçim yapmak zevk meselesidir fakat Sheldon S. Wolin, Politics *and Vision* (2. baskı, Princeton) yarım asırdan fazla bir süredir çok yaygın olarak hayranlık uyandırmaktadır; daha yakın zamanlı çalışmalar arasında birinci ve ikinci ciltlerini Janet Coleman'ın yazdığı ve 3. cildini Iain Hampsher-Monk'un yazdığı üç ciltlik *History of Political Thought* (Blackwell) öne çıkmaktadır. Bunların ötesinde çok ciltli, çok yazarlı ve şu an itibarıyla *Greek and Roman Political Thought*, *Medieval Political Thought*, *Political Thought, 1450–1700*, *Eighteenth-Century Political Thought*, ve *Twentieth-Century Political Thought*'u kapsayan, boşluğu kısa sürede kapatılamayacak *Cambridge History of Political Thought* yer almaktadır. Bunların yanı sıra antik Yunan siyasal düşüncesi, Socrates, Plato, Aristoteles, Augustine, Aquinas, Dante, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau ve Mill'i de içeren Cambridge *Companions* ciltleri vardır. Bunlardan özellikle şunlar çok değerlidir: *Hobbes's Leviathan*, ed.

Patricia Springborg *ve Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari. *Blackwell Companion to Greek and Roman Political Thought* da özellikle değerli bir kaynaktır.

Bölüm I: Okuyucular özgün metinlere dönmek isteyecektir; Penguin Classics yetmiş beş yıldır klasik felsefe, tarih ve edebiyata dair akademik ve okunabilir çeviriler üretmektedir; Herodotus, *The Histories*, trans. Aubrey de Selincourt; Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. Rex Warner bunlar arasındadır. Peloponnessos Savaşı çağımızın da takıntısıdır; Donald Kagan'ın tek ciltlik *The Peloponnesian War* (Penguin, 2004), tüm zamanlar açısından ders alınacak nitelikte Thucydides'in niyetini ele almaktadır. On dokuzuncu yüzyılın ortasından beri Atina demokrasisi ayrıntılı olarak çalışılmıştır; eski eserlerden A. H. M. Jones, *Athenian Democracy* (Blackwell, 1957) çok kapsamlıdır; Paul Cartledge, *The Spartans: The World of the Warrior-Heroes of Ancient Greece* (Random House, 2004) ise çağdaşlarının ve daha sonraki herkesin ele alacağı Atina'nın rakibi hakkında parlak ama dengeli bir açıklama sunmaktadır. Platon öncesi siyaset kuramı, Cambridge Texts dizisindeki *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*'de faydalı bir şekilde derlenmiştir. *The Last Days of Socrates* (Penguin Classics) *Euthyphro, Apology, Crito, ve Phaedo*'yu içermektedir; *Conversations of Socrates* (Penguin Classics) Xenophon'un tüm "Sokratik" yazılarını içermektedir, bunlarda Sokrates merkezî karakterdir. Sokrates'in yargılanması ve infazı hakkındaki yakın zamanlı çalışmalardan Robin Waterfield, *Why Socrates Died* (Norton, 2009) mükemmeldir fakat I. F. Stone, *The Trial of Socrates* (Little, Brown, 1986) Atina demokrasisinin ona düşmanlık beslemesi için nedenleri olduğunu hatırlatmaktadır.

Bölüm 2: Genellikle Cambridge Texts in the History of Political Thought'u kullandım; sadece takip edilmesi durumunda yeni bir okuyucuyu ciddi bir araştırmacıya dönüştüren ileri okumalar öneren mükemmel girişler ve bilgilendirici kronolojiler içerdiği için değil. Melissa Lane'nin yeni girişi ile beraber yeniden gözden geçirilmiş *Gorgias, Laws, and Republic*'in Penguin Classics baskıları da mükemmel. *Phaedrus* ve *Letters VII and VIII*'in Penguin Classics baskısı uzun yıllardır meşhur "Yedinci Mektub"un neredeyse tek kaynağıdır. *Statesman*, Cambridge Texts dizisinde yayımlanmıştır. Platon hakkındaki ikincil literatür devasadır ve seçim yapmak zordur fakat Julia Annas, *Introduction to Plato's Republic* (Oxford, 1981) çok kullanılmıştır. Aynısı Ernest Barker, *Greek Political Theory* (Methuen, 1918) için de söylenebilir; Karl Popper'ın *The Open Society and Its Enemies* (Routledge, 1945) ise artık tarihsel meraka ait bir şeydir. Tekil konular el kitaplarında araştırılmaktadır; Trevor Saunders'in *Companion to Plato* içindeki Platon'un geç dönem siyaset kuramı hakkındaki makalesi *Laws* için güçlü bir iddia ortaya koymaktadır.

Bölüm 3: Nicomachean Ethics, birçok açıdan Aristoteles'in siyaset kuramına en iyi giriştir; çok sayıda çevirisi vardır, son zamanlarda yeniden basılan Penguin Classics edisyonu da buna dâhildir. Yorumlar arasında Richard Mulgan, *Aristotle's Political Theory* (Oxford, 1977) özellikle açık ve faydalıdır; Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, bir asır sonra bile hâlâ kullanılmaktadır ve *The Blackwell Companion to Aristotle's Politics*, eds. David Keyt and Fred Miller (Oxford, 1991) geniş bir yelpazede aydınlatıcı makaleler içermektedir. Richard Kraut'in *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford, 2002) isimli kitabı mükemmel bir rehberdir.

Bölüm 4: F. W. Walbank, doksanlarının sonundaki yakın zamandaki ölümüne kadar Polybius meşalesinin koruyucusuydu; Penguin Classics'den çıkan *The Rise of the Roman Empire*'ın editörüydü ve Polybius'un *Histories*'i hakkında çok detaylı bir *Commentary* ile daha kısa *Polybius* (California, 1972) başlıklı bir çalışma kaleme aldı. Cicero ile ilgili nerede başlayacağımızı veya duracağımızı bilmek imkânsızdır. Mektupları ve söylevleri her zaman edebî modeller olarak görülmüştür ve okunmuştur; Penguin Classics'in yayımladığı *Letters to Atticus and Letters to Friends*'ın artık baskısı yoktur fakat birçok mektubu ve söylevi Penguin Classics *Selected Works*'da yer almaktadır. Cicero'nun siyasal düşünceleriyle ilgili tek bir kapsamlı çalışma vardır: Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought* (California, 1988) fakat çoğunlukla güvenilmez olarak görülmektedir. Cicero'nun siyasal düşüncesinin arka planı Ronald Syme, *The Roman Revolution*'da (Oxford, 1939) canlı bir şekilde ele alınmıştır; sıradan Romalı yurttaşın gerçekten oynadığı siyasi rolle ilgili zor soruya ilişkin ise Claude Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome* (California, 1980) vazgeçilmezdir.

Bölüm 5: Augustine'in *Confessions*'ı göz ardı edilmemelidir; Henry Chadwick'in harika bir çevirisi vardır (Oxford World's Classics). Cambridge Texts dizisindeki *The City of God against the Pagans*'a ek olarak tek ciltlik *Political Writings*, meslektaşları, kilise cemaati mensupları ve sivil otoritelerle günlük, pratik siyasi ilişkilerini göstermektedir. Biyografileri konusunda bir sıkıntı yoktur fakat Peter Brown, *Augustine of Hippo* (rev. ed., California, 2000) öne çıkmaktadır; Garry Wills, *Saint Augustine* (Penguin Lives, 1999) kısa fakat duygu yoğunluğuna sahip bir metindir; aynıyazar *Confessions*'ın (Princeton, 2011) "biyografisini" yazmıştı. HenryChadwick'in çok kısa girişi, *City of God*'ın "Augustine'in siyaset kuramını" içerdiğini kabul etmese de çok ustacadır.

Bölüm 6: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, büyük bir kaynaktır. *Policraticus*, Cambridge Texts dizisindedir; bir giriş ile aksi taktirde anlaşılmaz metinlerden oluşan bir antoloji olan Brian Tierney'nin *Crisis of Church and State, 1050–1350*, dolambaçlı yollarda yol almak için çok faydalıdır; *The Idea of Natural Rights* (Scholars Press, 1997) isimli eseri, tıpkı Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge, 1979) gibi paha biçilmezdir. Peter Garnsey, *Thinking about Property: Antiquity to the Age of Revolution* (Cambridge, 2007), Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Right* (Continuum, 2005) gibi çok faydalıdır; Walter Ullman, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Penguin, 1965), tartışmalı olsa da Orta Çağ krallığı ve kilise ile devletteki otorite kuramları hakkındaki zorlu çalışması bakımından en ulaşılır olandır.

Bölüm 7: İlk elden bakılacak olan Paul Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*'dir (Norton Critical Editions, 1988). Cildin yarısı, Aquinas'ın kaynaklarını aydınlatmak ve on altıncı yüzyıldan günümüze gelen yorumları takip etmek için Aristoteles ve Augustine'den dikkatlice alınmış pasajlara ayrılmıştır. The Cambridge Texts'de yer alan cilt, daha çok Aquinas'ın kendi yazılarını içermektedir. Genel çalışmalar arasında Anthony Kenny, *Aquinas* (Hill & Wang, 1980), kıvrak ve aydınlatıcıdır; John Finnis, *Aquinas, Moral, Political and Legal Theory* (Oxford, 1988) doğal hukuka dönük yeniden canlanan ilginin temsilcisidir.

Bölüm 8: Genel tarih hakkında bir çalışma olsa da Barbara Tuchman, *A Distant Mirror: The Calamitous Fourteenth Century* (Random House, 1978) eserlerini ele aldığım kuramcıların arka planına ilişkin özellikle canlı bir açıklama sunmaktadır. Bir kez daha, *The Cambridge History* vazgeçilmezdir. *Cambridge Companion to Dante*, Dante'nin siyasal görüşleri bakımından çok faydalıdır. A. P. D'Entreves, *Dante as a Political Thinker*'da (Oxford, 1952) *De Monarchia*'nın önemini küçümsemektedir. Antony Black, *Political Thought in Europe, 1250–1450* (Cambridge, 1992) ise bu kitap konusunda heveslidir ve tüm bölüm açısından çok faydalıdır. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957) kendi içinde büyüleyicidir ve Orta Çağ krallık fikri hakkındaki tüm tartışmalarda merkezî bir yerdedir. *Defensor pacis*, tıpkı Marsilius'un onun önemine ilişkin kendi özeti olan *Defensor minor*'ı, Ockham'ın *Short Discourse on Tyrannical Government*'ı ve Nicholas of Cusa'nın *Catholic Concordance*'ı gibi Cambridge Texts'de mevcuttur.

Bölüm 9: Christine de Pizan'nın *Book of the Body Politic*, Cambridge Texts'de yer almaktadır; *The Book of the City of Ladies* Penguin Classics'de yer almaktadır. More'un *Utopia*'sı ve *The Praise of Folly dâhil* Erasmus'un yazılarından yapılan bir seçki, mükemmel girişler, ikincil literatürden oluşan bir seçki, kaynakça ve kronolojik yardımı ile beraber Norton Critical Editions'da yer almaktadır. *Utopia* ve *The Praise of Folly*, ayrıca Penguin Classics'de de yer almaktadır. Cambridge Texts'de *Utopia* ve Erasmus'un *Education of a Christian Prince* bulunmaktadır. Tüm dönem için Rönesans ve Reformu ele alan iki cilt hâlindeki Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1979) örnek bir çalışmadır. M. A. Screech tarafından çevrilen Montaigne'in *Complete Essays*, daha çok Penguin Classic olarak daha çok sevilmekte ve beğenilmektedir. Montaigne'nin yaşamı ile ilgili yakın tarihli ve çok merak uyandıran bir eser Sarah Bakewell'ın, *How to Live*'idir (Chatto & Windus, 2010).

Bölüm 10: Luther and Calvin on Secular Authority ve *The Radical Reformation*, Cambridge Texts'den beklenen niteliklere sahiptir fakat ilki daha çok yetersiz bir seçkidir ve J. M. Porter'in *Luther: Selected Political Writings* (Fortress Press, 1974), John Dillenberger, Martin *Luther: Selections from His Writings* (Doubleday, 1961) ve John Calvin: *Selections from His Writings*

(Doubleday, 1971) ile tamamlanabilir. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* hem Luther hem de Calvin konusunda aydınlatıcıdır ve Quentin Skinner, *Foundations*, cilt 2, vazgeçilmezdir. *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, her zaman bu konularda akademik kavrayışın ilk adımı olmuştur.

Bölüm 11: The Prince Cambridge Texts'de yer almaktadır; *Prince*'in Norton Critical Editions'da çıkan baskısı, *Discourses on Livy*'den pasajlar da içermektedir. *The Prince* ve *Discourses*, ayrı ayrı Oxford World Classics ve Penguin Classics'de ve bir arada Modern Library'nin çok eski bir baskısında yer almaktadır. Yorumların sayısı fazladır; siyaset kuramcıları yirminci yüzyıl savaşlarını Machiavelli'yle açıklama eğilimindedir fakat Janet Coleman'ın A *History of Political Thought*'taki açıklaması olabildiğince tartışmadan uzaktır. Quentin Skinner'ın *A Very Short Introduction*'ı mükemmeldir ve *Foundations*'ındaki tartışması vazgeçilmezdir. Maurizio Viroli'nin the Oxford University Press Founders of Social and Political Thought dizisinden çıkan *Machiavelli* isimli eseri mükemmeldir ve yine ona ait *Machiavelli's Smile* (Farrar, Straus, Giroux, 2000) Machiavelli'nin çok ilgi çekici bir biyografisidir.

Bölüm 12: De cive ve *Leviathan* Cambridge Texts'de yer almaktadır; *Leviathan*'ın Norton Critical Editions'dan çıkan mükemmel bir baskısı vardır. Hem *Cambridge Companion to Hobbes* hem de daha yeni *Cambridge Companion to Leviathan* değerli kaynaklardır. Çok sayıda yorum vardır. Quentin Skinner'ın *Visions of Politics*, vol. 3 (Cambridge, 2003) Hobbes hakkındaki çığır açıcı makalelerini içermektedir. *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge, 2008) ve *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1996) savının ayrıntılarına inmektedir ve sonuçları *Liberty before Liberalism*'de (Cambridge, 1998) dile getirilmektedir. Richard Tuck'ın *Hobbes*'u özellikle yararlı bir *Very Short Introduction*'dır. Noel Malcolm tarafından yazılan *Aspects of Hobbes* (Oxford, 2002) çok aydınlatıcıdır. Daha eski çalışmalardan Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1936) zekice ve ilgi çekicidir.

Bölüm 13: Peter Laslett'in editörlüğünü yaptığı Locke'un *Two Treatises*'i girişi ve metnin kendisi dolayısıyla okumaya değerdir; tamamı Cambridge Texts'de yeniden basılmıştır. Paul Sigmund'ın Norton Critical Editions'dan çıkan *Locke's Political Writings*'i *Letter on Toleration* gibi ek metinler ve girişi nedeniyle çok faydalıdır. Cambridge Texts, Locke'un siyasal düşüncesinin gelişimini göstermesi açısından çok yararlı olan bir cilt içermektedir: *Political Essays*. David Wootton'un Locke seçkisi *Political Writings* (Penguin, 1975), tek başına çok önemli uzun bir giriş ile birlikte Locke'un *Letter on Toleration*'ını ve başka pasajları içermektedir. Aralarında John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge, 1969) Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*'in olduğu çok sayıda mükemmel yorum vardır. Locke, döneminde çok popüler olan C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*'de merkezî figürdür. Filmer'ın *Patriarcha*'sı Cambridge Texts'den çıkmıştır ve fikirleri James Day, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*'ta (Toronto, 1979) ve Gordon Schochet, *Patriarchalism and Political Thought*'ta (Blackwell, 1975) dikkatlice ele alınmıştır.

Bölüm 14: J. G. A. Pocock, neredeyse tek başına bir siyasal düşünür olan James Harrington'a olan ilgiyi canlandırdı; *Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975) ve editörlüğünü yaptığı *The Political Writings of James Harrington* (Cambridge, 1977) Harrington'da "gentry sınıfının çöküşü" hakkındaki tartışmadan daha fazlası olduğu konusunda okuyucuyu ikna etmişti. Pocock, Sir Algernon Sidney hakkında çok az şey söylemektedir fakat yakın zamanlı iki kitap ona daha adaletli davranmaktadır: Jonathan Scott (Cambridge, 1988–91) tarafından yazılan iki ciltlik bir biyografi ve Alan Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America* (Princeton, 1991). Blair Worden'ın İngiliz cumhuriyetçiliği hakkında *Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*'da yer alan tartışması paha biçilmezdir. Sidney'in ilk kez Cambridge Texts'de yayımlanan ve Sidney'in cumhuriyetçiliğinin *Discourses*'tan çok daha yoğun bir açıklaması olan *Court Maxims*'ini de Worden'e borçluyuz. Bunlar, Thomas G. West'in faydalı bir ön sözüyle beraber Liberty Classics'de (1990) mevcuttur. Montesquieu'nün *Spirit of the Laws*'u Cambridge Texts'de yayımlanmıştır; *Persian Letters* Penguin Classics'den çıkmıştır. Neden önemli olduğuna ilişkin iki ilginç çalışma Émile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau, Pioneers of Sociology*

(Michigan, 1961) ve Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. 1'dir (Penguin, 1989). Judith Shklar, *Montesquieu* (Oxford, 1987) mükemmel bir çalışmadır, Robert Shackleton, *Montesquieu* (Oxford, 1961) ise hâlen eksiksiz bir biyografidir.

Bölüm 15: Machiavelli gibi Rousseau da çeşitli şekillerde totaliter demokrasinin kurucusu, psikanalitik öngörülerin kâhini, proto-Marksist ve umutsuz bir nostaljik olarak ortaya çıktığı günümüz siyasi tartışmalarının bir unsurudur. Rousseau'nun siyasi yazıları *Social Contract*'ın çok ötesine uzanmaktadır ve Cambridge Texts'de iki cilt olarak toplanmıştır; ikincisi *Social Contract*, Discourse *on Political Economy* ve *Considerations on Poland*'ı içermektedir. The Norton Critical Editions'dan çıkan *Rousseau's Political Writings*, editörünün Rousseau'nun "katılımcı demokrat" olduğu yönündeki iddiasına ihtiyatla yaklaşmak gerekse de çok faydalıdır. Maurice Cranston'ın üç ciltlik biyografisi *Early Life, The Noble Savage*, and *The Solitary Self* (Allen Lane, 1983–93) bir entelektüel biyografi modelidir. Yorumlar arasında Judith Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge, 1969) en iyisidir; *Cambridge Companion* iyi şeylerle doludur ve Robert Wokler'in *Very Short Introduction*'ı çok özet bir boyutta olağanüstü şeyler başarmaktadır. Marshall Berman, *The Politics of Authenticity* (Verso, 2009), kendini insan ruhunun ressamı olarak öven Rousseau'ya adaletli davranmaktadır ve siyasal düşüncesi James Miller, *Rousseau Dreamer of Democracy* (Hackett, 1995) tarafından iyi ele alınmaktadır ve tabii ki Rousseau'nun *Confessions*'ı ve *La nouvelle Héloïse*'ı gözden kaçırılmamalıdır.

Bölüm 16: Tarihçiler ve biyograficiler çok sayıda oldukları için seçim yapmak haksızlık olacaktır; Penguin Classics baskısı da dâhil olmak üzere *The Federalist*'in sayısız baskısı vardır. The Cambridge Texts dizisi Jefferson'ın *Political Writings*'inin çok zengin bir seçkisidir ve Library of America'daki *Writings* gibi çok sayıda aydınlatıcı mektup içermektedir. Entelektüel ve siyasi bağlamı önemsemeyen tarihsel yazım açısından Gordon S. Wood'un çalışması hem nitelik hem de nicelik bakımından sıra dışıdır: *The American Revolution* (Modern Library, 2002) konusu hakkında kıvrak bir çalışmasıdır; *The Radicalism of the American Revolution* (Knopf, 1992) kuruluştaki entelektüel ve siyasal tartışmaları vurgulamaktadır; *Empire of Liberty* (Oxford, 2009) 1815 boyunca hikâyeyi ele almaktadır; Robert Middelkauf, *The Glorious Cause* (Oxford, 2006) devrimin kökenlerini ve devrimin kendisini incelemektedir. Madison hakkında Jack Rakove'un *James Madison and the Creation of the American Republic*'i (Little, Brown, 1990) vazgeçilmezdir. Madison'un kendi yaşamı boyunca düzgün bir şekilde basılmayan ama ölümünden sonra basılan *Notes on the Debates in the Federal Convention of 1787*'ini okumak keyiflidir (ed. Adrienne Koch; Norton, 1987). Madison'un fikirlerine dair en ulaşılabilir kaynak, derlemesini ve editörlüğünü Jack Rakove'un yaptığı ve Library of America dizisinden yayımlanan *Writings*'dir.

Bölüm 17: Burke'ün *Reflections on the Revolution in France*'ının çok sayıda baskısı vardır, Conor Cruise O'Brien'ın girişini yazdığı Penguin baskısı ile Leslie Mitchell'in girişini yazdığı Oxford World's Classics baskısı bunların arasındadır. İki giriş de okumaya değerdir; O'Brien'ın tam ve duygulu biyografisi *The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke* (Chicago, 1992) gibi. Cambridge Texts'den çıkmış *Pre-Revolutionary Writings* başlıklı bir edisyon vardır. François Furet'nin *Penser la révolution Française*'i İngilizceye *Interpreting the French Revolution* (Cambridge, 1985) olarak çevrilmişti; mükemmel bir tarih anlatısı William Doyle'un, *The Oxford History of the French Revolution*'ıdır. Paine, biyograficiler ve yorumcular tarafından iyi ele alınmıştır; Mark Philp, *Paine* (Oxford, 2007) ve daha kapsamlı Craig Nelson, *Thomas Paine, Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations* (Penguin, 2006) bunların arasındadır. Paine'in siyasi yazıları Mark Philp, editörlüğünde *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings* (Oxford, 2008) ile Michael Foot ve Isaac Kramnick editörlüğünde *Thomas Paine Reader*'dadır (Penguin Classics); ikisi de mükemmel giriş eserleridir. *The Works of Joseph de Maistre* (Allen and Unwin, 1965), Maistre'in siyasi yazılarından yapılan ve tercümesi ile girişi Jack Lively tarafından yazılan bir seçkidir, *Considerations on France* ise Cambridge Texts dizisi içinde basılmıştır ve sadece bu eseri kapsamaktadır fakat Isaiah Berlin'in girişi ile renklendirilmiştir. Hem Richard Price'ın hem de Joseph Priestley'in *Political Writings*'i Cambridge Texts tarafından basılmıştır.

Bölüm 18: The Philosophy of Right'ın Cambridge edisyonu mükemmeldir, gerçi Knox'un daha eski çevirisi çok iyidir. Cambridge Texts dizisi içinde basılan *Political Writings*, Alman

Cumhuriyeti'nden İngiliz 1831 Reform Yasası'na Hegel'in düşüncelerini içermektedir. Yorumlar sayısızdır; bir kez daha Karl Popper'ın *Open Society and Its Enemies*'i Hegel hakkında bir yorumdan ziyade İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman idealizminin içine düştüğü itibarsızlık hakkında bir yorum olarak daha ilgi çekicidir. Alexandre Kojève'nin *Introduction to the Reading of Hegel* (Basic Books, 1969) diğer taraftan, Marx ve Heidegger'in ışığında Hegelci projenin neredeyse yeniden resmedilmesidir ve büyük bir etkiye sahiptir; Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Free Press, 1992) onun vârisleri arasındadır. Bütünüyle sade yorumlar siyaset üzerine odaklanmaktadır; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, 1972) mükemmeldir. Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge, 1998) değerli bir tartışmadır. Charles Taylor'ın iki ciltlik eseri, *Hegel* (Cambridge, 1972) ve *Hegel and Modern Society* (Cambridge, 1975) Hegel'in fikirleri ve Hegel'in ele aldığı konular hakkındaki yazarın kendi ilginç ve orijinal görüşleri hakkında açıklamalar içermektedir; Raymond Plant'in *Hegel*'i (Allen & Unwin, 1975) de böyledir. Fred Beiser'in editörlüğünü yaptığı *The Cambridge Companion to Hegel*'deki bazı makaleler de siyasi fikirleri için faydalıdır.

Bölüm 19: Bentham'ın *Fragment on Government* Cambridge Texts'den çıkmıştır; editörlüğünü *Jeremy Bentham'da* (Routledge, 1983) mükemmel bir yorum yazmış olan Ross Harrison yapmıştır. Bhiku Parekh'in *Bentham's Political Thought*'u (Croom Helm, 1973) eskidir ama faydalıdır. Parekh aynı zamanda J. S. Mill'den H. L. A: Hart'a kadar eleştirmenler ile hayranları bir araya getiren dört ciltlik bir seçki olan *Jeremy Bentham, Critical Assessments*'ın da (Routledge, 1993) editörüdür. James Mill'in *Essay on Government*'ı T. B. Macaulay'in ona dönük saldırısı ve James Mill'in diğer yazıları Cambridge Texts'in bastığı *Political Writings*'de yer almaktadır. *History of British India* dâhil tüm eserleri Liberty Fund tarafından kurulmuş olan "online library of liberty"den indirilebilir. Alexander Bain, *James Mill: A Life* (Routledge, 1992) dışında yakın tarihli okunabilir bir biyografi yoktur. John Stuart Mill, Alexander Bain, *John Stuart Mill* ile başlamak üzere yorumcular ve biyograficiler tarafından sıklıkla işlenmiştir. John Robson, *The Improvement of Mankind* (Toronto, 1968) tıpkı Nadia Urbinati'nin *yazdığı J. S. Mill on Democracy* (Chicago, 2002) gibi mükemmeldir. Mill'in felsefesine ilişkin en iyi değerlendirme John Skorupski, *John Stuart Mill*'dir (Routledge, 1989); iyi bir entelektüel biyografi Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*'dir (Cambridge, 2004); Mill'in *Autobiography, Utilitarianism, On Liberty, ve The Subjection of Women*'ın tümü Penguin Classics'de mevcuttur; *On Liberty, The Subjection of Women* ve *Chapters on Socialism*, Stefan Collini'nin girişi ile beraber Cambridge Texts'de de bulunmaktadır. Uzun zamandır baskısı olmayan ama değerli bir kaynak da *Essays on Culture and Society*, ed. Gertrude Himmelfarb'dır. John Skorupski'nin editörlüğünü yaptığı *The Cambridge Companion to Mill* çok sayıda değerli makale içermektedir. Son olarak John Skorupski'nin *Why Read Mill Today?* (Routledge, 2006) bugün neden Mill okumalıyız? sorusuna iyi cevaplar vermektedir.

Bölüm 20: Democracy in America'nın çok sayıda çevirisi vardır; en yakın tarihli çeviri, James Schleifer tarafından dört cilt olarak İngilizce ve Fransızca sayfalar yan yana olacak şekilde yapılmıştır (Liberty Fund, 2009). The Penguin Classics çevirisi, Gerald Bevan tarafından yapılmıştır ve Isaac Kramnick'in mükemmel girişi ile Tocqueville'in, o zamanki kuzey-doğu sınırına, Oneida Gölü'ne yaptığı geziye ilişkin seyahat notları olan *Quinze jours au désert*'i içermektedir. The Norton Critical Editions, Henry Reeve'nin yaptığı eski –ilk İngilizce– çeviriyi kullanmaktadır fakat Isaac Kramnick'ın yazdığı mükemmel bir giriş ve kitapla ilgili çağdaş ve modern tartışmalara ilişkin tartışmalardan oluşan bir seçkiye sahiptir. Arthur Goldhammer'in Library of America'dan çıkan çevirisi, kolay okunur ve orijinaline sadık olma bakımından mükemmeldir. Diğer edisyonlar arasında, Harvey Mansfield ve Delba Winthrop'in çevirisi, notları ve girişiyle birlikte mükemmeldir. Yorumlar ve biyografiler arasında André Jardin'in *Life*'ı vazgeçilmezdir. Hugh Brogan, Tocqueville'in neredeyse tüm fikirlerine çok eleştirel yaklaşırken aynı zamanda yazarı mükemmel derecede sempatik gösterme zorluğunu idare etmektedir; Harvey Mansfield'ın *Very Short Introduction*'ı çok küçük bir yerde çok sayıda konuyu ele almaktadır. L. A. Siedentop, *Tocqueville* (Oxford, 1994), baskısı bitmiştir fakat belki de yazılmış giriş niteliğindeki en iyi eserdir; Cheryl Welch'in *Tocqueville*'i de (Oxford, 2001) çok iyidir; Cheryl Welch aynı zamanda *The Cambridge Companion to Tocqueville*'in editörlüğünü yapmıştır. Tocqueville'in emperyalizmi hakkında Jennifer Pitts, *A Turn to Empire* (Princeton, 2006) mükemmeldir ve yine aynı yazarın *Writings on Empire and Slavery* seçkisi paha biçilmezdir. *L'ancien régime*'in

Arthur Goldhammer tarafından Cambridge Texts'te yayımlanan mükemmel bir yeni çevirisi vardır; Tocqueville'in 1848 anıları *Souvenirs*, J. P. Mayer ve W. P. Ker tarafından *Recollections: The French Revolution of 1848* (Transaction Publishers, 1987) olarak çevrilmiştir.

Bölüm 21: Marx hakkındaki kitapların sonu yoktur ve buna bağlı olarak nereden başlayacağımızı bilmek zordur. Hegelci başlangıcından Rusya'da devrim ihtimali hakkındaki son düşüncelerine kadar Marx'ın fikirleri için en iyi kaynak David McLellan'ın *Karl Marx, Selected Writings*'idir. McLellan'ın biyografisi *Karl Marx* (Viking, 1975) dördüncü baskısını yapmıştır ve çok bilinen bir metindir; Francis Wheen, *Karl Marx: A Life* (Norton, 2000) çok kolay okunur; Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (Oxford, 2002) dönemi göstermektedir, çok okunur ve zamanının bir ürünü olarak ilginçtir. Marksizm ve sıkıntılarına ilişkin en büyük çalışma, okuyucuyu Plotinus'dan Herbert Marcuse'e götüren bir çalışma olan Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*'dir (Norton, 2008). *The Communist Manifesto*'nun The Penguin Classics edisyonu, Gareth Stedman-Jones'ın yazdığı mükemmel bir girişe sahiptir. Marx'ın ev yaşamı iç acıtıcı bir şekilde Yvonne Kapp'ın iki ciltlik eseri *Life of Eleanor Marx*'ta (Lawrence & Wishart, 1972–76) anlatılmaktadır. Engels hem entelektüel hem de biyografik açıdan Tristram Hunt'ın *Marx's General*'inde (Metropolitan, 2009) mükemmel bir şekilde ele alınmıştır. Yorumlar arasında Shlomo Avineri, *Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968) tarafsız ve zengindir; G. A. Cohen'in *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1980) son kertede başarısız olsa da çok iyi işlenmiştir; Jon Elster'ın daha uzun ve daha kısa açıklamaları *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985) ve *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge, 1986) eleştirel fakat saygıyı hak eden analizlerdir.

Bölüm 22: Yirminci yüzyılda ve yirmi birinci yüzyılın başında siyasal tartışmaları özetlemenin neden imkânsız oluğunun çok sayıda nedeni vardır; bunlardan biri, geniş okur kitlesini hedef alarak yazmak ile birbiri için yazan profesörlerin eserleri arasındaki giderek açılan uçurumdur. Bir diğeri de sadece en ulaşılabilir eserlerle ilgilenmektir. "Elit teorisinin" kurucu eserleri Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, James Meisel, *The Myth of the Ruling Class* (Ann Arbor, 1962) Vilfredo Pareto, *The Mind and Society* (Dover Books, 1962) ve Roberto Michels, *Political Parties*'dir (Transaction, 1999). Durkheim, Pareto ve Weber'e ilişkin Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. 2'deki tartışma oldukça faydalıdır. William Kornhauser'ın *The Politics of Mass Society*'si (Free Press, 1959) oldukça dağınık olan bir tartışmayı toparlamak için iyi niyetli bir çabadır. Yirminci yüzyıl insanının, modern toplumun "büyüklüğü" nedeniyle ezilmesi konusu hakkındaki seçenekler arasında Dewey and Lippmann'dan etkilenen Graham Wallas'ın *The Great Society* (Macmillan, 1936) başlıklı eseri bulunmaktadır. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford, 1959) *The Power Elite*'in hoş bir tamamlayıcısıdır. Lippmann'ın *Drift and Mastery*'ı ve ayakları yere basan *Public Opinion* isimli eseri ile *The Phantom Public*'i (hepsi Transaction Books tarafından yeniden basılmıştır) büyük bir şevk ile yazılmıştır.

Bölüm 23: Richard Tuck, *The Rights of War and Peace* (Oxford, 1999), Vitoria'dan Vattel'e bu bölümün konusuna ilişkin kıvrak ama aydınlatıcı bir rehberdir. Bartolomé de Las Casas'ın *De los Indios*'unun İngilizce çevirisi yakın zamanda yeniden basılmıştır: *A Short Account of the Destruction of the Indians* (Reada Classic, 2009); Vitoria, *Political Writings*, Anthony Pagden ile Jeremy Laurance'ın mükemmel editörlüğü ve girişleri ile birlikte Cambridge Texts dizisinden çıkmıştır. Sepúlveda'nın, Amerikan Kızılderilileriyle savaşın hakkaniyeti hakkındaki broşürü sadece İspanyolcada vardır fakat Valladolid tartışması Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man*'de (Cambridge, 1982) ele alınmaktadır. Vatell'in *Law of Nations*'ı Woodbine Cottage Publications tarafından basılmıştır (2011). Batı emperyalizmi hakkındaki şüphe, Sankhar Muthu, *Enlightenment against Empire*'da (Princeton, 2003) gayet iyi ele alınmıştır. Afrika ve Asya'daki yerli halklara yönelik gaddarlığın Avrupalılara yönelik aynı barbarlığın yolunu döşemedeki rolü, Hannah Arendt'in *Origins of Totalitarianism* isimli eserinin konusudur; Sayyid Qutb dikkatli akademik çalışmalar kadar öfkeli akademik çalışmalara yol açmıştır; ilkine örnek, Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror*'dır (Princeton, 1999) ve ikincisine örnek ise Paul Berman, *Liberalism and Terror* (Norton, 2003) *ve The Flight of the Intellectuals*'dır (Melville House, 2010) Bu, öfkeli çalışmaların anlamsız olduklarını ifade etmemektedir; Qutb'un fikirleri son derece tehlikeli ve ondaki Yahudi düşmanlığı oldukça yoğundur.

Bölüm 24: Eski çalışmalardan beş ciltlik G. D. H. Cole, *History of Socialist Thought* (Macmillan, 1953–60) hem kolay okunur hem de detaylıdır ve 1789'dan 1939'a kadarki dönemi *The Forerunners*ve *Socialism and Fascism* ile kapsar; Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris* (Harvard, 1962) Condorcet, Turgot, Saint-Simon ile uğraşır; *Utopian Thought in the Western World* (Harvard, 1979) Fritzie Manuel ile beraber kaleme alınmıştır ve Yunanlar ile başlayıp "Freudo-Marxism" ile sona ermektedir. Fourier'nin *Theory of the Four Movements*'ı Cambridge Texts'den çıkmıştır; William Morris'in *News from Nowhere*'i de Cambridge Texts'den çıkmıştır. Owen'ın *New View of Society and Report to the County of Lanark*'ı Penguin Classics'den çıkmıştır. "Freudo-Marksizm" Eric Fromm'un, *The Sane Society*'si (Rinehart, 1955) tarafından çok iyi temsil edilmektedir. Richard Titmuss'un, *Essays on the Welfare State*'i (Macmillan, 1962) ve *The Gift Relationship*'i (Allen & Unwin, 1970) refah devletinin klasik savunusudur. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers* (Chatto & Windus, 1984) çok iyi işlenmiştir. Sosyalist eşitlikçiliğin kısa ama cazip bir savunusu, A. Cohen, *Why Not Socialism?* adlı çalışmadadır (Princeton, 2010).

Bölüm 25: Arendt'in *Anti-Semitism*, *Imperialism*, ve *Totalitarianism*'den oluşan üç ciltlik The *Origins of Totalitarianism* (Harcourt Brace, 1951) adlı eseri okunmaya değerdir; en iyi siyaset bilimi çalışması ise Carl Friedrich ve Zbigniew Brzezinski'nin, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* adlı çalışmalarıdır (2d ed., Harvard, 1965). Rousseau bağlantısı J. L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy'de (Norton, 1970) ele alınmaktadır. Nazi Almanyası'na ilişkin yakın zamanlı tarih yazımı çok etkileyicidir: Ian Kershaw'un *Hitler: A Biography*'si (Norton, 2008) yazarın konuya ilişkin iki ciltlik kusursuz eserinin bir özetidir; Richard J. Evans'ın üç ciltlik *History of the Third Reich* (Penguin, 2004–9) zengin, detaylı ve tedirgin edicidir. Alan Bullock'un Hitler ve Stalin'in "paralel yaşamları"nı ele aldığı *Hitler and Stalin* (Knopf, 1992) aydınlatıcıdır. Lenin, Troçki ve Stalin hakkında Bertram Wolfe'ün *Three Who Made a Revolution* (Dial Press, 1948) klasikleşmiş bir çalışmadır; Isaac Deutscher'ın *Stalin*'i (Oxford, 1967) üç ciltlik Troçki biyografisi *The Prophet Armed, The Prophet Unarmed, and The Prophet Outcast* (Oxford, 1954–63) ile paralellik göstermektedir. Evans'ın *Third Reich*'ı ile kıyaslanabilecek bir Sovyetler Birliği tarihi yoktur fakat Geoffrey Hosking'in *History of the Soviet Union*'ı (Fontana, 1985) ve Trotsky'nin *The Revolution Betrayed of 1936*'i (Pathfinder Press, 1972) aşırı soldan bir perspektif sunmaktadır.

Bölüm 26: Dewey'e dönük ilgi son yirmi yıl içinde arttı fakat Robert Westbrook'un *John Dewey and American Democracy*'si (Cornell, 1992) özellikle kapsamlıdır. Yönelimi, yazdığı *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* (Norton, 1995) demokrasinin "toplumsal" idealinde yaşanan erozyona ağıt yakan Christopher Lasch'in etkisini yansıtmaktadır. Robert Dahl demokratik kurumların var olma olanaklarını, *Democracy and Its Critics* (Yale, 1989), *On Democracy* (Yale, 1998), ve *On Political Equality*'de (Yale, 2006) değerlendirmektedir. Schumpeter'in "rekabetçi elitizm" anlayışının eleştirmenleri arasında Carole Pateman'ın *Participation and Democratic Theory*'si (Cambridge, 1970) yıllara meydan okumaktadır. "Demokrasi"nin liberal hakları içermesi gerektiği görüşünün savunusu, R. W. Dworkin'in *Freedom's Law* (Harvard, 1996), *Is Democracy Possible Here?* (Princeton, 2006) ve anıtsal *Justice for Hedgehogs*'unda (Harvard, 2011) yapılmaktadır.

Bölüm 27: Bölümün konuları hakkındaki kitapların çıkış hızı şaşırtıcıdır ve seçim yapmak imkânsızdır. Nükleer caydırıcılık ve dünya yönetimi hakkındaki savlara girişin iyi bir yolu Ronald Clark'ın *The Life of Bertrand Russell*'ıdır (Penguin, 1975); filozoflar, John Rawls'un *The Law of Peoples*'ı hakkında uzun uzun yazmıştır; iyi bir seçki, Rex Martin ve David Reidy'nin *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*'sıdır (Blackwell, 2006). Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld*'da (Ballantine 1996) 2001'deki olayları önceden sezmiştir ve daha sonra uzun uzun tartışılmıştır. Jared Diamond, *Collapse*'da (Viking, 2006) çerçevesini daha önce *Germs, Guns, and Steel*'de (Norton, 1999) çizdiği bağlamda ekolojik yıkım hakkında önemli sorular gündeme getirmektedir.

KİŞİ ADLARI DİZİNİ

A

Akhilleus 63, 64
Acton, lord 55, 729
Adams, John 120, 499, 504, 514
Adams, Samuel 499
Adeimantus 59, 61, 68, 73
Adeodatus 144
Adorno, Theodor 697, 700
Agathocles 334
Alaric 146, 155, 163, 172
Albertus, Magnus 207
Albizzi ailesi 320
Albornoz, Egidio 256
Alkibiades 41-43, 45, 48, 53, 117, 125
Alexander III, çar 601, 748, 764
Alexander III, papa 214
Alexander V, papa 259
Alexander VI, papa 322-330, 334, 713
Ambrosius, aziz 118, 145, 146, 187
Amin, İdi 105
Anastasius, imparator 198
Anne, İngiltere kraliçesi 395, 396, 845
Antipater 79, 80, 81, 326
Archelaus, Makedonya kralı 55
Arendt, Hannah 692, 755, 763, 841, 855, 856
Aristides 35, 58
Aristophanes 48, 54, 91, 841
Aristoteles 7, 27, 29, 35, 46-48, 62, 68, 72-74, 78-111, 116, 118, 120, 121, 124, 126, 134, 135, 149, 159, 178, 180, 189, 191, 195, 196, 205-211, 215-225, 230, 231, 240-242, 245, 247-250, 254-256, 263, 267, 273, 331, 341, 350, 351, 360, 365, 367, 368, 370, 371, 398, 401, 414, 421, 429, 432, 438, 443, 445, 449, 452, 453, 479, 500, 501, 506, 542, 556, 562, 570, 571, 576, 584, 595, 607, 614, 617, 665, 668, 683, 687, 706-708, 714, 718, 723, 737, 783, 837, 849, 850, 851
Atarneus 79
Augustinus, aziz 7, 52, 133, 135, 142-172, 175-185, 187, 189, 191, 193, 195, 197, 199, 201-206, 209, 211, 218, 221, 224, 227, 228, 230, 243, 262, 273, 275, 285, 287, 289, 292, 293, 296, 301, 303, 307, 309, 331, 376, 466, 596, 687, 827
Austin, John 489, 511

B

Babeuf, Gracchus 413, 620
Bacon, Francis 356, 439
Bakunin, Mikhail 654, 678, 736, 742, 745, 747, 748, 841
Barclay, William 422
Barrès, Maurice 546, 774, 775, 780
Bartolus, Sassoferrato'lu 233, 234, 251, 252, 254-257, 316, 416, 429
Basileus, aziz 224
Beaumont, Gustave de 619, 621
Bedford dükü 536
Bell, Daniel 402, 686, 773, 841, 843
Bellamy, Edward 281, 736, 738, 739, 741, 749, 750, 841, 843, 849
Benedict IX, papa 199, 200
Bentham, Jeremy 221, 489, 493, 511, 540, 575, 579, 592-597, 599, 601, 603-605, 607, 609-611, 613, 615, 617, 633, 697, 720, 740, 741, 789, 841, 843, 854
Bentham, Samuel 596
Berlin, Isaiah 17, 127, 559, 560, 652, 767, 839, 841, 853, 855
Berry dükü 536
Bismarck, Otto von 670, 674, 675, 752
Blackstone, William 501, 504, 592, 633
Blanc, Louis 641
Bloom, Allan 17, 841, 844
Bockelson, Jan 313
Bodin, Jean 214
Bolingbroke, lord 455
Bonaparte, Louis-Napoléon (III. Napoléon) 119, 213, 233, 494, 522, 532, 554, 620-622, 670, 671
Bonifacius VIII, papa 226, 234-241
Borgia, Cesare 314 321-323, 327-330, 337, 702

Borgia, Lucrezia 328
Bossuet, rahip 433, 728, 841
Boyle, Robert 357, 359, 360, 846
Brabant düşesi 212, 230
Bramhall, piskopos 387
Brandenburg başpiskoposu 293
Bruni, Leonardi 263
Brutus 203
Buckley, William F. 788
Bullinger, Heinrich 308
Burgundy dükü 265
Burke 341, 396, 460, 500, 501, 522, 531, 533-545, 547-549, 551, 553, 554, 575, 588, 642, 649, 719, 762, 763, 835, 841, 853
Burke, Edmund 341, 396, 460, 500, 501, 522, 531, 533-545, 547-549, 551, 553-555, 575, 588, 642, 649, 719, 762, 763, 835, 841
Burke, Richard 535
Burns, Lizzie 654
Burns, Mary 654

C
Caesar, Augustus 36, 114-117, 125, 128, 132, 133, 147, 161, 162, 179, 188, 203, 273, 437, 522
Calgacus 829
Caligula, Roma imparatoru 203
Callicles 52, 53, 56-58, 61, 63-65, 72, 87
Calvin, Jean 261, 288, 299, 306-311, 421, 842, 851, 852
Cambrai piskoposu 270
Campanella, Tommaso 439
Caracalla, Roma imparatoru 131
Carlyle, A. J. 9, 202
Carlyle, Robert W. 9, 202
Carlyle, Thomas 460, 606, 657, 738, 814, 842
Castiglione, Baldassare 323
Castro, Fidel 494
Catherine, Aragonlu 288, 289
Catiline 114, 115, 117, 134, 162, 203, 422
Cato, Denetçi 71
Cato, Genç 115
Cato, Yaşlı 123
Cavaignac, general 622
Cavendish ailesi 370
Çavuşesku, Nikolay 757
Celestinus V, papa 236
Cephalus 61
Cerularius, Michael 200
Césaire, Aimé 729
Chamberlain, Houston Stewart 724, 773, 842
Chaplin, Charlie 757
Charlemagne, Frankların kralı 148, 176, 181, 182, 213, 234, 244, 574, 711
Charles I, İngiltere kralı 361, 362, 381, 417, 422, 431, 433, 439, 440, 442
Charles II, İngiltere kralı 358, 391-394, 397, 403, 407, 408, 414, 421, 426, 430, 431, 440, 441, 442, 455, 512, 525
Charles IV, imparator 233, 234
Charles V, Fransa kralı 264, 265,
Charles V, imparator 270, 271, 275, 288, 289, 294, 297, 303, 306, 315, 322, 711, 713, 714
Charles VI, (Deli) Fransa kralı 264
Charles VIII, Fransa kralı 321
Charles X, Fransa kralı 619
Charles, Martel 196
Charmides 50
Childeric, Merovenjler kralı 234, 235
Christine de Pizan 201, 263-265, 273, 851
Cicero, Marcus 7, 19, 52, 53, 78, 111-121, 123, 125, 127, 129-142, 146, 147, 150-156, 162, 164, 167-169, 175, 178, 181, 190, 202, 203, 213, 220, 231, 248, 249, 255, 273, 304, 314, 316, 323, 331, 334, 337, 341, 342, 359, 378, 398, 400, 422, 429, 483, 490, 498, 500, 501, 505, 512, 518, 536, 541, 543, 717, 842, 850
Clarendon kontu 357
Clausewitz, Carl von 590
Clemens II, papa 200
Clemens V, papa 239
Clemens VII, papa 258, 318, 322
Clifford, lord 445
Cobbett, William 741
Cohn, Norman 313, 767, 842
Coke, Edward 434, 504, 842
Coleridge, Samuel Taylor 602
College, Stephen 4, 392, 504, 533, 839
Collingwood, R. G. 17
Colonna ailesi 236, 237, 239
Columbus, Christopher 348
Comte, Auguste 542, 557, 601, 651, 724, 746, 815, 816, 818
Constant, Benjamin 14, 430, 446, 451, 452, 501, 562, 571, 692, 842
Constantine, Bizans imparatoru 142, 144, 148, 150, 179, 182, 213, 244, 247
Conti prensi 459
Crassus 115, 133
Critias 44, 50, 61
Croly, Herbert 530, 816, 842, 843
Cromwell, Oliver 358, 362, 381, 390, 418, 419, 431, 432, 437, 499, 512, 532, 623
Cyrus 327
Cyzicus 43

D
D'Annunzio, Gabriele 778
Dahl, Robert 250, 521, 704, 786, 802, 803, 806, 842, 856
Danby, lord 445

Dante, Alighieri 106, 233, 234, 236, 237, 239-245, 253, 831, 842, 849, 851
Darius I, Pers kralı 26, 33, 34, 126, 325, 591, 835
Darwin, Charles 724, 748
De Maistre, Joseph 160, 460, 498, 531, 545, 771, 853
De Vaux, Clothilde 542
Debs, Eugene 736
Della Scala ailesi 246
Delphi kâhini 49
Demaratos, Sparta kralı 26, 34
Demosthenes 80, 115
Descartes, René 359, 361, 627, 628
Devonshire kontu 357
Dewey, John 4, 149, 639, 772, 786, 790-797, 804, 805, 842, 847, 855, 856
Diderot, Denis 459, 465, 472, 485, 719, 720, 842
Diocletian, imparator 143, 144, 182
Dionysius I, Sirakuza tiranı 51, 116
Dionysius II, Sirakuza tiranı 51, 116
Disraeli, Benjamin 740
Donatus, Büyük 160
Dryden, John 391
Durkheim, Émile 555, 816, 817, 842, 852, 855

E
Eckhart, Meister 295
Edward I, İngiltere kralı 215, 237
Edward VI, İngiltere kralı 288
Egidius Colonna (Romalı Giles) 256
Eisenhower, Dwight D. 317
Eisenstein, Sergei 770
Elizabeth I, İngiltere kraliçesi 238, 262
Engels, Friedrich 47, 294, 474, 555, 653-655, 659, 662, 665, 666, 671, 694, 725, 735, 738, 740, 745, 746, 765, 805, 817, 845, 849, 855
Ephialtes 34
Erasmus 118, 262, 263, 270-283, 285, 293, 308, 315, 359, 711, 713, 842, 851
Euclid 358, 365

F
Fanon, Frantz 709, 729, 730, 734, 822, 843
Farabi, Al 196
Ferdinand, İspanya kralı 315, 335, 555, 816
Ferguson, Adam 447, 472, 665, 843
Ferry, Jules 722
Fichte, Johann Gottlieb 560, 747
Ficino, Marisilio 271
Filmer, Robert 393, 396, 398, 403, 406-408, 414, 415, 417, 433, 442, 443, 445, 843, 852
Findlay, J. N. 561, 843
Ford, Henry 9, 347, 483, 573, 784
Fortescue, John 202, 843
Fourier, Charles 662, 736, 740, 742-745, 748, 751
Fox, Charles James 149, 155, 184, 535, 844
Francis I, Fransa kralı 275, 306
Franco, Francisco 699, 761
François, Furet 531, 626, 847, 853
Franklin, Benjamin 547, 628
Frederick II, imparator 208, 212, 214, 215, 229, 234, 235, 236, 238, 239, 252, 297, 711
Frederick I, Barbarossa 214, 252, 297
Frederick, Bilge, Saksonya elektörü 294
Frederick, Büyük, Prusya kralı 316, 560, 738
Frederick, IV, William, Prusya kralı 652
Freud, Sigmund 177, 462, 474, 551, 609, 683, 686, 698, 772, 776, 784, 827, 843, 845
Fukuyama, Francis 17, 562, 735, 843, 854

G
Gaetani ailesi 236, 239
Galileo, Galilei 84, 348, 350, 359, 364
Gandhi, Mohandas 828
Garibaldi, Giuseppe 729
Gelasius I, papa 197, 198, 235, 238, 244, 297, 304
Gentile, Giovanni 762, 764, 774, 778-782, 843
George III, İngiltere kralı 123, 500, 505, 508, 528, 534, 539, 623
Gerson, Jean 233, 259, 260
Gianotti, Donato 430
Gibbon, Edward 196, 843
Giles, Romalı (Egidius Colonna) 256
Glaucon 57, 59, 61, 67, 68, 73, 78, 377
Gobineau, Comte de 724, 773, 843
Godwin, William 550, 552
Goethe, Johannn Wolfgang von 610, 722
Gompers, Samuel 736
Gorgias 46, 49, 51-65, 77, 105, 117, 269, 846, 850
Gracchus, Caius 115, 162
Gracchus, Tiberius 115, 136, 162
Gramsci, Antonio 696, 843
Green, T. H. 791
Gregory IX, papa 235
Gregory VI, papa 199
Gregory VII, papa 199, 200, 229
Gregory XI, papa 258
Grotius, Hugo 480, 481, 494, 504, 715, 716, 717, 843
Guicciardini, Francesco 318
Guizot, François 430, 626, 627, 651, 665, 752
Gutenberg, Johannes 294, 348, 844, 845

H
Habsburg ailesi 275
Hamilton, Alexander 16, 44, 450, 498, 499, 503, 510-513, 517-519, 527, 529, 530, 844, 846
Hannibal 112, 114, 332, 751
Hare, Thomas 615
Harrington, James 360, 429-444, 451, 456, 457, 500, 528, 839, 843, 852
Harrison, Frederic 815, 854
Harvey, William 359, 849, 854
Hayek, F. A. Von 753, 843
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 7, 10, 20, 44, 241, 347, 349, 460, 464, 474, 558-591, 598, 603, 613, 616, 618, 650-653, 655, 656, 658-662, 666, 678, 694, 695, 747, 755, 767, 776, 778, 817, 823, 843, 844, 849, 854
Heidegger, Martin 51, 729, 760, 781, 854
Heine, Heinrich 747
Henry II, Fransa kralı 306
Henry III, imparator 199
Henry IV, imparator 199, 200, 229, 236
Henry V, İngiltere kralı 264
Henry VII, İngiltere kralı 436, 443
Henry VIII, İngiltere kralı 270, 275, 278, 288, 289, 713
Henry, Luxemburg'lu 233, 239, 240, 246
Henry, Patrick 514
Herder, Johann Gottfried von 771
Hermes, Trismegistus 268
Hermias 79, 81, 82, 105
Herodotus 2, 7, 26, 816, 843, 849, 850
Hitler, Adolf 46, 51, 78, 107, 119, 170, 186, 234, 303, 494, 685, 701, 724, 773, 774, 781, 782, 825, 843, 856
Hobbes, Thomas 16, 20, 67, 72, 78, 84, 108, 117, 158, 160, 167-169, 211, 220, 274, 301, 317, 339, 347, 349, 350, 355-391, 393, 398, 400, 402, 403, 408, 409, 412, 416, 417, 419, 421, 423, 425-429, 432, 433, 439, 442, 445, 452, 462, 465-467, 469, 472, 480-483, 486, 487, 489, 491, 493, 511, 512, 516, 551, 562, 568, 575, 589, 633, 678, 686, 698, 710, 716, 819, 827, 831, 832, 837, 842, 843, 846, 849, 852
Hobhouse, L. T. 791
Hobson, J. A. 709, 726
Hoffman, Melchior 313
Hogg, James 295, 844
Homeros 45, 57, 63, 777
Hooke, Robert 359
Hooker, Thomas 420
Horkheimer, Max 697, 700
Hubmaier, Balthasar 312
Humboldt, Wilhelm von 610
Hume, David 176, 177, 194, 342, 360, 419, 440, 441, 459, 463, 501, 528, 529, 539, 540, 544, 548, 844
Humeyni, Ayetullah 675, 818
Huntington, Samuel 813, 819, 844
Hus, Jan 287, 294
Hüseyin, Saddam 818
Huxley, Aldous 71, 73, 284, 644, 686, 696, 697, 700, 759, 783, 844

İ
İbn-i Haldun 196
İbn-i Rüşd 196, 209
İbn-i Sina 196, 209
İbrahim (Hz.) 727
Innocenti III, papa 214, 235-238
Innocenti IV, papa 212, 235, 715
İsa (Hz.) 142, 149-152, 154, 161, 162, 172, 178, 182, 184, 187, 188, 191, 192, 194, 210, 212, 219, 227, 228, 230, 244, 245, 248, 250, 251, 259, 260, 268, 275, 277, 291, 295-297, 300, 308, 312, 327, 359, 360, 385, 387, 438, 570, 572, 653, 710, 818, 828
Isabella, Portekiz kraliçesi 275
Isidore, Sevilla'lı 209, 221
İskender, Büyük 25, 65, 79, 80, 119, 120, 170, 325, 326, 572, 573, 710, 812
Isocrates 831

J
Jackson, Andrew 631, 639
James I, İngiltere kralı, 295, 422727
James II, İngiltere kralı 392-396, 421, 422, 430, 440, 536
Jay, John 44, 511, 512, 517, 844
Jeanne d'Arc 264
Jefferson, Thomas 16, 100, 423, 430, 435, 439, 440, 443-447, 450, 498-510, 513-515, 518, 522, 527-530, 533, 537-539, 547, 549, 591, 600, 632, 688, 718, 787, 788, 805, 808, 844, 853
John XXII, papa 246, 259
John XXIII, papa 259
John, İngiltere kralı 185, 186, 235, 238, 264
John, Leiden'li 291, 313, 767, 768
John, Parisli 245
John, Saksonyalı 303, 306
John, Salisbury'li 179, 185, 201, 202, 203
Johnson, Samuel 533
Julius Caesar 115, 125, 128, 147, 162
Julius II, papa 276, 293, 315, 322, 329-331, 336, 337

K
Kabil 299, 502
Kant, Immanuel 78, 241, 242, 450, 470, 484, 486, 568, 582-584, 588, 589, 624, 719, 720, 829, 831, 832, 844
Kautsky, Karl 765
Kerensky, Alexander 764, 766
Kıbrıs kralı 212
Kingsley, Charles 815
Kipling, Rudyard 708
Kleisthenes 29-32, 42, 101, 125, 452
Knipperdolling, Bernhard 313
Kopernik 348
Kropotkin, Peter 736, 746, 748, 749, 844
Ksenokrates 79, 80

L
Las Casas, Bortolomé de 714, 855
Lauderdale, lord 536
Leicester kontu 442
Lenin, Vladimir 402, 651, 675, 690, 703, 709, 724, 726, 749, 761, 764-770, 776, 782, 844, 856
Leo III, papa 181, 711
Leo IX, papa 199, 200
Leo X, papa 276, 293, 318, 322, 329, 336
Leonidas, Sparta kralı 34
Lesseps, Ferdinand de 555, 816
Lesueur, rahip 620
Levasseur, Thérèse 459
Lincoln, Abraham 37, 38
Linnaeus, Carolus 724
Lippmann, Walter 692, 705, 760, 795, 796, 843, 844, 855
Lipset, Seymour Martin 106, 687, 844, 845
Livius 112, 122, 132, 337, 338, 355, 432
Locke, John 7, 90, 110, 169, 186, 193, 194, 223, 224, 231, 251, 290, 301, 304, 305, 310, 349, 350, 384, 388, 390-433, 441-445, 452, 454, 467, 469, 482, 483, 486, 496, 499-502, 504, 505, 508, 512, 525, 537, 538, 543, 546, 552, 563, 564, 580, 583, 686, 716, 717, 808, 841, 844, 849, 852
Lombard, Peter 182, 207, 209, 211
Lorenzetti, Ambrogio 257
Lorenzo, Piero di 319, 321-323, 329
Louis-Philippe, Fransa kralı 532, 619-621, 639, 670
Louis XII, Fransa kralı 314, 324
Louis XIV, Fransa kralı 10, 272, 391, 744
Louis XV, Fransa kralı 272, 447
Louis XVI, Fransa kralı 422, 447, 531, 538, 547, 620, 623, 629
Louis XVIII, Fransa kralı 554, 619
Louis, Guyanalı, veliaht 265
Lucian, Grek satiristi 279
Lucretia 163
Ludwig, Bavyeralı 233, 246, 250, 259
Luther, Martin 118, 261, 278, 279, 287-314, 348, 388, 421, 563, 588, 652, 774, 842, 844, 849, 851, 852
Luxemburg, Rosa 233, 239, 240, 246, 527
Lycurgus 70, 80, 110, 120, 122, 123, 136, 431, 441
Lysander 43, 123

M
Macaulay, T. B. 594, 854
Machiavelli, Niccolò 7, 12, 13, 15-17, 20, 97, 104, 117, 118, 122, 123, 126, 133, 141, 168, 254, 256, 257, 261-263, 266, 270, 314-343, 348, 349, 355, 356, 359, 360, 365, 376, 421, 430-432, 434, 436-439, 443, 449, 457, 460, 462, 463, 476, 488, 494, 495, 498, 512, 516, 518, 543, 562, 615, 645, 665, 689, 700, 702, 720, 765, 787, 813, 814, 844, 849, 852, 853
Macrobius 135, 156
Madison, Dolley 515
Madison, James 100, 128, 447, 450, 499, 502-504, 510-529, 532, 535, 537, 632, 634, 787, 844, 853
Magnifico, Lorenzo 319
Malesherbes, M. de 620
Mandeville, Bernard 441
Mani 151, 152, 154
Marat, Jean-Paul 547
Marcus, Antonius 115, 116, 118, 139, 140, 842
Marcuse, Herbert 462, 698, 701, 756, 784, 785, 845, 855
Mardonius 34
Marie-Antoinette 538, 545, 549
Marmontel, Jean-François 597
Marshall, John 294, 510, 754, 841, 845, 849, 853
Marshall, T. H. 845
Marsilius, Padovalı 19, 182, 233-235, 241, 245-251, 253-255, 259, 260, 262, 271, 420, 429, 845, 851
Martin V, papa 259
Martov, Julius 761
Marx 18, 47, 48, 68, 103, 104, 241, 350, 460, 464, 471, 474, 531, 542, 553-557, 561, 563, 565, 576, 579, 586, 601, 613, 645, 650-678, 690, 693-698, 721, 725, 726, 729, 731, 735-740, 742-751, 755-759, 761, 762, 764-769, 774, 777, 778, 784, 796, 805, 806, 816, 817, 822-824, 837, 843-845, 849, 854, 855
Marx, Eleanor, K. Marx'ın kızı 654
Marx, Groucho 566
Marx, Heinrich, K. Marx'ın babası 652
Marx, Jenny, K. Marx'ın kızı 654

Marx, Jenny von Westphalen, K. Marx'ın eşi 654
Marx, Laura, K. Marx'ın kızı 654
Mary II, İngiltere kraliçesi 392, 395, 396, 500, 504
Mary Tudor (Henry VIII'in kızkardeşi) 275
Mary Tudor, İngiltere kraliçesi 275, 306
Matthys, Jan 313
Maurras, Charles 774-776, 780
Maximilian, imparator 314, 711
Medici ailesi 315, 318-323, 329, 336, 342
Medici, Cosimo de' 320, 321
Medici, Lorenzo de' 321, 322, 329
Melanchthon, Philipp 118, 291, 292, 304
Melos 36, 37, 39, 44, 97, 317
Michelet, Jules 555
Michels, Robert 703, 704, 764, 775, 845, 855
Mill, James 100, 515, 516, 592-597, 616, 845, 854
Mill, John Stuart 16, 17, 522, 523, 531, 578, 592-618, 622, 629-633, 640, 644, 645, 650, 689, 692-694, 697, 718, 720, 743, 745, 845
Millar, John 665
Mills, C. Wright 704-706, 845, 847, 855
Mommssen, Theodor 133
Monboddo, lord 466
Monica 143, 152, 154
Montaigne 263, 269, 285, 286, 845, 851
Montesquieu 17, 127, 430, 433, 446-457, 479, 488, 491, 495, 501, 510-512, 517-519, 525, 535, 541, 542, 588, 624-628, 637, 641, 643, 719, 752, 845, 852, 853
More, Thomas 46, 263, 269-273, 276-285, 288, 342, 439, 441, 496, 652, 737, 744, 750, 845, 851
Morris, vali 516, 547
Morris, William 280, 736-738, 749, 750, 845, 856
Mosca, Gaetano 702, 703, 855
Muhammed (Hz.) 196, 717
Murrone, Peter 236
Musa 327, 339, 431, 442, 494
Mussolini, Benito 46, 494, 546, 685, 689, 699, 703, 704, 761, 762, 764, 772, 774, 775, 777, 778, 780, 843
Müntzer, Thomas 291, 302, 311, 312

N

Napier, Charles 189
Napoleon I, Fransızların imparatoru 673
Newman, John Henry 110
Nicholas I, Rus çarı 747
Nicholas II, Rus çarı 774
Nicholas II, papa 199
Nicholas, Cusa'lı 233, 234, 260, 270, 845, 851
Niebuhr, Reinhold 796, 845
Nietzsche, Friedrich 44, 64, 777, 778, 845
Nixon, Richard 705, 831
Nogaret, Guillaume de 239
Nozick, Robert 747, 845

O

Octavianus 147, bkz. Caesar Augustus
Orco, Remirro de 329, 330
Orsini ailesi 329
Ortega y Gasset, José 690, 699, 700, 762, 799, 845
Orwell, George 284, 759, 762, 783, 846
Otto I, imparator 176, 181
Owen, Robert 736, 739-742, 846, 856

P

Paine, Thomas 503, 515, 527, 531, 536, 540, 547-554, 647, 763, 773, 814, 846, 853
Pamiers piskoposu 237
Panaetius 116
Pareto, Vilfredo 702, 703, 772, 855
Parsons, Talcott 785, 846, 847
Pater, Walter 268
Pavlus, aziz 126, 129, 132, 143, 146, 153, 154, 158, 169, 183, 277, 290, 297, 299, 362, 389, 465, 473, 653
Peirce, Charles Sanders 639
Peisistratos 28
Perikles 31, 36-39, 41, 53, 77, 125, 348, 355, 449, 451, 452, 587, 643, 694, 720, 788, 789,
Pétain, Henri 774
Petrarca 263
Petrus, aziz 148, 187, 188, 192, 227, 244, 245, 250, 259, 292, 293, 298
Philip II, İspanya kralı 275
Philip IV, Güzel, Fransa kralı 214, 215, 234-237, 239, 289
Philip V, Makedonya kralı 120
Philip, Avusturya arşidükü 270
Philip, Hesse'li 306, 313
Philip, Makedonyalı 25, 32, 44, 79, 80, 115, 572, 710, 812
Pico della Mirandola 263, 268, 294, 331
Pippin 148, 234, 235, 244
Pitt, William 591
Plato 45, 54, 60, 117, 265, 269, 698, 846, 849, 850
Plekhanov, Georgi 761
Plotinus 145, 146, 153, 157, 855
Plutarkhos 79
Pocock, John 9, 839, 843, 846, 852
Polemarchus 59, 61, 62

Polus 52, 53, 55-57, 87, 105
Polybius 105, 112, 113, 115-117, 119-141, 159, 164, 178, 180, 231, 326, 336-339, 341, 342, 355, 360, 429, 432, 438, 445, 498, 518, 522, 523, 643, 711, 787, 846, 850
Popper, Karl 767, 783, 846, 850, 854
Porfirius 153
Price, Richard 396, 536-538, 546, 551, 763, 844, 846, 853
Proudhon, Pierre-Joseph 747, 748
Ptolemy, Lucca'lı 212
Pufendorf, Samuel von 504

Q
Qutb, Sayyad 846, 855

R
Rawls, John 419, 501, 786, 787, 807-809, 832, 846, 856
Regulus, Marcus Atilius 140, 141
Remus 317, 339
Reynal, rahip 829
Riazanov, David 756
Riesman, David 639, 692, 693, 784
Robertson, William 665
Robespierre, Maximilien 494, 543, 575, 583, 768, 814, 815
Rocco, Alfredo 778
Rockingham, lord 533, 535
Roma piskoposu 227
Romulus, Augustus 123, 155, 181, 317, 327, 339, 494
Roosevelt, Franklin D. 779
Roosevelt, Theodore 710
Rousseau, Jean-Jacques 11, 71, 97, 100, 168, 169, 339, 349, 350, 409, 413, 426, 429, 432, 440, 446, 450, 451, 458-497, 541, 546, 552, 568, 575, 576, 589, 615, 618, 624-627, 661, 665, 739, 740, 787, 794, 795, 797, 807, 813, 829, 846, 849, 852, 853, 856
Rucellai, Cosimo 316
Rucellai ailesi 316
Rudolph, Habsburg'lardan 239
Rush, Benjamin 499, 566
Ruskin, John 699, 738, 846
Russell, Bertrand 17, 18, 71, 177, 430, 462, 697, 698, 767, 768, 772, 784, 827, 828-830, 836, 844, 846, 856

S
Sabine, George 9
Sahte Dionysos/Dionizos, Areopage'lı 197, 207, 209, 209
Saint-Simon, Henri de 47, 531, 555-557, 561, 562, 585, 590, 651, 677, 740, 778, 780, 815, 816, 818, 856
Salutati, Coluccio 263
Samson, Abbot 738
Sartre, Jean-Paul 474, 566, 729, 730
Sattler, Michael 312
Savonarola, Girolamo 314, 321, 327, 328, 530, 689
Schmitt, Carl 760, 764, 781, 782, 846
Schopenhauer, Arthur 561
Schumpeter, Joseph 688, 700, 703, 782, 786, 796-803, 809, 846, 856
Scipio Africanus, Genç 112, 119, 134, 156
Seneca 114, 323, 500
Sennett, Richard 639, 690, 846
Sepúlveda, Juan Ginés de 714, 717, 855
Servetus, Michael 307
Sforza, Lodovico 321, 331
Sforza ailesi 331
Shaftesbury kontu 391, 392, 441
Shakespeare, William 49, 85, 784
Shelburne, lord 596
Shelley, Percy Bysshe 557, 843
Shostakovich, Dmitri 770
Sidgwick, Henry 830, 846
Sidney, Algernon 392, 394, 430, 433, 441-446, 451, 500, 501, 503, 549, 720, 723, 751, 804, 847, 852
Sigismund, imparator 260
Skinner, Quentin 9, 839, 844, 847, 849, 851, 852
Small, William 504
Smith, Adam 447, 513, 541, 584, 744, 835, 844
Soderini, Piero 315
Sokrates 41, 44, 45, 48-73, 78, 117, 158, 171, 426, 484, 486, 570, 572, 606, 607, 697, 776, 786, 829, 850
Solon 28, 42, 125
Sorel, George 546, 759, 764, 775-778, 847
Spencer, Herbert 790
Spinoza, Baruch 576
Stalin, Joseph 78, 170, 484, 586, 676, 699, 756, 759, 761, 762, 767, 769-771, 774, 782, 783, 815, 856
Stirner, Max 747
Suffolk dükü 275
Sulla, Cornelius Lucius 114, 117, 134, 141, 437
Swetchine, madame 621
Sylvester I, papa 244
Sylvester III, papa 199, 213

T
Tacitus 112, 501, 829, 847
Tarquin 136, 163
Taylor, Harriet 598, 599, 601
Taylor, John 599, 601

Themistokles 34
Theodosius, Roma imparatoru 142, 148, 187
Theramenes 44
Theseus 327, 339
Thomas Becket 201
Thomas Kempis 270, 295
Thomas, Aquinium'lu 176, 177, 179, 197, 205-213, 215-231, 235, 238, 241, 245, 247, 248, 255, 263, 293, 367, 409, 411, 429, 714, 851
Thoreau, Henry 476, 493
Thrasybulus 44
Thrasymachus 53, 56, 59, 61, 63-67, 72, 77, 78, 87, 377, 401, 606
Thucydides 15, 31, 38, 99, 452, 463, 710, 847, 850
Titmuss, Richard 753, 856
Tito, Josip Broz 771
Tocqueville, Alexis de 14, 430, 447, 453, 456, 526, 531, 532, 542, 550, 555, 558, 599, 600, 604, 608, 609, 612, 613, 618-650, 689-694, 698, 699, 722, 724, 752, 754, 757, 783, 787, 791, 814, 818, 847, 854
Tocqueville, Édouard 620
Tocqueville, Hervé 620
Tocqueville, Hippolyte 620
Tocqueville, Marry Mottley 621
Tolstoy, Leo 828
Troçki, Leon 527, 675, 761, 764, 767, 769, 782, 783, 836, 856
Truman, David 793, 847
Tyrol kontesi 246

U

Ulpian 191
Urban VI, papa 258

V

Valerius Maximus 266
Vattel, Emerich 717, 718, 847, 855
Verres 114
Virgilius 122
Visconti ailesi 246
Vitoria, Fransisco de 263, 687, 712-715, 717, 847, 855
Voltaire 160, 181, 459, 474, 544, 545, 652

W

Wagner, Richard 724, 773
Wallace, George 801
Wallis, John 357, 360
Walpole, Robert 455
Warens, Madame de 458, 459
Washington, George 123, 437, 498, 499, 513, 514, 522, 547, 623
Wayne, John 705
Webb, Beatrice 751
Webb, Sidney 751
Weber, Max 281, 631, 635, 678, 700-703, 772, 786, 801, 804, 808, 847, 855
Weitling, Wilhelm 669
Wells, H. G. 751
Wesley, John 513
Whitefield, George 513
Wilde, Oscar 810
William Pitt, Genç 535, 591
William, Fatih 176, 362, 554
William, Moerbeke'li 207, 210
William, Ockham'lı 233, 258, 259
William III, Orange'lı 392, 395, 396, 417, 421, 435, 500, 504, 513, 543
Wilson, Woodrow 633, 749
Witherspoon 447, 504, 513
Witherspoon, John, rahip 447, 504, 513
Wolin, Sheldon 47, 333, 839, 847, 849, 852
Wollstonecraft, Mary 264, 478, 536, 550, 847
Wolsey, kardinal 278
Wood, Gordon 17, 128, 499, 843, 844, 847, 850, 853, 854
Woolf, Virginia 355
Wycliffe, John 287, 295

X

Xenophon 45, 48, 49, 53, 271, 445, 847, 850
Xerxes 591, 816

Y

Yaşlı Oligark (tanınmayan yazar) 77
York dükü 441, bkz. James II, İngiltere kralı
Yuhanna, aziz 154, 563

Z

Zamyatin, Evgeny 783, 847
Zasulich, Vera 769
Zwingli, Ulrich 307, 308, 309, 311

Batı siyasal düşüncesi hakkında kaleme alınmış dev bir eserle karşı karşıyayız. Büyük Britanya'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde uzun yıllar siyaset felsefesi dersleri veren Alan Ryan, Anglosakson literatürde George Sabine ve John Plamenatz'dan beri rastlamadığımız bir girişime imza atıyor. Herodotos'tan Rawls'a kadar, siyasal düşüncenin iki bin beş yüz yıllık serüvenini, toplumların en iyi nasıl yönetileceği sorusuna verilen yanıtları, dönemleri ve akımları, çağını ve günümüzü etkileyen düşünürlerin geliştirdiği kavram ve çözümlemeleri, tarihsel, entelektüel ve ahlaki bağlamları içinde, tek tek ve özenle irdeliyor. Ryan, yirmi yedi bölüm olarak hazırladığı bu hacimli eserinde, sırasıyla, Klasik Dönem'i, Hristiyan Dünyası'nı, Modern Dönem'i ve Marx'tan Sonraki Dünya'yı ele alıyor. Kitapta Platon, Aristoteles, Augustinus, Aquinium'lu Thomas, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Hegel ve Marx gibi ünlü düşünürlere bağımsız olarak yer verilirken, Klasik Roma, Ortaçağ Dünyası, Hümanizm, Reformasyon, Amerika'nın Kuruluşu, Fransız Devrimi, Sosyalizm, İmparatorluk ve Emperyalizm, Faşizm, Modern Dünya'da Demokrasi ve Küresel Barış gibi başlıklar altında Polybius, Cicero, Salisbury'li John, Dante, Padova'lı Marsilius, Bartolus, Ockham'lı William, Erasmus, More, Montaigne, Montesquieu, Burke, Kant, Madison ve diğer birçok düşünüre değiniliyor. Otuz yıllık emek ve birikimin ürünü olan bu muazzam eser, şüphesiz ki, alanında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Bu çerçevede, Alan Ryan'ın *Siyasal Düşünceler Tarihi*, siyasal düşünce tarihi derslerimizde ders kitabı olarak okutulabilecek nitelikte olduğu kadar, siyasal düşünce alanına meraklı, düşünürler ve akımlar hakkında bilgisini derinleştirmek isteyen okura da hitap ediyor.

Cengiz Çağla

ISBN: 978-625-7201-51-3