

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

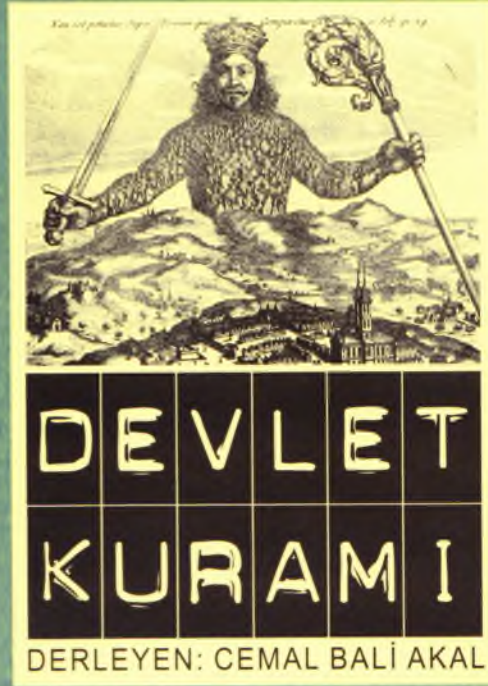
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



DEVLET KURAMI

Der: Cemal Bali Akal

D



DOST

*Bu kitaptan elde edilecek gelir,
İstanbul Bilgi Üniversitesi çalışanlarının katkılarıyla onarılan ve düzenlenen
Düzce İl Halk Kütüphanesi için kullanılacaktır.*

Devlet Kuramı

D

Derleme
Devlet Kuramı
ISBN 975-8457-37-3 / Derleyen, Cemel Bali Akal / Dost Kitabevi Yayınları
Temmuz 2000, Ankara, 556 sayfa.
Siyasal Kuramı-Hukuk-Natlar-Dizin

DEVLET KURAMI

Derleyen, Cemal Bali Akal



ISBN 975-8457-37-3

Devlet Kuramı
DERLEYEN, CEMAL BALI AKAL

© C. B. Akal, 2000

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Temmuz 2000, Ankara

Yayın Koordinatörü, Ali Karabayram

Derleyen, Cemal Bali Akal

Yayına Hazırlayanlar,
Erol Öz
Olgun Akbulut
Alişan Çapan
Çiğdem Öztürk
Murat Yurdakul

Kapak Tasarımı, Raul Mansur

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

İçindekiler

Önsöz	9
Bir devlet kuramı için giriş	13
1 Marcel Gauchet	33
Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset.	33
2 Arthur Maurice Hocart	71
Krallar ve danışmanları: Yasa.	71
3 Emmanuel Terray	95
Devlet, rastlanı ve zorunluluk. Bir tarih üzerine düşünceler.	95
4 Ernst Kantorowicz	109
Orta Çağ siyasi düşüncesinde "vatan için ölmek – pro patria mori"	109
5 Otto Gierke	129
Orta Çağ'da siyasi kuramlar: Devlet ve hukuk.	129
6 Louis Dumont	141
Bireycilik üzerine denemeler: Doğu. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet.	141
7 Jean-Pierre Brancourt	177
Estat'lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi.	177

8 Alessandro Passerin d'Entrèves	193
Devlet kavramı	193
1. Devlet. Yeni bir sözcük.	193
2. 'Yeni hükümdarlık ve etkili gerçeklik' yöntemi.	200
3. 'Devlet manüşi' ve güç-devlet.	205
9 Gérard Mairé	215
Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu.	215
10 Carl Schmitt	245
Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet.	245
11 Peter Haggenmacher	257
Vitoria'dan Vattel'e uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet.	257
12 Leo Strauss	269
Tabii hak ve tarih	269
1. Hobbes	269
2. Rousseau	291
13 Otfried Höffe	323
Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır. Tabii adaletin ikilemi.	323
14 Michel Troper	341
Hukuki devlet kuramı üstüne.	341
15 Philippe Braud	359
Devlet: Hukuki öğretinin ikilemleri.	359
16 Léon Duguit	379
Egemenlik ve özgürlük	379
1. Egemenlik nedir?	379
2. Egemenliğin hukuki kaynağı olarak ulus.	387
3. Dış ilişkilerde ulusal egemenlik.	395
17 Lucien Sfez	403
Duguit ve devlet kuramı. Temsil ve iletişim.	403
18 Hans Kelsen	425
Saf hukuk kuramı: Devlet ve hukuk özdeşliği.	425
19 Norberto Bobbio	459
Kelsen ve hukukun kaynakları.	459
20 Eugène Enriquez	473
Sürüden devlete: Savaş ve ölüm. Genelleştirilmiş bir savaşın simgesi olarak devlet.	473
Notlar	491
Dizin	549

Bu derleme özerk bir “devlet kuramı” için kaynak oluşturma amacı taşıyor. İlki 1900’de sonuncusu da 1997’de yayınlanmış olan metinlerin seçiminde birkaç ölçüte bağlı kalındı: Önce, üstünde düşünülen alan beş yüzyıllık bir süreci içerse de, derleme yalnızca XX. yüzyıl metinleriyle sınırlandı. Sonra, metinler henüz çevrilmemiş olanlardan seçildi. Bu yüzden, daha önce çevrildiği ya da şu sırada çevrilmekte olduğu için, derlemede yer alabilecek birçok metinden vazgeçildi. Bu arada, seçildiği halde, çeşitli nedenlerle zamanında çevrilemediği için dışarıda kalan metinler de oldu.

Bunların ötesinde, derlemeyi öznel kılan bir ölçüt de, “devlet kuramı”nın düşünülmesine yönelik kişisel bir seçimin ürünü olmasıdır. Bu seçim, devleti bir kavram olarak zaman ve mekan açısından sınırlama kaygısını yansıtıyor. Tarihi ve antropolojik yaklaşımın daha belirgin olduğu metinlerde, kavramların düşünsel süreç içinde nasıl evrildikleri anlatılarak, modern düşüncenin oluşumu inceleniyor; başta skolastik yapılanmaya özgü zihniyet olmak üzere, modern zihniyetten farklı zihni-

yetler ele alınıyor; siyasi-hukuki düşüncenin yaratıcı adlarına göndermeler yapılıyor; 'devlet kavramının modern hukuki çerçevesi çiziliyor:

Marcel Gauchet'nin "Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset" adlı makalesi, tüm toplumlar için, yöneten/yönetilen ayrımının ve devletin ortak mantığını arıyor. Arthur Maurice Hocart'ın *Krallar ve danışmanları* adlı kitabının "Yasa" başlıklı bölümü, önderliğin köklerini eski toplumların iktidarsızlaşmış önderlerinde buluyor. Emmanuel Terray'nin "Devlet, rastlantı ve zorunluluk"uysa, özneyi sistem ardına yerleştiren yaklaşımlara karşı, öznel iradenin devletin oluşumundaki belirleyiciliğine, eski toplumlardan örneklerle değiniyor. Ernst Kantorowicz, "Orta Çağ siyasi düşüncesinde vatan için ölmek- *pro patria mori*"de, modern vatan ve vatan için ölüm düşüncesinin hangi eskil zihniyetleri ne ölçüde sürdürdüğünü, ne ölçüde farklılaştırdığını anlatıyor. Otto Gierke, *Orta Çağ'da siyasi kuramlar* adlı kitabın "Devlet ve Hukuk" başlıklı bölümünde, "hukuku düşünme"deki farklılaşmayı anlatarak, modern düşünceye nasıl geçildiğini gösteriyor. Louis Dumont'un "Doğu. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet"iyse, aynı süreç ve farklılaşmada, devlet düşüncesinin atomlaşmış birimi olarak birey kavramının oluşumunu izliyor. Jean-Pierre Brancourt, "Estat'lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi"nde, devlet sözcüğünün, uğradığı bir dönüşümle bugünkü anlamına kavuştuğunu gösterip, kavramın ne denli yeni olduğunu vurguluyor. Alessandro Passerin d'Entrèves *Devlet kavramı* adlı kitabından alınan üç bölümde, aynı modern evrimi, bu kez sorunun merkezine Machiavelli düşüncesini oturtarak sunuyor. Gérard Mairet "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu"nda, egemenlik kavramını, devleti düşünmeyi mümkün kılan dünyevi meşruiyet ilişkisi olarak tanımlıyor. Carl Schmitt "Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet"te, devlet düşüncesinin modern niteliğine bir kez daha değinerek, bu modernliğin, devletlerin oluşturduğu yeni bir bütüne kapı araladığını belirtiyor. Peter Haggenmacher "Vitoria'dan Vattel'e uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet"te, devlet zihniyetinin, uluslararası modern zihniyeti nasıl belirlediğini açıklıyor. Leo Strauss, *Tabii hak ve tarih* adlı kitabının iki bölümünde, sözleşmecî modern düşüncenin gelişimini izleyerek, Hobbes ve Rousseau düşüncelerini gözden geçiriyor. Otfried Höffe'ye "Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır"da, Hobbesçu göndermeleri inkar edilemeyecek bir yaklaşımla, devletin modern mantıksallığını kanıtlamaya çalışıyor.

Bundan sonra, daha tarihi ve antropolojik nitelikli bölümden, modern devleti özgül hukukiliği içinde ele alan bölüme geçiliyor: Michel Troper

“Hukuki bir devlet kuramı için”de, diğer disiplinlerden bağımsız bir “*hukuki* devlet kuramı” oluşturmaya hedefliyor. Philippe Braud’un *Devlet* adlı kitabının bir bölümü olan “Hukuki öğretinin ikilemleri”, bu kez antropolojik ve tarihi yaklaşımlara eklenebilecek hukuki yaklaşımın sınırlarını sorguluyor. Duguit, modern düşüncenin özgül hukukiliği çerçevesinde, yüzyıl başlarında Amerika’da verdiği konferansların üçünde, egemenlik kuramına salt bir dogma olarak yaklaşıyor. Lucien Sfez’in “Duguit ve devlet kuramı. Temsil ve iletişim”i, bu devlet düşüncesinin, sordurduğu sorularla güncel kalan yanlarını felsefi, epistemolojik ve dilbilimsel açıdan inceliyor. Hans Kelsen’in, *Saf hukuk kuramı*’nın “Devlet ve Hukuk özdeşliği” adlı bölümü, “görece merkezileşmiş bir hukuki düzen olarak modern devlet”in “saf”-hukuki bir tanımını veriyor. Norberto Bobbio’nun “Kelsen’de hukukun kaynakları” da, devlet ve hukuku özdeşleştiren pozitivist düşüncenin kaynaklarını bir kez daha aydınlatıyor. Son olarak, Eugène Enriquez’in “Savaş ve ölüm. Genelleştirilmiş bir savaşın simgesi olarak devlet”i, “dürtüleri bastıran bir güç olarak Freudçu devlet” düşüncesine, tarihi, antropolojik ve hukuki yaklaşımların ötesinde, özgül bir konum sunuyor.

Bu kitabı oluşturan yirmi metnin çevrilmesi ve düzeltilmesi için iki yıl süren ortak bir çaba gerekti. Galatasaray Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Yıldız Teknik Üniversitesi ve Bilgi Üniversitesi öğrencilerinden, mezunlarından, araştırma görevlilerinden ve öğretim üyelerinden oluşan otuzdan fazla katılımcı bir takım çalışmasının üstesinden başarıyla geldi. Bu tür bir çalışmada kaçınılmaz olarak yapılan hataları en aza indirebilmek amacıyla, herkes, her aşamada, özenle çalıştı. Bu amacı gerçekleştirdiklerine inandığım ve böyle bir işbirliğinin de mümkün olduğunu kanıtlayan arkadaşlarımı kutlarım.

Ayrıca, tüm katılımcılar adına, bu iki yıllık çalışma boyunca desteğini aldığımız Dost Kitabevi Yayınları eski yayın yönetmeni Raul Mansur’a ve metin içindeki Latince bölümlerin çevirisini üstlenerek bize yardımcı olan Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Belgin Erdoğan’a ve Claudia Mattalucci’ye teşekkür ederim.

Cemal Bâli Akal

Bir devlet kuramı için giriş¹

“Devlet kuramı”nın bağımsız bir disiplin olarak önerilmesi bazılarına şaşırtıcı gelebilir. Üstelik karşıt iki eğilimin yandaşları da bu başlığa tepki gösterebilir: Beş yüzyıllık bir geleneğin yücelttiği devlet sözcüğünün, bir disiplin adı olarak önerilmesini, kavramı kuşatıcı bulanlar hoş karşılamayacaklardır. Söz konusu yüceltmeye uyararak, kavramı her türlü düşüncenin ilk göndermesi yapanlarsa, ilke olarak her yere yayılması gereken bir sözcüğün özgül bir alana indirgenmesini yadırgayacaklardır.

Bir “devlet kuramı”nın gerçekten de kavramı bir disiplinin sınırları içine indirgeyeceğinin açıklanması ilk tepkiyi kırabilir. İkinci tepkininse göğüslenmesi gerekecektir: Özellikle hukuk ve siyaset biliminde, devlet “varolan”ı belirleyen bir nitelik kazanmış olduğundan, hemen her dalın Giriş bölümünün (ya da ilkesinin) “*Devlet'e dair*” olması gerektiği düşünülür. Bir siyaset bilimci için “devlet” ve “siyaset” sözcükleri eşanlamlıysa, bir kamu hukukçusu alanının başlıca konusunun “genel ilkelerin merkez kavramı olarak devlet” olduğunu düşünüyorsa ya da herhangi bir sosyal bilimci ilgi alanını devlet adını verdiği bir semsiye altında kavırıyorsa,

böylesine yaygınlaştırılmış bir sözcüğün, özgül bir disiplin adına dönüştürülmesi benimsenmeyecektir. Bu durumda devletin fazla sınırlandırıldığı düşünülecektir².

Ne var ki, bağımsız bir “devlet kuramı” için ilk önerilen de bu sınırlamadır: Nesnel bir yaklaşım, devlet “yapılanma”sının ve onun belirlediği “zihniyet”in XV-XVI. yüzyıllarda oluşmaya başladığını gösterecektir. Öyleyse bir devlet kuramı tasarlanırken, devlet, genel kabul görmüş bir tanımla “kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi” olarak, beş yüzyıllık bir süreç içinde düşünülebilecektir.

“Devlet kurumsallaşmış siyasi iktidar tipidir” demek, “kurumsallaşmış siyasi iktidar tipleri vardır” demektir. Bu tanımla, siyasi iktidar, bir kavram olarak, devleti aşar. O zaman, devlet kuramında, devlet kavramsal açıdan sınırlandıktan sonra, o *bir* siyasi iktidar tipi olarak düşünüldüğüne göre, kullanışlı bir merkez kavram olarak “siyasi iktidar” seçilebilir. Bu, dünyaya devletin penceresinden değil, siyasi iktidarın penceresinden bakma önerisidir. Devlet kavramının, kendisini aşan genelleştirilmiş siyasi iktidar çerçevesinde, başka sosyal tiplerin açıklanmasında herhangi bir katkısı olamaz. Ama siyasi iktidar kavramından yola çıkılarak devlet tanımlanabilir. Böylece, devleti içeren daha geniş bir kavramın yardımıyla, ona farklı siyasi iktidar tiplerinden ve *dışardan* bakılarak, özerk *bir* devlet kuramı oluşturulabilecektir.

Ama önerme, siyasi iktidar kavramına da bu açıdan uyacak bir tanım bulunmasını gerektirir. Çeşitli siyasi iktidar tanımları arasında, devlet kuramı için işlevsel olabilecek tanım, siyasi iktidarın “ilişkisel” tanımı olacaktır³:

İlişkisel tanımın, yönetme/yönetilme olgusunu siyasi iktidar ilişkisi olarak sunması şaşırtıcı değildir. Bir yönüyle oldukça geleneksel olan bu yaklaşımda, yöneten/yönetilen ilişkisinin unsurları “baskı ve onay”dır. Baskı salt kaba güç olarak kalmıyorsa ya da yönetilenler yönetenlerin baskısını belli ölçülerde onaylıyorsa, bu “karşılıklılık” siyasi iktidar diye adlandırılabilir. Seçilen bu tanım, onaylanmamış baskıyı, meşrulanmamış güç kullanımını siyasi iktidar alanının dışına itmektedir. Böyle tanımlanan siyasi iktidar ilişkisi hukukidir: Yöneten, yönetilenin onayından “meşruiyet”i almaktadır. Onay da hep, yönetenin uygulamasının bir kuralları dizgesine (Yasa’ya) bağlı olmasıyla sağlanabilmektedir. Yönetenin, şöyle ya da böyle, bir Yasa’ya gönderme yapmadan yönetilenin onayını alması ve yönetebilmesi mümkün değildir.

Bu mantık doğrultusunda, Yasa/uygulama ilişkisi bir siyasi iktidar ilişkisi olarak önerilecektir. Ancak, geleneksel tanımın yöneten A/yönetilen

B tarafları ve baskı/onay unsurlarıyla, önerilen bu ilişkinin örtüştüğü sanılabilir. Oysa, Yasa/uygulama ilişkisi, ileride görüleceği gibi, geleneksel tanıma göre daha dinamik bir ilişki olarak düşünülmektedir. Bu da, önermeyi geleneksel tanımdan ayıran bir ilk unsur olarak kabul edilmelidir. Bazı toplumlar, bölünmeden, bir bütün olarak kendilerini yönettiklerinden, bunlarda, siyasi iktidarın taraflarının ve ayrılmış bir baskı/onay ilişkisinin bulunmadığı ileri sürülebilir. Siyasi iktidar yalnızca bu statik özelliklerle düşünülebilseydi, Yasa/uygulama ilişkisi, önce bu toplumlar açısından bir siyasi iktidar ilişkisi, sonra da her toplum için geçerli bir ortak model olamazdı. Oysa farklı bir mantıkla, basit toplumlarda da kendine özgü bir siyasi iktidar ilişkisi olduğu ileri sürülerek, ikinci bir yol açılabilir. Söz konusu toplumların siyasi iktidarsız olduğu savına karşı, siyasi iktidar tanımının yeniden gözden geçirilmesi önerilebilir:

Devleti tarihi gelişmenin doruğu sayan yaklaşım, sosyal tipleri devletli toplumdan başlayarak geriye doğru kademelendirir. Kademelendirmenin başlangıcı olarak da yöneten/yönetilen ilişkisinin ortaya çıktığı toplumları gösterir. Böylece, bölünmemiş toplumlar, “en yetkin tip olarak devlet”e göre anlamlandırılan bir tipler sıralaması dışına itilir. Bunlar, devlete göre anlam kazanmış bir hukuk, siyaset ve tarih anlayışının da dışında kalırlar. Söz konusu yaklaşımla onlar, zorunlu olarak devletli topluma giden bir yolda, sapkın birer örnek olarak, siyasi iktidarsız toplum diye adlandırılacaktır⁴.

Bu yaklaşıma, merkez kavramın yetersizliğini öne sürerek karşı çıkanlarsa, insanlığı hep ileriye doğru giden tekçizgili bir süreç olarak düşünmektense, sosyal yapılanmalar ve bu yapılanmaları karşılayan zihniyetler arasında niteliksel farklılıklar bulunduğunu savunacaklardır: Devletli yapılanmayı karşılayan “devlet zihniyetleri”, insanlığı açıklama iddiasına karşın, onu ancak kendilerine göre anlamlandırabilmektedir⁵. Bu doğrultuda, yapılanmalar ve zihniyetler arasında farklılıklar bulunduğunu gözönüne alıp, dünyaya global açıklamalar sunmaktan vazgeçmek gerekecektir. Her toplum dünyayı farklı biçimde anlamlandırır. Önemli olan bu anlamlandırma kategorilerini tanımaktır. Ama bunu yapabilmek için de, bütün sosyal yapılanmaların kapısını açabilecek bir anahtar gerekecektir. Bu anahtarın, toplumlar arası niteliksel farklılıklara rağmen, her toplumun dünyayı anlamlandırma biçimini “anamlı kılacak” bir ortak model oluşturması gerekecektir.

Elbette ortak model arayışı başlangıçta ancak varsayımsal bir yol izleyebilir. Evrensel olduğu varsayılan bir unsur seçilir ve araştırma sürecinde onun gerçekten evrensel olup olmadığına bakılır. Burada da “kuralın

hakimiyeti” diye adlandırılabilir bir nihai iktidar ilişkisinin ortak model olduğu iddia edilmektedir. Böyle bir model varsa, insanlık devlet merkezli bir yapılanmanın “değerleriyle oluşturulmayacak”tır. Farklı her sosyal aşama, ortak bir mantık uyarınca, bir başka aşamadan aşağı ya da üstün olduğu iddia edilmeden, dünyayı anlamlandırma zorunluluğundan yakalanarak kavranacaktır.

Merkez kavram olarak, kapsayıcı bir devlet değil de, onu sınırlayan alanı içeren genelleştirilmiş siyasi iktidar seçilecekse, onun sosyallikle özdeşleşebilecek bir kavram olması gerekecektir. Yöneten/yönetilen ayrımına bakılmaksızın, tüm toplum tiplerini kapsayacak bir siyasi iktidar tanımı bu açıdan işlevsel olabilecek tek tanımdır. Devlet kavramının belirleyiciliğini aşmak isteyen araştırmacı için, yalnızca, böyle evrenselleştirilmiş bir tanım uygun olabilecektir.

Yukarıdaki ilk önermeyle, evrenselleştirilmiş siyasi iktidar tanımı, “bir Yasa’ya göre uygulama”yı içeriyorsa, ilişkinin, yöneten/yönetilen somut iki tarafının olmaması önemli değildir. Önemli olan, Yasa/uygulama arasında kurulan ilişkidir. Bu ilişki her toplumda saptanabiliyorsa, siyasi iktidar tanımında, Yasa ve uygulamanın, ilişkinin tarafları olduğu söylenebilecektir. Varsayımsal başlangıç, sosyal düzenlenme tipleri konusundaki araştırmaların hemen sunduğu veriye uygundur. Gözlemler, her toplumun en basitinden en karmaşığına, bir Yasa’ya göre düzenlendiğini, en basit yapılı toplumun bile kaçınılmaz olarak uygulamayı Yasa’ya bağladığını göstermektedir⁶. Bu ilişkiyi kurmamış, şu ya da bu kurallar dizgesiyle düzenlenmemiş bir topluluğa toplum adı verilemez. Her toplum bir sosyallik gereği olan “siyasi iktidar ilişkisi”ni kuruyorsa, bir “devlet kuramı”nı temellendirebilecek “ortak düşünsel model” belirmiştir.

Devlet kavramını sosyal tarih içinde belli bir dönemle sınırlamak, bir yapılanma olarak devleti ve devlet zihniyetini farklı yapılanmalardan ve zihniyetlerden *kesintiyle* ayırmaktır. Ancak bu, kuramı, kavramın hakim olduğu bir mekan ve zaman içine hapsetmek sayılmaz. Yoksa, her yapılanma içinde, ancak o yapılanmayı anlamlandıran kategorilerin, üstelik zorunlu olarak da onların kullanılmasıyla tanınabileceğini kabul etmek gerekecektir. Bu da araştırmacıyı araştırma alanına kapatmak ve farklı yapılanmaları karşılayan zihniyetlerin asla anlaşılamayacağını savunmak olacaktır. Oysa kesintiler, sınırlandırılmış bir alanın içinde, dışarıda kalanı anlamlandırma çabalarını anlamsızlaştırır; ama o alana dışarıdan bakma imkanını ortadan kaldırmaz. Sınırlandırma, devletten yola çıkarak sosyalliğe yaklaşmayı engellemeye yöneliktir. Ancak, bağımsız bir devlet kuramı için, bunun tersini önermek mümkündür:

Devlet, ortak bir sosyal mantıktan, dolayısıyla da hukuki ve siyasi olandan yola çıkılarak tanınabilir. Kesintilere rağmen, her toplum için geçerli bir ortak model düşünülebilirse, "Yasa/uygulama arasındaki meşruiyet ilişkisi olarak siyasi iktidar nedir?" ya da "sosyallik, hukukilik, siyasilik nedir?" sorusu sorulabilmektedir. O zaman, farklı toplum tiplerinin, bu ortak model çerçevesinde, insanlığın temel bir sorununu, farklı çözümlerle karşıladıkları görülebilir. Çözümler ötesinde, ortak ihtiyacın düşünülmesi sağlanabilirse, hem çeşitli siyasi iktidar tiplerinin, hem de onlardan biri olan devletin kavranması için yeni bir kapı aralanabilir.

Bu kurgu, özellikle "hukuk nedir?" sorusuna cevap verirken, iki ana yaklaşımdan birini seçmektedir. Toplum tipleri arasındaki farklılıklara rağmen, Yasa/uygulama ilişkisi olarak her toplumu kapsayan "evrenselleştirilmiş siyasi iktidar" tanımı, hukukun ve siyasetin kaynağını sosyallikte bulur. Tabii hukuk görüşü, sosyallik ötesi aşkın bir hukuk kaynağının varlığını savunduğundan, bir tabii hukukçu, kaynağı sosyallikte bulan bu yaklaşımı pozitivizm sayacaktır. Çünkü bu yaklaşımla, hukuk, onu yaratan sosyal koşullanmalarla belirlenecek ve böylece koşullarla farklılaşan bir hukuktan ya da hukuklardan sözedilebilecektir. Buna karşılık, hukukun kaynağını, yasakoyucu iradeye bağlayan iradeci bir pozitivist, aynı yaklaşımı, tabii hukukçu görüş içine yerleştirebilecektir. Çünkü, "sosyallik hukuk salgılar" diyen araştırmacı, sosyallığın bazı evrensel kurallarının, ortak bir mantığa bağlı kaldığı oranda evrenselleşmiş bir hukuk yarattığını savunmaktadır⁷.

Bu çelişkiyi aşmak için, pozitivistliği iki düzlemde düşünmek gerekebilir: a) Pozitivism, modern bir düşünme tarzı olarak, ulus devlet kavramının merkez olduğu bir alana denk düşer. Dar anlamıyla pozitivism diye adlandırabileceğimiz yaklaşım, hukukun kaynağını devlette bulacaktır. O zaman pozitivism egemen iradeyle, dolayısıyla da her tür mutlakiyetçi keyflikle çakışacaktır. b) Bu dar anlamın ötesinde, ama hukukun kaynağını aşkın bir odak olarak Tann'da ya da tabiatta bulan tabii hukuk düşüncesinin de karşısında yer almış bir tür pozitivistlikten sözedilebilir. Hukukun kaynağını her siyasi iktidar tipine ortak biçimde toplumda arayan görüş pozitivist sayılabilir. Bir başka deyişle, her toplumun toplum olduğu için, düzen ardında, dünyevi uygulamayı bir kurallar dizgesine göndererek meşrulaştırmak zorunda olduğunu, bu yüzden de her sosyal kümelenmenin, bir tür sosyal bilinçaltıyla kaçınılmaz olarak yasallık salgıladığını savunmak, hukukun toplum ötesinde yaratılamayacağını savunmaktır. Bu da, iradeci olmasa bile, bir tür pozitivismdir. Yasa/uygulama ilişkisinin evrensel bir siyasi iktidar ilişkisi olarak savunulmasının temelinde bu görüş yatmaktadır⁸.

Evrenselleştirilmiş siyasi iktidar tanımı bir kez benimsendikten sonra, sıra toplumların, Yasa/uygulama ilişkisini ortak bir sosyal düzenlenme ihtiyacı temelinde, ama farklı biçimlerde nasıl kurduğunu saptamaya gelir. Toplumlar, uygulamayı Yasa'ya göndererek meşrulaştıran bu ilişkiyi, *hem Yasa'ya hem de uygulamaya göre* kurarken birbirlerinden ayrılırlar:

Uygulama açısından, toplumlar iki tipe ayrılabilir: Birinci tip kendisini Yasa'ya göre bir bütün olarak yönetir. Bunlar (1) yöneten/yönetilen ayrımının bulunmadığı bölünmemiş ya da farklılaşmamış toplumlardır⁹. İkinci tip kendisini kendi içinden çıkarak farklılaşmış bir kesime yönetir: Bunlar (2) yöneten/yönetilen ayrımının bulunduğu bölünmüş ya da farklılaşmış toplumlardır.

Yasa'yı düşünme açısından da toplumlar iki tipe ayrılabilir: Birinci toplumlar (1), dünyevi uygulamayı belirleyen kurallar bütününe, aşkın bir biçimde, toplum dışında yazıldığını düşünürler. Bunlar tabii hukuk zihniyetinin hakim olduğu toplumlardır. Sosyallikten önce varolan Tanrısal ya da tabii bir Yasa tarafından belirlendiklerine inanırlar. Kendilerini yasalarının yaratıcısı olarak düşünemezler. İkinci toplumlar (2), yasalarının dünyevi bir alanda insanların ya da insan aklının yaratıcısı olarak belirlediğini düşünen toplumlardır. Bunlarda, genel olarak, pozitivist ve ussal yaklaşım hakimdir: Aşkın Yasa'nın tartışılmazlığının yerini, insani yasanın ussallığı almıştır. Tabii bu ussallık –genelde sanıldığı gibi– aşkın bir ussallık değildir. O yalnızca, yasanın ölçüsünü, sınırlı da olsa, insan aklında bulan ussallıktır. Tanrısallığın ya da tartışılmaz Kutsal Yasa'nın yerini, dünyevi düzlemde, koşullarla değişen ve ulusal sınırlar içine kapanan tartışılabilir insani yasa almıştır. Bu anlayışın hakim olduğu toplum tipi, modern toplum diye adlandırılan devletli toplumdur: “Egemenliğin kayıtsız şartsız sahibi olan” ulusun “dünyevi yasa yaratıcı” olarak düşünüldüğü toplum.

Demek ki, kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi tanımı, (a) uygulama açısından yöneten/yönetilen ayrımının ortaya çıktığı, (b) Yasa'yı düşünme açısından da yasa odağının dünyevileştirildiği bir yapılanmaya ve onun zihniyetine ilişkindir. Bu da, sözkonusu iki unsurun bir arada bulunmadığı toplum tiplerinin devlet diye adlandırılmayacağını tekrarlamaktır: Yöneten/yönetilen ayrımının bulunduğu toplumlar da, kendilerini yasa yaratıcı olarak düşünemiyorlarsa, devlet diye adlandırılmazlar¹⁰. Bu açıdan, devletli toplumdaki söz etmek için iki unsurun mutlaka bir araya gelmesi gerekiyorsa da, devleti düşünmenin asli unsuru, insanı ya da toplumu yasa yaratıcı olarak düşünebilmektir. Öyleyse devlet, bir kavram olarak ancak, Yasa/uygulama ilişkisi salt dünyevi bir çerçevede düşünüldüğünde ortaya çıkabilir¹¹.

“Hukuk nedir?”, “siyaset nedir?”, “sosyallik nedir?” sorularına ortak model üzerinde cevap aramadan, daha sınırlı bir soru olan “devlet nasıl düşünülür?” sorusu cevaplandırılmaz. Öyleyse, devlet düşüncesinin ya da modern düşüncenin oluşumu ele alınırken, ortak modelin tanıdığı geniş imkanlar sayesinde, modern düşüncüyü farklı yapılanmalara ilişkin düşüncelerle karşılaştırmak gerekecektir.

Örneğin, devlet düşüncesinin oluşumuna ilişkin her başlangıçta, skolastik düşünceyle aradaki köprülerin nasıl atıldığına bakılmalıdır. Orta Çağ zihniyetinden modern zihniyete, “siyasi düşünme”deki farklılık, Yasa’yı ya da yaratıcısını düşünmedeki köklü bir ayrılıktan başka şey değildir:

Skolastik zihniyet, “sonsuz Yasa/geçici dünyevi işler” ilişkisi çerçevesinde, dünyevi uygulamayı ya da siyaseti ikincil bir uğraş sayar. Aslanan kutsallık karşısında, siyaset önemsizleştirilmiş, üstelik kirli kılınmıştır. Kutsal bir amaç adına olsa da uygulayıcı, Yasa’ya uymayanı zorlamak ya da cezalandırmak için kılıç kullanacak, elini kana bulayacaktır. Bu anlamda, dünya ötesi kutsallığı dünyevi kirlilik ya da siyasetin aşağılanması karşılar. Skolastik düşünürlerin uygulamaya yönelik sorunlarla ilgilenmekten kaçınmaları ya da ilgileniyorlarsa bile, bunu sürekli kutsal bir odağa uygunluk açısından yapmaları anlamlıdır. Olması gereken, olanın önündedir. Bu da uygulama ya da siyasetin mutlaka, değişmez bir ölçüte göre değerlendirilmesi demektir. Tabii hukuka genel bir tanım getirilirse, skolastik zihniyet, tabii hukuk söylemi içinde, dünyanın karşısına aşkın ve değişmez değerleri oturtur.

Modern düşünceyse salt dünyevi bir alanda siyaseti özerkleştirir ve modern siyaset anlayışını oluşturacak süreci başlatır. Artık modernler siyaseti bütünüyle farklı biçimde, *o güne kadar sahip olmadığı bir saygınlığı ona kazandırarak düşüneceklerdir*. Dünyevi çerçevede, yeni bir Yasa/uygulama ilişkisi kurarak, meşruiyet kaynağını toplumda bulacaklardır. Siyaset kendisini belirleyen bir üst odağa bağımlılıktan kurtarılacak, insan ya da toplum yaratısına dönüşecektir.

Siyasetin özerkleşerek modern ağırlığını kazanması, dünyanın değiştirilebilir bir nesne olarak algılanmasına denk düşecektir. Meşruiyet ilişkisinin bir ucu dünya ötesi bir odağa bağlandığı zaman, dünyanın statik biçimde, yalnızca değişmez bir Yasa’ya göre uyarlanması söz konusudur. Skolastik anlayışta, siyaset bir kopyalamadır: Dünya ötesi bir Kitap’ın değişmez emirlerinin dünyevi düzlemde yerine getirilmesi gerekir. Oysa modern düşüncenin dünyevi düzlemde meşruiyet kaynağının toplumda aranmasıyla, dünyanın kaderini yasa yaratıcı insanların belirlediği düşü-

nülecektir. Skolastik söylemde, siyaset “iyi ya da kötü” yapılıır: Uygulama Tanrısal ya da tabii Yasa’ya uygunsa iyi, değilse kötüdür. Elbette bu düzlemde de, uygulamanın Kutsal Yasa’ya uygun olup olmadığı çok tartışılmıştır. Ama tartışılmayan bir şey varsa, o da ölçüttür. Eskiler siyaseti mutlaka değişmez bir Yasa odağına göre değerlendireceklerdir. Bu nedenle, siyasetin ahlakiliği sorusu, en azından ilkesel olarak, sorun yaratmayan bir sorudur. Değişmez Yasa/uygulama arasında kurulan ilişki, kendiliğinden, ahlaki bir çerçeve içine oturmuştur. Ahlakilik, olanın (dünyevi uygulama) olması gerekene (Ebedi ve Kutsal Yasa’nın emri) uymasidir.

Siyasetin bağımsızlaştırılmasıyla, bu çerçeve kırılmaktadır. Uygulamanın dünyevileştirilerek özerkleştirilmesi sonucunda, ahlak ve siyaset, modern iki kategori olarak birbirinden ayrılacaktır. Aynı zamanda, hakim tabii hukuk anlayışı yerini pozitivizme bırakmaktadır. Pozitivizmin temel özelliği de, –onu değişmez bir ölçüte, aşkın değerlere bağlamadan– uygulamanın özerkleştirilmesidir: Görecelik ve değişkenlik.

Skolastik düşünürler, siyasetin ahlakiliği sorununu basit bir ikilemle (Kutsal Yasa/uygulama) çözerken, modernler bu sorunu karmaşık bir kurguyla çözeceklerdir. Yeni meşruiyet ilişkisinde, uygulamanın karşısındaki Yasa’ya, egemenlik ve sözleşme kurgusuyla, dünyevi bir nitelik kazandıracaktır. Modern düşünce, ulus diye adlandırılan soyut bir bütünün yasa belirleyiciliğini gündeme getirecektir. Yasa yaratıcı olarak sunulan herhangi bir ulus da, diğer uluslara göre, özerk bir siyasetin uygulayıcısına dönüştüğünden *görecelik ve değişkenlik* açıkça belirir: Her ulus içinde bulunduğu koşulların zorlamalarına göre, aşkın bir odağa başvurmaksızın, iyiyi ve kötüyü belirleyecektir. *Koşullara göre* “dün dündür, bugün de bugün” ya da “koşullar neyi gerektiriyorsa onu yap”. Bu ahlaksızca davranma önermesi değil, pragmatik davranma önermesidir: “İlken olmasın; çünkü siyaset koşullara bağlıdır ve koşullar da değişkendir. Değişmeyen ahlaki bir davranış türü ararsan, siyaseten yokolursun”¹².

Örnekte görüldüğü gibi, ortak bir modelden yola çıkılıp Yasa/uygulama ilişkisinin anlamlandırılmasındaki farklılık belirlendiğinde ve modern zihniyet skolastik zihniyetten ya da bir düşünsel alan başka düşünsel alanlardan ayrıldığında, iç ve dış diye adlandırılabilir iki düzlem oluşmaktadır. Önerilen devlet kuramı, devleti farklılığı içinde yakalayabilme, ama ortak model üzerinde açıklayabilme amacındadır. Bu amaç, kuramı iki ana altbaşlıkta toplama gereğini ortaya çıkaracaktır. Çifte araştırma alanı şöyle oluşturulabilir:

Bunlardan birinde, o düşünsel alanın, özgül merkez kavramıyla ve ona bağlı yan kavramlarla nasıl donandığı izlenebilecektir. Böylece, dev-

letin merkez olduğu kavramsal bütün içinde, modern düşünme biçimi kavranacaktır. Bu amaçla, sözkonusu düşüncenin *devlet, cumhuriyet, egemenlik, sözleşme, dünyevilik, ulus, yurttaşlık, birey, eşitlik, özgürlük, hak*¹³ gibi kavramları, birbirlerini anlamlandırdıkları modern alanda, bütünü ve birbirleriyle kurdukları tüm bağlar saptanarak ele alınacaktır. Moderniteyi anlamlandıran kategorilerin tanınması, yani *gerçekliğin değil, gerçekliği anlamlandırma biçiminin* anlaşılması, bir devlet kuramının belirlediği ilk hedef olabilir: “Devlet nedir?” yerine, “devlet nasıl düşünülüyor?” diye sormak için... Ama sözkonusu kavramların oluşumu, aynı zamanda, devlet düşüncesini kuşatan bir döneme (modernite) ilişkindir. Devleti düşünmek, önce skolastik zihniyete (feodal zihniyet ve Kilise zihniyeti), sonra da diğer zihniyetlere karşı, modern zihniyeti düşündürmektir. Yukarıdaki içsel bakışı tamamlayacak olan, bu kez karşılaştırmalı biçimde, farklı yapılanmaların hangi kategorilerle anlamlandırıldığını saptamaktır. Bu, farklı siyasi iktidar tiplerinin düşünülmesini, sonra da “anlamlandırma biçimleri”nin, her tipe özgü evrensel model üzerinde, benzeşmezlikleri ve ortaklığı saptayarak karşılaştırılmasını gerekli kılar.

Bazı hukukçular “devlet kuramı” yerine, “*hukuki devlet kuramı*” adını tercih ediyorlarsa da, devlet kuramı başlığı, seçilen araştırma kurgusu açısından yeterlidir. Bu, hukukiliği önemsemek değil, yalnızca dar bir hukukilik anlayışıyla dünyaya sırt çevirmekten kaçınmaktır. Her sosyal kümelenmenin mutlaka kurduğu Yasa/uygulama ilişkisi, aynı zamanda hukuki, siyasi ve sosyal bir ilişki olduğu için, kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi olarak devlet düşüncesi, ancak, hukuki bir ortak model üzerinde, bir “hukuki düşünme biçimi” olarak okunabilir. Bu yüzden, devlet kuramına hukuki sözcüğünün eklenmesi gereksiz bir tekrar olacaktır. *Hukuki* devlet kuramı, devlet kuramı içinde, “modern düşüncenin özgül hukukiliği”nin incelendiği bir altbaşlıktan başka şey olamaz. Onun dışında, devlet kuramına ilişkin tarihi ve antropolojik yaklaşımlar da, ister istemez, farklı “hukukilikler”in (ve “siyasilikler”le “sosyallikler”in) düşünülmesine yönelik olacaktır.

Devlet kuramı böyle tasarlandığında, “siyasi düşünceler tarihi”nin tahakkümünden de kurtulacaktır. Yoksa, devlet düşüncesini siyasi düşünce tarihiyle özdeşleştiren geleneksel yaklaşımı benimsemek, siyasi düşüncenin, kronolojik bir dizge içinde tarihin pek erken dönemlerinden bugüne kadar mantıklı bir çizgi izleyerek geldiğini savunmak olacaktır. Siyasi düşünme mantığının, niteliksel açıdan farklı düşünsel alanlara göre farklılaşmadığını, hep aynı kaldığını savunan eğilim açısından, siyasi düşünce yöneten/yönetilen ayrımının ortaya çıktığı toplumların tarihiyle, devlet

düşüncesi de siyasi düşünceyle özdeşdir. Buna göre, devlet düşüncesi siyasi düşünceler tarihinden başka şey değildir ve özgül bir devlet kuramı olamaz. Oysa anahatları yukarıda çizilen sınırlandırıcı devlet kuramı, siyasi düşünceler tarihi gibi hukuki olmayan bir disiplinden bağımsızlaşmış, sosyalliği ve siyasiliği kadar hukukiliği de tartışılmaz bir yeni disiplin olarak belirlemektedir. Ayrıca bu hukukilik, siyaset bilimi ya da siyaset kuramı gibi, kronolojik bir mantık içermeyen disiplinler karşısında da, devlet kuramının özgül konumunu koruyacaktır.

Yeniden belirtilmesi gerekirse, burada önerilen, “devlet kuramı”nın “ikili araştırma alanını” ele almayı sağlayacak bir *kurgudan* başka şey değildir. Bu kurgu, önce bir kavramsal alanı içten çözümleyerek dünyayı anlamlandırma biçimlerinden birisini ele alma, sonra da farklı anlamlandırma biçimlerini karşılaştırma ve de tahmin etme imkanı sağlayabilir:

Bir başka örnekle, skolastik zihniyet/modern zihniyet farklılığı işlenirken, güncel bir tartışmaya değinilebilir ve bu tartışmanın nereye kadar premodern ya da modern, nereye kadar da gerçekten *yeni* olan kategorilerle sürdürüldüğü gösterilebilir. Modernizm her şeyden önce, *dünyevi* düzlemde, ama *ulus devlet sınırları içinde* kurulmuş bir Yasa/uygulama ilişkisini düşünmektir. Ulusun süreklilik kazanmış bir yasa yaratıcı olarak *egemenlik* sözcüğüyle ifade edilen bir *meşruiyet* ilişkisinin kaynağına dönüşüğünü düşünmektir. Devletin, halkı üstünde ve ülkesi içinde geçerli *tek hukuk sistemiyle* özdeşleştiğini¹⁴ düşünmektir. Bu hukukilik anlayışının kapalı bir devre oluşturduğunu ve ulus devlet üstünde hiçbir hukuki odak olamayacağını, dolayısıyla da ulusallığın sonsuz göreceliğini düşünmektir. Bu beş yüzyıllık modern söylem, Yasa/uygulama ilişkisinin özel bir biçimine denk düşüyorsa, geleneksel kuramların ve modern düşünce-nin sorgulanmaya başlandığı bir dönemde, Yasa/uygulama arasındaki yeni bir ilişkinin nasıl düşünülebileceği araştırılmalıdır¹⁵.

Cemal Bâli Akal

NOTLAR:

1) Burada özerk bir devlet kuramı tasarısına, en genel hatlarıyla ve derlemede yer alan metinlere göndermeler yapılarak değinilecektir. Daha ayrıntılı değerlendirmeler için, *İktidarın üç yüzü* (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998) ve *Modern düşüncenin doğuşu* (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997) adlı kitap-lara bakılabilir.

2) Michel TROPER, geleneksel yaklaşımda devlet kuramının hep başka dallarla özdeşleştirildiğini şöyle örnekler: “Paul Janet, siyaset bilimini, sosyal

bilimin, devletin temellerini ve yönetim ilkelerini inceleyen bölümü diye tanımlıyordu. 1950'li yıllarda dahi, Marcel Pr  lot, Fransa'da, devlet bilimi olarak tanımlanmış bir siyaset bilimi anlayışını savunuyordu" ya da "Devlet anayasa hukukunun konusuysa, anayasa biliminin konusu olan da devlet değil, bu huktur. Ders kitapları ve incelemeler devlete ilişkin bir bölüm içerebilirler; o bir kez tanımlandıktan sonra bu konuyu geliştirmek, bir medeni hukuk ders kitabında aileyi ele almaktan daha gerekli değildir" ("**Hukuki devlet kuramı üstüne**"). **Philippe BRAUD** da, devlet konusunda, hukukçular arasındaki yaklaşım farklarına değinir: "Uluslararası hukukçulara göre, devlet, bir kümenin dış temsiline ilişkin olarak üstlendiği görevlerden yola çıkarak tanımlanmalıdır. Bu da onun, düpedüz sivil toplum örgütlenmesi olarak görülmesine yol açar" ya da "Anayasa ya da idare hukukçularının kaygısıysa çok başkadır. Onlara göre, söz konusu olan, sivil toplumun *bağrında*, devlet diye adlandırılan bir tüzel kişiye atfedilebilecek etkinlikleri saptamaktır" (**Devlet**).

3) İktidarı gücü kullanan odak olarak, kullanılan g    olarak, gücü kullananın konumu olarak... ele alan çok sayıda tanım vardır. Bunlar sırasıyla i  şkiyel tanıma doğru giderek soyutla  ır. İktidarın gücü kullanan odak olarak açıklanması, en somut tanımdır. Ama somutluğu   l  s  nde de, bu tanım iktidarı –onu olumsuzlamak ya da ona olumlu bir anlam vermek için– bütünüyle keyfile  tirir. İktidar gücü kullanan odaksa, hatta bir sonraki tanıma göre kullanılan g   se, güce maruz kalan ya da kalanlar bu tanımların dışına atılmakta, deyim yerindeyse tanımlar y  netilenle hiç ilgilenmemekte, yalnızca yöneticiye bakmaktadır. Bu durumda, gücün sahibi ya da doğrudan doğruya g    olarak tanımlanan iktidar anlayışı, kaçınılmaz olarak, kaba gücü de içerecektir. Oysa iktidar tanımının sonraki aşamalarda soyutla  masıyla, önce bir konum, sonra da iki ya da daha çok tarafın d    n  ld  ğ   bir i  i  i olarak iktidar kavramı benimsenecek, yani somut y  netenden, iktidarda olanın konumuna, sonra da i  i  i olarak iktidarın taraflarına ya da aktörlere, bunların sistem tarafından belirlenen rollerine gidilecektir. Böylece tarihi yapan özne d    ncesinden, sosyal i  i  ilerce belirlenmiş siyasi oyunculara kayılacaktır. Özellikle i  i  isel iktidar tanımıyla, sistemin belirleyiciliği iyice   ne çıkacaktır: Bir başka deyişle, somuttan soyuta gidil  , gücü kullanananın önemi d    ncesinden, sistemin önemi d    ncesine gidiştir: Hükmeden olarak gücü kullanan yerine, değişken, karşılıklı, stratejik, belirsiz, hareketli iktidar i  i  ilerinden örülmüş bir sistem...

4) Bu tavrın tümüyle sömürgeci bir tavır olduğunu ileri sürmek abartılı olursa da, modern tasarımın XVI ve XVII. yüzyıllara rastladığı, modern sömürgeciliğin de bu dönemde başladığı ortadadır. Bu yüzden, modern d    nce sömürgeci zihniyetle zaman zaman örtüşmüştür. Sömürgeciler, farklı toplumlarla karşılaştıkları zaman, onları hemen "kralsız, kuralsız, inançsız" topluluklar olarak nitelendirmişlerdir. Bu, insanlıkla özdeşleştirilen bir evrimci   zgi üstüne oturtulamayan toplumların insanlık dışına itilmesidir.

5) Modern zihniyet, devleti, bir sonraki aşamanın bir önceki aşamadan hep daha iyi olacağı zorunlu bir "içerleme" içinde anlamlandırır. Bu gidiş, Hegel'de

mutlak ideaya dönüşen Devlet'e, Marx'ta gerçekleşmesi geleceğe atılmış bir ütöpik topluma, Alexandre Kojève'de burjuvazinin hakimiyetinin nihai olarak kurulmasına denk düşen bir "tarihi son"a doğru –olumlu– gidiştir. Ama her durumda, düşüncenin ortak modeli ya da göndergesi (ileride ortadan kalkacağı müdelense bile) devlettir.

6) En basit toplumların bile, asgaride de olsa vazgeçilmez bazı kurallar doğrultusunda düzenlendiklerinin gözlemlenmesi, bunların siyaset dışına itilmelerini tartışılır kılar. Yasa/uygulama ilişkisinin ortak model olarak seçilmesini sağlayan da böyle toplumların varlığıdır. Pierre Clastres en gelişmiş toplumdan bile daha az siyasi olmadıklarını söylediği bu toplumların siyasetini "bölünmeye karşı, dolayısıyla da devlete karşı siyaset" diye tanımlayacak ve bunları devletli toplumlardan bir kesintiyle ayıracaktır. Bu siyaseti sürdürme imkanı bulan toplumlar, devletli toplumun geçirdiği evrimi geçirmeden, kendilerine özgü bir zamanı yaşayarak, değişmeden ya da yöneten/yönetilen ayırımına uğramadan kalabileceklerdir. Bu spekülâtif sav, ilkel diye adlandırılan toplumlara, onların siyasi tarihsizliğinin yazılmasını gerektirecek, siyasi, sosyal, hukuki bir saygınlık kazandıracaktır. Ortak model üzerinde, onların da, insanlığın vazgeçilmez bir sorununa, kendilerini ve dünyayı anlamlandırma sorununa, özgül bir çözüm buldukları düşünülecektir. Bu çözüm, şu ya da bu biçimde, Yasa'yla/uygulama arasında bir bağ, "dünyevi düzenlenmeyle onu meşrulaştıran kaynak arasında" bir ilişki kurmaktır. Marcel GAUCHET, basit toplumların bu ilişkiyi, dünya ötesi bir odağa göre kendilerini anlamlandırarak ve üyelerine bir "anlam borcu" yükleyerek kurduklarını anlatır. Ancak Clastres'a gönderme yapan bu sav, Clastres'ın, bölünmemiş toplumları bölünmüş toplumlardan radikal bir kesintiyle –niteliksel açıdan– ayıran düşüncesini reddeder. Gauchet'ye göre, basit toplumların "anlam borcu" çerçevesinde kurdukları Kutsal Yasa/uygulama ilişkisi, dini bir çerçevede, geleceğin devletin tohumlarını atmaktadır. Bu ilk yapılanma sayesinde, toplumlar, devletli topluma ilerleyen yolda, yöneten/yönetilen ayırımına uğrayacaklardır: "Bu bağlamda, *dinin, devletin tarihi açıdan varolmasını sağlayan ön koşul olduğu* belirtilmelidir. Devlet, toplumla toplumun kökeni arasında çok önceden oluşturulmuş bir bölünmeyle karşılaştığı için kendisine üzerinde oturabileceği bir yer açabilmiştir" ("**Anlam Borcu ve devletin kökenleri. Ülkelerde din ve siyaset**"). Burada, Freud düşüncesini hatırlamamak mümkün değildir. "Anlam borcu", bir yönüyle, Freud'un bütünüyle bir olumsuzlama için kullandığı "yanılsama ağı" ya da "genelleştirilmiş aldatmaca" kavramlarından pek farklı değildir. Anlam borcuyla yöneten/yönetilen ilişkisinin ve devletin tohumları nasıl atılıyorsa, Eugène ENRIQUEZ'e göre sosyal bir gereklilik olarak ortaya çıkan yanılsama ağı da, benzer biçimde, devlete körü körüne itaate yol açmaktadır (*Sürüden devlete*). Emmanuel TERRAY, farklı bir yol izleyerek devletli topluma geçişi, toplumların periferisine itilen marjinal unsurların karşılaşmalarına bağlayacaktır. Bunu yaparken de, gerek Clastres'ın gerekse Gauchet'nin, özneyi, kişisel inisiyatif, sosyal bilinçaltının gerisine iten yaklaşımlarına karşı çıkarak, özel kararların belirleyiciliğine ağırlık verecektir: "Ki-

saca, tanrılaşıp bu büyük birliktelikleri –ki onlar Toplum, Halk, İktidar, Yönetici Sınıf’tır– söylevimizden dışlamak ve tarihi dramının gerçek aktörlerine ulaşmak uygun olacaktı” (“**Devlet, rastlantı ve zorunluluk**”). Clastres’in kesinti tezine bütünüyle karşıt bir örnek için de, devletin felsefi gerekliliğini kanıtlamaya girişen **Otfried HÖFFE**’nin, bu gerekliliği kabile toplumlarına kadar geri götüren savına değinilebilir “Modern devletin bazı görünüşlerinin ortaya çıkmadığı toplumlarda, hatta öndersiz diye adlandırılan kabile toplumlarında bile, hukuk ve devlet bağlamındaki adalet kavramına ek olarak, bir devlet ve hukuk niteliği de vardır. Toplamlar, özgürlüklerin birlikte varolmasını kurallandıran ve kendilerini kabul ettirebilecek bir zorlamaya bağlanmış yükümlülöklere sahip oldukları andan sonra, en azından, ana çizgilerle, devlet ve hukuk niteliği sunarlar” (“**Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır**”).

7) Yukarıda, siyasi iktidarın evrensel bir Yasa/uygulama ilişkisi olarak tanımlanmasıyla, yöneten/yönetilen ayırımına uğramayan toplumların da siyasi iktidarlđ toplumlar sayıldığı göröldü. Bu yapılmısaydı ya da bazı toplumlar siyasi iktidarsız ve kuralı toplumlar olarak devre dışı bırakılsaydı, bunları hukuk dışı saymak ve hukuka evrensel olmayan bir nitelik vermek gerekecekti. Oysa Yasa/uygulama ilişkisi insanlığın ortak modeliyse, bu ortak model kaçınılmaz olarak hukuki olacaktı.

8) **Norberto BOBBIO**, pozitivizmi şöyle tanımlar: “Pozitivistle pozitivist olmayanın (ister tabii hukuk kuramcısı, ister tarihçi okul yandaşı, isterse sosyolojik bir hukuk anlayışı yandaşı olsun) hukuk karşısındaki tavırları arasındaki farkı kısaca açıklamam gerekirse, bunu, hukuku *yaratı* ve *veri* olarak algılamak arasındaki fark diye açıklayabilirim. Pozitivist, hukukun tabiatı varolmadığına, toplumda varolmadığına, bunun yanı sıra onu keşfetmenin ve ortaya çıkarmının kesinlikle söz konusu olmadığına, buna karşılık hukukun her defasında bilinçli (ve aynı zamanda bilinçsiz) bir insan etkinliğinin ifadesi olup, bunun olsa olsa, –yorumun kendisinin de bir yaratma ya da sürekli yeniden yaratma edimi olduğu göz önünde bulundurularak– yorumlanabileceğine inanan kişidir” (“**Kelsen ve hukukun kaynakları**”). Bobbio’nun bu tanımına göre, örneğin Léon Duguit’yi pozitivist saymamak gerekecektir. Oysa **Lucien SFEZ** Duguit düşüncesi hakkında şunları söyleyecektir: “Reglade, haklı olarak, hukuki pozitivizmle sosyolojik pozitivizmi birbirinden ayırır. Durkheim yandaşı olan Duguit bu ikinci kategoriye girer. Bu hukukçunun, hukuki olmayan bir kategori içinde nitelendirilmesi kaçınılmazdır. Duguit, hukuki açıdan, daha çok tabii hukukçular kategorisi içinde yer alacaktır (insan tabiatının sonsuzluğu, adalet duygusu). Ama, bu yaklaşımını, yetersiz bir biçimde, bir başka yaklaşımla bileştirir: Adaletin evrimsel ve değışken içeriğı. Altını çizdiğimiz, gözardı edilmiş çelişki budur. Madalyonun bu yüzü, Duguit’nin sosyolojik pozitivist diye nitelendirilmesini sağlar” (“**Duguit ve devlet kuramı. Temsil ve iletişim**”).

9) Bunlara aracısız düzenlenen toplumlar adı da verilmektedir. Bir örnekle, bu toplumlarla devletli toplumları karşılaştırarak, her iki toplum tipinde arabulucunun nerede konumlanabileceğini aramaya çalışmak anlamlı olacaktır. Devletli

toplumda, geleneksel yöneten/yönetilen ayrımı, devlet/toplum hatta devlet/sivil toplum ayrımıyla ifade edilmektedir. Demek ki devletsiz toplum tipleri açısından böyle bir ayrımın hiçbir anlamı olmayacaktır. Bu benzeşmezlikten yola çıkarak, arabulucunun, farklı tiplerde niteliksel açıdan çok farklı kurumlar biçiminde belireceği, bunlar arasında hiçbir bağ kurulamayacağı ileri sürülebilir. Ya da bir başka yol seçilerek, yapısal farklılıklara rağmen, arabulucukla, sosyalik ve hukukilik temelinde, hangi ortak ihtiyaca çözüm arandığı sorulabilir. Bir başka deyişle, Yasa/uygulama ilişkisi çerçevesinde, arabulucuk kurumunun evrensel bir nitelik taşıyıp taşımadığı saptanabilir. Aracısız düzenlenen toplumlar-da, iktidarsız bir önder tipinin ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Uygulama gücü olmayan bu önder, bazen kral diye adlandırılrsa da, önderlik yapamaz. Toplum kendi kendini yönetmektedir ve bu yüzden iktidarsız önderin ortaya çıkışı ilk bakışta bir sırdır. Tabii tahmin yürütülebilir: Örneğin bu kişiliğin, masum görünse de, geleceğin güçlü önderliğinin ve sosyal bölünmenin bir habercisi olduğu söylenebilir. Bir başka yorumla, toplumun amansızca denetlediği ve eline güç vermediği bu önder, kendisini ve dünyasını anlamlandırmak üzere, toplumun kutsallıkla dünyevilik arasında kurduğu ilişkide yalnızca bir simgedir. Ya da bu adam küçük, kapalı ve şiddetli toplumların, kendi kendilerini yönetirken, özellikle haksızlıkların giderilmesi ve cezaların verilmesi aşamasında, çözümlenemez uzlaşmazlıklarla bölünüp parçalanmamalarını sağlayan bir arabulucudur. **Arthur Maurice HOCART** Winnebagolar'da arabuluculuğun nasıl işlediğini şöyle anlatacaktır: "Önder bir barış kurucudur ve kendisinden kabilenin iki üyesi kapıştığında araya girmesi beklenir. Bir tartışma sırasında birisi ölürse, önder katile gider ve ona bağlanmaya direnmemesini söyler. Katil razı olursa, kolları arkasından bağlanır ve önder onun önünde kutsal piposuyla yürür. Kurbanın ailesinin kulübesinin önüne geldiklerinde, önder onlara piposunun sapını uzatır. Bunu reddedebilirler; ancak ailé fertlerinden biri pipodan bir nefes çekerse, katil affedilir ve özgürlüğüne kavuşur. Kısacası, önder bir cinayet vak'asım, ancak kutsal bir pipoya ve herkesi davet edebileceği bir masaya sahip olma konumunu kullanarak ve mağdur tarafı bu pipoyu içmeye ve böylece suçluyula ilişkiye girmeye ikna ederek çözebilir". (*Krallar ve danışmanları*). Bu tür bir arabuluculuk, tüm aracısız düzenlenen toplumlarda gözlemlenen genel bir olguysa, sıra, aynı görüntüyü vermeseler de, başka arabulucuların farklı toplum tiplerinde bulunup bulunmadığını saptamaya gelecektir. Cevapların farklılığına rağmen, ihtiyaçların ortaklığı temelinde, arabuluculuğun evrensel bir olgu olduğu saptanabilirse, benzeşmezliğe dayanarak toptan reddetmeyle, benzeşmezliği önemsemeden toptan kabul arasında, ölçülü bir üçüncü yol bulunmuş olabilir. Modernler, devletle toplum arasına yerleştirecekleri bir arabulucuyu düşünebilmek için, farklı toplum tiplerinden ders alabileceklerdir.

10) Bağımsız bir devlet kuramının, kavramı, hemen hemen beş yüzyıllık geçmişi olan tarihi bir süreç içinde geçerli saymasını doğrulayan başka metinler de tanıklığa çağırılabilir: **Carl SCHMITT** bu doğrultuda, "XIX. yüzyılda, çok tabii bir şeyden söz edermişesine Atinalılar'ın, Romalılar'ın, Orta Çağ'ın ve

Aztekler'in 'devletinden' söz edilmesine alışılmıştı. Bu, arı ya da karınca devletinden sözetmek gibi esaslı bir hatadır" der. ("**Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet**") Alessandro PASSERIN D'ENTREVES, "Orta Çağ siyasi yazarlarının, modern anlamda "devlet"i, ne özünde ne de ad olarak tanıdıkları düşünülürse" derken, devlet diye adlandırılabilir bir yapılanmanın bulunmadığı bir dönemde, kavramdan söz edilemeyeceğini tutarlı biçimde savunur (**Devlet kavramı**). Jean-Pierre BRANCOURT'a göre, "Etat (Devlet) sözcüğünün Orta Çağ siyasi dil dağıncısına ait olmadığını saptayınca şaşırılmamak gerekir" ("**Etat'lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi**"). Bunu devlet kavramına modern kavramsal alan içinde bağlı olan tüm yan kavramlar için de ileri sürmek mümkündür. Ernst KANTOROWICZ "*patria*" kavramının Antik Yunan'daki anlamını araştırırken onun modern anlamda vatan sayılamayacağını, "o dönemde bu, siyasi değil felsefi ya da dini bir kavramdı" diyerek belirtir ("**Orta Çağ siyasi düşüncesinde 'vatan için ölmek'- pro patria mori**")

11) Peter HAGGENMACHER, "Vattel'in uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet" tanımını aktarırken, uluslararası düzlemde bile, modern devletin olası tek tanımının yapılabileceğini gösterir. Bu tanım, makul her devlet tanımı gibi, egemenlik, bağımsızlık, ulusal yasalara bağlılık, tüzel kişilik (kurum), ulus kavramlarını yan yana getirecektir: "Hiçbir yabancı güce bağımlı olmadan, hangi biçim altında olursa olsun, kendi kendini yöneten her Ulus, bir Egemen devlettir. Hakları, tabii olarak, herhangi bir devletinkiyle aynıdır. Uluslararası Hukuk Yasaları'na bağlı tabii bir Toplum'da birlikte yaşayan tüzel kişiler bunlardır. Bir Ulus'un bu büyük Toplum'da yeralma hakkına sahip olması için, gerçekten egemen ve bağımsız olması, yani kendi otoritesiyle ve Yasaları'yla kendi kendini yönetmesi yeterlidir" ("**Vitoria'dan Vattel'e uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet**"). Yalnızca modern düşünceye özgü kurucu bir kavram olan egemenliğin devleti düşünebilme açısından ne denli önemli olduğunu ısrarla tekrarlamak gerekir. Egemenlik modern meşruiyet ilişkisini anlatan bir kavram olarak, Yasa/uygulama arasında modernite öncesinde kurulan ilişkiden bütünüyle farklı bir ilişkiyi anlatır. O artık kayıtsız şartsız ulusundur. Yönetici meşruiyetini kutsal bir odaktan değil, dünyevi bir odaktan almaktadır. Egemenliğin "süreklilik" unsuru sayesinde, dünya ötesi sürekliliğin yerine artık ulusal düzlemde dünyevi süreklilik geçmiştir. Bu sayede uygulamayı belirleyen yeni yasa odağı kalıcı (kurumsal) bir konum kazanmıştır. Egemenlik yalnızca bu modern dünyevi çerçevede bir anlam taşıyabilir ve de bu çerçevede devlete laik modern anlamını kazandırabilir. Gérard MAIRET'nin deyimiyle o "iktidara ilişkin bütünüyle laikleştirilmiş bir anlayışı ve yalnızca dindışı güç olarak tanımlanmayı gerektirir" ("**Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu**"). Ancak Mairet modern devleti egemenlikle tanımlarken, "egemenlik Yasa'yla uygulamanın dünyevi düzlemde bir araya gelmesidir" der. Bu tanım mutlakiyetçi yapılanma açısından geçerlidir. Yasa söyleme ve uygulama gücü, mutlakiyetçi yapılanmada aynı elde toplanır. Ancak bununla yetinilirse, modern yapılanmanın liberal boyutu gözden kaçırılır. Liberal düşünce, dünyevi düzlemde de olsa,

önce “kuvvetler ayrılığı”na, sonra da devlet/sivil toplum ayrılığına başvurarak, Yasa’yla/uygulamanın (yasamayla/yürütmenin) arasını açıp modern ilişkiye yeni bir görünüm kazandıracaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki, modern meşruiyet ilişkisi olarak düşünülen egemenlik, bu haliyle, modern kavramların en soyutudur. Bu yüzden, egemenliği modern yapılanma dışında kullanmak kadar (Papa’nın egemenliğinden ya da tanrısal bir egemenlikten söz etmek gibi), kullanılan gerçek bir gücü anlatmak için ondan yararlanmak da (kralın ya da bir sınıfın egemenliğinden söz etmek gibi) uygun değildir. Egemenlik her şeyden önce modern bir dogmadır. Léon DUGUIT bu dogma hakkında şunları söyleyecektir: “Ulusal egemenlik dogmasına inanç, bugün artık düşüşe geçmiştir; belki de günümüzün gençleri, onun bütünüyle ortadan kalktığını görecekler. Ama onun yerini bir başkasının almayacağını umma cesareti gösteremiyorum; belki de herhangi bir bolşevik din, kuşkusuz ulusal egemenlik dogmasından daha az verimli ve daha az insani biçimde, bu yeri dolduracaktır” (**Egemenlik ve özgürlük**). Yine de, ulusal egemenlik dogmasının iki dünya savaşı gören bu yüzyıl boyunca ne kadar etkili olduğu –hatta bir bolşevik dinden bile daha kalıcı olduğu– düşünülürse, Duguit’nin öngörüsünün çok da gerçekçi olmadığını kabul etmek gerekecektir.

12) Siyaseti kirli bir etkinlik olarak sunduğu savıyla, Machiavelli’yi şeytani bir siyasetin yaratıcısı diye suçlayanlar önemli bir yanılğı içindedirler. Machiavellizm, Machiavelik sözcüklerini sık sık kullanan bu söylem, öncelikle Machiavelli düşüncesini premodern düşünceyle tutarlı bir biçimde karşılaştırmadığından, bu düşüncedeki modern ahlak-siyaset ilişkisine gerektiği yerden bakamaz. Sonra da modern sistem içinde, Machiavelli’nin yarı-modern düşüncesiyle “devlet mantığı”nın aynı şey olduğu varsayımıyla, çifte bir yanılığa kapı açar. Machiavelli’nin tohumlarını attığı modern düşünce “aşkın değerler/olan” ilişkisini kırmış, dünyeviliğe yeni bir anlam kazandırmıştır. Düşüncenin özelliğini de burada aramak gerekir, yöneticiye önerdiği ve haksızca “ahlaksızlık” diye nitelendirilen davranış biçimlerinde değil. Otto GIERKE Orta Çağ’da tabii yasa-ahlak-hukuk-siyaset ilişkisini şöyle değerlendirir: “Orta Çağ siyaset kuramcıları, devletin sadece hukuki temele değil, ahlaki ve tabii gerekliliğe de dayalı olduğu konusunda neredeyse oybirliğine varmışlardı” (*Orta Çağ’da siyasi kuramlar*). İşte Machiavelli Orta Çağ’ın tabii yasayla/siyaset arasında kurduğu bu meşruiyet bağı (Yasa/uygulama arasındaki zorunlu ilişki olarak skolastik siyasi iktidar ilişkisi) kesecektir. Bunu yaparken bütünüyle modern olamadığından, yani yeni bir meşruiyet bağı oluşturamadığından, dünyevi yönetimin sonsuz keyfililiğine ulaşır. Ama modern dönemle/skolastik dönem arasında kalan bu konuyla bile yeterince önemlidir. Çünkü o, siyaseti ya da dünyevi uygulamayı, onu ikincil, önemsiz, kirli kılan bir değişmez odağın, Tanrısal ya da tabii yasanın bağlayıcılığından kurtarmaktadır. Bir başka deyişle, siyaseti kirleten değil, tersine siyasete modern ağırlığını kazandıran, onu şeytanın gölgesinden kurtaran öncü Machiavelli’dir. Skolastik düşünce açısından, ahlaksızca yapılmadığı zaman bile, en azından ahlaksız yola getirilirken, siyasetin ister istemez buluştuğu bir

ahlaksızlık sözkonusudur. Oysa Machiavelli siyaseti ya da uygulamayı bağım-sızlaştırırken, onun ahlaki çerçevesini de değiştirmekte, onu ahlak-dışı kılmaktadır.

13) Birey kavramı yalnızca modern kavramsal alan içinde anlam taşır. Eşitlik, özgürlük ve hak kavramları için de aynı şey geçerlidir. Devlet ancak eşitlenmiş ve özgürleşmiş atomlar (modern uyruklar) üstünde varolabilir. Antik Yunan'da ya da Roma İmparatorluğu'nda ya da feodal yapılanmada bir devletin varolamayacağı bu ölçüte dayanılarak da söylenebilir. Köleciliğin ya da kast sisteminin geçerli olduğu toplumlar kendilerini modern anlamda düşünemeyen toplumlar olarak kalacaklardır. Devletli toplum diye adlandırılan merkezi yapılanma, gücü onunla paylaşabilecek ara kurumlarla birlikte düşünülemez. Devlet mantığı arakurumların ortadan kalktığı merkezileşmiş bir düzlemde, eşitlenmiş, özgürleşmiş ve Tocqueville'in deyimiyle "yalnızlaşmış" uyruklarla dolaysız bir ilişki kurmaya yönelir. Louis DUMONT şöyle diyecektir: "Bireycilik", "atomculuk", "sekülerizm" gibi ifadeler, çoğu zaman modern toplumu geleneksel türde toplumlara kıyasla nitelemeye yarar. Özellikle de, kast toplumuyla modern batı toplumunu birbirinin karşısı olarak sunmak genelgeçer bir ortak eğilimdir. Bir yanda özgürlük ve eşitlik, diğ erinde birbirine bağımlılık ve kademelenme ön plandadır" ("Doğuş. XIII. Yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet"). Kast sisteminin geçerli olduğu toplumlarda ya da kölec i toplumlarda modern anlamda hakkın düşünülemeyeceğini ileri sürmek abartılı olmayacaktır. İnsanların, en azından ilkesel olarak, eşit ve özgür olduklarının savunulamayacağı bir düşünsel alanda hak kavramının varolabileceğini söylemek anlamsız olurdu. Tabii burada, yöneten/yönetilen ayrımının bulunmadığı bölünmemiş toplumlarda mutlak bir eşitliğin varolduğu ileri sürülerek yukarıdaki sava karşı çıkılabilir. Ancak mekanik dayanışmalı bu toplumların üyelerinin toplumun amansız baskısı altında oldukları, bağımsız davranma özgürlüklerinin sıfırlandığı ve toplum içindeki farklılaşmamış konumları yüzünden (işbölümü yokluğu nedeniyle) en ufak bir bireysellikten söz edilemeyeceği unutulmamalıdır. Dumont da aşırı eşitlenmenin bireyselleşme demek olmadığını söylerken, bir başka düzlemde, bireysellikte eşitlik arasında doğrudan bir ilişki kurmaktan kaçınmaktadır.

14) Hans Kelsen "devlet görece merkezileşmiş bir hukuki düzendir" derken (*Saf hukuk kuramı*) modern devletin ulusal sınırlar içinde geçerli tek hukuk sistemiyle özdeşleştiğini belirtir. Bu sav, kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi olarak modern devletin, ona özgü bir meşruiyet ilişkisi olan Yasa/uygulama ilişkisiyle özdeşleştiği savıyla uyum içindedir. Bu sav aynı zamanda hukuki merkezileşmeyi laikliğin temel özelliği sayan anlayışla da uyum içindedir. Ancak sözkonusu merkezileşmenin bütünüyle dünyevi bir çerçevede düşünüldüğünü ısrarla hatırlatmak gerekecektir. Böylece, tek hukuk sistemine ağırlık veren bir laiklik tanımına, modern toplumun kendisini dünyevi yasa yaratıcı (ulus) olarak düşünmesi unsurunu eklemek, gereksiz bir tekrar da olsa, yerinde olacaktır.

15) Modern düşünce premodern düşüncenin ardından ona karşı oluştu. Bunu da özellikle "ne adına, hangi hakla yönetiyorsun?" sorusuna, skolastik

düşünceden çok farklı bir cevap vererek gerçekleştirdi. Yönetime meşruiyeti dünya ötesi kaynakta arayan skolastik düşünce karşısında, meşruiyeti dünyevi kaynakta buldu. “Tanrı adına”nın yerine “Ulus adına”yı yerleştirdi. Bu, ulus devleti ulus devlet yapan özellikti. Şimdi modernizmin ve egemenliğin, ulusallığın, dünyeviliğin... sorgulandığı bir aşamada, premodern taleplerin de belirmesiyle, “modernitenin sonu skolastik zihniyete geri dönüş mü olacak?” sorusu sorulabilir. Leo STRAUSS, *Tabii hak ve tarih* adlı kitabında, bu soruya “olumsuz” bir cevap vermektedir: Devlet düşüncesinin, ulusallığın ve egemenlik kuramının geleneksel anlamlarını kaybettikleri doğruysa, bunun dünyayı ulaştıracağı yer, “ulusal egemenlik yerine tanrısal hakimiyet” ya da premodernitenin skolastik meşruiyet ilişkisi olmayacaktır. Düşünülebilecek olan gerçek yenilik, olsa olsa, Tanrısal ya da tabii olduğu için değil, yalnızca ulusal sınırların pozitif belirleyiciliğini aştığı için evrenselleşen, herkes için değişmez ve vazgeçilmez nitelik kazanan, küresel nitelikli bir insani (pozitif) Yasa’nın (örneğin evrensel bir haklar dizgesi) bağlayıcılığıdır.

Devlet ve Ben

*Bir devlete benzetiyorum kendimi.
İşim gücüm bitmiyor.
Bir türlü yerleşemeyorum odamda.
Her istediğim kitabı alamıyorum
Planlar içinde geçiyor ömrüm,
Başlayıp tamamlayamıyorum.*

*Bir devlete benzetiyorum kendimi.
İçindeki hükümetin gidişini anlamıyorum.
Yıllar ötesini düşünür düşünmez
Hemen mesud ve zengin oluyorum.
Nedense geçmiş günler unutuluyor.
Tarih kitabı gibi hatıra defterlerimi okuyorum.*

Özdemir Asaf

Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset*

Bin yıllar boyu insanlar tanrılara, toplumlarsa başkalarının eylemlerine ya da öteki dünyadan, bilinmezden gelen emirlere, isteklere bir *Anlam Borcu* yüklediler. Bu *Anlam Borcu*'nun ifade biçimleri aracılığıyla, dini inancın hem en temel şekline hem de en yaygın biçimde karşımıza çıkan varlık nedenine erişmek mümkündür. Bizim burada asıl olarak geliştirmek istediğimiz düşünce, devlet sorununun anahtarının din olgusunun derin köklerine yakın bir yerde aranması gerektiğidir. İnsanoğlunun kendisini, tarih çağlarından ve kültür çevrelerinden bağımsız olarak, neden hep *borçlu* olarak gördüğünü anlamak, toplumların kendi varlık nedenlerini kendileri dışındaki bir olguya neden bağladıkları sorusunun yanıtını bulmak, aynı zamanda insanlığın belli bir döneminde devletin neden ortaya çıktığını anlamak demektir.

Toplumun ilk ortaya çıktığı aşamadan beri tartışılmaz somut bir olgu olarak kendisini kabul ettiren din olgusunu aştığımızda, sosyalliğin en

* *Libre 4*, Payot, Paris 1977.

derin noktasında yer alan bir yapıyla karşılaşırız. Nitekim, devlet bu yapının somut bir aşamada ete kemiğe bürünmüş halini, din de yine aynı yapının özel bir ifade biçimini oluşturur. Varoluşumuzu tanrılara, yani bizden farklı bir mahiyeti olan varlıklara borçluyuz dediğimizde, bir anlamda bir bütün olarak toplumun oluşumunu açıklayan, tümüyle *siyasi* bir önerme ortaya atarız. Bu borçluluk düşüncesinin özünde, bir toplumun, bir insan topluluğunun varlığını birebir çağrıştıran ilkel mantığın gerekirciliği yer alır. Bu mantık dizgesini izlediğimizde, tabiatüstü güçlerle donanmış kurucu atalar (alacaklılarla) borçlular (yeryüzü sakini mirasçılar) arasındaki dini ilişkiden hareketle, bir sosyal ortam doğurmaya elverişli ilksel eklemler sistemine erişebiliriz. Bu çerçevede hem din hem de siyasi iktidarın farklılaşmışlığına dayalı yönetim biçimi, ikincil, türemiş kurumlar olarak karşımıza çıkarlar. Kutsallığa olan kurucu borç bizi, hem siyasi iktidarın farklılaşmasını engelleyebilecek aygıtın tabiatına, hem de aynı aygıtın devlet şekline olası dönüşümünün nedenine götürür. Bir başka deyişle, böylelikle, hem devletsiz toplumlarda hem de devletle yönetilen toplumlarda ortaklaşa bulunan bir noktaya ulaşmış oluruz.

Ortaya attığımız sorunu, “devletin ortaya çıkışı insanlık tarihinde mutlak bir dönüm noktasına mı işaret etmektedir?” sorusu ekseninde de dile getirebiliriz. Soruyu başka türlü sormak gerekirse, farklılaşmış siyasi iktidarın oluşumu insan toplumlarının tarihinde kökten bir dönüşüme, *ex nihilo* yoktan varolan bir oluşuma mı denk düşmektedir? Bu soruya, din olgusunun yorumunda ısrarlı bir biçimde karşımıza çıkan verilerden edindiğimiz kanı doğrultusunda, hayır yanıtını veriyoruz. İnsanlar alemiyle, bu alemden uzaktaki anlam kaynağı arasındaki evrensel ilişkiye hükmeden mekanizma yakından incelendiğinde, bu olgunun sonuçları kadar nedenleri hakkında da sorular sorulduğunda, devletin oluşumunun o ana dek hiç rastlanmamış yeni bir sosyal yapılanmanın ortaya çıkmasından çok, toplum bünyesinde zaten varolan bir yapılanmanın başka bir biçime dönüşmesinden ibaret olduğu konusunda ikna olunacaktır. Tabii ki bu önemli bir dönüşümdür, ancak, hiçbir şekilde yepyeni bir oluşum değildir. Bu dönüşüm sonucunda ortaya çıkan devlet, sosyal bünyede zaten varolan ve toplum sıfatına hak kazanan bir örgütlenmenin varlığından kaynaklanan bir bölünmenin yeni bir çehreye bürünmesinden başka bir şey değildir.

Bu saptamayı yaparken, toplum bünyesinde yönetilenlerle yönetenler arasında meydana gelen bölünmeyle ortaya çıkan ciddi kesintiye önemsiz addetmiş olmuyoruz. Aynı topluma ait olmalarına rağmen, sözcüğün tam anlamıyla birbirinden farklı nitelikler edinmiş olan bireyler arasındaki

bağımlılık ilişkisinin varlığı, ellerinde karar verme yetkisini ve dolayısıyla hem gücü hem de meşruiyeti bulunduran bir tabakanın topluluk içinde diğerlerinden farklılaşması... Tüm bunlar, bir anda gerçekleşen, sonuçları kestirilemez etkiler doğuran ve insanlık serüveninde yeni bir çığır açan önemli değişikliklerdir. Tüm bunları yadsımayı düşünmüyoruz. Yalnızca şu soruları sormakla yetineceğiz: Tebayla efendiler arasındaki bu düzey farklılığının, yönetenlerle yönetilenler arasına ustalıkla yerleştirilen bu mesafenin, topluluğun içinden çıkan bir erk lehine siyasi iktidardan yoksun bırakılmasının *hiç mi temeli yoktur?* Tüm bu olguların, daha önceki toplum biçimlerinde, açık ya da örtülü benzerleri yok muydu? Bu soruya yanıtımız, bu olguların ilk önce bir tabi oluşun, ardından da, ikinci bir aşamada ortaya çıkan bir iktidardan yoksun kalmanın sonucu olduklarıdır. Nitekim bu tabi oluş ve ardından ortaya çıkan bu yoksun kalış, insanların kendi dünyalarının düzenini başkalarının müdahalesine borçlu oldukları yolundaki derin inançlarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu tabi oluş ve yoksun kalış devletin iktidara el koyuşundan ve bunun ardından ortaya çıkan hükmetme gücünden çok farklı nitelikte olgulardır. Çünkü, anlamı sahiplenilen efendilerle ölümlüler topluluğu arasındaki ayrışma biz insanoğulları arasında değil, varlarla yoklar, elle tutulur yaşayanlarla öteki alemin efendileri arasında gerçekleşmektedir. Öyle ki, bu ayrışmada tüm insanlar, görünmez tebası olarak bütünüyle eşit konumdadırlar. Dolayısıyla ileride göstereceğimiz üzere, görünmeze bağımlılık, insan toplumu içinde, efendilerle teba arasında bir bölünmenin ortaya çıkmasını engellemek amacı üzerine oturtulmuştur. Ancak, yine de bir yoksun kılma ve tabi olma ilişkisi vardır. Devlet, kendisinin efendisi olarak kalan, kendi örgütlenmelerini kendileri oluşturabilen ve bunu ortak rızaya dayalı olarak değiştirebilen toplumlarda ortaya çıkmamıştır. Devlet, kendi varoluşları üzerine söz söyleme yetkisinden yoksun olduklarını düşünen, kendi iç örgütlenmelerinin dışarıdan belirlendiğine, bir dış odak tarafından meşru kılındığına inandıkları için bu örgütlenme üzerinde kendilerine bir hak tanımayan toplumların ardılı olarak ortaya çıkmıştır. Devletin oluşumu, kuşkusuz, toplum açısından, anlam odağı ve meşruluk kaynağıyla kendisi arasındaki ayrılığı tanımlama biçiminde önemli bir dönüşümü ifade etmektedir. Ancak bu ayrılığı yaratan devlet değildir. Devletten önce de, sadece, kendi kurucu ilkelerini, kendi örgütlenme biçimlerinin kökenini, kendi kurallarının ve törelerinin varlık nedenini kendilerinin dışında arayan, bölünmüş iktidarlı toplumlar varolmuştur. *Sosyal kuruluşun dışsallığı devletten önce varolan bir olgudur.* Bu dışsallık insanlık tarihinin ilk olgularından birisidir. Devletin ortaya çıkışıysa, bu tarih

içinde gecikmiş –hiç kuşku yok önemli, ama yoktan varolmayan– bir dönüşümü ifade etmektedir. Devlet, toplumdaki bölünmüşlüğü tam bir açıklıkla ortaya koymasıyla, toplum üyelerini yönetenlerle yönetilenlerin ayrı tabiatlara sahip insan türleri olduklarına inandırmasıyla, bireylerin kendilerini tanımlama noktasında öylesine bir ayırım yaratmıştır ki, genel olarak, bu sosyal yapılanma biçiminin kendisinden öncekilere hiç benzermediği inancı oluşmuştur. Devlet, aslında, insanın insana başka bir anlam yüklemesi, emretme / itaat etme bölünmesinde bir küme insanın bir diğer küme insana yabancılığı anlamına gelmektedir. Ancak devlet, sosyal dokuya zerkettiği bu ayrımı kendi köklerinden almamaktadır. Bu ayırım daha önceden vardır. Devlet sadece, daha önce toplumun dışından toplumu idare eden bu ayrımı toplumun bünyesine dahil etmiştir. Ve eğer devlet ortaya çıkabilmişse, bu, toplumun kendisini kendisi olmayan başka bir şeyde yansıtmayı, kendi anlamını borç yükü altında düşünmesi yolundaki gizemli zorunluluğun varlığı sayesinde. Devletin kökenini, sosyal bütünlüğün bir iktidar odağı yaratılması üzerine ortadan kaybolduğu anın çok öncesinde, insanların toplum olarak bir araya geldikleri andan başlayarak ortaya çıkan, kendi kaderine hakim olamama olgusunu doğuran zorunlulukta aramak gerekmektedir.

Tabii bununla, devletin, toplumların ortaya çıkışından beri varolan gözle görülür bir gelişimin sonucunda oluştuğunu ve insanlık tarihinin sadece daha gelişkin toplum biçimlerinin ortaya çıkışından ibaret olduğunu söylemiyoruz. Devlet, iddiamıza göre, kendisinden önceki tüm toplum biçimlerinde varolan, “toplumun kendisine dışsallığı” boyutu üzerinde temellenmektedir. Ancak bu, söz konusu dışsallığın günün birinde *zorunlu* olarak iktidarın bölünmüşlüğü haline dönüşeceği anlamına gelmektedir. Kendisini bu anlam borcu kanalıyla ifade eden ilk sosyal çekirdeğin yapısında, bir iktidar türünden bir diğerine geçilmesini sağlayacak dinamik bir ilke aramak boşunadır. İlkel toplumlarda dışarıya karşı borç, siyasi iktidarı toplumun kendisinde tutma amacına yönelmiştir. Devletli toplumlardaysa, ötekine borç siyasi iktidarın farklılığını meşrulaştırır. Dolayısıyla, bu iki sistem birbirine eşdeğirdir. Aralarında, bir sistemin diğerini içermesini ya da bir sistemin diğerine göre *a fortiori* (daha güçlü bir nedenle) daha gelişmiş sayılmasını gerektirecek herhangi bir mantıksal geçiş yoktur. Ancak, bu her iki sistem de, toplum olarak tanımlanabilecek bir sosyal yapının varolmasını sağlayan *aynı* ilksel bağları / eklemeleri üstlenip yöneten iki farklı ve türdeş olmayan modeli ifade etmektedir. Devleti yepyeni bir sosyal oluşum olarak kabul etmememizin nedeni, onu tarihin normal ve öngörülebilir akışı içine yerleştirmek istememiz

değildir. Devlet, adına toplum denilen sosyal yapılanma biçiminin ortaya çıkışından beri varlığını koruyan bu gizemli kendini anlamlandırma zorunluluğunun, özü gereği kendisini bir zorunluluk olarak ortaya koymayan, ama değişik biçimler alması da kaçınılmaz olan öngörülemez çehrelerinden birisidir. Evet, bu kendini anlamlandırma zorunluluğu ezelden beri varlığını koruyor, ama ebediyete dek süreceği konusunda bu kadar emin olamıyoruz. Çünkü, özü tekrarlayan bu yeni biçimlenmeler sayesinde, toplumu toplum yapan görünmez zorunluluğun bilincine varmaktayız. Bu zorunluluğu gün ışığına çıkarmak, onu keşfetmeyi öğrenmek, insanlığın gerçekleştirdiği yapılanmaların tümünün ezelden beri tabi olduğu görülmez sınırların yavaş yavaş ortadan kaldırılması işlemini başlatmak anlamına da gelmektedir, değil mi?

İlkel dinlere ilişkin çok sayıda ve birbirinden farklı kuram bulunmaktadır¹. Burada bu kuramları eleştirel bir incelemeye tabi tutma niyetinde değiliz. Tüm bu kuramlar, değişik karmaşıklık derecelerinde olmakla birlikte, dinin bir *kurum* olmadığı inancını tekrar etme noktasında birleşmektedirler. Dine, sosyal dokunun içinde, ortaklaşa saptanmış inançlar sistemi ve en ince ayrıntısına dek kurallandırılmış törenler bütünü olarak, *kurulmuş* biçimde rastladığımız bir gerçektir. Dolayısıyla, kimse dinin *kurumsal* yönünü inkar etmeyi düşünmemektedir. Ancak dinden açık bir biçimde esirgenen, bir *kurucu* ameliye gerçekleştirme, toplumun yapmış olduğu *tercihi* belirten bir yaratıcı eylem ortaya koyma, işlevi daha önceden *kararlaştırılmış* olan bir düzeneğin parçası haline gelme yetisidir. Satır arasında geçirtililiyor bile olsa, dini ortaya çıkaran şeyin bir zorlama olduğu savlanmaktadır. Böylece dini inanç, içinde olağanüstü güçlere sahip yaratıkların kol gezdiği düşlerle süslü ilkel kafaların ortaya çıkardığı bir zorunluluk olarak sunulmaktadır. İnsan, imgeleminde yarattığı hortlakları olağanüstü güçlerle donatmaktan başka ne yapabilir ki? İnsanın mitolojik varlıklar oluşturmalarının nedeni, düşlerinin ve karabasanlarının içine otistik bir biçimde kapanmasıdır. Bu yaygın inancın karşı kutbundaydı, dinin varlık nedenini, kendisine ölçsüz bir biçimde düşmanca davranan bir tabiata karşı savunmasız kalan bir yaratığın karşılaştığı zorlukları tabiatüstü güçlerle açıklaması olgusunda arayanlar yer alır. İnsanların ancak çok zayıf olanaklarla donanabildiği bir ortamda, batıl inançlara ve korkulara dayalı bir saygı nasıl olur da tabiatüstü güçleri ortaya çıkarmaz? Ya da, insanlar kendi korkunç yalnızlıklarını ve yoksunluklarını başka türlü nasıl gizleyebilirler? Tanrıların varlığı, insanların, üzerinde yaşadığımız bu dünyanın kendileri için yarolduğuna ve tanrıların müdahalesi aracılığıyla tabiat üzerinde egemenlik kurduklarına

inandırılmalarıyla, bir ölçüde ferahlama sağlayan bir sığınaktır. Bu temel tez ekseninde dönen birçok farklı versiyon bulmak mümkündür. Tüm bu sözde açıklamalar, karşı konulamaz bir gereksinim noktasına gelip dayanmaktadır. İlk insanlar öyle bir yapıya sahiptiler ve varoluş koşulları da öylesineydi ki, bir öteki dünyaya inanmak zorundaydılar. Tabiatüstü güçlerin müdahalesine inanmaksızın yaşayabilmeleri mümkün değildi. Din, bu insanlar için tek çıkış, zorunlu tek yöndü.

Din olgusunu sosyallik mantığı çerçevesinde ve bir kurum olarak tanımlama kaygısını ciddi bir biçimde taşıyan Durkheim'da bile aynı düşünceye rastlanmaktadır. Ne bilinçaltının karanlıklarına dalış, ne de kendisini çevreleyen muazzam tabiat güçlerinden duyulan korkuya verilen zorunlu yanıt: Durkheim, dini sosyal bilincin yarattığı zorlamayla, bir toplumun kendi sosyal kimliğini yaratma gereksinimiyle açıklamaktadır. Eğer din varsa, bunun nedeni, toplum halinde varolma duygusunun bireysel inançlardan bağımsız, nesnel ve ortak bir inançta somutlaşması zorunluluğudur. Bir toplumun varolması ve varlığını sürdürmesi için, toplumu oluşturan bireylerin, bir biçimde, sosyallik olgusunun kendi kişisel varoluşlarına göre mutlak biçimde daha üstün olduğuna inanmaları gerekmektedir. Tabiatüstü varlıkların üstün güçlerine olan inanç bu işlevi yerine getirmektedir. Kutsal güçlerin çehresinde somutlaşan, sosyallik bilincidir. Aslında birer birey olan insanlar, tanrıları aracılığıyla, kendi soyut birlikteliklerine tapınmaktadırlar. Dolayısıyla, dini hayat aslında sosyal bir icattır ve ancak toplumun birlikteliğini ve sürekliliğini sağladığı ölçekte anlam kazanmaktadır. Pekala, bu bakışın dine, bizim anladığımız anlamda bir *kurum* statüsü sağladığı söylenemez mi? Ne yazık ki bu açıklama tarzı da mutlak zorunluluk şemasından çok uzakta değildir ve bu nedenle de, bizim bakış açımıza, ilk anda görüldüğünden çok daha az yakındır. Evet, Durkheim'ın din olgusunu bir ölçüde sosyal olgunun bir parçası, toplum tarafından toplum için yaratılmış bir olgu olarak gördüğü doğrudur. Ancak, bu olgu sosyallığe öylesine içkindir ki, *toplumun din olmaksızın varolması mümkün değildir*. Din toplumun yarattığı bir olgudur, ancak bu yaratılış, son aşamada, toplumun ortaya çıkmasıyla iç içe geçmiştir. Bir toplumun toplum sıfatını kazanabilmesi için dinle donanmış olması gerekmektedir, çünkü toplum sonsuza dek varlığını sürdürebilmek için, kendisini, insana egemen olan güçlere tapınma aracılığıyla tanımlamalıdır. Din kurumunun yaratılması dışında başka bir yol, başka bir olası çıkış yoktur. Dolayısıyla, Durkheim'ı izlediğimizde klasik bir zorlama düşüncesi çerçevesinde kalırız. Durkheim, din olgusunu gerçek anlamıyla bir kurum olarak kabul eden, yani dini toplum tarafından yaratılmış,

dolayısıyla da toplumun her an için alabileceği başka bir kararla ondan vazgeçebileceği bir kurum olarak kabul eden düşünce tarzından uzakta kalmaktadır. İnsanoğlu dine mahkum değildir. Bir araç olarak dini seçmiştir ve şu sıralarda da bu araçtan vazgeçmek üzeredir. Kaldı ki, bu yolu hiç seçmeyebilirdi de. Üzerinde düşünülmesi gereken nokta, neden bütün toplumların kendi kendileriyle bir dini anlaşıma yapma seçeneği karşısında kaldıkları ve sonuçta anlamlarını ve varoluş nedenlerini kendilerinden başkasına borçlu olduklarını kabul etme yoluna başvurdıklarıdır.

Durkheim'dan beri, din olgusu üzerine yürütülen etnografik düşünce belirgin bir biçimde gerilemiştir. Bu düşüncenin ilerleme kaydettiği alan, mitik düşünce ürünlerinin ve ilkel inançların içinde akageldiği katı sistemlerin iç çözümlemesiyle sınırlıdır. Bu alanda kaydedilen ilerlemelerde, özellikle Lévi-Strauss'un getirdiği açıklamalar belirleyici nitelikte olmuştur. Buna karşılık, ilkelerde dini düşüncenin varlık nedenine ve yerine getirdiği sosyal işleve ilişkin noktalarındaki gerileme oldukça çarpıcıdır. Durkheim, en azından sorunu, üstelik de büyük bir titizlikle ortaya koymaktaydı. Oysa, Lévi-Strauss'a kadar, her şey bu sorun ortaya konmaksızın ele alınmaktadır. Acaba, sorun çözümlenmiş olarak mı kabul edilmektedir? Açıkçası, ilkelerin ne düşündüklerini ve nasıl düşündüklerini sorgulamak uygun, ancak, neden böyle düşündüklerini ve bunun sonuçlarının ne olduğunu sorgulamak uygunsuz kaçır diye düşünülmektedir. Üstelik sorun, ayrıntılı bir incelemenin sonucunda incelenmeye değmeyeceği anlaşıldığı için değil, herkesçe, üzerinde hiç düşünülmeksizin, bir çırpıda kabul edilivermiş bir cevabı olduğu için rafa kaldırılmıştır. Lévi-Strauss'un yaban düşüncenin kökeni ve tabiatı hakkındaki düşüncelerini biliriz. Yaban düşünce, daha sonra ussal düşünce olarak adlandırdığımız düşünce yapısı içinde evcilleşecek olan, her türlü düşüncenin temeli olarak kabul edilen ve hatta son aşamada beyinsel düzenlenmeye de katkıda bulunan mantıksal şemalar barındırmaktadır. İlkel insanlar kurumların emrettiği şekilde değil, düşünsel düzenin ilkel ve kendiliğinden biçimleri içinde düşünürler. Bu vahşilerin yaptığı, bir düşünen varlığın kendisini ifade edebileceği bir farklılıklar ve karşıtlıklar dağarcığını kendilerince işleyerek canlılar evrenine yeniden yansıtmaktır. Böylelikle kendimizi yeniden, yukarıda saymış olduğumuz yorumlama biçimlerinin dar çerçevesi içinde buluruz: İlkel toplumlarda dini-mitik yapıların çerçevesini belirleyen şey, düşünsel evrenin temel zorunluluklarıdır. İlkel düşünce, düşünceyi düşünce yapan mantıksal ilkelerin hem yöntemsel hem de mantıksal sunumundan ibarettir. Başka bir deyişle, vahşilerin bundan farklı bir biçimde düşünebilmeleri olanaksızdır.

Ancak, ilkel düşüncenin bir yönü, bizim özellikle üzerinde durmakta olduğumuz dini içerikli, yani kendisini görünmez bir öteki dünya teması çevresinde ifade eden yönü yukarıda özetlenen biçimdeki bir yapısal bakışla pek fazla açıklanamaz. Eğer, yaban düşüncenin kültürel dünyayı tabiata göre düzenleme yöntemini Lévi-Strauss'u izleyerek anlamaya kalkarsak, bu düşünce sisteminin neden kutsalla dünyevi, görünür güçlerle tabiatüstü varlıklar, her şeyin kurucusu-yasakoyucusu atalarla bunlara borçlu insanlar arasında bir ayırım göttüğünü çok iyi kavrayamayız. Tam bu noktada, bütünüyle mantıksal ve kategorik bir zorunluluğun müdahalesine indirgenemeyecek denli karmaşık bir düşünce içeriği karşımıza çıkar. İlkel nedenlerin ve bunları izleyen amaçların düzeniyle bu alemin yapısı arasındaki sistematik ayırımın, bu alemle onu harekete geçiren ve meşru kılan nedenler arasına konulan mesafenin nedeni ne olabilir? Bu sorulara, düşüncenin içsel düzeni kurgusuyla yanıt verilemez. Aynı şekilde, yapısal antropolojinin yanı başında kaba Marxizm'in eski "doğrular"ının yeniden ortaya çıkıvermesine de hiç şaşırmamak gerekir. Üretici güçlerin gelişmişlik düzeyi unsuru, dini-mitik yapıların, her türlü düşüncenin ilkel yaratıcılarının tabiatıyla açıklanmasında, ortaya çıkan önemli bir boşluğu doldurur. Böylelikle, bir taktik ittifak ortaya çıkar. İşte tarihi materyalizmin, mantıksal tabiatçılığa, aşmak zorunda olduğu bir çıkmazı dolanmasında sağladığı cömert yardımlara bir örnek: "Üretim tekniklerinin düşük gelişmişlik düzeyi dikkate alındığında ve ilkel toplumlardaki değişik üretim biçimleri (avcılık, toplayıcılık, balıkçılık, tarımcılık) arasında gözlenen önemli düzey farklılıklarına rağmen, tüm bu toplumların tabiat üzerinde sağladıkları denetim çok sınırlıdır. Bu koşullar altında, insanın denetimi altında bulundurmadığı tabii alan, insan mantığına, insandan daha *üstün olan güçler* alanına dahil olarak *gözükmek* dışında bir şey yapamaz. Nitekim, bu üstün güçler alanı hem temsil edilmek, yani açıklanmak; hem de birbiriyle bağdaştırılmak, yani dolaylı biçimde denetlenmek durumundadır"². Dolayısıyla, insanın bir temsili öte dünya yaratması, maddi zorunlulukların bir sonucudur. Bu düşünce, insan türünün içinde bulunduğu ortama göre çok zayıf teknik olanaklarla donanmış olması olgusundan, "kendiliğinden" doğmaktadır. İnsanoğlu, dönüştürmeyi başaramadığı tabiat parçasını, zorunlu olarak farklılık ve üstünlük simgeleriyle donatmaktadır. Böylece, düşüncenin içsel zorlamalarından kaynaklanması pek zor gözükken bir nokta kolayca açıklanabilmektedir. Düşüncenin kendi tabiatından kaynaklanan zorlamalara, ekonomik ve teknik zorlamaların ağırlığı eklenince sorun çözülmektedir. İnsan kendisini çevreleyen dünyanın izin verdiği hareket özgürlüğü dışın-

da, düşünülebilir olanın yasalarının ötesinde düşünemez. Dolayısıyla, öncelikle kendi düşünce sistemi nedeniyle, daha sonra da içine hapsolmuş olduğu evren nedeniyle, bu mitik açıklamaya iki kez mahkumdur. Kapı üzerine iki kez kilitlenmiştir: Hem görünmez alemin güçlerine inanmak dışında bir seçeneği yoktur, hem de onlara boyun eğmek zorundadır. Dönüp dolanıp tekrarlanan, dinin, düşünsel yapının doğrudan bir yansıması ya da sosyal gelişmişlik düzeyinin kendiliğinden bir yansıması olduğu düşüncesidir.

Açık konuşalım, Marxist “bilim”, ilerleme kaydetmek yerine, ifade tarzlarında çeşitlemelere gitmek dışında bir şey yapmamaktadır. Yukarıda alıntılıdığımız metinde de, “gizli tabiat güçlerinin, insanın denetleyemediği gizli güçlerin alanının... insandan daha üstün birtakım güçlerin alanı olarak” temsil edilmesiyle, “dünyanın düzeni içinde gerçek ve nedensel” olanın sanal açıklamasının –ki bu açıklama, gerçek anlamıyla büyülündini kavrayışın odak noktasını oluşturmaktadır– birbirine karıştırılması gerektiği açık olarak belirtilmektedir³. Bu temsil sadece bir ilk basamağı, başka bir deyişle “nesnel” aşamayı oluşturmaktadır. Yapılaşmış din aşamasına gelmek için benzetmeci düşüncenin devreye girdiği bir ikinci aşamadan geçmek gerekmektedir. “Dönüşüm, düşüncenin tabiatın görünmez güçlerini ve gerçekliklerini insana benzer varlıklar olarak tasavvur etmeye başladığı anda gerçekleşir. İnsanlık-dışı alemin (tabiat) ve insanlık alemini (kültür) yaratan ve düzenleyen görünmez güçler, benzetme yoluyla, *insani özelliklere bürünürler*; yani kendilerini, kendiliğinden, *bilinç, istem, yetki ve erkle* donatılmış varlıklar olarak sunarlar”⁴. Tabiat güçlerinin, “kendiliğinden”, insandan üstün güçler olarak algılanması, “kendiliğindenlik” düzeyi az olmayan bir şeydir. Bunların, benzetme yoluyla öznel güçler haline dönüştürülmeleriye daha başka bir şeydir. Bir başka deyişle, dünyaya ilişkin olarak büyücülük düzleminde bir dini bakış geliştirebilmek için, salt tabiat karşısında kendini güçsüz hissetmek yeterli değildir; bunun yanında ayrıca, düşünce yapısının da benzetmeci kavrayışa yatkın olması gerekir. Tabiat güçleriyle insanın sahip olduğu güçler arasındaki eşitsizlik nesnel koşulları yaratır. İnsan düşüncesinin sahip olduğu kendiliğinden benzetme yetisi de kalan işlevi yerine getirir. Öte yandan, benzetmenin, düşüncenin maddi tabiatından başka bir şeyden kaynaklanamayacağı söylenmektedir. Bir benzerlik kurmak, bir denklik ilişkisi oluşturmaktır. “Düşüncenin denklik ilişkileri oluşturabilme olanağına sahip olmasının temeli, düşüncenin kendisinin üzerinde bir yerde, canlı maddenin, sinir sisteminin ve beynin karmaşık sekillenme biçimlerinin özgünlüğündedir”⁵ Lévi-Strauss’un yolunu izlersek, düşüncenin yapısın-

dan hareket ederek insanın üzerinde yer alan bir düşünce-dışı alana atıf yapma noktasına varırız. Buna karşılık, tam ters yönde, tabiatın, üretim tekniklerinin düşük gelişmişlik düzeyinden kaynaklanan temsil koşullarından hareket edersek, düşüncenin tabiatına içkin ilkel mantık şemaları kurgusuna yaslanma zorunluluğuyla karşılaşırız. Bir zorunluluğu, karşılıklı olarak, bir başka zorunluluğa dayanarak açıklama kısır döngüsüne düşülmesinin bir nedeni, insan toplumlarının geçmişi üzerine geliştirilen düşüncenin ileri aşamaları olarak kendisini kabul ettirebilmiş yüzeysel açıklamaların geçerlilikleri tartışılmadan incelenme yoluna gidilmesidir. Ancak, toplum bilimleri kuramının halen kurumlar düzleminde düşünmekte ciddi güçlük çekiyor olması da bir diğer nedeni oluşturmaktadır. Düşüncenin tabii yapısı, üretim güçlerinin içinde bulunduğu maddi koşullar gibi ilk bakışta olumlama aracı olarak kabul edilebilecek etkenler, böylesi bir söylem içinde üstü kapalı yadsımalara dönüşmektedir. Bu bakış açısı çerçevesinde, toplumların, üyelerinin gereksindikleri mantıksal araçları yarattıklarını düşünmek, dini açıklama türünden düşünce yapılarını, mutlak zorunluluktan uzak bir biçimde oluşturduklarını kavramak, herhangi bir biçimde kendilerini zorunlu hissetmeksizin, sanrı safında yer aldıklarına inanmak imkansızdır. Nitekim bu imkansızlıklar dizisi, her türden “natüralizm”in (tabiatçılık) sahip olduğu dingin mutlaklıklara kapanıp kalma zorunluluğunu doğurmaktadır. Vahşilerin kendi düşünme biçimlerini seçtikleri ya da ilk toplumların maddi, psikolojik ya da entelektüel zorlamaların dar çemberi haricinde kendilerini oluşturdukları tabii ki tasavvur edilemeyecektir.

Bir an için, bize söylenmiş olduğu gibi, “açıklanamayan tabii olaylar(ın) ... kendilerini ... insandan üstün güçler olarak sundukları”nı varsayalım. Bizi aşan olayların tabiatında, bizi ezecek denli büyük boyutlu olguların arkasında, farkına varamadığımız nedenler bulunmaktadır diyelim. Bundan, dünya olaylarının dini açıdan değerlendirilmesinin temel ifade biçimlerine ilişkin önemli bir sonuç çıkarılamaz. Her şeyden önce, üstünlük, başkalık değildir. Bu çerçevede insanın, kendi aşağı konumundan yola çıkarak evreni kademelendirilmiş bir kurguya sokmaması ve bu kademelendirme içinde tabiatın üstün güçlerini yukarılarda, kendisini de aşağılarda bir yere oturturken, tüm bu kademelendirmeyi bir bütünsellik ve süreklilik içinde kavramaması için bir neden yoktur. Üretim tekniklerinin, fazla gelişmemiş olsalar da, sıfıra eşit oldukları söylenemez ve dolayısıyla, düşünce sisteminin benzetmeciliğe olan ünlü yatkınlığı bu noktada derecelendirici bir rol oynayabilir. Bu çerçevede kalındığında, tabiatla etkin olan güçlerle bizim kendi olanaklarımızla harekete geçirebildiğimiz güçler arasında sadece bir derecelenme farkı düşünülmesi gere-

kir. Oysa, bunun yerine, görünmez olanla tam bir mutlak kesinti oluşturulmaktadır. Tabiatı harekete geçiren, insanların kaynağına erişemediği güçler, kademelendirilmiş bir dizilimdeki üstler olarak algılanmak yerine, bütünüyle başka bir tabiata sahip, olağan maddi tekniklerle üzerinde egemenlik kurulabilen güçlerden tam anlamıyla farklı güçler olarak görülmektedir. Bu değişik nitelikteki güçlerin denetim altına alınabilmesi için de, büyüler, kurban törenleri gibisinden, bu güçlerin değişik niteliklerine uygun ayrı yöntemler geliştirilmekte ve bu yöntemlerle, görünmezi idare eden gerçeklikle uzlaşıldığı ya da mücadele edildiği düşünülmektedir. Kademelendirilmiş düzlemdeki altlık-üstlük ilişkisinden varlıkbilimsel farklılığa (nitekim buradaki başkalık kutsal şeylerin başkalığıdır) geçiş kendiliğinden olamaz. Bu geçişin varolabilmesi için, kararlaştırılmış bir paylaşımın dile getirilmiş olması gerekmektedir. Öteki dünyayla insanların maddi yeteneğine bağımlı bu dünya arasında bir ayrımın varolduğunun, bu iki alemin etkinlik açısından mutlak olarak farklı olduklarının sosyal düzlem üzerinde oluşturulmuş ve kabullenilmiş olması gerekmektedir⁶. Ancak bu, bu alanların sosyal hayatta da bütünüyle birbirlerinden ayrıldıkları, birinin diğerinin yanı sıra varolduğu anlamına gelmemektedir. Tersine, bu iki alan her bakımdan birbirleriyle temas halindedir. Görünür ve elle tutulur alemin her türlü etkinliğinin arkasında, insanüstü güçlerin gizli oyunları saklıdır. Oku atan avcıdır ama, okun avını vurması için gerekli düzenlemeleri yapan ruhlardır. Ancak, okun maddi gücüyle ruhların ona kattığı saklı güç arasındaki ayrım, kesinti asla giderilemez niteliktedir. Duyularımızla kavrayabildiğimiz ve denetimimiz altında bulundurduğumuz olanaklarla tamı tamına hükmedebildiğimiz bu alem, en keskin biçimiyle, içsel bütünlüğünden yoksun ve denetimimiz altına alamadığımız öteki alemden ayrılmaktadır. Bu öteki alem, bizim alemimizle yan yana birlikteliğini sürdürme anlamında vardır, ancak bu, sözkonusu öteki alemin yokluğuna işaret eden sarsılmaz göstergeler yoluyla farkına varabildiğimiz bir varlıktır.

Ancak asıl sorun doğuran nokta, insanın kendisini, kutsallaştırdığı bu güçlere bağımlı bir varlık olarak düşünmesidir. İnsanın, kendisi tarafından doğrudan denetlenebilir olgular alemiyle belirlenmiş nedenler alemi arasına giderilemez bir ayrım koymuş olması bir şeydir; kendisini ve özellikle sosyal halini bir bakıma kendisinin üzerine ve kendisi dışında bir yere yerleştirdiği bu güçlere bağımlı olarak algılaması ise bütünüyle başka bir şeydir. İnsanın “insanlık-dışı alemin (tabiat) görünmez güçler ve nedenler tarafından yaratıldığına ve düzenlendiğine” ilişkin inancını bir yana bırakalım. Bu denli kolaylıkla açıklayamadığımız nokta, aynı

güçlerin “insanlık alemini (kültür)”⁷ de yarattıklarını ve düzenlediklerini düşünmesidir. Güçlkle denetlenebilen bir tabiatın başkalık olarak kabul edilmesi anlaşılır bir şey olsa da, sosyal örgütlenmenin de “kendiliğinden” yabancı kılınması ve kendisini oluşturup, içinde yaşayan bireylerin denetiminden çıkarılması çok da kolay kavranamamaktadır. Eğer, *a priori* (öncelikle) insanların tam denetimi altında bir alan varsa, bu, sosyal örgütlenme, bu örgütlenmeye hakim olan kurallar, bu örgütlenmeye ilişkin gelenekler ve kültürden başkası olamaz. Tabiat güçlerinin üstünlüğü düşüncesi, ancak aynı mantık dizgisi insanların kültürel olguları düzenleyebilme yetisine olan yatkınlığına dek uzatılabildiği ölçüde kabul edilebilir. Devletin ortaya çıktığı ilerlemiş çağlarda, büyük toplulukların, şehirlerin içinde kaybolup gitmiş olan birey, içinde bulunduğu toplumu, bir ölçüde denetimden çıkmış ve kendisini oluşturan ajanların bireysel iradelerinden bağımsızca işleyen bir mekanizma olarak değerlendirebilir. Ancak, küçük bir göçebe avcı toplumu ya da bin kişinin çok büyük bir kalabalık kabul edildiği bir tarım toplumu için böyle bir şey sözkonusu olabilir mi? Böylesi bir ölçekte nasıl olur da sosyal hayatın dayanakları kendilerini açıkça ortaya koymaz? Nasıl olur da bu dayanaklar bütünüyle sosyal aktörlerin elinde, her zaman için düzeltmeye tabi tutulabilir, herkes açısından anlaşılabilir hale gelmelerini sağlayacak değişikliklere elverişli ve ortak bir kabule açık olarak algılanmazlar? Dolayısıyla, mantık açısından, iki farklı açıklama sisteminin yan yana varolduğunu varsaymamız gerekir. Bir yanda, içine nüfuz edilemez matlıkları nedeniyle, deyim yerindeyse tabiatüstleştirdiğimiz tabiat güçleri sahası yer almalıdır. Öte yana da, diğerine göre daha sınırlı olmakla birlikte yine de bildik kalan, kökleri ve devindirici güçleri bütünüyle kavranabilecek insani örgütlenme alanı koyulmalıdır. Mantık yolunu izleyecek olursak, ilkelerin dünyaya bakışı, “tabiat bizim için gizemli olsa da en azından içinde bulunduğumuz toplumun saklı bir tarafı yoktur” şeklinde olmalıdır.

Oysa, bildiğimiz gibi, durum böyle değildir. Din olgusunu bir sosyal olgu olarak değerlendirirken hangi temele dayanacağımız apaçık ortadadır. Din olgusunu yaratan düşünce sistemi içinde, denetlenemez olgular alemiyle denetlenebilir olgular alemi arasında bir ayırım oluşturulmamakta, tersine, tüm olguların insanın denetiminden uzaklaştığı yönünde *sistematik ve tutarlı bir düşünsel yapı* oluşturulmaktadır. Tabiat güçlerinin insana olan üstünlüklerinin kanıtlarıyla, sosyal örgütlenmenin varlık nedenlerine nüfuzun kanıtları arasında herhangi bir geçişkenliğin ortaya konmasına imkan bulunmamasına rağmen, hem tabiatla hem de kültürde sadece gerek kökenleri, gerekse de içsel ilkeleri bakımından bütünüyle insanın

denetimi dışında kalan, önceden vazedilmiş olgular sözkonusuymuşçasına düşünülmektedir. Arada pazarlık konusu edilebilecek küçük boşlukları idare edebilecek ya da orada burada uyuşmaya yer verecek şekilde değil... Ne toplumlarının varlık nedenlerinden ne de tabiatı harekete geçiren güçlerden herhangi birisi üzerinde insanın hakimiyeti vardır. Teslimiyet, iktidarsızlık –dışarıda hiçbir şey bırakmayacak şekilde– *kayatsız şartsızdır*. Bu sistemli teslimiyet sadece kendiliğinden bir gözlemden kaynaklanmakla kalmamakta, bu kendiliğinden gözlemi çiğneyip geçmekte, apaçık kanıtı ayaklar altına almaktadır. İnsanların kendi toplumları üzerine ağırlıklarını koydukları ve onu değiştirdikleri açıkça ortadadır. Koşulların insanları toplumları üzerinde bazen köklü değişiklikler yapmak zorunda bıraktığı da açıkça ortadadır. Ancak, dini söylem insanlarca gerçekleştirilen bu değişim hakkında ne bir şey bilmek, ne de bir şey duymak ister. İleride göreceğimiz gibi, bu değişimi kesin bir biçimde yadsır ve insanların sosyal düzen üzerindeki dönüştürücü müdahalelerinin tüm izlerini siler. Üzerinde yaşadığımız dünyayı ve dünyanın üzerindeki yaşama biçimimizi yaratan, kararlaştıran ve değiştirenler atalardır, ahir zaman kahramanlarıdır, tanrılardır; asla bizler gibi insanlar değil... İşte genel yadsımadan, ilkel dini düşüncenin temelini oluşturan ötekine yönelmiş inançtan kastedtiğimiz budur. Sosyalliğin icadındaki bu kendi rolünü yadsıma olgusunu ampirik (deneysel) bir zorunluluğa ve bir zayıflık kurgusuna bağlamaya çalışmak boşunadır. Bu yadsıma bir entelektüel seçimi, düşünme yöntemine ilişkin bir tavır alış, toplum tarafından alınmış bir kararın keskin yönünü ifade eder. Lévi-Strauss da bu noktayı ısrarla vurgulamaktadır. “... Her tekniğin, her kuralın, her geleneğin bıkmadan usanmadan, her seferinde, atalar bize böyle öğretti, gerekçesiyle haklılaştırılmaya çalışılması herhangi bir ahlaki ya da düşünsel aczi değil, bilinçli ya da bilinçsiz olarak takınılmış bir tavır ifade eder” Nitekim Lévi-Strauss, bu tavrın “sistemli bir nitelik” taşıdığının teslim edilmesi gerektiğini eklemektedir⁸. Lévi-Strauss'un bu noktada durması ve kendisine bu tavır alışın nedeninin ne olduğunu ve toplumun bu tavır takınırken hangi *amacı* güttüğünü sormaması gerçekten üzücüdür. Bu tavır alış boşuna, amaçsız değildir. Tersine, bir sonuca erişmek için vardır ve Lévi Strauss bu konuda bize fazla bir şey söylememektedir. Doğrusu, Lévi-Strauss'un tabiatçı postulatlarının onu, yaban düşüncede yakaladığı şeyi bir *kurumsallık olgusu* olarak kavramaktan alıkoymasını hayıflanılacak bir durumdur. Çünkü bu noktada, varolan sosyalliği efsanevi bir geçmişle meşrulaştırmak yolundaki bir seçimi “düşünceğin (esprit) yapısından kaynaklanan bir ilksel mantık”la ilişkilendirmek oldukça güçtür.

Bu düşünce sistemi içinde, önceleri tabiat güçlerine tanınmış olan statüden *çıkarsama* yapıldığı yolundaki tez, desteklenmeye daha elverişli bir tezdır. Tabiatın emrindeki karanlık güçler bizimkilere kıyasla o denli güçlüdürler ki, insani ve sosyal olanın düzenini gizlice belirlemeleri mümkün değildir. Dolayısıyla hiçbir şey, tanım gereği, üstün gücün etki alanının dışında kalmamaktadır. Bu yönde yürütülen mantık kesinlikle yanlıştır denemez, ancak yine de bu yoruma kimin neden olduğu, bunun kimin tarafından oluşturulduğu, yani, bir üstünlük yargısından hareketle, bir yana tabiatüstü nedenlerin ve dinamiklerin üstün gücünü, diğer yana da insanlığın güçsüzlüğünü koyarak gerçekleştirilen paylaşımın kimin tarafından yapıldığı açıklanmalıdır. Mevcut düzenin öyle olmasını isteyen ve bu düzene hükmetmeyi sürdüren güçlerin tamamını görünmezlik duvarının ardına, canlı varlıkların, öteki alemin tözünü sağlayan gerçekliğine, mutlak bir bağımlılık içinde olduğu dünyasını da görünürlük çerçevesine yerleştirmek nedendir? Bir kez daha, bu ayrımı, tabiatı gereği ortaya çıkaracak nesnel verilerin varolmadığını görmekteyiz. Bu ayrım, hazır somut bir olgudan derhal çıkarsanacak bir gerçeklik olmak şöyle dursun, apaçık kanıtın sistemli bir düşünce uğruna yadsınması anlamına gelmektedir. Bu ayrım, maddi zorunlulukların dar çemberini her köşesinden aşan bir yaratıdır. Bu ayrım bir buluş, bir icattır, tabii çevrenin baskısıyla insanların mantığına dikte edilmiş bir tepki değil...

Din olgusunun kökenlerini ve varlık nedenini bize açıklayacak olan nesnel koşullar değildir. Durkheim'ın, tabiatın ve toplumun tabiat içine yerleşme biçiminden değil, toplumdan ve toplumun kendi örgütlenme sürecinde ortaya çıkan zorunluluklardan hareket eden gereklilik tezine geri dönelim. Yeryüzü dünyasıyla bu dünyayı yaratan güçler aleminin arasına bir ayrım çizgisi çekmek yolundaki dini içerikli karar, sosyal alanın iç işleyişine ilişkin bir amaca yönelik olarak alınmıştır. Toplumun bünyesindeki başkalık düşüncesinin bir *uygulanma noktası* vardır ve din olgusunun gerek gerçek anlamının içeriğini, gerekse de *siyasi* işlevini bu noktadan çıkarsamak gerekmektedir. Din, sadece evrenin ve birbiri ardına boy gösteren olguların mistik bir açıklama şekli olarak algılanamaz. Din, her ne kadar, bütünüyle düşünce aleminin ve "üstüarı"nın soyut alanında yer alıyorsa da, bu, onun gerçek bir sosyal yapı kurumu, toplum mekanizmasının oldukça etkin bir parçası, gerçek sosyal işleviște stratejik rol oynayan bir diğli olmasını engellememektedir. Din toplumun kendi dışından ifade edilmiş halidir. Din, toplumun, yine kendisi tarafından kendi dışında bir siyaset vazetmesinden doğmaktadır. Din kanalıyla, insanlar ve insanların toplum halinde örgütlenme biçimleri arasına bir ayrım

çizgisi çekilir. Toplumun örgütlenmesine hükmeden mantık, köklerini toplumun dışında bulur. Bunun sebebi de, insanlar arasından herhangi birinin, kolektif alanın meşruluğu konusunda, kuruluştan –yani siyasi iktidarın kullanılmaya başlamasından– bu yana herhangi bir söz söylemesini engellemektir. Toplumun köklerinin simgesel dışsallığını, siyasi otoriteden etkin bir kopuşa, ayrılışa denk düşürmek: İşte ilkel dinin mantığı budur...

Yukarıda ileri sürdüğümüz önerme, bir dışsallığın bir başka dışsallıkla değiş-tokuş edilmesi olarak da ifade edilebilir. Eğer, kanlı canlı insanlarla görünmezden gelen yasakoyucular arasında bir ayrım yaratmazsak, toplumun kendi bünyesi içinde, yönetenlerle yönetilenler arasına bir ayrım koymamız gerekecektir. Dolayısıyla ya din vardır ya da devlet (bu noktada, geçici bir süre için, din ve devlet şeklinde ifade edilebilecek, dışlayıcı değil birleştirici ilişki ve dine *karşı* devlet şeklinde formüle edilebilecek, görece yakın tarihlerde ortaya çıkan yeni gelişmeleri ifade eden ilişki sorunlarını bir kenara bırakalım). Elimizde bulunan seçenekler bunlardır. Her durumda, toplumun kendisiyle arasına koyduğu bir mesafe, o olmazsınız toplumun da varolamayacağı sosyal doku içindeki bir içsel kopuş vardır. Toplumu oluşturan temel yapı unsuru, kendi kendisiyle yarattığı kopuştur. Din, bu kopuşun hem bir ifadesidir hem de bu kopuşu yansıılaştıran bir unsurdur. Din, temelini bu kopuşta bulur. Eğer dini düşünce varolabilmişse, bu, sosyal alanla anlam odağı arasında potansiyel bir ayrımın olması sayesindedir. Bu sayede, aynı zamanda, onu kendiliğinden açılımından da yoksun bırakmaktadır. Dolayısıyla, toplum bünyesindeki ayrım, herhangi bir ayrım değildir. Bu ayrım, tam olarak, sosyallığın *ilksel siyasi yapılanmasına* ilişkin bir ayrımdır ve bu ayrımın merkez noktası, toplumun kendisi hakkında düşünmeye başlayabildiği, kendisini anlamla donatabildiği ve gerek kendisi gerekse toplum dışı alan üzerinde eylemlerde bulunabildiği nokta şeklinde tanımlanabilir. Başka bir deyişle, sosyallik olgusunu kurucu nitelikteki bu ayrımdan, siyasi iktidara ilişkin bir ilk kopuşu anlamak gerekir. Toplumu kendisinden başka bir şeye adanmak yolundaki dini kararlılık, bir iktidar odağının, bir iktidar odağı olarak tüm anlamından yoksun bırakılması pahasına, farklılaşmasını nötrleştirmeye yönelik bir müdahaledir. Dini söylem, insanların varlık nedenlerini ve kökenlerini aldıkları başka bir iktidar odağının, görünmez güçlerin görünüre hükmettikleri başka bir mekanın bulunduğunu söyler. Ancak bu mekan, en azından ilkel toplumlarda, öyle bir noktaya yerleştirilmektedir ki, yaşayan insanlar arasından hiçbirini bu mekana erişmeyi, bu mevkii işgal etmeyi hayal bile edememektedir. Siyasi iktidar vardır, ama insanlar

için değildir. İktidara erişmek için insan olmaktan vazgeçmek, örneğin ölmek gerekmektedir. Bir insanın kendisini diğer insanlardan farklılaştırması anlamında bir siyasi bölünmüşlük mümkün değildir. İnsanlara hükmeden, onlarla Ötekiler, yani tüm varlık biçimlerini borçlu oldukları görünmez alemin varlıkları arasındaki ayırmadır. İnsanlar, ortaklaşa iktidarsızlıklarıyla, bir ve bütündürler. “Bunu bize atalar öğretti” şeklindeki olumlayıcı mutlaklığın arkasında, “aramızdan hiçbiri bize, bundan böyle size davranmayı öğretiyorum, diyemez” şeklindeki bir başka olumsuzlayıcı mutlaklık yatmaktadır. Tarihin belirli bir aşamasında, bu mantıkta önemli bir ters-yüz oluş ortaya çıkacaktır. Belli bir aşamada, öteki dünyayla olan dini kopuş, söz söyleme yetkisine sahip olanla, bu söze boyun eğme borcunu taşıyan arasındaki ayrımı engellemek yerine, insanlar arasındaki bölünmüşlüğü *haklılaştırmak* amacına yönelecektir. Bu yeni ayırmada, töz açısından öteki alemin güçleri arasına karışan kimse ya da kimseler bir yana, toplumun bünyesinde bir biçimde elle tutulur hale getirilmiş tabiatüstü gerçeklik karşısında boyun eğmek zorunda kalan sıradan kitleler diğer yana yerleştirileceklerdir. İlimizden birisi olan, ama dışsallığın egemen başkalığıyla donatılmış ve kendi tabiatı açısından sıradan insanla arasına asla kapanmayacak bir mesafe konulmuş iktidar insanı doğmuştur. İşte bu an, devletin ortaya çıktığı, yani bazı insanların diğerlerine göre, birini yönetme hakkıyla, diğerlerini de itaat etme borcuyla donatacak şekilde farklılaştığı hassas andır. Bu dönüşümün hangi nedenle gerçekleştiği konusunda fazla bir şey bilmiyoruz. Ancak, dini boyutu dikkate alarak, bu dönüşümü zorunlu kılan koşullara ilişkin bazı şeyleri algılayabiliriz. Devletin doğuşu, açıkça anlaşıldığı gibi, toplumun köklerinin dışsallığı boyutunun kullanımındaki bir ters-yüz oluşa denk düşmektedir. Toplum kurucu ve yasakoyucu güçlerle canlı insanlar arasındaki ayrım, bir eşitlik unsuru olmaktan çıkarak, insanın insana kulluğunun aracı haline gelmiştir. Devlet öncesi toplumlarda ataların bilgeliğini, mitik kahramanların giriştikleri işleri, her şeyin bildiğimiz gibi olması ve öyle de kalması yönündeki tanrıların arzusunu herkes ileri sürebilirdi. Hiçbir insan, kendi kutsal yasasını başkalarına buyurmak, kendi kişisel varlığında evrenin biricik varlık nedenini temsil etmek ve buna itaati zorunlu kılmak üzere ataların, kahramanların ya da tanrıların yanında saf tutmuyordu. Devletin ortaya çıkışıyla birlikte, insanlar arasında, görünmez alemin ve varlığın anlamının efendilerinin bir temsilcisi de ortaya çıktı. Anlamımızı halen tanrılara borçluyuz, ancak bu borcu başka insanların kişiliğinde ve aracılığıyla ifa etmeye başladık. Devlet, her şeyden önce, toplumu devlete karşı koruma amacına yönelik ayırım aracını, topluma karşı çevirerek ortaya çıkı.

Ancak devletin, yarattığı ayrımı haklılaştırmaya yarayan, kökenlere ilişkin dışsallığı kendi kendisine oluşturmadığı açıktır. Devlet, düzenin yasalarının insanların müdahale alanı dışında kaldığı yolunda kendisinden çok önce oluşturulmuş bir inancı işlemekten başka bir şey yapmamıştır. Devlet, toplumun kendi varlık nedeninin ve kendi işleyiş kurallarının kaynağıyla kendisi arasına koyduğu ayrımı yaşama biçimini baştan sona değiştirmiştir. Ancak, bu ayrımı koyan kendisi değildir. Devlet, toplumun kendi içinde, yasanın ve bilginin mutlak temsilcileriyle kaderleri boyun eğmek olan kitleler arasında bir ayrılık yaratmıştır. Ancak toplumun, onu kavradıkları ve olduğu gibi olmasını istedikleri ve yönettikleri düşünülen güçlerle arasındaki kopukluğu yaratan devlet değildir. Bu ilk ayrım olmasaydı, devletin ortaya çıkışının da bir anlamı olmayacaktı. Bu bağlamda, *dinin, devletin tarihi açıdan varolmasını sağlayan ön koşul olduğu* belirtilmelidir. Devlet, toplumla toplumun kökeni arasında çok önceden oluşturulmuş bir bölünmeyle karşılaştığı için kendisine üzerinde oturabileceği bir yer açabilmiştir. Devlet, temsil ettiği siyasi eşitlik kopukluğuna rağmen bize vazgeçilmez ve meşru olarak görünebiliyorsa, bu, dışsallığa olan çok eski bir inanca, “toplumumuzun anlamını kendimizden başkasına borçluyuz” şeklinde ifade edilebilecek olan inanca yeni bir çehre kazandırmaktan başka bir şey yapmamış olmasındandır. Hatta, gerçekleri tam anlamıyla ortaya koymak istiyorsak, sözcüğün kesin anlamıyla tarihi mantıksal zincirlemenin de ötesine kadar geri gitmemiz gerekir. Din, hiçten varolmuş ve içeriğinin devlete dönüşmesine seyirci kalmak zorunda kalmış bir kurum değildir. Daha önce de ileri sürmüş olduğumuz gibi, din, daha ilkel bir sosyal yapıdan kaynaklanmakta ve bu yapının hem ifade ediliş biçimini hem de nötrleştirilmesini oluşturmaktadır. Eğer dini düşünce varolabilirdiye, bu, toplumun, kendisini kendi anlamından herhangi bir şekilde yoksun bırakmadan, kendi kendisini yönetebileceği odağı kendi uzağına yerleştirmeden, toplum olarak varolamamasındandır. Sonuç olarak, *devletin temelini dinin temeliyle aynı olduğunu* söylemek daha doğrudur.

Farklı kaynaklara ve farklı başkalık kurallarına dayanıyor olmakla birlikte, ilkel toplumların tümünde tartışmasız biçimde dini düşünceye rastlanmasının ortaya çıkardığı gerçek, her şeyi kendisiyle bağdaştırabilme yetisine sahip bir toplumun varolmamasıdır. Varoluş nedeniyle kendi arasına bir ayrım yerleştirmeyen toplum yoktur. Kendiliğinden bir kalan ya da ilk varoluşundan itibaren bölünmemiş olan toplum yoktur. Böylece, devletin sosyal gelişiminin belli bir aşamasındaki nesnel zorunlulukların (örneğin sosyal işbölümünün bir

aşamasında yönetim ve birliktelik düşüncesi etrafında bir eşgüdüm konusunda uzmanlaşmış bir organın ortaya çıkması zorunluluğu gibi) bir sonucu olarak değerlendiren yaklaşımlarda rastlandığı türden, sosyal bölünmüşlüğü olumlu bir şey olarak sunan kavrayışlardan ayrılmaktadır. Bu tarz kavrayışlarda, toplumun bölünmüşlüğü, tarihin yarattığı, araçsal bir zorunluluktan kaynaklanan bir olgudur. Ancak, bu kavrayışta üstü örtülü olarak kabul edilen şey, toplumun ilk oluşum aşamasında, kendiliğinden ve tabii biçimde bir bütün olduğudur. Toplum bu güzel bölünmemişliğini, giderek artan karmaşıklığı sonucunda yitirmektedir. Mantıksal olarak, yani geleceğine yönelik dinamikler dikkate alındığında, toplum bölünmüşlüğüne mahkum olsa da, ilk aşamada türdeş ve basit bir yapıdadır. Oysa, toplumun kat ettiği varsayılan bu güzergahın gerek başlangıç, gerekse varış noktası aynı ölçüde kabul edilemez birer varsayımdır. Toplum ne ilk oluşum aşamasında tabii olarak bölünmemiş bir bütün biçiminde ortaya çıkar, ne de bir yönetim aygıtı olarak devletin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen bölünmeyi gerektirecek mekanik bir zorunluluk vardır. Varolan, toplumdaki bölünmüşlüktür ve bu da sadece devlet kanalıyla gerçekleşmez. Bu önermeden kastımız, devletin ortaya çıkmasının öncesine dayanan bir ilk bölünmenin varolduğunu göstermektir. Bu ilk bölünme, aynı topluluğun üyeleri arasında gözle görülür, elle tutulur biçimde oluşturulan bir bölünme değildir. Devletin olmadığı yerde, ayrı bir meşru komuta merkezi, ve dolayısıyla, efendilerle köleler arasındaki ayrım anlamında bir siyasi eşitsizlik yoktur. Öte yandansa, ilkel toplumların *bir ve bölünmez* toplumlar olarak işlediklerini söylemek de, ancak bu işleyişin, ilkel toplumların tabii tözüyle hiçbir ilişkisi bulunmadığının belirtilmesiyle doğru bir saptama haline gelebilir. Bu toplumlar, kendiliğinden, varoluşlarından itibaren bir ve bütün değildirler. Ancak kendilerini bir ve bütün olarak üreterek bu noktaya erişirler ve bu birliği / bütünlüğü korumak için de sürekli bir çaba gösterirler. Siyasi birliğe ancak, toplumla toplumun varlık nedenleri arasında keskin bir bölünme oluşturarak erişirler. Kendi bölünmemişliklerini sağlamak için, bünyelerinde varolan bir ilkel bölünmeyi iktidarsızlık düşüncesiyle etkisiz hale getirme yoluna giderler. “Anlam başkasından gelir” yolundaki temel dışsalılık aksiyomu, kendisini en belirgin olarak iktidar figürüne boyun eğme eyleminde gösterir. Hayatlarımızın, davranışlarımızın anlamı bize dışarıdan verilmiş olmalıdır. İşte, insanların insanlar tarafından yönetildiği sistemleri, yani bilgiyle donanmış olduklarına inanılan kimselerle bu bilgi çerçevesinde alınan kararlara boyun eğmek zorunda olanlar arasında bir ayırımın kabul edildiği sistemleri de kapsayabilecek bir temel ilke olarak gördüğümüz anlam borcundan

kastımız budur. İlkel toplumlarda yürürlükte olan sistemin özgünlüğüyse, siyasi hakimiyet gerçekliğini siyasi hakimiyetin temeline karşı kullanabiliyor olmasıdır. İnsanlara kendi sosyal örgütlenmelerini kendilerinin ya da kendileri gibi insanların bir eseri olarak görmeyi yasaklayarak, kendi anlamına kökten bir biçimde yabancılaşmayı kabul eden toplum, böylece, insanın insana yabancılaşmasından kendisini sakınmaktadır. Herkes, eşit bir biçimde ataların arzusuna ve tanrıların emirlerine boyun eğdiği sürece insan insana buyuramaz. Bu, toplumun ayrı bir meşru iktidar odağı yaratmak ve kendi anlamını kendi kendisine tanımlamak zahmetine katlanmamak için, kendi varlık nedenini, kendi örgütlenme ilkelerini ve kendi amaçlarını ortaklaşa *sahiplenmesi* değildir. Tersine bu, bizzat toplumu yaratan, haklı kılan, kendi üyelerinin kişiliğinde kendisini bir ve bütün tutma imkanını sağlayan bir *sahipsizleştirir*. Kölelik yerine yabancılaşma, iktidar farklılaşmasına karşı özerklik yoksunluğu... İlkel toplumlardaki sosyal Bir'lik, insanların, kendilerini yaşatan ve din dediğimiz şeyle yabancılığından geçmektedir.

Bütün bunlar, tüm toplumların, belli bir üretim etkinliğine girişmeden ve belli bir işbölümü geliştirmeden önceki olağan halleri olarak düşünülebilecek bir ilk bölünmemişlik aşaması geçirmediğini ortaya koymak için yeterlidir. *Tabiatı gereği bir ve bütün olan toplum yoktur*. İlkel toplumlarda dini düşüncenin varlığının ortaya koyduğu şey, bir toplumun henüz ilk aşamada bile kendi etrafında birleşmesinin imkansız olduğudur. Bu toplumların siyasi bölünmüşlüğü ve toplum içi ayrımları tanımadıkları kuşkusuzdur. Ancak bunu, bu toplumları kendilerinden başka bir şey yapan, onları, kendi dizginlerini bütünüyle ellerinde tutan, kendi haklarında karar vermekte bütünüyle özgür olan diğer toplumların tam karşısına yerleştiren bir düşünce sistemi sayesinde gerçekleştirdikleri de apaçık ortadadır. “Siyasi birliğin olduğu yerde, en azından, varolan toplulukla bu topluluğun kökeni ve yasalarının kaynağı arasında bir ayrılık vardır, toplumu yaratan insandan farklı bir şeydir, yasaların anlamını bizden başkalarına borçluyuz” demek dışında bir çözüm var mıdır? Daha başka bir ifadeyle, “gündelik olgularda siyasi bölünmüşlüğü olmadığı yerde, en azından siyasi bölünmüşlüğü üzerinde yükseleceği bir temel vardır” demek dışında bir çözüm olabilir mi? Nitekim, bir iktidar odağı farklılaşmasının üzerine yerleşeceği alan, toplumun kendi kuralı ve kendi varlık nedeni olarak düşündüklerini kendi denetimi altına almasının imkansız kılındığı alandan başka bir alan değildir. İçinde bulunduğumuz canlılar alemi kavrayan Yasa ve Bilgi, bizim üzerinde bulunduğumuz düzlemin dışında bir yerlerden gelmelidir. Gerçek mekanları ancak öteki alemler