

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN SİYASAL ONTOLOJİSİNDE DEMOKRASİ VE
TOTALİTARİZM SORUNSAI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
MERİÇ TOKMAK**

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. RAMAZAN GÜNLÜ**

**AĞUSTOS, 2014
MUĞLA**

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN SİYASAL ONTOLOJİSİNDE DEMOKRASİ ve
TOTALİTARİZM SORUNALI

MERİÇ TOKMAK

Sosyal Bilimler Enstitüsünce

“Yüksek Lisans”

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 08.08.2014

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 06.08.2014

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ramazan GÜNLÜ

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Cem DİŞBUDAK

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Fatih TÜRE

Enstitü Müdürü : Yrd. Doç. Dr. Aytekin FIRAT

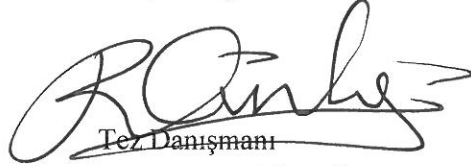
AĞUSTOS, 2014

MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 17...10.7.2014 tarih ve 640/3... sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Meriç Tokmak'ın "Jean-Jacques Rousseau'nun Siyasal Ontolojisinde Demokrasi ve Totalitarizm Sorunsalı" adlı tezini incelemiş ve aday 06.10.8.1.2014 tarihinde saat 14.00 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 90 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin KABUL olduğuna oybirliği ile karar verildi.



Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ramazan GÜNLÜ

Üye

Doç. Dr. Cem DİŞBUDAK



Üye

Yrd. Doç. Dr. Fatih TÜRE



YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Jean-Jacques Rousseau'nun Siyasal Ontolojisinde Demokrasi ve Totalitarizm Sorunsalı” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

08.08.2016

Meriç TOKMAK



YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.

Soyadı : TOKMAK

Adı : MERİÇ

Kayıt No: 10046924

TEZİN ADI

Türkçe : Jean-Jacques Rousseau'nun Siyasal Ontolojisinde Demokrasi ve Totalitarizm Sorunsalı

Y. Dil : the Democracy and Totalitarianism Problematique in Jean-Jacques Rousseau's Political Ontology

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

X

O

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

Fakülte :

Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : GÜNLÜ, RAMAZAN

Ünvanı : DOÇ. DR.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 192

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1.Orta Çağ'dan Yakın Çağ'a Batı Siyasi Düşüncesi

2. Demokrasi -Totalitarizm ve Rousseau

3. Rousseau'nun Siyasal Ontolojisi

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Rousseau

2. Özgürlük

3. Demokrasi

4. Totalitarizm

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

1. Rousseau

2. Liberty

3. Democracy

4. Totalitarianism

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası :



Tarih : 08/08/2014

ÖZET

Özellikle Orta Çağ'ın sonlarından günümüze kadar Batı siyasi düşüncesi özgürlük ve mülkiyet dinamikleri ekseninde şekillenmiştir. Burjuvazinin uç vermesini takiben Machiavelli, din ile siyasetin göbek bağına kesmiştir. Hobbes düşüncesinden sonra ise, "özgürlük" kavramı başat hale gelmiştir. Zira ilk başta özgürlük için toplumsal kategorik denkliği savunanlar, Hobbes sonrasında özgürlüğün önünde yukarıdan gelen tahakkümü görmüşlerdir. Bu "an"dan itibaren yukarıdan gelen tehlikeyi bertaraf ederek yatay ilişkileri öne çıkarmak için özgürlüğün mülkiyet üzerinden tanımlanması sürecine geçilmiştir. Locke'la özdeşleşen özgürlük çizgisindeki bu fraksiyondan sonra özgürlüğün önünde yeni bir bulguya rastlanmıştır. Bu bulgu şüphesiz ki tahakkümün saydam olmayan silahı olan "ekonomik zor"dur. Rousseau'nun siyasal ontolojisi de bu koordinatlarda yer almaktadır. O, özgürlüğün önünde engel olarak "siyasal zor"la birlikte yatay ilişkilerden mülhem "ekonomik zor"u da görmüştür. Rousseau, buradan yola çıkarak gerçek özgürlük için, özgürlük sosyal ve siyasal eşitlikle simbiyöz haline getirme zorunluluğunu ileri sürmüştür. Bu noktada pozitif özgürlükler ve demokrasiye yapılan aşırı vurgu özgürlük çizgisinde, negatif özgürlüklere yönelik bir tehdit olarak algılanarak Rousseau'daki demokrasi-totalitarizm sorunsalını doğurmuştur. Bu tezde Rousseau'daki bu sorunsal tarihsel gelişim çizgisiyle birlikte, neden-sonuç bağlamında ele alınarak incelenmiştir. Tezde, literatürde boşlukta kalan, Rousseau düşüncesinin neden bu gerilimi yaşadığı sorusunun cevabı aranmıştır. Rousseau tarih felsefesi ilineksel ve mekanik bir nitelik taşımaktadır. O, tarih felsefesini bu arızalarıyla beraber siyaset teorisine de teşmil ederek toplumun dışsal-üstyapısal tedbirlerle dizayn edilebileceği sonucuna ulaşmış, "genel irade" gibi açmazlara düşmüştür. Tezde Rousseau'nun yönteminin ideolojisinin gerisinde kaldığı, bu yöntemin Rousseau'nun amacına ters düşebilecek araçlar üreterek totalitarizme kapı araladığı için kendi kendini bu tip bir sorunsala sürüklediği sonucuna varılıp bu durum ispat edilmeye çalışılmıştır. Tezde, Rousseau'nun yöntemiyle malul, esas olarak özgürlükçü bir demokrasi filozofu olduğu, aksi iddiaların Rousseau'nun bağlamından çıkarılması ya da ardıllarının düşünce ve eylemlerinin Rousseau'ya atfedilmesinden ileri geldiği savunulmuştur.

ABSTRACT

Especially from the late middle ages to the present day, Western political thought has been shaped in the axis of the dynamics of liberty and property. After the emergence of the bourgeoisie, Machiavelli cut the umbilical cord between religion and politics. Following Hobbesian thought, the concept of freedom became dominant. Actually those who firstly supported social categorical equivalence for freedom, started to see domination from above as an obstacle for freedom after Hobbes. Since this “moment”, in order to rule out the danger coming from above and put forward the horizontal relations, the process of defining freedom through property started to take place. Following this fraction that was supporting freedom identified with Locke, another symptom hindering freedom was discovered. This symptom without any doubt was “economic force” which was the non-transparent weapon of domination. Rousseau’s political ontology falls also within these coordinates. He regarded “economic force” inspired by horizontal relations as well as “political force” as obstacles to freedom. Rousseau, departing from this point, put forward the necessity of integrating freedom with social and political equality in order to ensure authentic freedom. At this point, excessive emphasis on positive liberties and democracy was perceived as a threat to negative liberties and thus the problematic of democracy-totalitarianism emerged. In this thesis, this problematic in Rousseau’s writings is analyzed in terms of cause and effect relationship along with its line of historical development. In the thesis, an answer to the question of why Rousseau’s thought experienced such a tension, which is lacking in the literature, is sought out. Rousseau’s philosophy of history has an accidental and mechanical quality. Rousseau arrived in the conclusion that the society could be designed through external and superstructural measures as well as he came to a dead end as in the concept of “general will” simply because he generalized his philosophy of history with all its defects to his political theory. In the thesis, it is tried to be proven that Rousseau’s method falls behind his ideology and that Rousseau drives himself into such a problematic since his method produces instruments that might possibly contradict his aim and crack the door open to totalitarianism. In the thesis, it is argued that Rousseau is essentially a philosopher of liberty and that the contrary arguments stem from either taking Rousseau out of context or attributing the thoughts and actions of his successors to Rousseau himself.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: THOMAS'TAN SONRA ROUSSEAU'DAN ÖNCE	5
1.1 Machiavelli Öncesi Dönem.....	5
1.1.1 Padova'lı Marsilius ve Ockham'lı William.....	6
1.1.1.1 Padova'lı Marsilius.....	7
1.1.1.2 Ockham'lı William.....	9
1.2 Modern Siyasetin Miladı ve Sonrası: Machiavelli ve Halefleri.....	12
1.2.1 Machiavelli Momenti.....	13
1.2.2 Bodin Momenti.....	20
1.2.3 Suarez-Grotius-Pufendorf.....	24
1.2.3.1 Suarez Momenti.....	24
1.2.3.2 Grotius Momenti.....	37
1.2.3.3 Pufendorf.....	30
1.2.4 Hobbes ve Locke Momenti.....	32
1.2.4.1 Yeni Bir Gerilim: Holizm-İndividüalizm.....	32
1.2.4.2 Hobbes Momenti.....	34
1.2.4.3 Locke Momenti.....	42
2. BÖLÜM: DEMOKRASİ ve TOTALİTARİZM ARASINDA	
ROUSSEAU	51
2.1 Kavramsal Mukaddeme: Demokrasi ve Totalitarizm.....	51
2.1.1 Demokrasi Kavramı.....	51
2.1.2 Totalitarizm Kavramı.....	59
2.2 Berlin'in Negatif ve Pozitif Özgürlük Kavramları.....	65
2.3 Rousseau ve Demokrasi-Totalitarizm Gerilimi.....	66
2.3.1 Rousseau Momenti.....	66

2.3.2 Rousseau'da Demokrasi-Totalitarizm	
Probleminin Panoraması.....	72
3. BÖLÜM: ROUSSEAU'NUN SİYASAL ONTOLOJİSİ.....	76
3.1 Rousseau'nun Tarih Felsefesi.....	76
3.1.1 Doğal Durum Argümanının İşlevi.....	76
3.1.2 Rousseau'nun Tarih Felsefesinin Analizi.....	80
3.1.2.1 Sorunsalın Başlangıcı: Yöntemde	
Mutlakçılık.....	83
3.1.2.2 Rousseau'nun Tarih Felsefesinin Eleştirileri.....	113
3.2 Rousseau'nun Siyaset Teorisi.....	122
3.2.1 Rousseau'nun Siyaset Teorisinin Kopuşu.....	128
3.2.2 Egemen Varlık ve Genel İrade.....	136
3.2.2.1 Genel İrade Fenomeni.....	141
3.2.2.2 Karizmatik Yasa Koyucu.....	149
3.2.3 Hükümet ve Hükümetler Tasnifi ve Sivil Din.....	152
3.2.3.1 Rousseau'nun Demokrasi Tartışması ve	
"Hükümet Biçimleri".....	154
3.2.3.2 Sivil Din ve Diğer Üstyapısal Ögeler.....	159
3.3 Rousseau'nun Siyaset Teorisinin Eleştirileri.....	166
SONUÇ.....	171
KAYNAKÇA.....	179

GİRİŞ

Jean-Jacques Rousseau, yazmaya başladığı ilk günden bugüne değin en çok tartışılan filozoflardan biri olmuştur. Genel olarak çalışmanın konusu da haddizatında bu tartışmalardır. Rousseau hakkında vukua gelen tartışmaların düğümlendiği nokta, Rousseau'nun özgürlükçü ve totalitaryen formlu düşünceler arasında bir oraya bir buraya çekiştirilmesidir. Rousseau'ya göre yanılısamalı bir özgürlük olmaması için yalancı bir demokrasi değil gerçekçi bir demokrasi elzemdir. Rousseau'nun lafzından temel kaygısının bu olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu gerekçe de demokrasi kavramının bu çalışmada içerilmesi zorunluluğunu vermektedir. Ancak Rousseau'nun kuramındaki boşluklar, uyuşmazlıklar ve tarihte Rousseau'yu farklı okuyuşlar, kuramı Rousseau'nun temel kaygısının zıddında bir noktaya da çekebilmektedir. Bir 20. yüzyıl kavramı olan totalitarizm Rousseau'ya isnat edilebilmektedir. Bu yüzden de sorunsalda demokrasi karşısına mecburen totalitarizm kavramı getirilmiştir. Rousseau adı altında da demokrasi ve totalitarizm kavramlarının birlikte yer alması tam bir problematik oluşturmaktadır. Çalışmada Rousseau'daki demokrasi-totalitarizm sorunsalını sağlam biçimde temellendirmek için sorunsal, biri genel biri spesifik olmak üzere iki defa çembere alınarak incelenecektir. Genel çemberde temel olarak Rousseau'nun Batı siyasi düşünce tarihi içindeki yeri incelenecektir. Spesifik çemberde de kuramsal-bağlamsal boyutuyla Rousseau ve demokrasi-totalitarizm konusuna nokta atışı yapılacaktır. Bu açıdan çalışma, Rousseau'nun düşünsel sisteminin oluşmasına katkısı olan düşünür ve düşünceleri, daha sonra da yaşadığı kopuşla beraber bir filozof olarak onu var eden kendi felsefesini ve bu felsefenin Rousseau'nun yaşadığı dönemde ve sonrasında ne gibi etki ve işlevleri olduğunu kapsamaktadır. Bu geniş kapsam, beraberinde bazı sınırlılıkları da getirmektedir. Rousseau'nun düşünce dünyasında onun kopuş anına kaynaklık eden noktalar aranacaktır. Düşünce tarihine de tarihsel perspektiften yaklaşıldığında, düşünürlerin hem sabık düşünürlerden hem de çağdaşlarından müspet ya da menfi olarak feyz aldığı kabul edilir. Bu çalışmada, çalışmanın konusu bağlamında Rousseau'nun düşünce-siyle doğrudan rabıta kurulan ve onun kopuş noktasını hazırlayan düşünür ve düşünceler incelenecektir. Buradan yola çıkarak çalışmanın sınırlılığı uyarınca Aziz

Thomas sonrası dönem nirengi noktası olarak alınacaktır. Bu noktada Padova'lı Marsilius ve Ockhamlı William'da skolastik felsefenin dışındaki izler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu dönemde Batı düşüncesindeki sivilleşme olgusunun Orta Çağcı düşünürlerle modern düşünürleri ayırt etmedeki mihenk taşı olduğu görülecektir. İlk ayırım olan özerkleşme ve sivilleşme olgusu daha sonraki döneme de damga vuracaktır. Bu noktada modern siyasal düşüncede Machiavelli momentini öne çıkarılacaktır. Machiavelli'nin modern siyasetin kapısını bir daha kapanmamacasına açan isim olduğunu tanıtlama çabasına girilecektir. Machiavelli'nin ardından kapıdan giren isim Bodin olacaktır. Bodin, egemenlik kuramıyla hem bir devri kapatacak hem de sivilleşme çizgisinde fraksiyonlar üreterek ileride bu cephenin de bölünmesine vesile olacaktır. Bodin'in ardından Suarez'in "orta yol"cu düşüncesi ele alınarak daha sonradan Suarez'in kendi karnına saplanacak olan "sözleşme" argümanının doğuşu gözlenecektir. Grotius ve Pufendorf'la da Suarez'le öne açılan doğal hukuk okulunun sivilleşme ve özerkleşme mücadelesine katkısı gözler önüne serilecektir. Bu meyanda, Pufendorf'un Hobbes'un halefi olmasına rağmen Hobbes'tan önce ele alınması bir sunum tarzı olarak değerlendirilmelidir. Zira Hobbes-Locke-Rousseau çizgisi sulandırılmak istenmemiştir. Hobbes'un düşüncesine geçildiğinde ise "kadük düşünceler" in cenaze töreninin bu momentte ortaya çıkışı ispatlanmaya çalışılacaktır. Hatta Hobbes'un yetiştirdiği canavarın salvoları öylesine kuvvetli olacaktır ki, keskin sirke küpüne zarar vererek sivilleşme cephesinin içinden tahakküme karşı özgürlükçü bir cephe çıkararak Hobbesçulara karşı mücadele edecektir. Bu grubun bayraktarlığını ise Locke yapacaktır. Locke'un özgürleşme anlayışının salt "tahakküm" karşıtlığı olduğu bu noktada ele alınacaktır. Ancak neden sonra Locke momentinin getirdiği yatay ilişkilerin, üst-ast ilişkisinin gerilemesinden sonra tahakküm ilişkisine yeni bir boyut kazandırdığı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Rousseau'nun siyasal ontolojisindeki koordinatlarının bu civar olduğundan hareket edilip Rousseau momentini bu vasatta aranacaktır. Onun hem üst hem yatay ilişkilerden (tahakküm ve sömürü) doğan esarete haykırışıyla siyasal düşünce tarihinde yer edindiği ispat edilmeye çalışılacaktır. Bununla beraber tıpkı seleflerinin başına geldiği gibi Rousseau'nun karşı çıkışlarının özgürleşme çizgisinde yeni bir tereddüt yarattığı billurlaştırılmaya çalışılacaktır. Bu sebeple Rousseau momentinin ele alınacağı ikinci bölümle beraber yavaş yavaş çember daraltılmaya başlanacaktır. Kavramsal kargaşaya ışık tutmak için, demokrasi-

totalitarizm kavramlarıyla beraber bu kavramsal tartışmayı daha anlaşılır kılma gayesiyle Berlin'in "iki özgürlük" anlayışı verilecektir. Daha sonra üçüncü bölümde Rousseau düşüncesine geçilerek felsefesi eleştirel analize tabi tutulup onun tarih felsefesi ve yöntemi siyaset teorisi içinde aranacak son olarak da eleştiriler ışığında, siyasal ontolojik, kavramsal çerçevede mahut sorunsalla ilgili sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Günümüz devletlerinin çoğunun anayasasında izleri bulunan Rousseau düşüncesinin hala tam olarak çözülememesi ve düşünürler arasında tabana tabana gelen yorumlara sebep olması, Rousseau'nun, siyaset teorisinde güncelliğini koruduğunun bir işaretidir. Ağaoğulları (2006a: 17-18), Rousseau'daki karşıt yorumları bireyci-liberal/Toplumcu-Totalitarist şeklinde ayırır ve Charles Maurras, Kant, Tenzer, Simeon, Polin, Derathe'yi ilk gruba; Benjamin Constant, Isaiah Berlin, Hermet, Talmon gibi isimleri de ikinci gruba dahil eder. Bu meyanda, Ebenstein (2005: 256), "*Totaliter devletlerin aşağılanmış, alçaltılmış köleleri, Rousseau'yu sınırsız kollektivizmin ve baskıcı ferd aleyhtarlığının atası olarak görmüşlerdir.*" der. Bertrand Russell da Aydınlanma reformistlerini Rousseaucular ve Lockeçular olarak iki gruba ayırır. 20. yüzyılda Hitler'in Rousseau'nun; Churchill ve Roosevelt'in ise Locke'un ürünü olduğunu savunur (Russell, 2002: 265). Yine Russell, Rousseau felsefesinin ilk meyvelerinin Robespierre yönetimi olduğunu ve ardından Alman ve Rus diktatörlüklerini doğurduğunu ve bundan sonra bu felsefenin nelere kadir olacağını düşünemediğini vurgular (Russell, 2002: 285). Sartori de meseleye 180 derece karşıdan yaklaşp özgürlüksüz, özgürlüğe değer vermeyen bir demokrasinin Rousseau tarafından kesinlikle tahayyül edilmediğini belirtir (Sartori, 1996: 487). Tannenbaum ve Schultz da konuyla ilgili, "*Belirsizliği yüzünden Rousseau'nun yazıları, farklı insanlara farklı şeyler anlatmıştır ve çok sayıda politikacı, sadece Rousseau'nun fikirlerini kendi çağlarına uyguladıklarını ileri sürdükleri halde, birbiriyle çelişen yorumları benimsemiştir*" demektedir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 279). Bununla beraber Rousseau'yu farklılaştıran unsurlardan biri de düşünürün adı geçtiği an dımağlarda çelişki kavramının uyanmasıdır. Ağaoğulları'nın belirttiği üzere, "*Rousseau'nun yapıtlarının, bu karşıt yorumlara seçip kullanabilecekleri malzemeler sunduğu da bir gerçektir. Rousseau görüşlerini düzenli bir biçimde ortaya koyma-*

mış, kullandığı kavramlarla zaman zaman anlam bulanıklığına yol açmaktan korkmamış ve kanımca en önemlisi yapıtlarında çelişkili olan düşüncelere yer vermekten kaçınmamıştır” (Ağaoğulları, 2006a: 19). Bu husus Rousseau’yu farklı kılmaya koşut olarak düşüncesini anlamayı da zorlaştırmaktadır. Siyaset teorisine katkılarıyla beraber Rousseau’nun bugün hala aktüalitesini koruması, meseleye odaklanmayı teşvik etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Jean-Jacques Rousseau’nun siyasal ontolojisindeki başat gerilim olan “demokrasi ve totalitarizm arasında Rousseau” düşüncesini incelemek, Rousseau’nun neden bu sorunsala düştüğünü tanıtlamak, -zira bu sorunsalın nedenini tespit etmenin sorunsalın çözümü için ciddi bir veri sağlayacağı düşünülmektedir- meseleyi tartışmaların içinde kavramsallaştırıp çözümlenmeyi sorunsalla temellendirerek ele almak ve literatürdeki karmaşayı bir nebze de olsa gidermektir.

1. BÖLÜM

THOMAS'TAN SONRA ROUSSEAU'DAN ÖNCE

1.1 Machiavelli Öncesi Dönem

Literatürde Orta Çağ ile demlenmiş modern dönem arasındaki zaman dilimi, erken modern dönem olarak çağrılmaktadır. Bu dönemle ilgili kastedilen şeyler bilindiği gibi yasal-rasyonel siyasi otorite, teknolojik ilerleme, sekülerizm, bilimsel bilgi, feodalizmin çözülüşü, burjuvazinin yükselişi, kapitalizm ve özgürlük gibi fenomenlerdir. Orta Çağ'dan moderniteye yolculuk bir dönüşüm yolculuğudur. Yolculuk metaforu, Mauss'un deyişiyle "Batı'nın siyasi düşünmeye başladığı an"a işaret etmektedir (Akal, 2012: 37). Bu yolculuğun rotasını da Wood'un değindiği üzere iki güç kaynağının, devlet ve özel mülkiyetin gerilimi belirlemiştir (Wood, 2012: 23).

Özel mülkiyet mefhumu, modernite öncesinde rekabet halindeki hüküm vericiler arasındaki sınırlara gönderme yapar (Wood, 2012: 40). Modernite nüvelerinin ortaya çıkmasından sonra ise, özel mülkiyet başka bir noktaya gelmeye başlar. Şöyle ki, ortaya atılacak doğal eşitlik savı ya da "eşitlik sloganı"yla, bu eşitlik ancak Tanrı katında geçerli olabilecek bir kisveye bürünecek, böylelikle doğal eşitliğin siyasal eşitlikle koşturulamayacağı savunularak Şenel ve Wood'un da ısrarla altını çizdiği üzere, yönetme hakkı ile ilgili doğal eşitlikten ziyade mülkiyet ve sınıf durumu öne çıkacaktır (Şenel, 2008 : 311; Wood, 2012: 40).

Ulusal devletlerin kurulmasıyla birlikte "yarışan hüküm verme yetkileri" yerini doğal hak kavramına bırakmaktadır (Wood, 2012: 41). Akal da bu sürece dikkat çekerek modern laik devlet diye adlandırılacak siyasi iktidar tipine, bu dönemdeki Kilise ve yercil otorite çatışmasına monarşi lehine son verilmesiyle ulaşılabildiğini belirtir (Akal, 2012: 38). "Yarışan hüküm vericiler" sorunuyla ilgili Padovalı Marsilius ve Ockhamlı William, modernite yolculuğunda, bu noktaya yönelmişlerdir.

Ayrıca bu iki isim “*universitas*”tan “*societas*”a geçişte nirengi noktası olarak alınabilecek iki kişidir.

Modernite yolculuğu esnasında “*universitas-societas*”¹ ayrımı çok kilit bir pozisyondadır. Mesele ilk ele alındığı zaman *universitas* kavramı, özerkliğin, sivilleşmenin karşısında Kilisede billurlaşan nokta iken, Kilisenin ekarte edilmesinin ardından yok olmayıp karakterini koruyarak sadece formunu değiştirmiştir. *Universitas*’ın karakteri Kiliseyi devirmek için başka bir formda ona karşı kullanılmış, dünyevi olarak kategorik denkliğin sağlanmasının ardından, *gladio* (kılıç) bunu kullananların kendilerine dönmüş, sonraki mücadele daha yetkin ve gerçek *societas* için kategorik denklerin arasında cereyan etmeye başlamıştır. Çalışmanın sorunsal bağlamında, özgürlük için, Charles Tilly’nin spesifik sömürü-tahakküm ayrımı² bir tarafa (Tilly, 2001: 46-47), tahakküme karşı Rousseau da “gerçek ve yetkin *societas* savunucuları” safında yer almış ancak o da Kilise karşıtlarının, *universitas-societas* çatışmasında *societas* uğruna düştükleri ilk hataya- *universitas*’a karşı *universitas*’tan olan “iki yanı keskin bir bıçağı” kullanma hatasına- düşmekle itham edilmiştir. Dolayısıyla bu ayrımın, yolculuğun konusunu oluşturduğunu söylemek hiç de hatalı olmayacaktır.

1.1.1 Padovaalı Marsilius ve Ockhamlı William

Modernizme ve sivil topluma geçişte “Machiavelli”den önce Padovaalı Marsilius ve Ockhamlı William yukarıda da değinildiği üzere, göze çarpan iki isimdir. İki düşünür de Papalığın “catholic” (evrensel) niteliğinden mülhem emperyal düşüncelerine karşıdır ve bu potansiyelin sınırlanması konusunda hem fikirdirler (Sabine, 1969a: 289; Wood, 2013: 228). Bununla beraber iki düşünür arasında da majör ayrılıklar yok değildir. Padovaalı, Papalığa karşı daha radikal bir tavır içindey-

¹ Bu ayrım ve onun gerekliliği Gierke’nin “*Natural Law*” isimli eserinde bulunabilir. Gierke, “*universitas*”ı “herkesin bir arada” olduğu organik bir yapı olarak betimlerken “*societas*”ı ise içindeki tüm üyelerin aralarındaki ilişkiye karşın ayrı kalabildikleri yapı şeklinde betimler. Ona göre bu birlik organik değil kolektif yapıdadır (aktaran Dumont, 2005: 152).

² Tilly (2001: 46-47) spesifik olarak, sömürüyü sermaye alanına, tahakkümü ise yukarıdan aşağı yönelen "zor" alanına özgüler.

ken Ockhamlı, Papalık ve imparatorluk arasında bir denge arayışındadır (Wood, 2013: 229).

1.1.1.1 Padovaalı Marsilius

Padovaalı Marsilius, Kilise-aristokrasi çatışmasında bir aristokrasi yanlısı olan Bavyeralı Ludwig'in maiyetinde yer alan bir kişidir. Bilinen görüşlerini *Defensor Pacis* (Barışın Koruyucusu) isimli eserinde açıklamıştır. Mairet, Marsilius'un modern siyasi düşünceye kapı aralayan kişi olduğunu söyler. Nedeni olarak da dindışılık yanında, “yatay ilişkiler”in hakim olduğu ve ululandığı özerk, soyut bütün olan toplumu (*societas*) tahayyül etmesini gösterir (Mairet, 2005: 220-222).

Marsilius, Kiliseyi Avrupa'daki dirlik ve düzenin önündeki en büyük engel olarak görür. O, Papanın ve ruhban kesimin egemenlik iddialarına karşıdır. Ona göre hüküm verme yetkisi dünyevi ve ruhani şeklinde dikotomik olarak ele alınamaz (Wood, 2013: 229). Yargılama işi, o zamanlarda kavramsal terminolojide yerini almasa da “egemenlik” fenomeninin bir parçasıdır ve dolayısıyla bu iş ruhani alana bırakılamaz.

Marsilius, ruhani dünyadan geçerek sivil toplumun üstünde durur. O, insanları toplumu kurmaya iten tek nedenin gereksinimlerin karşılanması olduğunu söyleyerek Aristotelesçi doğal toplum anlayışını (zoon politikon) reddeder (Ağaoğulları, 2008: 56). Ona göre sivil toplumun amacı da insan iyiliğinin en büyüğü, yaşama uygun olanı için gerekli barış ve huzur ortamının yaratılmasıdır (Wood, 2013: 230). Huzur ortamının yaratılması işi de ruhani otoritenin değil, seküler otoritenin uhdesindedir. Ruhani otoritenin maddi bir müeyyide gücü yoktur, olmamalıdır da (Sabine, 1969a: 298; Wood, 2013: 230). Sabine devam ederek Marsilius'un seküler alana ait olan bir iş, bir şekilde ruhban tarafından yapılıyorsa, kullanılan yetkinin sivil bir yetki olduğunun hatırlanması gerektiği görüşünü de nakleder (Sabine, 1969a: 297-298). Seküler meselelerde Kilisenin yetkisi olmadığı, üstüne üstlük bu meselelerde Kilisenin seküler otoriteye bağlı olması gerektiği noktasında, Marsilius çok net bir tavır içindedir (Wood, 2013: 230). Sabine, Marsilius'a göre dinin “iyi”yi arayışı dışında

birtakım sosyal etkilerinin de var olduğunu vurgular. Bu sebeple, Marsilius görüşünde denetim makamı toplum olmalıdır. Dinin “öbür dünya” ile ilgili etkileri sorunu da oraya bırakılmalıdır. Bu hayatı ilgilendiren tüm ahlak ve din meseleleri “insan toplumunun” işidir (Sabine, 1969a: 290-291). “*Ruhban sınıfın görevi kutsal yazılara göre ebedi salaha varmak ve kederden kaçınmak için inanılması, yapılması ya da kaçılması gereken şeyleri bilmek ve bunları öğretmektir*” der Marsilius (aktaran Sabine, 1969a: 292).

Marsilius’a göre toplumun birliğini sağlayan “prens”tir ama bu birliğe ilkesini veren de yasadır (Ağaoğulları, 2008: 65). Yasalar, insanlar tarafından gökten gelen emareler ışığında değil, nesnel koşulların gereklerine göre “yer”de yapılır. Marsilius için bütün “sivil korporasyon”, “ ’yurttaşlar’ın evrensel birliği”dir. Sivil yönetimin otoritesi yurttaşların korporasyonundan kaynaklanır ve sürekli onay gerektirir. Bu noktada Marsilius’un cumhuri eğilimleri öne çıkar (Wood, 2013: 230). Ağaoğulları, Padovalı’nın yasa konusunda çağının çok ilerisinde olduğunu altını çizer (Ağaoğulları, 2008: 61). Akal da bu minvalde, “Marsilius *societasi*”nın yasalarının kendi iç dinamiğinden kaynaklandığını, yöneticinin sadece bunları uygulamakla yetindiği bir toplum olduğunu, toplumun bu niteliklerinin de Adam Smith’in siyasi/ekonomik alan ayırımına dayanan liberal toplum tasavvuruyla farklarına rağmen³ analogi kurmaya müsait olduğunu vurgulayarak Marsilius’un çerçevesini çizer (Akal, 2012: 41). Sabine de bir Aristoteles-Marsilius analogisi kurar. Hatta ona göre bu analogiyi direkt Marsilius’un kendisi kurmuştur. Ona göre toplum bir organizma, farklı görevler yapan parçalardan oluşan bir canlı varlık misalidir. Organizmanın sağlığı, toplumdur. Toplumdaki hastalık, huzursuzluk kaynağı ise kendi işlevi dışındaki alanlara müdahaledir⁴ (Sabine, 1969a: 291). Marsilius’un bu düşünceleri erken modernist bireycilik konusunda kendisiyle ilgili bir tartışma konusu açmıştır.

³ Smith’in devlet/ekonomi dikotomisi göz önüne alındığında Marsilius toplumunda - Marsilius’un Machiavelli-Bodin-Hobbes-Locke çizgisinin en fazla öncüsü olabileceği de dikkate alınır - “devlet”e ilişkin olan, doğal olarak çok zayıftır. Bkz. (Akal, 2012: 42)

⁴ Burada kastedilen şeyin, “sivil işler”e karışan, sivil unsur sayılmayan Kilisenin hicvedilmesi olduğu açıktır.

Padovalı'nın düşüncesinde, dünyevi ortamda meydana getirilen yasalar, yaşam için gereken barış ve huzur ortamını, Kilise ve sivil toplum birliğiyle efektif hale getirebilir. Bu da “özyönetimli” sivil toplumlar lokomotifliğinde olacaktır (Wood, 2013: 232). “*Dindarlar arasında, evrensel bir piskoposa kıyasla buna daha çok ihtiyaç vardır: evrensel bir prens, dini bütünlerin birliğini, evrensel piskoposa göre daha iyi sağlar*” (Marsilius'tan aktaran Wood, 2013: 232-233). Sabine'e göre Marsilius'un vardığı sonucun en önemli tarafı, ruhbanların da dünyevi meselelerde diğer sınıflar gibi olmasıdır (Sabine, 1969a: 292; 298). Onun gönlünde yatan özyönetimli toplumun da şehir devleti olduğu eklenmelidir. Ona göre şehir devleti “yetkin toplum”dur (Sabine, 1969a: 291; 295).

Marsilius'un yargısal birliği aynı zamanda onun sınırını da oluşturur. O yargı birliği ilkesini cismani-ruhani otoritedeki ayrım için kullanmış, aristokratların sivil barışla ilişkisi irdelenmemiştir (Wood, 2013: 233). Marsilius'un sivil korporasyon fikirleri, arızalarıyla birlikte bu çalışma açısından değer taşımaktadır. Onun özyönetimi derpiş eden sivil toplum vurgusu ve yasaların "yer"de yapılışı, bu sürecin de sivil orijinli otorite tarafından tanzimi ve sürece nezaret edilişi özerklik ve sivilleşme yolunda mesafe katettirmiştir. Otorite, topluma-*societas*'a kaymaktadır.

1.1.1.2 Ockhamlı William

Machiavelli öncesi ele alınması gereken bir diğer isim de Ockhamlı William'dır. Sabine, her şeyden evvel bir teolog olan William'ın hiçbir zaman temel amacının bir siyaset felsefesi öne sürmek olmadığını dile getirir (Sabine, 1969a: 304). Bununla beraber Sabine, William kuramının Marsilius kuramından örüntü bakımından daha zayıf olsa da çağın gerçekleriyle daha yakından ilgili olduğu için 15. yüzyıl üzerinde daha etkili olduğunu da belirtir (Sabine, 1969a: 288). Onu asıl ilgilendiren meseleler, yönetilenlerin yönetenler karşısındaki hakları, azınlığın tahakkümüne karşı koyma hakkı ve Papalığın otoritesinin sınırlandırılması gibi meselelerdir (Sabine, 1969a: 305).

William'ın başlangıç noktasını bireyler oluşturur. Evrensel olan ya da öze ait olduğu sanılan şeyler, belirli tekilliklerin soyutlanmasından başka bir şey değildir. Bilgiler bireysel algılardan neşet eden tekil ve rastlantısal şeylerdir (Dumont, 2005: 144; Wood, 2013: 237). William, daha sonradan arasında farklar olmakla birlikte Machiavelli'nin de tekrar edeceği iradenin salt Tanrı'da değil, tekilliklerde de olduğunu savunur (Sabine, 1969a: 305). Siyasal yapılar da William'ın girizgahına uygun olarak tekilliklerden oluşan bir alandır. Kolektif diye tabir edilen şeyler de bireysel düşüncelerin ürünüdür. Ona göre hiçbir bütün parçaların toplamından büyük olamaz. Bir siyasal bütün ya da korporasyon da birey topluluğundan öte bir şey değildir (Wood, 2013: 237). Devlet de bunun gibi kavramsal gerçekliği dışında “gerçek” bir varlığı olmayan, insanlar tarafından ihdas edilmiş, insanlar için olan bir kurumdur (Ağaoğulları, 2008: 79). Bu meyanda William amacına uygun bir şekilde, Aziz Thomas'ın her şeyi dinsel temel üzerine inşa ettiği binayı yıkma çabalarıyla da meşguldür. Ona göre toplumda akıl, inanç, bilim, felsefe ve teolojinin birbirine bağlanmasından neşet eden majör sıkıntılar cereyan etmektedir. Bu sıkıntıları gidermenin yolu William için, akli özgürlüğe kavuşturmak değil, önce inancı özgürlüğe kavuşturmaktır (Sabine, 1969a: 305). Gökberk'in belirttiği üzere William, bilgi ile inanç arasına aşılamaz bir duvar çekmiştir. Böylelikle bilgi bağımsızlığını ilan etmiş, kendi dünyasını bulmuştur (Gökberk, 2012: 156).

William için mülkiyet ve devlet gibi dünyevi olan kavramlar “ilk günah”tan sonra doğmuştur ve dolayısıyla seküler otoriteyi ilgilendirmektedir (Wood, 2013: 238). Sözgelimi, imparatorların taç giyme töreni bir “yetki gaspı”dır ve *keenlemyekün* (yok hükmünde) sayılması gerekir. Ona göre imparatorluk yetkisi “halk”tan türer. Seçmenler her kimse, Papa onların işine karışmaktadır (Sabine, 1969a: 306). “Büyük Schisma”nın⁵ öncüllerinin de etkisiyle William, Papanın kendine “Tanrı hizmetkarının hizmetkârı” süsü verip çıktığını deklare etmiştir (aktaran Sabine, 1969a: 308). Ancak Kilisenin egemenliğine karşı olduğu gibi William, korporasyonların önceliğine de karşıdır (Wood, 2013: 238-239). Sabine de bu minvalde, William'ın ruhani ya da cismani iktidarlardan herhangi birinin toplumu domine et-

⁵ Katolik Kilisesi içinde Protestanlık kolunun oluşmasından önce gerçekleşen, ikilikler yaratan bir olaylar dizisi, “Büyük Bölünme”

mesine karşı olduğunu belirtir. Ona göre sınırlarını çizmek ve sınırlara riayet etmek kaydıyla, bir de karşılıklı yardım ve destek esasıyla her iki güce rağmen ve her iki güçle birlikte toplumsal bağımsızlık mümkündür (Sabine, 1969a: 306). Ockhamlı için *Plenitudo potestatis*⁶ ilkesi, özgürlük açısından tehlikeli bir ilke olup ne “prens” ne de Papa tarafından ileri sürülmelidir (Ağaoğulları, 2008: 79).

William’a göre hakikatlere bireyler, çocuklar hatta “kadın”lar bile erişebilirler (Wood, 2013: 238-239). Onun bu yaklaşımı, temsil sistemini öne çıkardığı sivilvari “kurul kuramı”yla paralellikler içerir (Sabine, 1969a: 309). Aslında bu temsil ve kurul meselesi William’ın Papalığa bakışıyla da doğrudan ilgilidir. William, “Papanın yanılmazlığı ilkesi” üzerinde düşünmüş ve vardığı sonuç, tefekkür sürecindeki “realizm-nominalizm tartışması”⁷nin da etkisiyle, “ilke”nin tam tersi olmuştur. William bu konuda analizini yaparken Sabine’e göre son kertede odaklandığı soru şu olmuştur: “*İnsanların mutlak doğruluğa vardıklarından kesin emin olmaları mümkün müdür?*” (Sabine, 1969a: 309) William soruya, ne olursa olsun böyle bir kesinliğin ancak vahiy yoluyla olabileceği cevabını vermiştir. Papa kendisine vahiy inen kişi değildir. Bu sebeple Papanın fermanları vahiy karşısında minör derecede önem taşımaktadır. Buradan yola çıkarak William, Papanın yanılmasının muhtemel olduğunu dile getirir. Çözümü ise daha sonra benzeri Rousseau’da görülecek bir mukayeseye dayanır. Papa yetkin bir kişi olabilir; ancak yetkin olan Hıristiyan aleminin yanılma ihtimali, bir tek Papa karşısında daha düşüktür (Sabine, 1969a: 308-309). Toplumsal barış için Papa otoritesi sınırlandırılmadığıdır. Bunun için din adamları ve sivillerden oluşan kurullar temsil esasına göre ihdas edilerek faaliyete başlamalıdır (Sabine, 1969a: 309).

William da modernite yolunda en büyük engellerden Papanın sınırlandırılması düşüncesi, bireyden hareket edip parça-bütün geriliminde “parça” olanda ısrar etmesi ve kurul, temsil gibi sivil vurgularla "yolculuk"ta göz ardı edilmemesi gereken

⁶ Bu terim özgün tarihsel bağlamında, ruhani iktidarın yanında cismani iktidarın da Papanın tekelinde olduğu bir Orta Çağ *kanon'u olarak kullanılır*. Bu kanona göre cismani hayat Papalığa tabidir. Burada ise ruhani ve cismani iktidarın ikisinin de herhangi bir aktörde temerküz etmesi anlamında kullanılmıştır.

⁷ Ayrıntılar için bkz. (Cevizci, 2009: 372-373; Şenel, 2008: 273-274; Ağaoğulları, 2008: 76-79)

bir yer işgal eder. Dumont da halkın bir otorite kaynağı olarak ileri sürüldüğü bu momentle ilgili aynı kanısını “*Her ne kadar sözcüğün tam anlamıyla siyasetten söz etmiyorsa da Ockhamlı William halk egemenliği ve siyasi sözleşme kavramlarının satır arasında okunmasına katkıda bulunmaktadır*” diyerek paylaşır (Dumont, 2005: 145).

1.2 Modern Siyasetin Miladı ve Sonrası: Machiavelli ve Halefleri

Batı kaynakları modern siyasi düşünceyi Machiavelli ya da Hobbes’la başlatma eğilimindedir. Hobbes’u avangart olarak görenler bunu, siyaset teorisini kişi hak ve özgürlüklerine dayandırmasıyla ya da hükümet teorisini sekülerizme, epistemolojinin maddi açıklamalarına, insan psikolojisine ve ahlakına dayandırmasıyla açıklarlar (Wood, 2012: 37). Machiavelli’yi orada görenler ise, aşağıda belirtileceği üzere onun “bilimsel”liğinden dem vuranlardır.

Modern öncesi dönemde başlıca siyasal aktör, birey olarak yurttaş değil, seküler ya da dinsel yargılama gücü olan ya da kendi yasal hakları bulunan, bir dereceye kadar özerk, genellikle diğer kurumlarla ve kendi üstündeki güçlerle ilişkili bir akit sahibi tüzel benzeri bir kişiliktir. Bunun karşısında modern dönemde en anlamlı yenilik, siyasi otorite karşısında birey ve bireysel hak kavramlarının doğmasıdır. “*Hak ilkelerinin siyasi düşünce bakımından bazı saklı anlamları olmuştur. Örneğin birey özerkliği ya da doğal özgürlük kavramı, sivil otoritenin buna rıza gösteren bireyler tarafından oluşturulmasını gerektirmektedir*” (Wood, 2012: 39).

Machiavelli ya da Hobbes’tan hangisi avangart kabul edilirse edilsin, ortaya çıkan yeni katma değer yaratma biçimi ve bunun doğurduğu ilişkiler, Batı siyasi düşüncesinde ortaya çıkanların son milenyumdaki gibi olmasına müsaade etmeyecektir.

Geç 15. yüzyılda yeni bir siyasi yapılanma ile karşılaşılmaktadır. Feodalizmin parçalı yapılarından farklı olarak, mülkiyet ile devlet arasında yeni bir ilişki biçimi göze çarpar. Wood (2012: 25), feodal yapıların sürmekle beraber İngiltere, Fransa,

İspanya ve Portekiz gibi ülkelerin monarşilerinin sivrilmekte olduğunun hatta İtalya, Almanya gibi bütünleşememiş yapılara kendi siyasi dinamiklerini dayattığının altını çizer. Machiavelli işte böyle bir vasatta ortaya çıkar.

1.2.1 Machiavelli Momenti

Niccolo Machiavelli'nin (1469-1527), feodal sosyal dönem ile kapitalist sosyal dönem arasındaki geçişte bir köprü konumunda olan ulusal devlet kuramcısı olduğu kabul edilir (Althusser, 2006: 377). Bununla beraber ulusal devlet kuramının monarşik mi, cumhuri mi olduğu tartışma götürür bir konudur.⁸ Burada Machiavelli'nin hükümet-yönetim şekli, çalışmanın konusu dışındadır. Sonuç itibarıyla şekli ne olursa olsun onun bir “devlet” mefhumunu derpiş etmesi çalışma açısından yeterlidir. “*Modern politika felsefesinin kurucusu, Machiavelli'dir. O bütün olan politika felsefesi geleneğinde bir kırılma yaratmaya çalışmış ve yaratmıştı*” (Strauss, 2000: 75).

Machiavelli, Marsilius'tan daha farklı düşüncelere sahiptir. Wood için bu farklılıklar skolastik düşünce ile hümanizma arasındaki karşıtlıkla ilgilidir. Marsilius, Kilise ve seküler güçler arasındaki mücadele ile ilgilenmektedir. O, sivil toplumu sair hüküm vericilere karşı savunmamıştır. Onun birleşik sivil kurum teorisi özerk loncalara ve onların aristokrasi karşıtı politikalarına karşı bir meydan okumadır (Wood, 2012: 59). Machiavelli ise daha değişik kaygılar taşımaktadır. O, aristokratik çıkarlarla daha az ilgilenmiştir. Onun temel kaygısı özerk kent devletinin yaşam mücadelesidir (Wood, 2012: 60). Akal ise, düşünsel düzlemde, Machiavelli'ye “libera-

⁸ Machiavelli'yi farklı noktalarda değerlendiren üç örnek verilebilir: Mussolini, Gramsci ve Rousseau. Mussolini, Machiavelli düşüncesinin, ortaya koyulduğu dönemden daha canlı olduğunu dile getirerek; Gramsci ise, Machiavelli'nin devrimci yönünden dem vurarak onu kendine yontmuştur (Ağaoğulları ve Köker, 2008: 174). Rousseau ise Toplum Sözleşmesi'nde (2009c: 68) Machiavelli'nin monarka söyler gibi yapıp mesajın alıcısı olarak halkı bellemiş olduğunu dile getirir ve *Prens'i* de cumhuriyetçilerin kitabı olarak beller. O da Machiavelli'yi kendine yontarak “genel irade” kuramına bir öncü aramıştır.

lizm”in; Thomas More’a ise “totalitarizm”in öncüsü denilebileceğini vurgulamıştır⁹ (Akal, 2012: 54).

Machiavelli, siyasal iktidar kavramını pozitif olarak analiz eden ilk düşündürdür. Machiavelli’nin Vettori’ye yazdığı mektuba göre siyaset, “prenslik (iktidar) nedir, türleri nelerdir, nasıl kazanılır, nasıl elde tutulur, neden kaybedilir” sorularına olgulardan hareket ederek yanıtlar getirme işidir (aktaran Ağaoğulları ve Köker, 2008: 176). O, siyasal iktidarın elde edilmesi, mahiyeti, kullanılması ve korunması konularını işlediği için siyaset bilimcisi payesini almaktadır. Dumont ve Wood, Machiavelli’nin bu paye için seçilmiş olmasını, siyaseti görgül verilerden ya da siyaseti, din ve ahlak kategorilerinden ayırt ederek incelemesiyle açıklar (Dumont, 2005: 149; Wood, 2012: 37). Ona göre değerler değil, olgular önemlidir. O, feodaliteye karşı sivil özerklik, özgürlük ve yurttaşlık gibi kavramları desteklediği için modern devletin de öncülerindedir (Wood, 2012: 37). Şenel ise koşut olarak Machiavelli’nin, siyasal iktidarın Tanrı’dan değil, güçten geldiğini gözlemlemesi nedeniyle bu payenin ona bahşedildiğine değinir (Şenel, 2008: 334).

Akal’a göre Machiavelli’nin siyasal iktidar incelemesi elbette ki, iktidar mefhumunun mahiyetinde herhangi bir değişikliğe neden olabilecek denli eleştirel bir inceleme değildir. Ona göre Machiavelli’de yöneten-yönetilen ayrımı ve bu ayrımın mensupları arasındaki eşitsiz ilişki yine veri kabul edilmektedir (Akal, 2012: 53). Sadece bu ayrımdan soylular dışlanmıştır. Machiavelli için, birliği kuran hükümdardan önceki gerilim, soylu-halk gerilimidir. Soyluların dışlanmasıyla hükümdarın kendi iktidarına rakip olabilecek kimse kalmayacaktır. Ona göre iktidara gelirken soylulardan da destek alınmamalıdır. Zira bu, iktidar esnasında iktidarın paylaşılmasına sebep olabilir. Bunun yerine halka dayanmanın daha sağlıklı olabileceği aynı zamanda halkın niceliksel olarak daha güçlü olduğunun altı çizilir (Akal, 2012: 54-55). Machiavelli için “halkın düşmanları”, aynı zamanda hükümdarın da gizli düşmanlarıdır. Bunlar soylulardır. Bir taşla iki kuş vurup soylulara cephe alınacak, ona

⁹ Akal, totalitarizmin antitezi olarak liberalizmi kabul etmiştir. Keza Atilla Yayla da totalitarizmle liberalizm ilişkisini “mutlak zıtlık”, demokrasi ile liberalizm ilişkisini “yumuşak gerginlik” şeklinde değerlendirerek bu görüşte yer alır (Yayla, 2012: 45). Aşağıda bu husus ele alınırken liberalizm bir ideoloji olarak kabul edilerek totalitarizmin karşısının olamayacağı noktasına değinilecektir.

göre “negatiflerin çarpımının pozitif sonucu” ilkesiyle de halk hükümdarın arkasına geçecektir (Akal, 2012: 56).

Machiavelli’nin analizlerinde ve düşüncesinde siyasal iktidar kavramını kullanması tamamıyla yaşadığı dönemin toplumsal tarihi ile ilintili bir durumdur. “*Machiavelli sivil kuruma içten bağlıydı; siyaset ‘bilimine’ ‘modern’ yaklaşımının arkasındaki belirli güç, çok özel bir tarihsel andaki bağımsız kent devletine olan bağlılığından kaynaklanmaktadır*” (Wood, 2012: 63). Koşullar, Marsilius’un sivil kurum teorisini geliştirdiği zamandakinden farklılaşmıştır. Kent devletinin tehlikede olması Machiavelli için modernite yolunda insanın özerkliği ve sivil özgürlük kavramlarının öne çıkarılmasında katalitik etki yaratmıştır. George Sabine de “*siyasi görüşü açık ve net Machiavelli, her nedense on altıncı yüzyıl İtalya’sının ilk yirmi beş yılının adamıydı; başka bir çevre içinde ve başka bir çağda yazmış olsaydı siyasi görüşü bir hayli değişik olurdu*” diyerek bu görüşe katılmıştır (Sabine, 1969b: 5).

Machiavelli, Orta Çağ üretim ilişkilerinin son döneminde ortaya çıkan ve modern dönemin başlangıç noktası olan ticaret ve ticaret burjuvazisinin temayüz ettiği İtalyan kıyı kentlerinden birinde –Floransa’da- doğmuştur. Devrin İtalya’sı, Batı Avrupa ülkelerinin tersine, bütünleşme temayülünde değildir. Kilise’nin İtalya üzerindeki nüfuzu bütünleşmeye cevaz vermemektedir. Bu durum karşısında İtalya, bütünleşmekte olan Avrupa’dan geri kalmakla beraber tesir sahası arayan bu ülkelerin de baskısını hissetmektedir. Wood’un görüşü de (2012: 60) Machiavelli’yi sipere yatırmanın İtalya dışında iyiden iyiye merkezleşen monarşiler olduğudur. İtalyan burjuvazisi, entitesine aykırı bir temayül sergileyen ülkelerinde, bütünleşme ve sivil olmayan unsurlar karşısında da özerklik aramaktadır. Bu sıkıntılar karşısında da “acil durum reçetesi”ni hazırlamak yine bir burjuva olan Machiavelli’ye düşmüştür.

Acil durum reçetesi, burjuvazinin gereklerini karşılayabilecek çözümler tasarlamıştır. Daha sonraları bu reçete düşünce tarihinde “modernizmin başlangıç prensipleri” şeklinde düşünülmüştür. “*(...)O, aydınlanma aracılığıyla yeni tarzların ve düzenlerin tesisine yol açmayı uman modern düşünürler dizisinin ilk düşünürüydü. Aydınlanma Machiavelli ile başlar*” (Strauss, 2000: 84).

Miguel Abensour “Makyavel Momenti” adını verdiği tespitinde, onun tarihsel etkisini vurgulayan üç şiardan bahseder (Abensour, 2002: 36-39). Bunlardan ilki, ilahi devlet adına olumsuzlanan politikanın avdet ederek Aristotelesçi “zoon politikon”un çağrılmasıdır. Machiavelli ile Orta Çağ düşüncesinde yeri sabit olan ve tarihsel tikelliği yadsınan insan yeni bir akıl anlayışını keşfetmiştir. Akıl ve tikellik evreninin karmaşası biçimlendirilebilecek, eylem aracılığıyla politik ve insana özgü bir düzen kurulabilecektir (Abensour, 2002: 36-37).

Machiavelli, hümanizma anlayışına paralel olarak fatalist görüşlerden uzakta durmaktadır. İnsanın hayatının koşulları *fortuna* (ilahi yazgı) tarafından belirlenmektedir. Ancak *fortuna*'nın çizdiği sınırlar dahilinde insan eylemi [*virtu* (erdem, meziyet)] de belirleyici olabilir (Machiavelli, 2008: 93-94). İnsanın *virtusu* her zaman *fortunası*'yla çatışmak zorunda değildir. *Virtu*, *fortuna*'yla dost da olabilir (Wood, 2012: 67). “Machiavelli, bir kampanya, bir propaganda kampanyası başlatarak talihi, şansını zorlamaya, geleceğe hükmetmeye çalışan ilk filozoftur” diyerek Strauss da Machiavelli'nin sosyal yapıda bir ıslahat yapılmak isteniyorsa bunu yapmanın kabil olduğu anlayışına değinmiştir (Staruss, 2000: 84). Şenel de bu durumu “külli irade-cüzi irade” analogisiyle aktarır. Yazgıya rağmen tarih karşısında, insanda da bir istidat mevcuttur: Külli irade yazgıdaysa, cüzi irade de insandadır (Şenel, 2008: 331). Akal da bu minvalde Machiavelli ile ilişkilendirerek, Orta Çağ'da insanın *universitas*'ın (evrensel site) dural ve etkisiz bir elemanı olduğunu, uhreviyatın dünyevi alandan dışlanması neticesinde kendi kaderine hakim, geçmişe bakıp geleceği planlayabilen bir insan anlayışının uç verdiğini belirtir (Akal, 2012: 51). Machiavelli bu açıklamaların ışığında bir fatalist olarak değil, neden-sonuç ilişkilerine müdahalede bulunabileceğine inanan determinist olarak değerlendirilebilir.

İkinci olan şiar, laik tarih anlayışıyla ilgilidir. Machiavelli'nin cumhuriyete olan vurgusu, politik insana en uygun vasatı yaratan politik toplumun cumhuriyet olduğuna ilişkin kanısındandır. Cumhuriyet “tahakküm”den arındırılmış bir politik yapı olarak tasarlanıp “pratik zamanlar” düşüncesi yaratılmak istenmektedir (Abensour, 2002: 37-38). “İmparatorluk ve evrensel monarşi dünyevi zamanı reddeder, oysa zamanı ve tarihselliği yücelten cumhuriyet ilkesi, tarih içinde devinen ve

süreç içerisinde politik düzeni doğal düzenden ayıran fiili insan eylemiyle ilintilidir” (Abensour, 2002: 38).

Modern dönemde, aşağıda değinileceği üzere Rousseau'nun da aynı görüşü paylaştığı, insanın yukarıdan, öncelikli olarak kurumlar vasıtasıyla şekillendirilebileceği, “karakter formasyonu”ndan ziyade kurumları öne çıkarma işlemi Machiavelli ile başlatılabilir (Strauss, 2000: 79). Bu meyanda Machiavelli'nin yasalar üzerinde duruşu ve yasalara olan güveni Strauss'u destekler niteliktedir. Sabine, Machiavelli'nin yurttaş erdemlerini, devletin kuruluşunu ve korunmasını mükemmel yasalara bağladığını bildirir (Sabine, 1969b: 18).

Üçüncü olarak belirtilen şiar ise, “ölümsüz politeia” tasavvurunun olumsuzlanmasıdır. Machiavelli düşüncesinde krizler, çöküşler tüm oluşumlara içkindir. Ebedi olanı aramak boşunadır. Hıristiyanlığın karşısında laik bir oluşum olarak tasarlanan cumhuriyet, zamanın etkilerinin sınamasına açıktır (Abensour, 2002: 38).

Wood da eserinde (2012: 69) bu konuya değinir ve Machiavelli'nin “*Söylevler*”de dile getirdiği, Aristoteles'ten telmih yaparcasına¹⁰ iyi-kötü yönetim biçimleri şemasında, iyi yönetimlerin, paralelindeki kötü yönetimlere doğru yatay geçişlerinin çok rahat olabileceği görüşünü de nakleder. Ancak Machiavelli, siyasi düşüncesinde sekülerizmi öne çıkarsa da onun modern anlamda tam bir laik olmadığı da belirtilmelidir. Ona göre din, iktidarda, siyasi anlamıyla (teokratik) bulunmasa da sosyolojik anlamıyla iktidarı elde ederken ya da tahkim ederken bulunmalıdır (Ağaoğulları ve Köker, 2008: 204). Öyle ki “*Söylevler*”de prensin dindar olmasa bile dindar gibi görünmesi gerektiğini yazar (aktaran Şenel, 2008: 334).

Tahakküm ve özgürlük noktasında “Machiavelli momenti” Kilise tahakkümünden sıyrılma ve iktidarın sivilleşmesi konusunda ya da kısaca burjuvaziye uygun habitatın yaratılmasında düşünce tarihinde önemli bir kilometre taşıdır. Machiavelli'nin tartışma konusu olan cumhuriyetçiliği ya da absöütizmi de bu bağ-

¹⁰ Bkz. Aristoteles'in meşhur yönetimler tipolojisi ve yönetimlerin dolaşımı kuramı (Aristoteles, 2008: 81; 142)

lamda değerlendirilmelidir. Yukarıdan Machiavelli'ye bakınca görülen, yeni ortaya çıkan üretim biçimine uyum sağlayabilme ve burjuvazinin yaşamını sürdürmesini sağlama gayeleridir. Machiavelli'nin siyasal iktidara bakışını antik tirani (zorbalık rejimi) düşüncesinden ayırmak iktiza eder. Althusser, Machiavelli'nin zorbalığa son derece olumsuz baktığı inancındadır (Althusser, 2006: 381). Mutlak monarşi de olsa cumhuriyet de olsa, Machiavelli sivilleşmeden yanadır. “ (...)onun istediği şey oldukları şekliyle monarşi ya da cumhuriyet değildir, onun istediği şey, ulusal birliktir, ulusal birliği gerçekleştirme yeteneği olan bir devletin kurulmasıdır” (Althusser, 2006: 382). Jouvenel bu noktada monarşik ya da cumhuri tartışmasını yaratanın karmaşık “devlet” (*stato, state*) kavramı olduğunu ima eder. Zira devlet kavramı o zaman için yeni bir kavram niteliğindedir. Antik *respublica*, siyasetin işlemesi için özel irade ve güçleri, karar almak ve uygulamak için bir araya getirmesi gerektiğine inanırdı. Bunun karşısında modern monark tüm kudreti taşıyan tahtında (kendinde değil) bütün adına karar alıp uygular. Böylelikle tüm güç (taht) kendisinde temsil olur. İlkel olarak otorite, gayrişahsi bir niteliğe bürünür. Bu durum karşısında Antik düşünce ile modern siyasi düşünce arasındaki bir farklılık açığa çıkar (aktaran Akal, 2012: 52). Rousseau'nun da sonradan işaret edeceği gibi (2009c), yönetenlerin kendine ait özel çıkarları da vardır. Akal'ın da belirttiği üzere, bunu marke etmek için birtakım meşruiyet araçları lazımdır (Akal, 2012: 55). Modern devlet anlayışının bir götürüsü de budur. Ancak bu konunun incelenmesi kronolojik olarak da Machiavelli sonrasındadır.

Machiavelli vizyonu, tarihin dümenine geçmek üzere olan burjuvazinin önünün açılması gerektiğini söyler. Zira burjuvazinin gerekleri İtalya özeli, Batı Avrupa genelindeki coğrafyanın üstüne çöken tahakkümün antitezidir. İnsan ve özgürlük¹¹ konusunda günümüze göre oldukça sığ gelen tartışmaları sürdürmüş olsa da Machiavelli, bu inşada kendinden sonra gelenlerin kat edeceği bir temel hazırlamıştır.

¹¹ Machiavelli toplumdaki özgürlük konusunda çelişkili konumda bulunan kesimlerin varlığını önemsemmiştir. Ona göre çelişkilerden neşet eden toplumsal hiziplerin birbirini madun edememesi insanlara özgürlük getirir (Abensour, 2002: 122). Machiavelli özgürlüğe bu yaklaşımı da son derece pratik ve pragmatiktir. “Kararlı bir denge”de olmayan, yansıyan cari özgürlük, yetkin bir özgürlük olarak değerlendirilemez. Machiavelli, özgürlüğe bu bakışı kararlı bir denge arayan, çelişkileri aşma anlayışından uzaktır.

“ (...)bütün insanların başlangıç noktaları ortaktır; hepimiz eşit biçimde eskimiz ve doğa hepimizi tek biçimde yapmıştır. Soyunup çıplak kaldığımızda hepimizin aynı olduğu görülür. Biz onların, onlar bizim giysilerimizi giydiğinde, biz asil, onlar aşağı tabakadan görünür çünkü bütün farklılıkları yaratan yoksulluk ve zenginliktir” (Machiavelli’den aktaran Wood, 2012: 73).

Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere, Machiavelli hümanizması zümreleşmeyi tanımayıp toplumdaki tabakalaşmayı maddi ve yercil temellere bağlayarak moderniteyi selamlamıştır. “Machiavelli momenti”nde ileride görüleceği üzere, “kendine uymak özgürlüktür” diyen Rousseaucu ilke ışığında, özgürlüğe, giden yolda sivil unsurların (halkın) “yöneten”le beraber anılması ufuk açıcı olmuştur. Bu meyanda “devlet” terimi (Sabine, 1969b: 22; Abadan, 1952: 130) gibi, devletin modern mahiyeti de -onu ikame eden geleneksel formları müstesna- Machiavelli ile su yüzüne çıkmıştır (Sabine, 1969b: 22). Sivilleşme, özerkleşme ve bütünleşme evrimindeki “devlet”, Kilise ve aristokrasiye karşı fevkalade bir iş çıkarmıştır. Ancak bununla beraber Sabine’in de belirttiği gibi, devlet sürekli bir büyüme çabasına girmiştir. Hatta salt modern siyasal bir kurum olarak kalmayıp toplumun diğer kurumlarını denetleme, düzenleme ayrıca diğer kurumları kendine bağlayıp kendi çıkarı doğrultusunda yönetme hak ve görevini uhdesine alma iradesini ortaya koymuştur (Sabine, 1969b: 22). Yani bir nevi yercil *plenitudo potestatis* anlayışına girmiştir. Bu minvalde Dumont, Ağaoğulları ve Köker de Machiavelli düşüncesinin “hikmet-i hükümet” anlayışına kapı açtığına dikkat çekmiştir (Dumont, 2005: 149; Ağaoğulları ve Köker, 2008: 232).

Sivilleşme ve özgürleşme, Orta Çağ’dan ilk kopma noktasında devletsiz tahayyül edilememektedir. Ellen Meiksins Wood, “*Olağanüstü merkezileşmiş bir devlette, benzer biçimde birleşmiş hukuk sistemi, sadece krala tabi olan belli bir ‘özgür’ insan tipi yarattı*” derken ilk toplumsal kopuş noktasındaki bu duruma işaret etmektedir (Wood, 2012: 31). Buna mukabil zaman geçtikçe özgürleşme fenomeninin evrilen çizgideki devlet anlayışıyla gerçekleşemeyeceği düşünülmüştür. Bu yeter noktası Rousseau’da görülecektir. Rousseau’nun felsefesinin oluşabilmesi için “toprağın tavına gelmesi” -geçiş sürecinin tamamlanması ve devletin oburluk dönemine

girmesi- gerekmektedir. Tarih, “oburluk dönemi”ne geçecek mekanizmaya “Machiavelli’nin kafasına düşen elma”nın sebep olduğunu yazar.

1.2.2 Bodin Momenti

Kiliseye ve feodal kurumlara karşı özerkleşme ve sivilleşme yolunda Machiavelli’nin muştuladığı “devlet” kavramının işlevsel olabilmesi için bu kavramın bir dizi işleme tabi tutulması gerekmektedir. Machiavelli, esas olarak devleti siyasal iktidar kavramı çerçevesinde düşünmüştü.¹² Bu çerçeveye yanlış olmamakla birlikte devletin, rakiplerine karşı ceberut kimliğini kazanması için eksik kalmaktadır. Söz konusu eksikliği ise Machiavelli izleğinden devam eden Jean Bodin (1529 ya da 1530-1596) giderecektir.

Belli bir coğrafyada kendisine rakip hüküm vericiler olmadan toplumdaki sair iktidarların kendi altında olduğu bütünü kapsayan iktidar tipi olarak siyasal iktidar kavramı (*pouvoir, power*), “kuvvet”le “rıza”dan mürekkep iktidar formülasyonunda, (Kapani, 2009: 54) meşruiyeti sağlayan “rıza”nın ilkesini belirleyip siyasal iktidarın sürekliliğini tek başına vazedemediği için eksik kalmaktadır. Alain Supiot da "*İktidarın kalıcı olarak kullanılabilmesi için kabul görmesi gerekir. Aksi takdirde hızlı bir biçimde şiddet ve cinayetin içinde kaybolur*" derken kuşkusuz ki bu durumu kastetmektedir (Supiot, 2008: 157).

Machiavelli, burjuvazinin (“sivil olan”ın) otonomik kaygılarıyla hazırladığı reçetede "Mehdivari prens"ten öte bir çözüm sunamamıştır. Doehring, Machiavelli için, "*O, devletin anlamında hükümdarın gücünün saklı bulunduğu düşüncesindeydi*" der (Doehring, 2002: 100). Machiavelli’de, siyasal iktidar pamuk ipliğine -prens *virtusu*’na- bağlıdır. Tahakküm merkezleri karşısındaki mücadelenin “özgürlükçüler” lehine yönelmesi ve bunun devamının sağlanması için Machiavelli’nin çözüm önerisi nahif kalmaktadır. Bu mücadelede gerektiği üzere “Bodin momentini” devreye sokulmuştur.

¹² Buna paralel olarak Doehring de Machiavelli’yi "iktidarın teknisyeni" olarak çağırılmaktadır (Doehring, 2002: 100).

Bodin momenti siyasal iktidarın kurumsallaşmasıdır. Bu kurumsallaşma da onun teoriye soktuğu en üstün, en sürekli, bölünmez mutlak iktidar anlamındaki “egemenlik” kavramıyla gerçekleşir. Mairret’ye göre egemenlik (*sovereignty, souveraineté*) yeni bir tanımdır. Orta Çağ’daki Papa-imparator mücadelesi bir egemenlik mücadelesi değildir. Zira Orta Çağ düşüncesinde güç (*auctoritas*) ve gücün kullanımı (*potestas*) birliği vardır. Egemenliğin bu iki boyutu da tanrısallıkla ilişkilendirilmiştir. Egemenlik dindışı düşünülen düşünülme bile öyle uygulanan bir iktidar bağlamıdır. Orta Çağ’daki mücadele *potestas*’ın kimin elinde olacağı meselesidir. Siyasi güç de tanrısallıkla meşrulaştırılıyorsa devlet ve tabii egemenlik kavramları bir anlam ifade etmez (Mairret, 2005: 216-217). Akal’ın da vazettiği üzere, meşruiyet anlayışı, *auctoritas*’ın, *potestas*’ı ellerinde bulunduranlardan ayrılmasını zorunlu kılar. Zira meşruiyet, bir bağıntı ilkesini çağırarak durumundadır. Kendinden menkul bir meşruiyet, kendi felsefesine aykırıdır. Böylelikle iktidarın meşruiyeti “egemenlik” marifetiyle “devlet”le sağlanacaktır (Akal, 2012: 72). Bu düşünce aynı zamanda “Bodin momenti”nin sınırını oluşturacaktır. Zira kendinden menkul meşruiyetin olamayacağı ilkesine karşın, kendinden menkul bir devlet oluşmuş, bu ilkenin içinin boş kaldığı ve “devlet tasavvuru”yla dolayımını yine bir anlam ifade etmediği fark edilmemiştir.

Devletin, egemenlik teorisiyle, meşruiyet ilkesini dışarıda aramayıp onu içselleştirdiği Akal tarafından belirtilmiştir. Bu, “prens”in niteliklerinden başka bir şey olmuştur. “Devlet Louis XIV olamazdı. Kral ölecek ve ‘yaşasın Kral!’ diye bağırılacaktı” (Akal, 2012: 72-73). Yani ilke herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde hükmeden değil, onun makamı olmaktadır, ilke “taç” ya da “taht” gibi imgelerle tecesüm etmektedir. Doğal olarak, ilkenin bu olmasına karşın tacı takan ya da tahta oturandan ne kadar soyutlanabileceği sorunu Bodin sonrasına kalacaktır. Burada önemli olan “özgürleşmeciler”in siyasal iktidarının “kaydı hayatla” sınırlı kalmaması, süreklilik arz etmesidir.

Egemenlik teorisiyle, *auctoritas-potestas* ayrılığı tasarlanmıştır. Öte yandan da meşruiyet ilkesi egemenliği kullanana angaje edilmeye çalışılmış, Akal’ın da işaret ettiği üzere, bu noktada bir dilemma açığa çıkmıştır (Akal, 2012: 74). Bu hususta

Schmitt'e göre, Bodin teorisinde, "Egemen olmak, bu yetkilere sahip olmak anlamına geliyordu" (Schmitt, 2005: 17-18). Haddizatında bu yöntemle, bir totolojiden ileri gidildiği söylenemez.

Carl Schmitt meşhur egemenlik düşüncesinde, egemeni fevkalade duruma, istisnai hale karar veren olarak tanımlar (Schmitt, 2005: 13). O, bu tanımındaki "Bodin momenti"ne dikkat çeker. Bodin'in, ona göre egemenliği bölünmez birlik şeklinde algıladığı ve böylece devlet içindeki iktidar meselesini kesin bir çözüme kavuşturduğu tanımlamasında gerçek bir "moment" yaratanın, onun "karar" fenomenini egemenliğe içkin hale getirmesi olduğunu savunur (Schmitt, 2005: 16).

Bodin'de, siyasal iktidar "dışarıdan içeriye" massedilmeye çalışılırken tam anlamıyla metafizikten de kurtulamamıştır. Bodin, "*Devletin Altı Kitabı*"nda "(...)birlik ancak egemen bir yönetici tarafından sağlanabilir"¹³ demektedir (aktaran Wood, 2012: 191). *Bellum omnium contra omnes* -herkesin herkese karşı savaşı- durumunda buna sebep olanın herkesin "iyi" için karar vermek istemesi olduğu Schmitt tarafından vurgulanmıştır (Schmitt, 2005: 17). Eğer "karar merci" birden çok olursa, Bodin düşüncesinde bu, Schmitt için (2005: 16) egemenlikten çıkıp bir "sirk kurmaya" dönüşür. Dolayısıyla böylesi bir şey hem Bodin'e hem de akla aykırıdır. Buradan hareketle, egemenliğin "ya tek ya da yok olduğu" vargısına ulaşılması zor değildir. Egemenlik işlemlerini¹⁴ hükümdar belirler. Bodin düşüncesinde hükümdar, hukukun kaynağı hatta hukukun kendisine dönüşmüştür. Egemenliğin kaynağı bu noktada ne tam anlamıyla Tanrı ne de tabiattır (Akal, 2012: 75).

Egemenliğin mutlak tabiatından dolayı o, fer'i nitelik taşımaz, yetki değildir, verilmemiştir. İktidar ontolojik olarak egemende bulunduğu (mutlak olduğu) için hiçbir maddi unsur onu sınırlandıramaz. Dolayısıyla hükümdar, yeryüzünde kimseye karşı sorumlu değildir. Bodin, "magnum opus" eserinin I. kitap VI. bölümünde, "prens"i Tanrı suretinde oluşturduklarını iddia etmektedir (aktaran Supoit, 2008:

¹³ Vurgu sonradan eklenmiştir.

¹⁴ "Kanun yapma-bozma" ve bundan neşet eden, savaş-barış ilanı, vergi salma, memur atama vd. (Bodin'den aktaran Abadan, 1952: 258; Gözler, 2011: 435)

157). Bodin, burada “devleti haramilerden ayıran” adaletten de dem vurmaktadır. Onun için devlet, adaletle yönetendir (Sabine, 1969b: 77). Ona göre devletin kökeni "aile"den gelmektedir. Yani devlet aynı zamanda ailelerin yönetimidir. Devleti aileden türetmek, patriyarkal ilişkilere dayanan aile yönetimini devlete adapte ederek paternalist görünüm kazandırılan siyasal iktidara itaati sağlamaya yarayacağı açıktır (Ağaoğulları, 2009: 21; Cevizci, 2009: 429). Parkinson da Bodin'in monarşi tezlerini, Tanrı'ya değil eşyanın tabiatına bağlı olduğunu bu eşyalardan birinin de özel mülkiyet olduğunu savunur (Parkinson, 1976: 79). Böylelikle Bodin'in devletinin mahiyetinde özel mülkiyet, aile ve bunların adaletle sevk ve idaresi hususları öne çıkmaktadır.

Adaletle yönetmek için Tanrı'dan gelen ilhama kulak vermek gerekir.¹⁵ Adaleti ancak Tanrı sorgulayabilmektedir. Mesele Tanrı ile hükümdar arasındadır. Buradan yola çıkarak Akal, Bodin'de kaynağın kaynağının son kertede Tanrı olduğu için Bodin anlayışının pozitifleşmekte sıkıntı yaşadığının altını çizer: “(...)egemen hükümet hala, Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsünden başka bir şey değildir” (Akal, 2012: 75). Zira egemenliğin sahibi konusunda, insicamlı yercil bir teori getiremeyen (milli egemenlik, halk egemenliği gibi) Bodin, sadece teokratik egemenlik teorilerinin¹⁶ yeryüzünde simsarlığını yapan kesimin -ruhbanın- iddialarını ortadan kaldırmakla yetinmiştir. İşlenen mülhazalar ışığında, Bodin momentinin absolütizme varmaması ihtimal dahilinde olmayacaktır. Hülasa, Bodin, kuramıyla egemen olmak hülyasıyla yanıp tutuşan hükümdarlara arayıp da bulamadıkları bir argüman hediye etmiştir.

Egemenlik teorisi, aristokrasinin çözülmesinde, *plenitudo potestatis* iddialarının savuşturulması ve *ipso facto* ticaretin genişlemesinde son derece işlevseldir. Hatta Wood önceki cümlelerin son veçhesine nazire yaparak absolütizm düşüncesinin salt siyasal alanla sınırlandırılmaması gerektiğini, bu düşüncenin gücünün önemli bir bölümünü, sağlam ve başarılı bir iktisadi yapıyı teşvik ettiğine dair iddialardan aldı-

¹⁵ Cevizci'ye göre bu nokta Bodin'i Machiavelli'den ayıran önemli farklardan biridir. Zira Machiavelli "amaca giden yolda", ahlak ve din gibi ona pranga vuracak gemileri yakmaya hazırdır (Cevizci, 2009: 429).

¹⁶ Bu teoriler hakkında bkz. (Gözler, 2011: 441-442)

ğını hatta ve hatta bu temele dayanarak *enlightenment despotism* (aydınlanmacı despotizm) kavramının ortaya çıktığına değinir (Wood, 2012: 193-194). Bodin momentinin işlevselliğiyle beraber, “özgürleşme” yanlılarının başlarına sonradan bela olacak absolütizm değirmenine ciddi miktarda su taşıdığı da belirtilmelidir. Bodin kuramını "halin icabı" şeklinde yorumlayıp Bodin'in bir absolütist olarak değerlendirilmemesi gerektiğini düşünen Abadan'a rağmen (1952: 257) Fransız monarşisini tahkim eden Bodin'in, absolütizm için, Fransa özelinde Batı Avrupa genelinde sonun başlangıcı olduğunu söylemek çok da hatalı olmayacaktır. Marsilius ve William'daki iktidarın halka yönelişine, birey ve topluluğun özerkliğine siyasal kertede egemenlik kavramıyla son verilmiştir. “Fatal olan” (Fransız Devrimi - burjuvazi hakimiyeti) öncesi, aristokrasi ve Kilisenin bir daha ayağa kalkamayacak şekilde yere serilmesi, *universitas-societas* ayrımının aşılmasından sonra *societas* içinde *siyasi corpus*'la (siyasi iktidar marifetiyle) bir tahakküm oluşup kategorik ayrımın başlaması ve absolütizmin en tepe noktaya ulaşması gerekmektedir.

1.2.3 Suarez - Grotius - Pufendorf

Hobbes'la beraber absolütizm doruğuna varmayıp tahakküm başka bir boyut kazanmadan önce üç isme değinmek yerinde olacaktır.

1.2.3.1 Suarez Momenti

Batı düşünce tarihinde genellikle Bodin verildikten sonra, Bodin'in egemenlik ilkesiyle ilgili sınırını aşan kişinin dolaysız olarak Hobbes olduğu savunulurak Hobbes düşüncesine geçilir. Ara dönemde Hobbes metodunu önceleyen Suarez böylelikle atlanır. Aynı şekilde Locke'un, Hobbes'tan farklı bir mülkiyet anlayışına ulaştığı, "insanın kendisinin ve dolayısıyla kendisinden neşet eden emeğinin mülkiyetine sahip olduğu" belirtilerek Smithçi tezlere zemin hazırladığı için liberalizmin kurucusu olduğu söylenir. Halbuki Suarez hem "sosyal sözleşme" argümanını kullanarak meşruiyetin ilkesini Bodinci metafiziki totolojiden kurtarıp sözleşmeciyi oydaşmaya dayandırmış hem de "insan akla da sahip olduğu için, yetenekleri ve yeteneklerini kullanmaya yönelik organları üzerinde güç sahibidir ve bu yüzden tabii olarak öz-

gürdür" diyerek liberal, "Lockeçu" savları önelemiştir (Moreau'dan aktaran Akal: 2012: 78). Cemal Bali Akal bu durumu iki nedene dayandırmaktadır. Öncelikle bir İspanyol olan Suarez, Batı içindeki "Batıcılık"ın kurbanı olmaktadır. İkinci olarak ise, Suarez'in moderniteye geçiş sürecinde Papalık yanlısı gibi görünerek geri viteste seyretmesinin etkili olduğu söylenebilir (Akal, 2012: 77).

Bir teolog olan Francisco Suarez'in düşünce tarihine getirdiği yenilik, onun kendinden önceki düşünürlerin sistemlerinde kullanamadıklarından dolayı sıkıntı yaşadıkları bir anahtar vazetmesidir: doğal hukuk ve sözleşme! Wood'a göre bu kavramların geliştirilmesi Suarez'i "doğal hukukçu sözleşme" geleneğinin kurucusu yapar (Wood, 2012: 127).

Suarez, düşüncesini oluştururken ustası Aquinumlu Thomas'ı tahkim etmeye çalışmaktadır. Thomas ünlü vecizesinde "*her türlü güç halk aracılığıyla Tanrı'dan gelir*" diyerek Papa simsarlığını öne çıkarıp hükümdarları sınırlandırma gayesinde-dir. Thomas'ın vecizesindeki "halk aracılığı" partikülü Suarez'in çıkış noktası olmuştur. Suarez'e göre siyasi bütün, kişileri üstün bir iktidara bağlayan, bütün toplumun varlık koşulu olan sarıh ya da zımnî bir anlaşma olmadan kurulamaz (aktaran Akal, 2012: 79). Bu anlaşma da *a priori* bir yasa ışığında yapılır. Söz konusu yasa "doğal yasa"dır. James Tully'ye göre Suarez, doğa yasasını tüm pozitif yasaların ve beşeri ilişkilerin temeli olarak görür (Tully, 1995: 348). Hukuk normlarının geçerliliği meselesindeki "alt normun geçerliliğini üst normdan alması gibi" Suarez düşüncesinde de pozitif yasaya geçerliliğini kazandıracak olan doğal yasadır. Suarez'in anlayışına göre, iktidar kendinden olmayıp fer'i bir niteliktedir. Siyasal iktidar, seleflerinin iddia ettiği gibi ne fethedilen ne elde edilen bir şeydir. O toplum tarafından verilen bir yetkidir. Suarez'e göre uygar bir toplum, üyelerinin çoğunun çıkarına uygun ve ihtiyacı olan şeyleri yapma konusunda zorunlu ve doğal bir güce sahiptir. Suarez buradan devam ederek "toplumun kendini ve bileşenlerini yönetme gücünün, toplumsal bir grubun doğasında mevcut bulunan bir nitelik olduğu" sonucuna ulaşmaktadır (Sabine, 1969b: 65). Dolayısıyla da iktidar denetime açık hale gelmektedir. Suarez tarafından hükümdarı sınırlayacak denetim makamı da son kertede, Papalık olarak tasarlanmaktadır. Sabine de bu kanısını ilgili eserinde dile getirir. (1969b) Ona göre

Suarez, Papayı Hıristiyanların ruhani lideri ve dolayısıyla insanlığın ahlaki birliğinin sözcüsü olarak görmektedir. Kilisenin evrensel ve tanrısal niteliğinin yanında yercil otorite, ulusal ve yereldir. Sabine'in vurguladığı üzere, Suarez de Papanın yercil otoriteler üstündeki dolaylı iktidarını bu argüman üzerinden savunur (Sabine, 1969b: 65). Tully de bu paralelde Suarez'in, monarkı mutlak ve yasadan üstün görmekte birlikte monarkın da Papanın dolaylı, zorlayıcı ve evrensel egemenliği altında olduğu görüşüne işaret eder (Tully, 1995: 348).

Suarez'e göre insan, sosyalleşme eğiliminde olan bir canlıdır. Ancak salt sosyal olmak yeterli olmamaktadır. "Eğer yeterli olsaydı insanoğlu aileden öteye gidemezdi" der Suarez (aktaran Akal, 2012: 86). Ona göre insanoğlunun "siyasal bütün"leri teleolojik bir vakıa olup Tanrı'nın isteğidir. Siyasi bütün de Tanrı'nın gösterdiği doğrultuda insani ihtiyaçlardan dolayı, insanların rızalarıyla bir araya gelerek kurdukları bir yapıdır (Akal, 2012: 86-87). Suarez'e göre yasa yapma yetkisi kimdeyse, kamusal güç ya da egemenlik onda tecessüm eder ama o, egemenliğin maliki değil zilyetliğine sahip kişidir. Malik olan halktır. Halkın zararına siyasal bütünü işletip doğal yasaya karşı gelinemez (Wood, 2012: 128). Bu hal tarzı egemenliği insansızlaştırma, Bodin'i tamamlama işi olarak yorumlanmıştır (Wood, 2012: 130; Akal, 2012: 87). Chevallier'in vazettiği üzere, Tanrı insanlara siyasi bütünü kurma görev ve yetkisini vermiştir. Onlar da sevk ve idare işlemleri için bu yetkiyi hükümdarlara devretmişlerdir. Bu durum karşısında da egemenlik ile Tanrı arasındaki bağ kesilememiştir (aktaran Akal, 2012: 87). Buradan çıkarılabilecek bir sonuç da - Rousseau'nun da sonradan üzerinde ısrarla duracağı- kamusal gücün özel çıkarlar için değil ancak siyasal bütünün amaçları için kullanılabilenidir (Mesnard'dan aktaran Akal, 2012: 88). Suarez egemenliği kullandıranı halk şeklinde derpiş etmesine rağmen, siyasi bütünü temel ilkeleri dışında kullananlara karşı halk tarafından direnme hakkına kesin ve net olarak halkçı perspektiften bakmamıştır. Wood' göre Suarez bu hakkı çok sınırlı olarak yorumlamakta ve Papanın onayına tabi kılmak istemektedir. Suarez'in Kral I. James'e yazdığı mektubunda, "cezalandırma hakkının yargıya ait olduğu ve dolayısıyla her zaman üstlere bırakılması gerektiği ve en meşru biricik üst otoritenin de Papalık olduğu" belirtilerek "Papanın yargı yetkisi"nin üzerinde durulmuştur (Wood, 2012: 131).

Suarez öncülüğünde hükümdarların egemenlik iddialarına "karşı-tez" olarak geliştirilmek istenen sözleşme kuramı, ters tepip hükümdarı bir "Leviathan"¹⁷a dönüştürülecek ve Leviathan da önce Kiliseye yönelecektir. Böylelikle Suarez de kendi idam fermanını hazırlamış olur. Bununla beraber sosyal sözleşme aristokratik hakları da yıkacaktır. Nitekim belirtildiği üzere, feodal durum fetih hakkından doğan bir "eşitlik" yaratıp kategorik eşitsizliği meşrulaştırırken sözleşme, "eşitler arasında yapıma" ilkesiyle (Althusser, 1987: 14; Timur, 2011: 83), kişilerin denkliği sonucunu doğuracaktır.

1.2.3.2 Grotius Momenti

Hugo Grotius, 16. ve 17. yüzyılda Hollanda'nın denizlerdeki "kolonyal" çıkarlarıyla hemhal olmuş bir "devlet adamı"dır. Onun modernite yolculuğundaki yerini de şüphesiz, yukarıda değinildiği üzere, yolculuğun rotasını da belirleyen, *dominium-imperium* (iktisadi güç ve siyasal güç) konusundaki farklı görüşleri tayin eder.

Grotius'un görüşlerinin Hollanda'nın uluslararası arenadaki durumundan ve çıkarından oldukça etkilendiği söylenebilir. Mairet'ye göre bir siyaset bilimci olmayıp hukukçu olan Grotius'un amacının iktidarın özünü aydınlatmaktan ziyade iktidarı hukukla doğrulamak olduğunu beyan eder (Mairet, 2005: 235). Bu minvalde Gökberk de Grotius'ta, Machiavelli'nin aksine hukukun devlet tarafından yaratılmadığına, devletin hukuk tarafından yaratıldığına değinmiştir (Gökberk, 2012: 187). Doğal hukuk anlayışını da benimseyen Grotius, işe doğal hakka uygun bulduğu mülkiyetle ve onun mahiyetini açıklamakla başlar. Gökberk'e göre Grotius'ta mülkiyet çok önemli bir yer tutmaktadır. Zira devletin kuruluşu bile mülkiyete ve onun korunmasına bağlıdır. Ona göre insan vücudu da yaşama hakkı da bir mülkiyettir. Hatta Grotius için, insanın ilk mülkiyeti budur (Gökberk, 2012: 187-188). Köker de bunun koşutunda, Grotius'un mülkiyeti dar yoruma tabi tutup salt nesnelere üzerinde telakki etmediğine değinir (Köker, 2009: 99). Wood'a göre ise, onun işi mülkiyetin ne olduğunu belirtmektense ne olmadığını belirlemektir. Grotius, doğal hukuk anlayışı çer-

¹⁷Fenike mitolojisinde yer alan bir tür su canavarı (Cevizci, 2005: 1076)

çevesinde dünyadaki ilk durumda mülkiyetin ortaklaşa olduğuna değinir. Bu ortaklık da işbölümünün açığa çıkmasıyla insanın "günahkar"lığını hatırlaması neticesinde son bulur. Grotius'un mülkiyet anlayışında, daha sonradan emperyal emeller için de kullanılacak bir şeyin mülkiyete dönüştürülebilmesi için en başta onun zapturapt altına alınmaya müsait olması¹⁸ ve zapt edilmesi gereklidir (Wood, 2012: 148-149). Grotius'ta tabiatı gereği zapturapt altına alınmaya müsait olup da mülkiyete tahvil edilmeyen şeyler, ona göre üzerinde *dominium* hakkı elde edilemeyecek şeyler değildir, meğerki onlar zapt edilmiş olsun. Wood'un belirttiği gibi, üzerinde mülkiyet kurulan şey başka bir egemenlik alanında olsa da *imperium* (egemenlik) iddiasıyla mülk edinilen şeye dokunulamaz. Eğer böyle bir müdahale olursa buna karşı savaşmak "haklı savaş"tır, meşru müdafaadır(!) (Wood, 2012: 152: 153). Yani bu prensip vasıtasıyla elde edilen *dominium* hak ve yetkisine karşı *imperium* savı kullanılamaz.

İlk modern doğal hukukçu sayılan Grotius'un tabii hukukçuluğuna da kısaca değinilmelidir. Grotius'un avangart olma noktasında Wood, onun teolojik açıklamaların dışında bir doğal hukukçuluk geliştirdiğini öne çıkarır (Wood, 2012: 150). Bunun gibi Mairet de Grotius'un egemenlik mefhumunu "hukuk potası"na dökmesinden dolayı onu, Rousseau'nun sonradan "siyasal hukuk" diyeceği şeyin gerçek kurucusu olarak telakki eder (Mairet, 2005: 236). Grotius'a göre insanlar sosyal canlılardır. Sosyal bir düzen kurmak ve bu düzenin ilkelerini akılla kavramaya muktedirler.¹⁹ Ona göre doğal hukuk, insanların hem gereksinmelerini temsil eden şey hem de genel olarak insanların doğuştan getirdikleri özelliklerdir (Wood, 2012: 150). Grotius'un getirdiği bir diğer yenilik ise Tanrı kavramını doğal hukuktan tamamen çıkarmış olmasıdır. Wood'un işaret ettiği üzere, Grotius düşüncesinde, "Tanrı yoksa ya da 'toplum'la ilgilenmiyorsa bile düzen yine de kurulabilir. Buna karşın doğal hukuk prensipleri de kadük kalmaz" görüşü hakimdir. Zira, doğal hukuktan kaynaklı yasalar sivil toplum eliyle vazedilerek uygulamaya konur (Wood, 2012: 150-151). Bu noktada Grotius mantığı, kendi deyişiyle, "Tanrı'nın nasıl iki kere ikiyi beş yapamazsa, aslı kötü olan bir şeyi de iyi yapamaz"dır (Grotius'tan aktaran Güriz, 2009:

¹⁸ Kolonyalizm için gerekli olan denizler üzerinde *dominium* hak ve yetkisinin iddia edilemeyeceği kastedilmektedir.

¹⁹ Sosyal Sözleşme teorisini benimseyen Grotius sosyal sözleşmenin tarihsel bir gerçeklik olduğunu savunmaktadır (Güriz, 2009: 177).

176) Suarez'deki "Papanın bile doğal hukuku değiştiremeyeceği" ilkesi, Grotius'ta "Tanrı'nın bile doğal hukuku değiştiremeyeceği" ilkesine dönüşmüştür (Sabine, 1969b: 66).

Machivelli'de fethedilen egemenlik, Grotius'ta sahiplenilen şey olmuştur. Egemenlik hükümdarın malik olabileceği bir şeydir, "sivil mülkiyet"tir (Mairet, 2005: 236-237). Burada Bodin ve Grotius arasındaki kritik nokta, egemenliğin bir mülkiyet olarak telakki edilebilmesinden dolayı onun devredilebileceği hususundan türeyecek çıkarımdır (Maine, 2005: 237). Bu çıkarımın da medeni hukuktaki mülkiyetin getirdiği "*usus, fructus, abusus*"²⁰ haklarının egemene özgülenebileceği iddiası olacağı açıktır. Bu minvalde, Güriz Grotius'un kesin itaati istediği, kendi tezleri içinde "devletin yönetenler için değil, yönetilenler için olduğu" görüşünü de reddettiğini vurgulamaktadır (Güriz, 2009: 177). Grotius bu düşünceleri ışığında, "Leviathan"ın zuhur etmesi için geriye bir tek "tabiat ve yasa" argümanlarını sistemleştirme hamlesini bırakmaktadır.

Egemenliğin kaynağı Tanrı ya da "Ölümlü Tanrı"dan (kral), onu kullanan- dan, başka bir tarafa doğru yönelip totolojiden kurtulma çizgisine girmiştir. Böylelikle egemenlik tartışmalarındaki *auctoritas-potestas* ayrımı Grotius'la daha belirgin hale gelebilmektedir. Modernite ve "özgürlük" yolculuğunda Grotius momenti, toplum öncesi durumdaki *dominium* kavramının kolektif, özel mülkiyetin ise konvansiyonel mahiyette olduğu değildir. Wood'un vurguladığı üzere Grotius momenti, iki devindirici unsur olan egemenlik-mülkiyet ilişkisinde (*imperium-dominium*) ortaya çıkar. "*Mülkiyet ve yargı sadece ayrı değil bunlar aynı zamanda toprakla ilgili hak iddia etmek açısından eşit durumdadırlar. Bunun anlamı, egemen bir yargının altında olsa bile, işgal edilmemiş toprakların üstünde, bu yargı sisteminin dışındaki bir işgalcinin, mülkiyet hakkı olduğunu iddia edebileceğidir*" diyerek Wood bu durumu özetlemiştir (Wood, 2012: 154-155). Bu minvalde Mairet de Grotius teorisinin ilkesi olarak, onun egemenliği mülkiyet şeklinde tanımlaması ya da egemenliği mülkiyet

²⁰ Mutlak bir hak olan mülkiyet hakkının verdiği "kullanma", "yararlanma-nemalanma" ve "her türlü tasarrufta bulunma" yetkileri (Oğuzman ve Barlas, 2002: 93-94)

hakkı içinde düşünmüş olmasını vurgulayarak bu duruma işaret etmiştir (Mairet, 2005: 236).

Grotius, doğal hukuk çizgisini tanrısallıktan arındırarak Hobbes'un gireceği yoldaki taşları temizlemiş, onun ceberut devletinin oluşumuna yardım etmiştir. Maffih, "zapt etmek" diyerek de Locke'un mülkiyet anlayışının ortaya çıkmasına da katkı sağlamıştır. Yeküne bakıldığında Grotius, Rousseau'yu meydana çıkaracak iki saik için de çalışmıştır: Charles Tilly terimleriyle ifade edilirse, hem "zor" hem de "sermaye" ve bunlardan mülhem "tahakküm" ve "sömürü"...

1.2.3.3 Pufendorf

Samuel Pufendorf (1632-1634), düşünce tarihi içinde kronolojik olarak Hobbes'tan sonra yer alır. Ancak burada Hobbes momentine geçmeden önce incelemektir. Pufendorf, Suarez'in sözleşmeci, Grotius'un ise doğal hukukçu çizgisinde yer alan ve onun doğal hukukunu ileri taşıyan bir düşünürdür.

Pufendorf da insanın ilk olarak toplum öncesi doğa durumunda bulunduğunu savunur. Bu durumdaki insanların içindeki toplumsallık *telos*'u onları toplum kurmaya itmiştir. İnsanlar da herkesin ortak çıkarlarının gözetilmesi için toplumu kurmuş ve dolayısıyla oluşan bu bütüne de saygı duyulmasını zaruri bulmuşlardır. Ona göre toplumun kurulmasındaki amil, daha sonradan Rousseau'nun da işaret edeceği "zayıflık" olmuştur. Ona göre insan kendini koruma insiyakına sahip olsa da tekil olarak buna muktedir değildir (Larrere, 2003: 700). Pufendorf bu noktadan sonra, bireyler arasındaki karşılıklı uzlaşılara, sözleşmelere geçmektedir.

Pufendorf siyaset kuramı James Tully'ye göre, can ve mülk emniyetine göre temellenmektedir. Ona göre can ve mülk emniyeti kolaylıkla doğal hukukta bulunabilmektedir (Tully, 1995: 217). Değınileceği üzere Hobbes gibi Pufendorf'ta da emniyet, tüm haklar arasında en önemli konumda bulunur ve o, bunu siyasi bütünün ve meşruiyetin alametifarıkası şeklinde tanımlar. Pufendorf düşüncesinde siyasal iktidar

barış ve emniyeti tesis etmek amacıyla oluşturulmuştur (Larrere, 2003: 701). Ona göre egemenliğin şiarı tek oluşudur. Pufendorf buradan yola çıkarak siyasal iktidarlar diğerleri arasında uzlaşmaz bir ayırım vazetmektedir. Bu ayırım egemenliğin doğal kaynağı halk ile egemen olan “bir” arasındadır. Onun kuramında halkın, egemenliğe yabancılaşmasıyla Orta Çağ’dan beri süregelen gerilimlerin aşılmasından sonra, yercil kategori içinde yeni bir kategorik gerilim ihdas edilmiştir. Hatta Pufendorf, bu kategorik ayırım olmazsa, hatta ve hatta söz konusu ayırım da mutlak olan tek kişi ile diğerleri arasında olmazsa, egemenliğin tabiatına ters düşen bu durumda siyasal toplumdaki bahsedilemeyeceğini beyan etmiştir (aktaran Larrere, 2003: 701). Pufendorf siyasi kuramında diğerlerinden ayrılan bir nokta bulunmaktadır. İnsanlar ona göre evvela zayıflıklarından neşet eden bir bütün oluşturmak için sözleşirler. Daha sonra da oluşan birliğin kudretini gerekenler dahilinde kullanması için bir kişiye vermek için uzlaşırlar. Larrere’ye göre burada fark yaratan durum ise, ikinci sözleşmenin halkı yabancılaştırmasına rağmen, ortak ihtiyaçları gözetecek egemeni de “sözleşmenin tarafı” olarak (sözleşme konusu değil) masaya oturtmasıdır. Bu tasavvur açıkça Pufendorf’un egemenliğe (devlete) ahlaksal bir değer isnat ettiğinin göstergesidir. Zira, ahlaksal bir öge bu ilişkiye sokulmazsa, toplum mantığıyla ters düşen tablolar ortaya çıkabilir. Kısacası salt kaba kuvvetle rıza sağlanarak iktidarın bu hal tarzıyla, istikrarlı bir şekilde sürdürülebileceğine Pufendorf da inanmaz (Larrere, 2003: 702). Buradan, tek taraflı bir işlem şeklinde değil de karşılıklı bir işlemle oluşturulan siyasal iktidarın iki tarafa da karşılıklı hak ve ödevler yüklediği sonucuna ulaşılabilir. Pufendorf’a göre birey sonuna kadar itaat etmelidir ancak egemen de kesinlikle toplumun çıkarını gözetmek zorundadır. N.İleri’nin belirttiği üzere Pufendorf’a göre insan yaşamın idamesini sağlamak için özgürlüğünden vazgeçebilir. Bu “gönüllü kulluk” ilişkisi de savaş hukukundan neşet eden teslim olma hakkından önce gelir (İleri, 2009: 158). Grotiusçu çizginin takipçisi olarak Pufendorf düşüncesinin bir diğer “katkı”sı da Tully’nin de değindiği üzere, cana ve mülke yönelik korunma kaygısıyla uluslararası siyasette merkantilist politikaları teşvik etmesiyle onun emperyalizm çağında doğacak olan “yaşam sahası” teorisine zemin hazırlamasıdır (Tully, 1995: 217).

Pufendorf'un teorisiyle absöütizm oldukça yetkin bir hal almıştır. Zira onun savlarına göre egemenliğin kaynağı olan halk "egemenlik"i bilumum monarka devretmektedir. Bu bir delegasyondan ziyade Tully'nin deyişiyile "kendine yabancılaştırarak terk etme işlemleri"dir (Tully, 1995: 218). Bunun yanında egemenlikte ahlaki bir değer arayan Pufendorf, mütekalibiyet fikrini ortaya atarak (iktidarı temellük edecek kişi ile halkın sözleşmesi) absöütizmi, "tirani"den koruyup onu yetkinleştirerek ona istikrar kazandırmak istemiştir.

1.2.4 Hobbes ve Locke Momentleri

1.2.4.1 Yeni Bir Gerilim: Holizm-İndividüalizm

Hobbes ve Locke momentleriyle modernite ve sivilleşme çizgisinde başat olan *universitas-societas* ayrımı, başatlığını kesin olarak yeni doğan ayrımlara bırakmıştır. Bidayetinde özerklik ve sivilleşme yanlıları olarak beraber mücadele eden "individüalist"ler (sınırlı da olsa) ve modernlik yanlısı "holist"ler (*universitasçı* olmayan) karşı cepheye galebe çalıp kategorik denklik içinde siyaset zemini sağlayınca kendi içlerine yönelmişlerdir. Bundan sonra da içeride bir holizm-individüalizm gerilimi başlamıştır. Holistler (tümelciler) eski olana karşı bir savunma refleksiyle ilerlerken, yekvücudu savunup yeni bir ayrımı, yöneten-yönetilen bağlamını öne çıkarmışlardır. Buna karşılık individüalistler (bireyciler) daha basiretli yaklaşıp özgürlük ve sivilleşmeyi ileri taşımaya çalışarak kategorik denkliği bozucu ve tahakkümcü buldukları "yukarıdan aşağı ilişki" modeline kuşkuyla yaklaşıp "yatay ilişki" modelini öne sürmüşlerdir.

Louis Dumont'a göre modern özerklikçilik ve sivilcilik, şümulünde hem eşitliği hem özgürlüğü aynı anda barındırır. Yalnız yeni mücadelenin o dönem için yeni taraflarının bu konudaki yorumları farklıdır. İlk etapta bireyciler, bir çeşit "liberal" tavır takınarak "her bir kişinin azami özgürlüğüne angaje ettikleri bir hak ve fırsat eşitliği"ni savunmuşlardır (Dumont, 2005: 154). Holistler ise Hobbes'ta son derece berraklaşan salt yöneten/yönetilen eşitsizliğini öne çıkarıp tabanda, "bir" in (egemenin) nezdinde eşitliği savunmuşlardır. Sosyalizmin ortaya çıkışıyla da bireycilikle

beraber holizm farklı bir perspektif kazanıp özgürlüğün edimselliği gündeme getirilerek "özgürlük için fırsat eşitliği" öteye taşınmak istenmiştir.

Dumont, *genossenschaft* ve *herrschaft* ayrımının bu noktada belirleyici olduğundan dem vurur. Burada *genossenschaft*'tan kastedilen Gierkeci manada "kooperatifçi" eşit bireylerin ortaklığıyla oluşan "kolektif birlik"; *herrschaft* ile kastedilen ise "otoriteci", üst düzenlemeci ve denetleyici, temsil edenin mecburen temsil edilenlerden üstün olduğu "temsili" birliklerdir (Dumont, 2005: 155). Dumont'a göre, doğal hukuk kuramcılarının devlet kökeniyle ilgili sorunları çözümlenmeye çalışırken yeni mücadeledeki yeni pozisyonları doğrultusunda bu noktaya da dikkatlice eğilmişlerdir. Onlar modern özgürlük ve sivilleşmenin gerekleri ve yeni ayrımın belirtileri karşısında devletin ortaya çıkışını iki veçheyle açıklamaya çalışmışlardır. Bu süreçte ilk olarak, bir eşitlikçi ortaklık sözleşmesi, ikinci olarak da bu ortaklığın bir kişi ya da kişiliğe bağımlılık sözleşmesi derpiş edilmiştir (Dumont, 2005: 155). Bu durumda hem tikel ve bireycilik hem de tümel ve holizm bir arada gözükür. Önemli olan ise, kuramların ağırlık merkezleridir. Dumont (2005: 155), Hobbes'un "bireyci mekanizm"i kullanarak Locke'un özel hukuktan *trust* kavramını devşirerek Rousseau'nun ise "ortaklık"ı ileri götürmeyi reddedip "genel irade simyası"yla bu ikilemden kurtulmaya çalıştıklarını belirtir. Ona göre bu üç ismin ortak yanı, bireycilikle otoriteyi bir araya getirmenin ve iktidar fenomeninden neşet eden geçici ya da sürekli farklılıkları bağdaştırma güçlüğüne kabul etmiş olmalarıdır.

Eşitlik talebinin, özgürlük talebinin yanında dinden siyasete teşmil oluşu, İngiltere'deki monarşi-cumhuriyet karşıtlığının ilk evresinde ortaya çıkan ve İngiliz *gentry*'sine (büyük toprak sahiplerine) meydan okuyan, individüalist cephede kabul edilebilecek bir grup olan *Leveller* hareketiyle başlamaktadır (Skocpol, 2004: 274). Hobbes'un kuramının spesifik olarak ortaya çıkışı bu karmaşa ve eşitlikçi iddialar temelinde olacaktır (Wood, 2012: 269).

1.2.4.2 Hobbes Momenti

Strauss'a göre Machiavelli, modernizmin birinci dalgasını başlatan isimdir. Modernizmin ikinci dalgası ise onun için Rousseau ile başlayacaktır. Bununla beraber "ikinci şahlanış"ta siyaset felsefesi, tarih felsefesinden ayrılmaz niteliktedir. Tarih felsefesinin anlamı Strauss'a göre adaletin kurulmasının mantıksal zorunluluğunu göstermektedir. "Birinci şahlanış"ta standartların düşürülmesine sevk eden "gerçekçi" (realist) eğilim ikinci şahlanışta ona göre tarih felsefesini gerektirecektir. Bununla beraber Strauss, standartların alçaltılmasına karşı tarih felsefesinin devreye sokulmasının gerçek bir çare olmadığını da belirtmiştir (Strauss, 2000: 96-97). Feodal dönemden moderniteye geçişteki özerklik arayışlarında *ancien* (eskimiş, kadük kalmış) tezlerin cenaze törenini şüphesiz ki, Hobbes hazırlamıştır. Ancak Hobbes "eski" cepheye öylesine bir darbe indirecektir ki, güçlü eleştiriler artık o cenahtan değil ama tam tersi istikametten gelecektir.

Machiavelli her ne kadar bir kapıyı açan adam da olsa içeriye girip siyasi alanı etraflıca tanzim edememiştir. Onun açtığı kapıdan tilmizleri girip sosyal bütüne ilişkin rahatsızlıkları dile getirerek çözüm önerileri sunmuşlardır. Bu tilmizlerden biri de Hobbes'tur. Hobbes (1588-1679), baş selefenin yolunu başarıya ulaştırmak için seferber olan bir isimdir.²¹ Bu yolda boynuzun kulakları geçtiğini söylemek de yanlış olmayacaktır.

Dumont'un da vazettiği üzere, din ve geleneksel felsefeyle tam bir kopuşu gerçekleştiren isim Hobbes olmuştur. Strauss, Hobbes'un geleneğe, "siyaset felsefesinin mümkün ve zorunlu" oluşundan ibaret sadece tek bir şey borçlu olduğunu belirterek bu durumu veciz hale getirmiştir (Strauss, 2011: 197). Mairet de bu konu üzerinde durmuştur. Ona göre Hobbes, felsefesini vazederken her türlü tanrısal ya da aşkın içerikten arındırılmış bir tabiat anlayışı geliştirmiştir (Mairet, 2005: 239). Buna koşut olarak Akal, Hobbes'un Grotius'u "saf tabii haklar" anlayışı nedeniyle eleştirdiğini belirtir. O, Grotius'un, Tanrı'yı işin işinden çıkarmakla birlikte onun yerine

²¹ Strauss, (2011: 208) Hobbes'un üzerine kendi binasını inşa edeceği kıtayı bulan kişinin Colomb'tan da büyük bir kaşif olan Machiavelli olduğunu beyan ederek aynı noktaya dikkat çekmiştir.

başka bir metafizik kavram, *a priori* doğayı koyduğunu savunmuştur. Bunlarla birlikte Akal, Hobbes'un devlet anlayışı bakımından öncü olduğunu, Aquinumlu Thomas ve Aristoteles çizgisini kopardığını, mekanist ve organisist devlet kuramının yaratıcısı olduğunu da belirtmiştir (Akal, 2012: 104; 97). Benzer bir analiz de Cassirer'den gelmiştir. Ona göre Hobbes, Grotius'la aynı düşünme ve tartışma yolunu izlese de bu ikili 17. yüzyılın iki karşıt kutbudur (Cassirer, 2005: 352).

İnsanın siyasi-toplumsal bir hayvan olduğunu savunan geleneksel felsefenin karşısına Hobbes, ampirik, atomik ve eşitlikçi bir felsefe çıkarıp bunu *herrschaft* modeli (holizm) için kullanmıştır (Dumont, 2005: 158). Hobbes felsefesinde insan, siyasal değil "rasyonel bir hayvana" dönüşmüştür. Hobbes felsefesi "partiküler doğa" ve "yapay toplum" anlayışıyla bireyci görünerek geleneksel felsefeden tam olarak ayrılrsa da cereyan eden yeni gerilim içinde Hobbes, felsefesini absolütizm-holizm için kullandığı üzere onun yeri pek belli değildir. Rousseau'da demokrasi-totalitarizm adını alacak sorunsalın bir başka varyasyonu da Hobbes'ta bireycilik-holizm şeklinde görülmektedir.²² Akal da bu konuya Hobbes'ta totalitarizmin ve liberalizmin yan yana durduğunu, Hobbes'un hem ekonomik liberalizmin hem de absolütizmin doğrulamasını yapmaya çalıştığını vurgulayarak değinir. Ona göre Hobbes'ta atomize olmuş insanları bir tür totalitarizm bir araya getirmektedir (Akal, 2012: 93).

Hobbes felsefesinin amentüsü, sonrasına tam anlamıyla damga vuracak olan epistemolojisidir. Cassirer, Hobbes kuramında bir şeyi tam olarak kavrayabilmek için o şeyin tabiatını, özünü ve ilk nedeninin bilinmesi gerektiğini vurgularken tam da bu noktayı işaret eder (Cassirer, 2005: 359). Hobbes felsefesinde tabiat hali ve toplum hali arasında gözetilen ayırım daha sonraki adımdır.

Hobbes kuramında toplum kurulmadan önce insanlar atomize olmuş durumda yaşamaktadırlar (Hobbes, 2007; Hobbes, 2010). Dumont'un değindiği üzere, Hobbes'ta toplum öncesi bağımlılık yoktur. Bağımlılık, sözleşmeyle gelir ve insan bağımlılığı kabul ettiği an siyasal bütüne, devlete geçilir. Toplum öncesi ilk hal olan

²² Çalışmanın kapsamı ve sınırlılığı gereği bu konuya ("Hobbes Problemi") detaylı olarak giremeyecektir. Bir görüş için bkz. (Göze, 2009: 152- 155)

doğa durumunda adalet diye bir şey yoktur. Zira, adalet toplumun işidir (Dumont, 2005: 159). “*Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur*” (Hobbes, 2010: 103). Mairret de bu konuya eğilir. Hobbes'a göre sivil-pozitif yasa olmadan tabii yasa hiçbir şeydir. Tabii yasaya can veren sivil yasalardır. Aynı şekilde egemene gücünü veren de tabiat yasasının güçsüzlüğüdür. Adalet, eşitlik gibi soyut tabii kavramlar tam anlamıyla yasa sayılmazlar. Bunlar bir devlet çatısı altında yasa sayılabilirler (Mairret, 2005: 240). Strauss’a göre (2000: 86) Hobbes adalet yoluna baş koyan bir dava adamıdır. Hobbes’a göre doğal hak insanın mükemmelliğinden veya amacından değil, temel ihtiyaç ve dürtülerindedir. Bunlar da Strauss’a göre tek bir duruma indirgenebilir: “kendini koruma arzusu” ya da “öldürülme korkusu”... Machiavelli’dekinin aksine Hobbes’ta medeniyetin ilkesi şan, şeref değil, ölüm korkusunun saçtığı dehşettir (Strauss, 2000: 87). Bu durumdan mülahem, insanın pozitif yasa ve yasacıyı vazetmesi Hobbes’a göre doğanın iki yasasından kaynaklanır. İlk doğa yasası herkesin her şey üzerinde hakkı olduğudur. Buradan çıkan sonuç da Hobbes’a göre namütenahi bir savaş halidir. İkinci yasa *İncil*’den bir ilke şeklindedir: “*Başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan sen de onlara onu yap*” (Hobbes, 2010: 104; Hobbes, 2007: 35). Ancak bir düzen arzusu çağrışımı da yapan yasa kavramı, ikinci ilkenin görmezden gelinmesiyle düzensizlikten başka bir şey getirmemiştir. İşte, bu yüzden barış isteyen insanlar ikinci yasayı edimselleştirmenin yolunu bulmuşlardır. Akal da bu noktada Hobbes düşüncesinde tüm yasaların pozitif yasa şeklinde görüldüğünü zira tabii yasaları pozitifleştirecek, edimselleştirecek ya da yorumlayacak olanın yine devlet ve pozitif yasa olduğunu belirterek bu duruma işaret etmiştir (Akal, 2012: 98). Strauss, Hobbes’ta doğru toplumsal düzenin kendiliğinden gerçekleşmeyeceğini, tabiatın “görünmez el”, “Leviathan” ya da “ulusların zenginliği” tarafından desteklenmediği sürece etkisiz kalacağını beyan ederek bu yönde değerlendirme yapmaktadır (Strauss, 2011: 234).

Dumont’un da vazettiği üzere, toplum öncesi, doğal durumun bir başka özelliği de bu durumda insanlar arasındaki ilişkilerin, bugün “ulus”lar arasındaki ilişkilere tekabül etmesidir. Bu, “realist uluslararası ilişkiler teorisi”nin de çıkış noktası olmuştur.²³ Doğa durumunun mekanistik söyleminin insan tanımıyla örtüşmesi de bir

²³ Bkz. (Heywood, 2013: 87)

diğer özelliğidir. Doğa durumunda bir hayvan olarak insanla, "dil" vasıtasıyla düşünceler yüklenen, değişim-dönüşüm yaşayan insan bir aradadır (Dumont, 2005: 159). Hobbes kendi mekanizmini de doğuran akıllı, dil vasıtasıyla konvansiyonel hale gelen genel adların, toplanması-çıkarılması, hesap edilmesi şeklinde tanımlayarak bu konuda oldukça açıktır (Hobbes, 2010: 45). Yani *a priori* olmayan dil, *a priori* olmayan akıllı doğurmuştur. Akıl da insanlar eliyle inşa edilen kurumları ortaya çıkarmıştır. Bu meyanda Akal da Hobbes felsefesinde, insanın tam anlamıyla rasyonel olmadığını ancak muhakeme yetisine sahip olduğu için bu melekeye sonradan kavuşacağını, dilin de bu konuda kilit noktada olduğunu belirtir (Akal, 2012: 94).

Dumont'a göre Hobbes'ta insanın hayvansı tarafıyla rasyonel tarafının birlikte bulunmasından doğan çelişki, insanı siyasete ve bağımlılığa iter. İnsanın içinde bir nüve olarak bulunan akıl, topluma geçilince başatlığına kavuşarak insanı saf rasyonel haline ulaştırır. Bu hal tarzının neticesinde de insan rasyonel davranıp varlığını sürdürme arzusunu da takip ederek kendi iktidarının bir kısmını "terk eder" (Dumont, 2005: 160). Mairet de terk etme anındaki devletin zorunluluğunun Hobbes'un şiddet ve ölüm kokan doğa durumu tasvirinden kaynaklandığını belirtir (Mairet, 2005: 239). Hobbes'a göre insanlar doğa durumunda eşittir. Bedensel ve zeka eşitsizlikleri önemli değildir. Zira son kertede zeka bedeni ya da beden zekayı alt edebilmektedir. Bu eşitlikten güvensizlik ve güvensizlikten de savaş doğar. İnsanlıktaki savaş durumu da zorunlu olarak devleti doğuracaktır. Zira devlet olmadıkça savaş var olur (Hobbes, 2010: 99-101). Akal'ın da belirttiği üzere, toplum haline geçişin ön koşulu, eşitsizliği kabullenmekten geçer (Akal, 2012: 95). Hobbes'un siyasi düşüncesine de ışık tutacak şekilde, Hobbes insanlar arasındaki eşitliği insanlık adına zararlı bulmaktadır. Bu nedenle bir tür dengeleyici eşitsizlik arayışındadır. O, derpiş ettiği yöneten-yönetilen ayrımında bir kişinin üstün iktidarı karşısında tabanın denliğini arzulamaktadır (Hobbes, 2010: 134; 149). Dumont'un da işaret ettiği gibi (2005) insan, bağımlılık karşılığında güvenliğini sağlayabilecek yeteneklerini geliştirme imkanına kavuşacaktır. Bununla beraber insan toplum halinde de mütakamil değildir. Zira devlete bağımlı kılınmıştır. Burada bireyci bir yöntem kullanılarak bireycilik başarısızlığa uğratılmıştır. Hobbes'a göre iyi hayat, özerk olan bireyin hayatı değil, sıkı sıkıya devlete bağlı, "devlete mecbur tebaa"nın hayatıdır.

Hobbes, insanı toplumsal hayvan şeklinde veri kabul eden idealist geleneğinin bu yaklaşımını temel bir hata olarak yorumlamıştır (Strauss, 2011: 199). İnsan Hobbes'a göre *zoon politikon* değildir ama mecburi olarak (mekanik) politiktir (Dumont, 2005: 160). Burada ‐Hobbes’un insanı rasyonel bir otomattır” diyerek Jaume, daha sonradan Rousseau’da da çok önemli bir yer işgal edecek olan mekanizmin altını çizmiştir (aktaran Akal, 2012: 94). Gelinek noktada doğa durumu ve mekanik devlet anlayışıyla ilgili Mairer, çok önemli bir noktaya işaret eder. Ona göre tabiat anlayışı din dışı bir gücün özerklik arayışıdır. Tabiat, korkunç görüntüsüyle devletin zorunluluğunu kanıtlamanın aracıdır. " (...)tabiat aynı zamanda devletin hem yadsınması hem de onun zorunluluğunun en tartışılmaz göstergesidir. Tabiat, yol arkadaşının -yasa- eşliğinde, gücün devlete özgü kullanımını yapılandırır efsanedir" (Mairer, 2005: 239). Mairer bu düşünceleriyle, daha sonradan farklı meşruiyet arayışlarında da kullanılacak tabiatın aslında "ilk mantık arayışını" gösteren bir *organon*; siyasal unsurların, meşruiyetin doğasını tanımak ve bu eşyaların tabiatına aykırı davranmamak, davrananları da mahkum etmek için kullanılan bir mihenk taşı olduğunun altını çizmiştir.

Toplumun *a priori* olduğunu savunan gelenekselci görüşe karşı modern doğa kuramı ağırlık merkezini bireye kaydırmaktadır. Strauss’un da işaret ettiği üzere, sivil toplum veri kabul edildiğinde, insanların haktan ziyade ödevleri ön plandadır (Strauss, 2011: 215). Toplum insandan önceyse ve insanın temeliyse, bu en başta topluma (tümele) mutlak itaati çağırır. Mamafih insan, toplumdaki önce gelip toplumu insanlığına yakışır bir ilerleme şeklinde addederse, tabiat sonrası "toplum hali"nde insanın hakları gündeme gelir. Zira insan kendine yaraşır bir gelecek için toplumu kurmuştur. Toplum, insanı ilk durumunda ileriye taşımak zorundadır. Eğer bunun tersi olup da "toplum, insanı ilk halinden geriye götürür hatta ve hatta ilk halinde stabilize ederse insanın herhangi bir ödevde katlanması hiçbir şekilde rasyonalize edilemez." "Hobbes momenti"nin siyaset felsefesine kazandırdıklarından biri de en yetkin haline Hobbes’la ulaşan bu prensiptir.

Mairer, Hobbes’la ilgili bir noktanın daha üzerinde ısrar etmektedir. Ona göre Hobbes modern siyaseti başlatan kişidir. Zira Padova’lı Marsilius’tan beri süregelen

tartışmaları sistemleştiren kişi odur. Onun kuramında din dışı ideoloji için gerek duyulan tabiat efsanesi inşa edilip kullanıma açılmıştır. Bu nokta Mairret için egemenlik yasasına boyun eğmekle doruğa ulaşır. Buradaki ayırıcı unsur da ona göre egemenliğin bir oluşudur (Mairret, 2005: 240). Hobbes'a göre herkesin iradesini "uzlaş"ıyla "bir"e indiren ejderha ya da "Ölümlü Tanrı" dedikleri şeydir (Hobbes, 2010: 136). Mairret'nin de işaret ettiği üzere egemen iradeleri emanet alan kişidir. "*Egemenlik, monarkın sahip olduğu egemen iktidardan ayrı soyut bir kişiliktir*" (Mairret, 2005: 240). Haddizatında, Mairret'nin vurgulamak istediği husus, *auctoritas-potestas* ayrımının tam olarak Hobbes momentiyile gerçekleştiğidir. Hobbes, *Leviathan*'da "devletin özü"nü toplandığı kişiyi egemen diye çağırır. "*Bu kişiliği taşıyana egemen denir ve onun egemenlik kudretine sahip olduğu söylenir; onun dışında kalan herkes ise onun uyruğu'dur*" (Hobbes, 2010: 136). Hobbes bu sözleriyle "egemenlik"in *auctoritas* ve *potestas*'tan mürekkep olduğunu analiz ederek kavramları ayırt edip "devlet" düşüncesini tam olarak kavramsallaştırabilmiştir. Keza Akal'ın değindiği üzere egemenlik ve sözleşme enstrumanlarıyla devleti yaratan düşüncenin mantığı, *a priori* olanın ve her türlü aşkınlığın devre dışı bırakılmasıdır. Ona göre Suarez ve Bodin'de olmayıp da Hobbes'ta olan budur (Akal, 2012: 92). Pufendorf'la, sosyal basıncı azaltma tedbiri de düşünülerek tahkim edilen Hobbes sözleşmesi tek taraflıdır. Sözleşme halkın kendi arasındadır. Egemen sadece sözleşmenin konusunu oluşturur. Dolayısıyla da tebaa karşısında egemenin bağlayıcı bir sorumluluğu yoktur. Tek sorumluluk tebaadadır (Hobbes, 2007: 133-134). Olağanüstü yetkilerle mücehhez egemenin buna mukabil sorumsuzluk zırhını da elde etmesiyle, "tahakküm"den başka bir şey doğurup doğurmayacağı onun müphem(!) yanını oluşturur.

Hobbesçu devlet, sadece güvenliği sağlama mantığına dayandığı ve adaleti önemsemediği için totaliter olarak değerlendirilebilmeye müsait olduğu Akal tarafından belirtilmiştir (Akal, 2012: 96). Russell'ın, Hobbes'un tiranlık-monarşi ayrımını kabul etmediği savı bu bağlamda bir başka tedirgin edici noktadır (Russell, 2002: 94). Hobbes, *Leviathan*'da altını çize çize bunu savunmuştur. Ona göre bir egemen "Machiavellian" biçimde fetih yoluyla da egemen olsa, -ki Hobbes bunu despotik egemenlik şeklinde çağırır- sözleşme yoluyla da egemen olsa, bu sadece o ricale gelme usulünde değişiklik yaratır. Yine itaati gerekli kılan korku ortada kol gezmek-

tedir. Bu şekilde muktedir olmuş egemen, Hobbes'un ideal tipi olan egemenin tüm gücüne sahiptir (Hobbes, 2010: 155; 159). Hobbes'un bu anlayışı *Mecelle*'de yer alan "*bekaa ibtidadan esheldir*"²⁴ kaidesiyle oldukça benzerlikler taşımaktadır. Bu kaideye göre bir kişi ideal usullerle egemen olmasa da egemenliği elde ettikten sonra bunun bir önemi kalmaz. Egemenlik bir şekilde elde edilmişse bunun devamlılığı ideal olan usule en baştan yönelmekten daha kolay olduğu için caizdir, onun Leviathanlığı da caridir. Russell bu kaideyle Hobbes'un, "tiranlık" iddialarıyla egemene itaat etmeme gerekçelerinin önüne peşinen set çekmiş olduğuna vurgu yapmaktadır (Russell, 2002: 94). Parkinson da bu durumu "anarşi karşısındaki egemenin tiranlığı, anarşi içindeki insanların birbirine yönelik tiranlığından evladır" şeklinde yorumlamaktadır (Parkinson, 1976: 80). Bu açıdan bakıldığında Hobbes'ta özü ne olursa olsun sadece absöütizm gözüktür. Bununla beraber devletin amacı "kişi emniyetini sağlamak" olduğu için bireysel güvenlik devlete rağmen tehdit altında bulunuyorsa, bu noktada sözleşme askıya alınarak kişiye mukavemet hakkı doğar. Bu tehdit egemenden bile gelse, itaat yükümlülüğünü sona erdirir. Şayet böyle bir durum olmazsa, toplum sözleşmesi kendi mantığına ters düşüp kendi kendini geçersiz kılar (Hobbes, 2010: 133; 171). Kapani de "Leviathan"ın dışarıdan değil ama içeriden bir sınırlama, otokontrol mekanizması olduğuna gönderme yaparken buradan çok uzakta değildir (Kapani, 1968: 196). Akal, Hobbes'un "negatif özgürlükçü" yaklaşımını – "yasaklanmayan şey tebaaya serbesttir" (Hobbes, 2010: 170)- Hobbes'u liberalizm dolaylarında bulduğu nokta şeklinde vazeder. Ayrıca Hobbes'un mülkiyetin devletle birlikte varolabileceği tasavvuru Akal ve Strauss için, Hobbes'u liberalizmde görebilecek sair bir noktadır.²⁵(Akal, 2012: 98; Strauss, 2011: 213)

Hobbes'la ilgili bir diğer husus Akal'ın da altını çizdiği üzere, onun temsili demokrasiye kapı aralayan kişi olmasıdır. Zira egemenlik insanlardadır ve insanlar rızalarıyla bunu devretmektedirler. Halkın toplumun kurucusu ve siyaseti yetkilendiren taraf olması bu noktada Akal için önemlidir. Ona göre buradaki demokrasi veçhesi de "halkın halk için halk adına" ama "halk tarafından" yönetilmediğiyle ilgilidir.

²⁴*Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, 1887-88 <hicri 1305> Md. 56*

²⁵ Hobbes'a göre doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkı vardır, adalet ahde vefadır ancak doğa durumunda vefayı denetleyebilecek bir organ yoktur. Bu yüzden her şey güce dayanır. Bu da kimseyi malik yapmaz (Hobbes, 2010: 104; 114).

Bu minvalde Akal, Hobbes kuramındaki egemeni, halkın bir izdüşümü olarak değerlendirip “halkın aynada kendine bakması” illüstrasyonu ile birlikte sunar (Akal, 2012: 101-102). Hobbes momenti, söz konusu yöneten-yönetilen ilişkisinde egemenliği devralan kişi sözleşmenin tarafı olmadığı, dolayısıyla sorumluluğu da bulunmadığı için (seçimden seçime siyasal denetime de tabi olmadığından) tam anlamıyla modern siyasi temsil ilişkisini vermese de bunun temellerini hazırladığı için dikkate şayan bir pozisyondadır. Yine buradaki, halkın aynada yansıyan olarak da olsa belirmesi, ileride kurulacak “ulus-devlet”lerden radikal demokrasi tartışmalarına kadar varacak yolda yadsınması mümkün olmayan bir kilometre taşıdır.

Mairet'ye göre Hobbesçu tabiat ve tarih felsefesi hep kerteriz noktası olarak alınacaktır. İstenen devlet modeline göre sadece üzerinde oynamalar yapılacaktır. Tabiat ona göre iktidara atlanılacak bir basamak işi görmüştür. Tabiat aynı zamanda siyaseti de metafizik dışı hale getirerek tartışmaya, sorgulamaya açmıştır (Mairet, 2005: 241). Her şeye rağmen Machiavelli'yi tashih eden Hobbes çok aşırı bir noktaya ulaşmıştır. Burjuvazi, Hobbes'la öyle ya da böyle daha sonra üstünden oynayacağı bireyci bir damar yakalamış, aynı zamanda da yaşamını tehdit eden kadim düşmanlarının antidotu olarak absöütizmi kullanarak sonuç almıştır. Buna rağmen Russell'ın da değindiği üzere bir yöneten-yönetilen ayrımını veri kabul eden Hobbes, tüm tebaanın hatta egemenin bile çıkarını ölüm korkusuna indirgemiş, toplumsal basıncı artıran çıkar farklılığını sezinleyememiştir (Russell, 2002: 99-100). Böylelikle Rousseau'nun ileride üstüne eğileceği bir eksiklik gözlemlenebilmiştir.

Senaryosunu burjuvazinin yazdığı oyunda monarka ihtiyaç kalmayınca burjuvazi, senaryosunu bilfiil sahnelemek isteyecektir. Şimdiye kadar sahne önünde gözükmeyen burjuva, şimdi sahnede monarkla beraber boy göstermektedir. Ancak burjuva, kralın "tirat"ını bölüp sahneyi bir diyalekte çevirmek zorundadır. Bu "rol çalma" için de Locke momenti beklenmektedir. Rousseau'nun, düzenin “nalına da mihına da vurması” için Locke momentinin de zuhur etmesi elzemdir.

1.2.4.3 Locke Momenti

Russell'ın da işaret ettiği üzere, modern siyaset teorisini belirleyen iki merkezkaç kuvveti olan anarşi ve despotizm, Hobbes'u anarşi yönünden absöütizme çekerken Locke'u ise despotizm yönünden plüralizm benzeri liberal bir çizgiye çekmiştir (Russell, 2002: 98). Bundan sonra burjuvazi Locke'un ağzından konuşacaktır.

Modernitenin özgürlük ve sivilleşme çizgisinde, "özgürlük" yanlılarının Hobbes momenti ile talepleri karşılanmıştır. Bundan sonraki aşamada bu çizginin yönelimi, daha fazla özgürlük talebi olmuştur. Fazla özgürlük talebi de karşılığını Locke momentiyile alır. "Locke momenti"nin aynı gövdeye bağlı iki kolu vardır. Bunlardan ilki "*dominium*"a ait bir bileşen olarak "mülkiyetin tabiiliği" ikinci olarak da *imperim*'la ilgili olarak absöütizmin reddi... Bunların birleştiği yer de özgürlükçü kanadın felsefesi olan Locke düşüncesidir. Strauss'un da vurguladığı üzere Locke (1632-1704), Hobbes'un terekesini çoğunlukla kabul etmiş fakat onun felsefesini başkalaştıracak değişiklikleri de terekenin üzerinde gerçekleştirmiştir. Locke'a göre insanın ilk ihtiyacı olan kendini korumak ve güvende hissetmek, bunu sağlayan ilk silah da mülkiyettir. Böylece kendini koruma arzusu, mülkiyet-kazanç arzusuna dönüşerek kendini koruma hakkı sınırsız kazanç hakkı olacaktır (Strauss, 2000: 88-89).

Locke, siyaset felsefesini iki bağlamda vazederken iki eseri, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme* ve *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* öne çıkmaktadır.

Hükümet Üzerine Birinci İnceleme, daha ziyade *İkinci İnceleme*'yi hazırlayan, Robert Filmer'in *Patriarcha* isimli eserinin eleştirisidir. Locke bu eserinde yıkacak sonra da "ikinci"de kuracaktır. Locke'a göre Filmer, söz konusu eserinde arkaik sayılabilecek krallık hatta mutlakçılık iddiaları ortaya atmıştır. Locke, Filmer'in "bütün yönetimler mutlak monarşidir" tezinin "hiçbir insan özgür doğmaz" temelinden başka bir şeye dayanamayacağını belirtir (Locke, 2007: 2). Filmer düşüncesine göre insanlar doğuştan köledir ve köle olmaya da mahkumdur. Sadece, yaşamla özgürlük, ölümle kölelik bir arada olamaz (Locke, 2007: 3). Filmer için Adem, Tanrı'nın hem sivil hem ruhani işlerdeki elçisidir. Burada kendinden olan yönetme hakkı soya bağlı

olarak tevarüs eder. Yani Prenslerin (Ademoğlu) yönetme hakkı Adem'den gelir. Dolayısıyla yönetme hakkı hem tanrısal hem mutlaktır (Locke, 2007: 3). Filmer'e göre hükümdarın yönetimi tanrısal olup soydan tevarüs ettiği gibi aynı zamanda pederşahi bir nitelik de taşır. Aile içindeki "dediğim dedikçi" baba modeli egemenlik sahasındaki hükümdara tekabül eder. (Locke, 2007: 5). Locke, Filmer'in bu temel görüşleri üzerinden reddiyesini sunarken kendi görüşleri de açığa çıkmaya başlar. Ona göre iktidar, Adem üzerinden Tanrı'dan geliyorsa bunun her an için bilinmesi gerekmektedir. Şayet iktidarın kimde olması gerektiği bilinmiyorsa bu da sivil hükümetlere itaat zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır (Locke, 2007: 109). Bununla beraber iktidarın kaynağıyla birlikte, sevk edilmesi de tanrısal bir nitelikte olduğu için "esas varis" dışında hiç kimse siyaseti bir yere sevk edemez, siyasa yapamaz (Locke, 2007: 111-112). Aynı zamanda Locke, iktidarın tanrısallığının kabul edilmesi durumunda yeryüzünde bir tane -Orta Çağ *universitasçılarını* andırırçasına- iktidar olması sonucunun *ipso facto* açığa çıkacağını vurgular. "Esas varis" bulununcaya kadar itaat yükümlülüğü kaybolur, tüm yönetimler sorgulanır hale gelir.²⁶ Locke'a göre iktidarın hikmeti bir aşkınlıktaysa bu, her neviden pozitif yasanın üstündedir. İnsanlar iktidarı doğa ya da Tanrı karşısında belirleyemez. Locke ihtiyatlı olarak "öyle düşünme eğiliminde olmadığı"nı deklare eder. Zira pozitif olan daha kesindir, bu kadar müphem bir iktidar krizi doğurmaz. Uzlaşa ve rıza ile sorgulamaya açık olan meselelerin üstesinden gelinip barış ve düzen sağlanır. Sivil hükümetler de korunmuş olur (Locke, 2007: 130). Sonraki sayfada da Locke tavrını biraz daha sertleştirerek Filmerci iktidar müphemliğinin tanrısallıkla örtüşmediğini, Tanrı'nın böyle saçma sapan bir atama usulünün içinde olmayacağını beyan eder (Locke, 2007: 131). Locke esas tezlerini *İkinci İnceleme*'de ortaya sürecektir.

Locke, felsefesinde Hobbes'un yöntemini benimseyerek doğa durumu ve toplum durumu arasında bazı uyumsuzluklar derpiş eder. Ona göre doğa durumu da bir eşitlik halidir. Ancak Hobbes'unkinden farklı olarak eşitlik, insanları savaşçı bir ilişkiye değil, barışçı "yatay ilişki" haline yöneltmiştir (Locke, 2004: 5). Yukarıdan aşağıya doğru bir statüko olmadığı için insan tabiatı özgürlük içindedir. Yine Hobbes'tan

²⁶ Buradaki fikir jimnastiğiyle Locke'un, felsefesinde de yer alan "doğa durumu" ya da toplumu kuran sözleşmeden sonraki ya da eş zamanlı "ikinci sözleşme"nin yokluğu durumlarına gönderme yapılmış olması mümkündür.

farklı olarak Locke, özgürlüğün insana dilediğini yapma fırsatı yaratmadığını düşünür. Zira akılla ulaşılabilen bir "doğa yasası" insanlığı kontrol altında tutmaktadır. Söz konusu yasa da insanlara "kimsenin kimseye zarar vermemesi"ni salık verir (Locke, 2004: 7). Doğa durumunda doğa yasasını yürütecek bir üst otorite yoktur bu sebeple de doğa yasasını herkes kendi yürütmektedir (Locke, 2004: 8). Locke'ta sivil hükümetin püf noktasını da "herkesin kendi davasında hakim (yargıç) olması" teşkil edecektir.

Locke'ta doğal durumdaki özgürlük, doğa yasasına tabi oluşla birlikte üst otoritenin, tahakkümün olmayışıdır. Toplum durumundaki özgürlük ise rızayla kurulmuş bir iktidara tabi olmak, başka türlü bir güce itaat etmemektir. Mutlak ve keyfi iktidar toplumsal insanın özgürlüğüne ters düşmektedir (Locke, 2004: 21-22). Özgürlük anlayışı Hobbes'ta sadece engellerin olmaması ve kişi emniyetiyken, Locke'ta negatif statü hak anlayışının yanına bir de rıza ve iktidarın negatif statü haklarına karşı sınırlılığı gelmektedir. Locke'un siyaset teorisinin bağrında "onay" kavramının olduğunu beyan eden Wood da (2012: 293) bu görüşe katılmaktadır. Keza Skinner da aynı noktanın altını, "Locke'un, rıza kavramını tersten açığa çıkarmaya çalıştığını, gaspın meşru hiçbir paye doğurmayacağını" söyleyerek çizer (Skinner, 2011: 10).

Locke'a göre mülkiyet insanoğluna bahşedilmiştir. Tabiatdaki her şey Tanrı tarafından insanlara sunulmuştur. İlk durumda kimse hiçbir şeye malik olmadan evvel, her şey herkes için ortaktır. İnsan bu durumda kiracıdır. Ancak bir tek kendi kişiliği ve fiziki varlığının malikidir. İşin sırrı da buradadır, Locke'a göre malik olmak için, insanın kendinden bir şeyi tabiat tarafından sunulan şeye yöneltmesi, kendinden olan emeği marifetiyle, doğadakini kendine, kendisini doğadakine massetmesi gerekmektedir (Locke, 2004: 26). Aynı zamanda bu Tanrı'nın da emridir (Locke, 2004: 30). Hobbes'un aksine Locke'ta doğal kaynaklar kıt değildir, Tanrı kaynakları fazlasıyla lütfetmiştir. Ancak doğa yasasıyla da mülkiyeti sınırlamıştır. Ona göre mülkiyet, kendine yeten kadarını almakla, dolayısıyla doğanın hediyelerini zayı etmemekle ve başkalarının ihtiyaç duyduklarına göz koymamakla, keza bunların haricindekilere de emeği katmış olmakla kayıtlanmıştır (Locke, 2004: 29). Macpherson'un da değin-

diği üzere Locke, işi bu noktada bırakmamış parayı devreye sokarak doğa yasasını arkadan dolanmıştır (aktaran Zabcı, 2009: 182-183).

Locke'a göre paranın ortaya çıkışı bozulma-zayıat sınırını ortadan kaldırmakta ve mübadele olgusuna zemin sağlamaktadır (Locke, 2004: 41). Keza para, hem mübadele aracı olarak hem de sosyal etkisi bakımından konvansiyonel bir fenomendir. Para insanlara servetlerini sürdürme ve genişletme imkanı vermiştir. Zira farklı çalışma şekilleri, insanlar arasında farklı varlık düzeyleri yaratırken, para öncesi dönemde yaratılan ihtiyaç fazlası katma değer, insanların "mamelek"ine eklemelenemeyip birikim sağlayamamaktadır (Locke, 2004: 41-42). Yine Macpherson bu noktada, Locke'un para ekonomisini onaylayarak zenginle fakir arasındaki eşitsiz ilişkiye ve bu ilişkinin toplumsal boyutlarına onay verdiğiine değinir (aktaran Arnhart, 2008: 283). Keza Strauss'un da Locke'ta etüt ettiği üzere kendini koruma, malik olma durumuyla gerçekleşebilir. İnsan mücadele ederek, "emek" vererek ortak nimetlere malik olmalı, bunun karşılığında da emeği saygı görmelidir. Kendini malik olmayanlardan koruma, kıt olmayan şeylere onların da emek vererek malik olmasını dolaylı olarak teşvik etmekten geçer (Strauss, 2000: 89; Strauss, 2011: 269). Locke, "altın ve gümüş" (para) mübadele aracı olmaları dışında diğer tüketim mallarına nazaran daha az faydalı olduklarından dolayı, bunların değerlerinin emekten ziyade konvansiyona dayandığını, bu sebeple de insanların yeryüzünün eşitsiz ve orantısız sahipliği noktasında mutabakata vardıklarını belirterek toplum öncesi eşitsizliği veri kabul edip meşru saymaktadır (Locke, 2004: 42).

Hobbes yöntemini benimseyen Locke'un, "ilk mantık ve ilke" arayışındaki bu tarih felsefesinin toplum sonrasında da sosyal adaleti savunmasını beklemek abesle iştigal olacaktır. John Rawls da bu görüşe katılmaktadır. O da sözleşme modelinde, sözleşme şartları ve onay verilen durumun arka planındaki adaletin kerteriz alındığını mütalaa etmiştir. O böyle bir "adalet" in de geniş kitleleri kendi hataları olmaksızın mülksüz bırakarak bu insanları sosyal belirlenimde etkisiz elemana dönüştürme iradesini ortaya çıkaracağını düşünmektedir (Rawls, 2007: 315). Nitekim bu görüşü haklı kılarcasına Locke, insanlığın gelişimi içinde siyasal topluma geçmeden "efendi ile hizmetli"den mürekkep bir modelin ortaya çıktığını açıkça belirtmiştir (Locke,

2004: 65). Ona göre, efendi ile hizmetli kavramları kadim kavramlardır. Ancak bu ilişkinin formasyonları devirden devire farklılık göstermiştir. Bugün için bu ilişki savaş esiri kölelerden müstesna, “özgür” bir insanın sözleşmeyle, mübadele ilişkisi içinde efendiye emeğini satması şeklinde cereyan eder. Bu durumda efendinin hizmetli üzerindeki iktidarı sözleşmeden doğup sınırlılık gösterir (Locke, 2004: 69-70). Rousseau’nun özgürlük bağlamında, eleştiri süzgecinden geçireceği husulardan biri de bu ilişki modeli olacaktır.

Locke felsefesinde, sivil toplumu kuracak amilin, tarafsız bir üst otorite olmaksızın herhangi bir kazayı durumda herkesin kendi davasının yargıcı olduğu yukarıda belirtilmişti. Doğa yasasının temel dayanak olduğu bu durumda doğa yasasını yorumlamak ve uygulamak “davacı”ya düşmektedir. Ancak Locke’a göre, yaşamak, özgürlük ve servetten mürekkep mülkiyeti, korumaya yönelik doğa yasası, gerektiğinde karşı tarafı mülkiyet haklarına son vererek cezalandırabilmektedir. Doğa yasası da davacı tarafından uygulandığı için bu konuda nesnellik sağlanamamakta, farklı yorumlama ve farklı cezalandırabilme durumları gündemde kalmaktadır. Doğa yasası Lockeçu manada “mülkiyet”i korumaya yöneldiği için de böyle kutsal bir kavram, karşı tarafın kutsal mülkiyet hakkına karşı haksızlık yapılmasını muhtemel kılmaktadır. Locke'a göre insanlar bu sebepten ötürü, mülkiyet hakkını daha sağlam temellerle korumak için siyasal toplumu kurma konusunda uzlaşmışlardır (Locke, 2004: 71-72). Strauss’un da vurguladığı üzere, kişi doğa durumunda kendinin hakimi olduğu için, doğa durumu doğa yasasının kendinden kaynaklanan sürekli bir çatışma ile tasvir edilebilmektedir. Bu sebeple doğa durumu ilanihaye süremeyecek ve tek çare, sivil toplumu kurmak olacaktır. Doğa yasasının nesnel olarak uygulanması insanlığa barış ve mutluluk getirecektir. Bunun yolu da Locke düşüncesinde tüm dünyada doğa yasasını hükümet marifetiyle nesnel olarak edimselleştirmektir (Strauss, 2011: 264). Wood da bu durumu, Hobbes’un doğal durum konseptinden çok uzakta görmeyerek açıklar. Ona göre doğa durumundaki belirsizlik savaş tedirginliğine koşut nitelikler göstermektedir (Wood, 2012: 290). Peters da insanların kendi yargıçları olmasından dolayı, yukarıda değinildiği üzere tek yanlı olma eğilimine ya da insanların bu durumda cezayı uygulayacak güce her zaman sahip olamayacaklarına dikkat çeker (Peters, 2000: 69). Hampsher-Monk da bu noktada, Locke'un hakim (yargıç) olarak

ilgili kişinin değil de hukukun sosyolojik etkisinden dolayı, soyut olarak halkın tümünün yargıç olması gerektiği savına gönderme yapar (Hampsher-Monk, 2004: 152). Kişiler doğa halini terk ettiklerinde kişisel ceza ve cezalandırma haklarını kaybetmişler. Fakat cezaları belirleyecek ve uygulayacak olan kendi rızalarıyla belirlenen “yasama ve yürütme” iktidarına sahip olmuşlardır. Locke’a göre iktidarın kaynağı böylelikle açığa çıkmış olur. Locke için toplumda vazedilen kararlar, ister insanın kendi kararı olsun ister temsilcisinin kararı olsun, rıza ve uzlaşuya dayandığı için son kertede kişinin kendi kararıdır (Locke, 2004: 72).

Locke, rızaya dayalı salt bir üst otoritenin de insanlığı doğa durumundan kurtaracağını dile getirmektedir. İnsanlar kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda “devlet”e başvurumaktadırlar. Ancak bu Locke için yeterli olmamaktadır. Locke modern hukuk devleti anlayışını muştularcasına devletle ilgili ya da devlet içindeki anlaşmazlıklarda rızaya dayalı bir üst otorite olmadığında doğa durumundan tam anlamıyla çıkılmadığını ve bu şekilde ortaya çıkan yönetimin meşru olmadığını savunur. Locke’un burada absöütizmi hedef aldığı son derece sarihdir (Locke, 2004: 73). Nitekim Locke, hemen sonra mutlak monarşilerin sivil toplum anlayışıyla katıyen örtüşmediğini, mutlak monarşik rejimlerde adaleti sağlayacak başka bir otoritenin tesis edilmediğini, iktidarın tek kaynaktan beslendiğini dile getirmiştir (Locke, 2004: 74).

Locke, negatif haklar konusunda oldukça ısrarcıdır. Locke felsefesi tamamıyla mülkiyet ve mülkiyetin yukarıdan ve yandan gelecek tehlikelere karşı korunması üzerine temellenmiştir. Locke siyasi düşüncesinde devlet, kişinin rızası olmadan onu servetinden yoksun bırakamaz (Locke, 2004: 81). Locke’un tasavvur ettiği devlet, onun kuramındaki tarih felsefesinden mülhem, iktidarın ilkesi ve meşruiyetin kaynağına uygun, son derece sınırlı bir devlettir. Hatta Richard Peters, Locke’un devlet tasavvurunu “sınırlı sorumlu” bir şirkete benzetmiştir (Peters, 2000: 67). Locke’a göre insanın doğa durumundaki güvencesiz özgürlüğü ve “mülk” emniyetinde mutlak olmayışı onu sivil toplumu kurmaya itmiştir. Ona göre, aksi takdirde insanın topluma tabi olmak istemesi mantıksız olurdu (Locke, 2009: 103). Tannenbaum ve Schultz bu minvalde, Locke’un insanların sivil toplumu kurma amacına yönelik yetkilerini iktidara devrettiklerini diğer hak ve yetkilerin kişilerde kaldığını savunur. Dev-

redilen haklar da çoğunluk tarafından kamu çıkarını belirleme ve kamusal faydaya yöneleceği için kısacası oydaşmadan ibaret olduğundan, Locke kendi felsefesine ters düşmemektedir. Böylece Locke'ta hükümetin rolü kendi bağlamındaki mülkiyeti korumakla beraber, neredeyse sınırsız bireysel mülk edinme hakkını teminat altına almak olur (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 248-249). İnsanların topluma girmesinin amacı mülkiyetlerini barış ve güven içinde kullanmaktır. Locke'a göre iktidarın temel amacı da bu vasatı yaratmak ve gözetmektir. Bunu gözetecek iktidar da ancak kamunun rızasıyla iş başına gelir, bundan başka hiçbir egemenlik iddası cari değildir (Locke, 2004: 111).

Locke'un siyasal düşünce üzerindeki bir diğer etkisi, özgürlük kaygısıyla yönelindiği iktidarın sınırlılığını temin etmek için egemenliği bölme tasavvurudur.^{27 28} Locke, her zaman geçerli olacak yasaların ancak kısa süre için toplanabilen meclislerce yapıldığından dolayı bu durumun yasaları yürütecek olanları yasa yapma yetkisini gasp etme "günahı"na sevk edebileceğini dile getirir. Bu yüzden sağlam bir devlette yasama iktidarının mümkün olduğunca geniş yelpazeye dağıtılması ve uzlaşmanın esas alınması gerekmektedir. Locke'un vazettiği üzere buradaki bir diğer önemli nokta da modern hukuk devleti anlayışının²⁹ vazgeçilmez bir prensibi olan "yasaları yapanların diğer insanlar gibi yasalara tabi olması gerekliliği"dir (Locke, 2004: 121-122). Locke'un siyasi düşüncesinde iktidarın sınırlılığı sadece bu prensiple sınırlı kalmaz. Yasama faaliyeti için geniş bir yelpaze tasavvur edilmekle birlikte yasaları yürütecek olanların da yasamacılardan farklı olması gerekmektedir. Locke, yasama ve yürütme iktidarlarının yanında ileride Amerika Birleşik Devletleri sistemini de etkilemiş olması muhtemel "federatif iktidar" kavramını öne sürer. Bu iktidarın savaş ve barış gibi dış ilişkilerden sorumlu olması öngörülmüştür (Locke, 2004: 122-123). Mamafih Locke, egemenlik noktasında sadece bir iktidarı öne çıkarır. Ona göre ya-

²⁷ Althusser, Locke'u kuvvetler ayrımı fikrinden dolayı liberalizmin babası olarak görenlere karşı, Locke'un diğer erkleri yaşamaya tabi kılmasından dolayı tam bir kuvvetler ayrımcısı olarak görülemeyeceğini dile getirmiştir (Althusser, 2003: 54-55).

²⁸ Burada Locke bir tedbir olarak "kuvvetler ayrımı"ni tahayyül etmektedir. Yoksa siyasal iktidarın fotoğrafı önceden Aristoteles tarafından çekilmiş, konuları da tasnif edilmiştir (Aristoteles, 2008: 132-140).

²⁹ Hukuk devleti anlayışında bireyler iktidarın suistimallerine karşı yargı yoluna başvurabilirler ve "*hukuk devleti teorisi, ilk başta, idarenin hukuka boyun eğmesini gerektirir...*" (Chevallier, 2010: 6-7)

sama egemendir, diğer iktidarlar doğaları gereği yasamadan neşet ederler. Yasamanın öne çıkışıyla da egemen olan halk olur. Yasama, toplumun kuruluş felsefesine aykırı davranırsa halk egemeni azledebilmelidir (Locke, 2004: 125-126). Ulus-devlet inşasında ulusal devletlerin ardından Locke'un bu tasavvuru önemli bir merhaledir. Hobbes felsefesinden farklı olarak Locke siyasal düşüncesinde *potestas*'ı deruhte edenlerin yetkileri kendinden değildir. Yetki fer'i nitelikte bir kavram olarak halk tarafından verilmiştir. Keza yetki de toplumun felsefesine uygun kullanılmak üzere verilmiş sınırlı bir yetkidir. İktidar sahipleri yetkilerini kötüye kullandıkları takdirde halkın, doğa yasasına dayanarak direnme hakkı mahfuzdur. Locke'un açıkça belirttiği üzere *potestas auctoritas*'a tabi ve ona karşı sorumludur (Locke, 2004: 127).

Locke'un siyasi düşüncesi kesinlikle mutlakçılığı dışarılayan bir niteliktedir. Onun düşüncesinde ne türden olursa olsun despotik, keyfi ve mutlak bir iktidar kabul edilmez. Siyasal iktidar kaynağını ve gücünü sadece uzlaşma ve sözleşmeden alır (Locke, 2004: 145). Böylelikle Locke, Orta Çağ'da erişilmez bir nitelikte bulunan siyaseti, "Machiavelli ve Hobbes momenti"nin ardından daha geniş bir kitleye teşmil etmiştir. Buna rağmen Wood'un da mütalaa ettiği üzere, Locke'un oy hakkının içeriği ve teferruatıyla ilgili net olmayarak demokrasi içermeyen sınırlı bir parlamentarizmi arzuladığı da belirtilmelidir (Wood, 2012: 294; 308). Bu meyanda Macpherson da Locke'un, siyaseti, mülk sahibi zenginlere özgülediğini savunur (aktaran, Arnhart, 2008: 284). Aynı çizgide seyreden Tannenbaum ve Schultz da ilaveten Locke'u, derpiş ettiği başlangıçtaki evrensel radikal eşitliliği dinamitleyerek mantıksal insicamını sürdürmemekle itham eder. (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 255). Sivilleşme ve özgürlük yolculuğunda "Locke momenti"nin kritik rol oynadığı bir gerçektir. Locke, siyasi düşünce tarihini devindiren iki unsur, *imperium ve dominium* fenomenlerine " 'tahakküm' içermeyen bir özgürlükçülük"le yaklaşmıştır. Locke'un o zamanki ayırımı da *genossenschaftçı* bir tutum sergilediğini söylemek gerekir. Holizm-individüalizm salınımindaki tutumu da Hobbes'tan daha berrak olmuştur. Locke bu konuda tartışma götürmez bir şekilde bireyci olmuştur. Strauss'un değindiği üzere Locke'un siyasal düşüncesi hem *İncil'e* göre hem felsefeye göre devrimcidir. Locke, değerli olana kadrini verenin doğa değil, insan ve insanın emeği olduğunu belirterek insanı ve insandan olan emeği merkeze almıştır (Strauss, 2011: 283). Mülkiyet üzerine düşünce-

leriyle birlikte bu husus ona “liberalizmin kurucusu” payesini verdirmiştir. Ancak Locke, Hobbes kabullerini reddederken özgürlük için "tahakküm"ün karşısına rızayı çıkarır. Peters'in de vurguladığı üzere Locke'taki özgürlük, diğerlerinin engelleme ve şiddetinden masun olmak demektir (Peters, 2000: 68). Locke'un "tahakküm" anlayışı tamamen siyasal ya da fiziki dayatmayı içermektedir. Mübadele alanındaki ekonomik iktidarı elinde bulunduranlara karşı beyan edilen “rıza”ya, insanların ne kadar razı oldukları veya açığa çıkabilecek ekonomik tahakkümün mahiyeti ve boyutları Locke tarafından analiz edilmemiştir. Locke'un, tahakküm ilişkilerinin daha görünmez bir alana kaydırılmasına vesile olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nokta Locke'un sınırını oluşturmuştur.

Sivilleşme-özgürlük yolculuğunu Locke'la bitirmek, Locke'un tarihsel bağlamındaki *genossenschaftlıgını* bugün için *herrschaft'a* kırmak olacaktır. Nitekim Machiavelli'den Hobbes'a bencil, elde etme güdüsüne sahip insan tasavvuru Locke'la da sürmektedir. Sabine'in de değindiği üzere, Locke'un insanı zımnen de olsa Hobbes'unki kadar bencildir (Sabine, 1969b: 212). Bu durum liberalizm problemini doğuracak ve liberal kabulleri de tıpkı liberalizm öncesi çürütülen tezler gibi eleştirilmeye muhtaç hale getirecektir. Eleştiriyi yapacak kişi de çağının ötesinde düşüncelere sahip Leo Damrosch'un “Huzursuz Dahi” eğretilmesini yaptığı (Damrosch, 2011) Rousseau'dan başkası olmayacaktır.

2. BÖLÜM

DEMOKRASİ ve TOTALİTARİZM ARASINDA ROUSSEAU

Demokrasi, özgürlük yolculuğunda özgürlük mefhumunun özüne en uygun model ve “ideal” olduğu için burada ele alınmıştır. Rousseau da özgürlük yolculuğunda seleflerinin çizgisinin, özgürlük kervanını istenilenden farklı bir noktaya çekmeye başladığını fark etmiştir. O, özgürlüğü tamamlayacak tılsımlı bir kavramın ondan ayrılması durumunda özgürlüğün amacından saparak yolculuğun o noktada kesileceğini anlamış ve anlatmıştır. Rousseau'ya göre bu kavram eşitliktir. Rousseau için sivilleşme ve özgürleşme yolu bu noktada bitecek bir yol değildir. Yola devam etmek için eşitlik kavramının özgürlük kavramına adaptasyonu gereklidir. Rousseau, buradan hareket ederek özgürlük için demokrasiyi sisteme sokarak "individüalizm-holizm" geriliminde oldukça girift bir noktaya varmıştır. Tartışma konusu olan da varılan noktanın Rousseau'nun amacından (özgürlükten) başka bir şeye dönüşüp dönüşmediğidir: Rousseau, özgürlük için bir demokrasi havarisi mi yoksa modern terimle totalitarizmin esin perisi mi olmuştur? Hamletvari bir deyişle, işte asıl mesele budur.

2.1 Kavramsal Mukaddeme: Demokrasi ve Totalitarizm

2.1.1 Demokrasi Kavramı

Demokrasi sözcüğü söylenegeldiği üzere bugün için hem bir felsefe hem bir yaşam tarzı hem de bir yönetim biçimidir (Burdeau, 1964: 1). Demokrasi yaklaşık 2500 yıldır insanlıkla beraber var olan bir kavramdır. Bununla beraber kavram, 2500 yılda büyük farklılıklar kazansa da³⁰ özü, mantığı aynı kalmıştır. Dahl'ın da belirttiği üzere demokrasinin temel ilkesi, şaşmayan özü "eşitlik mantığı" olmuştur (Dahl,

³⁰Sözgelimi, bugün demokrasi sözcüğü olumlu bir çağrışım yaparken, Antik Yunan'da Aristoteles bu kavramı “pejoratif” manada değerlendirmiştir. Ona göre demokrasi bozulmuş bir rejim, "politeia"dan sapmadır (Aristoteles, 2008, 81). Keza Platon da ideal-ampirik demokrasi yaklaşımını haber verircesine, ilkesel olarak, demokrasinin olumlu durduğunu belirtip ampirik demokrasiye karşı olumsuz bir tavır takınır (Platon, 2008: 285-286).

2001: 10). Demokrasinin bilinen en veciz tanımını ise Lincoln 1863 yılında yapmıştır: “*Halkın, halk tarafından halk için yönetimi*” ...³¹

Touraine'e göre demokrasinin ilkesi son kertede tek bir kaynağa indirgenebilmektedir: öznenin özgürlüğü... Bu durum sadece olumsuz bir özgürlük anlayışını vermez. Demokrasi kurumsal güvenceler bütününden çok, egemen olana karşı tikel-liği korumadaki bir savaşımdır (Tourane, 2011: 24). Burdeau tarafından da bu konuya değinilmiştir. Ona göre, gerek düşünüş yönünden, gerekse de eylemlilik açısından demokrasi kavramı özgürlük fikrine bağlıdır (Burdeau, 1964: 5). Keza Duverger de "gerçekte, demokrasinin temel amacının toplum yaşamında her insana mümkün olduğu kadar geniş bir özgürlük sağlamak" olduğunu beyan ederek bu noktanın altını çizer (Duverger, 1986: 24).

Demokrasi kavramı Sartori ve Dahl'in vazettiği üzere iki boyutlu bir kavramdır. Bir taraftan olması gereken bir ideale gönderme yaparken (normatif boyut) diğer taraftan da var olan bir duruma ve bunun mahiyetine gönderme yapar (ampirik boyut) (Sartori, 1996: 14; Dahl, 2001: 27-28). Sartori ideal demokrasi kavramına Fransız tipi, "bir patlama sonucu kendini var eden demokrasi" şeklinde yaklaşırken ampirik demokrasiyi Amerikan tipi olarak "tedricen gelişen demokrasi" şeklinde değerlendirir (Sartori, 1996: 55-56). Dahl ampirik olarak demokrasiyi, insanlar tarafından yönetim sürecine etkin katılımın sağlandığı, irade açıklamalarının nicelik olarak eşit, bilgi edinme kanallarının ise açık olduğu, insanların gündemi belirleme ve gündem üzerine söz söyleme hakkının bulunduğu ve temyiz kudretine sahip her yurttaşın bu sürecin içinde yer aldığı bir model olarak tanımlar (Dahl, 2001: 40). Bu model, demokrasinin hem avantajlarını ortaya koymakta hem de bir demokraside olması gerekenleri vazederek rejimin "turnusol kağıdı" niteliğine bürünmektedir. Keza Dahl, demokrasinin neden bir ideal olarak görüldüğünü de vazetmiştir. Ona göre demokrasi mantığında kimse yönetim için gereken niteliklere sahip olmadığı gerekçesiyle yönetime yabancılaştırılmayacağı gibi bu süreçten de dışlanamaz. Bu sayede zorbalık daha etkin olarak önlenir. Bunun koşutunda, temel hak ve özgürlükler daha iyi korunup kişilerin "self determinasyon" hakkına erişmesiyle *dissensus* tehlikesi de

³¹ "Government of the people, by the people, for the people"

minimize edilir. Keza, bu sayede eşyanın "doğa"sı gereği, insanlar arasında eşitlik oluşturmak daha olanaklı hale gelir. Ayrıca, demokrasinin Dahl için insani gelişime en çok yardım eden model olduğu da bu noktada eklenebilir (Dahl, 2001: 48-60).

Bu meyanda demokrasi ve cumhuriyet kelimesinin çoğu zaman birbiri yerine kullanılmakta olduğuna da değinilmelidir. Modern dönemde iki kavram arasında ki ayrıma Amerikan *founding fathers*'ından James Madison dikkat çekmiştir. O, demokrasiyi bir araya gelerek yöneten topluluk şeklinde, cumhuriyeti de bir temsil sistemi içinde telakki etmiştir (aktaran Dahl, 2001: 16). İlk durumda bir araya gelen topluluk, kendileri için bilfiil kendileri yönetirken, ikinci durumda kendi nam ve hesaplarına temsilcileri tarafından yönetilirler. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası da cumhuriyeti bir devlet şekli, demokrasiyi de cumhuriyetin niteliği sayarak bu iki kavramı ayırmaktadır (1982, md. 1; 2; 5). Touraine de cumhuriyetin, yurttaşlık kavramındaki bir birlik olduğuna dikkat çekerken, demokrasinin çeşitlilik kavramına yakın olduğunu belirtir. Ona göre demokrasi, en çok sayıda bireye en geniş özgürlük imkanını sağlayan, çeşitliliği koruyan ve tanıyan yaşam biçimidir (Touraine, 2011: 25). Özbudun bu konuyla ilgili cumhuriyetin, egemenliğin kaynağından (*auctoritas*) mülhem bir devlet şekli olduğunu belirterek demorasi-cumhuriyet özdeşliğinin gerçekçi olmadığını altını çizer (Özbudun, 2009: 73-74). Rousseau'nun *auctoritas-protestas* ayrımına dayalı demokrasi ve cumhuriyetin mekanik düşümdeşmezliğinin bilincinde olduğu anlaşılmaktadır. O da “*En az harcama gerektiren yönetim biçimi yapılanları, aşamaları, zincirlenmeleri en az karmaşıklık gösteren yönetim biçimindedir ve bu düzen genellikle cumhuriyet ve özellikle de demokrasidir*” diyerek bu iki kavram arasındaki ilişkinin özdeşlik değil, tamalayıcılık olduğuna vurgu yapmıştır³² (Rousseau, 2008a: 35).

Dahl, “her insanın iyiliğinin diğerlerinin iyiliğine özü bakımından eşit olduğu düşüncesi”ne “özel eşitlik” adını vermektedir. Keza, bu ilkenin edimselleşmesi için de bir karar alınırken alınan kararın, karardan etkilenen insanların tümünün iyiliğini eşit olarak gözetmesi gerekir (Dahl, 2001: 68). Demokrasinin "orta direği" olan bu

³² Rousseau'nun bu kavramları ilişkilendirme biçimi Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında mükerrer olmuştur: “*Demokrasi prensibinin en asri ve mantıki tatbikini temin eden hükümet şekli, Cumhuriyettir*” (İnan'dan aktaran Özbudun, 2009: 74).

ilke, imtiyazı meşrulaştıran diğer ilkeler (ırk, din, kast, zümre, sınıf gibi üstünlük ilkeleri) karşısında yukarıda belirtilenler gibi insana yaraşır olana daha yakın durduğu için "rasyonel insan"a da uygundur. Mamafih Dahl, demokrasi karşısında en büyük tehlikelerden birinin, özsel eşitlik ilkesine bağlı oldukları savıyla, bunu daha iyi pratiğe çevirebileceğini iddia eden "koruyucu sınıf" olduğuna dikkat çeker (Dahl, 2001: 73). Buna karşı Dahl şu tezi savunur: "*Hiçbir yetişkin yönetim açısından, diğerlerine kıyasla, bir devletin yönetimi üzerindeki tam ve nihai yetkiyle donatılacak kadar daha ehil değildir*" (Dahl, 2001: 79). "Demokrasinin 'zayıf karnı' yurttaş nitelikliliği noktasında yapılacak şey yurttaşların siyasi haklarını ellerinden almak değil, niteliği sağlayacak kurumları güçlendirmek ve niteliklilik sorununun çözümü için uğraşmak" olduğu da bu minvalde belirtilmiştir (Dahl, 2001: 84). Burdeau'nun yöneten-yönetilen demokrasi olarak naklettiği ayırım bu noktada değerlendirilebilir. Bugün halkın egemen olduğu ancak egemenliğini bilfiil kullanmadığı modelde yönetilen demokrasi söz konusudur. Bu durumda Burdeau'ya göre, halk yine ilham kaynağı olmalıdır fakat temsil sistemindeki "vekalet" kavramı özel hukuktakinden farklı olduğu üzere yönetilen demokrasi halk açısından edilginleştirici olmaktadır (Burdeau, 1964: 27-28). Bu model için tasarlanan formel alanlar halk ile yönetim arasındaki bağı koparmaktadır. Dolayısıyla "koruyucular"a zemin hazırlanmaktadır. Yöneten demokrasi ise formel alanların silikleşerek halkın da bilfiil delegasyonda bulunduğu, halkla yönetim arasındaki mesafenin görece az olduğu modeldir. Bu model söz konusu nitelikleriyle koruyuculuk kisvesine bürünmeyi zorlaştırır.

Dahl, literatüre *poliarşi* terimini de sokmuştur. Bu terim bir araç olarak demokrasi kavramının "alametifarikası"nı oluşturur. Ona göre, temsili bir araçsal demokrasinin, "demokrasi" veçhesini hak etmesi için belli başlı kriterler vardır. Buna göre görevliler seçimle iş başına gelmeli, seçimler özgür, adil olmalı ve sıklıkla tekrar edilmeli, ifade özgürlüğü kısıtlanmamalı, farklı bilgi edinme kaynakları açık olmalı, örgüt ve örgütlenme hakları ihlal edilmemeli ve son olarak da insanlar bu sürecin hep içinde olmalıdır (Dahl, 2001: 89-90). Dahl bu terimi hem monarşi ve oligarşinin antitezi çoklu yönetim (poli-arşi) şeklinde hem de demokrasinin 25 asır sonra geldiği yeri belirtmek amacıyla vazetmiştir (Dahl, 2001: 94). Touraine de bu minvalde demokrasinin üç boyutumdan dem vurur. Ona göre temsilcilerin temsil edeceği

toplumsal aktörler bulunmalı, seçmenler "yurttaş" kategorisini işgal etmeli ve son olarak da seçilenlerin erki sınırlı olmalıdır (Touraine, 2011: 44-47). Tilly de demokrasinin düsturları olarak "genişlik" ve "eşitlik"ten bahseder. Ona göre genişlik, yönetimde söz sahibi olanların toplam nüfusa oranının mümkün merteye çokluğudur. Demokraside yönetme haklarından çok kişi istifade etmelidir. Eşitlik veçhesinde ise, gerek toplumda kategorik ayrımların olmaması gerekse de aynı yurttaş kategorisi içindeki insanların yönetme hakkından ve toplumun sağladığı faydalardan eşit olarak yararlanmaları kastedilir. Bu iki veçhe demokrasinin sonuçları olan korunmayı ve devlet faaliyetlerinin yönlendirilmesinde kişinin önemini açığa çıkarır (Tilly, 2011: 34-36). Bu meyanda Moore, demokratik olandan bahsedilebilmesi için keyfi yönetimin denetlenmesi, keyfi kurallar yerine adil ve rasyonel kuralların geçmesi ve bu kuralların oluşmasında da tabandaki halkın pay edinmesi gerektiğine -genişlik ve eşitlik- işaret eder (Moore, 2012: 482-483). Tilly için demokratik rejimlerde siyasal faaliyet kategorik eşitsizliklerin sürdürülmesi ya da değiştirilmesi gereken genişlik üzerinde yoğunlaşır. Ona göre kategorik eşitsizlikler (din, ırk, cinsiyet, soyluluk, zenginlik) eşitsiz hak ve yükümlülüklerin temeli olduğu için demokrasinin önünde ilkesel olarak en büyük engeli teşkil etmektedir (Tilly, 2011: 197-198).

Sartori, normatif demokrasi-ampirik demokrasi ilişkisinde sentetik bir yol izleyerek demokrasiyi, ideal olanı arzulaması gereken fakat "olan"lar arasında yeğleme yapılan bir poliarsi şeklinde tanımlamaktadır (Sartori, 1996: 182). Bu noktada demokrasinin ideal olan bir ufuk çizgisi misali ele alınması gerektiğinin ancak son keredede ufuk çizgisine yakın olduğuna inanılarda karar kılınan bir model olduğu vurgulanmaktadır. Schumpeter'in önerisi ise oldukça sansasyoneldir. Ona göre "klasik demokrasi" anlayışındaki "halk için" ve "halkın iradesiyle" bileşenleri yan yana gelince bunlar eğreti durmaktadır. Zira halkın ortak çıkarı, klasik demokrasi anlayışında, bilinebilir durumdadır. Bunu bilemeyenler ise cahil yaftasıyla kolaylıkla saf dışı edilebilmektedir. Schumpeter'in değinmek istediği husus, halk için neyin iyi neyin kötü olduğunun nesnel bir cevabının bulunmadığıdır (Schumpeter, 2007: 322; 371). Bu durumun "işlevsiz"liğinden ve arızalarından dolayı Schumpeter, başka bir yaklaşım vazeder. Ona göre demokrasi sadece kimin yöneteceğinin rekabeti olmalıdır. Schumpeter bu görüşüyle "demokratik" siyaseti bir piyasa gibi ele almaktadır

(Schumpeter, 2007: 350). Söz konusu çözümü pratik ve pragmatik kaygılardan yola çıkmaktadır. "*Demokrasi yalnızca halkın kendisini yönetecek kimseleri kabul etme ya da reddetme fırsatına sahip olması demektir*" (Schumpeter, 2007: 373). Bu görüş Schumpeter'in tüm tadilatına rağmen, demokrasiyi tamamen araçsal bir boyuta indirgemekte, demokrasi amacıyla olan bağlantısını kaybetmektedir. Benzer bir ayırım da siyasal-sosyal demokrasi olarak yapılmaktadır.³³ Bunun karşısında Huntington ise, "demokrasi paradoksları"nda "ortodoksi"nin araçsal anlayış olduğunu iddia eder. O, bu görüşü olması gereken ampirik yaklaşımı tahkim ettiği için çığır açıcı olarak da değerlendirir (Huntington, 1996: 4). Bu görüşten devam edilirse, demokrasiyi kaynağa ve amaca göre tanımlamak beraberinde "demokrasiye yaftalanmış" bir sürü arızayı beraberinde getirir. Normatif demokrasi anlayışının yanlış olduğunu düşünen ampirist geleneğin tezahürü de Huntington'ın "bulanık normlardan faydalı analizler doğmaz" ilkesiyle özetlenebilir. Araçsal yaklaşım sonucu, olumsuz niteliklere sahip bir iktidar göreve gelse de bu, rejimi demokrasiye aykırı hale getirmez (Huntington, 1996: 7). Bu görüş, normatif demokrasi anlayışının karşısında, betimleyici bir demokrasi modelinin ayrıntılandırılmasıdır (Mouffe, 2009: 91). Bununla beraber bu süreç, demokrasinin ekseninin halkın gücünün etkin kullanımından, yurttaşların edileğinin olduğu anayasal haklardan yararlanma ve yöntemsel işleyişlere kayması ve demokrasinin liberalizmle özdeşleşmesi şeklinde yorumlanmıştır (Wood, 2008: 263-264). Wood'un biçimsel demokrasi olarak çağırdığı bu model, sivil özgürlüklere, hukukun üstünlüğüne yaptığı vurgu açısından olumlu ama demokrasinin özünü sulandırdığı için de olumsuzdur (Wood, 2008: 291-292).

"Doğrudan demokrasi"- "temsili demokrasi" konusuna değinilirse, yöneten demokrasi misali Sartori, doğrudan demokrasiyi halkın, iktidarı doğrudan ve sürekli olarak kullandığı tip olarak tanımlarken bunun karşısında temsili demokrasiyi iktidarın sınırlanması ve denetlenmesi sistemiyle açıklamaktadır (Sartori, 1996: 303). Bu meyanda Dahl, modern bir demokrasinin temsili olmak zorunda olmadığını üstünde durur. Ona göre büyüklük faktörü bu noktada önemlidir. Temsili olmayan yönetim-

³³ Sözelimi Duverger, siyasal demokrasiyi ampirik araçsallıkta değerlendirirken sosyal demokrasiyi eşitliğin toplumsal tabana yayılması şeklinde ele almaktadır. Böylelikle sosyal demokrasi normatif kanatta değerlendirilebilir. Ayrıca Duverger'ye göre bu dikotomi bir paradoks değil, bir simbiyözdür (Duverger, 1986, 22-23).

ler, siyasi parti ya da hiziplerden yoksun olsalar da "haydi haydi" demokratik olabilirler (Dahl, 2001: 95-96). Buradaki husus sayılar ve zaman kuralıdır. Bir demokratik birimde insan sayısı ne kadar artarsa, karar ve uygulama süreleri de o kadar uzar ve halkın temsilcilere olan ihtiyacı da o kadar çoğalır (Dahl, 2001: 114). Wood, temsili demokrasiyi, demokrasideki halk yönetimi veçhesindeki halk kavramının içini boşaltarak iktidarın, temsil süzgecinden geçirilip oligarşilere devredilmesi şeklinde yorumlar (Wood, 2008: 262).

Demokrasi idealinin temel kaygılarından biri Dahl'ın da vazettiği üzere (2001: 40-42). zorbalığa karşı koyarak son kertede kişinin temel haklarının korunması olduğu için, siyasal iktidardaki *potestas* 'ın da bu ilkeye ters düşmemesi gerekir. Bu sebeple aşağıda değinilecek olan "çoğunlukçu" anlayışın demokrasi idealine daha uzak kaldığı söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla beraber Dahl, demokrasinin otokratik modellere göre zorbalığı önlemede hipotetik olarak daha başarılı olduğu düşüncesinin, demokrasinin özgürlükler noktasındaki memnuniyetsizliği bilimum ortadan kaldırmayacağını da savunur (Dahl, 2001: 51). Burada asıl vurgulanan nokta hipotetik iddiaları realiteye çevirme gerekliliğidir. Mesele *auctoritas* 'taki halkçı özü *potestas* 'ta üretilecek halkçı eylemlilikle "simbiyöz" haline getirme işidir. Dahl'ın üzerinde durduğu nokta, *auctoritas* 'ta demokratik olan bir yönetim, herhangi bir haksızlık doğurduğunda bunun yine haksızlık olarak değerlendirileceğidir (Dahl, 2001: 51). Salt *auctoritas* 'taki demokrasi, rejimi tümünden demokratik yapmaz. Hatta ve hatta, dünya üzerinde çoğu ülkede görüleceği üzere, *auctoritas* 'taki demokratik izdüşümün bir ülkedeki demokrasinin karinesi bile olmayacağı düşünülebilir.

Sartori'nin vurguladığı üzere etimolojik ve semantik olarak demokrasiyi kendi kendine arızaya sokan unsur, *demos* ve *kratos* sözcüklerinden türev demokrasi kavramında *demos*'un -halkın- bölünmez, organik bir bütün olarak da düşünülmesidir (Sartori, 1996: 23-25). Sartori'ye göre *demos* çoğunluğun sınırsızlığı şeklinde değerlendirilmemelidir. Zira bugün için çoğunluk olan bir kesim demokrasinin "doğa"sına aykırı hareket edip ileride başkasının çoğunluk olmasını engellemeye yönelirse, demokrasi salt araçsal düzeyde kalır ve o noktada kilitlenmiş olur (Sartori, 1996: 26). Çoğunluk demokrasinin kaygısı budur. Bunun formülü ise "çoğunluğun

sınırlı yönetimi"dir (Sartori, 1996: 33). Sartori bu noktada Lijphart'ın, "çoğunlukçu demokrasi" karşısına "oydaşmacı-ortakçı demokrasi"yi çıkarmasına değinerek bu ayrımı ampirik demokrasi anlayışına önemli bir katkı şeklinde değerlendirir (Sartori, 1996: 258). Lijphart'ın bu ayrımında, geniş bir azınlığın iktidar dışında bırakılarak çoğunluğun çıkarının temsil edildiği çoğunlukçu modelin (Lijphart, 2006: 13; 21) karşısına uzlaşmaya dayalı ortak bir yönetim modeli çıkar (Lijphart, 2006: 14). Buna göre, "azınlıkta kalanları karar alma sürecinden dışlamanın demokrasinin temeline aykırı sayma" prensibine dayanan oydaşmacı modelde (Lijphart, 2006: 41) karşılıklı veto hakları ve koalisyonlar, özerklikler ön plandadır (Lijphart 2006: 14-15).

Mouffe, "siyaset nosyonu"nu kavrayışıyla müsemma, demokrasi teorisine bambaşka bir bakış açısı getirmiştir. Ona göre demokratik siyasal eylemin amacı siyasetteki biz-onlar ayrımının Schmittçi manadaki dost-düşman ilişkisine dönmesini engellemektir (Mouffe, 2009: 25). Mouffe'un demokrasi anlayışı Lijphart'ın salt müzakereciliğe dayanan modeline benzemez. Onun anlayışında birbirini içermeyen ama birbirini yok etmek de istemeyen çatışan unsurlar mevcuttur. Kendi deyişiyle onun tasavvuru "agonistik çoğulculuk"tur (Mouffe, 2009: 26). Bu anlayışa göre bir demokrasideki çatışmalar ve uyuşmazlıklar bir arızadan ziyade demokrasinin canlılığının ve çoğulculuğun kanıtıdır (Mouffe, 2009: 46). Mouffe, Wittgenstein'in "mutabakatın anlamlar üzerinde değil, yaşam biçimleri üzerine tesis edildiği" düşüncesini aktararak (2009: 79), agonistik çoğulculuğun müzakereci demokrasiden farkının, kamusal alandaki iştiaqların bertaraf edilmesi yerine, o iştiaqların rasyonel bir mutabakatın mümkün kılınması amacıyla demokratik planlara doğru seferber edilmesi olduğunu belirtir (Mouffe, 2009: 112).

Bertrand Russell, "demokrasideki çoğunluk sorunsalı"na eski, Batı-Doğu bloku karşıtlığıyla eğilmiştir. Ona göre Batı'nın demokrasi kavrayışı "çoğunluğun yönetmesi"yle, sosyalist yönetimlerinki ise "çoğunluğun çıkarı"yla bağlantılıdır (aktaran Sartori, 1996: 513). Bu noktada Sartori'ye göre ciddi bir tehlike belirlemektedir. Dahl'ın da işaret ettiği "koruyuculuk" fenomeni, demokrasinin salt çoğunluk çıkarı şeklinde telakki edilmesiyle açığa çıkabilir. Demokrasinin halk tarafından uygulananı Sartori'ye göre bir güvenlik sigortasıdır. Saf bir halk sevgisinden-*demofili*- ileri gelen

demokrasi ise, bu güvenceyi ortadan kaldırarak tarihte de sıklıkla görülmüş, "halk için halka rağmen" felsefesinin meşrulaştıran diktatörlüklere kapı aralayabilmektedir. Bu sebeple demokrasinin hem halk için hem de halk eliyle yürütüldüğünün hatırdan kalması lüzumu Sartori tarafından vurgulanmıştır (Sartori, 1996: 514-516). Bu minvalde Touraine de demokrasinin "“genel irade’ye riayet” şeklinde tanımlanmasının, demokrasiyi eksik bırakacağı savındadır. Halkın egemen olmadığı düşünülemez ama ona göre salt halk egemenliği demokrasi için yeterli değildir (Touraine, 2011: 64; 118). Keyfi yönetime karşı güvence için erkin sınırlanmasına-özgürlüğe- ve ekonomik ve siyasal kaynakların adil dağıtılmasına-eşitliğe- ihtiyaç vardır. (Touraine, 2011: 64).

Sartori demokrasinin bugün için genel olarak kabul edilemeyen antitezinin totalitarizm olduğunu belirtmiştir (Sartori, 1996: 202). Hatta Zizek, "yeni sol"un *apsis* ve *ordinat* düzlemini bu biçimde kabul ederek, konumlarını bu uzam üzerinde belirlemeye çalıştıklarını vurgular (Zizek, 2009: 8).

2.1.2 Totalitarizm Kavramı

Totalitarizm kavramı da demokrasi gibi, düşüncesi eski olsa da modern kisvesiyle yeni bir kavramdır. Popper, modern totalitarizme akla ve özgürlüğe karşı verilen ezeli savaşın bir muharebesi şeklinde yaklaşmıştır. O, eski ile yeni arasındaki farkın ideolojiden çok, modern olanın özgürlüğe karşı, isyanı, popüler hale getirmesinden kaynaklandığını savunur (Popper, 2008b: 78). Faşizm tarafından icat edilerek Mussolini'nin diskurlarında ekseriyetle kullanılan "total devlet" kavramı, ilk kez 1925 yılında duyulmuştur. Mamafih, faşizm (İtalyan faşizmi) genel olarak otoriter bir diktatörlük şeklinde ele alınmış, totalitarizm³⁴ ise daha ziyade Nazizm ve Stalinizmle birlikte düşünülmüştür (Sartori, 1996: 210; Aron, 2011: 72-73). Bu noktada, totalitarizmin birbirlerine zıt olan, hatta fiziki olarak birbiriyle savaşan iki ideoloji ile anılması son derece önemlidir. Bu durumda totalitarizmin bir ideoloji, sistematik bir öz olmadığı, bu gibi ideolojilerle vücut bulan bir form olduğu açığa çıkar.

³⁴ Zizek, "total devlet" terimini faşizmin icat etmesine karşın, totalitarizm kavramının liberalizmin ürünü olduğuna dikkat çeker (Zizek, 2009: 9).

Linz'in totalitarizmin bir "ideokrasi" şeklinde düşünülebildiğini belirtmesi tam da bu duruma işaret eder. Ona göre ideokratik yaklaşımla, bu rejimlerde ideolojinin, güçlü bir bağımsız değişken olarak büyük önem taşıdığı vurgulanmak istenmektedir. Rejimlerin meta-ideolojilerine uygun olarak mistik totalitarizm kavramı da bu bağlamda ele alınmaktadır (Linz, 2008: 45-46). Ancak totalitarizmin sistematik bir öz olmaması, bu kalıbın şeklini verebileceği bazı özlere ihtiyaç duymadığı, "dna"sının olmadığı anlamına gelmez.

Totalitarizmin özü, yukarıdaki ideolojilerin ortak noktası olan "özgürlüğe müdahalecilik"tir. Totalitarizm ancak bu öze sahip bir ideolojiye kalıp olabilmektedir. Bu sebeple birinci bölümde Akal'ın totalitarizmin antitezi olarak liberalizmi alması teknik olarak doğru olmayacaktır. Liberalizmin dayandığı öz, negatif özgürlüklerden neşet ederek totalitarizmi dışlamaktadır. Ancak liberteryen sosyalizmin de totalitarizmi dışlayacağını söylemek mümkündür. Heywood'un liberteryenizmin hem sosyalistlere hem de liberallere cazip gelebildiğini belirtmesi bu duruma gönderme yapar (Heywood, 2012: 312). Bu sebeple totalitarizmi kategorik olarak kıyaslamak için, onun son kertede "özgürlüğe müdahale" olan özünün antitezini ele almayı gerektirir. "Özgürlüğe müdahaleciliğin" antitezi bu noktada "özgürlüğün dokunulmazlığı"dır. Özgürlük kavramı da çarpıtılmadan ele alındığında bu öze sahip ideolojilere kalıp olabilecek formun adı da liberalizm değil, daha doğru bir terimle "liberteryenizm" olur.

Liberteryenizm genel olarak devlete ilişkin minimalist yaklaşımla tecessüm eder. Nozick konuyla ilgili olarak, devletin sahip olduğu cebir vasıtalarını kimi insanları eylemli bir altruizme sevk etmek ya da insanların kendi "iyiliği" veya korunması için faaliyetlerini yasaklamak maksadıyla kullanamayacağını belirtir. Keza Nozick'e göre bu anlayışta, insanların "bazı şeyleri yapmaya zorlanmama hakkı"nın ihlal eden bir devlet mazur görülmez (Nozick, 2006: 21). Freeman tarafından da liberteryenizmin liberalizmle özdeş değil, liberalizmden öte bir şey olduğu vurgulanmıştır (Freeman, 2011: 18). Freeman için liberteryenizm, liberalizmin de kabul ettiği temel hakları kabul etmekle beraber, bu hakları ve kullanımlarını mutlaklaştırır (Freeman, 2011: 18; Heywood, 2012: 414). Böylelikle, aşırı istisnai haller dışında

haklar, sınırlandırılmaz, dokunulamaz hale gelir. Roskin ve Cord, liberteryenizmi, devlet gücünün bireysel özgürlükler lehine budanması şeklinde tanımlamışlardır. (Roskin, Cord, vd, 2013: 72). Heywood da liberteryenizmin negatif özgürlüklere tavizsiz öncelik vermesiyle temayüz ettiğini, liberalizmin “düzen” olmadan düşünülmemeyeceğini ancak liberteryenizmin özgürlüğü düzene yeğlemediğini vurgular. (Heywood, 2012: 414). Son tahlilde liberteryenizm, tam bir müdahalesizliği derpiş ederek “nezaret eden devlet” anlayışına da kuşkuyla yaklaşmaktadır. Liberteryenizm, bir düzen arayışının ötesinde, totalitarizmin özünde olduğu gibi belli bir “dna”sı olan ve ancak belli şartlarda yaşayıp kurumlaşabilecek bir modeldir.

Gelinen noktada totalitarizmle karışan bazı kavramlara değinmek yerinde olur. Sartori'nin de vurguladığı üzere otoritarizm, tiranlık, despotizm veya absöütizm bu kavramı tam olarak karşılamamaktadır. Söz konusu kavramların totalitarizm bağlamında irdelenebilmesi için totalitarizmin çatısı altına girmeleri gerekmektedir. Kelime anlamı “bütüncüllük” olan kavramın özü de Sartori için özgürlüklerin çiğnenmesidir. Bu eylemin de ancak total olarak, bütüncüllük şeklinde gerçekleştiğinde totalitarizmden söz edilebilmektedir. Bu durumda her totalitarizmin otoritarizmi içerdiğini ancak tersinin her zaman geçerli olmadığı söylenebilir (Sartori, 1996: 207-208). Yine bunun gibi absöütizm (mutlakçılık) kavramı da dolayimsızlığa, kendinden menkul bir güce dönüşmüşlüğe ve gücün sınırlanamazlığına dayanmaktadır. Böyle bir iktidar mutlak bir iktidardır. Bununla beraber bir demokrasinin de mutlak olması olasıdır. Halk egemen bir yönetimde zaten son karar merci yönetimde olduğu için bu iktidarın sınırı da başka bir merci değil, halkın kendisi olacaktır. Böylelikle totalitarizm tam anlamıyla mutlakçılıkla aynı şey olmamaktadır (Sartori, 1996: 210). Zira, belirtildiği üzere, “*Mutlakiyet yalnızca iktidarın takdirine dayalı biçimde kullanıldığını anlatır*” (Sartori, 1996: 210). Bununla beraber her totalitarizmin mutlakçılığı bağrında taşıdığını ancak tersinin her zaman gözlemlenmeyeceği söylenebilir (Sartori, 1996: 210). Friedrich ve Brzezinski de bu konuya aynı doğrultudan yaklaşır. Onlara göre absöütizm ya da despotluk her zaman totalitarizm çatısında birleşmez. Bu kavramların her zaman için ortak çatısı otokrasidir (Friedrich ve Brzezinski, 1964: 7).

Sartori, Montesquieu'nun "esprî" -ilke- anlayışından yola çıkarak despotluğun (istibdatın) ilkesi korkuysa (Montesquieu, 2011: 65), despotluğun son noktası olan totalitarizmin de ilkesi en büyük korku, terördür (Sartori, 1996: 216). Bu minvalde Aron da totalitarizmin tanımlanmasında "ideolojik terör"ü esas almaktadır (Aron, 2011: 238). Bir istibdat rejiminde, adi bir diktatörlük veya otoritarizmde totalitarizmden daha insanlık dışı faaliyetler yürütülebilir fakat asıl önemli olan rejimlerin yaptıkları değil, yapabilecekleridir. Nitekim totalitarizmin ayırt ediciliği yoğunluk ve derinlik noktasındadır (Sartori, 1996: 219). Bu noktada Linz'e göre, en önemli ayırıcı unsur plüralizmdir. Otoritarizmde kurumlaşmamış, sınırlı bir plüralizme izin verilmektedir (Linz, 2008: 139). Karışan otoriter ve totaliter rejimlerin bir ayrımı da Sartori'ye göre haleflik ve süreklilik durumunda billurlaşabilir. Ona göre otoriter rejimler, otokrat olan öldükten sonra çözülmektedir. Totaliter rejimler ise daha gayri şahsi olduğu için süreklilik konusunda daha başarılıdır. Bir diğer farklılık da otoritarizmin totalitarizmin tersine, "dünyayı kurtarmaya" baş koyan, din benzeri resmi bir meta-ideolojisinin olmamasıdır (Linz, 2008: 137; Sartori, 1996: 220). Huntington bu noktada, totalitarizmin insanları kitle halinde mobilize etme teşebbüslerine dikkat çeker (Huntington, 1996: 9). Touraine de bu minvalde totalitarizmin, insanları vecd içine sokan bir mezhep-devlet olduğuna işaret eder. Ona göre de totalitarizm, şiddet yanlısı otoriter bir iktidara indirgenemez. Buradaki püf noktası totalitarizmin hareket karşıtı niteliğinde yatar. Totalitarizm, dahili ve harici düşmanlarını saf dışı bırakmak ve türdeşlik yaratmak ister. Touraine'nin de vurguladığı üzere, toplumsal ve siyasal hareketin bir ideolojiden çok kapristen doğan baskıya dayandığı yerlerde rejimi totalitarizm şumulunda değerlendirmek hatalı olur (Touraine, 2011: 147-148). Keza ayrımlar konusunda Sartori, Friedrich ve Brzezinski'nin (1964: 14; 278) - muhtemelen politik kaygılarla da- totaliter şiar olarak öne sürdükleri "merkezi ekonomi" savını sadece sosyalist ideolojiyi yansıttığı için reddeder³⁵ (Sartori, 1996: 221).

Friedrich ve Brzezinski'ye göre bir rejimin totaliter sayılabilmesi için totalitarizme özgü karakteristik özellikleri bünyesinde taşıması lazımdır. İsnat edilen özellikler altı kalemden oluşmaktadır. Totalitarizm için, insan varlığı tümünden saran resmi

³⁵ Aynı argüman Raymond Aron tarafından da savunulmuştur (Aron, 2011: 238).

bir ideoloji olmalı, hiyerarşik ve oligarşik tek parti sistemi bulunmalı, teknoloji ve psikolojiden yararlanan “polis” denetimi ve terörü kol gezmeli, oligarşik yapının elinde bulunan kitle iletişim araçlarıyla kurulmuş bir denetim mekanizması işlemeli, yine teknolojiden beslenip oligarşinin elinde bulunan silahlı kuvvetler vasıtasıyla bir başka denetim yolu uygulanmalı ve son olarak da merkezden denetlenen ve yönetilen bir ekonomi mevcut olmalıdır (Friedrich ve Brzezinski, 1964: 13-14). Linz bunlara ek olarak, siyasal ve kolektif sosyal görevlere katılıma, tek parti ya da ikincil tekeli gruplar çatısı altındaki insanların aktif mobilizasyonunun özendirilmesine dikkat çeker (Linz, 2008: 38). Schapiro, Friedrich ve Brzezinski'yi totalitarizmin öğeleri ve araçlarını birbirine karıştırmakla eleştirir. Onun anlayışında, totalitarizmin *sine qua non*'u "lider"dir. O, totaliter sisteme damgasını vuran en ayırıcı özellik olan, "üst düzey görevli ve bakanların sürekli değişmesi"nin başka türlü açıklanamayacağını savunmaktadır. Bununla beraber, yasal düzenin iktidarı bağlamaması, özel ahlak alanının denetime açılması, sürekli mobilizasyon ve kitle desteğine dayanan meşruiyet, totalitarizmin sair özgül yanlarını oluşturur. Totalitarizmin araçlarına gelince ona göre bunlar; parti, polis ve "ideoloji"den müteşekkildir (aktaran Tormey, 1992: 121). Linz'e göre bir totaliter sistemin ayırıcı özelliği ideolojik amaçlı katılma süreçlerindeki etki-tepki ilişkisidir. Onun için tekeli karar alma mekanizmaları resmi ideolojiden feyz alarak ya onu kullanırlar ya da amaçlarına alet ederler (Linz, 2008: 39). Hannah Arendt'in bakış açısında ise, totaliter hareketlere özünü veren şey, "ideokratik" anlayıştan mülhem, bireyin, ideolojinin gereklilikleri çerçevesinde yeni bir kalıba sokulabileceği inancıdır. Buradan yola çıkarak Arendt için, totaliter hareketin amacı da dış dünyanın dönüştürülmesi ya da toplumun devrime götürülmesi değil, bizzat insan doğasının dönüştürülmesi olmaktadır (Tormey, 1992: 79). Bu noktada Kolakowski'ye değinmek yerinde olur. Kolakowski, Arendt'in koşutunda totalitarizmde insan zihnine yönelen manipülatif hareketlerden dem vurur. Ona göre, totalitaryen ideolojiler gereği, "gerçek" olan, beyin yıkama teknikleriyle değiştirilerek "yalan", gerçeğe tahvil edilmek zorundadır. Buradaki yalan sistemi, adi siyasal yalanlardan öte, gerçeğe yanlışlığı değiştirmek üzere programlanmıştır (Kolakowski, 1999: 404-406).

Totalitarizm semantik olarak değerlendirildiğinde siyasal başatlığın hem genişliğine hem derinliğine işaret eder. Bu, emsali görülmemiş bir yoğunluk ve etkililik doğurur. Sartori'ye göre Hobbes'un "Leviathan"ı totaliter olanın yanında "bebek canavar" olarak kalmaktadır. Tüm toplum totalitarizmle devlet içine hapsedilmektedir (Sartori, 1996: 215). Arendt de totalitarizmin varlık koşulu olarak, bireyin kitle insanına dönüşüp çözülmesine dikkat çeker (aktaran Tormey, 1992: 70). Finer'e göre, bu durumda her şey siyasileşmiştir, özel alan var olsa bile şarta bağlıdır. Devlet bunları her zaman denetleyebilir, yönetimini üstlenebilir (aktaran Sartori, 1996: 215-216).

Lefort demokrasi-totalitarizm arasındaki ilişkiye tarihsellik ve devinimsellik açısından yaklaşır. Ona göre totaliter bir toplumu demokratik düzenden ayıran devinimsizliği, tarihsel süreç içinde değişime "açık bir toplum" olmayışıdır (aktaran Touraine, 2011: 44). Schapiro, totaliter yönetimin özünün despotik iktidara karşı bireyin hak ve özgürlüklerini koruyan sivil toplumu oluşturan kurum ve pratikleri saf dışı bırakma becerisinde yattığını savunur (aktaran Tormey, 1992: 126). Her şeyden evvel totalitarizmde, demokrasilerde var olması gereken toplumsal aktörler yok olmuştur. Touraine'e göre, totalitarizm dezavantajlıların iktidarı değildir, bir meta-ideoloji adına konuşlanan elit bir kesimin iktidarındır. Bu elitler toplumun aklını ve dilini ödünç almıştır. Böylelikle tüm tikellikler bir inanç potasında erimiştir (Touraine, 2011: 145-146). Aron da bu minvalde totalitarizmin meta-ideolojik yapısının altında "ideal toplum" düşüncesinin yattığına işaret ederek bu toplumun sınıf veya daha genel anlamda heterodoksiyle örtüşmeyeceğine işaret eder (Aron, 2011: 72).

Sartori demokrasinin tam zıddının totalitarizm olarak değerlendirildiğini belirtse de tam anlamıyla zıddının otokrasi olduğunu savunur. Ona göre demokrasi iktidarın bir kişide temerküz etmesini reddeden bir modeldir. Demokraside iktidar hiç kimsenin malı değildir. Dolayısıyla demokraside kimse, kayıtsız şartsız iktidar iddiasında bulunamayacağı gibi muktedir olarak kendini seçemez ve kendini yönetme yetkisiyle donatamaz. Demokrasinin reddettiği iddialar otokraside mündemiç olduğu için, Sartori'ye göre simetrik olarak demokrasinin karşısında otokrasi daha düzgün durmaktadır (Sartori, 1996: 224-225). Duverger de otokrasinin kendinden menkul

yetki sistemi karşısına tabanın belirleyiciliğini esas alan demokrasiyi çıkararak demokrasi-otokrasi zıtlığını vurgulamıştır (Duverger, 1986: 12-16).

Rousseau momentine geçmeden önce, “Ben özgürlüğe taparım. Hem başkalarına hükmetmekten hem de başkalarına kul olmaktan aynı derecede nefret ediyorum”³⁶ diyen Rousseau'nun (2009b), momentindeki özgürlük anlayışının tespit edilerek mahut problemde argüman sağlamak için Isaiah Berlin'in "*İki Özgürlük Kavramı*"na değinmek yerinde olacaktır.

2.2 Berlin'in Negatif ve Pozitif Özgürlük Kavramları

Isaiah Berlin'e göre, “bir öznenin yapabileceğini yapmakta serbest olduğu alan nedir?” sorusuyla, “bir öznenin onu değil de bunu yapmasını/olmasını belirleyebilen müdahalenin kaynağı nedir veya kimdir?” sorusunun birbirinden kesin olarak ayrılması onun “iki özgürlük” anlayışının temelini oluşturmaktadır (Berlin, 2007: 72). Berlin ilk soruyu “negatif özgürlük” anlayışıyla ilişkilendirmektedir. Negatif özgürlük anlayışının özü ona göre özgürlük konusundaki kadim ilke olan müdahalesizliktir. Yani bir özneye karşı diğer öznelerin yatay ve dikey müdahalelerin yokluğudur (Berlin, 2007: 72-77). Berlin, ikinci soruyu da “pozitif özgürlük” anlayışı çerçevesinde değerlendirir. Pozitif özgürlüğün ilkesi Berlin'e göre kişinin, bir nesne değil, özne olma isteği; kendi kararlarının başkasına değil, kendine bağlı olma gerekliliğidir (Berlin, 2007: 79-80).

Bu çalışmanın konusu bağlamında iki farklı özgürlük kavramının arızalı olduğu husus Berlin'in de değindiği üzere, negatif özgürlüğün demokrasi ya da “self determinasyon”la zorunlu bir bağlantısının olmamasıdır (Berlin, 2007: 78). Berlin için, “kim, kimin nam ve hesabına yönetir?” sorusuyla, “yöneten bana ne kadar karşıdır?” sorusunun cevapları mantiken farklıdır. Ona göre, kavramlar arasındaki büyük karşıtlığa, hakim ideolojilerin amansız çatışmasına yol açan nokta da buradadır (Berlin, 2007: 78-79).

³⁶ Söz konusu cümle 30 Ocak 1750 tarihli Voltaire'e gönderilen mektupta geçer.

Berlin, “bir şeyden değil”, “bir şeye özgürlük” olan pozitif özgürlük anlayışının, negatif özgürlükçüler tarafından “tahakkümün aldatici bir maskesi” olarak gösterildiğini belirtmiştir (Berlin, 2007: 79). Berlin, pozitif özgürlük kavramının “ideal olan özne”yle ya da “ampirik özne”nin en iyi haliyle özdeşleşme anlayışına yol açtığını vurgular. Ona göre idealci anlayış da irrasyonelizmin, tutkuların reddine götürür. Bu durumda da ideal olanı daha iyi tahlil edenler için diğerlerine yönelik bir müdahale fırsatı doğabilmektedir (Berlin, 2007: 80). Zira özgürlük böyle ele alınırsa, daha rasyonel bir yaklaşımla kişiyi yöneltme çabası bir zorlama değil, "özgürleştirme" şeklinde değerlendirilebilir (Berlin, 2007: 81-82). Bu açıklamalardan sonra, Rousseau'nun nasıl bir özgürlük anlayışına sahip olduğu tam olarak açığa çıkmasa da nasıl bir özgürlük anlayışına sahip olmadığının doneleri açığa çıkmış olsa gerek. Bu noktadan sonra Rousseau momentine geçilmesinde herhangi bir beis kalmamıştır.

2.3 Rousseau ve Demokrasi-Totalitarizm Gerilimi

2.3.1 Rousseau Momenti

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) Cenevre’de, küçük burjuva denilebilecek bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Hayatı ekseriyetle maddi-manevi sıkıntılarla geçmiş, birçok işle uğraşarak bir coğrafyadan diğer coğrafyaya sürüklenmiş, bohem bir hayat yaşayıp Paris yakınlarındaki Ermenonville’de 66 yaşında ölmüştür. Bu hayat tarzının bir sonucu olarak da formel eğitim almayıp “alaylı” olarak yetişmiştir.

“Rousseau momenti”nin ortaya çıkmasını sağlayan unsur, Rousseau’nun, özgürlük çizgisindeki bir boşluğu, "hata"yı gözlemlemesidir. Rousseau’ya göre, selefleri, özgürlüğün karşısına rakip olarak sadece “tahakküm”ü alıp modern dönemde farklılaşan “sömürü” fenomenini tehlikeli görmemişlerdir. Rousseau ise, özgürlüğe hem *imperium* hem de *dominium* yönünden yaklaşım “sömürü”nün, tahakküm alanının başka bir boyutunu oluşturduğunu düşünerek teorisini bu doğrultuda işlemeye başlamıştır. Rousseau'nun çağdaşları görüngülerle uğraşırken, onun yansımanın asıl kaynağına sirayet edebildiği söylenebilir: bir tarafta saydam olan eşitsizliğin gerile-

mesine sevinen "özgürlükçü" düşünürler diğer tarafta flulaşan eşitsizliğin yükselişine üzülen Rousseau... Bu noktada Lockeçu çizgiden devam eden diğer aydınlanmacılarla Rousseau'nun kopuşunu³⁷, bilinen vecizesiyle Goethe gözler önüne serer: “*Voltaire nasıl bir dünyanın sonuysa Rousseau da bir dünyanın başlangıcıdır*” (aktaran Tanilli, 2007b: 193). Bu durum bir örnek vasıtasıyla daha belirgin hale getirilebilir. 1756 Lizbon depremi sonrası Papa, “Tanrı'nın gazabı”nın indiğini deklare etmiştir. Voltaire, Papaya bir reddiye misali, *Lizbon Felaketi Üzerine Bir Şiir*'i³⁸ yazarak bunun tabii ve jeolojik bir durum olduğunu açıklar. Rousseau ise yıkım ve ölümü ne eskatolojiye ne de Voltaire'in yaklaşımına bağlar. Ona göre, ölüm ve yıkım yoksul kesime gelmiş, ateş düştüğü yeri yakmıştır (Oskay, 2009: 9).

Voltaire ve Rousseau haddizatında, eşitsizliğin ortaya çıkışıyla ilgili benzer görüşlere sahiptirler. Ancak Voltaire bunu tarihsel süreçte bir veri kabul ederken Rousseau bu noktaya saldırır. Dolayısıyla, Voltaire "muhafazakar" bir çizgiye kayar (Hançerlioğlu, 2007: 227-229). Hançerlioğlu'na göre Rousseau, aydınlanmacıların aksine akıl konusunda kötümserdir. Rousseau, insanın kişisel yorgunluğunu azaltmak için uygarlığı istediğini fakat uygarlığın ondan daha büyük yorgunluklar isteyerek onu aldattığı görüşündedir (Hançerlioğlu, 2007: 233). Mandeville'in "arı masalı", bencilliğin bir toplumu maddeten “ileri” götürdüğü, ahlaklı-tanrısal toplumların aç-sefil duruma düşebileceği, madalyonunun diğer tarafına da bakmak lazım geldiği anafikrini içerir (Gökberk, 2012: 330-331). Rousseau da bu minvalde Mandeville'den esinle, insanın çağa uymayıp ahlaklı ve karakterli kaldığı takdirde perişan olacağını belirtmiştir (Rousseau, 2009a: 64). Mandeville'e göre ahlak ve mutluluk özdeşleşmez. Rousseau'nun, buradan bilim ve sanatlar üzerine eleştirilerini açıklayacağı ilk eserine hisse çıkarmış olması oldukça muhtemeldir. Gökberk'e göre bu aydınlanmacıların inancına ters düşen bir durumdur: "Uygarlık ve ilerleme mutluluğu değil, mutsuzluğu getirir" (Gökberk, 2012: 331). Rousseau'nun bu konuda *Diller'in Kökeni Üzerine Söylev*'inde vazettiği görüş oldukça sarihtir. Ona göre toplumsal birliğin oluşmasıyla saraylar, kentler, zanaatlar, yasalar, ticaret, halklar temayüz etmiştir;

³⁷ Aydınlanma ve özgürlükçü kanat içindeki farklılaşmaya Mouffe da işaret etmektedir (Mouffe, 2013: 97).

³⁸ *Poeme Sur le Desastre Lisbon*

ancak diğ er taraftan da toplumların karşılaştığı yerlerde birbirlerini yok etmesiyle dünyanın geri kalanı korkunç bir çöle çevrilmiştir (Rousseau, 2007: 43).

Rousseau'yu "aydınlanma muhiti"ne kazandıran olay kuşkusuz, 1749 yılında Dijon Akademisinin açtığı "*Bilimlerin ve sanatların gelişmesi, ahlakın bozulmasına mı, yoksa düzelmesine mi yaradı?*" konulu eser yarışmasında birincilik ödülünü almasıdır. Rousseau, otobiyografik eseri olan *İtirafklar*'da anlattığı üzere, söz konusu yarışmayı kendisi gibi Aydınlanma muhitinden olan Denis Diderot'yu ev hapsinde tutulduğu Vincennes'aya ziyarete giderken yolda okumak üzere aldığı *Mercure de France*'ta görmüştür. İşte bu an Rousseau'nun "evreka"sı olmuştur: "*Bunu okur okumaz başka bir evren gördüm ve başka bir insan oldum*" (Rousseau, 2006: 367). "*Duygularım, akla hayale sığmaz bir çabuklukla, düşüncelerim katına yükseldi. Gerçek özgürlük, erdem hayranlığı, benim bütün küçük tutkularımı bastırdı...*"³⁹ (Rousseau, 2006: 368). Bu coşkunluktan Rousseau'nun "en zayıf ve uyum yoksunu" bulduğu (2006: 368) *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*⁴⁰ isimli eseri doğacak ve felsefesinin "Arşimet noktası" olacaktır.

Strauss'a göre modern düşüncenin ilk bunalımı Rousseau düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Ama modernizmin arızalarını klasik düşünceye geri dönmekten geçtiğini ilk düşünen Rousseau değildir. Strauss'a göre o, bir gerici de değildir. O, kendini modernizme adanmış, bu haliyle antikiteye dönüşü aynı zamanda modernizmin ilerlemesi şeklinde adanmış (Strauss, 2011: 289). Strauss'un vurguladığı üzere, Hobbes'ta akıl kendi yetkisiyle tutkuyu özgürleştirerek dolaylı da olsa yönetmeye devam etmekteydi. Rousseau'da ise tutku re'sen kontrolü ele alıp kıyam ederek "akılın düşkünlüğü"ne karşı mücadele başlatmıştır. Kısaca Rousseau, hem antikite hem de daha ileriye götürülmüş bir modernite adına modernizme amansızca saldırmıştır (Strauss, 2011: 289-290). Rousseau *I. Söylev*'e yöneltilen eleştirilere Cenevre'den verdiği son yanıtta şöyle demiştir:

³⁹ Vurgu sonradan eklenmiştir.

⁴⁰ *I. Söylev*

“Tanrısal akıllar bilimleri destekleselerdi sonuç iyilikten başka bir şey olmazdı. Misyonları ötekileri yönlendirmek olan büyük adamlar için de aynı şeyi söylüyorum. Bilgili ve erdemli bir insan olan Sokrates insanlığın onuru olmuştur; ama sıradan insanların kötülükleri en yüce bilgileri zehirler ve uluslara zararlı hale getirir. Kötüler çok zararlı şeyler çıkarırlar bunlardan; iyiler çok az yararlı şey çıkarabilirler” (Rousseau, 2009a: 123).

Buna ek olarak Rousseau, kendini Sokrates yerine koyarcasına, bu devirde bir Sokrates olmadığı için yaşadığı çağı çok fazla onurlandırmış olmaktan korktuğunu da dile getirmiştir (Rousseau, 2009a: 123). Rousseau haddizatında içten içe kendini, ileride argümantasyonuna dahil edeceği “genel irade”sinin sesi, kamu vicdanının kendisi gibi görür (Rousseau, 2009a: 145-149). Bu minvalde Acar-Savran, Rousseau’nun eleştirisinin herhangi bir topluma değil, o dönemdeki toplumun geneline ait olduğunu vurgular (Acar-Savran, 2013: 84).

“Rousseau’nun eleştirisinin farklı yönleri ve boyutları bir araya geldiğinde, karmaşık ama özgül bir bütün oluşur: ticaret, karşılıklı öz-çıkar ve görelilik gibi belirgin olarak burjuva toplumuna özgü ilişki biçimleri bir yandan, aylıklık ve lüks gibi açıkça soyluluğa özgü özellikler öte yandan, bunlar bir bütünün parçalarıdır. Bunlara, bir de, çok genel anlamda bir eşitsizliği ifade eden <<adil olmayan sözleşme>> eklendiğinde karşımıza tarihteki çok özgül bir konjonktür çıkmaktadır: Ancien Regime (Eski Rejim) ve bu karmaşık ilişkilerin beşiği olan Paris. Görünüşler düzleminin her şeyi sarmalayan bir alan olarak ortaya çıkması bu karmaşık ilişkiler bağlamında gerçekleşir. Bunun gibi, edebiyatçıların ve filozofların soyluların salonlarında <<mallarını sattıkları>> yer de Paris’tir.” (Acar-Savran, 2013: 94)

Mamafih, Rousseau'nun burjuva ilişkilerini eleştirmesine rağmen burjuva toplumunu eleştirmedeği söylenmiştir. (Acar-Savran, 2013: 95) Rousseau’ya göre zamanın insanları ne bir insan ne de bir yurttaş olabilir: *“Şu zamane insanlarından biri, bir Fransız, bir İngiliz bir burjuva olacaktır; kısaca hiçbir şey olamayacaktır”* (Rousseau, 2013: 9). Rousseau *Emile*'de bu konuda şöyle demektedir. *“Kentler insan*

soyunun uçurumudur. Birkaç kuşak sonra soylar ölür ya da yozlaşır. Onları yenilemek gerekir. Bu yenilenmeyi sağlayan da her zaman kırlardır” (Rousseau, 2013: 40). Rousseau'daki "kent" aslında bir metafordur. Asıl eleştirilen ise burjuva toplumdur. Burjuva toplumunun götürülerine yönelik Rousseau basiretli bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak hemen ardından gelen "kır" umarı da Rousseau'nun ileride ele alınacak sınırına bir işaret gibidir.⁴¹

Rousseau *Siyasal Fragmanlar*⁴² isimli derlemenin başında da yazılarının “erdemli, kardeşlerini seven, onların yanlıgularına üzülen ve kötülüklerinden nefret eden, kimi zaman insanlığın felaketlerine üzülen ve özellikle de kendini mükemmelleştirmek isteyen” kişilere hitap ettiğini belirtir (Rousseau, 2008b: 34). O, sürekli olarak toplumun içinde bulunmuş, insanlığın olumsuz durumuyla yüreğini de katarak mücadele etmiştir. Derathe'nin de belirttiği gibi, “Rousseau'nun bütün yapıtları içinde yüreğinin dikte etmiş olmadığını söyleyebileceği tek bir yapıt var mıdır?” (Derathe, 2008: 115)... Rousseau momentinin serimlemesi, "özgürlükçü cephe" içinde yeni bir fraksiyonun doğuşu, *I. Söylev*'de oldukça saydam olup bu eser, onun sonraki çalışmaları hakkında da fikir verici bir niteliktedir.

Rousseau *I. Söylev*'de, insanların kendi çabalarıyla yokluk içinden, aklıyla karanlıklardan çıkışının, insanın kendini aşmasının, doğayı, kendini sorgulamasının "ne kadar güzel" olduğunu vurgular (Rousseau, 2009a: 47). Fakat hemen ardından ünlü hükmünü verir: "Yönetim ve yasalar... bilim, edebiyat ve sanat da insanları bağlayan zincirlerin üstünü çiçeklerle örterler... insanların özgürlük duygularını bastırırlar, onlara köleliklerini sevdirebilirler ve uygar halklar dediğimiz toplum olarak biçimlendirirler bu insanları" (Rousseau, 2009a: 48).

Rousseau, özgürleşme çizgisindeki yeni perspektifi, bilim ve sanatlarla ilgili *dominium* bağlamındaki görüşleriyle muştular. Ona göre, bilim ve sanat lüksten ay-

⁴¹ Genel olarak yönteminde de bu çeşit "antitezci", "ehvenişerci" bir yol izleyerek ayağını geriye gitmek ister gibi göstermiştir. Bu sebeple Rousseau Althusser'in isnat ettiği (1987: 144; 150) “altyapıda geri üst yapıda ilerici”liğe sürüklenme durumuyla karşı karşıya kalacaktır.

⁴² Derathe, Rousseau'nun *Siyasal Fragmanlar* isimli eserindeki giriş yazısında bu eserin Rousseau'nun notlarından, basılmış eserlerinin bazı varyasyonlarından ve bitmemiş bazı yapıtlarının taslak ve fragmanlarından oluştuğunu belirtmektedir (Derathe, 2008: 26).

rılmaz, filozoflar devletin ihtişamını lüksten ayrı görmezler; ama lüks vergisinin bir gerekliliğin sonucu olduğunu da yadsırlar (Rousseau, 2009a: 61). “*Lüks yoksulları doyurmak için gerekli olabilir ama hiç lüks olmasa hiç yoksul da olmazdı*” (Rousseau, 2009a: 130). Bunlarla birlikte Rousseau mekanik olarak bilimin kaçınılmaz olarak kötülüğü, cehaletin de kaçınılmaz olarak erdemi doğurmayacağını bildirerek Voltaire'in 1755 ve 1756 yıllarındaki meşhur Rousseau eleştirilerine⁴³ önceden yanıt vermiş de olur (Rousseau, 2009a: 126).

I. Söylev, modernitenin erken bir eleştirisini yapmıştır. Cenevre’ den *I. Söylev* üzerine yazdığı son yazı *I. Söylev* eleştirilenlerine açık mektup niteliğindedir.

“Bugünkü toplumunun alt üst edilmesini, kütüphanelerin ve kitapların yakılmasını, Kolejlerin ve Akademilerin yıkılmasını istemiyorum... insanları sadece basit ihtiyaçlarıyla yetinme durumuna indirgemek istemiyorum... hayali bir onurlu insanlar yaratma projesi oluşturmak gerektiğini düşünmüyorum: ama benden talep edilen gerçeği açık seçik biçimde söylemek zorunda olduğuma inanıyorum. Ben kötülüğü gördüm ve nedenlerini göstermeye çalıştım: benden daha cüretli ya da daha akılsız olanlar bunun ilacını bulmaya çalışacaklardır”⁴⁴ (Rousseau, 2009a: 148).

Böylelikle Rousseau bir boşluk bıraktığını vurgulamıştır. Ancak sonraki yazılarıyla bıraktığı boşluğu doldurma işine de kendi soyunacaktır. Bu paragraftan kendisi dışında vazife çıkaracaklar da Rousseau'daki demokrasi-totalitarizm probleminin billurlaşmasını sağlayacaktır. Rousseau 18. yüzyıldaki toplumsal mücadelenin bir devrime doğru gittiğini ve bunun kaçınılmaz olduğunu vurgulayıp bir dipnot olarak da “*Avrupa'nın büyük monarşilerinin daha uzun süre ayakta kalmalarını olanaksız görüyorum...*” cümlesini düşmüştür (Rousseau, 2013: 256; 734).

⁴³ Voltaire 1755 yılında Rousseau'ya gönderdiği mektubunda Rousseau'nun modernizm eleştirilerinden dolayı, Rousseau'yu dört ayak üzerinde yürümeyi salık vermekle itham etmiştir. 1765 yılında da Bordes'e mektubunda Rousseau için "Diyojen'in kudurmuş köpeği" yakıştırmalarını yapmıştır (aktaran Tanilli, 2007b: 191).

⁴⁴ Vurgu sonradan eklenmiştir.

“Toplumun bugünkü düzenine güveniyorsunuz, ama bu düzenin kaçınılmaz devrimlere bağlı olduğunu ve çocuklarınızı ilgilendirecek devrimi ne önceden kestirme ne de engelleme olanağınız bulunduğunu fark etmiyorsunuz. Büyük küçülüyor, zengin yoksullaşiyor, hükümdar uyruk oluyor... Bunalım durumuna ve devrimler yüzyılına yaklaşıyoruz... İnsanların tüm yaptıklarını insanlar yok edebilir: Yalnızca doğanın verdiği karakterler değişmez, doğa da ne krallar ve zenginler ne büyük senyörler yaratır” (Rousseau, 2013: 256).

Rousseau yukarıda devrim kehanetini bildirdiği gibi, devrimin gereklerini insanın, insanlığa rağmen yaptıkları şeklinde vazederek devrimin teşvikçisi de olur. Jakobenlerin Rousseau’yu bir aziz sayması (Damrosch, 2011: 498; Tanilli, 2007a: 48; Lecercle, 2009a: 29) boşuna değildir.⁴⁵ Bunlarla birlikte, aşağıda detaylı olarak analizi yapılacak Rousseau'nun yöntemindeki, mutlaklaştırılan doğayla ilgili düşünceleri de yakalamak mümkündür. Bu noktada doğanın mutlak, dolaylımsız, aşılama-yan ve aşılması gereken şekilde yansıtıldığı gözden kaçırılmamalıdır.

2.3.2 Rousseau'da Demokrasi-Totalitarizm Probleminin Panoraması

Rousseau çelişkilerle varolan bir düşündürdür. “Demokrasi-totalitarizm” gerilimi de bunlardan sadece biridir. Rousseau eleştirelliği, kendi doğrularını haykırmak isteyen romantizmi ile birleşince rasyonel alanda birtakım tutarsızlıkları da beraberinde getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira, Rousseau’nun *Emile*’de bu çeşit eleştirilere karşı savunması, *“Ben aykırı düşünceli bir adam olmayı önyargılı bir adam olmaya yeğlerim”* şeklindedir⁴⁶ (Rousseau, 2013: 92-93). Bu cümle, cari sosyal ilişkileri veri kabul etmekten ziyade onları sorgulamaya muhtaç bulan Rousseau’nun eleştirel tavrını gözler önüne sermektedir. Rousseau daha sonradan Polonya ve Korsika üzerine yazdığı anayasal tasarılarından oluşan *Projeler*’de de şöyle demiştir: *“(…)önyargılarla mücadele etmek ve iyi bir yönetim kurmak için onları ortadan kal-*

⁴⁵ Jakobenlerin lideri Robespierre, devrimin tanığı olamayan Rousseau için hayıflanarak Rousseau’nun, “ruhunun yüceliği ve büyük karakteriyle insan ırkının eğitmeni” olmaya layık olduğunu dile getirmiştir (Robespierre, 2008: 101).

⁴⁶ "Aykırı düşünceler"den "çelişki" kavramı kastedilmektedir (Ağaoğulları 2006; Damrosch, 2011).

dırmak gerekir” (Rousseau, 2008a: 30). Bu meyanda Rousseau'nun "yeğleme" lafzını kullanması, aşağıda incelenecek yöntemine ilişkin fikir vermesi açısından hatırd tutulmalıdır.

Rousseau, iyi bir yönetimi önyargılarla mücadele ederek tesis etmeye çalışırken çelişkilerden sakınmadığı için tam bir açmazla düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır: bir tarafta gerçek özgürlüğü arayışı, diğer tarafta klasik özgürlüklerin bile yok olma tehlikesi... Nitekim, Rousseau'nun da sakınmadan girift hale getirdiği teorisi, birbirine taban tabana zıt Rousseau okumalarına sebep olmuştur.

Ağaoğulları, Rousseau'daki açmazla ilgili karşıt yorumları bireyci-liberal/toplumcu-totalitarist şeklinde ayırarak Charles Maurras, Kant, Tenzer, Simeon, Polin ve Derathe'yi ilk gruba; Benjamin Constant, Isaiah Berlin, Hermet, Talmon gibi isimleri de ikinci gruba dahil eder (Ağaoğulları, 2006: 17-18). Bu minvalde Ebenstein (2005: 256), “*Totaliter devletlerin aşagılanmış, alçaltılmış köleleri, Rousseau'yu sınırsız kolektivizmin ve baskıcı ferd aleyhtarlığının atası olarak görmüşlerdir*” der. Bertrand Russell da Aydınlanma reformistlerini Rousseaucular ve Lockeçular olarak iki gruba ayırarak 20. yüzyılda Hitler'in, Rousseau'nun; Churchill ve Roosevelt'in ise Locke'un ürünü olduğunu savunur (Russell, 2002: 265). Bunun koşutunda Russell'dan devam edilirse o, Rousseau felsefesinin ilk meyvelerinin Robespierre yönetimi olduğunu belirtip ardından da Alman ve Rus diktatörlüklerini doğurduğuna dikkat çekerek Rousseau felsefesinin sonraki adımının nelere kadir olacağını tahayyül edemediğini vurgulamıştır (Russell, 2002: 285). Sartori de meseleye 180 derece karşıdan yaklaşarak özgürlüğe değer vermeyen bir demokrasinin Rousseau tarafından kesinlikle tasarlanmadığını belirtir (Sartori, 1996: 487). Bunun koşutunda Bayka, Rousseau'nun *Projeler* eserine giriş yazısında, Rousseau'nun *Ancien Rejim* bağlamında yaptığı eleştirilerle radikal demokrasi geleneğinin yolunu açtığına değinir (Bayka, 2008: 14). Tannenbaum ve Schultz da belirsizliği yüzünden Rousseau'nun yazılarının, farklı insanlara farklı şeyler anlatarak çok sayıda politikacının, Rousseau'nun fikirlerini sadece kendi çağlarına uyguladıklarını ileri sürdükleri halde, birbiriyle çelişen yorumları benimsediklerini dile getirmiştir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 279). Göze de bu minvalde, mahut sorunsalla ilgili olarak

Rousseau'nun incelenirken eserlerindeki görüşlerinin değil, sonraki etkilerinin ele alındığına değinir (Göze, 2009: 223-224). Althusser de Rousseau'yu farklı yorumlayanların tarafı olduğundan değil, Rousseau'nun kuramındaki tekabüliyetsizliklerin sebep olduğu oyun alanlarında gezdikleri için farklılaştıklarını savunmaktadır (Althusser, 1987: 92). Sabine de Rousseau'nun, kötü toplumun yıkılması gerektiğini net olarak söylemeyerek eleştirilerinden hangi pratik sonuçların çıkacağı sorusunu cevapsız bıraktığına, bu sebeple de Rousseau düşüncesi'nin her yöne çekilebileceğine işaret etmektedir (Sabine, 1969b: 274-275).

Bu konuyla ilgili olarak Dumont, Batı düşünce tarihindeki bir diğer açmazla, "Hobbes problemi"yle analogi kurarak mahut sorunsalı tasvir eder. O, hem Hobbes hem de Rousseau'nun bireyci öncüllerden hareket ederek anti-bireyci sonuçlara vardığını, her ikisinin de tebaa ile egemeni özdeşleştirerek Hobbes'ta bunun monarka, Rousseau'da ise aşkın hale gelen "genel irade"ye özgülendiğini, her ikisinin de kendini birey olarak düşünen insanları siyasal gövde içinde erittiğini dile getirir. Mafih, Dumont, Rousseau'nun Jakobenzimin sorumlusu sayıldığını ekler (Dumont, 2005: 162). Strauss da bu doğrultuda, yukarıda değinilen Berlin'in kaygılarını onaylarcasına, "aşkın genel irade" için, halkın her zaman neyin kendi çıkarına olduğunu bilmeyebileceğini, bu yüzden genel iradenin aydınlatılması gereğinden yola çıkarak aydınların bilgiçliğiyle ılımlılaştırılmış demokrasi fikrinin terkibinden Jakobenzimin doğduğunu beyan eder (Strauss, 2005: 314). Dumont'a göre Rousseau, özgürlüğü mutlak biçimde olumlasa da liberalleri ürkütmekten geri durmamıştır. Ona göre, liberallere ürkünç gelen şey, aşağıda da ele alınacak olan "herkesin iradesinden, nitel olarak toplu iradeden farklı ve olağanüstü özelliklere sahip" bir "genel irade" argümanıdır. Dumont'a göre bu aşkın genel irade anlayışında Jakobenzim diktatörlüğünü, Moskova'da görülen davaları, Nazilerin *Volksgeist*'inin⁴⁷ bir taslağını görmek mümkündür (Dumont, 2005: 164).

Althusser'de sorunsalın görünümüne ilişkin Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* örneğinden yaklaşılabilir. Althusser'e göre tikel ya da tümel meselesini *Toplum Sözleşmesi* üzerinden farklı yorumlamak mümkündür. Althusser'in değindiği üzere, söz-

⁴⁷ Halkın ruhu

leşmenin bir tarafı hep vardır: kişi... Diğer tarafta olan topluluk ise amaçtır ve ancak sözleşme sonrası var olabilir. Sözleşme nosyonunun temelinde ters olan tutarsızlık Hegelci ve Kantçı yorumlara yol açar. Kendisiyle sözleşme yaparak bazı ahlaksal kaygıları da beraberinde getiren kişi, Kantçı yoruma işaret eder. Hegelci yorumda ise "halk" kendisinden başkasıyla sözleşme yapmamaktadır. Bu da “ nesnel tin momenti” olarak ulus kuramının habercisidir (Althusser, 1987: 115).

Strauss, “*Rousseau, yapay ve sözleşme eseri bir dünyadan tabii hale, tabiata geri dönmeyi önermektedir*” der (Strauss, 2005: 293). Strauss’a göre Rousseau’da bir arada bulunan tabii hale dönüş arzusuyla siteye dönüş arzusu arasında açık bir uyumsuzluk vardır. Nitekim bu uyumsuzluk, Rousseau’yu okuyanları birbirine zıt iki tarafa çekiştirir. Kimilerine bu durum “birey” den başka bir şey göstermezken kimilerine ise tümeli öne çıkartır. Halbuki sorun görünürde bu olmasına rağmen, çelişki çözülemez değildir. Kilidi açacak anahtar Rousseau’nun amacıyla tam olarak uyuşmayan yöntemini tetkik, arıza ve eksikleri tespit etmektir. Ayrıca Strauss’un aktardığı, Rousseau’nun bu medcezir hallerini kaide kabul ederek onun bunu kasıtlı olarak yaptığını düşünmek (Strauss, 2005: 293), kolayca kaçıp çözümsüzlüğü kabul etmektir.

Son olarak Rousseau’daki bu problemi cilalayan bir diğer hususun da Rousseau’nun yazılarında kolaylıkla gözlemlenebilecek olan, onun romantizme meftun halinden mülhem, köşeli ve sekter laflar etme alışkanlığı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

3. BÖLÜM

ROUSSEAU'NUN SİYASAL ONTOLOJİSİ

Rousseau momentinin mukaddemesinden sonra, Rousseau'nun siyasal ontolojisi kavramsallaştırılabilir. Bu noktada Rousseau'daki söz konusu sorunsalın kilidini açabilecek anahtar olan Rousseau'nun tarih felsefesi ve tarih felsefesindeki yöntemine geçilmelidir.

3.1 Rousseau'nun Tarih Felsefesi

Rousseau'nun tarih felsefesinde seleflerine nazire yaparak kullandığı doğal durum ve sözleşme argümanı başat bir konumdadır.

3.1.1 Doğal Durum Argümanının İşlevi

Bilim ve felsefede bir şeye dışarıdan müdahale olmadan o şeyin doğasına (özüne) bakma meselesi, genellikle o şey hakkında diyakronik analizler yaparak ortaya çıkan muhtemel değişikliklere ilişkin "habis" ya da "selim" türünden hükümler vermek için kullanılır.⁴⁸ Sosyal teoride de bu işlem "doğal durum" argümanı marifetiyle yapılagelmiştir. Doğal durum, toplum kurulmadan önceki "insan"ın yaşayışına gönderme yapan dikotomik bir tarih felsefesinin argümanıdır.⁴⁹ Acar-Savran'ın emellerini verdiği üzere, "şey"in özüne inmek, onu meşru ya da gayrimeşru hale getirirken eleştiriye açık-kapalı noktaları, eleştirinin sınırlarını tayin eder (Acar-Savran, 2013: 64). Rousseau da bu durumu, "insanın gerçek gereksinimleri ve görevlerinin temel ilkelerinin, manevi eşitsizliğin kaynağının, politik yapının gerçek temellerinin, bu yapı üyelerinin karşılıklı haklarının aydınlatılması" şeklinde değerlendirir (Rousseau, 2009b: 89). Althusser de bu minvalde, "doğa durumu"nun yaratılacak

⁴⁸ Silier bu noktada örnek olarak, bir aslanla ilgili sağlıklı kanılara varmak için hayvanat bahçesinde değil, doğada gözlem yapılması gerektiğini vurgular (Silier, 2013: 51).

⁴⁹ Modern dönemde bu anlayışın tam karşısında, toplum-toplum öncesi süreksizliğini *a priori* reddeden tarihsel yöntemiyle siyasal antropoloji yer alır (Abeles, 2012: 22; 32; 38; 75).

ideal toplumu önceden içererek onu betimlemediğini savunur. Ona göre bu çeşit bir uslamlamayla “tarihin ereği” başlangıçta yazılı hale gelir. Althusser bu konuda örnek de göstererek Spinoza, Hobbes ve Locke’un özgürlükçülüğü *a priori* olurken Rousseau’nun alnına eşitlikçilik ve bağımsızlıkçılık yazılır (Althusser, 1987: 13). Dumont da meseleye tersten yaklaşarak “*Siyaset kuramı insanın sosyal tabiatını dolaylı olarak onaylanması anlamına gelir*” demektedir (Dumont, 2005: 161). Cassirer, sosyal sözleşmecilerin devletin kökenini aradıklarını, bu köken teriminin de kronolojik olmaktan ziyade mantıksal olduğunu savunur. Zira, ona göre aranılan şey bir başlangıç değil, devletin ilkesi yani varlık nedenidir (Cassirer, 2005: 358). Cassirer, Rousseau ve çağdaşlarının asıl değerinin siyasal öğretilerden çok siyasal yaşam olduğunu belirterek sözleşmecilerin, toplumsal yaşamın ilkelerini kanıtlamayı değil, onaylamayı ve uygulamayı istediğine değinmiştir (Cassirer, 2005: 361).

Bir “şey”in doğal durumunun tespitinin, o şey üzerine öznenin “rıza”sının sağlanmasına yardımcı olduğu düşünülebilir. Doğal durum argümanı da bu minvalde, insanın doğasını tespit ederek bilahare, insanın kuram, eylem ve kurumlarının “rıza kazanması” noktasında işlevseldir. Mezsaros’un da bu konuyla ilgili olarak vurguladığı üzere doğal durum; toplumu inceleyen bir yapıtta insan yapısının doğasının değiştirilebilirliğini -tarihsel değişime açık ya da kapalı olup olmamasını- sorgulayarak insan doğasının sınırlılıklarını, eksikliklerini, bir filozofun tarih bilincinin derinliğini, hem de yabancılaşmanın gerçek niteliğindeki iç görüntüyü belirler (aktaran Acar-Savran, 2013: 32). Bu meyanda doğal durumun “tarihsel gerçeklik mi” yoksa bir “fiksiyon mu” olduğu sorusunun, Rousseau teorisinin analizi için çok elzem olmadığı belirtilmelidir. Zira Rousseau’nun da doğa durum argümanını kullanma amacı toplumsal huzursuzluğun, kötülüğün kaynağını aramaktır. Rousseau bu durumu şöyle aktarır: “(...)artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargulamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durum” (Rousseau, 2009b: 81)... Bu cümle mutlak bilimsel gerçeklik ile fiksiyonu ayırarak bu argümanı bir fiksiyon şeklinde değerlendirir. Ayrıca Rousseau, var olan bir şey hakkında doğru yargı yürütmek için, bu şeyin ne olması

gerektiğinin bilinmesi lüzumundan dem vurarak (Rousseau, 2013: 682)⁵⁰ “ideal tip” argümanını kullanma eğilimini görünür kılar. Hachette de Rousseau’nun özgürlük isteyenler yüzünden doğa durumu enstrumanından vazgeçemediğine değinir (aktaran Strauss, 2011: 316). Silier’in belirttiği üzere bu kuramsal egzersizler, “hiçbir toplumsal kurum olmasaydı insan ne olurdu?” sorusunun cevabını açığa çıkarır (Silier, 2013: 51). Böylelikle bu durumda önemli olanın, argümanın tarihsel ya da fiktif niteliğinin değil, doğa durumundaki kurucu aksiyom olduğu ortaya çıkar.

Acar-Savran bu doneler ışığında, düşünürlerin, insanın hipotetik tarihini yazma, kurgulama fırsatını bulduklarına değinerek sağlıklı bir kurgu için insanın bugünkü durumundan hiçbir kalıntı içermemesi gerektiğinde ısrar eder. Ona göre Rousseau’nun yaptığı eleştiriler de bu savı tahkim etmektedir (Acar-Savran, 2013: 64-65). Rousseau bu konuyla ilgili Locke ve Hobbes gibi seleflerinin toplumsal insana özgü öğrenilmiş, yapay algılayış ve davranış kalıplarını fark ettirmeden doğal duruma hasrettiğini belirtir (Rousseau, 2009b: 88). Rousseau, bu gibi düşünürleri “*görmekte oldukları şeylere bakıp, görmemiş oldukları ve gördüklerinden çok farklı şeyler üzerinde yargılara varıyorlar*” diyerek (2009b: 158) Acar-Savran’ın da vurguladığı üzere (2013: 66), sonucu neden yapıp metodolojik hataya düştükleri için eleştirmektedir. Bunun neticesinde, çalışmanın birinci bölümünün ışığında bu düşünürlerin, insanın eylem ve kurumlarını bu şekilde meşrulaştırarak toplumsal huzursuzluğu daha fazla eşelemek istemedikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bugün için statükocu toplum anlayışını savunan bu gibi düşünürlerin tarih anlayışında esaslı bir kopuş olmadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Tarihin akışı onlara göre, düz bir çizgi şeklinde gelmiş, gerçek bir kırılmaya uğramadan aynı doğru üzerinde de devam etmektedir.⁵¹ Acar-Savran’ın da Rousseau’dan yola çıkarak dikkat çektiği üzere, Hobbes dahil Rousseau’nun sözleşmecî seleflerinde, son kertede sivil toplum ve öncesinde gerçek bir kopuş değil, süreklilik vardır (Acar-Savran, 2013: 67). Ayrıca, Acar-

⁵⁰ Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nde vazettiği (2009c) hükümetler tipolojisi de bu minvalde değerlendirilmelidir.

⁵¹ Hobbes’ta “Leviathan”ın vücuda gelmesiyle toplumsal huzurun tesis edildiği kurgulansa da insan, toplum öncesi de toplum sonrası da ona göre bencildir. Bu sebeple devletin ortaya çıkması gerçek bir kopuş olarak değerlendirilemez. Devlet, toplum öncesindeki insanın toplum sonrasında da güdülerini bastırmaktan başka bir iş görmeyecektir. Bu devlet tasavvuru da baskıyı meşrulaştırmaktan öteye gidemez.

Savran'ın Hegel'den esinlendiği üzere, o, soyut hukuk kavramının sivil toplum içindeki arızaları kristalize ederek dural hale getirdiğini savunur. “*Raslantısal olanı mutlak bir ilke olarak dondurur ve biçimselleştirir; böylelikle de bu arı biçimle içeriği arasındaki bağlantıyı gizler*” (Acar-Savran, 2013: 218). Ona göre bu soyut hak boş bir biçim olduğu için sivil toplumun -sistemin- işlevselliğini sağlar, biçimsel hak kendini bir gerçeklik olarak lanse ettiği için çelişkiler bu çerçeve içinde ortaya çıkmaz (Acar-Savran, 2013: 218). Tabii, bu bir bastırma biçimidir ve bu durum toplumsal devingenliği yavaşlatma amacını da taşıyabilir.

Bayka (2008: 11), Rousseau'nun rahatsızlık duyduğu uygar toplumda egemen olan, "olmak ve görünmek" karşıtlığını çözmek üzere hareket ettiğine değinerek Rousseau'nun amacını şöyle belirtir:

“Rousseau'nun ereği, aldatmaya dayalı bir sözleşmenin ürünü olan ve aslında gerçek bir savaş durumunu yansıtan sivil durumda birbirlerinin açığını kollayan insanların 'maske'lerini indirmek ve bu durumun nedenlerini köktenci bir biçimde sorgulayarak insanın karakter olarak adlandırılabilir özel yapısının arılığını su yüzüne çıkarmaktır” (Bayka, 2008: 10-11).

Doğal durum argümanı Rousseau'dan önce cari sosyal durumu doğa üzerinden meşrulaştırmak üzere bir vektör görevi görmüştür. Zira Locke ve Hobbes “labirent bulmaca”da hile yaparak baştan sona değil, bilinen sondan başa doğru gitmişlerdir. Rousseau'nun bu noktada seleflerini eleştirerek onlara karşı çıkışı, yöntemindeki izleğin başlangıç noktası olur. Acar-Savran (2013: 86), yöntemsel olarak Rousseau'nun *Emile*'deki Platonik-düalist dünya görüşüne⁵² değinmiştir. Rousseau izleğinin karikatürü bu noktadan görülebilir. Rousseau, seleflerine yönelttiği eleştiriler doğrultusunda “Platon'un mağara"sına dışarıdan girecektir.⁵³

⁵² (Rousseau, 2013)

⁵³ Bu mesele Platon'un “mağara teorisi”ne benzetilebilir (Platon, 2008: 231-237). Ancak yöntem olarak Rousseau tersten gider. Emile, önce gerçek dünyayı, “hakikati” idrak edip benimser, daha sonra “yanılsamalı dünya”ya (sahne önü) çıkar. Platon'da ise yanılgıdan hakikate ulaşılır.

3.1.2 Rousseau'nun Tarih Felsefesinin Analizi

Rousseau'nun genel olarak tarih felsefesi ve tarih felsefesinde kullandığı yöntemi en belirgin olarak *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*⁵⁴, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üsüne Deneme*⁵⁵, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*⁵⁶ ve *Emile*'de görülmektedir.

Rousseau'nun tarih felsefesinin en hassas noktalarından biri Vaughan'nın belirttiği üzere, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde zahir olan, *II. Söylev*'deki insanlığın tarihsel gelişimini bir noktada kesip (aktaran Hampsher-Monk, 2004: 228) tarihsel bir kırılma yaratarak önceki (cari) tarih çizgisinden farklı, alternatif bir tarih çizgisi vazedmesidir. Bu noktadan hareketle, Rousseau'nun siyasal ontolojisine, siyasal düşünce içindeki konumuna uygun bir metodun ilk sinyallerinin elde edilmesi mümkün hale gelmektedir. Ona göre mesele, eğrisiyle doğrusuyla cari tarih çizgisini meşrulaştırmak değil, eleştirel durmak, yapıcı olmaktır.

Rousseau'nun tarih felsefesi çok aşamalıdır. *Dillerin Kökeni*'nde bu durum açıkça belirtilir. Rousseau'ya göre tarihte üç dönem vardır: vahşi dönem, barbarlık dönemi, uygarlık dönemi. Nesnelerin resmedilişi birinci dönemde, sözcük ve önermelerin işaretle gösterilişi ikinci dönemde, alfabe ise üçüncü dönemde ortaya çıkmıştır (Rousseau, 2007: 18). Silier de bu duruma doğal özgürlüğün yitirilişi noktasından yaklaşmıştır. Vazedildiği üzere, Rousseau'ya göre doğal özgürlüğün yitirilişinin üç kaynağı (üç aşaması) vardır: psikolojik bağımlılık, iktisadi eşitsizlik ve meşru olmayan devletler... Selef filozoflardan farklı olarak Rousseau düşüncesinde doğal özgürlük, güvenlik ya da özel mülkiyetin korunması kaygısından değil, bencillik ve açgözlülüğünden kaybolmuş, toplumsallaşma, insan olma süreci, insanın yozlaşmasıyla iç içe geçmiştir (Silier, 2013: 63-67). Yine Silier'in değindiği üzere, *Emile*'de çocuğun üç aşaması insanlığın gelişimine paraleldir. *Emile*'deki üçüncü aşama, meşru devlet

⁵⁴ Bundan sonra *II. Söylev* olarak geçecektir.

⁵⁵ Bundan sonra *Dillerin Kökeni* olarak geçecektir.

⁵⁶ Bundan sonra *Ekonomi Politik* olarak geçecektir.

aşamasına tekabül eder. Orada da Emile gibi, yurttaş da egemen de ahlak, "genel irade", doğrultusunda hareket eder (Silier, 2013: 80).

Rousseau, *II. Söylev*'in amacının insanın kendini tanıması olduğunu belirterek Sokrates'i andırıcasına, Delfoi Tapınağı'nda yazan vecizeyi⁵⁷ insanlık adına kendine düstur edinmiştir⁵⁸ (Rousseau, 2009b: 79). Rousseau *II. Söylev*'de yöntemiyle ilgili şöyle der: “*Birtakım usavurmalara giriştim, görünüşe dayanan bazı sanılara varmak tehlikesini göze aldım; bunları yaparken sorunu çözümlenmek umudundan çok aydınlatma, gerçek durumuna indirgemek niyetiyle hareket ettim*” (Rousseau, 2009b: 80-81).

Rousseau, yöntemini ağırlıkla doğal durum ve doğal hukuk argümanlarıyla yürütmüştür. Rousseau Burlamaqui'nin doğal hukukun insanın doğasına ilişkin fikirleri olarak yorumladığına, bunun temel ilkelerinin insanın kendisinin bu doğasından ve yapısından çıkarması gerektiği düşüncesine değinir (Rousseau, 2009b: 81-82). Rousseau'ya göre, doğal hukukçular ancak şu noktada ittifak halindedir: Büyük bir bilge ve metafizikçi olmadan doğa kanununu anlamak ve bunun sonucu olarak ona uymak olanaksızdır. Bu, Rousseau için şu manaya gelir: “*İnsanlar toplumun kurulması için toplumun bağrında ancak çok zahmetle ancak çok az kişi için gelişen bilgileri kullanmak zorunda kalmışlardır*” (Rousseau, 2009b: 82-83). N. İleri bu noktada, Rousseau'nun ontolojisinde onun bu görüşünün bir kilometre taşı olduğunu, Rousseau'nun kanun fikrinin toplumda ancak geç zamanlarda çıkabileceğinin zira insan ve aklının tam teşekküllü olmadığını vurguladığının altını çizmiştir (İleri, 2009: 83). Bu sav Rousseau'nun sair doğal hukukçulardan kopuşuna işaret eder, zira o, “baştan sona” (bilinmeyenden bilinene) ilerleyerek tarihsel gerçekliğe daha yakın durur.

Rousseau ayrıca doğal hukukçuların tek boyutlu olma hatasından başka, insanın doğasına atfedilen düşünceleri insanların sahip olmadıkları bilgilerden çıkardıklarını belirtmektedir (Rousseau, 2009b: 83). “*Ortak yarar bakımından insanların*

⁵⁷ *Kendini tanı!*

⁵⁸ Rousseau Sokrates'ten sıkça bahsetmektedir. (2008b; 2009a)

üzerinde anlaşmaları uygun olacak olan kurallar araştırılmakla işe başlanır; sonra bunların evrensel uygulamalarından doğacak yaradan başka bir kanıt olmadığı halde, bu kuralların toplamına doğa kanunu ismi verilir” (Rousseau, 2009b: 83). Rousseau şüphesiz ki, tanımlamalar oluşturup nesnelerin doğasını keyfi biçimde kendine yontarak açıklamanın çok rahat bir tarz olduğuna da işaret eder. Bu arada Rousseau da objektif bir etüt yapıp doğal hukukun zorunlu şartını yerine getirmiş bir doğal hukukçu gibidir. Onun için bir kanunun, kanun olabilmesi için boyun eğenin iradesinin bilerek boyun eğmesi gerekir⁵⁹(Rousseau, 2009b). Rousseau'da çok sınırlı da olsa bir doğal hukuk mevcuttur. Ona göre *amour de soi*⁶⁰, merhamet ve özgecilik bunların üstünde temellenen akıl, doğal hukuku oluşturur. (Rousseau, 2009b: 84) Rousseau *Dağdan Mektuplar*'da da bu durumu, insanın doğal, tek tutkusunun *amour de soi* olduğunu söyleyerek vazetmiştir. Bunun iyilikle kötülükle alakası yoktur. İnsanın içinde bulunduğu koşullara göre daha iyi ya da daha kötü olabilir (aktaran Hançerlioğlu, 2007: 234). “(...)aslında yalıtılmış bir yaratık olan doğal insan, doğa yasası ve doğal hak öğretisinde bir ahlaksal ve toplumsal ilişkiler ağının parçası haline gelir” (Acar-Savran, 2013: 66). Tanrı ya da doğa tarafından verili olan, hak olarak kabul edilir. Bu, doğadan (kendiliğinden) olduğu için bir hak yaratır (Acar-Savran, 2013: 66).

Doğal hukuk anlayışına göre insanı insan yapmadan filozof yapmanın bir zorunluluğu yoktur (Rousseau, 2009b: 84). N. İleri'ye göre sair filozoflar moral hayatı akıl üstüne kurar. Bunlar bilgisiz halkı bunun dışında bırakırlar. Rousseau ise bilgecahil ayrımı yapmadan halkı bilumum moral hayatının içine koyar (İleri, 2009: 84). Zira duyarlılık herkeste mevcuttur. *Amour de soi*'nin sınırı özgecildir. Başkalarına fenalık etmek için özgeci tözün hudutlarından içeri girmek gerekir. Bu yüzden kimse kimseye fenalık etmez. Kimse kimseye fenalık yapmamak zorundaysa, bu onların akıllı değil vicdanlı, müşfik yapılarındandır. Bu duyarlılık herkeste ortak olduğuna

⁵⁹ Bu görüş sonra *Toplum Sözleşmesi*'nde yetkinleşecektir. (2009c)

⁶⁰ Bencillik içermeyen ben sevgisi, doğal olan kendini koruma güdüsüdür. *Amour de soi*, ce-reyan çarpınca irkilmek, fırtınada açıkta gezmek, kaynar suya dokunmamak gibidir. Hampsher-Monk'un da işaret ettiği üzere, bu kendini mühimseme durumu zararsızdır, doğaldır. Asıl sorun *amour propre*'dur. Bu kavram insanı muhteris yapan, kine sevk eden bir kendini beğenmedir; sunidir, patolojiktir (Hampsher-Monk, 2004: 215-216). Rousseau'ya göre *amour de soi* doğal halde mündemictir. Bu kavram ve onun uygarlıktan sonra başkalaşmış hali *amour propre*'la ilişkisi, vatanseverlik duygusunun irredentizm ya da rasizme dönüşmesine benzetilebilir.

göre, bir kimseye en azından öteki insanlardan kötü muamele edilmeyerek gerekli tüm hakları tanınmalıdır⁶¹ (Rousseau, 2009b: 85).

Rousseau, siyasal düşüncedeki özgürleşme mefhumuna temel mesele olarak yaklaşmıştır. Ona göre, efendiler tarafından yönetilmeye alışılmış olan insanlar, artık onlardan vazgeçmezler. Rousseau için bu kişiler boyunduruklarını atmaya kalkışarlarsa özgürlükten o kadar uzaklaşırlar ki özgürlüğe karşı dizginsiz başıboşluk diye addettikleri devrimler onların zincirlerini ağırlaştırmaktan başka bir şeye yaramaz (Rousseau, 2009b: 68). Bu düşüncesiyle Rousseau, özgürlük mefhumuyla ilgilenen diğer düşünürlerden farkını ortaya koyup özgürlük fenomeninin önünde daha yapısal sorunlar olduğunu ima ederek yöntemine ilişkin ipuçlarını verir. Ayrıca Rousseau, “*Tam anlamıyla mutlu olmanız için mutlu olmakla yetinmeyi bilmekten başka gereksinmeniz yoktur*” diyerek (Rousseau, 2009b: 72) kanaatkarlığa vurgu yapıp tamahkarlığı reddeder. Böylelikle mutluluk ve gereksinme mutlaklaştırılıp dolayımından koparılıp durağanlık kabul edilmektedir. Rousseau yönteminin genelinde açığa çıkacak bu anlayış, bu cümleyle serimlemesini yapmış olur.

Rousseau eserlerini görece dinsel hoşgörü ortamında vermiştir. O, dinin, doğa durumunu reddettiğini ama “insanlar serbest kalsaydı ne olurdu?” sorusunun zihni jimnastiğini yapmaktan men etmediğini yazar. Rousseau muhafazakarlığa da karşıdır. Zira o, kuramı ve eleştirel yorumunu dinden çıkararak, dini meşrulaştırmaları reddederek vazetmiştir (Rousseau, 2009b: 90). Bu noktada Rousseau'nun tarih felsefesiyle birlikte, yönteminin kritik analizine geçilebilir.

3.1.2.1 Sorunsalın Başlangıcı: Yöntemde Mutlakçılık

Rousseau *II. Söylev*'de tarih felsefesine ve yöntemindeki sıkıntılara ışık tutabilecek şöyle bir cümle sarf etmiştir: “(...)bahsettiğimiz insandan gayri hiçbir şey düşünmemek için zamanı ve mekanı unutarak” (Rousseau, 2009b: 90)... Rousseau burada doğa durumunu mutlaklaştırarak öznedenden muaf nesneyi ululamaktadır. Nes-

⁶¹ Bu görüşle İleri'nin de belirttiği üzere, Rousseau'daki demokratik düşüncelerin, kaynağını bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (İleri, 2009: 85).

ne, genel-soyut-mutlak insanla dolayım lanmamakta, akabinde insan da doğayla dolayım lanmadan tek başına ele alınmaktadır. O durumdaki saf, insan-doğa dikotomisi asal bir değere sahiptir. Rousseau yine *II. Söylev*'de , "*Ey insan!... tarihin işte buradadır. Ondan gelecek olan her şey doğru olacaktır. Benim istemeden katmış olacağımdan başka hiçbir şey yalan veya yanlış olmayacaktır*" demektedir (Rousseau, 2009b: 90). Bununla sadece, asal durumda bulunan insan ve doğanın "doğru" ve "meşru" olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Rousseau, "*Söz konusu edeceğim zamanlar, çok uzaklarda kaldı; o günden bu yana ne kadar çok değiştin!*" diyerek de bir "altın çağ" yaratıp o noktadan uzaklaşmayı, asallığın bozulması şeklinde değerlendireceğinin de sinyallerini vermiştir (Rousseau, 2009b: 90). "*Bireysel insanın durup kalmak isteyeceği bir çağ... belki geriye, eski hayata dönmeyi isteyebilirsin... senden sonra yaşamak bahtsızlığına uğrayacak olanlar hesabına duyulan büyük üzüntünün...*" diye devam etmektedir Rousseau (2009b: 91). Gidişatın iyi olmadığı böylelikle belirtilmiştir. Yalnız, Rousseau'nun bu noktadaki tavrı o kadar sekterdir ki, insanları panik haline sokmaya, kangren vücuda yayılmadan kesip atmaya davet eder gibi bir hali vardır. Buradan Rousseau'nun muhafazakar olduğu sonucuna da varılmamalıdır. Zira o, vazettiği tarih bozulmadan devam etseydi muhafazakar olurdu. Ona göre muhafazakar olması gerekenler kendisi gibi olanlardır. Bu sebeple onun düşüncesinde muhafazakarlar, halihazırda yanlış şeyi muhafaza ettikleri için şarlatandır.

Rousseau doğal insanın "doğal" gereksinim düzenini şöyle tasvir etmektedir: "*Onu bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı dereye susuzluğunu gideren, kendine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum. Böylece onun gereksinimleri giderilmiştir*" (Rousseau, 2009b: 94). Rousseau'ya göre insan, doğasında aşırı tembeldir. Salt zorunlu ihtiyaçları için tembellikten vazgeçer. Onca vahşiye durumlarını sevdiren de bu tatlı tasasızlık halidir. İnsanı huzursuz, öngörülü ve zinde yapan tutkularıdır ve bu durum sadece toplumda ortaya çıkar. Rousseau için varlığını sürdürmeye yönelik tutkusundan sonra insanın ilk ve en şiddetli tutkusu hiçbir şey yapmamaktır. Burada vahşi insan halinden memnun ve mutlaktır, amaçlı bir bilinçle doğayla dolayım lı değil, doğaya tesir etmeyen, doğanın da tesir etmediğidir (Rousseau, 2007: 42). "*Dikkatlice bakıldığında görüle-*

cektir ki bizim toplumumuzda bile herkes dinlenmeye ulaşmak için çalışır. Bizi çalışkan kılan hala tembelliktir” (Rousseau, 2007: 42).

Rousseau'ya göre, doğaya mukavemet etmek bazı fiziki hastalıklar getirmiştir. Bu sebeple o, "doğa bizim sağlıklı olmamızı alnımıza yazdıysa, düşünme halinin doğaya aykırı olduğunu, düşünen insanın yozlaşmış bir canlı olduğunu" uslamlayarak antirasyonalizmi vurgulayan bir içtihadı ulaştırmıştır (Rousseau, 2009b: 98). Rousseau bu hal tarzıyla yöntemini epistemolojik arızaya sokmaktadır. Boguslavski ve Karpuşin'in değindiği üzere, insan nesneden aldığı özneyi işleyip tekrar nesneye yönelir. Ancak bu yeni nesne-özne birlikteliği, yeni bir ilişki oluşturarak tekrardan özne ve nesneyi beraber dolayımına iter. Sosyal pratikte özne, nesne karşısında edilgin değil, etkindir. Netice itibarıyla özne ve nesnenin birbirini değiştirmesi kabildir (Boguslavski, Karpuşin, vd, 2006: 52-53). Rousseau ise burada nesneden alınımı öznenin işlememesi gerektiğini, işlerse hastalıkların doğacağını bildirir. Rousseau'nun yine bir uslamlayamayla fizyolojik rahatsızlıkları sosyolojiye adapte edeceğini düşünmek çok da zor olmayacaktır. Nitekim neden sonra Rousseau, insanın kendine sağladığı rahatlık ve kolaylıkların insanlığı soysuzlaştıran özel nedenler olduğunu savunacaktır (Rousseau, 2009b: 100).

Rousseau'nun yönteminde zaman zaman sınırlı bir diyalektik ferasetin de izleri görülür. Söz gelimi Rousseau'ya göre, doğa bütün hayvanlara emreder, hayvanlar da buna uyar. Ona göre insan da aynı etkiyi duyar; fakat o, buna riayet ya da mukavemet etmekte kendini özgür bilir. Onun ruhunun tinselliği bu özgürlüğün bilincine ulaşmasında kendini gösterir çünkü ona göre fizik, duyuların mekanizmasını, düşüncelerin meydana gelişini bir dereceye kadar açıklar; fakat seçme iradesinde salt tinsel eylemler bulunmaktadır ve o, mekanik kanunlarının bu eylemlerin hiçbiri hakkında bir şey açıklamayacağını savunur (Rousseau, 2009b: 103). Rousseau bu noktada Hegelci tin öğretisine yaklaşmıştır. O, insanın kendinde de bir şeyler olduğunu (töz) ve bunun doğadan bir kabule ya da reddedişe kaynak olabileceğini vurgulayarak mekanizmi mahkum eder (Rousseau, 2009b: 103). Rousseau'nun mekanizmi mahkum ederek sosyal teoride ileriye doğru bir adım attığı söylenebilir. Ancak o, öznenin kudretini de görmeyerek bir adım sonra kendi kendini durdurmaktadır. Bu noktada

doğa ve insan mutlaklaştırılarak öznenin, tözüne uygun olarak verili olanı (doğayı) işleyip başka bir "doğa-insan" çıktısı sunabileceği reddedilmiştir.

Bunlarla beraber Rousseau'nun anlaşılmasını zora sokan bir argümanı daha vardır: "yetkinleşme yetisi"! Rousseau, bu yetiyi sisteminde merkez bir konuma yerleştirmektedir. Zira ona göre diğer yetiler, yetkinleşme yetisinden neşet etmektedir (Rousseau, 2009b: 103). Bu savla, bir çeşit ilerlemeci yaklaşımın derpiş edildiği sarıhtır; ancak bu, mutlaklar arasından birini seçerek ilerleyen bir karakterdedir. Doğa ve insan aynı anda zuhur ettikten sonra, Rousseau tarafından bunların mutlaklığı yansıtılmıştır; fakat bunların nasıl olup mutlak kalabildikleri yansıtılmayarak bu izlek spekülatif bir şekilde takip edilmiştir. Rousseau'ya göre yetkinleşme yetisi, insanın kodunda olan ve bir süre de yaşanmış masumiyet ve dinginliği yok ederek yerine felaketleri getirmiştir. Ona göre insanın bilgi ve hatalarını, rezalet ve erdemlerini ortaya çıkararak insanı, kendi kendinin despotu haline getirenin bu yeti olduğunu kabul etmek hazin olmuştur (Rousseau, 2009b: 104). Burada görüldüğü üzere söz konusu yeti, mutlaklaştırılarak katastrofik sonuçlar açığa çıkınca da durdurulmaktadır. Rousseau bu noktada kendi düşüncesiyle çelişerek yetinin durduğu anda özneye girdi sağlamamaktadır. Halbuki özne her durumda kendi yetkinleşme yetisiyle dolayımладыğı nesneden gayriihtiyari veri (girdi) alır. Önemli olan özne tarafından "felaket"lerin nesnel bilincinin yakalanmasıdır. Bu bilinç oluştuğunda insan da mütekamiliyet güdüsünü bağrında taşıyorsa, "felaket"lerin de üstüne gidebilmelidir.

Rousseau yetkinleşmeyi sınırsız bir yeti olarak ele almaktadır. Ancak tarihin ilerleyen dönemlerinde söz konusu yetiyi durdurup sınırlamaktadır. Rousseau yukarıda da değinildiği gibi, geleceğe güvenle bakamadığından yetiyi durdurarak o noktadan sonra görmezden gelmek ister. Onun eksikliğinin nesne ve özne mutlaklığı olduğu göze çarpmaktadır. Rousseau, bunları dolayımласaydı özne, geleceğe güvenle bakma ihtimaliyle nesnel durum için uğraşabilir, sürecin inkişafı da gereken geri beslemeyi özneye sağlayabilirdi. Söz konusu yetkinleşme sürecini kesme işlemi, Rousseau düşüncesini totalitarizme sürüklenme olasılığını gündeme taşımıştır. Muhtemelen Rousseau'nun karamsar teorisyenliği, insanlığın selametini operasyonel çözümde gören icracılara da cüret vermiştir. Bu noktada Rousseau'nun yönteminin,

amacını başka bir yere çekme sinyalini de vermektedir. Bunun yerine immün sistemi besleyip onu destekleyecek bir teorinin, tarihsel-toplumsal sancıları azaltabileceğini söylemek mümkün olabilirdi. Zira Rousseau'nun kendi mantığının başlangıç noktaları da bu savı destekler niteliktedir. Rousseau'nun postulatları da amacına uygun araçlar derpiş etmektedir: merhamet, özgecilik, yetkinleşme, amour de soi... (Rousseau, 2009b: 103)

Rousseau için insan doğasında kötüye yol açmadan kullanabileceği özellikler vardır. Bunlardan biri de taklittir. Ona göre taklit, doğa durumundaki insanın gelişmesi için kaçınılmazdır. Ancak toplum içinde insanın doğasından gelen taklit, insanlar arasındaki huzursuzluğu yalazlayan *amour propre* duygusunu tetiklediğinden, doğal durum dışında Rousseau'ya göre insanlık aleyhine çalışır (Rousseau, 2013: 111). “İnsan taklitçidir hatta hayvan da öyledir; taklit etme zevki doğada gayet düzenlidir, ama toplumda kötülüğe dönüşür... Bizdeki taklidin temelinde her zaman kendini kendi dışına taşıma arzusu vardır” (Rousseau, 2013: 111). İnsanın kendinden üstün olanı taklit etmesi insanı, kendiliğinden koparmaktadır. Rousseau eğitimcilik işinde başarılı olunursa pedagojik eserindeki (2013) Emile karakterinin böyle bir istek duymayacağına inanmaktadır. Elbette ki, burada Emile bir metafordur. Rousseau'nun asıl mesajı ise eğitimin, toplumu dıştan içe, üstyapıdan altyapıya başarılı ve tartışmasız bir şekilde tanzim edebileceği inancıdır. Rousseau yöntemi bu doğrultudadır. Taklitçiliğin inkişafı kötü olan toplumu daha da kötü hale sürüklemektedir. Rousseau felsefesinde daha da kötünün ise sonu yoktur. Toplumsal iç değişkenlerden kaynaklı bir sıçrama Rousseau tarafından tasavvur edilmez. Bu sebeple de onun yöntemi müdahalecilik güdüsü taşır. Müdahalecilik de tamamen dıştan ve üstten gelir. Zira Rousseau için kötüye gidiş behemehal durdurulmalıdır.

Rousseau'da, *amour propre* insanda kodludur ve *amour de soi*'nin de içindedir. Hatta *amour propre*, *amour de soi* yüzünden açığa çıkmaktadır (Rousseau, 2009b; 2013: 284). Rousseau düşüncesinde, *amour de soi* -özgecilik dengesinde, birincisi nicelik olarak aşırı çoğalarak özgeciliği bastırırsa, bu artış niteliksel bir değişim yaratır ve *amour de soi*, *amour propre*'u doğurur. Mamafih, özgecilik ve

amour de soi tamamen kaybolmaz, orada bir yerdedir, bastırılıp üstü örtülmüştür.⁶² Hampsher-Monk'un da bu konuda belirttiği üzere, "şey"lere bağımlılık zararsızdır. Rousseau'da özgürlüğü şeylere bağımlılık değil, insana bağımlılık engellemektedir. Rousseau'da şeylere bağımlılık *amour de soi* ile ilişkilendirilir. İnsana bağımlılık ise *amour propre* ile alakalıdır⁶³ (Hampsher-Monk, 2004: 222-224).

Rousseau'da efendi-köle (tahakküm eden-boyun eğen) ilişkisi herkesin ahlakını bozar. "*Toplumda bu kötülüğe bir çare varsa, bu, insanın yerine yasayı koymak ve genel iradeleri her türlü özel iradenin eyleminden üstün, gerçek bir güçle donatmaktadır*" (Rousseau, 2013: 78). Rousseau hemen ardından da ulusların yasalarının doğa yasaları gibi insan gücünün madun edemeyeceği yasalar olsaydı, insana bağımlılığın şeylere bağımlılığa dönüşüp doğa durumu avantajlarıyla özgürlük ve cumhuriyet tabanında birleşeceğini savunmaktadır (Rousseau, 2013: 78). Rousseau, siyaset teorisinin özünü *Toplum Sözleşmesi*'ndeki konsolidatif düşüncüyü de böylelikle *Emile*'de vurgulamış olur. O, gözü geçmişte kalsa da bir şekilde doğa halinin olumlu tarafıyla uygarlığın olumlu taraflarını birleştirmek ister. "*İnsanı toplumsal yapan şey zayıflığıdır. Yürekerimizi insanlığa iten, ortak sefilliklerimizdir... Her türlü bağımlılık bir yetersizlik göstergesidir. Başkalarına hiç gereksinim duymasaydık onlarla birleşmeyi hiç düşünmezdik*" (Rousseau, 2013: 297). Rousseau'nun eserlerinde derpiş ettiği, "doğa karşısında insanın çaresizliği, insanlığı toplu yaşama iter" şeklindeki mekanik-deterministik görüşüyle yukarıdaki alıntı örtüşmektedir (Rousseau, 2013: 298). Burada Acar-Savran'ın da işaret ettiği üzere, zorunluluk kavramı sihirli kavramdır. Zira zorunluluk kavramı hem şeylere bağımlılığı hem de insanın ihtiyacını kendi kendine giderebildiğini içerir (Acar-Savran, 2013: 79). Tüm bunlar Rousseau'nun amacına uygundur. Ancak öte tarafta Rousseau'nun metodik hata ve eksiklikleri amacını saptırabilme potansiyelini de içermektedir. Rousseau kuramının diyalektikimsi yapısı bunları söyler (2009b); ancak Rousseau, kendi eliyle diyalekti-

⁶² Silier bu noktada, Rousseau'daki insan modelinin iki karakterli olduğuna değinir. (Silier, 2013: 82) Bu ikili karakter yapısı Stevenson'ın (2012) insanın karikatürize edilmiş iyi ve kötü yanlarının birlikte varolduğunu işleyen "Dr. Jekyll-Mr. Hyde" fantazmasına benzemektedir.

⁶³ Bu minvalde Rousseau, iki tür bağımlılık olduğunu savunur: biri şeylere (nesnelere) bağımlılık, diğeri de insanlara bağımlılık. Bunlardan ilki doğal ve selimken ikincisi toplumsal ve habistir. Şeylere bağımlılığın ahlaki bir boyutu olmadığından özgürlüğe ket vurmaz. İnsanlara bağımlılık ise Rousseau için düzensiz olduğu için birinci dereceden özgürlüğe engeldir (Rousseau, 2013: 78).

ğini kendine ters düşen şekilde bozar. Zira Rousseau rasyonalizminin ileri sürdüğü yetkinleşme yetisi, tarih felsefesinin bir noktasında özne-nesne dolayımını yadsımaya başlar. Burada da aşırı romantizm rasyonaliteye çelme takmış gibi gözükür.⁶⁴

Bu noktada Rousseau'nun diyalektikvari yönlerine de tekrar bakmak yerinde olacaktır. Rousseau için insan anlayışı tutkulara çok şey borçludur, akıl tutkuların faaliyetiyle yetkinleştir ve olgunlaşır. Rousseau'ya göre insan ancak istifade etmek için bilmeye çalışır. Arzuları ve korkuları olmayan bir kimse düşünme zahmetine katlanmaz. Tutkular kaynaklarını gereksinmelerden alıp ilerlemelerini bilgiden sağlar (Rousseau, 2009b: 105).

"(...)ancak bizde uyandırdıkları fikirler ya da doğanın basit dürtüleri üzerine nesnelere arzu edilebilir ya da onlardan korkulabilir, her türlü bilgiden, aydınlıktan yoksun olan vahşi insan sadece doğanın verdiği bu basit dürtüleri duyabilir, onun arzuları maddi gereksinmelerini aşmaz; onun evrende tanıdığı maddi gereksinmeler, sadece yiyecek, bir dişi⁶⁵, bir de dinlenmedir; tek korktuğu acı duymak ve açlıktır" (Rousseau, 2009b: 105).

Doğa ve insan birlikte varolduğunda, mutlaklık bozularak dolayımın açığa çıkıp saflığı yitirmeye başlaması gerekmektedir. Bu "diyalekt" emek ve bilinç faktörünü birlikte içermediği için tümüyle aşmacı bir karaktere bürünmemektedir. İlerleme-dinamizm rastlantılara bağlı gibidir. Bu diyalektiğin verilmesi gereği, aşmayı da kastetmesi lazımdır; ancak "aşma" yadsınmaktadır. Akal da bu minvalde, Rousseau'nun sivil olmayan toplumdaki sivil topluma geçişin "bilinçli" bir eylemle değil, "rastlantısal" olduğuna değinmektedir (Akal, 2012: 114).

"Gereksinme- tutku- anlayış- gereksinme- tutku-..." çizgisini Rousseau iyi etüt etmiştir. Nuri İleri'ye göre bu bir diyalektiktir; ancak sosyal pratik içermeyen bir diyalektiktir (İleri, 2009: 105). İleri'nin de belirttiği üzere anlayış-gereksinme diyalekti

⁶⁴ Isaiah Berlin, Rousseau'da romantik ve rasyonalist karakter yapısının bir arada bulunduğuna işaret etmektedir (Berlin, 2010: 25; 73-74).

⁶⁵ Rousseau doğa durumu tasavvurunun eril bir karakterde olduğu anlaşılmaktadır.

sosyal pratikle beslenir⁶⁶ (İleri, 2009: 105). Bu noktada Rousseau'nun kuramı kendi içinde ciddi bir sorunla karşı karşıyadır. Rousseau diyalektik anlayışı sezmiş ama tekil insanda bırakıp sadece ona özgüleyerek sosyal pratikte özne-nesne diyalektiğini yakalayamamış gözükür. Doğal insan doğayla dolaymlandığı an (ilk gereksinmesini giderdiği an) ilerlemenin (Rousseaucu manada "bozulma"nın) başlaması gerektiği yerde bu durum, Rousseau tarafından tasavvur edilmeyerek ilk sunumdan sonra diyalektik dural hale getirilir. Yani diyalektik kaybedilir⁶⁷ (Rousseau, 2009b: 104-105).

"Fizik ihtiyacının ötesindeki her şey kötülük kaynağıdır. Doğa bize çok fazla ihtiyaç verir; ve bu ihtiyaçları gereksiz yere çoğaltmak ve böylece ruhu büyük bir bağımlılık içine atmak en azından çok büyük bir ihtiyatsızlıktır" (Rousseau, 2009a: 147). Fizik ihtiyaçlar asgari olarak karşılanınca da insan, ihtiyaç olarak başka şeyler görmeye başlar. Eskiden, çarık bir ihtiyaç olarak görülmekteyse bugün için ayakkabı bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Burada da insanların doğa tarafından güdülenen insanın da buna uygun olarak yeni üretimler yapması Rousseau tarafından yadsınarak insanın gelişimci ve aşama kateden doğasına ters bir şekilde insan ve doğa mutlaklaştırılır.

"Boş hayaller ardında koşmamak için, toplumsal durumumuza uygun olanı unutmayalım" (Rousseau, 2013: 70). *"Mutlak mutluluğun ya da mutsuzluğun ne olduğunu bilmiyoruz. (...)en mutlu insan en az acı çeken insan, en mutsuz insan en az zevk duyan insan. (...)öyleyse insanın bu dünyadaki mutluluğu olumsuz bir durumdan başka bir şey değildir; bu mutluluğu çektiği acıların azlığıyla ölçmek gerekir"* (Rousseau, 2013: 70). Rousseau'ya göre mutsuzluk, arzularımızla yetilerimizin durumuna bağlıdır. *"Yetileri arzularına denk olan duyarlı bir kimse kesinlikle mutlu bir kimse olacaktır"* (Rousseau, 2013: 70). Doğa halindeki insan buna uygun bir insan-

⁶⁶ Boguslavski ve Karpuşin, modern metafizik ve eski materyalizmin pratikle beslenmeyerek arıza verdiğine dikkat çekmektedirler. Bu arzuları gideren ise diyalektik kavramı olmuştur. Böylelikle özne-nesne dolayımı veri kabul edilerek öznenin pratikten beslendiği, sonuç olarak da buna uygun olarak öznenin nesneye bir bilinçle tekrar yönelerek başka bir düzeyde dolayımına girdiği, diyalektik sayesinde gözler önüne serilmiştir. (Boguslavski, Karpuşin, vd, 2006: 52-55) Şenel de bu durumu bilginin, kameranın görüntüleri kaydettiği gibi oluşmadığını, insanın yararlanma, sakınma, değiştirme, etkileme gibi eylemliliği içinde oluştuğunu dile getirerek belirtir. Onun aktardığı üzere bilgi, çaba ve bilinç öğeleri sayesinde teori-pratik ilişkisiyle elde edilir (Şenel, 2001: 126-127).

⁶⁷ Herakleitos'un konuyla ilgili ünlü aforizması hatıra getirilmelidir.

dır. Yaşamı idame ettirmesi için gereken arzular ve arzuların giderilmesi için gerekli yetiler insana içkindir (Rousseau, 2013: 70). Rousseau'ya göre arzuları uyaran ve besleyen, insanda büyük tatminsizlik ve maymun iştahlılığa yol açan şey hayal gücü ve dolayısıyla gelişme yetisidir (Rousseau, 2013: 71). “(...)başlangıçta el altındaymış gibi görünen nesne öyle çabuk kaçar ki farkına bile varılmaz; kendisine ulaşıldığı sanıldığında da şekil değiştirip uzakta önümüzde görünür. (...)zevke ne kadar ulaşırsak, mutluluk da o ölçüde uzaklaşır (Rousseau, 2013: 71). Rousseau için doğa durumuna ne kadar yakın olunursa yeti-arzu arasındaki fark o kadar küçük olur. O, insanın doğal durumda gücü ve gereksinimlerinin ölçülü olduğunu dile getirir. Ancak gereksinimler arttığında artık öteki insanlardan vazgeçilemez “(...)arzuları bütün doğayı kucakladığında bunları doyurabilmek neredeyse bütün insanların yardımıyla mümkün olabilir... Birbirimize düşman oldukça birbirimizden vazgeçmemiz de zorlaşır.” (Rousseau, 2008b: 39). “Mutsuzluk şeylerden yoksun olmakta değil, kendini hissettiren gereksinimdedir” (Rousseau, 2013: 71). Rousseau'nun buralarda da hep gözü arkadadır. “Her insan mutlu olmak ister, ama mutluluğun ne olduğunu bilmekle işe başlamak gerekir. Doğal insanın mutluluğu yaşamı kadar basittir ve mutluluk acı çekmemeyi bilmekte toplanır, onu oluşturan sağlıktır, özgürlüktür, zorunlu olandır (Rousseau, 2013: 228). Rousseau doğal insan, doğa durum tasavvuru mutluluğu da getirdiği için bunları olumlar. Zorunluluk yine ön plandadır ve zorunluluk Rousseau'ya göre mutluluğa içkin olandır. Rousseau'nun zorunluluk deyişinden son derece rafine yeme-içme, korunma ve cinsellik güduları anlaşılmalıdır. O bu hususta, “Doğal tutkularımız çok sınırlıdır, bunlar bizim özgürlüğümüzün araçlarıdır amaçları yaşamımızı korumaktır” der (Rousseau, 2013: 283). Ayrıca Rousseau bu minvalde şunları da söylemektedir. “İnsanların kendileriyle uyumlu, tutarlı olmalarını, görünmek istedikleri gibi olmalarını ve olmak istedikleri gibi görünmelerini sağlayın...” (Rousseau, 2008b: 68) “Nesnelere iştahımızla, insanlara duygularımızla, her ikisine de alışkanlıklarımızla bağlıyız... insanın öyle bir yapısı vardır ki iştahları ihtiyaçlarından doğar ve alışkanlıkları doğurur” (Rousseau, 2008b: 91). “İradesini gerçekleştiren tek insan, bunun için başkasının yardımına gereksinimi olmayan insandır. Buradan, tüm iyiliklerin en başta geleninin otorite değil, özgürlük olduğu sonucu çıkar. Gerçekten özgür olan yapabileceğini ister ve hoşuna gideni yapar. İşte benim temel özdeyişim” (Rousseau, 2013: 76). Rousseau mutlulukla özgürlük alanın-

da bir ilişki kurar. Ona göre istediğini yapan her kimse, gereksinimleri gücünü aşıyorsa mutlu değildir... (Rousseau, 2013)

Rousseau, “*İnsan, doğa halinde yaşamak için gereken her şeye içgüdüsel olarak sahiptir; toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir.*” der (Rousseau, 2009b: 117). Rousseau’ya göre, insanlar arasında hiçbir ahlaki ilişki olmadığı ya da kabul edilmiş görev olmadığı için iyi veya kötü yoktur. Onun için, doğaya uygun olan iyi ve erdemli, doğaya zıt olana ise kötü ve yoz denilebilir (Rousseau, 2009b: 117). Bu noktada aşmacı bir süreç değil, bir çeşit “ehvenişer” anlayışı, mutlaklaştırılmış haller suretiyle (uygar hal-doğal hal) temayüz etmektedir. Rousseau’ya göre uygarlaşmış insanın, erdemlerinin kusurlarından ya da erdemlerinin yararının kusurlarının tehlikesinden daha iyi olup olmadığını ölçüp biçmek yerinde bir davranıştır (Rousseau, 2009b: 117). Rousseau da Hobbes’un “doğa herkese her şey üzerinde hak vermiştir” görüşünü benimser. Ancak Hobbes, ona göre, insanın kendini mühimseme aksiyomundan sonra şaşırır. Toplumun esiri olan ve kanunları zorunlu kılan birçok tutkunun giderilmesine gereksinim de katılarak doğa durumu yanlış bir yöne sevk edilir⁶⁸ (Rousseau, 2009b: 117).

Rousseau için, Tanrı’nın uygun gördüğü cahillikten kurtulmak için harcanılan boş çabaların cezası lükse, ahlaksızlığa ve köleliğe düşmek olmuştur. Ona göre Tanrı, yaptığı her şey üstüne kalın bir örtü çekerek insanlığı boş araştırmalardan kurtarmak istemiştir (Rousseau, 2009a: 57). Rousseau tarzına uygun bir şekilde *Emile* de çarpıcı bir cümle ile başlar. “*Her şey, Yaratıcı’nın elinden çıktığında iyidir; insanoğlunun elinde bozulur*” (Rousseau, 2013: 5). “*İnsanın yüreğinde doğuştan ahlak bozukluğu hiç yoktur. Nasıl ve nereden yüreğimize girdiğini söylemeyeceğimiz tek bir kötülük bulunmaz. İnsanın tek doğal tutkusu kendine olan sevgisi ya da özsaygısıdır*”⁶⁹ (Rousseau, 2013: 91). Bu sebeple Rousseau için, insanın Yaratıcının elinden çıktığı gibi kendine uygun yetiştirilmesi, “bozulma”yı engelleyerek insanın bozucu etkisini yok edebilecektir. Rousseau’nun *Emile*’i yazmasının sebebi budur: insanın doğasına uygun yetiştirilerek insanın özüne yakışan bir “insanlık” yaratmak... “*(...)tüm*

⁶⁸ Rousseau, kuramında metot olarak Hobbes ve Locke’u kendi mantıklarındaki hatadan eleştirdiği görülmektedir.

⁶⁹ *Amour de soi*

toplumsal kurumlar insanın içindeki doğayı yok eder. Doğa burada bir yolun ortasında rastlantı sonucu bitmiş bir ağaççık gibi olur, yoldan geçenler onun her yerine çarparak ve onu her yöne bükerek çok geçmeden yok ederdi” (Rousseau, 2013: 5). Rousseau bu anlayışına göre doğayı mutlaklaştırarak sosyal dolayımı, karşılıklı etki-leşimi reddetmek istemekte ve tarih felsefesini bu yöntemle baştan sakatlamakta, dolayısıyla da demokrasi-totalitarizm sorunsalında nirengi noktasını da oluşturmaktadır. “*Doğayla ya da toplumsal kurumlarla savaşmak zorunda kalındığında bir insan ya da yurttaş oluşturma arasında bir seçim yapmak gerekir çünkü ikisini aynı zamanda oluşturamayız*” (Rousseau, 2013: 8). Rousseau’nun siyah ya da beyaz anlayışına dayanan mahut tavrı sürmekte, ilişkiye almaktan ziyade ayırıcılığı göze çarp-maktadır.

“*İnsanoğlu, artık kötülüğün yaratıcısını arama, bu yaratıcı sensin*” (Rousseau, 2013: 393). Bu cümle insanın ve toplumun bozucu etkisini göstermekte ancak insan o noktada kalmakta Rousseau’nun da kabul ettiği gelişme yetisi kötülük-ten ders çıkarma ve bunları düzeltme iradesiyle birleşmemektedir. Rousseau bu nok-tada tıkanmaktadır. “*Uygar insan kölelik içinde doğar, yaşar ve ölür. Doğuşunda bir kundak içinde dirilir; öldüğünde bir tabutun içine çivilenir; insan şeklini koruduğu sürece kurumlarımız tarafından zincirlenir*” (Rousseau, 2013: 13). Rousseau’nun yazdığı bu satırlar, doğadan kopmuş insanın esaret batağına saplandığını ve mahut kölelik durumunun yeniden üretildiğini vurgulayarak doğayı olumlarken, toplumu mahkum eder.

Kötülük genellikle empati eksikliği olarak değerlendirilmektedir. Rousseau da bu görüştedir. “*Merhamet bizi acı çeken insanın yerine koyan duygu vahşi insanda karanlık ve canlı uygar insanda gelişmiş fakat zayıf...*” (Rousseau, 2009b: 121) Rousseau’ya göre merhamet, sivil durumdan önceki kanun mefhumunun yerini dol-duran doğal bir duygu olup insanın kendisini sevme faaliyetini yumuşatarak insan türünün karşılıklı olarak muhafazasına yardım eder (Rousseau, 2009b: 123). Yani *amour de soi*’ye niteliksel bir dönüşüm yaşatmayan merhamettir. Bu noktada Rousseau’nun yöntemsel olarak aşmacılığı (üstesinden gelme) benimsemek yerine zımni olarak bastırma yolunu tercih ettiği görülebilir zira pozitif hukukla *amour de*

soi'yi muhafaza etmenin ne kadar geçerli olduğu tartışma götürür bir konudur. Rousseau kanunlar marifetiyle *amour de soi*'nin yansıtılabileceğini zımnem belirtmektedir (Rousseau, 2009b: 123).

Rousseau, *II. Söylev*'de (2009b: 124) "*Tutkuların şiddeti ne kadar artarsa bunları durdurmak için kanunların o kadar zorunlu olduğunu kabul etmek gerekir.*" diyerek de aşmacılığı benimsemeyip yöntem olarak sorunları çözmek yerine pozitivizmden mülhem "bastırma"ya yöneldiği gözlemlenebilir.⁷⁰ Bu hal tarzı belki toplumsal sorunların semptomları giderir fakat enfeksiyonu ortadan kaldırmaz. Bu durumu sezmiş olabilecek ki hemen sonra Rousseau şunu ekler: "*Suçların bu bakımdan kanunların yetersizliğini göstermesinden başka, bu düzensizliklerin bu kanunların kendisinden doğmuş olup olmadığını araştırmak da yerinde olacaktır*" (Rousseau, 2009b: 124). Bu cümle Rousseau kuramında önemli yer tutan meşru toplumun genel irade yolunda demokrasiye ihtiyaç duyduğunu ortaya koyan, Rousseau'yu demokrasi havariliğine soyunduran sorundur. Böylelikle Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nden önce, ilk olarak çizdiği gayrimeşru toplumun, sosyo-ekonomik bir temelde ele alınıp bunun realitesinin de bu temele bağlanabileceğini gözler önüne serer (Rousseau, 2009b: 124).

Rousseau'ya göre insanın iki cins şeklinde var olması "tutkun"luğa sebep olan *amour propre* duygusunun ortaya çıkmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Ona göre insanın kendisiyle türdeşlerini kıyasladığı ilk an cinsellik duygusundan ileri gelir.

"Sevilmek için, insanın kendisini sevmeye değer kılmaması gerekir. Tercih edilmek içinse, insanın kendisini en azından sevilen kişinin gözünde, bir başkasından,

⁷⁰ Rousseau'nun, mutlakçı-mekanik anlayışından mülhem yasakçı-bastırıcı yöntemine şuradan da dayanak bulunabilir. O, Antik Yunan'da kurumların çoğunda görülen bilgeliklerin yurttaşların rahat ve yerleşik meslekler yapmalarını yasakladığını, bu uğraşların bedeni zayıflatıp bozarak ruhunun gücünü azalttığını belirtmiştir. Zira ona göre "yeni yeni icatlar çıkarmak", mutsuzluk yani yeni ihtiyaçlar demektir (Rousseau, 2009a: 65). Kısacası Rousseau, "bu şaraptan içersen müptela olur yoksunluk haline düşersin insanlığı da çökertirsin" demektir (Rousseau, 2009a). Ayrıca Rousseau reddetme yöntemi şu noktada da açık olur. *I. Söylev*'e eleştiri yazarlardan birisi, bilimin muhtemel yararlarından dolayı gelişmelerine izin verilmesi gerektiğini savunurken Rousseau kendi görüşünü, "bilim ahlakı çökertiyorsa insanlar onunla daha az uğraşmalıdırlar" şeklinde dile getirir (Rousseau, 2009a: 83).

herkesten daha çok sevlmeye değer kılmaması gerekir. İşte bu yüzden insanın bakışları ilk kez türdeşleri üzerine çevrilir, işte bu yüzden onlarla ilk kez kıyaslamalar başlar, gıpta, rekabet ve kıskançlık ortaya çıkar” (Rousseau, 2013: 287).

Rekabet ve kıskançlık insanın kendi içinde, doğal olan *amour de soi*'yi *amour propre*'a dönüştürür ve bu güdü insanların zararına beslenir (Rousseau, 2013: 287). “Rousseau’ya göre *amour de soi*’nin *amour propre*’a dönüşerek bu kıyaslamaya bağlı tüm tutkuların doğmaya başladıkları nokta burasıdır (Rousseau, 2013: 287). *Siyasal Fragmanlar*’da da bu minvalde belirtildiği üzere Rousseau, “karşılaştırma”yı insanın kendisini başkasının dolayımıyla tanımlaması, başkaları üzerinden hareket etmesi ve *amour propre* duygusunun ve toplumdaki düzensizliklerin kaynağı şeklinde değerlendirir. “*İnsan kendisini başkalarıyla karşılaştırmaya başlar başlamaz, kaçınılmaz biçimde düşmanları olur onların...*” (Rousseau, 2008b: 38) Rousseau için herkes en zengin, en mutlu, en güçlü olmak isteyeceği için herkes birbiri için üstesinden gelinmesi gereken bir engeldir (Rousseau, 2008b: 38). Katkısız saf doğal durumda olabildiğince çok insan iyi ve mutludur (Rousseau, 2008b: 35). “*(...)bir zaman geldi ki mutluluk duygusu görelî oldu ve insanlar kendilerinin mutlu olup olmadıklarını başkaları aracılığıyla değerlendirmeye başladılar*” (Rousseau, 2008b: 36). İnsan tek başına yaşasaydı Rousseau’ya göre canlılar içinde en zayıf türlerden biri olurdu, onu mükemmelleştirebilen birlikte yaşama yani toplumdur.⁷¹ Buna mukabil “*Bütün düzensizliklerin nedeni insanın yapısından çok toplumların yapısıdır...*” der Rousseau (Rousseau, 2008b: 37). Böylelikle Hobbes'un insan tasavvuru reddedilirken siyaset teorisinde de dizayn fikri ve üstyapısalcılığa kapı aralanır.

“Düşünme, fikirlerin karşılaştırılmasından doğar, onları karşılaştırmaya yönelen ise fikirlerin çokluğudur” (Rousseau, 2007: 36). Rousseau’ya göre tek bir nesne gören onu karşılaştıramaz. Bidayetinden beri az sayıda şey görenler de (ve aynı şeyi sürekli görenler de) bunları karşılaştıramaz. Zira duyumsayıştaki alışkanlık bunları dikkate değer kılmaz. Ona göre yeni bir nesne duyumsandığında ise, o nesne bilinmek istenir. Diğer alışkanlıklarla onun arasında karşılaştırma yapılarak anlamaya çalışılır. Bu durum Rousseau’ya göre barbar toplumlara da adapte edilirse mesele

⁷¹ Buradaki mükemmellik sözcüğü moral anlamıyla değil, maddi anlamda kullanılmıştır.

daha iyi anlaşılabilir. Zira onlar, yakın çevrelerin dışında bir şey bilmediklerinden ne diğerlerini tanımışlar ne de alışkanlıktan ötürü kendi içlerini anlayabilmişlerdir (Rousseau, 2007: 36). Rousseau için onlar, bütün duygularını, iyiliklerini kendi içlerine yöneltmişler, diğerlerine karşı tiksinti duymuşlar, diğerlerini şeytanlaştırarak sadece bilmedikleri şeyden nefret etmişlerdir (Rousseau, 2007: 37). Rousseau için barbarlık çağında insanlar birleşik değil ayrıktır. Herkes her şeyin efendisidir; ancak her şey salt elinin altındakidir. Çünkü insan ondan başka bir şey bilmez, arzulamaz. Gereksinmeler onları yaklaştırmaktan çok uzaklaştırmaktadır. İnsanlar karşılıklı olarak insan olarak algıladıklarında ise saldırı başlamaktadır. Rousseau'ya göre insanlar çok az karşılaşmaktadırlar ve her yerde savaş durumu egemen olmasına rağmen yeryüzü barış içindedir (Rousseau, 2007: 37). Bu noktada ise insan-insan mutluluğu kenara bırakılmıştır. Yakın çevre-yakın çevre, kabile-kabile, aile-aile mutluluğu baş göstermektedir. Bu saldırı fikri ise aşmaktan, dolayımından öte mutluluğu sürekli kılmak demektir. Rousseau'nun bu noktadaki savaşım tasavvuru da Hobbesçu kurumsallaşmış bencillik savaşımı değil, *amour de soi*'den neşet eden korkma, müdafaa savaşımıdır.

Rousseau'ya göre başkalarıyla karşılaşan ilk insan, karşısındaki dev sanıp evvela ondan korkar (Rousseau, 2007: 11). Bu, insanın mutlak durumuna çok bariz bir örnektir. Dolayimsız, insan-insan “ilişkisi” en başta mevcut olmakla birlikte, çeşitli ilineksel olaylara kadar böyle gider. İçi boş biçimde ilerleyen zamanda bir sonraki rastlantısal olaya kadar, insan insanı görse bile zamanla korkusunu yeneceği ve ilerlemenin burada kesileceği görülür (Rousseau, 2007). “İlk zamanlarda yeryüzüne dağılmış durumdaki insanların sahip olduğu tek toplum aile, tek yasa doğa yasası, tek dil de jest ve eklemelenmiş seslerdir” (Rousseau, 2007: 35). Rousseau insanlığın ilk dönemini, ortak kardeşlik fikrine dayanmayan, her şeyden korktuğu, korktuğu için saldırdığı (*amour de soi* kaygısıyla) bir dönem olarak tasvir eder. Ona göre bu durumdaki korku ve güçsüzlük acımasızlığın kaynaklarıdır (Rousseau, 2007: 35).

Rousseau'nun doğal durum tasavvurunda merhamet duygusu vasıtasıyla şiar olan vecize, "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkasına da öyle davran"⁷² değil, (Rousseau, 2009b: 123) bundan daha az mükemmel ama daha yararlı olduğu düşünülen şu cümledir: "*Yapacağın iyiliği başkalarına olanağı olduğu kadar az zarar vererek yap*" (Rousseau, 2009b: 123). Rousseau'ya göre, her insanın kötülükten nefret edişinin nedeni buradadır (Rousseau, 2009b: 123). İnsan türünün varlığını korumasının hikmeti de ona göre bu noktadadır. Rousseau için insan, salt akıl vasıtasıyla erdemli olabileceğine inanıp bunu pratiğe dökseydi, insan türü bugüne çıkmazdı. Doğa halinde insanlar arası hiçbir türden ilişki olmadığı için, ne itibar ne saygı ne de adalet fikri mevcuttur (Rousseau, 2009b: 123). Burada da Rousseau açık olarak insanı mutlaklaştırmaktadır. İlişkiler az olsa da yine de bir dolayım göze çarpmalıdır. Bu seyrek dolayım da Rousseau bağlamında, insanlığın ilerideki sıkıntılarının başlangıcı olmalıdır.

Rousseau'nun doğa durumu tasavvurunda insan, raslantısal olarak bir keşif yaparsa kendi çocuklarını bile tanımadığı için *know-how*⁷³ aktarımı zorlaşmaktadır (Rousseau, 2009b: 127). Rousseau'ya göre, her sanat onu bulanla birlikte yok olmaktadır. "*Eğitim ve ilerleme yoktu; kuşaklar boş yere çoğalıyordu... İnsan türü artık yaşlanmıştı ama insan, hep çocuk kalmıştır*" (Rousseau, 2009b: 127). Burada insan-insan dolayımı yine yadsınarak her tikel mutlak bir halde verilmektedir.

Rousseau'ya göre doğa durumunda bir kimse, başkasının meyvelerini, yakaladığı avı hatta onun barınağını ele geçirebilir. Ama ona boyun eğdiremez. Hiçbir şeyi olmayan insanlar arasında herhangi bir bağımlılık zincirinin oluşması mümkün değildir (Rousseau, 2009b: 128-129). "*Kölelik bağları insanların karşılıklı bağımlılıklarından, karşılıklı gereksinmeler onları birleştirmeden önce meydana gelmediği için bir insanı daha önce başka bir insandan vazgeçmeyecek bir duruma getirmedikçe kul edip köleleştirmek olanaksızdır*" (Rousseau, 2009b: 129). Böyle bir durumda en güçlüünün hükmetmesi kanunu boşa çıkar (Rousseau, 2009b: 128-129).

⁷² Rousseau'ya göre bu cümlenin özü de akıl ve ussalığa değil, vicdana dayanmasından ileri gelir. (Rousseau, 2013: 736)

⁷³ Yaratılan yeniliğin bilgisi

“Doğal durumdan ne kadar çok uzaklaşırsak, o ölçüde doğal zevklerimizi yitiriyoruz ya da daha çok alışkanlık bizde ikinci bir doğa yaratıyor, biz de bunu o derece ilk doğamız yerine koyuyoruz, sonuçta hiçbirimiz bu ilk doğayı artık tanımıyoruz” (Rousseau, 2013: 186). Rousseau’ya göre kendi kendine yeten insan, toplumsallaştıkça doğal gereksinimlerinin yanına koyduğu gereksinim diye telakki ettiği alışkanlıklar edinir.⁷⁴

Rousseau, *Dilleri’in Kökeni*’nde ilinekselci tavrını sürdürerek “dil”in de suni bir gereksinme olduğuna değinir.

“(…)eğer sadece doğal gereksinimlerimiz olsaydı, çok büyük olasılıkla hiç konuşmayabilirdik, ve sadece jestlerin diliyle eksiksiz anlaşabilirdik. Bugünkülerden pek az farklı hatta amacına doğru daha iyi ilerlemiş toplumlar kurabilirdik; yasalar koymuş, önderler seçmiş sanatları icat etmiş, ticareti kurmuş ve kısaca, neredeyse sözün yardımıyla yaptığımız her şeyi yapmış olabilirdik” (Rousseau, 2007: 5).

Rousseau bunları savunmakla birlikte, bunların nasıl yapılabileceğine dair herhangi bir bilgi vermez. Rousseau için temel gereksinimler insanı konuşmaya sevk etmez. Ona göre temel gereksinimlerin doğal etkisi insanları birbirine yaklaştırmak değil, birbirinden ayırmak olmuştur (Rousseau, 2007: 9-10). İnsan türünün yeryüzüne yayılması, yeryüzünün hızlı biçimde insanlarla dolması için bu durum elzemdir. Aksi halde Rousseau’ya göre insan türü bir noktada toplanır kalırdı. Dillerin kökeni⁷⁵, doğal gereksinimde değil, moral “gereksinme”de, tutkulardadır⁷⁶ (Rousseau, 2007: 10). “Yaşamını sürdürme zorunluluğu insanları birbirinden uzaklaşmaya zorlarken

⁷⁴ Ağaoğulları bu durumu, insanın “doğal özgür insan şeklinden toplumsal köle insana dönüşmesi” şeklinde tanımlamaktadır (Ağaoğulları, 2006b).

⁷⁵ Uygarlığın kökeni de kastedilmektedir.

⁷⁶ “Gereksinmeleri arttığı, işlerin karmaşıklaştığı aydınlanmanın yayıldığı ölçüde dil de nitelik değiştirir... duyguların yerine fikirleri koyar, artık kalbe değil akla seslenir” (Rousseau, 2007: 17). Burada doğa ile özne dolayımıdır. Devindirici unsur bir önceki andan müktesebat elde etmiş, yeni oluşan bilincin gelişme gereksinmesidir. Rousseau’da mutlakçı olmayan bu anlayış başat konumda olmasa da yer yer gözlenmektedir.

bütün güçlü duygulanımlar onları birbirini yaklaştırır. İnsanlardan ilk sesleri çekip alan, açlık ya da susuzluk değil aşk, nefret, acıma, öfkedir” (Rousseau, 2007: 10).

Rousseau’ya göre alışkanlık “doğallık”ın kaynağı olamaz. Akıl eğitimle doğal bir eşitsizlik gibi gösterilmez. Bu durum suni olup işlenmiş ile işlenmemiş akıllar arasında bir eşitsizlik yaratır. Bununla beraber işlenmiş akıllar arasında da bir eşitsizlik yaratır. Rousseau bu durumu dev ve cüce metaforuyla açıklar. Ona göre, cüce biri ile dev biri aynı yolda yürürse, dev her adımda üstünlük sağlayacak ve arayı açacaktır (Rousseau, 2009b: 128). Rousseau için doğal olan bu eşitsizlik patolojik değildir. Doğal olan eşitsizlik ilişkileri, temelinde pozitif ayrımcılıkla törpülenebilir. Rousseau’ya göre doğal halin basitliği göz önüne alındığında buradan, kurumların yarattığı eşitsizliğin, doğal eşitsizliği yalazladığı sonucu çıkmaktadır (Rousseau, 2009b: 128). Rousseau buradan yola çıkarak doğal eşitsizliğin kimseye sosyal çıkar sağlamadığını, aşkın bulunmadığı yerde güzelliğin hiçbir işe yaramadığını, “tahakküm”ün manasının bilinmediği yerde güç ve hükmetmenin hiçbir şey ifade etmeyeceğini, kölelik ve hükmetme bilinmezken vahşi insanlar hakkında olumsuz sözlerin söylenemeyeceğini dile getirir (Rousseau, 2009b: 128).

Rousseau’ya göre toprak, insanları besler ama ilk gereksinimler onları nasıl ayrı düşürdüyse, başka gereksinimler de insanları bir araya toplar (Rousseau, 2007: 43). Bu noktada Rousseau tarafından insanları bir araya toplayacak gereksinimlerin bir bilinç gerektirdiği ve bu gereksinimleri gidermek için nasıl bir irade ortaya konulduğuna dair dışsal ve rastlantısal olmayan sebepler getirilemez.

“İnsanların bir araya gelmesi büyük ölçüde doğal felaketlerin ürünüdür; benzersiz tufanlar, taşan denizler, yanardağ patlamaları, büyük depremler, yıldırımların neden olduğu ve ormanları yok eden yangınlar, bu ülkede yaşayan vahşileri korkutup onların dağılmalarına yol açmış olan tüm bu olaylar daha sonra ortak kayıplarını birlikte gidermek için onları bir araya getirmiş olmalıdır” (Rousseau, 2007: 44).

Rousseau'nun amacına uygun düşebilecek diyalektik feraseti bazı noktalarda hissetse de toplum felsefesinde bunu öngörmeyerek kullanmaması mahut sorunsalın püf noktasını oluşturur. Dışsallıkların “toplum”a katkısı varittir. Ancak içsel dinamikler, insanda o anda bulunan bilinç; doğa-insan, insan-insan dolayımı neticesinde düşünülmesi gereken olgular ve bir bilinçle amaca yönelten emek göz ardı edilince Rousseau'nun, tarih felsefesi üzerine inşa edeceği siyaset felsefesi de arızaya geçer. Daha sonra Rousseau, dışsallıklara Tanrı'nın görünmez eli gibi yaklaşarak kendi kendini iyice çıkmaza sokar (Rousseau, 2007: 44). Ona göre insanlar birleşince büyük felaketler durmuştur. Zira tanrısallık atfedilen bu dışsallıklar Rousseau'ya göre, tekrarı olursa bir arada olanı dağıtmaya yarar (Rousseau, 2007: 44). Mevsimler de bir başka dışsallıktır. Özellikle çeşitliliğe açık iklim rejimi... Rousseau için kışa hazırlık için insanlar yardımlaşır. Kışın sertliğinden doğan can sıkıntıları da onları birbirine bağlar (Rousseau, 2007: 44-45). Rousseau bu noktada, mevsim değişikliklerinin önceden de görüldüğü ama insan üzerine bu noktadaki gibi tesir etmediği konusuna değinip çelişkiye düşmez(!). Rousseau için bir diğer birliktelik sebebi de, av sonucu eti pişirmek için ateş yakılmasıdır (Rousseau, 2007: 45). Bu kadar tali bir şeyin yanında Rousseau, avın nasıl yapıldığını, doğanın, insanı birlikte avlanmak için dolayımlayıp dolayım lamadığını tartışmaz. Ayrıca Rousseau bunlara ilave olarak, sıcak ülkelerde de eşitsiz dağılan kaynakların ve özellikle nehirlerin toplanma noktaları olduğunu belirtir (Rousseau, 2007: 45). Rousseau'ya göre, suya ulaşmanın kolaylığı çok sulak yerlerde oturanları geç toplumsallaştırır (Rousseau, 2007: 45). Rousseau, suya ulaşma ve su sıkıntısı insanları işbirliğine zorladığını savunur. Ona göre, ülke ya çöl olarak kalacaktı ya da insanın emeği orayı yaşanılabilir kılacaktı (Rousseau, 2007: 45-46).

Rousseau için bugün insanların ortak emelleri ve toprak mahsulleri arasında insanlar tarafından kurulmuş bir denge vardır. Rousseau bu dengeden önce varlığın sürdürülebilmesi için söz konusu dengenin doğa tarafından kurulduğunu savunur. Ona göre insan, doğaya müdahaleleriyle bu dengeyi nasıl koruyup yeniden kuruyorsa, doğa da kendi yöntemleriyle aynı şeyi gözetmektedir: tufanlar, patlamalar, depremler, yangınlar, seller... (Rousseau, 2007: 46) *“Bir yıldırım çarpması, bir tufan, bir patlama bugün yüz insan kolunun bir yüzyılda yaptığını birkaç saatte yapıyordu.*

Bu olmadan sistem varlığını nasıl sürdürebilirdi ve denge nasıl sağlanırdı bilemiyorum” der Rousseau (Rousseau, 2007: 46). Bu açıklamalar ışığında da doğa insana karşı mutlaklaştırılarak insan-doğa dolayımı kesilmiş gözükür. Bu durum da tarihi, mekanik ve natüralist biçimde anlamak ve anlatmaktan başka bir şeye yaramamaktadır. Rousseau tarihte doğanın mutlaklığı ve dengeleyiciliği hususunda, kolektif ve işbirliğine yönelmiş emek olmasaydı, insanların dünyanın elverişsiz çoğu yerinde yaşayamayacağını savunmaktadır. Peki, "vahşi insan tembelliğine uyan başka insanlarla karşılaşmadan nasıl yaşayabilmiş, insan da doğa ve diğer insanlar karşısında mutlak ve dolayimsız kalmıştır?" Rousseau'ya göre sorunun cevabı doğanın hikmetidir. Bu dengeyi doğa sağlamış, insan ve doğa da dolayimsız, mutlak halde kalabilmiştir (Rousseau, 2007: 47). Staruss da bu meyanda,

“Rousseau’ya göre, doğa durumundaki insan, kökten bağımsız olduğu için mutlu, sivil toplumdaki insansa kökten bağımlı olduğu için mutsuzdur. Bu yüzden sivil toplum, insanlığın en yüksek ereğine değil, kökenlere, insanlığın en erken geçmişine yönelerek aşılmalıdır. Böylece, doğa durumu Rousseau’da olumlu bir ölçüt olmaya meyleder. Bununla birlikte Rousseau, rastlantısal bir zorunluluğun insanı doğa durumunu terk etmek zorunda bıraktığını ve onu, bu kutlu duruma yeniden dönmesini ebediyen olanaksız kılacak şekilde dönüştürdüğünü kabul etmiştir” demektedir (Strauss, 2011: 321).

Rousseau'ya göre doğanın görünmez elini hissettirerek aileli yaşamı ortaya çıkardığı bölgeler, farklılıklar arasındaki ilk kurumsal ilişkileri de doğurmuştur (Rousseau, 2007: 48). İşbölümü ona göre bu noktada başlayarak “kadın-erkek”in toplumsal ayrımı da ilk kez burada yaşanmıştır (Rousseau, 2007: 48). İnsanın vahşiliğinin son bularak insanın insana alıştığı nokta da Rousseau'ya göre burasıdır (2007: 48). Bu noktadan önce Rousseau ailelerin olduğunu, ulusların olmadığını; evliliklerin olduğunu, aşkın olmadığını; içgüdünün olduğunu, tutkunun olmadığını; alışkanlığın olduğunu, tercihin olmadığını da belirtir (Rousseau, 2007: 49).

Rousseau'ya göre fiziksel doğal eşitsizlik ilk olarak aile ile kurumsallaşmaya başlar. Kadın ikincilleşerek özgürlüğünü yitirir (Rousseau, 2009b: 138). Rousseau

için aile de suni bir gereksinmedir. O, ailenin ortaya çıkışını bilinçli bir eylem değil, ilineksel olarak değerlendirir. Ayrıca o, ailenin verdiği hazzın, yoksunluğunda oluşacak acıdan daha küçük olduğunu savunur (Rousseau, 2009b: 139). Rousseau'nun bu yöntemi ileride “öyle değil, böyle olmalıydı” diyen alternatif bir tarih çizgisi çizdirecektir. Zira Rousseau, rastlantısal devinimci, salt doğa ve tikel insanın sakat diyalektini ele alıp meseleye bilinçlilik taşıyan aşmacı bir anlayışla yaklaşmaz. Rousseau'da ağırlıklı olarak “böyle olmamalıydı” anlayışı ağır basar. Rousseau'nun aşmacı bir felsefe benimsemediğinin en büyük kanıtı da meşru toplum için cari topluma alternatif bir tarih çizgisi vazetmesidir. Zira o, aşmacı bir felsefe benimseseydi, meşru toplum için geriye giderek “gayrimeşru toplum”u açığa çıkaracak kırılma noktasından sonra alternatif bir tarih çizgisi çekmeyip cari durumdan ileriye doğru yönelirdi. Rousseau'daki bu çeşit rastlantısallıkçı anlayış dışsallıkları zorunlu kılar. Dışsallıklara fazla vazife biçmek de natüralizm ve mekanizmi açığa çıkarır. Amaçlı çaba ve aşmayı yok sayan mekanik materyalizm (Boguslavski, Karpuşin, vd, 2006) ve natüralizm⁷⁷ ise siyaset teorisinde Rousseau'yu sosyo-politik mekanizmalara-dışsallıklara- sevk edebilecektir.

Rousseau kurumların ilkesi olan işbölümü ve akabindeki uzmanlaşmaya da ilenmektedir. Bu olgular vasıtasıyla insan, diğer insanlar üzerinde her alanda mahir olacaktır (Rousseau, 2013: 254). Rousseau, bu ilkeye zıt bir şekilde Kyniksi bir yaşam sürmenin olanaksızlığından bahseder. Yani toplumla doğal durum bir arada bulunamaz. Otarşik yaşam sürmek isteyen bir kişi ona göre sefil olur (Rousseau, 2013: 254). Rousseau için bu düşüncedeki bir insan, kendisine ait, vücudundan başka bir şey bulamaz ve “başkalarınınkini”lere çarpar durur (Rousseau, 2013: 254). “*Doğal durumdan çıkınca, türdeşlerimizi de çıkmaya zorluyoruz, hiç kimse başkalarına aldurmuyarak bu durumda kalamaz ve böyle yaşamının olanaksızlığına karşın yine de yaşamayı istemek, gerçekten bu durumdan çıkmak olur; çünkü doğanın ilk yasası, insanın kendi varlığını korumasına özen göstermesini öngörür*” (Rousseau, 2013: 254).

⁷⁷ Mekaniğin indirgenibilirlik ilkesini kullanarak toplum, sanat dahil her şeyi doğa yasalarına indirgeyip doğayla açıklamaya çalışan akım (Hançerlioğlu, 1976: 332)

Rousseau, eşitsizliğin kaynağını arayıp doğa halinin sonunu getirirken ilk başta bahsettiği diyalektikvari tutuma tezat davranmaktadır. Rousseau'ya göre insanda gizilgüç halinde bulunan "gelişme" yetisi, çeşitli rastlantısal dışsallıklarla açığa çıkarak bu dışsallıklarla sürmektedir (Rousseau, 2009b: 130). Burada Rousseau ilk tezine⁷⁸ tamamen ters, doğa ve tarihi birbirinden kopararak kendi içlerine dönük hale getirmektedir. İlişkisel durum ve doğa-tarih arasındaki rabıtayı sağlayan gayret, çaba hiç yoktur. Sorun "dış mihrak"larda aranmaktadır. Bu dışsallıklar Rousseau'yu pozitivizme mahkum olmaya ve iç dinamiklerin yadsınmasına götürebilmektedir. "*Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu, bana aittir!' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu*" (Rousseau, 2009b: 133). Burada Rousseau yine rastlantısaldır. Doğa ve tikel insan diyalektini kabul eden Rousseau, doğa-insanlar ya da doğa-insan-insan diyalektini yani sosyal dolayımı yadsımaktadır. Ancak "saf insan bulmak" bir mutlaklığı değil dolayımı benimsemeyi gerektirir. Hatta insanları inandırmak da zayıf bir ilişki biçimi de değildir. Burada artık sosyal dolayım Rousseau tarafından zımnen kabul edilir. Ama çok geç kalınmış, inşaat sakat bir temelde yükselmiştir. İnsanlar inandırılmak zorundaysa o raddeye kadar bir mutlaklık değil ilişkinin hakim olması gerekir.

Sivil toplumu kurmasından hemen sonra Rousseau (2009b: 133) kendi rastlantısal, mutlakçı ilerleme anlayışıyla tezat düşen bir cümle yazarak sosyal dolayımı kabul eder. İnsan ve doğa diyalektiği gayet makul sayılmıştır. Hatta bu aşmacı niteliktedir: "doğanın zorluklarının üstesinden gelerek buna çaba göstermek, çaba sonrasında da bir müktesebat elde etmek..." (Rousseau, 2009b: 134) Bu satırlarda insan doğa diyalektiği verilir. Mamafih, Rousseau insan soyunun artmasının birçok sorunu da beraberinde getirdiğine değinerek bu durumun insanı bir şekilde, başka düşüncelere sevk ettiğini belirtir (Rousseau, 2009b: 134). Bu da bir yerde sosyal dolayım, doğa-insan-insan ilişkisidir. Rastlantı, mutlak doğa ve insan arasındaki ilişkiden müktesebat çıkartan şey de amaca yönelik çabadan başka bir şey olmasa gerek.^{79 80}

⁷⁸ "Gereksinme-tutku-anlak-gereksinme..." çizgisi

⁷⁹ Penisilin'in bilinen hikayesinde bu madde rastlantı eseri keşfedilmiş olabilir. Ancak, bir çaba içinde orada olan Alexander Fleming buna mucitlik yapmıştır. Yani o rastlantı, biraz da gayret ve

Rousseau'nun *II. Söylev*'indeki insanoğlunun altın çağı, doğa durumunun ilk halleri değil, özel mülkiyetten az önceki toplum halidir. (Rousseau, 2009b: 143) “(...)bir insanın yardımına gerekli olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşam araç... eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu, köleliğin ve sefaletin...” (Rousseau, 2009b: 144) Rousseau için aile–toplum-sermaye-artı iaişe-mülkiyet çizgisi esaretin izleği olmuştur. Rousseau'ya göre altın çağı sona erdiren devrimi meydana getiren ise tarım ve maden sanayisidir (Rousseau, 2009b: 144). Rousseau için tarım sanatında çalışmaya zorlanmak için başka sanatların bulunuşu gerekli olmuştur. Ona göre, demiri dövmek ve dökmek için insanlar gerektiği andan beri onları besleyecek başkaları da gereklidir (Rousseau, 2009b: 146). Rousseau'ya göre toprakların işlenmesi zorunlu olarak toprakların paylaşımını gündeme getirmiştir. Mülkiyet bir kere kabul edilince de bunun sonucu olarak ilk hukuk kuralları doğmuş, herkese kendisininkini vermek ve bunu tanımak için de herkesin bir şeye sahip olması gerekmiştir. Buradan yola çıkarak insanlar ona göre, ileriye görmeye başlamıştır. Herkesin kaybedeceği bir şeyleri olduğundan, başkasına yapılabilecek haksızlık karşısında insanlar müstahaklarını almaktan korkmuştur (Rousseau, 2009b: 146). “*Bu kaynak, doğan mülkiyet fikrini el emeğinden çıkmış olmaktan başka türlü kavramak olanaksız olduğu ölçüde, daha da tabiidir*” der Rousseau (Rousseau, 2009b: 146-147). Rousseau'ya göre bir insan kendi üretmediği şeyleri kendine mal etmeye, kendine içkin kılmak için ona kendi emeğinden fazla katacağı bir şey yoktur (Rousseau, 2009b: 147). Birinci bölümde görülebileceği ve İleri'nin de belirttiği üzere (2009: 147), Rousseau bu noktada mülkiyetin işgalden doğan kurumsallaştırılmışlığını (Grotius, Pufendorf çizgisi) reddederek Lockeçu emek-mülkiyet çizgisinden seyrettiği söylenebilir.

“*Toprağın mülkiyeti paylaşılmadan önce kimse onu işlemeyi düşünmüyordu. Tarım birtakım aletler gerektiren bir zanaattır; ürün almak için tohum ekmek, öngörü gerektiren bir sakımadır. Toplum içindeki insan yayılmaya çalışırken, yalıtılmış insan kendini daraltır*” (Rousseau, 2007: 37). Rousseau, insan türünün dağıldığı dö-

bir önceki aşamadan çıkan yeni amaçla açığa çıkarak müktesebat sağlanacak olan vasat yakalanabilmiştir.

⁸⁰ Rousseau'nun metodik olarak bu çeşit diyalektik kavrayışı sezindiği verdiği örneklerle de anlaşılmaktadır (2009b: 135).

nem boyunca, ailenin son halini aldığı ve insanın yerleşik düzene geçtiği zamana kadar tarım diye bir şey olmadığını da vurgular (Rousseau, 2007: 38). Rousseau bu minvalde, insanlar yerleşik hayata geçmeye başlayınca kulübelerinin önündeki bir parça toprağı tarıma açtıklarını, tahılların iptidai şekilde öğütülerek yapılan çöreğı yeme işinin de ilk insan birliğini oluşturduğunu belirtir (Rousseau, 2007: 39). Ancak burada Rousseau yerleşik hayatı tarımın nedeni olarak görür. Bugün için bu durumun tersi kabul edilmekte ve tarım devriminin yerleşik hayatın nedeni olduğu savunulmaktadır (Asimov, 2006: 19-26; McNeill, 2008: 31-33; Childe, 2009: 63; 106). Bu ters işleyiş doğru kabul edilirse, Rousseau'nun ilinekçi, iç dinamiklerden yoksun dışsal tarih ve toplum felsefesine kanıt niteliği taşımaktadır.

Rousseau tarihe ilineksel bakmaktadır. O, tarihin rastlantısal, dışsallıklarla ilerlediğini, teorisine almıştır. Bu, aşmacı anlayışa ve kendisinin en başta değindiği doğa-insan diyalektiğine ters düşen bir durumdur. İnsan ona göre gelişen bir varlıktır. "Altyapı"dan ve doğadaki dolayımından açığa çıkan gelişmelerin, son kerte de bir gelişim olduğu Rousseau tarafından yadsınmaktadır. O, tarihsel-toplumsal ilerlemeyi "üstyapı"da gerileme olarak vermektedir. Ancak iptidai durumlarda üstyapıdaki bilinç yokluğu da Rousseau tarafından görmezden gelinmektedir. Rousseau kendi bağlamındaki "evlaci" anlayışında⁸¹, "üstyapıda ileri altyapıda geri" toplum modelini, "üstyapıda geri altyapıda ileri" toplum modeline göre, "ehvenişer" görmektedir.

⁸¹ Strauss'un da aktardığı (2011: 296-297), Rousseau'nun, bilimi "iyi toplumlar için kötü, kötü toplumlar için iyi" bulması, onun bu anlayışına bir dayanak olabilir. Rousseau despotik bir toplumda yerleşik kalıplara, yargılara karşı çıkmanın meşru olduğunu savunmaktadır Zira ona göre, bu toplumun ahlakı daha kötü olamaz (Strauss, 2011: 297). Rousseau yönteminde, bu noktada fayda-maliyet analizi misali "ya o ya bu"cu bir nitelik öne çıkmaktadır. Yani senkronik olarak ortada bulunan bir tez Rousseau'ya göre kötü ise, bunun antitezi tercih edilerek iyiye ulaşılabilir. *İ. Söylev'i* eleştiren Gautier'e Rousseau, cevap vermemesinin gerekçelerini açıkladığı bir mektubunda benzer bir durum göze çarpmaktadır. Bu atışmada Gautier: "*İnsanlara kesinlikle erdemli olmadıkları söylenerek onların daha erdemli hale getirildiğine mi inanılacak?*" diye sorarken Rousseau ise cevaben: "*İnsanları yeterince iyi oldukları konusunda ikna ederek daha iyi yaptığımıza mı inanacağız?*" demektedir (Rousseau, 2009a: 114-115). Mektup benzer örneklerle doludur. Rousseau'da bu noktada *homoeconomicus* izleri görülür. Rousseau'nun "ya o ya bu"cu tavrı ve "ehvenişer"imsici yöntemi büyük tehlikeler arz edebilmektedir. Zira bu hal tarzı, cari toplumdan evla görülen her neviden rejime kapı açabilecek bir argüman olarak kullanılabilir niteliktedir. Bu tavır, siyasi teorisyen ve icracılara zımnî bir yol gösterebilir. Zira yeni bir rejimin eskisinden evla olduğu görüşü öne sürülerek bir rejimi meşrulaştırma argümanı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu durum daha ileri bir toplum tasavvurunun da önünde bir engel olabilir. Zira eski-yeni mukayesesi bunlardan öte bir toplum düşüncesini çekişmenin gölgesinde bırakabilir.

Rousseau toplum sonrası insan-insan dolayımını iyi etüt eder. Ama bu dolayım toplum öncesi ele alınmamış, yetkinleşme yetisi de toplum sonrası ele alınmayarak yöntem sakatlanmıştır. Rousseau dolayımı ve uygar toplum öncesi diyalektikvari mantığını birlikte sürdüremeyerek adeta tarihi o noktada tıkamıştır. Ayrıca Rousseau'da, dolayım içindeki insanların bir önceki safhasının sonucunda tevarüs eden amaca yönelik çabası ve bu çaba ile bilinç ilişkisi görmezden gelinmiştir. Bu sebeple Rousseau içsel dinamiklerden çok dışsal dinamiklere bel bağlar. Dışsallıklardan (öngörülmezlik hali sonucu doğadan veri alınanlar) dolayı da o, tarihe ilineksel bakmıştır. Bu da ilinekler arasında diyakronik rasyonel tercih yapma durumuna, “x durumu y durumundan evladır” görüşüne, “ehvenişer” anlayışına götürmüştür. Zira, Rousseau’da “bu durum zorunlu olarak doğmamıştır, başka türlü de olabilirdi” görüşü hakimdir. Rousseau doğa-insan "ilişkisi"nde mutlak doğanın insana dışsallıkla yol gösterdiğini yansıtmaktadır (Rousseau, 2009b: 147). O halde doğa ve insan kendi mutluluklarıyla ilişkiye(!) sokulmuştur. İnsanın gelişmeciliğini kabul eden biri olarak sivil toplumdan sonra insanın bu özelliğini yadsıyarak salt pesimistik bir düşünce içine girmiştir. Burada Rousseau geleceğe yönelik rastlantısallıklar, dışsallıkların olumlu sonuçları olabileceğine ilişkin tasavvurlar da vazetmemiştir. Neticede evlacı anlayış (sivil toplum öncesi) sivil toplum sonrasında tamamen Rousseau’yu kilitlemiş, içindeki diyalektik nüveleri yok etmiştir.

Rousseau’ya göre yetenek eşitsizliği, doğal eşitsizlik, değiş tokuş düzeninde kurumsallaşarak eşitsizlik makası giderek artacak şekilde iyice açılmıştır. Ona göre, eşit çalışanlardan biri daha çok kazanırken diğeri, sadece azığını elde edebilir hale gelmiştir (Rousseau, 2009b: 147). Rousseau için insanlar arasında, şartlar arasındaki farkların geliştirdiği farklar daha fazla duyularak etkileri daha kalıcı olur (Rousseau, 2009b: 148). Bu noktadan sonra zenginlikler suistimal edilerek insanı bağlayacak zincirler kalınlaşıp sağlamlaşmıştır. Olmak ve görünmek farklılaşarak *amour propre* hakim olmuş, bu da doğal gereksinmeler dışında ve “ego tatmini” olgusuna yol açarak “ahlaksızlıklar”a sebep olmuştur (Rousseau, 2009b: 147-148). Rousseau’ya göre böylelikle önceden özgür ve bağımsız olan insan doğaya ve diğer insanlara boyun eğip kul olmuştur (Rousseau, 2009b: 149). İnsan, efendi bile olsa köle haline gelmiştir. İnsan zenginse onların hizmetine, fakirse onların himmetine muhtaç olmuştur.

Rousseau için orta halli olmak da başkalarından vazgeçebilecek bir durum değildir (Rousseau, 2009b: 149). Rousseau'ya göre tüm yozlaşmışlığın kaynağı da söz konusu eşitsizliklerdir (Rousseau, 2009a: 68). Eşitsizlikten mülhem bu bağımlılık ilişkisi Rousseau için karşılıklı çıkar sayesinde yürür. Bağımlılık ilişkisinde taraflar, birbirlerini korkutamadığı ya da karşılıklı hizmette yarar olmadığını düşünürlerse kandırma olayı (aldatma) gündeme gelir. İnsanlar yükselme tutkusundan ziyade başkasının üstüne çıkma gereksinmesi de hisseder. Gizli kıskançlıklarını örtmek için de iyi niyet ve yakınlık maskesi takarlar. "*Bir yanda rekabet, yarışçılık öte yanda çıkar çatışmaları, hep kendi çıkarını başkasının zararına sağlama gizli arzusu...*" (Rousseau, 2009b: 149) Tüm bunlar Rousseau'ya göre mülkiyetin ilk etki ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin maiyetidir (Rousseau, 2009b: 149).

Rousseau'ya göre farkına varılmayan, belirti vermeyen zenginlik önceleri sahip olunan gerçek mallarla ölçülürdü. Miras yoluyla intikal eden zenginlikler büyüyünce de bunlar artık ötekiler pahasına olmadıkça büyüyemez hale gelmiştir. Böylece ona göre zayıflığın, gevşekliğin mülk sahibi olmalarını engellediği kimseler hiçbir şey kaybetmeden fakir düşmüştür (Rousseau, 2009b: 149-150). Çünkü etraflarında her şey değişirken onlar değişmemiştir. Burada görelî yoksulluk olgusu ile karşılaşılmaktadır. Zenginler mameleklerini artırmış, hiçbir şey kaybetmeden durumları stabil kalanlar ise görelî olarak yoksullaşmıştır. Makas zenginler tarafından açılarak diğer uç sabit kalmıştır. Ancak nihai olarak iki uç arasındaki denge zenginler lehine bozulmuştur. Bu durum karşısında fakirler, zenginlerin himmetiyle ya da yağma ile geçimlerini sağlamak zorunda kalmıştır (Rousseau, 2009b: 150). Böylelikle kulluk ya da çapulculuk doğmaya başlamıştır.⁸² Eşitsizlik (doğal), en güçlüler ya da kendi gereksinmelerini başkalarının malı üzerinde bir tür hak, kendilerine göreyse mülkiyet hakkıyla eş tuttukları için bozulmuştur. Akabinde de zenginin gaspı ve fakirin haydutluğu, doğal merhametin ve adaletin zayıf sesini boğmuştur. Böylece Rousseau'ya göre insanlar cimri, kıskanç kötü kişiler haline gelmiştir (Rousseau, 2009b: 150). Bu durumda da ilk el koyanın hakkı ile en güçlünün hakkı arasında amansız bir çatışma olmadığını düşünmek safdilliktir. Rousseau için insan türü geriye dönemeyip, edin-

⁸² Bu noktada Silier, görelî yoksunluğun psikolojik bağımlılığı ve yabancılaşmayı artırdığına dikkat çekerek Marks ve Rousseau'yu aynı yerde görmektedir (Silier, 2013: 138).

diği mutsuz kazançlardan vazgeçmeyerek “yetenekleri”ni kötüye kullandığı için kendi kendini felaketlerin eşiğine getirmiştir (Rousseau, 2009b: 150-151).

Rousseau’ya göre zenginler, kaybedecek canları dışında da bir şeyleri olduğu için, can tehlikesi genel olmasına rağmen mal tehlikesinin özel ve ayrı ayrı olduğundan, bütün giderlerini kendilerinin karşıladığı devamlı bir savaşı daha ne kadar sürdürebileceklerini düşünmüş olmaları gerekir. Maharet yoluyla değil de güç yoluyla zenginleşenler bile Rousseau’ya göre güç temelinde bir güvence elde edemezler. Zira, daha güçlü başka birinin tüm bunlara gücüyle konması da kabul edilemez bir durumdur (Rousseau, 2009b: 151). Maharet yoluyla zenginleşenlere de garanti yoktur. Zira diğerlerinin, “Bu şekilde emek harcayıp zenginleşmeni biz istemedik, emeğinin ürünlerinden nasıl bizden karşılık beklersin, senin elindeki fazla olan şeylere gereksindiği için ölen, acı çeken kimseler olduğunu bilmez misin? Ayrıca ortak geçim araçlarını aşan miktarı kendinize mal etmek için insanoğlunun oybirliği ile onayını almanız gerektiğini de bilmiyor musun?” diye sormaları mümkündür (Rousseau, 2009b: 151-152).

Rousseau’nun tarih felsefesinde devletten önce zenginler, kendisinden zayıf bir tek kişiyi ezip geçerken haydut sürüleri tarafından ezilmektedirler. Ayrıca zenginler kıskançlıkları yüzünden ortak yağma umuduyla birleşen haydutlara karşı kendi eşitleriyle de birleşmemektedirler. Bu noktada Rousseau, zenginlerin yaşadığı zorluğun baskısı altında akıllarına bir şeytanlık geldiğini tasavvur eder (Rousseau, 2009b: 152). Bu şeytanlık aslında Rousseau’ya göre ilineksel olmamalıdır. Zira insanlar sadece kurnazlıklarıyla yaşamaya alışmıştır. Rousseau için zenginlerin düşündüğü şey de kendilerini karşısında oldukları kişilere karşı, karşısında oldukları kişiler vasıtasıyla korumaktır: fakirleri fakirlerle kafa kafaya getirmek... (Rousseau, 2009b: 152) Rousseau’ya göre zenginlerin muhteris hayatın tehlikelerini, sorunlarını herkese anlatmak yoluna giderek kendi amaçlarına uygun bir düzen kurmak için diğerlerini ikna etmeleri gerekmiştir.

“Zayıfları baskıya karşı güven altına almak, muhterisleri durdurmak, herkese kendisine ait olanın tasarrufunu sağlamak için birleşelim; herkesin uymak zo-

runda olacağı hiç kimsenin dışında kalamayacağı, zengine ve fakire karşılıklı ödevler yükleyerek servetin cilvelerini tamir edip giderecek olan adalet ve barış kuralları kuralım. Kısacası, kendi güçlerimizi kendimize karşı çevirmek yerine, bu güçleri, bizi bilgece yapılmış kanunlara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyan, savunan, ortak düşmanları def eden, bizi sonsuz bir anlaşma içinde bulunduran üstün bir iktidar halinde birleştirelim, toplayalım” (Rousseau, 2009b: 152).

Rousseau’ya göre insanlar bu çözüme atılırcasına özgürlükleri güvence altına aldık diye zincirlerine sarılmışlardır. İnsanlar, politik bir kuruluşun yararlarını sezecek kadar akıllı olmalarına karşın bu düzenin potansiyel tehlikelerini görmeyecek kadar da basiretsiz davranmıştır (Rousseau, 2009b: 153). Yolsuzluk ve kötüye kullanmaları sezinleyen aklievveler, söz konusu tehlikelerden yararlanmayı hesaplayanlar olmuştur (Rousseau, 2009b: 153). Rousseau'nun cari toplum anlayışında önce sivil toplum, sonra politik toplumun kurulduğu gözden kaçmamalıdır. Ayrıca Rousseau’nun devlet aksiyomunda negatif özgürlükten öte, ileride karşılaşılabilecek olan "negatif özgürlük için pozitif özgürlüğün" nüveleri de gözükmemektedir. Rousseau’ya göre bilgeler, politik toplum kurulurken potansiyel tehlikeleri sezmiştir. Ancak burada rasyonalist bir tavır takınıp Hoobesvari bir şekilde “vücudun tamamını kurtarmak için kolunu kestiren bir yaralı gibi özgürlüklerinin geri kalan kısmını kurtarmak için bir kısmını feda etmek gerektiği”ne inanmışlardır. Bu noktada Rousseau yönteminde ekseriyetle karşılaşılan ehvenişerciliği tekrar görülür (Rousseau, 2009b: 153). Rousseau *Ekonomi Politik*’te⁸³ de bu durumu, birtakım becerikli ve uyanık insanların güzel sözlerle güven vererek halkın çıkarları yerine kendilerinininkini öne çıkarıp halkı da bu çıkarlara inandırdıklarını savunarak aktarır (Rousseau, 2008b: 135). Burada *Toplum Sözleşmesi*’nde verilecek “genel-özel irade” ayrımı ve "genel olduğu iddia edilen iradenin de her zaman genel irade olmayacağı" düşüncesi de aktarılmıştır. Fakat Rousseau işaret ettiği bu tehlikeye kendisini de düşürme rizikosunu taşır. Rousseau’ya göre yoksulun kaybı, zenginin kaybından daha zor telafi edilir. İhtiyaç nedeniyle kazanmak her zaman daha zor olur. Ona göre hiçbir şeyden ancak hiçbir

⁸³ Rousseau ekonomi sözcüğününün “ev yasası” anlamındaki etimolojisini tüm ülkeyi ev kabul edip bu sözcüğü “ülke”ye teşmil ederek genel yönetim yerine de kullanmaktadır (2008b).

şey olur ⁸⁴ (Rousseau, 2008b: 162). “*Bana ihtiyacınız var çünkü ben zenginim siz yoksulsunuz; o halde aramızda bir anlaşma yapalım: bana hizmet etme onuruna sahip olacaksınız, bunu sağlayacağım ve siz de karşılığında, sizi yönetmek için harcadığım çabaların karşılığı olarak elinize geçen üç beş kuruşu vereceksiniz*” (Rousseau, 2008b: 163). Rousseau’ya göre siyasal yapıyı kuran “hileli sözleşme”nin sırrı buradadır. ⁸⁵

“*Zayıflara yeni bağlar zenginlere ise... doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden... ustalıklı bir gaspa geri alınamaz bir hak payesi veren... İnsan türünü daha o zamandan çalışmaya, kulluğa ve sefalete boyun eğdiren, toplumun ve kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olmuş olsa gerekir*” (Rousseau, 2009b: 153). Rousseau burada özgürlüğü de mutlaklaştırarak "insan farkında olmadığı bir durumda gerçekten özgür müdür?" sorusunu sormayı ihmal etmiştir. Ayrıca doğal özgürlüğün doğa ile insan bir arada var olur olmaz bozulmaya başladığı gözden kaçırılmıştır. Rousseau’daki “devlet” raddesi olsa olsa bu bozulmayı ivmelendiren bir kilometre taşı olabilir. Rousseau "doğal özgürlüğü" (bilinçsiz özgürlük) ululamıştır. Ona göre, fakirlerin özgürlüklerinden başka kaybedebilecekleri bir şey yoktur (Rousseau, 2009b: 155). Rousseau meşru toplumun, esaretin tarihinden (kıssasından) hisse çıkararak esareti bilen özgür bir toplum olması gerektiği basiretini göstermemiştir. ⁸⁶

Rousseau (2009b: 156) rastlantısal tarih anlayışına şöyle devam etmektedir: “*(...)politik durum hemen hemen rastlantıların eseriymiş ve yanlış başlamış olduğu için zamanla bozuklukları keşfedilip tedavileri de önerirken, kuruluştaki kusurlarını asla tedavi edemedi.*” Rousseau bu noktada devrimci yönünü, romantizmini açığa

⁸⁴ “*Para parayı çeker, birinci kuruşu kazanmak ikinci milyonu kazanmaktan kimi zaman daha zordur*” (Rousseau, 2008b: 162).

⁸⁵ Rousseau tarih felsefesinde devletin köken itibarıyla özü, toplumsal mücadeleyken bu durum hileli bir sözleşme formunda sunulmaktadır. Ona göre bu sözleşme karşılıklı bir rızaya değil, kandırmaca ve suistimale dayandığı için "hileli"dir. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde kendi siyaset felsefesine uygun olarak siyasal gücün gerçek bir sözleşme ile ihdasından yana tavır takınacaktır.

⁸⁶ Chantal Mouffe'tan esinle, antagonizmaların agonistik ilişkiye sokularak özgür toplumu ileride aramadıkça meşru olduğu iddiasıyla kurulan her toplumda pozitif özgürlük ve onun kisvesindeki her baskının Demokles'in kılıcı gibi bir toplumun tepesinde sallanacağı söylenebilir (Mouffe, 2009: 46; 113-114). Mouffe agonistik modeli ne bir bastırma-yok etme ne de siyasal pazarlık neticesinde çelişkilerin hasır altı edilmesini içermektedir (Mouffe, 2009: 111-112; 2013: 28).

çıkarak politik kuramlarda tadilat yapmak yerine başka bir çözüm önermiştir. “(...)iyi bir yapı yükseltebilmek için Spartalı Lycurgue’ün yaptığı gibi havayı temizlemekle, bütün eski malzemeyi ortadan kaldırmakla işe başlamak gerekli olduğu halde, bunun yerine durmadan onarmalar düzeltmeler yapılıyordu” (Rousseau, 2009b: 156). Rousseau’nun ardılı icracıların bu cümleyle devrimci mezuniyetlerini Rousseau üzerinden tasdiklemiş olmaları gayet mümkündür. Rousseau’ya göre, devlet sonrası dönemde politikacılar da sivil toplum öncesinin ileri gelenlerinin yaptığı gibi benzerini uygulayıp algı manipülasyonu ile insanların özgürlüğünün bekçisi oldukları izlenimini yaratarak köleliği özgürlük diye sunmuşlardır (Rousseau, 2009b: 158). Bu konuda Rousseau, “İnsanlar en zavallı kulluğa barış adını verdiler” demektedir (Rousseau, 2009b: 159). “Özgür gibi görüneninki kadar tam bir bağımlılık yoktur” (Rousseau, 2013: 136). Rousseau, bu yöntemle "özgürlük yanılsaması" üzerinden iradenin tutsak edildiğini belirtir (Rousseau, 2013: 136).

Rousseau, toplumsal dolayım ve bilinçli çabayı kuramına almadığı için çözümler hep gerideymiş gibi durmaktadır. Rousseau tarafından, ilineksel tarihteki olaylardan patolojik alana geçilip bu sorunlara çareler sunulunca, sorunlar çözülür gibi verilir. Rousseau’nun tarih felsefesindeki temel önermelerinden biri tarihteki aşamaların ilineksel olmasıdır. Rousseau bu önermesini bir aksiyom haline getirip tartışmaya kapatınca yöntemini ve felsefesini de sakat bir temel üzerine bina etmiş olur. Rousseau’da bir dolayım kabul edilmiş ancak tarihsel zorlukları aşmaya yönelik çabalar göz ardı edildiği için, dışsallıklar ön plana çıkmıştır. Bir tarihsel zorluktan geçildikten sonraki sosyal düzey bu sebeple ilineksel hale gelmiştir. Bundan dolayı da doğa ve tarih dolayım içinde değil mutlak gibi durmaktadır. Bunları ilişkilendiren rabita; amaçlı, o andaki bilince ait çaba ise her defasında koparılmaktadır.⁸⁷

Rousseau’ya göre zenginler, fakirler var olduğu için mutludur. Ona göre zenginler sabit kalıp fakirler zenginleşse, zenginler mutsuz olur (Rousseau, 2009b: 169). Rousseau, cari toplumda demokrasinin, servetlerin ve zenginliğin daha az orantısız olduğu, doğa durumundan daha az uzaklaşmış yerlerde olduğunu savunmaktadır

⁸⁷ Bu durum şu noktada da görülebilir ki, Rousseau’ya göre bir toplumun kurulması ötekilerini de zorunlu kılmıştır. Rousseau için domestik meseleler dışarıya yönelirse yine aynı neticeler doğacaktır (Rousseau, 2009b: 153-154).

(Rousseau, 2009b: 165). Ayrıca böyle bir eşitlik, yine doğa durumundan belki daha yavaş hızla uzaklaşılsa bile maluldür. Demokrasi de tehlikededir. Zira o noktada demokrasi kararlı bir dengede durmaz. Tikellikler, işledikçe doğa durumundan uzaklaşılır. Demokrasinin sosyo-ekonomik temeli de bozulur. Önemli olan kararlı dengede bir demokrasi yaratmaktır. Ayrıca aşmacı tarih anlayışı, insanın gelişimi bu noktada yine yadsınır (Rousseau, 2009b: 165). Rousseau'ya göre cari toplumda ve tarihteki saltanat ortaya çıkınca halk, bağımlılığa, rahata, hayatın kolaylıklarına alıştığı için zincirlerini kıramaz durumdadır, bu durum karşısında onlar da yapması gerekeni yapıp huzur ve sessizliği pekiştirmek için kulluğun artmasına izin vererek bu duruma razı olmuştur (Rousseau, 2009b: 166). Cari toplumun son aşamasından sonra Rousseau'ya göre yeni devrimler, gayrimeşru hükümeti ortadan kaldırıp “meşru” sistemi ihdas edene kadar bu düzen sürüp gidecektir⁸⁸ (Rousseau, 2009b: 166-167).

“Bozulmadıkça ve değişmedikçe daima kuruluş amacına göre yürüyecek olan her hükümetin de aslında bir zorunluluk olmadan kurulmuş olduğunu, hiç kimsenin kanunlardan kaçamayacağı, yüksek görevlilerin de görevlerini kötüye kullanmayacağı bir ülkenin ne yüksek görevlilere ne de kanunlara gereksineceğini kanıtlamak kolay olacaktır” (Rousseau, 2009b: 167).

Rousseau özerk sivil topluma gönderme yaptığı bu paragrafta çelişkileri örtmeden aşmayı arayan yöntemin daha sağlam görüldüğünü sezmiş gibidir. O, bu noktada (2009b: 167), kanunlara gereksinim duymayan iyi bir hükümetin (toplumun) zorlama değil, doğal gelişim süreciyle ortaya çıkabileceğini vurgulamıştır. Zira bu noktadan hemen önce de Rousseau, kanunların insanları değiştirmektense frenlediğini belirtmiştir (Rousseau, 2009b: 167). Rousseau'nun sağlam bir toplum yaratma düşüncesi bu noktadan da rahatlıkla çıkarsanabilir. Rousseau'nun tarih felsefesinde eşitsizliğin son noktası, bütün bireylerin hiçbir şey olmadıkları için yeniden eşit hale geldiği, uyrukların efendilerinininkinden başka yasasının olmadığı, efendinin de tutkularından başka kuralının olmadığı için iyilik ve adalet kavramlarının yeniden ortadan kaybolduğu nokta olur (Rousseau, 2009b: 171). Rousseau'ya göre bu noktada her şey, tek

⁸⁸ Bu kaygılar Rousseau'ya *Toplum Sözleşmesi*'ni yazdırarak, yöntemindeki sıkıntılarla dış-sallıklara olan güveni sonucu da totalitarizm tehlikesi de istemeden içeri (siyaset kuramına) alınacaktır.

kanun olan en güçlünün hükmetmesi kanununa ve akabinde uygarlık öncesi doğa halinden farklı yeni bir doğa haline yönelir. Ona göre buradaki tek fark ilkinin saf doğa hali olması ikincisinin de aşırı bozulmadan neşet etmesidir ⁸⁹(Rousseau, 2009b: 171). *Ancien Rejim* doğa durumuyla aşırı benzer ama farklıdır. Rousseau'ya göre toplum devinerek bu noktaya gelmiştir. Burada Rousseau yine içerik olarak doğru tespiti yapar ama yöntemi zayıftır.

Rousseau, “(...)bir çağın insanları başka bir çağın insanları olmadıklarından, Diyojen'in adam bulamamasının nedeninin, artık var olmayan bir zamanın insanını kendi çağları arasında araması olduğunu sezecektir”demektedir (Rousseau, 2009b: 172). Bu satırlardan Rousseau'nun bilinç düzeyi farklılıklarının farkında olduğu ancak kendi yönteminde buna dikkat etmediği anlaşılmaktadır. Rousseau iyi kurulan bir hükümetin her şeyi çözeceğine inanır. O, sosyolojik realitenin uygun vasatı oluştuğunda yasaklara gerek kalmayacağını da sezer (2009b). Ama bunun için iyi bir hükümet değil evvela iyi bir toplum oluşturmak gerekir. Bu bilinç düzeyi geleceğe olumlu bir şekilde yöneltilirse Diyojen de ileride insan bulabilmelidir. Bunun için aşmacı bir dolayım anlayışı hakim olmalıdır. Rousseau ise bunu tam olarak yakalayamamıştır.

3.1.2.2 Rousseau'nun Tarih Felsefesinin Eleştirileri

Acar-Savran, Rousseau eleştirisinde (2013) onun özgürlüğü mutlaklaştırdığına vurgu yapmaktadır. Ona göre, şeylere bağımlılık doğayla dolayimli olarak zaten mutlak değildir. Rousseau halihazırda bunu kabul eder. Buna karşın, kişiye bağımlılık ve bundan doğan esareti reddederken bunun da aslına diğer insanlardan dolayimli olduğunu kabul etmemesi bir arıza teşkil etmektedir. Doğa durumunda kurumsal beşeri ilişkiler Rousseau tarafından derpiş edilmemiştir. Ancak kurumsal olmasa da ilineksel, agonistik ilişkilerin de aslında bir dolayım niteliği taşımakla birlikte esaretçi olmadığını, bu esaretçi olmayışın da doğal özgürlük ya da güvencesiz “negatif

⁸⁹ Engels, bu durumun bir diyalektik olduğuna vurgu yapar: doğa durumundaki eşitlik-doğa durumunun bozulması-hileli sözleşmeyle beraber daha farklı bir düzeyde, hükümdar karşısında herkesin bir hiç olduğu için eşitliğin tekrar yakalanması... (Engels, 2010: 201)

özgürlük” açığa çıkardığını Rousseau göz ardı eder. Böylece Acar-Savran için doğa halinde bile özgürlük verilmiş bir armağandan, mutlak olmaktan uzaklaşmaktadır (Acar-Savran, 2013: 177-190). Acar-Savran’ın da belirttiği üzere, insanla en dolayimsız ilişki doğadadır. Ancak insan bu durumda da edilgen değildir. İçinde bulunduğu koşulları değiştirir. İnsan ile doğa arasındaki bu ilişkiyi sağlayan insani çabadır, koşulları değiştirmeye yönelik edimlerdir (Acar- Savran, 2013: 301-302).

Hegel de yöntemsel olarak Rousseau’yu yanlış yolda görür. Ona göre Rousseau, yabanıllık nosyonunu ya da Amerikan vahşilerinin durumunu gerçek özgürlüğe sahip olunan bir durum olarak tasarlayarak yanılığa düşmüştür.⁹⁰ “Şüphesiz”, der Hegel, “yabanılların hiç yüzleşmedikleri büyük ve yaygın talihsizlik ve acıları vardır; ama bu yalnızca olumsuz bir kazanç iken özgürlük esas olarak olumlu olmalıdır” (Hegel, 2006a: 257). “*Ancak olumlu özgürlüğün iyilikleri en yüksek bilincin iyilikleridir*” (Hegel, 2006a: 257). Bu noktada Hegel de Rousseau’nun sosyal pratikte diyalektiği benimsemediği kanısındadır. Zira bilinç ile özgürlük ayrı düşünülerek “uygar” olan olumsuzlanırken, “vahşi”, "kendinde özgür" ululanmıştır. Uygur olan için de kaygılı bir bakış sunması Rousseau’nun diyalektiği sosyal pratikte derpiş etmediği düşüncesini tahkim etmektedir. Buradan Rousseau’yu bu noktada tutan en büyük etkenlerden birinin onun diyalektik ferasetinde, cari durumdaki bilinciyle insanın, amaçlı bir çabada olmasını görmemesi, rassallıklarla ilinekselciliğe kayarak dolayımın iç ilişkilerini görmezden gelmesi olduğu söylenebilir. Rousseau’ya yapılan Hegelci eleştiriden yola çıkarak Rousseau’nun Hobbesvari bir hataya düştüğü de söylenebilir. Hobbes nasıl uygar insanın psişik halini doğal insana uyarlama hatasına düştüyse, Rousseau da aydınlanmış bir anlayış ve romantizmle özgürlük kavramını hatta fazlasını doğal insanda ululanmıştır. İlkel insanda herhangi bir özgürlük bilinci olduğu varsayılmaz. Zira bu özgürlüğün fenomen haline gelmesi için bir farkındalık ve bilinçlilik elzendir. Doğal insan Rousseau’nun bilincine sahip olsaydı, Rousseau’ya göre zaten söz konusu olumsuz durumlara düşmezdi. İşte bu hata Rousseau’da özgürlüğü mutlak, dolayimsız hale getirmiştir. Herhangi bir yer ve şekilde ortaya çıkan “özgürlük”ü gerçekten bilinçli ve kıymetli bir özgürlük olarak

⁹⁰ Akal, misyonerlerin gezi notlarının Batı dışı sivilleşmemiş, “vahşi” insanları da kapsadığına ve Rousseau’nun bunlardan olumlu vahşisine argümanlar çıkardığına değinmektedir (Akal, 2012).

kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Bunun bilincine erişilmeden, "elde edilmeyen" "kendinde" özgürlük bulunduğu kolaylıkla kaybedilebilir. Nitekim Rousseau'nun doğal halinde böyle olmuş "bir toprağın etrafını çeviren kişi"ye "dur" deyip "insanlığı kurtarabilecek" bir kimse çıkmamıştır (Rousseau, 2009b: 133).

Hegel'e göre Rousseau, sosyal pratikte olumlu dolayım sürecine inansaydı, *Emile* gibi salt bilinçsel çözümlere gerek duymazdı. Bu çaba da Rousseau'nun diyalektik ferasetten uzaklaştırarak son kertede onu olumlu dolayım sürecini yadsımaya götürür. Hegel de bu çabayı naif bulmaktadır (Hegel, 2006b: 199).

"İnsanların gündelik dünyanın sıradan yaşamından çekilerek kırsal yaşamda yetiştirilmeleri gibi eğitbilimsel girişimler boşa çıkmıştır. Çünkü insanlar dünyanın yasalarına yabancılaştırma girişimleri başarılı olamaz. Gençlerin eğitiminin yalnızlık içinde olması gerekse bile, gene de tinsel dünyanın hoş kokusunun sonunda bu yalnızlığın içerisine yayılmayacağına ve Dünya-Tininin gücünün bu ıssız bölgelerde üstünlük kazanamayacak denli zayıf olduğuna inanmak güçtür" (Hegel, 2006b: 199).

Aynı durum toplum için de geçerlidir. Dışsal etmenlerle, yasa marifetiyle yapılacak düzenlemelere bağınazca inanmak, iç dinamikleri ve ülke dışını görmezden gelerek safdillliğe tutulmaktır. Ayrıca *Emile*'deki karizmatik öğretici ve aşağıda görülecek olan, toplumdaki karizmatik yasa koyucunun aydınlanmışlığının nasıl olduğu ve bunun "genel irade"yle tamamen örtüşüp örtüşmediği sorularının net cevabı da Rousseau'da yoktur. Rousseau'nun anlayışıyla bu gibi sorulara mantıklı bir cevap bulmak da pek mümkün gözükmemektedir.

Engels, Rousseau'da özellikle *II. Söylev*'de bir diyalektik parfüm olduğunu sezmiştir (Engels, 2010: 59; 200-201). Ancak bununla beraber Engels'e göre, Rousseau'yu içine düştüğü keşmekeşten kurtaran Hegel'dir. İlk olarak bütün doğa, tarih ve tin dünyasının sürekli bir hareket, dönüşüm ve gelişim içine girmiş bir süreç biçiminde kavrayan ve hareket ile gelişimin iç bağlantısını göstermeyen çalışan Engels'e göre Hegel düşüncesidir (Engels, 2010: 63). Engels'e göre Hegel için insan-

lık tarihi, artık olgunluğa ermiş, geçmişin bir an evvel unutulması gereken zorbalıkların kaotik bir karışımı olarak değil, insanlığın kendisinin evrimlenebilen süreci olarak görünür. Yapılması gereken, tarihte rastlantısallığı bir kenara bırakıp toplumsal çelişkileri, insan-doğa, insan-insan ilişkilerini bir dolayım olarak görüp neden-sonuç ilişkilerini, illiyet rabitalarını aramaktır (Engels, 2010: 63).

Engels'e göre özgürlük-zorunluluk ilişkisini ilk kavrayan da Hegel'dir. Hegel'e göre özgürlük, zorunluluğun kavranmasıdır. Özgürlük doğa yasaları karşısında düşünmüş bir bağımsızlıkta değil, bu yasaların belirli gayeler için yöntemli-bilinçli bir şekilde kullanma olanağındadır (Engels, 2010: 171). Engels için bu doğa varlığını yöneten yasalar için de böyledir. Burada da irade özgürlüğünün, ne yaptığını bilerek karar verme yetisi olduğu sonucuna ulaşılır (Engels, 2010: 171). Engels için, farklı, çelişik kararlar arasında, görünüşte istediğini seçermiş gibi duran kişi, aslında bilgisizliğine dayanan kararsızlığıyla özgür olmayışını, egemenliği altına alacağı şeyin egemenliği altında bulunduğunu göstermekten başka bir şey yapmaz (Engels, 2010: 171).

“(...)özgürlük, kendimiz ve dış doğa üzerinde doğal zorunlulukların bilgisi üzerine kurulu egemenliğe dayanır; böylece o, zorunlu olarak, tarihsel gelişmenin bir ürünüdür. Hayvanlar dünyasından ayrılan ilk insanlar, her özsel noktada, hayvanlar denli az özgür idiler; ama uygarlığın her ilerlemesi özgürlüğe doğru atılmış bir adımdı. İnsanlık tarihinin eşiğinde, mekanik hareketin ısı durumuna dönüştürülmesinin, sürtünme ile ateş yakılmasının bulunması; bizi bugüne getirmiş olan evrimin sonunda ise ısının mekanik hareket durumuna dönüştürülmesinin, buharlı makinenin bulunması var” (Engels, 2010: 171).

Engels'e göre Hegel, özgürlük ve zorunluluk ilişkisi bağlamında ilerlemeyi; “ilkel”, “verili”, “kendinde” özgürlük karşısında “bilinçli”-“kendisi için” özgürlüğe atılmış bir adım görürken Rousseau zorunluluğu reddederek ilkel özgürlüğe temayül göstermektedir. Engels için Rousseau'nun bir tarafta diyalektikvari tutumu, diğer tarafta da doğa-tarih, zorunluluk-özgürlük ilişkisini tam olarak kuramaması Rousseau'nun temel sorunsalını oluşturur (Engels, 2010). Diyalektik görüşleri olsa

da son kertede Rousseau mutlakçı ve mekanistik sosyal pratikler derpiş etmektedir. Engels'in aktardığı üzere, dilden yoksun olan insan-hayvanlar Rousseau'ya göre eşitti. Bunları diğer hayvanlardan ayıran yetkinleşme potansiyelidir. Yetkinleşme zamanla gelişme fırsatı bulur, bu da eşitsizliğe sebep olur (Engels, 2010: 200). Engels'e göre Rousseau eşitsizliğin doğuşunda bir ilerleme görür. Ama bu ilerleme karşıt bir ilerlemedir, aynı zamanda bir gerilemedir (Engels, 2010: 200). Bu olumsuz bakış Rousseau'yu çelişkiden bir daha kurtulamaz hale getirecektir. Engels'in eleştirilerinden Rousseau'nun ilerleme anlayışında diyalektikvari tutumunu *II. Söylev*'in içinden *Toplum Sözleşmesi*'ne taşıyabilseydi, kuramsal olarak bu çelişkilere düşmeyeceği sonucuna ulaşmak mümkün olabilirdi. Zira aşağıda görüleceği üzere *Toplum Sözleşmesi* her ne kadar *II. Söylev*'in devamı gibi dursa da Rousseau'nun tarih çizgisindeki kırılmadan sonraki durum vazedilmektedir. Bu kırılmanın nasıl gerçekleştiği ve insanın özgürlük ve eşitliğine dayanan toplum sözleşmesinde, insanın bu amaca yönelik bilinçli çabası Rousseau tarafından görmezden gelinerek *II. Söylev*'le *Toplum Sözleşmesi* arasındaki potansiyel en güçlü bağ koparılacaktır.

Strauss da “Rousseau'nun kendisini de içine yerleştirdiği bu aşamada⁹¹, insan artık rastlantısal koşullarla değil, daha çok mantığıyla şekillenmeye başlayacaktır. Kör bir kaderin eseri olan insan, sonuçta kendi kaderinin gözü açık bir efendisi haline dönüşmektedir. Mantığın yaratıcılığı ya da tabiatın kör güçlerine baskın hale gelmesi yine tabiatın kör güçlerinin bir meyvesidir” diyerek (Strauss, 2005: 305-306) insanın Rousseau için bugün mantıklı, bilinçli bir çaba içinde olduğuna, önceki halin natüralist şekilde yorumlandığına işaret edip Rousseau'nun doğayı, insan ve tarih karşısında mutlaklaştırdığına değinmektedir.

Strauss, Hobbes tarih felsefesiyle Rousseau'nunkini karşılaştırarak Rousseau'nun arızalarını billurlaştırmaya çalışır. Strauss'un belirttiği üzere, Hobbes'a göre insanın doğa durumunu terk ederek sivil toplumu oluşturması, adeta insanın doğaya karşı kıyam etmesidir (Strauss, 2011: 310). Ancak Hobbes'un bütünlükçü anlayışı insanın doğa karşısındaki başkaldırısının doğal bir süreç olarak anla-

⁹¹ Mantığın toplumla birlikte gelişmeye başladığı zamandan sonrası kastedilmektedir (Strauss, 2005: 305).

şılmasını gerektirmektedir (Spinoza'dan aktaran Strauss, 2011: 310). Strauss'un de-ğindiği gibi, Hobbes bu durumu, toplum öncesi insanın sözleşme yapabilecek akli varlıklar olduğunu kabul ederek kendisinden gizlemektedir. Ona göre doğa duru-mundan sivil topluma geçiş toplum sözleşmenin yapılmasıyla örtüşür (Strauss, 2011: 310). Strauss için Rousseau, Hobbes gibi toplum sözleşmesiyle sivil topluma geçişi insanın ussal marifeti saymaz. O, bu geçişi doğal ya da doğanın hazırladığı bir olgu olarak kavramıştır (Strauss, 2011: 311). “(...)insanın doğa durumunu terk etmesi ve uygarlık macerasına girişmesi, özgürlüğünü iyi ya da kötü yolda kullanılmasından veya asli bir zorunluluktan değil, mekanik bir nedensellikten ya da bir dizi doğal rastlantıdan ileri gelir” (Strauss, 2011: 311). Strauss da bu yöntem hatasını fark et-miştir. Strauss'a göre, koşullar insan düşüncesini geliştirir, ihtiyaçlar karşılanırken, insan daha çok zihnini kullanır. Bu yeni durumdan sonra yeni ihtiyaçlar belirir. Bu da zihni daha fazla kullanarak kümülatif bir süreç meydana getirir. “Düşüncenin geli-şimi zorunlu bir süreçtir. Zorunludur, çünkü insanlar değişimlere göre belli bir nihai amaca yönelik değil de rastlantısal olmalarına rağmen yine de doğal nedenlerin zo-runlu sonuçları olan icatlar yapmaya mecbur kalırlar” (Strauss, 2011: 311). Burada Rousseau'da amaçlı, bilinçten yola çıkan insanın çabasının yadsındığına işaret edil-miştir. Söz konusu yadsıma da Rousseau'yu sosyal formasyonun dinamiklerini an-latmaktan men etmektedir. Dinamiklerin mahiyeti ve çözülemeyişi ileride sosyal yapıda gündeme gelecek değişim tasarılarını, sosyolojik realitelerin ötesinde tedbirler içeren şekillere sevk edecektir. Strauss'a göre insanı uygar dönem öncesi nice sıkıntı ve buhrana sürükleyen olaylar Rousseau'nun aksine normal olarak değerlendirilme-lidir. Bu durum insanın deneyim ve felsefe eksikliğinden kaynaklanıp (Strauss, 2011: 311) insanlığın çocukluk hastalıklarını oluşturmaktadır. Strauss insandaki cari bilin-cin nitelik ve niceliğine vurgu yaparak durumu değerlendirmektedir.

Strauss'a göre, modern doğal hak öğretisi de Rousseau ile bambaşka bir nok-taya gelmiştir. Rousseau insanın ve insanlığın kökenine ilişkin en yetkin (o zamana kadar) araştırmayı yapmıştır. Bulduğu sonuçlar ise doğal hukuk doktrinini kritik bir noktaya getirir. Hobbes insanın doğal olan haklarını insanın köklerinde bulunabile-ceğine inanırken Rousseau doğa durumundaki insanın insan-altı nitelikte olduğunu tespit etmiştir. Bu yüzden kazüistik bir doğal hukuk formu bulmak imkansızdır, bunu

bulmak için doğa durumuna başvurmak da saçmadır. Strauss'a göre Rousseau başka bir alternatif göstermiştir: İnsanın insanlığı doğada değil tarihtedir. Rousseau için insanlık, doğanın üstesinden gelmek için yapılan veya yapmaya mecbur kalınan şeylerin zorunlu bir sonucudur (Strauss, 2011: 312). Bu noktada da Strauss, dolayım sürecinin yadsınarak bu sırada insanın bilincindeki ilerleme ve buradan çıkan amaca yönelik çabasının görülmediğine işaret etmektedir. Bu çaba içindeki insanların kendileri arasındaki ve doğayla ilişkileri yok sayılmıştır. Doğanın dolayımладыığı insan öne çıkarılıp insandan dolayımlanan toplum ve buradan varılacak farklı düzeydeki ilişkiler hasıraltı olmuştur. Rousseau'nun, toplum felsefesi için de bu mekanistik yöntemi kullanarak dinamiklerin salt dıştan olduğu sanısına kapılıp insan-insan dolayımını sosyal pratikte kullanmadığı, cari bilinçten çıkmış amaçlı çabayı da keşfedemediği için sosyolojik sıkıntılarını bir nevi kendisi yarattığı söylenebilir. Bu minvalde Strauss, Rousseau için bu tarihsel sürecin bir anlam ifade etmesi için kamusal hakkın bilgisine eksiksizce erişmek gerektiğine inandığına değinmektedir. Rousseau için insanın gerçek ölçüsü de bu tarihsel sürecin bilgisi değil, toplumun gerçek hukukunun ne olduğunun bilinmesi olacaktır (Strauss, 2011: 313). Bu noktada Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin diğer adının da “*Siyasal Hukukun İlkeleri*” olduğu da belirtilmelidir.

Lecerle, Rousseau için, “(...)Rousseau, doğal hukukun hukukçu yazarlarının hem mirasçısı hem de demokrat olmadıkları için onların düşmanıdır” demektedir (Lecerle, 2009b: 46). Rousseau'ya göre geçmişte belli bir andan sonra yaşanmış olanlar ve tarihin bugün için geldiği nokta doğal değildir. Zira o, doğayı burada mutlaklaştırarak tarihle beraber dolayım almamıştır. Hülasa Rousseau, doğa ve insan ilişkileri dolayımında açığa çıkmış her yeni düzenin, çelişkilerin bir üst raddede aşılacak yeni bir uyumsuzluk olarak belirlediğini yadsır. İlerleme ona göre ilinekseldir ve dışsal faktörler aracılığıyla gerçekleşmektedir. İnsanın, özne-nesne ilişkisinde amaçlı çabası yadsındığı için tarih ve doğa mutlak bir hal alır. Bu sebeple “doğal hal” de asal ve mutlak olacaktır. Buradan yola çıkarak Rousseau mantığında mutlak olanın meşruiyetin temeli sayılması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Doğal hukukçular gelişen noktanın tarihsel toplumsal bağlam içerisinde meşru olduğunu bildirmektedirler. Sözügelşi Locke'a göre tarih, düz bir çizgi şeklinde, doğaya uygun bir şekilde olması

gerektiği gibi gelmiştir. Rousseau ise bu noktada farklılaşmaktadır. Zira ona göre tarih, buraya ilineksel olarak dışsallıklar riyasetinde *amour propre*'un açığa çıktığı kopuşla gelmiştir. Ancak bu gelinen noktadaki durum, asal olan doğaya ve insanlığın ilk durumuna ters düşmektedir. Rousseau'ya göre "çeşitli rastlantılar, dışsallıklar olmasaydı, her şey ilk dizayna uygun olurdu anlayışı" hakimdir. Bugün gelinen nokta, dolayımlanan çelişkilerin bir yansıması değil, dışsallıkların bir cilvesi olmaktadır.

“Düşüncesi onu yapayalnız, tek bir vahşiye götürür ki bunun gerçeğe hiçbir ilgisi yoktur. Hiçbir bilgin, bugün, ilkel insanın her zaman grup halinde yaşamış olduğundan şüphe etmez. Rousseau'nun bu vahşisi, gerçekte karşılığı olmayan soyut bir kavramdır. Toplumun insana bütün getirdiklerini Rousseau, hayali bir işleme, toplum insanından geri alır. Doğa bu değişmeye karşı koyan engelleri biriktirmiştir; örneğin, dilin meydana çıkışı açıklanamaz ve Rousseau bunu açıklamak için Tanrıya başvurmaktan başka bir şey yapamaz” (Lecerle, 2009b: 56).

Lecerle da Rousseau'da insan ve doğanın nihai olarak ayrılık arz ettiğine vurgu yapmaktadır. Lecerle, Marks'tan “insan doğayı değiştirirken kendini de değiştirir” cümlesini alıntılarken insanla doğayı birleştirenin sosyal emek, üretim olduğu varlığına ulaşır (Lecerle, 2009b: 57). Bu minvalde Lecerle, “*Rousseau doğa ile toplum arasında metafizik bir karşıtlığa kapanır kalır*” demektedir. (Lecerle, 2009b: 57) Ona göre Rousseau, zamanın çelişkilerini aşmamaktadır. (Lecerle, 2009b: 57)

Lecerle'a göre Rousseau düşüncesinde doğa halinin hemen hemen içerikten yoksun, içinin boş olduğu aşıkardır. Hiçbir sosyal kurum, artık temelini doğasından bulamaz. İnsan mutsuz ise bu, şeylerin doğası ile ilişkisi olmayan sosyal politik sebeplerden ötürüdür. Böyle olunca, yeni politik ilkeler uygulayarak insanın mutluluğunu yeniden kurmak olasıdır (Lecerle, 2009b: 58). Lecerle da burada açıkça Rousseau'nun tarih anlayışında doğa ve insanı mutlaklaştırarak ilişkinin dinamiklerini yadsıdığına işaret etmiştir. Ona göre tarihte hiçbir şey doğal değildir. İlineksel olanların temayüzleri ise kötüdür. Bu sebeple onu başka türlü meydana getirmenin önünde hiçbir engel yoktur. Sosyolojik realitelerin de bir önemi yoktur. Zira onlar da

temelsiz ve ilinekseldir. Bu sebeple sosyal realiteleri ciddiye almaya gerek yoktur. Dıştan bir müdahale ile her şey istenen gibi olur. Rousseau'nun bu anlayışı ışığında hiçbir politik sosyal kurum doğal olmadığı için kolaylıkla değişebilir. Nitekim bu kurumlar iyi toplum için değişmelidir de.

Lecerle'a göre Rousseau'nun çelişkileri aslında o zaman tam olarak zuhur etmemiş proletarya, arada kalmış küçük burjuvazi ve *Ancien Regim*'e başkaldıran büyük burjuvazinin birlikteliğinden doğan bir çelişki gibidir (Lecerle, 2009b: 58). Lecerle için ilk iki grup *Ancien Regim*'e karşı olmakla birlikte, kendileri için büyük burjuva toplumuna da karşı olmaları gerekmektedir. Rousseau'nun *Ancien Regim* sonrası için vazettiği öngörülerini onu bu gidiş gelişlere sevk etmiştir (Lecerle, 2009b: 58). Lecerle için Rousseau, *II. Söylev*'de açık bir bireyciyken, *Toplum Sözleşmesi*'nde tümelin soğuk yüzünü hissettirecektir (Lecerle, 2009b: 58). Alt tabakanın durumuna, sosyal eşitsizlik karşısında umar bulunacağı onun başat kaygısıdır. Rousseau *II. Söylev*'de coşkun bireycilikle bunu haykırırken *Toplum Sözleşmesi*'nde çareyi tümelde ve pozitif hukukta görmüştür (Lecerle, 2009b: 58).

Rousseau, *II. Söylev*'in ikinci bölümünde anlatılanları açığa çıkararak hileli (sahte bir özgürlük yaratan) sözleşme yerine herkesin bütün özgürlüğünü feda edeceği gerçek sözleşmeyi işleyip vazedecektir (Lecerle, 2009b: 59). Şu halde görülüyor ki *II. Söylev* ve *Toplum Sözleşmesi* arasında hiçbir karşıtlık olmayıp tamamlayıcılık ilişkisi vardır (Lecerle, 2009b: 59). Yani *II. Söylev*'de teşhis konulmuş, toplum sözleşmesinde reçete yazılmıştır. Ancak tanı, hastalığın mahiyetindeki bazı yanılıgılarla birlikte o günün şartlarında doğru konulmasına karşın, hastalığın mahiyeti tam olarak çözülemediği için reçete hatalı olacaktır.

Derathe'ye göre Rousseau'nun kuramında doğal durum ile sivil toplum arasında kopukluk yoktur. İlk halde gizilgüç olan yasa sivil toplumda gerçekleşir (aktaran Acar-Savran, 2013: 30). Gerçekte ise politik bir kopuklukla çare arandığı için Rousseau, doğal durum ile sivil toplum arasında bir kopma noktası derpiş eder. Bu durum *Toplum Sözleşmesi*'nde billurlaşmaktadır.

3.2 Rousseau'nun Siyaset Teorisinin Analizi

Rousseau'nun siyaset teorisi, tarih felsefesi ve yönteminden ayrılmaz bir nitelik taşımaktadır. Yönteminde ise, birçok tezini reddediği doğal hukuk ekolüne nazire yapıp doğal hukukçuların argümanlarıyla onları vurmak istemiştir. Mamafih, bu argümanlardaki aksiyomlar Rousseau'nun yönteminin genel karakteriyle birleşince siyaset teorisinde amaçtan sapma tehlikesi vuku bulacaktır.

Rousseau, bilinenin aksine devleti açıklamada tam anlamıyla bir sözleşmeci değil, sözleşme eleştirmenidir. Rousseau sözleşme enstrumanını öncelikli olarak yapmak değil, yıkmak için kullanır. Bununla beraber adil düzeni kurmanın yolu da ona göre eleştirdiği “sahte sözleşme” şeklinde değil, ideal formuna uygun gerçek bir sözleşmeyle olabilir. Yukarıda belirtilen Rousseau'nun düşünceleri, devleti kendi yararına devralan kesimin “hilekarlık”larına çatmaktadır. Rousseau, Antik Yunan'daki Kritias'ı andırırçasına, toplumun, adaletin, yasaların karşılıklı korumanın, ihtiyaç içindekilere yardım gibi iddialı lafların aklievvel ve acar siyasilerin ya da yalakaların sıradan insanlara kurduğu tuzaklar olduğunu vurgular⁹² (Rousseau, 2008b: 35). Rousseau kendi siyaset teorisini sözleşme anlayışıyla vazetmiştir. Dinsel egemenlik teorisi Rousseau için sözleşmeci anlayışa göre boyun eğmekten vazgeçme hakkını ortadan kaldıran dışarıdan gelen aşkın bir unsurdur. Rousseau'nun sözleşme teorisine göre sözleşmeyi murakabe edecek bir üst merci olmadığına göre iki taraf da hak ve ödevlere uyulmadığı takdirde sözleşmeden cayabilmelidir (Rousseau, 2009b: 164-165). Althusser ise Rousseau'nun sözleşme mantığını gerçek bir sözleşmeden anayasa yapma (asli kurucu iktidar) eylemine benzetmektedir (Althusser, 1987: 113-114).

Rousseau, “*Alışkanlık haline gelen lüksün ortadan kaldırılması için savurganlığı önleme yasasının yararsızlığı konusunda da yazar bu konuda söylenmesi gereken şeyler olduğunu biliyor, diyorlar. Kesinlikle hayır. Benim bildiğim bir insan öldüğünde kesinlikle hekimlerin çağrılmaması gerektiğidir*” der (Rousseau, 2009a:

⁹² “Kritias, *Sisyhpos* aslı eserinde tanrıların ‘akıllı devlet adamları’nın iktidarlarını sürdürmek için yaptığı bir icat olduğunu belirtir (aktaran Ağaoğulları, 2006a: 164).

79). Bu alıntı, Rousseau'nun eleştireliliğini gözler önüne serer. Ona yöneltilen eleştiriler aslında statükodan gelen muhafazakar, eleştirel olmayan kabullerdir. Fakat Rousseau'nun cevabı kendi anlayışını yansıtır: çelişkilerle yüzleşmeden çelişkileri saklayarak yok sayma çabası... Yani, “iş işten geçmeden ıslahatın her türlü evladır” görüşü... “Platon formülü”⁹³ misali bir çözüm Rousseau tarafından benimsenmiş gözükür. Rousseau'yu mahut sorunsala iten de işte bu düşüncedir.

Rousseau, "herkes kendi yaptığı işe yettiği için kimsenin kendi yükümlü olduğu işi yapmak üzere başkalarını görevlendirmek zorunda olmadığı bir toplumda yaşamak isterdim" demektedir (Rousseau, 2009b: 66). Nuri İleri'ye göre bu cümlede ilerideki temsil sisteminin eleştirisinin nüveleri yatar (İleri, 2009: 66). “*Bütün hareketlerin ortak mutluluktan başka bir yere yönelmemesi için hükümdarın ve halkın sadece bir ve aynı çıkara sahip olduğu bir ülkede doğmak isterdim*” (Rousseau, 2009b: 66). Burada da aşağıda ele alınacak olan “genel irade” düşüncesi yakalanabilir. Halk ile hükümdar aynı kişi olmadıkça Rousseau'ya göre bu gerçekleşmez (Rousseau, 2009b: 66).

Rousseau için devlet bağımsız bir birim olarak ele alındığında örgütlü, canlı ve insan organizmasına benzeyen bir beden gibidir. Egemen, baş-irade; kamu finansmanı kalp; yurttaşlar ise hareket ettiren (makineyi) uzuvlardır (Rousseau, 2008b: 133). “*Devlet aynı zamanda bir iradesi olan manevi varlıktır*” (Rousseau, 2008b: 133).

Rousseau, önemli olanın halkın özgürlüğünü ve yönetimin otoritesini birlikte sağlamak olduğunu dile getirerek⁹⁴ *Toplum Sözleşmesi*'ne hazırlık yapmaktadır (Rousseau, 2008b: 136). Rousseau'ya göre büyük bir toplumda karşılıklı gereksinimlerle bir araya gelmiş insanları bir arada tutan şey, her bireyin herkesin korunması aracılığıyla malına, yaşamına ve özgürlüklerine zarar vermeden bu özgürlükleri koruyan “yasa”dır. Pozitivizme aşırı inanç bu noktada da göze çarpmaktadır (Rousseau,

⁹³ Platon'un, “ya filozoflar kral ya da krallar filozof olmalı” sloganından esinle (Platon, 2008: 212) Rousseau'da “ya cari toplum ütopyaya geçmeli ya da ütopya cari toplumun yerini almalı” düsturu benimsenmiş gözükür.

⁹⁴ Zira Rousseau'ya göre özgürlük olmadan gerçek irade yoktur (Rousseau, 2013: 391).

2008b: 137). Yasadan ziyade konulacak yasanın uygulanabilirliği, alttan gelerek sosyolojik temele sahip olması ve gerçek genel iradenin sesi olması gerekliliği Rousseau tarafından göz ardı edilmektedir. Rousseau bu görüşlerini dile getirdiği *Ekonomi Politik Üzerine Söylev*'de cari toplum tasviri ve ideal toplumun özellikleri arasında kalmış gibi gözükür.

Rousseau için insanlar sivil güvenlikten yararlanamayıp özgürlükleri güçlülerin insafına kaldıysa durum çok kötüdür. Zira ona göre böyle insanlar vatani sevmeyenler. Bu durumda bilakis vatan sözcüğü iğrenç ve gülünç kalarak insanlar doğal durum özgürlüklerinden de yararlanamayıp salt sivil durum ödevleriyle muhatap olacaklardır (Rousseau, 2008b: 145). Rousseau'nun organizma metaforu çerçevesi ve vatan perspektifi ışığında sivil ödevlere katlanan ama sivil ya da doğal haklardan yararlanmayan insanın, en vahim durumda olduğunu belirterek vatan mantığına ters düşen bu hal tarzını reddetmesi onu pozitif özgürlükçülük noktasına yaklaştırır.

“Bir kol yaralandığında ya da kesildiğinde acının beyne kadar gitmeyeceğini düşünmemek gerekir kesinlikle; ve genel iradenin kim olursa olsun devletin bir üyesinin bir başka üyesini yaralanmasına ya da yok etmesine razı olacağını da sanmak inandırıcı değildir; bu bireyin sadece aklını kullanan bir insanın parmakları olarak gözünü çıkarması mümkün olamaz” (Rousseau, 2008b: 145).

Ona göre haksızlık, adaletsizlik yasayı, temel uzlaşmayı lağveder. Zira bu durumda insanın toplumda kalmayı kabul etmesinin mantığı yoktur.⁹⁵ (Rousseau, 2008b: 145)

Rousseau'nun "gerçek eşitlikçilik" muhayyilesi, *ipso facto* onu kanun önünde de eşitlikçi yapar. O, her türlü imtiyazı reddeder. *“Toplumun angajmanı bütün bireylerin aynı şekilde gerekli özen ve dikkat gösterilerek korunması değil midir?”* (Rousseau, 2008b: 145) *“Bir yurttaşın esenliği ortak davadan çok bütün devletin davası değil midir?”* (Rousseau, 2008b: 145) Burada Rousseau'nun bireyciliği ve

⁹⁵ *“(...)en üstün güce sahip olduğu için en üstün iyi varlık aynı zamanda en üstün şekilde adalethli olmalıdır... düzen aşkının adı iyiliktir; düzeni koruyan düzen aşkının adı da adalettir”* (Rousseau, 2013: 393).

hedef modeli açığa çıkar. Birey-tümel ilişkisinin temeli budur. *“Tek bir kişinin bütün toplum için ölmesinin doğru olduğu söylenir... hükümet masum birini çoğunluğun kurtuluşu için feda ederse bu ilke zorbalığın icat ettiği en iğrenç, en yanlış, en tehlikeli ilkedir”* (Rousseau, 2008b: 145). Rousseau için bu durumu kabul etmek mümkün değildir. Zira tikelin hiçe sayılması toplumun temel yasalarına doğrudan doğruya terstir (Rousseau, 2008b: 145-146). Rousseau için bir tek kişinin kendisini herkes için feda etmesi şöyle dursun, herkes malını mülkünü ve yaşamını her bir bireyin savunulması için ortaya koymuştur ve bu bağlamda amaç, bireysel zaafın her zaman kamusal güç tarafından, her bireyin de devlet tarafından korunmasıdır.

Rousseau için savunulması gereken yoksullar, sınırlanması gereken zenginler varsa zaten en büyük kötülük yapılmış demektir. Yasalar zenginin hazinesine de fakirin sefaletine karşı da etkisizdir. Yönetimin en önemli meselelerinden biri servet dağılımındaki eşitsizliği engellemektir. Bunu da müsadere biçimiyle değil servet birikim yollarını tıkayarak yapmaktır. Ona göre mesele yoksullar için hastane yapmak değil, yurttaşları yoksulluktan uzak tutmaktır (Rousseau, 2008b: 148). *“Özgürlük olmadan vatan yaşayamaz, erdem olmadan özgürlük ve yurttaş olmadan da erdem olmaz...”* (Rousseau, 2008b: 148) *“(...)her toplumun ilk yasası, gerek insanlarda gerekse şeylerde saymaca eşitliktir... İnsanlar arasında doğal eşitlikten farklı olan saymaca eşitlik pozitif hukuku yani yönetimi ve yasaları gerekli kılar”* (Rousseau, 2013: 248). Rousseau’ya göre şeyler arasındaki nominal eşitlik parayı doğurmuştur (Rousseau, 2013: 249). *“Para sadece bir simge değildir, aynı zamanda gerçek etkisi ancak dağılımındaki eşitsizliğiyle görülen görelî bir simgedir”*⁹⁶(Rousseau, 2008a: 51).

Rousseau, doğal durum sonrası toplum halinde, akıl-vicdan birlikteliğini arzular. Biri diğeri olmadan amaca ulaşamaz. (Ağaoğulları, 2006b: 27) Rousseau vicdandan bağımsız salt akılla hiçbir doğal yasa yapılamayacağını net bir şekilde belirtmektedir. (Rousseau, 2013: 320) *“Toplumunu insanlar aracılığıyla, insanları da toplum aracılığıyla incelemek gerekiyor: Politika ve ahlakı ayrı ayrı ele almak iste-*

⁹⁶ Rousseau, *Projeler*'de para yerine mal ekonomisini tercih ettiğini, bolluk ve refahın mal ekonomisiyle geleceğini açık bir şekilde belirtmektedir. (Rousseau, 2008a: 52-53)

yenler ikisini de hiç anlamaz.” (Rousseau, 2013: 321) Rousseau iki kategorisinin de birlikte anlam kazanabileceğini ve bunların birbirleri üzerinde etkileme kudretine sahip olduklarını dile getirmektedir.

“Doğa durumunda gerçek ve bozulmaz bir eşitlik vardır, çünkü bu durumdaki tek fark olan insandan insana fark birini ötekine bağlı kılacak kadar büyük değildir. Uygarlık durumunda ise düşsel ve boş bir hukuksal eşitlik vardır, çünkü bu eşitliği korumaya yönelik yolların kendileri onu yıkmaya yarar ve zayıfı ezmek için en güçlüye eklenen kamusal güç doğanın onlar arasında kurduğu dengeyi bozar (Rousseau, 2013: 321).

Rousseau, görünüşle gerçeklik arasında uygarlık durumunda görülen tüm çelişkilerin bu ilk çelişkilerden doğarak yığının küçük bir gruba, kamu çıkarının kişisel çıkara her zaman feda edildiğini belirtip bu durumu eleştirmektedir (Rousseau, 2013: 321). *“Yurttaşlara sahip olmak ve onları korumak yetmez onların nasıl geçineceklerini de düşünmek gerekir... bunlar genel iradenin kaçınılmaz bir sonucudur”* (Rousseau, 2008b: 152). Geçim düşüncesi aynı zamanda genel iradenin nedeni ve mümkenatıdır. Yönetimin bu ödevi insanların ambarlarını doldurmak, onları çalışmaktan kurtarmak değil, refahtan faydalanmalarını sağlamaktır (Rousseau, 2008b: 152).

Hobbes, insanın harisliğini ön plana alıp “kötü insanlar topluluğu”nun güvenliğini sivil toplumun özü yaparken Rousseau, kötü olmayan insanlar topluluğunun özünün özgürlük olması gerektiğini savunmaktadır. Ama bilinenin aksine Rousseau tarihsel olarak toplumu özgürlüğe dayalı olarak açıklamaz. Düzen ve huzur kandırmasına dayalı olarak devleti (cari devleti) baskı aracı olarak telakki eder. Sivil toplum ihtiyaçtan(!) doğmuşsa, onun siyasal toplumu da sivil toplumun ürettiği *amour propre*’tan doğmuştur. Siyasal toplumun gerekliliğini sivil toplum yaratmıştır. Siyasal toplum bir sonuçtur. Ancak ne yazık ki sivil toplumu iyi kullanan güçlüler (salt fiziki güç değil) siyasal toplumun oluşması sürecine egemen olarak kaybedecekleri şeyler daha fazla olduğundan daha çok teminata ihtiyaç duyup devleti kendilerine yontarak ihdas etmişlerdir. Rousseau eleştirel bir tavır takınarak siyasal toplumun amacının güvenlik olmaması gerektiğini, zira sivil toplum kurulurken kurumsal bir

güvenlik zafiyetinin olmadığını, sivil toplumun özgürlüğü ve eşitliği yıkıp eşitsizliği makbul saydığı için güvensizliğin ortaya çıktığını vurgular. Bu sebeple Rousseau için, siyasal toplumun kuruluş ilkesi özgürlük ve onun ayrılmaz parçası eşitliği sağlamak olmalıdır. “*Güvenlik iyidir ama özgürlük daha önemlidir ve özgürlüğü biçimlerle ne kadar çok engelleseniz bu biçimler o kadar çok tecavüz olanakları yaratır*” (Rousseau, 2008a: 119).

Rousseau için özel mülkiyet her daim vardır. “*(...)özel mülkiyet mutlaka yok etme amacını (çünkü mümkün değildir bu) gütmeyen ama daha dar sınırlar içine kapatmayı, bir ölçü, bir kural, onu durduran, yönlendiren, etkisi altına alan ve her zaman ortak çıkarın, bağımlı kılan bir fren vermeyi amaçlayan düşüncelerimi...*” (Rousseau, 2008a: 62) diyerek bunu ortaya koyar. “*Benim istediğim tek kelimeyle devletin mülkiyetinin çok büyük, çok güçlü olması ve yurttaşlarının de olabildiğince küçük ve zayıf olmasıdır*” (Rousseau, 2008a: 62). Rousseau'ya göre mülkiyet sivil toplumun temelidir, özgürlük kadar önemlidir, yurttaşların angajmanının gerçek güvencesidir. Mallar kişilerin güvenceleri olmasaydı, ödevlerden kaçmaktan ve yasalarla alay etmekten daha kolay bir şey olmazdı (Rousseau, 2008b: 152). Buradan şu anlaşılmaktadır ki, Rousseau bu durumu cari topluma göre değerlendirir. Ancak ideal toplum için de yok demez. Ona göre kaybedecek şeyi olanları esir etmek kolaydır. Mal canın yongası ise canı malla, mal korkusu ile yıldırma mümkündür. Rousseau'ya göre toplumun selameti için herkesin kaybedecek bir şeyi olması gerekir. Rousseau'nun tarih anlayışında insanları sivil toplum öncesi hareket serbestisinden alıkoymak da mümkündür. Ayrıca malı olmayanların da cari topluma bir şekilde eklenmelidir. “Genel irade” için, bu çeşit eklenmelerin de mal ile zapturapt sağlamanın da genel irade mantığıyla özdeşleştirilemeyeceğini belirtmek gerekir. Zira aşağıda değinileceği üzere Rousseau'da “genel irade” düşüncesi, malı olsa da olmasa da nesnel ve/veya tinsel zorlama olmaksızın tüm toplumun genel çıkarının felsefesidir.

Althusser, Rousseau'da *Toplum Sözleşmesi* ve *II. Söylev*'in aynı noktaya geldiğine değinmektedir. Zira ona göre Rousseau'nun derpiş ettiği ideoloji gökte, dayanaksız ve dayanıksız durumdadır. O yüzden Rousseau tekrar yere iner ve gerçekliğe

saldırır. Bu noktada *Toplum Sözleşmesi* ve *II. Söylev* buluşur (Althusser, 1987: 146-147). Althusser'in bu görüşü Rousseau'nun yönteminin siyaset teorisine uygulanmasının izdüşümünü gözler önüne sererek Rousseau'daki mahut sorunsalı vermektedir. Hampsher-Monk da *Toplum Sözleşmesi*'nin giriş cümlesinin *II. Söylev*'in sonucu ve anafikri olduğunu vurgulayarak bu görüşe yaklaşmaktadır (Hampsher-Monk, 2004: 226). Bu noktada Rousseau'nun reçete olarak sunduğu *Toplum Sözleşmesi*'ne geçilebilir.⁹⁷

3.2.1 Rousseau'nun Siyaset Teorisinin Kopuşu

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'ndeki amacını, “*Niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunmayacağını araştırmaktır*” diye belirtmektedir. (Rousseau, 2009c: 3). Daha sonra da o, adalet ve faydayı uzlaştırmaya çalışacağını bildirir (Rousseau, 2009c: 3). Buradan sonra da geleneğini bozmayarak eserine yine vurucu cümlelerle başlar: “*İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir. Bu değişme nasıl olmuş? Bilmiyorum. Bunu yasallaştıran nedir? İşte bu soruya karşılık verebilirim sanıyorum*” (Rousseau, 2009c: 4). Rousseau bu sözleriyle *II. Söylev*'deki görüşünü tahkim etmiştir.⁹⁸ Hemen aşağıda ise Rousseau toplumun, sözleşmelerden geldiğini meselelerin sözleşmeleri iyi tanımak olduğunu söyler (Rousseau, 2009c: 4).

Rousseau en eski ve doğal olan birliği aile olarak görür. Buradaki doğallık değişimi muhtemelen halin icabı niteliğindeki, doğa karşısında mekanik olarak bir küçük birliğe kavuşma anlamındadır. Çocuk doğa karşısında tek başına kendini idame edebileceği noktada aile bozulmaktadır. Eğer bu noktadan sonra dağılma olmayıp birlik devam ediyorsa burada mekanizm, doğallık biter sözleşme başlar. Ailenin kurumsallaşması bir sözleşme sonucuna dönüşür (Rousseau, 2009c: 4). Burada ilk yasa,

⁹⁷ Rousseau *Emile*'de de *Toplum Sözleşmesi*'nin özeti olan “siyasal hukukun ilkeleri”ni “yolculuk”la ilgili bölümde ortaya koyar (Rousseau, 2013: 669-719).

⁹⁸ Rousseau felsefesinde doğa durumu ve sivil topluma giden yol bir fiksiyon olarak sunulmaktadır. *Ekonomi Politik*'te ise bu süreç hem fiktif hem de tarihsel olarak verilmiştir.

varlığını korumaktır. Rousseau için aile politik toplumların ilk örneği olabilir. Yöneten-yönetilen ayrımında baş, baba; yönetilen ise çocuklardır. Hepsisi de eşit ve özgür doğar. Özgürlüklerinden çıkarları için vazgeçerler (Rousseau, 2009c: 5).

Rousseau özgürlük ve eşitlik konusunda Aristoteles'in doğal kölelik anlayışını sonucu neden yaptığı için hatalı bulur.⁹⁹ Rousseau bir köle olarak doğmuş birinin kölelik yapmasının tartışma götürmez bir şey olduğunu kabul eder; ancak bir kişinin köle olarak doğmasının doğal olduğunu reddeder. Birini ilk kez köle yapanın güç olduğu kabul edilirse, o, bunu sürdürenin de korkaklık olduğunu dile getirir (Rousseau, 2009c: 6). Rousseau da daha sonra Bismarck'a atfedildiği üzere, süngünün çok şey sağlayabileceğini ancak sürekli bir egemenlik için yeterli olmayacağını savunur. *“En güçlü, gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir. Güçlünün hakkı işte buradan gelir”* (Rousseau, 2009c: 6). Rousseau, gücü hiçbir zaman özgürlük ve eşitlik önünde bir mazeret olarak görmez. Hele bunun bir yönetme hakkı sağlayacağı(!) konusunda çok nettir. Toplumun ilkesi hiçbir zaman güç olmaz. Güce boyun eğmek bir irade işi değil, bir zorunluluktur. *“Her türlü güç Tanrıdan gelir, kabul. Ama bütün hastalıklar da ondan gelir. Böyledir diye hekim çağırmak yasak mı olmalı?”* (Rousseau, 2009c: 7) *“(...)güç hak yaratmaz ve insan ancak haklı güce boyun eğmelidir”* (Rousseau, 2009c: 7). Rousseau için kaba güç hak yaratmaz ve hiçbir insanın benzeri üstünde doğal bir yetkisi yoksa, haklı bir yetkinin temeli sadece sözleşmedir (Rousseau, 2009c: 7). Rousseau buraya kadar eleştireldir. Tüm geleneksel düşünceleri yerle bir etmiştir. Bu noktadan sonra Rousseau, “olan”ı eleştirmeyi arka plandan devam ettirecek hem görüldüğü gibi olması hem de olduğu gibi görünmesi gereken ideali anlatmaya başlar.

Rousseau, Hobbes ve Grotius'u reddedercesine “huzuru ve dirliği sağlama” gerekçesinin de hak ve yetki için geçerli bir ilke olamayacağını savunmaktadır (Rousseau, 2009c: 8). Rousseau bir zindanın da sükunet sağlayacağını; ancak bunun, orayı özenilesi bir yer yapmadığını savunur (Rousseau, 2009c: 8). Bir insan kendini

⁹⁹ Aristoteles'in hiyerarşik dünya görüşünde kölelik de bir basamaktır. Her hiyerarşik basamak kölelikle birlikte insanların hatta cisimlerin de alınaya yazılıdır. Dolayısıyla bunlar doğaldır, meşrudur (Aristoteles, 2008).

karşılıklı olarak bağlayamaz (Rousseau, 2009c: 8). “Özgürlükten vazgeçmek insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir... Böyle bir vazgeçme insanın yaradılışıyla uzlaşmaz” (Rousseau, 2009c: 9). Rousseau için, bir yanda mutlak bir yetke, öte yanda sınırsız bir boyun eğme koşulu ancak tutarsız ve boş bir sözleşme yaratır (Rousseau, 2009c: 9). Tüm bunlar hileli sözleşmenin zaaflarını ortaya çıkarmak için vazedilmektedir.

Rousseau için Grotius ve Hobbes gibiler savaşta yenenin öldürme hakkının kölelik karşılığını doğurabileceğini öne sürse de insanlar arasındaki savaş, doğa halini yansıtmadığı için geçersizdir. Rousseau’ya göre savaş mal mülk için yapılır. Bu da bağımsız yaşayan özgür insana yabancıdır. Kurumsallaşmış savaş insanla insan arasında değil, devletle devlet arasında yapılır. Tekiller burada rastgele düşmandır. Bu yüzden insanla insan arasında değil, ancak galebe çalan devletin askeriyle yenilen devletin askeri arasında somut bir ilişki kurulabilir. Böyle bir kölelik anlayışı da bu yüzden gerekçe değildir (Rousseau, 2009c: 9-10). “Canına karşılık, bir şeyi elinden almakla, yenen taraf yenileni bağışlamış olmaz. Onu boş yere öldüreceğine, yararlanarak öldürmüş olur” (Rousseau, 2009c: 11). Fetih hakkı da Rousseau’ya göre, "güç eşittir hak" kapısına çıktığı için paralojizmden başka bir şey değildir (Rousseau, 2009c: 11).

“Seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki, hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona” (Rousseau, 2009c: 12). Rousseau bu sözleyle selef sözleşmecilerin açmazlarını eleştirmektedir. Zira bu insanın doğası ve akabinde sözleşmeci anlayışıyla oksimoron bir haldedir. Rousseau kendi teorisini sağlam temellere oturtma gerekçesiyle ikili bir sözleşme anlayışı benimser. “(...)bir ulusun kendisine kral seçmesini sağlayan işlem incelenmeden önce, bir ulusun ulus olmasını sağlayan işlemi incelemek yerinde olur. Çünkü bu işlem ister istemez öbüründen önce geldiği için, toplumun gerçek temelidir” (Rousseau, 2009c: 13). “(...)halk konfederasyonunun kurulabilmesi için bir yasa gerekmiştir, bu ikinci yasa da yönetim biçimini belirlemek için gerekli olmuştur...” (Rousseau, 2008b: 49) diyerek iki sözleşme derpiş ettiğini gözler önüne serer. Ona göre toplum iki aşamada kurulmuştur ya da devlet ve toplum bir

ve aynı sürecin iki veçhesidir. Sivil toplum bir araya gelince onu bir arada tutmaya yarayan iktidarın oluşturulması ve şekillendirilmesi de gerekli olmuştur.¹⁰⁰ Sivil topluma, Rousseau fiksiyonunun ruhuna, birinci sözleşmeye en uygun iktidar ilkesi (*auctoistas*) cumhuriyet, en uygun iktidar kullanım modeli (*potestas*) de demokrasi olabilmektedir. Rousseau'nun siyaset kuramı da aynen bu doğrultudadır. “*Gerçekte, daha önceden yapılmış bir sözleşme olmasaydı, azınlık için çoğunluğun seçtiğine katlanmak nerede kalırdı*” (Rousseau, 2009c: 13) diyerek oylamada çoğunluğun iradesinin cari hale geleceğini tanıyan ilkenin, sözleşme ile geldiğini savunur Rousseau (Rousseau, 2009c: 13). Bu da bir ilk sözleşme, siyasal sözleşmeyi de doğurup onun çerçevesini çizen bir sosyal sözleşmenin varlığına delalettir. Bu durum da Rousseau'ya göre bir defa için oybirliğini gerekli kılmaktadır (Rousseau, 2009c: 13; 2008a: 132).

Rousseau hileli sözleşme karşısına meşru sözleşmeyi çıkarmak için bunu gerekçelendirmek ister. Toplumun ihdası için hileli olanın da meşru olanın da gerekçesi ona göre aynıdır. “*İnsanlar öyle bir noktaya varmış sayalım ki, doğal yaşama halindeyken korumalarını güçleştiren engeller, direktme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse, yok olup giderler*” (Rousseau, 2009c: 13). Rousseau'nun tarih felsefesi göz önünde bulundurulursa “yok olma” sözünün bir metafor değil, temel anlamıyla bir gerçeklik olarak verildiği kesindir. Doğanın azizlikleri -afetler, felaketler, buhranlar- Rousseau'ya göre insana bir tercih şansı bırakmaz. Temel doğal yasa olarak kabul edilen “kendi varlığını koruma” (*amour de soi*) uyarınca insanlar, mekanik olarak bir araya gelmiştir. Rousseau için bu noktada olmak ya da olmamak arasında, insana tercih şansı kalmamıştır. Yok olma karşısında insan, kolektiviteye zorunlu olarak doğa tarafından sevk edilmiştir. İnsanlar yeni güçler yaratamadıkları, eldeki güçleri birleştirip kullanmaktan başka bir şey yapamadıkları için de kendilerini korumanın tek yolu Rousseau'ya göre birleşmek, kendilerine karşı olan direktme gücünü alt etmek olmuştur (Rousseau, 2009c: 13). Bu noktada da Rousseau'nun tek bir çıkış yolu derpiş etmesi onun meka-

¹⁰⁰ Bertrand Russell'ın tabiat bilimlerindeki enerji kavramının sosyal bilimlerdeki halinin iktidar olduğu savı hatırdta tutulmalıdır (Russell, 2010 : 5).

nik-natüralist sosyal pratik anlayışıyla örtüşmektedir. Rousseau bu noktada siyahla beyaz arasında kalmış gibi, iradeyi hiçe saymaktadır. Şöyle ki insan siyahla beyaz arasında doğasına aykırı olarak siyaha yönelmesi mümkün değildir. Bu kolektif olana yönelim bir tercih değil, zorunluluktur. Eğer insan, o andaki bilinçle zorunlulukların üstesinden gelmek için bir gaye edinip ona doğru hareket etseydi, bu iradi bir eylem olurdu. Rousseau'nun vazettiği bu senaryoda bilinç ve bilinçten mülhem çabadan ziyade mekanik bir temayül, insiyak söz konusu olmaktadır.

Rousseau hileli sözleşme ile meşru sözleşmeyi net bir biçimde ayırmaktadır. O, insanların söz konusu dayanışmacı biçimi ancak bir araya gelmeleriyle ihdas edebileceklerini savunur (Rousseau, 2009c: 13). Rousseau için insanın gücü ve özgürlüğü kendini korumada başlıca araç olduğuna göre kendi tabiatına ve doğal yasaya - kendi varlığını sürdürmeye- hanel getirmeden bu araçların nasıl başkalarına bağlanabileceğini sorgular. Bu esnada Rousseau diğer sözleşmecilerden -hileli sözleşmeciler- ayrılıp siyasal ontolojisinin lansmanını yapar: “*Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun, işte toplum sözleşmesinin¹⁰¹ çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur*” (Rousseau, 2009c: 14).

Rousseau anlayışında diğer sözleşmeciler, meşru olmayanı meşrulaştırıcı nitelikleri, hatalı doğa yorumlarıyla sözleşmelere hile bulaştırmışlar, sözleşmelerinde “kendi buyruğunda kalma”, “eskisi kadar özgür olma” veçhelerini eklememişlerdir. Hobbes iki veçheyi de reddederken, Locke “kendi buyruğunda kalma” veçhesini reddetmiş, ikincisinde ise özgürlükte eski-yeni ayrımı yapmamış ve özgürlüğü tahrif etmiştir. Bu husus Rousseau siyasal ontolojisinin merkezidir: hem insanların zorluklara birlikte göğüs gererek tekil insanın varlığını huzur içinde kaygısız sürdürmesi hem de doğa durumundaki kayıtsız ve özgür halinin sürmesi...

Rousseau idealinde toplum üyelerinin her biri bütün haklarıyla birlikte kendini topluma bağlamıştır. Durum herkes için aynıdır ama kişilere bazı haklar bırakıl-

¹⁰¹ Rousseau kendi “meşru” toplum sözleşmesini kastetmektedir.

saydı, “kimse kendi davasında yargıç olamaz” prensibi işlemez, tarafsız üst bir hakem oluşturulamadığı için de Rousseau'ya göre doğa hali sürüp giderdi (Rousseau, 2009c: 14). Bu hakların tasfiyesi mevzusu oldukça sekterdir. Öyle ki, şartların herkes için eşit oluşu da tek başına durumu kotarmak için yetmeyebilmektedir. Ancak Rousseau, toplum içindeki insanlarda hak kavramını ele almaktadır. Burada kastedilen hak kavramı, kurumsal beşeri ilişkilerin patolojik hale gelmesinden sonraki, insanların doğaya uygun olmayan sözde haklarıdır. Sözde hakların ileri sürülmeyeceği, bunların kadük olduğu konusunda prensipte bir anlaşmaya Rousseau tarafından vurgu yapılmak istenmektedir. Zira Rousseau için ilk doğa hali ve buna uygun yaşam devam edebilseydi, bu durumda meşruiyet olacağı için hakların devrine, sözleşmelere gerek kalmazdı. Zaten bu durumun kastedildiğine, Rousseau'nun kendi toplum sözleşmesinin çözüm sunduğu sorunu belirtmesinden ulaşılabılır (Rousseau, 2009c: 14).

“Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz” (Rousseau, 2009c: 15). *“Halk ancak kendisiyle karşılıklı sözleşme yapabilir; çünkü kendi görevlileriyle sözleşme yaparsa, onların bütün gücünün temsilcileri yapmış olacağından... bu... tam anlamıyla onların insafına kalmak olacaktır”* (Rousseau, 2008b: 41). Rousseau'nun siyasal ontolojisi de bu cümlelerle özetlenebilir. İlk alıntıyla Rousseau ikili sözleşme anlayışını tek bir sözleşme haline getirir ve toplum ile birlikte siyasal yapıyı da (egemenlik) biçimlendirir. Oluşan bütün artık tekil azalardan öte kolektif bir varlık, bir tüzel kişiliktir (Rousseau, 2009c: 15). Buna önceleri site denirken şimdilerde cumhuriyet dendiği de Rousseau tarafından belirtilir (Rousseau, 2009c: 15). Bu noktada Rousseau'nun siyasal iktidarın *auctoritas* boyutunda cumhuriyetçiliği gözler önüne serilmektedir. *“Üyeleri ona edilgen olduğu zaman devlet, etkin olduğunda egemen varlık öbür devletler karşısında da egemenlik diyorlar”* (Rousseau, 2009c: 15; Rousseau, 2013: 685-686). Rousseau'ya göre tüzel kişiliği oluşturan insanlar ise “bir” olarak halk, egemen gücün üyesi olarak yurttaş, devlete boyun eğen olarak uyruk adını alırlar (Rousseau, 2009c: 15). Ağaoğulları'nın değindiği üzere (2006b), iki boyutu olan bir insan tasavvuru mevcuttur. İnsan sözleşme esnasında

egemen varlığın bir üyesi olarak topluma, devletin bir üyesi olarak egemene karşı sorumludur (Rousseau, 2009c: 16).

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'ndeki sözleşme formülünü *Emile*'de de korumuş ve biraz daha genişletici bir ekleme yapmıştır. “*Her birimiz malını mülkünü, kendisini, yaşamını ve tüm gücünü ortaklaşa genel iradenin yüce yönetimine bırakır, toplulukta her üyeyi bütünüün ayrılmaz parçası olarak kabul ederiz*” (Rousseau, 2013: 685). Rousseau'nun bu tanımında yeni olarak insanlar mallarını da (mamelek) genel irade yönetimine devretmiştir. Bu husus negatif özgürlüklerin alanını daraltırken Rousseau'nun genel çerçevesi ekseninde pozitif özgürlük alanını genişletmiştir. Bu hususta da Rousseau'nun önceki eserlerinden pek ayrı düşünülmemesi gerekir. O, toplumsallaşan insanın canı gibi malı da pozitif hukuk (devlet) öncesi ip üstünde olduğu için, mal-can güvencesi karşılığında, gerektiğinde güvence sisteminin devam edebilmesi için genel iradenin bunlar üzerinde tasarruf yetkisini vurgulamaktadır. Göze'nin değindiği üzere, doğal özgürlüğün sınırları kişinin gücünün sınırları iken, toplumda bu sınır yerini "genel irade"ye bırakmaktadır (Göze, 2009: 213). Genel iradenin bu noktada negatif özgürlüklere müdahalesi olarak addedilen bu konu totalier ithamlara maruz bırakıcı olabilmektedir. Ancak dezavantajlı kimseleri korumayı vazife bilen genel iradenin, bağlamından koparılmadığında bizatihi yurttaşlar tarafından oluşturulması sonuç olarak uyruk olan yurttaşla egemen olan yurttaşı karşı karşıya getirir. Kişi yabancılaşmamış konumda olacağı için genel iradenin herhangi bir yöne edeceği teveccüh, netice itibarıyla kişilerin kendi uhdesinde olacak, yine Rousseau'nun kendi bağlamında insanlar genel irade arayışında, kamusal yarar peşinde oldukları için özgürlüklerine hanel gelmeyecektir.

Rousseau kendi bağlamında değerlendirildiğinde, halkın topluluk olarak kendisiyle -tıpkı egemen varlığın bireylerle uyruklarla yaptığı gibi- sözleşme yaptığını öngörür. “*Bu, politika mekanizmasının tüm oyununu, hilesini oluşturan ve tek başına yükümlülükleri yasal, akla uygun ve tehlikesiz kılan koşuldur. Bu olmayınca da bu yükümlülükler saçma, baskıcı ve en kötü yolsuzluklara elverişli olurlar*” diyerek (Rousseau, 2013: 687) kendi bağlamının altını çizip sezdiği müstakbel salvolara göğüs germiştir. Rousseau siyaset teorisinin püf noktalarından biri bu husustur. Tıpkı

genel felsefesindeki “kendi kendine uyan kişinin özgürlüğünü kaybetmeyeceği” düşüncesindeki gibi ele alınılabilir. Althusser’in vurguladığı üzere, Rousseau’da Hobbesvari bir dıştan teslim olma yoktur. Hobbes’ta prensin sözleşmenin konusu olması bazı arızalar yaratır. Prens despota dönüşebilir ve birinci bölümde değinildiği üzere onu sınırlamak mümkün değildir. Rousseau ise bunu iyi etüt etmiştir. O, bu yüzden içten teslim olmayı yeğler. Hobbes sözleşmesinde prens üçüncü kişi iken Rousseau, sözleşmesi içinde bunu kotararak egemene dönüşen prensi ikinci taraf yapar. Egemen, aşkın prensten içkin prens olan halka tahvil edilir (Althusser, 1987: 120). Böylelikle devlet teorisi de bu iki uğrak arasında "gönüllü kulluk"tan gönüllü egemen uyrukluğa doğru bir seyir izler. Bu minvalde Silier, özgür bireyin özgür bir toplumda varolabileceğine değinir. O, bu durumu herkesin bireyselliğini geliştirebildiği halde kimsenin önde olmadığı, farklı enstrumanların rekabet değil dayanışma içinde olduğu ideal bir orkestra metaforuyla ele alır (Silier, 2013: 76). “*Gerçek bir toplumsal birliğin var olabilmesi için kişinin ötekileri kendi çıkarlarını elde ederken kullanacağı araçlar ya da yolundaki engeller olarak görmemesi, Hegel’in deyimiyle kendisini yaşadığı toplumda, evinde hissetmesi gerekir*” (Silier, 2013: 76).

Rousseau bireylerin egemen varlığa dolayısıyla yalnızca kendine boyun eğdiğini ve toplum sözleşmesinde doğa durumundan daha özgür olduğunu vurgular (Rousseau, 2013: 687). “*Egemenlik otoritesi mülkiyet hakkı üzerine kuruluyorsa, bu hak bu otoritenin en çok saygı göstermesi gereken haktır. Özel ve bireysel bir hak olarak kaldıkça, bozulamaz ve kutsaldır. Tüm yurttaşlar için ortak bir hak olarak düşünüldüğünde genel iradeye bağımlı olur*” (Rousseau, 2013: 687). Böylece egemen varlığın ne bir kişinin ne de herkesin malına mülküne dokunma hakkı vardır. Rousseau düşüncesinde kendini yaratan kişilerden mürekkep egemen varlığın bu kişilerin çıkarlarına aykırı hareket etmesi düşünülemez. Bu yüzden egemenin uyruklarına güvence vermesi de gerekmez. Zira birinin kendisine zarar vermesi mantıklı değildir.

3.2.2 Egemen Varlık ve Genel İrade

“Egemen varlık, egemen olmak dolayısıyla ne olması gerekse, her zaman odur” (Rousseau, 2009c: 17). Rousseau'nun teorisinde egemen olan kendisiyle sözleşme yapan "halk"tan başkası değildir. Rousseau egemenliğe (halk egemenliği) karşı son derece iyimserdir. Çizdiği egemenlik modelinin şartlarının sosyal pratikte pamuk ipliğine bağlı oluşunda ekseriyetle tecahül-i arifiye bir tutum sergilemektedir. Bu iyimser tavır, uyruklar nezdinde devam etmez. Rousseau, genel çıkarın bir olmasına rağmen uyrukların riayetkarlığı konusunda oldukça temkinlidir. Rousseau'yu totaliter gösteren bir sebep de budur. Tümele güven karşısında tümel içindeki tikele bir güvensizlik ve bundan neşet eden bir sınırlama düşüncesi hakimdir. Bu düşünce yapısı da aynı zamanda bu şekilde oluşmuş bir toplumun ve haddizatında Rousseau kuramının zayıflığıdır. Zira Rousseau kişinin özel çıkarının genel çıkardan farklı olabileceğini görmüştür. Kamusal işlerde özel çıkar değil, genel çıkarın yönlendirici olması gerektiğinin ve salt bunu dile getirmenin yeterli olmayacağını de bilincindedir. O, özel çıkarıcı yönlendirmelerin yaygınlaşmasının politik bütünü yıkacağına inanmıştır (Rousseau, 2009c: 17). Bu yüzden Rousseau çok bilinen ve tartışılan cümlelerini bu noktada kullanır: “*Toplum sözleşmesinin*” boş laf olarak kalmaması için... *şu bağlantıyı kendiliğinden içine alması gerekir: Kim genel istemi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da ‘o kimse yalnız özgür olmaya zorlanacaktır’ demektir*”¹⁰² (Rousseau, 2009c: 17-18).

Rousseau "genel irade"ye riayetsizliği, kişinin başka kişilere karşı bağımsız yaşamasının önündeki engel olarak tasavvur eder. Böylelikle kişinin kişiye değil topluma bağımlı olması arzu edilmektedir. "Özgür olmaya zorlamak" deyişi bu bağlamdan çıkarılıp kendi başına ele alınırsa totalitarizmin nirengi noktası olması dışında değerlendirilemez. Rousseau'ya totaliter yaftasının yapıştırılmasındaki çıkış noktası burasıdır. Her ne olursa olsun pozitif olanı bu kadar öne çıkarmak negatif özgürlüğün sınırına yönelik saldırıları beraberinde getirebilir. Toplumda "pozitif yasa" olmadan negatif özgürlüğün gerçekleşmeyeceği vurgulansa da “özgür olmaya zorlamak” deyi-

¹⁰² Bu cümle daha sonra Madison'un dile getireceği “hukuk düşüncesi müeyyideyi, hükümet düşüncesi ise zorlamayı gerektirir” prensibine (aktaran Göze, 2009: 510) benzemektedir.

şi negatif özgürlüğün çekirdek alanı ve sınırını tartışmaya açan bir söylemdir. Negatif özgürlüğün çekirdek alanını yok sayan her türlü özgürlükçü iddia özgürlüğü dinamitlemekten başka bir işe yaramayacağı söylenebilir.

Rousseau, “özgürlüğe zorlama” düşüncesini genel çıkar argümanı ile beraber ortaya koymuştur. Ancak Rousseau’nun genel çıkarın tartışma götürmez bir şekilde bilinebileceği inancı ile özgürlüğe zorlamak deyişi birlikte düşünüldüğünde totaliter kaygılar daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Sosyal pratikte de Rousseau, bu noktadan hareket edenlerin negatif özgürlüklerin çekirdeğine tecavüz etmesi gerekçesiyle bunlara kapı açmakla itham edilmiştir. Ancak bu eleştiriler Rousseau’yu toptan totalitarist kabul etmek için oldukça yetersizdir. Rousseau’nun, “*Yönetim sadece halkın yararı için çalışırsa özgürlüğe kesinlikle zarar vermez; çünkü genel iradeyi uygulamaktan başka bir şey yapmaz ve sadece bu yönetimin iradesine boyun eğen birinin kesinlikle köle olduğu söylenemez.*” (Rousseau, 2008b: 43) ve “*Tarafların uymaya zorlanamayacakları ve çıkarları değiştirilmelerine uygun düşecek[...] angajmanlara nasıl güvenilir[...]*” (Rousseau, 2008b: 41) cümleleri de “özgürlüğe zorlamak” deyişiyle beraber düşünülmelidir. Acar-Savran da bu konuda Cassirer’den yola çıkarak doğal durumdaki güç-ihiyaç dengesinin özgürlüğü zorunluluğa dönüştürdüğüne değinir. Onun için bu birlik çelişkisizlik yaratır. Uygar toplumda ise denge bozulmuş yurttaş-insan çelişkisi ortaya çıkmıştır. Savran’a göre insan, bilinçli olarak ne kadar siyasal sürecin içinde yer alırsa, o kadar özgür sayılıp doğa durumundakinden daha yüksek bir düzeyde özgürlük zorunluluğa dönüşecektir (Acar-Savran, 2013: 118-120; 109; Strauss, 2011: 324). Rousseau’nun totalitarizm eleştirisi, bağlamından koparılıp “özgürlüğe zorlama”nın mutlaklaştırılmasıyla değil, bu çalışmada yapıldığı üzere yönteminin sorunları üzerine yapılırsa amacına ulaşabilir. Sorgulanması gereken bağlamından koparılmış teorinin sosyal-siyasal pratikleri değil, Rousseau bağlamını zayıflatan, bağlamdan koparılmayı kolaylaştıran etmenlerdir. Somutlaştırmak gerekirse, pozitif özgürlüğün negatif özgürlük için gerekliliği değil, aşağıda ele alınacak olan genel irade kavramının mutlak olarak bilinebileceği inancı ve çoğunluğun yönsemesiyle genel irade-çıkara arasındaki paralellik tasavvuru sorgulanmalıdır. Algı manipülasyonu ile totaliter ve despot yönetimleri meşruiyet iddialarına sevk eden bu düşüncelerdir. Silier’in de belirttiği üzere Rousseau, “yasa koyucu, birel çıkar ile ge-

nel çıkar çelişkisini” toplum lehine selamete kavuşturur. Silier'e göre bu düşünce tekçi komünist partilerde, Jakobenlerde açığa çıkmıştır. Hatta Nazi rejiminde genel iradenin bir kişide (Führer) cisimleştiğine inanılmıştır (Silier, 2013: 88). Sabine de bu konuda genel iradenin ulusa enjekte edilmesinin milli iradeyi onun da milliyetçiliği ateşlediğini savunur. Ona göre genel irade soyuttur. Sair düşünür ve düşünceler buradan esinle daha sonradan onu kendilerine göre somutlaştırmaya çalışmışlardır (Sabine, 1969b: 284-286).

Rousseau'da egemen varlık kolektif bir bütündür ama her insan yurttaş olarak birey sayılır. Rousseau için on bin yurttaştan oluşan bir devlette bireye egemen gücün on binde biri düşer (Rousseau, 2009c: 55). Bu, egemen varlığın kolektif yapısına hanel getirmez. Zira egemen varlık ancak 1/10.000'lik kısımla 9999/10.000'lik kısım bir arada olduğu zaman "egemen varlık" olmaktadır. Rousseau'nun çok tartışılan on binde bir egemenlik yetkisi “devlete bağlı kalmak kaydıyla” verilmiştir (Rousseau, 2009c: 55). Devlete bağlı olma kaydı, genel iradeyi kabul etmek ve ona riayet etmekten başka bir anlam taşımaz. Rousseau halk egemenliğinden başka bir vurgusu yoktur. Eleştirmenlerin bu şartı göz ardı ettikleri söylenmelidir. Rousseau hemen sonra da yurttaş sayısı ne kadar artarsa özgürlüğün de o oranda azalacağını söyleyerek bireysel olana verdiği önemi dile getirir (Rousseau, 2009c: 55). Devletle insan arasındaki ilişki bu durumda uyruk olarak artarken egemen olarak azalır. Bu noktada Rousseau'nun bireyseliğini de teslim etmek gerekir.

Rousseau'ya göre toplum halindeki insan, adalet düşüncesini edinerek buna uygun hareket eder. Yine bu meyanda, insan, toplum yaşamında çeşitli değerler edinir ve bunları rehber alır. İnsan doğa haline tezat, önce icgüdleriyle değil, aklıyla hareket eder. Ona göre, insan doğa durumuna göre birçok şeyi kaybetse de daha çok şey kazanır (Rousseau, 2009c: 18). Bu görüş de Rousseau'nun doğa durumuna dönülemeyeceği düşüncesine yönelik bir kanıttır. “(...)yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumdan da aşağı derekeye düşürmeseydi, kendini

*bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi*¹⁰³ (Rousseau, 2009c: 18). Rousseau için insan, toplum sözleşmesiyle doğal özgürlüğünü ve “Lockeçu”, elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız “hakkı”nı yitirir. Buna mukabil toplumsal özgürlükle elindeki şeylerin sahipliğini kazanır. Burada kişinin gücü olan özgürlükle, sınırı halkoyu olan toplumsal özgürlüğünü; kaba gücün veya ilk oturmadan doğan elde bulundurmaya, gerçek yetkiye dayanan sahipliği (iyelik) ayırmak gerektiğini savunur Rousseau (Rousseau, 2009c: 18). Bu noktada bu sahiplik yetkisinin kaynağı ve kriterleri de muğlaktır (Rousseau, 2009c: 18). O, toplum halinde kazanımlara bir de manevi özgürlüğü ekler Rousseau. Ona göre salt tutkulara boyun eğmek kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmek ise özgürlüktür (Rousseau, 2009c: 19).

Rousseau’ya göre devlet (egemen varlık), herkes tüm haklarını devrettiği için tüm malların malikidir (Rousseau, 2009c: 19). Rousseau için ilk oturma hakkı, güçlünün hakkından daha gerçekçi ve kabul edilebilirdir (Rousseau, 2009c: 19). “*Her insanın, kendisine gerekli olan her şey üzerinde doğal olarak hakkı vardır. Ama insanı bir şeyin sahibi yapan işlem, onu geriye kalan her şeyin sahipliğinin dışında bırakır; payını aldığı için, onun sınırları içinde kalmak zorundadır; topluluktan isteyeceği bir hakkı kalmaz*” (Rousseau, 2009c: 19). Rousseau’nun sosyal adaletçiliği ve eşitlik anlayışı optimaliteyle vurgulanır. Sihirli kavram ise ihtiyaçtır. Rousseau toplum içinde dağıtım yapılırken ilk oturma hakkını, güçlünün hakkını dışlaması, daha önceden kimsenin oturmuyor olması, toprağın sadece geçimlik kadar olup atıl bırakılmayarak emek veriliyor olması şartlarıyla kabul edilebileceğini belirtir (Rousseau, 2009c: 20). Böylelikle cebirle ele geçirme diye bir şeyin ortadan kalkacağı, yararlanmanın sahiplik olacağı, sahiplerin kamu mallarının mutemedine dönüşerek ortaya çıkacak bu hakka saygı gösterileceği Rousseau tarafından vurgulanır (Rousseau, 2009c: 21). Rousseau’nun bu görüşleri mutlak bir mülkiyet anlayışının çok uzağında adalet ve eşitlik arayan bir hak anlayışı çerçevesinde değerlendirilmelidir.

¹⁰³ Rousseau o anı, insanı akılsız bir hayvan durumundan akıllı bir varlık, bir insan haline soğan başlangıç olarak yad eder. Burada yine Rousseau’nun çok açık bir şekilde insanlığın bu noktaya gelişinde bilinçsizlik ve mutlaklaştırılmış dışsallıklar ve iç dinamiklerin olmayışı tasavvuru elde edilir.

Bir çelişkiye düşmüş olmak pahasına Rousseau toplum içindeki tikellerin de bazı hakları olduğunu, doğal haklarından çekirdek alanının topluma devredemeyeceklerini dile getirir. ”(...)her kişi toplum sözleşmesiyle gücünün, mallarının, özgürlüğünün yalnız toplulukça önemli olan parçasından vazgeçer... bu önem konusunda söz sahibi yalnız egemen varlıktır... egemen varlık da yurttaşları topluluğa yararlı olmayan hiçbir işe zorlayamaz” (Rousseau, 2009c: 28). Rousseau ideal toplumunda “özel alanı” tanımakla birlikte kişinin devredemeyeceği haklarından bahsetmektedir¹⁰⁴ (Rousseau, 2009c: 31). Bu yüzden onu masif bir totaliter kabul etmek mümkün değildir. Ancak burada o, doğal hukuka bir parantez açarak bir pozitif hukukçu gibi bunun karar merciinin son kerte de egemen olduğuna vardırmaktadır (Rousseau, 2009c: 28). “(...)egemen varlık yurttaşların birini öbüründen daha çok yük altına sokmaya yetkili değildir. Çünkü o zaman iş özel alana girer ve bu yüzden egemen varlığın yetkisi dışında kalır.” (Rousseau, 2009c: 31) “Hiçbir yasa hiçbir bireyin hiçbir mülküne el koyamaz. Yasa sadece daha fazla mal sahibi olmasını engelleyebilir...” (Rousseau, 2008a: 68) Bununla beraber Rousseau, bugün de hukukun hükmü altında olan, haksız iktisap edilen mallara el konulabileceğini hatta el konulması gerektiğini de belirtir (Rousseau, 2008a: 68). Rousseau özel-kamusal alan ayrımını kabul ettiği gibi özel alanda devletin yetkisizliğini kabul ederek totaliter felsefeyi ilkesel olarak reddeder “Egemen gücün kararları ancak genel iradeye bağlı kararlar, yasalar olabilir” (Rousseau, 2013: 688). Egemen varlık ancak yasalara dayanarak konuşabilir ve konuşma ancak herkesi ilgilendiren, genel konularda olabilir (Rousseau, 2013: 688). Aslında Rousseau’ya göre sözleşme ile toptan hak devri diye bir şey yoktur. Bir trampa işlemi söz konusudur. Kararsız ve eğreti bir durum doğal bağımsızlık yerine, özgürlük; başkasını alt edebilme yerine, kendi güvenliğinin garantisi getirilmiştir (Rousseau, 2009c: 31). Doğal bağımsızlık ve özgürlük birbirinden ayrılarak “mutlak” bir durum, yaratılan “toplumsal özgürlük”le birlikte bir tanıma ve korumayı yani pozitif olanı gerektirmiştir. “Temel sözleşme, doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun tam tersine doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşit-

¹⁰⁴ Rousseau, Korsika ile ilgili anayasa taslağı müsveddelerinde totaliter bir tavır takınmıştır. Negatif özgürlük alanına ilişkin ciddi yasak ve müeyyideler söz konusudur. (evlilik md.- araba yasağı md, silahsızlanma hakkı md.-sivil tören md.-kızların çeyizi ile ilgili md. vs.) (Rousseau, 2008a: 72-82) Ancak bu eserin Rousseau hayattayken yayınlanmadığı için usule uygun tam bir delil sayılmayacağı da belirtilmelidir.

*sizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zeka bakımından ol-
masalar da sözleşme ve hak hukuk yoluyla eşit olurlar”* (Rousseau, 2009c: 21-22).

Rousseau’yu karşıt yorumlara sevk eden en önemli argümanı şüphesiz ki yö-
netimin ve “genel ekonominin” temel kuralı addettiği (Rousseau, 2008b: 135), yuka-
rıda işaret edilen “genel irade” anlayışıdır. Genel irade konusunu müstakil olarak
irdelememek çalışmanın eksik ve hatalı kalmasına sebep olacaktır.

3.2.2.1 Genel İrade Fenomeni¹⁰⁵

Rousseau, “*Bütün çıkarların anlaştığı bazı noktalar olmasaydı, hiçbir toplum
var olmazdı*” demektedir (Rousseau, 2009c: 23). “*Genel irade devletin güçlerini dev-
letin kuruluş amacına, yani herkesin iyiliğine uygun olarak yönetebilir*” (Rousseau,
2009c: 23). Rousseau’ya göre ortaklık sözleşmesine katılanlardan oluşan tinsel ve
kolektif varlığa genel irade denmektedir. “*Bu kamusal kişilik genelde siyaset bütünü
adını alır*” (Rousseau, 2013: 685). “*Egemen varlık ancak ortak ve genel iradelerle
davranabilir*” (Rousseau, 2013: 686). “*(...)her zaman bütünü ve her parçanın ko-
runmasını ve refahını amaçlayan ve de yasaların kaynağı olan bu genel irade devle-
tin bütün bireyleri için onlara ve ona göre doğrunun ve yanlışın kuralıdır* (Rousseau,
2008b: 133). Bu konudaki asıl sorun genel iradenin, çoğunluğun oylamasında dile
gelmeden önce de varolduğudur. Dumont,

*“Durkheim’a göre Rousseau’ nun genel iradesi kendisini oluşturan bireylerden
önce varolan ve onların düşünceleriyle eylemlerinde bulunan, verili bir sosyal
birliğin siyasi düzlemde ve demokrasi dilinde ortaya çıkması olarak anlaşılmalı-
dır. Bir başka deyişle, Rousseau’nun societas’ının ani dönüşümüyle ortaya çıkan
universitas ondan önce vardır ve altında gizlidir”* der (Dumont, 2005: 164-
165).

¹⁰⁵ Sabine, genel irade kavramının Diderot’ya mı, Rousseau’ya mı ait olduğunun muğlaklığından bahseder. Zira *Ansiklopedi*’nin aynı cildindeki iki makalede de aynı terim geçmektedir (Sabine, 1969b: 275).

Dumont'a göre, Rousseau'yu özgürlük iştihakını görmeden okumak mekanik ithamlara ulaştırma işlevi görecektir. Genel irade anlayışıyla *societas* ile başlayan *universitas*'a dönüşebilmektedir. Popperci deyişle açık bir toplumdan kapalı bir topluma geçişin önü açılabilir (Dumont, 2005: 163-164). Rousseau şu düşüncesiyle meseleyi belli eder ki ona göre, halk meclisine bir yasa önerisi geldiğinde, istenen şey önerinin kabul edilip edilmemesi değil, önerinin genel iradeye uyup uymadığının tespit edilmesidir¹⁰⁶ (Rousseau, 2009c: 103). Bu hususta Marcel Bresard genel iradeyi Durkheim'ın "kolektif bilinç" kavramıyla özdeşleştirmektedir. Durkheim ise konuyla ilgili şunları yazmıştır:

“Genel irade, esas olarak nesnesi aracılığıyla tanımlandığı içindir ki, yalnızca, hatta temel olarak... Dolayısıyla Rousseau'nun ilkesi, kimi zaman, çoğunluk despotizmini doğrulamak için dayatılan ilkedan ayrılıyor. Topluluğun kendisine itaat edilmesini istemesinin nedeni, yöneten olması değil, ortak çıkarın yöneteni olmasıdır... Bir başka deyişle, genel iradeyi kolektif bilincin karar verme anında içinde bulunduğu durum oluşturamaz. Bu olgunun en yüzeysel kısmından başka bir şey değildir. Bu olguyu iyice anlamak için daha aşağıya bilincin daha az etkili olduğu alanlara inmek ve alışkanlıklara, eğilimlere, göreneklere ulaşmak gerekir” (aktaran Dumont, 2005: 164).

Ayrıca Durkheim Rousseau'nun (2009c: 51-52), “devletin gerçek anayasası törelerdedir” görüşünü de aktarmıştır (Dumont, 2005: 164). Buradan genel iradenin sosyal realitenin görünen yüzü olduğu sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla genel irade, tinlerin ve etkinliklerin, belirli bir yöne, genel çıkara doğru sabit ve değişmez bir yönelimi olmaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere genel irade hem bir ilke hem de genel çıkardan neşet eden bir sinerji, kolektif bir şeye işaret etmektedir.

Rousseau'ya göre egemenlik, kamuoyunun yürütülmesi olduğu için hiçbir türlü başkasına geçirilemez. Kolektif bir bütün olan egemeni de yine kendisi temsil edebilir. Bu noktada iktidar (hükümet) başkasına geçebilir ama irade geçemez, diye-

¹⁰⁶ Bu noktadan sonra öncesiz ve mutlak olan genel irade “ideal genel irade”, bunun arayışındaki sonuç, oylamada tebeyün eden genel irade ise “deneysel genel irade” şeklinde ele alınacaktır.

rek Rousseau, irade (egemenlik) ile iktidarı (hükümet) ayırır. Netice itibarıyla iktidar, egemenlikten türev olduğu için her zaman egemenin güdümünde bulunur (Rousseau, 2009c: 23). Rousseau'ya haksız ithamlar yakıştıranlar Rousseau'nun devredilemezlik ve temsil edilemezlik ilkelerine Rousseau icracılarının uymadığı noktasını gözden kaçırmaktadırlar. Söz konusu ilkeler Rousseau'nun teorisinin (demokratik teorisinin) can damarıdır. Rousseau, “egemenlik bölünemez, çünkü irade ya geneldir, ya değildir; ya halkın bütününün iradesidir ya da bir bölümünün” der (Rousseau, 2009c: 24). Ona göre ilk durumda bir egemenlik söz konusu olurken yani yasa işi varken ikincisinde özel bir irade, bir yönetim işi ya da bir kararname söz konusudur. Yine tam burada Rousseau'nun anlaşılmasını güçleştiren “genel irade halkın tümünün iradesidir” gibi bir çıkarım yapılmaktadır. Belki “bütün” sözcüğü yanlış zamanda yanlış yerde bulunmaktadır (2009c: 24). Ancak hemen altta Rousseau bunu açıklar: “*Bir iradenin genel olması için her zaman oybirlikli olması gerekmez, yalnız bütün oyların hesaba katılmış olması gerekir; herhangi bir oyun dışarıda bırakılması genelliği bozar*” (Rousseau, 2009c: 24). Ayrıca Rousseau, “*Genel istemi genel yapan oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yararadır*” der. (Rousseau, 2009c: 30). Rousseau egemenliği ilkedden ayıramayıp egemenliğin konusunu ayıran teorisyenlere de tepki gösterir. O, egemenliği yasama, yürütme vs. olarak ayırmanın ayrı ayrı parçalardan oluşan geçersiz bir varlık yarattığını düşünür. Ona göre bu anlayış, insanı kiminde sadece söz, kiminde sadece kol, kiminde de sadece ayak bulunan birçok bedenden oluşturmak gibi bir şeydir (Rousseau, 2009c: 25).

Rousseau genel irade ile herkesin iradesini ayırır. Genel iradenin her zaman doğru ve kamu yararına dönük olduğunu belirtir. Ancak halkın kararlarının her zaman doğruluğu hususunda şüpheleri vardır. “*Halk hiçbir zaman bozulmaz ama çoğu kez aldatılabilir*” (Rousseau, 2009c: 26). “Herkesin iradesi, özel çıkarları gösterir ve özel iradeler toplamından başka bir şey değildir” der Rousseau (Rousseau, 2009c: 26). Tam burada Rousseau bir genel irade formülü geliştirir. Ona göre herkesin iradesindeki artılarla eksiler, özel çıkarlar birbirini götürünce geriye kalan genel iradedir. “Deneysel genel irade” ile kastedilen budur. “İdeal genel irade” ise hiçbir zaman yanılmayan her zaman kuzeyi gösteren pusula gibi doğru olandır. Deneysel genel irade ise bu arayışta ortaya çıkan ya da “herkesin iradesindeki özel çıkarlardan baka-

ya kalan”dır. Herkesin iradesi ise genel çıkar arayışında olmaksızın, özel çıkarın basit bir toplamı olarak değerlendirilebilir. İlaveten, Rousseaucu genel irade anlayışında “herkesin iradesi” de salt o arayışta olunmasa bile genel çıkar ve iradeyi de zımnen içinde bulundurabilir. Rousseau formülündeki genel irade çözümünde, özel çıkarların birbirini götürüp zımni olan genel iradenin sarıh hale gelmesi de deneysel genel irade olarak anlaşılabilir. Yalnız halkın aldatılabileceğine yönelik bu şüphe, totaliter ithamlara sebep olabilir. Halkı toptan reddetmeye kadar varabilecek bu anlayış, halkın aldatılmaması için genel iradenin çok uzağında olan “elitler”in önünü açarak halkın ve egemenliğin temsil edilemeyeceği düşüncesini rafa kaldırabilir. Söz konusu rafa kaldırma işlemi Rousseau’yu hem bağlamından koparır hem de totalitarist-despot tepeden inmece rejimlere yol açar.¹⁰⁷ Bu yüzden Rousseau eleştirisinde halkın aldatılabileceğine yönelik şüphe ile "temsilin reddi" savı birlikte değerlendirilmelidir. Nitekim Rousseau son derece açık biçimde, “(...)temsil edilenin bulunduğu yerde temsil diye bir şey kalmaz” demektedir (Rousseau, 2009c: 88). Bunun aksindeki her eleştiri Rousseau düşüncesini bağlamından kopararak düşüncüyü yanlış yönlere çeker.

Yukarıda genel irade kavramının ideal ve deneysel olarak iki anlam taşıdığına değinilmişti. Düşüncüyü tanımlayan bir diğer argüman ise şöyledir. “(...)kimsede toplum bağı diye bir şey kalmadığı ve en aşağılık çıkarlar utanmadan o kutsal genel yarar adını aldığı zaman, genel istem artık dilsiz kalır” (Rousseau, 2009c: 100). “Genel istemin ortadan kalktığı ya da bozulduğu sonucu çıkar mı bundan? Hayır. Genel istem hiçbir zaman değişmez, bozulmaz, tertemizdir” (Rousseau, 2009c: 100). Art arda gelen cümlelerin ilkinde Rousseau, zuhur eden deneysel genel iradeden dem vururken, ikincisinde ise genel iradenin “soylu” ve esas özelliğini vurgular. Hatta Rousseau bir insanın oyunu para için satarken bile içindeki genel iradeyi söndüremeyeceğini sadece ona ihanet edeceğini belirtir (Rousseau, 2009c: 101). Althusser için de Rousseaucu genel irade ortaya konuşunda öznesi ve nesnesi bakımından geneldir. Öznesi bakımından geneldir, zira onu arayan bir iki kişi değil somut halktır, nesnesi bakımından geneldir, bir iki kişinin yararına değil halkın, tümelin yararını kollar (Althusser, 1987: 133-134). Buradan yola çıkarak da genel irade, bir ideal tip “ufuk

¹⁰⁷ Sovyetler'deki Nomenklatura ve “III. Reich”taki Naziler gibi örnekler hatırdta tutulmalıdır.

çizgisini gösteren ideal genel irade” ve “tecessüm eden deneysel genel irade” şeklinde iki boyutuyla elde edilebilir. Althusser’e göre güçlük iradenin (öznenin) genelliği ile çıkarın (nesne, amaç) genelliğinin ayrılığında yatar (Althusser, 1987: 134). Genel çıkar tekil çıkarın yansımış görünümünden başka bir şey değildir. Bunlar birbirinin yansımasıdır (Althusser, 1987: 135). Tekil çıkar hem genel iradenin temelini oluşturur. Hem de onun zıddıdır. (Althusser, 1987: 135; 141). Althusser için deneysel genel irade meselesinde oylama işi sadece biçimsel olarak genelin, halkın irade beyanıdır. Bunun amacı ideal olanı bulup deklare etmektir (Althusser, 1987: 136). Deneysel olanın, ideali arayışı örselense de ideal olan hep oradadır (Althusser, 1987: 139).

Rousseau’ya göre halk yeterince aydınlanıp yurttaşlar arasında hizipleşme olmazsa, karar almaya başlandığı zaman "küçük ayrılıkların büyük sayısından her zaman genel irade doğar ve oylama her zaman yerinde bir oylama olur" (Rousseau, 2009c: 27). Bu noktada Rousseau'nun genel iradenin bilinebileceğine yönelik naif inancı öne çıkar. Rousseau hizipleşmelere olumsuz bakar, bunların tekil iradelere göre genel, devlete oranla özel olduğunu vurgulayarak hizipleşmeler cereyan ettiğinde insan sayısı kadar değil, birleşmeler kadar oy olduğunu söyler. Buradan çıkacak iradenin de genel değil, özel olabileceğini belirtir (Rousseau, 2009c: 27). Rousseau, halk aydınlanıp birleşme, gruplaşma olmadan genel irade arayışına geçildiğinde neticenin genel iradenin ideal formu olduğunu da kabul eder. Deneysel genel irade bu şartlarda ideal olanla özdeşleşmektedir. Rousseau kuramının en büyük sıkıntısı da yöntemiyle beraber buraya da sirayet etmiştir. Rousseau, antagonizmaların doğal sürecinde birbirini aşmasına izin vermeden kuramında bazı düşüncelere izin verip bazılarını izin vermemesi, bunları dışsal tedbirlerle örtmek ve bastırmak istemesi genel iradenin kesin bir şekilde bilinebilirliğini sorgulamaya açık kılmaktadır. Zira Rousseau bağlamında genel iradeci toplum kendi doğal gelişim sürecinde değil, bir patlamayla kurulabilecek durumdadır. Dikkat edildiği üzere Rousseau "cari devletten meşru devlete" (*II. Söylev'den Toplum Sözleşmesi'ne*) nasıl geçileceğini vazetmemektedir. Cari toplumu bir anda meşru topluma monte etmek, oradaki *amour propre* ve tikel çıkar düşüncesini de meşru topluma geçirebilecektir. Bu sebeple, yukarıda Rousseau'nun derpiş ettiği oylama esas ve usullerine uygun, cari topluma özgü "ka-

İntılar"ı bağrında taşıyan tikeller marifetiyle tebeyyün edecek deneysel genel iradeyi ideal genel irade saymak, pek de sağlıklı olmayacaktır.

Genel yarar, her yasama sisteminin amacı olmalıdır. Genel yarar da Rousseau'ya göre özgürlük ve eşitliğe varır. Rousseau "*Eşitlik olmadan özgürlük olmaz.*" der¹⁰⁸ (Rousseau, 2009c: 48). Eşitlik, Rousseaucu manada mutlak güç ve zenginlik eşitliği değildir. "(...)hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması gerektiği anlaşılmalıdır..." (Rousseau, 2009c: 49) Rousseau'ya göre birbirleriyle tamamen bağlantılı olan aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluk ortak yarara aynı ölçüde zararlıdır (Rousseau, 2009c: 49). Şenel'in de işaret ettiği üzere, Rousseau düşüncesinde eşitsizlik azaldıkça kişisel çıkarlar toplum çıkarına yaklaşır (Şenel, 2008: 395). Bu da ideal genel iradeyle deneysel olanın kesişimine götürür. Hal böyle olunca deneysel genel irade de oybirliğine doğru yol alır. Yani bu durum kısaca, "diğer değişkenler sabitken ideal genel iradeyle deneysel genel iradenin denkliği, toplum tarafından üretilmiş eşitsizliğin azalan bir fonksiyonudur" formülü ile özetlenebilir.

"Devlet ne kadar iyi kurulmuş olursa, yurttaşların kafasında kamu işleri özel işlere kıyasla, o kadar üstün bir yer tutar" (Rousseau, 2009c: 90). Bu cümle son derece totalitarizm çağrışımı yapan bir cümledir. Ancak kendi bağlamından koparılmazsa, genel iradenin hakim olduğu bir toplumda özel alanın daha etkin ve özgürlük içinde işlenebilmesi için kullanıldığı anlaşılabilir. "*Bir araya gelmiş birçok insanın, kendilerine bir bütün gözüyle baktıkları sürece, yalnız bir tek istemleri vardır. Bu istem de bütünüün gözetilmesi ve rahatlığıyla ilgilidir*" (Rousseau, 2009c: 99). Önemli olan, Rousseau'nun atladığı, bir araya gelmiş insanların bütün olabilme iradesini gösterebilmesi, kendilerini bir bütün olarak kabul edebilmeleridir. Rousseau ise bu oluşumun başlangıç kısmında sükut etmiş, insanların meşru toplumu kuracak iradeye nasıl ulaşabilecekleri hususunda tatmin edici olamamıştır. Çelişkiler devam ederken bu çelişkilerin örtülerek bu iradenin ortaya çıkabileceğini düşünmek iradenin sağlamlığı hususundaki sorunları da beraberinde getirir.

¹⁰⁸ Vurgu sonradan eklenmiştir.

Rousseau özel iradelerin genel irade yoluna girmesinin garantisinin olmadığı-
nın bilincindedir. Zira özel çıkarlar “yeni bir toplum yaratmak” fikriyle de aşılama-
yacaktır. Zira toplumu insanlardan insanları da toplumdan ayırmamak lazım diyen
Rousseau (2013: 321), sözleşme öncesi insanlardan yeni toplumunu kurmuş, umudu-
nu da yeni kurumlara bağlamıştır. Yine de açıklamanın bir veçhesi (insan) boşlukta
kalmıştır. “*Egemenliğin özü genel iradede toplandığından, özel bir iradenin bu genel
iradeyle anlaşacağından nasıl emin olunacağı da anlaşılmıyor. Çoğu zaman karşı
olacağını da daha çok düşünebiliriz. Çünkü özel yarar her zaman tercihlere, kamu
yararı ise eşitliğe yöneldiğinden...*” (Rousseau, 2013: 687)

Rousseau için halk toplantılarında birliğin artarak oybirliğine yaklaşılması
genel iradenin de o kadar baskın çıkacağına delalettir (Rousseau, 2009c: 101). Bu
düşüncesiyle Rousseau oybirliğinin, ideal genel iradenin karinesi olduğunu kabul
etmektedir. “*Oybirliği ile onanma isteyen bir tek yasa vardır: O da toplum sözleşme-
sidir. Çünkü toplum halinde birleşmek dünyanın en istemli işidir*” der Rousseau
(Rousseau, 2009c: 102). Ona göre, sözleşmeyi birinin onaylamaması sözleşmeyi
geçersiz kılmaz. Sözleşmeye girmelerine engel olarak onları yabancı durumuna so-
kar. Ancak esas sözleşme kapsamında mukimlik sürdürülürse de sözleşmeye boyun
eğilmiş kabul edilir (Rousseau, 2009c: 103; 2008b; 2009b). Muhalif kalma duru-
munda sebat etmeye gelirse, Rousseau’nun genel irade düşüncesinin içlerine gir-
mek gerekir:

*“(...)bir yasa önerildiği zaman halktan istenilen şey önermeyi kabul edip etme-
mesi değil, (...)genel isteme uygun olup olmadığıdır. Herkes oyunu vermekle, bu
konuda düşüncesini de söylemiş olur ve oyların hesaplanmasından genel istem
meydana çıkar. Benim düşünceme aykırı bir düşünce üstün çıkarsa, bu sadece
yanıldığımı, genel istem sandığım şeyin genel istem olmadığını gösterir. Benim
özel düşüncem üstün çıksaydı, istemiş olduğumdan bambaşka bir şey yapardım
ve asıl o zaman özgür olmazdım”* (Rousseau, 2009c: 103-104).

Bu da sıkıntılı bir çoğunlukçuluğa vesile olabilmektedir. Tarihsel ve sosyal realiteler
göz önüne alındığında deneysel genel iradenin ideal genel iradenin karinesi değil,

bizatihi kendisi olduğu kabul edilip soylu ve kutsal anlam kazanmış genel iradenin böyle şekli bir metotla bilinebileceği düşünülürse, bunun baskıcı ve totaliter rejimleri çağtırmaktan başka bir işe yaramadığı görülebilir. Nitekim Nazizmin bu çeşit bir "çoğunlukçuluk" nazariyesiyle, başat hale gelip kendini meşrulaştırdığı hatırd tutulmalıdır.

Rousseau'nun bu noktada çoğunlukçuluğunu tadil etmeyi gerek gördüğünü de eklemek gerekecektir. Ona göre bir konu ne kadar mühim ve ciddiye o konudaki görüş ittifakı da o derece çok olmalı, oybirliği hedeflenmelidir. Konunun ciddiyeti ne kadar azalır da karar için gerekli çoğunluk oranı da azaltılmalıdır. Hatta Rousseau ivedilikle karara bağlanması gereken işlerde %50+1'in bile yeterli olabileceğini söylemektedir. Son olarak da o, ilk çoğunluk şartının yasa işlerine, ikinci şartınsa "işler"e (maslahatlar) daha uygun olduğu görüşündedir¹⁰⁹ (Rousseau, 2009c: 104).

Rousseau'nun genel iradeyi şekli bir çoğunlukla ele alması yöntemindeki zayıflığı ispatlamaktadır. Zira işaret edildiği üzere Rousseau'nun teorsindeki *amour propre*, özel mülkiyetle beraber ister istemez topluma girmiştir. Rousseau tikel çıkarları aşma değil, yasal ve dışsal enstrumanlarla bu çıkarları örtme ve bastırma peşindedir. Bu durum karşısında da toplumdakilerin tikel çıkarlardan sıyrılıp genel çıkara yönelmesi zorlaşmaktadır. Her türlü genel irade iddiası zahiren ya da batınen tikel çıkarla yüklü olacaktır. Ayrıca demokrasi-totalitarizm bağlamında da şekli usulle genel iradenin bilinebileceği inancı, Rousseau'nun ardından gelenleri bu anlayışı benimsemenin dayanılmaz hafifliğiyle baş başa bırakıp "Rousseau icracı"larını öykündürecektir. Rousseau'daki bu vargıyla despotik-totaliter rejimler kendilerine giriş kapısı bulabilmiştir. Her ne kadar Rousseau bu çeşit rejimlerin uzağındaysa da teorisinin yöntemindeki hatadan doğan teorisinin zayıflığı onun bir zaafi olarak kalır.

Kelsen, hukukta irade ve çıkar özdeş sayıldığından istenilen şeyin de çıkar sayılarak temsilcinin çıkarının da temsil edilenin çıkarıyla bir tutulduğunu savunur

¹⁰⁹ Rousseau'nun bu görüşü katı anayasa anlayışlarına tesir ettiği söylenebilir. Nitelikli çoğunluk, salt çoğunluk önem derecesine göre mevzuların karara bağlanmasında uygulanagelen kriterler olmuştur.

(Kelsen, 2005: 438). Genel iradenin insanlar vasıtasıyla tebeyyün ettiği karinesinden başka “genel irade”yi kabul etmenin yercil bir yolu yoktur. Hampsher-Monk'un da ima ettiği üzere, Rousseau'da ideal genel iradenin deneysel olarak çoğunluk vasıtasıyla tebeyyün ettiği savı haddizatında bir karinedir (Hampsher-Monk, 2004: 233). Zira genel irade en iyi olarak çoğunlukta belirmez diyenler azınlık diktatörlüğü ya da her türlü faşizme yol açabilirler. Gerçi Rousseau bu imkanı onlara verir. Zira genel iradenin çoğunlukta belirmediği şaşmaz, tartışılmaz nas değildir. Teoride ideal genel irade azınlıkta veya tek kişi de belirebilir. Hatta kimsede de belirmeyebilir (Rousseau, 2009c: 30; 100; 101). Bir karine doğası gereği çürütülmeye her zaman açıktır. Dolayısıyla çürütme eylemi için, totalitarizme karşı, uygun zemin ve merciler gereklidir. Rousseau'nun teorisinde ifade özgürlüğüne sahip halk, egemen olduğu üzere bu zemin her daim mevcuttur.

Duguit'ye göre pozitif bilim açısından genel irade kesinlikle kanıtlanamaz. Ona göre, aynı ulusun üyeleri aynı şeyi, düşünüp amaçlayabilirler ama bu milyonlarca bireysel irade dışında, onlardan ayrı ve onlara üstün, tek ve toplu genel bir iradenin bulunduğu sonucu çıkmaz asla da çıkarılamaz (Duguit, 2005: 392). Duguit bunu reddederken Rousseaucu genel irade felsefesinin gerçekleştiremeyeceğini kastettiği gibi, hiçbir zaman da tekil bilinçlerden öte kolektif bir bilinç olamayacağını söyler. Bunu kanıtlamak isteyenlerin de Rousseau'nun ütopyik, içi boş cümlelerinden ileri gitmediğini ekler (Duguit, 2005: 393).

3.2.2.2 Karizmatik Yasa Koyucu

Rousseau'yu totaliter kümeye yaklaştıran bir nedenin de" halka yönelik kuşku"su olduğu yukarıda belirtilmiştir. Rousseau halk egemenliğini benimsese de dışsal olarak kurulan toplumun iç çelişkilerinin tam çözülemediğinin de farkındadır. Bu sebeple ekseriyetle bir güvensizlik hissi sezilmektedir. Zira onun ideal toplumunda *amour propre* ve özel çıkarlar aşılmayıp bastırılmıştır. “Halkın kendisi hep iyiliği ister, ama kendi başına iyiliğin nerede olduğunu göremez her zaman. Genel istem her zaman doğrudur ama, onu yöneten kafa her zaman aydın değildir” (Rousseau, 2009c: 36).

Dikotomik genel irade analizi göz önünde bulundurulursa, Rousseau bu vassatta Jakobenezme, tepeden inmeciliğe de direkt olarak ilham verebilen düşünceler ortaya atmıştır. Rousseau'ya göre öyle aydınlanmış kafalar gereklidir ki, "ideal genel irade" arayışında yol göstererek diyakronik ve senkronik karşılaştırmalar yaparak özel iradelerin aldatıcı etkisinden kurtulabilsin (Rousseau, 2009c: 36-37). Rousseau'ya göre "bu kafalar", insanların iradelerini, aklına uydurmaya zorlamalı ve insanlara ne istediklerini bilmelerini öğretebilmelidir (Rousseau, 2009c: 37). "*Uluslara uygun gelecek en iyi toplum kurallarını bulup çıkarmak için, insanların bütün tutkularından geçtiği halde hiçbirine kapılmayan, insan doğasını adamakıllı bildiği halde, onunla hiçbir ilişkisi olmayan üstün bir zeka gerekir. Öyle bir zeka ki, mutluluğu bizimkine bağlı olmamakla birlikte mutluluğumuz için çalışmayı istesin...*" (Rousseau, 2009c: 37) diyerek Rousseau karizmatik yasa koyucuyu tarif eder ve yasa koyucuyu, makineyi bulan mühendise, yöneticiyi ise onu kurup işleten bir işçiye benzetir. Böylece yasa koyucu *Emile*'deki hoca gibi yüce bir pozisyona erişir (Rousseau, 2009c: 37-38). Ayrıca Rousseau, "*Modern uluslara bakıyorum; orada yasa yapanların gücünü görüyorum ve bir yasamacı görmüyorum*" der (Rousseau, 2008a: 90). Bu düşüncelerin tarihte açıkça Jakobenzlere, Sovyet Komünist Partisine, Nazilere doğrudan ilham verdiği söylenebilir. Onlar da Rousseau'nun bu emareleri doğrultusunda hareket etmişlerdir. Rousseau'nun bu görüşleri bazı arızaları da beraberinde getirmektedir. Böyle "karizmatik bir yasacı"nın, çelişkilerinin örtüldüğü yeni kurulan bir toplumda genel iradeyi bulması zordur. Zira hemen yukarıdaki tarihte olumsuz telakki edilen örneklerde görülebileceği gibi ortaya atılan genel iradeler çoğu zaman zıt olabilmektedir. Bu durumda kurulmuş bir toplumda genel irade olarak ortaya konan şeyin de toplum öncesi çözülememiş çelişkileri yansıtması kuvvetle muhtemeldir. Buradan hareketle de halka benimsetilmek istenen şey de bu olacaktır. Benimsetme işlemi de dışsal ve yukarıdan aşağıya olacağı için "propragandacı", bastırıcı-yadsımacı işlemler olacaktır. Söz konusu işlemler ise, tıpkı toplumun kurulması esnasında olduğu üzere dışsal olduğu için, aynı derecede zayıf olacaktır. Tüm bu sayılanlar despotik-totaliter yöntemler ve beklentiler olduğu üzere Rousseau'nun yöntemindeki sakatlıktan ötürü despotik- totaliter çizgide adının geçmesine vesile olmaktadır.

Rousseau yönteminde önce bir şeyin formunu oluşturup sonra içini doldurmak vardır. Bu noktayı *Toplum Sözleşmesi*'nde görmek mümkündür. Rousseau Montesquieu'den yaptığı bir alıntıda “toplumların ilk günlerinde cumhuriyetin başlarının kurumları kurduğu sonra da kurumların başları yetiştirdiği”ne değinir. (Rousseau, 2009c: 38). İlişki ve çelişkilerin inşa edici niteliğinden çok, tersine dışsallığın yukarıdan aşağıya ilişkileri ve çelişkileri belirleyici özelliğine vurgu yapılır. Bu zihniyet Rousseau'nun bütün kuramında dolayısıyla bu çalışmada ele alınan sorunsalla da yansımıştır. “*Bir ulusa kurumlar vermeye kalkışan kimse önce insan doğasını değiştirecek gücü, sonra aslında tam ve başlı başına bir bütün olan kişiyi, bir bakıma yaşamını ve varlığını borçlu olduğu daha büyük bütünün bir parçası olabilecek yetiyi bulmalıdır kendinde*” (Rousseau, 2009c: 38). Rousseau bu karizmatik yasa koyucunun ne egemenlik ne de yönetim işiyle uğraştığını dile getirir (Rousseau, 2009c: 38). Rousseau'ya göre bunlar tüm her şeyiyle “bir” ulus inşa eden "azizler"dir. Ama bu noktada Rousseau halk egemenliğinden ödün vermeyerek "azizler"in imtiyazlı bir yasama hakkını kabul etmez. Rousseau için halk, bu hakkını behamehal kullanacaktır. Ona göre bu hak katiyen devredilemez (Rousseau, 2009c: 39). Rousseau yasa koyucu mevkine tüm halkı davet ederken yasama işlemine önderlik edecek bazı azizler ister. Bu durum da sair halkı yasa koyuculuktan oylamacılık noktasına itebilmektedir.

Rousseau pozitif hukukçuluğun yanında bu anlayışı tahkim etmek için halkların esas yasasından da bahseder. Ona göre bu şeyler yazılı olarak, bir tek insan yüreklerinde bulunur ve insan yapımı devletin gerçek anayasasıdır. Bunlar, eskiyen mevzuat yerine kanlı canlısını getiren, halkı "yasaların ruhu"na bağlı tutan, en önemlisi de otoritenin soğuk yüzünü, alışkanlığın gücüne irca eden şeylerdir. Bunlar ahlak, töreler ve kamuoyudur. Rousseau için bunlar aynı zamanda, yazılı olanların başarısını sağlayan şeylerdir (Rousseau, 2009c: 51-52). “*Yasaların yurttaşların yüreklerinde hüküm süreceği rejimden daha iyi ve daha güçlü bir rejim yoktur. Yasama gücü oraya kadar gitmedikçe yasalar her zaman geçersiz kalacaktır*” (Rousseau, 2008a: 89). Rousseau her ne kadar yasalara başvurmak durumunda kalsa da yasaların kudretsizliğini sezmiştir. Ancak bu sezgi sadece yasaların ne gibi eksikliklerinin ve tamamlayıcılarının olduğunu söylemekten ibaret kalmaktan öteye gidememiş, yasaların ruhu-

nun (esprisinin) nasıl konup efektif hale geleceği cevapsız kalmıştır. Althusser'den yola çıkarak Rousseau'nun tam burada sınırına ulaştığı savunulabilir (Althusser, 1987: 147). Rousseau'ya göre aziz yasa koyucu, basit mevzuat işleriyle uğraşır gibi gözükse de sosyolojik altyapı ve müstakbel yasaların ruhlarıyla uğraşmaktadır (Rousseau, 2009c: 52). Rousseau için iyi bir yasa koyucu birtakım yasaları kaleme almadan önce bunları halkın nasıl karşılayacağını araştırır (Rousseau, 2009c: 41). Rousseau'da dışsal ve yukarıdan olana duyulan güven bir kez daha billurlaşmaktadır. O, başarılı bir şekilde siyasetin toplumu dönüştürebileceğine inanmaktadır. Jakobenizmde, Sovyet ve Türk devrimlerinde de bu düşüncelerin yansımalarını gözlemek mümkündür. Rousseau bir binanın çatıdan başlayarak inşa edilebileceğine inanmış gibidir. Rousseau'nun yukarıdan *a priori* bir programla toplumu inşa etme düşüncesi sosyolojik gerçeklerle bağdaşmayınca dayatmacı ve bastırmacı bir nitelik kazanabilmektedir. Bu düşünce yapısı amaç olarak hiç de baskıcı olmasa da pratikte amacından sapma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

3.2.3 Hükümet ve Hükümetler Tasnifi ve Sivil Din

Rousseau, “*Her türlü adalet Tanrı'dan gelir; adaletin kaynağı yalnız odur. Ama biz adaleti bu kadar yüksekte almasını bilseydik, ne hükümete ihtiyacımız olurdu ne yasalara*” diyerek adalet aşkından dem vurur. Ancak bu noktada asıl önemli olan, onun "hükümet" ve "yasa" kavramlarını asli olarak görmeyip bir mecburiyete bağlaması, kayıtsızlık ve özgürlüğe vurgu yapmasıdır (Rousseau, 2009c: 34). Rousseau, “*Her yasal hükümet cumhuriyetçidir*” demektedir. (Rousseau, 2009c: 36). Böylelikle o, Aristoteles tipolojisini yadsıyarak meşru olan yönetimlerin sadece kamu yararı, genel çıkar üzerine kurulu olanlar olduğunu savunur. Akal'ın da belirttiği gibi, Rousseau'ya göre genel irade prensibi dışında kurulan her rejim gayrimeşrudur. Yani Aristotelesçi "kim için yönetim" sorusunun "genel" dışındaki diğer iki cevabı gayrimeşruiyetin kendisidir (Akal, 2012: 110). O, *auctoritas-potestas* ayrımının da farkındadır. Zira aristokrasinin de monarşinin de demokrasinin de cumhuriyet olabileceği dile getirilmiştir (Rousseau, 2009c: 36). “*Bir hükümetin yasal olması için egemen varlıkla aynı olması değil, onun vekili olması gerekir*” (Rousseau, 2009c: 36). Yani onun nam ve hesabına çalışması gerekir.

Rousseau'ya göre yürütme, mahiyeti gereği çoğunluğun elinde olamaz. Yürütme egemen varlığın yetkisini çoğunluğun adına kullanır. Hükümet azaları egemenin görevlileridir (Rousseau, 2009c: 53-55). En etkin hükümet Rousseau'ya göre tek başlı olandır (Rousseau, 2009c: 59). Bir yönetici de Rousseau'ya göre üç istem bulunur: özel iradesi, grup (hizip) iradesi ve genel irade... Bunların doğal düzene göre en güçlüsü özel irade ve çıkardır (Rousseau, 2009c: 59; 2013: 691). Bu sebeple yöneticinin tek olması grup çıkar ve iradesini ortadan kaldırdığı için en etkili olandır. Ancak Rousseau teorisi kendi bağlamında halk egemenliği ekseninde incelendiği ölçüde değerlidir.¹¹⁰ Aksi halde egemen olarak yönetimde tek başlılık tam aksi noktalara gidebilecek niteliktedir. Tek başlılık bireyin iradesi ve temel iradeyi birleştirme potansiyeli olduğu için de uygulamaya en şayan olanıdır. Tam tersinin de sakıncalı olabileceği belirtilir (Rousseau, 2009c: 60). Egemen güç hükümdar olursa bu sefer genel irade ve herkesin iradesi ikilemi ortaya çıkar. Rousseau'ya göre bir kişinin iradesini genel irade potasında eritmek herkesin iradesini eritmekten daha kolaydır. En veciz şekilde Rousseau durumu şöyle formüle eder: “Yöneticiler çoğalırsa hükümet gevşer” (Rousseau, 2009c: 60).

Rousseau'nun hükümetler tasnifi Aristotelesçi nicelik prensibini kerteriz alır (Aristoteles, 2008). Egemen, yönetimin görevini halkın tümüne ya da çoğunluğuna bırakırsa bu demokrasi olur. Egemen yönetim işini azınlığa bırakırsa aristokrasi, tek bir kişiye bırakırsa monarşi ya da krallık olur (Rousseau, 2009c: 61). Yönetimler nicel olarak daralıp genişleyebilir. Bu değişiklikler, sınırları geçtiği takdirde hükümet biçimini de değiştirebilir. Yönetimler karma biçimlerde olabilir (Rousseau, 2009c: 62). Rousseau ayrıca, küçük devletlere demokrasi, orta büyüklüklerdeki devlete aristokrasi, büyük devletlere de monarşiyi uygun bulmaktadır (Rousseau, 2009c: 62).

¹¹⁰ Rousseau *Siyasal Fragmanlar*'da etraflıca yönetimin tali ve fer'i niteliğinden bahseder (Rousseau, 2008b: 43-47; 66).

3.2.3.1 Rousseau'nun Demokrasi Tartışması ve "Hükümet Biçimleri"

Rousseau'nun “yasayı yapanın onun nasıl yürütülmesi ve yorumlanması gerektiğini daha iyi bilir” anlayışı (Rousseau, 2009c: 62) demokrasinin tercihini açıklayan ilkedir. Ancak genel iradeyi özel olana uygulama işi olan yürütme, halkın dikkatinin genelden özele çevrilmesine yol açar (Rousseau, 2009c: 62-63). Rousseau'ya göre bu tehlikeli bir durumdur. Rousseau'nun demokrasi terimi üzerine *Toplum Sözleşmesi*'nde ortaya koydukları tamamen yürütme üzerinden gelişen tartışmalarıdır. “(...)kendini her zaman iyi yöneten bir halkın yönetilmeye gereksinimi yoktur” (Rousseau, 2009c: 63). Rousseau bu demokrasi anlayışını imkansız bulur. “(...)gerçek demokrasi hiçbir zaman var olmamış ve olmayacaktır” (Rousseau, 2009c: 63). Rousseau'ya göre halk kamu işleriyle her zaman uğraşamaz. Ayrıca böyle bir şey zuhur etse bile sonradan Roberto Michels'in kuramlaştıracığı “Oligarşinin Tunç Kanunu”nun işleyip yönetime hakim olacağı inancındadır.

Demokrasinin gerçekleşmesi için Rousseau tarafından birçok şart derpiş edilir. Bunlar, devletin küçük olması, yurttaşların kolay toplanabilmesi ve birbirlerini tanıması, törelerde sadelik, belki de en önemlisi gelir durumunun merkezkaç kuvvete maruz kalmaması -çok ölçülü bir gelir dağılımı- lüksün olmamasıdır (Rousseau, 2009c: 63). “*Emek yüceltiğinde halklar çalışkan olur ve bunu sağlamak da her zaman yönetimin işidir*” (Rousseau, 2008a: 72). “(...)bir halkın tembellik ve bezginlik içine düşmesinin nedeni emeğe beklediği değeri vermeyen o toplumda baş gösteren adaletsizliktir” (Rousseau, 2008a: 73). “*Hiç kimsenin hak etmiş olduğundan fazla toprağı olmayacaktır*” (Rousseau, 2008a: 73). “(...)hiçbir kimsenin zengin olmaması gerekir. Bir ulusun refahının temel ilkesidir bu ve benim önerdiğim yönetim biçimi de olabildiğince doğrudan bu amaca yönelmiştir”¹¹¹ (Rousseau, 2008a: 55). Bu noktalarda Rousseau farkında olmasa da bugünkü siyaset teorisinde tartışılan ve yukarıda da bahsedilen demokrasi nosyonundan dem vurmıştır. Rousseau hiçbir “yönetimin” demokrasi kadar iç savaşa ya da karışıklığa elverişli olmadığını da söyler (Rousseau, 2009c: 64). Şüphesiz ki burada Rousseau bir “hükümet modeli”nden öte bir şeyden bahsetmektedir. Rousseau'nun tasarladığı halk egemenliği düzenindeki egemenin

¹¹¹ Vurgu sonradan eklenmiştir.

fer'i olan basit bir yönetim işi ve yetkisi (hak değil), bu denli büyük sıkıntılara gebe olmasa gerek. Rousseau ardından demokrasi için şunları da söyler: “*Varlığını korumak için daha çok uyanık ve yiğitlik isteyen de hiçbir yönetim yoktur*” (Rousseau, 2009c: 64). Rousseau ünlü sözlerinden birini tam bu noktada söylemiştir: “*Bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil*”¹¹² (Rousseau, 2009c: 64). Ancak dikkat edilmesi gereken husus, Rousseau, demokrasiyi basit bir hükümet modeli olarak görüp esas ağırlığı *auctoritas*'a verse de demokrasiye atfettikleri bir “hükümet modeli” nin ötesindedir. “*Her gerçek demokraside yönetim görevi bir üstünlük değil, pahalıya oturan bir görevdir; öyle bir görev ki haklı olarak şuna ya da buna yüklenemez*” (Rousseau, 2009c: 105). Şartlar herkes için eşit olduğunda seçim de hiçbir kimsenin istemine bağlı olmadığından yasanın genelliğini bozan hiçbir özel uygulama yoktur. Görülebileceği üzere, Rousseau pratikte genel iradeyle demokrasi arasında görünmez bir bağ kurmuş gibidir. Nitekim Rousseau'nun ortaya koyduğu genel irade felsefesi bir tek demokrasinin karakteriyle örtüşmektedir. Genel iradeye ulaşma yolları aslında demokrasinin yoludur. Cumhuriyeti şekil olarak koymak ve genel iradeyle özdeşleştirmek, tatmin edicilikten uzak, içi boş bir önerme teşkil etmektedir. Genel iradeyi test etmek için gerekli turnusol kağıdı, bir ülkenin kurucu yasasında cumhuriyetin belirtilmesi değil, demokrasinin o ülkedeki durumudur.¹¹³ Genel iradenin peşine düşmek için cumhuriyet kurmak yetmez, demokrasinin yaşatılması gerekir.

Rousseau, “hükümet modeli” olarak doğal, seçimli ve irsi aristokrasilerden de bahseder. Ona göre bunlardan en iyisi ikinci en kötüsü de üçüncüsüdür. Gerçek anlamda o, aristokrasiyi seçimli olarak görür ama yine ortada ciddi bir yanılğı vardır (Rousseau, 2009c: 65). Zira genel irade hiçbir aristokraside Rousseaucu manada ortaya çıkamaz. Zira yeryüzünde yaşamış gerçek aristokrasilerde halk, genel iradeyi ortaya çıkaracak kadar siyasete massedilememiştir. Rousseau aristokrasiyi anlatırken yine kendi genel irade felsefesinden koparak egemenin mutlaklığı, yönetimin maslahatgüzarlığını bırakarak, “yönetim”i mutlaklaştırıp egemeni sadece laik egemenlik

¹¹² Rousseau Sparta'ya, Spartalıların mutlu cehaletleri erdem yarattığı için “yarı tanrılar” kenti şeklinde çağırmaktadır (Rousseau, 2009a: 54). Bunun yanı sıra Sparta'nın sosyal eşitlikçi toplumsal yapısı da Rousseau tarafından nazara alınmış olsa gerek.

¹¹³ Nitekim Lijphart da bu durumu tespit etmeye yönelik, aynı sonuçlara ulaşan amprik bir çalışma yapmıştır (Lijphart, 2006).

teorisinin gerçekleştirilmesine yarayan bir araç olarak görmüştür. “(...)bilge kişilerin halk yığınıni yönetmesi en iyi ve en doğal bir düzen gereğidir...” (Rousseau, 2009c: 66) Bu cümleden de anlaşılacağı üzere Rousseau, halk egemenliği ululamasını bir kenara atıp yönetimi ululamaya başlamıştır. Rousseau, “*aristokraside tam bir eşitliğin yeri olmasa gerek*” (Rousseau, 2009c: 66) diyerek bu görüşü perçinler ve halk egemen, genel iradeci felsefesiyle ters düşer. Rousseau’nun hükümet anlayışı verilen bir yetkiden tüm siyasal sisteme hakim olan bir fenomene dönüştüğü şu noktalarda da göze çarpmaktadır. “*Aristokraside hükümdarı yine hükümdar seçer; yönetim kendini sürdürür*” (Rousseau, 2009c: 105). Rousseau her seçmenin bir yönetim göreviyle yüklü olduğuna dikkat çekerek bu yüzden kuranın demokrasinin özüne daha uygun düştüğünü belirtir. Monarşiden bahsederken de Rousseau ayrıca şöyle der: “*Monarşi yönetimlerinde ne seçimin yeri vardır, ne de kuranın. Monark, yasa gereğince tek hükümdar ve tek yüksek görevli kişi olduğu için, vekillerini seçme hakkı yalnız kendindedir*” (Rousseau, 2009c: 106). Rousseau’nun ilinekselci ve mekanik yöntemi onu muhtelif sıkıntılara taşıdığına yukarıda işaret edilmiştir. Bu minvalde Rousseau, monarşiden cumhuriyetin tersi olarak bahsederken de cumhuriyetle monarşi arasındaki en büyük ayrımın, cumhuriyette "her zaman" en liyakatlılar göreve gelirken monarşide ise başa gelenin düzenbaz ve aşağılık bir kimse, olduğunu vurgular (Rousseau, 2009c: 68). Rousseau’nun dışsalcı bakış açısı sosyo-politik realitelerin azizliğine uğrar. Zira cumhuriyette her zaman liyakatlıların, monarşide ise aşağılık kimsenin başa geçmesi varit değildir. Rousseau bu örneklerde görüldüğü üzere, açıkça yönetimi (hükümeti) fer’i niteliğinden koparıp kavramları siyasal sistem ekseninde değerlendirmektedir.

Rousseau hükümet biçimlerini vazederek kendi halk egemen, genel iradeci felsefesinden uzaklaşmıştır. Hükümet, halk egemenliğindeki egemenden türev, basit niteliğinden koparılarak mutlak ve en genel anlamıyla ülke yönetimiyle ilgili bir hal almıştır. Rousseau’nun halk egemenliği ve genel irade felsefesinden kopmazsa -ki bu anlayış onun siyaset teorisinin kilit taşıdır- Rousseau’nun gönlünde yatan aslan demokrasidir. Ancak bu demokrasi basit bir hükümet modeli değil, en genel anlamıyla “ülke yönetimi”ne ilişkin demokrasidir. Rousseau demokrasiye olan olumlu bakışını “ehvenişerci” anlayışına uygun şu ters yöntemle de dile getirmiştir. Ona göre Cenev-

re halkı savunmasız olarak yirmi beş zorbanın elindedir. Atina'da ise hiç değilse, otuz zorba hüküm sürmüştür¹¹⁴ (Rousseau, 2009b: 66). İktidarın görelî olarak fazla sayıda insanda zuhur etmesi olumlu addedilmiştir. Bu, halk yönetimine doğru bir işarettir (Rousseau, 2009b: 66). Rousseau'nun hükümet biçimleri, kendi felsefesine ters düştüğü için sakatlık arz etmektedir. Zira Rousseau bağlamında “üst norm” genel iradeci halk egemenliği ise, “alt norm” olarak ortaya konan hükümetler tasviri üst normla uyuşmamaktadır.

Rousseau, hükümet modellerini sıraladıktan sonra karma hükümetleri anlatırken ipin ucunu kaçırdığının farkına varmıştır. İş, hükümet modelinden çıkıp egemenlik alanına kaymıştır. “(...)yürütme gücü yeterince yasama gücüne bağlanmazsa; yani hükümdarın egemen varlığa bağlantısı, halkın hükümdara olan bağlantısından fazla olursa, o zaman ölçüsüzlüğe bulunacak çare hükümeti bölmektir” (Rousseau, 2009c: 73). Rousseau'nun dışsalıcı yaklaşımı şu noktalarda da açığa çıkar. Rousseau, “demokrasi fakir, aristokrasi orta direk ülkeler monarşi de zengin ülkelere uygundur” der (Rousseau, 2009c: 75). Söz konusu, egemenden türev, basit bir hükümet modeli ise zenginlik-fakirliğin bu şekildeki angajmanı nahif kalmaktadır.

Rousseau, Montesquieuvari şekilde mutlak olarak en iyi yönetimin olmadığını da dile getirir (Rousseau, 2009c: 74). Ama Rousseau'ya göre iyi bir yönetimin belirtileri nelerdir diye sorulursa bunun cevabı vardır. Rousseau'nun mekanik anlayışına uygun olarak iyi yönetimin belirtisi nüfus artışıdır. Her şey eşit kalmak koşuluyla, yurttaşlığa katılmalar, sömürgeler olmadan nüfus artıyorsa oradaki cari yönetim iyidir. Buradaki yönetimden ise siyaseten genel iradeci düzen mi, yoksa hükümetin mi anlaşılması gerektiği konusu da muğlaktır (Rousseau, 2009c: 80).

Rousseau'da ülkenin yönetimi konusunda temsil kavramının ayrı bir yeri vardır(!). Rousseaucu üst norm genel iradeci halk egemenliğinde temsil fenomeni üst normu yok edecek bir virüs gibidir. Rousseau için egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına aktarılamazsa, yine aynı nedenlerden temsil de edilemez (Rousseau, 2009c: 90). Ona göre, egemenlik genel iradeye dayanmaktadır, genel irade de temsil

¹¹⁴ Atina'daki “Otuzlar Tiranlığı” dönemi kastedilmektedir.

olunamaz. O ya “genel” iradedir ya da değildir. “Milletvekilleri” de Rousseau için milletin temsilcisi olamazlar. Onların kararı genelin iradesini yansıtmaz (Rousseau, 2009c: 90). “(...)bir ulus kendine temsilciler seçer seçmez, özgürlüğünü de varlığını da yitirmiş olur” (Rousseau, 2009c: 92). Ona göre, halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir, yasa sayılamaz (Rousseau, 2009c: 90). “İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da aldanyor... o ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür. Bu üyeler seçilir seçilmez, İngiliz halkı köle olur...” (Rousseau, 2009c: 90) Halk egemenliğiyle bağdaşmayacak, genel iradeyi ve demokrasiyi sulandıran temsil düşüncesi Rousseau tarafından lanetlenmiştir. “Yasa, genel istemin kamuya bildirilmesinden başka bir şey olmadığına göre yasama yetkisinde halkın temsil edilemeyeceği açıktır” (Rousseau, 2009c: 91). Egemenlik ve yasama hususunda kesinlikle temsil kabul etmeyen Rousseau, yasayı uygulayacak güç, yürütme konusunda temsili teşvik eder (Rousseau, 2009c: 91).

Rousseau için hükümeti kurarken egemen varlığın hükümdara verdiği yetki, politik bütünü yaşatmak ve yürütmek için gereklidir. O, söz konusu yetkinin yalnızca bunun için kullanması gerektiği görüşündedir (Rousseau, 2009c: 93). Rousseau da bu noktada açık açık hükümeti egemen olanın türevi olarak görür. Hükümet mutlak ve sorumsuz değildir. Ancak yukarıda hükümet tasniflerinde kendi kendisini bağlamından koparmıştır. Rousseau hükümet kurumunun bir sözleşmeye dayanmadığını belli şartlar altında boyun eğmenin mümkün olmadığını beyan eder. “(...)en yüce güç başkasına aktarılamadığı gibi, değiştirilemez de; onu sınırlamak, ortadan kaldırmak olur. Egemen varlığın kendinden üstün bir varlık kabul etmesi saçma ve çelişik bir şeydir” (Rousseau, 2009c: 93). Rousseau’ya göre toplumda bir sözleşme vardır. O da genel irade için yapılmış sözleşmedir. Buna rağmen yapılacak tüm sözleşmeler Rousseau’ya göre geçersizdir (Rousseau, 2009c: 94). “Yürütme gücünü ellerinde tutanlar da halkın efendileri değil, görevlileridir; halk istediği zaman onları işbaşına getirir, istediği zaman da işten uzaklaştırır” (Rousseau, 2009c: 95). Hükümetin görevi sözleşme yapmak değil, boyun eğmektir (Rousseau, 2009c: 95). “Devlet içinde yürürlükten kaldırılamayacak hiçbir temel yasa yoktur; toplum sözleşmesi bile geri alınabilir. Çünkü bütün yurttaşlar toplum sözleşmesini oybirliğiyle bozmak için top-

lanırsa, sözleşmenin yasaya uygun olarak bozulacağından kuşkuya düşülmez” (Rousseau, 2009c: 97).

3.2.3.2 Sivil Din ve Diğer Üstyapısal Ögeler

Silier'e göre Rousseau, özgürlüğün öznel şartlarını ahlaki ve psikolojik olarak nesnel şartlarını da ekonomik ve politik olarak ele almıştır. Nesnel şartlar ekonomik ve politik eşitliktir. Nesnel şartlar Rousseau'ya göre öznel olan üzerinde etkili olur. Ancak öznel olarak nesnel şartlar sağlanınca öznel manada özgürlük gelmez. Bu, eğitim, sivil din ve karizmatik yasa koyucu marifetiyle ayrıca işlenmelidir (Silier, 2013: 77-79). Althusser de bu minvalde, tekil-özel iradeleri genel iradeye sevk etmek için Rousseau'da eğitimin tek başına yeterli olmayacağını, bunun sivil din-ideolojiyle kombine olarak yürütülmesi gerektiğini savunur (Althusser, 1987: 146).

Rousseau, ilinekselci tarih felsefesinin, meşru toplumundaki sorunlara da umar olmayacağını düşündüğü için yine çelişkilerin iç dinamiklerini okumadan dışsal çözümler sunar. Bu anlayışta çelişkileri örtüp bastıracak, insanlar arasında bütünlüğü sağlayacak şeylerden biri de yercil bir toplum dini yaratarak sivil kültürler oluşturmaktır.

“Toplumla ilgisi bakımından hem genel, hem özel olan din, bir de insanın dini ve yurttaşın dini diye de ikiye ayrılabilir. Birincinin tapınağı, sunağı, törenleri yoktur; yüce Tanrı'ya salt içten bir tapınıştır ve yüksek ahlak ödevleriyle sınırlıdır; bu din, İncil'in esinlendiği temiz ve sade din, gerçek tanrıçılık, doğal Tanrı huku-ku diyebileceğimiz şeydir. İkincisi ise, bir tek memlekette geçer ve o memlekete tanrılarını, ermişlerini, koruyucu meleklerini sağlar; onun da dogmaları, ayinleri, yasalarla belirtilen dış törenleri vardır; onu kabul eden ulustan başkası onca imansızdır, yabancılar barbardır” (Rousseau, 2009c: 129).

Anlaşılabacağı üzere gerçek dindeki iman noktasından hareket eden Rousseau, yercil kazanımları da ululamak için bir çeşit analogiye başvurmaktadır. Ulusun toplumsal

çelişkileri göz ardı ederek sorgulamaması için bilfiil ulusal-toplumsal dogmalar yaratılması istenmekte, bunun işlevsel olabileceği düşünülmektedir. Bu toplum dini sayesinde siyasal-toplumsal bütün ululanır ve bütüne bağlılık sağlanır.

“Tanrı sevgisini yasa sevgisiyle birleştirir ve yurttaşlara yurda karşı aşırı bir hayranlık aşılayarak devlete hizmet etmenin, devletin koruyucusu Tanrı’ya hizmet olduğunu öğretir. Bu bir çeşit teokrasidir; onda kraldan başka fetvacı yöneticiler dışında da rahip yoktur. (...)yurdu uğruna can vermek şehit olmaktır; yasaları çiğnemek dinsizlik; bir suçlunun üstüne herkesin lanetini çekmek, onu tanrıların öfkesine kurban etmek demektir” (Rousseau, 2009c: 130).

Laisizme tezat düşmeden dirlik ve düzeni sağlayacak bir din, seküler bir din yaratmaktan geçmektedir. Yasa, Tanrı gibi; yasacı, fetvacı, yönetici, rahip ise yasayı çiğnemek, dinsizlik gibi ele alınmıştır. Rousseau, dinin bütünleştiriciliğine karşın, yönetimde potansiyel düalizm tehlikesini sezmiş ve böyle bir çözüm getirmiş olması muhtemeldir. Yine her zamanki gibi Rousseau nalına da mihına da vurarak bu yanıl-gı ve yalan üzerine kurulmuş olan sivil dinin insanları şakirt durumuna sokabileceğini, hoşgörüsüzlüğe ve uluslararası arenada ise başka türlü bir cihat havası estirip barışı tehdit edebileceğini vurgular (Rousseau, 2009c: 130).

Haçerlioğlu da bu noktada, Rousseau'nun sivil dininin aynı zamanda uygarlık dini olup bunun, Rousseaucu meşru medenilik anlayışını da işleme vazifesi gördüğüne değinir (Haçerlioğlu, 2007: 234). Sabine’in vurguladığı üzere, Rousseau için yurttaşlık ya da yurtseverlik en yüce erdemdir. Zira bencilliği silikleştirerek ortak iyiliğe yöneltir. Rousseau’da ideal genel iradeyle deneysel olanın tekabüliyeti arzulanmaktadır. Bunları birbirine tutturana rabıta ise Sabine’e göre yurttaşlıktır (Sabine, 1969b: 276). Totalitarizm bağlamında da sivil dine inanan şakirtlerin ortaya çıkarak Rousseau'nun sezgilerinin doğrulandığını söylenebilir. Rousseau, bu noktadaki tehlikelere işaret etse de sivil din anlayışının insanları belli yönlere kanalize etme konusunda yetkin olan totalitarist rejimlere esin kaynağı olduğu dile getirilmelidir. Hampsher-Monk'un da işaret ettiği üzere sivil yurttaşlık dini Rousseau'nun yasa (toplumdan gelme) vicdan (ilkelikten gelme), ahlak (toplumdan gelme) ve din (ilkel-

lik ve toplumdaki gelme) gibi sosyal kuralların hepsini aynı amaca (genel irade) kanallandırmak istemesinden çıkar. Bu da alttan bir kısıp yaratma, aşığıdan yukarı daha kabul edilen, daha istenen bir durum aşığına çıkarmaya hizmet eder. Böylelikle tüm farklı kategorilerdeki toplumsal kurallar işe koşulmuş olur (Hampsher-Monk, 2004: 247; Acar-Savran, 2013: 105-106).

Rousseau sivil dinin tahkim ediciliğine içtenlikle inanmıştır. O, *Projeler*'de anayasanın kabul edildiğı günün herkesçe kutlanmasını, herkesin de kutlamalara mümkün mertebe katılması gerektiğini savunur (Rousseau, 2008a: 75). Rousseau bu törenlere dinsel törenlerden daha çok zaman ayrılmasını ister. Ulusal, görenekler ve seremonilerin önemine de etraflıca değinir (Rousseau, 2008a: 76; 95-99).

Rousseau, dinin çıkarlara alet edildiğini ve insanların din vasıtasıyla kandırılabilceğini uzun uzun *Emile*'de Savoylu din adamını konuşturduğu kısımda anlatmıştır. “*Ulusların Tanrı'yı konuşturmayı düşündüklerinde, her biri onu kendine göre konuşturdu ve ona istediğini söyletti*” (Rousseau, 2013: 415). Rousseau hemen ardından kendi muhitine uygun, doğal din anlayışını öne çıkaran şu sözü söyler: “*Yalnızca Tanrı'nın insanların yüreğine söyledikleri dinlenmiş olsaydı, o zaman dünyada bir dinden başka din olmazdı*” (Rousseau, 2013: 415). Rousseau kendi doğal yasa anlayışına *Emile*'deki Savoylu din adamı bölümü üzerinden selam yollamakta o çok inandığı vicdana ve sevgiye yönelmektedir. “*Dinsel töreni dinle karıştırmayalım. Tanrı'nın istediğı ibadet, yüreğın ibadetidir; bu da içtenlikle olduğunda, her zaman tek biçimdedir*” (Rousseau, 2013: 415). “*Ulaşmış olduğum noktayı, tüm inananların daha usa yakın bir ibadet biçimine ulaşmak için yola çıktıkları ortak nokta gibi görerek, her dinin öğelerini ancak doğal dinde buluyorum*” (Rousseau, 2013: 416). “*(...)her şeyi vicdanın ve aklın incelemesine sunalım*” (Rousseau, 2013: 416). “*Bana boş yere 'aklını teslim et' diye bağıracaklar*” (Rousseau, 2013: 416).

Rousseau her halkın ulusal bir karakteri olduğunu veya olmasını gerektirdiğini şayet bu karakter yoksa halka bu karakteri vermek gerektiğini de beyan eder (Rousseau, 2008a: 42). Rousseau yasaların yetersizliğini sezmesiyle eğitim kurumunun kapısını da çalmıştır. “*Şunu da kabul etmek gerekir ki lüksü ortadan kaldırmanın*

yolu yasaları çıkarmak değildir. Yapılması gereken lüksü insanın içinden atmak ve ona daha sağlıklı ve daha soylu duygular aşılacaktır. Yapılmaması gereken şeyleri yasaklamak saçma ve boş bir yoldur” (Rousseau, 2008a: 100). “Bir halkı eğitme işine bulaşan herkes fikirlere egemen olmayı ve bunlar aracılığıyla insanların tutkularını yönlendirmeyi bilmelidir” (Rousseau, 2008a: 100). Rousseau için yasalar insan temayüllerini ceza korkusuyla yok etmekten ziyade zorlama yoluyla iyice kışkırtır (Rousseau, 2008a: 101). Yol, Rousseau için eğitimidir. “Sade ve gösterişten uzak bir yaşam yasadan çok eğitimin bir meyvesidir” (Rousseau, 2008a: 101). Rousseau okullu (*schoolastic*) inaklar belletmeye dayalı eğitiminden çok insanı öne alan (öğrenci değil) mürebbi dediği bir ulunun siyaseti ve onun görünmez elinin yönlendirmesiyle duyumcu bir keşif süreci tasavvur eder. “(...)mürebbi için öğretmekten çok yönetmek söz konusudur; öğrenciye ilkeler öğretmektense, bunları bulması sağlanmalıdır” (Rousseau, 2013: 28).

“İnsanlara ulusçu gücü aşılması gereken eğitimidir; eğitim bireylerin düşüncelerini ve zevklerini o şekilde yönlendirmelidir ki eğilim, tutku ve gerçeklikle yurtsever olmalıdır” (Rousseau, 2008a: 101). “Gözünü yeni açan bir çocuk vatanını görmeli ve ölünceye kadar da vatanından başka bir şey görmemelidir” (Rousseau, 2008a: 101). “Milli eğitim sadece özgür insanların işidir; sadece onlar kamusal ve gerçekten yasalarla bağlı bir yaşam sürdürebilirler” (Rousseau, 2008a: 101). Rousseau için eğitimi verecek kişiler de önemlidir. Bunlar aydın, ahlaklı, namuslu, sağduyulu kişiler olmalıdırlar. Rousseau zengin fakir ayrımının okullara yansımından da rahatsızdır.¹¹⁵ O, paralı eğitime olumsuz bakar, onun tercihi parasız eğitimden yanadır. Genel felsefesine paralel olarak eğitim herkese eşit ve aynı şartlar altında verilmelidir (Rousseau, 2008a: 102). Eğitim öğrencilerin tikel fantazmalarına yönelik olmamalı, Will ve Ariel Durant’tan ödünçle (1967), *public spirit*e¹¹⁶ yöneltecek şekilde olmalıdır ki (Rousseau, 2008a: 103) böylece genel irade düşüncesi toplumda safları sıklaştırabilsin.

¹¹⁵ Bu noktada şu da belirtilmelidir ki Rousseau, fakir olmayı insanlığın doğasına daha yakın bulmaktadır (Rousseau, 2013: 29).

¹¹⁶ "Genel irade" terimi yerine kullanılan terim. Kamusal ilke, kamusal ruh

“(…)en mutlak otorite insanın içine kadar işleyen ve eylemler kadar irade üstünde de etkili olan otoritedir. Kesin olan şu ki uzun vadede halklar yönetimlerin biçimlendirdikleri insanlardır” (Rousseau, 2008b: 140). “İnsanlara hükmetmek istiyorsanız, insanlar yaratın” (Rousseau, 2008b: 140). Bu minvalde Rousseau *İtiraflar*'da, her şeyin kökünden siyasete bağlı olduğunu ve halkın, hükümetin doğası onun ne olmasını gerektiriyorsa ondan başka bir şey olamayacağı savunmaktadır. Bu şekilde, en iyi hükümetin kurulmasıyla halkın, en ahlaklı, en erdemli, en aydınlanmış olmasının mümkün olduğu vurgulanır (Rousseau, 2006: 422). Ancak bu analiz tek boyutlu durmaktadır. Bunlar, pozitivizme, Jakoben tepeden inmeciliğe kapı aralayabilecek argümanlardır. “(…)yasalara itaat edilmesini istiyorsanız, yasaları sevdiren ve yapılması gerekeni yapmak için yapılması gerektiğini düşünmek yeterlidir”¹¹⁷ (Rousseau, 2008b: 140). Bunlar aynı zamanda da totaliter rejimler tarafından eylemler meşrulaştırılırken öykünülen düşüncelerdir. Ancak Rousseau'nun bir bütün olarak ele alınması gerektiği de hatırlatılmalıdır. Zira Rousseau takipçiliğini iddia edenler onun siyaset teorisinden bir parça koparırlarsa bu Rousseaculuk olamaz. Sözgelimi, "Rousseau etkisi" Fransız Devrim tarihi içindeki ünlü isimlerden Babeuf'te görülebilir. Göze'nin de vurguladığı üzere, Babeuf, “yeni toplumun yeni insan yaratacağı”na inanmaktadır (Göze, 2009: 240). Aynı Rousseau gibi, o da yukarıdan aşağıya müdahalelerle çelişkilerin giderilebileceğini düşünür. Rousseau'nun yöntemi, eksiklik ve çelişkileriyle devrimden başka çıkar yol göstermeyebilir. Babeuf de Rousseau'nun açtığı yolda(!) halkın yerine düşünebilecek ve genel iradeyi temsil ettiğini iddia eden bir devrim entelijansiyasına gerek duyar. Ara rejim boyunca halk nam ve hesabına yönetme işini onlara bırakır (Göze, 2009: 240-241). Jakobenler ya da başkaları iktisadi, siyasal-hukuki eşitliği ve en önemlisi halk egemenliğini tesis etmeden sadece “genel irade” efsanesinin peşine takılıp bir de ideal genel iradenin kendisi oldukları savını öne sürerlerse bu Rousseaculuk olarak kabul edilemez.

Rousseau'ya göre yurttaşlar yaratmak bir günlük bir iş değildir ve insanlar oluşturmak için çocukların eğitilmeleri gerekir (Rousseau, 2008b: 148). Rousseau eğitime öylesine inanmıştır ki insanlara çok erken yaşlarda kendilerine sadece devletle ilişkileri açısından bakmayı, kendi yaşamlarını sadece bir ilişkinin parçası gibi

¹¹⁷ Bu noktada Rousseau'nun akla ve geleceğe yönelik kötümserliği yine sivrilmektedir.

görmeleri öğretilirse, sonunda tikel çıkar ile genel çıkarın özdeş olacağına inanmaktadır. Böylelikle *amour de soi* duygusu vatan ekseninde hissedilebilecektir. Rousseau için yurttaşlara iyi olun demek yetmez, onlara iyi olmayı öğretmek gerekir, bu hususta da vatan sevgisini öğretmek ona göre çok kilit bir noktadadır (Rousseau, 2008b: 143). Bu anlayışla Orta Çağ kalıntılarını tasfiyesi ederek açığa çıkan boşluğu doldurma gayesi de yadsınmamalıdır.

Rousseau'nun sosyolojik olarak kurumsalcılığa ağırlık vermesi onun analizini eksik ve tek boyutlu bırakma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ona göre insanın hamurundaki 'iyi' nitelikler, mayalanmak için sadece uygun kurumların yolunu gözlemektedir (Rousseau, 2008a: 104-105). Bu meyanda o, iyi kurulmuş bir devlette sağduyu, dürüstlük gibi özelliklerin bütün yurttaşlarda bulunduğu da değinir (Rousseau, 2009c: 106). Rousseau'nun bu vasatta vazettiği Censorluk makamının, Hampsher-Monk'un değindiği üzere totalitaryen olarak Nazilerdeki Propaganda Bakanlığını andırdığı da belirtilmelidir (Hampsher-Monk, 2004: 243). Çalışmanın ikinci bölümünde Kolakowski'nin dikkat çektiği totalitarizmdeki adi siyasal yalanlardan öte, "gerçeğin yalana, yalanın gerçeğe dönüşmesi" olgusu, "kamuoyunun dile gelmiş hali olan Censorluk makamı" vasıtasıyla cereyan edebilmektedir. Ancak Rousseau'nun koyduğu şerh dikkate alınırsa Rousseau totalitarizm bağlamında değerlendirilemez. Zira Rousseau, Censorluk makamının kendinden menkul şekilde "kamuoyu budur" diyemeyeceğini, sadece genel iradeyi özele uygularken var olan kamuoyunu bir postacı gibi mal sahibine aktarmaya memur olduğunu dile getirir ¹¹⁸ (Rousseau, 2009c: 122).

Rousseau iyi toplumsal kurumların insanın doğasını değiştirmesini, mutlak varlığını ortadan kaldırmasını, "biz"i yaratmasını bilen kurumlar olduğunu belirtir (Rousseau, 2013: 8-9). Yine bu minvalde Rousseau, "*Ulusal kurumlar bir halkın dehasını, karakterini zevklerini oluştururlar, bu halkı başka bir halk değil kendisi yaparlar ve bu özellikler bu halka yok edilmesi mümkün olmayan alışkanlıklara dayalı yurtseverlik duyguları aşarlar...*" der (Rousseau, 2008a: 94). Ağaogulları'na

¹¹⁸ Rousseau üstyapısal ve dışsallıkçılığı, Platonvari nüfus planlaması ve optimal nüfus-toprak oranının saptanmasına (Platon, 2007) da yönelir. Rousseau'nun bu konudaki formülü şöyledir: "Halkın geçinmesine yetecek kadar toprak, toprağın besleyeceği kadar da insan..." (Rousseau, 2009c: 46)

göre “yaratılması” amaçlanan toplum böyle bir toplumdur (Ağaoğulları, 2006b: 85). Rousseau’nun hatası işte buradadır. O, toplumun kendi iç sebeplerinden böyle bir topluma yol vermek yerine dışarıdan böyle bir toplumu “dizayn” etmek ister. Rousseau düşüncesinde çelişkileri aşma anlayışı yer almadığı için dizayn edilebilirlik fikri hakimdir. Dizayn fikri de ister istemez emir, yasak ve tepeden inmece kurumlar gibi olguları beraberinde getirerek pozitif alanı var olabildiğince açıp negatif özgürlük alanını riskli bölge ilan etmeye kadar götürebilir. Onun tarih felsefesi mekanizminden mülhem deterministik bir karakter de taşıdığı için toplum felsefesinde pozitif olana aşırı bir inanç vardır. İyi yasalar ve toplumsal kurumlar ihdas edilirse ona göre toplumda istenen sonuçlar elde edilebilir.¹¹⁹ Rousseau, emir ve yasaklara yukarıdan aşağıya doğru düzenlemelere karşı “Candidevari” bir tutum içindedir ve antitezi mekanik olarak tercih edip uygulamak da Rousseau'nun yönteminin bir parçasıdır.¹²⁰ Rousseau’nun kuramsal sistemi sırça kadeh misali dayanıksız ve kırılmaya müsaittir. En ufak bir hamle ile bağlamı dağılabilir ve kuramı totalitarist olabilir. Yöntemi ona böyle zayıf bir demokratik sistem kurdurmaktadır. Ancak bu sistem ne gerçekçi ne de garantili gözükmemektedir.

Rousseau'dan iki asır sonra Althusser tarafından ortaya konulan "üst-belirlenme" tezi tam da bu noktalarda konuşludur. Rousseau'nun üstyapısal tedbirleri Althusser'in üst-belirlenme tezine benzemektedir. Althusser için çelişkiler sosyal yapının çeşitli kategorileri tarafından belirlendiği kadar sosyal yapı üzerinde de belirleyici olmaktadır (Althusser, 2002: 124). Althusser için bir tarafta altyapı, diğer tarafta da üstyapıların görece özerk ve özgül eylemlilikleri vardır (Althusser, 2002: 136-137). Üst-belirlenme tezi antagonizmaların kendiliğinden, içsel olarak değil, dışsal olarak üstüne gidilmesine yöneliktir (Althusser, 2002: 142). Bir hamlede kurulan Rousseaucu "meşru toplum"da antagonizmaların ruhları bastırılmışken, toplumsal çelişkiler (Althusserci manada "kalıntılar") bir şekilde açığa çıkarsa bunlara yönelik tekrar bastırma işlemleri özgürlük noktasında olumlu görülemez. Ancak bu bastır-

¹¹⁹ Rousseau’nun yasalara olan inancı, *Siyasal Fragmanlar*’daki yasalar isimli bölümde uzun uzun anlatılarak gözler önüne serilir. (İyi yasaların belirtileri, kötü yasalar, iyi yasaların nasıl olacağı vs..) (Rousseau, 2008b: 49-59)

¹²⁰ Buna örnek olarak şu alıntı verilebilir: “Lüks eşyaya vergi koymaktan, dış ticarete kapıların kapatılmasından, manifaktürün yok edilmesinden, malların dolaşımından başka bir iş yapılmazsa halk tembelleğe, sefalete, cesaretsizliğe itilmiş olur” (Rousseau, 2008a: 67).

rıcı yöntemler, Vergin'in de belirttiği üzere, üst-belirlenme kavramıyla meşrulaştırılabilir (Vergin, 2008: 98). Rousseau bağlamında meşru toplumda nüks edebilecek çelişkiler *Ancien Rejim*'deki, *amour propre* kalıntılarıdır. Bunlar antagonizmaların içsel olarak birbirini aşması, antagonizmaları agonistik ilişkiye sokma metodunun dışarılanmasından neşet eden “meşru toplum” arayışlarının zorunlu arızalarıdır. Zira Rousseau izleğinde “meşru toplum” hiç de istemeden *amour propre*'u içeri alarak enfekte olmuştur. Rousseau siyaset teorisinde *amour propre* ilişkiler fark edildiğinde üstyapısal tedbirlerle başka türlü bir bastırma yoluna gidilir. Zira, Rousseau ideal toplumda özel mülkiyetin getirdiği *amour propre* kurumsallaşmış ilişkilerin tepeden inmece metotlar dışında çözülebileceğini açıklayamaz.^{121 122}

3.3 Rousseau'nun Siyaset Teorisinin Eleştirileri

Acar-Savran, Hegelci eleştirileri aktararak sözleşmenin, eşitliği ve bireyleri bir araya getirme işi olduğunu belirtir. Sözleşme üzerinden soyut bir temele varmaya çalışmanın ise faydasız olduğunu söyler. Sözleşmede bireyler mutlak olarak ele alınırlar. Bu sebeple bu çoklukta da tikellik olacaktır ve dolayısıyla da mutlaklık, tikellik ve bireycilik devlete taşınacaktır (Acar-Savran, 2013: 154; 163-167). “*Sivil toplumdaki tikel çıkarların, devletin evrensel çıkarı biçiminde soyutlanmasına koşut olarak, özel haklar da genelleştiklerinde, devletin birliğinde, bireyler arasındaki evrensel ilişkiyi oluştururlar*” (Acar-Savran, 2013: 239). Hegel için doğa durumundaki tikeller mutlak olamaz, ayrıca bunlar özdeş de değildir. Çatışan tikeller özdeş kabul edilip eşitlik süsüyle sözleşme masasına oturulursa, topluma taşınacak tikelliklerden dolayı Rousseaucu “ideal genel irade”ye ulaşılması güçleşir. Bu yüzden Rousseau’da açıkça görüldüğü üzere tepeden inmece, dışsal çelişkileri bastırma tedbirleri gerekir (Acar-Savran, 2013: 175). Hegel için tikeller tümelin dolayımıdır (Acar-Savran, 2013: 176-177). Acar-Savran’a göre doğal durum ve sözleşmeciler bunları yadsıyıp tikeli mutlaklaştırarak Hegelci anlamda “tin”e aykırı bir soyutlama, genelleştirme ve doğru yaratmaktadırlar. Hegel’e göre birey ancak tümel içinde ken-

¹²¹ “*Yeni birlikteliklerle genel olarak toplumun içindeki kötülüğü yok etmeye çalışalım*” sözü de Rousseau’ya aittir (Rousseau, 2008b: 39).

¹²² Rousseau, kadını ideal toplumda sildiği için ailenin getirdiği kurumsallaşmış kadın-erkek ilişkilerinin de nasıl çözüleceğiyle ilgili kafa yormamaktadır. Bu ilişkiler veri kabul edilmiştir.

disi olabilir. Tek tek tikellerden oluşan sivil toplumdur, devlet değildir, çokluktur, çoğunluğun iradesidir. Zira bunlar tek tek mutlak olup birbiriyle dolayımı olarak ele alınmamıştır (Acar-Savran, 2013: 176-177). Mutlaklık iddiasıyla çatışan tikelleri yok saymak, kendi doğrusu iddiasıyla onları yadsımak, çelişkileri örtmek demektir. Hegelci eleştiriler ışığında bu işlemin tikelleri gerçekten yok etmediği söylenebilir. Tikelleri öldürme iddiası boş bir iddadır. Zira sadece beden öldürülse çelişkilerin “hayaleti” gezinmeye devam eder (Acar-Savran, 2013: 175-176). Belirtilen üzere, köle-efendi diyalektiğinde emek tinselleştirici momenttir. Emek sayesinde köle bilince kavuşarak buna uygun amaç edinir. Efendiyi öldürme, dışsal, doğal olmayan bir eylemdir. Zira bu durum köleliği ortadan kaldırmaz (Hegel, 2006b: 42; Acar-Savran, 191-192).

Hegel’e göre, Rousseau’nun değeri devletin ilkesini biçimlerde değil özde de aramış olmasındadır. O, düşünmenin kendisi olan bir ilkeyi, iradeyi devletin ilkesi olarak saptamıştır. Bu minvalde iradeyi bireysel olandan aşkın hale getirip devletin iradesinin ortak yan olarak görülmesi, sanılardan (doxa) yola çıkıp bunları insanlara benimseterek kendilerini ortak olanı kendinden menkul temsil etme yetkisiyle donatmış kimselerin çıkmasına ve genel irade sanısıyla dolu bir toplum oluşturma çabasına (Jakobenizm) sebep olmuştur (Hegel, 2006b: 281-282). Zira genel irade çelişkilerle yüzleşmeden Rousseau’ya göre bilinebilirdir. Ancak tüme varmadan tümdengelem sonucunda oluşacak vargı bir gerçeklik değil, ancak bir sanı (doxa) olabilir. Rousseau’nun bu hususu atladığı gözükmektedir. Rousseau’daki, "toplum dönüşmeden genel çıkarın irade edilmesini düşünmek" onun gerçekleşmesi için yeterli değildir. "Gerçek demokrasi"nin özgürlüğü mekanik olarak getireceğini düşünmek, koşullarda negatif özgürlüğü yok etme tehlikesiyle beraber gelir. Zira Hegel’in işaret ettiği üzere farklılıklardan, irade edileni soyutlayarak mutlak ve doğru kabul etmek diğerlerini sonradan bastırmak manasına gelir (Hegel, 2006b: 41-43).

Hegel’e göre Rousseau soyut anlaçtıdır. Bu düşüncenin en bariz görünümü dolayimsızlıktır. Hegel’den yola çıkılırsa Rousseau, özgürlüğü sırça bir köşkte mutlak şekilde ele alarak dolayımından azade, Orta Çağ’daki realizm-nominalizm tartışmasını andırırçasına realizmden yana saf tutar gibi, tek bir çeşit, asal özgürlük olarak

vazetmiştir. Hegel için soyut anlağın hayata geçişi Fransız Devrimi dönemidir (aktaran Acar-Savran, 2013: 178). Acar-Savran'a göre ister muhafazakar ister ilerici olsun o dönemdeki başat düşünsel özellik özne-nesne kopukluğudur. Ona göre özne-nesne kopukluğunun tüm ideolojilerde aşılma çabası ütopyacı formülasyonları doğurmuştur (Acar-Savran, 2013: 178).

Engels her ne kadar Rousseau da diyalektik belirtileri görse de Rousseau'nun son kertede yöntemiyle malul olduğunu düşünmektedir. Zira onun toplum sözleşmesi düşüncesi ortadadır. Buna karşılık toplum sözleşmesine nasıl ulaşılabileceği muğlaktır. Ayrıca içerik olarak da özel mülkiyeti sözleşmeye alan Rousseau, buradan neşet eden toplumsal ilişkilerin de yasayla kontrol altına alınabileceğini söyleyerek ciddi bir sıkıntı içine düşer. Bu sebeple Engels de Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin dünyaya ancak bir burjuva demokratik cumhuriyeti şeklinde gelebileceğini belirtir (Engels, 2008: 43; 97). “Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* gerçekleşmesini terör döneminde bulmuştu...” (Engels, 2008: 45)

Lecerle, Rousseau'nun cari toplumla meşru toplum arasında eksiklikler bıraktığını temel yöntemsel hatasından dolayı da üstyapısal, yadsıyıcı tedbirleri getirdiğini, bu yüzden eleştirdiğinin yerine koyduğu toplumun bu hareket tarzıyla açmazları bağrında taşıdığına işaret etmiştir (Lecerle, 2009a: 28-29). Lecerle'a göre Rousseau'nun kuramındaki “uyuşmazlık”ın sebebi küçük burjuva ideolojisi ve küçük burjuvanın tarihsel-toplumsal bağlamdaki rolüdür. Lecerle için Rousseau'nun hem *Ancien Regim*'e hem de büyük burjuvanın “küçük balıkları” yok edici aklına karşı oluşu onu mahut çıkmazlara sokmuştur (Lecerle, 2009a 29).

Althusser'e göre, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* başarısızlıkla sonuçlanır (Althusser, 1987: 151). Zira özgürlüğü arayan Rousseau bunun bariz eşitsizlikler içermeyeceğini söyler. Althusser için Rousseau'da bunun formülü de ne emeğin satın alınabileceği ne de emeğin satılabileceğidir. Zenginlik-fakirliğin uçları birbirine yaklaştırılacaktır. Althusser, bu şekilde Rousseau'nun küçük zanaat ve küçük tarıma işaret ettiğini savunur. Yani ona göre Rousseau'nun teorisinde ideoloji, ileri giderken ekonomi geriye gidecektir. Sonra tekrar ideoloji ileri atılacak ideoloji—ekonomi—

ideoloji şeklinde fasit bir daire oluşturulacaktır. Bu durum Althusser'e göre gerçekçilikten uzaktır¹²³(Althusser, 1987: 148-151). Lecercle da "*Toplum Sözleşmesi* çelişmeleri çözümlenmek için harcanmış, dokunaklı ama boş bir çabadır" diyerek Althusser'in yanında yer alır (Lecercle, 2009b: 58). Acar-Savran'a göre de insan ve doğanın birliği teorisi insanı ileriye götürmez. Rousseau'nun ele aldığı insan/yurttaş çelişkisi onun çözümünde sıçrama yaratmaz, "ütopya" yaratır. Onun için Rousseau'nun doğa-tarih diyalekti, diyalektik tarihin öncülü değil, geçmişin anlatısıdır. Emek, Rousseau tarafından sisteme alınmadığı için, Rousseau teorisi geleceği biçimlendirecek sağlam temellerden yoksundur (Acar-Savran, 2013: 139). Acar-Savran, Rousseau'nun dolaylı birliği sivil toplumda da kurmaya çalıştığını belirterek çıkmazlara düştüğünü ve ekonomik yeniliklere kapıyı kapattığına değinmektedir (Acar-Savran, 2013: 140). Silier de Rousseau'ya göre cari toplumla ideal toplum arasında uçurum olduğuna değinir. Silier için Rousseau'ya göre yoz toplumda insanlar özgürleşemez. Bu sebeple Rousseau ahlaki eğitim ve yasa koyucu gibi dış faktörlere bel bağlar. Silier ayrıca Rousseau'nun mutlak özgürlük anlayışından mülhem teorisinde özgürlük için mücadele ve bilinçlenme faktörleri yer almadığı için bu çeşit sıkıntılara düştüğüne işaret ederek Rousseau'nun teorisiyle kapitalizmin bolluk içindeki yoksulluğunun, bolluk içindeki bolluğa dönüşemeyeceğine dikkat çeker (Silier, 2013: 92-93; 149). Dumont da bu minvalde Rousseau'nun *societas*'la *universitas*'ı özdeşleştirmeye çalıştığını savunur. Haddizatında Dumont da yöntemdeki sıkıntıyı sezmiş görünür. Zira o, holizmle individualizmi el çabukluğuyla özdeşleştirmenin bir siyasi reçete olarak tehlikeli olduğuna işaret eder (Dumont, 2005: 166). Rousseau'da Gauchet'nin totalitarizmden esinle vazettiği (2005: 64-65), çıkar çatışmalarından arınmış, kendi varlığının bilincinde bir toplum arzusu oldukça saydamdır; ancak toplumsal çatışmalar ilineksel olarak doğmadığı gibi ilinekçi anlayışlarla da çözülemez. Barker'ın da bu noktadaki eleştirisi yerindedir

"Rousseau toplumla devleti birbirinden ayırmaya zaman harcasaydı karışıklıktan kurtulmuş... salt sözleşme aracılığıyla, açıklanması mümkün olmayan mucizevi bir geçiş kurgusundan sakınmış olurdu. Ulus halinde örgütlenmiş toplum,

¹²³ Althusser, Rousseau'nun bu açmazlardan edebiyat alanına aktarım yaptığını, bunun neticesinde de *ortaya Yeni Heloise* ve *İtiraf*lar gibi eserler çıktığını dile getirir (Althusser, 1987: 151).

herhangi bir toplum sözleşmesiyle yaratılmış olmayan tarihi evrim sonucunda ortaya çıkmış bir olgudur. Bu toplum üzerine kurulan devlet, toplumun üyelerinin yaratıcı bir ediminin sonucu olabilir ya da belli bir aşamada bu yaratıcı edimin sonucu haline dönüşebilir” (aktaran Dumont, 2005: 166).

SONUÇ

Batı siyasi düşüncesinin Orta Çağ'dan sonra özgürlük ve mülkiyet ekseninde geliştiği görülmüştür. Siyasi düşünce çizgisinin karakterinin de başat kavramı özgürleşme olmuştur. Özgürleşme kavramı önce, sivilleşme ve özerkleşme şeklinde ele alınıp Locke momentiyile birlikte liberal çizgisine kavuşmuştur. Yukarıdan gelen tahakküme karşı, Locke momenti yatay ilişkilere önem vermiştir. Ancak zamanla yukarıdan gelen tahakkümün yerini "ekonomik zor" olarak özgürleşme çizgisinde bir farklılaşmaya daha sebep olmuştur. Rousseau bu noktada ortaya çıkarak özgürlük için siyasi ve ekonomik zor fenomenlerinin ikisine birden karşı çıkıp ikisiyle de mücadele etme gerekliliğini fark etmiştir. Ancak özgürlüğü yanılısamadan kurtarmak için kullandığı metot, tikelle tümel arasında ciddi salınımlar yaratmıştır. Özgürleşme çizgisi Rousseau'yla beraber, tahakküm ve sömürüden başka, tümelin sultasıyla karşı karşıya kalma kaygısını hissetmiştir. Rousseau'daki demokrasi-totalitarizm sorunsalı bu noktada ortaya çıkmıştır. Zira Rousseau tarafından demokrasinin, hem siyasal hem de ekonomik tahakküm karşısında özgürlük için yegane çözüm olduğu savunulunca demokrasinin hem özgürlüğün yanında hem de karşısına geçebileceği düşünülmüştür.

Rousseau'nun temel meselesi aslında insanın mutluluğu olmuştur. Mutluluğun en bariz görüngüsü özgürlüktür. Özgürlük-bağımlılık meselesi mahut sorunsalın göbeğinde yer almıştır. Doğaya bağımlılığın ötesinde sorun, yapaylığa, kurumlara bağımlılıktır. Rousseau insanların özgür olmadığını, mutsuzluğun temel kaynağının da bu olduğunu müşahede etmiştir. Mutlu olduğunu düşünenler ona göre bir illüzyona kanmıştır. O buradan hareketle bağımlılığın-esaretin temelini aramıştır. Bu çaba içinde Rousseau, toplumdaki esaretin doğal değil, gayrimeşru olduğunu dolayısıyla kabul edilemezliğini düşünerek bunu açıklamaya ve yıkmaya koyulmuştur. Onun arzuladığı özgürlük de aslında negatif özgürlük olmuştur. Ancak herkes için anlam ifade eden negatif özgürlüğü tasarladığı için de buradan pozitif özgürlük kavramına ulaşış ikincisinin birincisinin mütemmim cüzü olduğunu tespit etmiştir.

Rousseau'ya göre, insanın gelişimiyle oluşan ve daha sonra git gide açılan eşitsizlik makası, sivil ve siyasal toplumun kuruluşuyla kristalize olmuştur. Neden sonra eşitsizlik ve esaret (kölelik) bu kristalizasyon tabanında veri kabul edilip meşru hale gelmiş ve her geçen süre de eşitlik ve özgürlüğün kan kaybetmesine sebep olmuştur. Rousseau “aklın” enfekte olduğunu düşünerek eşitsizlik ve esaret ekseninde işleyeceğini, insanlığın her geçen gün kötüye gideceğini tasavvur etmiştir. Bu doğrultudaki akıl ve tarih, insanlığı selamete götürmeyecektir. Rousseau, akla karşı tam teslimiyetçi, ona eleştirel olmayan anlamlar yükleyen selefi ve çağdaşı sair filozoflardan bu noktada ayrılmıştır. Rousseau insanlığın selamete nasıl ulaşacağını gerçekçi bir şekilde izah edememiştir. Rousseau'nun içinden geçirdiği çözüm önerisi anakronik bir durumdadır. Özel mülkiyetin çıkışına dönmek mümkün değildir. Buradan yola çıkarak tarihin bozucu ve esaretçi toplumunda bir kopma olmaksızın meşru toplum kurulamayacağı sonucu kaçınılmaz olmuştur. Zira cari, gayrimeşru toplumun sonu felakete gitmektedir. Böylesi bozuk bir toplumda kopma iradesini kimin göstereceği, kopma gereksiniminin nasıl belireceği soruları Rousseau'nun kuramında yer almamıştır. İşte bu boşluklar Rousseau'nun lafzını bağlamından koparma pahasına okunarak doldurulmuştur. Bu noktalarda bir tür “bilinçlenme” yaşamış kimseler - Jakobenler gibi- genel iradeyi keşfettikleri iddialarıyla sivrilebilmiştir. Bu sakat bir genel irade tasavvuru olmuştur. Zira neyin genel, neyin tikel olduğu fazla iç içedir. Zaten Rousseau'ya göre de cari toplum gayrimeşru olduğu için genel ve özel çıkar bu gayrimeşru temalar üzerine bina edilmiştir. Bu noktada ideal genel irade düşüncesinden yola çıkılıp tümdengelim yöntemiyle kişide olan genel çıkar düşüncesine ulaşılması mümkün gözükmemektedir. Bu durum, kör bir kimsenin kendisindeki herhangi bir renk imgelemine genelgeçer doğru kabul etmesine benzemektedir. Bu çalışmada, ideal genel irade düşüncesine tümevarım yoluyla yaklaşılmasının daha sağlıklı olabileceği düşünülmüştür. Ancak toplum böylesine felakete sürükleniyorken tarihi akışına bırakmayı Rousseau'nun halefleri ve icracıları, insanlığa, “genel irade”ye ve en son da büyüünde kalınan Rousseau'ya ihanet olarak telakki etmişlerdir. Bu nokta da yapılacak tek şey onlara göre Rousseau'nun gösterdiği meşru tarih çizgisine doğru insanlığı, onu yapacak kudret hissedilir hissedilmez, geçirmek, oraya bir anda zıplatmaktır. Aslında bunu ifa eden kudret, insanlığı bilumum o yöne taşımaktadır. Bu düşünceyle birlikte, topluma özgü tüm sosyolojik, ekonomik ve psikolojik realiteler

de oraya aşılannmış olmaktadır. Bu gerçek, Rousseau tarafından görmezden gelinmiştir. Zira Rousseau'nun tarih felsefesi ilineksel, rastlantısal ve mekanik bir karakter taşımaktadır. Bunun sebebi de Rousseau'nun tarih felsefesinde emek, bilinç gibi temel dinamikleri yadsıyarak tikelleri mutlaklaştırıp dolayım olgusunu ıskalamasından ileri gelmiştir. Rousseau açıkça bu yöntemini siyaset teorisine de enjekte etmiştir. Bunun neticesinde de o, doğru yasa ve kurumların insanlığı selamete ulaştıracağını düşünerek sosyal bir determinizm aramıştır. Bunlarla beraber Rousseau, karizmatik yasa koyucu, sivil din, eğitim gibi üstyapısal ögelerle uğraşması kendi ütopyikliğini zımnen kabul etmesi anlamına da gelmektedir. Zira meşru toplum geriye dönölüp kurulamayacağı için bir hamlede Rousseau'nun paralel tarihine geçilmesi meşru toplumun yukarıda değinildiği üzere sosyal realitelerini de oraya taşımak demektir. Bu kalıntıları da bastırarak amaca ulaşmak için Rousseau tarafından tepeden inme-ci-üstyapısal araçlar derpiş edilmiştir. Tüm bunlar totaliter rejimlerin uygulamalarını çağrıştırmıştır.

İkinci bölümde vazedildiği üzere, Sartori totalitarizmin özünü özgürlüklerin çiğnenmesi olarak tanımlamıştır. Aron ise totalitarizmin ilkesi olarak en büyük korkuyu, "ideolojik terör"ü belirlemiştir. Sartori de Aron'ın terör olgusunun totalitarizmdeki derinlik ve genişliğine vurgu yapmıştır. Huntington ise totalitarizmin insanları kitleler halinde mobilize edişini dikkate değer bulmuştur. Friedrich ve Brzezinski, insanın her yanını saran resmi bir ideoloji ve hiyerarşik-oligarşik tek parti sistemini totalitarizmin bağrında görmüştür. Schapiro ise totalitarizmin onsuz olmaz şartını "lider" olarak vazedmiştir. Ayrıca totalitarizmin en özgül yanlarından biri olarak "özel ahlak alanının denetime açılması" olduğu Schapiro tarafından kaydedilmiştir. Finer da bu minvalde, totalitarizmde her şeyin siyasileştiğinden ve bu durum nezdinde "özel alan"ın da her daim denetlenebilir ve yönetilebilir oluşundan dem vurmıştır. Arendt ise çok kilit bir noktaya değinerek totalitarizmin, insanı bir kitle insanına dönüştürdüğüne, totalitarizme özünü veren şeyin de totalitarizmin ideokratik karakterinden neşet eden, insanın resmi ideoloji potasında eritilebileceği inancına vurgu yapmıştır. Arendt ayrıca totalitarizmin amacının, "dış dünyanın değıştırilmesi değil, bizatihi insanın değıştırilmesi" olduğunu vazedmiştir.

Totalitarizmle ilgili veriler ışığında Rousseau'nun teorisi, bir tek Arendt'in görüşlerini yansıtmıştır. Rousseau yöntemsiz sıkıntılarında dolayı "meşru toplum" sonrası dış dünyanın tam olarak değişmeyeceğini fark ettiği için insan üzerine yönelmiş, insanı biçimlendirmek için de sivil din, eğitim, yasa koyucu gibi kurumlara ağırlık vermiştir. Rousseau'da Friedrich ve Brzezinski'nin özellikle vurguladığı resmi bir ideoloji yoktur. Bu olguya yakın duran "genel irade", çoğu zaman Rousseau'yu totalitarist kabul etmek için bu minvalde işlenmiştir. Ancak Rousseau'daki "genel irade" olgusu bir ideoloji değil, en temelde bir felsefe olarak vazedilmiştir. Bu sebeple bu durum "resmi bir ideoloji" olarak kabul edilemez. Ayrıca yine bu yazarların dile getirdiği hiyerarşik-oligarşik tek parti sistemi Rousseau'da olmamakla beraber, temsili gündeme getirdiği için partili sistem Rousseau tarafından yerilmiştir. Schapiro'nun dem vurduğu "lider" ögesi ise, Rousseau teorisinin kapsamı dışında olmakla birlikte, onun egemenlik ve genel irade anlayışına tamamen ters düşmektedir. Sartori ve Aron'ın dile getirdiği terör ve terörün derinliği konuları Rousseau'nun teorisinin yakınından bile geçmemektedir. Rousseau'nun totalitarist olmadığını belki de en büyük kanıtı Schapiro ve Finer'in değindiği, Sartori'nin temelde özgürlüklere müdahalecilik şiarında birleşen, özel alanın yok sayılması olgusudur. Rousseau kesin bir dille özel alanın genel irade denetiminin dışında olduğunu belirtmiştir. Bu tezin aksine Rousseau, daha etkin bir özel alan, yaygın ve haklı bir özgürlük için çabalamıştır.

Rousseau'nun kafasında kesinlikle totalitarizme yeşil ışık yakmak gibi bir niyeti olmamıştır. Ancak Rousseau'nun romantik eleştirelliği ve onun yöntemsiz sakatlıkları, boşlukları, onun meşru toplumunu bir ütopyadan öteye de götüreceği durumda değildir. Bir anda Rousseau'nun tahayyül ettiği meşru toplumu kurma iddiası sosyal gerçekçilikten oldukça uzak durmaktadır. Rousseau, gayrimeşru toplum ile kendi meşru toplumu arasında bir arayol derpiş etmemiştir. *Emile* felsefesi cari topluma uygulanarak önce *Emile* sonra *Toplum Sözleşmesi* çizgisi izlenseydi, Rousseau'nun amacına uygun amaç-araç bağlantısını sağlayan gerçekçi bir hamle olarak Rousseau'yu amacından saptırmayabilirdi. Zira *Emile* yeni bir iktidardan önce "yeni bir toplum" yaratma (arayol) anlayışına daha yakın gözükmektedir. Ancak önce *Sözleşme* sonra *Emile* istikameti benimsendiğinde görüldüğü üzere bu, amaçtan sapmaya

davetiye çıkarabilmektedir. Rousseau'nun romantik eleştirelliği bir tarafta; boşlukları, metodik sakatlıkları ve bunların terkiibinden zuhur eden olasılıklar-tarihsel gerçeklikler öbür tarafta ele alındığında Rousseau, totalitarizme yeşil ışığı yakmasa bile sarı ışığı istemeden de olsa yakmış gibi gözükmektedir.

İkinci bölümde vazedildiği üzere Burdeau, demokrasiyi hem bir felsefe hem bir yaşam tarzı hem de bir yönetim biçimi olarak sunmuştur. Touraine, Burdeau ve Duverger demokrasinin ilkesini son kertede öznenin özgürlüğüne bağlamışlardır. Dahl, demokrasinin kilit taşı olarak "özel eşitlik" ilkesini kabul etmiştir. Yani bir karar alımında herkesin eşit olarak gözetilmesi ilkesi, Dahl tarafından öne çıkarılmıştır. Bununla beraber Dahl, özel eşitlik ilkesine daha bağlı olduğu iddiasıyla ortaya çıkabilecek bir "koruyucu sınıf"ı demokrasinin karşısında bir tehlike olarak görmüştür. Bu meyanda Sartori de salt bir demofili (halk sevgisi) ile hareket etmenin "koruyuculuk" fenomenine yol açabileceğine değinerek demokrasinin "hem halk için hem de halk tarafından" yönetim olduğu tanımını hatırlatmıştır. Tilly ve Moore da demokrasinin düsturları olarak genişlik ve eşitlikten dem vurmuşlardır. Eşitlik veçhesi toplumdaki her türlü tabakalaşmayı reddederken genişlik veçhesi yönetimde söz sahibi olanların toplam nüfusa oranına gönderme yapmıştır. Dahl ve Sartori ise, demokrasiyi normatif ve ampirik olarak ikiye ayırıp incelemişlerdir. Ampirik demokrasi yönetim sürecine işaret ederken normatif olan da temel hak ve özgürlüklerin daha iyi korunmasına ve kişinin "self-determinasyon" hakkının yetkinleşmesine gönderme yapmıştır. Schumpeter ve Huntington da demokrasiyi, kimin yöneteceğinin rekabeti olarak görüp ampirik geleneğe katılmışlardır. Zira onlar için neyin iyi neyin kötü olduğu nesnel olarak bilinmemektedir. Onlar demokrasiyi salt bir araç olarak görüp demokrasinin amacını es geçmişlerdir. Wood bu durumu demokrasinin; yurttaşların edilginleşmesi, salt anayasal haklardan yararlanma ve "işleyiş"lere kaydığı gerekçesiyle liberalizmle özdeşleşmesi şeklinde tanımlamıştır. Duverger de siyasal-sosyal demokrasi ayırımından dem vurmuştur. O, siyasal demokrasiyi araçsal bir anlayış olarak kavrarken sosyal demokrasiyi ise eşitliğin toplumsal tabana yayılmasıyla ilgili bulmuştur. Ayrıca o, siyasal-sosyal demokrasinin bir paradoks değil, bir simbiyöz olma gereğinden bahsetmiştir. Burdeau da bir ayırım olarak yöneten-yönetilen demokrasiyi getirmiştir. Halkın egemen olduğu ama bilfiil yönetmediği modele yönetilen, halkın

hem egemen hem bilfiil yöneten olduğu modele ise Burdeau yöneten demokrasi demıştır. Yönetilen demokrasi ise halkı yönetime yabancılaştırıp egemenlik-yönetim bağıını kopardığı için Burdeau tarafından yerilmiştir. Bir diğer ayırım da yine Sartori ve Dahl tarafından dile getirilmiştir: doğrudan ve temsili demokrasi... Doğrudan demokrasi yöneten demokrasi benzeri halkın iktidarı sürekli ve doğrudan kullandığı model olarak tanımlanırken temsili demokrasi, halka iktidarı sadece denetleme ve sınırlama yetkisinin verildiği model olarak tanımlanmıştır. Dahl bu noktada, temsili olmayan yönetimlerin partiler, hiziplerden yoksun olsa da demokratik olabileceğini dile getirmiştir. Çoğunlukçu ve müzakereci demokrasi olmak üzere başka bir ayrıma da Lijphart tarafından değinilmiştir. Çoğunlukçu model, geniş bir azınlığı iktidar dışında bırakarak sadece çoğunluğun çıkarını dikkate alırken "azınlıkta kalanları karar alma sürecinden dışlamanın demokrasinin ruhuna aykırı olduğu"nu ileri süren müzakereci model, uzlaşmaya dayalı bir yönetim olarak belirtilmiştir. Russell da Batı ve Doğu Bloğu tipolojisinden yola çıkarak bir ayırım yapmıştır. O, Batı tipi demokrasiye çoğunluğun yönetimi önemliyken sosyalist Doğu tipi demokrasi de çoğunluğun çıkarının önemli olduğunu dile getirmiştir. Mouffe demokrasi konusunda "agonistik çoğulculuk" adını verdiği bir model öne çıkarmıştır. O, kendi anlayışında birbiriyle benzer olmayan fakat birbirini de yok etmek istemeyen çatışan unsurları demokrasi için oldukça makbul görmüştür. Çatışmalar ve uyuşmazlıklar, Mouffe tarafından arızadan ziyade demokratik zenginlik olarak tanımlanmıştır. Mouffe'un demokrasi tasavvurunda, kamusal alandaki iştiyakların bastırılması yerine, o iştiyakların rasyonel bir mutabakatın mümkün kılınması amacıyla demokratik planlara doğru seferber edilmesi daha doğru bulunmuştur.

Rousseau, demokrasiyle ilgili bu veriler ışığında Touraine, Burdeau ve Duverger'nin işaret ettiği "öznenin özgürlüğü"nden hareket etmiştir. O, bu noktada özsel eşitlikle özürlük arasında bağlantı kurmuştur. Dahl'ın ve Sartori'nin demokrasiyle ilgili kuşkularını boşa çıkarırcasına "koruyucu sınıf"a karşı "hem halk için hem de halk tarafından yönetimi" savunmuştur. Rousseau'nun aziz yasa koyucuları kendi bağlamından çıkarılmadığı müddetçe egemenlik alanında, sadece diğer yurttaşlar kadar hak ve yetki sahibi olarak kabul edilmiştir. Bunlarla beraber Rousseau'nun teorisi, Tilly ve Moore'un hassasiyetlerini de kapsamaktadır. Rousseau her türlü top-

lumsal tabakalaşmanın karşısında, hem eşit hem de egemenliğin geniş bir tabana yayıldığı bir model tasavvur etmiştir. (Kadın konusunun bu çalışmanın kapsamı dışında tutulduğu tekrar hatırlatılmalıdır. Kadın konusunda Rousseau'nun eşitlikçiliği çalışmanın sonucunu etkileyecek denli arızalı gözükmemektedir.) Rousseau Dahl ve Sartori'nin çizdiği ampirik-normatif demokrasi ayrımı hususunda demokrasiyi özgürlükten ayırmadığı için normatif demokrasi kanadında gözükmemektedir. O, bulunduğu pozisyonda demokrasiyi, Schumpeter ve Huntington'ın vazettiği gibi kimin yöneteceğinin rekabeti kadar sığ görmemiştir. O, demokrasiyi liberalizmle aynı tutmayıp ondan öte bir şey olarak tasarlamıştır. Duverger eleştirisinin işaret ettiği gibi, Rousseau da gerçek demokrasinin var olabilmesi için "eşitlik olmadan özgürlük olmaz" diyerek siyasal ve sosyal demokrasinin simbiyotik bir ilişkiye sokulması gerektiğini savunmuştur. Onun demokrasi anlayışı halkın yönetime yabancılaşmadığı "yöneten-doğrudan" bir demokrasi olmuştur. Bu noktada Dahl'ın vurguladığı, "temsili olmayan, hiziplerin, partilerin bulunmadığı bir modelin de demokratik olabileceği" savının en bariz kanıtı hipotetik olarak Rousseau'nun modeli olmaktadır. Rousseau, Lijphart'ın dile getirdiği çoğunlukçu demokrasi anlayışına da karşı durmuştur. Zira onun teorisinde azınlık ne karar alma sürecinden dışlanabilir ne de sadece çoğunluğun çıkarı göz önüne alınabilir. Onun demokrasi modeli, Russell'ın yola çıktığı tipolojide hem Batı tipi "çok"un yönetimini hem de Doğu tipi "çok"un çıkarını kapsamıştır. Onun bir hükümet biçiminden öte, "tanrılar"a layık bulduğu demokrasi anlayışı işte böyle yansımaktadır. O, Burdeau gibi demokrasiyi hem bir felsefe hem bir yaşam tarzı hem de bir yönetim biçimi olarak benimsemiştir. Buna karşın Rousseau'nun sıkıntılı yönteminin Mouffe'un çizdiği "agonistik çoğulcu model" kadar yetkin bir demokrasi modeline izin vermediği de açıktır.

Rousseau insana yakışır, insanın "özüne uygun" özgür toplumu tasavvur etmiştir. Ancak o toplum baskıcı bir toplum da olmamalıdır. Hegelci eleştiriler ışığında esas özgürlük, mutluluğa giden yolda gelişme güdüsünü hayata geçirerek zorlukların üstesinden gelmektedir. Böyle bir yaklaşımla, "ekonomide geri ideolojide ileri" bir toplum düşüncesine mahal vermeden bolluk içinde özgürlük var olabilir. Esas olan, çelişkileri bastırmak değil, bunları tanımak ve aşmak olmalıdır. İnsana asıl uyan budur. Bu görüş Rousseau tarafından yansıtılamamıştır. Rousseau, yasaklar ve üstyapı-

sal-dışsal tedbirlerle çelişkileri yadsıyarak bastırır, onları aşamaz. Bu yüzden Rousseau'nun yöntemiyle oluşacak toplum, pratikte birtakım arıza ve tehlikeleri bağrında taşır. Bu toplumda demokrasiyle birlikte özgürlük de varittir ancak Rousseau'nun teorisinin zayıflığı, onun teorisini bağlamından çıkarmayı kolaylaştırarak totalitaryen tehlikeyi de çağırabilmektedir. Zira tikellikler genel iradeye, meşru topluma ulaşmak için kendiliklerinden irade göstermemiştir. Kazara, "bilinçsizce" kendilerini orada bulmuşlardır. Emek verilmeden elde edilenin kolay kaybedilebilir olduğu göz önüne alındığında, söz konusu toplumun kıymeti de o derece eksik olacaktır.

Sonuç itibarıyla Rousseau, özgür ve demokratik bir toplumu sistematize etmiştir. Rousseau, "*Bir eylemin doğru ve iyi olabilmesi için sadece amacın iyi olması yeterli değildir...*" "*Her eylemde, sadece amaç düşünülerek araçlar bir yana bırakılırsa iyi eylemlerin kötülerden çok fazla olduğu görülecektir*" demektedir (Rousseau, 2008b: 109). Rousseau'nun bu eleştirisi kendine yöneltilmelidir. O, tasavvur ettiği toplum için uygun araçları ortaya koyamamış, yöntemi ona amacına uygun araçlar seçmesine imkan vermemiştir. Buna karşın Rousseau'nun yetkin bir yöntemi olmadığı için onu bağlamından kopararak totalitarist kabul etmek de mümkün değildir. Rousseau'nun düşüncesinde onun teorisini bağlamından çıkarmadan çalışmadaki totalitarizm verilerine ulaşmak imkansız gözükmektedir. Totalitarist rejimlerin Rousseau'dan yola çıktıklarını iddia edenler Rousseau'nun çizdiği büyük resmi görmemiş olanlardır.

Çalışmada, Rousseau'daki demokrasi-totalitarizm sorunsalını çözmek için konuya hem tarihsel hem de kuramsal-bağlamsal olarak yaklaşılmıştır. Sorunsal, genel ve spesifik olmak üzere iki farklı düzeyde çembere alınmıştır. Birinci çemberde, Rousseau'nun siyasal düşünce çizgisi içindeki tarihsel boyutunda, onun "özgürlükçü ve eşitlikçiliği" gözler önüne serilmiştir. Kuramsal-bağlamsal boyutta ise çember daraltılmış, birtakım metodolojik arızalar bulunmasına karşın aynı sonuca ulaşılmıştır. Bu sebeple Rousseau, esas itibarıyla yönteminin gadrine uğramış özgürlükçü demokrat bir düşünür olarak konumlandırılmalıdır.

KAYNAKÇA

Kitap ve Kitap İçinde Bölüm

Abadan, Yavuz (1952) *Amme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları; Ankara

Abeles, Marc (2012) *Devletin Antropolojisi*, çev. N. Ökten, Dipnot Yayınları; Ankara

Abensour, Miguel (2002) *Devlete Karşı Demokrasi Marx ve Makyavel Momenti*, çev. Z. Gambetti, N. Başer, Epos Yayınları; Ankara

Acar-Savran, Gülnur (2013) *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx*, Belge Yayınları; İstanbul

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006a) *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006b) *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2008) "Laik İktidarın Belirmesi", *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2009) "Egemen Devletin Belirmesi", *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Akal, Cemal Bali (2012) *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara

Althusser, Louis (1987) *Politika ve Tarih*, çev. A. Şenel; Ö. Sezgin, V Yayınları; Ankara

Althusser, Louis (2002) *Marx İçin*, çev. I. Ergüden, İthaki Yayınları; İstanbul

Althusser, Louis (2006) "Makyavel'in Yalnızlığı", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/ Althusser'in Mirası*, çev. T. Ilgaz, Epos Yayınları; Ankara

Althusser, Louis (2006) "Raymond Polin Üzerine, John Locke'un Ahlak Politikası", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/ Althusser'in Mirası* çev. T. Ilgaz, Epos Yayınları; Ankara

Aristoteles (2008) *Politika*, çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi; İstanbul

Arnhart, Larry (2008) *Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a*, çev. A. K. Bayram Adres Yayınları; Ankara

Aron, Raymond (2011) *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev. V. Hatay, Kadim Yayınları; Ankara

Asimov, Isaac (2006) *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, çev. E. Topçugil, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Bayka, Mustafa Hazım (2008) "Rousseau Üzerine Birkaç Söz", *Anayasa Projeleri* (içinde), Say Yayınları; İstanbul

Berlin, Isaiah (2010) *Romantikliğin Kökleri*, (haz.) H. Hardy, çev. M. Tunçay, Yapı Kredi Yayınları; İstanbul

- Boguslavski; Karpuşin; Rakitov; Çertekin; Ezrin (2006) *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Abecesi*, çev. S. Belli, Sol Yayınları; Ankara
- Burdeau, Georges (1964) *Demokrasi Sentetik Deneme*, çev. B. N. Esen, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları; Ankara
- Cassirer, Ernst (2005) *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat, Say Yayınları: İstanbul
- Cevizci, Ahmet (2009) *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları; İstanbul
- Cevizci, Ahmet (2005) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık; İstanbul
- Chevallier, Jacques (2010) *Hukuk Devleti*, çev. E. C. Gürcan İmaj Yayıncılık; Ankara
- Childe, Gordon (2009) *Tarihte Neler Oldu?* çev. A. Şenel ve M. Tunçay, Kırmızı Yayınları; İstanbul
- Dahl, Robert A. (2001) *Demokrasi Üstüne*, çev. B. Kadioğlu, Phoenix Yayınevi; Ankara
- Damrosch, Leo (2011) *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, çev. Ö. Özköprülü, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul
- Derathe, Robert (2008) "Siyasal Fragmanlar Üzerine ve Ekonomi Politik Üzerine Söylev'e Önsöz", *Siyasal Fragmanlar ve Ekonomi Politik Üzerine Söylev* (içinde), çev. İ. Yerguz, Say Yayınları; İstanbul

- Doehring, Karl (2002) *Genel Devlet Kuramı*, çev. A. Mumcu, İnkılap Kitabevi; İstanbul
- Duguit, Leon (2005) “Egemenlik ve Özgürlük”, *Devlet Kuramı*, (der.) C. B. Akal, çev. D. Köse; S. Koç, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara
- Dumont, Louis (2005) “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, *Devlet Kuramı*, (der.) C. B. Akal, çev. H. Tufan, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara
- Durant, Will ve Durant, Ariel (1967) *the Story of Civilization X: Rousseau and Revolution*, Simon and Schuster; New York
- Duverger, Maurice (1986) *Siyasal Rejimler*, çev. T. Tunçdoğan, Sosyal Yayınlar; İstanbul
- Ebenstein, William (2005) *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünüleri*, çev. İ. Özel, Şule Yayınları; İstanbul
- Engels, Friedrich (2008) *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol Yayınları; Ankara
- Engels, Friedrich (2010) *Anti-Dühring*, çev. K. Somer, Sol Yayınları; Ankara
- Friedrich, C. ve Brzezinski, Z. (1964) *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*, çev. O. Onaran, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları; Ankara
- Gauchet, Marcel (2005) “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset”, *Devlet Kuramı*, (der.) C. B. Akal, çev. O. Erözden, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara

Gökberk, Macit (2012) *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi; İstanbul

Göze, Ayferi (2009) *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayıncılık; İstanbul

Gözler, Kemal (2011) *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi cilt 1*, Ekin Yayınevi; Bursa

Güriz, Adnan (2009) *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi; Ankara

Hampsher-Monk, Iain (2004) *Modern Siyasal Düşünce Tarihi Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*, çev. N. Arat, D. Hakyemez, vd. , Say Yayınları; İstanbul

Hançerlioğlu, Orhan (1976) *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar cilt 1*, Remzi Kitabevi; İstanbul

Hançerlioğlu, Orhan (2007) *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi; İstanbul

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006a) *Tarih Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi; İstanbul

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006b) *Tüze Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi; İstanbul

Heywood, Andrew (2012) *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. H. M. Köse, Küre Yayınları; İstanbul

Heywood, Andrew (2013) *Küresel Siyaset*, çev. N. Uslu ve H. Özdemir, Adres Yayınları; Ankara

Hobbes, Thomas (2007) *Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. D. Zarakolu, Belge Yayınları; İstanbul

Hobbes, Thomas (2010) *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yayınları; İstanbul

Huntington, Samuel P. (1996) *Üçüncü Dalga*, çev. E. Özbudun, Yetkin Yayınları; Ankara

İleri, Rasih Nuri (2009) "Çeviri Notları", *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (içinde), Say Yayınları; İstanbul

Kapani, Münci (1968) *Kamu Hürriyetleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları; Ankara

Kapani, Münci (2009) *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi; Ankara

Kelsen, Hans (2005) "Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği", *Devlet Kuramı*, (der.) C. B. Akal, çev. C. B. Akal, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara

Kolakowski, Leszek (1999) "Totalitarizm ve Yalan", *Sosyal ve Siyasal Teori*, der. A. Yayla çev. A. Yalçın, Siyasal Kitabevi; Ankara

Köker, Levent ve Ağaoğulları Mehmet Ali (2008) "Rönesans ve Niccolo Machiavelli", *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

- Köker, Levent (2009) "Grotius: Doğal Hukuk, Mülkiyet ve Egemenlik" *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara
- Larrere, Catherine (2003) "Pufendorf, Samuel de", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (der.) P. Raynaud ve S. Rials, çev. İ. Yerguz, İletişim Yayınları; İstanbul
- Lecerle, J.L (2009a) "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri", *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı* (içinde), çev. R. N. İleri, Say Yayınları; İstanbul
- Lecerle, J.L (2009b) "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Konusunda İnceleme", *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı* (içinde), çev. R. N. İleri, Say Yayınları; İstanbul
- Lijphart, Arend (2006) *Demokrasi Motifleri Otuz Altı Ülkede Yönetim Biçimleri ve Performansları*, çev. G. Ayaz; U. U. Bulsun, Salyangoz Yayınları; İstanbul
- Linz, Juan J. (2008) *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, çev. E. Özbudun, Liberte Yayınları; Ankara
- Locke, John (2004) *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. F. Bakırcı, Babil Yayıncılık; Ankara
- Locke, John (2007) *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev. F. Bakırcı, Kırılgaç Yayınevi; Ankara
- Machiavelli, Niccolo (2010) *Hükümdar*, çev. N. Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul
- Mairet, Gerard (2005) "Padovalı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", *Devlet Kuramı*, (der.) C. B. Akal, çev. C. B Akal, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara

McNeill, William H. (2008) *Dünya Tarihi*, çev. A. Şenel, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Moore, Barrington, Jr. (2011) *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Ş. Tekeli; A. Şenel, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Montesquieu, Charles Louis (2011) *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. F. Baldaş, Hiperlink Yayınları; İstanbul

Mouffe, Chantal (2009) *Demokratik Paradoks*, çev. A. C. Aşkın, Epos Yayınları; Ankara

Mouffe, Chantal (2013) *Siyasal Üzerine*, çev. M. Ratip, İletişim Yayınları; İstanbul

Nozick, Robert (2006) *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. A. Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; İstanbul

Oğuzman, Kemal ve Barlas, Nami (2002) *Medeni Hukuk*, Beta Yayıncılık; İstanbul

Oskay, Ünsal (2009) "Önsöz", *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (içinde), Say Yayınları; İstanbul

Özbudun, Ergun (2009) *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Yayınları; Ankara

Parkinson, C. Northcote (1976) *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. M. Harmanlı, Remzi Kitabevi; İstanbul

Peters, Richard (2000) "John Locke", *Batı Dünyasında Siyaset Felsefeleri*, (der.) M. Cranston, çev. N. Muallimoğlu, Avcıol Basım Yayın; İstanbul

Platon (2007) *Yasalar*, çev. C. Şentuna; S. Babür, Kabalcı Yayınevi; İstanbul

Platon (2008) *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu; M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul

Popper, Karl (2008) *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 2 - Hegel, Marx ve Sonrası*, çev. H. Rızatepe, Liberte Yayınları; Ankara

Rawls, John (2007) *Siyasal Liberalizm*, çev. M. F. Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; İstanbul

Robespierre, Maximilien (2008) *Ayaklar Baş Olunca (Jakoben Söylevler)*, çev. İ. Erman, İlkeriş Yayınları; Ankara

Roskin; Cord; Medeiros; Jones (2013) *Siyaset Bilimi*, çev. A. Yayla, Adres Yayınları; Ankara

Rousseau, Jean-Jacques (2006) *İtirafklar*, çev. K. Somer, Doruk Yayıncılık; Ankara

Rousseau, Jean-Jacques (2007) *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ö. Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul

Rousseau, Jean-Jacques (2008a) *Anayasa Projeleri*, çev. İ.Yerguz, Say Yayınları; İstanbul

- Rousseau, Jean-Jacques (2008b) *Siyasal Fragmanlar, Ekonomi Politik Üzerine Söylev*, çev. İ. Yerguz, Say Yayınları; İstanbul
- Rousseau, Jean-Jacques (2009a) *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev (Eleştirelere Yanıtlar)*, çev. İ. Yerguz, Say Yayınları; İstanbul
- Rousseau, Jean-Jacques (2009b) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. N. İleri, Say Yayınları; İstanbul
- Rousseau, Jean-Jacques (2009c) *Toplum Sözleşmesi*, çev. V. Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul
- Rousseau, Jean-Jacques (2013) *Emile*, çev. Y. Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul
- Russell, Bertrand (2002) *Batı Felsefesi Tarihi 3*, çev. M. Sencer, Say Yayınları; İstanbul
- Russell, Bertrand (2010) *İktidar*, çev. G. Zeybek, İlya İzmir Yayınevi; İzmir
- Sabine, George (1969a) *Siyasal Düşünceler Tarihi 1 Eski Çağ- Orta Çağ*, çev. H. Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği; Ankara
- Sabine, George (1969b) *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeni Çağ*, çev. A. Öktem, Türk Siyasi İlimler Derneği; Ankara
- Sartori, Giovanni (1996) *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. T. Karamustafaoğlu; M. Turhan, Yetkin Yayınları; Ankara

- Schmitt, Carl (2005) *Siyasal İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. E. Zeybekođlu, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara
- Schumpeter, Joseph A. (2007) *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. H. İlhan, Alter Yayınları; Ankara
- Silier, Yıldız (2013) *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*, Yordam Kitap; İstanbul
- Skinner, Quentin (2011) "Devletler ve Yurttaşların Özgürlüğü", *Devletler ve Yurttaşlar Tarih, Kuram, Muhtemel Gelecek*, (der.) Q. Skinner, B. Strath çev. G. Aksay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul
- Skocpol, Theda (2004) *Devletler ve Toplumsal Devrimler Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, çev. S.E. Türközü, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara
- Strauss, Leo (2000) *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. S. Z. Hünler, Paradigma Yayınları; İstanbul
- Strauss, Leo (2005) "Tabii Hak ve Tarih", *Devlet Kuramı*, (der.) C. B. Akal, çev. O. Erözden, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara
- Strauss, Leo (2011) *Doğal Hak ve Tarih*, çev. M. Erşen; P. Onur, Say Yayınları; İstanbul
- Stevenson, Robert Louis (2012) *Dr. Jekyll ve Mr. Hyde*, çev. E. Kılıç, İthaki Yayınları; İstanbul
- Supiot, Alain (2008) *Homo Juridicus Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. B. A. Ünal, Dost Kitabevi Yayınları; Ankara

Şenel, Alaeddin (2001) *Çağdaş Siyasal Akımlar*, İmaj Yayınevi; Ankara

Şenel, Alaeddin (2008) *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları; Ankara

Tanilli, Server (2007a) *Dünyayı Değiştiren 10 Yıl*, Alkım Yayınevi; İstanbul

Tanilli, Server (2007b) *Voltaire ve Aydınlanma*, Alkım Yayınevi; İstanbul

Tannenbaum, Donald G. ve Schultz, David (2011) *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. F. Demirci, Adres Yayınları; Ankara

Tilly, Charles (2001) *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. K. Emiroğlu, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Tilly, Charles (2011) *Demokrasi*, çev. E. Arıcan, Phoenix Yayınevi; Ankara

Timur, Taner (2008) *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*, Yordam Kitap; Ankara

Tormey, Simon (1992) *Totalitarizm*, çev. A. Yılmaz, O. Akınbay, Ayrıntı Yayınları; İstanbul

Touraine, Alain (2011) *Demokrasi Nedir?*, çev. O. Kunal, Yapı Kredi Yayınları; İstanbul

Tully, James (1995) "Pufendorf, Samuel", *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II*, (der.) D. Miller; J. Coleman; W. Connolly; A. Ryan, çev. B. Peker; N. Kırac, Ümit Yayıncılık; Ankara

Tully, James (1995) "Suarez, Fransisco", *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II*, (der.) D. Miller; J. Coleman; W. Connolly; A. Ryan, çev. B. Peker; N. Kıraç, Ümit Yayıncılık; Ankara

Vergin, Nur (2008) *Siyasetin Sosyolojisi*, Doğan Kitap; İstanbul

Wood, Ellen Meiksins (2008) *Kapitalizm Demokrasiye Karşı Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, Ş. Artan, Yordam Kitap; İstanbul

Wood, Ellen Meiksins (2012) *Özgürlük ve Mülkiyet Rönesanstan Aydınlanmaya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. O. Köymen, Yordam Kitap; İstanbul

Wood, Ellen Meiksins (2013) *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. O. Köymen, Yordam Kitap; İstanbul

Yayla, Atilla (2012) *Siyaset Teorisine Giriş*, Kesit Yayınları; İstanbul

Zabcı, Filiz Çulha (2009) "John Locke: Liberalizmin Düşüncedeki Öncüsü", *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, İmge Kitabevi Yayınları; Ankara

Zizek, Slavoj (2009) *Biri Totalitarizm mi Dedi? Bir Nosyonun (Kötüye) Kullanımına Beş Müdahale*, çev. H. Nalçoğlu Epos Yayınları; Ankara

Makaleler ve Diğer Kaynaklar

Berlin, Isaiah (2007) "İki Özgürlük Kavramı", *Liberal Düşünce*, çev. M. Erdoğan Kış-Bahar 2007, (45-46)

Freeman, Samuel (2011) "İlliberal Liberteryenler: Liberteryenizm Niçin Liberal Bir Görüş Değildir?", *Liberal Düşünce*, çev. A. Yayla, Güz 2011, (64)

Mecelle-i Ahkam-ı Adliye (1888)

Türkiye Cumhuriyeti 1982 Anayasası (2010)

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Meriç TOKMAK

Doğum Yeri : Altındağ-ANKARA

Doğum Yılı : 1988

Medeni Hali : BEKAR

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 2002-2005 : ANKARA ANITTEPE LİSESİ

Lisans 2007-2012 : MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

Yabancı Dil : İNGİLİZCE

MESLEKİ BİLGİLER

**2013- : Araştırma Görevlisi - Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler
Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim
Dalı**