

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>

Siyasi Düşüncenin Tarihi

/ 1789'dan Günümüze /

BRUCE HADDOCK



SİYASİ DÜŞÜNCENİN TARİHİ

1789'DAN GÜNÜMÜZE

FOL 289

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

SİYASET TARİHİ 01

Siyasi Düşüncenin Tarihi – 1789’DAN GÜNÜMÜZE–
BRUCE HADDOCK

ÇEVİREN: S. ERDEM TÜRKÖZÜ

ÖZGÜN ADI: *A HISTORY OF POLITICAL THOUGHT:*
1789 TO THE PRESENT

EDİSYON: © 2005 BRUCE HADDOCK. BU EDİSYON POLITY PRESS LTD.,
CAMBRIDGE ARACILIĞIYLA YAYIMLANMIŞTIR.
HER HAKKI SAKLIDIR.

EDİTÖR: İSMAİL YILMAZ
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-8242-87-4

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: EYLÜL 2023

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

SİYASİ DÜŞÜNCENİN TARİHİ

1789'DAN GÜNÜMÜZE

BRUCE HADDOCK

ÇEVİREN
Ş. ERDEM TÜRKÖZÜ



BRUCE HADDOCK

Cardiff Üniversitesi'nde Modern Avrupa Sosyal ve Siyasi Düşünceler Tarihi Profesörüdür (2001 –). Leichestre Üniversitesi ve Oxford'daki Wolfson Koleji'nde yükseköğrenim gördü. Cardiff Üniversitesi'ne gelmeden önce uzun yıllar boyunca Galler'deki Swansea Üniversitesi'nde çalıştı. Ferrara, Emory ve Arizona Üniversitelerinde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi. Siyaset felsefesi ve siyasi düşünceler tarihinden modern Avrupa federal kuramına ve İtalya ve Romanya'nın çağdaş siyaset ve kültürüne kadar uzanan geniş bir yelpazede birçok konu üzerinde çalışan Haddock, normatif akıl yürütmelerde çatışan gerekçelendirme tarzlarını araştıran geniş kapsamlı bir proje bünyesinde araştırmalarına devam etmektedir.

Başlıca eserleri: *A History of Political Thought: From Antiquity to the Present* (2008), *Vico's Political Thought* (1986) ve *An Introduction to Historical Thought* (1980). Ayrıca *Vincenzo Cuoco's Historical Essay on the Neapolitan Revolution of 1799* (2014), *Evil in Contemporary Political Theory* (2011), *Principles and Political Order: The Challenge of Diversity* (2006), *Multiculturalism, Identity and Rights* (2003) ve *The Politics of Italian Identity* (2000) kitaplarının ortak editörüdür.

S. ERDEM TÜRKÖZÜ

Ankara'da doğdu (1972). 1996'da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden, 2001 yılında aynı üniversitenin Siyaset Bilimi Yüksek Lisans Programından mezun oldu. Hâlen siyaset bilimi "doktora terk". İyi yazamadığını fark ettiği lisans yıllarında çeviri yapmaya başladı. Çeviride karar kılmadan önce birkaç işe girip çıktı. 2014'ten bu yana sadece çeviri yapıyor.

Başlıca çevirileri: Robin Walz, *Modernizm* (2023); Theda Skocpol, *Devletler ve Toplumsal Devrimler* (2023); Mary Kaldor, *Yeni ve Eski Savaşlar* (2023); W. Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed: Peygamber ve Devlet Adamı* (2019); Natalia M. Belting, *Dünyadan Kedi Masalları* (2019); Cas Mudde, Cristobal Rovira Kaltwasser, *Popülizm: Kısa Bir Giriş* (2019); William H. McNeill, *Avrupa'nın Bozkır Sınırları & Osmanlı'nın Batıdaki İlerleyişi Neden Durdu?* (2017); Tom Burns, *Psikiyatri: Kısa Bir Giriş* (2015); Ilan Pappé, *İsrail Hakkında On Mit* (2018); John Alexander Armstrong, *Milliyetçilikten Önce Milletler* (2018); Cas Mudde, *Günümüzde Aşırı Sağ* (2022).

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	11
GİRİŞ	13
1	
DEVİRİM	26
2	
TEPKİ	52
3	
ANAYASAL DEVLET	79
4	
ULUS DEVLETİ	108
5	
ÖZGÜRLÜK	135
6	
REFAH	160
7	
TOTALİTARİZM	186

8	
ISLAH EDİLMİŞ SİYASET	213
9	
PARÇALANMIŞ SİYASET	240
OKUMA ÖNERİLERİ	266
DİZİN	276

TEŞEKKÜR

Bu kitaptaki bazı konular kariyerim boyunca benimle birlikte oldular. Özellikle Leicester, Oxford, Swansea ve Cardiff'teki öğretmenlerime ve meslektaşlarıma yardımları, tavsiyeleri ve teşvikleri için minnettirim. Christopher Hughes, John Day ve Maurice Keens-Soper'ın çalışmalarım üzerinde yıllar geçtikçe artan bir etkisi oldu. David Boucher, Peri Roberts, Peter Sutch ve Paul Furlong harika destekleyici meslektaşlarımdı. Benimle başka konularda çalışan ama düşüncelerime katkısı son derece önemli olan Ovidiu Caraiani'ye de minnettirim. Bu kitabın hazırlık çalışmalarının bir kısmını, Don ve Molly Verene'nin ideal çalışma koşullarına sahip olmamı sağladıkları Emory Üniversitesi'nin keyifli ortamında yapabildim. Polity Press'teki isimsiz hakemler yararlı tavsiyelerde bulundular. Louise Knight ve Polity Press'teki meslektaşları her zaman cesaretlendiriciydiler. Bir yazar, herhâlde Jean van Altena'dan daha özenli ya da hassas bir redaktör isteyemezdi. Asıl borcumsa aileme. Simon, Jessica, Lizzie ve Nellie bana her zaman yardım ettiler ve beni hep desteklediler. Sheila olmasaydı hiçbir şey yapamazdım.

Bu kitapta daha önceki denemelerimden ve makalelerimden bazılarını temelden gözden geçirerek kullandım. Aşağıdakilerin editörlerine ve yayıncılarına teşekkürlerimi sunarım: *Themes in Modern European History: 1830-1890* (Unwin Hyman, 1990); *The Political Classics: Hamilton to Mill* (Oxford University Press, 1993); *The Political Classics: Green to Dworkin* (Oxford University Press, 1996); *History of Political Thought*, 20 (1999); *The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism* (Edinburgh University Press, 2001) ve *Multiculturalism, Identity and Rights* (Routledge, 2003).

GİRİŞ

“Siyaset”in hayatımızın temel görünümüleri üzerindeki etkisi, modern bir devletin düşünen her yurttaşı için artık aşikâr olsa gerektir. Ama bu her zaman böyle değildi. Modern devletin bir dizi toplumsal, iktisadi, kültürel ve siyasi hedefin gerçekleştirilmesinde birincil araç olarak görülmesiyle statü ve iktidar mücadelesi de nitelikçe dönüştü. Bu kitap, Fransız ve Amerikan devrimlerinde bu yeni siyaset tarzının patlak vermesiyle başlıyor. Her iki devrim de siyasi yaşamı kamusal açıdan savunulabilir ilkeler doğrultusunda yönetme ve denetleme arzusunun doruğu olarak görülebilir.

Bununla birlikte bu devrimlerde tehlikede olan, dar anlamda siyasi iktidardan çok daha fazlasıydı. Siyasi düzenler artık birbirine taban tabana zıt yaşam biçimleri olarak resmediliyordu (bir tarafta monarşi, aristokrasi ve yerleşik hiyerarşi, diğer tarafta herkes için eşit hak talebi bulunuyordu). Bu konumlanışlar arasında orta yolsa –en azından bir süreliğine– yokmuş gibi görünüyordu. Savaşçılara göre siyasi yelpazenin neresinde durursanız durun, her şey tehlikedeydi.

Elbette siyasi tartışmalar bu arada bir boşlukta yürütülmediler. Gelişen ulusal ve uluslararası piyasalar, nüfus hareketleri ve büyüme siyasi yönetim ve denetim gerektirdiğinden, modern devletin gerilimleri ekonomide ve toplumda meydana gelen esaslı değişiklikleri yansıtıyordu. Sanayi Devrimi, kıtasal (ve en sonunda küresel) ölçekte toplumsal ve iktisadi uygulamaları altüst edecek üretken potansiyeli açığa çıkaracaktı. Bu güçlerin siyasi düzenler tarafından ne kadar denetlenebileceği ve sınırlandırılabilceği bugün bile tartışmalı bir konudur. Bununla beraber kesin olan bir şey varsa, o da yurttaşların ve

tebaanın hırs ve çaresizlikle siyasi liderlerinden zaman zaman karşı konulamaz olduğu kanıtlanan taleplerde bulunmaya başladığıdır.

Modern devletler birbiriyle çatışan –ve çoğu zaman kesinlikle uyuşmayan– talepler tarafından şekillendirildiler. Devrimci ve tepkici hareketlerin ve savların 1789’daki ilk çatışmasını, siyasi uzlaşma sağlamaya yönelik çabalar izledi. Modern anayasal devlet, çok çeşitli çıkarlarının peşinde koşan yurttaşların –hepsinin olmasa da– çoğunun kabul edebileceği bir referans çerçevesi oluşturmaya çalıştı. Savaş ve iktisadi çöküşün yol açtığı krizler, siyasi seçkinleri ve yurttaşları daha doğrudan kamu yönetimi ve denetimi yöntemlerini benimsemeye itmiş olsa da modern anayasal devlet aslında olağanüstü dirençli olduğunu bu süreçte kanıtladı. Kriz zamanlarında gördüğümüz, daha ziyade referans çerçevesine ilişkin tartışmalardır. Yapılan her siyasi plan elbette herkesin yararına olmayacaktır. Zor ve tehlikeli zamanlarda, bu tartışmalar çoğu zaman siyasi kaybedenler için fazlasıyla gerçek olan maliyetlere odaklanıyordu.

Örneğin özgürlük ve refah, kamu siyasasının hedefleri olarak sık sık uzlaştırılmaz öğelermiş gibi sunuldu. Yurttaşlarının özgürlüklerini en üst düzeye çıkarmaya odaklanan bir devlet, kaynakları yoksullara yeniden dağıtma çabalarında başarısız olabilirdi. Yine de bu hedeflerden birini ya da diğerini vurgulayan siyasi kuramlar, en azından bazı karşıt konumlanışları barındırmak zorundaydılar. Yine, orta yolu bulmak için gösterilen özenli çabaları ve devletler krizlerle yüzleştikçe siyasada (zaman zaman dramatik) değişimleri görüyoruz.

Bildiğimiz şekliyle devlet, kurumsal talepleri daha geniş hırslar ve değerlerle uzlaştırmaya çalışan söylemsel bir yapıdır. İyi huylu biçimlerinde bile zorlayıcı olmaya devam eder ve bu nedenle bireylerin yaşamlarına kitlesel müdahaleyi meşrulaştırmak üzere bize sürekli meydan okur. Devlet, iktisadi ve siyasi yönetim ve denetimin yanı sıra kültürel, toplumsal ve

ahlaki reform için de bir araç olarak görülmüştür. Devletin işlevleri genişledikçe, yurttaşların şikâyetleri ve tartışmaları da arttı. Nitekim uygulamaya dönük en ufak ayrıntı bile –bir çocuğun sınıfta giyebileceği kıyafetlere kadar– hararetli bir siyasi tartışma için fırsat hâline gelebiliyor. Kendimize bunun neden böyle olması gerektiğini ve aslında kamu tutumlarının hayatımıza neden bu kadar nüfuz edici olması gerektiğini sormalıyız.

Siyasi düşünce bizi, kendimizi tartışmalı ve ihtilaflı bir kamusal alanla ilişki içinde görmeye davet eder. Siyasi seçkinler malî ve teknolojik karşılıklı bağımlılık zemininde özellikle de iktisadi işleri yönetmek için mücadele ederlerken, kamusal yaşamın ve sorumluluğun somutlaşmış hâli olan devlete odaklanmamıza bile son on yıldır itiraz edilmektedir. Yurttaşlar olarak kendi işlerimizle ilgili bir sorumluluğu paylaştığımız düşüncesi, özel sermayenin uluslararası piyasalardaki tahakkümü karşısında tehlikeyeymiş gibi görünüyor. Bu koşullar altında kamusal alan kavramlarımızı gözden geçirmek zorunda kalabiliriz. Geriye kalansa hayal edilemeyecek kadar farklı durumlarda yabancılar arasında toplumsal işbirliğini sürdürme ihtiyacıdır.

Dolayısıyla son 200 yıldaki siyasi düşünce, çoğu zaman son derece rahatsız edici sonuçlara yol açan, benzeri görülmemiş durumlara yanıt vermek zorunda kaldı. Bununla birlikte, 1789’dan bu yana siyasi düşüncenin “modern” yönüne yapılan vurgu, bizi herhangi bir örgütlü toplumdaki siyasi düşüncenin temel özelliklerine karşı duyarsızlaştırmamalıdır. Kamu alanı nasıl karakterize edilirse edilsin, siyasi düşünüşün kamusal bir boyutu daima vardır ve olacaktır. Toplumsal işbirliğine ilişkin savlar, belirli bir dizi düzenlemeye katılması ya da tabi olması beklenen kişilere yansıtılmak zorundadır. Fakat bu, bir toplulukta herkesin aynı şekilde değerlendirileceği anlamına gelmez. Rızaya dayalı ikna seçkin bir azınlık için ayrılmış olabilirken, çoğunluk baskıyla karşılaşabilir ya da manipüle edilebilir. Asıl sorun, siyasi iktidarın etkin bir

şekilde kullanılmasının ilgili gruplar arasında asgari düzeyde paylaşılan hedefler ve değerler gerektirmesidir. Bu hedeflere ve değerlere hoşnutsuzlar, dışlanmışlar ve hayal kırıklığına uğramışlar tarafından her zaman meydan okunabilir.

Siyasi tartışmalarda referans çerçevesi zaman içinde değişir. Yine de erken dönem Yunan siyaset felsefesinden gelen ve siyasi düşünceye hâkim olmaya devam eden birbirine karşıt iki izleği burada saptayabiliriz. Bir tarafta, evrensel ve ebedi bir adalet ölçütünün savunucuları, gerçek siyasi kurumları ve uygulamaları soyut bir ideale vurarak ölçmeye çalışmışlardır. Diğer tarafta ise insanların belirli koşullarda gereksinimlerini karşılamak için geliştirdikleri sözleşmelere vurgu yapılmıştır. Bunu Platon ile Protagoras ya da ütopya savunucuları ile gelenek savunucuları arasındaki bir tartışma olarak da düşünebiliriz. Bu savların pratikte nasıl işlediği ise karmaşık koşullara bağlı olagelmıştır. Siyasi düşünce tarihçileri olarak, gördüğümüz şey sabit izleklerin çeşitlemeleri değil, son derece belirli bağlamlarda yeni katmanlarla karmaşıklık kazanan savların yinelenmesidir. Felsefi soyutlama bu savların biçimini anlamamıza yardımcı olabilir fakat bizi, belirli savları ve krizleri diğerlerinden farklı kılan ayırt edici özelliklere karşı duyarsız hâle getirmemelidir.

Siyaset felsefecileri zaman zaman yaşayan muarızlarından ziyade gelecek kuşaklara seslenseler de toplumlarının kaygılarından ve tartışmalarından asla tamamen kopuk olmamışlardır. Ama çalışmaları sırasında geleneksel varsayımlara da meydan okumuşlardır. Bir dağıtım planında kimin neyi alması gerektiğine dair esaslı tartışmalar, neyin savunulabilir sayılacağına dair anlaşmazlıklara dönüşebilirler. Bir dönemde sorgulanmayan söylem kozları, başka bir dönemde dikkat dağıtıcı unsurlar olarak görülebilirler. Dolayısıyla siyasi düşünce tarihinde çeşitli düzeylerde yürütülen tartışmalara rastlarız. Referans çerçevesinin sabit kalacağını varsayamayız. Yine de başlangıçta çok dar kitlelere hitap edebilen özgül tartışmaların daha geniş içerimlerini de görmezden gelemeyiz.

Dolayısıyla siyasi düşüncenin tarihi çok özel bir tarih türüdür. Biçimsel akıl yürütmede ustalaşmanın yanı sıra bağlamlara ve duruma karşı duyarlı olmayı da gerektirir. Belirli filozoflar ve kuramcılar da siyasi düşüncenin daha geniş öyküsüyle bağlantılı olarak okunmalıdırlar. Bu alandaki sorunların kendine özgü bir zorluğu vardır. Metinleri ya da dönemleri yalıtamayız çünkü tercih ölçütlerimiz, anlatmamız gereken daha geniş öykü tarafından yönlendirilecektir. Bu öykü de kendi içinde kuramsal bir tartışmanın konusu olacaktır. Tarafsız ya da masum bakış açıları yoktur. Siyaset felsefecileri ya da kuramcılar sıfatıyla sahip olduğumuz kaygıları, tarihçiler sıfatıyla sahip olduğumuz kaygılarından fiilen ayıramayız.

Olumsal koşullarda toplumsal işbirliğini yönetmek her zaman siyasi düşünce ve eylemin temel bir özelliği olagelmıştır. Son 200 yılda değişense olumsuzluğa verilen kuramsal yanıtın kendimizi görme biçimimizin merkezinde yer almasıdır. 17 ve 18. yüzyılın siyasi düşüncesinin kuramsal temeli olan “insan doğası”, modern siyasi düşüncede artık kendine pek yer bulamamaktadır. Bu terim, insanların her yerde ve her zaman temelde birbirine benzediği ve içinde yaşadıkları rastlantısal koşulların doğaları üzerinde yalnızca yüzeysel bir etkiye sahip olabileceği içerimini taşımaktadır. İnsan yaşamının zaman içinde gerçekleştiği ve gelecek kuşaklara aktarılan anlayışlara bağlı olduğu gerçeğine ise ikincil, tali bir mesele gözüyle bakılmaktadır. Yine de bir başlangıç noktası belirlememiz gerekirse, Vico’nun 1725 tarihli *Yeni Bilim*’inden¹ bu yana bir dizi metin, insan dünyasının bir bütün olarak tarihin bir ürünü olduğu görüşünü savunagelmıştır.² Bilginin kendisinin bile, toplulukların kendilerini içinde buldukları belirli koşulları yansıttığı, yani tarihin bir ürünü olması itibarıyla “görelî” olduğu ifade edilmiştir. Bu bakış açısına göre, bir zamanlar

¹ *Scienza Nuova*, Çeviren: Sema Önal Akkaş, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021.

² Bkz. *The New Science of Giambattista Vico*, çev. T. G. Bergin ve M. H. Fisch (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968); tartışma için bkz. Bruce Haddock, *Vico’s Political Thought* (Swansea: Mortlake Press, 1986).

güvenle evrensellik kisvesine büründürülen değer yargılarını belirli kültürlerin ve toplumların tercihlerinin ifadeleri olarak görmek daha doğru bir tutumdur.

Tarih bilincinin modern zamanlarda ortaya çıkışının ayrıntılı öyküsü bu kitapta anlatılamayacak kadar karmaşıktır.³ Bununla beraber, altı çizilmesi gereken önemli bir nokta, evrensel ölçütleri varsayan tüm düşünme tarzlarının bir süredir sorunlu hâle geldiğidir. Artık kendimize insanların ideal olarak toplumlar hâlinde nasıl birlikte yaşayabileceklerini sorduğumuzda, söylediğimiz şeyleri kastettiğimiz varsayılmıyor. İşte, elinizdeki kitabın konusunu, son 200 yılda siyaset kuramcılarının bu ikileme nasıl yanıt vermeye çalıştıkları meselesi oluşturuyor. Burada basitçe şunu belirtmemiz gerekiyor: Sorunsuz bir siyaset felsefesi geleneğinden bahsetmek ne kadar mantıklı olursa olsun, artık siyasi savların içinde formüle edildiği olumsal bağlamlar ve koşullar tali meseleler olarak görülemezler.

Kendimizi kültürel ve tarihsel olarak belirli yaşam tarzlarının içine doğmuş olarak görmek artık tüm deneyimlerimize yeni bir renk veriyor. Ama bir yandan da evrensel tanımlama ve yargılama biçimlerini gerektiren ikilemlere ve zalimliklere de bir tepki vermek zorundayız. 1789'dan bu yana siyasi düşünce, bu konumlanışlar arasında rahatsız edici bir şekilde salındı durdu. Bir gün bu ikisinden birinde karar kılacağımız umudu da gittikçe azalıyor. Bu durum, yargıda bulunma ve ahlaki ve siyasi duruşlar benimseme konusundaki sıradan deneyimlerimiz üzerine düşündüğümüzde bizim için ciddi sorunlar teşkil ediyor.

1789 Fransız Devrimi, kuramı da siyasi tartışmaların ön saflarına itti. Amerikan ve Fransız devrimlerinde yaşananlar, siyasi düzen anlayışlarını derinden sarstı. Belirli nesnel normatif standartları karşılamada başarısızlığın halk devrimini

³ Bkz. Bruce Haddock, *An Introduction to Historical Thought* (London: Edward Arnold, 1980).

haklı çıkarabileceği düşüncesi 1789'da tüm kurumlaşmış yönetimleri tehdit ediyordu. Devrimlerin uzlaşma ve istikrar yaratmada başarısızlığı ise siyasi düzenlerin bir sonraki kuramsal ya da ideolojik meydan okumaya kadar kurumlar ve uygulamalar çerçevesini koruyan geçici bekleme operasyonları gibi görünmeye başladığı anlamına geliyordu. Siyaset felsefesinin her zaman merkezinde yer alan gerekçelendirme, böylece kamusal gerekçelendirmeye dönüştü ama kimin görüşünün geçerli olacağı, hesap verebilirliğin nasıl güvence altına alınacağı –ve insan zekâsının modern bir yönetimin ürkütücü karmaşıklığını değerlendirecek yeterliğe sahip olup olmadığı– konusunda tartışmalar devam etti.

Siyaset felsefesi kamusal hâle geldikçe, seferberlik ve polemik taleplerine de maruz kaldı. Retoriğin de en az biçimsel tutarlılık kadar önemli hâle gelip bir savın kitlelerin gereksinimlerine göre farklı biçimlere uyarlanabileceğinin anlaşılmasıyla birlikte *ideolojik* siyasi savlama tarzı ortaya çıktı. İdeolojik ve kültürel hegemonyanın fiili yönetimde önemli unsurlar olduğu kabul edildikçe siyaset felsefesi de masumiyetini yitirdi.

Bu mücadelede ilk kaybedilen şey, açık seçik bir hakikat ölçütü olacaktı. Belirli durumların taleplerini karşılamak için savların şekillendirilmesi, siyaset felsefesindeki evrensellik varsayımını zora soktu. Devlete, ulusa, topluluğa ya da sınıfa bağlılık, kamusal tartışmalarda şu ezeli “iyi yaşam” anlayışından daha kolay anlaşılabilir olgulardı. Yine de çetrefil normatif sorunlar varlığını sürdürdü. Bağlılıklar kapsam olarak daha sınırlı hâle gelmiş olabilirdi ama hiçbirisi daha az çekişmeli ve daha sorunsuz değildi. Faaliyet alanlarındaki değerler çatışabilirdi. Kişi kendini yalnızca bir devletin ya da sınıfın üyesi olarak göremezdi. Sıradan deneyimler normatif ikilemler yaratmaya devam etti ama yeni referans çerçevesi dâhilinde bu sorunların üstesinden gelinip gelinemeyeceği de belli değildi. Ahlaki ve siyasi ilkelerin statüsüne ilişkin kuramsal kaygılar, siyasi faaliyetin kendisi üzerinde büyük

bir etkiye sahip olabilir. Nitekim 20. yüzyıl bunun son derece rahatsız edici örneklerini ortaya çıkarmıştır. Diyelim ki ilkelere yalnızca çıkarların akla uydurulması olduğu düşüncesi en azından bazı toplumsal işbirliği planlarının güvenilirliğini zayıflatıyor. Kuramsal nedenlerle ideolojik tartışmanın, iktidar mücadelelerini sürdürmenin dolaylı bir yolu olduğunu varsayarsak, buradan hareketle söylemsel siyasetten tamamen vazgeçmemiz gerektiği sonucunu da çıkarabiliriz. İtalya'daki erken dönem faşist öğreti bu sorunu doğrudan ele alıyordu. Buradan hareketle siyaseti çıplak iktidar mücadelesi olarak görmek nispeten kolay bir adımdı.

Faşistlerin devleti yüceltmesi elbette bir aşırılık örneğidir. Yine de faşist öğretiyi siyasi açıdan hoş bulmadığımız için ciddiye almayı reddetmek hata olur. Söylemsel bir siyasetin olanağı hakkında derin sorular ortaya atılmaktadır. Söylemsel bir modelin siyasi hayatı bir bütün olarak tanımlamak için yeterli olacağını varsaymamalıyız. Ancak makul bir siyasi oydaşma [*consensus*] fikrini göz ardı etmek de tehlikelidir.

Aynı ikilem, demokratik kuramın daha iyi niyetli bakış açısından da görülebilir. Normatif yargıların muğlak statüsü sorununa, mümkün olduğunca geniş bir nüfus tabanının siyasi sürece dâhil olması sağlanarak bir çözüm aranabilir. Örneğin faydacı kuram, en azından Bentham'ın modelinde, yargıların çıkarların akla uydurulması olduğunu kabul eder ve herkesin çıkarının dikkate alınması gerektiği sonucuna varır. Evrensel bir hak, siyasi yaşamdaki bakış açılarının ortadan kaldırılamaz çoğulluğuna karşı savunulabilir bir çözüm olarak kabul edilir. Ama elbette demokratik siyaset, insanların çıkarlarına eşit muamele edileceğini garanti edemez. Demokratik siyasetin güçlü çıkarlar tarafından kolayca manipüle edilebildiğini biliyoruz. Marx ve takipçileri demokratik siyasetin tüm sonuçlarına güvenmememiz için bize makul nedenler sundular. Böyle koşullar altında, demokratik siyasetin normatif olarak savunulamaz siyasalar da üreteceği olasılığıyla yüzleşmek zorundayız. En iyi yönetilen demokrasilerde bile bu durum

bizi şaşırtmamalıdır. Burada vurgulanması gereken nokta, bu durumun bizi uzun süredir güvenmemeyi öğrendiğimiz bir siyasi kuramlaştırma tarzına geri dönmeye zorlamasıdır.

Bu kitap normatif savların sorunlu olduğu iddiasını ciddiye alıyor. Aynı zamanda bu savların kaçınılmaz olduğunu da kabul ediyor. Bu noktada hüsnüzan bize hiçbir şekilde yardımcı olamaz. Kimliklerin toplumsal inşası üzerine son 30 yıl içinde kaleme alınan çalışmalar zengin bir literatür oluşturmuş durumlar ve normatif hırslarımızı yumuşatmamıza yarayacak bir uyarı görevi görmelidirler. Hatta bazı kuramcılar, normatif yargıların mantıksal kafa karışıklığının bir türü olduğunu bile iddia ediyorlar.⁴ Bunlar gerçek ve çetin güçlükler. Yine de karşı konulmaz bir şekilde normatif savlara geri dönüyoruz. Üstelik normatif savlar iyi ya da kötü oluşturulmuş da olabilirler.

İlgili ölçütlerin olumsal olarak kabul edildiği bir bağlamda normatif ölçütlerin yeterliliğini değerlendirmek elbette oldukça karmaşık bir konudur. Bir “yöntem” kadar temiz ve düzgün bir şeye indirgenemez. Hızla değişen bir dünyada ideal ya da istikrarlı çözümlerle karşılaşmayı beklememeliyiz. Yine de karmaşık durumlarda ne tür bir düşünme tarzına başvurduğumuza odaklanabiliriz. Dolayısıyla, modern bir siyasi düşünceler tarihçisinin karşılaştığı sorunlar, çokkültürlü bağlamlarda modern yurttaşların karşılaştığı sorunlardan pek farklı değildir ama aynı ivedilikte pratik çözüm beklenen meseleler olarak da görülmeyeceklerdir.

Bu kitap siyasetin değişen şartlarına iyi kötü bilinçli bir şekilde tepki veren, farklı genellik düzeyin sahip olan ve muhtelif kitlelere hitap eden siyaset kuramlarını ele alıyor. Tüm siyaset kuramları muhataplarını ikna etmeye çalışır ama bunun için açıktan seferber olmaları gerekmez. Kaynaklarımızın ve bilgimizin sınırlı olduğu koşullarda ortaya çıkan işbirliği ve eşgüdüm sorunlarına verilebilecek biçimsel yanıtlar

⁴ Bkz. H. A. Prichard, “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”, *Moral Obligation* içinde, (Oxford: Clarendon Press, 1949), 1-17

olma-iddiasıyla bize seslenirler. Dolayısıyla bazen kendinden emin –hatta dayatmacı– bir üslupla ifade edilmiş olsalar bile bunların önerdikleri çözümlerin geçici ve koşullu olmasını bekleyebiliriz.

Böyle olmakla birlikte, siyaseti geçici ve koşullu çözümler üreten bir faaliyet olarak anlamayı, aşılması gereken bir sorun olarak gören düşünce akımları da mevcuttur. 17 ve 18. yüzyıllarda bilim alanında elde edilen göz kamaştırıcı başarıların ardından, sanki geleneksel siyasetin yarattığı hayal kırıklıkları ve kusurları aşılabilmiş gibi, siyasi şartların sınırlamalarını aşma fikri, kuramcılarının ve siyasetçilerin karşı koyamadıkları çok cazip bir düşünce hâline geldi. Hatta özellikle 20. yüzyılın ilk yarısı, sıradan siyasetin ötesine uzanıp toplumsal denetim ve eşgüdüm şemaları oluşturma girişimlerinin sonuçlarına tanık olacaktı. Bu girişimler, ütopyaları hayata geçirmeye çalışmanın istisnasız felaket getirdiğini acı şekilde bize öğrettiler. Tarihçiler ve yurttaşlar olarak bu deneyimlerden dersler çıkarabiliriz ama bunu yapmanın da doğrudan ve kolay bir yolu yok. Bilgeliğimiz ve kendimize hâkim olma becerimiz konusunda kendimizi tebrik etmemiz de bize yardımcı olmayacaktır. Siyaseti aşma ya da siyasetten kaçınma fikrinin cazibesi –kamu hayatından çekilmenin iyi niyetli biçimlerinde bile– kuramsal ve pratik bir etken olmayı sürdürüyor. Bu konumlanışlar, yurttaşlar olarak onlardan hangi anlamları çıkarmayı tercih edersek edelim, kuramsal ve tarihsel olarak anlaşılmalıdırlar. Farklı kuramlarda, kendilerini –potansiyel olarak– düşmanca bir kamusal dünyada yönlendirmek isteyen failler için odak noktaları oluşturdular. Bunlar kamu alanında faal olma girişimleridir ama aynı zamanda kamu alanının nasıl anlaşılması gerektiğine dair soruları da gündeme getirmektedirler. Önemli tartışmalara önemli katkılar olarak bu konumlanışlar, kamu hayatına dair daha geniş anlayışların şekillenmesine yardımcı olmuşlardır.

Siyasi düşünce üzerine çalışan araştırmacılar olarak bizim konumumuz, zor koşullarda kendileri için yapabileceklerinin

en iyisini yapmaya çalışan yurttaşlarınkinden farklıdır. Fakat siyaset anlayışını derinleştirmeye ve keskinleştirmeye çalışmamız tam da siyasi düşünmenin gerçekleştiği bu değişen bağlamları ciddiye almamızdan ileri geliyor. Düşünme biçimlerimiz siyasi dünyayı da en azından bir yere kadar değiştirir. Dolayısıyla siyasi hayatın dramasını kavramak istiyorsak, siyasi düşünceyi belirsizlik zemininde resmetmek zorundayız. Failler olarak bir sonraki adımda ne olacağını bilmiyoruz. Akılsızlığımız ciddi sonuçlar doğurabilir. Ufuk açıcı düşünceleri tarihsel bir bağlama oturtmaksa siyasi düşüncenin ve eylemin ham boyutlarına dair farkındalığımızı artıracaktır.

Bu kitap, karmaşık toplumsal durumlarda tercihler yapan faillerin varoluşsal çıkmazını da ciddiye alıyor. Tek başımıza gelişemeyeceğimizi ve esenliğimizin denetim altına almayı umamayacağımız uzak yabancıların işbirliğine bağlı olduğumuzu biliyoruz. Bir anlamda bunlar, yurttaşları ve siyasi liderleri sınırlayan koşullardır. Siyaset felsefesi, bu referans çerçevesinin ötesine geçme iddiasında olduğunda bile aslında bu ikileme verilmiş bir yanıt olarak görülmelidir. En azından faillerin genelleyici yargılarda da bulunabileceğini göstermek zorundayız. Yargılar çıkarların akla uydurulması olarak ortaya çıkabilirler ama karşılıklı bağımlılığın karmaşıklığının serpilmemizde bir etken olduğu ikrar edildikçe kapsamaları daha da genişleyecektir.

Dolayısıyla normatif yargılar radikal bir olumsuzluk bağlamında verilmektedir. Değerlerimizin paylaşılmayabileceğini biliyoruz. Olsa olsa, bizi temel sorular üzerinde durmak zorunda bırakmayan yerel anlayışlara güvenebiliriz. Ama kültürlerimiz ve yaşam tarzlarımız kendi içlerine kapalı değildir. Değerler çatışabilir, öncelikler farklılaşabilir ama yine de eşgüdümleme ve denetim şemalarını sürdürmek zorundayız. Kuvvet kullanımı bu gibi durumlarda zenginler ve güçlüler için her zaman olası bir seçenek olmuştur. Bununla beraber en güçlüler bile yabancıların işbirliğine muhtaçtır. Üstelik hiç kimse gücünü ve kaynaklarını ebediyen koruyacağını garanti

edemez. Önceliklerimiz ve değerlerimiz her zaman sorgulanabilir. Bu koşullarda, seçimlerimiz için sahip olduğumuz değerlerin ötesine geçen gerekçeler sunmamız gerekir.

Siyaset felsefesi gibi bir şey bize koşullar tarafından dayatılır. Kamusal gerekçelendirme, yabancılar arasındaki toplumsal işbirliğinin bir sonucudur ama ilgili kamusal alanların yapılandırılması ve kimliği hakkında hassas sorular zorunlu olarak ortaya çıkar. Diğer yurttaşların bizim üzerimizdeki hak iddiası Amazon Ormanları'nın sakinlerininkinden daha fazla olabilir; yine de herhangi bir birey ya da grubun yaşam beklentileriyle dolaylı ilişkimizi kesinlikle inkâr edemeyiz. Sadece önceliklerimiz farklıdır. Ama karşılıklı bağımlılık, bizi konumlanışlarımızın daha geniş etkileri hakkında derinlemesine düşünmeye zorlar.

Bu savlar kamusal yaşamda çoğu zaman çok kabaca ele alınırlar. Yine de zor ikilemlerin bizi daha geniş ve daha yaratıcı tarzlarda düşünmeye sevk ettiği bir gerçektir. Çalışmalarının sessizliği içindeki filozoflar, işbirliği, eşgüdümleme ve denetim gibi acil işlerden kesinlikle kopukturlar ama yine de sıradan siyasi deneyimlerde ortaya çıkan sorunlara yanıt verirler.

Bu ikilemlere verilen tarihsel yanıtların çeşitliliği, bizim siyaset kuramcıları olarak eğitimimizin ayrılmaz bir parçasıdır. Kendimize siyasi tercihleri “ideal” modellerle açıklama görevi versek bile, modellerimiz zorunlu olarak sıradan tartışma, manipülasyon ve denetim deneyimlerinden beslenir. Soyutlama, deneyimi baştan varsayar. Modern siyasi düşünce bağlamında bu deneyim, tarihsel değişime dair gelişen farkındalığımız tarafından şekillendirilmiştir.

İçinde bulunduğunu bakış açısından baktığımızda siyaset eğitimi kuram ve tarih içermelidir diyebiliriz. Siyasi dünyamızı az çok kabul edilmiş anlayışlar açısından yorumlarız. Kendimizi fiilen düşünebilmek için, siyasi kuramlaştırmayı koşulların baskısıyla ilişkili olarak görmeliyiz. Çünkü bu çaba hem kavramsal hem de kültürel sınırlamalarla çevrelenmiştir. Bu türden sıkı düşünme, bağlamlara dalmayı ve aynı zamanda

geçici durumları kavramaya yönelik devam eden çabaların farkında olmayı gerektirir. Bu anlamda düşünmemiz asla sona ermeyecektir.

Siyaset kuramının tümel ve tikel boyutlarının nasıl anlaşılması gerektiği, çetrefil bir sorudur. Bu sorun çeşitli bağlamlarda ortaya çıkmış ve bugüne dek iyi kötü ele alınmıştır. Düşüncelerimiz farklı yönlerde savrulmuştur. Siyasi düşüncelerin tarihi, bize kesin çözümler sunmaksızın bu zorlukların bazılarını ele almamıza izin verecek şekilde bizi donatabilir. Düşünürler olarak, bize kadar gelen ve yinelenen sorunların en mantıklı ve çarpıcı ele alınışları ışığında kendimiz için yapabileceğimizin en iyisini yapmak zorundayız. Bu zorlu ve sinir bozucu bir alıştırmadır ama bunu göz ardı edersek kendimizi tehlikeye atmış oluruz.

I DEVİRİM

1789 yılı modern siyasi tarih açısından çok önemli bir yıldır. Fransa’da devrimin patlak vermesi ve ABD’de federal anayasanın yürürlüğe girmesi –yurttaş olarak kabul edilen– insanların siyasi yaşamlarının denetimini kalıtsal seçkinlerin ya da imparatorluk ailelerinin elinden almaya çalıştıkları bir dönemin başlangıcını damgalıyordu. Her iki ülkenin belgeleri ve propagandaları, bugün bize ütopyacı ve hatta naif gelebilecek siyasi gelişme olanaklarına dair bir iyimserliği yansıtırlar. Buna rağmen bu devrimler, siyasi tartışmalarımızda nirengi noktası olarak hizmet etmeye devam eden normatif ve anayasal ölçütleri siyaset sahnesine taşımışlardır.

Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay’in New York’ta “Publius” takma adıyla federal anayasanın onaylanmasını savunmak için yazdıkları bir dizi gazete makalesi olan *Federalist Yazılar*’ın [*The Federalist Papers* (1788)] ilkinde bu ton yakalanmıştı. Hamilton açılış paragrafında “İnsan topluluklarının düşünerek ve seçerek iyi bir yönetim kurmaya gerçekten muktedir olup olmadıkları ya da siyasi anayasaları için sonsuza kadar rastlantılara ve güce mi bağlı kalacakları gibi önemli bir soruya karar vermek, davranışları ve örnekleriyle bu ülkenin insanlarına bırakılmış gibi görünüyor”¹ yorumunu yapıyordu.

Bu dramatik bir meydan okumaydı ve çağımızda hâlâ yerine getirilmemiştir. Fakat bu sorumlulukların en iyi şe-

¹ Alexander Hamilton, James Madison and John Jay, *The Federalist*, with Letters of “Brutus”, ed. Terence Ball (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), no. 1, p. 1.

kilde nasıl yerine getirilebileceği konusunda aramızda derin farklılıklar olsa da siyasi düzenlemelerin her birimizi ilgilendirdiği düşüncesini vurguluyordu. Yalın bir düşüneydi bu. Biz ne düşünürsek düşünelim, kaderin, talihin ya da baskın bir seçkinin olayları şekillendireceğini varsayarak teslimiyet ve gaflet içinde omuzlarımızı silkemezdik. Elbette hiçbirimiz olayların ya da kurumların gidişatını belirleyemeyiz. Yine de kurumların, koşulların taleplerini karşılamak ve sorumluluklarımız için işbirliği koşulları oluşturma gereksinimini karşılamak için insan yapımı sözleşmeler olduğu gerçeği devam etmektedir. Günümüzün yerleşik geleneklerini ve göreneklerini kabul etmeyi seçsek bile bu doğrudur. Yola geçmişte olduğu gibi devam etmeyi tercih etmek, işbirliğine dayalı bir planın günlük olarak onaylanması anlamına gelir. İşler bizim için ters giderse ya da yetkili kişiler zamanımız ve kaynaklarımız üzerinde mantıksız ya da iğrenç taleplerde bulunurlarsa, son çare olarak sesimizi yükseltme sorumluluğumuz vardır. Bu sorumluluklar, sadece edilgin bir şekilde yerine getirilse bile, demokratik yönetimlerde kamu bilincimizin içine işlemiştir. Ama bu her zaman böyle değildi. Devrimci dönemin retoriği, siyasi yelpazenin neresinde durursak duralım, bizi rahatsız etmeye devam eden bir meydan okuma ortaya koymuştu. Temsilciler kendilerini bir Ulusal Meclis olarak kurmaya çalışırken Paris'te beyan edilen *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* (1789), siyaset dünyasında kalk borusu işlevini görmüştü. *Bildirge*'de, daha önce sıradan talihsizlikler olarak kabul edilen sorunlar, insan iradesinin ve ihmalinin sonuçları olarak ele alınıyorlardı. Siyasi dünya altüst olmuştu. Bir zamanlar düzenin ve uygarlığın koruyucuları olarak görülen monarşi ve aristokrasi, artık “kamusal talihsizliklerin ve yönetimin yozlaşmasının yegâne nedenleri” olan “cehaletin, ihmalin ya da insan haklarının hor görülmesinin” sürdürücüleri olarak görülüyordu.² Bunun açık anlamı, yüzyıllar boyunca insan

² Aktaran Thomas Paine'in, *Rights of Man* ed. Henry Collins (Harmondsworth: Penguin Books, 1969), 132-4. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

hayatlarının, herkese sunulabilecek –ve sunulması gereken– koşulların kasıtlı olarak reddedilmesi nedeniyle mahvolduğuydu. Bu koşullar “doğal, yazılı olmayan ve devredilemez haklar”dı (s. 132). Bunlarla ilgili bir belirsizlik yoktu. “Basit ve tartışılmaz ilkelere” dayanıyorlardı. Yine de neredeyse her yerde insanlardan esirgenmişlerdi (s. 132). Bu haklardan yararlanmanın önündeki tek engel otorite sahiplerinin kötü niyeti ve hainliği idi. Bu nedenle yönetimler her yerde ihmallerinin kötü sonuçlarından sorumlu tutulmalıydılar.

Haklar evrensel olarak geçerliydi. Bu nedenle “insanların özgür ve hakları bakımından eşit doğdukları ve her zaman öyle kalacakları” iddia ediliyordu (s. 132). Bir yurttaş topluluğuna getirilen her türlü “sivil ayırım” “yalnızca kamu yararı üzerine kurulmalıdır” deniyordu (s. 132). Yönetimin amacı “insanın doğal ve değiştirilemez haklarının korunması”ydı (s. 132). “Tüm egemenliğin kaynağı” (s. 132) ise bir bütün olarak halk adına hareket eden ulustu. 1789’da hiçbir siyasi otorite *Bildirge*’nin katı gerekliliklerini karşılayamazdı. Kalıtsal monarşinin üstü doğal olarak çizilmişti ama belirli sınıfların ya da tabakaların ayrıcalıklarına dayanan temsili sistemleri de gözden çıkarılmıştı. Metinde bu iddiaların tartışmalı olabileceğine ya da siyasi uygulamalarının içinden çıkılmaz sorunlar yaratabileceğine dair hiçbir ipucu yoktu.

Yine de bu ilkelerin tam olarak nasıl siyasi kuramlara dönüştürülebileceği o zamanlar belirsizdi ve Fransız Devrimi ilerledikçe daha da belirsizleşti. İlkelerin apaçık olduğu kabul edildiğinden, ayrıntılara ilişkin tartışmaların kötü niyetli olduğu sonucuna varılabiliyordu. Apaçık bir ilkenin anlamına ya da gerekçesine itiraz etmek, kendini siyasi düşman ilan etmek anlamına gelebilirdi. Metin “hiç kimsenin fikirlerinden dolayı rahatsız edilmemesi gerektiğini” (s. 132) ilan ediyordu ama 1793’e gelindiğinde devrimci ilkelerin son hâli hakkındaki çekincelerini ifade etmesi bir şüpheciye kolaylıkla giyotine götürebilirdi. Özgürlük ile eşitlik, aşırı siyasi tahammülsüzlükle uyumluydu (ya da öyle görünüyordu).

Bildirge'nin şartları dâhilinde, iyi niyetli insanlar aynı fikirde değilse ne diyebilirdik? Ulus, halkın irâdesinin kolektif ifadesi olabilirdi ama bu iradenin çeşitli yorumcuları kökten farklı görüşlere sahip olabilirlerdi. İnsanların hepsi haklarla doğuyorsa kendi çıkarlarını temsil etme hakkını ne zaman kazanıyorlardı? Bireyler kendi adlarına konuşamıyorlarsa onlar adına konuşmaya kim yetkili olmalıydı? Devrimci bir bildirinin bu zorlukları çözmesini beklememeliyiz. Fakat metinde yeni ilkelerin kendisinden önceki hiçbir şeye benzemeyen bir siyaset tarzını başlatacağına dair kuvvetli bir ima vardı. İktidar ve çıkarın yerini eşitlik ve haklar alacaktı. Birçok cesur yeni başlangıç gibi, Fransız Devrimi'nin siyaseti de çok geçmeden katıksız kuramın eksikliklerini ifşa edecekti.

Bununla beraber *Bildirge* bir siyaset kuramı denemesi değildi. Yakından tartışılmış siyasi ve anayasal önerilerden ziyade bir dizi düstur sunuyordu. Yine de temel içerimlerinin Avrupa'nın yerleşik prensleri için ne öngördüğü açıktı. Bu ölçütler ışığında artık hiçbir devlet meşru sayılamazdı. Fransa 1792'den sonra kendini savaşta bulduğunda yabancı çıkar odaklarının da yardım ve yataklığıyla içeride karşıdevrimi savuşturmaya çalışırken konumlanışlar sertleşecekti. Monarşinin 10 Ağustos 1792'de resmen devrilmesi Avrupa genelinde görüşleri kutuplaştırmıştı. XVI. Louis'nin 21 Ocak 1793'te idam edilmesiyle birlikte Avrupa siyasetinde uzlaşmaya çok az yer bırakan ideolojik bir sınır çizgisi çekildi.

1793'te yeni bir fenomen ortaya çıkacaktı. Fransa'nın tamamında 23 Ağustos'ta ilan edilen *levée en masse* [zorunlu askere alma uygulaması] savaşa zemin hazırladı. Bu, daha sonraları, savaşan Avrupa devletlerinin tipik özelliklerinden biri hâline gelecek olan ideolojik seferberlik ve merkezi denetimle “topyekûn” savaşın ilk tadıydı. Gerçekten de hiçbir şey *ancien régime* [eski rejim] Avrupası'nın seçkinlerini, her yerde tüm insanlar için “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” talep eden Fransız devrimci ordularının hayaleti kadar dehşete düşürmemişti. Böyle bir ideolojik motivasyon, yerleşik seç-

kinler için karşı konulması zor bir durumdu ve sadece daha önceki din savaşlarıyla kıyaslanabilecek bir coşku ve hararet yaratmıştı. Geleneksel toprak ve hanedanlık hak iddialarını aşarak Avrupa'nın siyasi haritasının yeni ve belirsiz ölçülere göre yeniden çizilmesine yol açacaktı. Devrim "uluslararası" hâle getirilmişti. Fransız ordularının Avrupa'daki ilerleyişi, Fransız Devrimi'nin ilkelerinin kendi ülkelerinde de yerleştiğini görmek isteyen "yurtsever"lerin yerel ayaklanmalarıyla destek bulacaktı. 1797'de Milano'da ve 1799'da Napoli'de cumhuriyetler ilan edildiyse de bu cumhuriyetler Fransa'nın bölgedeki askeri hegemonyasından daha uzun ömürlü olmadılar. Yine de Avrupa'da barış ve istikrarın bundan böyle kıta düzeyinde kararlaştırılacağı herkes için açıktı. Ne olursa olsun, hatta seçkinler tarafından iğrenç biçimde suiistimal edilseler bile kitlelerin siyasete katılımı, siyasette önemli bir etken hâline gelmişti. Devrimci ilkeler bu nedenle çarpıcı bir sezgisel çekiciliğe sahipti. Fakat apaçık gerçekler olarak sunulmalarına rağmen, her zaman tartışmalı ve bölücü oldular. Özellikle *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*, metinde sorgusuz sualsiz kabul edilen ayrıntılı kuramsal akıl yürütmeleri baştan varsayıyordu. Bu itibarla en iyisi, *Bildirge*'yi parlak bir sentez olarak görmektir. Fakat temel ilkelerin nasıl yorumlanması gerektiği son derece sorunluydu, hâlâ da öyledir. Başlıca izleklerinden bazılarının o çağda nasıl savunulduğuna bakarak metnin devasa yükünü çözmede bir nebze de olsa yol kat edebiliriz. Devrimci ilkelerin savunuları elbette tarafsız olmaktan çok uzaktı. Bunlar dramatik siyasi olaylara katkı olarak tasarlanmış, aceleyle yazılmış ve zaman zaman da yazarlarının hayatını tehlikeye atmıştı. Ama ortak bir tartışma örüntüsü sergiliyorlardı. Siyasi kurumlar ile onların hizmet etmek üzere tasarlandıkları yurttaşlar arasındaki uygun ilişkinin anlaşılması için evrensel iddialar ileri sürüyorlardı. Locke ve Rousseau tarafından siyasi tartışmalara dâhil edilen savlara, siyasi kurumlardan acil taleplerde bulunan demokratik bir yorum getirilmişti. Aslında, herhangi bir gerçek kurumun

bu normatif beklentileri karşılayıp karşılayamayacağı bugün bile tartışmalı bir konudur. Her hâlükârda, kuram ile retorik patlayıcı bir siyasi kokteyl oluşturacak şekilde birbirine karıştırılmıştı. Kuram daha önce hiç olmadığı kadar yıkıcı hâle gelmişti.

Doğrudan yarattığı etki açısından Emmanuel Sieyès'in *Üçüncü Sınıf Nedir?*³ (1789) adlı eseri büyük bir başarıydı.⁴ Bu metin çok özel bir siyasi krize verilen bir yanıtı. Fransız monarşisi için sorunlar, kralın ve bakanlarının temel siyasi işlevleri yerine getirme kapasitesini tehdit eder hâle gelerek 1780'lerde hız kazanmıştı. Krallık neredeyse iflas etmiş, mali piyasalarda kredi bulamaz hâle gelmiş, bir yanda radikal entelektüeller, diğer yanda ise malî ve diğer ayrıcalıklarını korumak isteyen hoşnutsuz bir aristokrasi tarafından ideolojik olarak kuşatılmıştı. Dolayısıyla monarşinin ayakta kalabilmesi için reformlar yapılması zorunlu hâle gelmişti. 1614'ten beri toplanmamış olan Genel Meclis'in [*États généraux*] geniş kapsamlı malî ve kurumsal reformları değerlendirmek üzere toplanması için bir oydaşma oluşmuştu. Genel Meclis daha önceki oluşumunda "birinci tabaka" (ruhban), "ikinci tabaka" (soylular) ve "üçüncü tabaka" (geniş halk kitlelerinin temsilcileri) şeklindeki bloklar hâlinde gruplaşmıştı. Oylama da bloklar hâlinde yapıldığından, birinci ve ikinci tabakanın birleşerek üçüncü tabakadan gelen radikal önerilere karşı koyması kolaydı. Dolayısıyla Genel Meclis'in danışma sıfatıyla bile olsa yeniden toplanması hâlinde, tabakaların nasıl temsil edileceği, bir araya toplanıp toplanmayacakları ve bir bütün olarak ulus adına konuşmaya kimin yetkili olacağı, büyük bir fark yaratmıştı. Sieyès bu konuyu doğrudan ele alıyordu. Daha önce, tüm işlevlerin bel bağladığı çalışan nüfus olan üçüncü tabaka, karar alma süreçlerinden dışlanmıştı. Kurumsal an-

³ Qu'est-ce que le tiers état?, Çeviren: İsmet Berkan, Ankara, İmge, 2005.

⁴ Bkz. Emmanuel Joseph Sieyes, *What is the Third Estate?*, ed. S. E. Finer (London: Pall Mall Press, 1963). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

lamda neredeyse görünmezdi. Oysa tüm “özel faaliyetler ve kamu hizmetleri” üçüncü tabaka tarafından sağlanıyordu (s. 53). Bu, “eksiksiz bir ulus”tu (s. 53). Buna karşın ruhban ve soylular tamamen asalaktı. Sieyès’in savı yalın ve basitti. Fransa’nın siyasi kaderi Fransa’nın çalışan nüfusunun elinde olmalıydı. Sorunu kısa ve öz bir şekilde ifade ediyordu: “Üçüncü Tabaka olmadan hiçbir şey iyi gitmez; diğer ikisi olmadan her şey çok daha iyi gider” (s. 57). Sieyès, her meşru yönetimin dayanması gereken temel ilkeler için toplumsal sözleşme kuramının bir çeşitlemesine başvuruyordu. Basitçe “her ulusun özgür olması gerektiğini” ve özgürlüğünün bir tür gönüllü birliktelikle ortaya çıktığını varsayıyordu (s. 119). “Birleşmek isteyen kayda değer sayıda yalıtılmış bireyi” resmediyordu (s. 121). Bu kendi başına bir ulus oluşturmak için yeterliydi. Bununla beraber bir kez bir araya geldiklerinde, bireylerin kolektif eylemleri bir “ortak irade” oluşturunuyordu (s. 121). Bireylerin tek başlarına sahip olmadıkları şey, hedeflerine ulaşmak için gereken güç ve kaynaklardı. En önemlisi, tam da toplumsal bir birliğin gerekliliğini kabul ettikleri için bir ulus oluşturunuyorlardı. Gerekli araçlar olmadan bir dizi amaç ve hedef belirlemek de saçmaydı. Bu nedenle bireylerin, bir topluluğu etkili kılan “ortak irade”ye yetki verdikleri varsayılmalıydı. Sieyès böylece iktidarı, makul bir hayata ulaşmak için vazgeçilmez olan toplumsal bir ürün olarak görüyordu. Ama iktidar sahipleri, bir bütün olarak topluluğa karşı yükümlü olmalıydılar.

Bunun nasıl başarılacağı, bu kitapta ele alamayacağımız kadar detaylı bir anayasa tasarlama sorunudur. Sieyès’in anayasal reformla ilgili acil bir tartışmaya katkıda bulunduğunu unutmamalıyız. Bu kitabın sınırları çerçevesinde vurgulanması gerekense belirli anayasal şemaları garanti eden normatif savdır. Sieyès, toplumsal işbirliğinin karmaşıklığının bizi “vekâleten yönetim”e mecbur bıraktığını kabul ediyordu (s. 122). Kurumsal bir organ topluluk adına hareket edecekti ama ulusun ya da topluluğun iradesinin yerini alamazdı.

Sieyès bu iradenin “devredilemez” olduğunda ısrar ediyordu (s. 122). İşlevler devredilebilirdi ama irade devredilemezdi. Yönetimin temsilcileri ulus tarafından kendilerine verilen yetkilere sahipti ve bu yetkiler her zaman geri çekilebilir ve başkalarına verilebilirdi.

Bunlar retorik olarak güçlü savlardı ama devrimci Fransa’yı rahatsız eden ve 19. yüzyıl boyunca siyaset kuramcılarını ve yorumcularını meşgul etmeye devam edecek sorunları görmezden geliyordu. Sieyès “Ulus her şeyden önce gelir. Her şeyin kaynağıdır. İradesi her zaman yasaldir; hatta yasanın ta kendisidir” diyordu (s. 124). Fakat yetkilerini yönetimin temsilcilerine devretmiş “ulus” belirsiz bir konumdaydı. Yönetimin açıklamaları ulus adına yapılıyor ve ulusun otoritesinin kayıtsız şartsız olduğu söyleniyorsa halk yöneticilerden nasıl hesap soracaktı? “Ulusun önünde ve üstünde sadece doğal hukuk vardır” diyordu Sieyès (s. 124). Yine de doğal hukuk çeşitli şekillerde yorumlanabilirdi. Sieyès, yönetimin anayasal görev tanımlarını değiştiremeyeceği konusunda ısrarcıydı ama sıradan hesap verebilirlik sorunlarını bilfiil ele almıyordu. Kariyeri boyunca anayasa kuramının karmaşıklığından büyülenmişti. Daha sonra Napolyon’un iktidarını desteklemek için yeniden konumlanacaktı. Yine de tüm anayasa kuramlarının karşı karşıya olduğu temel muammayı çözmeyi asla başaramadı. Anayasal kurallar normal siyasi şartlarda geçerlidir. Var olmadıklarında arzu edilebilirliklerini kabul edebiliriz. Ama siyasi krizler her zaman anayasal yollarla çözülemeyecek baskılar yaratırlar. Bu durumda normatif kuram, istisnai durumlarda olağanüstü eylemleri meşrulaştırmak için değişmek zorundadır. Bu durumlarda umabileceğimiz en iyi şeyse kapsamlı normatif kılavuzlardır. Devrimci bağlamlarda sonuçların son derece belirsiz olması bizi şaşırtmamalıdır. Sieyès, Fransız devrimci kuramındaki bireycilik ve kolektivizm gibi karşıtlık oluşturan izlekleri yurguluyordu çünkü ulus, bireysel iradelerin bir araya gelmesiyle oluşurken, bir araya gelmiş temsilcilerin tasarlayabileceği anayasal –ya da diğer– kurallarla sınırlandırılmazdı. “Bir ulus kendisini anayasal

biçimlerle özdeşleştirmemelidir ve özdeşleştiremez” diyordu (s. 128). Sieyès’e göre bu nokta, siyasi bölünmelerin ulus içindeki bölünmeler olarak yorumlanmaması gerektiği şeklindeki basit gözlemden kaynaklanıyordu. Ulus, sadece bir birliktelik biçimi olarak var olsa da kavramsal bir bütün olarak kalmaya devam ediyordu. Fransız ulusu için, bir krizi ele almak üzere Genel Meclis’in toplanması gibi olağanüstü durumlarda, yüce olması gereken ulusun ta kendisiydi, ulusun temsil edilme biçimine ilişkin önyargılar değil. Dolayısıyla, Genel Meclis içinde önerilen bölünmeler kavramsal açıdan kusurluydular. Sieyès “siyasi bir toplum, ortakların bütününden başka bir şey olamaz” diye ısrar ediyordu (s. 135). Üstelik bir ulus olarak bir araya gelen ortaklar kendilerini sabit kurallara ve usullere ebediyen bağlayamazlardı. Ulus uygun kuralları belirler ve bu kurallar çerçevesinde işlevlerin yerine getirilip getirilmediğinin yargııcı olmaya devam ederdi. “Ortak iradenin yegâne unsurlarının bireysel iradeler olduğu” gerçeği, ulusun kolektif otoritesini hafifletmiyordu (s. 136).

Bu nedenle, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*’nde ilan edilen özgürlüğü tesis etme girişimleri, ulus ya da devlet adına bireylerin takdir yetkisi üzerindeki önemli kısıtlamalarla uyumluydu. Daha sonraki liberallerin demokratik kuramın kalbinde bir paradoks olarak gördükleri şey henüz açıkça ifade edilmemişti ama yine de Sieyès’in çağdaşları radikal bir şekilde eşitsiz toplumlarda özgürlük arayışının baskıcı ve müdahaleci bir yönetim aygıtı yaratabileceğinin farkındaydılar. Devrimin ilk yıllarında sunulan demokratik kuram, ilerde ortaya çıkacak sorunlara dair çok az ipucu veriyordu. Örneğin hem Amerikan hem de Fransız Devrimi’ni savunması sayesinde uluslararası bir üne kavuşan Thomas Paine, savını yönetimin işbirliğine dayalı verimlilikle uyumlu en hafif dokunuşunu savunan bir doğal toplumsallaşma öğretisine dayandırıyordu. Paine *Sağduyu* (1776) adlı eserinde hoşgörüsüzdü: “Toplum her durumda bir nimetken . . . yönetim en iyi

hâliyle bile zorunlu bir kötülüktür” diyordu.⁵ Yönetimi “kayıp masumiyetin nişanı” olarak tanımlıyordu. Bu ifade temiz bir vicdanla hareket eden insanlar arasında gerekli müzakereler sonucunda karar alma olanağını çağırıyordu.⁶ Fiili yönetimin ağır elini kınamamız için bu tür koşulların düşünülebilir olması yeterliydi. Paine, *İnsan Hakları*’nda (1791-92) Fransız Devrimi konusuna döndüğünde, sınırlı yönetimi yüceltmeye devam etti. “Uygarlık ne kadar kusursuz olursa yönetime o kadar az ihtiyaç duyar çünkü kendi işlerini düzenleyebilir ve kendi kendini yönetebilir” diyordu.⁷ Toprak sahibi bir seçkinin miras aldığı ayrıcalıkları ve gizemli uygulamaları değil, karşılıklı bağımlılıklarının ve kırılganlıklarının farkında olan insanlar arasındaki sıradan alışveriş Paine’e iyi yönetimin modeli olarak görünüyordu. Metinde Burke’ün siyasi sorunların kökten farklı olabileceği olasılığını göz önünde bulundurmaya bile reddetmesini eleştiriyordu. Burke, emsal ve teamülleri kurumsal olarak yüceltilmiş bilgelik olarak resmetmişti.⁸ Paine’e göre bu, adil olmayan uygulamaların sürdürülmesinden çok şey kazanacak olan çıkar gruplarının açık seçik düşünmekten kaçınmasıydı. Yerleşik yönetimin gizemi ve ritüeli, siyasi kararlara otorite kazandırmak bir yana, muazzam bir şaşırtma girişimiydi. Paine’in gözünde kuramın temel görevi, bu karışıklığı gidermek, kurumları ve uygulamaları eğitimsiz sağduyunun incelemesine açmaktı. Devrimin gidişatı Paine’in iyimserliğini haklı çıkaracak çok az şey yaptı. Gerçekten de olaylar geliştikçe, makul bir toplumsal işbirliğinin kolayca sağlanabileceği fikri, her siyasi sürecin bir özelliği olan sıradan anlaşmazlıklara ve uzlaşmalara karşı tepkileri keskinleştirmişti. Yüksek beklentiler

⁵ Thomas Paine, *Common Sense*, ed. Isaak Kramnick (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), 65.

⁶ Age.65.

⁷ Paine, *Rights of Man*, 187.

⁸ Bkz. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. A. J. Grieve (London: Dent, 1967); and the discussion below, s. 26-32.

hayal kırıklığına ve suçlamalara yol açmıştı. Robespierre ve Jakoben meslektaşlarının cumhuriyetçi bir “erdem” rejimi kurmaya çalıştıkları 1793-94 yılları arasında siyasi çatışma da en kanlı hâlini alacaktı. Bu daha önce benzeri görülmemiş ölçekte bir siyasi hırstı. Makul insanların çeşitli tasarılarını kolaylaştırmak için kabul edilebilir toplumsal işbirliği koşulları oluşturmaları yeterli değildi; cumhuriyetçi ulusu daha erdemli benliklerinin somutlaşmış hâli olarak görüp onunla tamamen özdeşleşmeleri teşvik ediliyordu. Bu şemada kamu alanı ile özel alan arasındaki ayrım ancak kamu alanının her zaman öncelikli olduğu kabul edilirse korunabilirdi. Siyasi muhalifleri kötölemek için bahaneler artmıştı. Yabancı insanlar arasında toplumsal işbirliğinin gerekli koşulları olan istikrar ve öngörülebilirlik, devrimci hizipler arasındaki çatışmalarla baltalanmıştı. “Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” arayışı Fransa’yı anarşinin eşiğine getirirken, Devrim somut kazanımlarını kaybetme tehdidiyle karşı karşıya kalacaktı. Bu, kitle temelli demokratik siyaset için hiç de hayırlı bir başlangıç değildi. Sonunda Devrim’in sona erdirilmesi gerekmişti. Önce 1795’te Direktörlük, ardından 1795’te Birinci Konsül ve 1804’te İmparator olan Napolyon döneminde, daha geleneksel bir otoriter siyaset tarzı geri gelmişti. Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi’yle aynı ilkelerden esinlenmiş olsa da önemli ölçüde farklı bir yol izleyecekti. Olayların ayrıntılı öyküsünü burada anlatamayız ama *Federalist Yazılar*’da federal anayasanın arkasındaki düşünceyi ortaya koyan dikkate değer bir dizi makaleye sahibiz. Kalıtsal bir aristokrasinin yokluğu ve ABD’nin bağımsızlığının Britanya’ya karşı kazanılan bir savaşın ardından ilan edilmiş olması, demokratik usul ve ilkelerin bu ülkede Fransa’da olduğundan daha geniş kabul görmesine şüphesiz yardımcı olmuştur. Bununla birlikte Konfederasyon Maddeleri (1781-89) altındaki Birleşik Devletler’in, yurttaşları tarafından bir başarısızlık olarak görüldüğünü unutmamalıyız. Konfederasyon birliği istikrarlı bir yönetim sağlayamadı. Teknik olarak anayasaya göre egemen birimler olarak kabul

edilen kurucu eyaletlerin yetkileri, konfederasyon merkezini Bağımsızlık Savaşı'nda ortaya çıkan borçları ödemek için düzgün biçimde vergi toplayamayacak kadar zayıf bırakmıştı. Konfederasyon birliği, askeri güç temini için kurucu eyaletlerin iyi niyetine bağımlıydı. Ulusal siyasi gündemi etkin bir şekilde denetlemekte ya da tutarlı bir dış siyasa izlemek için bir çerçeve oluşturmakta başarısız oldu; bu da kurucu eyaletleri Amerika kıtasındaki rekabetlerini sürdürmek isteyebilecek ilgili güçlerin (Britanya, Fransa ve İspanya) avı hâline getirdi. Seçim ve hukuk sistemleri kurucu eyaletler arasında farklı farklıydı. Yıllık seçimleri onaylayan eyaletler, istikrarlı bir yönetimi sürdürmek için fazla “demokratik” olarak görüldüler. Yasama organları genellikle eyaletlerin ve birliğin olağan işlerini yürütmek için çok güçlü, eyalet ve ulusal yöneticiler ise çok zayıf görüldü.

1787 yılında Philadelphia'da Konfederasyon Maddelerini gözden geçirmek üzere bir kongre toplandığında, birliğin mevcut hâliyle korunacağı hiçbir şekilde açık değildi. Kurucu birimlere ayrılma da iki ya da üç geniş gruba bölünme gibi bir olasılıktı. Hatta geçmişe özlem duyup Britanya'nın imparatorluk yönetimine geri dönmek isteyenler bile vardı. Demokratik siyasetin kendisi de sorgulanmaya başlanmıştı. Bunun en önemli nedenlerinden biri klasik Yunan ve Roma siyasi tarihinden alınan bilgeliğin, demokrasiyi istikrarsızlık ve hizip çekişmeleriyle bir tutmasıydı. Bu nedenle, Philadelphia'daki tartışmalar, kitle temelli bir yönetimde henüz uygulanabilir bir öneri olarak kendini kabul ettirememiş bir siyasi düzen biçimi için hayati önem taşıyan konulara değiniyordu. Amerikan devrimci siyaseti Fransa'nın örüntüsünü izlemiş olsaydı, 19 ve 20. yüzyıllarda demokratik siyasete ilişkin beklentilerin önemli ölçüde farklı olacağını tahmin edebiliriz. *Federalist Yazılar*'ın en başından itibaren Sieyès'inkinden ve Paine'den çok farklı bir tona sahip olduğunu görüyoruz. Rousseau'nun ruhu Fransız Devrimi'ne musallat olduysa, Montesquieu'nünki ABD'de daha ılımlı bir etki yapmıştı. Hamilton, Madison

ve Jay, sorunları kesinlikle aynı şekilde görmüyorlardı. Tasarının arkasındaki örgütsel itici güç olan Hamilton, Birleşik Devletler’de bir an önce birleşmiş bir ulusal yönetim görmek isterken, Madison iktidarın kullanımını denetim altına almak için anayasal denge ve denetleme mekanizmalarına duyulan gereksinimini vurguluyordu. Fakat her üçü de ulusal yönetimin Konfederasyon Maddeleri altındaki siyasi yaşam deneyimi ışığında güçlendirilmesi gerektiği konusunda netti.

Asıl soru, demokrasinin iyi yönetimle uyumlu olup olmadığıydı. *Federalist Yazılar*’ın yazarlarına ortak bir konumlanış atfetme konusunda ihtiyatlı olmalıyız. Yine de her biri, yönetimi geçici çoğunlukların kaprislerine indirgeyen bir siyaset biçimine karşı çıkıyordu. Bu nedenle, daha geniş çaplı yararları ne olursa olsun, demokrasinin denetim altına alınması gerekiyordu. Fransız devrimci retoriğinin aksine anayasal değişim önerisinin bir şekilde insanlık durumunu dönüştürebileceğine dair bir öneri yoktur. *Federalist Yazılar*’ın yaklaşımı ütopyacı değil pragmatikti. Haklara duyulan bağlılık belirgindi ama çıkarlarını ve mutluluklarını çeşitli şekillerde sürdürmeye çalışan bireylerin inatçılığının ikrar edilmesiyle dengeleniyordu. *Federalist Yazılar* eşit yurttaşlar arasındaki rekabet ve işbirliğinin her zaman iyi niyetli olacağını varsaymıyordu; bunun yerine rekabetçi insan özelliklerinden bir erdem çıkaran kurumsal yapıları şekillendirmek için yola çıkıyordu. Anayasal aygıtlar, her bir yurttaşın hırsını yönlendirmek için sınırlı aygıtlar olarak ele alınıyordu; öyle ki bireylerin çatışan çıkarları, gücün kötüye kullanılmasına karşı koruma aracı olarak hizmet edebilirdi. Madison, Onuncu Makale’de sorunun özüne iniyordu.⁹ Doğrudan hizipler ve istikrarsızlık sorununa odaklanıyordu. Ama Robespierre’in cumhuriyetçi erdem arayışında teşvik ettiği gibi hiziplerin nedenlerini ortadan kaldırmaya çalışmak yerine, hizipler ara-

⁹ Bkz. *The Federalist*, 40-6. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

sındaki anlaşmazlıkların özgürlüğü ciddiye alan her yönetimin kaçınılmaz bir özelliği olduğunu kabul ediyordu. Yurttaşların önüne koyduğu seçenek açıktı. ABD'liler özgürlüğe değer veriyorlarsa hizipleşmenin sonuçlarıyla yaşamının yollarını bulmalıydılar. "Hizipleşmenin gizli nedenleri . . . insanın doğasına ekildiğinden" (ki bu nedenler insan davranışını şekillendiren çeşitli görüşler, yetenekler ve koşullardır) hizipleşmeyi ortadan kaldırmaya yönelik herhangi bir girişim tavizsiz ve müdahaleci bir siyaset gerektirecekti (s. 41). Deva, hastalıktan daha kötü olacaktı. Madison ve çağdaşları için özgürlüğün faydaları aşikârdı. İnsanlar çeşitli çıkarlar peşinde koşmakta, istedikleri gibi ve istedikleri şekilde bir araya gelmekte, özel ihtilaflarını meseleye uzak –ve yanlış bilgilendirilmiş– bir otoriteden izin almaksızın, belirli koşullarda makul görünen resmî ve gayriresmî kanallar aracılığıyla çözmekte özgürdüler. Bununla birlikte, bir yönetimde şu ya da bu hizip baskın olursa bunun diğer gruplar ve hizipler için sonuçları felaket olabilirdi. Madison'a göre çözüm, yurttaşların temsilinin, hiçbir grubun kalıcı olarak egemen olmayı bekleyemeyeceği kadar geniş olmasını sağlamaktı. Madison, insanların çiğ süt emdiğini ve gücü her zaman kötüye kullanabileceğini kabul ediyordu. Sorun, yurttaşların haklarına saygı gösterdiğini iddia eden demokratik bir siyasetin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmayacaktı. Anlaşmazlıklar ortaya çıkacak, ilgili taraflar konumlanmak için manevralar yapacak, belirli konuları siyasi gündemin dışında tutmak için çaba göstereceklerdi. İktidar ve onun cazibesi her yönetimde bir etken olmaya devam edecekti. Ancak iktidar dağılmış olsaydı, marjinal gruplar için en kötü sonuçların gerçekleşme olasılığı da daha düşük olurdu. İktidarın kullanılması farklı gruplar arasında anlaşmalar gerektiriyorsa, tüm siyasi failler tasarılarını –en azından bazılarını– sürdürmek için kendilerine yeterli desteği sağlamak amacıyla hırslarını dizginlemek zorunda kalacaklardı.

Çoğunluklar her hâlükârda kararsız ve güvenilmezdi. Geçici bir çoğunluğa bütün bir topluluk adına konuşma –ve

onları bağlama- hakkı vermek otoriterliğe davetiye çıkarmaktı. Hakları ciddiye alıyorsak, diğerlerinde olduğu gibi demokratik bir yönetimde de yönetimlerin elindeki seçenekleri sınırlamak zorundaydık. Dolayısıyla demokrasi kendi başına kötü yönetimin çeşitli hastalıklarına bir çare olarak görülmemeliydi. Demokrasi birçok nedenden ötürü arzu edilebilirdi ama her derde deva değildi. Madison “saf demokrasi”ye karşı münhasıran temsili bir sistemi savunuyordu (s. 43). Demokrasiyi küçük bir toplumun sınırları içinde işleyen ve yurttaşların yönetime doğrudan katılımını içeren bir sistem olarak kavriyordu. Bu tür bir sistemde “hiziplerin zararlarına çare bulunamayacağını” söylüyordu (s. 43). Tutkular artacak, çoğunluk tüm toplum adına konuşacak ve yönetimin “taraf-lardan daha zayıf olanını ya da kötü bir bireyi kurban etme güdülerini denetleyecek” hiçbir güvence olmayacaktı (s. 44). Buna karşın, genişletilmiş bir cumhuriyette yurttaşların yönetime doğrudan katılmaları olanaksızdı. Yurttaşların çıkarları temsilcilerin elindeydi (elbette bu temsilciler seçimler aracılığıyla yurttaşlara karşı sorumluydular). Tutkulara kurumsal kanallar aracılık ediyordu. Temsilciler, seçim desteği için çeşitli gruplara ve çıkarlara bağımlı olduklarından, tarafsız bir bakış açısına sahip olacaklardı. Yurttaşların ulusla yoğun bir şekilde özdeşleşmesi Madison’a göre bir lanetti. O, bunun yerine iktidar ve nüfuz için mücadele ederken birbirini bilfiil denetleyecek çok sayıda çıkara değer veriyordu. Genişletilmiş bir cumhuriyette “ihtilaflı liderler kendi eyaletlerinde bir ateş yakabilseler de”, “yangını diğer eyaletlere yayacak” konumda olmayacaklardı (s. 46). Madison, birliğin “tüm yüzüne dağılmış çeşitli hizipleri” resmediyordu (s. 46). Hiçbir şey sıradan yurttaşların tarafsızlığını ve sınırlı görüş ve anlayışını değiştirmeyecekti. Ama uygun bir anayasal ve kurumsal yapıyla “cumhuriyetçi bir çare”, “cumhuriyetçi yönetimde en sık meydana gelen hastalıklara” uygulanabilirdi (s. 46). Madison bunun nasıl başarılabileceğine dair daha fazla detayı Elli Birinci Makale’de (s. 251-55) veriyordu. Temel savları

ayrıntılı anayasal ve kurumsal önerilerle birleştiren karakteristik bir makalede Madison, hem kamusal hem de özel alanda erkler ayrılığı ilkesini savunuyordu. İşlevlerin bölünmesinin mümkün olduğu yerlerde, bunun takip edilmesi gerektiğini savunuyordu. Ama bu tür bir sistemin işleyebilmesi için anayasal kurallardan daha fazlasına ihtiyacımız vardı. Herhangi bir yetki alanındaki insanlar, diğer sektörlerin “çöreklenmelerine direnmek için gerekli anayasal araçlara ve kişisel güdülere” ihtiyaç duyuyorlardı (s. 252). “Hırsa karşı koymak için hırs oluşturulmalıdır” diyordu Madison (s. 252). Bencillığe ve tarafgirliğe verilen bu tavizden üzüntü duymalı mıydık? Madison üzülmememiz gerektiğini savunuyordu. İnsanların olduklarından farklı olduklarını varsaymak hiçbir iyi amaca hizmet etmeyecekti. “İnsanlar melek olsalardı, yönetim zorunlu olmazdı” diyordu (s. 252). Özel çıkarlarımızın peşinde koşarken yaptığımız gibi, insanları bulduğumuz gibi kabul etmemiz gerektiği konusunda kararlıydı. Hemcinslerimizden çok fazla şey beklersek, hayal kırıklığı ve hüsrana, acımasız ikna ve yaptırım biçimlerini teşvik edebilirdi.

Hepimiz özel ve ticari ilişkilerimizde “karşıt ve rakip çıkarları” dengeleme gereksiniminin farkındaydık (s. 252). Madison aynı ihtiyatı kamu işlerini yönetirken de göstermemizi öneriyordu. Bu nedenle Birleşik Devletler’e benzersiz bir fırsat sunulmuştu. Konfederasyon birliği, ayrı eyaletlerdeki yönetimin istikrarsız, tutarsız ve hizipler tarafından parçalanmış olabileceğini göstermişti. Bununla birlikte genişletilmiş cumhuriyet, sınırlı bakış açılarının birleşimini kendi amaçları için kullanabilirdi. Yasama, yürütme ve yargı erkleri arasındaki resmi ayrıma ek olarak, Birleşik Devletler bölgesel ve ulusal yönetim düzeyleri arasında var olan “doğal” ayrımı da kullanabilirdi. Madison, deneyimlerinden yola çıkarak, daha dar bir şekilde “sınırlandırılmış konfederasyonlarda ya da eyaletlerde” “çoğunluğun baskıcı birleşimlerinin kolaylaşacağı” sonucuna varmıştı (s. 254). Ama demokrasiyi bir yönetim ilkesi olarak reddetmek yerine, geniş bir cum-

huriyetin daha geniş bağlamında kendi kusurları tarafından sınırlandırılabilceğini savunuyordu. Buradaki önemli nokta, toplumun her seviyesinde iktidarın yoğunlaşmasından olabildiğince kaçınılması gerektiğiydi. Yerel siyasette yurttaşların tarafgirliğine karşı koymak için devasa iktidar yoğunlaşmalarına gereksineceğimizden, bunun yerine kıta genelinde aşırı yoğunlaşmayı önlemek için yerel rekabet ve yarışmayı kullanmalıydık. Bu şekilde, yerel demokrasinin faydalarını kıta ölçeğinde istikrar ve öngörülebilirliğin daha geniş faydalarıyla birleştirebilirdik. *Federalist Yazılar*'ın yazarları arasında, iktidarın kullanılmasını anayasal usullerle kısıtlama meselesi üzerinde en fazla duran kişi Madison'dı. Ama yazarların üçü de akla gelebilecek her türlü siyasi sistemin sınırlarının farkındaydı. Özellikle Hamilton, güçlü yasama organlarının hâkim olduğu bir siyasetin zayıflığı konusunda o kadar endişeliydi ki barış ve istikrar için gerekli koşulları tartışırken neredeyse Hobbesçu bir ton benimsemişti. Dokuzuncu Makale'de "Sağlam bir birliğin, hizipleşmeye ve ayaklanmaya engel olarak eyaletlerin barış ve özgürlüğü için son derece önem arz edeceği" konusunda ısrar ediyordu (s. 35). Küçük demokrasilerin, itaatlerini garanti altına alacak yeterince güçlü bir merkezi iktidarın yokluğunda kendi işlerini etkin bir şekilde yönetebileceklerine inanmıyordu. Madison'ın iktidarı bir sınırlama sorunu olarak gördüğü yerde, Hamilton daha ziyade barışın güvence altına alınması için iktidarın etkili bir şekilde kullanılması meselesine odaklanıyordu. Yirmi Yedinci Makale'de "ceza almama umudu fesadı teşvik eder" diye yazıyordu ve iktidarın "cezalandırılma korkusunu" kalplere işleyecek kadar kuvvetli olması gerektiği sonucunu çıkarıyordu (s. 126). İktidar konusundaki fikir ayrılıkları ne olursa olsun, Hamilton ile Madison insanların doğal olarak aydınlanmış muhakeme kapasitesi konusunda kötümser bir görüşü paylaşıyordu. Doğal hakları savunsalar da doğal toplumsallaşmaya inançları yoktu. Dolayısıyla karşımızda o dönem için bir yenilik vardı: insan doğası hakkında derin

şüpheli varsayımlar üzerine inşa edilmiş sağlam bir demokratik siyaset savunusu.

Buradaki ilgi çekici olan nokta hem Amerikan hem de Fransız devrimci retoriğinde öne çıkan özgürlüğe ve eşitliğe adanmanın böylesine çarpıcı biçimde farklı siyasetler üretmiş olmasıdır. Elbette her iki örnekte de siyasi güzergâhlar kuramdan çok daha fazlasının ürünüdür. İki devrimin neden bu kadar belirgin biçimde farklılaştığının detaylı çözümlemesine dalarak konudan sapmayalım. Burada bizim daha ziyade devrimlerden sonra siyasette rağbet görerek geçer akçe hâline gelen temel varsayımlara odaklanmamız gerekiyor. İnsanların –bir anlamda– özgür ve eşit olduğu iddiaları, her ne kadar tartışmalı olsalar da artık göz ardı edilemezdi. Bir devrimin yıkıcı seyri, sadece diğerinde dikkate değer ölçüde iyi huylu olduğu kanıtlanan fikirlere atfedilemezdi. Yine de zıt siyasi deneyimlerin ışığında özgürlüğe ve eşitliğe adanmanın gerçekten ne anlama geldiğini merak edebiliriz. Bu, dönemin devrimci metnlerinin hiç değinmediği daha derin felsefi soruları gündeme getirmektedir. Gerçi elimizde bu temel fikirleri daha titiz bir şekilde açıklamak için Immanuel Kant’ın olağanüstü felsefi metnlerine sahibiz. Kant, felsefenin genelinde gördüğü saygıyı siyaset felsefesinde her zaman görmemiştir. *Saf Aklın Eleştirisi* (1781), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ve *Yargıgücünün Eleştirisi* (1790) etrafında inşa ettiği “eleştiri” felsefesi, felsefede yeni bir dönemin başlangıcını işaret eder ve insanların dünyayla ve birbiriyle kurdukları ilişkilerinde kullandıkları ölçütlere odaklanır.¹⁰ Onun tüm bu metinleri kendimizi ve zihinlerimizi kavrama biçimimize temel nitelikli katkılarda bulunmuş olsa da siyaset kuramındaki klasik sorulara doğrudan eğilmiyorlardı. Yine de Kant’ın kendisi ve

¹⁰ Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929); “Critique of Practical Reason”, *Practical Philosophy* içinde, ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); ve Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1953).

çağdaşları için onun felsefi yaklaşımının felsefede dokunulmamış hiçbir alan bırakmadığı açıktı. Felsefede bir “Kopernik Devrimi” başlattığını ilan etmişti ve yazarın kendine güveni bu kez yersiz de değildi.¹¹

Kant insanların dünyayı yapısal birtakım ölçütler (sezginin biçimleri ve anlama yetisinin kategorileri) aracılığıyla gördüklerini varsayıyordu. Zihnimiz başka türlü anlaşılmaz kalacak deneyimi bir kalıba oturtuyor, böylece onu anlamamızı sağlıyordu. Söz konusu ölçütler keyfi değildi. Bizim zihnimiz deneyime çekidüzen vermek için uzay ve zaman mefhumlarını kullanıyordu. Nitekim bu terimlere başvurmadan dünyanın neye benzeyeceğini de söyleyemezdik. Bununla birlikte, dünyayı algılama şeklimizden hareketle, dünyanın gerçekte de böyle olduğu sonucunu da çıkaramazdık. Kant’a göre, deneyimi düzenleyen bu zihinsel biçimlerin dışına çıkıp oradan dünya hakkında bir yargıda bulunmamız olanaklı değildi. Bu nedenle Kant, dünyanın bize görünme biçimi ile kendinde varlığı arasında bir ayrım yapılması gerektiğinde ısrar ediyordu.

Bu, radikal kuşkucu bir sav değildi. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde doğa bilimlerinin güvenilir bir bilgi bütünü ürettiğini en baştan varsayıyordu. Yine de dünyayı sezgisel olarak anlayamadığımız için, bilgiye nasıl ulaşıldığı ve ortaya koyduğumuz iddiaların (en azından bazıları) hakkında neden makul ölçüde emin olunabileceği meselesi felsefi bir bilmece olmaya devam ediyordu. Ahlak alanındaysa durum önemli ölçüde farklıydı. Burada, anlamaya çalıştığımız deneyimde bize verilen bir dünya hakkında yargıda bulunmuyorduk. Bizi insanlara karşı başka türlü değil de davrandığımız gibi davranmaya sevk eden yargılarda bulunuyorduk. Sorun bu yargılarda bulunmamız değildi, bunu yapıyorduk. Fakat insanların verdiği tüm kararları buyurucu bulmuyorduk. İnsanlar kendilerini kandırabilir, arkadaşlarına ve ailelerine

¹¹ Bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, 25.

karşı taraflı davranabilir ve çıkarlarının peşinde koşarken kendilerini haklı çıkarmak için olağanüstü ustalıkla davranabilirlerdi. Bunu sıradan pratik deneyimlerimizden biliyorduk. Kant bu yargılara varmak için kendimiz hakkında ne varsayıyor olabileceğimizi soruyordu. İnsanların çoğu zaman derin bir yanılgı içinde olduklarına dair önümüzde duran kanıtlara rağmen, mantığı saçmalıktan, doğruyu yanlıştan ayırmaya çalışmaya devam ediyorduk. Bir sonraki adımda ne yapmamız gerektiğinden emin olmadığımızda sıkı düşünmekten başka bir seçeneğimiz yoktu. Bir filozof olarak Kant işte bu gibi durumlarda tam olarak ne olup bittiğini soruyordu.

Bu konular bizi siyaset kuramından çok uzaklara götürüyor gibi görünebilir. Ama insanların ahlaki yargılarda bulunurken zımnen neler yapabileceklerini varsaydığımızı düşünürsek, bu kabiliyete sahip varlıklar için uygun olacak siyaset türünü sorgulamaya yönlendiriliriz. Kant'ın bu konuları ele alışı son derece teknikti ve onun ahlak kuramının inceliklerine burada inmemiz olanaksızdır. Yine de ahlaki yargıların biçimine gösterdiği yakın ilgi Kant'ı siyaset ve etik alanında güçlü normatif görüşler savunmaya itmiştir. Ahlaki yargıda bulunmak düşünmeyi içerir. Sıradan ahlaki dilimizde insanları kavrayabileceklerini varsaydığımız nedenlerle bir şeyler yapmamaya çağırırız. Bazen de kategorik olarak belirli durumlarda belirli şekillerde tepki vermelerini isteriz. Herkesin dürüst olması gerektiğini çünkü doğrusunun bu olduğunu söyleyebiliriz. Şimdilik buyruğun biçimine odaklanmamız gerekiyor. Buyruk herkes için eşit derecede geçerlidir. İşlevlerini olağan bir biçimde yerine getiren tüm insanların ahlaki yargılarda bulunabildiğini varsayıyoruz. Her zaman doğru olanı yapmayabileceklerini biliyoruz ama yapabileceklerini varsayıyoruz. Böyle düşünüyorlarsa doğru olanı yapmakta özgürdürler. (Zaten biyolojik olarak yapmaya kararlı oldukları şeyi yapmamaları için onları teşvik etmek pek mantıklı olmayacaktır. Birine nefes almayı bırakmasını söylesem ciddiye alınmazdım.). Sıradan ahlaki dilimize odak-

lanarak, insanları en azından belirli açılardan özgür ve eşit olarak görmeye yönlendiriliriz. Kant bu savları ilk olarak *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne giriş niteliğinde olan ve günümüzde de ahlak filozoflarının ilgisini çekmeye devam eden *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) başlıklı çalışmasında ileri sürmüştü.¹² Bu metin kısa olmasına rağmen oldukça yoğunudur. Yine de siyaset kuramının amaçları doğrultusunda, Kant'ın kariyerinin sonlarına doğru siyasi yazılarında kullandığı savları bu metinden damıtmak olanaklıdır.

İlk ve hayati önemi haiz nokta, eğer insanlar iyi niyetle bir şeyler yapabilen varlıklarsa özerk failer olarak muamele görmeliydiler. Ne yapmamız gerektiğini ciddi olarak merak ettiğimizde kendi özerkliğimize dolaylı olarak değer veririz. Bu, başkalarının özerkliğine de saygı duymamız gerektiği sonucunu doğurur. Kant bu noktayı şöyle formüle etmişti: “Akıl sahibi tüm varlıklar birbirlerine ve kendilerine asla sadece bir araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak da davranmasını söyleyen yasaya tabidir” (s. 83). Bunun içerimleri çok derindir ve burada hakkıyla ele alamayız. Kendimize hedefler koyabileceğimizi insan davranışı hakkında bir gerçek olarak kabul edebiliriz. Kant bizden bu kapasiteyi kendimiz için talep edip başkalarından esirgeyen bir mantık üzerine düşünmemizi istiyordu. Bu durumda bir çelişkiye düşmüş oluyorduk. Paine ya da Sieyès'in doğal haklara sahip olduğumuzu savunduğu yerde Kant, mantıksal olarak insanlarla ilişkilerimizde karşılıklılık ilkesini benimsememiz gerektiğini iddia ediyordu. Kant bu taahhüdü “koşulsuz buyruk” olarak formüle edecekti: “Öyle eyle ki eyleminin öznel ilkesi genelgeçer bir yasa sayılabilsin” (s. 73). Burada vurgulanması gereken nokta, akıl sahibi failer olarak davranışlarımızın örtük olarak belirli bir ahlak yasasına tabi olduğuydu. Buradansa bu yasayı akla gelebilecek

¹² Bkz. Immanuel Kant, “Groundwork of the Metaphysics of Morals”, *Practical Philosophy* içinde, 41-108. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

tüm akıl sahibi faillere uygulamamız gerektiği sonucu çıkıyordu. Evrensellik, Kant'ın "koşulsuz buyruk"unun önemli bir boyutuydu. Hangi değerlere sahip olurlarsa olsunlar, her yerde, tüm insanlar için geçerliydi. Kant özellikle evrensel yasa altındaki akılcı özgürlüğü "heteronomi" olarak adlandırdığı, özgül çıkarların ya da tutkularıngüdülere hükmettiği durumla karşılaştırıyordu (s. 83). İkinci durumda, araçsal bir akıl yürütme tarzını benimseriz. Eğer A'yı istiyorsak, B'nin peşinden gitmeliyizdir. Fakat A'yı istemiyorsak bu buyruğun bizim üzerimizde hiçbir gücü olmayacaktır. Böyle bir durumda eylemin zorunluluğu her zaman takip edilecek amaca bağlı olacaktır. (Filozof olmak istiyorsanız Kant'ı dikkatle okuyun, rock yıldızı olmak istiyorsanız gitar çalmayı öğrenin). Kant'ın konumunu farklı kılansa, koşullu buyrukların bir anlam ifade edebilmesi için en azından bazı buyrukların koşulsuz olması gerektiği iddiasıydı. Kant bunu mantıksal bir sorun olarak görüyordu, insani güdülere dair sıradan deneyimlerimiz üzerine bir yorum olarak görmüyordu. Yine de bunun gücünün farkına varmak ahlaki ve siyasi sorunlara bakışımızı değiştirir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde şaşırtıcı çıkarımlarda bulunuyorsa da doğrudan siyasi sorunlar hakkında çok az şey söylüyordu. Örneğin hepimizin kendimizi "amaçlar krallığı"nda yasa koyucular olarak görmemiz gerektiğinde ısrar ediyordu (s. 83). Bu ifade metinde mecazi anlamda kullanılsa da Kant'ın siyasi çağrışımları ciddiye almamızı amaçladığını varsaymalıyız. Nitekim *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı* (1795) adlı daha sonraki bir metninde, ahlaki akıl yürütmenin evrenselliğinin bizi siyasi sorunlara küresel bir bakış açısıyla bakmaya nasıl zorladığını gösterecekti.¹³ Kant'ın temel noktası, tıpkı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde koşullu buyrukların koşulsuz (ya da kategorik) buyrukların olanağına bağlı olduğunu ileri sürdüğü gibi, siyaset ile ahlak arasındaki geleneksel ayrımın savunulamaz olduğuydu. *Ebedi*

¹³ Bkz. Immanuel Kant, "Toward Perpetual Peace: A Philosophical Project", *Practical Philosophy* içinde, 315-51. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Barış Üzerine, Fransız Devrimi'nin ardından yazıldığı için özellikle anlamlıdır. Kant, devrimin bu ideallere ulaşmak için kullanılabilecek meşru bir araç olduğunu reddetse de Fransız ve Amerikan devrimci ideallerinin hayranıydı. Buradaki akıl yürütmesi tartışmalı olsa da anlaşılmasa da değildir. *Ahlak Metafiziğinin Temeli*'nde ısrar ettiği gibi "iradenin özerkliğini ahlakın en yüce ilkesi" olarak ele alacaksak, amaçlarımıza ulaşmak için şiddet içeren ya da manipülatif araçlar kullanamayacağımızı kabul etmeliydik. Radikaller, Kant'ın bu edilgin duruşundan hiçbir zaman tam anlamıyla memnun olmadılar. Ama bu sonuç onun ahlak kuramından doğrudan çıkıyordu. Kant Fransız Devrimi'ni hem bir fırsat hem de uyarı olarak görmüştü. Cumhuriyetçi devletlerin ortaya çıkışı –halklarına karşı sorumlu olan yönetimler artık yurttaşların temel çıkarlarını tehdit eden pervasız siyasalar izleyemeyeceği için– daha istikrarlı ve barışçıl uluslararası ilişkilerin önünü açmıştı. Yine de Fransız devrim savaşları modern savaşın son derece yıkıcı ve denetlenmesi zor olabileceğini de göstermişti. Kant bu nedenle siyasi sağduyunun ve ahlak ilkesinin aynı yönü gösterdiğini düşünüyordu. Barış ve istikrar, özerk faillerin birçok hedeflerini gerçekleştirebilmeleri için bir arka plan koşulu olarak kendi başlarına arzu edilir bir durumdu. Yurttaşlar da savaşın risklerinin, olası faydalarından çok daha ağır bastığını görebilirlerdi. Kant, Fransız devrimcilerinin demokrasi deneylerinden hiç memnun değildi. "Sözcüğün tam anlamıyla demokrasi zorunlu olarak bir despotizmdir" diyordu çünkü yürütmenin halkın demokratik iradesini temsil ettiğini iddia ederek yapabileceklerine hiçbir kısıtlamanın getirilmediğini savunuyordu (s. 324). Tipik bir biçimde demokratik meşruiyet, oy çokluğundan kaynaklanacaktır. Ama demokratik yetkilendirme bir yönetimin yapmaya karar verebileceği her şey için yeterli bir gerekçeyse azınlıkların akıbeti pek parlak değildi. Bunun yerine Kant'ın tercihi, "toplum üyelerinin (bireyler olarak) özgürlüğü . . . (uyruk olarak) herkesin tek bir ortak yasaya bağlı olması ve . . . (bir devletin yurttaşları olarak) eşitliği" taahhütlerini cisimleştiren cumhuriyetçi bir

anayasaydı (s. 322). Yalnızca bu üç taahhüt birlikte ele alındığında, tüm yurttaşlara topluluğun –varsayılan– daha büyük iyiliği için bir araç olarak değil, kendi başına bir amaç olarak muamele edilmesini garanti edecek olan “özgün sözleşme fikri”yle uyumluydu (s. 322).

Metinde Kant, hem sivil toplumun ilk ortaya çıkışını hem de cumhuriyetçi devletlerin uluslararası ilişkilerin mümkün merteye hukuka uygun olmasını sağlama taahhüdünü gerekçelendirmek için toplumsal sözleşme fikrini kullanıyordu. Kültürlerin çeşitliliğini dar anlamda siyasi bir düzenin oluşumunu sınırlayıcı bir koşul olarak gördüğünden, küresel bir devlet yerine gevşek bir “özgür devletler” federasyonunu savunuyordu (s. 325). Çok çeşitli kültürleri tek bir devlete indirgemek, kaçınılmaz olarak bazı kültürlerin “doğal” gelişimini bozacaktı. Böyle bir siyasi düzenin gerektireceği güç yoğunlaşması, cumhuriyetçi bir anayasanın gereklilikleri açısından haklı gösterilemezdi. Yine de tüm cumhuriyetçi devletlerin yurttaşları ve liderleri, tıpkı bireylerin cumhuriyetçi bir anayasa altında sivil özgürlük için doğal özgürlüğün varsayımsal olarak feda edilmesinden elde edilecek avantajı fark edebilmeleri gibi, uluslararası ilişkileri daha az değil daha çok hukuka benzetmenin faydasını takdir edebilirlerdi. *Ebedi Barış Üzerine*, anayasal ve kurumsal ayrıntılar açısından cumhuriyetçi devlet fikrinin ötesine pek geçmez. Kant’ın son yayınları arasında yer alan *Ahlakın Metafiziği*’nde (1797) bu konuda söyleyecek çok daha fazla şeyi vardır.¹⁴ Radikaller, devrim örneğinde olduğu gibi burada da Kant’ın savunduğu katı kurallara dayalı devlet modeli karşısında sıklıkla hayal kırıklığına uğramışlardır. Kant siyasi düzenlerin baskıcı olduğunu kabul ediyordu ama baskının meşru kullanımını tüm akıl sahibi faillerin kabul edebileceği durumlarla sınırlamak istiyordu. *Ahlak Metafiziği*’nde geliştirdiği formülasyonu buraya uyarlıyordu: “Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun

¹⁴ Immanuel Kant, “The Metaphysics of Morals”, *Practical Philosophy* içinde, 363-603. Sonraki sayfa atıfları metnin içinde parantez içinde verilmiştir.

olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabiliyorsa ya da en üst düzeyde herkesin seçme özgürlüğü evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabiliyorsa doğrudur” (s. 387). Kant’ın bu maksimden kurumsal sonuçlar türetme girişimi ondan beklediğimiz kadar titiz değildir ve genellikle dönemin tercihlerini ve önyargılarını yansıtır. Fakat pozitif hukuki eylemin kapsamının her zaman, özgürlüğüne ve özerkliğine saygı gösterilmesi yönündeki “doğuştan gelen” ve “insanlığı gereği her insana ait olan özgün hak”la sınırlı olduğunu belirtmeliyiz (s. 393). Yasa koyucunun iradesi elbette bir anlamda keyfidir. Bu nedenle, herhangi bir ikilem için yasal bir çözüm önerdiğimizde, bireylerin özgürlük ve bağımsızlığının “bir başkasının tercihi tarafından kısıtlanmadığından” emin olmalıydık (s. 393). Bu gerekliliğin herhangi bir fiili yönetimde tam olarak yerine getirilip getirilemeyeceği çok tartışmalı bir konudur. Ama vurgulanması gereken nokta, usul kurallarının maddi hedeflerden çok daha kolay gerekçelendirilebileceğidir. Kant’ın ahlak kuramından belirli bir siyaset çıkarılamayacağı gibi, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*’nden de bir dizi kurum ve yasa çıkarılamaz. Temel ilkelere ya da düsturlara başvurarak karar verilemeyecek tartışmalı konular vardır. Bununla birlikte, özgür ve eşit olarak görülen insanların belirli bir tür değerlendirmeye gereksinim duyduğunun açıkça kabul edilmesini Kant’ta buluruz. İzlediğimiz siyasetlerde “doğru” olduğumuzu garanti edemeyiz. Ama en azından çeşitli tasarımların peşinde koşarken kendilerini bizimle birlikte bulan diğer faillere gerekçeler sunabiliriz. Son kertede Kant için hayati olan, siyaset ya da kurumsal ayrıntılar değil, insan kardeşlerinin özerkliğine ve haysiyetine saygı duyulmasıydı. Kant için bu koşulsuz bir taahhütti. Bundan hepimizin aynı yasalara tabi, aynı değer ve inançlara sahip yurttaşlar olmamız gerektiği sonucu çıkmıyordu. Asıl mesele en iyi çabalarımızın her zaman tatmin edici olmayacağını bilerek birbirimize gereken özeni ve ihtimamı göstermemiz gerektiği idi. Belirli yasaların gerekliliğini kabul edebiliriz ama bu yasaların ne olması gerektiği konusunda hemfikir olmamız gerekmez.

Özgürlüğümüze ve özerkliğimize saygı duyulacak şekilde çerçevelenmesi koşuluyla, bizim seçmeyeceğimiz yasaların gücünü kabul edebiliriz. Kant, “Aydınlanma Nedir?” (1784) adlı kısa ama ünlü makalesinde sorunun özüne iniyordu.¹⁵ siyasetimizi belirli ilkelere uyarlamak için güçlü nedenlerimiz olsa da bu siyaseti benimsemek bu ilkelerin gerçekleştiğini görmek için yeterli olmayacaktı. “Bir devrim, kişisel despotizmin ve açgözlü ya da zalim baskının ortadan kalkmasını sağlayabilir ama asla kişinin düşünce tarzında gerçek bir reform getirmez” diyordu (s. 18). Yine de bu reform olmadan, “yeni önyargılar, düşünmeyen büyük kitleleri dizginlemek için eskileri kadar iyi hizmet edecek”ti (s. 18). Kant için hayati önem taşıyan nokta “kişinin aklını her konuda kamusal olarak kullanma özgürlüğü”nün güvence altına alınmasıydı (s. 18). Herhangi bir özel durumdaki muhakememiz kusurlu olsa da, çeşitli olasılıklar kendini gösterdiğinde aklımızı kullanmaktan vazgeçemezdik. Bireyler olarak otoriteleri takip etmek bizim için daha rahat olabilirdi. Ama Kant’a göre bu, “tembellik ve korkaklık” yoluydu (s. 17). Sorunlar ortaya çıktığında derinlemesine düşünmeyi kendimize ve başkalarına borçluyduk. Gelenek ya da dogmanın bizim yerimize düşünmesine izin veremezdik.

“Aydınlanma Nedir?” yazısı entelektüel bir manifesto olarak okunabilir. Nitekim yurttaşların enerjisinden ve kararlılığından kesinlikle benzeri görülmemiş taleplerde bulunuyordu. Devrimci dönemin yönetimleri bu sınavdan kaldılar. İlkeli bir siyasetin, gelenek ve teamül siyasetinin yerini alıp alamayacağı o dönemde açık bir soru olarak kaldı ve bugün de tartışma konusudur. Bununla birlikte, siyasi konumlanışları savunmak için kamusal savların daha önce hiç olmadığı kadar şekillendirilmesi gerektiği açıktı.

¹⁵ Bkz. Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, *Practical Philosophy* içinde, 15-22. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

1789'da siyasi beklentiler o kadar yüksekti ki sürecin hayal kırıklığı ve hüsrarla sonuçlanması kaçınılmaz hâle gelmişti. Hangi siyasi yönetim tarzı benimsenirse benimsensin, içinden çıkılmaz eşgüdüm ve denetim sorunları devam ediyordu. Fransa'da mütevazı bir anayasal yönetim inşa etmeye yönelik ilk girişimler daha sonra yerini doğal haklara saygıya dayalı daha iddialı bir demokratik rejim arayışına bırakmıştı ama bu rejim yerine 1793-94'te Fransa'da terör saltanatı kurulacak, kıtanın tamamında savaşlar patlak verecekti. Devrimci tasarru-
nın neden bu kadar kötü şekilde çuvalladığı o dönemde enine boyuna tartışıldı, hatta bugün bile akademik ve siyasi tartışmaları kışkırtmaya devam ediyor. Çok geçmeden, her türlü siyasi rejimin en temel gerekliliklerinden istikrar ve düzenin daha havaî siyasi hedefler uğruna feda edildiği anlaşılacaktı. Nitekim istikrar ve düzen daha en baştan korunmazsa doğal haklardan da yararlanılamayacağı görülmüştü. Böylece hakların doğuştan geldiği fikri de siyasi bir düzenin birtakım ilk ilkelere hareketle sil baştan kurulabileceği fikriyle birlikte sorgulanmaya başlayacaktı. Devrimin bazı eleştirmenlerinin gözünde sorun sadece devrimcilerin siyasi hatalar yapmaları ve daha akıllıca davranarak kaçınabilecekleri hizip mücadeleleriyle meşgul olmaları değildi. Bu eleştirmenler toptan dönüşümü, yeni bir siyasi düzenin sil baştan kurulabileceğini reddediyorlardı. Kayda değer bir şekilde, devrimi hedef alan bu tepkiler neredeyse sadece Fransa'ya odaklanmış, Amerikan Devrimi'nin inkâr edilemez başarısını ve beraberinde Fransız ve Amerikan devrimcilerinin ideallerinin yakınlığı da görmezden gelmişlerdi.

Edmund Burke belki de dönemin devrimci siyasetinin en ünlü eleştirmenidir. Onun *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*¹ (1790) adlı eseri, kuramsal ve ideolojik tartışmalarda modern muhafazakârları sonraları da etkilemeye devam edecek bir üslubun temellerini atmıştır.² Burke, devrime terörün gölgesi düşmeden çok önce, yerleşik kurumlara ve uygulamalara yönelik saygısızlığın ancak otoriter bir yönetimin dayatılmasıyla sona erdirilebilecek bir şiddet döngüsü yaratacağını öngörmüştü. Ona göre devrimci tasarının en büyük kusuru, siyasi kurumların tamamen kuramsal bir modelin gerekliliklerini karşılayacak şekilde tasarlanabileceğini varsaymasıydı. Burada sorun kuramsal modellerin işe yarayıp yaramamaları değil, siyasi dünyayı çarpıtacak denli basitleştirmeleri idi. Burke, daha sonraları “siyasette akılcılık” olarak ifade bulacak fikrin her tezahürüne karşı çıkıyordu.³ Siyaset hakkında ne kadar çok şey bildiğimizi varsayarsak varsayalım kuramlaştırmamızın kurumların ve uygulamaların karmaşık karşılıklı bağımlılığını kavramak için asla yeterince zengin olamayacağını iddia ediyordu. Burke’ün analizinde, devrimcilerin basit bir aptallığından daha fazlası söz konusuydu. Kurumların değişen koşullar ışığında reforma ve değişikliğe gereksindiğinin fazlasıyla farkındaydı. Bununla birlikte, suiistimaller ve anormalliklerle yüzleştiğimizde, bu yerleşik davranış ve uygulama alışkanlıklarıyla ilişkili olmalıdır. Bazı kurumlarımızın ve siyasalarımız eksikliklerini, siyasi deneyimimizin bize makul ölçüde iyi hizmet eden diğer yönleri bağlamında değerlendirebiliriz. Burke’e göre etkili siyaset, (kaçınılmaz) değişimi parça parça yönetme sorunuydu. Ama (soyut) kuramı pratiğe dökmeye kalkarsak, sorun-

¹ *Reflections on the Revolution in France*, Çeviren: Okan Arslan, İstanbul, Kadim, 2021.

Bkz. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. A. J. Grieve (London: Dent, 1967).

Bkz. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen, 1962).

larımızı daha da karmaşık hâle getiririz. Yenilikler, dikkat gerektiren özgün ikilemlerden daha kötü olabilecek öngörülemeyen zorluklara yol açacaktır. İçinde bulunduğumuz çıkmaz derinleştikçe, karmaşa ve düzensizlik sarmalını daha da şiddetlendirerek, daha fazla kuramsal çareye başvurmak zorunda kalacağız. Burke son derece kuşkucuydu. Yine de Fransız Devrimi'nden önce yaygın olarak ilerici bir düşünür sayılıyordu. Özellikle, Britanya yönetimlerinin Amerika'yı iktisadi çıkarları için sömürme girişimlerinin iyi yönetime ilişkin yerleşik varsayımlara aykırı olduğunu ileri sürerek, Amerika'daki sömürgelerin davasını yüksek sesle savunmuştu.⁴ Dolayısıyla Burke'ün Fransız Devrimi'ne başından itibaren bu kadar düşman olması onun çağdaşlarını şaşırtmıştı. Ama Burke'ün, Britanya'nın Amerika siyasasında üzüntü duyduğu nokta, İngiliz siyasi kültürünün ayırt edici bir özelliği hâline gelen yöneten ile yönetilen arasındaki uygun ilişkiye dair köklü geleneklerin düpedüz ihlal edilmesiydi. Başka bir deyişle Burke, Amerikan devrimcilerinin soyut sloganlarını ("temsil yoksa vergi de yok") değil, sömürgelerdekilerin Britanya'nın kurumlaşmış [geleneksel] uygulamalardan keyfi olarak ayrılmasına verdikleri tepkiyi desteklemişti. Burke kendi zihninde Amerikan ve Fransız devrimleri arasında keskin bir ayrım yapıyordu. Ayrıca Fransız Devrimi ile 1688 İngiliz Devrimi arasındaki her türlü bağlantıyı da reddetmeye istekliydi. Burke'ün *Düşünceler*'de özellikle karşı çıkmaya çalıştığı Richard Price gibi Britanya'daki radikaller, 1789'u Britanya'da sınırlı ve anayasal bir yönetimin geniş şartlarını oluşturan "Şanlı Devrim"i Fransız çeşitlemesi olarak yorumluyorlardı. Burke ise böyle bir bağlantıyı kayıtsız şartsız reddediyor, İngiliz Devrimi'ni "düzenli bir kalıtsal verasetin

⁴ Bkz. Edmund Burke, "Speech on American Taxation" (19 April 1774) ve "Speech on Conciliation with the Colonies" (22 March 1775), B. W. Hill (ed.), *Edmund Burke on Government, Politics and Society* içinde (London: Fontana, 1975), 121-55 ve 159-87.

katı düzeninden ufak ve geçici bir sapma” addediyordu.⁵ Burke’un burada meseleyi sanki önemsizmiş gibi göstermeye çalıştığından kuşku yok. Hiç kimse anayasal değişikliklerin ne kadar radikal sonuçlar doğuracağını 1688’de söyleyemezdi. Bu değişikliklerin kendi başlarına alındıklarında Fransızların mutlak monarşiyi anayasal monarşiye dönüştürme girişimlerinden çok da farklı olmadıkları kesin. Burke meseleyi çarpıtiyorduysa da kullandığı dile burada daha yakından bakmak gerekiyor. Nitekim “Hak Beyannamesi olarak adlandırılan tüzüğü” “uyruğun hak ve özgürlüklerini beyan etmek ve tacın verasetini belirlemek” için kullanılan bir araç olarak ele alıyordu (s. 14-15). Bunun seçimli bir monarşinin başlatılması olarak yorumlanması gerektiği yönündeki her türlü telkini ise reddediyordu. Gerçekten de “devrimle krallarımızı seçme hakkını elde ettiğimiz doğru olmaktan o kadar uzaktır ki İngiliz ulusu bu hakka daha önce sahip olmuş olsaydı, o zaman kendileri ve tüm gelecek kuşakları için bu haktan ağırbaşlılıkla feragat edip vazgeçerdi” (s. 18) diyerek ısrar ediyordu. Anayasal uygulamada zaten yerleşik olan somut hakları vurguluyordu. 1688’de reform gerekli görüldüyse bu, kurumlaşmış gelenekler gözetilerek ve istikrarı azaltmak için değil artırmak için yapılmıştı. Burke’ün değişimin gerekliliğini kabul ettiğini de burada vurgulamak gerekiyor. O, sözümona kayıp bir Altın Çağ’ı yeniden diriltme hayali kuran kuramcılara yakınlık duymuyordu. Devletler karmaşık yapılardır, kuramların köşelerine tam oturmayan, gediklerinden sızıp kaçabilen koca bir dizi etkene de bağımlıdır, değişen koşullara uyum sağlayamazlarsa gelişemezler. Burke de “Bazı değişim araçlarına sahip olmayan bir devlet kendini koruma araçlarından da yoksundur” (s. 19-20) diyerek bunu vurguluyordu. Her şey bu değişimin nasıl yönetildiğine bağlıydı. Bu itibarla Burke’ün başlıca izlekleri “mu-

⁵ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 15-16. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

hafaza ve tadil” etmekti; yani yerleşik uygulamaların gücünün ve faydalarının ikrar edilip bunların yeni durumların taleplerini karşılayacak şekilde tadil edilmeleri gerektiğini düşünüyordu (s. 20). “İngiltere kralsız kaldığında” soy çizgisinden mümkün mertebe sapmadan ama bir yandan da Protestanların tahta geçmesini sağlayarak kalıtsal veraset ilkesini korumak için çaba sarf edilmişti (s. 20). Bir kralın şahsında çatışan ilkeler, başka bir kralın şahsında yeniden uyumlu hâle getirilmişti. Burke’e göre bu durum ülkede bilgeliliğin iş başında olduğunu gösteriyordu ama ilginçtir, İngiltere’nin kralın kellesinin alındığı 1649 olayları hakkında tek kelime bile etmiyordu. Burke’ün savının merkezinde doğal haklar fikrinin kayıtsız şartsız reddedilmesi yer alıyordu. Onun dili her zaman olduğu gibi burada da yakından incelenmeyi hak ediyor. Bir retorik ustası olan Burke, muarızlarının savlama biçimiyle alay ederken bir yandan da onların söylediklerinin makul yanlarını alıp kullanmayı ihmal etmiyordu. Örneğin doğal hakları reddederken “insanların gerçek haklarını” savunduğunu ve geliştirdiğini ileri sürüyordu (s. 56). Sivil toplumu, önceden var olan bir plana dayanmadan, insan ilişkilerini kolaylaştırmak üzere kervan yolda düzülür mantığıyla oluşturulmuş bir sözleşmeler ağı olarak resmediyordu. Sivil toplumun nimetlerinden yararlanıyorduk; “sivil toplumun sağladığı tüm avantajlar [bizim] hakkımız” hâline geliyordu (s. 56). Peki, böyle anlaşıldıklarında haklar neler olabilir? Burke her gün yaptığımız sıradan şeylere odaklanıyordu: “[Ç] alışkanlığımızın meyveleri üzerinde hakkımız”, “yaşamda eğitim ve ölümden teselli hakkımız”, “ebeveynlerimizin kazanımları üzerinde hakkımız”, “başkalarına tecavüz etmediğimiz sürece” çıkarlarımızı ve avantajlarımızı kollamak üzere çeşitli şekillerde bir araya gelme hakkımız vardı (s. 56). Toplum, hepimizin “eşit haklara sahip olduğu ama eşit şeylere sahip olmadığı” bir ortaklık olarak görüyordu (s. 56). Bu çeşitli ve şaşırtıcı derecede karmaşık ilişkileri düzenlemenin doğal olarak adil bir yolu yoktu. Tüm uygulamalarımız zen-

gin bir toplumsal dokuyla iç içeydi, dolayısıyla ayrıntılar “gelenek tarafından belirlenmeli” idi (s. 57). Sivil toplum eylemlerin değerlendirilmesinde kullanılan ölçütleri işte bu şekilde sağlıyordu. Bu ölçütlerin yeterliğini bir doğal standarda vurarak değerlendiremezdik çünkü böyle bir standart yoktu. Sivil toplum bize işlerimizi idare etmemize izin veren düzenli usuller kazandırıyor. Başka şeylerin yanı sıra “hiç kimsenin kendi davasında yargıç olmaması gerektiği” de kabul edilmeliydi (s. 57). Hem sivil toplumun değerlerini benimseyip hem de onun ölçütlerine göre yargılanmayı reddedemezdik. Burke’e göre böyle bir reddiye “sivil olmayan bir devlet ile sivil bir devletin haklarını birlikte” talep etmek anlamına gelirdi (s. 57). Dolayısıyla yargıların her zaman bizim istediğimiz yönde verilmeyeceğini baştan kabul etmiyorduk. Sivil ve siyasi yaşamdan beklentimiz ne kadar fazla olursa kazanımlarımız da aslında o kadar az olurdu. Sıradan işlerimizle uğraşırken kendimizi mükemmellik imgeleriyle kandırmıyorduk. Eğer kendi davamızda yargıç olmama fikrinin kuvvetini ikrar ediyorsak, buradan kendi yönetim biçimimizin meşruluğunu yargılayacak konumda olduğumuzu da iddia edemeyeceğimiz sonucu çıkıyordu. Sivil toplum, toplumumuzun yetkili kurumlarına “tamamını güven içinde teslim etmemiz” koşuluyla “bir miktar özgürlüğü güvence altına almamızı” sağlıyordu (s. 57). Bu durum makul bir çerçevede bekleyebileceğimizin en iyisiydi.

İnsan ilişkilerinde “soyut mükemmellik” fikri bir ideal olarak bile kullanışsızdı (s. 57). Kurumlar ve uygulamalar, belirli faydaların ve avantajların diğerleriyle takas edildiği uzlaşma sorunlarıydı. Burke devlet yönetimini “insan isteklerini karşılamak için insan bilgeliğinin bir icadı” olarak tanımlıyordu (s. 57). Burada karmaşadan kaçış yoktu çünkü ne istediğimizden her zaman emin olamazdık. Sınırlı anlayış ve sınırlı yardımseverlikle bir araya gelen insanların, kaynakların da sınırlı olduğu bir dünyada çatışmaları kaçınılmazdı. Kısıtlamaları somut tatminler elde etmenin bir aracı olarak

kabul ederiz. Burke –yine muhaliflerinin dilini kullanarak– “insanların özgürlükleri kadar kısıtlamalarının da hakları arasında sayılması gerektiğini” savunuyordu (s. 58). Gelgelelim özgürlükler ve kısıtlamalar “koşullara göre değişeceğinden ve sonsuz değişikliklere izin vereceğinden” her zaman ve her yerde riayet edilmesi gereken kurumlar ve uygulamalar belirleyemezdik (s. 58). “Soyut yönetim” ne olanaklıydı ne de arzu edilirdi (s. 58).

İyi yönetimin tesis edilmesini sağlayabilecek kestirme yollar yoktu. Siyasi akıl yürütmeler bir bireyin hayatı boyunca edinebileceklerinden çok daha fazla sayıda deneyime bağımlıydı. Kendimizi ne kadar iyi hazırlamış olursak olalım, bilgeliğimiz dünyada var olabilecek koşulların sayısız çeşitliliğiyle boy ölçüşemezdi. Dolayısıyla ihtiyatlı hareket etmeliydik. Başlangıçta “önyargılı gibi görünen bir önlemin uzun vadede kusursuz bir hamle olduğu ortaya çıkabilir”di (s. 58). Bunun tersi de pekâlâ doğru olabilirdi çünkü “çok makul planlar, çok hoş başlangıçlarla” genellikle “utanç verici ve acınası sonuçlar” doğurabiliyorlardı (s. 58). Kuramlar asla bir olay örgüsünü belirleyen “karanlık ve neredeyse gizli nedenleri” kavrayacak kadar esnek olmayacaklardı (s. 58). Pratik sorunları çözmek için içinde bulunduğumuz şartlarda aklımızı kullanmaktan başka bir seçeneğimiz elbette yoktu. Geçmişte yaşadığımız gibi yaşamaya devam edemezdik ama geçmişten çıkarılmış dersleri de göz ardı edemezdik. “Onaylanmış fayda modellerine ve örüntülerine” başvurmak zorundaydık (s. 59). Deneyim yanıltıcı olabilirdi ama deneyimin bu kusuru soyut kuramlara başvurularak da düzeltilemezdi. Burke’ün insanın aklını çecelecek denli etkili retorığında, saf kuramın katı sınırlarına ilişkin güçlü bir kuşkucu akıl yürütme gizlidir. Bizler zeki yaratıklardık. İnsanî bir hayat sürmenin ne anlama gelebileceğinin bazı yönlerini yakalayan metafizik kuramlar kuşkusuz üretebilirdik. Gelgelelim, siyasette uğraşmamız gereken şeyler “insan tutkularının ve kaygılarının kaba ve karmaşık yığını”ydı (s. 59). Bu kaygıları evcil kuramlarımızın

prizmasından geçirerek resmetmeye çalışırsak insan hayatını iyileştirmek için sahip olduğumuz sahici olanakları ihmal edip kendimizi kandırabilirdik. Nitekim Burke “[i]nsanın doğası karmaşıktır; toplumun nesneleri mümkün olan en büyük karmaşıklığa sahiptir ve bu nedenle hiçbir basit iktidar eğilimi ya da yönü ne insanın doğasına ne de işlerinin niteliğine uygun olabilir” diyordu (s. 59). Bunlar olanaklı her siyaset kuramını sınırlayan koşullardı. Basitlik, katıksız kuramlarda bir erdem olabilirdi ama fiili yönetimde bunun tam tersi hâline geliyor, bizi ihtiyatlı davranmanın daha uygun olduğu yerde hayalpe-rest olmaya teşvik ediyordu. Kuram tüm siyasi sorunlarımızı tek bir devrimci hamlede çözme beklentisi yaratabildiği için, bu beklentinin cazibesine kapılmadığımızda çözmek için bir şeyler yapabileceğimiz gerçek zorluklara dair algımızı çarpı-tıyordu. Burke’ün duruşunun içermeleri çok geniş kapsam-lydı. Paine ve Sieyes mutlak yönetimin meşruluğunu bir ilke sorunu olarak görüp sorgulamaya çalışmıştı. Burke içinse bu soruyu sormak bile anlamsızdı. “İtaatin bitmesi ve direnişin başlaması gereken spekülâtif sınır çizgisinin silik, belirsiz ve kolay tanımlanabilir olmadığı” konusunda ısrar ediyordu (s. 28). Bu terimlerle ikilemi kendi kafamızda bir çerçeveye oturtmamız bile mümkün değildi. Herkes yönetimlerin zaman zaman kötü hamleler yaptığını, her rejimde yolsuzluk ve ikti-darı kötüye kullanma vakalarının olduğunu biliyorsa da bu vakalarla ancak ortaya çıktıkları anda ve onlara eşlik eden, daha önceden hesaplanamayan bir dizi harici şartlar içinde yüzleşiyorduk. Dolayısıyla devlete karşı yükümlülüklerimizin sınırlarını belirlemek için “tek bir eyleme ya da tek bir olaya” da odaklanamazdık (s. 28). Burke yönetimlerin –nadiren de olsa– yıkılıp felakete yol açarak düzenli bir sivil hayatın olanağını ortadan kaldırabildiğinden zerre kuşku duymuyor-du. Onun vurgulamak istediği asıl nokta bu konuda kesin birtakım kuramsal çizgilerin çizilemeyeceğiydi. Olağanüstü durumlarda uyruk da yurttaşlar da kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kalabilirdi ki Burke’e göre doğa durumunun

asıl anlamı da buydu: Yönetimin yıkılması ve bize toplumsal işbirliği için alternatif araçlar geliştirmekten başka bir seçenek bırakmamasıydı. Yönetim kendisine kavramsal anlamda duyulan güveni kötüye kullanmış olmuyordu. Siyaset “acınacak bir hâl” alabilirdi ama bu vahim durumda “hastalığın doğası, doğanın bu hayati, belirsiz, acı iksiri aşırı uçlarda, bozulmuş bir devlete uygulamak için yetkilendirdiği kişilere çareyi göstermektir” diyordu (s. 28). Devrimi yapmıyor, devrime sürükleniyorduk. Dolayısıyla devrim, çıkarlarımızı kovalamak için makul biçimde tercih edebileceğimiz bir araç değildi.

Devlete bağlılık da Burke için kuramsal bir sorun değildi. Burke, insanların hayatları boyunca faaliyetleri ve arayışları için somut nirengi noktaları teşkil eden bağlılıklar ve eğilimler geliştirdiklerini varsayıyordu. Kuram bu bağlılıkları anlamamıza yardımcı olamazdı. Bizi günden güne ayakta tutan sıradan alışkanlıkların yanı sıra insanlara ve yerlere de bağlılık duyuyorduk. Burke, ilkece, insanları oldukları gibi kabul ediyordu. Paine’in *Sağduyu*’daki savını tersine çeviriyordu. Paine’in akla uygunluğu öne çıkardığı yerde Burke bireyleri ve halkları birbirinden ayıran yabancı unsurları ve kendine has özellikleri vurguluyordu. Kendi iş tutuş tarzımızı akılcı, makul olduğu ya da örnek teşkil ettiği için değil, içinde yaşadığımız toplumda bize hizmet ettiği için beğeniyorduk. Bu itibarla Burke, akli vurgulamak yerine bizi başkalarından ayıran önyargılarımızı vurgulamayı seviyordu. Zorlu durumlarla karşı karşıya kalıp bir sonraki adımda ne yapmamız gerektiğini öğrenmek istediğimizde alışkanlıklarımızda ve geleneklerimizde örtülü olarak bulunan “gizli bilgeliğe” başvuru yapıyorduk (s. 84). Nitekim Burke’e göre ne yapmamız gerektiğine dair hissimiz metafizik kurgulamalarımızdan çok daha güvenilirirdi ve toplumsal ilişkilerimizde de bizi yönlendiriyordu. “Önyargılar acil durumlarda kullanılmaya hazırdır; önceden zihni bilgelik ve erdemin istikrarlı bir yoluna sokar ve insanı karar anında tereddütte, şüpheli, şaşkın ve çözümsüz bırakmaz” diyordu (s. 84). Doğru tefekkür, kimliklerimizi teşkil eden çeşitli alış-

kanlıklar arasında ayırım yapmamıza yardımcı olabilirdi. Ne yapmamız gerektiği üzerinde düşünmek, sıradan eğilimlerimizden ve önyargılarımızdan nitelikçe farklı değildi. “Önyargı, bir insanın erdemini alışkanlığı hâline getirir, bir dizi bağlantısız eylem değil” diyordu Burke (s. 84). Ayrıca hoş bir paradoksal ifadeyle, “adil önyargı sayesinde”, “görevimizin [doğamızın] bir parçası hâline geldiği” konusunda ısrar ediyordu (s. 84) Burke’ün siyaseti işte bu yüzden iflah olmaz biçimde edilgindi. Toplumda doğal bir hiyerarşinin bulunduğunu, güç ve nüfuzun toprak sahibi seçkinler ile kraliyet arasında paylaşıldığını varsayıyordu. Toprak mülkiyeti ve karar alma örüntülerinde birtakım düzenlemeler öngörülebilirdi ama bu düzenlemeler ideal bir adalet kuramının taleplerine göre yapılamazdı. Burke, bu doğal düzenin aptalca kurgulamalar ve siyasi heveslerle bozulması hâlinde toplumsal, iktisadi ve uygar yaşamın sıradan zevklerinin bile güvencesiz hâle geleceğini varsayıyordu. Bu itibarla pratik işlerin karmaşık yönetimini akılcı bir düzene indirgemeye çalışmanın sonuçlarına dair vahim bir tablo çiziyordu: “Bu doğal değildi. Gerisi düzenlidir. Cezalarını başarılarında buldular. Yasalar altüst edildi; mahkemeler yıkıldı; sanayi canlılığını yitirdi; ticaret tükendi; gelirler ödenmedi ama halk yoksullaştı; kilise yağmalandı ama devlet rahatlamadı; sivil ve askeri anarşi krallığın anayasası hâline geldi” (s. 36-37). Her şeye burnunu sokan bir siyasetin, insanların bel bağladıkları gündelik beklentileri tehdit ettiğini düşünüyordu. İnsan öngörüsü, kurumlar ile uygulamalar arasındaki karmaşık karşılıklı bağımlılığı kavrayacak yeterliğe sahip olmadığından, insan ahmaklığının sonuçlarını düzeltme girişimlerinin somut iyileştirmeler kadar, hatta daha fazla zorluk üretmesi mümkündü. Burke’ün tonu dramatiktir. Fakat onun bu yorumlarıyla, devrimin keşmekeşini kurumsal bir düzene indirgemeye çalışan Fransa yurttaşlarına değil, İngiltere’deki çağdaşlarına seslendiğini aklımızdan çıkarmamalıyız. Yine de özellikle Fransa’nın 1790’daki hâline ilişkin tasviri fazlasıyla çarpıktır. İşlerimizin yürümesi için her gün küçük

ayarlamalar yaptığımızın farkında olmasına rağmen, düzeni kesintisiz, pürüzsüz bir ağ olarak ele almaktadır. Bu küçük ayarlamalar zamanla nitelikçe farklı bir rejimi doğurabilirler. Fakat bu süreç uzun ve yavaştır ve somut gailelerle meşgul failler tarafından güçlüklerle algılanabilir. Burke'ün yazdıklarında umutsuz bir yan vardır. Britanya anayasa tarihi uzmanı olarak, 1688 Şanlı Devrimi'nin siyasi öneminin tamamen farkındaydı. Ayrıca bu başarının Locke'tan ödünç alınan doğal haklar savıyla ifade edildiğini de gayet iyi biliyordu.⁶ Locke ve Paine arasında olduğu gibi Locke ve Amerikalı devrimciler arasında da bariz ve gerçek benzerlikler vardı. Burke de bunları görmesine rağmen çağdaşlarının sofistikeliğinden ve kendine hâkimiyetinden kuşku duyuyordu. Şanlı Devrim'i bir yüzyıl sonra geriye dönüp bakarak desteklemekle, 1688'in yakıcı ikliminde krallığın tevarüs çizgisinde köklü bir değişimi savunmak çok farklı şeylerdi. Burke, *Düşünceler*'de benimsediği tutumla, Britanya'nın 1790'larda devrimin Fransa'da neden olduğu sonuçları yaşamadığı için şanslı olduğunu ima ediyordu. Bir sav ortaya koyduğu kadar bir uyarıda da bulunuyordu. Burke'ün siyaset kuramının birbirinden tamamen farklı iki boyutu vardır. Bir yandan herhangi bir rejimle özdeşleştirilmemesi gereken ihtiyatlı, kuşkucu bir siyasi yaklaşımı destekler. Diğer yandansa krallık, soyluluk, kilise ve daha geniş toprak çıkarları arasındaki karmaşık ilişkiye odaklanarak *ancien régime* [eski rejim] Avrupası'nda kurumlar arasında kurulmuş dengeyi hararetli biçimde savunur. Benimsenen konumların da Fransız Devrimi ilerledikçe belirgin biçimde kutuplaştığını görüyoruz. Devrimciler ile gericiler arasında bir siyasi uzlaşma beklentisi özellikle XVI. Louis'nin 1793'te idam edilmesinin ardından neredeyse tamamen suya düşmüştü. Krallık, kilise ve soylular o dönemde kral katillerine göz açtırılmaması gerektiği konusunda hemfikirdi. Devlet

⁶ Bkz. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

yönetiminin karmaşıklığını kavrayamayan devrimcilerin kuramlardan beslenen ahmaklığını değil, bir yaşam tarzını hedef alan kasıtlı ve art niyetli saldırılarını esefle karşılıyorlardı.

Bu bağlamda, bilenmiş bir kralcı konumlanışın en yetkin kuramsal ifadesi Joseph de Maistre'in *Considérations sur la France* [*Fransa Üzerine Düşünceler*] (1797) başlıklı eseri idi.⁷ Maistre'in siyaset anlayışı açıkça teolojikti. Nitekim kitabı Tanrı'nın yarattığı düzenin kusursuzluğu ile insan yapımı her şeyin bariz kusurları arasında kurduğu güçlü bir karşıtlıkla açılıyordu. "İnsanın eserlerinde de her şey müellifi kadar sefil; görüşler sınırlı, araçlar katı, güdüler esneklikten uzak, hareketler acı verici ve sonuçlar tekdüze"ydi (s. 23). Fransız devrimciler Tanrı'nın bahsettikleri ile beşeri başarılar arasındaki doğal ilişkiyi tersine çevirmişlerdi. İnsanlar her şeyin ölçüsü hâline gelmekle kendilerini her türlü istismara açık hâle getirmiş de oluyorlardı. Dolayısıyla devrim sadece siyasi bir hata değildi, düpedüz insan doğasına karşı işlenmiş bir günahı. Maistre ilk günah öğretisini gerçekten de çok ciddiye alıyordu. Hristiyan öğretisini kötülüğün dünya üzerindeki egemenliğine verilebilecek en uygun yanıt olarak görüyordu. Bu öğreti bizi kısıtlıyor, hükümdarların kurumlaşmış –ama görünen o ki hâlâ keyfi kalan– iktidarını güçlendiriyordu. Kendi hâlimize bırakılırsak yıkıcı bir biçimde kendimizi mahvetmeye meyledebiliriz. Bu itibarla savaşı "insanlığın olağan hâli" olarak görüyordu (s. 51). Siyasi olarak özgürleşme çabaları şiddetin daha da artmasından başka bir işe yaramazdı. Bizim için tek umut siyasi kısıtlamaları benimsemekti. Aydınlanma'nın entelektüel iyimserliği, akıl yürütme gücümüzü yere göğe sığdıramamış ve siyasi düzeni kökten değiştirme umudumuzu körüklemişti. Oysa Maistre aynı yere baktığında "kötülüğün her şeyi kirlettiği ve hiçbir şeyin yerli

Bkz. Joseph de Maistre, *Considerations on France*, çev. Richard A. Lebrun (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1974). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

yerinde olmadığı, dolayısıyla kelimenin tam anlamıyla kötü olduğu” bir dünya görüyordu (s. 62).

Daha dar siyasi terimlerle ifade edecek olursak Maistre Devrim’in yeniliğini onun saçmalığının kuşku götürmez bir göstergesi sayıyordu. “Fransız Cumhuriyeti sürebilir mi?” şeklindeki retorik sorusu düpedüz böylesine eşi benzeri görülmemiş bir siyasi düzenlemenin hayatta kalmasının beklene-meyeceğini ima ediyordu (s. 65). *Ancien régime* Fransası’nın köklü kurumlarını yıkan devrimcilerin elinde bir yandan halkı birbirine bağlayacak, diğer yandan da egemen otorite olarak ortak statülerini korumalarına bir şekilde izin verecek şekilde tasarlanmış bir temsil ilkesinden başka bir şey kalmamıştı. Fakat Maistre’e göre bu, Paris merkezli olduğu hâlde ülkenin tamamına hükmeden bir cumhuriyetçi temsil sisteminin kurulması anlamına geliyordu. Maistre, cumhuriyetçi temsilin kuramcısı olarak Rousseau’yu görüyor, ABD ve Britanya’nın dolaylı temsil deneyimlerini görmezden geliyordu. Onun görüşüne göre, bu durum Fransa’yı her bir adamın “her on altı bin yılda bir ulusal egemenlik sırasını kullanabileceği” bir temsil şemasıyla baş başa bırakır (s. 71). Burada Maistre’nin temsili yönetim tartışmasının ayrıntıları üzerinde durmamıza gerek yok. Vurgulanması gereken nokta, Maistre’nin bu ölçekte bir cumhuriyetin kaçınılmaz olarak bir tiranlığa dönüşeceği ve halkı “en sefil köleliğe” indirgeyeceği yollu iddiasıdır (s. 71). Maistre Fransız Devrimi’nde hiçbir hafifletici neden de bulmuyordu. Burke Fransa’da reform yapılabileceğini kabul etmişken Maistre Fransız Devrimi’ni “kökten kötü” olması nedeniyle “tarihte eşi benzeri olmayan bir olay” olarak değerlendiriyordu (s. 73). Cumhuriyetçilerin erdem söylemi ile kamusal ve özel alanda yaşanan ahlaki çöküş arasındaki tezatı vurguluyordu. Fransızlar devrimlerini sevmediklerini açıktan göstermiş olsalar da bir restorasyonun sonuçlarından da korkuyorlardı. Bu şartlarda devrim kâbusundan uyanmayı nasıl umabilirlerdi? Maistre oldukça kasvetli bir sabır çağrısında bulunur. Bir karşıdevrim tasarla-

mak da bir devrim tasarlamak kadar beyhude bir işti. Fakat zaman içinde devrim kendi çocuklarını yiyip bitirecekti. Hiçbir hizip ya da grup devrimin başlattığı yıkımdan azade değildi. “Fransız Devrimi’nde halk tüm hizipler tarafından sürekli köleleştirildi, aşağılandı, ezildi ve sakat bırakıldı ve partiler de sırayla, biri diğerine karşı çalışarak, tüm çabalarına rağmen, sonunda kendilerini bekleyen kayalıklarda parçalanmaya doğru mütemadiyen sürüklendi” (s. 135). Maistre’ye göre, takdir-i ilâhinin [*Providence*] Fransa’yı cumhuriyetçi anarşi yoluyla monarşiye geri götürmesi garanti edilebilir. Şeylerin kendine mahsus düzenine olan inancı korumak, sağduyulu düşünürlerin yapabileceğinin en iyisiydi.

Son kertede, Fransa’nın felakete sürüklenmesinin nedeni Tanrı’nın düzeninden uzaklaşmış olmasıydı. Maistre, insanların sarsıntılardan bıktığını ve yeni bir anayasal çatışmanın sonuçlarından korktuğunu kabul ediyordu. Mülkiyetin iadesi, bir dizi çıkar çığnenmeden sağlanamazdı. Ailelerin de yeni bir düzende görülecek hesapları olabilirdi. Bu nedenle karşıdevrim, olası sonuçları göz önünde bulundurulmadan gerçekleştirilemezdi. Bununla birlikte Maistre, başlangıçta devrimi benimseyen, şimdi aptallıklarının farkına varan ama “kralı tahtına geri getirecek ve Fransa’da düzeni yeniden tesis edecek” cesarettен yoksun olan “korkak iyimserlere” itiraz ediyordu (s. 144). Onun gözünde, insanları tahammül edilemez olduğunu açıkça gördükleri bir rejime ilelebet razı olmaları için korkutma girişimleri aşağılıktı. Yine de “monarşinin yeniden kurulmasında halkın kaybedecek bir şeyi olduğunu düşünmek büyük bir hatadır” diye yazıyordu (s. 145). Krallar, halk ve kurumlar aracılığıyla çalışıyorlardı. Kurumlar etkin bir şekilde işlediklerinde insanların gerçek çıkarlarına hizmet ederlerdi. Dolayısıyla bir kralın da kendi hayati sorunu olan devlet kurumlarının düzgün işleyişini baltalaması kendi çıkarına (ya da böyle bir düşüncesi varsa gücü dâhilinde) olamazdı. Maistre’ye göre, her hâlükârda karşıdevrim “devrime karşı çıkanların yaptığı devrim değil,

devrimin karşıtı”ydı (s. 169). Kurumların ve uygulamaların işleyişine doğal bir denge kazandırmak için devrimin kargaşasından yararlanma girişimiydi. “Düzene dönüş acı verici olmayacaktır çünkü doğal olacaktır ve eylemleri tamamen yaratıcı olan gizli bir güç tarafından da desteklenecektir” diyordu (s. 169). İnsan doğasını ısrarla hor görerek kalıcı başarıların elde edilemeyeceğini vurguluyordu. Sıradan insani zaafılara saygı gösteren kurumlar insanın hakiki esenliği için vazgeçilmezdi. Devrimci söylem insanın kibrine hitap edip yeryüzünde cennet vaat etmiş ama kargaşadan başka bir şey getirmemişti. Olup bitenler insanların gözünü açmıştı. Halis felsefe, “aydınlanmış” aşırılıklarla sarsılan bir siyasi dünyada bile kurumlaşmış kesinliklere duyulan inancı yenisinden tesis edebilirdi. Maistre’in şemasında söylemsel siyasete fazla yer ayrılmamıştır. Seçkinlerin işbirliği hükümdarların eylem seçeneklerini bir yere kadar kısıtlar ama faaliyet alanlarının etrafına anayasal sınırlar çizmez. Burke’te olduğu gibi Maistre’de de sağlam bir siyasi akılcılık eleştirisi mevcuttur ama onun görüşünde ılımlı bir oydaşmanın sağlanma olasılığı daha azdır, dolayısıyla siyasi referans çerçevesi devrimci ve gerici uçlar arasında gidip gelmeyi teşvik etmektedir.

Bununla birlikte, Fransa’daki devrimci siyasetin Avrupa’nın başka yerlerindeki etkisi hakkındaki mülahazalar zaman zaman daha dengeli bir kuramsal yanıt da üretmiştir. İtalyan Vincenzo Cuoco (1770-1823) bu noktada ilgi çekici bir örnektir. 19. yüzyılın siyasi düşüncesinin çoğunu şekillendiren devrim döneminde yaşamış olmasına rağmen Napoli ve Güney İtalya’nın daha sınırlı bakış açısından olaylar ona belli ki kayda değer biçimde farklı görünüyordu. Cuoco’nun düşüncesinin merkezinde kurumların yeterliliğini soyut kuramın gereklilikleri açısından değerlendiren konumlanışlar ile kurumların mantığını halk arasındaki tutumlar, mizaçlar, hatta önyargılarla ilişkileri çerçevesinde anlamaya çalışan konumlanışlar arasındaki karşıtlık yer alıyordu. Cuoco’nun devrimci akılcılığa düşmanlığını Maistre ve Burke’ün katı

tutumları etkilemiş olsa da Cuoco her ikisinden de daha iyi bir tarihçiydi, kuramsal düşünceleri de buna bağlı olarak onlarınkinden daha incelikliydi. Nitekim siyasi düşünceler tarihinin bakış açısından bakıldığında Cuoco siyasi akılcılığın kuramsal eleştirisini muhafazakâr ya da gerici bir konumu benimsemeden yapmayı başarmıştır. Liberal anayasacılığı savunmak için akılcılığa karşı çıkan savlara başvurmuş, seçkinler ile halkın görüşlerini birbirinden ayıran uçurumun farkında olsa da kariyeri boyunca etkili bir siyasi kültürün her iki bakış açısını da barındırması gerektiğini savunmuştur. Cuoco, siyaset kuramcısı sıfatını kendi seçmemiş, içinde bulunduğu ortam ve şartlar onun bu şekilde anılmasına, bu sıfatın onun üzerine yapışmasına neden olmuştu. Napoli’de genç bir avukat olarak çalışırken, fikirleri 18. yüzyılın büyük reform hareketlerinde şekillenmiş adamlarla ahbablık etme fırsatı bulmuştu. Jakoben fikirler Kilise ve krallığın hantallığını gören eğitilmiş genç adamlar için neredeyse karşı konulmaz bir cazibeye sahipti. Cuoco ise feodal mirasın Napoli Krallığı’nın siyasi, iktisadi ve toplumsal gelişimini baltalayan etkisinin farkında olmasına rağmen Jakobenizmi daima aşırı soyut ve yabancı bir ideoloji olarak görmüştü. Bu konuda çevresindeki diğer entelektüellerle aynı çizgide değildi. Fransız devrimci ordularının 1790’ların sonlarında İtalya’nın içlerine doğru ilerlemesiyle birlikte Napoli’de Fransa’dakini model alan bir cumhuriyetin kurulacağına dair umutlar artmış ve nihayet 1799’da cumhuriyet kurulmuşsa da bu, halkın kendi inisiyatifinden ziyade bölgedeki Fransız askeri gücünün üstünlüğü sayesinde olmuştu. Nitekim Fransız ordusu bölgeden çekildiğinde “yurtsever”ler (Napolili cumhuriyetçiler kendilerini böyle adlandırıyorlardı) acımasız bir tepkinin hedefi olup tamamen tasfiye edilmişlerdir. Bütün bir entelektüeller kuşağı ya öldürülmüş ya hapsedilmiş ya da sürgüne gönderilmiştir. Cuoco da Jakoben fikirlerle ilgili derin çekincelerine rağmen cumhuriyetçilerle birlikte devrime katılmıştı. Tepkinin ardından kısa bir süre hapis yattıktan

sonra sürgüne gönderilmişti. Bu sarsıntının ardından Cuoco, başarısızlıkla sonuçlanan devrimden çıkarılması gereken temel siyasi dersleri çıkarma görevini üstlenecekti. Bu itibarla onun *Saggio Storico sulla Rivoluzione Napoletana del 1799* [1799 *Napoli Devrimi Üzerine Tarihsel Deneme*] (1801) adlı eseri, Avrupa genelinde yaşanan siyasi ve entelektüel gelişmeler içinde İtalya'nın yerini anlamaya çalışan bir İtalyan kuramcılar kuşağı için kuramsal bir nirengi noktası görevi görecekti.⁸ Cuoco bu eserinde devrimcilerin fikirlerini, ihtiraslarını ve hedeflerini toptan çöpe atmıyor, devrimcilere yol gösteren soylu ideallerin, kurumlaşmış geleneklerin siyasi değişimin kapsamına getirdiği kısıtlamalar dikkate alınmadan formüle edildikleri için nasıl baltalandığını çözümlüyordu. Nitekim onun bu eserinin yansıttığı hâletiruhiye horgöründen ziyade pişmanlık ya da üzüntüdür ve niyeti ise bu felaketten gelecekte yapılacak kurumsal reform planlarının sağlam bir temele oturtulmasını sağlayacak dersleri çıkarmaktır. Cuoco'nun Burke ve Maistre'den uzaklığı onun özellikle Bourbon rejimini ele alışıında belirgin biçimde barizdir. Cuoco bu rejimde eşgüdüm ve denetim sorunları, kralı yönlendirmek için kıyasıya rekabet eden bakanlar, artmış kamu borçları ve yüksek vergi düzeyleri görüyordu. Bu şartlarda kazançlı çıkan tek grup, Cuoco'nun sıradan yurttaşların dürüst çabalarından geçinen “asalaklar” olarak tanımladığı avukatlardı (s. 56). Cuoco, Fransız Devrimi'ni monarşinin değişen koşullara uyum sağlayamamasının bir sonucu olarak görüyordu. Çözümlemesinde radika fikirlere ise tali roller biçiyordu. Nitekim “Fransızlar kendi devrimlerinin doğasını yanlış anladılar ve onun aslında ülkenin içinde bulunduğu siyasi koşulların ürünü olan bir felsefenin etkisi olduğuna inandırılar” diye iddia ediyordu (s. 37). Yani devrimci ideolojinin soyut doğasını,

⁸ Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, ed. Pasquale Villani (Bari: Laterza, 1976). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

kralcı ideolojinin soyutluğuna verilen bir tür yanıt olarak ele alıyordu. “Fransızlar ilkelerini en soyut metafizikten çıkarmaya mecbur kalıp aşırı soyut fikirlerin peşinden giden insanların düştüğü olağan hataya, yani kendi fikirlerini doğa yasalarıyla karıştırma hatasına düştüler” diyordu (s. 39). Savının can alıcı noktası işte buydu. Hem kralcılar hem de devrimciler, fikirleri toplumun gerçek ihtiyaçlarından koparıp ayırmakla, şekillendirmeye çalıştıkları toplumu iyileştirme – hatta anlama– şansından kendilerini mahrum bırakmışlardı. Jakobenlerin naif akılcılığını küçümsemenin âdet hâline geldiği bir dönemde Cuoco devrimci ideolojinin belirli bir kalıbının Fransız siyasi geleneğinin doğal bir ürünü olduğunda ısrar ediyordu. Cuoco görüşünü daha da ileri götürmüştü: Fransız Devrimi sadece birkaç kişi tarafından anlaşılmış, daha azı tarafından gerçekten onaylanmış ve neredeyse hiç kimse onun başladığını görmek istememişti. Napoli’de Fransızlarınkini model alan bir devrim arzu edilseydi bile böyle bir girişim sonuçsuz kalmaya mahkûmdu: “[H]alk olmadan devrim yapılamaz ve halk, akıyla değil ihtiyaçlarıyla hareket eder” diyordu (s. 40). Cuoco’ya göre Napoli halkının ihtiyaçları Fransızlarınkinden o kadar farklıydı ki buradan bakıldığında devrimcilerin belirli savları abartılı, uçuk kaçık ve anlaşılmaz görünüyordu. Napolili entelektüeller de Fransızların devrimci kuramına yakınlık duymuyorlardı. İtalya’daki ahlaki ve siyasi düşünce geleneği Fransa’dakinden daha farklı ilkeleri takip edegelmişti. Siyasi fikirleri tarihsel koşullarla ilişkilendirerek incelemeye meyilliydi. Bu geleneğe Machiavelli, Gravina ve Vico öncülük etmişti. Onların çalışmalarından yararlanan herkes, Fransız devrimcilerinin kuram ve uygulamayla ilgili tartışmalarını hayalci bulurdu (bkz. s. 40-1).

Peki, Fransız ve İtalyan siyasi geleneklerini birbirinden ayıran uçurum göz önüne alındığında nasıl oldu da sonunda bir reformcu entelektüeller kuşağı Jakoben devrimcilere dönüşmek zorunda kaldı? Cuoco’nun bu soruya yanıtı basitti: İlk hata, fikirleri görmezden gelmek yerine bastırmaya ça-

lışmak olmuştu. İkincisi hata ise Napoli'nin Bourbon yöneticilerinin akıbetinin de Fransa'daki *ancien régime*'inki gibi olacağını düşünmekti. Bu iki hata birleşince, Fransa'da belli konularda yaşanan kuramsal ayrışmalar ve belirli konularda getirilen pratik öneriler, Jakoben ilkeler adına Napoli'deki Bourbon yönetiminin tamamen reddedildiğinin bir kanıtı olarak yorumlanmıştı. Cuoco'ya göreyse gerçekte Napolili entelektüeller bilmesinlerci ve ürkek bir monarşiden somut reformlar beklemenin hayalcilik olduğunu fark ettikleri için "Jakoben" olmuşlardı, hepsi bu. Entelektüeller işgalci Fransız ordusunu siyasi değişimin habercisi olarak coşkuyla karşıladıklarında aslında kendi hanedanlarının onlara dayattığı olayların nitelendirilmesini kabul etmişlerdi. Cuoco da Burke ve Maistre'in çözümlemelerini yankılayan terimler kullanarak yeni Jakoben ilkelerin Napoli Krallığı'nın siyasi yaşamı üzerindeki etkisinden hayıflanıyordu. Yine de meşum sonuçların tam olarak ortaya çıkmasına yetecek zaman yoktu. Savunulamaz bir ideolojinin benimsenmesi nedeniyle sekteye uğrayan yeni cumhuriyet, yeni egemen fikirlerin yabancı kökenli olması nedeniyle daha da kısıtlanmıştı. Fransızların fikirlerine o güne kadar sadece entelektüel seçkinler aşınaydı. Dolayısıyla sıradan halk tiranlığın yıkılışını kutlamak şöyle dursun, kendi yaşam tarzlarının yok edilmesinden düpedüz esef duyuyordu. "Yurtseverler" ise görevleri konusunda görece iyimserlerdi: Getirdikleri yeniliklerin sıradan insanların durumunu iyileştirmek için tasarlandığına inandıklarından coşkuyla karşılanacaklarını varsaydılar. Fakat "cumhuriyetçi bir anayasa taslağı hazırlamanın bir cumhuriyet kurmakla aynı şey olmadığını" ağır bir bedel ödeyerek göreceklerdi (s. 87). Yönetimin halkın iradesini yansıtması gerektiği fikri soylu bir düşünceydi ama siyasi hayatın halkın zihinde hâlâ kraliyetin takdir yetkisiyle özdeşleştirildiği Napoli'de halk kültürünün hâli, "halkın iradesi"nden bahsetmeyi tamamen hayal hâline getirmişti. Cuoco'nun da belirttiği gibi, "siyasi özgürlük ancak önce özgür insanlar yaratmayı başaran biri

tarafından tesis edilebilir” di (s. 87). Napoli’nin halk kültürü, kişisel ilişkilerden, geleneklerden ve önyargılardan oluşan ayrıntılı bir ağdı. Bu ağ, Jakoben bir bakış açısıyla bakıldığı takdirde ancak bir hatalar ve batıl inançlar örgüsü olarak görülebilirdi. Jakobenlerin dönüştürmeye çalıştıkları toplumun gerçekleriyle tüm bağları fiilen kopmuştu. Onların devrimci stratejileri kültürel asimilasyon sürecine yardımcı olmak şöyle dursun, Jakobenleri halkın kültüründen ayıran uçurumu daha da belirginleştirmişti.

İşte bu noktada Napolili “Jakobenler”in karşı karşıya kaldıkları esas stratejik ikilemi görüyoruz: Kendiliğinden gelişen bir halk devriminin siyasi liderliğini yapmak görece kolay bir işti; coşkunun dizginlenmesi, çeşitli girişimlerin eşgüdümlemesi gerekecekti ama böyle bir durumda devrimin genel hedeflerinin hem liderler hem de liderlik edilenler tarafından paylaşıldığı varsayılabilirdi. Oysa Napoli’de böyle bir kültürel uyum yoktu. Devrimin başarısı, küçük bir seçkinler grubunun, olan biteni güçlkle kavrayabilen bir halka kendi iradesini kabul ettirme becerisine ve bu konuda ne kadar etkili olacağına bağlıydı. Fakat devrimci ideolojiyi ayakta tutan soyut felsefenin, tamamen taktik sorunlar hakkında söyleyecek neredeyse hiçbir şeyi yoktu. Cuoco’ya göre, her türlü “edilgin devrim”de temel görevi daima kamuoyunu şekillendirmek olmalıydı (s. 90). Ne var ki “yurtseverler” ile halk arasında –fikirler, gelenekler, hatta dil konusunda- var olan farklılıklar, taraflar arasında en temel iletişimi bile engelleyecek kadar büyüktü. Yabancı fikirlere ve geleneklere hayranlık duymak 18. yüzyıl boyunca Napoli’nin entelektüel kültürünün belirgin bir özelliği olmuştu. Şimdi bu hayranlığın “özgürlüğün tesis edilmesinin önündeki en büyük engel” olduğu görülebiliyordu (s. 90). Sanki Napoli ulusu, kültürel gelişim düzeyleri açısından iki yüzyıl arayla ayrılmış iki halka bölünmüş gibiydi. Kültürlü sınıf kendini yabancı modellerle beslemişti. Napoli geleneklerine sadık kalanlar –yani nüfusun büyük bir bölümü– ise modern kültürden tamamen haber-

sizdi. Böylece Cuoco “azınlığın kültürünün bir bütün olarak ulusa hiçbir yararı olmadığını”, halkın ise “kendisine hiçbir yararı olmayan ve anlamadığı bir kültürü hor gördüğünü” saptıyordu (s. 90). Cuoco’nun yorumuna göre, devrimin karşı karşıya kaldığı tüm sorunlar bu temel kültürel bölünmeye geri götürülebilirdi. Halkın çıkarına bir devrimden bahsetmek olumluydu ama ortak bir siyasi kültürün var olmayışı bireylerin bu çıkarı kendi meşreplerince yorumlamalarına yol açıyor, böylece *patria*’nın hırslar, kayıtsızlık ve kötülük için kolay bir ava dönüşmesi anlamına geliyordu. Fransız devrimci ordularını ayakta tutan şey de soyut bir siyasi ideoloji değildi, eski moda yurtseverlik duygusuydu. Oysa “Napoli ulusu, aslında ulusal birlik olmak şöyle dursun, birçok farklı ulustan oluşan bir yamalı bohça”ydı (s. 92). Krallık şaşırtıcı bir kültür çeşitliliğini kucaklamıştı ve yüzyıllardır anarşi ile barbarlık arasındaki dengeyi koruyan feodal sistem yalnızca ülkenin yerleşik topluluklarının çeşitliliğini yansıtmıştı. Dolayısıyla devrimcilerin ilk görevi, birbirine yapışmaz görünen tüm bu malzemelerden bütünlüklü bir siyasi kültür oluşturmak olmalıydı. İnsanlar kendi somut çıkarlarını yeni siyasi inançla ilişkilendirene kadar doğal haklar öğretisini siyasette hayata geçirmenin fazla anlamı yoktu. Yeni rejimin biçimsel yeniliğini en aza indirmek için her şey yapılmalıydı ve bu da insanların haklarını güvence altına almaya çalışarak değil, onların ihtiyaçlarını gidererek başarılabilirdi.

Gelgelelim, devrimciler bunu yapmak yerine devrimci fikirleresadık kalmayı tercih etmişlerdi. Kuramsal çözümleme yerleşik kuramların yetersiz kaldığını gösteriyorsa o kurumları lağvedip dünyayı yeniden şekillendirmenin boyunlarının borcu olduğuna inanıyorlardı. Oysa her şeyi sil baştan inşa etme kararlılığı (Cuoco buna “deliliği” der), karşıdevrim tehlikesini de kaçınılmaz olarak beraberinde getiriyordu (s. 96). Devrimciler eski rejimin suiistimallerinin kökünü kazıma çalıştıkça halk da yozlaşmış ve verimsiz bir yönetim altında elde edilebilecek küçük avantajlardan mahrum ka-

lacaktı. Bu nedenle cumhuriyetçilerin adil ve eşit bir hukuk sistemi dayatma gayretleri, halkın yeni rejimin katılığından ve hoyratlığından yakınmasına neden olmuştu. Hukukun kalabalıklar tarafından yalnızca daha fazla kısıtlanma, eski yaşam tarzının teamüllerinin yasaklanması olarak görüldüğü ortadaydı. Düzenli bir hukuk sisteminin avantajları ancak bir barış ve istikrar döneminden sonra gündelik işlerde kendini gösterebilirdi. Oysa zaman cumhuriyetin aleyhine işliyordu. Sicilya’da bulunan devrik Bourbonlar anakarada yaşanacak ilk halk huzursuzluğu belirtilerinden faydalanmak üzere hazır bekliyorlardı. İlk fırsatta geri dönebilirlerdi ve kendi çıkarları yerine halkın sağduyusuna güvenmek gibi bir hataya düşmeyecekleri kesindi. Nitekim tiranlık –Cuoco’nun da belirttiği gibi– her zaman “iyiye ya da kötüye bakmaksızın, midelerini en iyi tatmin eden şeye kendilerini satan halkın posasının” desteğine dayanır (s. 93). Napoli Cumhuriyeti ne yazık ki siyasi gerçekçilikten yoksun olduğunu göstermişti. Fakat Cuoco’nun vurgulamak istediği nokta, cumhuriyetçi ideallerin soyut doğasının, devrimi başarıya ulaştırabilecek farklı eylem tarzlarının dengeli biçimde değerlendirilmesini bilfiil engellediği idi. Onun çözümlemesi tamamen kuramsal bir siyaset anlayışı ile toplumun geleneklerine uyum sağlayan bir siyaset anlayışı arasındaki zıtlığa sürekli geri dönmektedir. Bu fikri farklı siyasi özgürlük anlayışlarına ilişkin tartışmalarda güzel bir şekilde örneklemiştir. “Yurtseverler” özgürlüğün kendi başına faydalı olduğunda ısrar ediyorlardı. Oysa insanların özgürlüğe neden değer verdiklerini kendimize sorduğumuzda, bir dizi başka kavramın devreye sokulması gerektiğini görüyorduk. Özgürlük tam da güvenlik, esenlik ya da ticaretin gelişmesi gibi daha somut başka faydalara yol açtığı için faydalı görülüyordu. Nitekim Cuoco’nun çözümlemesine göre, insanlar özgül bir biçimde somut yararlardan faydalandıkları için özgürlüğü sevmeye başlıyorlardı (bkz. s. 102-8). Yeni bir cumhuriyet rejiminin ilk kaygısı, özgürlüğün somut avantajlarından bazılarını halkın geneline sunmak

olmalıydı. “Yurtseverler” ise özgürlüğün ahlaki boyutuna odaklanmakla siyasi inisiyatifi Bourbon muhaliflerine fiilen teslim etmişlerdi. Cuoco’nun savının olumsuz yanı artık açık olsa gerektir: Siyasi liderlik sorunlarına ilişkin çözümlemesi ile fikirlerin siyasetteki rolüne ilişkin kuşkuculuğu birleşip onun her türlü reform programının geleneksel kültürde kök salması gerektiğinde ısrar etmesine yol açmıştır. Olumlu yanıysa siyaset hayatının serpilip gelişebilmesi için sağlam kurumlara sahip olmanın şart olduğunu vurgulamasıdır (gerçi bu noktayı *Tarihsel Deneme*’de fazla açmamış, başka çalışmalarında ele almıştır). Bu bağlamda 18. yüzyılın sonlarının cumhuriyetçiliği erdemli bireyi siyaset sahnesinin merkezine yerleştirirken Cuoco bu konuda bir uyarıda bulunuyordu: Napoli devriminde erdem tamamen “yurtseverlerin” tarafındaydı ama “yurtseverler” uygulanabilir bir kurumsal çerçeveye yoksun oldukları için en başarılı girişimleri bile son kertede kendi altını oymuştu. Cuoco’ya göre, siyasette karşımıza çıkan insanları oldukları gibi kabul etmekten ve kişisel çıkar sağlamak için yaptıkları işleri toplumun genelinin de faydasına olacak mecralara yönlendirmelerini ummaktan daha fazlasını yapamazdık. Bu belki yeryüzünde cennet vadeden ütopyacı deneyimlerle büyümüş okurlarında hayal kırıklığı yaratmıştı ama devrim sonrası kuşağın kuramcıları, en iyi niyetli reformları meşum toplumsal denetim araçlarına dönüştürebilecek gizli tuzakların keskin bir şekilde bilincine varmışlardı.

Daha genel bir çerçevede baktığımızda ise Cuoco’nun siyaset düşüncesinin önemi, devrimci akılcılığın ayyuka çıkan aşırılıklarının dümen suyunda liberal anayasal siyaseti reddetmesinde yatmaktadır. Fikirlerinin İtalya’nın dışında, Avrupa’nın daha yaygın düşünce akımları üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğu söylenemez. Constant ve Tocqueville daha sonraları onunkine benzer fikirleri karmaşık koşullar içinde var olan modern devletlerin gereksinimlerine uyacak şekilde yumuşatılmış bir liberalizmi savunmak için kullandıysa da Cuoco’nun çağdaşları daha tanıdık bir tepki verip siyasette

akılcılığın eleştirisini, gelenekçiliğin onaylanması olarak görecektiklerdi. Devrimci yılların kargaşasının ve düzensizliğinin ışığında demokratik ve radikal fikirleri gözden düşürmek kolaydı. Devrimci kuramı hedef alan tepki saldırıları güçlü ve ikna ediciydiler ama daha geniş kapsamlı etkenler de iş başındaydı. Devrimci döngünün deneyimi –ulvi ihtirasların otoriter terörle yozlaşıp diktatörlüğe dönüşmesi– bu sarsıntıyı bizzat yaşamış zihinlerde canlıydı. Sarsıntı ve belirsizlikten bıkan birçok kurumlaşmış çıkar odağı bu yüzden Napolyon Fransası’nın çöküşünü zamanı geriye çevirmek için bir fırsat olarak karşılamıştı. Gelenekçilik, siyasi düşüncenin çok ötesine uzanan baskın bir kültürel *motif* hâline gelmişti.

Örneğin hukuk alanında Savigny anayasaların ve hukuk sistemlerinin uyruklar, yurttaşlar ve yönetimler arasında kurulması gereken ilişkiye dair kuramsal bir görüşün gereklerine uyacak şekilde akılcı hâle getirilebileceği ve bunun da verimli sonuçlar doğuracağı fikrine şiddetle karşı çıkıyordu. Bu bakımdan onun *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* [*Çağımızın Yasama ve Hukuk Mesleği Üzerine*] (1814) adlı eseri, Almanya’da o sıralar yürütülen son derece hassas bir tartışmaya katkıda bulunan bir kavga yazısıydı.⁹ Aydınlanma düşüncesinden etkilenen reformcular, siyasi, toplumsal ve iktisadi kalkınmanın ancak uzun yıllar içinde kurumlaşmış her uygulamada ortaya çıkması kaçınılmaz tüm anormalliklerin üzerine bilinçli yasama çabalarıyla gidilmesi hâlinde sürdürülebileceğini varsayıyorlardı. Düzenli durum değerlendirmesi yaparak yola devam etmek, devrimci akılcılığın daha ham hayallerine derin bir kuşkuyla bakan düşünürler arasında bile amentü hâline gelmişti. Savigny ise bunun yerine hukuku, yüzyıllar içinde adım adım gelişen ve deneyimin karşımıza çıkardığı öngörülemeyen, beklenmedik

⁹ Bkz. F. C. von Savigny, “On the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence”, H. S. Reiss (ed.), *The Political Thought of the German Romantics: 1793-1815* içinde, (Oxford: Blackwell, 1955), 203-11.

durumlara yasaları modernleştirmeye meraklı olanların fark edemeyeceği kadar ince yollardan uyum sağlayan doğal bir dile benzetiyordu. “Doğal” gelişimin –görünüşte– gelişigüzel güzergâhını, bir yasama kodunun dayatılmasının kaçınılmaz olarak yol açacağı çarpıtmaların karşısına koyuyordu. Savigny kendi görüşünü “zaman ilerledikçe” kendini ispatlayan, “hukuk ile ulusun varlığı ve karakteri arasındaki organik bağı” hesaba kattığı gerekçesiyle savunuyordu.¹⁰ Başarılı bir hukuk tarihçisi olan Savigny, çalışmalarında hukukun ortaya çıkan beklenmedik şartlara uyarlanmasının karmaşık doğasını betimlemeye çalışmıştı. Takip edilecek ideal bir hukuk model yoktu çünkü kültürler ve uluslar karşılıklı çıkan yeni durumlarla baş edebilmek için farklı kaynaklar tahsis etmişlerdi. Hukuk hakkında soyut terimlerle düşünmek, hukukun uzak ve haricî, bireylerin de kendi topraklarında yabancı görünmesine neden olarak hukuk ile kültür arasındaki yakın bağı zedeleyebilirdi.

Bu konumlanışın içermeleri son derece muhafazakârdır. Kurumlaşmış uygulamaları sırf kurumlaşmış oldukları için tercih etmektedir. Kültürlerde yerleşik hâle gelen çeşitli uygulamalar hakkında kuramsal olarak düşünmeye çalışılırsa –görünüşte– uyumsuz uygulamalar arasındaki esrarengiz ilişkinin ihmal edilmesinin kaçınılmaz olarak akılcılığın ve devrimin dehşetine yol açtığı görülebilirdi. Elbette bu, 18. yüzyılın reform hareketinin son derece taraflı bir okumasıdır ama kimi çevrelerde bir amentü hâline gelmişti. Örneğin Pierre Ballanche, *Essais de palingénésie sociale* [Toplulun Yeniden Doğuşu Üzerine Denemeler] (1827-29) adlı eserinde, daha geniş anlamda siyasi yaşam için bir model olarak dil ile toplum arasındaki organik bağa odaklanmıştı.¹¹ Bu, bir tarihçinin geçici varsayımlarını her türlü normatif savın ideal

¹⁰ Age.205.

¹¹ Bkz. P. S. Ballanche, *Essais de palingenésie sociale*, 2 vols (Paris: Didotaine, 1827-9).

biçimi hâline getirmesine çok yaklaşımaktadır. 19. yüzyılın başlarında tarih çalışmalarının gelişmesini bu ışığın altında görmek gerektiğinden kuşku yoktur.¹² Fakat burada vurgulanması gereken nokta, daha geniş alanların ve faaliyetlerin değerlendirilmesinde başvurulacak ölçütlerin etkisidir.

Tikellik kendinde bir değer olarak ele alınır. Söz konusu olan ister şiirsel biçim, ister sanatsal üslup, ister bahçelerdeki modalar, ister kıyafet ya da yaşam tarzı olsun, varsayım, uygulamaların yeterliliğini değerlendirmek için nesnel ya da evrensel bir değer standardının olmadığıdır. Savın gücü açıktır ve çekiciliği günümüze kadar hissedilmeye devam etmiştir. Her şeyden önce vurguladığı, yargıda bulunduğumuz konumların olumsuzluğu.

Tüm dünya görüşümüzün bir parçasını oluşturan değerler ve tercihler açısından yargıda bulunan, konumlandırılmış yaratıklar olduğumuzu kabul etmekten ne çıkacağı daha az açıktır. Zira dünyaya dair belirli bir görüş edinmiş olmamızın tamamen rastlantısal bir sorun olduğunu kolaylıkla kabul edebilirsek de, kendimizi yine de olumsal ikilemlerle yüzleşirken normatif yargılarda bulunma durumunda buluruz. Dolayısıyla geleneği bir ilke sorunu olarak benimsemek, aynı eski şekilde devam etmekten çok farklıdır.

Bu kitapta kullanılan “devrim” ve “tepki” imgeleri, modern siyasi düşüncede düşüncelerimizin sınırlarını belirleyen ideal tipleri temsil ettiğini belirtmek önemlidir. Dünyayı belirli bir kültürel ve kişisel bakış açısından gördüğümüzü kabul ederken evrensel normatif ölçütlere başvuruyoruz. Normatif çıkmazımızı nasıl anlayacak olursak olalım, düşüncemizin bu iki boyutunun kendilerini yeniden ortaya koyacakları kesindir. Evrensel ölçütlerin kuramsal geçerliliğini inkâr edersek, kendimizi yine de evrensel çağrışımları olan ahlaki ve siyasi bir dile bağlı bulacağız. Belirli bir bakış açısansa, pratik

¹² Bkz. Bruce Haddock, *An Introduction to Historical Thought* (London: Edward Arnold, 1980), 90-105.

hayatın sıradan ikilemelerinde yolumuzu çizerken, uygulamalarımızın ve kurumlarımızın görünümleri arasında ayrım yapmak zorunda kalacağız.

Modern siyasi düşüncede karşımıza çıkan gerilimler bizi şaşırtmamalı. Hem “devrim” hem de “tepki”nin kuşatıcı ya da metafizik tek bir görüşün terimleriyle ifade bulmasını beklemek çok fazla olur. Bunun yerine gördüğümüz, geniş tabanlı ya da istikrarlı bir uzlaş olasılığı olmaksızın, savlar arasında keskin bir çatışmadır. Dolayısıyla hem kavramsal hem de sosyolojik gerekçelerle kalıcı bir uzlaş olasılığı göz ardı edilebilir. Bununla birlikte, bu savların seyri üzerine düşünmenin, belirli görüşleri savunulamaz olarak dışlamak için normatif gerekçeler sağlayamayacağı anlamına gelmez. Modern siyasi düşünüşte var olan savların genişliğini tanım-larken, var olan referans çerçevesiyle normatif bir ilişkiyi de sürdürebiliriz. Sav, modern siyasi düşüncede az ya da çok makul bir şekilde yönetilmiştir. İster kuramcı, ister tarihçi ya da yurttaş olalım, belirsiz durumlarda farklı toplumsal işbirliği tarzlarına dâhil olan bir fail olmanın ne anlama geldiğine dair derin bir biçimde ayırıştırıcı tartışmalarla karşı karşıyayız.

1815'te devrim yıllarının ve Napolyon'la geçen yılların kargaşasının, istikrarsızlığının ve çalkantılarının üzerine çizgi çekme girişimleri en başından itibaren çözdüğünden fazla soruna yol açmıştı. *Ancien régime*'in hanedan siyasetine geri dönüşü savunan muhafazakârlar ve tepkililer, 1789'dan beri Avrupa'nın iktisadi ve siyasi hayatını dönüştüren köklü değişiklikleri de artık hesaba katmak zorundaydılar. Özellikle iki etken, varlığını sürdürebilir herhangi bir devletin tarzına ve karakterine sınırlamalar getirmişti. Birincisi, devletin varlığı artık aile mirasının ötesinde bir gerekçeye dayanmalıydı. Monarşiler bir kez sarsılmışlardı, babadan oğula geçen yönetimin doğa ya da Tanrı tarafından baştan belirlenmiş bir düzenin parçası olduğu yollu örtülü kabule artık dayanamazlardı. Reform ya da devrimin yanı sıra düzen de artık kuramsal düzeyde savunulmak zorundaydı. İkinci etken ise devletin boyutları ve örgütlenmesiyle ilgiliydi. Teknolojik ve iktisadi gelişmeler toplumun genelinin dinamik, değişen şartlara uyum sağlayabilen bir siyasetle yönetilmesini gerektiriyordu. Bu da uygulamada 1789'dan önce olduğundan daha büyük çaplı bir nüfus seferberliğini beraberinde getirmişti. Elbette böyle bir seferberliğin açıktan siyasi bir biçim alması gerekmiyordu. Nitekim sorun sadece oy hakkının genişletilmesi ya da daha geniş grupların karar alma süreçlerine dâhil edilmesi değildi. Birçok insan devletle temasını yerel ya da ulusal bürokrasiler aracılığıyla kuruyordu ama burada vurgulanması gereken nokta, devletin değişen koşullara tepki verirken daha geniş bir çıkar odakları yelpazesini etkilediği idi. Dolayısıyla devletin usullerinin halka izah edilme ve haklı gösterilme girişimleri

kapsayıcı ilkelere başvurmak zorundaydı. 19. yüzyılın başlarında bir “halk” siyasetinden bahsetmek anakronik olacaktır. Yine de ideolojik savların pratik tartışmalarda hayati bir etken hâline gelmesiyle, yakın zamana kadar devam eden bir sürecin başlangıcını görebiliriz.

Dolayısıyla 1815’ten sonra uygulanabilir bir siyasi oydaşma kurma girişimleri, devrimci ya da tepkici kargaşayı körükleme tehdidini sürdüren hem pratik hem de ideolojik nitelikli çeşitli etkenleri barındırıyordu. Bu gerilim başka hiçbir yerde Fransa’da olduğu kadar belirgin değildi. 1814’te XVIII. Louis tarafından bahşedilen (liberal anayasacılığa verilen önemli bir taviz olarak da yorumlanabilecek) Anayasa Şartı’na [*Charte Consitutionnelle*] Fransa’da tüm otoritenin kralın şahsında toplandığı şerhi düşülmüştü. Başka bir deyişle anayasanın kendisi, halkın doğal hakkının siyasi ifadesi olarak görülmek şöyle dursun, bildirgede kralın kendi özgür iradesiyle halkına bahşettiği bir armağan olarak betimleniyordu. Hâliyle, verilen bir şey koşullar ve çıkarlar değiştiğinde geri alınabilirdi.

1814 Anayasa Şartı, büyük ölçüde, karşılıklı tavizlerin verildiği bir uzlaşmaydı. Bunun ne kadar istikrarsız bir kazanım olduğu ise 1824 yılında X. Charles’ın tahta çıkmasıyla anlaşılacaktı. Kraliyetin, aristokrasinin ve kilisenin geleneksel haklarını destekleyenler, anayasacılığı dış görünüşü itibarıyla bile Fransız Devrimi’nin yol açtığı zulümle tamamen lekelenmiş bir şey olarak görmekten vazgeçmemişlerdi. Bu görüşlere yakınlık duyan bir hükümdarın tahta çıkışı ise konumlanışlar arasında keskin bir kutuplaşmaya yol açmış ve bir tarafta liberaller, cumhuriyetçiler ve ruhban karşıtları ile diğer tarafta gelenekçiliğin çeşitli türleri arasında kapanması olanaksız görünen bir uçurumun açılmasına neden olmuştu. Devrim yıllarına damgasını vuran gerilimler ve düşmanlıklar hâlâ canlıydı. Burada asıl mesele hangi siyaseti benimseminin daha uygun olduğu değil, siyaset hayatının doğasının ne olduğuydu. Ortaya çıkan ideolojiler henüz oturmamış bir siyasi duruma verilen bir yanıtı.

Bu zorluklar Fransa'ya özgü de değildi. Devrimci savaşların deneyimi hem radikallere hem de tepkililere, uluslararası sınırların devletin mantığına meydan okuyan ideolojilere karşı bir savunma hattı olamayacağını öğretmişti. Yerleşik siyasi düzenden dışlanan yükselen gruplar, toplumsal ve iktisadi önemleriyle orantılı bir siyasi iktidar ya da nüfuz ölçüsünü haklı çıkarmak için yeni savları sömürebilirdi. Fransa, 19. yüzyılın ilk yarısının düşünüşüne ve uygulamalarına hâkim olacak siyasi referans çerçevesini aslında kurumlaştırmıştı. Dolayısıyla 1830'da ya da 1848'de Paris sokaklarında yaşanan siyasi bir karışıklık, Avrupa kıtasının geri kalanında da yankı uyandırabilecek bir olay olacaktı.

1830'da Paris'te ortaya çıkan ideolojik ittifaklar, Avrupa genelinde yaşanan çatışmalara kalıp teşkil edecekti. Tepkici ve inatçı bir hükümdar, muhalif grupları, pratik önerilerinin mütevazı doğasına rağmen, devrimci talepleri destekleme konumlanışına zorladı. Aslında liberaller, kendi fikirleriyle 1793 ilkeleri arasındaki her türlü bağlantıyı reddetmek istiyorlardı. Onların hedefi 1814 tarihli Anayasa Şartı'nda yer alan anayasal ilkelere benzer bir şeye geri dönmekti. Radikallerin ve reformcuların yüce emellerine rağmen, Madame de Stael ve Benjamin Constant aracılığıyla, halk yönetimini tiranlıkla ilişkilendirmeye başladılar. Constant, 1819'da verdiği ufuk açıcı bir konferansta, halkın yönetime doğrudan katılımını vurgulayan kadim özgürlük anlayışı ile hukukun üstünlüğü ve temsili kurumlar fikrinin hâkim olduğu modern özgürlüğü özellikle karşılaştıracaktı.¹ Constant, sivil cumhuriyetçi idealin, yurttaşların büyük bir kısmının kamu forumlarında sorunları çözmek için makul bir şekilde bir araya gelebildiği Antikçağın şehir devletlerine bilhassa uygun olduğunu düşünüyordu. Bu devletlerde yurttaşlar, kendilerini geçindirme

¹ Bkz. Benjamin Constant, "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", *Political Writings içinde*, ed. and çev. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 307-28.

yükünden kurtaracak bir köle sınıfını kullanma avantajına sahiplerdi ve güçlü temel değerleri paylaştıkları varsayılabilir. Constant'a göre Rousseau'nun –ve özellikle onun Jakoben takipçilerinin– yaptığı, kamu hayatının yükleri için üstlenilen ortak sorumluluk örneğinden esinlenerek antik yurttaşlık anlayışını bağlamından koparmaktı. Modern cumhuriyetçiler, antik katılımcı demokrasi idealini modern dünyaya uygulamaya çalışırlarken, modern devleti *polis*'ten daha farklı bir siyasi yapı kılan pratik zorlukları fark edememişlerdi. Modern devletin boyutları ve temsil ettiği çıkarların çeşitliliği, siyasi ve anayasal ilkelerde değişiklik yapmayı gerektiriyordu. Örneğin Robespierre ya da Saint-Just ile ilişkilendirilen türden bir erdem kültü antik bir cumhuriyetin kültürel homojenliğini gerçekten de yansıtabilirdi. Fakat 19. yüzyılda Fransa büyüklüğünde bir devlette ahlaki ya da siyasi homojenlikte ısrar etmek çok sayıda çıkarın ve bakış açısının bastırılmasını zorunlu hâle getiriyordu. Modern yurttaşlar bireysel özgürlüğü her şeyin üstünde tutuyorlardı. Kişisel çıkarlarının ve bağılıklarının zengin mozaikiyle övünüyorlardı. Siyasi otoritelerin “kendilerini adil olmakla sınırlamalarından” memnunnardı; kendileri için “mutlu olma sorumluluğunu üstlenmeye” dünden razılardı.²Constant'ın antik özgürlük ile modern özgürlük arasında kurduğu karşıtlığın en önemli yanı, birey ile devlet arasında kurulması gereken ilişkileri tarif etmesiydi. Rousseau ve Jakobenler her bireyin ya yönetime doğrudan katılma ya da en azından bir yönetimin eylemlerine doğrudan yetki verme hakkı olduğunda ısrar etmişlerdi. Uygulamada bu, otoritesini halktan aldığını iddia eden bir yönetime sınırsız kuramsal yetkilerin verilmesi anlamına geliyordu. Dolayısıyla şu ya da bu siyasaya karşı çıkan tek bir birey, toplumun ortak iradesini karşısına almış sayılıyordu. Bu da muhalefetin dar kişisel ve bencil çıkarların savunulması olarak yorumlanmasının yolunu açıyordu. Dahası, topluluğun

² Age.326.

ortak iradesi aslında kendini ortak çıkar kisvesi altında sunmayı başarmış hizip çıkarları olacağından, toplum içindeki birçok farklı grubun muhtelif çıkarlarını bastırmaya kararlı bir azınlığa bu amacına ulaşabilmesi için yeterince geniş bir hareket alanı da sağlamış olacaktı.

Bu düpedüz tiranlığa davetiye çıkarmaktı. Constant'ın bu ikileme bulduğu çözümse devleti soyut bir özgürlüğe ulaştırarak bir araç olarak görmek yerine, belirli bir hayat tarzının tesis edilmesiyle ulaşılabilecek çok sayıda somut özgürlüğün teminatı ya da koruyucusu olarak görmektir. Uygarlaşmış her toplumda insanlar çeşitli haklara (bireylerin keyfinden ziyade yasalara tabi olmak, fikirlerini ifade etmekte özgür olmak, bir meslek edinebilmek, başkalarıyla ilişki kurmak, evlerinin duvarları arasında diledikleri gibi davranmak gibi) sahiplerdi. Bu tabloda devletin temel rolü, bireylerin kendi işlerini kendi usulleriyle görmelerini sağlayacak bir anayasal güvenceler sistemini korumak ve kollamaktır. Jakobener tarafından kamusal erdemini aşılmasının önündeki bir dizi engel olarak görülen kazanılmış çıkarlara, Madison'ın *Federalist Yazılar*'da olduğu gibi, devleti olması gereken sınırlar içinde tutmanın somut bir aracı olarak saygı gösterilmesi gerekecekti. Genel olarak, özel hayat bireyin çabasının ve hırsının ana odağı olarak kabul edilecekti. Siyasi aygıtlar, çok sayıda bireysel amacın gerçekleştirilmesi için yeterli istikrar ve güvenliği sağlayarak, yalnızca özel alanı kolaylaştırmaya hizmet edecekti.³

Mahremiyet ve çoğulculuk, tiranlığa meyilli devletin her şeyi sinsi sinsi kuşatmasına karşı liberallerin birey savunusunun merkezi izlekleri hâline gelmişti. Liberaller halkın siyaset hayatına katılmasının değerinden ise bu kadar emin değillerdi. Constant da siyasete katılmanın kendi başına bir amaç olduğunu reddetmekle birlikte, bir nebze katılımı devletin rolünün haklı gösterilip güvence altına alınabilmesi için şart olan bir

araç olarak görüyordu. Fakat onun bu tavrı standart liberal konumdan epey uzaktı. Fransız liberalleri 1830'da otoriter bir hükümdarın anayasacılık ilkesine oluşturduğu tehdidi saplantı hâline getirmiş olsalar da radikal entelektüeller ile Parisli ayaktakımının "şer ittifakı"nın bir siyasi reform hareketinin devrime dönüşmesine neden olabildiğini de unutmamışlardı. Siyasi özgürlüğün, devleti radikal bir toplumsal ve iktisadi dönüşüm programının başına getirme girişimlerine dayanamayacağından çok korkuyorlardı. Eşitlikçi siyasi tasarılarla kesinlikle fazla itibar etmiyorlardı. Onların siyasi hırslarının sınırlarını büyük ölçüde toplumdaki hâkim dengeyi koruma kaygısı belirliyordu.

Özü itibarıyla kişisel çıkarları savunan bir siyaset kuramı ise tüm liberallere yeterli gelmiyordu. 19. yüzyıl boyunca tarihsel bakış açısına sahip siyaset kuramlarının ortaya çıkışında önemli bir pay sahibi olacak Hegel, modern devletin bireylere tatmin, güvenlik ve esenlik sağlamaya yarayan bir araçtan ibaret olduğunu kabul edemezdi. Nitekim bireyi toplum içindeki ilişkilerinden ve kimliğinden soyulabilecek bir varlık olarak görmeyi reddediyordu. O da Constant gibi modern özgürlüğün bireylerin hem tek başlarına hem de birlikte hareket edebilecekleri geniş bir alan sunması gerektiğini kabul edebilirdi ama bireylerin salt kişisel hesaplarıyla hareket eden varlıklar olarak resmedilmelerine karşı çıkıyordu. Bunun yerine bireyleri besleyen ve her birinin belirlenmiş toplumsal roller içinde çeşitli şekillerde gelişmesini sağlayan topluluğu vurguluyordu. Bu tabloda devletin önemi ise insanların ortak çıkarlarını, yani bireysel tatminlerin toplamına indirgenemeyecek çıkarları somutlaştıran yapı olmasıydı. Hegel'in bireyi topluluğun içine yerleştiren bu tablosu belirli bir liberalizm tarzının kuramsal ve pratik sınırlamalarına verilen yaygın bir tepki bağlamında okunmalıdır. 19. yüzyıl, ortak kimliği ve katılımı vurgulayan çok sayıda siyasi harekete tanıklık etmişti. Sayısız görünümüyle milliyetçilik, sosyalizm ve muhafazakârlık, Aydınlanma ve Fransız Devrimi yıllarının

eylemcileri için değerli olan birey anlayışının yetersiz kaldığını vurguluyordu. Liberalizm de taahhütlerine yeniden bir şekil verip 19. yüzyılın sonlarında toplum hayatının daha zengin bir açıklamasıyla sahneye çıkmıştı. Elbette 19. yüzyılın siyasi öğretilerinde topluluğun kutsanmasının tehlikeleri ve zorlukları da yok değildi. Olsun ya da olmasın, siyasi söylemin koşulları kayda değer ölçüde değişmişti. Hegel aslında toplulukçu ideali yineliyordu ama onunkini başkalarınınkinden ayıran bir özelliği vardı: İnsan dünyasının bir bütün olarak tarihsel bir bakış açısından değerlendirilmesi gerektiğinde ısrar ediyordu. Kültürleri “doğal” ürünlerden ziyade her birine belirli bir karakter kazandıran farklı fikir kümelerinin canlandırıp harekete geçirdiği yapıntılar olarak görüyordu. Bu görüşe göre, bir kültürün çeşitli yönleri –sanat, şiir, din, ahlak, hatta felsefenin kendisi bile– tek bir *ethos*’un ifadeleri olarak görülmeliydi.

Hakikat arayışında fikirlerin tarihteki gelişiminin tali bir mesele olduğunu –hatta yerinin bile olmadığını– savunan geleneksel filozofun ayrıcalıklı konumunun altı da bu şekilde oyulmuş oluyordu. Nitekim felsefecinin yargıda bulunma ölçütleri evrensel ölçütler olmaktan çıkıp belirli bir çağın önyargıları düzeyine indiriliyordu. Felsefi fikirler kültürel yapıntılar oldukları, yani ancak kendi referans çerçeveleri içinde anlam kazanabildikleri için, bir hayvanbilimcinin canlıları sınıflandırırken yaptığı gibi birbiriyle kıyaslanamazdı. Hegel’in geçmişe duyduğu ilginin geleneksel tarihçininkinden epey farklı olduğu açık olsa gerektir. O, uzak geçmişin yaşam tarzlarının ayrıntılarını betimlemekle değil, modern dünyanın ortaya çıkışını adım adım önceden haber veren bir gelişim hattının izini sürmekle ilgileniyordu. Meslek hayatı boyunca farklı kültürlerde topluluk fikrinin ahlaki önemi konusunda ortaya atılmış, çeşitli ve birbiriyle çatışan görüşleri incelemekle meşgul olmuştu. İlk denemelerinden biri olan *Die Positivität des Christentums*’dan [*Hristiyanlığın Nesnelliği*] (1795-6), *Tinin Fenomenolojisi*’ne (1807), oradan da *Hukuk*

Felsefesi'ne (1821) ve ölümünden sonra yayımlanan *Dünya Tarihi Felsefesi Dersleri* ve *Felsefe Tarihi Dersleri*'ne varasıya neredeyse tüm çalışmalarında refahın ve esenliğin kurumsal önkoşullarını araştırmıştı.⁴ Bu hedeflere ancak insanların kendi toplumlarının kurumlarını ve geleneklerini onları doğru yansıtan bir ışık altında görmeleri hâlinde ulaşılabilceğini savunmuştu. Sokrates'ten önceki Yunanistan'da –oranın toplum geleneklerinin öngörmediği yaşam tarzlarının da var olabileceği düşünülmediği için bu ideal düşünümsel olmayan bir tarzda olsa da– gerçekleşmişti. Fakat ahlak, din ve toplumun verili kabul edilen bu uyumu son derece temelsizdi. Verili bir dizi geleneğin sorgusuz sualsiz benimsenmesine bağlıydı. Dolayısıyla eleştiri ruhu bir kez ortaya çıktığında bu tür düzenlemelerin çökmesi de kaçınılmazdı. Nitekim Hegel'e göre Sokratik felsefenin yükselişi Yunan toplumunun halis birliğinin tabutuna çakılmış son çivi olmuştu. O andan sonra ahlaki ve siyasi söylem, rakip ilkelerin çatışmasıyla belirlenecekti. Hristiyanlığın doğuşu da bu dinin dünyevi kaygılar ile uhrevi kaygılar arasında bir ayrıma gitmesi itibarıyla benzer bir geçişi haber veriyordu. Fakat felsefî ya da dinî eleştiri bir yandan kişiyi toplum hayatına yabancılaştırırken, diğer yandan o güne kadar yasaklanmış olanaklar ve tatminler hakkında daha yüksek bir bilincin oluşmasını da sağlayacaktı. Hegel, tarihin doruk noktasını, ahlaki topluluğun bir özbilinç boyutu da edinerek özgün birliğini geri kazanması olarak görüyordu. Felsefenin görevi, kültürel biçimlerin birbirini takip edişini zorunlu bir gelişimin birbirine bağlı halkaları olarak betimlemektir: Tarihi az çok keyfi konmuş bir dizi kurumsal kısıtlamalar zinciri olarak değil, insan

⁴ Bkz. G. W F Hegel, *Early Theological Writings*, ed. R. Kroner, çev. T. M. Knox (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1971); *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977); *Philosophy of Right*, ed. and çev. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1952); *Lectures on the Philosophy of World History*, çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); ve *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E. S. Haldane (London: Routledge and Kegan Paul, 1955).

özgürlüğünün getirdiği olanaklarının dışavurumu olarak görmeliydi. Buysa hem felsefenin hem de tarihin kökünden yeniden yapılandırılmasını içeren ihtiraslı bir tasarıydı. Hegel'in felsefesinin ahlaki ve siyasi boyutlarının muhafazakâr kuramcılarının Fransız Devrimi'nin aşırılıklarına gösterdikleri tepkiye ne çok şey borçlu olduğunu ilerleyen satırlarda göreceğiz. Ama hemen şunu da belirtelim ki Hegel, bir bütün olarak felsefenin, Romantik siyasi düşüncede baskın bir *motif* hâline gelen akıldışı ya da sezgici anlayışla özdeşleştirilmesinden kaygılanıyordu. Gerçekten de Hegel ile öncelleri arasındaki karmaşık ilişki, onun düşüncesinin yorumlanmasında merkezi konulardan biridir. Yanılgı Hegel'in felsefesinde salt olumsuz bir fenomen değildir; daha sonra edinilen, daha olgun deneyimlerde de muhafaza edilen bir kısmî hakikattir. Hegel, bir felsefenin başka sistemlerce dışlanan deneyim biçimlerini de bünyesine katabilme kabiliyetinin o felsefeyi değerlendirmek için başvurulacak hayati ölçütlerden biri olduğunu düşünüyordu. Bu itibarla rakip felsefeler hakikatin kendini kısmen gerçekleştirmiş hâlleri olarak görülebilirlerdi. Dolayısıyla yeni bir felsefe mevcut bilgi sorunlarının betimlenişinden ibaret değildi, felsefe tarihinin bütününe, o yeni felsefenin tarihteki konumundan ötürü sahip olduğu kendine has bakış açısından yeniden yorumlanması olarak da anlaşılmalıydı. Böyle bir bilgi, bugünün felsefi söylemini beslemeye devam eden geçmişin felsefelerinin teknik sorunlarını kavrayabilmenin yanı sıra bu felsefeleri devam ettiren kültürel biçimleri, mantıksal bir gelişim zincirinin, anlamlarını ve önemlerini ancak felsefecinin tarihte bulunduğu noktadan geriye dönüp bakarak kavrayabileceği zorunlu aşamaları olarak görmeyi gerektiriyordu. Hegel kültürlerin birbirini takip eden dönüşümünü en ayrıntılı hâliyle *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele almıştır. Kanımca en eşsiz ve heyecan verici eseri olan bu metninde bilincin gelişimini tarihte değişimin anahtarı olarak görüyordu. Bu olağanüstü serüvenin ayrıntıları bizi burada konumuzdan uzaklaştırmasın. Vurgulan-

ması gereken temel nokta, Hegel için bir bilinç biçimlerinin felsefi analizinin, dünyaya karşı bir tutumun entelektüel ve kurumsal öncüllerinden ortaya çıkış biçiminin yeniden yaratılmasını zorunlu olarak içerdiğidir. Her kültür, ondan önceki kültürlerin kapsanarak aşılmasıydı. Felsefe disiplini de ortaya çıktığı tarihsel şartların bir ürünüydü. Dolayısıyla, en önemsiz veya küçük bir çağdaş sorunu ele alan bir filozof, dolaylı yoldan bütün bir felsefe geleneği hakkında yargıda bulunmuş oluyordu. Bunun sonucunda felsefi şeffaflık, özünde tarihsel bir bakış açısının benimsenmesini gerektirecekti. Bu, seçime bağlı bir fazlalık olarak değil, felsefi araştırmanın ayrılmaz bir boyutu olarak görülecekti. Hegel 1821’de siyaset felsefesine son hâlini vermeye karar verdiğinde, arkasında artık sırtını dayayabileceği ayrıntılı ve kapsamlı bir sistem vardı. Bu sistem sıkı sıkıya tümdengelimli bir yapıya sahip olsa da Hegel sisteminde tamamen kavramsal ilişkiler gibi görünen şeylerin aslında gelişmiş bir kültürel ve kurumsal hayatın ifadeleri olarak görülmeleri gerektiğinde ısrar ediyordu. İnsan etkinliğine yaptığı vurgu bu iki boyutu bir arada tutuyordu. Hegel insanları, kendi başına hiçbir anlam ifade etmeyen doğal bir dünyayla bitmek tükenmek bilmeyen bir mücadeleye girişmiş varlıklar olarak resmediyordu. Doğa bir *datum*’dan [veri] ibaretti, insanların arzularını tatmin etmelerine yarayan bir araçtan başka bir şey değildi. Sahip olduğu kimlik ne olursa olsun onu insanların uğraşları sırasında benimsedikleri varsayımlardan devşirmişti. Bununla beraber, insanlar doğayı zapt etme mücadelelerinde de birbirini tanımayı gerektiren ilişkiler içinde buluyorlardı. Etkinlikleri aracılığıyla, zaman içinde hem kendilerini hem de çevrelerindeki dünyayı dönüştüreceklerdi. İnsan ve doğa dünyaları arasındaki başlangıçtaki keskin karşıtlık, kurumlar ve uygulamalar biçiminde dolayım lanacaktı. Kurumlar faaliyetleri yönlendirir ve ilk bakışta insanların seçeneklerini keyfi olarak kısıtlıyor gibi görünebilir. Ama Hegel, bunların aslında failerin kendi karakterlerinin ve kimliklerinin bir

ifadesi olduğu konusunda kararlıydı. Sadece Hegel'in "Nesnel Tin" olarak adlandırdığı kurumlar alanında, insanların gelip geçici hevesleri somut niyetler ve hırsların yerleşik biçimini aldı. İnsanlar, amaçları için yerleşik kurumlar aracılığıyla çalışarak, geçici heveslerle ussal arayışlar arasında ayrım yapmayı öğrendi. Kendilerine dair tasavvurları, yaşamlarının bağlamını oluşturan kurumsal çerçeve tarafından belirleniyordu. Kimlik duyguları, aslında, ortak bir yaşamı paylaşma bilinci aracılığıyla verildi. Ve kurumlarını bu (gelişen) kimliğe uygun olarak sürekli damıtarak, (doğanın aksine) anlaşılabilirliğin kendi ölçütlerini sağlayan bir dünya oluşturunuyorlardı. Hegel'in "Nesnel Tin" alanına ilişkin en ayrıntılı tanımlaması *Hukuk Felsefesi*'nde yer alır. Metindeki temel kaygısı, uzun bir uygulama ve düşünme geleneğinin doruk noktası olarak kabul edilen modern devletin karakterini ve önemini kavramaktır. Yaklaşım, mantıksal ve tarihsel analizin kaynaşmasını örnekler. Devleti mantıksal bileşenlerine ayırarak, yasal hakları ("soyut hukuk"), bireysel yargı alanını ("ahlak") ve toplumun taleplerini ("etik yaşam") inceler. Ancak bu alanlar ("uğraklar"), tamamen mantıksal yapılar olmaktan uzak, aslında modern devletin karşılıklı bağımlı boyutlarıdır. Analiz amacıyla yalıtılabilirler ama modern devleti öncüllerinden ayıracak bir şekilde günlük yaşamda iç içe geçmişlerdir. Dahası, bu ikincil "uğrakların" her biri, siyasi tarih boyunca baskın bir yönetimin karakteristik özelliği olarak ima edilmiştir. Modern devlete damgasını vuransa, kendisini ayakta tutan tek taraflı akımların üstesinden gelebilme kapasitesi ve tarihsel yönetimlerin kalıcı değer taşıyan yönlerini özümseyebilecek kadar esnek bir kurumsal çerçeve sunmasıdır. Böylece Yunan şehir devletinin naif birliği (bireylerin topluluk dışında bir kimliğe sahip olmadığı), Roma İmparatorluğu'ndaki resmi hukuk kuralı, Hristiyanlık tarafından vurgulanan bireysel vicdan hakkı, modern ekonomideki yıpratıcı kişisel çıkar arayışı, her biri devlet içindeki bireyin tatminine katkıda bulunan mantıksal "uğraklar" olarak korunur.

O hâlde Hegel devleti, tarihinin bir ürünü olarak gördü ve yalnızca pratik bilgeliğin bir deposu olarak doğru bir şekilde anlaşılabilir buldu. Bu, onun siyaset felsefesine belirgin bir şekilde yorumlayıcı bir itki kazandırdı. Kendi zamanındaki çeşitli siyasi gelişmeleri alışılmadık derecede sert bir üslupla yorumladığı polemikçi önsözünde, kendi yaklaşımını felsefeyle siyaset, kuramla pratik arasındaki ilişkiye dair hâlihazırda kabul gören görüşlerden ayırmaya özen gösterir. Siyaset felsefesinin tercih edilen bir şemanın izdüşümü, devletin az ya da çok geniş kapsamlı bir yeniden inşası için bir reçete olarak kavranmasına itiraz etti. Hepimiz bikkınlıklarımızı ve hayal kırıklıklarımızı, işlerin farklı şekilde düzenlendiği bir dünya hayal ederek dışa vurabiliriz. Ancak normalde hayal kurmamızı felsefe sanmayız. Hegel'e göre, Fransız Devrimi ve Napolyon ayaklanmalarının travmalarından sonra henüz durulmamış bir Avrupa'da olan tam da buydu. Hegel, siyaset felsefesinin "olması gerektiği gibi bir devlet inşa etmeye çalışmaması" gerektiği konusunda kararlıydı; onun görevi daha ziyade "devletin, etik evrenin nasıl anlaşılması gerektiğini göstermekti".⁵ Bu sınırlama siyaset felsefesine özgü de değildi. Bir disiplin olarak felsefe, tarihsel gelişim sürecinde açığa çıkan her türlü deneyimin içkin mantığını keşfetmeye yönelmiştir. "Olanı kavramak, felsefenin görevidir, çünkü olan ustur" (s. 11). İster siyasi ister doğal olsun, yalnızca olası dünyalar yaratmaya çalışmak boş bir hayaldir. Filozoflar ideal bir durumu tasvir ediyor gibi göründüklerinde bile, Hegel onların aslında kendi kültürlerini bilgilendiren temel varsayımları ifade ettiklerinde ısrar eder. Diğer tüm uğraşlar gibi felsefe de geçmişinin bir ürünüdür. "Ne olursa olsun, her birey kendi zamanının çocuğudur; dolayısıyla felsefe de

⁵ Hegel, *Philosophy of Right*, s. 11. *Hukuk Felsefesi*'nin önsözüne yapılan atıflar (metne parantez içinde eklenmiştir) sayfa numaralarına; metnin geri kalanına yapılan atıflar ise Knox baskısının numaralandırılmış paragraflarına yapılmış olup, sırasıyla "açıklamalar [remarks]" ve "eklemeler [additions]"i belirtmek üzere "R" veya "A" eklenmiştir.

düşüncelerde kavranan kendi zamanıdır” (s. 11). Hegel’in geçmişte değişen düşünce ve uygulama kalıplarıyla ilgilenmesi, ortodoks tarihinin olayların tam bir tasvirini yapma ısrarıyla karıştırılmamalıdır. Bir filozof olarak Hegel, gelişigüzel ya da olumsal olanla, fikirlerin ya da kurumların belirli koşullara yanıt olarak alabileceği benzersiz biçimle pek ilgilendi. Daha ziyade, bir fikrin ya da uygulamanın temel biçimini ya da kimliğini kavramaya niyetliydi. Bu nedenle *Hukuk Felsefesi*’nde Prusya, Fransız ya da Britanya devletlerinin belirli özelliklerine değil, modern devletin karakterine odaklandı. Elbette belirli devletleri incelemeyen modern devleti bir görünüşü olarak anlamlandırmak olanaklı değildir. Ama Hegel’in işaret ettiği, geçici zorunlulukların taleplerini karşılamak için ortaya çıkmış olabilecek bir dizi uygulama ve usulün içinde devletin kavramsal kimliğini kaybetmemek gerektiğidir.

Son kertede Hegel, devlet fikrinin ya da kavramsal kimliğinin, empirik görünümlü geçici tezahürlerinden daha sağlam bir şekilde gerçekliğe dayandığını savunuyordu. “Ussal olan gerçektir ve gerçek olan ussaldır” sözü karanlık ve potansiyel olarak yanıltıcı bir söz olabilir ama arkasındaki düşünce ne belirsiz ne de paradoksaldır (s. 10). Modern devleti düşündüğümüzde (bu özel devletten ziyade), aklımıza belirli evrensel nitelikler ve işlevler gelir; yönetim ve yönetilenler arasında potansiyel olarak her şeyi kucaklayan ve karşılıklı bir ilişki, toplumdaki tüm rütbe ve sınıflara ayırım gözetmeksizin uygulanan ve kamu tarafından tanınan bir hukuk sistemi, kamuyu ilgilendiren tüm konulara ilişkin idari hükümler. Herhangi bir özgül devlette bu işlevler çeşitli şekillerde yerine getirilecektir. Kamusal ve özel alanlar arasındaki ayırım farklı olacaktır; hukuk çeşitli şekillerde formüle edilecek ve uygulanacaktır; kamu yönetimi az ya da çok kapsamlı olacaktır. Filozof için önemli olan belirli işlevlerin nasıl yerine getirildiği değil, bir bütün olarak toplumun kamu yararı için paylaşılan bir sorumluluğu yansıtan bir kurumlar bileşimi halinde örgütlenmesi gerektiğidir.

Kamusal sorumluluklar elbette kayıtsızca ya da acınacak bir şekilde yerine getirilebilir. Hegel “ussallık” ile “gerçekliği” eşitlediğinde, var olan her türlü kurumun ussal ve dolayısıyla savunulabilir olduğuna karar verilmesi gerektiğini öne sürmedi. Demek istediği, modern devletin, ayrıntılı bir dizi ilişki, hak ve görev içeren belirli bir genel (ve onun zamanında yeni) kamusal yaşam anlayışıyla özdeşleştirilmesi gerektiği idi. Hem bireyler hem de toplulukların üyeleri olarak kendimizi anlamamız, bu genel anlayışın doğru bir şekilde belirlenmesine bağlıdır; aynı şekilde kamusal yaşamdaki işlerin yürütülmesine ilişkin ussal eleştiriler yapma kapasitemiz de buna bağlıdır. Ama bir siyaset felsefesi siyaset için bir taslak değildir; kendimizi ve geçmişimizi o an için nasıl gördüğümüze dair geçici bir anlayıştan fazlasını da amaçlayamaz. Hegel, savı boyunca modern devleti bu hale getiren karmaşık kurumsal uyarlamaları ve incelikleri önceden varsaydığını açıkça ortaya koyar. Ama Hegel’in dikkati, siyasal örgütlenmenin uzun tarihinde gerçekten önemli bir boyut olan ussal öze, “şeyin kendisinin uygun içkin gelişimine” sabitlenir (§2). Her ne kadar çeşitli kavramsal aşamalar sıklıkla belirli tarihsel yeniliklerle eş tutulabilse de, sav kesinlikle tümdengelimsel bir formdadır. Hegel, tarihsel olarak ortaya çıkan modern devlet fikrini ilk ilkelere üretir; böylece aksi takdirde yalnızca tesadüfi olarak görülebilecek şey için ussal bir gerekçe sağlar. Onun aradığı, bildiğimiz kurumsal yaşamın mantıksal önkabulüydü. Ve bazı çevrelerde otoriter devletin savunucusu olarak tanınması ışığında, bu mantıksal önkabulü insan iradesinde buldu. Hegel, kurumların, yasaların, toplumsal usullerin, uygulamaların ve ilişkilerin tümünü insan iradesinin bir ifadesi olarak görür. Elbette her birimizin belirli şekillerde yaşamayı seçtiğimizi ya da toplumlarımızın siyasi ve toplumsal düzenlemelerini resmen onayladığımızı kastetmez. Onun işaret ettiği daha temeldir. Kendimizi bireyler olarak düşünmeye çalıştığımızda, toplumsal ilişkiler, yükümlülükler ve görevler açısından düşünmekten başka bir şey yapamayacağımızı görürüz. Her

gün karşılaştığımız özgöl kurumlar ve ilişkiler analitik olarak kimliklerimizden ayrılabilir olsa da (sonuçta başka kültürlerde büyümüş olabiliriz), kendimizi bir tür toplumsal çerçevenin dışında düşünemeyiz.

Fakat bu, öykünün yalnızca başlangıcıdır. Bir tür toplumsal çerçevenin gerekliliğini kabul eden Hegel, bizi kimliklerimizi içinde büyüdüğümüz kültür ve kurumlar (gibi bir şey) dışında düşünüp düşünemeyeceğimizi kendimize sormaya davet eder. Onun iddiası, siyasi ve toplumsal kurumlarımızı “ikinci bir doğa gibi kendiliğinden ortaya çıkan bir zihin dünyası”, yani seçeneklerimiz ve olasılıklarımız üzerinde keyfi bir kısıtlamadan ziyade kimliklerimizin bir ifadesi olarak görmemiz gerektiğidir (§4). Hegel, kurumların hâkim dünyasını savunmasını (buna benzer bir şeyi) insan özgürlüğünün inkârı olarak da görmez. İradeyi özellikle özgürlükle özdeşleştirir, diğer şeyi seçmek için keyfi bir kapasiteyle kutsanmış olmamız anlamında değil, düşünen varlıklar olarak doğamız nede niyle. Düşünme, şeylerin az ya da çok yeterli kavramlarını değerlendirmeyi, görüşlerimizi belirli şekillerde iyileştirmeyi ya da kendimizi hataya sürüklemeyi içerir. Dolayısıyla her bir faaliyetinde, başlangıçta yabancı ya da aşılma olan bir dünyaya karşı kendimizi aktif bir şekilde savunmamız söz konusudur. Düşünmek bizim yaptığımız bir şeydir, basitçe başımıza gelen bir şey değil. Bu etkin boyutun ışığında, der Hegel, özgürlüğü olmayan bir düşünceyi tasavvur etmek, ağırlığı olmayan bedenleri tasavvur etmekten daha olanaklı değildir (bkz. §4A). Hegel’in irade özgürlüğüne ilişkin açıklaması, kendine özgü olmakla birlikte, tartışmalı değildir. Hegel’in okuyucularını tedirgin ettiği nokta, toplumsal ve siyasi kurumların aslında “gerçek kılınmış özgürlük alanı” olduğu iddiasıdır (§4). Burada kendimize, basitçe var olan kurumlardan değil, modern devleti ve onun insan refahını ve tatminini sürdürme potansiyelini yansıtan kurumlardan bahsettiğini hatırlatmalıyız. Odaklanması gereken en önemli nokta, kurumların kapasitelerimizi geliştirmemizi ve kendi-

mize dair kavramlar oluşturmamızı sağlamadaki rolüdür. İster kabul edelim ister etmeyelim, Hegel’e göre kurumların yerine getirdiği işlev budur. Bu gerçeği bilmeden yaşayabilir ve eğlenebiliriz; ama doğamızdan habersiz ve en iyi çabalarımızı kavramsal bir hata ağına dolayarak bodur bir yaşam sürmüş oluruz.

Dolayısıyla irade ve kişilik, Hegel’in siyaset ve devlete ilişkin daha geniş açıklaması için hayati önemi haizdir. Bununla beraber *Hukuk Felsefesi*’nde Hegel’in bu konulara ilişkin tartışması, sıkı bir şekilde tartışılmış bir giriş bölümüne sıkıştırılmıştır. Hegel, okuyucularının *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’ndeki (1817) zihin felsefesinin daha gelişmiş ifadesine aşına olduğunu varsayar ve daha dar çerçeveli bir ilgiye çok az taviz verir.⁶ Yine de dikkatli bir okuma, metnin daha açık etik ve siyasi sorunlarla ilgilenen sonraki bölümleri için sağlam bir temel sağlar.

Örneğin Beşinci ve Yedinci paragraflar, hem sağlam içerikleri hem de Hegel’in karakteristik muhakeme tarzının bir örneği olmaları bakımından zevkle okunmalıdır. Beşinci Paragraf’ta Hegel bizden ne dışsal kısıtlamalar ne de fiziksel, toplumsal ve psikolojik gereksinimler tarafından sınırlandırılmamış, tamamen özgür bir irade tasavvur etmemizi ister. Buna “kendinin katışıksız düşüncüsü” adını verir.⁷ Ama aklımıza tam olarak ne getireceğiz? Kendimizi belirli özelliklerimizden, rollerimizden, yükümlülüklerimizden vs. soyutlamak, tam da bizi birey olarak tanımlamaya yarayan özellikleri bir kenara bırakmayı gerektirir. İlkesel düzeyde herhangi bir rolü üstlenebiliriz; ama gerçek bir rol bizi özgürlüğümüzle orantılı görünen sonsuz seçeneklerden koparır.

Bu “her belirlenmiş zihin durumundan sınırsız soyutlama olanağı”nın pratik anlamı “her içerikten bir kısıtlamadan

⁶ Bkz. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, çev. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1971). Metin, 1830 baskı *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*’ın Üçüncü Kısımı’dır.

⁷ Hegel, *Philosophy of Right*, §5. Sonraki atıflar metne parantez içinde eklenmiştir.

kaçar gibi kaçıktır” (§5R). Siyasi açıdan bu, geçerli olan her türlü düzenlemeden huzursuz bir memnuniyetsizlik anlamına gelir. Hegel bu süreci, kurumsal yeniliklerin bir idealin saflığıyla kıyaslandığında her zaman eksik kaldığı ve devrimcileri “kendi yarattıkları kurumları bir kez daha yıkmaya” götürdüğü Fransız Devrimi’nde iş başında görür (§5A). Soyut bir mükemmellik fikriyle bunun pratikte gerçekleşmesi arasındaki uçurum o kadar geniştir ki “bu fikri hayata geçirmek ancak yıkımın öfkesi olabilir” (§5R). Negatif özgürlüğün istikrarsızlığı, onu karakterize etmeye çalıştığımızda bile ortaya çıkar. Kendimizi herhangi bir şey olmakta ya da yapmakta özgür olarak düşünebiliriz; ama gerçekte kim olduğumuza odaklandığımız anda, bizi belirli bir kimliğe bağlayan ve başka hiçbir şeye bağlamayan tanımlamalara başvurmak zorunda olduğumuzu görürüz. Hegel buna “egonun sonluluğu ya da tikelleşmesi” adını verir (§6). Bu, Beşinci Paragrafta resmettiği sınırsız potansiyelin antitezi olarak görülebilir; yine de bir şeyi istemekten bahsederken sınırlayıcı betimlemelerden kaçınamayız.

Beşinci ve Altıncı Paragrafların her biri iradenin tek taraflı resimlerini sunar. Hegel, irade üzerine düşünmenin kendimizi hem özgür hem de koşullara bağlı olarak görmemize nasıl yol açtığını gösterir. İki konum arasındaki görünürdeki çelişki, hem özgürlük hem de koşullara bağlı kısıtlamalar hakkındaki görüşlerimizi değiştirirsek aşılır. Aslında iradeyi “bu iki uğrağın birliği” olarak görmeliyiz (§7). Karar verdiğimizde ya da eyleme geçtiğimizde, alternatif düşünce ya da eylem yollarını kesinlikle dışlarız. Ama bu taahhütleri kısıtlamalar olarak değil, kimliklerimizin ifadeleri olarak düşünmeliyiz. Yaşam tarzımız (kariyer, ilgi alanları, düşkünlükler vs.) bize tesadüfen eklenmiş değil, bireyselliğimizin somutlaşmış halidir. Arkadaşlarımız belirli durumlarda karakterimize uygun (ya da aykırı) davrandığımızı söyleyebilir. “Sınırlandırılmış ve belirlenmiş” olmakla, “öz kimliğimizi ve evrenselliğimizi” muhafaza ederiz (§7). Başka bir şey yapmakta, kendimizi farklı şekillerde ifade

etmekte hâlâ (ilke olarak) özgürüz. Bununla birlikte, belirli bir davranış biçimini takip ederken, özgürlüğümüzü inkâr etmeyiz, onu bir gerçeklik haline getiririz.

Yedinci Paragrafta ileri sürülen kişisel kimlik anlayışı tamamen biçimseldir. Hegel, özgürlüğümüzü zorunlu olarak belirli yollarla ifade etmemiz gerektiğini savunurken, herhangi bir tutumu ya da davranış biçimini diğerlerine tercih etmek için bir gerekçe sunmamıştır. Bununla birlikte, devlet görüşünü sürdürmek için gereksindiği, tam da kendimize dair kavrayışlarımızın içinde geliştiği kurumsal çerçevenin gerekliliğinin gösterilmesidir. Başka bir deyişle, toplumumuzun tanıdık kurumlarını ve geleneklerini bizden kişisel özelliklerimizden daha fazla ayıramaz olarak görmemizi ister. Hegel için hayati olan, kurumların iradenin biçimsel özelliklerinden türetilabilir olması gerektiğidir. Hegel kurumlarla, insan çıkarlarını (barış, güvenlik, refah ya da her neyse) ilerletmenin az ya da çok etkili araçları olarak değil, kimliklerimizin temel bir boyutu olarak ilgilenir. Kendimize bireyselliği olanaklı kılan şeyin ne olduğunu sorarak konuyu biraz daha farklı bir şekilde ifade edebiliriz. Kendimizi birey olarak görmek, diğer bireylerden oluşan bir dünyada var olduğumuzu varsayar. En azından kendimizi “kişiler” olarak, yani hakların potansiyel taşıyıcıları olarak görmeliyiz. Bu, Hegel’in “soyut hukuk” olarak adlandırdığı alandır (bkz. §§34-104). Bu, gelişmiş ilişkilerden ziyade yasal ya da toplumsal tanınmayla karakterize edilen bir alandır. Hegel “hukukun buyruğu”nu şu şekilde özetler: “Kişi olun ve başkalarına kişi olarak saygı gösterin” (§36). Karşılıklı olarak kayıtsız kalırız ama kendimize dair herhangi bir kavrayışa sahip olacaksak birbirimiz olmadan yapamayız.

Ama sadece hakların potansiyel taşıyıcıları olmak yeterli değildir. Hegel’in belirttiği gibi, “bir kişi İde olarak var olabilmek için özgürlüğünü dıșsal bir alana tercüme etmelidir” (§41). Bu “dış alan” özel mülkiyet alanıdır. Bununla birlikte, mülkiyet yoluyla kazandığımız, basitçe şeylerin kullanımı ve keyfi değil, “kişiliğin somutlaşmasıdır” (§51). Sahip olduğum

şeyler benim için yararlıdır; ama daha geniş anlamda, diğer insanlara benim nasıl bir insan olduğuma dair bazı işaretler verirler.

Yine de kişiliğimi kayıtsız şartsız sahip olduğum şeylerle özdeşleştiremem. İradenin bir ifadesi olarak sahiplik, bir şey artık sahibinin kimliğini yansıtmadığında o şeyi satma ya da mülkiyetini devretme kapasitesini varsayar. Dolayısıyla kendimizi bir şeylerden mahrum bırakmak bizi başkalarıyla ilişkiye sokar. Örneğin, satın almak ya da satmak için sözleşme yaparken, başkalarını zorunlu olarak “kişiler ve mülk sahipleri” olarak tanırız (§71R). Hegel “iradenin iradeyle olan bu ilişkisini” “özgürlüğün var olduğu gerçek ve uygun zemin” olarak tanımlar (§71). Kendimizle kullandığımız ve keyif aldığımız şeyler arasındaki dolaysız ilişki yerine, artık kişiliklerini belirli şekillerde “somutlaştırmayı” seçen failer arasında karmaşık bir ilişkimiz vardır.

Sözleşmeye dayalı ilişkiler aldatma ve yanlış yapma olasılığını da beraberinde getirir. Bazen bu kasıtsız ya da “kötü niyetli olmayan” bir durumdur, örneğin bireyler bir mülkiyet unvanının meşruiyeti konusunda çekişir (bkz. §§84-6). Bu durumlarda mülkiyet hakkı konusunda bir ihtilaf yoktur, sadece bu hakka sahip olma konusunda ihtilaf vardır. Bir işlemin taraflarından biri, dürüst bir işlem kisvesi altında bilerek yanlış bir talepte bulunduğunda işler karmaşıklaşır. Ama hile durumlarında bile, niyet açıkça yanıltmak olsa da, “doğruluk ilkesine” saygı gösterilir (§87). Zorlama ve suç durumunda, bireyin kaprisli iradesini uygunluğu dikkate almaksızın dayatmaya çalıştığı durumlarda, doğruluğun kendisine doğrudan meydan okunur. Bu meydan okuma, bireyselliğimizin ifadesini olanaklı kılan geleneksel çerçevenin altını oymakla tehdit ettiği için karşılanmalıdır (bkz. §92). Cezalandırma tam da farklı çıkarları, eğilimleri, zayıflıkları ve zaafı olan bireylerden oluşan bir topluluğun sürekli gelişmesi için gerekli bir koşulun yeniden ileri sürülmesi olduğu için meşrulaştırılır (bkz. §99). Bir suçlu, kendisini başkalarına

kabul ettirmeye çalışırken, dolaylı olarak, belirli bir iradenin kendisini uygun gördüğü şekilde kabul ettirme konusundaki koşulsuz hakkını ileri sürmektedir. Ama onun davranışı evrensel bir ilke olarak kabul edilseydi, ne eylemlerimizin sonuçlarını tahmin edebilir ne de başkalarının girişimlerimize vereceği olası tepkileri öngörebilirdik. Her türlü irade sorunlu olacaktır. Suçlu tikel iradenin iddialarını ileri sürdüğü için, davranışı yalnızca yanlış değil, aynı zamanda çelişkili olarak da görülebilir. Dolayısıyla cezalandırılması hem hukuki hem de kavramsal anlamda bir düzeltme olarak görülebilir ve düşünmenin, karar vermenin ve eyleme geçmenin anlamlı olabileceği koşulları yeniden tesis eder.

Kötü niyetli olmayan yanlış, dolandırıcılık ve suçun her biri farklı şekillerde soyut hukukun kavramsal dünyası içinde çözülemeyen bir ikilemi vurgulamaktadır. Soyut hukuk, modern anlamda en iyi resmi yasal hakla eşdeğerdir. Bu hakkın uygulanması büyük ölçüde usule ilişkin bir sorundur, belki marjinal durumlarda (küçükler gibi) belirsizdir ama nadiren temel ilkelerin yeniden değerlendirilmesini içerir. Ama yasal hakkın yanlış bir şekilde reddedildiği durumlarda, yeni bir durum ortaya çıkar ve belirli bir davada diğerlerinden farklı bir yanıt verilmesini gerektirir. İlk etapta ilgilendiğimiz şey belirli bir suçtur, suçun kendisi ya da belirli bir suç sınıfı değildir. Karşımızda düzeltilmesi gereken belirli bir sorunlu durum vardır. Ve bu “gereklik”, bir ilkenin önemini kabul ettiğimizi ve onu kendi eylemlerimiz için bir zemin haline getirdiğimizi ima eder. Haksızlık yoluyla onun inkârı karşısında hakkın değerini yeniden ortaya koyarız (bkz. §104).

Burada ortaya çıkan en önemli boyut özbilinçtir. Kendimizi sadece hak taşıyıcıları (ve tanım gereği diğer tüm hak taşıyıcılarıyla özdeş) olarak değil, ayırt edici bir kimliğe sahip özneler olarak görmeye başlarız. Bir yanlışın ele alınması gerektiğinin farkına vardığımızda, kendimizi özellikle bir ilkeyle özdeşleştirmiş, kendimize ilişkin görüşümüze uyan belirli bir davranış biçimini benimsemiş oluruz. Hegel ka-

rakterlerimiz ve eylemlerimiz için bu sorumluluk varsayımını “ahlak” alanı olarak tanımlar (bkz. §§105-41). Bu, kendimizi birbirimizden farklılaştırmayı, ama aynı zamanda hem karşılıklı ilişkilerimizi kolaylaştıran hem de kendimizi bireyler olarak tanımamızı sağlayan daha geniş yükümlülüklerin ve görevlerin tanınmasını içerir.

İrade ve eylemlilik üzerine düşünerek daha geniş sorumluluklar nasıl üretilebilir? İlk olarak, bir eylem fikrini anlaşılabilir hale getirmeden, bir eylemi gerçekleştirirkenki anlık amacımızın sorumluluğunu kabul edemeyiz. (Ben bir top atıyorum, sadece kollarımı sallamıyorum ya da istemsiz spazmlara katlanmıyorum). Ama sorumluluğumuz başlangıçta gerçekte öngördüğümüz sonuçlardan öteye gitmez (bkz. §§117-18). Bununla birlikte, eylemlerin dışsal bir boyutu vardır. Yaptığımız şey, makul olarak öngörmüş olmamız beklenebilecek bir dizi tepkiyi tetikleyebilir (bkz. §119). (Züciye dükkânına top atarken hiçbir şeyi kırmak niyetinde olmadığımı söylemek pek mantıklı olmaz.)

Belirli eylemleri yalıtma da gerçekçi olmayacaktır. Çeşitli eylemleri daha genel amaçlara (“refah ya da mutluluk”) yönelik araçlar olarak bir arada sınıflandırabiliriz (bkz. §123). Ve bu açıkça hayatlarımızın bir muhasebesini yapmayı ve kendimize dair belirli bir kavrayışın tatmini amacıyla hareket etmeyi içerir. Bununla birlikte, kendi tatminimize ilişkin genel bir görüş oluştururken, kendimizi zorunlu olarak başkalarının tatminini, başlangıçta kendi tatminimizin bileşenleri olarak ama daha sonra kendi başlarına amaçlar olarak dikkate alırken buluruz (bkz. §125). Böylece eylemlerimizi başkalarıyla giderek daha karmaşık bir karşılıklı ilişki içinde görmeye yönlendiriliriz ve bu da tikel tatminlerin peşinde koşmakla değil, kapsayıcı bir iyilik fikriyle sonuçlanır (bkz. §128). Hegel iyi fikrini “irade kavramının tikel iradeyle birliği” olarak tanımlar (§129). İrade, tam da evrensel bir ideale uygun oldukları için belirli hedeflerin peşinden gitmeyi seçerek, artık tamamen öz-belirlenir hâle gelmiştir (bkz. §132). Ama bu ideallerin karak-

teri hakkında henüz hiçbir şey söylenmemiştir. İyi anlayışımız biçimsel ve kendi kendine dayatılmış olarak kalır. Görevimizi yerine getirmemiz gerektiğinin farkındayız ama bu görevin neyi gerektirdiği bize söylenmez. Aslında, görevlerimizi belirlerken yalnızca kendimize karşı sorumlu olmamız gerektiğini, özgür ve sorumlu failler olarak statümüzün bir gereği olarak görüyoruz. Görev “görev uğruna yapılmalıdır”, ne geleneğe ne de otoriteye başvurulmalıdır (§133). Hegel biçimsel ödev anlayışını Kant’ın ahlak felsefesiyle özdeşleştirir. Hegel’e göre Kant’ın başarısı, “görevin kökeni olarak iradenin saf koşulsuz öz-belirlenimini öne çıkarmak” olmuştur (§135R). Ama Hegel’e göre, belirli sorunlu durumlarda görevin ahlaki yargıları evrenselleştirerek (“yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceğiniz düstura uygun olarak hareket et”) belirlenebileceği ısrarı boştu.⁸ İyi davranışın ölçütünün “çelişkinin yokluğu” olduğu söylenirse, o zaman “tikel görevlerin belirlenmesine geçiş olanaklı değildir.”⁹ Bir tür “sabit ilkeye” başvurmaksızın, Kant’ın ahlak felsefesi “boş bir biçimcilik” anlamına gelir ve her türlü “davranış biçimi”nin gerekçelendirilmesinin yolunu açar (§135R). Ahlaki yargıları olumsal düşüncelere karşı güvence altına almaya çalışan bir felsefe, aslında onları özel savunmalara karşı savunmasız hâle getirmiştir. Hegel’e göre Kantçı konumu savunulamaz kılan, onun bireysel yargıya dayanmasıdır. Ahlaki anlaşmazlıkların bağlayıcı bir mantıksal çözümünün yokluğunda, bize rehberlik edecek sadece vicdanımız kalır (bkz. §136). Ama en samimi kanaatlerimizin uygulanabilir bir ilkeler ve görevler sistemine karşılık geldiğine dair hiçbir garantimiz yoktur (bkz. §137). Herhangi bir ahlaki uygulamaya rıza gösterebilir ya da göstermeyebiliriz (bkz. §138). Ve bazı fiili uygulamalardan duyduğumuz hoşnutsuzluk kolaylıkla hepsini reddetmeye

⁸ Bkz. Immanuel Kant, “Groundwork of the Metaphysics of Morals”, *Practical Philosophy* içinde, 73.

⁹ Hegel, *Philosophy of Right*, §135R. Sonraki atıflar metne parantez içinde eklenmiştir.

kadar uzanabilir. Biraz ustalıkla, özel tercihlerimizi iyi kisesi altında sunabilir, kötülüğün kendisini evrensel bir ilke statüsüne yükseltebiliriz (bkz. §139). Eğer özel kanaat tek ölçütümüzse, kötülüğü kendi içinde bir amaç olarak savunmamızı engelleyecek hiçbir şey yoktur (bkz. §149). Hegel'in çözümlemesi "ahlaki" bakış açısındaki önemli bir sınırlamayı vurgular. Doğru davranış anlayışımıza uygun ilkeler doğrultusunda hareket etmemiz, özgür ve sorumlu failer olarak statümüz için esastır; ancak gerçek bir yaşam biçimine atıfta bulunmadan, ahlaki düşüncemiz kolayca ters etki yaratabilir ve kendimizi rahatsız edici veya kısıtlayıcı bulabileceğimiz uygulamalardan uzaklaştırmamızı sağlayabilir. Ahlaki düşüncemizi doğru bir bakış açısına oturttuğumuzda bu ikilem çözülür. Nasıl davranmamız gerektiğine dair özbilinçli düşünme, zorunlu olarak gerçekte nasıl davrandığımızdan soyutlamayı içerir. Yine de (tartışmalı bir şekilde) Kant'ın yaptığı gibi ahlaki bakış açısını yalıtmamız gerektiği sonucu çıkmaz. Değer verdiğimiz şeyler, bir yaşam biçimini oluşturan karmaşık karşılıklı ilişkilere dayanır. Derinlemesine düşünme, bu yaşamda yolumuzu bulmamızı ve hem zenginliğini hem de sınırlılıklarını fark etmemizi sağlayabilir. Ancak ilkeler tek başlarına, toplumsal ve siyasi yaşamımızı belirleyen çok çeşitli uygulamalar ve tutumlar için yeterli bir temel oluşturamaz. Hegel'in işaret ettiği, ilkeli terimlerle düşünme yeteneğimizin yerleşik bir ahlaki ve kurumsallaşmış çerçeveden kaynaklandığıdır. Hegel bu çerçeveyi, aileden sivil toplumun çeşitli organlarına, devlete ve uluslararası arenaya kadar uzanan en geniş terimlerle tasarlar. Kurumların sağladığı, ahlaki alanda çok bariz bir şekilde eksik olan nesnel nirengi noktasıdır. Ama bunlar sadece öznel görüşlerimiz ve kaprislerimiz üzerindeki dış kısıtlamalar olarak görülmemelidir. Toplumsal ve siyasi hayatta işlev görebilmek için kurumlara kesinlikle gereksiniriz; ama aynı zamanda gereksinimlerimizi, özelemlerimizi ve kendimize dair farkındalığımızı doğrudan somutlaştırırlar. "Ahlaki düzene, inanç ya da güven ilişkisinden bile daha

fazla kimliğe benzeyen bir ilişkiyle bağlıyızdır” (§147). Hegel kurumların gerekli olduğundan söz ederken, araçsal olmaktan ziyade daha güçlü olan mantıksal anlamı kasteder.

Bizi besleyen kurumsal çerçeve de ahlaki açıdan tarafsız değildir. Hegel kurumları değer in somutlaşmış hali olarak görür ve bize salt kavramsal analiz yoluyla ulaşamayacağımız bir yön ve önem duygusu sağlar. Kurumsal düzenimizle özdeşleşmek, ister “basit uygunluk”, ister “alışkanlık” ya da etkin onaylama yoluyla olsun, başka türlü geçici olan arayışlarımıza bir içerik kazandırır ve hem kişisel saygınlığımızı hem de tanıdık davranış kalıplarının daha geniş önemine dair anlayışımızı geliştirir (§§150-3). Hegel yerleşik kurumsal düzeni genel olarak “ahlaki yaşam” olarak adlandırır (bkz. §§142-360). Bu, hayatımızın ilk anlarında karşılaştığımız ve kendimizi asla nihai olarak koparamayacağımız bir şeydir. Aslında kendimize dair ilk farkındalığa bireyler olarak değil, bağların düşünceden ziyade doğal sevgiye dayandığı bir ailenin üyeleri olarak ulaşıyoruz (bkz. §158). Âşıklar olarak, eşlerimizle birlik içinde bireysel kişiliklerimizden vazgeçeriz; ebeveynler ya da çocuklar olarak, özel olarak seçilmemiş görevler ve haklar ediniriz; ama aynı zamanda sevginin hüküm sürmediği kayıtsız ya da potansiyel olarak düşmanca bir dünyayla yüzleşmeyi de öğreniriz (bkz. §§162, 173-5, 181).

Ailenin sınırlamaları kişiliğin gelişimi için hem doğal hem de gereklidir. Çocukken aileyle özdeşleşmemiz hem kendi gözümüzde hem de daha geniş toplumsal ve yasal anlamda koşulsuzdur. Bununla beraber yetişkinlikle birlikte, başkalarıyla sadece gereksinim ve iştahların karşılıklı tatminine dayalı ilişkileri içeren oldukça farklı türden rol ve sorumluluklar üstlenilir (bkz. §§182-3). Bu birbiriyle ilişkili “gereksinimler sistemi” esasen çalışma ve tüketim dünyasıdır (bkz. §§189-208). Hegel bunu geniş anlamda klasik iktisatçıların (Smith, Say ve Ricardo) terimleriyle anlar ama üretim ve mübadele mekanizmalarından ziyade çalışma biçimlerinin sosyolojik etkileriyle ilgilenir (bkz. §§189R, 201). Örneğin, işin dar

uzmanlık alanlarına bölünmesinin, toplumun genel çıkarlarıyla ilgilenecek yalnızca küçük bir memur sınıfını (“evrensel sınıf”) bırakarak, çeşitli bakış açılarını ve tutumları ortaya çıkarmasını vurgular (bkz. §§202-5). Ama bu aşamadaki en önemli etmen, üretim ve mübadele sistemi aracılığıyla, farkında olsak da olmasak da karşılıklı olarak birbirimize bağımlı olmamızdır.

Karmaşık bir ekonomi, bütünleşmiş bir sistem olsa da, kendi kendini düzenleyemez. Bireysel failerin kararları için bir nirengi noktası olarak hizmet edecek kapsamlı ve anlaşılır bir yasal çerçeveye gereksinir (bkz. §§211-18). Yanlış davranışların meydana geldiği durumlarda, bireylerin kendi özel çıkarlarının (ve dolaylı olarak tüm toplumun çıkarlarının) korunması için izlenecek usullere aşına olması gerekir (bkz. §§219-29). Hukuk alanında gördüğümüz, sivil toplumdaki karşılıklı bağımlılığımızın açıkça tanınmasıdır. Sadece biçimsel olarak da olsa, özel tatmin arayışlarının topluluğun daha büyük kaygılarından yalıtılamayacağını farkına varırız. Hegel sivil toplumun karakteristik siyasi ve hukuki aygıtını “dışsal devlet, gereksinime dayalı devlet, Kavrayışın öngördüğü devlet” olarak tanımlar (§183). Sınırlı amaçları yerine getirmeye yarayan bir araç, özel çıkarlarımızın peşinden gitmemizi sağlayan az ya da çok faydalı bir mekanizmadır ama ne bir sevgi nesnesi ne de kendimize dair anlayışımızda bir boyuttur. Kuramsal anlamda, Hobbes, Locke, Hume, Constant, Humboldt ve diğerleri aracılığıyla tanıdık hale gelmiştir ve son zamanlarda Hayek ve Nozick’in çalışmalarında “gece bekçisi” devletin dirilişiyle bir tür yeniden doğuşun tadını çıkardı.

Bununla beraber Hegel’e göre bu, durdurulmuş bir siyasi biçimdir. Sivil toplumun zorunlulukları, toplumsal ve iktisadi hayata, belirli devlet kuramlarını geçersiz kılacak ölçekte müdahale edilmesini gerektirir. Sivil toplum tam da yeteneklerin ve yaşam tarzlarının çeşitliliğini teşvik ettiği için ahlaki açıdan önemlidir; ama çeşitlilik uyumsuzluğu da beraberinde getirir. Çıkar çatışmaları yaşanır, şans ya da talihsizlik sonucu

servetler kazanılır ve kaybedilir, toplumsal hiyerarşinin en altında ise ne toplumda bir çıkarı olan ne de kaderinde somut bir iyileşme beklentisi olan bir “sefil ayaktakımı” yaratılır (bkz. §§213-45). Marx’ı önceleyen Hegel, “zenginlik fazlalığına rağmen sivil toplumun yoksulların gereksinimlerini karşılayacak kadar zengin olmadığını” gördü (§245). Yine de Marx’ın devrim için bir teşvik olarak göreceği, Hegel için sivil toplumu “kendi sınırlarının ötesine”, hem ülke içinde hem de uluslararası alanda kaynakların daha kapsamlı yönetimine doğru iten bir itkiydi (§§246-9).

Toplumsal ve iktisadi yönetim her zaman yukarıdan dayatılmaz. İş dünyası içinde girişimciler, karşılıklı bağımlılıklarının sadece belirli işletmeler için değil, ekonominin bütün bir sektörü için sorumluluk üstlenmeyi gerektirdiğini kabul etmeye başlar. Sektörler içinde refah, eğitim ve planlamayla ilgilenen şirketler ortaya çıkar (bkz. §§250-2). Ama sektörlerin işleri toplumun daha geniş çıkarlarından soyutlanamaz (bkz. §253). Bir şirketin özel çıkarları için çalışmak entelektüel ufku kaçınılmaz olarak genişletir ve başlangıçta iktisadi yaşamın kaba bir gerçeği olan karşılıklı bağımlılığı, siyasanın yol gösterici bir ilkesine dönüştürür (bkz. §256). Sivil toplumun organları hiçbir zaman bir toplumun yaşamını oluşturan karmaşık ilişkilere dair kısmi bir kavrayıştan fazlasını sunamaz. Devlet aracılığıyla, yaşamlarımızın ikincil ve çoğu zaman görünüşte çelişkili yönlerinin daha geniş bir kurumsal referans çerçevesine oturtulduğu kapsayıcı bir bakış açısı arzularız. Örneğin aile ve iktisadi yaşamda örtük olarak bulunan insan doğası kavramları ilk bakışta uzlaşmaz gibi görünebilir. Ancak farklı bir açıdan bakıldığında, başkalarıyla duygusal özdeşleşme ve kendini kanıtlama gereksiniminin gelişimimiz için eşit derecede gerekli olduğunu kabul edebiliriz. Devletin sağladığı, çabalarımız için tam olarak kavramsal ve pratik bir odak noktasıdır; aksi takdirde kısıtlayıcı ve küçümseyici görünebilecek arayışların daha büyük önemini fark etmemizi sağlar. Hegel devleti “ahlaki fikrin gerçekliği” olarak

tanımlar (§257). Demek istediği basitçe devletin ahlaki ve pratik sorunların tümünü kapsadığı değil, devlet aracılığıyla kendimizi yaşamlarımızı besleyen ve çerçeveleyen toplulukla özdeşleştirmeye yönlendirildiğimizdir. Tamamen görgül bir bakış açısıyla, kuşaktan kuşağa basitçe aktarılan uzun süredir yerleşmiş geleneklerin, uygulamaların ve alışkanlıkların ürünleri olarak görülebiliriz. Bununla beraber devlet üzerine düşünmek, sıradan işlerimizi toplumsal bağlar ve karşılıklı yükümlülükler konusunda daha derin bir farkındalıkla yapmamızı sağlar. Belki farklı davranmayız ama açık görüşlülük kazanırız.

Bu nokta Hegel'in özgürlük kavramıyla bağlantılı olarak açıklığa kavuşturulabilir. Ona göre biz her zaman dolaylı olarak özgürüzdür. Başka bir şeyi yapma kapasitesini varsayan müzakere ve seçim gibi kavramlara başvurmadan kendimizi fail olarak düşünemeyiz. Ancak bu özgürlüğün pratikte ne anlama geldiği, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde anlayana kadar bizim için belirsizdir. Devlette haklarımız ve görevlerimiz kurumlarda somutlaşır. Soyut terimlerle değil, ne yapacağımızı merak ederiz ama belirli koşullar altında. Hegel bu şekilde yapılandırılmış özgürlüğü, her şeyi yapabilme yönündeki tamamen varsayımsal kapasitenin aksine "somut" olarak tanımlar (§260). Devletin tanıdığı şey sadece yasalar çerçevesinde bir davranış biçimini takip etme hakkımız değil, aynı zamanda aile ve sivil toplumda ortaya çıkan kimliklerimiz ve çıkarlarımızdır. Özel çıkarlarımızın peşinde koşmamız, gerçekten de devletin "evrensel amacına" bir katkı haline gelir, topluluk içindeki bağları güçlendirir ve sosyal ve siyasi anlayışımızı genişletir (§260).

Burada Hegel'in yasal ve anayasal önerilerinin ayrıntıları üzerinde durmaya gerek yoktur. Bununla birlikte, Hegel'in bazı açılardan gelenekçi olmasına rağmen, geleneksel uygulamalara düşüncesizce bağlı kalınmasına karşı çıktığını da belirtmek önemlidir. Savigny'nin ve tarihsel hukuk ekolünün sistematik bir hukuk kodunun formüle edilmesine ilişkin kuş-

kularını paylaşmaz. Bir hukuk sisteminin ussal bir anayasada düzenlenmesi, Hegel için bir geleneğin çarpıtılması değildi. Onun iddiası, daha ziyade, insanların siyasi bir topluluğun üyeleri olma eğitimsel deneyiminden tam olarak yararlanabilmeleri için, bir geleneği biçimlendiren ideallere tutunumlu hukuki ilkeler statüsü verilmesi gerektiği idi (bkz. §211R). Hegel'in önerdiği anayasa, toplumun önemli kesimlerinin işlevsel karşılıklı bağımlılığının eklemlenmiş bir yansımasıdır. Bu anayasa esasen, birliğin simgesi ve nihai otoritenin odağı olarak başında bir hükümdarın bulunduğu, tarafsız bir memur sınıfının devletin yüksek çıkarlarının koruyucusu olarak hizmet ettiği bir yürütme ve tarım ve ticaret sınıflarının özel kaygılarını ve eğilimlerini temsil eden iki kanatlı bir Tabakalar Meclisi tarafından desteklenen anayasal bir monarşidir (bkz. §§275-320). Hegel'le rollerin ve sorumlulukların uygun dağılımı konusunda tartışabiliriz. Bununla beraber Hegel'in anayasayı sadece iktidarın kullanılmasını yönlendiren bir araç olarak değil, (daha da önemlisi) topluluğun karakterinin ve kimliğinin kamusal bir ifadesi olarak gördüğü vurgulanmalıdır. Hegel siyasi yaşamı, bizi toplum ve devletle olan ilişkilerimizi doğru bir şekilde değerlendirmeye götüren bir keşif yolculuğu olarak sunar. 17 ve 18. yüzyılların siyaset kuramının karakteristiği olan soyut bireyciliği reddedişindeki sert ton, devleti bireyin çıkarlarına hizmet eden bir araç olarak görmeye alışmış okuyucuları sık sık endişelendirdi. Örneğin devlete “görevi devletin bir üyesi olmak olan bireye karşı üstün bir hak” atfeder (§258). Devletler arasındaki çatışmaların bazen sadece savaşıla çözülebildiği uluslararası arenada, bireyin devletin iyiliği için feda edilmesini “evrensel bir görev” olarak görür (§325). Ama devlet hayatlarımızı kuşatsa da, yine de kişisel çıkarlarımızın ifadesi için geniş bir alanı koruduğu konusunda açık olmalıyız. Kültürümüzün kamusal cisimleşmesi olarak devletle özdeşleşiriz ama devlet tüm işlerimizin ayrıntılı bir şekilde yönlendirilmesini üstlenmez. Hegel'in irade ve faillığe ilişkin ilk nitelendirmesinden bu yana uzun bir yol

kat ettik. Hegel, içsel yaşamımızı daha geniş bir toplumsal ve siyasi bağlamla ayrılmaz bir şekilde ilişkilendirerek, modern siyasi kurumların yapısını insan iradesinin özelliklerinin bir sonucu olarak açıklamaya çalıştı. Bu cesur bir girişimdi. Savının nihai olarak başarılı olup olmadığı halen tartışmalı bir konudur. Bugün çok az sayıda filozof, tümdengelim kisvesi altında az ya da çok akla yatkın çeşitli geçişler sunan savının biçimini takip edecektir. Ne de sisteminin temelini oluşturan metafizik görüşün de ikna edici olduğu yaygın olarak kabul görür. Bununla birlikte, daha dar bir bakış açısıyla, onun siyaset felsefesi, modern devletin bize kadar gelen herhangi biri kadar nüfuz edici bir analizini geliştirir. Modern siyasi ve iktisadi yaşamın aynı anda hem özel çıkarların peşinde koşmak için geniş bir özgürlük hem de toplumla yoğun bir özdeşleşme gerektirdiğini gösterdi. Bu çatışan talepler arasındaki kurumsal dengenin tam olarak nasıl kurulması gerektiği ise hâlâ can sıkıcı bir sorudur. Elbette bu bir anlamda Platon'a ve ötesine uzanan uzun ömürlü bir ikilemdir. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*, Fransız Devrimi'nin ardından ortaya çıktığı şekliyle sorunun kesintisiz bir felsefi analizidir. Günümüzde devleti hem daha yaygın hem de daha endişe verici hale getirmek için çok şey değişti. Ama Hegel'in referans çerçevesi, öz-bilgi arayışımızı kamusal ve özel dünyaların karşılıklı etkileşimine odaklayarak, kurumların felsefi öneminin anlaşılması için vazgeçilmez olmaya devam eder.

19. yüzyıldaki anayasa[-l devlet] kuramı, insanları kamusal hayata dâhil etmekten ziyade devleti denetim altına almakla ilgiliydi. Yine de siyasi memurlar kendilerini gitgide artan bir ölçekte nüfusları yönetirken, düzenlerken ve eğitirken bulduklarından, halka dayanan meşruiyet ilkesinden kaçınmak pek de olanaklı değildi. Liberallerin halkın coşkusuna karşı duyduğu korku, öğretiyi seçkinci ve sınıf temelli bir *ethos* kazandırdı. Buna karşın, kökleri Fransız Devrimi'nin halkı egemen bir yapı olarak tanımlamasına dayanan milliyetçilik, daha geniş terimlerle ifade edildi. Liberalizm gibi, yeni ortaya çıkan profesyonel ve iş dünyası sınıflarıyla çok yakından ilişkili olmasına rağmen, bir ideoloji olarak milliyetçilik asla onların toplumsal ve iktisadi çıkarları için basit bir siyasi kılıf olmadı. Milliyetçiler görünüşte sonsuz sayıda –ve genellikle çelişkili– anayasal ve politik konumlanışı savunabildiler. Ortaklaştıkları nokta, ulus kimliğinin devlete değer ve meşruiyet kazandırdığı yönündeki ısrarlarıydı. Halkı seferber etme konusunda bu mefhumun kapasitesinin benzeri görülmemişi.

Bununla beraber milliyetçiliğin kökleri siyaset alanının ötesinde aranmalıdır. İlk olarak 18. yüzyılda Fransız kültürünün Avrupa edebiyat dünyasındaki hegemonyasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Birçok entelektüelin zihninde Fransa ve Aydınlanma, uygarlığın ve saflığın zirvesiyle özdeşleşmişti. Yine de Herder gibi eleştirmenler için, özellikle de ilk yazılarında (1769-74), Fransızların kültürel üstünlüğü entelektüel ve ahlaki açıdan yıkıcıydı. Herder, Aydınlanma düşünürlerinin soyut, genelleyici bir sözcük dağarı benimseme eğiliminde olduklarını, yerel kültürel geleneklerde yerleşik olan ince

ayrımrlara ve nüanslara karşı duyarsız kaldıklarını iddia ediyordu. Bu durumu daha da kötüleştirirse Alman, İtalyan ya da Çek yazarların, eserlerini esas olarak Fransız eserlerini model alan bir dil ve üslupla ifade etmeye cesaretlendirilmeleri idi. Halklar kendi köklerine yabancılaştırılıyorlardı.

Bu gerilemeyi durdurmanın tek yolu yerel kültürleri beslemektir. Herder'in kendi de halk masalları ve şarkı koleksiyonları aracılığıyla ulusal gelenekleri yeniden canlandırmak için epey bir zaman harcadı. Yüksek (Fransız) kültürün "beğeni"sinden ve "adab"ından hiç haz etmedi ve bunun yerine incelikten yoksun kültürlerin "doğal" ürünlerine hayranlık duydu. En sevdiği şairler Pope ve Racine değil, Homeros ve Ossian'dı. 1769'daki seyahat günlüğünde, kendisinin ve çağdaşlarının maruz kaldığı yapay eğitimin, her türlü kendiliğindenliği ya da özgün düşüncüyü bastırmak üzere hesaplanmış bir eğitimin olduğundan veryansın ediyordu:¹

Ey tüm zamanların büyük ustaları, siz Musa'lar ve Homeros'lar! İlhamla şarkı söylediniz! Söylediklerinizi ebedi bir ölçüye oturttunuz ve bu ölçüye sadık kaldınız; böylece insanlar onu söylemek istediği sürece tekrar söylenebildi. Biz ise donuk; belirsiz düzyazılarımızda, kendimizin ve her geçen anın insafına kalmış bir şekilde, kendimizi tekrarlıyor ve sonunda artık hiçbir şey söylemeye kadar yavan bir şekilde gevezelik ediyoruz.²

Herder'in bu sözleri, Fransız Aydınlanması'nın ölçülü akılcılığından ziyade, ilkel kültürlerin yaratıcı olanaklarına bir övgüydü. Herder'in Aydınlanmaya olan mesafesi en iyi şekilde onun *Tarih Felsefesi* [*Auch Eine Philosophie Der Geschichte Zur Bildung Der Menschheit: Beytrag Zu Vielen Beytragen Des Jahrhunderts*] (1774) adlı eserine bakılarak anlaşılabilir.

¹ Bkz. J. G. Herder, "Journal of my Voyage in the Year 1769", *Herder on Social and Political Culture* içinde, ed. ve çev. F. M. Barnard (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 61-113.

² Age. 85-6.

Bu eserin amacı açıkça polemiktir.³ “Sadece tek bir otantik sesi” kabul eden bir çağa yanıt niteliğindedir. Fenomenleri, evrensel yasaların tikel örnekleri olan, oluşun türleri olarak sınıflandırma girişimi Herder için bir lanetti. Özünde benzersiz olan şeylerin karşılaştırılmasını, bir deneyim alanına kör kalmak olarak değerlendiriyordu:

Her şeyde hüküm süren, diğer tüm eğilimleri ve diğer tüm ruhsal yetileri kendine model alan ve en önemsiz eylemleri bile renklendiren ruhun tüm doğasını hissetmek için, tepkinizi bir sözcükle sınırlamayın, bu yüzyıla, bu bölgeye, tüm tarihe derinlemesine nüfuz edin, kendinizi hepsinin içine daldırın ve hepsini kendi içinizde hissedin -ancak o zaman anlayabilecek bir konumda olursunuz; ancak o zaman her şeyi genel ya da özel olarak kendinizle karşılaştırma fikrinden vazgeçersiniz.⁴

Bu görüşe göre, tarihi ya da kültürü anlamlandırmanın tek yolu kendinizi onun içine daldırmaktır; yabancı bir sınıflandırma dayatırsanız, daha başlamadan kaybolurdunuz.

Dahası, Herder’e göre karşılaştırmalı yöntem, toplumun doğasının yanlış anlaşılmasına dayanıyordu. Herder, hayatı, doğa ile gelenek arasındaki yakın bir mücadele ilişkisi olarak görüyordu. Belirli bir iklim ve doğal çevre, belirli meslekleri teşvik eder; belirli bir mücadelenin mirası olan bir gelenek, kararların çizim tahtasına başvurmadan alınmasını sağlayan edinilmiş bilgelik ortaya çıkar; bir dil, bir toplumun kendine özgü varoluş mücadelesindeki ruhunu özetler diye düşünüyordu. Belirli bir toplumu yargıladığımız ölçütler filozofun –sözde– evrensel düsturları olmamalıydı; bunlar belirli bir durumda ortaya çıkar ve yalnızca o durumda geçerliydi. “O hâlde insan mükemmelliğinin her biçimi bir anlamda ulusal ve zamana bağlıdır ve en özgül bir biçimde düşünüldüğünde bireyseldir” (s. 184). Montesquieu için, karşılaştırmalı yöntem-

³ Michael Oakeshott, “The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind”, *Rationalism in Politics and Other Essays* içinde, (London: Methuen, 1962), 197.

⁴ *Herder on Social and Political Culture*, 182. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

min bu sorusu üzerine, Herder alaycı kaleminin tüm gücüyle şöyle yanıt veriyordu:

Bağlamlarından koparılmış ve üç sefil genellemenin bayrağı altında üç ya da dört pazar yerinde yığılmış sözcükler -ne kadar tinsel olursa olsun, sadece kelimeler, boş, yararsız, kesin olmayan ve kafa karıştırıcı sözcükler. Eser, Babil Kulesi gibi tüm zamanların, ulusların ve dillerin bir çılgınlığıdır, böylece herkes mallarını ve eşyalarını üç zayıf çiviye asar. Ardışıklığı Tanrı'nın büyük, yaşayan eserini oluşturan tüm zamanların ve halkların tarihi, düzgünce üç yığına bölünmüş harabelere, asil ve değerli malzemeden yoksun olmasa bile sadece bir koleksiyona indirgenmiştir. Ah, Montesquieu! (s. 217)

Herder'in özgül odak noktası tikel olanın, biricik olanın değeri. Tarihi birtakım keyfi genellemelere göre sınıflandıran ve indirgeyen eğilimin yanı sıra Aydınlanma'da hâkim olan, tarihsel dönemleri şimdiki zamanın bakış açısından değerlendirme alışkanlığına da karşı çıkıyordu. Örneğin karanlık çağlar olarak adlandırılan Ortaçağ döneminin cehaletini ve batıl inançlarını reddetmekten hoşnut değildi; daha ziyade, her dönemi ya da kültürü kendi koşullarında, insan ruhunun uygarlığa yaptığı eşsiz bir katkı olarak anlamakla ilgileniyordu. Herder, gözlemcilerin toplumların organik doğasını kavramalarını sağlayarak, kültürel anlayışın zorunlu bir koşulu olarak empatiyi vurguluyordu:

Voltaire'lerimizin, Humes'larımızın, Robertson'larımızın ve Iselin'lerimizin tüm kitapları, çağdaşlarının zevkine göre, aydınlanma ve dünyanın iyileştirilmesinin, felsefe ve düzenin, teizm ve ruhani despotizmin kasvetli çağlarından nasıl ortaya çıktığına dair güzel anlatımlarla doludur. Tüm bunlar hem doğru hem de yanlıştır. Bir çocuk gibi bir rengi diğerine karşı tutuyorsanız, eğer parlak, kontrastlı küçük bir resim çizmek istiyorsanız doğrudur -ne yazık ki yüzyılımızda çok fazla ışık var! Önceki dönemi kendi doğasına ve amaçlarına, eğlencelerine ve adetlerine göre ve özellikle de tarihsel sürecin bir aracı olarak ele alırsak bu doğru değildir. (s. 191-92)

Herder tüm dönemlerin ve kültürlerin özünde değerli olduğunu düşünüyordu. “Tanrı’nın krallığında her şeyin sadece bir araç olduğuna kendimi ikna edemiyorum; her şey aynı anda hem bir araç hem de bir amaçtır, geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi şimdi de öyledir” diyordu (s. 194).

Bu görüşe göre, her kültürün kendine özgü bakış açısına her zaman normatif bir öncelik tanınmalıydı. Herder’e göre, doğal kültürel birimleri birbirinden ayıran her şeyden önce dildi. Bireyler en temel düzeyde dilleriyle özdeşleşti. Dil öğrenerek yalnızca bir iletişim aracı değil, dünyayı kendileri için anlaşılır kılan daha geniş bir bakış açısı da ediniyorlardı. İnsanlar için önemli olan birçok şeyin ihmal edilmesini destekleyen bir kültür görüşü, ahlaki ve entelektüel körelme riski taşıyordu.

Kökler ve kimlikle ilgili kaygı, daha sonraki milliyetçi yazılarda önde gelen izleklerden biri hâline geldi. Herder’in ilerleme fikrini reddetmesi de öyleydi. Aydınlanma düşünürleri geçmiş, şimdiki zamanda doruğa ulaşan toplum türlerinin bir silsilesi olarak görme eğilimindeyken, Herder bunun yerine bir toplumu belirli bir yaşam biçiminin eşsiz bir odağı olarak görüyordu. Gerçekten de onun milliyetçiliği son derece siyasetten arındırılmış türden bir milliyetçilikti. Bu meseleyi siyasi kategorilerden ziyade kültürel çeşitlilik, dil, paylaşılan mitler ve gelenekler açısından düşünüyordu. Yerel toplulukların kendine özgü geleneklerini ya görmezden gelme ya da çığneme eğiliminde olan geniş bir bürokratik makine olarak modern devlete karşı derin bir şüphe besliyordu.

Milliyetçiliği siyasi bir harekete dönüştüren, Napolyon’un yenilgisinin ardından 1815’te hanedanlık siyaseti sistemine geri dönme girişimine karşı gösterilen tepkiydi. Halklar, siyasi düşünüşün ve uygulamanın yeni tarzlarına alışmış ve yeni bağlılıklar ortaya çıkmıştı. Sorunların en şiddetli biçimde hissedildiği yere genişleyen Avusturya İmparatorluğu’du. Eğitimli Slavlar, Macarlar ya da İtalyanlar Viyana yönetimini bir türlü benimseyemediler. Bu bastırılmış uluslar içinde

(çünkü kendilerini böyle görmeye başlamışlardı) çok belirgin bir siyasi hedefe sahip hareketler ortaya çıktı: ulusu yabancı yönetimden kurtarmak. Ulusal özyönetim ideali siyasi tartışmalarda öne çıkarken, bir topluluk için uygun olabilecek anayasal düzenlemenin nasıl olacağı sorusu tali bir sorun olarak ele alındı.

Bu yeni milliyetçilik tarzının en çarpıcı temsilcisi Giuseppe Mazzini'ydi (1805-72). Mazzini sistematik bir toplum ya da siyaset kuramı oluşturmaktan ziyade propagandayla ilgileniyordu. 1831 yılında, halk ayaklanmaları yoluyla bir birleşik İtalya cumhuriyeti kurmayı amaçlayan *La Giovine Italia* [Genç İtalya] örgütünü kurmuştu. Nitekim 1837'den sonra büyük bir kısmı İngiltere'de sürgünde geçen kariyeri boyunca, birleşik İtalya fikrini ateşli yayınlarla eğitimli kamuoyunun gündeminde tutmaktan yorulmadı. Cumhuriyetçi ilkelere duyduğu derin kişisel bağlılığa rağmen, İtalya'yı yabancıların egemenliğinden kurtarmaya adanmış her hareketi destekleyeceğini her zaman vurguladı. Bununla birlikte, kurtuluşun diplomatik koşulların rastlantısal bir ürünü değil, İtalyanların kendi eseri olması gerektiğinde ısrar etti. İtalyan birliğinin 1861'de nihayet sağlanması onu derin bir hayal kırıklığına uğrattı.⁵ 1872'deki ölümüne kadar, küskün ve yalnız bir adam olarak kaldı. Mazzini'nin milliyetçiliği belirgin biçimde siyasi bir odağa sahipti. Yine de Herder'in görüşünü biçimlendiren varsayımların çoğunu o da paylaşıyordu. Örneğin yaşam biçimlerinin temeli olarak gördüğü düşünümsel olmayan tutum ve eğilimlerle özdeşleşmeyle odaklanarak, tarih ve toplumun soyut "bilimsel" bir tarzda çözümlenmesini reddetti. Ayrıca Aydınlanma'nın liberal düşünceye miras bıraktığı (ona göre) sığ bireyciliğe de karşı çıktı. Mazzini'nin gözünde, bireylerin kendi şahsi çıkarlarının peşinden gitmelerinin sağlanması

Bkz. Bruce Haddock, "Italy: Independence and Unification without Power", Bruce Waller (ed.), *Themes in Modern European History 1830-90* içinde, (London: Unwin Hyman, 1990), 67-98.

değil, onları topluluklarına bağlayan bağların farkında olmaları daha önemliydi. Uyum ve işbirliği onun parolasıydı. Mazzini'ye göre, dönemin liberal ve sosyalist öğretilerinin rekabet ve çatışma vurgusu, toplulukların refahının ve esenliğinin önündeki esas engeldi. Bunun yerine, bireylerin ancak karşılıklı işbirliği yaparak ahlaki kişiliklerini geliştirebileceklerini iddia ediyordu. Bu nedenle, bir halkın kimlik duygusunun (dil, eğitim, kültürel gelenekler vb. vasıtasıyla oluşan) siyasi kurumlarında ifade bulması onun için çok önemliydi. Mazzini'nin ilk yazıları neredeyse tamamen edebi temalara hitap etti ama kendi dönemindeki edebi tartışmaların örtük bir biçimde siyasi olduğu konusunda sarihti. Romantikler ve klasikçiler arasındaki büyük tartışma doğrudan doğruya edebiyatla edebiyatın toplumsal ve siyasi bağlamı arasındaki ilişki sorusunu gündeme getirmişti. Mazzini tamamen romantiklerden yanaydı. Nitekim 1828 tarihli bir makalesinde romantiklerin “İtalya’ya özgün, ulusal bir edebiyat –sadece kulağa hoş gelen değil . . . aynı zamanda toplumsal hareketin olaylarını, gereksinimlerini ve fikirlerini yorumlayan bir edebiyat– vermek” istediğini iddia ediyordu.⁶ Aynı yıl yazdığı bir başka makaledeyse Herder, Schlegel ve diğerlerinin “halkların düşünce dünyalarının sivil ve siyasi yaşamlarından ayrı tutulmaması gerektiği” görüşünü desteklediğini ifade ediyordu.⁷

Bu nedenle Mazzini'nin ulusal kurtuluş siyasetine bağlılığı geniş bir tabana yayılan kültürel köklere sahipti, hiçbir şekilde dar anlamda İtalyan kültürel deneyimine hapsolup kalmamıştı. O sıralar etkili bir dergi olan *Antologia*'da 1829'da yayınlanan ve “Avrupa Edebiyatı Üzerine” başlığını taşıyan en önemli ilk dönem makalesi, belirli uluslar içinde yaşanan gelişmeleri Avrupa'yı bir bütün olarak kucaklayacak daha

⁶ Giuseppe Mazzini, “Carlo Botta e I romantici”, *Scritti editi ed inediti* içinde, ed. L. Rave et al., 98 vols (Imola: Galeati, 1906-40), i.65.

⁷ Giuseppe Mazzini, “Storia della letteratura antica e moderna di Federico di Schlegel”, *Age* içinde, 114.

geniş bir uygarlaşma süreciyle ilişkilendiriyordu.⁸ Bir kere, edebiyatın değişen toplumsal ve siyasi iklimin gerekliliklerine uyum sağlaması gerektiği konusunda ısrar ediyordu. “Ulusların sivil ve siyasi yaşamına dahil olamayan edebiyat”ı “önemsiz ve zihni zayıflatıcı” olarak niteliyordu (s. 178). Bununla kast ettiğiyse edebiyatın, değişen modaları yansıtan bir mecradan ziyade toplumların iyiye ya da kötüye gidişini tayin edip talihini belirleyecek daha geniş bir kurumlar ağının ayrılmaz bir parçası olduğuydu. Siyasi savlar daha geniş bir kültürel bağlamı göz ardı edemez. Mazzini’ye göre İtalya’da ulusal birliği sağlamaya yönünde atılan adımlar tüm Avrupa’da işlediği görülebilecek daha geniş bir sürecin sadece bir yönünü teşkil ediyordu. Her yerde Aydınlanma’nın ve Fransız Devrimi’nin karakteristiği olan radikal bireycilikten uzaklaşıp toplulukları birbirine bağlayan bağların daha derin bir farkındalığına yönelme yönündeydi. Bir yaşam biçimine gömülü olan dile getirilmemiş varsayımları kucaklayan bu duygular, karşılıklı çıkarların doğrudan tanınmasından daha temeldi. Ulusal edebiyat belki de ortak duyguların temelini ifade etmek için benzersiz bir biçimde donatılmıştı. Ama Mazzini, güçlü bir ulusal edebiyatın ne dar ne de dar görüşlü olması gerektiğinde ısrar eder. Ulusal kimlik bilinci, diğer ulusların kimliklerinin ve özerkliklerinin tanınmasını da zorunlu kılıyordu. Dolayısıyla Mazzini’nin formülasyonunda milliyetçilik, ayrı halklar arasındaki bağları güçlendiren Avrupalı bir olgu olarak görülebilir. İtalya için ders açıktı: “ulusların özgül tarihi sona eriyor, Avrupa tarihi başlıyor ve İtalya böylesine ortak bir hareketin ortasında yalıtılmasına izin veremez” (s. 218).

Bu nedenle hem İtalya’yı hem de Avrupa’yı büyük bir gelecek bekliyordu. Ama bu gelecek, ancak ayrı uluslar kendilerini doğru temeller üzerine oturtabilirlerse meyve verebilirdi. Ulusların birbirleri karşısında hak iddia edebilmeleri

⁸ Giuseppe Mazzini, “D’una letteratura europea”, *Age*, içinde, 177-222. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

için değil, gelişen Avrupa kültürüne kendi özgün katkılarını sunabilmeleri için hem “siyasi bağımsızlığa hem de ahlaki birliğe” ihtiyaçları vardı (s. 219). Mazzini, kariyerinin bu aşamasında, savının siyasi boyutunu henüz ayrıntılı şekilde geliştirmemişti. Ama tarihsel değişimin dinamikleri ve kurumların etkileşimi konusunda, 1830’larda daha dar anlamda siyasi stratejilerin detaylandırılmasına temel teşkil edecek gelişmiş bir görüşe sahipti.

1831’de Mazzini’nin düşüncesi neredeyse sadece 1815’ten beri İtalya’daki devrimci taktiklerin altında yatan eksikliklerin çözümlenmesine odaklandı. İleriye doğru atılacak adımlar ne olursa olsun, devrimci başarısızlığın dersleri iyice özümsemeden çok az şey başarılabilirdi onun için açıktı. Mazzini, İtalya’nın siyasi dönüşümünün (en azından) nüfusun geniş kesimlerinin rızasını gerektirdiğine ikna olmuştu. Ama ayaklanma faaliyeti, nihai hedefleri bazı etkin üyeleri için bile belirsiz olabilecek küçük hiziplerin eline bırakılırsa, bu tür bir rıza ortaya çıkmayacaktı. Başarılı ve eşgüdümlü bir ayaklanma kampanyasının arka planında özenli bir propaganda çalışması yer almalıdır.

Dolayısıyla daha devrim stratejisini daha geniş bir tabana oturtmak Mazzini açısından hayati bir gereklilikti. Bu amaçla, 1831’de Marsilya’da sürgündeyken, enerjisini halkı siyasi olarak eğitmek ve halk ayaklanmalarını örgütlemek gibi ikili amaçları birleştirecek olan *La Giovine Italia* adlı yeni bir hareketin oluşturulmasına odaklandı. İvedi siyasi hedefler en geniş ideolojik bağlamda belirlenecekti. Mazzini hareketin mantığını “Genç İtalya Manifestosu”nda (1831) açıklayacaktı. Kendisini, hizipsel faaliyetlerin dokunmadığı grupları özgür, bağımsız ve birleşmiş bir İtalya standardına akın etmeye teşvik edecek bir fikir savaşına girmiş gibi hissetti. “Gerçek bölünmezdir” diye iddia ediyordu ve büyük ölçüde zaten kabul edilmiştir.⁹ Hareketin amacı, bu temel ahlaki

⁹ Giuseppe Mazzini, “Manifesto della giovine Italia”, *Scritti editi ed inediti* içinde, ii.76.

kavrayışın sonuçlarını, her bir bireyin İtalyan davasını iletilecek bir konumda olacağı şekilde keşfetmekti. Dolayısıyla ton didaktik ve teşvik ediciydi. Mazzini ideolojinin siyasi bir silah olarak önemini kavramıştı. Siyasi bir mesajın kolayca özümseenecek biçimde yansıtılıp sürekli olarak tekrarlanması gerektiğinin farkındaydı. Onun *La Giovine Italia* hareketinin ilkelerine ilişkin ilk açıklaması bu itibarla ideolojik propagandanın bir modeli olarak alınabilir. İtalyanları bir araya getiren coğrafya ve dildi ama onlara kimliklerini kazandıran siyasi bağlılıktı. “Ulus, sözleşmeyle birleşmiş ve ortak bir yasanın altında yaşayan İtalyanların evrenselliğidir” diyordu¹⁰ Doğa sadece ulusların ortaya çıkabileceği koşulları sağlayabilirdi. İnsanlara düşense bu olanağı kucaklayıp bu siyasi kimliği hayata geçirmek için çabalarken ahlaki kişiliklerini yetiştirmekti. Mazzini İtalyanları ulusal dava etrafında toplanmaya çağırıyordu. Ancak davanın sadece asgari müşterek bir siyasi desteğe başvurarak ilerletilemeyeceği konusunda kararlıydı. Ona göre “bir derneğin gücü takipçilerinin sayısında değil” desteğinin “homojenliğinde” ve “uyumunda” bulunuyordu (s. 46). Siyasi görevin ivediliği göz önüne alındığında, ideolojik hedeflerin berrak ve sarıh biçimde ifade edilmesi esastı. *La Giovine Italia*’nın üyeleri, kurmak için mücadele ettikleri İtalya’nın siyasi yapısından şüphe duymamalıydılar. Hareket “cumhuriyetçi ve üniter”di (s. 47). Mazzini’nin daha dar kapsamlı siyasi fikri işte bu iki ilke etrafında inşa edilmişti. Belirli durumlarda monarşist gruplarla geçici ve taktik ittifaklar öngörebilirdi ama üniter devlet stratejisinden ve taahhüdünden sapmayı asla kabul etmezdi.

1830’larda bu iki ilkeden bir olan cumhuriyetçiliği savunmak çok daha kolaydı. Mazzini, *La Giovine Italia*’da, Fransız Devrimi’nden bu yana radikal çevrelerde yaygın ka-

¹⁰ Giuseppe Mazzini, “Istruzione generale per gli affratellati nella giovine Italia”, *Scritti editi ed inediti* içinde, ii.46. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

bul gören savları telki etmekten başka bir şey yapamadı. Cumhuriyetçiliği, tüm insanların “özgürlüğünü, eşitliğini ve kardeşliğini” tanıyan ve “egemenliğin” “esasen ulusa” ait olduğu tek siyasi ilke olarak görüyordu (s. 47). Kalıtsal monarşi onun gözünde despotizmin cisimleşmiş hâinden başka bir şey değildi; seçimli monarşiyse her zaman “kargaşa doğurma” eğilimindeydi (s. 48). Monarşist bir ilkeyi modern İtalyan tarihinin doğal bir ürünü olarak kabul edemezdi. Ne ulusal bir monarşi ne de ulusal bir aristokrasi ortaya çıkmıştı. Yerleşik İtalyan monarşilerinden birinin konumunu yüceltme-ye yönelik herhangi bir girişim ya diğer İtalyan devletlerinin bağıllığını zayıflatacak ya da çok fazla bölgesel çıkarı dengelemeye çalışarak ulusal hareketi baltalayacaktı. Tarihten alınan dersler cumhuriyetçiliğin doğru hedef olduğunu işaret ediyordu. Sismondi’yi tekrarlayan Mazzini, “İtalyan geleneği tepeden tırnağa cumhuriyetçidir” diye ısrar ediyordu (s. 48). 1830’larda İtalya’da görünürde cumhuriyetçi kurumlar yoktuysa da halkın tutumu ve eğilimleri cumhuriyetçi ilkeyle tamamen uyumluydu. Bir zamanlar birleşik İtalya’nın sadece bir halk devriminin ardından ortaya çıkacağına karar verildiyse, bütün bir halkı uyandırmak için onların haklarını ve avantajlarını doğrudan ve anlaşılır bir şekilde yansıtan bir hedefe sahip olmak gerektiği” için, bundan devrimci bir hareketin sadece cumhuriyetçi bir renge sahip olabileceği sonucu çıkardı (s. 49). Ünitercilik çok daha fazla sorun doğuracaktı. Devrim ve Napolyon dönemlerinde Fransız gücü ve siyasasının gerçekliği, 1815’ten bu yana Fransız devrimci liderliğinin etkinliğine dair şüphelerle birleşince, radikallerin üniter devlete dair Jakoben modelin ötesinde başka modeller aramasına yol açtı.¹¹ Mazzini açıkça endişeliydi. Devrimci

¹¹ Bkz. Francesco Salfi, *L’Italie au dix-neuvieme siecle* (Paris: Dufart, 1821); Luigi Angeloni, *Sopra l’ordinamento che aver dovrebbero I governi d’Italia* (Paris: Appresso l’autore, 1814); ve daha geniş bir tartışma için Franco della Peruta, “La federazione nel dibattito politico risorgimentale: 1814-1847”, in Ettore A. Albertini ve Massimo Ganci (eds), *Federalismo, regionalismo, autonomismo*:

hareket içindeki Fransaperver akımla arasına mesafe koyma konusunda endişeli olsa da, 1820'lerde ortaya çıkan federalist önerilere derin bir şüpheyle yaklaştı. Federalizmi daima yerel seçkinlerin ayrıcalıklarını savunmak için uydurulmuş bir kılıf olarak gördü. İtalya örneğinde federalizm, bir ulusal bilincin ortaya çıkışının önündeki başlıca engel olan belediyeçiliğin pekiştirilmesinden başka bir işe yaramazdı. Daha sonraki yazılarında, özellikle de federal hareket İtalya'da ivme kazandıkça, bu izlek onda bir tür takıntı hâline gelecekti.¹² Bununla birlikte, "Genel Talimatlar" da yapabildiği tek şey, üniterci konumlanışı en kesin terimlerle tekrarlamaktı. Mazzini, "birlik olmadan gerçek anlamda bir ulus da olunamaz" diye açıktan ilan ederek, İtalya'nın potansiyel düşmanlarına karşı kendini savunması gerektiğini vurguluyordu.¹³ İçişlerinde federalizm, yerel grupların rekabetini körükleyip İtalya'yı "Ortaçağ şartlarına geri dönmeye" zorlayacaktı (s. 50). Bölgesel aristokrasiler ortaya çıkacak, bu da geçmiş kuşakların ulusal duyguları sürdürmek için gösterdikleri çabaları hızla aşındıracaktı. Daha geniş uluslararası alanda ise federalizm İtalya'nın insanlık adına üstlendiği özel misyonun zeminini aşındırmakla tehdit ederek, Avrupa genelinde büyük üniter devletlere yönelik eğilime ters düştü. Üniterciliğe yönelen itirazların temelinde, merkezileşmenin despotizme yol açmasının kaçınılmaz olduğu korkusu yatıyordu. Mazzini'ye göre bu itiraz siyasette merkezileşme ile devlet yönetiminde merkezileşmeyi birbirine karıştırmaktan ileri geliyordu. Kendisiyse bir yandan "yerelliklerin doğal hayatını" savunup "yönetimde örgütlenme"yi olanaklı en geniş zemine oturtmaya çalışıyordu.

Esperienze e proposte a confronto, 2 vols (Palermo: Ediprint, 1989), i.55-79; ve Bruce Haddock, "State, Nation and Risorgimento", Gino Bedani ve Bruce Haddock (eds), *The Politics of Italian National Identity* içinde (Cardiff: University of Wales Press, 2000), 1-49.

¹² Özellikle bkz. Giuseppe Mazzini, "Dell'unità italiana", *Scritti editi ed inediti* içinde, iii.261-335.

¹³ Mazzini, "Istruzione generale per gli affratellati nella giovane Italia", ii.49. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

Yine de “Avrupa’daki ulus”un siyasi temsiliyle ilgili olarak merkezileşmenin alternatifi olamazdı (s. 50). Mazzini özellikle “inanç birliği ve toplumsal mutabakat”la buna karşılık gelen “eğitim ve temsilde birlik” ve homojen bir “siyasi, medeni ve ceza mevzuat” sistemine odaklandı (s. 50). Ulus ulusal yaşamın bir gerçeği olarak kendi yağında kavrulup giden bir varlık değildi; beslenmeli, ekilmeli ve meyve vermesi sağlanmalıydı. Siyasetin önemi, dikkatleri doğanın, tarihin ve kültürün yüz-yıllar boyunca oluşturduğu ortak bağlara çekmesiydi. Kötü tasarlanmış siyasi düzenlemeler ise ulusun büyümesini ve gelişmesini engelleyebilir, bir halkın deyim yerindeyse çiçek açıp serpilmesini önleyebilirdi. Mazzini’ye göre federalizmin sorunu, tam da İtalyan toplumsal ve siyasi pratiğinin en zayıf ve en geri kalmış yönlerini yansıtmasıydı. Onun suretinde bir İtalyan devleti, siyasi bir yeniden düzenlemeden daha fazlasını ifade etmeyecek ve milliyetçilerin öngördükleri toplumsal ve kültürel yeniden doğuşu geciktirecekti.

Herhangi bir hizbin çıkarlarının bir bütün olarak ulusun çıkarıymış gibi sunulma olasılığı kariyeri boyunca Mazzini’ye musallat oldu. Ama onun ulusal çıkarın tam olarak nasıl ifade edilebileceğine dair tartışmaları da açık olmaktan uzaktır. Rousseau’nun izinden giderek, egemenliğin bölünmez olduğunu ve bir dizi otoriter usulden değil, esaslı bir ahlaki hakikatten türediğini savunuyordu. Örneğin 1859’da yazdığı *Doveri dell’uomo* [İnsanın Ödevleri] adlı eserinde ahlak yasasını takdir-i ilahiyle özdeşleştiriyordu. Ama ahlak yasasını koşulsuz buyruklar hâlinde somutlaştırmak konusunda Rousseau’dan daha başarılı değildi. Ona göre bu yasa insanlara “dahilerin ilhamları ve tarihin farklı dönemlerinde insanlığın eğilimleri” aracılığıyla vahyediliyordu.¹⁴ En önemlisi de egemenliğin bireyd ya da toplumda olabilmesi için “her

¹⁴ Giuseppe Mazzini, “Dei doveri dell’uomo”, *Scritti politici* içinde, ed. Terenzio Grandi ve Augusto Comba (Turin: Unione tipografico-editrice torinese, 1972), 910. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

ikisinin birden bu takdirle, bu yasayla mutabık olup onun amacına yönelmeleri”nin şart olduğunu düşünüyordu (s. 910). Meşru bir yönetimi tiranlıktan ayıran tek şey sadece ahlak yasasına bağlılıktı. Mazzini’nin bu bakımdan anayasal mekanizmaları elinin tersiyle reddetmesi yıkıcıdır. “Çoğunluğun doğrudan oyu, en yüce ahlak yasasına açıkça aykırıysa ya da gelecekteki ilerlemenin yolunu kasten tıkıyorsa, egemenliğin ifadesi sayılamaz. Toplumsal fayda, özgürlük ve ilerleme: egemenlik bu üç terimin dışında aranamaz” (s. 910). Mazzini’ye kuşkuyla bakan ılımlı anayasacılar kesinlikle adamlarını tanıyordu. Mazzini’nin devlet görüşü hiçbir zaman tamamen olgunlaşmadı. 1831’de federalizmin artan popüleritesinin kendi ulusal hareket anlayışına yönelttiği tehdide karşı hassastı. İtalyan sorununa tamamen siyasi bir çözüm arayanlar için federalizmin çekiciliğinin farkındaydı. Kurucu devletlerin temel özerkliğine zarar vermeden belirli alanlardaki usulleri birbiriyle uyumlu hale getirecek gevşek bir kurumsal tertibat tasarlanabilirdi. Böylece yerel çıkarlar korunur, kültürel ve dilsel kimliğin tehdit edilmesine gerek kalmazdı. Kısacası, işler eskisi gibi devam edebilirdi. Mazzini’nin itirazı da tam olarak bunaydı. Birleşmeyi savunması siyasi ya da coğrafi bir düzen arayışından değil, İtalyan yaşamının ahlaki ve manevi açıdan olduğu kadar toplumsal ve iktisadi açıdan da genel olarak yenilendiğini görme arzusundan ileri geri yordu. Bu kadar ihtiraslı bir girişimin yerleşik çıkarlarla çatışması kaçınılmazdı. Dolayısıyla Mazzini, bir İtalyan devletinin yerel seçkinleri silkeleyip rehavetten kurtaracak merkezi bir siyasi odağa ihtiyaç duyduğu konusunda ısrarcıydı. Mazzini’nin bu sorunları en etraflıca ele aldığı çalışması 1833’te başlayıp ancak 1861’de yamamlayabildiği bir denemedir.¹⁵ “İtalya’nın Birliği Üzerine” başlığını taşıyan bu deneme, onun açıktan propaganda yapma amacı güden makalelerine ve risalelerine kıyasla bu meseleyi daha ince eleyip sık dokuyan bir yaklaşımla tartışıyordu. Bu

¹⁵ Bkz. Mazzini, “Dell’unita italiana”.

denemesinde federalist savı ciddiye alıyor ve hem federalist konumlanışların temelini teşkil eden tarihsel anlatıyı hem de federalist önerilerin İtalya'nın gelecekteki gelişimine yapacağı iddia edilen katkıları çürütmeye çalışıyordu.

“İtalya'nın Birliği Üzerine” denemesinin en ilginç yanlarından biri, Mazzini'nin ulusal hareketi bölen federalizm lehinde ve aleyhinde sert tartışmalarla geçirdiği 28 yılın ardından bu esere geri dönmeyi tercih etmiş olmasıdır.¹⁶ Bu bakış açısı onun elini fazla rahatlatmış olamaz. Üniter ilke kesinlikle zafere ulaşmıştı ama bu zafer onun değer verdiği birçok şeyin feda edilmesi pahasına kazanılmıştı. 1861'de “yeniden doğan” İtalya'nın seçkinci tavrı onu ciddi bir hayal kırıklığına uğratmıştı. Cavour ve Piedmont'lu ılımlılar, halkın coşkusu için istismar edip gücün ve nüfuzun kendi ellerinde kalmasını sağlamışlar ve halkın inisiyatifinden ziyade diplomatik entrikalara güvenmişlerdi. Yine de Mazzini'nin burada sorguladığı şey üniter devletin kendisi değildi, insanlar ve yöntemleriydi.

Peki, Mazzini'nin federalizme itirazları nelerdi? Birincisi Mazzini cumhuriyetçiler arasında bile üniterciliğe verilen desteği aşındırmaya başlamış bir görüşün köklerine saldırıyordu. İtalya'da 1790'larda gerçekleştirilen Jakoben esintili deneyler hakkındaki yaygın görüş, bunların başarısızlığını, önerilerinin gerçekçi olmayıp soyut kalışına bağlıyordu.¹⁷ Haklar, yurttaşlık ve egemenlik dili, bu tür kavramlar hayata geçirilmeye çalışıldığında karşılaşılabilecek sorunlar neredeyse hiç dikkate alınmadan, pervasızca kullanılmıştı (en

¹⁶ Editörün giriş niteliğindeki yorumlarına bkz. Age. içinde, s. xiii-xvi; ve *Scritti politici*, 131-2. Federalizmin son dönem İtalyan siyasi düşüncesinde tartışmalı bir konu olmaya devam ettiğini göz önünde bulundurun. Bkz. Gianfranco Morra, *Breve storia del pensiero federalista* (Milan: Mondadori, 1993); Zeffiro Ciuffoletti, *Federalismo e regionalismo: Da Cattaneo alla Lega* (Bari: Laterza, 1994); ve Bruce Haddock, “The Crisis of the Italian State”, Robert Bideleux ve Richard Taylor (eds), *European Integration and Disintegration: East and West* içinde, (London: Routledge, 1996), 111-26.

¹⁷ Özellikle bkz. önceki sayfalardaki Cuoco tartışması, s. 34-9.

azından iddia buydu diyelim). Halk adına radikal reformlar yapılmıştı ama tıpkı 1799'da Napoli'de olduğu gibi, halk çoğu zaman bu reformlara, yerel uygulamaları ve kurumları savunarak tepki vermişti. Fransız hegemonyasının hüküm sürdüğü yıllarda sadece gerçekçi bulunmayan planlar, 1815'teki uzlaşmadan sonra artık tehlikeli ölçüde ütopyacı görünmeye başlamışlardı. 1820'lerdeki devrim girişiminin başarısızlığa uğramasıyla birlikte, İtalyan bölgelerinin koşullarına ve geleneklerine daha yakın bir siyasi öğretiyle özlem duyulmaya başladı. Federalizm –en azından bazı gözlemciler göre– buna uygunmuş gibi görünüyordu. Mazzini'nin taktiği federalist analizi tersyüz etmekte. Federalistler önerilerinin İtalyan toplumunun çokmerkezli [*polycentric*] yapısını yansıttığını iddia edebilirlerdi ama bu çokmerkezlilik, yerel gelişim örüntülerinin bir ürünü olmaktan ziyade İtalya'nın yabancı güçler tarafından içten parçalanmasının bir sonucuydu. Mazzini, "İtalya'nın üç yüz yıldan fazla bir süredir bölünmüş olduğu devletlerin, halkın duygularından ya da eğilimlerinden kendiliğinden ortaya çıkmadığını, diplomasi, yabancı işgali ve silah zoruyla yaratıldığını" ısrarla vurguluyordu.¹⁸ Federalistlerin çok övülen gerçekçiliği, aslında İtalyan tarihinin yanlış okunmasına dayanıyordu. Mazzini'ye göre, İtalyan tarihinin doğal eğilimi tamamen üniter bir yönde olagelmisti. Federalist öneriler eğer kabul edilirlse sadece yabancı kurumları ve uygulamaları güçlendirmeye hizmet edecekler ve geçmiş yüzyıllarda İtalya'yı çok zayıflatmış bölücü eğilimleri sürdürecektlerdi.¹⁹ Mazzini'nin üniterciliğin köklerine ilişkin taslağı modern tarihçilere muhtemelen etkileyici görünmeyecektir. Dante ve Machiavelli'nin siyasi özlemlerine atıfta bulunması

¹⁸ Mazzini, "Dell'unita italiana", 309.

¹⁹ Bkz. Age. 263. 1840'larda İtalya'da ılımlı federalist konumlanışın en ünlü ifadesi Vincenzo Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, 2 vols (Brussels: Meline-Cans, 1843). Tartışma için bkz. Bruce Haddock, "Political Union without Social Revolution: Vincenzo Gioberti's Primato", *Historical Journal*, 41 (1998): 705-23.

ikna edicidir ama üniterlik fikrini sürdürdüğü iddia edilen kurumsal gelişmeleri sıralarken daha sallantılı bir zeminde durur.²⁰ Nitekim Mazzini 9. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar komünlerin kapsamlı gelişimi, “geleneklerin ve alışkanlıkların ilerici uzlaşması”nın kanıtı olarak okur (s. 300). Daha doğal olarak temel bir siyasi ve kültürel çatlağın göstergesi olarak alınabilecek papalık ve imparatorluk arasındaki çatışma bile Mazzini tarafından birliğe giden yolda ayrılmaz bir adım olarak görülür; “İtalyanlar şu ya da bu standardın arkasında hizalanma ihtiyacı” hissediyorlardı (s. 300). Mazzini’nin ayrıntılı savının değeri ne olursa olsun (ki o da bu savın sınırlarının farkındaydı, “Fransız ve İtalyan polisinden zulmünden kaçarak evden eve dolaşırken” yazıyordu), “tarihimize bir filozof gözüyle bakan herkesin birlik eğiliminde üretken bir fikir, sorunlarımızın özünü keşfedeceği” konusunda ısrar ediyordu (s. 300-301). Mazzini belirli federalist iddiaları reddederken, reddiyesini tarihsel analize de dayandırıyor. Federalistler İtalya’yla ilgili önerilerini, kurumlaşmış federal devlet örnekleri üzerinden gerekçelendirmeye başlamışlardı. İsviçre ve ABD hem sivil özgürlükleri hem de bütünlüklü bir dış siyaseti güvence altına alan üniter devlete uygun alternatifler olarak gösterildi. Bununla beraber Mazzini, federal devletin doğası gereği sınır komşusu üniter devletler karşısında zayıf kalmaya mahkûm olduğunu ve federal devletlerin sahip olduğu özgürlüğün zorunlu olarak dar tabanlı olduğunu, siyasi, iktisadi ve toplumsal değişimlerin tehdidi altındaki aristokrasilerin çıkarlarını koruduğunu ısrarla vurgular.

Argümanını geniş bir yelpazeye yayıyordu. Kadim Yunan konfederasyonları, zor uluslararası durumlar karşısında ayrı siyasi birimlerin karşılıklı kırılganlıklarının farkına varmasıyla verilen tepkiler olarak ele alındı. Ancak konfederal kurumlar hiçbir zaman iç hırslara ve rekabetlere karşı koyacak ya da ya-

²⁰ Bkz. Mazzini, “Dell’unita italiana”, 266. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

bancı güçlerin ya da kurucu devletlerden birinin hâkimiyetini önleyecek kadar güçlü olmadı. Son kertede, Roma'nın yayılması karşısında Yunan federasyonları, “üniter bir güçle karşı karşıya kalan tüm federasyonların” zayıflığı vurgulayarak, güçsüz kaldıklarını kanıtladı (s. 280).

Bununla birlikte modern örnekler, eldeki siyasi görevle açıkça daha ilgiliydi. Özellikle İsviçre, federalist çevrelerde, “özellikle de üniter devletin cumhuriyetçi savunucularının ütopyacılığına karşı çıkanlar arasında” çok revaçtaydı (s. 282). İsviçre'nin tarafsızlığı, kendisini yabancı işgalinden uzak tutan Avrupa güç dengesini kullanma becerisi, farklı inançları, kurumları ve uygulamalarıyla nüfusunu oluşturan heterojen unsurlar, İsviçre'yi İtalyanlar için takip edilecek bir model olarak öne çıkarıyor gibiydi. Gerçekten de İsviçre'yi idealize etme yönünde açık bir eğilim vardı. Halkının “mutlu ve barışsever” olduğu, “gelenek ve alışkanlıklarının masumiyetini ve saflığını” koruduğu, daha geniş Avrupa dünyasının “hırslarından, kavgalarından ve yozlaşmasından” uzak olduğu görüldü (s. 282). Bununla beraber İsviçre gerçeği Mazzini için tam tersiydi. Sahip olabileceği sadelik ve masumiyet, federal kurumlarından ziyade “eğitim ve doğal yoksulluğa” atfedilmelidir (s. 282). İsviçre tarihinin derinlemesine incelenmesi, aslında masumiyetten başka her şeyi ortaya çıkarır. İsviçre'nin gelişimi, “dini hoşgörüsüzlüğün yol açtığı savaşlar ve iç katliamlar”la, rakip aristokrasiler arasındaki sinsi çatışmalar ve kantonların siyasalarını altüst eden yabancı güçlerin istikrarsızlaştırıcı etkisiyle damgalanmıştı (s. 282). Federalizm, yasalar çerçevesinde özgürlüğü garanti altına almak bir yana, aslında bölgesel ve sınıfsal düşmanlıklar arasında bir denge sağladı. “İsviçre'ye federasyondan atfedilebilecek tek sonuç, çeşitli kantonlardaki sivil gelişim eşitsizliğiydi; bu eşitsizlik, ülkede şimdi her zamankinden daha belirgin olan anlaşmazlık tohumlarını sürdürdü” (s. 284).

İsviçre'nin bir model olarak benimsenmesini daha da saçma kılan, ilk aşamada federal kurumları besleyen özgül koşul-

lardı. İsviçre yönetimini oluşturan kantonlar birliği, yerel seçkinlerin zor koşullarda çıkarlarını güvence altına almaya çalışmasıyla yüzyıllar içinde kademeli olarak gelişmişti. Öte yandan İtalyanlar, ortak inançlardan ve ortak bir gelecek anlayışından ilham alarak kendileri için bir ulus yaratmaya çabalıyordu. Bu nedenle, İsviçre'ye sadece koşullar tarafından dayatılan bir yolu izlemek delilik olurdu. "Olaylar İsviçre federasyonunu yarattı; bizim aramızda bu kaprisli bir irade eyleminden başka bir şey olamaz" (s. 285).

Birleşik Devletler Mazzini için oldukça farklı sorunlar ortaya attı. Federal sistemlere özgü olarak tanımladığı bazı sakıncalar ABD'de henüz kendini göstermemişti. Federalizm, tanımlanabilir bir aristokrasi ortaya çıkmadığı için, gerileyen bir aristokrasi için bir destek olarak görülemezdi. Federal bir anayasa da ABD'nin dış ilişkilerinde ciddi bir sorun yaratmazdı çünkü önemli rakipler henüz ortada yoktu. Bir mali aristokrasi kuşkusuz zamanla kendini kabul ettirecekti; ama genişleme için muazzam olanaklara sahip yeni bir ülkede, Eski Dünya'nın aristokrasilerinden kökten farklı bir biçim alabilirdi. ABD açıkça olağandışı koşullarda gelişti. Mazzini onun gücünü, direncini ya da potansiyel gücünü inkâr etmez. Ama Avrupalılar kendilerinden bu kadar uzak bir deneyimden ne tür dersler çıkarabilirdi? Mazzini bu konuda ısrarcıdır. "Her kim ABD örneğini özellikle İtalya'ya uygulamaya çalışırsa, her türlü benzetme yasasını ihlal eder, olmayan yerde tek tip koşullar görür, tarihi ve topografyayı unuttur" (s. 289).

İçinden çıkılmaz sorunlarından bıkan Avrupalılar için ABD'nin cazibesini anlamak gayet kolaydı. Ancak federal anayasanın bir bütün olarak ülkenin refahına olan katkısını tam olarak belirlemek için ciddi bir çaba sarf edilirse, avantaj dengesinin hiçbir şekilde tamamen olumlu değildir. Başlangıçta konfederal ya da federal bir düzenleme birbirinden yalıtılmış ve çarpıcı biçimde farklı koşullarda yaşayan ve çalışan yerleşimcilerin farklı kökenlerinin, geleneklerinin ve deneyimlerinin uygun bir yansıması olarak görülmüş olabilir;

ama federal bir sistem aynı zamanda farklılıkları sürdürmeye ve nifak tohumları ekmeye de hizmet etti. Mazzini 1833'te yazdığı bir yazıda, bir eyaletin birlikten ayrılma hakkının er ya da geç ciddi iç çatışmalara yol açma olasılığının çok yüksek olduğunu belirtti. ABD'de iç savaşın şiddetlendiği 1861 yılında eklediği bir dipnotta, ileri görüşlülüğünden dolayı kendini tebrik edebileceğini hissetti (bkz. s. 291). Mazzini'ye göre, daha büyük toplumsal grupların karşılıklı ilişkilerinin hâkim olduğu bir çağda giderek artan ilgisizliği federalizmin aleyhineydi. Mazzini, gelişmiş haliyle federal kuramı, öncelikli vurgunun potansiyel olarak zalim yönetime karşı bireysel hakların savunulmasına yapıldığı, bireycilik çağının tipik bir ürünü olarak gördü (bkz. s. 266-7). Bununla beraber mutlak monarkların yol açtığı yıkımı önlemek için tasarlanan anayasal usuller, halk siyaseti çağında pek bir anlam ifade etmedi. Rousseau'nun daha önce gözlemlediği gibi, halkı kendine karşı savunmaya çalışmak beyhudeydi.²¹ Mazzini'nin kaygısı halkı ortak bir dava için harekete geçirmekti, farklı grupları birbirinden ayıracak usul engelleri koymak değil. İtalya'da yüzeysel bir gözlemci için çok açık olan bölünmeler (ona göre) federalizmle daha da güçlenecekti. Mazzini İtalyanları geçmişe değil geleceğe bakmaya çağırdı. Federalizm başka bağlamlarda bir amaca hizmet etmişti. Şimdi birincil gereksinim, İtalyanları bölen çıkar çatışmaları yerine onları birbirine bağlayan bağlara odaklanarak ulusal ilkeyi yürekten benimsemekti. Ulus kimliği İtalyan tarihine içkindi. Ama siyasi dışavurum olmaksızın, bölgesel ve iktisadi rekabetlerle üzeri örtülmüş, bodur bir yaşam sürecekti. Ama ulusun yeniden canlandırılması hayati bir biçimde devletin biçimine bağlıydı. İtalyanlar ya federal bir devlette bölgesel iktidarın kurumsallaşmış dengesine uyum sağlamaya çalışacak ya da ulusal ilke etrafında giderek daha fazla dönmeye mahkûm

²¹ Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, çev. Maurice Cranston (Harmonds- worth: Penguin Books, 1968), 62-4.

bir dünyada daha parlak bir gelecek peşinde koşacaktı. Mazzini hem ahlaki hem de tarihi zeminde, üniter devlete bir alternatif göremedi. Mazzini'nin ne devleti betimleyişinde ne de daha geniş milliyetçiliğinde özgün olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Daha önceki "kültürel" milliyetçilerin varsayımlarının çoğunu paylaştı. Bir ulusun eşsiz misyonuna dair anlayışı, Herder'in erken dönem yazılarında ifade edilen ve evrensel yargı ölçütlerinin, her biri kendinde eşsiz bir değere sahip olan bir dizi bakış açısı lehine reddedildiği görüşlerle büyük ölçüde uyumludur. Elbette Mazzini, Herder'in geniş sempatisine erişemedi. Daha ziyade, tarihsel gelişimin geniş kapsamıyla meşgul olması, daha küçük ulusları hesap dışı bıraktı. Fransızlar Devrimi'yle bireycilik çağını sona erdirmek misyonlarını yerine getirmişlerdi; İtalyanlar yeni bir ulusal uyum çağını başlatmaya yazgılıydı ama daha küçük uluslar kendilerini daha geniş bölgesel gruplaşmalar içinde yutulmuş bulabilirlerdi. Mazzini 1857'de, Avrupa'nın siyasi haritasında Avusturya'ya, çeşitli Slav uluslarına, Hollanda'ya, Belçika'ya ya da İrlanda'ya yer olmadığını yazdı.²² Ama elbette bu tür bir görüş darlığı milliyetçiler arasında nadir görülen bir durum değildi. Radikal kimliği kusursuz olan Michelet bile Fransız halkını, uygarlaştırma misyonunun fazlasıyla özgül bir imgesi etrafında seferber etmeye çalıştı.²³ Mazzini, Michelet'den sadece hangi ulusun vaktinin geldiği konusunda ayrılıyordu. Mazzini de Romantik tarihsel ve siyasi düşüncesinin ortak özelliği olan toplulukçu varsayımları da benimsemişti.²⁴ Siyasi yelpazenin dört bir yanındaki düşünürler Aydınlanma bireyciliğini, insanları maddi çıkar hesaplayıcılarına indirgeyerek, dar ve kısıtlayıcı olarak görmeye başlamıştı. Gerçekten

²² Bkz. Denis Mack Smith (ed.), *Il Risorgimento italiano* (Bari: Laterza, 1987), 422; Giuseppe Mazzini, *Scritti editi ed inediti*, lviii.42-4; ve E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 31-2.

²³ Bkz. Jules Michelet, *The People*, ed. J. P. McKay (Urbana: University of Illinois Press, 1973).

²⁴ Bkz. Bruce Haddock, *An Introduction to Historical Thought*, 90-105.

de topluluğa karşı görev, özveri, uyum ve işbirliğine yaptığı vurguyla Mazzini'nin dili, başka koşullarda onu muhafazakâr eğilimli bir adam olarak damgalardı. Dönemin liberal ve sosyalist öğretilerdeki rekabet ve çatışma vurgusu ona toplulukların refahı önünde büyük bir engel olarak görüldü; ve bireyi devlete tabi kılacak kadar ileri gitmemiş olsa da, ortak bir girişimde işbirliğinin üstün ahlaki değerine olan inancında asla tereddüt etmedi. Mazzini'yi radikal kılan, topluluğun gelişime yapay kısıtlamalar getirildiği takdirde, topluluk değerlerinin gelişemeyeceği konusundaki ısrarıydı. Yabancıların yönetimi ya da tahakkümü İtalya'daki kurumsal ilişkilerin doğal örüntüsünü bozmuş, otorite konumları yabancı siyasi himayeye bağlı olan yerel seçkinlerin ortaya çıkmasına yol açmış, grupları ve bireyleri bölgeler içinde birbirlerine, bölgeleri de daha geniş bağlamda birbirlerine düşürmüştü. Mazzini'nin amacı, İtalyanların yurttaşlarına karşı yükümlülüklerinin ve onlara bağımlılıklarının bilincinde olarak belirli rolleri yerine getirmelerini sağlayarak doğal olarak elde edilmesi gereken işlevsel uyumu yeniden tesis etmektir. Böylece sadece gelecekteki iktisadi, toplumsal ve kültürel ilerleme garanti altına alınmakla kalmayacak, aynı zamanda ulusal kimlik bilinci siyasi odak noktasına getirilerek keskinleştirilecekti.

Ama Mazzini'nin milliyetçiliği hiçbir zaman dar kapsamlı bir İtalyan milliyetçiliği olmadı. Edebiyat eleştirisi alanındaki ilk denemelerinde İtalyan yazarların Avrupa izleklerini özümsemeleri ve bunlara yanıt vermeleri gerektiğini vurguladı ama bunu yaparken İtalyanların Avrupa kültürüne yaptıkları özgün katkıları küçümsemedi.²⁵ 1830'larda siyasi alanda da benzer bir tutum benimsedi. İtalyan ulusal devriminin Avrupa'daki daha geniş etkilerinin her zaman farkında oldu. Gerçekten de İtalyan mücadelesi onun için, hanedan ve imparatorluk rekabetleri yüzünden gelişimleri sekteye uğramış diğer Avrupa uluslarının kurtuluşuna giden yolda atılmış ilk adımdan

²⁵ Bkz. Mazzini, "D'una letteratura europea".

başka bir şey değildi. Mazzini kendisini sadece İtalya'daki baskıcı yabancı yönetime karşı değil, aynı zamanda yanlış anlaşılan devrim ve kurtuluş kavramsallaştırmalarına karşı da bir mücadele içinde hissetti. Eski tarz devrimciler hâlâ esasen Fransız Aydınlanması'nın Avrupa düşünüşüne miras bıraktığı kozmopolit kategorilerde düşünüyordu. Fakat Mazzini'ye göre bu zihin yapısı Fransız devrimci döneminde doruk noktasına ulaşmış ve yeni yüzyılın taleplerine yanıt vermekten aciz olduğunu kanıtlamıştı. Mazzini'nin aradığı, merkezine bireysel haklardan ziyade kolektif hedefleri koyacak devrimci bir hareketti. Halk milliyetçiliği onun fikirleri için mükemmel bir araçtı ve Mazzini'ye göre, "yüzyıla adını vermeye" yazgılıydı.²⁶ Mazzini'nin daha geniş Avrupa milliyetçiliğine yönelik ilk örgütsel girişimi 1834'te *Genç Avrupa*'nın kurulmasıyla gerçekleşti. *Genç Avrupa*'yı özellikle Genç İtalya'ya kardeş bir hareket olarak tasarlamıştı. Yine de en başından beri pratik etkinliği konusunda hiçbir yanılsama içinde değildi. Nitekim bu örgüt Savoy ve Lyon'daki ayaklanma girişimlerinin başarısızlığına tepki olarak kurulmuştu. 1834'te Avrupa ölçeğinde devrimci faaliyetler düzenlemek için ciddi bir olasılık yoktu. Mazzini bunun yerine *Genç Avrupa*'yı devrimci hareket için alternatif bir odak olarak gördü. Ne var ki *Genç Avrupa*, fikirlerin yayılması için bir forum olarak bile çok sınırlı bir varoluşa sahipti. Mazzini'nin kendisiyle o kadar yakından özdeşleşmişti ki devrimci rakipleri bu örgüte ancak derin bir şüpheyle bakabilirdi. Hareketin ölü doğduğu söylenebilirdi. Ama Mazzini'nin milliyetçiliğinin ayırt edici karakterinin bir göstergesi olarak önemini korur.

Genç Avrupa, Mazzini'nin düşüncelerindeki uluslararası boyutun altını çiziyordu. Uzak bir gelecekte Avrupa uluslarından oluşan federal bir cumhuriyet tahayyül etti. Her ulus yabancı egemenliğinden kurtulacak ve bundan böyle komşu-

²⁶ Giuseppe Mazzini, *Note autobiografiche*, ed. Mario Menghini (Florence: Le Monnier, 1943),

larıyla barış içinde işbirliği yapabilecekti. Bir ulus kendi siyasi kurumlarına sahip olduktan sonra, artık kendini savunmaya gereksinim duymayacaktı. *Ancien régime* siyasetinin takınıları olan iç güvenlik ve savaş, krallarla birlikte sahneden silinecekti. Mazzini'nin resmettiği, her ulusun kendine özgü bir katkıda bulunduğu hoş bir uyumdur. Bir ulusun, tıpkı bir birey gibi, “yerine getirmesi gereken özel bir misyonu” vardır; ve bu misyonu yerine getirirken “insanlığın genel misyonuna zorunlu olarak bir katkıda bulunur”.²⁷ İtalya böylece kendini gelişen uluslararası durumda çok önemli bir konumda buldu. Avusturya'ya meydan okuması, modası geçmiş imparatorluk yapısında ilk gediği açacak ve diğer ulusların Avrupa siyasi sahnesine çıkmasını sağlayacaktı. Mazzini'nin pratikteki başarıları sınırlıydı. Nitekim Savoy ve Napoli'de 1833-34'te planlanan ayaklanmalar başarısızlığa uğradı; 1837'den sonra Napoli Krallığı'nda 1844'te Bandiera Kardeşlerin başarısızlığıyla sonuçlanan çeşitli ayaklanmalar kolayca bastırıldı.²⁸ Birçok şüpheli gözlemciye göre Mazzini idealist gençleri, neredeyse kesinlikle hayatlarına mal olacak gözükara seferlere çıkmaya teşvik etmişti. Ama başarısızlığın bile bir propaganda değeri vardır. Mazzini yetkililerin *bete noire*'ı [lanetlediği kişi] hâline geldi. Onun esinlediği ayaklanmalar geçmişe bakıldığında acınası görünse de göz ardı edilemeyecek cinstendi. 1820-21'de Milano ve Napoli'de yönetimler geçici olarak devrildi ve hiçbir yönetim yerel bir kıvılcımın daha geniş bir yangını ateşlemeyeceğinden emin değildi. Süreç 1848'deki muazzam olaylarla doruğa ulaştı ve tüm Avrupa'da düzeni tehdit etmeye başladı. Uzun vadeli siyasi bakış açısından daha da önemli olan, Mazzini'nin İtalyan militanları ulusal siyasi kategorilerle düşünmeye zorlamasıydı. Kent ya da bölgeye

²⁷ Giuseppe Mazzini, “Atto di fratellanza della Giovine Europa”, *içinde* onun *Scritti politici*, 373-4.

²⁸ Bkz. Giorgio Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, 11 vols (Milan: Feltrinelli, 1956-86), ii.224-42 ve 371-84; ve Mazzini, *Note autobiografiche*, 248-50 ve 261. Mazzini'nin aslında Bandiera kardeşlerin seferine karşı çıktığını belirttim.

olan geleneksel bağılıklar, Mazzini'nin çağrıştırdığı cesur yeni dünyada anakronik görünmeye başlamıştı. Mazzini'nin taktikleri statükoyu sarsmak için çok az şey yapmış olabilir ama propagandası siyasi yelpazede kalıcı bir etki yaratmıştı. Mazzini ideolojik bir oydaşma yaratmaktan çok uzaktı. Radikal çevrelerde bile onun saikleri ve yöntemleri konusunda yaygın bir huzursuzluk vardı. Onu emperyalizme duyduğu nefreti paylaştan meslektaşlarından en fazla ayıran nokta, İtalya için siyasi bağımsızlığı kendi başına bir amaç olarak görmesiydi. Federalistlerin ve ılımlı anayasacıların İtalya'yı yabancıların egemenliğinden kurtarmayı diğer değerleri (özgürlük, adalet, iktisadi ve kültürel yenilenme) güvence altına almanın bir aracı olarak gördükleri yerde, Mazzini bir dizi sorunu çözümsüz bırakan bir yenilenme sürecinde belirleyici etmen olarak bir İtalyan devletinin kurulmasına odaklanmıştı. İktisadi büyümenin nasıl sağlanacağı ya da yerel, bölgesel ve ulusal iktidarlar arasındaki ilişkiye dair can sıkıcı sorular hakkında çok az şey söylemişti. Mazzini İtalya'nın sorunlarına tamamen siyasi bir "çözüm" öneriyordu; üniter bir planın farklı iktisadi, toplumsal ve kültürel uygulamalara dayatılması hâlinde karşılaşılabilecek zorlukların ya çok az farkındaydı ya da hiç farkında değildi. Bununla beraber vurgulanması gereken nokta, Mazzini'nin ılımlı anayasacıların sınırlı sınıf çıkarlarına dair kuşkularını paylaştan radikal-lerin, ulusal bağımsızlığı yine de daha kuşatıcı iktisadi ve toplumsal konularla ilişkili olarak değerlendirilmesi gereken sorunlu bir araç olarak görmeleriydi. Ulusal bağımsızlığın kazanılmasının İtalyanlar için ne ölçüde bir ilerleme teşkil edeceği, bu bağımsızlığın hangi koşullarda elde edildiğine bağlı olacaktı. Mazzini'nin demokratik kimliğinden kimsenin kuşkusu yoktur. Söz konusu olan, halk aracılığıyla kullanılan iktidara şüpheyile yaklaşılmaması gerektiği yönündeki varsayımdır. Bir demokraside iktidarın kötüye kullanılması daha az olası olabilir ama kötüye kullanılamayacağını varsaymak kesinlikle aşırı iyimserlik olacaktır. İnsanın gelişmesi, özgül

(emperyal) kısıtlamaların kaldırılmasıyla garanti altına alınmaz; ne de herhangi bir bağlamda devam eden keyfi, sonunda güç kullanarak çözülmesi gerekebilecek inatçı zorluklardan azadedir. Hayati önemi haiz sorun, yetkinin uygun şekilde kullanılmasıdır. Anayasal usulün ikamesi yoktur. Mazzini'nin siyasi düşüncesinin kalbindeki kararsızlık, milliyetçilik kuramındaki bir ikilemi vurgular. Ulusların kendi kaderini tayin etme hakkı savunulduğunda, genellikle şu ya da bu türden sonuçların ortaya çıkması beklenir. 19. yüzyılın liberallerinin çoğu, emperyalizmi hakların gerçekleşmesinin önündeki temel engel olarak görüyordu. Emperyal yönetime karşı çıktıklarında, bunun nedeni hakları ciddiye almalarıydı. Bir liberal, topluluk ne isterse istesin, kendi kaderini tayin etme hakkının kendi başına bir amaç olduğunu iddia edemezdi. Ama Mazzini'nin yazılarında kaçındığı ikilem işte tam da buydu. Liberal bir milliyetçiliği savunmak bir yana, Mazzini basitçe demokratik bir ulusun kendini aşmayacağını varsayıyordu. 20. yüzyılın siyasi popülizminin acıklı tarihi, bu varsayımın ne kadar tehlikeli olabileceğini dünyaya gösterecekti. Milliyetçilik, emperyal yönetimin meydan okumasına yanıt olarak bir kurtuluş hareketi görünümüne bürünmüştü. Bununla birlikte siyasi bir hareket olarak, doğrudan demokrasi için radikal iddialardan otoriteryenliğin en uç biçimlerinin savunulmasına kadar uzanan çeşitli konumlanışları benimsedi. Bu esneklik elbette hareketin cazibesi için çok önemliydi. Milliyetçiler, ideolojik ya da anayasal farklılıklarını bir kenara bırakarak, kendi dilsel ya da kültürel kimliklerine sahip toplulukların siyasi bir sese sahip olması gerektiği iddiasına ortak bir bağlılık duyabildiler. Burada kurumsallaşmış yetkililer için hayal kırıklığına uğraticı olasılıklar söz konusuydu. Ulusun bir simgesi olarak devletle özdeşleşme yoluyla, halkın yönetime katılımının gerçek bir uzantısı olmaksızın bir siyasi katılım duygusu elde edilebilirdi. Milliyetçilik böylece kendi kaynaklarından, bir kurtuluş ideolojisinden baskıcı bir devletin resmi öğretisine doğru kayda değer bir dönüşüm yaratabilirdi.

Gerçekten de milliyetçilik tarihinin her zaman karanlık bir tarafı olageldi. Örneğin 19. yüzyılın hemen başlarında yazan Fichte, ulusu öylesine dışlayıcı terimlerle ele alıyordu ki ulusal bir devlet hak iddialarını yalnızca diğer devletlere karşı değil, kendi halkına karşı da gerekçelendirebilirdi. Ortak bir dili konuşan insanlar arasındaki bağ, kendilerini gerçekleştirmeleri için o kadar hayati görülüyordu ki hiçbir şeyin onları ortak amaçlarından uzaklaştırmasına izin verilemezdi. Fichte, *Kapalı Ticaret Devleti* (1800) adlı eserinde bireyin en asil niteliklerinin ancak hayat tarzının tüm yönlerini denetleyen bir devlette gelişebileceğini savunurken, *Alman Ulusuna Söylev* (1807-8) adlı eserinde de dil temelli bir topluluğun diğerine uyum sağlamasını şiddetle reddediyordu.²⁹ Bunlar, yüzyılın ilerleyen dönemlerinde Toplumsal Darwinizmin de etkisiyle en saldırgan siyasaların gerekçesi olabilecek fikirlerdi. Kendi çıkarlarını ve zaman zaman da hayatlarını, ortak bir iyinin peşinde koşmaya tabi kılan bireylerle birlikte, milletler, birbirleriyle rekabet içinde ahlaki ve siyasi enerjilerini en üst düzeye çıkarırken resmedilebilirdi. Devletin çıkarları bir kez ulusun gereksinimleriyle özdeşleştirildiğinde, her biri enerjileri için siyasi bir çıkış noktası bulan çeşitli uluslardan oluşan bir dünya görüşünden, bir ulusun kendisini diğer uluslara karşı savunmakta haklı olduğu bir dünya görüşüne geçmek sadece küçük bir adımdı. Mazzini'nin uluslararası uyum ve işbirliği için bir reçete olarak tasarladığı fikirler, emperyal maceralar ve savaş için bir bahaneye dönüştürülebilirdi.

²⁹ Bkz. J. G. Fichte, "The Closed Commercial State", *içinde* Hans Reiss (ed.), *The Political Thought of the German Romantics* (Oxford: Blackwell, 1955), 86-102; ve J. G. Fichte, *Addresses to the German Nation*, çev. R. E. Jones ve G. H. Turnbull (Chicago: Open Court Publishing Company, 1922).

5 ÖZGÜRLÜK

Milliyetçilik, 19. yüzyılın ortalarında Avrupa’da liberal siyasi fikirleri ve uygulamaları tehdit eden bir dizi unsurdan yalnızca biriydi. Özellikle Kıta Avrupası’nın liberalleri, otoriter bir devletin anayasacılık ilkesine yönelttiği tehdidin tamamen farkında olsalar da radikal entelektüeller ile Paris ayakta-kımının şer ittifakının bir siyasi reform hareketinin devrime dönüşmesine yol açabileceğini unutmamışlardı. Her şeyden önce korktukları, siyasi özgürlüğün, devleti radikal bir toplumsal ve iktisadi dönüşüm programının başına getirme girişimlerine dayanamayacağıydı. Siyasi ihtiraslarının sınırlarını büyük ölçüde toplumda hâkim olan dengeyi koruma kaygısı belirliyordu.

Devletin aşırı güçlenmesi 1830’larda özgürlüğe yönelik açık bir tehditti. Ekonomide ve toplumda, bireyci kültürü kaynağında zayıflatmakla tehdit eden daha incelikli güçler de iş başındaydı. Liberaller, sanayi ve ticaretin gelişmekte olan bir kitle toplumunun taleplerine uyarlanmasının standartların düzleşmesine yol açacağından, enerji ve inisiyatifi boğacağından ve sıkıcı, bürokratik bir zihniyeti teşvik edeceğinden korkuyorlardı. Anayasal güvencelerin bu düzendeki ikilemlerle başa çıkmada sınırlı bir etkisinin ve değerinin olduğu açıktı. Sorunun bir parçası da insanların tüm zorluklarının çözümünü devlette aramaya başlamalarıydı. Oysa devlete ve onun hantal aygıtlarına güvenmek, birçoklarına uzun vadede siyasi özgürlükten ödün vermek gibi görünüyordu. Liberalizmin geleceğiyle ilgili öngörüler cesaret verici değildi. Örneğin Alexis de Tocqueville, ufuk açıcı eseri *Amerika’da Demokrasi*’de (ilk cildi 1835, ikinci cildi 1840 yayımlanmıştır) yakın tarihin sey-

rini incelerken, eşitlik ilkesinin özgürlük pahasına amansızca ilerlediğini görmüştü.¹ Ona göre geçmişte siyasi özgürlük, toplum içindeki güçlerin dengesiyle güvence altına alınmıştı, toplumdaki çıkar odakları (aristokrasi, kilise, belediyeler vb.) merkezi otoritenin tecavüzlerine karşı siper oluşturagelmmişti. Tocqueville'in modern toplumlarda işleyen gerçek iktidar ilişkileri hakkında fazla iyimser bir görüşe sahip olduğundan kuşku yoktur. Nitekim “birkaç tebaanın gücü”nün “kralın tiranlığına aşılmaz engeller” oluşturduğunu, “halk tarafından neredeyse ilah gözüyle bakılan” kralların statülerini ve otoritelerini güvende gördükleri için “güçlerini kötüye kullanmaya” tenezzül etmeyeceklerini ifade ediyordu (s. 17). Tocqueville bir zamanlar hangi sorunlar yaşanmış olursa olsun modern zamanlarda bir dizi unsurun hiyerarşiyi, rütbeyi ve ayrıcalığı aşındırdığı konusunda sarihti. Avrupa'nın daha geniş bağlamında bakıldığında Protestan Reformu eşitlikçiliğe dinen cevaz veriyordu. 18. yüzyılın sonlarından itibaren sanayide ve ticarete meydana gelen dönüşüm ise burjuvazinin eşitlikçi *ethos*'unu toplumda baskın hâle getirmişti. Tocqueville'in bu gelişmelere bakışı her zaman ikircikli oldu. Aristokrat bir ailenin çocuğu olarak, rahat ve hâlimden memnun olduğu bir toplumu paramparça eden saygı ve güven erozyonunu şiddetli biçimde hissediyordu. Yine de *ancien régime*'in kurumlarını, uygulamalarını ve değerlerini geri getirme girişimlerine yakınlık duymuyordu. Eşitlikçiliği modern koşullarda karşı konulmaz bir toplumsal ve kültürel güç olarak görüyordu. “Toplumsal koşullarda eşitliğin tedricen ortaya çıkışını”, “evrensel” nitelikli ve her türlü “insan müdahalesinin” ötesinde yer alan “ilahi bir hakikat” olarak tarif ediyordu (s. 15). Onu rahatsız eden şey eşitlikçi değerlerin toplumda rağbet görmesi değil, bu değerlerin siyasi sonuçlarıydı. Fransa'da

¹ Bkz. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America and Two Essays on America*, çev. Gerald E. Bevan (London: Penguin Books, 2003). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

1789'da gerçekleşen halk devrimi, istismara açık oldukları kuşku götürmeyen ama yine de merkezi otoriteyi bir dereceye kadar denetim altında tutmayı başarabilmiş kurumları silip süpürmüştü. Peki, tüm yurttaşların eşit haklara sahip olduğu bir kez ilan edildikten sonra, hangi ahlaki, siyasi ya da anayasal ilke çoğunluğun kolektif gücüne karşı koyabilirdi? Halk kolektif olarak egemen bir organ sayılırsa onlara etkili biçimde karşı çıkmak nasıl mümkün olurdu? Halk kolektif olarak hem yasama hem de yürütme gücüne sahipse halkın taşkınlıklarını denetleyecek hiçbir şey de yok demekti. İşte bu, Hegel'i *Hukuk Felsefesi*'nde en fazla rahatsız ve meşgul eden sorundu (bkz. yukarıda, s. 83-107). Tocqueville bunu, demokrasinin "şehirlerimiz sokaklarında kaderlerine terk edilen ve toplumumuzun sadece ahlaksız ve sefil yanlarını öğrenen" çocuklar gibi "ilkel içgüdülerinin insafına terk edilmesi" olarak tanımlıyordu (s. 16). Bu, aslında, "demokrasinin kusurlarını azaltacak ya da doğal avantajlarını geliştirecek hiçbir şeyin olmaması"na varıyordu (s. 17). Gericilerin bu ikileme verdikleri yanıt –sanki modern dünyaya karşı çıkmak beyhude bir çaba değilmiş gibi– demokratik devrimi reddetmekti. Tocqueville'in duruşu ise çok daha incelikliydi. Kuramcılar ve palazlanan siyasetçiler sınıfı, demokratik ilkelerin altını oymadan demokratik siyasetin etkisini dizginleyebilecek deneyimlerden ders çıkarmalıydılar. Kısacası, "tamamen yeni bir dünya için" "yeni bir siyaset bilimi" gerekliydi (s. 16). Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* adlı çalışması, günümüzde klasik eserlerin arasına girmiş olsa da siyaset felsefesi kanonundaki metinlerin çoğundan farklıdır. Biçimsel siyasi akıl yürütmelerden kaçınır ve savını bunun yerine siyasi, toplumsal ve kültürel olguları yakından gözlemleyerek geliştirir. Hatta aslına bakılırsa, aceleyle soyutlamalar ve genellemeler yapmanın ayartıcılığından her ne pahasına olursa olsun kaçınılması gerektiği bu metin boyunca sürekli vurgulanmaktadır. Yine de siyasi bir gündemi vardır ve kitaptaki sava yöne veren odur: Toplumsal koşulların eşitlenmesi kaçınılmazsa, Fransız

Devrimi'nden sonra ortaya çıkan siyaset yapma tarzlarının belirgin bir özelliği olan yönetimi ve siyaseti merkezileştirme eğilimi karşısında Avrupa'nın siyasi kültürleri siyasi özgürlüğe bağlılıklarını nasıl devam ettirebilirler? Tocqueville'in ABD'ye ilgi duymasının nedeni, devrimin orada hem özgürlüğün hem de eşitliğin gelişip serpilmesini sağlayan bir rejimi doğurmuş olmasıydı. O hâlde Avrupalıların uzlaşmaz saydıkları siyasi değerleri uzlaştırmayı ABD nasıl başarmıştı? Tocqueville, kuramın tek başına bu muammayı çözemeyeceği konusunda açıktı. Mantıklı siyasi sonuçlar çıkarılabilmesi için demokrasinin önce pratikte yakından gözlemlenmesi gerekiyordu.

Bu itibarla Tocqueville, 1831-32 yıllarında ülkedeki hapsehane sistemini incelemek üzere ABD'ye yaptığı resmi ziyareti, Avrupa'nın siyasi kültürlerinin başarısızlığa uğradığı yerlerde açıkça başarılı olan demokratik bir kültürün ayrıntılı değişikliklerini ve gelişimini haritalandırmak için bir fırsat olarak kullanacaktı. Her yerde eşitlik ilkesini kabul etmeye meyilli olan toplumsal devrimi hiçbir şey durduramazdı. Bu nedenle Avrupalılar, Avrupa'daki demokratik deneyimleri çirkinleştiren siyasi zorbalık olmadan bu devrimin faydalarının nasıl elde edilebileceğini kendilerine sormak zorundaydılar. Tocqueville, Avrupalıların ABD'lilerin siyasi deneyimini basitçe ödünc alamayacaklarını açıkça ifade ediyordu. Siyasi fikirlerin ve yeniliklerin etkisini ancak kültürler bir çerçeveye oturtup biçimlendirebilirdi ve bu da ancak ayrıntılı gözlemlerle fark ve teşhis edilebilirdi. Avrupalılar kendilerini bekleyen demokratik devrimden kaçamazlardı ama en azından demokrasinin ABD'nin kendine özgü koşullarında nasıl tıkr tıkr işlediğini anlayabilirlerdi. Tocqueville hiçbir "hukuk sistemi"nin "mutlak anlamda kusursuz" olamayacağına inanıyordu (s. 23). Avrupalılar "demokratik" tiranlık ile arsız bir otoriterlik arasında gidip gelen bir gelecekte kaçınmak istiyorlarsa –ki aslında Tocqueville'in ta kendisi de pratikte nelerin başarılabileceği konusunda son derece kötümserdi– en azından serpilmekte olan bir demokraside geleneklerin, yasaların ve

koşulların karmaşık karşılıklı bağımlılığını kavramaları şarttı. Bu bilgiden siyasi anlamda ne çıkaracakları ise onların kendi siyasi kültürlerinin kaynaklarına bağlı olacaktı. Dolayısıyla yapıcı bir düşünömselliğin gerekli şartı, farklı bir siyasi bakış açısının olanaklarının anlaşılmasıydı. Tocqueville'in kaygıları derinlere kök salmıştı. Arka planda yer alan siyasi kültüre yaptığı vurgu, yerel sorunlara kısa vadeli çözümler getirme olasılığını ortadan kaldırıyordu. Fakat liberallerin modern dünyaya ve onun tüm eserlerine yazıkklanmasının nafile olacağı konusunda da sarihti. Kurumsal ve siyasi girişimlerin bir bağlamdan diğetine doğrudan uygulanabilirliğinden kuşku duymasına rağmen, ABD deneyiminden siyasi dersler damıtma görevini bizzat üstlenmişti. ABD'nin bariz siyasi başarısı, Tocqueville'in kuşağındaki liberallerin belli başlı varsayımlarından bazılarına düpedüz meydan okuyordu. Bundan böyle eşitlik yoluna baş koymanın illa özgürlükten feragat etmeyi gerektireceği varsayılamazdı. ABD yurttaşları, siyasi tiranlığın en ufak bir izini dahi taşımayan eşitlikçi bir toplum kurmuşlardı. En azından bu, düşünmek için bir fırsattı. Tocqueville bu başarının büyük bir kısmını ABD'nin kökenlerine başvurarak açıklıyordu. Kıtanın uzak sömürge statüsünde olması yerleşimcileri işlerinin günlük yönetiminde kendi kaynaklarına güvenmeye zorlamıştı. Kurumlaşmış bir sınıf yapısı ya da “doğal” aristokrasisi de olmadığından, birbirine yabancı gruplar hayatta kalabilmek için kendi aralarında toplumsal işbirliği düzenleri oluşturmak zorundaydılar. Bu koşullar altında, zorunluluk gerçekten de icadın anası olduğunu kanıtlamıştı; tabandan demokrasi, hayatta kalıp gelişecek şekilde yeni dünyada kusursuz biçimde uyum sağlamıştı.

Yerleşimcilerin Püriten kökenleri de karşılıklılıkla terbiye edilmiş bir özgüven kültürünü beslemişti. Tocqueville, “her insanın kendi çıkarlarının en iyi yargıcı olduğu ve kendi özel gereksinimlerini en iyi şekilde karşılayabileceği” varsayılan New England kasabalarının kültüründen özellikle etkilenmişti (s. 97). Yönetim bu sayede büyük ölçüde merkezsizleştirilmiş

bir yapıya bürünmüştü. Bu da doğal olarak, yurttaşların büyük çoğunluğunun bu tür merkezsizleştirilmiş usullerin ancak hukukun üstünlüğüne titizlikle saygı gösterilmesi hâlinde verimli biçimde işleyebileceğini kabul etmesine izin vermişti. Bu nedenle yasallık kültürü sadece arzu edilen bir şey olarak görülmekle kalmamış, aynı zamanda yurttaşlar arasındaki günlük ilişkilerde de kararlılıkla desteklenmişti. ABD'nin siyasi kültürünün gücünü takdir etmek, resmi siyasi analizden çok daha fazlasını barındırıyordu. Tocqueville ayrıntıları fark eden keskin gözlere sahipti: (diğer birçok şeyin yanı sıra) “hakiki bir demokratik ilerleme kavramı” için temel bir yapıtaşı olarak kadınların erkeklerle ahlaki ve entelektüel eşitliğini, “insan türünün haysiyeti için şart” olarak çalışmaya duyulan saygıyı ve “Amerikan felsefi yöntemi” anlamına gelen yargı sorunlarına pragmatik bir yaklaşımı vurguladı (s. 700, 640, 493). Bu düzendeki konuların kullanıma hazır bir biçimde değiştirilmesi en iddialı yasamanın bile ötesindeydi. Ama Tocqueville'in analizine göre, burada Avrupalıların faydalanabileceği dersler de vardı. Özellikle federal anayasaya ilişkin tasviri, çağdaşlarına ABD'nin siyasi kurumlarının işleyişine dair eşi benzeri görülmemiş bir kavrayış kazandırdı (s. 130-200). Avrupalıların yeni kurulan devletlerin hangi siyasi biçime sahip olması gerektiğini sorgulamaya başladıkları bir dönemde, önlerinde ilk kez federal kuramın uygulanışının detaylı bir anlatımı vardı. Avrupalı liberallerin halkın yönetime katılımı konusunda hâlâ şüpheci oldukları bir dönemde, Tocqueville ulusal, eyalet ve yerel düzeylerde geniş tabanlı katılımın siyasi hayata, aşırılıkçı maceracıları uzak tutan muazzam bir sağlamlık kazandırdığı konusunda ısrar ediyordu. Yönetimin kendisi o kadar merkezsizleşmişti ki tek bir iktidar ve etki odağının ortaya çıkma riski çok azdı. Yasama, yürütme ve yargı rolleri arasında belirgin ayrımların yapılması, yurttaşları –zorunlu olarak– karmaşık koşullarda uzlaşmaya dayalı işbirliği yolları aramaya itmişti. Tocqueville, ABD'nin siyasi kültürünün en iyi özelliklerini alıp

Avrupa’da hüküm süren çok farklı duruma seçici bir şekilde uygulayarak Avrupa liberalizmini yeniden canlandırmanın olanaklı olmadığına farkındaydı. İçinde bulundukları şartlar Avrupa devletlerine komşularını potansiyel düşmanları olarak görmeyi öğretmişti. Bu devletlerin ideolojileri ya da değerleri ne olursa olsun savaş (ya da savaş tehdidi), onların siyasi ve idari gündemlerini yönlendiriyordu. Bu istikrarsız koşullarda verimlilik, yetkilerin merkezde toplanıp yürütme makamlarına krizlere yanıt vermeleri için geniş takdir yetkisinin tanınmasını gerektiriyordu. Herkesin eşitliğini ve kalıtsal statü ya da ayrıcalıkların önemsizliğini vurgulayan doğal haklar öğretisinin ortaya çıkışı merkezîleşmeye karşı direnişi önemli ölçüde zayıflatmıştı. Halk bir bütün olarak kendisini devletin egemenliğinin kolektif cisimleşmesi olarak görecektse siyasi taleplere karşı başka herhangi bir temelde muhalefet etmek çok zordu. Yurttaşlar halkın iradesinin nasıl ifade bulması gerektiği hakkında tartışabilirlerdi ama bunun normatif gerekçesi hakkında tartışamazlardı. Tocqueville, uygulamada “bu durum doğal olarak demokratik zamanların insanlarının, toplumun ayrıcalıklarını önemseyip bireyin haklarını önemsiz görmelerine yol açar” diyordu (s. 778). “Demokratik” yönetimlerin resmî açıklamalarına karşı çıkmak, kolaylıkla demokrasi ilkesinin kendisine karşı çıkmak olarak yorumlanabilirdi. Bireysel haklar tam da tüm yurttaşlar tarafından kayıtsız şartsız paylaşılan fikirler oldukları için çok kırılğan hâle gelebilirlerdi.

Tüm korkularına rağmen Tocqueville demokrasinin sonunda galip geleceğini düşünüyordu. Avrupa, Fransız Devrimi’nin kargaşasında devrimin en kötü aşırılıklarına katlanmıştı. Avrupalılar ya demokrasiyi dizginlemeyi ya da sonuçlarıyla yaşamayı öğrenmek zorundaydılar. ABD’nin siyasi kültürünü tanımak Tocqueville’e özgürlük ile eşitliğin bağdaşmaz kavramlar olmadıklarını göstermişti ama mevcut şartların iktidarın kullanımını birkaç merkezî elde toplamaya ittiği bir yönetimde bu ikisinin birlikte var olma şansı çok azdı.

Avrupalılar, içinde bulundukları koşulların çetinliğine rağmen her şeyin kaybedilmediğini düşünerek yüreklenebilirlerdi. En azından, demokratik siyasetin taleplerinin son derece incelikli bir yurttaşlık anlayışı gerektirdiğini kabul etmek zorundaydılar. Tocqueville bu noktayı üstüne basa basa vurguluyordu:

Hâlihazırda toplumumuzun yöneticilerine dayatılan görevlerden ilki demokrasiyi eğitmek, olanaklıysa inançlarını yeniden uyandırmak, ahlakını arındırmak, eylemlerini denetlemek, aşama aşama deneyimsizliğini devlet yönetimiyle, kör içgüdülerini gerçek çıkarlarının bilinciyle ikame etmek, yönetimini zamana ve mekâna uyarlamak ve onu koşullara ve halka göre biçimlendirmektir. (s. 16)

Bu gerçekten de çok zor bir görevdi. Yurttaşlardan, demokrasinin uygulamadaki zorluklarına maruz kalmadan, serpilen bir demokrasi için gerekli düşüncelilik ve kendine hâkim olma becerilerini edinmeleri isteniyordu. Avrupalılar demokrasinin başarısızlığının siyasi sonuçlarının ne kadar yıkıcı olabileceğini de görmüşlerdi. Tocqueville'in bu zorluğun büyüklüğü konusunda hiç kuşkusuz yoktu. Yine de siyasi cüretin başarısızlığının felaket olacağını da farkındaydı. Önemli olan, bireylerin "toplumun avantajlarından faydalanmak için onun gerekliliklerine boyun eğmek zorunda olduklarını fark edecekleri" (s. 18) sıradan bir siyasetin olanağını kabul etmektir. Hiçbir şey başarıyı garanti edemezdi. Özgürce bir araya gelen yurttaşların güvenebilecekleri tek şey, kendi anlayışlarıydı. Bununla beraber, sahip oldukları özgürlüklerin kırılmağını fark edemezlerse siyasi tiranlığın işkencelerine mahkûm olacakları kesindi. Tocqueville'in analizinde iyimserliği teşvik edecek çok az şey vardı. Devlete karşı geleneksel liberal şüpheyi, çoğunluğun tiranlığı gibi daha sinsî bir tehdit de eklenmişti. Pratik zorunluluklar daha fazla merkezileşme için her türlü fırsatı verirken, liberaller kendilerini bu eğilimi tersine çeviremez hâlde buldular. Wilhelm von Humboldt'tan John Stuart Mill'e ve ötesine kadar özgürlük, doğrudan siyasi eylemle yok edilmekten ziyade yanlışlıkla kaybedilmesi daha

muhtemel olan değerli bir meta olarak ele alınagelmişti. Tocqueville de 1848 devrimleri karşısında önsezilerle doluydu. İnsanların tutumlarında ve beklentilerinde bir değişim olduğu açıktı. Bir zamanlar siyasi özgürlüğün savunulması, söz sahibi sınıfların ilk kaygısıyken, şimdi dikkatler esaslı toplumsal ve iktisadi sorunlara çevrilmişti. Klasik liberalizmin ilkelerinin modasının geçmeye başladığı, Tocqueville için artık berrak hâle gelmişti. Temel özgürlükler ile mülkiyetin yeniden dağıtımı arasında bir seçim yapmak gerekirse çok sayıda insan –Tocqueville’in korktuğu gibi– ikincisini seçmekte tereddüt etmeyecekti.

Bu tartışmalarda tehlikede olan sadece siyasi özgürlükle uyumlu kabul edilebilecek devlet türü değil, ayrıca onun vesayeti altında ortaya çıkabilecek bireylerin karakteriydi. Seçim yapan, sorumluluk taşıyan, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında kendilerini temsil eden bireyler, siyasi iktidar ve otoritenin makbul sınırlarına ilişkin liberal hak iddialarının her zaman merkezinde yer alagelmışlerdi. Buna karşın, geniş iktisadi, toplumsal ve kültürel işlevler üstlenerek, kuşatıcı bir devlet tarafından şekillendirilen, beslenen ve kalıba sokulan “birey”leri hayal etmek çok farklı bir gelecek manzarası sunuyordu. Eğitim ve diğer kamu mallarını bir “ürün” olarak insanın üretilmesine izin veren işlevsel araçlar olarak değerlendiren siyasi yetkililer, en verimli ya da makbul gördükleri “bireyleri” imal edebilecek konumunda olacaktı.

Wilhelm von Humboldt, 1791-92 gibi erken bir tarihte yazdığı ama 1854 yılına kadar yayınlanmamış ufuk açıcı bir makalesinde, seçeneklerin merkezi bir otorite tarafından belirlendiği bir bağlamda bireyin büyümesinin ve gelişmesinin kapsamına odaklanıyordu.² Normal şartlarda hayatlarımızı, yeni durumlarla karşılaştıkça ve başardıklarımız üzerine dü-

² Bkz. Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action*, ed. J. W. Burrow (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

şündükçe tasarımlara ve insanlara verdiğimiz taahhütler açısından değerlendirebiliriz. Bu şekilde deneyimlerden öğrenir ve bu deneyimleri kendimize mal ederiz. Peki, seçimlerimiz çeşitli yetkililer tarafından bizim için yapılıyorsa ya da başkalarının rahatlığını ve çıkarlarını gözeten kariyerlere ya da ilişkilere atanıyorsak ne söyleyebiliriz? Böyle bir durumda hayatlarımız bize ait olmayacak ve kişisel olanaklarımızı gerçekleştirme kabiliyetimiz örselenecektir. Hayatlarımız güdükleşmekle kalmayacak, birbirimize sunabileceğimiz faydalar da azalacaktır. Humboldt'un *Die Grenzen der Wirksamkeit des Staates* [*Devlet Eyleminin Sınırları*] adlı eseri münhasıran Fransız devrimcilerinin yarattığı kargaşada yurttaşların karşı karşıya kaldıkları ikilemlere odaklanıyordu. Yine de merkezi otorite sorununu ele alış biçimi ve kullandığı terimler çarpıcı biçimde Tocqueville'i muştuluyordu. Sorun, ideal bir devletin hangi özgül anayasal biçim alması gerektiği değil, merkezileşmenin özgürlük için bir tehdit oluşturmasıydı. Özgürlük olmazsa insanın serpilme olanağı da büyük ölçüde azalacaktı. Humboldt, daha sonra John Stuart Mill tarafından *Özgürlük Üzerine*'de [*On Liberty*] yinelenen terimlerle, “özgürlüğün enerjiyi artırdığını”, zorlamanınsa boğduğunu; “siyaset tertibatı”nın çeşitliliği bastırmak yerine “geniş ölçüde uyumsuz çıkarları birleştirip uyumlu hâle getirmek” için tasarlanması gerektiğini ve devletin “bu tür bir siyasanın kesinlikle gerekli diğer önlemlerinin doğal bir sonucu olarak kaçınılmaz hâle gelmesi dışında, ulusun ahlakı ve karakteri üzerinde doğrudan ya da dolaylı olarak faaliyet göstermeye yönelik her türlü girişimden tamamen kaçınması gerektiğini” savunuyordu (s. 80-1). Bu “kesinlikle gerekli önlemler”, “yurttaşlarının dış veya iç güvenliğini” koruyup onları “kişi ve mülkiyet haklarından tamamen yararlanmaya” bırakmaktı (s. 82-3). Humboldt elbette, pratikte koşulların ışığında yorumlanması gereken bir genel kural ortaya koyduğunun farkındaydı. Ama “başkalarını doğrudan etkileyen eylemlerin” düzenleme gerektirebileceğini, oysa ahlaki, kültürel veya dinî sorunların bireyler

tarafından çeşitli ve değişken kaygılarının peşinde çözülmesi gerektiğini kabul ediyordu (s. 93). Humboldt bu eserinde esasen, henüz kitle temelli bir piyasa ya da büyük ölçekli sınai yapılar geliştirmemiş bir toplumun sorunlarını ele alıyordu. İktisadi sorunlar ve toplumsal örgütlenme sorunları, istihdam örüntüleri kırsaldan sınai mesleklere kaydıkça ve daha önce görülmemiş sağlık ve eşgüdüm sorunları yaratan yoğun nüfuslu şehirler ortaya çıktıkça daha karmaşık hâle gelmişti. Bu koşullar altında, bireyler ve gruplar refahlarının bağlı olduğu kamu mallarını nadiren temin edebilecek hâlde olduklarından, devletlerin daha geniş işlevler üstlenmek zorunda kalacağı öngörülüyordu. Daha geniş sınıflar siyasi tanınma talebiyle baskı yaptıkça, kamusal tartışmalardaki öncelikler de önemli ölçüde değişecekti. Toplumsal sorunlar, siyasi özgürlüğün elde edilmesi için gerekli koşullara ilişkin ancak üç beş kişinin anlayabildiği anayasal tartışmalarda bulunmayan bir ivediliğe ve doğrudanlığa sahipti. Burada yönetimlerin yanıt vermesini gerektiren sorunlar söz konusuydu ama yönetimlerin etkili bir şekilde yanıt vermesi yurttaşlar ile yönetimler arasındaki ilişkiyi geri dönülmez biçimde değiştirebilirdi. Geleneksel liberal anayasa kuramının bu tür sorunlarla başa çıkmaya yetecek donanımına sahip olmadığı açıktı. Kralların uyrukları üzerinde uygulayabilecekleri denetimi sınırlandırmaya yaramış savlar, halkın çıkarlarını temsil ettiğini iddia eden yönetimlerin müdahalesini bizzat halkın talep ettiği durumlarda belirgin biçimde kırılğan görünüyorlardı. Tocqueville, sınaî bir gelecekte siyasi özgürlük beklentilerini tahayyül ederken umutsuzluğa kapılmıştı. John Stuart Mill ise bu meydan okumayı doğrudan karşılamaya çalışmıştı. (Tocqueville ile birlikte) ortaya çıkan eşgüdüm sorunlarına pragmatik bir şekilde uyum sağlamanın, yetki ve sorumlulukların merkezileşmesine doğru yapısal bir kaymaya yol açacağını kabul ediyordu. Özgürlük bir değer olarak savunulacaksa, esaslı biçimde değişen koşullara göre yeniden ifade edilmeliydi. İnsanlar, başlarına gelebilecek tüm sorunlara yönetimden çözüm aramaları hâlinde uzun vadeli

çıkarlarının ve potansiyellerinin gerçekleşmeyeceğine ikna edilmeliydiler. Daha önceki bir siyasi düzenin ayrıcalıklarının ve değerlerinin, geniş temsili bir siyasi bağlamda yönetimi denetim altında tutmak için yeterli olacağı varsayılmazdı. Hem yönetimin hem de yönetilenlerin düşünüş biçimlerinde odaklanacak bir ilke gerekliydi.

Mill'in *Özgürlük Üzerine*'de üstlendiği görev işte tam olarak buydu.³ İlk olarak 1859'da yayımlanan bu metin, genellikle özgürlükçü bir yönetim tarzının savunusu olarak görülmüştür. Ama bu, aldatıcı derecede karmaşık bir metnin ciddi biçimde hatalı okunmasıdır. Mill, Humboldt'un karakteristik kategorik tonunu benimsememişti. Devlet müdahalesinin haklı gösterilemeyeceğini değil, müdahalenin özü itibarıyla sorunlu olduğunu düşünüyordu. Yönetimlere daha azını yapmak yerine daha fazlasını yapmak sürekli daha cazip geliyorsa bundan kaygı duyan herkesin yönetimin üstlenmesi gereken rol konusunda sarıh olması gerekirdi. *Özgürlük Üzerine*'de Mill, yönetim, yönetilenler ve daha geniş toplum arasındaki karmaşık ilişkileri açıklığa kavuşturmak için tasarlanmış "çok yalın bir ilke" olarak tanımladığı şeyi savunmaya çalışmıştı (13-14). "İnsanın bireysel ya da kolektif olarak bir başkasının eylem özgürlüğüne müdahale etmesini haklı gösterebilecek yegâne gerekçe kendini korumak olabilir" diyordu (s. 14). Bu şemada, bireylerin şahsi çıkarları doğrultusunda yaptıkları şeyler ne yönetimi ne de kamuoyunu ilgilendiriyordu. Hatta "makul" herhangi bir ölçüte göre bile yaptıkları, kişisel mutluluklarını tehdit edecek denli aptalca, saçma veya raydan çıkmış da olabilirdi. Ailelerini, arkadaşlarını, meslektaşlarını ve iş ortaklarını şaşırtabilir ya da endişelendirebilirlerdi. Elbette onların bu aptallıklarına tanık olanlar, iyi niyetle onlara nasihatle bulunmak isteyebilirlerdi.

³ Bkz. John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, ed. John Gray (Oxford: Oxford University Press, 1991). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

Fakat bu kişiler aklı başında ve eylemlerinin sorumluluğunu taşıyabilecek yetişkinlerse hiç kimse onları eylemlerinin sonuçlarından kurtarmak amacıyla (hukuki ya da ahlaki) zorlamaya başvuramaz ya da onları tehdit edemezdi. Mill'e göre zorlama, ancak bir bireyin davranışının "bir başkasına kötülük ettiği" gösterilebilirse kullanılabilirdi (s. 14). Mill, "herhangi bir kişinin davranışının topluma karşı sorumlu olduğu tek kısmının başkalarını ilgilendiren kısmı olduğunda" ısrar ediyordu (s. 14). Hukuki ya da "ahlaki" müdahalenin kabul edilebilmesi için bu koşulun sağlanması şarttı. Tıpkı gelecekte karşımıza çıkabilecek herhangi bir zorluğun çözümü aranırken yapılacağı gibi, geçmişte davranışları yönetmiş olan ve el yordamıyla belirlenmiş kurallar da bu ölçütlerin ışığında ilk kez inceleniyormuş gibi incelenmeliydiler. Böylece hepimiz nerede durduğumuzu ve (ilke olarak) birbirimizden ne bekleyebileceğimizi de bilebilirdik.

Gerçekten bilir miydik? Mill'in "yalın" ilkesinin daha yakından incelendiğinde içermelerinin pek açık olmadığı görülmektedir. Nitekim daha ilk eleştirmenler bile "kendini gözetken" ile "başkalarını gözetken" eylemler arasında yapılan ayrımın kuramsal düzlemde bile sürdürülmesinin son derece güç olduğuna dikkat çekiyorlardı. Biz toplumsal varlıklarız, bize sunulan seçeneklerle ancak kabul edilmiş anlayışlardan ve diğer insanlarla olan karmaşık ilişkilerden oluşan bir zemin üzerinde karşı karşıya geliriz. Dolayısıyla en önemsiz eylemlerimizin bile başkalarının esenliğini ve çıkarlarını etkileyen sonuçları olabilir. Bir zamanlar tamamen özel sayılabilecek bir davranış (kişisel temizlik meselesinde olduğu gibi) daha sonraları kamu sağlığını etkileyen önemli bir sorun olarak görülmeye başlayabilir. Mill, ilkesinin kamu alanı ile özel alan arasında kesin bir ayrım yapmaya izin vermeyeceği konusunda gayet netti. Neyin kamusal ya da özel olduğuna ilişkin anlayışlarımız, değişen risk algılarına yanıt olarak, zaman içinde değişiyordu. Fakat eylemde bulunmanın ne anlama geldiği değiştiğinde kişi kavrayışı da beraberinde değişecekti.

O hâlde Mill'in "yalın" ilkesi doğası gereği tartışmalıdır ama yine de sorumluluk alanlarını birbirinden ayırmak için faydalı bir araç olabilir. Dahası, her şey göz önünde bulundurulduğunda, Mill'in, kendi ilkesi gibi bir ilkenin aslında toplum üyelerinin daha genel çıkarını koruduğunu da gösterebilmesi gerekir. İşte Mill bu noktada "düşünce ve tartışma özgürlüğü" konusunda etkisini bugün dahi sürdüren güçlü savlar üretmiştir (s. 20-61). Bazı eylem biçimlerinin diğerlerinden daha iyi olduğunu en baştan varsayıyorsak ama hangisini tercih edeceğimizden emin değilsek, seçenekleri dener, etrafımıza sorar ve deneyimlerden doğrudan ya da dolaylı yollardan bir şeyler öğrenmeye çalışırız, bu doğaldır. Bağlamdan bağımsız olarak ne yapılması gerektiğini belirleyen dogmatik görüşlerse kaçınılmaz olarak elimizdeki seçenekleri daraltacaktır. Bazı seçenekler, sonuçları bile değerlendirilmeden, en başından dışarıda bırakılacaktır. Mill'in görüşüne göre, kendimiz için yapabileceğimizin en iyisini yapmak istiyorsak, açık fikirli olup bu anlayışı toplumda karşılaşılabileceğimiz herkesi kapsayacak şekilde genişletmemiz şarttı.

Mill bu fikrin hem bilim hem de ahlakla ilgili içerimlerini de araştırmıştır. Bilim insanları olarak hepimiz hakikate ilgi duyabiliriz ama şu anda tercih ettiğimiz kuramların gelecekte değişmeyeceğinden emin olamayız. Böyle durumlarda yalnızca şu anki konumlanışlarımıza duyulan güveni artırmak için bile olsa araştırma yollarının açık kalmasında ısrar etmemiz gerekir. Mill'e göre, saçmalığı ifşa etmek yerine bastırmak aslında hakikatin peşinden gitme kabiliyetimizi zayıflatır. Benzer değerlendirmeler ahlak alanında da geçerlidir. Doğru olanı yapmamız gerektiğine dair inancımız, bizimkinden başka değerlerin de var olabileceğini hayal etmeyi reddetmekle güçlenmez. Elbette hepimiz ahlak tartışmalarının, aynı temel fikirleri paylaşan gruplar arasında bile çözüme kavuşturulmasının son derece zor olduğunu farkındayız. Hristiyanlar *İncil* tefsirlerinin pratik içerimlerinin neler olduğu konusunda anlaşmazlığa düşebilirler. Nitekim görüş farklılıkları her

zaman ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla önceliğimiz, yaşamlarımızı daha iyi hâle getirmesi muhtemel olan davranış tarzını benimsemek olmalıdır. Üstelik yapmamız gereken tercihler hakkında derinlemesine ve yaratıcı bir şekilde düşünme olanağını kendimizden esirgediğimiz takdirde yaşamlarımızın daha iyileşmesi de pek olası değildir. Başka bir deyişle, diğer tüm değişkenler sabit kalmak kaydıyla tartışma alanını mümkün olduğunca geniş tutmamız gerekir. Ne bilimde ne de ahlakta kendi doğrularımızdan tamamen emin olabiliriz. Bize saçma görünen sıradışı bir soru, önemli bir keşfe giden yolda atılmış ilk adım olabilir. Uygunsuz ya da nahoş bulduğumuz görüşleri bastırmanın bize bir faydası yoktur.

Mill'in savı, [devlet] yönetimin[in] oynayacağı role çizilmesi gereken sınırların net bir şekilde kavranmasından hareketle bireylerin ve daha geniş toplumun payına düşebilecek olası faydaların değerlendirilmesine dayanıyordu. Çağdaşlarının kendi babasından (James Mill) ve Bentham'dan aşına olduğu faydacı bir akıl yürütme hattı geliştiriyordu (bkz. aşağıda, s. 160-161). Bununla beraber John Stuart Mill, sıradışı eğitim süreci boyunca maruz kaldığı dar anlamda faydacılığı onaylamıyordu.⁴ Soyut ya da doğal haklardan hareket eden savlara şüpheyile yaklaşılmaya devam etse de onun fayda görüşü Bentham'inkinden çok daha kapsayıcıydı. Bir bütün olarak toplumda bir araya gelen faydaların ve maliyetlerin ("zevkler" ve "acılar") toplamı yerine, niteliksel ölçütlere başvurulması gerektiğinde ısrarcıydı. Bentham'ın aksine, yüksek ve düşük hazlar arasında yapılan geleneksel ayrımı kabul ediyordu. "Faydayı tüm etik soruların nihai ölçütü" olarak görmeye devam ediyordu ama faydanın siyasa üzerindeki etkisini "ilerleyen bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarları"yla ilişkisinde değerlendirmeye çalışmıştı.⁵ Bu, "en

⁴ Bkz. John Stuart Mill, *Autobiography* (London: Longman, 1873).

⁵ John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, 15. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

geniş anlamda fayda”ydı ve bu terimin kesin yan anlamı hem eleştirmenleri hem de yorumcuları şaşırtmıştı (s. 15). Faydacılığın ilk baştaki cazibesi, değerlerle ilgili çekişmeli –ve muhtemelen beyhude– tartışmalardan kaçınmasından ileri geliyordu. İnsanlar bu öğretime, basitçe, haz arayanlar ile acıdan kaçınanlar olarak iki grupta ele alınıyorlardı. Farklı hazların birbirine göre değerini takdir etmeye çalışmak kimseye bir şey kazandırmazdı. Mill, 1859’dan çok önce, Tocqueville, Coleridge ve Humboldt okumaları sayesinde, Bentham’ın görüşünün temelini oluşturan kaba eşitlikçilikten derin bir hoşnutsuzluk duymaya başlamıştı. Fakat ortaya çıkan ürün de yapıcı bir sentezden ziyade savların üstünkörü biçimde üst üste konmasına benziyordu.

Mill’in savunduğu “daha yüksek” çıkarlar, bireyin serpilmesi için bireyselliğin kapsamının genişletilmesiyle ilgiliydiler. Ona göre insanlar için sayısız iyi öngörülebilir ama bunlar bireylerin öngörülemez bir geleceğe yanıt verme kabiliyetini geliştirmiyorlarsa göz ardı edilebilirlerdi. Mill’in insanı uyuşturan tatminlere ya da boş memnuniyetlere en ufak bir saygısı bile yoktu. İnsanları belirsizliğin hâkim olduğu bir dünyada kendileri için tercihler yapan, sorumluluk üstlenen, başarısızlıklarının ya da hayal kırıklıklarının ışığında görüşlerini gözden geçiren failler olarak görüyordu. İyiler çeşitli olabilirdi ama bunların hepsi insanın eyleme, ayırım yapma ve tercihte bulunma kabiliyetini geliştirmeliydi. “Algılama, yargılama, ayırmada bulunma, zihinsel faaliyet, hatta ahlaki tercih gibi ayırt edici insan yetileri yalnızca seçim yaparken kullanılır” (s. 65) diyordu. Onun şemasında, bazı şeylerin özü veya doğası gereği iyi olduğu fikrine yer yoktu. Hatta hayatın hazlarını insana altın tepside sunulması, insanın ancak bilfiil katılımla beslenebilecek pratik yeteneklerinin altını oyma riskini taşıyordu. Yurttaşların çıkarlarını beşikten mezara kadar gözetmeye çalışan “aydınlanmış” bir yönetimse tam da bu nedenle onların yozlaşmasına ve gerilemesine katkıda bulunurdu. Mill, yönetimi “yaşama deneylerini” teşvik etmeye

çağırıyordu, hem de bu deneyler geleneksel bakışa ters düşüp onu rencide etse bile (s. 63). Elbette deneyin doğası gereği, başarıya ulaşması garanti değildi. Bireyler bir şeyler deneyecek ve bazen fena hâlde başarısız olacaktı. Bununla beraber Mill, sadece kendi çıkarlarını riske attıkları sürece insanlara müdahale etmek için bir sebep görmüyordu. Başarısız olma özgürlüğü, enerji ve inisiyatifin gelişmesinin gerekli koşuluydu. Bu tür koşullar daha iyi bireyleri teşvik edip Mill'in gevşek bir şekilde "toplumsal ilerleme" dediği süreçten beklentileri en üst düzeye çıkaracaktı (s. 63). Mill bu noktada kararlıydı. "İnsanlık, birbirini, başkalarının iyi bellediği bir hayatı yaşamaya zorlamaktansa, herkesin kendi için iyi bellediği hayatı yaşamasına izin verdiğinde daha kazançlı çıkacaktır" (s. 17) diye ısrar ediyordu.

Mill'in merkezi görüşü, modern dönem boyunca liberal siyasi kültürlerin merkezinde yer almaya devam etti. Bununla birlikte Mill bu tartışmayı ne kadar inceltmiş ve ayrıntılandırmış olursa olsun, bu ilkenin somut olaylara uygulanmasının fazlasıyla karmaşık olduğu ortaya çıkacaktı. Siyasi müdahalenin ölçütü olarak başkalarına zarar verilmesinin önlenmesi yalın görünmektedir. Daha yakından incelendiğindeyse neyin "zarar" sayılması gerektiği hiçbir şekilde açık değildir. Mill, fikirlere saldırmanın ya da öfkenin yeterli bir ölçüt olmadığı konusunda açıktır. Ama "zarar" kavramını temel çıkarlara odaklanacak şekilde daraltsak bile, bu çıkarların nasıl nitelendirilmesi gerektiği konusunda bir ölçüde belirsizlik devam eder. Nitekim bazı siyasa alanlarında, bir siyasanın etkili olabilmesi için bazı kişilerin çıkarlarının zarar görmesi şarttır. Mill bu mesele için "aşırı kalabalık bir meslekte" işe girme rekabeti örneğini veriyordu (s. 105). Hem bir işte sadece en iyi adayı istihdam edip hem de tüm başvuru sahiplerinin çıkarlarını koruyamayız. Adayların hepsi bu işi ister ve gerçekten de bu işi yapabilecek niteliklere sahip olabilirler. Fakat sadece tek bir pozisyon vardır. Mill basitçe –ve oldukça makul bir şekilde– diğer adaylar için ne kadar büyük bir

hayal kırıklığı ve yıkım anlamına gelirse gelsin, en iyi adayı istihdam etmenin “insanlığın genel çıkarı için daha iyi” olduğunu varsayıyordu (s. 105). Bu bağlamda, başkalarının zarar görmesi kaçınılmazdı.

Benzer kaygılar, rekabetçi piyasalarla ilgili olarak da geçerliydi. Bir üreticinin başarısı bir başkası için yıkıcı olabileceği gibi, tüketiciler ile üreticilerin çıkarları ters düşebilirdi. İktisadi başarısızlığın etkisini hafifletmek için mevzuatı kullanmak, kaliteli malların verimli biçimde üretilmesine köstek olabilirdi. Mill bu ilkeyi genel bir ilke sayıyordu ama “tağşiş yoluyla sahtekârlığın önlenmesi” ya da “tehlikeli işlerde çalışan işçilerin korunması” için devlet denetiminin kabul edilebilir olduğunun da farkındaydı (s. 105-6). Böyle durumlarda verimlilik artışı ile maliyet arasındaki ilişki insanların bundan zarar görüp görmediklerine bakılarak dengelenmeli ve kararlar buna göre verilmeliydi. İnsanların riskleri yeterince değerlendirilecek konumda olmadıklarında bile iktisadi kazanç için bazı riskleri almaya hazır olabileceklerini varsayabiliriz. Neyin makul bir risk sayılacağını soyut olarak belirleyemeyiz. Geçici olarak kabul edilmiş anlayışlara, değerlere güveniriz ve uygulamalarımızı yalnızca göze batan anormalliklerle karşılaştığımızda değiştiririz. Mill, uygulamada işlerin bu şekilde yürüdüğünün farkındaydı ama geleneksel bilgelik gibi kesin olmayan bir şeye başvurmak istemiyordu. Yine de çetrefil durumlarda elimizde bundan başka bir şeyin olduğu da söylenemezdi. Mill’in bu konulara ilişkin tartışması, kuramı uygulamanın doğası gereği ne kadar sorunlu bir iş olduğunu göstermektedir.

Mill’in geleneksel bilgelikten duyduğu kuşku da sağlam temellere dayanıyordu. Daha sallantılı bir zemin üzerinde olduğu yerse kuramsal bir ölçütün her zaman birbiriyle rekabet eden düşünceleri dengelememize yardımcı olacağı yönündeki ısrarıydı. Mill’in ilkesini uygulama çabaları çoğu zaman aslında bağlama göre şekilleniyordu ve bu bazen kuramsal tutarlılığın hiçe sayılması anlamına da gelebiliyordu. Onun

tartışması, kişisel özerkliğe sarsılmaz bir bağlılık ve “failliği güçlendirici” denebilecek birtakım önlemleri ortaya çıkarıyordu. Örneğin alkol, uyuşturucu ve aylaklık konularına yaklaşımında müsamahakâr olmaktan uzaktı. Sarhoşluğun normal şartlarda “yasal müdahale gerektiren bir konu” olmadığını kabul etmekle birlikte, kamu düzeni için tehdit oluşturduğundan şüphelenilen bireylerin davranışlarına yasalar aracılığıyla kısıtlamalar getirilmesini kabul etmeye hazırdı (s. 108). Ayrıca aylaklığın ancak en zalim devletlerde yasalarla önlenmeye çalışılan bir durum olduğu düşünülse de Mill “bir insanın başkalarına karşı hukuki yükümlülüklerini yerine getirmemesi” durumunda yasal yollardan cezalandırılmasını önermekten çekinmiyordu (s. 108). Mill’e göre, çocuklarına bakmayı beceremeyen ebeveynlerin “zorla çalıştırılmaları” makuldü (s. 108).

Mill’in ebeveynlik konusundaki genel görüşleri, onun metinlerinde bir toplumsal özgürlükçüyle karşılaşmayı bekleyen okuyucuları şaşırtacaktır. Cinsel ilişkiler, diğer açılardan otoriter olan devletlerde bile normalde en mahrem konulardan biri kabul edilegelmişlerdir. Oysa Mill, yetişkinlerin çocuk sahibi olma kararını, kamuyu ilgilendiren bir mesele olarak tarif ediyordu. Ona göre “bir insanın varlığına neden olma olgusunun kendisi, insan hayatının en fazla sorumluluk gerektiren eylemleri arasında” yer alıyordu (s. 120). Mill, çoğumuzun şahsi ve çiftler arasındaki bir mesele olarak gördüğü bir konuyu son derece ciddi bir kamusal sorumluluk alanı olarak görüyordu. Hatta “istendik bir hayata kavuşma şansı olmayan bir çocuğu dünyaya getirmeyi ebeveynlerin o çocuğa karşı işlediği bir suç” addediyordu (s. 120). Mill’e göre böyle bir durumda tehdit altında olan sadece çocuğun çıkarı değildi. Nüfus artışının ücretler üzerinde aşağı yönlü bir baskı oluşturması da olasıydı ve bu da “emeğini satarak yaşayanlara karşı işlenmiş ciddi bir suç” teşkil ediyordu (s. 120). Malthusçu aşırı nüfus anlayışı 19. yüzyılın ortalarında Britanya’da revaçtaydı ama bu sözlerin liberal olduğunu iddia eden birinin

kaleminden dökülmesi modern okura her hâlükârda rahatsız edici ve şaşırtıcı gelecektir. Mill'i daha acımasız önlemler ileri sürmekten alıkoyan tek unsurun, bunu takip edeceğini öngördüğü yersiz kamuoyu tepkisi olduğunu burada vurgulamak gerekiyor. Mill, üreme hakkına getirilen kısıtlamaların kendi başlarına “özgürlük ihlali sayılamayacağı” konusunda ısrarcıydı (s. 120). Kamuoyu diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da siyasa yapıcıların için zayıf bir rehberdi.

Mill'in *Özgürlük Üzerine*'deki savı bu nedenle tamamen tatmin edici değildir. Bununla beraber Mill, ele aldığı örnekler aracılığıyla, sanayi toplumlarında devletin faaliyetlerini genişletme eğilimlerine kolayca karşı konamayacağını gözler önüne sermiştir. Pragmatist, devlet ile yurttaşlar arasındaki ilişkiyi bilerek değil ama kasıt olmaksızın dönüştürme riskini taşıyarak, devlet erkinin aşamalı olarak genişletilmesine yönelme eğiliminde olacaktır. Mill'in metindeki kaygısı, yetki ve sorumlulukların kesin bir listesinden ziyade, erklerin genişletilmesinin gerekçelendirilmesi için kullanılabilecek bir sınama ölçütü sunmaktı. Mill'in korkusu, bir tür kuramsal açıklama olmaksızın, merkezileşmenin hem yurttaşlar hem de yönetim için karşı konulmaz bir cazibe hâline gelmesiydi.

Yine de “yalın ilke” hiç de apaçık değildir. Mill savunmasında faydacı savdan (özgür tartışma olmadan gerçek ortaya çıkmaz, birey kendi çıkarlarının en iyi yargıcısıdır) bireyciliğin ve çeşitliliğin kendinde iyi olarak savunulmasına doğru kayıyordu. Sonunda ortaya çıkarsa kitle temelli herhangi bir sanayi toplumunu kuşatan son derece karmaşık eşgüdüm sorunları için gerekli ihtiyat payıyla birlikte, devletin daha fazlasını yapmasının yerine daha azını yapmasının yeğlenmesiydi. Örneğin Mill, sadece devlet müdahalesinin etkili olacağı durumları göz ardı etmeksizin herhangi bir şeyin “bireyler tarafından devletten daha iyi yapılabileceğini” varsayar (s. 121). Ayrıca, bireylerin etkin bir şekilde hareket etmediği durumlarda bile, onlara geniş sorumluluk alanları bırakmanın eğitim açısından çok şey kazandıracağını da varsayar. Edilgin

ama hâlden memnun bir halk yerine etkin bir yurttaş kitle-
sinin ortaya çıkması onun için son derece önemlidir. Ayrıca
devlet işlevlerinin sürekli artması, zaman içinde denetlenmesi
olanaksız bir canavar da yaratabilir. Bunlar, 19. yüzyılın or-
talarında Britanya’da devletin sınırlanmasını destekleyenlerin
temel akideleri niteliğindeydi ve çeşitli şekillerde savunulma-
ları mümkündü. Mill bu doğrultuda akla yatkın gelen birkaç
kuramdan yararlanmıştı ama aradığı kuramsal senteze tam
olarak ulaşamamıştı. Yine de siyasi açıdan, herkes için en
iyisinin devletin bildiği varsayımına sağlam gerekçelerle karşı
çıkmayı başarmıştı.

Mill, bireysel özgürlüğü canla başla savunuyordu. İkti-
sadi alanda, yüzyılın ortalarının kapitalizminde bireylerin
seçimlerini sistem genelinde temel enerji ve inisiyatif kaynağı
olarak görme yönündeki güçlü eğilimi pekiştirdi. *Laissez-faire*
ekonomisinin klasik görüşünde, ticaretin siyasi, ahlaki ve
toplumsal kısıtlamalardan arındırılması halinde refahın en üst
düzeye çıkarılacağı kabul edildi. İktisadi olmayan etmenler,
marjinal faydalarını azamileştirmeye çalışan bireylerin karar
verme süreçlerini bozan dışsal maliyetler olarak ele alındı. Ve
iktisadi büyümenin önündeki birçok “dış” engel arasında,
(vergilendirme ve düzenleme şeklindeki) siyasi müdahalenin
en ciddi ve mevzuat yoluyla en kolay hafifletilebilecek engel
olduğu düşünüldü.

Bu noktada açık olmalıyız. Hiç kimse sınırsız bir kapita-
lizmden herkesin eşit şekilde faydalanacağını varsaymamıştı.
Fakat toplumun bir bütün olarak mutlak anlamda daha iyi
durumda olacağına inanılıyordu. Bu, önemli iktisadi büyüme
dönemlerinde oldukça etkileyici görünebilecek türden bir
öğretidir. Ama bu büyümenin herhangi bir şekilde kesintiye
uğraması, toplum içindeki bölüşümün temelinin sorgulan-
masına yol açabilir. “Adalet” ya da “hakkaniyet” soruları
üretkenlik ve büyümeden daha öncelikli görünmeye başlar.

19. yüzyılın ikinci yarısındaki Britanya, sanayileşmenin
liberal siyasi düzen üzerindeki etkisi için emsal vakaydı. As-

lında gördüğümüz, toplumsal ve iktisadi hayatın gelişimine yön veren bazı kolaycı varsayımlara olan inancın yitirilmesi idi. Geniş anlamda, yönetimler büyük nüfus değişimleriyle uğraşmak zorunda kaldılar. Yeni sanayi şehirlerine akın eden tarım işçilerinin seçme özgürlüklerini kullandıkları düşünülebilir. Yine de liberal kuramda betimlenen, çeşitli alternatifleri inceledikten sonra akılcı bir biçimde kendilerine bir yaşam rotası çizen klasik karakterlerin konumunda değillerdi. Gerçek anlamda, kendilerini neyin içine soktuklarını bildikleri söyleyemezdi. Gelişmekte olan sanayi kentlerine kitleler hâlinde gelişigüzel girişleri, eşi benzeri görülmemiş toplum ve sağlık sorunları yaratacaktı. Bu ölçekteki sorunlar kapitalizmin saf kuramında öngörülmemişti. Kendi hâline bırakılmış, dizginsiz piyasa, birçok gözlemciye, sorunu daha da kötüleştirecek gibi görünüyordu.

O hâlde liberaller bir ikileme karşı karşıyaydılar. Temayülleri gereği, sorunların bireysel inisiyatifle çözülmesinden yanaydılar. Ama bireylerin kendi amaçlarının peşinden gitmelerinin sonucu, bireysel çıkarların ve refahın zaten olumsuz etkilendiği bir durumun daha da kötüleşmesi olduğunda buna nasıl karşılık verecekleri konusunda kafaları karıştı.

Daha doğrudan kuramsal ve siyasi kaygılar vardı. Sosyalizmin ve sendikal hareketin yükselişi, siyasi katılım ve reform taleplerine yeni bir geçerlilik kazandırdı. Kendi hayatları üzerinde denetim sahibi olmak, birçoklarının arzuladığı durumdu. Liberalizm onları yasal anlamda özgür kılmıştı ama yaşam koşulları onları bir işverene ya da toprak sahibine mutlak anlamda bağımlı kılıyorsa bu özgürlük değersiz hâle gelecekti. Liberaller bu tür sorunlara nasıl yanıt verebilirlerdi? Birçokları için, bireye yönelik geleneksel kaygıların, salt biçimsel hukuki alandan bireysel refahla ilgili esaslı soruları da içerecek şekilde genişletilmesi gerektiği netleşmişti. John Stuart Mill bu yönde önemli adımlar atmıştı bile. Onun savunduğu bireysellik anlayışı, belirli ahlaki, kültürel ve siyasi değerleri baştan varsayıyordu. Davranışlarımızın başkalarının çıkar-

larını olumsuz etkilemediği alanlarda hepimizin istediğimizi yapmakta özgür olmamız gerektiğini savunduğunda, bunu her akşam evlerimize çekilip zamanımızı boşa harcayalım diye yapmadı. Siyasi ve toplumsal denetime düşmandı çünkü bunların durgun, kayıtsız bir toplumun ortaya çıkmasına neden olabileceğinden korkuyordu. Gayretkeş bireyselliğin fazlasıyla özgül bir anlayışını savunuyordu. Bazı durumlarda devletin bireyleri ilerici bir yol izlemeye teşvik etmek (hatta belki de zorlamak) için müdahale etmesi gerektiğinin de farkındaydı. Çocukları okula devam etmeye zorlama konusunda hiçbir çekincesi yoktu.

1870'lerde ve 1880'lerde liberaller arasında devletin rolüne ilişkin çok daha olumlu bir anlayışın ortaya çıktığını görüyoruz. Oxfordlu filozof T. H. Green'in tutumu tipiktir. Green, ölümünden sonra 1882'de yayımlanan *Lectures on the Principles of Political Obligation* [*Siyasi Yükümlülük İlkeleri Üzerine Dersler*] adlı eserinde özellikle Locke, Bentham ve Mill'in atomcu bireyciliğinden uzak duruyordu.⁶ Kant ve Hegel'in felsefelerinden geniş ölçüde yararlanan Green, hem doğal haklar dilini hem de faydacılığı şiddetle eleştiriyordu. Ama Mill'in davasını savunma biçimine itiraz etse de yine de bireye ilişkin olumlu bir görüşü vurgulamaya devam etti. Green, bireylerin yaşamda ve iş hayatında tatmin olmaları gerektiğini vurguluyordu. Bununsa ancak toplumun onların gereksinimlerine yeterince uyum sağlaması hâlinde başarılabilceği konusunda netti. Green'e göre, devletin sadece bireylere fayda sağlaması yeterli olmayacaktı. Mill'in edilgin ve bağımlı bir nüfusun ortaya çıkmasıyla ilgili korkularını o da paylaşıyordu. Yine de ona göre, bireylerin toplumsal, iktisadi ve siyasi hayata katılımını kolaylaştırmak için devletin pozitif ayrımcılık yapabileceği geniş bir alan vardı. Devlet müdahalesi, bireysel inisiyatif ve özgürlüğe zarar vermeden de çeşitli şekiller alabilir. Sözleşme

Bkz. Thomas Hill Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, ed. A. D. Lindsay (London: Longman, 1941).

özgürlüğü örneğini ele alalım: Klasik liberal görüş, toplumu, her biri yasalar çerçevesinde kendi aralarında bağlayıcı anlaşmalar yapmakta –çeşitli malları alıp satmakta, ödeme karşılığında birbirlerine hizmet vermekte– özgür olan bireylerin bir toplamı olarak resmedegelmiştir. Bu ilk bakışta adil bir düzenleme gibi görünebilir, ta ki (diyelim) tek bir işverenle 100 ayrı işçi arasında yapılan bir sözleşmenin her bir işçiyi (birey olarak) işverenin iktisadi gücü karşısında savunmasız bırakacağını düşünene kadar. Eğer yasalar işgücünün kolektif yasal kimliğini tanırsa, iki taraf arasında uygun bir denge pekâlâ kurulabilir. Bireyler, belirli asgari koşullar (ücret düzeyi, hizmet koşulları ya da her neyse) için baskı yapmak amacıyla (bir sendika ya da benzeri bir birlik içinde) bir araya gelebilirler. Sözleşme hukukunda yapılan değişikliğin amacı, devletin işçilere doğrudan fayda sağlaması değil, işçilerin kendi çıkarlarını savunmak üzere örgütlenmelerine izin verecek hukuki bir çerçevenin düzenlenebilmesidir.

19. yüzyılın sonlarına doğru ve sonrasında etkin olan diğer liberal düşünürler Green’e kıyasla sosyalizmden çok daha doğrudan etkilenmişlerdir. Örneğin L. T. Hobhouse, Green, Bosanquet ve Britanya’nın idealist ekolündeki diğerlerinin çalışmalarına yön veren Alman idealist felsefesiyle arasına mesafe koymaya çalışmıştı. Hobhouse, İngiliz idealistlerinin dar bireyciliği reddetmelerine hak veriyor ve bu konuda onların yanında yer alıyordu ama devletin yurttaşların somut kaygılarından farklı bir çıkarı olabileceğine dair her türlü öneriye derin bir kuşkuyla yaklaşıyordu.⁷ Tocqueville gibi daha önceki liberallerin aksine Hobhouse, liberalizm ile sosyalizm arasında zorunlu bir karşıtlık görmüyordu. Sosyalistler siyasi taleplerini oldukça farklı bir dille ifade ediyor olabilirlerdi ama Hobhouse’a göre, reformist sosyalistler esasen liberal devletin avantajlarını nüfusun daha geniş kesimlerine yaymayı

⁷ Hobhouse özellikle neo-Hegelci Bernard Bosanquet’e karşı eleştireldi. Bkz. L. T. Hobhouse, *Liberalism and Other Writings*, ed. James Meadowcroft (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); ve Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* (London: Macmillan, 1965).

amaçlıyorlardı. Çok okunan *Liberalizm* (1911) adlı eserinde, siyasi karar alma sürecine demokratik katılımı, vergilendirme yoluyla gelirin yeniden dağıtımını ve mülkiyet hakkının sıkı şekilde denetlenmesini destekleyerek, “liberal sosyalizm” olarak adlandırdığı bir anlayışı açıktan savunuyordu. Bu gibi savlar, Birinci Dünya Savaşı’ndan hemen önceki yıllarda Britanya’da büyük liberal refah yasalarının yapılma sürecinin ilham kaynağı oldu. Refah devleti fikrinin daha sonraki liberal destekleri için kuramsal yapıtaşları artık hazırды.

Böylece devlet yönetiminin daha geniş bir rol üstlenmesini destekleyen zoraki bir uzlaşa ortaya çıktı ama bunun siyasi içerimleri de son derece tartışmalıydı. Liberaller kendilerini bir dizi hayati tartışmanın karşıt taraflarında kutuplaşmış olarak bulmuşlardı. Devletin bireyleri kişisel hedefleri konusunda yönlendirmek zorunda kalmadan bireylerin tercih edebilecekleri seçeneklerin yelpazesini genişletmek üzere müdahale edebileceği kabul edilmişti. Ama bireyleri kendi kaderlerine karar vermek konusunda serbest bırakmak ile zorlu bir dünyada kişisel sorumluluk taşıyabilecek belirli bir birey türünü bilfiil teşvik etmek arasında ince bir çizgi vardı. Örneğin eğitim imkânının herkese sağlanması, kime neyin öğretileceği konusunda hassas kararların alınmasını gerektiriyordu. Devlet tarafından yoksullara verilen eğitim, zenginlerin çocukları için satın alabileceğinden çok farklı bir içeriğe sahip olabildi. Farklı eğitim türleri yurttaşları farklı kamusal ve özel roller için biçimlendirdi. Burada liberal kuramın güçlkle ele alabildiği etkin ve edilgin yurttaşlık soruları gündeme getirildi. Bir zamanlar toplumun işlevsel bölünmesinin doğal bir sonucu olarak görülen sınıfsal tutumlar, artık devlet siyasalarıyla pekiştiriliyordu. Temel eğitim alabilen yurttaşlar liberal kuramın anomalilerini fark etmekte gecikmeyeceklerdi. Zorlu toplumsal ve iktisadi sorunlar, klasik liberalizm ilkelelerinin tuhaf bir şekilde eski moda görünmesine neden olmaya başlayacaktı. Yeni gruplar siyasete katılma talebiyle ortaya çıkmaya başladıkça siyasi gündem de temel refah konularına doğru kaymaya başlamıştı.

Liberal düşünüşün içinde yer alan bir akım, anayasal ya da yasal haklardan ziyade temel çıkarlara daima öncelik vermiştir. Jeremy Bentham 1789’da temel insan arzularının devletin baskıcı önlemlerinin gerekçelendirilmesinde tek meşru ölçüt olabileceğini ileri sürüyordu. Ona göre, haz peşinde koşmaktan ve acıdan kaçınmaktan başka bir seçeneğimiz yoktu. “Doğa, insanı iki egemen efendinin, *acı* ve *hazzın* yönetimine sokmuştur” diyordu.¹ Bentham için bu aslında malumun ilamıydı ama ahlaki ve siyasi sorunları ele alma biçimimiz açısından uzun erimli içerimlere sahipti. Bentham’ın derdi değerler, haklar, yükümlülükler ve benzeri meseleler hakkında yürütülen geleneksel tartışmaların kalbindeki yanılsamaları ortaya çıkarmaktı. Ahlak ve siyaset felsefesinin çözülmez sorunlarını sadece laf kalabalığı ve insan motivasyonunun gerçek kaynaklarının üzerine çekilmiş yanıltıcı bir cila olarak görüyordu. Bentham’a göre, ne yapmamız gerektiğine ilişkin beylik tartışmalar yersizdi, bu kadar basit. Eylemlerimizi haz ve acı açısından değerlendirmeye programlanmıştık; onun deyimiyle “nedenler ve sonuçlar zinciri”ne vurulmuştuk.² Haz peşinde koşmaktan vazgeçmek de nefes almayı bırakmak kadar olanaksızdı. Bentham’a göre, eylemlerimiz için kendimize hangi gerekçeyi sunarsak sunalım, haz peşinde koştuğumuz aksiyomatik bir hakikatti. Dolayısıyla siyasalar, toplumun mutluluğu üzerindeki toplam etkileri açısından

¹ Jeremy Bentham, “An Introduction to the Principles of Morals and Legislation”, *A Fragment on Government with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation* içinde, ed. Wilfred Harrison (Oxford: Blackwell, 1967), 125.

² Age.

değerlendirilmeliydiler. Onun ünlü sözüyle “en büyük sayıda insanın en fazla mutluluğu” “doğrunun ve yanlışın ölçüsü” olmalıydı.³ Sonuçların faydacı bir bakışla hesaplanması, ahlaki ve siyasi sorunların nitelikçe değerlendirilmesinin yerini almalıydı. Mutluluğun nasıl kavranacağı ve ölçüleceği, bu mutluluğun peşinde kimin yetkili yargılarda bulunacağı, uzun ve kısa vadeli düşüncelerin nasıl dengeleneceği, Bentham ve onun faydacı takipçileri için en azından ilkece çözülebilecek teknik sorunlardı. Önemli olan nokta, siyaset felsefesindeki geleneksel soruların (“İdeal yönetim tarzı nedir?” veya “Doğal haklarımız var mıdır?” gibi soruların), yargıda bulunurken gerçekte neler olup bittiğini gizlemiş olmasıydı. Ayrıntılı ahlaki ve siyasi ilkeler, insan motivasyonunun aldatıcı derecede yalın gerçeğini gizleyegelmişti. İnsanlar haz peşinde koşarlar ve acıdan kaçınırlardı, mesele özünde bu kadar basitti. Hazlarını ve acılarını karmaşık biçimlerde tarif edebilirlerdi ama yasa koyucuların sorumluluğu, yanlış ayrımları ortadan kaldırmak ve siyasa müzakerelerinde herkesin hazzının ve acısının dikkate alınmasını sağlamaktı. Bentham, her bireyi bir birim saymanın ve hiç kimseyi birden fazla saymamanın, yönetim siyasasının karakterinin ve kapsamının değişmesinde büyük pay sahibi olduğunda ısrar ediyordu. Yönetimler yurttaşların “yüksek” ve “alçak” çıkarları arasında ayırım yapamazlardı. Seçkinlerin tercihlerinin diğerlerinininki karşısında ayrıcalığı yoktu. İnsanlar operadan ziyade futboldan haz alıyorlarsa, yönetimlerin ilkenden ziyade ikincisini teşvik etmeleri gerekirdi. Ama maliyet ve faydalarının hesaplanmasının ardından her ikisini teşvik etmeye karar vermeleri de mümkündü. Bireyler kendi hâllerine bırakabilir ve ilgilerini çeken herhangi bir konuyla meşgul olabilirlerdi. Bireyler basitçe, yapmaya programlandıkları şeyi yapmalıydılar, yani marjinal faydalarını azami hâle getirmeliydiler. Yönetimler, bireylerin tatminlerinin toplamı olarak görülen toplumun genel faydasına

bakmak zorundaydılar. Bentham'ın kuramı, toplumun büyük çoğunluğunun refahında meydana gelen marjinal iyileşmenin toplamının, zenginlerin vergilendirmede meydana gelecek marjinal bir artış nedeniyle yaşayacakları acıyı büyük oranda aştığı gösterilebilirse, yönetimlerin yeniden dağıtıcı siyasalar izlemeleri gerektiğinde ısrar ediyordu.

Nesnel bir ölçüt olarak fayda, her zaman somut bir başarıdan ziyade bir özlem olarak kalmıştır. Varsayımsal “haz” birimlerini tanımlamak başka bir şeydi, farklı faaliyetlerin “hazzını” ya da marjinal önemini karşılaştırmak ise bambaşka bir şeydi. Sağlık ve eğitimin her ikisi de devletin desteğini gerektiren kamu malları olarak kabul edilebilirler. Yine de Bentham'ın kuramının görünürdeki “nesnelliğine” rağmen, kıt kaynakların çeşitli tasarımlara tahsisi düşünülürken niteliksel ölçütlere başvurmaktan kaçınmak mümkün değildir. John Stuart Mill, *Faydacılık* (1861) adlı eserinde, tam olarak tatmin edici biçimde olmasa da bu konuyu doğrudan ele almıştı. Mill, Bentham'ın fikirlerine erken yaşta maruz kalmasına rağmen, tüm hazların temelde karşılaştırılabilir olduğu fikrine yöneltilecek itirazın ne denli kuvvetli olduğunu görmüştü. “Bazı haz türlerinin diğerlerinden daha arzu edilir ve daha değerli olduğu gerçeğini kabul etmenin fayda ilkesiyle gayet uyumlu olduğu” konusunda ısrar ediyordu.⁴ Bununla kast ettiğiyse hazzın yoğunluğu değildi, “daha yüksek” ve “daha alçak” hazlar arasında yapılan niteliksel ayrımdı. Yani Mill, bireyde geçici tatminlere yol açan bedensel hazların karşısına uzun vadede insan türünün esenliğine katkıda bulunan zihinsel hazları koyuyordu. Tercihlerimizi öncelik sırasına koyarken aslında bu tür ayrımlar yaptığımız açıktır. Yaptığımız şeyin faydacı terimlerle tanımlanıp tanımlanamayacağı ise başka bir konudur.

Mill'in “daha yüksek yetiler” savunması ise tavizsizdi (s.

⁴ John Stuart Mill, “Utilitarianism”, *On Liberty and Other Essays* içinde, 138. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

139). Zor bir sorunun çözümünden elde edilen tatmin, insanın sersemleyecek kadar içmesinin verdiği hazla bir tutulamazdı. Nitekim “memnun bir domuz olmaktansa memnuniyetsiz bir insan olmak daha iyidir; memnun bir aptal olmaktansa memnuniyetsiz bir Sokrates olmak daha iyidir” diyordu (s. 140). Bu ayrım sadece Sokrates’in bakış açısından anlam ifade edebiliyorsa aptal için çok daha beter bir durumdu. Metinde eylemlerin “ahlaki nitelikleri” ile “sonuçları” arasında ayrım yapıyordu ama bu farklı değerlendirmelerin herhangi bir kararda nasıl bir araya getirilmesi gerektiğini tam olarak açıklamıyordu (s. 141). Ayrıca hamlesinin faydacılığın kaba Benthamcı çeşitlemesine verdiği zararın gayet farkında olmasına rağmen bunu vurgulamıyordu.

Mill’in getirdiği yenilik, Bentham’ın kuramındaki belirle-nimci boyutun altını etkili bir biçimde oymuştu. Haz ile acıyı bireysel eylemlerin “egemen efendileri” olarak görmekten çok uzak olan Mill, eylemlerin değerlendirilmesinde “failin kendisinin en büyük mutluluğunun” ölçüt olması gerektiği fikrini reddediyordu (s. 142). Önemli olan bireyin mutluluğunu en üst düzeye çıkarması değildi, siyasanın “en fazla kişinin en fazla mutluluğunu” elde etmek için çaba göstermesi gerektiği (s. 142). Gerçekten de Mill, meseleye siyasalar seviyesinde bakıldığında dar bir hazcı ölçütü reddediyordu. Örneğin kendilerini sanayi şehirlerinde sağlıklı yaşam koşullarının sağlanmasına adanmış bireyler, her öğleden sonra golf oynama fırsatından kendilerini düpedüz mahrum bırakıyorlardı. Fakat Mill’e göre bu kişilerin disiplin ve özverilerinin kamu refahına büyük katkı sağladığı son derece açıktı. Bentham’ın ölçütüyse toplumun genel refahını en üst seviyeye çıkarmak şöyle dursun, birey tarafından bir rehber ilke olarak kullanılması hâlinde faydalanılabilecek kamu mallarını önemli ölçüde azaltacaktı. Mill bunun yerine, faydacılığın bireyleri kamu yararını kendi şahsi tatminlerinin önüne koymaya bilfiil teşvik ederek, yani “ancak insanların asil karaktere sahip olmasını sağlayarak amacına ulaşabileceğini” savunuyordu (s. 142).

Bu şemada faydacılık, çeşitli siyasa önerilerinin erdemlerini değerlendirmek için kullanılabilen isteğe bağlı bir kuram hâline geliyordu; eylemleri açıklama ya da gerekçelendirme sorununun kesin “bilimsel” çözümünü sunduğunu iddia edemeyeceği açıktı. Böylece kamu alanında, farklı yorumlanmaya açık, belirli faaliyet alanlarına diğerlerinden daha kolay bir şekilde uygulanabilen, karmaşık akıl yürütmelere dayalı tartışmaların döndüğü engin bir arka plan üzerinde bir dizi tartışmalı kuramla birlikte o da yerini almış oluyordu.

Gerçekten de faydacılık, 19. yüzyılın Britanyası’nda reformcu bir ahlakın ortaya çıkmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Bu, kuramın uygulanması meselesinden ziyade (çünkü siyasi içerimleri bu mesele için fazla tartışmalıydı), nüfusun çıkarlarının bir bütün olarak dikkate alınması gerektiğinin kabul edilmesi meselesiydi. Benthamcı amentünün kaba eşitlikçiliğini küçümseyenler bile kamu refahına ilişkin kararların dışlayıcı değil kapsayıcı olması gerektiğini kabul ediyorlardı. Elbette herkes eşit sayılmıyordu. Seçkinler, çoğu zaman iyi niyetle de olsa kendi kısmi çıkarlarını toplumun daha genel çıkarlarıymış *gibi* sunabilirlerdi. Yoksulların çıkarları ile zenginlerin çıkarları arasında temelli bir çatışma yokmuş gibi de gösterilebilirdi. Bütün bunlarsa seçkinlerin için rahatlatıyordu. Gerçekten de yoksullar, karar alıcı konumlarında bulunan seçkinlere karşı kendi çıkarlarını savunabilecek konumda değillerdi. Bu nedenle, seçkinlerin meseleleri kendi çıkarlarına uyacak şekilde eğip bükme girişimlerine karşı savunmasızlardı. Fakat 1830’lara doğru “doğru düşünen” insanlar artık yoksulları basitçe görmezden gelemezlerdi. Yoksulların içinde bulunduğu kötü durum hakkında bilgilerin ve zanların havada uçtuğu tartışmalar yaşanacaktı. Örneğin kamu hizmetleri onları vurdumduymaz ve bağımlı insanlar hâline getirebilir miydi? Yoksulların eğitimi, gelecekte istihdam edilmeleri öngörülen beden işlerine göre mi düzenlenmeliydi? Yoksullar çeşitli düzeylerde karar alma süreçlerine doğrudan dâhil edilirlerse siyasi düzen tehlikeye girer miydi?

Bunlar zor ve can sıkıcı sorulardı. Yine de yoksullar seslerini duyuramazlar bile en azından kamu tartışmalarında hesaba katılmaya başlamışlardı.

Bununla beraber, bireyci çerçevenin liberal kuramın elini kolunu bağladığı, onu katı biçimde sınırladığı kuşkusunu devam ediyordu. Bireylere fırsatlar sağlanırsa gelişebilecekleri varsayımı, toplumdaki dezavantajlı grupların esenliğini ve fırsatlarını engelleyen daha geniş yapısal sorunları gizliyordu. Bireye odaklanan ideoloji, bağımsız ve zengin kaynaklara sahip girişimci sınıfın çıkarlarına mükemmel biçimde uyum sağlamıştı. Yine de “yoksullar” kolektif terimlerle tanımlanabilirken, liberaller kendilerini önü açık bir gelecek için yeni üretim ve örgütlenme tarzları geliştiren bireyler olarak görüyorlardı. Toplumla bütünleşmeye ve denetime dair karmaşık sorunlar, liberalleri toplumsal meseleleri ciddiye almak zorunda bırakmıştı. Birçok gözlemci için, liberal kuramın bireyci varsayımları, bireyler için beklentileri şekillendiren yapısal sorunların tartışılmasını bilfiil engelliyor gibi görünüyordu. Bireysel fırsatlar konusunun üzerine epey düşülse de bu ilgi, şehirli yoksulların sert yaşam koşulları göz önüne alındığında yetersiz görünüyordu. Tek tek bireylerin yaşam beklentilerini –örneğin eğitim ya da hayırseverlik aracılığıyla- iyileştirmek, kitlelerin yoksulluğu üzerinde ölçülebilir bir etkiye sahip olmak zorunda değildi. Toplumsal hareketliliği kolaylaştırmak aslında bir toplumun en yoksul kesimleri üzerinde herhangi bir etki bırakmayabilirdi (hatta olumsuz etki de edebilirdi). Bu koşullarda marjinal faydanın hesaplaması, devletin zorlayıcı müdahalesi yoluyla özgürlüğün kısıtlanmasını haklı gösterebilirdi. Kaynakların önemli ölçüde yeniden dağıtılması daha fazla eşitlik ve toplam refahın anahtarı olarak görüldüğünde, liberal kuramın savunduğu sınırlı devletin son derece yetersiz bir araç olduğu ortaya çıkıyordu.

Bu tür fikirlerin yeni oluşan sanayi işçileri sınıfına nasıl cazip geleceğini anlamak kolaydır. Liberalizmin kuramsal cazibesi yüzeyinden bakılınca açık görünüyordu. Herkesin

yasalar önünde eşit olması ilkesi sadece hâli vakti yerinde olanların yararına olacak şekilde yorumlanamazdı. Yine de yapısal koşullar bazıları için dezavantajlı olduğunda bu özgürlük pekâlâ onlar için sefil bir yaşam anlamına gelebilirdi. Sanayi işçileri kendilerini bir yandan kapitalizm için vazgeçilmez olarak görürken, diğer yandan da sanayinin görünür faydalarından mahrum bırakılmış hissediyorlardı. Dolayısıyla siyaset sahnesine çıkmadan önce içinde bulundukları koşulları ve isteklerini yansıtacak bir siyasi dile ihtiyaç duyuyorlardı. Liberal kuramın zengin vaatlerinin yanıltıcı olduğu, en azından birçoğu için apaçıktı. Siyasi özgürlük onları kapitalizmin mantığının kısılacında bırakmıştı. Böylece liberalizm ve kapitalizm, işçilerinin tahakkümünü ebedileştiren ikiye bölünmüş kötü adamlara dönüşecekti.

19. yüzyılın ilk yarısında, ekonominin örgütlenmesinde yüksek derecede merkezi planlamayı teşvik eden savlar da ortaya atıldı. Örneğin Robert Owen ve Saint-Simon, bilimsel ve teknik ilerlemenin kapitalist üretime hem daha verimli hem de daha insancıl alternatifler yarattığını iddia etmişlerdi.⁵ Geçmişte insan yaşamının “doğal” eşlikçileri olarak görülen sorunlar –yoksulluk, sömürü, suç– bu görüşe göre, artık modası geçmiş bir toplumsal ve iktisadi sistemin ürünleriydi. Özellikle Owen, işçilerin “ahlaki” eksikliklerini, fabrikalarda yaşadıkları acımasız ve güvensiz koşulların doğrudan bir sonucu olarak görüyordu. Kuralsız rekabetin yerine akılcı planlama, fabrikadaki baskının yerine işbirliği geçtiğinde sadece üretim kapasitesi artmakla kalmayacak, aynı zamanda devletin baskıcı bir rol üstlenmesine de gerek kalmayacaktı. Owen fikirlerini New Lanark’ta işlettiği fabrikada uygulamaya çalıştı (1800-25). İşçilerine, kişisel potansiyellerini ve sorumluluk duygularını zenginleştireceği beklentisiyle, eğitim,

⁵ Bkz. Robert Owen, *A New View of Society*, ed. Gregory Claeys (Harmondsworth: Penguin Books, 1991); ve Ghita Ionescu (ed.), *The Political Thought of Saint-Simon* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

iyi yaşam koşulları sağlayıp işbirliğine dayalı çalışma pratiklerini teşvik etmişti. Böylece işçiler toplumda ve siyasette daha geniş roller üstelenebilmeleri için gereken donanım da sahip olacaktı. O sırada Saint-Simon ise sosyal bilimcilerden oluşacak seçkin bir zümrenin üretim, dağıtım ve mübadele konularını doğrudan yönetmesi ve böylece iktisadi yaşamı piyasa koşullarının değişkenliklerinden kurtarması gerektiğini savunuyordu. Burada en azından sanayi toplumunun meyvelerini nüfusun daha geniş kesimlerinin erişimine açabilecek birtakım öneriler söz konusuydu; yeni bir teknoloji, eskinin siyasi eşgüdüm ve denetim biçimlerinden kesin bir kopuşu müjdeliyor olabilirdi.

Bu tür fikirler 1840'larda, özellikle Londra ve Paris'teki eğitimli işçiler arasında rağbet görüyordu. Bu fikirler sağlam siyasi, toplumsal ve iktisadi taleplerin –Britanya'daki Çartistler arasında erkekler için genel oy hakkı ve yıllık meclisler, Paris'teki işçiler arasında mülkiyetin radikal bir şekilde yeniden dağıtılması gibi– ileri sürülmesine olanak tanıyan bir çerçeve oluşturuyorlardı. Fakat bu taleplerin pratik sonuçları ne kadar geniş kapsamlı olursa olsun, tonları tamamen reformcuydu. Toplumun temel yapısını değiştirmek gibi bir iddiaları yoktu. Belirli kurumların ve uygulamaların değiştirilmesinin çalışan insanlara toptan fayda sağlayacağını ileri sürüyorlardı.

Sosyalizmi liberal düzen için ölümcül bir tehdide dönüştüren şey, kapitalist bir sistemin sınırları içinde kalınarak dış dokunur bir değişimin gerçekleştirilemeyeceği varsayımıydı. Şu ya da bu suistimalle uğraşmak, gerçekten de emekçilerin dikkatini devrimci fırsatlardan uzaklaştırarak statükoyu güçlendirebilirdi. Reformcular yönetici seçkinleri davalarının haklılığına ikna etmeye çalışırken devrimci sosyalistler geleceğe dair umutlarını işçi sınıfına bağlamışlardı. Kapitalizm, benzersiz bir zenginliğin yanı sıra yoksullaşmış ve vahşileşmiş bir proletarya da yaratmıştı. Gelgelelim proletarya sınıfsal konumunun mantığının farkına vardıkça başkalaşım geçire-

cekti. Kapitalist sömürünün edilgin kurbanları yeni bir çağa yön verebileceklerini keşfetmişlerdi.

Karl Marx sınıf temelli bir sosyalizmin baş mimarıydı. İlk yazılarında eleştirilerini, liberal kuramın merkezinde yer alan, ahlaki ve siyasi ilkelerin evrensel geçerliliğe sahip olduğu görüşüne yöneltmişti. Örneğin 1789 tarihli *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nde somutlaşan ve insanların her yerde siyasi ve toplumsal gelişiminin sağlanması için gerekli olan koşulların bir ifadesi olduğu iddia edilen haklar anlayışı, Marx tarafından, yeni ortaya çıkan burjuvazinin çıkarlarını en iyi şekilde ilerletebilecek teamüllerin bir savunusu olarak görülüyordu. *Bildirge*'nin savunucuları elbette bakış açılarının darlığını kabul etmeyeceklerdi. Belirli hakları savunurken, söylediklerinde samimi ve ciddiydiler. Bununla beraber, bireylerin içinde bulundukları durumlara dair oluşturdıkları görüşün (ahlaki, siyasi, felsefi, dini, estetik ya da her ne şekilde ifade edilirse edilsin), toplumsal ve iktisadi roller karmaşasının içindeki yerlerinin bir ürünü olduğunu kavrayamamışlardı. Marx, kariyerinin bu aşamasında, kendisinden biraz daha yaşlı çağdaşları Strauss ve Feuerbach'ı din analizlerinde meşgul etmiş olan türden bir maske düşürme çabasına girişmişti.⁶ Din her zaman ebedi bir hakikatin ifadesi olarak kabul edilegelmişti. Lakin Strauss ve Feuerbach'a göre din, belirli bir tarihsel kültürde hâkim olan bir insan doğası kavrayışının idealleştirilmesi olarak ele alınmalıydı. Strauss, *İncil*'de toplanmış çelişkili ve karışık öyküleri anlaşılır kılmak için "mit yorumlama" ilkesinden yararlanarak *Yeni Ahit*'i Yahudi ve ilk Hristiyan topluluklarının şiirsel bilinci açısından yorumlamıştı. Buna karşın Feuerbach, dinî savları bilinçli bir şekilde tersine çevirerek daha radikal bir şekilde yeniden yapılandırmaktan yanaydı. Onun tezi aslında basitti. Din,

⁶ Bkz. David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, ed. Peter C. Hodgson, çev. George Eliot (London: SCM Press, 1973); ve Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot (New York: Harper, 1957).

aşkın bir hakikatler alanında ziyade beşeri özelliklerin tanrılaştırılmasıydı, insanlar sorunları doğru görmeyi öğrenirlerse meseleyi anlayacaklardı. Bu nedenle Tanrı'nın yetkinliği fikrini, toplumu çarpık hâle getiren sevgi, uyum ve dostluk duygusu eksikliğinin bir yansıması olarak ele alıyordu. Bu gerçek bir kez kavrandığında, tüm gizemlileştirmeler bir kenara bırakılabilirdi. “Dinin onuruna yapılan tapınaklar” başından beri olmaları gerektiği gibi, yani “mimarinin onuruna yapılan tapınaklar” olarak görülebilirlerdi.⁷ Feuerbach’a göre, Hristiyanlık sözcüğün lafzî anlamıyla yorumlandığında anlamsızdı ama “teolojinin sırrının antropoloji olduğu . . . ve tanrı bilincinin türün bilincinden başka bir şey olmadığı” bir kez ikrar edildiğinde, insanın olanaklarını gerçekleştirme-
sinin yolu da açılacaktı (s. 270). Feuerbach’ın yaklaşımının içerimleri dinin ötesine uzanıyordu. Feuerbach insan çabasını ve duygularını görmezden gelen her türlü öğretiyi mutluluğun önünde bir engel olarak görüyordu. İnsani gereksinimlerin diline çevrilemeyen fikirler geçersizdi. Feuerbach’a göre kavramların maddi bir temelini olduğunun ikrar edilmesi, eşi benzeri görülmemiş bir barışın ve müreffeh bir geleceğin anahtarı ve “tarihin zorunlu bir dönüm noktası”ydı (s. 270). İnsanlar bundan böyle din ve felsefenin soyutlamalarının insan doğasının olanaklarını tarif etmek için yetersiz bir araç olduğunu anlayacaklardı. Bu kuramsal anlayışlarına güvenerek, gereksinimlerine uygun kurumları ve uygulamaları doğal bir şekilde tesis edeceklerdi. Marx işte bu analizi siyaset alanının da kapsayacak şekilde genişletmişti. Marx’ın gençliğinin hâkim siyaset felsefesi olan Hegel’in felsefesi, devleti toplumun evrensel iyiliğinin somut bir ifadesi olarak betimliyordu. Marx ise bunun yerine devleti egemen bir sınıfın iktisadi ve toplumsal çıkarlarının koruyucusu olarak görüyordu. Marx nerede içeriksiz, biçimsel ilkeler görse, daima o

⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 20. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

ilkenin ardında sınıf çıkarı arıyordu. Dolayısıyla onun gözünde ideoloji alanının tamamı, ekonomideki ve toplumdaki daha temel çatışmaların bir yansımasından başka bir şey değildi. Marx kendi konumlanışını Hegel'in felsefesinin özenli bir analiziyle geliştirmişti.⁸ Modern toplumun ideolojisinin çeşitli veçhelerine Hegel'in yöntemini uygulamanın yeterli olmadığını görüyordu. Devletin kendisinin de ideolojik gizemleştirilmesinin başka örneği olarak ifşa edilmesi gerekiyordu. Hegel, felsefesinin felsefe tarihinin hem tarihsel hem de mantıksal bir ilerleme olarak betimlenmesini sağlayan bir bakış açısı sunduğunu iddia etmişti. Ayrıca kendi düşüncesi mantıksal bir sistemin son kategorisini temsil ettiği için Hegel, felsefesini Batı felsefe geleneğinin tamamlanışı olarak sunabilmişti. Oysa Marx, Hegel'in geleneksel felsefeyi sona erdirdiğini ve dünya tarihinin görünüşte olumsal aşamaları içinde ussal bir sürecin fark edilebileceğini kabul etse de onun sisteminin temel önermesini reddediyordu. Tarihin ussallığı, mantıksal sonuçlarını empirik dünyada nakış işler gibi işleyen "Tin" in ya da "İde" nin bir ürünü değildi ve fenomenoloji de bilincin kendini bilmesiyle sonuçlanan serüveni olarak tasarlanamazdı. Hegel'in felsefesinin kategorileri elbette tarihte bulunabilirlerdi ama bunlar tarihsel değişimin temel nedenleri değildi. Örneğin Hegel'in siyaset felsefesinin mantıksal "uğrak"larının devlet "ide"sinin gereklilikleriyle hiçbir ilgileri yoktu. Bunlar daha ziyade, bireylerin dünyevi gereksinimlerini tatmin etme çabalarının ürünüydü. Hegel eşyanın gerçek düzenini tersine çevirmişti; empirik fenomenlerin ideolojik tezahürlerini, olayların ifşa etmek için var oldukları gerçeklik olarak yorumlamıştı. Başka bir deyişle, tıpkı geleneksel teolojinin Tanrı'yı kendi başına var olan bir şey olarak tasarlaması gibi Hegel de kavramları kendi başına var olan

⁸ Özellikle bkz., Karl Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State" ve "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *Early Writings* içinde, ed. Lucio Colletti (Harmondsworth: Penguin Books, 1975), 57-198 ve 243-57.

şeyler olarak ele almıştı. Marx'a göre, Hegel'in tarihin ussallığına ilişkin çığır açıcı anlayışı, ancak dikkatler bir kez daha kavramların perdelediği empirik olaylara odaklandığında insanlığın yararına olacaktı. Marx'ın odağı bu şekilde kaydırması epey farklı bir siyasi akıl yürütme tarzını beraberinde getiriyordu. Geçmişte filozoflar soyut ilkeleri temellendirmek için yanlış yere bakmışlardı. İhtiyaç duyulan şey kavramları görkemli biçimde çatıştırmak (doğal hakların karşısına ilahi hak, eşitliğe karşı özgürlüğü koymak) değildi, insanların siyaset hayatında bu belirli kavramlarla konuşmalarına sebep olmuş iktisadi değişimlere bir açıklama getirmekti. Marx'ın odağında insanların hayatlarını sürdürme çabaları sırasında maddi koşulların onları nasıl etkilediği yer alıyordu. Fakat Feuerbach'ın aksine Marx bunu dinamik bir süreç olarak görüyordu. "Gerçek bireylerin, onların faaliyetlerinin ve hem hazır bulduklarının hem de kendi faaliyetleri tarafından üretilen maddi yaşam koşullarının" sonuçlarını vurguluyordu.⁹ Baştan sona geçim ve hayatta kalma mantığına odaklanıyordu. İnsanlar gereksinimlerini karşılamak için çalışmak zorundaydılar ve bunu yaparak insan yaşamının koşullarını da dönüştürüyorlardı. Çalışma zorunlu olarak toplumsal bir uğraştı ama insanların iktisadi faaliyetleri sırasında kurdukları toplumsal ilişkiler sadece iktisadi gereksinimleri yansıtmıyordu. Doğaya karşı verilen geçim mücadelesi, belirli bir işbölümü gerektiren bir teknoloji aracılığıyla yürütülüyordu. "İşbölümünün çeşitli gelişim aşamaları mülkiyetin farklı biçimleri" olduğundan, herhangi bir toplumda belirli grupların elde ettiği avantajlar "malzeme, araç ve emek ürünlerine" erişimlerine ve bunları denetlemelerine bağlı olacaktı (s. 32). Birbirini izleyen toplum türlerinin (kabile, antik kent, feodal, kapitalist) karakteristik özellikleri, her birinde mülkiyetin dağılımından kaynaklanan tahakküm

⁹ Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1976), v. 31. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

ve itaat ilişkilerinin siyasi yansımalarıydı. Devlet, toplumun genel çıkarlarını temsil etme iddiasında olsa da aslında egemen sınıfın iktisadi çıkarlarını güvence altına almak için tasarlanmış bir baskı aracıydı. Önceki çağlarda bu iktisadi tahakküm aile, kabile ya da malikâne içinde kişisel ilişkilerin meydana getirdiği doğal yükümlülüklerle hafifletiliyordu ama kapitalizmin ortaya çıkıp gelişmesiyle birlikte, kişisel bağımlılık bağları yerini dizginsiz bir mülkiyet birikimine olanak tanıyan sözde bir özgürlüğe bırakmıştı. Marx’a göre, mülkiyetin giderek daha az sayıda elde toplanması ve emek piyasasının kaprislerine tamamen bağımlı bir proletaryanın yaratılması bunun bir sonucuydu. Bundan böyle tüm ilişkiler para ilişkisi açısından ele alınacak ve –paradoksal bir şekilde– toplumun iktisadi temeline odaklanarak aynı zamanda teknolojik ilerlemenin bu tür bir iktisadi bağımlılığın sonunu getirebileceği bir gelecek beklentisi sunan bir kuramın ortaya çıkması için gereken önkoşullar oluşacaktı.

Egemen sınıfın tahakkümü hukukun üstünlüğünün ve mevcut iktisadi düzenlemelerin sürdürülmesiyle sınırlı da değildi. Bir toplumda iktisadi gücü elinde bulunduran sınıf aynı zamanda “çağının fikirlerinin üretimini ve dağıtımını da düzenleyebilir”di, dolayısıyla “egemen sınıfın fikirleri her çağda egemen fikirler”di (s. 59). Bu kasıtlı bir hile değildi, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin mustarip oldukları bir yanılsamaydı. Özellikle Alman tarihçilerin hâkim fikir akımına atfetmeye meyilli oldukları çağın fikirlerinin tutarlılığı düşüncesi, aslında baskın iktisadi çıkarların bir ürünü olarak açıklanmalıydı. “Her çağın sözüne itimat eden, onun kendisi hakkında söylediği ve hayal ettiği her şeyin doğru olduğuna inanan” bir tarih kuramı, ilk kez zihinsel emek ile maddi emek arasında yapılan dönüm noktası niteliğindeki ayrımla ortaya çıkmış fikirlerin özerkliği mitini sürdürmekten başka bir şey yapmıyor demektir (s. 62). Fikirler alanındaki çatışmalar, üretim koşulları ve sınıf çatışması penceresinden açıklanmalıydı. Bu nedenle Marx, Fransız Devrimi’ni haysiyet

ile eşitlik arasında bir çatışma olarak ele almayı reddediyordu. Marx'a göre gerçek mücadele, feodal toplumun kalıntılarına tutunan bir aristokrasiyle, çoktan yerleşmiş iktisadi güçler için hukuk önünde ve siyasette tanınma arayışında olan bir burjuvazi arasında yaşıyordu.

Friedrich Engels'le birlikte yazan Marx, bu fikirleri *Komünist Manifesto*'da bir araya getirmiş ve bu kitapçık yeni bir siyasi tartışma tarzı için model olmuştu.¹⁰ Devrimci ayaklanmaların Avrupa'yı kasıp kavurduğu 1848 kargaşasına bir katkıda bulunmak amacıyla yazılmış olan *Manifesto*, yeni keşfedilen siyasi gücün iktisadi temellerini açıklayarak sanayi proletaryasının bilincini yükseltmeyi amaçlıyordu. Marx'ın ilk öncülü, toplumdaki tüm çatışmaların izinin sınıfsal bölünmelere kadar sürülebileceğiydi. Hiçbir sınırlama getirmeksizin “şimdiye kadar var olmuş tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir” iddiasında bulunuyordu (s. 67). Bu bölünmeler kapitalizm öncesi toplumlarda, iktisadi gücün dağılımına bağlı olarak yavaş yavaş değişen statülerin ve rütbelerin incelikli ayrımlarıyla iç içe geçmiş olabilirdi. Bununla beraber kapitalizmin olgunlaşmasıyla birlikte yeni bir fenomen ortaya çıkmıştı. Daha önceki toplumlardaki karşılıklı ilişkilerin yerini, uzlaşmaz çıkarlara sahip iki geniş sınıf olan burjuvazi ile proletaryaya arasındaki temel bir bölünme almaya başlamıştı. Bir yandan, üretim araçlarının sahibi olan burjuva iktisadi rekabetin zorluklarına karşı ayakta kalabilmek için kârını azami düzeye çıkarmayı amaçlıyordu. Öte yandan, mülksüz olan proletarya, emeğini geçimlik ücret karşılığında satmak zorunda kalıyordu. Marx'a göre, kapitalist bir sistemde kârın tek kaynağı işçilerin sömürülmesi olduğundan, rekabetin acımasız mantığı gereği burjuvazi

¹⁰ Bkz. Karl Marx ve Frederick Engels, “Manifesto of the Communist Party”, *Karl Marx, The Revolutions of 1848* içinde, ed. David Fernbach (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), 62-98. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

olanaklı en düşük ücretler karşılığında işçileri en fazla üretimi yapmaya zorluyordu.

Ama burada birtakım sorunların baş gösterdiğini görüyoruz. Ölçek ekonomisi, üretimin giderek daha büyük fabrikalarda yoğunlaştırılmasını gerektiriyordu. Fabrika yaşamının disiplini ise proletaryayı yekvücut olup birlikte çalışmaya alıştıırıyordu. Üretim sisteminin karşılıklı bağımlılığının kabulünden proletaryanın bir sınıf olarak kolektif çıkarının farkına varmalarına geçiş için sadece küçük bir adım yeterliydi. Üreticiler arasındaki rekabet arttıkça, işçiler üzerindeki baskı da artacaktı. İşçiler yoksullukları nedeniyle önce fabrikada, daha sonra da –siyasi bilinçleri arttıkça– ulusal ve uluslararası düzeylerde bu baskıya direnmek zorunda kalacaklardı. Kapitalistler, dur durak bilmeyen kâr arayışları içinde, kendi sonlarını getirecek koşulları yaratmış olacaklardı. Marx'ın altını çizdiği hayati noktaysa, bu sorunların bir siyasa sorunundan ziyade sistemin bütünüyle ilgili olduklarıydı. Yani Marx'ın analizinin ışığında baktığımızda aydınlanmış girişimcilerin yönetimi değiştirmeleri mümkün değildi. Kapitalistler ile işçiler yapısal bir çatışma içinde hapsolmuşlardı. Eylemleri olayların zamanlamasını etkileyebilirdi ama uzun vadeli seyri ni etkileyemezdi. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da vurguladığı devrimci olanaklar, kapitalizmin tam anlamıyla gelişmesine bağlıydı. Marx, (Owen ve Saint-Simon gibi) sözde “ütopik sosyalistler”in sanayi kapitalizmi altında işçilerin beklentilerini iyileştirme çabalarına derin bir şüpheyile yaklaşıyordu (s. 94-97). Reform, siyasi gelişmelerin aslında yapısal iktisadi krizler tarafından yönlendirildiğinin farkına varılmaması anlamına gelen bir tür göz boyamaydı.

İşçileri propagandayla yönlendirerek uzun vadede kapitalizmin meyvelerinden makul bir pay alacaklarına bir süreliğine de olsa ikna etmek mümkündü fakat Marx'a göre bu vaatler yanıltıcıydı. Kapitalistler birbiriyle ölümcül bir rekabet içindeydi ve bu durum onları işçileri acımasızca sövmürmeye mecbur bırakıyordu. İşte bu yüzden burjuvazi, kapitaliz-

min başarısı için ihtiyaç duyduğu “kendi mezar kazıcılarını” yani proletarya sınıfını yaratmak zorunda kalmıştı. (s. 79). Marx’ınki açıkça belirlenimci bir savdı. Yine de proletaryanın kaçınılmaz zaferine dair öngörülerinin yanında, kuramıyla her zaman uzlaştıramayacak birtakım “ahlaki” savları da ileri sürüyordu. “Her bir kişinin özgürce gelişmesinin herkesin özgürce gelişmesinin koşulu olduğu” bir birlikte yaşama biçimine değer veriyordu (s. 87). Bunun içerimi, bu gidişatın, sadece zamanı geldiğinde kaçınılmaz olarak gerçekleşmekle kalmayacağı, aynı zamanda istendik de olduydu. Kapitalizmi ideal bir komünist toplumun gelişiminde zorunlu bir aşama olarak görüp savunmasına rağmen, kapitalizm altında işçilerin sömürülmesi ve aşağılanmasına ilişkin dili epey değer ve duygu yüklüydü. Özgürlük “mevcut burjuva üretim şartlarında serbest ticaret, serbest alım ve satımdan başka ne anlama gelir?” diye soruyordu (s. 81). Bu durumda bireyler kendilerini satmakta özgürdü ama kendi yeteneklerini ve kişiliklerini geliştirmekte özgür değildi. Marx’ın komünizmin ailenin ortadan kaldırılmasını da beraberinde getirdiği suçlamasına yanıtı da epey sertti. Marx’a göre aile hayatı, kadınlara “sadece üretim aracı” olarak muamele edilen kılık değiştirmiş bir “kamusal fahişelik” sistemiydi (s. 83-84). Çocukların durumu da bundan daha iyi değildi. İktisadi çaresizlik, yoksul aileleri çocuklarının üretkenliğini en üst düzeye çıkarmaya, onları tehlikeye, hastalığa ve genel olarak acımasız bir kültüre maruz bırakmaya itiyordu. Ahlakçılık da bu durumu değiştirmeyecekti. Yoksul ebeveynler çocuklarını kendi başına bir amaç olarak görme lüksüne sahip değillerdi. Marx’a göre ailenin ortadan kaldırılması, “çocukların ebeveynleri tarafından sömürülmesini” önlemek için gerekli bir koşuldu (s. 83). Bu bir suçsa Marx “suçunu kabul etmekten” mutluluk duyuyordu (s. 83).

Manifesto, modern siyasi mücadelelerin verildiği iktisadi bağlamın şematik bir anlatımından başka bir şey değildi. Marx, proletaryanın siyasi stratejilerini değiştiren iktisadi

güç dengesinin gerçekçi bir değerlendirmesine dayandırması gerektiğine odaklanmıştı. Kapitalizm muazzam bir iktisadi olanağa sahip bir teknoloji yaratmıştı ama bu olanak, kurulu hukuki ve siyasi düzen içinde gerçekleştirilemezdi. Devrimci entelektüelin görevi ve *Manifesto*'nun asıl derdi, kapitalizmin kendi ağırlığı altında neden çökeceğini tam olarak göstererek proletaryaya destek çıkmaktı. Marx'ın devrimci dönüşümün ayrıntılı mekaniğini ele alışı epey karmaşıktır. Sistemin değişme sürecine dair en özlü ifadesi *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın (1859) önsözünde yer alır. Burada toplumsal ve siyasi değişimin esas zembereği “üretim güçleri”nin ve “üretim ilişkileri”nin eşitsiz gelişimidir. “Üretim ilişkileri” “maddi üretici güçler”e karşılık gelirken, teknolojik yeniliklere kendiliğinden uyum sağlamıyorlardı. “Gelişimlerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri mevcut üretim ilişkileriyle ya da –aynı şeyin hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan– şimdiye kadar içinde çalıştıkları mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girerler” diyordu Marx.¹¹ Dolayısıyla, mülkiyet haklarının tanımı üretim güçlerinin gelişimindeki belirli bir aşamaya bağlı olsa da üretim güçleri, hukuki ve ahlaki varsayımlarda somutlaşan yerleşik üretim ilişkileriyle uyumsuz şekillerde değişiyordu. Belirli bir teknolojinin ilerlemesini destekleyen mülkiyet hakları (burjuva çağının sınırsız birikimi, büyük ölçekli sanayinin gelişmesi için gerekli bir koşuldu) sonunda kemikleşiyor ve yeni bir durumun gerekliliklerini karşılayamaz hâle geliyordu. (Piyasa ekonomisinde hayatta kalmak için gerekli olan kâr arayışı, kapitalizmin sonraki aşamalarına musallat olduğu söylenen aşırı üretim krizlerini şiddetlendiriyordu.) “Üretici güçlerin gelişme biçimlerinden bu ilişkiler onların prangalarına dönüşür. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temelin değişmesiyle

¹¹ Karl Marx ve Frederick Engels, *Selected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1968), 182.

birlikte muazzam üstyapının tümü hızla dönüşür.”¹² İktisadi altyapıyla ideolojik üstyapı arasındaki ilişki Marksist çalışmalarda her zaman can sıkıcı bir konu olagelmıştır. 1859 tarihli önsözün tonu, Marx’ın erken dönem yazılarındaki “praksis” vurgusuyla keskin bir tezat oluşturan güçlü bir belirlenimciliği işaret ediyordu. Gerçekten de Marx’ın Feuerbach’ta itiraz ettiği nokta onun görüşünün edilgin belirlenimciliği idi. Bununla birlikte, Marx’ın çalışmalarını bilinçli olarak toplumun bir bilimi tarzında kaleme aldığı sonraki yazılarında bile, devrimci dönüşümü kolaylaştırmaya adanmışlık her zaman belirgindi. Demek istediği basitçe şuydu: Toplumsal dünyanın karmaşıklığı, değişimi ciddiye alan herkesi, siyasi bir düzeni şekillendiren yapılara, pratiklere ve kurumlara ayrıntılı bir şekilde odaklanmaya zorlar. Marx, ütopyacı sosyalistlerin yöntemini reddediyordu ama hedeflerini illa reddetmiyordu. Başından beri Hegel’in sözünü yüreктen benimsemişti. Felsefe kesinlikle “kendi zamanının düşüncelerde kavranışı” olarak yorumlanmalıydı.¹³ Marx için felsefe bağımsız ve özerk bir faaliyet olarak düşünülemezdi. Kavramsal netlik dünyayı değiştirmeye yardımcı olabilirdi ama sadece dünyanın yükü dikkate alınırsa. Marx’ın hem istatistiklerin daha kolay ulaşılabilir olması hem de acil siyasi sorunların iktisadi analize bağlı olması nedeniyle ayrıntılı olarak incelediği tek iktisadi sistem kapitalizmdi. Sanayi Devrimi sırasında ve sonrasında İngiliz ekonomisinin kaderi, onun kapitalizmi bir sistem modeli olarak kullanmasına izin vermişti. Araştırmalarının amacı, belirli iktisadi düzenlemelerin istenmeyen ya da kınanacak şeyler olduğunu değil, bir iktisadi sistemin bir önceki iktisadi sistemden zorunlulukla ortaya çıktığını ve bireylerin tercihlerine rağmen (tercihleri yüzünden değil) ardılına yenik düşeceğini göstermekti. Bireyler elbette bir iktisadi sistemin çöküşünü hızlandırabilirlerdi ama son kertede herkes üretim

¹² Age. 182-3.

¹³ Hegel, *Philosophy of Right*, 11.

güçleri tarafından belirlenen yönde hareket etmek zorunda kalacaktı.

Kapital'in ilk cildinde (1867) –ikinci ve üçüncü ciltler ancak Marx'ın ölümünden sonra, Engels'in özverili editoryal çalışması sayesinde ortaya çıkmıştı– Marx, kapitalist üretim mantığının, yeni bir düzenin ortaya çıkması için gerekli koşulları nasıl yarattığını gösteriyordu.¹⁴ Onun savının inceliklerinin hakkını kaba bir özet veremez. Marx'a göre kâr kapitalistte birikiyordu çünkü çalışanlarına ödediği geçimlik ücretler ürettikleri malların değerini karşılayamazdı. Bunu artık değer kuramı olarak adlandırılıyordu (bkz. s. 258-69). Bununla beraber teknolojinin ilerlemesi ve rekabet tehdidiyle birlikte, yalnızca büyük ölçekli, yüksek sermaye yoğun işletmeler gelişecekti. Böylece üretim daha verimli hâle gelecekti ama bu sadece sabit maliyetlerin değişken maliyetlere oranının atmasıyla olacaktı. Fakat sabit maliyetler (arazi, tesis ve teknoloji yatırımları), en azından Marx'ın görüşüne göre, kendi başlarına kâr yaratmıyorlardı. Değişken sermayenin oranı azaldıkça kapitalistin kârının kaynağı da çalışanları tarafından üretilen artık değer olacaktı. Kapitalizmin dönemsel krizlerini yaratan kısır döngünün kökeni işte buydu. Her kriz kapitalisti işçilerden daha fazla kâr elde etmeye zorluyor ve rekabet de daha fazla işçiyi (yani tek kâr kaynağını) işsiz bırakan otomatik makinelerin yaygınlaşmasına yol açıyordu. Bir paradoks ortaya çıkıyordu: Teknoloji eşi benzeri görülmemiş bir maddi bolluk yaratmıştı ama durumu gereği işçi, ne bu zenginliklerden makul bir pay alabiliyordu ne de bunların devamını sağlayacak bir pazar oluşturunuyordu. Marx, *Manifesto*'da sunduğu şematik devrim açıklamasını, *Kapital*'de ayrıntılı bir biçimde ete kemiğe büründürmüştü. Sermaye birikimini ve fabrika örgütlenmesini en ince ayrıntısı

¹⁴ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, çev. Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin Books, 1976). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

na kadar inceleyip kapitalist üretimin mantığının burjuvazi ile proletarya arasında nasıl amansız bir düşmanlığa yol açtığını göstermişti. Yine de sınıf çatışmasının dayattığı toplumsal örgütlenme biçimleri nihayetinde krizi çözecekti. Modern fabrikanın disiplini ve yapısı, işçilerin bir sınıf olarak ortak çıkarlara sahip olduklarını fark etmelerine yol açacaktı (bkz. s. 492-639). Fabrika disiplini, işçilerin burjuvaziye karşı yürütecekleri siyasi mücadele için bir hazırlık olurken, fabrika yaşamının bozulması ve belirsizliği onlara kaybedecek ne kadar az şeyleri olduğunu hatırlatacaktı. “Değişim değeri” üretimine adanmış kapitalizm çökecekti çünkü artık iktisadi gereksinimleri karşılayamıyordu (bkz. s. 126-8). Proletaryanın yoksulluğu iç piyasayı mahvedecek, denizaşırı piyasa ve kaynak arayışındaki emperyalist maceralar sadece geçici bir rahatlama sunacak ve gelişen teknoloji, belirli bir üretim sürecine dâhil olan çalışma saatlerini azaltarak geleneksel kâr kaynağının altını oyacaktı. İktisadi koşullar kötüleştikçe ve sınıf çatışması yoğunlaştıkça, işçiler önemli siyasi hedeflere daha kesin bir şekilde odaklanacaktı. Kapitalizme özgü mülkiyet ilişkileri, teknolojik gelişmenin ulaşılabilir hâle getirdiği ihtiyaçların karşılanması önündeki engel olarak görülmeye başlayacaktı. Marx’a göre, fabrikanın toplumsal örgütlenmesi, ekonominin kamulaştırılmasında tamamlayıcısını bulmalıydı. Özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, “değişim değeri” için üretim, yerini “kullanım değeri” için üretime bırakacaktı. Dolayısıyla kapitalist teknoloji sosyalizme ulaşılması için gerekli bir koşuldu. Ama maddi gereksinim ortadan kaldırıldığında, çatışan üretim ilişkilerine (ve dolayısıyla düzeni sağlamanın bir aracı olarak devlete) duyulan gereksinim de ortadan kalkacak, geçmişte kalacaktı. Marx savını, burada yeniden anlatmaya lüzum olmayan iktisadi ayrıntılardan oluşan zengin verilerle ve örneklerle geliştirmişti. Onun iktisadi kuramının incelikleri de bu kitabın konusunun dışında kalıyor. Vurgulanması gereken nokta, kapitalizmin üretici güçlerinin gelişimini, siyasi ve hukuki üstyapıdaki ikincil değişiklikleri

belirleyen temel neden olarak görmesi ve burjuvazi ile proletarya arasındaki ideolojik çatışmanın, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki daha temel çelişkinin bir yansımasından başka bir şey olmadığını görmesidir. Marx, komünist bir geleceğin neye benzeyeceği konusunda ise bu kadar kendinden emin konuşmuyordu. Devleti, sınıf çatışmasını denetim altında tutmak üzere egemen sınıfın elinde bulunan baskı aygıtı olarak ele almasının, çatışmanın temel nedenlerinin ortadan kalktığı olası bir gelecek için esaslı içerimleri vardır. Kavranabilir her türlü gelecekte eşgüdüm sorunları devam edecekti. Ama Marx bunları esasen teknik sorunlar olarak görüyordu. Verimli yönetsel kararların, devlet merkezli kuramda varsayılan baskı ve denetim araçlarını içermesi gerekmiyordu. Gerçekten de Marx'ın ilk dönem yazılarında, tamamen uzlaşmaya dayalı bir toplumsal düzende kişisel tatmin beklentileri hakkında ağdalı sözler sarf ettiği pasajlar bulmak mümkündür. Örneğin *Alman İdeolojisi*'nde (1846) işbölümünden ziyade bireysel eğilimlere ve tercihe dayalı bir toplumsal örgütlenme şeması sunuyordu. Artık "sınırlanmış tek bir faaliyet alanı"na mahkum olmaya-caktık: "[A]vcı, balıkçı, çoban veya eleştirmen olmadan da sabah avlanabilecek, öğleden sonra balık tutabilecek, akşam sığır güdebilecek, akşam yemeğinden sonra eleştiri yazabileceğiz" diyordu.¹⁵ Fakat aynı metinde proletaryanın başlangıçta "kendi çıkarını herkesin çıkarı olarak sunabilmesi için siyasi iktidarı ele geçirmesi" gerekeceğini de kabul ediyordu.¹⁶ Bu elbette sistematik kuvvet kullanımı olmadan başarılamazdı. Bu kuvvetin ne kadar süreyle kullanılmasının gerekli olacağı ise toplumun yerinden edilmiş, ayrıcalıklarını korumak için umutsuzca çabalayan zümrelerinin azim ve direncine bağlı olacaktı. Marx, kuramını somut olaylara uygularken mekanist olmaktan uzaktı. Marx'ın kuramı, daha önce yanlış felsefi

¹⁵ Karl Marx ve Frederick Engels, "The German Ideology", *Collected Works* içinde, v. 47.

¹⁶ A.g.e

varsayımların, muhakeme becerileri ayrıntılarda boğulmuş siyasi analistlerden gizlediği unsurları vurguluyordu. Gerçekten de Marx, siyasi olayları açıklamak için tarihsel materyalizm kuramını değiştirmekte ustaydı. Bu konudaki en öğretici makaleleri *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri: 1848-1850* (1850) ve *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire*'idir (1852).¹⁷ Her ikisinde de 1848 Avrupa devrimlerinin bariz başarısızlığını, sınıfların hizalanarak devrimci beklentilerin erken doğmasına neden oluşuyla açıklamakla ilgileniyordu. *Komünist Manifesto*'da ilan edilen sınıfların kutuplaşması gerçekleşmemişti. Ama Fransa'da devrimin önündeki başlıca engel olan sınıfların parçalanması, *Manifesto*'ya kaynaklık eden aynı materyalist varsayımlara başvurularda açıklanabilirdi. Marx'a göre, 1848'den önce Fransız egemen sınıfındaki siyasi bölünmeler, ekonomideki temel bölünmeleri yansıtıyordu. Büyük toprak sahipleri, mali aristokrasi ve sanayi burjuvazisi arasındaki ortak çıkar eksikliği, siyasi alanda Meşruiyetçiler¹⁸ [*Legitimists*] ve Orleancılar¹⁹ arasındaki çatışmada belirgindi. Bu farklı çıkarlar ancak demokratik sosyalistlerin tehdidiyle karşı karşıya kaldıklarında ve mülkiyetlerini güvence altına alma zemininde bir araya gelebilirdi. Dolayısıyla (paradoksal bir şekilde) rakip kralcı özlemler için en uygun yönetim biçimi, Paris proletaryasından duyulan korkudan beslenen bir burjuva cumhuriyetiydi.

Gelgelelim Fransız halk kitleleri bu siyasi hesaplamalara dâhil edilmemişlerdi. Köylüler, burjuva cumhuriyetinin temsil ettiği sınıf çıkarları yelpazesinin dışında kalıyorlardı. Köylüler, “yaşam tarzlarını, çıkarlarını ve kültürel formasyonlarını diğer sınıflarinkinden ayıran ve onları bu sınıflarla çatışma içine

¹⁷ Her ikisi de Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach (Harmondsworth: Penguin Books, 1973). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

¹⁸ Fransa'da Bourbon hanedanı taraftarları. (Çev.)

¹⁹ Kral XIV. Louis'nin küçük erkek kardeşinin soyundan gelen Bourbon hanedanının Orlean kolunun taht üzerindeki hak iddialarını destekleyenler. (Çev.).

sokan iktisadi varlık koşulları altında yaşamaları” anlamında “bir sınıf oluştursalar” da, “yalnızca yerel temelde bağlı oldukları ve çıkarlarının özdeşliği bir topluluk duygusu, ulusal bağlar ya da siyasi bir örgütlenme yaratmadığı için bir sınıf oluşturmazlar” diyordu Marx (s. 239). Ortak çıkarlarının farkında olmayan ve kendilerini temsil edemeyen köylüler, yine de bir demagog tarafından istismar edilebilecek büyük bir gizil güç oluşturunuyordu. Louis Bonaparte’ın 1851’deki *coup d’etat*’sının [*darbe*] temeli de buydu. Hem Meşruiyetçilerin hem de Orleancıların muhalefetine rağmen Bonaparte, ekonomiyi tehdit eden siyasi kargaşa ve belirsizliğe son vermeyi vaat ettiği için burjuvazinin desteğini alabilmişti. Son kertede, bu tür bir vasatlığın yükselişini yalnızca sınıfsal bir analiz açıklayabilirdi. Marx’ın proleter devrimin kaçınılmazlığına olan inancı da gericiliğin bariz başarısıyla sarsılmamıştı. Ona göre devrimci başarısızlığın kendisi, geçmişte siyasi davranışlara yön veren mitleri ve yanılsamaları ortadan kaldırmaya yardımcı olan eğitici bir deneyimdi. Bonaparte’ın başarısı sınıf ilişkilerinin basitleşmesine yol açmıştı. Bundan böyle düzen partisi içindeki farklılıkların ortak bir sınıf çıkarını gizlediği açık olacaktı. “Güçlü ve birleşik bir karşıdevrim”le karşı karşıya kalan köylüler ve küçük burjuvazi, “gerçek bir devrimci hareketi” oluşturmak için proletaryanın arkasında yer alacaktı (s. 35).

Böylece Marx, kuramsal yazılarında sınıf bilinci hakkında geliştirdiği şematik açıklamayı Fransa’da dönemin somut siyasi olaylarına ilişkin yorumlarında damıtmıştı. Tarihsel materyalizmi *a priori* bir toplumsal değişim kuramı olarak değil, karmaşık bir durumun temel bileşenlerinin ayırt edilmesini sağlayan yorumlayıcı bir araç olarak ele almıştı. Marx bu metinlerde üretim güçlerinin belirleyici rolünü sorgulamıyordu ama bunların siyasi mücadelelerdeki ideolojik yansımasının koşullara bağlı olacağı konusunda açıktı. Kapitalizmin modeli ile pratikte gelişimi arasındaki boşluk ancak empirik soruşturmalar aracılığıyla doldurulabilirdi. Marx’ın yazıları her zaman

tartışmalı olagelmıştır. Bunun bir nedeni de Marx'ın üretken kariyeri boyunca çok çeşitli kitlelere hitap etmiş olmasıdır. Kuramsal incelemelerin, siyasi risalelerin ve gazete makalelerinin aynı üsluba sahip olması beklenemez. Üstelik bir metin siyasi tartışmalarda yetkin bir kaynak hâline geldiğinde strateji amaçlarla kullanılması ve istismar edilmesi de olası hâle gelir. Yine de Marx'ın yazıları bir bütün olarak ele alındığında çarpıcı bir tutarlılık sergilemektedir. Elbette onun özgül siyasi öngörülleri gerçekleşmeyecekti. Marx'ın 1848'de kendinden emin bir şekilde beklediği devrim, sonraki yazılarında uzak bir olasılığa dönüşmüştü. 20. yüzyılda kendilerini "Marxist" ilan eden devletlerin de Marx'ın öngördüğü şekilde ortaya çıktıkları söylenemez. Ama Marksizmin siyasi tartışmaları önemli ölçüde zenginleştirdiği de bir gerçektir. Analitik bir araç olarak Marksizm, tarihçilerin ve siyaset kuramcılarının siyasi söylemin geleneksel terimlerini yeni ve belki de daha eleştirel bir bağlama oturtmalarını sağlamıştır. Daha da önemlisi, pratik düzeyde, çalışan insanların hayatlarındaki sıradan olaylara siyasi bir anlam kazandıran kuramsal bir çerçeve sağlamıştır. Evin ve işin yıpratıcı deneyimi liberal kuramda hiçbir zaman olumlu değeri olmayan bir arka plan koşulu, bireylerin kendilerini daha iyi hâle getirmeye çalışmaları için bir teşvik unsuru olmaktan öteye geçememiştir. Bununla beraber daha geniş bir bağlamda, hayatın günlük akışından çıkarılan dersler ulusal ya da uluslararası bir anlam da kazanabilirler; işçi sınıfının ufkunu genişletirken onları ivedi kaygılarından da uzaklaştırabilirler. 1860'lara doğru, örgütlü bir işçi hareketinin etkisi hissedilmeye başlanmıştır. Liberalizmin büyük ölçüde göz ardı ettiği gruplar, artık hem çalışma koşullarında somut bir iyileşme hem de siyasi hayatta daha etkin bir rol talep ediyorlardı. Liberal öğretide siyasete en geniş çapta katılımı yasaklayan hiçbir şey olmasa da işçi sınıfı örgütleri tarafından ileri sürülen somut taleplerin klasik liberal kuramın diline çevrilebilmesi gücü. Marksizm'in başarısı en iyi şekilde etkisinin genişliğiyle ölçülebilir. Kendilerini Marksist

olarak tanımlamayan gruplar da emek siyasetine yapılan yeni vurgudan faydalanabilmişlerdir. Marx'ın doğrudan mirası da sadece devrimcilik değildi. Marx'ın 1883'teki ölümünden kısa bir süre sonra, önde gelen entelektüeller (İtalya'da Labriola ve Croce, Fransa'da Sorel, Almanya'da Bernstein) Marx'ın kuramlarının pratik sonuçlarını tartışmaya başladılar. Örneğin Bernstein'in *Evrinci Sosyalizm [Die voraussetzungen des sozialismus und die aufgaben der sozialdemokratie]* (1899) adlı kitabı, sosyalist hedeflerin liberal bir devletin anayasal çerçevesiyle uyumlu olduğunu savunuyordu.²⁰ Bernstein'a göre toplumsal yasalar işçi sınıfının konumunu dönüştürebilir, devletin yapısını değiştirmek zorunda kalmadan siyasi katılım olanaklarını açabilirdi. Hukuki mevzuat, devrimci şiddetin öngörülemeyen travması yaşanmadan kapitalizmden sosyalizme geçişi kolaylaştırabilirdi. Bernstein'ın özellikle gelecek öngörüsü vasıflı işçileri cesaretlendirecek birçok şey sunuyordu. Onlar zaten *Komünist Manifesto*'da betimlenen proletaryanın “zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmayan” hâinden çok uzaktaydılar.²¹ Buna karşın Labriola ve Croce, Marksizmin bir bilim olarak kabul edilme iddialarına odaklandılar.²² Sorel, Marksizmin işçi sınıfını harekete geçirmek için etkili bir araç, geleceği öngören bir kuram olarak kendi kendini yenilgiye uğratan siyasi bir mit olarak rolünü vurguladı.²³ Marksizm ciddiye alındığında bile açıkça bir ortodoksi olarak kabul edilemezdi. Marx'ın kendisi de bu zorlukların bir yere kadar farkında olduğunu gösterdi ama her

²⁰ Bkz. Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism*, çev. E. C. Harvey (London: Independent Labour Party, 1909).

²¹ Karl Marx ve Frederick Engels, “Manifesto of the Communist Party”, 98.

²² Bkz. Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, ed. Eugenio Garin (Bari: Laterza, 1965); ve Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxista* (Bari: Laterza, 1941).

²³ Bkz. Georges Sorel, *La Decomposition du marxisme* (Paris: Marcel Riviere, 1907); Georges Sorel, *Les Illusions du progres* (Paris: Marcel Riviere, 1927); ve Georges Sorel, *Reflections on Violence*, çev. T. E. Hulme (London: Allen & Unwin, 1925).

zaman kuramsal tartışma ve etkili siyasi propaganda talepleri arasında kaldığını hissetti. Yine de belirli siyasi bağlamlara gereken dikkat gösterildiğinde, Marksizmin sosyalizme giden devrimci bir yolun yanı sıra evrimci bir yolu da meşrulaştırmak için kullanılabileceği ortaya çıktı. Başlangıçta küçük bir devrimci hizbin öğretisi olarak sunulan ve 1890'larda çok sayıda farklı grup ve derneği kucaklayan geniş tabanlı bir ideolojinin kuramsal temeli olarak işlev görebildi.

Sosyalist gelenek işte böylece şaşırtıcı bir çeşitlilikte konumlanışlara, hiziplere bölündü. Ama hepsinin ortak noktası, çalışan ve dışlanan sınıfların maddi refahını düşünmeleriydi. Zamanla parlamenter demokrasiler, halklarının temel gereksinimlerini karşılayamadıkları takdirde meşru sayılmayacaklarını kabul ettiler. Dolayısıyla Marksizme verilecek etkili bir siyasi yanıtın kuramsal olduğu kadar pratik de olması gerekiyordu. Devletler faaliyet alanlarını ve kabiliyetlerini en üst seviyeye çıkarmaya çalışırken liberal anayasal ilkelerin muhafaza edilip edilmeyeceği ise belirsizliğini koruyordu.

Ülke içinde ve uluslararası alanda güvenliğin olmaması, devlete olan rağbeti artırarak toplumlarının tüm veçhelerinin yönetilip düzenlenmesinde seçkinlerin daha belirgin roller üstlenmelerine yol açmıştır. Avrupa’da 1914’ten önce, refah vaatleri büyük ölçüde genişletilerek, kamu alanı ile özel alan arasındaki ayrım önemli ölçüde aşındırılacaktı. Britanya’daki liberal yönetimler, T. H. Green ve ekolü tarafından savunulan devletin daha müdahaleci rolünü destekleyerek devleti iktisadi ve toplumsal ilerlemenin itici gücü olarak sundular. Örneğin sağlık ve refah konularında, devletin en savunmasız kesimlerin refahını artırmak için bazı grupların özgürlüğünün kısıtlaması gerektiği kabul edildi. Bu itibarla Lloyd George, devleti, yurttaşlara “beşikten mezara kadar” bakan, sabit bir bakıcı olarak tanımlayabildi. 1911’de çığır açan ve oldukça tartışmalı olan anayasal reform, aristokrasinin miras kalan siyasi ayrıcalıklarının yerine seçimle gelen temsilcilerin önceliğini koyacaktı.

Diğer Avrupa devletlerinde de benzer bir örüntü ortaya çıkmıştı. İtalya’da 1876’dan sonra iktidardaki liberaller, sanayi ve ticaretin doğrudan devlet yönetimi tarafından desteklenmesi lehine gece bekçisi devlet fikrini reddettiler. *Kulturkampf* döneminde¹ Almanya’da, liberaller devletin ahlak ve kültür alanlarında rol üstlenmesini desteklediler. Oysa böyle bir rol Wilhelm von Humboldt’un etkili olduğu günlerde

¹ Papa Pius IX liderliğindeki Katolik Kilisesi’yle Otto von Bismarck liderliğindeki Prusya hükümeti arasında 1872’den 1878’e kadar süren şiddetli bir çatışma dönemi. Ana konular ruhbanın eğitim üzerindeki denetimi ve dinî atamalar. (Çev.)

lanetlenirdi. 1880’lerde Avrupa’nın her yerinde, özellikle de Afrika’da hem iktisadi çıkarları desteklemek hem de “büyük güç” statüsünün getirdiği belli bir anlayışı sürdürmek için tasarlanmış saldırgan dış siyasetler izleyen devletler ortaya çıktı. Zayıflık algısı siyasi felaketin reçetesi olarak kabul edildi. Bu nedenle devletler, iktisadi, teknolojik ve kurumsal konumları genişlemeyi kesinlikle sorunlu bir seçenek hâline getirse bile yayılmacı olmak zorundaydılar. Uluslararası siyaset “toplumsal darwinci” bir oyundu. Hayatta kalmayı sadece güç garanti edebilirdi ama rekabetin mantığı tüm devletlerin iç siyasetini sürekli artan askeri risk algısının taleplerine göre düzenlemeleri gerektiği anlamına geliyordu. Gerçekten de bu “herkesin herkesle savaşı”ydı ve barış içinde bir arada yaşamayı sağlayacak bir *Leviathan*’ın ortaya çıkma olasılığı görünürde yoktu.²

1914-18 arasındaki savaş deneyimi, seçkinleri halklarını daha önce görülmemiş bir şekilde seferber etmeye zorlayacaktı. Topyekûn savaş tamamen yeni örgütlenme ve denetim biçimleri gerektiriyordu. Hatta bu savaş seferberliği, bazı devletlerin kabiliyetlerini aşıyordu. Rusya 1917’de kendini devrimin içinde bulacaktı. Devrimci krizler Almanya ve İtalya’yı da tehdit ediyordu.

1918’deki barış kendi sorunlarını da beraberinde getirmişti. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nun çöküşü potansiyel olarak istikrarsız bir güç boşluğu bırakmıştı. Ulusal kimlik ve demokrasi, kalıcı barış garantisi edebilecek ikiz ilkeler olarak görülüyordu ama uygulamada, yüzyıllar boyunca süren nüfus hareketlerinin derin kültürel bölünmeler oluşturduğu topraklarda bu ikisini uzlaştırmak hiç de kolay bir iş değildi. Özellikle çoğunluk ilkesi tüm Avrupa’daki azınlıklar için tehdit ediciydi. “Ulus” fikrini “devlet” fikriyle bağdaştırmak, ülke içinde ve uluslararası düzen açısından bugün bile

Bkz. Thomas Hobbes’un *Leviathan*’daki “doğa durumu” mantığına ilişkin klasik analizi, ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), 183-8.

devam eden sorunlar yaratacaktı. Parlamenter siyaseti tesis etme girişimlerinin tehlikeli olduğu ortaya çıkacaktı. Bazı devletlerdeki azınlıklar, kendi yurttaşlarının komşu devletleri kendi kültür ve çıkarlarının gereklerine göre şekillendirmesini kıskançlıkla izleyecekti. Siyasi seçkinler, seçmenlerin ve daha geniş halk hareketlerinin, yeni belirgin sınırlar boyunca “akraba ve soydaş”lara yapılan hakaretlere karşılık verme baskısı altında kalacaktı. Ne milliyetçilik ne de demokrasi bu sorunların uzlaşıyla ele alınmasına izin verecek kaynakları sağlayabiliyordu.

1929’dan sonraki iktisadi kriz ise sorunları doruğa çıkarmıştı. Küresel mali çöküş ve uluslararası güvensizliğin birleşimi Orta ve Doğu Avrupa’da parlamenter rejimleri süpürdü. Britanya’da ve Fransa’da bile 1930’larda ancak budanmış bir parlamenter siyaset mümkündü. Kanaatler kutuplaşmış, derin ayrılıkların uzlaştırılabileceği alan daralmıştı.

İdeolojik tartışmalarda bahisler yükselmişti. Buna bağlı olarak, kavgacı tonunun keskinleştiğini de görüyoruz. Parlamenter siyaset hem sol cenahtan hem de sağ sağ cenahtan bilfiil tehdit altındaydı. Lenin’in *Ne Yapmalı?* (1902) başlıklı çalışması, kuramsal dengeyi, uygulamadaki etkiye tabi kılan akıl yürütme tarzının tipik bir örneğini sunuyordu. Siyasi tartışmanın amacı bir seçmen kitlesini harekete geçirmekti. Belirli koşullarda akıl yürütme de diğer silahların yanında siyasi bir silahtı. Bu şemada muhaliflerin görüşlerinin dengeli bir şekilde değerlendirilmesine yer yoktu.

Ne Yapmalı? en iyi şekilde Marksizmin –sözde– krizini çevreleyen tartışmalara Lenin’in katkısı olarak okunabilir. Lenin sosyalizme parlamenter yoldan varılabileceği fikrini reddediyor, bunun yerine işçilerin ve köylülerin siyasi bilincini yükseltmek için işlerin yönetimini üstlenecek proletaryanın öncü partisinin kurulması gerektiğini savunuyordu. Lenin, özellikle Bernstein’in sosyalizme evrimsel geçişi savunmasından esinlenen çeşitli reformculuk türlerine karşı çıkıyordu. İşçiler burjuva parlamento oyununu oynamaya yanaşırlarsa

eninde sonunda kendi çıkarlarının burjuvaziye tabi kılındığını göreceklerdi. Vasıflı işçiler bireysel olarak bundan yararlanabilirlerdi ama bu mutlaka kitlelerin zararına olacaktı. Burada bir orta yol, görünüşte birbirine zıt bakış açılarının söylemsel olarak uzlaştırılabileceği bir alan yoktu. Etkili siyasetin taktiksel bir esnekliğe bağlı olduğunu kabul eden Lenin, kendisini ortodoks bir Marksist olarak görüyordu. Fikir üretiminin materyalist analizini gerçekten de çok ciddiye alıyordu. Lenin’e göre, karşıt sınıf çıkarlarını mucizevi bir şekilde uzlaştıran “bağımsız bir ideolojiden söz edilemez” di.³ “Sınıf karşıtlıklarıyla parçalanmış bir toplumda” “sınıfdışı ya da sınıflarüstü bir ideolojinin” kavramsal olarak düşünölemeyeceğini ileri sürüyordu: İşçiler ya “burjuva ideolojisini ya da sosyalist ideolojiyi” destekleyeceklerdi (s. 121-22). Bu polemğin amacı tam da onları kendi kendilerini kandırmaktan kurtarmaktı. Lenin bir yanda “ekonomizm”, diğeryanda “terörizm” olarak adlandırdığı şey arasında dolambaçlı bir yol izliyordu (s. 149-52). “Ekonomizm”, ideolojik bakış açılarının sınıf çıkarları tarafından nasıl şekillendirildiğine dair edilgin bir açıklama sunuyordu. Siyasi bir strateji olaraksa ciddi biçimde sınırlıydı çünkü işçiler “yanlış” ideolojik konumlanışları onaylamada dikkate değeryer bir “başarı”. Sergiliyorlardı. “Burjuva” reformculuğunun ya da çeşitli milliyetçilik türlerinin cazibesi, işçilerin çıkarlarının siyasi seferberliği açısından feci sonuçlar doğurarak işçi sınıfı hareketini fiilen bölmüştü. Marx’ın metinlerini yakından okuyanlar için açık olması gerektiği gibi, işçiler sınıfsal düşmanlarının siyasi konumlanışlarını desteklemek üzere aldatılmışlardı.

“Edilgin” sınıf analizinden duyulan hayal kırıklığı, işçilerin siyasi bir taktik olarak “terörizm”i benimsemesine yöl açabilirdi. Şiddet içeryen yüzleşme hem işçileri hem de yetkilileri

V.I. Lenin, “What is to be Done?”, içinde onun *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1963), i. 121. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

rehavetten kurtarabilir ve gelecekte siyasi çatışmayı şekillendirecek olan gerçek sınıf ayrımlarını keskinleştirebilirdi. Simgesel ve harekete geçirici bir strateji olarak şiddet, Georges Sorel tarafından *Şiddet Üzerine Düşünceler* (1908) adlı eserde savunulacak ve 1920'lerde Avrupa'nın siyasi yelpazesinde yankı bulacaktı. Bununla beraber Lenin'e göre, bir strateji olarak "terörizm" in işçi sınıfı hareketi üzerindeki etkisi felaket olacaktı. Aralıksız sürdürülen bir kuramsal analizden koparılmış siyasi enerjiler dağılacak, böylece işçi sınıfının siyasi örgütlenmesini fiilen parçalayıp onları düşmanları için kolay bir hedef hâline getirecekti. Lenin işçi sınıfının çıkarlarını, burjuva devletin kısıtlamalarından kurtuluşları ancak kapitalizmin yıkılmasıyla sağlanacak daha geniş bir sınıflar bağlamında savunuyordu. Bununla beraber öncü partiye duyulan gereksinimin farkında olmak, kapitalizm altında yaşanan sınıf çatışması deneyiminin kendiliğinden bir ürünü olmayacaktı. İşçi sınıfının, sınıfsal konumlanışının devrimci potansiyelini kavraması beklenmeden önce belirli bir tür siyasi liderliğe gereksinimi vardı. İşçi sınıfının deneyiminin kendisi yeterli olmayacaktı. Lenin bu noktada ısrarcıydı. "Sınıfsal siyasi bilinç işçilere *ancak dışarıdan*, yani ancak iktisadi mücadelenin dışından, işçilerle işverenler arasındaki ilişkiler alanının dışından getirilebilir" diyordu (s. 152). Bu, kurama pratik karşısında öncelik tanımak için sunulan sağlam bir gerekçeydi ve komünist parti liderliği altında siyasi özgürlük beklentileri açısından kaçınılmaz sonuçlar doğuracaktı. Seçkin bir zümre işçi sınıfı adına liderlik etme yetkisine sahip olacaklardı ama bunun yaparken meselelere işçi sınıfının değerleri ve kültürünün bakış açısından bakmayacaktı. Tutumları şekillendirmek için propaganda gerekecekti. Siyasi durumun ivediliği ve devrimci fırsatlardan tam olarak yararlanma ihtiyacı göz önüne alındığında, sessiz ikna ve ölçülü tartışma etkisiz kalacaktı. Marksist kuram bu acımasız manipülasyonu haklı gösterebilirdi.

O hâlde Lenin'e göre, sosyalizme giden parlamenter yol

fikrinin kendisi bir çelişkiydi. Kapitalizm nihai krizine yaklaştıkça sınıf çatışmasının daha da şiddetlenmesi beklenebilirdi. Bu koşullarda bir komünist partinin etkili bir siyasi güç olabilmesi için ayaklanma, manipölasyon ve denetim taleplerine göre düzenlenmesi gerekiyordu. Demokratik siyaset, devrimci bir partinin karşılayamayacağı bir lükstü. Lenin, 1917’de Rusya’daki devrimden kısa bir süre önce aceleyle yazdığı kavga yazısı *Devlet ve Devrim*’de, demokrasiyi bir burjuva saplantısı olarak görüp sert bir şekilde reddediyordu. Kapitalist bağlamda demokrasinin tek anlamı “önemsiz bir azınlık için demokrasi, zenginler için demokrasi”ydi.⁴ Kapitalist demokrasi “kaçınılmaz olarak dardır” ve “yoksulları gizlice bir kenara iter” diyordu (s. 79). Siyasi dışlama üzerine kurulu olduğu için “yaygın bir şekilde ikiyüzlü ve yanlış”tı (s. 79). Ne de Bernstein ve diğerlerinin savunduğu gibi, “giderek daha fazla demokrasiye doğru . . . ilerici bir gelişme” olacaktı (s. 79). Kapitalizmin yapıları bir gecede ortadan kalkmayacaktı. İlk aşaması başarılı olan bir siyasi devrimi, kapitalizmin kalıntılarının acımasızca ortadan kaldırılması takip etmeliydi. Lenin bu konuda ısrarcıydı. “Sömürücülerin, yani kapitalistlerin direncini” kırmak için geçici bir “proletarya diktatörlüğü” kurmak gerekecekti (s. 79). Lenin’in dilinde bu konuda hiçbir muğlaklık yoktu; devrim şartlarında bu, zamana uymaktan daha fazla değildi. Yoksulların eski ezenleri, proletaryanın bakış açısını desteklemeye ikna edilemezdi. Devrime direneceklerdi ve “direnişleri güç kullanılarak bastırılmalı”ydı (s. 80). Tıpkı devrimin kendi örgütsel taleplerini dayatması gibi, devrimden sonra kurumsal yeniden yapılanma da eldeki acil sorunlara odaklanmalıydı. Direniş bastırılacak ve zor kullanmak gerekecekse Lenin “özgürlük ve demokrasi olamayacağı” konusunda netti (s. 80). Leninist kuramda proletarya diktatörlüğünün tam olarak ne kadar

V.I. Lenin, *The State and Revolution*, çev. Robert Service (London: Penguin Books, 1992), 79. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

süre gerekli olacağı can sıkıcı bir sorudur. Lenin devletin belirsiz bir gelecekte “sönümleneceğini” varsayıyordu (s. 80). Ama bunun aşamalı bir süreç olacağına, “alışkanlık” insanları “toplumsal ilişkilerin zorunlu kurallarına uymaya” alıştırdığında nihayet meyve vereceğinde ısrar ediyordu (s. 80). Elbette birçok şey “toplumsal ilişkinin gerekli kurallarının” ne olabileceğine ve belki daha önemlisi, bunların ne olması gerektiğini kimin ilan etmeye yetkili olacağına bağlıdır. Lenin, “öfke uyandıran, protesto ve isyan çağrısı yapan ve bastırma gereksinimi yaratan hiçbir şeyin olmadığı” ütopyacı bir gelecek tasavvur ediyordu (s. 80). Ama insan gereksinimlerinin tartışmalı olabileceği şüphesini taşıyorsak, bu pasajları güvenle okuyamayız. Lenin yakın ya da uzak gelecekle ilgili ütopyacılığının onu “kapitalizmden komünizme geçişi” sağlamlaştırmak gibi daha acil bir görevden alıkoymasına izin vermiyordu (s. 81).

Sömürücüleri ve bedavacıları bastırmak için kurumsal mekanizmalar gerekli olmaya devam edecekti. Lenin basitçe “toplumsal ilişkinin zorunlu kurallarının” ihlalinin yoksulluk ve yoksunluktan kaynaklandığını varsayıyordu. Bu Lenin için empirik bir önerme değildi. Çatışmanın oluşumuna ilişkin analizinden bir sonuç olarak çıkıyordu. Benzer şekilde, devletin –tanımı gereği– sınıfsal baskının bir aracı olması nedeniyle “sönümleneceği” de bir aksiyomdu. Devlet benzeri işlevlerin ancak sınıf baskısının kalıntıları devam ettiği sürece yerine getirilmesi gerekecekti. Bunlarsa sonsuza kadar devam edemezdi ama bir zaman çizelgesi belirtmeye de gerek yoktu. Lenin her zaman Marx’tan çok daha özgül bir biçimde devrimin stratejik taleplerine odaklanmıştı. En çok okunan eserlerinden ikisi, *Devlet ve Devrim* ve *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* (1917), Avrupa’daki belirgin krizin devrimci potansiyelini en üst düzeye çıkarmak amacıyla güncel durumu analiz etme girişimleriydi.⁵ Bununla

⁵ Bkz. V. I. Lenin, “Imperialism, the Highest Stage of Capitalism”, in his Selected Works, i. 634-731.

beraber her iki eseri de salt propaganda olarak değerlendirmek hata olacaktır. Özellikle ikincisi, Marx'ın ölümünden sonra yayımlanan *Kapital*'in üçüncü cildindeki emperyalizm tartışmasını fiilen genişletip gözden geçiren ve Marksist iktisadi analizi uluslararası siyasi bağlama uygulamayı hedefleyen incelikli bir girişimdir.⁶ Modern Avrupa tarihinde 1917 kadar dramatik çok az yıl olmuştur. Avrupa sadece iki yıl içinde Rusya'da devrimci dönüşümü hızlandırıp Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun kaotik bir şekilde parçalanmasına yol açacak bir savaşın içine düşmüştü. Avrupa'nın jeopolitik düzeninin iki temel direği ortadan kalkmıştı. ABD ise ilk kez Avrupa'nın uluslararası siyasetinde önemli bir oyuncu olarak ortaya çıkacaktı. Lenin, Avrupa'nın krizinin yapısal olduğu ve sadece büyük güçlerin aptalca siyasi yönetiminin sorunu olmadığı konusunda ısrar etmeye devam edecekti. Savaşın kendisini, büyük devletlerin kapitalizmin krizlerini atlarmaya çalışırken giriştikleri emperyalist maceraların bir ürünü olarak görüyordu. Lenin, İspanya-ABD Savaşı (1898), Biritanya-Boer Savaşı (1899-1902) ve 1914'te patlak veren Avrupa savaşının dramatik sonuçlarını birbirine bağlayan bir öykü anlatıyordu. *Kapitalizmin En Yüksek Aşaması Emperyalizm*'i yazarken Avrupa'da savaş devam ediyordu ve savaşın uzun vadeli sonuçları tam olarak öngörülemezdi. Yine de kesin olan, ülke içindeki ve uluslararası düzendeki sorunların, içinden çıkılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduğuydu. Lenin bu bağlantıları kuramsal terimlerle açıklamaya çalıştıysa da bu girişimi oldukça tartışmalı ve fazlasıyla yüklü kaldı. Lenin emperyalizmi "proletaryanın toplumsal devriminin şafağı" olarak görüyordu.⁷ 1914'te kapitalizm Avrupa'daki sosyalistleri gafil avlayarak, sınıf mücadelesini fiilen "uluslararasılaştırmıştı". Sosyalistlerin büyük bir kısmı için,

⁶ Bkz. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3, ed. Frederick Engels (Chicago: Kerr, 1909).

Lenin, "Imperialism, the Highest Stage of Capitalism", 640. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

işçilerin kapitalist bir savaş için askere alınma düşüncesi bile katlanılamaz bir durumdu. Milliyetçiliğin cazibesinin, sınıf dayanışmasından çok daha güçlü olduğu da kanıtlanmıştı. Yine de Marx'ın yakın okurları, devletler içindeki demagojik popülizm tartışmalarını, siyasi liderlerin işçileri komşu devletlerdeki işçi kardeşlerine karşı hayatlarını tehlikeye atmaya ikna etme kolaylığına kadar genişletebilirdi.

Kapitalist rekabet iktisadi olarak daha ölümcül hâle geldikçe, devletler de denizaşırı ülkelerdeki ucuz işgücü ve hammaddeleri sömürerek kaynaklarını azamileştirmeye çalışacaktı. Devletler kendilerini imparatorluk için mücadelelere hapsolmuş buldukça, bu durum kaçınılmaz olarak çatışmalara yol açacaktı. Savaşın kendisi de ekonomileri dramatik bir şekilde değiştirecek, “doğrudan doğruya en kapsamlı toplumsallaşmaya” yol açacak, “kapitalistleri kendi iradeleri ve bilinçleri dışında bir tür yeni toplumsal düzene, tam serbest rekabetten tam toplumsallaşmaya geçiş düzenine” sürükleyecekti (s. 649). Dolayısıyla hem seçkinler hem de halk düzeyinde, devletler tükenene kadar savaştıktan sonra parlamenter siyasetin ve piyasa temelli kapitalizmin yeniden başlamasını son derece sorunlu hâle getirecek dönüşümler başlamıştı. Lenin, “tekelci kapitalizm” ile emperyalizm arasındaki nedensel bağı açıklamak için bol miktarda ayrıntı sunuyordu (s. 442-53). Bunun hem iktisadi hem de siyasi açıdan vurguladığı, karar alma mekanizmasının giderek daha az sayıda elde toplanmasıydı. Tekel koşulları altında üretim, dağıtım ve mübadeleyle ilgili kararlar zaten öylesine merkezileşmişti ki piyasa ölçütleri klasik iktisatçıların öngördüğü şekilde işlemeyi bırakıyordu. Lenin elbette bunda bir sorun görmüyordu ve komünizme nihayet ulaşıldığında tamamen farklı bir dağıtım ilkesinin devreye gireceğini öngörüyordu. Göreli kıtlık artık kaynakların tahsisinde önemli bir belirleyici olmayacaktı, dolayısıyla bireysel ve kolektif karar alma süreçleri marjinal fayda hesaplamalarına göre yönetilmeyecekti. Böyle bir durumda karar alma Marx'ın şu sözünü

yansıtacaktı: “Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre.”⁸ Rollerin, sorumlulukların ve ödüllerin dağıtımı bolluk koşullarında tartışmalı olmayacaktı. Yine de birtakım idari kararların alınması gerekecekti. Marjinal faydayla ilgili soruların geçerli olmaya devam edeceğini de varsayabiliriz.

Bununla beraber ütopya, Lenin’in yazılarında uzak bir geleceğe dair bir olasılıktı. Komünizm adına yapılan devrim onun hemen gerçekleşmesini sağlamayacaktı. Komünistlerin devleti ele geçirmesi aslında onları devleti kendi amaçları için acımasızca kullanmaya zorluyordu. Lenin’e göre, devrimin ardından sosyalistler “emeğin ölçüsü ve tüketimin ölçüsü üzerinde toplum ve devlet tarafından en sıkı denetimi talep edecek”ti.⁹ Bu tür yapıların ne kadar süreyle yürürlükte kalmaları gerektiği ise incelikli bir muhakeme sorunuydu. Lenin’in 1917’deki beklentisi, Rusya’daki devrimin daha gelişmiş Avrupa devletlerinde daha geniş çaplı ayaklanmaları tetikleyeceği yönündeydi. Sonuçta aslında çok farklı oldu. Başka devrimci karışıklıklar olsa da devrim sadece Rusya’da başarılı oldu. Sovyetler Birliği hem yurtiçinde hem de uluslararası alanda düşmanca koşullar altında kendini sağlamlaştırmaya çalışmak zorunda kaldı. Acı bir iç savaş, büyük bir idari düzensizliğe ve müzmin bir gıda kıtlığına yol açtı. Devrim sırasında karar alma mekanizmasının katı bir şekilde merkezileştirilmesi gerekmişti, kurumların çöküşü nedeniyle bu daha da zorunlu hâle geldi. Geçici “proletarya diktatörlüğü”, bir kültürü bütünüyle yeniden şekillendirmenin ürkütücü (ve nihayetinde felakete yol açan) tasarısıyla komünist partinin kalıcı diktatörlüğüne dönüştü. Sovyetler Birliği’nin ne kadar Marksist (hatta Leninist) bir devlet olarak görülmesi gerektiği konusunda tartışmalar hâlâ devam ediyor. Lenin’in kuramı büyük ölçüde devrimci bir devlet kuramıydı. Takipçileri (Gorbaçov’a kadar) sık sık onun kuramını Sovyetler

⁸ Lenin, *The State and Revolution*, 86.

⁹ Age. 87; İtalic Lenin’e aittir.

Birliği'nin Stalin döneminde aldığı biçimden uzak tutmaya çalıştılar. Bununla beraber Lenin'in sivil toplum alanındaki özerk kurumlara karşı köklü bir düşmanlık beslediğinden şüphe yoktur. Hem kuramsal hem de siyasi gerekçelerle çoğulculuğu kesin bir dille reddediyordu. Ona göre farklılıklar, devrimin yolundan sapmasına neden oluyordu. Lenin böyle bir yolun kuramsal olarak belirlenebileceğini varsaymıştı. Bu başlı başına tartışmalı konumlanıştır ama meşum olmak zorunda değildir. Onun öğretisini bu kadar tüyler ürpertici yapan, kuramsal muhaliflerini zorunlu olarak siyasi düşmanlar olarak görmeye kolayca geçebilmesidir. Burada, Stalin gibi paranoyak bir kişilik fikrine başvurmadan bile siyasi paranoyayı teşvik eden bir zemin vardır. Öğretilere en bağlı olanlarımız bile kuramsal muhalifleri iyi huylu ya da alakasız olarak görürsek onlara tahammül edebiliriz. Kuramsal anlaşmazlığın sınıfsal analizi, ise riskleri önemli ölçüde artırır. Siyasi görüş farklılıklarının temelinde sınıfsal bölünme yatıyorsa, söylemsel bir anlaşma için hiçbir zemin de kalmaz. Varsayimsal “köprü kurucu” konumlanışlar yoktur. Bu varsayımlara göre yönetilen bir rejim az ya da çok acımasız olabilir ama açık bir toplum olamaz. Bu şemada, kuramsal inançla siyasi kinizm arasındaki uçurum gerçekten de çok dardır. Parlatenler siyasete sağdan bakış da bundan daha iç açıcı değildi. 19. yüzyılın baskın ilerici ideolojileri olan liberalizm ile sosyalizm, ussal olarak savunulabilir bir siyasi düzenin tarihsel ortaya çıkışına dair Aydınlanma inancında köklere sahipti. Şüphesiz, ussal siyasete giden radikal biçimde farklı yollar betimlediler ve bu siyasetin ideal olarak nasıl işleyeceğine dair varsayımları da taban tabana zıttı. Bununla beraber 20. yüzyılın ilk onyıllarının bakış açısından bakıldığında, siyasi yelpazenin zıt kutuplarında yer aldığı varsayılan ideolojiler güçlü yakınlıklar sergilemeye başlamışlardı. Liberalizm ve sosyalizm, bir yaşam biçiminin tüm veçhelerini ussal incelemeye tabi tutmayı amaçlayan bilim kültürünün ürünleriydi. 19. yüzyılda yaşam beklentilerini dönüştüren sinai teknolojinin gücünden kimse

şüphe edemezdi. Dünyayı değiştirme kapasitesi, öyle ya da böyle, insanlığın eşi benzeri görülmemiş bir şekilde iyileştirilmesi için kullanılabilirdi (en azından öyle varsayılıyordu). Emperyal rekabet ve çatışmaya hapsolmuş devasa güce sahip sinai devletlerinin görüntüsü, hâinden memnun bu tabloya çok farklı bir parlaklık kattı. Birinci Dünya Savaşı deneyimi ise iktisadi ya da siyasi kuramla pek ilgisi olmayan sıradan askerler için bu şüpheleri öne çıkardı. Birkaç yüz metre toprak uğruna binlerce kişinin katledilmesine yol açabilecek bir teknoloji, insanlara ilerlemenin doruğu gibi görünmüyordu. Askerlerini bu ölçekte feda eden seçkinlerin otoritelerinin sarsılacağı kesindi.

Siyasi ve iktisadi travmalar aşıkârdı. Daha derin bir düzeyde, filozoflar, psikologlar, romancılar, tiyatrocular ve daha geniş anlamda yorumcular, özellikle liberalizmin gelişimine yön veren birey anlayışını sorgulamaya başlamışlardı. Örneğin John Stuart Mill'in, bireylerin kendi davranışlarını değerlendirebileceğinden, deneyimlerinden ders çıkarabileceğinden, eleştirilere yanıt verebileceğinden ve gelecek için plan yapabileceğinden şüphesi yoktu. Şüphesiz bu bir idealleştirmeydi. Mill, her zaman ussal davranmadığımızın herkes kadar farkındaydı. Kıskançlık, açgözlülük ya da şehvetle güdülenmiş olabileceğimizi kabul ederken, toplum içindeki davranışlarımıza elimizden gelen kadar cilalayabiliriz. Bununla beraber 1880'lerden itibaren, tüm eylemlerimizin daha temel dürtülerin ussallaştırılması olabileceği gibi rahatsız edici bir olasılık belirmişti. 19. yüzyılda kabul gören bilimsel görüş, tarafsızlık ve nesnellik hakkındaki varsayımlara bağlıydı. Nietzsche ve diğerleri, tüm yargıların kısmi bakış açılarının ifadesi olma olasılığını gündeme getirmişlerdi.¹⁰ "Bilimsel" nesnellik kültü, ciddiye alınmak isteyen bir birey olarak bilim insanına çok iyi hizmet edebilir. Ama onun bilgi üzerindeki

¹⁰ Bkz. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, ed. Keith Ansell Pearson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

hak iddialarının sadece ilgi yansıtmaları olduğunu varsayalım. Elbette bunların makul ve oldukça incelikli bir dille yazıldığını düşünelim. Hiçbirinin nesnel olamayacağını düşünmek için tüm ifadelerin aynı statüye sahip olduğunu varsaymak zorunda değiliz. O hâlde toplum ve siyaset bilimciler tam olarak ne iddia etmeye çalışıyordu? Sıradan görüşler ileri sürmüyormuş gibi görünüyordlardı. Yine de nesnellik ulaşılamaz bir idealse (sözde) uzmanları nereye koyacağımız açık olmaktan uzaktı. Ahlaki davranış da, geleneksel bilgeliğin varsaydığı kadar basit değildi. Freud ve psikolojide gelişmekte olan bir ekol, ahlaki ilkeleri sorunlu bir statüye indirgeyerek, bilinçaltını eylem ve kararların kaynağı olarak tanımlayacaktı. Ahlaki tercih artık sadece doğru olanı yapma sorunu olarak görülemezdi. Her birimize, en azından bazı tutumlarımıza güvenmememiz için gerekçeler verilecekti. Yine burada derece sorunlarıyla karşı karşıyayız. Her birimiz güdünün karmaşık bir sorun olduğunu kabul edebiliriz. Hiçbirimiz belirli inançlarımıza sahip olmamızı sağlayan ya da belirli hedeflerin peşinden gitmemizin altında yatan en derin nedenlerimizden tam olarak emin olamayız. Psikanalitik dilde yeni (ve rahatsız edici) olan, benliğin bütünlüğüne meydan okunmasıydı. Freud örneğinde çocukluk çağı cinselliği, kişiliğin açıklanmasında bir anahtardı. Yine de bunlar normalde farkında olduğumuz konular değildir. Bilinçaltı bizim için ancak kuramsal olarak karakterize edildikten sonra var olur. Bununla beraber o andan itibaren, bilinçaltı fikrini onaylasak da onaylamasak da, en azından söylediklerimizi kast etmeyebileceğimiz (belki de edemeyeceğimiz) olasılığını göz önünde bulundurmak zorundayız. Bir kuramsal açıklamayı diğerine tercih etmek için hiçbir sağlam dayanağımız olmadan, “gerçekten” ne yaptığımıza dair farklı açıklamalar arasında kalırız. Bu türden kuramlar, olağan koşullarda istikrarı bozucu olabilirler; siyasi ve kültürel kriz bağlamında ise tamamen yıkıcı da olabilirler. Parlamenter siyaset için içerimleri özellikle rahatsız edici olabilir. Farklı konumlanışlara sahip gruplar arasındaki tartışmalar bu fikrin

merkezinde yer alır. Siyasi programlar ve fikirler diğerlerinden ziyade belirli çıkarları destekleyebilir ama bunların yalnızca bu çıkarları yansıttığı düşüncesi ilkeli uzlaşma alanını daraltır. Marksist sınıf analizi bu özel noktaya odaklanır. Siyasi tartışmaları yönlendiren unsurlar ulusal, etnik ya da ırksal kimlikleri, iktidar ya da statü mücadelelerini ya da kişilik çatışmalarını kapsayacak şekilde genişletilirse, belirli siyasi düzen biçimlerinin ilkesel gerekçeleri de istikrarsız görünmeye başlar. Parlamenter siyaset iyi gittiğinde, bu kaygılar kamusal hayata ilişkin gündelik algılara hâkim olmayacaktır. Parlamenter siyaseti (diğer şeylerin yanı sıra) iyi zamanlarda seçkinler arasındaki bir rekabet olarak rahatlıkla düşünebiliriz. Bununla beraber iktidarın sağladığı ganimetten başka bir şeyin söz konusu olmadığı hissedilirse, otoriteler ifşa olmuş gibi görünmeye başlarlar.

Bu tam da Vilfredo Pareto'nun *Les Systèmes Socialistes* [Sosyalist Sistemler] (1902) adlı eserinde yaptığı hamledir. Pareto, (kendi görüşüne göre) sosyalizmin kalbinde yatan saçmalığa özgül bir biçimde odaklanmıştı. Sosyalist partiler, insanlara sınıf esinli yönetimden kurtulma umudu sunmak bir yana, siyasi düzene hâkim olmak için mücadele eden bir başka yükselen seçkin grubuydu. Pareto için tüm siyasi rekabetin “bir aristokraziyle diğeri arasındaki mücadele” olduğu aksiyomatikti.¹¹ İdeoloji burada önemsizdi. Demokratik bir bağlam, halka cazip gelmeyi siyasi başarıda belirleyici bir unsur hâline getirecekti. Siyasi liderler kendilerini halkın savunucuları olarak sunmaya teşvik edilecekti. Propaganda, eldeki sorunun taleplerini karşılayacak şekilde biçimlendirilecekti. Siyasetçiler ilkeli davrandıklarına inanabilirlerdi ama aslında siyasi rakiplerinin ulaşamayacağını kanıtladıkları kaynakları harekete geçirmeye çalışacaklardı. Tahkim edilmiş seçkinler gözden düşecek, yozlaşacak ve nihayetinde etkisizleşecekti.

¹¹ Vilfredo Pareto, “Les systemes socialistes”, Adrian Lyttelton (ed.), *Italian Fascisms: From Pareto to Gentile* içinde (London: Jonathan Cape, 1973), 78.

Yükselen seçkinlerse bir ideal ya da program adına bariz siyasi yetersizlikleri ifşa edeceklerdi. Bu üzücü komediyi olduğu gibi kabul edebilir ya da daha zorlayıcı bir analiz yapmayı tercih edebilirdik. Siyasi çatışma her yerde ve her zaman sadece algılanan avantaja odaklanmış seçkinler arasındaki bir rekabetti. Pareto, zaman zaman eski alışkanlık ve geleneklerde radikal kırılmalar olarak giydirilmiş, yönetim değişiklikleri gibi görünen şeylerin meydana geldiğini kabul ediyordu. Ama aslında olan tek şey, bir aristokrasinin yerini bir başkasının almasıydı. Yeni seçkinler bir süreliğine daha güçlü ve etkili olabilirdi. Yüce ideallere sahip olmak hiç kimseye yardımcı olmayacaktı. Siyaset (potansiyel olarak ölümcül) bir mücadeleydi. Önemli olan, ne pahasına olursa olsun galip gelmekti. Pareto seçkinlere ilişkin görüşünü 1890'larda İtalya'daki parlamenter siyaseti yakından inceleyerek geliştirmişti. İlk yayınları arasında İtalyan parlamentosundaki faaliyet örüntüsünün bir analizi de yer alıyordu.¹² Siyasi tartışma retorikine ve zıt siyasi programlara rağmen, Pareto'nun gördüğü, hiziplerin belirli kısmi projelere desteği pekiştirmek için saf değiştirdikleriydi. Pratikte bu çoğu zaman bir hizip liderinin, grubu için seçmen oylarını "satın almak" amacıyla, parlamentodaki desteğini, hükümet himayesinin kendi emrine verileceği garantisıyla takas etmesi anlamına geliyordu. Milletvekili, devlet harcama kanallarıyla projeleri ve çıkarları yerel siyasete hâkim olacak önde gelen seçmenler arasında etkili bir aracı olarak hareket ederdi. Bu tarzda yürütülen hükümet programatik olamazdı. Parlamentodaki iktidar bloğu, hiziplerden olabildiğince fazla destek "emecek", kendilerini sıkıntıya sokan hizip liderlerine reddedilemeyecek tekliflerde bulunacaktı. Bu, kirli kurallara göre oynanan bir siyasi uzlaşma oyunuydu. Bir kişiyi devlet kaynaklı sözleşmelerden yalıtmaq ya da bir seçimde rakibini desteklemeyi teklif etmek, bir milletvekili için felaket anlamına

¹² Vilfredo Pareto, "The Parliamentary Regime in Italy", *Political Science Quarterly*, 8 (1893): 677-721.

gelebilirdi. Çünkü etkili seçmenleri tarafından yönetime açılan bir kanal olarak görülüyordu. Alışverişi kolaylaştıramazsa gözden çıkarılabilirdi. Sonuç, bir tür istikrarlı hükümetti ama güçlü bir hükümet değildi. Hükümetler, her biri kendi siyasi rollerine dar bir bakış açısına sahip olan grupların değişen koalisyonlarına güvenmek zorundaydılar. Pareto'ya göre, bu kötü bir parlamenter uygulama örneğinden ibaret değildi; parlamenter sistemin kendisinin ürettiği bir siyasi iş yapma tarzıydı. Bu sistemde reform yapılamazdı. Hükümetin zayıflığı parlamenter siyasetin doğasında vardı. Pareto, Marx'ın çözümünü kayıtsız şartsız reddederken, Marx'ın parlamenter temsile yönelttiği eleştirinin çoğunu onaylıyordu. Parlamenter müzakere kaçınılmaz olarak özel –belki de ağırlıklı olarak sınıfsal– çıkarlar arasında bir tür sıkı pazarlıktı. Bununla beraber Pareto, özel çıkarların bir araya gelmesinin, devletlerin gerçekleştirmesi gereken temel hedefler etrafında yeterli çıkarı seferber edemeyeceğini işaret eder. Bir devlet potansiyel rakipleri karşısında güçlü olmalıydı. Gerçekten de hükümetler sadece çıkarlar arasında en az direnç gösteren bir çizgide aracılık yapmaya çalışırsa, bir devlet içindeki özel çıkarların tatmini garanti edilemezdi. Zayıf bir hükümet eninde sonunda özel çıkarları baltalayacaktı. Devlet iç ve dış güçlerin kurbanı olacak, tutarlı siyasalar izleyemeyecekti. Pareto'nunki, devleti temsili çıkarlar tarafından kısıtlamaktan kurtarmaya yönelik bir savunmaydı. Pareto yazılarında güçlü bir yönetimin nasıl elde edilebileceğini açıkça anlatmadı ama ömrünün son yıllarında İtalya'da Mussolini'nin ve faşistlerin yükselişini destekleyecekti. Parlamenter yönetimi doğal bir döngünün sonu olarak görüyordu. Modern parlamenter sistemi “demagojik plütokrasinin fiili aracı” olarak betimliyordu.¹³ Ölümünden iki yıl önce, 1921'de “plütokrasinin dönüşümleri” (s. 92) olarak adlandırdığı durumdan demok-

¹³ Vilfredo Pareto, “Trasformazioni della democrazia”, Lyttelton (ed.), *Italian Fascisms* içinde, 92. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

ratik siyasetin hiçbir türünün sağ çıkamayacağını yazıyordu. Ona göre, örgütlü toplumlarda yönetim “esas olarak iki fail tarafından düzenlenir: rıza ve zor” (s. 93). Pareto’ya göre, rıza çağı sona eriyordu ve bunu otoriter bir yönetim döneminin takip etmesi kaçınılmazdı. Otoriter siyaset Avrupa çapında ilerleme kaydettikçe, kuram da uygulamayı yakalamaya başlamıştı. Özellikle İtalyan faşizmi kendisini, daha önceki otoriter rejimlere benzemeyen ve siyasi yelpazede yerini bulması zor, tamamen modern bir fenomen ilan edecekti. Sorel ve devrimci sendikalizmden alınan dili kullanan bu hareket, daha önce sola sempati duyan kapitalizm eleştirmenlerine de hitap edebiliyordu. İtalya’nın Birinci Dünya Savaşı’na katılması meselesi kapitalizm karşıtı düşüncenin parçalanmasına ve yeniden yönlendirilmesine yol açmadan önce, Mussolini’nin kendisi de bir süre Marksist bir dil kullanmıştı. Çatışan devlet anlayışları ideolojik konumlanışları da nihayet netleştirmişti ve her türden faşist, yönetimleri potansiyel olarak kaotik bir dünyaya düzen getirmek için güç kullanmaya çağırıyordu. İtalya’da 1919-1922 yılları arasında sorunlar baş gösterdi. Rus Devrimi’nin 1917’deki başarısı Avrupa’da yerleşik kurumlara güvenini sarsmıştı. İtalyan fabrikalarındaki devrimci kargaşa, kapitalizmin savunucuları ile liberalizm ve parlamenter siyasetin amansız eleştirmenleri arasında (birçok kişinin kutsal saymadığı) bir ittifakın oluşmasını hızlandırarak, Bolşevizm olasılığını daha da yakınlaştırmıştı. Liberallerin ve reformcu sosyalistlerin daha önce işgal ettikleri orta yol, iki yıl içinde tüm inandırıcılığını yitirecekti. Liberal siyasi liderlerin Mussolini’yi hükümet kurmaya teşvik etmesi, düzen kaygısının siyasi tartışmalara ne kadar hâkim olduğunu gösteriyordu.

Solda olduğu gibi sağın bakış açısına göre de parlamenter siyaset kendi ağırlığı altında çöküyordu. Liberalizm, akla gelebilecek her türlü siyasi düzenin temellerini sarsan, sistemin kalbindeki kusur olarak görülmeye başlamıştı. İtalya’da 1922’de yaşananlar, diğer parlamenter rejimlerin kaderinin bir habercisi olarak değerlendiriliyordu. Seçim, Bolşevizm

ile açıktan otoriterliğin bir türü arasında yapılacaktı. Sınırlı yönetime ya da devletin toplumun çıkarlarına hizmet eden bir araç olarak görülmesine yer yoktu. Siyasi düzen, insanların kolektif olarak elde edebileceği diğer tüm tatminler için zorunlu bir koşuldu ve kuvvet kullanılarak dayatılmalıydı.

Bunlar yeni fikirler değildi. Hobbes'un *Leviathan*'ından (1651) bu yana, Avrupa siyasi düşüncesinin bir özelliği idi. Bununla beraber yeni olan, modern bağlamda devletin yönetsel ve teknik kapasitesiydi. Bir toplumun topyekûn denetimi ve gözetimi, 17. yüzyılda bir seçenek değildi. Elbette bunun kuramsal olarak düşünülebilir olup olmadığı tartışmalı bir konu olmaya devam ediyor. Yine de 20. yüzyılın başlarında nüfusların daha önce görülmemiş şekillerde seferber edilebileceği ve yönlendirilebileceği herkesin malumuydu. Liberal anayasal devletin bariz zayıflığı seçkinleri baştan çıkaracak nitelikteydi.

İşte bu savlar Carl Schmitt tarafından *Siyasal Kavramı* (1927) adlı eserinde yıkıcı bir etkiyle bir araya getirilecekti.¹⁴ Schmitt, tartışmalı bir şahsiyetti ama sadece 1933 yılında Almanya'da Nasyonal Sosyalist Parti'ye katılıp bir süre kendisini Nazi rejiminin savunucusu olarak sunmuş olması nedeniyle değil. Bununla birlikte fikirleri, 1920'lerin krizini acımasız bir netlikle yakalar ve tam da artık toplumlarımızın normatif temelini hafife alamayacağımızı düşündüğümüz için bizi rahatsız etmeye devam eder. Pareto gibi Schmitt de liberalizme yönelik kuramsal eleştirisini pratikteki parlamenter siyasetin yakından incelenmesine dayandırıyor.¹⁵ Toplumdaki çok çeşitli çıkarlar odakları tarafından özellikle kamu alanının aşındırılmış olması Schmitt'in takıntısıydı. Yönetimler, güçlü özel çıkarların gereksinimlerine hizmet eden hizmetliler statüsüne indirgenmişlerdi. Bu süreçte, kamu alanı ve özel alan

¹⁴ Bkz. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, ed. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

¹⁵ Bkz. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, ed. Ellen Kennedy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).

arasında yapılagelen liberal ayırım da fiilen zayıflatılmıştı. Özel çıkarlar kamusal tartışmalara öylesine hâkim bir konumdaydı ki onların tercihlerini devletin daha genel çıkarından ayırt etmek artık olanaklı değildi. Rousseau'nun analizinde “genel irade” ile “herkesin iradesi” arasında kurduğu ilişki artık kamu yararının doğru düzgün karakterize edilmesine bile izin vermeyecek şekilde tersine çevrilmişti.¹⁶ Schmitt’e göre liberal kuram, toplumu az ya da çok uyumlu bir çıkarlar çoğulluğu olarak betimlemişti ve böyle yaparak toplumu bir arada tutabilecek kuşatıcı bir ortak iyiye veya faydaya sahip olma olasılığını ortadan kaldırmıştı. Schmitt’in temel önermesi, toplumsal düzenin her zaman ya iç ihtilaflardan ya da dış güçlerden kaynaklanan bir tehdit altında olduğuydu. Bu çıkmaz, uygulanabilir her siyaset için sınırlayıcı bir koşuld. Toplamlar daha karmaşık ya da birbirine bağımlı hâle geldikçe geçerliliğini yitirmeyecekti. Liberal kuramlar, toplumsal ve iktisadi değerlerin baskın olacağı bir gelecek tasavvur eden ilerlemeci bir tarih anlayışı üzerine inşa edilmişlerdi. Schmitt bu tür görüşleri safça (ve nihayetinde tehlikeli bir şekilde) ütopyacı bularak reddediyordu. Örgütlü toplumlar kendilerini birbirleri üzerinden tanımlamaktan asla vazgeçmezlerdi. Siyasi anlamda bu, “dost ve düşman” arasındaki varlık mücadelesi demektir.¹⁷ İnsan ilişkilerini muhtelif şekillerde betimleyebiliriz. Bireylerin ya da toplulukların ifade ettikleri çelişen değerlere, farklı güzellik anlayışlarına, insan ve doğal kaynakları kullanma ve yönetme kapasitelerine odaklanmak isteyebiliriz. Bu farklı ölçütler bizi sayısız yolla birbirine bağlayabilir ama bir bölgeye düzen getirme gereksiniminin üstesinden gelemeyen ya da onun yerini alamaz. Schmitt’in siyasi “dost”ları siyasi “düşman”lardan ayırabilecek normatif ölçütleri tartışmadığına dikkat edin. Onun işaret ettiği nokta daha temeldir. Toplulukları bölgesel rekabet ve muhalefete hapsedilmiş olarak

¹⁶ Bkz. Age. 26.

¹⁷ Schmitt, *Concept of the Political*, 26.

düşünmedikçe onları düşünemeyiz bile. Toplulukları değerlerimizi desteklemeye ya da ortak bir davaya kayıtsız şartsız katılmaya ikna edemeyiz. Şu ya da bu konuda bizi destekleyebilirler. Yine de kendimizi savunmaya ve başkalarına karşı kendimizi savunmaya karar vermediğimiz sürece hiçbir şey bir topluluk olarak devamlılığımızı garanti edemez. Schmitt'e göre vurgulanması gereken, siyasi düzenin kendi başına bir iyi olarak görülmesi gerektiği idi. Bir siyasi düzen içerisinde bir dizi iyiye koşullu olarak bağlı olabilirdik. Enerjilerimizi ve kaynaklarımızı geçici olarak diğerlerinden ziyade belirli hedeflere adayabilirdik, siyasi düzenin bize seçim yapma alanı sağladığını bilerek güvende olurduk. Fakat siyasi düzenin kendisine olan bağlılığımız seçimin ötesinde olmalıydı. Belirli koşullar altında özel bir derneğe katılmayı kabul edebildiğimiz durumlarda, devlete olan bağlılığımız koşulsuz olmalıydı. Bu adanmışlık olmaksızın, hiçbir keyfimiz güvende olmayacaktı. Belirli siyasaları onaylamamızı koşullu olarak görmek mantıklı olsa da (Schmitt bu noktada temkinlidir), siyasi düzeni diğerlerinin yanında olası bir iyi olarak ele alamazdık. Bu görüşe göre, liberalizm ve demokrasi kavramsal bir karmaşa üzerine temelleniyordu. Siyasi düzenin meşruiyetini yargılamak için hukuk dışı değerlere başvuruluyordu. Liberalizmi (ya da demokrasiyi) insani siyasalara ya da en yüksek refaha ulaşmak için en iyi siyasi araç olarak görebilirdik. Bu değerlerin siyasi olarak işe yaraması için, doğru düşünen tüm insanların bunları desteklemesi gerekirdi. Bu da göz ardı edilebilirdi. Schmitt, siyasi düzenin çoğulcu bir toplumda görüşlerin en küçük ortak paydası olamayacağını savunuyordu. Bu tür bir en küçük ortak payda yoktu. Siyasi düzenin dayatılması gerekiyordu çünkü bir toplumdaki görüşler doğal olarak parçalanacaktı. Oydaşma, siyasi olarak işlev görece kadar derin olamazdı. Oydaşmanın yokluğunda, bir topluluk ortak bir yaşamın parametrelerini şekillendirmek için elindeki gücü kullanmalıydı. Schmitt devlet ve siyaset kavramlarını vurgulamak için uç örnekler kullanıyordu. Liberalizm, ahlaki ve

iktisadi mübadelenin sivil pratiklerine odaklanarak siyaseti evcilleştirmeye çalışmıştı. Liberaller, güç ve çatışmayı insanlar arasında kaçınılmaz fenomenler olarak kabul etmek yerine, bu mefhumları “ekonomi alanında rekabete ve entelektüel alanda tartışmaya” dönüştürmüşlerdi.¹⁸ Bununla beraber bu faaliyetler, yerleşik bir siyasi düzenin varlığını önkabul eder. Liberaller, başka yerlerde olduğu gibi burada da arabayı atın önüne koşarak, siyasi düzenin meyvelerini düzgün siyasi faaliyet örnekleri olarak ele alıyorlardı. Oysa yalnızca güç (ya da güç kullanma tehdidi) siyasi düzeni yaratabilir ve sürdürebilirdi. Sakin, rahat ve müreffeh zamanlarda bu acı gerçeği unutabilirdik. Ama adece devletlerin birbirlerine savaş ilan edebileceğini de biliyorduk. Bu gerçekleştiğindeyse (bireyler olarak) savaşmamayı seçemezdik. Çekincelerimiz ne kadar derin olursa olsun devlete bağlıydık. Devlet tarafından tamamen yabancıları öldürmeye ve kendimizi tehlikeye atmaya zorlanabilirdik. Liberal siyasi kavramlar havuzundaki hiçbir şey bizi bu aşırılığa hazırlayamazdı. Bu bir seçimden ziyade varoluşsal bir kaderdi. Schmitt için liberalizm önemli bir anlamda siyaset karşıtıydı. Bu şekilde tasarlanmış bir siyasetin etkisiz görünmesi bizi şaşırtmamalıydı. Schmitt’in görüşü, herkesi kayıtsız şartsız taraf tutmaya zorlayan sert bir siyaset görüşüydü. Bu referans çerçevesi içinde, (bir Alman vatanseveri olarak) Schmitt’in Nazi devletini desteklemek zorunda olduğunu hissetmesi de bizi şaşırtmamalıdır. Gerçekten de Schmitt 1933 ile 1936 yılları arasında Nazi rejimi aracılığıyla statü ve otorite sahibi olmuştur. 1936’dan sonra bazı Nazi çevrelerinde şüpheyle karşılanmış ve giderek kamusal hayattan çekilmiştir. Bununla beraber onun siyasi kuramı rejimden ayrı bir fikirler bütünü olarak okunmalıdır. Daha sonraki yaşamında rejimin daha iğrenç yönleriyle arasına mesafe koymaya çalışsa da Hitler’i ve çevresini desteklemeye meyilli olduğundan şüphe yoktur. Schmitt’in siyasi savları

¹⁸ Age. 71.

ona itibar kazandırmaz. Yine de kitle temelli bir toplumun gerekliliklerine uygun, dikkat gerektiren bir otoriter siyaset savunusu sunmuştur. Hoşumuza gitsin ya da gitmesin, Avrupa siyasi geleneğinde otoriter bir damar varlığını bugün de sürdürmektedir. Bazı kılıklarda demokratik siyasetle uyumludur ve kriz zamanlarında seçmenlere kesinlikle cazip gelmektedir. Hem koşullara verilen bir tepki hem de normatif bir fikirler bütünü olarak kuramsal olarak kavranmalıdır.

Totaliter devlet en iyi şekilde, terimin modern hâlini borçlu olduğumuz Giovanni Gentile tarafından kuramsallaştırılmıştır. Gerçek anlamda seçkin bir filozof olan Gentile, Benedetto Croce ile birlikte, 20. yüzyılın ilk on yıllarında İtalya’da gelişen felsefi idealizme olan ilginin yeniden canlanmasında payı olan önemli bir şahsiyetti. Bir felsefi ekol olarak idealistler materyalizme ve pozitivistliğe karşı çıkıyorlardı. Aralarında ortak bir siyasi duruş sergileme iddiası yoktu. Örneğin 1922’den önce verimli bir felsefi işbirliği yapmış olan Gentile ile Croce, faşizmin gelişile birlikte fiilen yollarını ayırmışlardı. Croce’nin, hayatının büyük bölümünde kendisini siyasi liberalizmin güçlü bir savunucusu olarak sunsa da İtalya’da Birinci Dünya Savaşı’ndan hemen sonraki yıllara damgasını vuran kaos ve yozlaşma karşısında düzen ve etkili bir yönetim kurmanın olası bir yolu olarak Mussolini ve faşistlere başlangıçta ihtiyatlı bir sempati duymuş olması öğreticidir. Croce, yönetimdeki faşistlerin açık sözlü bir eleştirmeni olan sosyalist milletvekili Matteotti’nin 1924’te rejimin kışkırtmasıyla yapılan bir suikast sonucu öldürülmesinin ardından faşizmi kınamıştır. Bu suikastın yol açtığı kriz, faşist devletin gelişiminde belirleyici bir andı. Bundan sonra faşist hükümet, Mussolini’yi iktidara getiren parlamenter süslerden giderek vazgeçti. Croce buna, siyasi direnişe etkin bir biçimde katılmak yerine basılı sayfalar aracılığıyla da olsa, faşizmin kamusal bir eleştirmeni olarak yanıt verdi. Gentile ise genel olarak İtalya’da kökten yeni bir düzen başlattığını iddia eden bir rejime entelektüel gerekçe

sağlayarak, rejimi benimsedi ve 1924'e kadar Mussolini'nin ilk kabinesinde eğitim bakanı olarak görev yaptı.

Gentile bu nedenle her zaman faşist rejime yakındı. Faşist öğreti 1922 ila 1943 yılları arasında Gentile'nin her zaman hoş karşılamadığı şekillerde değişse de rejimin "resmi" filozofu olarak otoriter bir statüye sahipti. Bu, kuşkusuz, şüpheli bir ayrıcalıktı ve Gentile'nin felsefi itibarını arttırmak için çok az katkıda bulunmuştu. Felsefi yelpazesi ve özgünlüğü geniş çapta takdir edilmesine rağmen, kusurlu bir kaynak olmaya devam etmektedir. Bununla beraber tarihsel önemi tartışma götürmezdir. Kendisi sadece Mussolini üzerinde büyük bir etkiye sahip olmakla kalmamış, aynı zamanda Mussolini'nin adı altında ortaya çıkan faşizm üzerine bazı yazıların da gerçek yazarı olmuştur.¹⁹ Faşizmi bir fenomen olarak inceleyen siyaset bilimciler, onu bir fikirler bütünü olarak ciddiye alma konusunda isteksiz davranmışlardır. Bu bir dereceye kadar anlaşılabilir bir durumdur çünkü faşizm dar bir siyaset kuramı ya da ideolojiden ziyade, liberalizm ile sosyalizme çeşitli kılıklarda meydan okuyan hareketlerden eklektik bir şekilde beslenen bir yaşam ve eylem felsefesi olmakla övünmüştür. Yine de Gentile'nin totalitarizm anlayışı, siyaset kuramına yapılan açıkça faşist bir katkıdır. Her ne kadar bu kavram son derece rahatsız edici olsa da faşist dönemin ötesinde bir yankı uyandırdığı da açıktır.

Gentile'nin siyaset felsefesi, bireye odaklanan kuramlara yönelik beylik itirazlardan yararlanıyordu ama ona yeni ve beklenmedik bir yön de çiziyordu. O da Hegel ve milliyetçilerle aynı çizgide ilerleyip bireylerin kendi topluluklarının ürünü olduğunu kabul etmeye hazırdı. Ama Hegel'in kurumlaşmış toplumsal yapıları ve milliyetçilerin ilksel bir kültürel ya da etnik topluluğu vurguladığı yerde Gentile, devletin birliği edilgin biçimde yansıtmak yerine etkin biçimde yarattığının

¹⁹ Bkz. Benito Mussolini, "The Doctrine of Fascism", içinde Lyttelton (ed.), *Italian Fascisms*, 39-57.

altını çiziyordu. Bir yaşam tarzını şekillendiren geleneklere ve uygulamalara değer vermek yeterli değildi. Yurttaşlar bu değerlerin devlet tarafından örgütlü biçimde yansıtılan hâliyle özdeşleşmeli, devleti kendi kişiliklerinin kamuda somutlaşması olarak görmeliydiler. Böylece, liberalizmin bireylerin özgürlüğü adına devleti anayasal usullerle denetlemeye çalıştığı yerde Gentile, bireyleri, kişisel çıkarlarını ve değerlerini devletten ayrı görmemeye davet ediyordu. Bu şemada, kamu alanı ile özel alan arasında yapılagelen ayrıma yer yoktu. Birey olarak değer verebileceğimiz her şey gelip geçiciydi, kazaya ve talih-sizliklere açıktı. Oysa devlet, yaptığımız sıradan şeyleri bile daha yüksek bir statüye yükseltebilir ve devam eden kuşaklar boyunca, yurttaşların kolektif siyasi yaşamına kalıcı olarak dâhil olabilirdi.

Doğru düzgün örgütlenmiş bir devletin yurttaşların tutumlarını şekillendirme potansiyeli işte bu nedenle sınırsızdı. Faşist kuram tartışmalarını şekillendirmeye devam eden 1929 tarihli önemli bir makalesinde [“Origins and Doctrine of Fascism” (“Faşizmin Kökenleri ve Öğretisi”)] Gentile, devletin harekete geçirici rolünü faşist öğretinin ayırıcı özelliği olarak görüyordu.²⁰ Her şeyden önce kendini “sadece siyasi düzen ve ulusun yönlendirilmesiyle değil, aynı zamanda onun iradesi, düşüncesi ve duygularıyla” da ilişkilendiren faşist öğretinin “totaliter karakteri” üzerinde ısrar ediyordu.²¹ Gentile’ye göre devlet, bir yaşam tarzının herhangi bir veçhesinin şekillendirmeye çalışabilirdi. Meşru kabul edilmesi için önceden tasarlanmış kuramsal bir modele uyması gerekmiyordu. Devlet, yurttaşların kamusal yaşamlarını değerlendirmelerini sağlayan tutum ve değerleri yaratmıştı. Çağdaş siyaset kuramında yeni moda olan siyasi ya da toplumsal inşa fikri, Gentile tarafından uçlarına götürülecekti. Epistemolojik olarak, zihnin dışında

²⁰ Giovanni Gentile, *Origins and Doctrine of Fascism*, çev. A. James Gregor (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002).

²¹ Age. 21.

yargılanabileceği hiçbir şey yoksa, siyasi düzenlerin kendi referans çerçevelerini oluşturdukları sonucu çıkardı.²² Az ya da çok başarılı olabilirler ama gayrimeşru olamazlardı.

Gentile, devlete öncelik tanımının içermelerini son sınırlarına kadar irdelemiştir. “Devletin bireyden önce geldiği kabul edildiği” için, bireyler kamusal amaçların amacına uygun biçimde takip edilmesini sağlayacak ölçütleri belirleyecek bir konumda olamazlardı.²³ Başka bir deyişle bir devlet kurmak için gerçek ya da varsayımsal bir “sözleşme” yapamazlardı. “Birey” olma statüsü yurttaşlara devlet tarafından veriliyordu. Bu siyasi ve toplumsal çerçevenin dışında ne kapasiteleri ne de kendilerine dair kavrayışları vardı. Gentile, faşist kuramda “devlet” ile “birey” arasındaki ilişkiyi “zorunlu bir sentez” olarak adlandırıyordu.²⁴ Hiçbiri diğeri olmadan düşünülemezdi ama (belirli) bireyler zorunlu olarak ikincil bir rol oynuyorlardı. Bireyler daha geniş bir toplumsal ve siyasi bütünlüğün ayrılmaz parçalarıydı. Tek başlarına ele alındıklarında hiçbir önemleri yoktu. Her birimizin yeri doldurulabilirdi, rollerimiz ve sorumluluklarımız başkaları tarafından üstlenilebilirdi. Oysa hem fenomenolojik hem de normatif açıdan, devletin yeri doldurulamazdı.

Gentile’nin siyasi yazılarında siyasi liderliğin önemi, bazen ciddiye alınması zor terimlerle vurgulanıyordu. Örneğin halkın iradesini somutlaştıran, insanların yaşamlarına yön ve anlam veren *Duçe*’nin rolü, ancak 1920’lerin ve 1930’ların çarpıcı siyasi atmosferinde anlaşılabilir. Bununla beraber sağduyumuzdan dolayı kendimizi tebrik etmeden önce duraksamalıyız. İstikrarlı parlamenter ortamlarda bile demokratik siyaset, liderin kişiliğini bir tarz ya da öncelikler dizisini aktarmak için kullanarak, liderlerin kişisel niteliklerini sık sık gerçekçi olmayan bir şekilde yüceltmıştır. Modern siyasi kampanyalar

²² Bkz. Giovanni Gentile, *The Theory of Mind as Pure Act*, çev. H. Wildon Carr (London: Macmillan, 1922).

²³ Giovanni Gentile, *Origins and Doctrine of Fascism*, 25.

²⁴ *Age*.

seçmenleri liderlerle özdeşleşmeye davet ederler. Liderlerden gündem belirlemeleri de beklenir. Bunlar, seçmenlerin siyasalar üzerinde düşünülmüş yargılara varacak zamanları ya da uzmanlıkları olduğu varsayılamayacağı yerlerde, kitle siyasetinin kendine özgü taleplerine uyarlanmış siyasi uygulamalardır. İyi ya da kötü, siyasetin seçkinler tarafından yönlendirilmesini bekleriz. Faşist kuram ve retorik, kitlesel bağlamlarda liderliğin önemini liberalizm ve sosyalizmden çok önce kavramıştı. Özellikle Gentile, görünürde çelişkiye düşmek pahasına da olsa siyaseti şartlara uyarlayan güçlü bir lider görmekten mutluydu. Bu uyarlamaları yapmak tam da liderlerin sorumluluğuydu. Gruplar ve hizipler arasında ayrıntılı tartışmalar ve arabuluculuk yapılmasını bekleyemezlerdi. Siyaset basitçe fırsatları yakalama sorunu değil, onları yaratma, bir tarz dayatma sorunuydu. Faşist siyasi hırs, modern seçkinci liderliğin sınırlarını fazlasıyla aşmıştı ama yurttaşın rolü her iki bağlamda da edilgin kalıyordu.

Gentile'nin siyaset ve devlet felsefesinin en iyi şekilde işlendiği metin, 1944'te öldürülmesinden kısa bir süre önce tamamladığı *Genesi e struttura della società*'dir [*Yaradılış ve Toplumun Yapısı*] (1943). Bu metin siyasi olanın diğer tüm bağılıklar karşısında önceliği olduğu fikrinin kuvvetli bir savunusudur. Gentile, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nden uyarladığı bir dille, devleti "iradenin evrensel ortak yönü" olarak tanımlıyordu.²⁵ Örgütlü toplumsal hayatın diğer alanları –örneğin ekonomi ve din– son kertede siyasi ölçütlere göre önem kazanıyordu. Siyasi hayatın dışında kurumlar ve uygulamalar düşünülemezdi. Gentile, dinî duyguların "ciddi siyasi eyleme içkin" olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyordu (s. 152). Bu fikirler dünyasında her şey siyasetin altında yer alıyordu çünkü siyaset her türden insanın gelişmesi için gerekli bir koşul olan bir düzen yapısı yaratıyor ve sürdürüyordu. Siyasi düzen burada, Mussolini'nin 28 Ekim 1925'te yaptığı

²⁵ Giovanni Gentile, *Genesis and Structure of Society*, çev. H. S. Harris (Urbana: University of Illinois Press, 1960), 121. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

ve faşist propagandada meşhur olan bir konuşmasında özetlenen, mümkün en geniş terimlerle kavranır: “Her şey devlet içindir; devletin karşısında hiçbir şey olmadığı gibi, devletin dışında da hiçbir şey yoktur.” Gentile, *Genesi e struttura della società*’da bundan daha incelikliydi. Yine Hegel’i izleyerek, insan kişiliğini özünde kurumsal bir düzen anlayışına bağlı olarak ele alıyordu. Tıpkı toplumsal kapasitelerin ve özfarındalığın gelişiminin bir dizi karmaşık toplumsal kurum ve uygulamaya bağlı olmasında olduğu gibi, haklar da bireylere devlet tarafından veriliyordu. Gentile’nin ifadesiyle, “birey kavramı” “toplum kavramı”na içkindi (s. 98). Bir düzeyde, Hegel’in de yaptığı gibi, totaliter bir devlet fikrini onaylamadan bu düşünceyi pekâlâ kabul edebiliriz. Gentile’nin açıklamasında eksik olansa tam da Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nde sivil toplumu ayrıntılı bir şekilde tartışması ve bireyleri kavramsal olarak her şeyi kapsayan bir devlet fikriyle ilişkili olarak fazla irdilemeden bırakmasıdır.

Totaliter bir devletin kurumsal ayrıntılarının bizi burada alıkoymasına gerek yok. Kuramsal açıdan vurgulanması gereken nokta, devlet ile toplumun, merkezi yönetim ve denetim gerektiren bölünmez varlıklar olarak ele alınmalarıdır. Özellikle liberal kuram, kitle toplumunun taleplerine büyük zorluklarla uyum sağlamıştı. Faşizm bu meydan okumayı benimsedi ve kendisini yorgun kültürleri rehavetten kurtaran canlı bir hareket olarak sunabildi. İktisadi ve uluslararası kriz bağlamındaki cazibesi artık görmezden gelinemeyecek kadar açıktır. Elbette siyasi deney bir felaketle sonuçlandı. Ama siyaset kuramında en dramatik koşullarda bir meydan okuma söz konusuydu. Liberal ve demokratik devletlerdeki endişe verici sayıda yurttaş, iktidar sahiplerine sürekli tabi olmalarında ısrar eden bir siyasi öğreti memnuniyetle karşıladı. Bu, Avrupa siyasi düşüncesindeki yerleşik varsayımlara karşı bir meydan okumaydı. Ham siyaset, tüm korkutucu sonuçlarıyla birlikte yeniden dirilmişti. Anayasal siyaset fiilen dengede idi.

1939 yılında Avrupa, yirmi yıllık bir soluklanmanın ardından yeniden savaşa sürüklenecekti. Geleneksel güç dengesi reketinin üzerine keskin ideolojik bölünmelerin de eklenmesiyle birlikte, süreci hızlandıran koşullar 1914'ten önemli ölçüde farklı görünüyordu. Belirli devletlerdeki siyasi düzen takıntısı, bu süreçte belirli devletlerin istikrarını –hatta varlığını– tehdit ederek, Avrupa'da barışı daha kırılgan hâle getirmişti. 1920'lerin ve 1930'ların siyasi ve iktisadi krizlerine verilen yanıt, kıta genelinde kamusal ve iktisadi hayatı her zamankinden daha sorunlu hâle getirmişti. İstikrar ve düzen insanın gelişmesi için gerekli koşullar olarak görülüyorsa, devletler en temel düzeyde başarısız olmuşlardı.

Daha geniş bir bakış açınsansa 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki dünya savaşı, yanlış siyasaların doğrudan sonuçları olmaktan ziyade, Avrupa devletler sisteminin başarısızlıkları olarak görülmelidir. Ne parlamenter siyaset ne de kapitalist ekonomi verili kabul edilebilirdi. Bir kıta olarak Avrupa, yapısal olarak ve belki de kalıcı olarak zayıf düşmüştü. ABD ve Sovyetler Birliği arasındaki süper güç çatışması hem Batı hem de Doğu Avrupa'da siyasetin günlük işleyişi için geniş kapsamlı sonuçlar doğuracak şekilde devletlerin hizalanmasını dayatmıştı. Avrupalı siyasi seçkinlerin kayıtsızlığı en acımasız şekilde sarsılmıştı. Yine de 1945'te barış sağlandığında siyasetin bir şekilde yeniden devreye sokulması gerekiyordu.

Tepkilerin kapsamı çeşitlilik gösterecekti. Altiero Spinelli, Ernesto Rossi ve İtalya'daki diğer antifaşistler Avrupa'nın bir bütün olarak yeniden inşası için federal bir hareket başlatmışlardı. Faşist rejime karşı yıkıcı faaliyetlerde bulundukları için

uzak bir ada olan Ventotene’de sürgüne mahkûm edilen Spinelli ve Rossi, Avrupa’nın dört bir yanındaki yurttaşları, daima var olan savaş tehdidiyle birlikte devletler sisteminin, siyasi seçkinleri, sıradan yurttaşların özgürlük ve çıkarlarını zorunlu olarak tehdit edecek şekilde merkezi denetim ve yönetime bağladığını kabul etmeye çağırıyordu. Yazarlar, *Manifesto di Ventotene*’da [*Ventotene Manifestosu*] (1941-42), otoriter faşist devleti savaşın eşiğindeki devletler için bir model olarak tasvir ediyorlardı.¹ Dil değişebilirdi. Otoriter devletler çeşitli tarzlarda betimlenebilirdi. Ama –sıradan yurttaşlar için– yapısal gerçeklik, siyasi seçkinlerin tüm toplumsal, iktisadi ve siyasi faaliyetleri sanki bir devlet her daim tehdit altındaymış gibi düzenlemek zorunda hissetmeleri idi. Bu koşullarda, haklar kolaylıkla ulusal güvenlik uğruna bir kenara bırakılacak bir lüks olarak tasvir edilebilirdi. Savunma ekonomisi ve siyasası siyasi önceliklere hâkim olacak ve milliyetçilik retorığı, fiilen daha büyük bir iyiliğin işlevsel aracı olarak muamele gören yurttaşlara aldatıcı bir rahatlık sunacaktı. Spinelli ve Rossi, hem barış hem de demokrasi adına devletler sisteminin aşılması gerektiği konusunda kararlıydı. Bunun yerine kıta ölçeğinde federal bir birliğin, özellikle Amerika Birleşik Devletleri’ni model alan, ama bir kıta olarak Avrupa’nın kendine özgü kaygılarına uygun siyasi önceliklere sahip bir Avrupa Birleşik Devletleri’nin kurulması için kampanya yürüttüler. Avrupa’nın 1945’teki koşullarında bu, seçkinlerin ve yurttaşların kapasitesinin ya da imgelemenin ötesinde bir siyasi görüydü. Bu birçoklarına, Avrupa’yı yıkımın eşiğine getiren planların ütopyacı aşırılıklarını paylaşıyormuş gibi görünüyordu. Kıta kolektif bir varlık olarak, Avrupa’nın ayrı devletlerinden daha uygulanabilir görünmüyordu. Fakat bu vizyonun vurguladığı şey, siyasi beklentilerin her düzeyde radikal bir şekilde değişmesi gerektiğine dair yaygın duyguy-

¹ Altiero Spinelli ve Ernesto Rossi, *Il manifesto di Ventotene*, ed. Norberto Bobbio (Naples: Guida, 1982).

du. 1920'lerin ve 1930'ların siyasi deneylerinin tehlikeli ve ahlaki açıdan tükenmiş olduğu gösterilmişti. Ama 19. yüzyılın sonlarından alınan siyasi modeller de daha güven verici görünmüyorlardı. Avrupa'da siyasetin kuram ve pratiğine yönelik meydan okuma muazzamdı.

Beklentilerin büyük ölçüde azaltılması gerekiyordu. Farklı yollardan da olsa komünizm ve faşizm, yurttaşlara uzlaşma, pazarlık ve intibak dünyasında elde edilemeyecek tatminler sunarak, sıradan siyasi faaliyeti çözülmesi gereken bir sorun olarak ele almıştı. Bununla beraber, "ideal" bir yaşam biçiminin peşinde savaşı, Holokost'u ve sivil özgürlüklerde ciddi azalmaları deneyimlemiş yurttaşlar için ütopyanın maliyeti kabul edilemeyecek kadar yüksek görünüyordu. Bu nedenle topyekûn dönüşüm siyaseti kısa süre içinde cazibesini yitirecekti. Geleneksel siyaset bir karmaşa olabilirdi ama niteliksel olarak aşılması olanaksız bir karmaşa olarak ele alınmalıydı. Solun ve sağın büyük ideolojik projeleri artık giderek artan sayıda kıramcı ve yurttaş tarafından otoriter yönetim için sadece bahaneler olarak görülüyordu. Hepsinden önemlisi, pratikte siyaseti şekillendiren çeşitli uzlaşmaların yerini alabilecek kuramsal bir plan fikrine karşı derin bir şüphe vardı. Ütopya hem kuramsal hem de pratik gerekçelerle reddedilmişti.

Ütopyaya karşı savlar çeşitli şekillerde dile getirilecekti. Seçkin bilim felsefecisi Karl Popper, Avrupa'daki siyasi felaketten ilham alarak kusursuz toplum fikrini çürütmeye çalışacaktı. *Açık Toplum ve Düşmanları* (1945) ve *Tarihselciliğin Sefaleti* (1957, daha önce 1944-45 yıllarında makale olarak yayınlandı) adlı son derece kavgacı iki kitabı, ütopyacı düşüncenin kalbindeki iki kusura odaklanıyordu.² Popper, Hegel ve Marx'ın öğretilerinin merkezinde yer alan, tarihsel gelişimin seyrinin kuramsal analizinin geleceğe ilişkin öngörülere zemin sağladığı iddialarını reddediyordu. Elbette iktisadi

² K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 vols (London: Routledge and Kegan Paul, 1945); ve *The Poverty of Historicism* (London: Routledge, 1991).

toplumsal ve siyasi hipotezleri mikro düzeyde sınavabileceğimizi, belirli sonuçları öngörebileceğimiz ilgili koşulları belirleyebileceğimizi kabul ediyordu. Reddettiğiye tarihsel değişimin kuramsal öngörüye elverişli bir konu olabileceği fikriydi. Bununla birlikte, bir bütün olarak toplumun bir çalışma nesnesi olabileceği fikrini de reddediyordu. Popper’a göre toplum, belirli bakış açılarından çeşitli amaçlar peşinde koşan bireylerin bir toplamıydı. Bu bireylerin etkileşimi, belirli durumlarda incelenebilecek karmaşık sonuçlara yol açıyordu ama toplumu kendi başına bir varlık olarak göremezdik. Bu bağlamda, toplum fikri az ya da çok faydalı (ya da az ya da çok faydasız) bir kurguydu. Sosyal bilimin odak noktası daha ziyade çeşitlilikleri içindeki bireyler olmalıydı.

Bunlar günümüzde de tartışmalara yol açan ihtilaflı görüşlerdir. Popper’ın tarihselciliği, yani tarihsel gelişimin belirli yasaları olduğu görüşünü çürütme girişimi, hâlâ dikkat gerektiren bir mantıksal yalınlığa ve güce sahiptir. *Tarihselciliğin Sefaleti*’ne yazdığı önsözde, karmaşık bir savı beş temel önermeye indirgiyordu. İlk olarak, “insanlık tarihinin seyrinin insan bilgisinin artışından kuvvetli biçimde etkilendiğini” iddia ediyordu.³ Fikirlerin maddi koşulların ürünü olduğunda ısrar eden Marksistler bile, Marksizm bilgiye herhangi bir katkı olarak kabul edilecekse, bu noktayı kabul etmek zorunda kalacaktır. İkinci olarak (ve en önemlisi) Popper, “bilimsel bilginin gelecekteki artışını ussal ya da bilimsel yöntemlerle öngöremeyeceğimizi” savunuyordu (s. vi-vii). Bu “olsa olsa yarın bilebileceğimiz şeyleri bugünden öngördüğümüzü” iddia etmek anlamına gelecekti (s. vii). Bundan (üçüncü olarak) “bu nedenle tarihin gelecekteki seyrini tahmin edemeyiz” sonucu çıkıyordu (s. vii). Bu da (dördüncü olarak) “*kuramsal bir tarih* olasılığını reddetmemiz gerektiği” ve (beşinci olarak) “tarihselci yöntemlerin temel amacının . . . yanlış anlaşıldığı” anlamına

³ Popper, *Poverty of Historicism*, s. vi. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

geliyordu (s. vii, vurgulamalar Popper'a aittir). Popper bunu yıkıcı ve reddedilemez bir sav olarak görüyordu. Bunun siyasi içerimleri açıktır. Tarihin gelişimi hakkında kuramsal bir gerçeği kavradığı için kendini otorite olarak gören herhangi bir seçkin grubu sahtekâr olduğu gerekçesiyle reddedilebilirdi. Böyle bir uzmanlık olanaksızdı. Seçkinler, siyasi bir ideolojide yerleşik bilgi iddiaları adına kuramsal ya da pratik araştırma yollarını da kapatamazlardı. Bu bilgi iddiaları yalnızca geçici olarak kabul edilebilir, deneyimin ışığında o an için yararlı olabilir, ama kalıcılık ya da kesinlik iddiası taşımazdı. Gerçekten de bilgi iddialarına ancak bunların çürütülebileceği olasılığını açık bırakırsak güvenebilirdik. Bilgi, hangi alanda olursa olsun, geçici ve koşullu olarak kabul edilmeliydi. Bu sınırları kabul etmek bizi açık ve geçici bir siyasete yönlendirirdi. Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda bu fikirleri geliştirme şekli son derece sorunludur. Kitap, totaliter rejimin farklı tarzlarını desteklemek için kullanılan öğretilere odaklanan bir totalitarizm eleştirisi olarak tasarlanmıştır. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*'nde ileri sürdüğü kuramsal konumlanışı onaylamakta ve ortaklaşacı siyaset olarak tanımlanabilecek şeyin ortaya çıkmasına herhangi bir ölçüde katkıda bulunan tarihsel şahsiyetlere yönelik sürekli eleştiriler eklemektedir. Bunlar, kitle temelli sanayi toplumlarının ortaya çıkışından önce düşünülemez olan modern biçimleriyle totalitarizmin savunusu değil, toplumun (ya da herhangi bir türden grubun) bireye mantıksal ya da normatif önceliğini meşrulaştıran kuramsal konumlanışlardır. Popper örnek olarak Platon, Hegel ve Marx'ı seçmişti. Popper'ın bilimselliği her zaman dikkatli değildir ve kendisi, siyasi fikirlerin tarihsel bir incelemesinde normalde bulmayı beklediğimizden daha sert ve daha duygusal bir ton benimsediğini kabul etmektedir.⁴ Siyaset kuramı için hâlâ vazgeçilmez olan bir felsefi eleştiri

⁴ Popper, *The Open Society and its Enemies*, i, s. viii. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

tarzı yaratan Platon'un totaliterliğin öncülerinden biri olmakla suçlanması bazı bilginlerde infial yaratmıştı. Diğerleriyle Marx'ın fikirler ile iktisadi bağlam arasındaki ilişkiye dair zengin analizinin, yanlış olduğu ortaya çıkan bir dizi tarihsel kehanete indirgenmesine itiraz ediyordu. Popper'in Hegel eleştirisi daha da küçümseyiciydi ve totalitarizmin doğrudan sorumluluğunu Hegel'in öğretilerine yüklüyordu. "[F]aşist mayalanmanın formülünün tüm ülkelerde aynı olduğunu iddia ediyordu: Hegel ve bir tutam 19. yüzyıl materyalizmi" (ii. 57). Bilginler onun bu eklektik alıntılarında ve Hegel'in bireysel eylemliliğin mantıksal ve tarihsel önkabullerine dair karmaşık tartışmasıyla yapıcı bir şekilde ilgilenilmemesinden esef duymuşlardır. Hegel'i "yeni bir kabileciliğin" savunucusu olarak tanımlamak, onun devlet ile sivil toplumun karşılıklı bağımlılığına dair incelikli açıklamasının hakkını yemektir (ii. 25). Bununla birlikte, Popper'in ortaklaşacılığın bam teline dokunduğu gerçeği bakidir. Liberaller diyenler ile toplulukçular arasındaki modern tartışma Popper'in sunduğu çerçevenin ötesine geçmiştir.⁵ Yine de Holokost ve savaş sonrası dönemde, Popper'in katkıda bulunduğu tartışmanın bir adım ileri götürülmüş tekrarından ibarettir. Popper, insanları ortak fayda fikri etrafında harekete geçirmeye çalışan her kuramın temelinde yatan çılgınlığa odaklanıyordu. *Açık Toplum ve Düşmanları*, savaş sonrası dönemde doğrulanmış gibi görünen parlamenter siyaset tarzı hakkında çok az şey söyleyerek, tüm biçimleriyle totalitarizme doğrudan bir karşı çıkış olarak okunabilir. Bununla beraber Hayek, totaliter düşüncesini parlamenter siyaset pratiğinin kendisine yönelik, yeni başlayan bir tehdit olarak ele alarak, daha geniş bir strateji benimsemişti. Geçmiş ve eğitimi itibarıyla bir iktisatçı olan Hayek, piyasa fikrini yabancılar arasında sağlanabilen toplumsal eşgüdümün modeli olarak kullanmıştı. Ona göre fiyatlardaki değişimler

⁵ Bkz. Stephen Mulhall ve Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1996).

arz ile talep arasındaki değişen ilişkileri yansıtıyordu. Bireyler, aslında ideal kazanç getirmeyen bir sürece müdahale etmek için (yönetimler gibi) yetkili kurumlara ihtiyaç duymadan kendi önceliklerine göre tercihlerini yapıyorlardı. Tercihler değişiyor, fiyatlar bu tercihlere uyum sağlıyor, tedarikçiler buna göre yanıt veriyorlardı. Model basitti. Yönetimlerin elbette piyasalarda bir rolü vardı. Serbest piyasalar *doğal* ürünler değildi. Hukuki bir çerçeveye, şeffaf enformasyon akışına, dengeli bir para arzına, hataların telafi edilmesine izin veren bir araca ve daha birçok uygulama ve kuruma bağlıydılar. Bu düzende, yönetimler, bireylerin önceliklerini belirleyemezlerdi. Bir mekanizma olarak piyasa, geniş bir bireysel takdir ve özgürlük alanı varsayıyordu. Yönetimler uygun koşulların sağlanmasında hayati ama ancak sınırlı bir role sahipti. Hayek'in bireyci felsefesinin totalitarizm üzerindeki etkilerini anlamak kolaydır. Bununla beraber parlamenter demokrasilerdeki geleneksel bilgeliği daha çok rahatsız eden, Hayek'in liberal düşüncenin sosyalizmi yönlendiren ortaklaşacı varsayımların çoğunu nasıl özümsemiğine dair analiziydi. *Kölelik Yolu*'nda (1944) Hayek, yönetimlerin kuramsal olarak iyi niyetli müdahalelerinin bile özgürlüğe yönelttiği tehdide odaklanmıştı.⁶ Örneğin, rekabetçi bir iktisadi sistemde “adil fiyat” ya da “adil ücret” sağlama girişimleri, aslında planlamacıların tercihleri doğrultusunda piyasanın çarpıtılmasını içeriyordu.⁷ Ama bu tercihler özel bir statüye sahip değildi. Bunlar sadece güç ve yetki sahibi konumlarda bulunan seçkin bir grubun öncelikleriydi. Karmaşık bir toplumda fayda ve ödüllerin “ideal” bir dağılımı yoktu. Demokratik ortamlarda siyasetçiler seçmenlerin, üreticilerin ve tüketicilerin baskısı altındaydı. İlgili taraflar, faaliyetlerinin hak ettiği yönetim desteği düzeyleri hakkında belirli görüşlere sahip olacaktı. Hayati konumlarda bulunan karar alıcıları etkileyebilmek

⁶ Bkz. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (London: Routledge, 2001).
⁷ A.g.e .115.

için ellerinden geleni yapacaklardı. Bu da akılcı ve adil olmaktan ziyade çıkarlara yanıt veren siyaset yüklü kararların alınmasına yol açacaktı.

Planlama bürokrasi gerektirir. Bürokrasilerde karar alma sürecinin kalitesi hiyerarşide yukarı ve aşağı doğru enformasyon akışına bağlıdır. Enformasyon aktıkça elenir. Meslekten bir bürokrasinin üyelerinin deyim yerindeyse bilemek için kendi çıkarları ve baltaları olacaktı. Kişisel ve mesleki baskılara maruz kalacaklar, bazı belirleyici oyuncularını memnun etmeye ve pohpohlamaya, diğerlerini ise marjinalleştirmeye çalışacaklardır. Siyasetçiler gibi onlar da daha geniş baskılara maruz kalacaklardır. Bu süreçte hiç kimse tarafsız ya da bağımsız bir bakış açısına sahip değildir. Piyasanın (algılanan) kuralsızlığına tercih edilebilir bir alternatif oluşturmaktan çok uzak olan Hayek, planlamayı tahkim edilmiş grupların çıkarları lehine yüklenmiş, çarpıtılması kaçınılmaz bir süreç olarak görüyordu. Bunlar daha fazla (akılcı?) planlamanın çözebileceği sorunlar değildi. Uzmanlara başvurulabilirdi ama onların da kendi tasarıları ve görüşleri olacaktı. Enformasyon akışları, resmi ve gayriresmi olarak siyaseti şekillendirmek için artan fırsatlarla birlikte daha da hantal bir yönetsel aygıt oluşturularak, çarpıtılmaya devam edecekti.

Bu tür bir karar alma sürecinin yavaş olacağını varsayabiliriz. Ayrıca yurttaşların çıkarlarını yansıtmaması da pek olası değildir. Merkezden eşgüdüm, piyasa sistemlerinde radikal bir şekilde devredilen faaliyetler için yetkilendirmeyi gerektirir. Yetkilendirmeyse zaman alır. Yetki verildiğinde koşullar değişmiş olabilir. Tipik bir biçimde bürokrasiler, bu yılın sorunlarını çözmek için geçen yılın bilgilerini kullanırlar.

Kararların istenmeyen sonuçlarının da sistem içinde işlemesi zaman alacaktır. Anomaliler, daha fazla dikkat ve daha fazla çarpıklık talep ederek, ortaya çıkacaktır. Yurttaşlar kısa süre içinde sistemin eksikliklerinin farkına varacak ve kendilerine saçma görünen durumları yönetmek için kendi yöntemlerini geliştirmeye çalışacaktır. Resmi planlama karaborsa yarata-

caktır. Himayecilik ağları [*clientele networks*], siyasi tavırda kinik bir hatla birlikte gelişir. Hayek'e görüşüne göre ince eleyip sık dokuyan refah devletleri, iyi niyetli olsalar da daha sonra tam anlamıyla totalitarizme dönüşebilecek tohumlar içeriyorlardı. *Kölelik Yolu*'nda Hayek, kayıtsız bir siyasi kuşağı sürüklendikleri tehlikelere karşı uyarmaya çalışarak bir uyarı ateşi açmıştı denebilir. Geleneksel bilgeliğin tam tersi yönde bir eğilim gösterdiğinin farkındaydı. 1920'lerin ve 1930'ların siyasi felaketlerinin bir okuması, seçkinlerin, siyasi aşırılıkla flört etmelerini engellemek için çalışan kitlelere iyi bakmaları gerektiğini telkin ediyordu. Hayek ise hem iktisadi hem de siyasi gerekçelerle bu düşünceye karşı çıkıyordu. Ona göre yönetimin her şeye ısrarlı müdahalesi (yani mikro yönetim), birbirini izleyen iş döngüleri boyunca kamu harcamalarını artıracak ve enflasyonda amansız bir yükselişe yol açacaktı. Aynı zamanda, bireysel inisiyatif alanı giderek daralacak ve Batı'nın siyaset kültürlerinin dinamizminin kaynağını bilfiil baltalayacaktı. Hayek böylece Adam Smith'in ekonomisini Constant ve Tocqueville'in klasik liberalizmiyle birleştirerek, yüzyılın ortalarında kitle temelli siyasetin meydan okumasını karşılamak için özel olarak uyarlanmış güçlü bir siyasi öğreti oluşturmuştu Hayek kendi konumlanışının en açık biçimde *Özgürlüğün Anayasası*'nda (1960) ortaya koymuştur.⁸ Bu metinde Hayek liberal ve sınırlı siyaseti ilk ilkelerden hareketle savunur. Siyasi eşgüdüm ve denetim şemalarını, belirsizliğin hâkim olduğu bağlamlarda toplumsal düzenlerin hayatta kalması gibi geniş bir bağlam çerçevesinde ortaya koyuyordu. Tüm toplumlar açık geleceklerle karşı karşıyaydılar ve ne güçleri ne de kaynakları gelecekte de serpilmeye devam edeceklerini garanti edemezdi. Siyasi bir düzen diğer şeylerin yanı sıra yabancıların işbirliği potansiyelini en üst düzeye çıkarmak için tasarlanmış bir sorun çözme aracı olarak görülebilirdi.

⁸ Bkz. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960). Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

Yabancıların ortak hedefleri benimsemesinin beklenemeyeceğini unutulmamalıydı. Onlar için neyin en önemli olduğunu bilmiyorduk. Değerlerinin zaman içinde istikrarlı olacağını da varsaymamalıydık. Bir seçkinler grubu, bir toplumu kendi imajına göre şekillendirmeye çalışabilirdi ama bunun için çok büyük iktisadi ve siyasi maliyetlere katlanmaları gerekirdi. Bütün bir toplumu mikro düzeyde yönetme girişimi aslında kendi kendini baltalıyordu. Yurttaşların enerjisini ve inisiyatifini önceden belirlenmiş hedeflere ne kadar çok odaklamaya çalışırsak, toplum bir bütün esnekliğini o denli kaybedecekti. Hayek, Avrupa'nın erken modern dönemdeki iktisadi, teknik ve siyasi tahakkümünü, bireylerin kendi sorunlarını ele alma alanını genişleten bir dizi uygulamanın ürünü olarak görüyordu. Dolayısıyla Rönesans, Reform ve Aydınlanma birbirine bağlı (ancak özellikle öngörülemeyen) karmaşık bir süreçler dizisi oluşturuyordu. Hiç kimse bu ölçekte bir gelişim dizisini planlayamazdı ama geriye dönüp baktığımızda onun ortaya çıkış biçimine dair bir şeyler kavrayabilirdik. Bireysel inisiyatif bu faaliyetin dinamik çekirdeği olarak görülürse bu inisiyatifi yönlendirmeye yönelik siyasi adımlar vahim sonuçlar doğurabilirdi. Hayek'in temel varsayımı, bireylerin ve toplumların öngörülemez ve potansiyel olarak tehdit edici geleceklerle karşı karşıya olduğuydu. Gelecekte hangi sorunlarla yüzleşmek zorunda kalacağımızı bilmiyorduk ve bilemezdik. Bu görüşe göre, bireyler ve toplumlar olarak azami düzeyde duyarlı olmamızı sağlayacak kurum ve uygulamaları desteklemeliydik. Evrimsel açıdan bakıldığında, açık bir toplumun uzun vadede varlığını sürdürüp serpilmesi, merkezi olarak dayatılan bir dizi değer etrafında örgütlenmiş bir topluma kıyasla daha olasıydı. Hayek, özgürlüğü hem ahlaki hem de ihtiyati gerekçelerle temellendirici bir varsayım olarak ele alıyordu. Bireye başka bir amaca yönelik araç olarak değil de kendi başına amaç muamelesi yapılması gerektiği şeklindeki Kantçı fikri kabul etmekle birlikte, olanaklı her durumda bireysel özgürlük alanını genişletmek için

güçlü pratik teşviklere sahip olduğumuzu iddia ediyordu. Bunun yasal açıdan neler gerektireceği ise koşullara bağlı olacaktı. Hayek'in en sağlam biçimde kavradığı husus liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişkiydi. Sanki bu iki öğretinin birlikte işletilmesi hiçbir kavramsal sorun yaratmıyormuş gibi "liberal demokrasi"lerde yaşadığımız şeklindeki geleneksel fikirden memnun değildi. Hayek'e göre "doktriner demokrat", "halk egemenliği"nin ilkeli bir savunucusuydu (s. 106). Demokratlar çoğunluğun yönetimine inanırlar, böylece potansiyel seçmenlerin azınlığının bir bütün olarak halk adına konuşmasını sağlarlar. Hayek'in, bu şekilde karar verilebilecek konuların sınırlarının belirlenmesi koşuluyla, çoğunluk kararlarına pragmatik olarak başvurulmasıyla ilgili bir sorunu yoktu. Bununla birlikte, bağımsız bir ilke olarak çoğunluk kuralı "sınırsız ve sınırlandırılmaz"dı (s. 106). Her zaman gizemli bir varlık olagelmiş şu "Halk", demokratik bir karar usulüne göre "iradesini" ifade etmişse, (katıksız demokrasi kuramında) hiçbir şey direnişi ya da muhalefeti haklı gösteremezdi. Elbette çoğunluklar keyfidir, modaya ve koşullara göre değişirler. Hayek'in korkusu "demokrasi ideali"nin "yeni bir keyfi iktidarın meşrulaştırılmasına" yol açmasıydı (s. 106). Tecrübeyle –ve siyasi sorunlarla doğrudan ilgisi sınırlı olan seçmenleri hedefleyen ayrıntılı ve maliyetli seçim kampanyaları deneyiminden hareketle– sabittir ki bu, seçkinlere halkın görüşlerini kendi amaçları doğrultusunda seferber etmeleri için açıktan yapılmış bir davetti. Bu görüşe göre, demokratlar bireysel özgürlük ilkesine bağlı olabilirlerdi ya da olmayabilirlerdi. Siyasi görüşlerin ve servetin zaman içinde nasıl gelişeceğini bilemezdik. Kitle temelli demokrasilerde seçkinler, halkın desteğini kazanmak için seçmenlere yönetimlerin makul olarak sağlayabileceğinden daha fazlasını sunabilirdi. Buysa Tocqueville'in korktuğu gibi, özgürlüğün refah için feda edilmesiyle sonuçlanabilirdi. Hayek, modern demokratik bağlamlarda halk seçimlerinden vazgeçemeyeceğimizi kabul ediyordu. Bununla birlikte, demokrasinin etkin

bir şekilde işleyebilmesi için liberal ilkelerle sınırlandırılması gerektiğinde ısrar ediyordu. Böyle bir sınırlama olmazsa halk demokrasisi, “yumuşak” totalitarizm olarak adlandırabileceğimiz ve totalitarizmin daha önceki acımasız çeşitlemelerine tercih edilebilecek olsa da özgürlük ve onunla birlikte gelen her şeye ölümcül bir tehdit teşkil eden rejimden sadece kısa bir adım uzaklıkta olacaktı.

Kurumsal ve siyasa detaylarının bizi burada gereksiz yere alıkoymasına gerek yok. Hayek, bir kurallar çerçevesi olarak devletle belirli hedefleri takip etme aracı olarak yönetim arasındaki ayrımı genel anlamda korumaya çalışıyordu. Devletin (her zaman ve zorunlu olarak) zorlayıcı bir aygıt olduğunu kabul ediyor ve bu doğrultuda onun faaliyetlerini, her ne olursa olsun, temel hedeflerin peşinde koşan bireyler için vazgeçilmez olan konularla sınırlandırmaya çalışıyordu. Bu görüşe göre, bireyleri diğer hedefler yerine belirli hedeflere yönlendirmek kesinlikle devletin doğru bir kullanımı değildi. Hayek’e göre, bir bireyin “tüm yurttaşlarıyla aynı yasalara tabi olması . . . keyfi şekilde kapatılamaması ve işini seçmekte özgür olması” ve “mülk sahibi olabilmesi ve mülk edinebilmesi” fevkalade önemliydi (s. 20). Devletin bu alanlara müdahalesi zorunlu olarak baskıcı olacaktı ve bireylerin kendi belirledikleri maddi öncelikler ideal bir ölçüte göre değerlendirilemeyeceğinden, bireyleri çıkarlarını ortak hedeflere uydurmaya ikna etmek için devletin kaynaklarını kullanmaya yönelik her türlü girişim haksız olacaktı.

Baskı elbette kamusal kurallar çerçevesini korumak için haklı görülebilir. Yasal bir düzen olmazsa yabancılar işbirliği yapamazlar, bireyler usul ve uygulamalara riayet edileceğine dair makul bir güvence olmadan gelecekteki faaliyetlerini planlayamazlar ve her birimiz her zaman denetimimiz dışında kalacak güvenlik sorunlarına zaman ve kaynak ayırmak zorunda kalırız. Böyle bir hayat, yokuş yukarı bir mücadele olacaktır. (Modern kuramcıların “toplumsal sermaye” olarak tanımladıkları) kamuya duyulan güven aşınacaktır. Bu illa ki

bir “doğa durumu”na dönüş anlamına gelmez ama hemen sağlanamayacak hizmetler için aile ve arkadaşlarımızın ötesine bakmaya kesinlikle isteksiz oluruz. Uygulanabilir bir kamu düzenini sürdürmek için baskı, bir tarafta kurallar ve usuller, diğer tarafta ise temel hedefler arasında bir çizgi çekilmesi koşuluyla, aslında bireysel faaliyetlerin kapsamını genişletir. Hayek, devletin olanaklı olan her yerde piyasa faaliyetlerinden çekilmesini savunan, modern biçimiyle iktisadi liberalizmin sadık bir savunucusu olarak bilinir. Gerçekten de muhafazakâr yönetimlerin devletin rolünü sınırlamaya ve belirleyici işlevlerini “özelleştirme”ye çalıştığı 1970’lerde Hayek Britanya ve ABD’de oldukça etkili bir şahsiyet hâline geldi. Bununla beraber onun siyaset felsefesi daha geniş bir bakış açısından ele alınmalıdır. Onun sınırlı yönetim anlayışı normatif ölçütler tarafından yönlendiriliyordu. Temel tercihlerin ve seçimlerin normatif statüsüne ilişkin şüpheciliği, bireylerin takdir yetkilerini ve yeteneklerini en iyi şekilde kullanabilmeleri için yerine getirilmesi gereken koşullara güçlü bir bağlılıkla birleştirmişti. Elbette, biçimsel ve tözel ölçütler arasında bir ayırım yapmanın kendine has zorlukları vardır. Ama bu tür bazı ayırımlar olmaksızın, devletin tüm toplumsal ve sivil alanları nasıl yutabileceğini görmek kolaydır. Sadece ahlaki ve kültürel çeşitliliği tanırsak devletin diğer değerlerden ziyade belirli değerleri desteklemek için kullanılma şeklini sınırlandırmayı taahhüt etmiş oluruz. Yönetimler, yurttaşların zihinlerini odaklamak için ellerinde hem havuç hem de sopa bulundurur. Her iki durumda da yönetim, ussal hiçbir kuramsal gerekçe olmaksızın bireysel davranışlara müdahale etmiş olacaktır. Gerçekten de bu koşullar altında yönetimin siyasası, Marx’ın savunduğu gibi, nüfuzlu ve güçlü olanların çıkarlarına uyacak şekilde biçimlenecektir. Yine de Hayek’e göre, Marksist çare liberal hastalıktan daha beterd. Olması gerektiği gibi bir liberal devlet kuramı aynı itirazlara maruz kalmayacaktı. Siyasi seçkinlerin ve seçmenlerin bu kısıtlamaları kabul edip etmeyeceğiye bambaşka bir konuydu.

Hem Hayek hem de Popper, siyasi ortaklaşacılığın kuramsal delillerini zayıflatma girişimlerinde kuvvetli bireyci varsayımlar kullandılar. Buna karşın Michael Oakeshott, ütopyacı siyasete duydukları derin şüpheyi onaylamakla birlikte, devleti ya da kolektiviteleri her şeyi kucaklayan bir role yükseltmeden Hegelci geleneğin kaynaklarından yararlanabilen bir faillik ve pratik anlayışını savundu. Oakeshott akılcı siyasetin eleştirisini daha geniş anlamda akılcı felsefe eleştirisine kadar genişletti. Hayek ve Popper'ın pragmatik sorun çözme yaklaşımı hakkında derin çekinceleri vardı, bunun yerine savunulabilir herhangi bir insan failliği anlayışında yerleşik pratiklerin önceliğini vurguladı. Oakeshott'a göre filozofun rolü, hayatımızın her anında bizi rahatsız eden pratik ikilemleri çözmekten ziyade kendimiz hakkında net bir şekilde düşünmemizi engelleyen kavramsal karışıklıkları açıklığa kavuşturmaktır. Oakeshott'un siyaset kuramı ilk olarak 1947 ile 1961 yılları arasında yazılmış ve her biri (önsözde belirttiği gibi) çeşitli şekillerde insan davranışını "anlamak ve açıklamak"la ilgilenen on denemeden oluşan *Rationalism in Politics and Other Essays*'in [*Siyasette Ussallık ve Diğer Denemeler*] (1962) yayınlanmasıyla geniş bir etki gösterecekti.⁹ Oakeshott pratik hayatı, her biri bir yaşam tarzı oluşturan davranış geleneklerinin, standartların ve kurumların ürünü olan çok sayıda ve çeşitli biçimleriyle ele alıyordu. Diğerleri için ideal biçim olarak tek bir uygulamaya ya da takip edilmesi gereken ideal model olarak tek bir topluma odaklanmıyordu. Bunun yerine, her türlü faaliyette bulunmanın ne anlama geldiğini soruyordu. Özellikle, klasik gelenekteki siyaset filozoflarının tartışma sırasında sıklıkla bir bakış açısından diğerine geçtiklerinin farkında olarak, siyaseti ele alan felsefi ve pratik yaklaşımlar arasında bir ayırım yapmakta ısrar ediyordu. Düzen, özgürlük, eşitlik ya da herhangi bir değer, insanın esenliğinin ve kendini gerçekleştirmesinin

⁹ Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen, 1962), Önsöz.

anahtarı olarak çeşitli şekillerde vurgulanabilir. Bu tarzda savlar geliştiren filozoflar kendilerini pratik siyasi tartışmalara katkıda bulunan kişiler olarak görürdü. Oakeshott ise daha ihtiyatlıydı. O, normatif savları daha ziyade kişisel tercihler olarak ele alıyor ve filozofları, kuramcılarının ilerletmeye çalışabilecekleri temel hedeflerden ziyade normatif bağlılıkların temel varsayımlarına odaklanmaya çağırıyordu. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*'de, *Experience and its Modes*'ta [Deneyim ve Tarzları] (1933) ayrıntılandığı bilgi ve deneyime dair incelikli görüşünü varsayıyordu.¹⁰ Daha önceki ifadelerinden hatırlanması gereken en hayati nokta, bilgiyi bir *veriden* [datum] ziyade bir *olgu* [factum] olarak gördüğüydü. Bilgimiz, yaptığımız varsayımlara dayanan bir başarıydı. Bu varsayımlar çeşitli araştırma alanlarımızda farklılık gösterecekti. Oakeshott, *Experience and its Modes* adlı eserinde özellikle tarih, bilim ve pratiği birbirinden ayırıyordu. Tarihte, artık doğrudan inceleyemediğimiz bir geçmişte gerçekleştiği iddia edilen göze çarpan olaylar dünyasını; bilimde var olanlar arasında ne görebildiğimiz ne de dokunabildiğimiz mekanik niceliksel ilişkiler dünyasını; pratikte ise durmaksızın (ama tatmin edici olmaması kaçınılmaz) daha iyi bir şeye dönüştürmeye çalıştığımız verili toplumsal ilişkiler dünyasını baştan varsayıyorduk. Bu alanların hiçbirinde, bildiğimizi söylediğimiz şeylerin dışarıda (geçmişte, doğal çevrede, taş tabletlerde saklanmış) bir dünyaya karşılık geldiği iddia edilemezdi. Bunun yerine bildiklerimiz, içinde çalıştığımız fikirler dünyasının bir ürünü olarak görülmeliydiler. Yaptığımız varsayımlar bize az ya da çok makul –ama tartışmaya açık– yargılar sağlıyordu. Hakikat, fikirler dünyasının tutarlılığının bir işleviydi. Elbette yeni savlar ileri sürüldükçe fikirler dünyası da değişecekti. Fakat bir fikirler dünyasının genel yeterliliğini harici bir ölçüte göre değerlendirmek üzere onun dışına

¹⁰ Michael Oakeshott, *Experience and its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933).

uzanmak olanaklı değildi. Bir fikirler dünyası hakkında sahip olduğumuz çekinceler, bizzat bu dünya içindeki çelişkilerin ve çatlakların bir sonucuydu. Entelektüel çabalarımız verili bir fikirler dünyasını daha tutarlı hâle getirmeye yönelikti. Tutarlılık elimizdeki tek hakikat ölçütüydü.

Dolayısıyla uzmanlaşmış alanlardaki bilgi, belirli kurucu varsayımlara bağlıydı. Oakeshott'un *Experience and its Modes*'ta ısrarla üzerinde durduğu ve *Rationalism in Politics and Other Essays*'de daha da geliştirdiği önemli bir sonuç, bu farklı bilgi tarzları arasında yapıcı bir diyalogun olanaklı olmadığıdır. Bir söylem tarzı, belirlenmiş kavramsal parametreler arasında işler. Kurucu kavramsal sınırları aşmaya çalışmak, konudan tamamen sapmak ya da saçmalığa düşmek demektir. Söylem ya da deneyim biçimleri arasındaki ayrımlar, aslında doğal diller arasındaki ayrımlardan daha keskindir. Nitekim Fransızcadan İtalyancaya anlaşılır çeviriler yapabiliyorduk ama bir deyimle ifade edilen bilgiyi başka bir deyimle ifade edilen bilgiye anlaşılır bir şekilde "tercüme" edemiyorduk. Bilim insanı tarihçiden, siyasetçi ise her ikisinden de bir şey öğrenemezdi. Bilim, tarih ve pratik tarzları birbirinden ayrı kategorilerdi. Sadece felsefe bu modal sınırlamalardan muaftı çünkü felsefe maddi olgular, olaylar ya da arzular dünyasıyla değil, her türlü söylemi olanaklı kılan anlaşılabilirlik koşullarıyla uğraşıyordu. Diğer tüm söylem tarzları, işlevlerini yerine getirebilmek için bir tür kavramsal sınırlamaya tabiydi. Oakeshott siyaseti bir faaliyet olarak pratik alanın ayrılmaz bir parçası olarak ele alıyordu. Yine de siyasi söylem her zaman kendi sınırlarını aşma eğilimine sahipti. Kendimiz için iyi olanı başkaları için de iyi olarak sunma eğilimindeydik. Kendi amaçlarımıza ulaşmak için başkalarının işbirliğini sağlama gereksinimi, bizi istediğimiz şeyleri bir şekilde nesnel olarak arzu edilir olarak sunmaya teşvik ediyordu. Kendimizi bu şekilde kandırdığımız çoğu durumda aslında tamamen masumduk. Zaman zaman filozofların kendileri de gözde tasarılarının sahte cazibesine kapılmış ve kendini gerçekleşt-

tirmeyle ilgili şahsi görüşlerinin insanın esenliğinin gerekli koşullar olarak görüp savunmuştu. Gerçekten de siyasi ve ahlaki abartmanın cazibesine kapılmak bizim için dayanılmaz olabilir. Ama bu felsefi bir hata olmaya devam etmektedir. Oakeshott için siyaset felsefesinin işi tam da pratik sorunlarımızı değerlendirirken alışkanlıkla kullandığımız deyimler karmaşasını çözmektir. Felsefenin temel görevlerinden biri, deneyimin çeşitli tarzlarında anlaşılabilirlik ölçütleri oluşturmaksa, pratik tarzın, kendi tasarlanmış alanı içinde tutulması en zor tarz olduğu sürekli olarak kanıtlanmıştı. Tarih, bilim ve sanat çoğu zaman yanıltıcı bir şekilde pratik terimlerle gerekçelendirilmişti. Oakeshott’a göre daha da temel bir seviyede, yaşam tarzımız ve kendimizi görme biçimimiz bile pratik yaşamın kavramsal sınırlarını tanımadaki başarısızlığımız nedeniyle çarpıtılmıştı. Oakeshott bizi, örneğin “akılcı davranış” anlayışımızı düşünmeye davet ediyordu.¹¹ Akılcı davranmak, alışkanlık, gelenek ya da önyargıları bir kenara bırakıp davranışlarımızı yalnızca kendimiz için belirlediğimiz hedefler açısından düzenlemek anlamına geliyordu. Bu şemada akılcılığın temel varsayımlarından biri, hedeflerimizin içinde bulunduğumuz faaliyetlerden analitik olarak ayrılabilceği düşüncesiydi. Ama çeşitli uğraşlarımız üzerinde zekice düşünmeye başladığımızda, bu uğraşları oluşturan pratikler ve usuller tarafından zaten bilgilendirilmiş bir zihinle hareket ettiğimi görüyorduk. Örneğin kriket, satranç, aşçılık, marangozluk, siyaset ve benzeri uğraşlar hakkında bir şeyler bilmiyorsak, bunlar hakkında “akılcı” da düşüneyiz. Bu uğraşlara ilk etapta tesadüfen dâhil olabiliriz ama bir miktar “bilyap” [*know-how*] edinene kadar bizden tavsiye istemek pek “akılcıca” olmayacaktır. Edinilen tüm bilgilerin göz ardı edildiği saf masumiyet durumunu akılcı düşünmenin bir örneği olarak ele almak tam anlamıyla ahmaklıktır.

¹¹ Bkz. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, 80-110. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

Bu örnekte anlatılan hatanın arkasında, yaygın olarak benimsenen ancak tamamen yanıltıcı bir zihin anlayışı yatıyordu. Zihin, sonradan “inançlar, bilgiler, önyargılar” edinen bir varlık değildi (s. 89). Zihin yaptığı şeydi. Zihin, düşünme ve eylemlerimiz sırasında verdiğimiz kararlardan ayrılamazdı, “düşünmeye yarayan bir araç” değildi, düşünüşün kendisiydi (s. 90). Buradan, akılcılığı denetlemek için düşüncemizin dışına uzanamayacağımız sonucu çıkıyordu. Düşündüğümüz ve yaptığımız her şey belirli varsayımlar tarafından yönlendiriliyordu. Ne yaptığımıza dair daha incelikli bir farkındalık geliştirdikçe bunlar gözden geçirilebilirdi. Ama davranış için bağımsız bir akılcı ölçüt aramanın anlamı yoktu. Davranışlarımız “söz konusu faaliyet tarzına uygun bir zekâ türü sergilediğinde” akılcı davrandığımızı söylenebilirdi (s. 110).

Bu konumlanışın siyasi ve ahlaki söylem anlayışımız üzerindeki içerimleri geniş kapsamlı ve kökten yıkıcıdır. Oakeshott, en azından Rönesans’tan bu yana, pratik yargıya duyulan saygının giderek artan bir teknik takıntısıyla zayıflatıldığını iddia ediyordu. Pratik yargı, çeşitli sanatlar, zanaatlar ve uğraşlarla ilgili deneyimlerimizden damıtılıyordu. Bir usta tarafından çırağına ya da bir danışman tarafından araştırma öğrencisine belli ölçülerde aktarılabilirdi. Ama “kurallar halinde formüle edilemez” ya da bir ders kitabına öğretici bir biçimde işlenemezdi (s. 8). Yemek yapmayı bir yemek kitabından ya da araba kullanmayı Karayolları Kanunu’nu yakından inceleyerek öğrenemezdik. Bu tür kitaplar, ancak yemek pişirme ya da araba kullanma hakkında bir şeyler öğrendikten sonra bize faydalı olabilirdi. Ama ilk aşamada bunları nasıl yapacağımızın bize gösterilmesi ve daha sonra başlangıçtaki beceriksizliğimizi sadece pratik yaparak geliştirmemiz gerekiyordu.

Modern zamanlarda pratik bilgiye neden bu kadar az değer verelim? Oakeshott, son derece tartışmalı bir görüşün kıskırtıcı bir özetinden fazlasını bize sunmuyor. Son 400 yılda Batı kültürünün bir tür kolektif sabırsızlık hastalığına yaka-

landığını savunuyordu. Kendimizi daha iyi hâle getirmek ve bunu aceleyle yapmak için can atıyorduk. Artık uzmanlaşmış beceriler edinmeye ayıracak zamanımız yoktu ve bunun yerine şu ya da bu türden teknik kılavuzlarda kısa yollar arıyorduk. Her şeyden önemlisi, zorunlu eğitimin bizi görevlerimize uygun hâle getireceğinden emin olmamız gerekiyordu. Hızla öğrenilemeyen, önemsiz bir şey olarak görülüp reddediliyordu. Yargı bir kenara bırakılırsa, güvenilebileceğimiz tek şey teknik kesinlikti.

Bu akılcı çerçevede siyaset, her zaman “sorunları çözme meselesi”ydi, bir mühendisin inşaat ve onarım işiyle uğraştığı gibi “aklı” siyasete uygulamaktı (s. 4). Mühendisin teknik becerilerinin kapsam ve uygulama açısından evrensel olduğu kabul edildiği gibi, işini bilen “siyasetçi” de araçsal ölçütlerini her durum ve koşulda uygulayabilecekti. O, kabul edilmiş siyasi bilgelige (“önyargı”) değil, en güncel teknik kılavuza (“bilim”) güvenilecekti. Bununla beraber daha yakından incelendiğinde, akılcı siyasetçinin ne siyasetten ne de bilimden anladığı görülebilirdi. Herhangi bir uygulamada bulunmanın ne anlama geldiğine dair temel anlayışı o kadar geniş ki başarılan her şey ona asla tatmin edici gelmeyecekti. Uzlaşmayı ve taviz vermeyi de kabul edemezdi çünkü onun aradığı şey kusursuzluktu. Yine de onun terimleriyle kusursuzluğu tasavvur etmek bile insan hayatını olabileceğinden tamamen başka bir şey olarak düşünmek anlamına gelecekti. Oakeshott’a göre siyasetin bu ussalcı analizi işte bu nedenle kuramsal olarak savunulamaz ve pratikte gerçekleştirilemezdi. Yine de modern söylem üzerindeki etkisi neredeyse tamdı. Bu durum en açık şekilde siyasi öğretilerin ve programların soyut formülasyonlarının tercih edilmesi olgusunda kendini gösteriyordu. İdeolojisi olmayan bir siyasi parti ya da hareketin, kamuya açık bir sahnede tartışma ve münazara yapmak için yeterli donanımına sahip olmadığı düşünülüyordu. “Kitap siyaseti”, bir zamanlar daha eski –ve daha dar– bir siyasi sınıfta yerleşik olan pratik anlayış ve ayrımcılığın yerini almıştır (s. 22).

“Kitap”ın modern bağlamda sunduğu şey açıktı. Yeni

sınıflar geleneksel bir siyasi eğitimden faydalanmaksızın güç ve nüfuz sahibi olmuşlardı ve cehaleti daha da artmış geniş bir yurttaş kitlesine hitap ediyorlardı. Bu koşullarda hem yöneticiler hem de yurttaşlar “siyasi davranış alışkanlığının yerini alacak bir beşiğe, bir siyasi öğretiye” ihtiyaç duyacaklardı (s. 25). En iyi siyasi “beşik”lerden bazıları, karmaşık siyasi davranış geleneklerini deyim yerindeyse cepte taşınabilecek ebata indirgemeyi başaran gerçek anlamda seçkin düşünürler (Machiavelli, Locke, Mill, Marx) tarafından yazılmıştı. Ama en iyi kısaltmalarda bile yaşayan bir geleneğin esnekliği kayboluyordu; en kötülerindeyse siyasi tartışma yerini sloganların gürültülü alışverişine bırakıyordu. Oakeshott’a göre, akılcı bir zihin yapısının tecavüzü siyasi düşünce ve pratiği ciddi şekilde yozlaştırmıştı. Yine de akılcılığın verdiği zarar, kamu işlerinin yürütülmesinin çok ötesine uzanıyordu. Burada söz konusu olan “tanımlanabilir bir hata, insan bilgisinin doğasına ilişkin bir yanılgıdır ve bu da zihnin yozlaşması anlamına gelir” diyordu (s. 31). Yozlaşan şey zihnin ta kendisi olduğu için, durumumuzu en iyi nasıl değerlendirebileceğimizi ve eksikliklerimizi nasıl giderebileceğimizi görmemiz de zordu. Hayatın her alanında akılcı ilkeleri takip etmek (“kitaba göre yaşamak”) “sadece belirli hatalara yol açmakla kalmaz, aynı zamanda . . . zihnin kendisini de kurutur” ve işleri iyileştirmek için entelektüel çabayı hastalığın kendisinden daha tehlikeli hâle getiren bir “entelektüel sahtekârlık” yaratır diyordu (s. 31). Akılcı, sadece tasarıları sakıncalı olduğu için değil, ayrıca ne yaptığının farkında olmadığı için de bir külfetti. Tüm pratiklerin geleneksel davranış biçimlerinden kaynaklandığını kabul edemiyordu. Bir sorun görürse, her zaman geçmişe sünger çekmeye ve yeniden başlamaya çalışıyordu. Oysa basitçe “yeniden başlayabileceğimiz” varsayımı, zorluklarımızın kaynağıydı. Oakeshott tüm davranışların (aslında) önemli bir anlamda geleneğe bağlı olduğunda ısrar ediyordu. Bu, miras aldığımız davranış örüntülerini oldukları gibi kabul etmemiz gerektiği anlamına gelmiyordu. Gelenekler durağan değildi ve geçmişe duyulan saygının bile koşulların değişkenliğine

nasıl karşılık vermemiz gerektiğine dair birtakım içerimleri mevcuttu. Bir gelenek “ne sabittir ne de tamamlanmış; anlayışın kendini demirleyebileceği değişmez bir merkezi yoktur; algılanacak egemen bir amaç ya da belirlenebilecek değişmez bir yön yoktur; kopyalanacak bir model, gerçekleştirilecek bir fikir ya da takip edilecek bir kural yoktur” diyordu Oakeshott (s. 128). Ama “bir süreklilik ilkesi” vardı; otorite “geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasında; eski, yeni ve gelecek olan arasında dağılmış” tı (s. 128). Yeni yönler çizmeye çabalarken bile, birbirimizle ilişkilerimizi hem kısıtlayan hem de kolaylaştıran karmaşık bir pratikler ve tutumlar ağı içinde hareket ediyorduk. Oakeshott’un siyasi düşünce ve pratik anlayışına derin bir kuramsal şüphecilik eşlik ediyordu. Davranış geleneklerine bunlar tasavvur edebileceğimiz en iyi gelenekler oldukları için değil, amaçlarımıza (en azından amaçlarımızdan bazılarına) hizmet ettikleri için güveniyorduk. Arzulayabileceğimiz birçok çelişkili sonucun kuramsal bir çözümü olamazdı. Bu koşullar altında umabileceğimizin en iyisi, yaşam tarzımızın kendimiz için esasen tartışmaya açık tercihler yapmamızı sağlayabilmesiydi. Yönetimlerin ilkece çözülemeyecek sorunlara pratik “çözümler” geliştirmesini beklememeliydik. Oakeshott bunun yerine, zorunlu olarak işbirliğine dayalı herhangi bir faaliyetimizin en azından asgari düzeyde etkili olabilmesi için yerine getirilmesi gereken koşullara odaklanıyordu. Yazıları boyunca hukukun üstünlüğü ve istikrarlı beklentiler fikrini vurgulamıştır. Daha sonraki bir eseri olan *On Human Conduct*’ta [*İnsan Davranışı Üzerine*] (1975), “sivil birliktelik” ile “kurumsal birliktelik” arasında bir ayrım yaparak faillik ve pratik üzerine düşüncelerini sistemli hâle getirmiştir.¹² Oakeshott’un terimleriyle sivil bir ilişki maddi hedeflere ulaşmayı hedefleyemezdi. Oakeshott’a göre bu, “bir pratiği oluşturan (biçimsel) hususlar açısından”, karmaşık toplumsal ilişkilerde uygun araçları değerlendir-

¹² Bkz. Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 108-84. Sonraki sayfa atfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

memizi sağlayan örtük ve belirtik kurallar açısından görülen insan ilişkisiydi (s. 121). Buna karşılık “kurumsal birliktelik”, “seçilmiş isteklerin tatmin edilmesiyle ilgili”ydi (s. 121). Belirli hedeflere ulaşmak için özel derneklere katılabilirdik (ya da katılmayabilirdik). Belirli türde işler arar, benzer düşünen insanlarla bir araya gelmeyi umabileceğimiz toplumsal kulüplere katılırdık. Oakeshott’a göre vurgulanması gereken nokta, amaçlarına kayıtsız kaldığımız ya da düşmanca yaklaştığımız takdirde bu tür birliklerden her zaman ayrılabilirdik. Belirli bir işten istifa etmek ya da aboneliklerimizi yenilemeyi reddetmek bizim için açık seçeneklerdi. Kurumsal derneklerin hedefleri tüm toplum tarafından paylaşılmayacaktır. Ama hiç kimsenin onlara katılmak zorunda bırakılmaması hayati önemi haizdi. Devlet içinse durum tam tersiydi. Hiçbirimiz belirli siyasi otoritelerin yetkisi altında doğmayı seçmiyorduk. Özel tercihlerimiz ve eğilimlerimiz ne olursa olsun (siyasi) yasalara ve kurallara uymak zorundaydık. Tartışmaya açık olan önemli hedeflerin peşinden gitmeye zorlanmak, birçoğumuza özgürlüğümüze ve takdir yetkimize müdahale olarak gelecektir. Yine de gelişmek istiyorsak bazı işbirliği kurallarının ve usullerinin yürürlükte olması gerektiğini pekâlâ edebilirdik. Oakeshott, biçimsel kurallar ile asli hedefler arasındaki zıtlığın altını çiziyordu. Bunlardan ilki toplumsal hayat için vazgeçilmezdi, ikincisi ise çok farklı önceliklere sahip olabilecek yurttaşlar arasında isteğe bağlıydı. Oakeshott’a göre, uzun vadede devletin otoritesi, sadece aynı çıkarları paylaşanlar için değil, tüm yurttaşlar için hayati önemi haiz koşulların tanınmasına bağlıydı. Oakeshott’un siyasi şüpheciliği böylece iki düzeyde işliyordu. Devlet için kesinlikle sınırlı bir işlevi, keza siyaset felsefesi için de sınırlı bir rolü savunuyordu. İnsanlık durumunu dönüştürecek kuramsal kaynaklardan yoksunduk, bu kadar basit. Bunun yerine kuram, seçkinleri ve yurttaşları gerçekleşmesi mümkün olmayan hedefler peşinde koşturan kavramsal karmaşaların kaynaklarını açığa çıkarabilirdi. Oakeshott bizi siyasi ahmaklık konusunda uyarsa da her derde deva bir çözüm önermiyordu. Bizi, hayalî yeryü-

zû cenneti vaatleri yerine, çeşitli yaşam tarzlarının sağladığı tatminlere odaklanmaya çağırıyordu. Oakeshott'un siyaseti, içerimleri gereği muhafazakâr olmasına rağmen açık uçluydu. Pratik anlayışlarının geleneklere içkin olduğunu savunurken, herhangi bir geleneğin kabulünün bir pratiğe otorite kazandırabileceği görüşüne her zaman katılmıyordu. Pratik hayatlarımızı davranış geleneklerinin dışında anlayamazdık ama bu, tüm davranış geleneklerinin eşit derecede geçerli olduğu anlamına da gelmiyordu. Oakeshott'un başlangıç noktası, içinde büyüdüğümüz keyfi gelenekler olmak zorunda değildi. Oakeshott (modern temelcilik karşıtlarıyla birlikte) pratik yargılarımızın soyut bir deontolojik ölçütle desteklenemeyeceğini kabul ediyordu.¹³ Bununla beraber, gelenekler ölçüştürülemez de değildi. Kendi içlerinde de farklı davranış ve başarı olanakları barındırıyorlardı.

Bazı gelenekler, pratik ikilemlere kesin yanıtlar bulmaya çalışırken, insanın esenliği ve başarısıyla ilgili beklentileri telafi edilemez bir şekilde engelleyeceklerdi. Oakeshott da birçok çağdaşı gibi, 20. yüzyıla hâkim olan ortaklaşacı siyasetin farklı çeşitlemelerinin etkisinden kurtulamamıştır. Yine de bireyin topluluk üzerindeki önceliğini vurgulanmakla yetinemezdi. Bireyselliği toplumun bir ürünü olarak görüyordu ama bireyselliğin her toplumda gelişemeyeceğinin de altını çiziyordu. Anlamların ve değerlerin yaratıcısı olarak insanlara odaklanırken, diğerlerini değil belirli türden toplulukları onayladığı açıktı. Savunulabilir her görüşün temelinde kendini kısıtlama siyaseti yatıyordu. Seçkinler ve yurttaşlar bu gerekli sınırlamayı görmezden geldiklerinde kendilerini tehlikeye atıyorlardı.

Tüm polemikçi gayretlerine rağmen Popper, Hayek ve Oakeshott kendilerine mütevazı siyasi hedefler koymuşlardı. Farklı şekillerde, 20. yüzyılın ilk yarısındaki akılcı çılgınlıkların temelindeki kibri ifşa etmeye çalışmışlardı. Her biri, belirli

¹³ Bkz. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

(az ya da çok yakından belirlenmiş) parametreler dâhilinde çeşitliliği kucaklayan dengeli bir siyasetin tarzı ve kapsamı konusunda farklı görüşlere sahipti. Bununla beraber felsefi açıdan bakıldığında, siyasetin sınırlarının ölçülü bir şekilde değerlendirilmesi için kuramsal bir alan yaratan çalışmalarının odak noktası büyük ölçüde olumsuz unsurlardı.

Bazı çevrelerde klasik tarzda normatif siyaset felsefesinin ne olanaklı ne de arzu edilir olduğu kabul edilmişti. Hatta siyaset kuramının ölümü bizzat siyaset kuramcıları tarafından ilan edilmiştir.¹⁴ Gerçekten de normatif kuram, temkinli (bazen dar akademik) bir tarzda yürütülerek yoluna devam edecekti. Yurttaşlar ve seçkinler “yüksek” siyasetin tehlikeli bir oyun olduğunu büyük ölçüde kabul etmişlerdi. Bunun yerine dikkatler, dağıtım, haklar ve yurttaşların hayatlarını şekillendirmeleri için alan ve fırsat sağlanmasına odaklanan “düşük” siyasi gündeme çevrilmişti.

Siyasi önceliklerse daha dar bir yelpaze boyunca uzandı. Örneğin Isaiah Berlin, 1958 yılında Oxford’da verdiği klasik açılış dersinde “pozitif” ve “negatif” özgürlük arasında bir ayırım yapılmasında ısrar ediyordu.¹⁵ Denemenin odak noktası, özgürlük fikrinin siyaset kuramında liberal gelenek içinde ve ötesinde nasıl kullanıldığı ve istismar edildiği idi. Constant’ın Rousseau’ya yönelttiği eleştirilerden büyük ölçüde yararlanan Berlin, modern zamanlarda akla gelebilecek her toplumdaki görüş çeşitliliğinin, modern devlette yurttaşlar için bir “ortak iyi” arayışını dışladığını iddia etti. Yurttaşlar yoksullar için yeniden dağıtım siyasalarını destekleyebilir (ya da desteklemeyebilir), benzersiz bir kültürel ya da dinî mirası kutlayan bir devletle daha rahat (ya da daha rahatsız) olabilirler, kendi olumlu çıkarlarının daha geniş yönetimin algılanan gereksinimlerine tabi kılınması konusunda daha hevesli (ya da daha

¹⁴ Bkz. Peter Laslett (ed.), *Politics, Philosophy and Society* (Oxford: Blackwell, 1956).

¹⁵ Bkz. Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty* içinde, (London: Oxford University Press, 1969), 118-72.

az hevesli) olabilirlerdi. Bunlar değerli hedefler olabilirlerdi ama tartışmalıydılar. Doğru düşünen insanlar, bu hedefleri tarafsız bir şekilde değerlendirdiklerinde farklı taraflarda yer alacaklardı. Bu konulardaki farklılıkların kötü niyet ya da ahmaklığın sonucu olduğu kesinlikle düşünülemezdi. Berlin bilhassa akılcı düşüncenin ilkece bu anlaşmazlıkları çözebileceği ve böylece dolaylı yoldan devletin bizi uygun konumlanışları onaylamaya teşvik etmek için her türlü şekilde kullanılmasına izin verebileceği fikrine karşı çıkıyordu. “Gerçek” özgürlüğün maddi hedeflerin peşinde koşmakla özdeşleştirilebileceği fikri ona göre lanetliydi. Devlet elbette belirli hedeflere ulaşmak için zorlayıcı müdahalelerde bulunabilirdi ama bu bizi daha özgür yapmayacaktı. Constant için olduğu gibi Berlin için de özgürlük, kısıtlamaların yokluğuydu, her ne olursa olsun amaçlarımızın peşinden gidebileceğimiz bir alandı. Bu özgürlük kötüye kullanılabilirdi. Dolayısıyla çeşitli türden suçluların özgürlüklerini kısıtlamakta bir sakınca yoktu. Bu durumlarda özgürlüğü başka hedeflere ulaşmanın bir aracı olarak kısıtlayabiliyorduk. Bunun belirli bir bağlamda haklı çıkarılabilir olup olmadığı ise bir yargı sorunuuydu. Yine de bu her zaman özgürlüğün kısıtlanması anlamına gelecekti.

Özgürlüğün önceliği, her zaman Berlin’in şartlarında olmasa da, geniş çevrelerde kabul görmüştür. John Rawls, *Bir Adalet Teorisi* (1971) adlı yapıtında liberal bir anayasal devlet içinde eşit yurttaşlık anlayışını savunmuştur.¹⁶ Bu metin, refah devletinin geniş yeniden dağıtım hükümlerini haklı çıkarmak için Kantçı sözleşme savını kullanarak normatif kurama olan ilginin yeniden canlanmasına yol açmıştır. Rawls, bireylerin bir toplumda sahip olacakları rol ya da statünün farkında olmamaları halinde kabul edecekleri işbirliği koşullarını modellemek için varsayımsal bir “başlangıç durumu” fikrini kullanmıştır.¹⁷ Rawls’un varsayımı, hiçbirimizin diğer mallardan yaralanma olanağı için özgürlüğümüzü riske at-

¹⁶ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972).

¹⁷ Bkz. Age. 118-92.

maya hazır olmadığımızdır. Ama yine de, hayatta hangi özel hedefleri arıyor olursak olalım gereksindiğimiz kaynaklar olarak yorumlanan “birincil toplumsal mallara” erişimimiz garanti altına alınmazsa hiç gelişemeyeceğimizi kabul ederiz. Bu tür kaynakların uygun dağılımı konusunda tartışmaya devam etsek de, bu nedenle hepimiz bir ölçüde eğitim ve refaha gereksindiğimizi kabul edebiliriz. Rawls en başından itibaren her birimizin özgür ve eşit bireyler olduğumuzu varsayıyordu. Kabul edilebilir bulduğumuz toplumsal işbirliği koşulları ne olursa olsun, her birimiz için bu statüyle uyumlu olmalıydı. İster gezegendeki tüm insanlar için isterse yalnızca demokratik bir devletteki yurttaşlar için olsun, bu buyruğun ne kadar uygulanması gerektiği, Rawls’un düşüncesinin sonraki revizyonlarında meşgul olduğu bir konu olacaktı.¹⁸ Bununla beraber burada vurgulanması gereken, (normatif açıdan) Rawls’un, amaçlarımızın peşinde koşarken diğer insanlara yalnızca araç olarak davranmamıza izin vermeyeceğidir. Rastlantısâl avantajlarımız ne olursa olsun, günlük olarak muhatap olduğumuz insanların özgür ve eşit statülerini dikkate almak zorundaydık. İnsanları köleleştirmemek kaydıyla, karşılıklı mutabık kalınan koşullarda istihdam edebildik. Bizim önceliklerimiz olduğu gibi onların da hayatlarında öncelikleri olduğunu varsaymalıydık. Onların seçeneklerini sınırlandırdığımızda, bu sınırlandırma, toplumsal işbirliği düzeninden sürekli olarak (karşılıklı olarak ama illa eşit biçimde değil) yararlanmaları için gerekli ya da uygun görebilecekleri toplumsal faydalar açısından olmalıydı. Özgürlük ve eşitliğin çatışan talepleri özellikle Anglo-Amerikan siyaset kuramında, normatif tartışmalarda belirleyici izlekler hâline gelmiştir. Bir tarafta Nozick asgari devlet için hak temelli bir sav geliştirirken, Dworkin haklara bağlılığın eşitlikçi sonuçlarını araştırmıştır.¹⁹

¹⁸ Bkz. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

¹⁹ Bkz. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977); aynı yazar, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985);

Soyut ya da “atomcu” bireyciliğin reddedildiği yerlerde bile, toplulukçu kuramlar liberal demokratik yönetimlerde haklar uzlaşısını geniş ölçüde desteklemeye devam etti ama farklı önermelerden yola çıkarak belirli siyasi kültürlerde haklara saygının olumsuz başarısını vurgulamışlardır.²⁰ Her ne kadar MacIntyre (diğerlerinin yanı sıra) bireyci kültürlerin kavramsal olarak kusurlu olduğunu ve yaşayabilir herhangi bir toplulukta toplumsal rollerin önceliğini tanımakta başarısız olduğunu iddia etse de, bireycilikle ilişkilendirilen değerleri reddetmek alışılmadık bir durumdu.²¹

Radikal siyasi hareketler liberal siyaset kuramının dar çerçevesine meydan okudular. 1968’de karışıkültürel fikirlerin çiçeklenmesi Marksist, Maoist, anarşist ve çevreci kaynaklardan geniş ölçüde beslendi. Ama San Francisco’dan Paris’e ve Prag’a uzanan protesto dalgaları ve öğrencilerin önderliğindeki isyan, somut olarak hegemonik kurumların toplumsal, iktisadi ve siyasi gücüne karşı bireylerin haklarının savunulmasına odaklandı. 1968’in siyasi başarıları geçici oldu. Gençler otoriteyi küçümsüyor, yaratıcı bir şekilde giyiniyor ve niteliksel olarak daha iyi bir yaşam tarzının olanağını hayal ediyorlardı. Batı kültürleri daha geniş etkilere gerçekten açılmıştı. Yine de kurumları eleştirenler, küçümsedikleri kurumlarda yetki sahibi makamlara yerleştiler ve önemli toplumsal ve kültürel değişimin liberal yönetimlerin yapısı içinde gerçekleştirilebileceğini büyük ölçüde ikrar ettiler.

ve aynı yazar, “Foundations of Liberal Equality”, içinde Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Value*, xi (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990)

²⁰ Bkz. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

²¹ Bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2. baskı (London: Duckworth, 1985).

20. yüzyılın sonunda siyaset dünyası 1945'ten bu yana hiç olmadığı kadar belirsiz görünüyordu. Berlin Duvarı'nın yıkılışı (1989) bir dönemin sonunu simgeliyordu. Süper güçlerin çatışmasını destekleyen ideolojik retorik, tek bir gücün egemen olduğu bir dünyada artık bir anakroni gibi görünüyordu. Kuramcılar –bir kez daha– ideolojinin sonu hakkında söz almaya başlamışlardı. Francis Fukuyama, siyasette liberal demokratik oydaşmayı ve ekonomide kapitalist ilişkileri aşamalı olarak onaylayacak bir dünya betimliyordu.¹ Bu vizyon ütopyacı olarak görülsün ya da görülmesin, yine de toplumsal işbirliğinin temel şartları üzerinde geniş bir oydaşmanın olacağı kuramsal olarak istikrarlı bir dönemi öngörüyordu. Kuramcılar toplumun temel kurumsal yapısına değil, mikro sorunlara odaklanacaklardı. Bunun akla yatkın olabilmesi içinse marjinal grupların da kurumsal sistemde statükoya karşı kesintisiz muhalefetini sona erdirecek kadar fayda sağlayacaklarının varsayılması gerekmişti.

Küresel ekonomi, kozmopolit kentlerde, daha geniş ulusal kültürlerle ilişkili olarak kendi ayırt edici kimliklerinin giderek daha fazla bilincine varan arka planlarla çevrili, son derece bütünleşmiş finansal piyasaların hayaletini bize sundu. Bütünleşme ve parçalanma, genellikle birbirine komşu topluluklarda hızla devam ediyordu. Siyasi söylemin geçmişten miras alınmış terimleri, meydana gelen değişiklikleri neredeyse

¹ Bkz. Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, 16 (1989): 3-18; ve Fukuyama'nın *The End of History and the Last Man*'de konumlanışının genişletilmiş savunusu (Harmondsworth: Penguin Books, 1992).

hiç yansıtmıyordu. “Ortak iyi” anlayışı üzerine inşa edilen bir devlet, belirli bölgelerde siyasi, iktisadi ve toplumsal alan için mücadele eden gruplar ve kültürleri barındıramazdı. Siyasi ve iktisadi merkezler artık o kadar kolay çakışmıyordu. Neredeyse anlık sermaye akışları en iyi konumdaki devlet hazinelerini bile boşaltmakla tehdit ettiğinden, devletler iktisadi denetim yanılısamassından bile yararlanamadılar. Dünya genelinde iktisadi işbirliğinin aşırılıklarını yönetecek uygun kurumlar olmaksızın küresel bir iktisadi sistem ortaya çıktı. Siyasi seçkinler, sayısız katılımcının diğerlerinin endişelerine saygı göstereceğine dair hiçbir garanti olmaksızın, karmaşık karşılıklı bağımlılığı ellerinden geldiğince yönetmeye çalıştılar. Hiçbir siyasi güç kendi iradesini tek taraflı olarak dayatacak kaynaklara sahip değildi. Zayıf oyunculara seslerini neredeyse hiç duyuramadılar. (Sözde) Soğuk Savaş’ın sona erdiğini işaret eden tüm iyimser söylemlere rağmen, siyasi dünya tehlikeli bir şekilde denetimden çıkmış görünüyordu. Devletler, demokratik seçmenlerin çok sayıda ve genellikle birbiriyle uyumsuz şekilde daha talepkâr hâle geldiği bir dönemde, etkin güçlerinin ve özerkliklerinin kısıtlandığına tanık olacaklardı.² Hatta bazı kuramcılar, ulus devleti döneminin sona erdiğini, yerini yeni ve belirsiz bir küresel siyaset sistemine bıraktığını bile iddia ettiler.³

Devletlerin doğasının ne kadar değiştiği, bu kitapta daha fazla ele alınamayacak kadar tartışmalı bir konudur. Bununla beraber siyasi tartışmaların odağının önemli ölçüde kaydığı da açıktır. Genellikle az ya da çok yakın bir biçimde bütünleşmiş bir ağda gruplaşan çeşitli türlerden çıkar odakları, geleneksel olarak enerjilerini, çeşitli alanlarda belirleyici karar alıcıları etkilemeye yönlendiriyorlardı. Yönetimin içinde ve etrafında toplanmış bir “iktidar seçkinleri”nden söz etmek bu çerçevede

² Bkz. Susan Strange, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

³ Bkz. Jean-Marie Guehenno, *The End of the Nation-State*, çev. Victoria Elliott (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

anlamlıydı. İktidarın dağılmasıyla birlikte ise siyasi sınırların ötesine uzanan, resmî olmayan ağlar daha önemli hâle geldi. Bu koşullarda demokratik hesap verebilirlik kuramları da son derece sorunlu hâle geldiler çünkü halkın seçtiği siyasetçiler artık ilgili gündemlere hâkim olacak konumda değillerdi. Bugün geleneksel bir siyasi dili kullanmaya ve kurumların aldatici görüntüsü aracılığıyla iş görmeye devam ediyoruz. Siyasetçiler seçiliyor, yasalar yapılıyor ama yönetimler giderek seçmenlerden uzaklaşan bir dünyada faaliyet gösteriyorlar. Siyasi manifesto fikri artık naif görünüyor. İlkesel düzeyde uygulamaya geçirilemeyen bir siyasi programdan kim sorumlu tutulabilir? Yönetimler daha geniş söylemsel ağların ayrılmaz parçalarıdır. Kimse kararları belirleyemez.

Söylemsel bağlamlara yapılan vurgunun yıkıcı içerimleri en güçlü şekilde Michel Foucault tarafından geliştirilmiştir.⁴ Foucault, disiplinler, söylemler ve toplumsal uygulamalar üzerine yaptığı geniş kapsamlı çalışmalarda, çeşitli faaliyet alanlarına yön veren olumsal varsayımlara odaklanmıştı. Örneğin kişi ve akıl hastalığı kavramsallaştırmalarının insan davranışının belirli yönleriyle başa çıkmak için kökten farklı stratejilere yol açarak, zaman içinde değiştiğini gösteriyordu. Genellikle bu stratejiler, insanları ve insanların birbiriyle ilişkileri hakkındaki hakikatler yüceltilerek bilimsel ya da diğer otoriter görüşler tarafından meşrulaştırılıyordu. Aslında Foucault'ya göre, çeşitli toplumsal pratiklerin “disipliner” temelleri, karmaşık bir toplumsal ve kültürel güç ilişkileri ağını yansıtıyordu. Bu görüşe göre söylem, diğerlerinden ziyade belirli çıkarları fiilen destekleyen şeylerin birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu (“şeylerin düzenini”) yansıtıyordu.

Bunun azınlık grupları için içerimleri yıkıcı olabilirdi. Bazı

⁴ Bkz. Michel Foucault, *Madness and Civilization*, çev. R. Howard (New York: Pantheon, 1965); aynı yazar, *The Birth of the Clinic*, çev. A. Sheridan (New York: Vintage, 1973); aynı yazar, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, çev. A. Sheridan (London: Routledge, 2002); ve aynı yazar, *The Archaeology of Knowledge*, çev. A. Sheridan (London: Routledge, 2002).

azınlık kültürlerinin merkezinde yer alan uygulamalar, müesses nizam tarafından çılgınlık, delilik ya da düpedüz kötülük olarak değerlendirilebilirdi. Bilginin yayılma ekonomisi göz önüne alındığında, marjinal kültürler az ya da çok görünmez olabilir, kamu gündemindeki sorunlar arasında bile yer almayabilirlerdi. Toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellikle ilgili sorunlar tarihsel olarak ana akım (erkek egemen) müesses nizamın söylemlerinden kaçmış, en iyi olasılıkla kamusal ilginin ötesinde “özel” bir alana indirgenmiş, en kötü olasılıkla da görmezden gelinmişti. Ama bir şeyin kamusal ya da özel bir sorun olarak tanımlanmasına normatif olarak tarafsız terimlerle karar verilemezdi. Normatif bir dil, hakim söylemin ürünü olacaktı. Buna karşı çıkılabildi ama “hakikat”ın bakış açısından karşı çıkılamazdı. Gruplar ve kültürler bu konularda farklı görüşlere sahip olacaktı. Kamusal söylemde hangisinin hâkim olacağı ise bir siyaset ve iktidar sorunuuydu. Foucault iktidarın kötüye kullanımını açıkça teşhis ediyordu ama “kısıtlanmış” toplumsal ilişkilerin yerini neyin alması gerektiği konusunda çok açık değildi. İktidar dinamiği olmaksızın karmaşık toplumsal ilişkileri tasavvur edemeyiz. “Sürtünmesiz” bir toplum kuramsal olarak arzulanmayan ve pratikteyse düşünülemez bir şeydi. Herhangi bir pratikler kümesini somut olarak sabitleyemezdik. Olumsuzluk tüm faaliyetlerimizi kuşatıyordu. Toplumlardaki değişimler öngörülemezdi, grupların ve bireylerin çıkarlarını ve değerlerini hesaplanamayacak kadar karmaşık şekillerde etkiliyordu. İşlerin nasıl değişeceğine ya da değişime nasıl yanıt vermemiz gerektiğine dair bir kurama sahip olamazdık. Bunun yerine Foucault, toplumun kıyısındaki grupların ve bireylerin çıkarlarını etkili bir şekilde topluma eklemlmelerini engelleyen kuramsal kısıtlamaların altını oymaya çalışarak, onlara verilen zarara odaklanıyordu. Elbette bu normatif bir uğraştı ama ayrıntılı bir kuramsal savunma gerektirmiyordu. Foucault’dan bir “iyi yaşam” kuramı isteyemezdik çünkü bu kaçınılmaz olarak sadece belirli bir bakış açısının iyi anlayışı anlamına

gelecekti. Foucault siyasetin parçalanması meselesine ciddi-
yetle yaklaşıyordu. “Devlet” ve “toplum” gibi kavramları,
pratikler kümesini ayakta tutan söylemsel ağlarına kadar par-
çalarına ayırıyordu. Onun kuramı, çeşitli türlerden birliklerin
alan için mücadele ettikleri ve kamusal yaşamın karakterini
şekillendirdikleri, modern bağlamda sivil toplumun önemini
yansıtıyordu. Geleneksel siyaset kuramı ve siyaset biliminin
kurumsal bir yapı olarak yönetime odaklandığı yerde Fou-
cault, iktidar ve otorite yapılarının işlemlerini sağlayan daha
derin toplumsal ve psikolojik pratikler olan “yönetimsellik”
açısından söz alıyordu.⁵ Daha da önemlisi, otoriter ağlar
totaliter devletten bile daha mütecavizdi. Bireyler, kendilerini
egemen grupların gerekliliklerine uygun hâle getiren ahlaki ve
toplumsal fikirleri içselleştirerek, belirli terimlerle kavramak
üzere toplumsallaştırılabilirlerdi. Örneğin “vicdan” fikri,
bireylerin yıkıcı fikirlerini ve önerileri iletmemelerini fiilen
engelleyen değer ve pratikleri güçlendirerek, kendi faaliyet-
lerine “polislik” yapmasını sağlıyordu.

Bu nedenle Foucault bir direniş siyasetini savunuyordu
ama bunu belirli bir öğretiy ya da ideoloji adına yapmıyordu.
Edilgenliği ve konformizmi teşvik eden siyasi seferberliği kü-
çümsüyordu çünkü seferberliğin başarısı, görüşlerin kavramsal
bir merkezden dayatılmasına bağlıydı. Modern bağlamlarda
iktidar dağılmışsa, protesto da dağılmalıydı. Foucault, sahte
ahlaki ve siyasi dayanışmadan kaynaklanan bireysellik ve
çeşitliliğe yönelik tehdidin farkındaydı. Siyasi ideolojilere
yönelik eleştirisi hem sağa hem de sola yönelikti.

Dağıtılmış bir direniş siyaseti, siyasi olarak etkisiz olma
riskini taşır. Geç tarihli bir gazete makalesinde Foucault,
hepimizin yönetimlere karşı çıkma yükümlülüğümüz olabi-
leceğini ama yönetilmenin sayısız talihsizliğine çare olarak
onların alternatif bir şemayla kalıcı olarak değiştirilmesini

⁵ Bkz. Michel Foucault, “Governmentality”, içinde onun *Power*, ed. James D. Faubion (London: Penguin, 2000), 201-22.

teşvik edemeyeceğimizi kabul ediyordu.⁶ Bununla birlikte, asgari düzeyde “hepimiz yönetilenler topluluğunun üyeleri olduğumuz için” (s. 474), “iktidarın her kötüye kullanımına karşı sesimizi yükseltmemiz” gerektiğini savunuyordu. Yönetimler “toplumların refahı”yla ilgilendiklerini varsayıyorlardı ama kendilerini bunun neleri içerebileceği belirleyecek yetkili merci olarak da görüyorlardı (s. 474). Foucault, geleneksel haklar diline derin bir şüpheyle yaklaşırsa da “iktidarı elinde tutanlara karşı ayağa kalkıp konuşmak için mutlak bir hakka” sahip olduğumuz konusunda ısrar ediyordu. Onun ifadesiyle hepimiz “sadece özel bireyleriz” ama yönetimlerin bizim adımıza konuşmasına, otoriter söylemin “tekeline kendilerine ayırmalarına” izin veremeyiz (s. 474-5). Bu, uluslararası bir yönetim biçiminin bariz yokluğuna rağmen asgari bir “uluslararası yurttaşlık” pratiği anlamına geliyordu (s. 474). Foucault’nun “özel kişiler”in yargılama hakkına başvurması, onun ünlü kendilik eleştirisi ışığında ilgi çekicidir. Hiç kimse kendiliğin [*self*] toplumun bir ürünü olduğunu ondan daha güçlü bir biçimde savunmamıştır. Kişisel yargılarda bulunmamız bir sorun değildi (başka ne yapabiliriz ki?). Ama olumsal etmenler tarafından çerçevelenen ve belirlenen yargılara neden normatif otorite atfetmemizin gerekçesini soruşturuyordu. Yargılarımızı üretirken kullandığımız bakış açısı, olası bakış açılarından sadece biriydi. Başkalarının değerleri ve seçimleri bizi tiksindirebilirdi ama bu tepkiye hangi normatif önemi atfetmeliydik? Bu sorunlar bizi son 300 yıldır normatif kurama eziyet eden sorunların kalbine götürüyor. Kuramcılar, normatif yargıları tarihsel koşulların ya da iktisadi ilişkilerin ürünü ya da salt tercihler olarak ele alarak, normatif yargıların statüsüyle farklı şekillerde yüzleşmişlerdir. Foucault’nun meydan okuduğu ise otoriter yargılarda bulunabilecek bir kendilik

⁶ Bkz. Michel Foucault, “Confronting Governments: Human Rights”, *Age*. 474-5. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

fikrinin ta kendisiydi. Yine de bunlardan kaçınamayacağımızı da parlak bir biçimde gösteriyordu.

Postmodern kuramcılar (Foucault ve Nietzsche'den geniş ölçüde yararlanarak) bu paradoksun çözülemeyeceğini kabul ettiler. Büyük anlatıyı, az ya da çok rahatlatıcı gelen ama epistemolojik ya da ahlaki statüsü olmayan bir mit türü olarak ele aldılar. İnsanlar sadece kendilerine öyküler anlatıyorlardı. Bazen bunları çok ciddiye alıyorlar ve kendi öykülerini başkalarına dayatmaya kalkıyorlardı. Entelektüel kuruluşlar zamanlarını, çabalarını ve kaynaklarını anlatının inandırıcı olmasına adıyor, ellerinde ne kadar hayali malzeme varsa onlarla özgül bir dünya görüşünü desteklemeye çalışıyorlardı. Bu açıdan bakıldığında siyaset felsefesi, muhtemelen ciddi siyasi sonuçları olan ayrıntılı bir anlatılar oyunuydu. Bütün bir nüfusa bir dizi anlatıyı dayatması itibarıyla zorunlu olarak mütecavizdi. Nüfusları hegemonik grupların gereksinimlerine uyacak şekilde kalıba döken öykülerin kendilerinin özel bir statüye sahip olduğunu varsaymak, daha sert önlemler için bir gerekçe sunuyordu. Bununla beraber Foucaultcu –ya da postmodern– bir konumdan bakıldığında, bunlar ortadan kaldırılabilir yanlısalar değildi. Bir söylem kuramı söylemin yerini alamazdı. Öykü anlatıcılarından ibaret olduğumuzu kabul etmeliydik. Siyasi seçeneklerimiz sınırlıydı. Öykülerimizin olumsuzluğunu kabul etmek, onları başkalarına dayatmamamız için bizi cesaretlendirebilirdi. Ama bu strateji bile kendimizi anlatının mesajlarından uzak tutabileceğimizi varsayıyordu. İnsanların bize anlatmaya meylli olabilecekleri her şeyi dinleme eğiliminde olmayabilirdik. O hâlde sınırları nasıl çizeceğiz?

Postmodern kuram, kurama yalnızca cüzi bir rol verir. Kuram herhangi bir asli sava ayrıcalık tanımaksızın, normatif savda neler olup bittiğini vurgulayabilir. Belirli bir seçim ya da tercih için kuramsal gerekçe sunmayı ise baştan dışarıda bırakır. Bunun yerine elimizde kalan, ham siyasetin kendisidir. Kuramcılar, herhangi bir konuda söyleyecek otoriter bir şeyleri

olmaksızın, dışlayıcı bir siyaset yerine kapsayıcı bir siyaseti tercih edebilirler. Postmodern kuram, normatif tartışmaya girmek yerine normatif savı okumak için bir strateji sağlar. Açık bir siyaseti tercih etmemiz için bize usule ilişkin gerekçeler sunar ama zor vakalarla fiilen yüzleştiğimizde bize çok az yardımcı dokunur. Geleneksel normatif kuram, söylemsel konumlanışlar için kuramsal bir temel fikrine yönelik çeşitli itirazlar tarafından saldırıya uğramıştır. Toplulukçu kuram, yerleşik rollerin ve geleneklerin normatif tartışma için bir referans çerçevesi sağladığını savunuyordu. Bireyler, belirli bir toplumda eleştirel bir sözcük dağarcığı ve yansıtıcı kapasite edinerek kendi kültürlerinin ürünleri olarak yorumlanıyorlardı. Kendilerine ilişkin algıları, daha geniş bir toplumsal bağlamın ayrılmaz parçası olarak görülüyordu. Bu savların çeşitlemeleriyle Burke, Hegel, Oakeshott ve diğerlerinde zaten karşılaşmıştık. Modern bağlamda vurgulanması gerekense savların kendilerine verili bir kültürel dünyanın ötesinde statü veya otorite tanınmaması koşuluyla, siyasi olarak radikal konumların toplulukçu kuram tarafından desteklenebileceğidir.

Bu tartışmalarda her şey kültürel kimliklerin nasıl tanımlandığına bağlıdır. Toplulukçuluğun bazı çeşitlemelerine yönelik temel itirazlardan biri, fail kültür kavramının kuramsal bir soyutlama olduğu ve (iddia edildiği üzere) modern dünyada kaybolmuş olan kültürel ve ahlaki tutarlılık özlemini yansıttığıdır. İnsanın serpilmesinin (Hegelci ya da Aristotelesçi anlamda) dünyada kendini evinde hissetmesine bağlı olduğu ve toplumsal işbirliğini karakterize etmenin tipik liberal yollarının, en baştan işbirliği projelerinin başlatılabileceği kültürel önkoşulların önemini küçümsediği iddia edilebilir. Özünde bu, toplumsal sözleşme kuramına yönelik bazı standart beylik (ama yanıltıcı bir şekilde Hegel'e atfedilen) itirazların kavramsal olarak yeniden ele alınmasıdır.⁷

Bunun yerine kültürlerin oluşturulma biçimine odaklanır-

⁷ Bkz. Bruce Haddock, "Hegel's Critique of the Theory of Social Contract", David Boucher ve Paul Kelly (eds), *The Social Contract from Hobbes to Rawls* içinde, (London: Routledge, 1994), 147-63.

sak, resim önemli ölçüde farklı görünmeye başlar. Gelenekler gibi kültürler de şaşırtıcı derecede karmaşık –ve mecburen açık uçlu– etkileşimlerin ürünleridir. Sosyologlar ve antropologlar kültürün oluşum süreci hakkında kendi aralarında hararetli tartışmalar yürütürler. Yine de toplulukçu konumlanışları savunan siyaset felsefecileri zaman zaman sanki tartışmasızmış gibi bir kültür kavramına başvurmaya meyilli görünmektedirler. En etkili şahsiyetlerden bazıları (örneğin Charles Taylor), kökeni Herder’e dayanan ve çoğu modern sosyolog tarafından Romantik bir saçmalık olarak reddedilecek dışavurumcu [*expressivist*] bir kültür görüşünü benimsemektedir.⁸ Oysa kültür kavramları aslında karmaşık normatif durumlarda kullanılan retorik araçlardır. Tartışma ve yargılama için bir temel olarak “kültür” ya da “topluluk” fikri, “birey” ya da “benlik”ten daha muteber değildir. Bu terimler polemik bağlamında siyasi kozlar olarak ele alınabilirler ama her zaman meydan okunmaya açıktırlar.

1990’larda “kimlik”, siyasi tartışmalarda daha önceki onyıllarda “sınıf”ın gördüğü ilgiyi görmeye başlamıştı. Doğu Avrupa’da milliyetçiliğe olan ilginin yeniden canlanması, yıllar süren Sovyet hegemonyasına karşı anlaşılabilir bir tepkiydi. Ama Batı Avrupa’da da kimlik siyaseti, sağlam biçimde kurumlaşmış devletlerde yurttaşların kendilerine dair kavrayışına meydan okuyarak, serpilecekti. Örneğin Birleşik Krallık’ta, İskoçya ve Galler’deki yurttaşlar İngiltere’nin Britanya siyasi hayatına hâkim olması gerektiği yönündeki kolaycı varsayımdan giderek daha fazla rahatsızlık duyarken, İtalya’da devletin 19. yüzyılda ilan edilmiş bir İtalyan ulusal kültürünü yansıtacak şekilde birleştirildiği koşullar kısıtlayıcı görünmeye başlamıştı.⁹ Kimlik siyaseti böylece çeşitli biçimlere büründü. Sovyet imparatorluğunun çöküşü, 19. yüzyılın ulus devleti fikrini, kendilerini kuramsal ya da retorik kaynaklardan yok-

⁸ Bkz. Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 3-50.

⁹ Gino Bedani ve Bruce Haddock (eds), *The Politics of Italian National Identity* (Cardiff: University of Wales Press, 2000).

sun bulan seçkinler için neredeyse karşı konulmaz kılan zor koşullarda bir dizi devletin inşasını tetiklemişti. Paradoksal bir şekilde, liberal kapitalizmin küresel düzeydeki “zaferi” de yeniden şekillendirilen devletlerde liberal bir oydaşma sağlamadı. Bunun yerine, kurumsal ve iktisadi yapısal reform programları sorunlarla karşılaştıkça liberal reformcular genellikle marjinalleştirildi.¹⁰

Azınlık kültürlerini savunan güçlü normatif iddiaların ortaya çıkışı, geleneksel ulus devleti fikrine yönelik daha büyük bir meydan okumaydı. Diğerlerinin yanı sıra Kymlicka, “etnokültürel adalet” kavramını savunarak, bireysel tatmin ve esenliğin anahtarı olarak farklı kültürlerin tanınması için liberal bir davayı teşvik etti.¹¹ Geleneksel liberal kuramın, gelişmek için hepimizin kültürel kaynaklara gereksindiğimiz düşüncesiyle bir sorunu yoktur. Daha rahatsız edici olan (en azından eşit yurttaşlığa güçlü bir bağlılık duyan liberaller için) ulus devletlerinde egemen kültürlerin azınlık gruplarının kendine özgü gelişimine nadiren yeterli alan ya da kaynak ayırdığı iddiasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Fransız Devrimi’nin tüm yurttaşların “özgürlüğü, eşitliği, kardeşliği” ideali, örneğin erkek ile kadın rolleri arasında keskin bir ayrım yapan ya da devleti belirli dinî hedefleri ilerletmenin bir aracı olarak gören kültürler için kesinlikle garip görünecektir. Liberaller geleneksel olarak birbiriyle mücadele eden gruplar ve kültürler arasında tarafsız bir hakem olarak devlet kavramını savunurken, “etnokültürel adalet”in savunucuları tam tersine, siyasi seçkinlerin azınlıkların çıkarlarına duyarlı olsalar bile

¹⁰ Bkz. Bruce Haddock ve Ovidiu Caraiani, “Nationalism and Civil Society in Romania”, *Political Studies*, 47 (1999): 258-74; aynı yazar, “Legitimacy, National Identity and Civil Association”, Lucian Boia (ed.), *Nation and National Ideology: Past, Present and Prospects* içinde, (Bucharest: New Europe College, 2002), 377-89.

¹¹ Will Kymlicka, “Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe”, Will Kymlicka ve Magda Opalski (eds), *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe* içinde, (Oxford: Oxford University Press, 2001), 48.

kaynakları her zaman taraflı bir şekilde dağıtacaklarını iddia ederler. Kültürel seçkinler, medyaya ve yetkili bürokratik kanallara erişimi olmayan grupları kaçınılmaz bir biçimde marjinalleştiren, dil siyaseti, eğitim müfredatı, resmi tatil ve bayram programları gibi ayrıntılı konularda karar verirler.

Bu ikileme verilen yanıtlar karmaşıktır. Brian Barry, liberal ve toplululukçu konumlanışları birleştirme girişiminin, liberal karar alma usullerini tartışmalı olarak görülebilecekleri bağlamlarda fiilen göz ardı ederek, kavramsal olarak hatalı olduğunu güçlü bir şekilde savundu.¹² Tam da değerler çatıştığında liberal ilkelere başvururuz. Daha da önemlisi, liberal ilkeler “değerler” olarak değil, karmaşık sorunları (kavramsal olarak) tarafsız bir bakış açısıyla çözmenin biçimsel araçları olarak ele alınırlar. Liberal seçkinlerin kültürel önyargılar sergilemesi liberal konumlanışlar için ölümcül değildir. Bu konuda uyarılabilir ve daha fazla çaba göstermeye teşvik edilebilirler. Ama “hakkaniyet” kavramı bağımsız bir ilke olarak en baştan reddedilmişse, kültürel (ya da diğer) gruplara “hakkaniyetli” davranmaya çalışmak pek de anlamlı değildir.

İlkelerin bağımsız bir statüye sahip olup olmadığı liberaler arasında bile artık can sıkıcı bir sorudur. Bir zamanlar liberal kuramını temelini oluşturan temel savlar, artık derin bir şüpheyle karşılanır. Rawls’un daha sonraki çalışmalarında temelcilikten [*foundationalism*] uzaklaşması, normatif siyaset felsefesiyle neyi kastettiğimizin kalbine giden daha geniş ve daha derin bir görüngünün en ünlü (ve dikkat çekici) örneğidir.¹³ Rawls kapsamlı bir liberal öğretiyi desteklemeye devam eder ama siyasi işbirliği koşullarının, onayladığı belirli ve kapsamlı öğretilerden bağımsız olarak savunulabileceğini göstermek konusunda endişelidir.

Diğer kuramcılar –bu noktada Rorty ve Gray öne çıkar–

¹² Bkz. Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity, 2001).

¹³ Bkz. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

birlikte büyüdükleri kurumları ve değerleri savunurlar ama bunu tamamen olumsuz nedenlerle yaparlar.¹⁴ Rorty'nin liberal ironisti, karşılaştığı ve analizden ziyade karmaşık betimlemelerle mirası zenginleştiren kültürel çeşitlilikten zevk alabilir. Hislere hitap eden öykülerin kendini anlama olanaklarını arttırdığı söylenebilir. Bunlar yaşama kuralları sağlamazlar. Kuramsal olarak savunulabilir olduğu iddia edilen kurallar, aslında karşılıklı keyif kolaylaştıran keyfi uzlaşımlardır. Fakat herkesin keyif almasını kolaylaştırmazlar. Keyfi uzlaşımların adil bir toplum için gerekli koşullar olduğu iddiası, liberal ironistin ortadan kaldırmaya çalıştığı temel yanılsamalardan biridir. Gray'ın konumlanması ise –en azından son yazılarında– daha basittir. Lliberalizme bağlılığın (tamamen olumsuz) bir ulusal geleneğe sadakatın bir türevi olduğunu ileri sürer, hepsi bu. Liberaller sadakatlerini öğretilere adanmışlıklar açısından ifade edebilirler. Ama (ilerleme, akılcılık, kişisel özerklik gibi konulardaki) varsayımlarının kırılğanlığını fark ettiklerinde, bağlılıklarının kaynaklarının felsefi olmaktan ziyade kültürel olduğunu kabul etmek zorunda kalırlar. Liberal kurum ve uygulamaların, gelişen sivil toplumlardan kaynaklanan avantajları korumanın ve geliştirmenin en iyi yolu olduğunu savunmak için belirleyici pratik nedenler olabilir. Yine de böyle bir savunma asla koşullu olmaktan öteye gidemez ve kesinlikle deontolojik bir kuram kisvesine bürünemez.

Zor vakaları çözmemize yardımcı olmak bir yana, belli bir tarzda yürütülen siyaset felsefesi burada sorunun ayrılmaz bir parçası olarak resmedilir. Bir düzeyde, normatif kurama karşı savlar gerçekten de çok güçlü görünür. Referans çerçeveleri radikal bir şekilde farklılık gösteriyorsa, kültürler arası savlar basitçe hedeflerini ıskalar. Bu nokta daha da ileri götürülebilir. Değerlerin savların üzerindeki önceliğini

¹⁴ Bkz. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); John Gray, *Enlightenment's Wake* (London: Routledge, 1995); ve aynı yazar, *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought* (Cambridge: Polity, 1997).

savunmak bizi, radikal biçimde farklı değerler tarafından çerçevelenen savların “bağdaştırılmaz” olduğu şeklindeki daha güçlü bir konumlanışa iter.¹⁵

Bu tartışmalarda tam olarak neyin iddia edildiği hiçbir zaman net değildir. Değer çatışmaları karşılıklı anlamayı zorlaştırır. Bazı adanmışlıklar karşılıklı olarak birbirini dışlar. Aynı anda hem asker hem de pasifist olmak zordur. Bireyler adanmışlıklarını değerlerine göre dengeler ve yaptıkları bazı seçimlerdeki zorunlu kaybı kabul ederler. Ayrıca deneyimlerinin ışığında seçimlerini gözden geçirirler. Bununla birlikte değerlerin “ölçülemez” olduğu ileri sürüldüğünde daha ileri bir şey iddia edilmektedir. Şu anda bir konumlanışı anlayamadığımız ya da benimseyemediğimiz basit gerçeğinden, gelecek hafta ya da gelecek yıl çok daha iyisini yapamayacağımız sonucu çıkmaz. Sorunlar ortaya çıkar, dikkat ister ve az ya da çok başarılı bir şekilde çözülebilir. Hiçbir şeyin garantisi yoktur. Kuramın tek başına hastalıklarımızı ele almak için yeterli olacağını varsaymak saflık olsa da, kuramın bu durumlarda hiçbir katkısı olmadığını iddia etmek bir seçenek değildir. Kuram kendi sınırlarını aştığında tehlikelidir ama bu kuramdan tamamen vazgeçmek için bir gerekçe değildir. Akut değer çatışmalarının söylemsel siyasette bir çöküşe yol açabileceğini biliyoruz. Belirli noktalarda söylemsel siyasetin her yerde ve her zaman çökeceğini iddia etmek ise bambaşka bir konudur.

Bunun siyasi sonuçları çok derindir. “Güçlü” kimlik siyasetinin savunucuları, kültürler arasında etkili söylemsel ya da kurumsal “köprüler” kurma olasılığını göz ardı ederler. Bu dünya görüşü çerçevesinde, seçkinlerin uluslararası alanda yapıcı bir diyaloga girebilecekleri pek az alan vardır.

¹⁵ Bkz. Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 321-66; W. B. Gallie, “Essentially Contested Concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66 (1955-6): 167-98; ve John Gray, “Political Power, Social Theory and Essential Contestability”, D. Miller and L. Siedentop (eds), *The Nature of Political Theory* içinde, (Oxford: Oxford University Press), 75-101.

Huntington'ın etkili eseri *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* (1996), devletleri düşman güçlerin yayılmasını önleme siyasetine mahkûm eden büyük kültürler arasındaki derin çatlakları vurgular.¹⁶ Aslında Huntington, uluslararası siyasette “gerçekçi” görüşün kavramsal ve ideolojik bir savunusunu sunar. En başından itibaren “uygarlık”ların artık önemli söylemsel değişikliklerin yapılamayacağı bir noktada olduklarını varsayar. Dolayısıyla, basitçe taraf tutmamız gereken durumlarla karşı karşıyayızdır. New York'ta 11 Eylül 2001'de yaşanan felaketin ardından, bu dilin yeni çatışma tarzlarıyla karşı karşıya kalan siyasetçiler ve yurttaşlara neden bu kadar çekici geldiği kolaylıkla anlaşılabilir. Yine de bu aynı zamanda bir çaresizlik ögüdür ve bunun katlanmaktan başka bir şey yapamayacağımız varoluşsal bir ikilem olduğunu öne sürer. Çokkültürlü devletlerdeki durum da karmaşıktır. Gruplar, kendilerini baskın kültürlerden farklı kılan şeylere dair artan farkındalıklarına dayanarak ayrıcalıklı muamele talebinde bulunabilir. Böyle durumlarda savlar evrensel adalet ya da hak terimlerinden daha ziyade “bizim” için önemli olan ama başkaları için rencide edici olabilecek terimlerle ifade edilebilir. Örneğin liberaller kadınların sünnet edilmesi ya da fiilen tecride zorlanması talepleri karşısında nasıl bir tavır takınacaklardır? Yönetimler bir dinin pratik ilkelerine bakmadan her türlü din okulunun kurulmasına izin vermeli ve onları desteklemeli midir? Bazı sınırların çizilmesi gerektiği açıktır ama tüm kültürler tarafından kabul edilebilecek sınırlar belirlemek çok zordur.

Küresel ölçekte siyasi sorunlarla yüzleşirken, hem devletler içinde hem de devletler arasında parçalanmış değer sistemleri içinde bu durum bizi nereye götürür? Bazı yurttaşlara ve yorumculara göre bu zorluklar yapıcı bir düşünce için fazla ürkütücü görünürler. Örneğin Parekh, “çokkültürlü toplum-

¹⁶ Bkz. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

ların tarihte benzeri olmayan sorunlar ortaya çıkardığını” iddia eder.¹⁷ Oysa “birlik ve çeşitliliğin meşru taleplerini” uzlaştırma çabası yeni bir şey değildir (s. 343). Uzun süredir var olan imparatorluklar bunu fiilen yapmışlardır ama artık ödemeye hazır olmadığımız siyasi maliyetlere de katlanmışlardır. 19. yüzyılın devleti yeknesak bir kültür üzerine inşa etme ideali bu işi daha da zorlaştırmıştır. Ama keşfedilmemiş topraklarda olduğumuz da iddia edilemez. Parekh’in kendisi, yararlanabileceğimiz çeşitli kuramsal geleneklerin kaynakları hakkında incelikli bir açıklamada bulunur. “Hiçbir siyasi öğreti ya da ideolojinin insan yaşamının tüm gerçekliğini temsil edemeyeceğini” öne sürmekte haklıdır (s. 338). Ne türden olursa olsun hiçbir fikir sistemi bizim için önemli olan her şeyi kucaklayamaz. Siyasi ideolojilerin sefil yaratıklar olduğu kesindir. Parekh, yalnızca liberal (ya da başka herhangi bir özgül) referans çerçevesiyle çalışamayacağımız konusunda ısrarcıdır. Yine de onun kullandığı savlar büyük ölçüde kültürel çeşitliliğe duyarlı liberal kuramdan gelmektedir. Parekh’in yapmaya çalıştığı, aslında epey geleneksel türden bir siyaset felsefesidir. Buna liberal, postliberal ya da başka bir şey dememiz gerçekten önemli değildir. Önemli olan şu ki Parekh de modern liberal kuramcılarının hesaplaştığı normatif savlardan kaçınamaz.

Örneğin Parekh’in çokkültürlü bir toplumun gelişmesi için belirli normatif standartları koruması gerektiğini açıkça kabul ettiğine dikkat edin. “Hiçbir çokkültürlü toplum, kendisini oluşturan toplulukların hem adil bir şekilde tanınmasını hem de iktisadi ve siyasi iktidardan adil bir pay almasını sağlamadığı sürece istikrarlı ve canlı kalamaz” (s. 343). Bu pasaj doğrudan Rawls’tan çıkmış da olabilirdi. “Adil tanınma”nın ne anlama gelebileceği belirtilmemiştir ama onu muhtemelen

¹⁷ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Basingstoke: Macmillan, 2000), 343. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

özsaygının toplumsal temelleri açısından düşünmek yanıltıcı olmayacaktır. Benzer şekilde, “iktisadi ve siyasi iktidardan adil pay alma” talebi Rawls’un “fark ilkesi”ni ya da buna benzer bir şeyi çağrıştıracaktır. Bu kitapta bu durumlarda belirli bir adalet anlayışını savunmamız gerekmiyor, sadece karmaşık durumlarda işbirliği yapmanın olağan işlerini anlamlandırmak istiyorsak bir adalet anlayışının varsayılması gerektiği konusunda ısrar etmemiz yeterli olacaktır. Çoğulculuğu *her* koşulda savunamayız. Siyasi kültürlerin süzgecinden geçen sağduyu çoğu amaç için yeterli olacaktır. Ancak “iyi duyusu” [good sense] sayısız durumda sayısız birey tarafından uygulanan pratik aklın bir ürünüdür. Ama dünyanın en iyi niyetli insanı olsak bile bazen nasıl tepki vermemiz ve bir sonraki adımda ne yapmamız gerektiğinden emin olamayız. Bu gibi durumlarda, failer olarak daha fazla düşünmemiz gerekir. Filozoflar olarak, zor seçimler yapıldığında neler olup bittiğini modellemek isteyebiliriz. Felsefeyi doğrudan pratiğe dökmeyiz ama pratik hayat bizi felsefi düşünmeye zorlayan ikilemleri ortaya çıkarır. Çokkültürcü siyaset ilgi odağımızı değiştirir ama niteliksel olarak farklı bir şey yapmıyoruz. Parekh kültürlerarası diyalog gereksinimini vurgular. Diğer olası yaşam biçimlerini ciddiye alarak kişisel deneyimlerimizi derinleştirebiliriz. Bütün bunlar istisnasız kabul edilebilir. Bununla birlikte diyalog ancak makul koşullarda yürütülürse yapıcı olacaktır. Bir silahın namlusunun arkasında konuşmalar yapabiliriz. Ayrıca insanların duygularını açığa vurmalarına hoşgörülle izin verebilir ve sonra da zaten yapmayı düşündüğümüz şeyi yapmaya pervasızca devam edebiliriz. Diyalog yüklü, göstermelik, dürüst olmayan ya da ciddi olabilir. Diyaloga nasıl yaklaştığımız, başkalarını nasıl gördüğümüz hakkında bize çok şey söyler. Onlara ne borçlu olduğumuzu düşündüğümüzün bir göstergesi olarak görülebilir. Üstelik gerçekten de zaman zaman onlara gerçekte ne borçlu olduğumuzdan bile tam olarak emin olamayız. Diyalog yüklü bir terimdir. Onun sınırları hakkında düşünmemiz gerekir. Bunların na-

sıl belirlenmesi gerektiği, ister kategorik kurallar ister ideal durumlar açısından olsun, bu kitap bağlamında normatif ölçütlerin geçerli olduğunun basitçe kabul edilmesinden çok daha az önemlidir.

Toplumlar içindeki toplumsal etkileşim dinamiklerine dikkat edilmesi sorunları daha karmaşık hâle getirir. Kùltürler, onları nasıl şekillendirirsek şekillendirelim, kendi kendine yeten varlıklar değildir. Zaman içinde toplumsal etkileşimin ürünüdürler ve her zaman tartışmalıdır. Bir kimliği sahip olmak ve tanımlamak (diğer şeylerin yanı sıra) karmaşık bir siyasi çekişme içinde hareket etmektir. Kamusal alanlara erkekler hâkim olabilir ve kadınlar için seçenekleri marjinalleştirebilir. Herkes bir grup adına aynı yetkiyle konuşamaz. Kimin sesinin duyulması gerektiğini belirlemek hem siyasi hem de normatif bir sorundur. Gerçek anlamda “kùltür”, “topluluk”, “toplum”, “sınıf” ya da “devlet”ten daha az kuramsal bir soyutlama değildir. Bu terimlerin nasıl anlaşıldığı normatif ve siyasi savların dengesini yansıtacaktır.¹⁸

Örneğin Kymlicka’nın “etnokùltürel adalet” kavramıyla ilgili olarak, ilgili bölgesel ya da kùltürel alanın belirlenmesinde büyük özen gösterilmesi gerekmektedir. Gruplar ve bireyler bu alanı radikal biçimde farklı şekillerde savunabilirler. Dil sorunu özellikle büyük bir sorun olagelmıştır. Kymlicka’nın sıklıkla yaptığı gibi, ortak bir dili kùltüre mensubiyetin belirleyici bir bileşen olarak tanımlamak, devletin meşruiyetinin etnokùltürel terimlerle tanımlanması hâlinde azınlık dil kullanıcılarına tam yurttaş muamelesi yapılmasını son derece zorlaştırır. Etnokùltürel adalet kavramının içine temel hakları, toplumsal hareketliliği ve benzerlerini savunan güvenceler yerleştirilebilir ama yurttaşlar egemen kùltürlle eşit şekilde özdeşleşemeyecektir. Romanya’da Macarca konuşanlar, çocuklarını kendi anadillerinde eğitime hakkını talep

¹⁸ Bkz. Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

ederlerse kolaylıkla üniter Romanya devletinin meşruiyetine yönelik bir tehdit olarak gösterilebilirler. Elbette bu sorun, başta Galler olmak üzere bazı Batı Avrupa ülkelerinde de güçlü bir şekilde yankı bulur. Kültürlerarası adaletin (hatta bu adalet fikrinin) yokluğu, külfetlerin dağılımını toplumda farklı konumlarda bulunan gruplar arasında yaşanan siyasi tartışmaların ve çatışmaların öngörülemez sonuçlarının insafına bırakır. Kurumlar (Foucault'nun da gösterdiği gibi) tuhaf ve uzlaşmaz sesleri marjinalize etmelerine izin veren resmî ve gayriresmî kaynaklara sahiptir. İktidar, her normatif kuramda bir sorun olmaya devam eder. Üstelik iktidarın hiçbir zaman eşit olarak dağıtılmayacağını da biliyoruz. Bu koşullarda, dağıtıcı kararların ham kanaatlerden daha fazlasına dayanması zorunludur. Adil ve ulaşılabilir bir ilke olarak neyin sayılabileceği tartışmalı bir konu olmaya devam edecektir. Bununla beraber böyle bir ilkenin yalnızca belirli grupların değerlerini yansıtabileceğini varsaymak, ilgili tüm taraflarca makul ölçüde kabul edilebilir olarak görülebilecek bir dağıtım olasılığını zayıflatır. Sorun, katı bir tarafsızlık ya da yansızlığın kolayca tesis edilip edilemeyeceğinden ziyade, düzenleyici bir ideal olarak kültürlerarası dağıtım ilkesinden vazgeçmenin en kötü durumdaki grupların çıkarlarına zarar vermesidir.¹⁹

Bu sorun son dönemde feminist metinlerde keskin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Liberalizmi erkek dostu bir ideoloji olarak, kadınların deneyimlerine ve ahlaki sorunları ele alış biçimlerine duyarsız bir biçimde ele almak sıradan bir tavır hâline gelmiştir. Gilligan, çığır açan bir çalışmada, normatif savları gelişim psikolojisiyle birleştirerek kadınların sorunlara nasıl farklı bir şekilde yaklaştıklarını ayrıntılı olarak gösterir.²⁰ Feministler, belirli ve toplumsal cinsiyete

¹⁹ Bkz. Paul Kelly, "Identity, Equality and Power: Tensions in Parekh's Political Theory of Multiculturalism", Bruce Haddock ve Peter Sutch (eds), *Multiculturalism, Identity and Rights* içinde, (London: Routledge, 2003), 94-110.

²⁰ Bkz. Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

özgü bir değerler ölçeğini vurgulamak için “farklılık” dilini (tıpkı çokkültürcü kuramının yaptığı gibi) kullanabilirler. Çatışmadan ziyade işbirliği kadınlar için “doğal” olarak görülebilir ve kapsayıcı ve uzlaşmacı bir karar alma kültürünü teşvik edebilir. Bu yaklaşımın yararları açıktır. Fırsat eşitliği ilkesini benimseyen liberal mevzuata rağmen, kurumlardaki usule ilişkin uygulamaların kadınları dışladığı gösterilebilir. Kamu alanı ile özel alan arasında (en azından bir tür) ayırım yapılması konusundaki liberal ısrar, toplumsal ve kurumsal değerlerin geleneksel yasama araçlarıyla düzeltilmesini son derece zorlaştırır.

Bununla birlikte kadınların rollerine ilişkin algılar, oldukça tartışmalı ve toplumsal olarak inşa edilmiş olmaya devam edecektir. Kadınları karmaşık toplumsal iktidar ilişkileri açısından kurtarmadan da rollerin belirlenmesinde geleneksel erkek tahakkümüne karşı teyakkuza kalabiliriz. “kendilik”lerin nasıl oluşturulduğu ve çerçevelendiği tartışmalı olmaya devam eder ve tarihsel ve kültürel olarak değişiklik gösterir.²¹ Kadınlar için olası sonuçlar özünde belirsizse, zor durumlarda resmi ilkelere başvurma gereksinimi kaçınılmazdır. Elbette fail ve özerklik kavramlarının toplumsal cinsiyete özgü koşullara uyarlanması gerekir. Fakat siyasi ya da kültürel bir uzlaş hiçbir zaman kadınlara makul biçimde muamelede bulunulmasının garantisi olmayacaktır. Nitekim kadınların kamu hayatından tarihsel olarak dışlanmalarını sağlayan, tam da “sağduyu” ve geleneksel siyasete duyulan güven olmuştur. Kadınları kamu alanına dâhil etmek, kamu tartışmalarındaki öncelikleri değiştirmeye yönelik bir adımdır. Yine de demokratik siyasetin her zaman normatif olarak savunulabilir sonuçlar vereceğini varsaymak saflık olacaktır. Paradoksal olarak, liberal siyasetin en sert eleştirmenleri genellikle liberalizmle ilişkilendirilen normatif kuramlaştırma tarzının vazgeçilmezliğini pekiştirmişlerdir.

Normatif savı karakterize etmeye çalışırken karşılaştığımız

²¹ Bkz. Seyla Benhabib, *Situating the Self* (Cambridge: Polity, 1992).

tüm sorunlara rağmen, hepimiz bunu pratik uğraşlarımızda şu ya da bu düzeyde kullanırız. Geleneksel siyaset felsefesi, yönetim ve devleti tüm toplumu etkileyen sorunlar için ilgili bir odak noktası olarak birbirinden farklılaştırdı. Fakat –gördüğümüz gibi– artık devletin, ortodoks kuramda ona atfedilen kurumsal üstünlükten yararlandığı varsayılmaz. İktidar alanları dağıldıkça, yurttaşlar arasında etkili siyasi tartışma ve iknanın önündeki engeller de daha zorlu ve dolambaçlı hale gelir. Resmi siyasi kurumlar ve roller otoritelerinin bir kısmını kaybedebilir. Yurttaşlar arasındaki tepkilerden biri, normatif kaygıları ifade etmek için alternatif yollar aramak olabilir. Şemsiye ideolojiler yurttaşların çıkarlarından giderek daha uzak göründükçe, tek soruna odaklanan hareketler belirdi.

Bir alternatif de devletin değişen doğasını, daha geniş bir kurum yelpazesinde siyasi iddia ve seferberlik için bir fırsat olarak değerlendirmektir. 1990’lardan bu yana yeniden önem kazanan “sivil toplum” fikri, yurttaşları en doğrudan etkileyen ve siyasi seçkinlerin resmi siyasa seçeneklerini kısıtlayan özerk kurumsal ağları vurguladı. Kuşkusuz bu, bilginin ve kaynakların bir toplum genelinde uzmanlaşmış yoğunlaşma noktalarında dağıldığını varsayan, fazlasıyla talepkâr bir siyaset tarzıdır. (Diğerlerinin yanı sıra) David Held demokratik siyaset kuramının, bireyleri ve grupları taleplerini eklemlmeye ve seçkinlerden daha geniş cephelerde hesap sormaya yetkilendirerek, küresel düzenin çok farklı taleplerine uyarlanması gerektiğini savundu.²² Bu şemada, meslek ya da işyeri siyaseti, yönetim hiyerarşisinin geleneksel siyasetinin bıraktığı boşluğu doldurur. Daha da önemlisi, bu şekilde tasarlanan bir siyaset, devletlerin, kültürlerin ve ekonomilerin karşılıklı bağımlılığını yansıtacak şekilde kozmopolit bir kapsama sahip olmalıdır.

Kuramsal çark dönüp dolaşıp aynı noktaya gelir. “Aydınlanma tasarısı”nın miadını doldurduğuna, postmodern çağda meşrulaştırma fikrinin ta kendisinin gereksiz olduğuna,

²² Bkz. David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity, 1995).

siyaset felsefesinde bütün bir döngünün kapandığına dair kendinden emin öngörüler, küresel bir bağlamda birbirinden uzak yabancılar arasında işbirliğine dayalı tasarımlarda buluşma gereksiniminin katı gerçekliği karşısında tuzla buz olmaktadır. Geleneksel siyasi ideolojiler daha az ikna edici, hatta zaman zaman insanların yaşam koşullarıyla neredeyse tamamen ilgisizmiş gibi görünebilirler ama baskı ve rıza arasındaki karşıtlık varlığını sürdürür. Kuramsal kaynaklarımız modern bağlamlarda zorlansa da hâlâ makul toplumsal işbirliği koşulları oluşturmaya çalışmak zorundayız.

Sayırsız uğraştan alınan katıksız keyfin yanı sıra dünyanın gidişatından duyulan hoşnutsuzluk da süregidecektir. En geniş anlamda kamusal yaşam felsefeleri, büyük ölçüde son 300 yılda geliştirilen karşıt görüşler bağlamında açığa çıkarılmıştır. Örneğin *Komünist Manifesto*, bazı modern okuyuculara kesinlikle eski bir metin gibi görünür. Oysa Hardt ve Negri tarafından çağdaş dünyanın bir fenomeni olarak imparatorluğun analizi için bir model olarak kullanılmıştır.²³ Buradaki referans çerçevesi ilgi çekicidir. Saçmalığı ifşa etmek, kuramcılar ve yurttaşlar olarak bizler için bir zorunluluktur. Birbiriyle çatışan seslerin kakofoniyle karşı karşıya kaldığımızda ayrım gözetmeye çalışmalıyız. Devlet temelli ideolojiler bazılarını bayatlamış görünüyorsa da küresel terimlerle düşünmek bugün bir ahlaki bir zorunluluktur. Piyasaların küreselleşmesi Marx'ın şaşırtmayacak kanıtlar sunar ama bağlantıların ölçeği ve hızı şüphesiz 1848'de öngörülemeyecek boyutlardadır. Ulusal ekonomileri küresel kapitalist bağlama başvurmadan anlayamayacağımız yönündeki basit düşünce neredeyse evrensel olarak kabul edilmektedir. Kapitalizmin karşılıklı bağımlılığını farklı şekillerde analiz etsek de, siyasi seçkinler üzerindeki kısıtlamalar Marx için olduğu kadar bi-

²³ Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

zim için de aşikârdır. Bunlar, keşfedilmemiş topraklarda cesur yeni başlangıçlardan ziyade tanıdık izleklerin çeşitlemeleridir.

Tarihsel bir bakış açısının bakıldığında siyaset felsefesi ve kuramı, normatif akıl yürütme deneyimimizi bir dizi (az ya da çok etkili) modelleme girişimi olarak görebiliriz. Hepimiz için tehlikede olan çok şey var. Yaşamsal olanaklar belirli görüşlerin otoritesi üzerinde döner. Bununla birlikte, hepimiz görüşlerimizi, kendi tasarılarımızı bir şekilde ideal olarak arzu edilir olarak sunmak isteyen ilgili taraflar olarak savunuruz. Bu nedenle normatif sav (ve onunla birlikte siyaset kuramı) olağan bir biçimde karşılaştığımız bakış açılarının çeşitliliği tarafından “lekelenir”. Ama yine de vazgeçilmez olarak kalır. Bir anlamda işlerin bizim için daha iyi ya da daha kötü gidebileceği düşüncesini izler. Eleştirel failler olarak kendimizi aciz bırakmadan bu fikirden vazgeçemeyiz. Bununla birlikte, alışkanlıkla ileri sürülen bir dizi savunma güvenirliğinden şüphe etmek için de çok iyi gerekçelerimiz var.

Normatif sav iki farklı iddiayı varsayar. Bunlardan biri, düşünmenin temel olarak kabul edebileceğimiz önkabulleri içerdiğine dair mantıksal bakış açısıdır. Bunlar nispeten istikrarlı ve soyut olacak, çeşitli argümantatif hamlelerle uyumlu olacaktır. Bununla beraber “temelleri” değerlerle eşitlemek yanıltıcı olacaktır. Hepimiz değerlerin olumsuzluğunu kabul edebiliriz. Yine de, düşünmenin kendisini olumsuz olarak ele alırsak, onu bir uğraş olarak anlaşılmaz hâle getiririz. Sıkı düşünmek, bir sonraki tartışma hamlelerimizin keyfi olmadığını varsayar.

İkinci iddia ise pratik aklın temel durumumuzu dönüştürme kapasitesi konusunda şüpheli olsak bile ahlaki ya da siyasi sorunlar hakkında derinlemesine düşünmenin, çıkmazımızı açıklığa kavuşturabileceğidir. Kuramsal bir yanıt gerektiren koşulların içine “fırlatıldık”. Entelektüel kaynaklarımıza dair (son derece haklı) çekincelerimize rağmen, bazı bağlamlarda hâlâ çok düşünmek zorundayız. Bu sorumlulukta gizemli bir şey yoktur. Kendimizi ne kadar donanımsız hissedersenek hissedelim, hepimiz zaman zaman kendimizi bunu yaparken

buluruz. Kuramın asgari rollerinden biri de bu durumlarda neler olup bittiğini modellemektir.

Pratikte hiç kimse normatif ikilemlerin ortaya çıkışına itiraz etmez. Çağdaş kuramda, sanki normatif sorunlar üzerinde anlamaya varamamamız pratik akıl gücümüzün zorunlu bir sınırı olarak ele alınabilirmiş gibi, ikilemleri açıklama eğilimi vardır. Yine de normatif ikilemleri modellemenin daha iyi ve daha kötü yollarını hayal edebiliriz. Tüm tercihleri kişisel tercihlerle eşitlemek, gerçekten bir çıkmazda olduğumuzda, birbiriyle çelişen –ve muhtemelen uyumsuz– talepleri dengelemeye çalıştığımızda pek yardımcı olmayacaktır.

Burada asıl mesele, daha bağımsız bir yorumlayıcı bakış açısına geri çekilmek yerine, sorun gören failin bakış açısını ciddiye almaktır. Buradaki düşünce, kuramın temsilcinin ikilemini çözebileceği değil, ikilemin tehlikede olan şeyin ciddiyetini aktaracak şekilde modellenebileceğidir. Modelleme tarafsız değildir. Bir karar ve seçim bağlamını çerçevelemenin farklı yolları, belirli tartışma stratejilerini yararsız ya da gereksiz olarak filtreleyecektir. Ama ilk ilkelerden seçenekleri çıkarabileceğimizi akla getirmez.

Burada söz konusu olan, geniş ölçüde farklı (ancak sürdürülebilir) yaşam biçimlerini kapsayan, zorunlu olarak “ince” ilkelerdir. Ve bu ilkeler “temel” olarak betimleniyorlarsa temelin kalın kurumsal ayrıntılarını ayakta tutmak için çok zayıf olduğu aşikâr olmalıdır. İnce evrensel ilkeler yine de bizim için normatif işler yapabilecek kadar sağlam olabilir. Rawls, *Siyasal Liberalizm*’in ciltsiz baskısının giriş bölümünün sonuç paragrafında bize nelerin söz konusu olabileceğine dair ilgi çekici bir fikir verir. Kendi eserini “Holokost’un manik kötülüğüyle doruğa ulaşan”, 20. yüzyılın “aşırı şiddetin ve artan yıkıcılığın” bağlamına oturtur ve (bu felaketin ışığında) kendisine “siyasi ilişkilerin sadece iktidar ve zorlamayla yönetilip yönetilmemesi gerektiğini” sorar.²⁴ Düşünümsel

²⁴ Rawls, *Political Liberalism*, s. lxii. Sonraki sayfa atıfları metin içinde parantez içinde verilmiştir.

siyasetin etkisizliği en çarpıcı şekilde burada sergilenmiştir. Rawls'un basitçe siyasetin bu kadar korkunç bir şekilde yanlış gitmiş olmasıyla ilgilenmediğine dikkat edin. Onun daha geniş kapsamlı endişesi, "iktidarı kendi amaçlarına tabi kılan makul derecede adil bir toplumun" gözden düşme olasılığıdır (s. lxii).

Bu bizi siyasi düşünceye hükmeden bir sorunun kalbine götürür. Bir tarafta "insanların büyük ölçüde ahlaksız, hatta iflah olmaz derecede alaycı ve benmerkezci olduğu" düşüncesi vardır (s. lxii). Durum böyleyse, Kant'ı takip eden Rawls, "insanlar için yeryüzünde yaşam, gerektirdiği çabaya değer midir?" sorusunu yöneltir (s. lxii). Bu soruyu nasıl ele almamız gerektiği açık değildir. Yeryüzünde, çoğu zaman son derece tehlikeli ve tehditkâr durumlara "fırlatılmış" insanlarla birlikte hantal hantal ilerliyoruz. Yine de Rawls kayda değer bir biçimde dirençlidir. "Makul ölçüde adil bir toplumun olanaklı olduğu varsayımıyla başlamalıyız [der] ve bunun olanaklı olabilmesi için insanların ahlaki bir doğaya sahip olması gerekir; elbette mükemmel bir doğaya değil, ama idealleri ve ilkeleri tarafından yönlendirilen bir toplumu desteklemek için makul bir siyasi hak ve adalet anlayışını anlayabilecek, ona göre hareket edebilecek ve ondan yeterince etkilenebilecek bir doğaya" (s. lxii). Burada cümlelerin gücüne odaklanmalıyız. Rawls sadece bu kuramsal taahhütlerde bulunmamızın gerektiğini, (her şey göz önünde bulundurulduğunda) bulunmak zorunda olduğumuzu söyler. Bu taahhütler olmadan normatif düşünmeye başlayamayız ve normatif düşünmenin kaçınılmaz olduğunu zaten kabul etmiştik. Rawls'un konumlanması elbette pek çok konumlanıştan biridir. Ama Rawls, daha özgül sorulara geçmeden önce insanlar için neyin olanaklı olduğuna dair geniş kavramsallaştırmalara başvurma gereksinimini güçlü bir şekilde vurgular. Rawls bu sorun karşısında ısrarcıdır. Bir toplumun, tüm bir yaşamı kapsayan (az ya da çok adil) bir toplumsal işbirliği sistemi olduğunu varsayar. Ayrıca, bu tür toplumsal işbirliği şemalarında yer alan faillerin kendilerinin ve başkalarıyla olan ilişkilerinin farkında olduklarını ama bu katılımı her türlü ilgi çekici yolla eklemleyebileceğini de

varsayar. Bununla beraber failer kendilerini nasıl kavrarsa kavrasın, “adalet duygusu ve iyi duygusu için bir kapasiteye” sahip olduklarını varsaymalıyız (s. 19). Sadece bizimki gibi yönetimlerin yurttaşlarının değil, tüm insanların bu “iki ahlaki güce” sahip olduğunu varsaymak zorundayız (s. 19). Elbette insanlar kendilerini her zaman bu şekilde düşünmeyebilir. Kendilerini tanrının elindeki kuklalar ya da kesin sınırlarla belirlenmiş mülkiyet ilişkilerinin ürünleri olarak görebilirler. Bu mefhumlar onları rahatlatılabilir ve yaşamlarının çeşitli yönlerini az çok anlaşılır kılabilir. Ama belirsizliğin hüküm sürdüğü koşullarda “yargıda bulunmanın külfetlerini”ni üstlendikleri ve toplumsal işbirliğini en azından asgari düzeyde sürdürülebilir koşullarda korumak için endişelendikleri gerçeğini gizlerler. Ne düşündüklerini ve ne yaptıklarını anlamak için, aslında onların taahhütlerini başka bir dille yorumlamamız gerekir. Onları yanlış bilinç kurbanı olmakla suçlamak istemeyiz çünkü hepimiz deneyimlerimizi simgeler ve mitler aracılığıyla süzeriz. Onlardan ayrıldığımız nokta, toplumsal dünyanın yapıcı simgeciliğine başvurmaktır. Hayal kırıklığımız bizim için işleri kökten değiştirir. Onlar tanrının isteğini yerine getirdiklerini düşünür; biz ise onların belirli koşullar altında kendileri için yapabileceklerinin en iyisini yaptıklarını düşünürüz. Toplumsal deneyimin farklı bağlamlarda nasıl yorumlandığına dair müsamahakâr bir bakış açısı benimseyebiliriz. Ama “yargıda bulunmanın külfetleri” ve “adaletin koşulları” hakkında metaetik varsayımlardan kaçınamayız.

Modern siyasi düşünce tarihi, bu temel ikileme verilen bir dizi (çoğu zaman birbirine taban tabana zıt) yanıttır. Fransız devrimci retoriğinin evrensel yurttaşı, 21. yüzyılın başında son derece hoşgörüsüz görünmeye başladı. Özünde “modern” ve seküler olan Fransız devleti, okullar gibi kamusal ortamlarla dini simgeciliği bağdaştırmakta büyük zorluklarla karşı karşıyadır. Siyasi retorik, çok kültürlü (ve imparatorluk sonrası) bir kimliğin gerçekliğine ayak uydurmakta başarısız oldu. Çoğulculuğu daha az tehdit edici bulan yönetim biçimlerinde bile, bariz kültürel farklılıklar genellikle geleneksel değerlerin

güçlü bir şekilde yeniden savunulmasıyla ilişkilendirilir. Nostalji siyaseti, büyük kentlerde kozmopolit kültürlerin ortaya çıkışıyla el ele gider.

Değerlerin ve kurumların radikal olumsuzluğu kabul edilse bile, bağlayıcı kararların alınması gereken bağlamlarda zor seçimler yapmanın ne anlama geldiğini açıklama sorunuyla baş başa kalırız. Çoğunlukla, bir kültür içinde zorlayıcı olarak kabul edilen nedenlerin, o kültürün ötesinde çok az satın alınabileceğini kabul edebiliriz. Ama kültürler kendi içlerine kapalı değildir. Tam da referans çerçevesine meydan okunduğunda daha temel gerekçelendirme biçimlerine gereksinilir. Bu durumlarda, seçimlerimiz için sahip olduğumuz değerlerin ötesine uzanan gerekçeler sunmamız gerekir. Keskin ahlaki ya da kuramsal ikilemlerin her zaman tatmin edici bir şekilde çözülebileceğini varsaymak zorunda değiliz, sadece tercihlerimizi kamuya açık bir şekilde gerekçelendirmemiz istendiğinde pratik usa (benzer bir şeye) başvurmamız gerekir.

Kuramcılar standart soruyu (“Birbirimize ne borçluyuz?”) sormaya devam etmektedir ama sorunun kime yöneltildiği daha az açıktır.²⁵ Neyin siyasi açıdan ilgili farklılık olarak sayılabileceğini belirlemek, özgün liberal yurttaşlık kuramını önemli ölçüde karmaşıktırır. Toplumsal cinsiyet ve kültür, evrensel ilkeleri son derece sorunlu hale getiren prizmalar olarak görülür. Yine de kamu mallarına erişim için ölçütlerin belirlenmesi gerekmektedir. Gruplar egemen söylemde örtük olan çarpıtmaya meydan okudukça, iddialarını kamusal arenalarda gerekçelendirmek zorunda kalmaktadırlar. Normatif kuram, derinlemesine birbirimizi anlayamadığımız iddiasına cevap vermek zorundadır. Bu koşullarda, meşru bir dağıtım ölçütü olarak hakkın yerini gücün alması gibi gerçek bir risk söz konusudur. Normatif kuram uygun bir siyaset için vazgeçilmez olmaya devam eder. Bununla birlikte, temel ilkeleri her zamankinden daha tartışmalıdır.

²⁵ İfade T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998) kitabının başlığından uyarlandı.

OKUMA ÖNERİLERİ

Siyasi düşünceler tarihindeki çeşitli metinleri ve düşünürleri kapsayan iyi çalışmalar çoktur. David Boucher ve Paul Kelly (eds), *Political Thinkers: From Socrates to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 2003), önemli şahsiyetleri açık bir biçimde ele alır ve ileri okumalar konusunda yardımcı olur. Iain Hampsher- Monk, *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx* (Oxford: Blackwell, 1992), aynı zamanda seçilmiş kuramcılara sağlam bir giriş niteliğindedir. Murray Forsyth, Maurice Keens-Soper ve John Hoffman (eds), *The Political Classics: Hamilton to Mill* (Oxford: Oxford University Press, 1993) ve Murray Forsyth ve Maurice Keens-Soper (eds), *The Political Classics: Green to Dworkin* (Oxford: Oxford University Press, 1996), bunun yerine belirli metinlere odaklanır. J. S. McClelland, *A History of Western Political Thought* (London: Routledge, 1996), daha geniş kapsamlı ve dağınık olmakla birlikte canlı ve erişilebilir bir üslupla yazılmıştır. Terence Ball, *Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1995), son dönemdeki metodolojik tartışmalara dair hassas tartışmalar içerir. Quentin Skinner'ın ufuk açıcı "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8 (1969), kuram ve tarih arasındaki ilişki üzerine bir kuşak tartışmayı ateşlemiştir. David Boucher, *Texts in Context: Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas* (Dordrecht: Martinus Nijhof, 1985), tartışmaya yapılan önemli katkıları ele alır. Daha eski çalışmalar arasında Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little Brown, 1960) ve John Plamenatz, *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, 2 vols (London: Longman, 1963), gibi çalışmalar faydalı olmaya devam etmektedir. Siyaset kuramıyla ilk kez karşılaşan öğrenciler belki de Peri Roberts ve Peter Sutch'ın *An Introduction to Political Thought: A Conceptual Toolkit* (Edinburgh: Edinburgh

University Press, 2004) ya da John Morrow, *The History of Political Thought: A Thematic Introduction* (Basingstoke: Macmillan, 1998) kitaplarıyla başlamalıdır.

Modern siyasi düşüncesin anlaşılması, Fransız Devrimi'nde ortaya atılan savlara ve sorunlara aşina olmayı gerektirir. William Doyle, *The French Revolution: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001), takdire şayan bir açıklığa sahiptir. Diğer standart çalışmalar arasında William Doyle, *The Oxford History of the French Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1989) ve Francois Furet, *Revolutionary France: 1770-1870* (Oxford: Oxford University Press, 1992) sayılabilir. Geoffrey Best (ed.), *The Permanent Revolution: The French Revolution and its Legacy, 1789-1989* (London: Fontana, 1988), öncelikle siyaset kuramıyla ilgilenen öğrenciler için son derece yararlıdır. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy: Political Theory and Practice during the French Revolution and Beyond* (Harmondsworth: Penguin Books, 1982; ilk basımı 1952), devrimci geleneğin polemikçi bir eleştirisidir ve günümüzde yeniden ilgi çekmektedir. Belirli kuramcılar hakkında bkz. Murray Forsyth, *Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbe Sieyes* (Leicester: Leicester University Press, 1987) ve Murray Forsyth, "Emmanuel Sieyes: What is the Third Estate?" Murray Forsyth, Maurice Keens-Soper ve John Hoffman (eds), *The Political Classics: Hamilton to Mill içinde*.

Kant'ın ahlaki ve siyasi düşüncesi üzerine, genellikle teknik felsefi bakış açısından yazılmış zengin bir yazın söz konusudur. Kant'ın hayatı için, Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, çev. James Haden (New Haven: Yale University Press, 1981), bir açıklık modelidir. Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), özenli ve zahmetli ama zengin bir şekilde ödüllendiricidir. Kant'ın siyaseti Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1983) kitabında kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Ebedi Barış Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of International Right* (Cardiff: University of Wales Press, 1999) kitabının odak noktasıdır. Daha ileri düzeydeki öğrenciler çağdaş filozofların Kant'ın etiğiyle olan ilişkilerini ihmal etmemelidir: bakınız Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); ve John

Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

Amerikan Devrimi'nin tarihi ve siyaseti için bakınız Edmund S. Morgan, *The Birth of the Republic, 1763-89* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Devrim dönemi düşüncesinin daha geniş kuramsal arka planı için bakınız J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975). Hannah Arendt'in Amerikan ve Fransız devrimlerinin paralel okuması olan *On Revolution* (London: Faber, 1963) kışkırtıcı ve zorlayıcıdır. Daha özgül olarak Federalist Makaleler'e odaklanan çalışmalar arasında Morton White, *Philosophy, "The Federalist" and the Constitution* (Oxford: Oxford University Press, 1987) ve David F. Epstein, *The Political Theory of the Federalist* (Chicago: University of Chicago Press, 1986) adlı eserlere bakınız. Daha geniş anayasal konular Terence Ball ve J. G. A. Pocock (eds), *Conceptual Change and the Constitution* (Lawrence: University Press of Kansas, 1988) adlı kitapta ele alınmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda siyasi düşüncedeki gelişmeler daha geniş düşünce akımlarıyla ilişkili olarak görülmelidir. Özellikle tarih bilincinin ortaya çıkması çok önemlidir: bakınız Bruce Had-dock, *An Introduction to Historical Thought* (London: Edward Arnold, 1980); Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971); ve Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973). On dokuzuncu yüzyılda bilim kültü için bakınız W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963). Fransız düşüncesindeki iyimser akım Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962) kitabında ele alınmıştır. Daha geniş kültürel akımlar J. W. Barrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*'te canlı bir şekilde betimlenir (New Haven: Yale University Press, 2000).

Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik özgül tepkisi her zaman dikkat çekmiştir: bakınız Michael Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism* (Oxford: Blackwell, 1980); Frank O'Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy* (London:

Allen & Unwin, 1973); C. B. Macpherson, *Burke* (Oxford: Oxford University Press, 1980); Alfred Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* (London: Allen & Unwin, 1960); ve Charles Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).

Joseph de Maistre için bakınız Richard A. Lebrun, *Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1965); Richard A. Lebrun (ed.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001); ve Domenico Fisichella, *Il pensiero politico di De Maistre* (Bari: Laterza, 1993).

Cuoco üzerine İngilizce ikincil yazın bulunmamaktadır. İtalyanca okuyanlar Antonino de Francesco'ya bakmalıdır, *Vincenzo Cuoco: Una vita politica* (Bari: Laterza, 1997) ve Fulvio Tessitore, *Lo storicismo di Vincenzo Cuoco* (Napoli: Morano, 1965).

Constant'ın modern anayasal devlet davası Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven: Yale University Press, 1984) adlı eserde güçlü bir şekilde savunulur. Ayrıca bakınız Beatrice C. Fink, "Benjamin Constant on Equality", *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972). Özgürlük tartışmalarının daha geniş bağlamı Larry Siedentop, "Two Liberal Traditions", Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* içinde (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Hegel'in anayasal devlet savunusu daha karmaşıktır ve tarihselliğin doğası hakkında temel soruları gündeme getirir. Bu kitapta *Philosophy of Right*'ın Knox baskısı kullanılmıştır. Allen W. Wood'un *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) adlı baskısı da şiddetle tavsiye edilebilir. Son dönem Hegel çalışmaları gerçekten de çok iyidir. Hegel'in hayatı için bakınız Terry Pinkard, *Hegel: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Eleştirel çalışmalar arasında bakınız Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Manfred Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom* (Oxford: Oxford University

Press, 1999); Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); ve Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalarda son yıllarda bir artış gözlemlenmektedir. John Hutchinson ve Anthony D. Smith (eds), *Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1994); John Hutchinson, *Modern Nationalism* (London: Fontana, 1994); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983); Peter Alter, *Nationalism* (London: Edward Arnold, 1989); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991); Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992); E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationality since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge: Polity, 1995); David Miller, *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory* (Cheltenham: Edward Elgar, 1996); ve Andrew Vincent, *Nationalism and Particularity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Birey olarak milliyetçilik kuramcıları daha az ilgi çekmiştir. Herder hakkında bkz. F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1965); Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Hogarth Press, 1976); ve Robert T. Clark, Jr, *Herder: His Life and Thought* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1969).

Mazzini'nin hayatı için Denis Mack Smith, *Mazzini* (New Haven: Yale University Press, 1994); Nadia Urbinati, "A Common Law of Nations: Giuseppe Mazzini's Democratic Nationality", *Journal of Modern Italian Studies*, 1 (1996); C. E. Vaughan, "Mazzini", *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau* (Manchester: Manchester University Press, 1925), cilt 2; ve Bruce Haddock, "State and Nation in Mazzini's Political Thought", *History of Political Thought*, 20 (1999). Daha geniş bir bağlam için bakınız Bruce Haddock, "State, Nation and Risorgimento" Gino Bedani ve Bruce Haddock (eds), *The Politics of Italian National Identity: A Multidisciplinary Perspective* içinde (Cardiff: University of Wales Press, 2000).

Hem tarihçiler hem de siyaset kuramcıları arasında Tocqueville'in düşüncesine yönelik bir ilgi rönesansı yaşanmıştır. Sheldon S. Wolin, *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life* (Princeton: Princeton University Press, 2001), Tocqueville'in yazılarının ve makalelerinin dikkatli bir okumasını fikirleriyle eleştirel bir etkileşimle birleştiren, karakteristik olarak incelikli ve geniş kapsamlıdır. Larry Siedentop, *Tocqueville* (Oxford: Oxford University Press, 1994), kısa ama ufuk açıcı bir giriş kitabıdır. Aşağıdakiler de şiddetle tavsiye edilebilir: Cheryl Welch, *De Tocqueville* (Oxford: Oxford University Press, 2001); James T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980); ve Jack Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville* (Oxford: Clarendon Press, 1965).

Bentham için bakınız P. J. Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law* (Oxford: Clarendon Press, 1990); David Manning, *The Mind of Jeremy Bentham* (London: Longman, 1968); F. Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1983); ve R. Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983). İleri düzey öğrenciler H. L. A. Hart, *Essays on Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1983) kitabını ihmal etmemelidir.

John Stuart Mill, siyaset kuramcıları için temel bir şahsiyet olmaya devam etmekte ve sürekli olarak yüksek düzeyde akademik ilgi görmektedir. Geniş bir yazın için bakınız: J. C. Rees, *John Stuart Mill's On Liberty*, ed. G. L. Williams (Oxford: Oxford University Press, 1985); John Gray, *Mill on Liberty: A Defence* (London: Routledge, 1983); Roger Crisp, *Mill on Utilitarianism* (London: Routledge, 1997); W. Thomas, *Mill* (Oxford: Oxford University Press, 1985); Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control* (Princeton: Princeton University Press, 1999); C. L. Ten, *Mill on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1980); John Skorupski, *John Stuart Mill* (London: Routledge, 1990); Isaiah Berlin, "John Stuart Mill and the Ends of Life", *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969); Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill* (London: Macmillan, 1970); ve John Skorupski (ed.), *The Cambridge Companion to Mill* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, çev. P S. Falla,

3 cilt (Oxford: Oxford University Press, 1978), sosyalist gelenek için ustaca bir rehberdir. David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (London: Macmillan, 1973), Marx'ın yazılarının çeşitliliği için sağlam bir rehberdir. Marx'ın tarih kuramına ilişkin en titiz felsefi çalışma G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Oxford University Press, 1978). Marx'ın siyaseti üzerine bkz. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968); Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Critique of Man in Capitalist Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971); Terrell Carver, *Marx's Social Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1982); ve Alan W. Thomas, *Karl Marx* (London: Routledge, 1981).

Totalitarizm fikri ve karakteri, özellikle Doğu Avrupa devletlerinin Sovyetler Birliği'nin vesayetinden çıkmasıyla ilgili olarak, hararetle tartışılan konular olmaya devam etmektedir. Bu olgunun siyasi fikirlerle ilişkisi üzerine en çarpıcı çalışma Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: George Allen & Unwin, 1967, 3. baskı). Daha geniş bir tartışma için bakınız Simon Tormey, *Making Sense of Tyranny: Interpretations of Totalitarianism* (Manchester: Manchester University Press, 1995). Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), Arendt'in düşüncesi için en iyi rehberdir.

Lenin için bakınız: Neil Harding, *Lenin's Political Thought*, 2 cilt (London: Macmillan, 1977-81) ve Robert Service, *Lenin: A Political Life* (London: Macmillan, 1995).

Carl Schmitt, liberalizm eleştirisi modern siyaset kuramının sinir uçlarına dokunsa da rahatsız edici bir şahsiyet olmaya devam etmektedir. Bakınız Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich* (Princeton: Princeton University Press, 1983); Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy* (Cardiff: Cardiff University Press, 1997); Paul Gottfried, *Carl Schmitt: Politics and Theory* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1990); John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); ve David Dyzenhaus (ed.), *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1998).

H. S. Harris, *The Social Philosophy of Giovanni Gentile* (Urbana: University of Illinois Press, 1960), Gentile'nin İngilizce konuşulan dünyada ciddi bir siyaset filozofu olarak ününü sürdürmesinde en

büyük katkırı sağlamıştır. A. James Gregor, *Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001), daha kısa ve daha az titiz bir giriş kitabıdır.

Popper, Hayek, Oakeshott ve Berlin, filozof ve siyaset kuramcıları olarak kolayca erişilebilecek isimlerdir. Tartışma için bakınız Bryan Magee, *Popper* (London: Fontana, 1973); Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper* (London: Routledge, 1996); Geoffrey Stokes, *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method* (Cambridge: Polity, 1998); John Gray, *Hayek on Liberty* (Oxford: Blackwell, 1986); Norman P Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy* (London: Macmillan, 1979); Andrew Gamble, *Hayek: The Iron Cage of Liberty* (Cambridge: Polity, 1996); Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1989); Alan Ebenstein, *Friedrich Hayek: A Biography* (Chicago: University of Chicago Press, 2003); Paul Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott* (New Haven: Yale University Press, 1990); W. H. Greenleaf, *Oakeshott's Philosophical Politics* (London: Longman, 1966); Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions in Conservative Thought from Hooker to Oakeshott* (London: Faber, 1978); Terry Nardin, *The Philosophy of Michael Oakeshott* (University Park, Pa. Pennsylvania State University Press, 2001); Bruce Haddock, "Contingency and Judgement in Oakeshott's Political Thought", *European Journal of Political Theory*, 4 (2005); Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1994); ve John Gray, *Berlin* (London: HarperCollins, 1995).

John Rawls, hem yorum hem de eleştirel katılım açısından diğer çağdaş siyaset kuramcılardan daha fazla tartışmanın odağı olmuştur. Chandran Kukathas ve Philip Pettit, *A Theory of Justice and its Critics* (Cambridge: Polity, 1990) bu konuda açık bir giriş niteliğindedir. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1973), *A Theory of Justice*'in önde gelen fikirlerinin sürekli bir eleştirel analizidir. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Rawls'un toplulukçu bakış açısından yakın bir eleştirisidir. Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), daha geniş uluslararası arenadaki çıkarımların peşindedir. Analitik siyaset kuramıyla ilk kez karşılaşan öğrencilerin daha geniş metinlerle başlamaları iyi olacaktır. Will Kymlicka, *Contemporary Political*

Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1990); Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Andrew Vincent, *The Nature of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Raymond Plant, *Modern Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1991); ve Jean Hampton, *Political Philosophy* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997).

Normatif kuramın önkabullerine en güçlü meydan okuma Foucault tarafından yapılmıştır. Tartışma için bakınız Jon Simons, *Foucault and the Political* (London: Routledge, 1995); Michael Clifford, *Political Genealogy after Foucault: Savage Identities* (London: Routledge, 2001); John S. Ransom, *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity* (Durham, NC: Duke University Press, 1997); Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* (London: Unwin Hyman, 1990); Jeremy Moss (ed.), *The Later Foucault: Politics and Philosophy* (London: Sage, 1998); ve Barry Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault* (Oxford: Oxford University Press).

Yirminci yüzyıl siyasi düşüncesindeki daha geniş temalar için bakınız Terence Ball ve Richard Bellamy (eds), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Entelektüellerin sorunlu etkisi Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics* (New York: New York Review of Books, 2001) ve Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

Normatif savın statüsüne ilişkin çağdaş yazındaki belki de en belirgin olan, disiplinler arasında ilişki kurmadaki başarısızlıktır. Normatif sava siyasi düşünce tarihi üzerinden yaklaşmanın en önemli cazibelerinden biri, tam da kuram ve tarihin bir araya getirilmesidir. Çokkültürlülük üzerine son dönemdeki yazın da disiplinler arasında bir diyalogu zorladı ama sonuçlar her zaman cesaret verici değildi. Brian Barry, *Culture and Equality* (Cambridge: Polity, 2000) kitabına verilen yanıtlar, çağdaş kuramın çarpıcı siyasi sonuçlarını vurgular. Paul Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered* (Cambridge: Polity, 2002) ve Bruce Haddock ve Peter Sutch (eds), *Multiculturalism, Identity and Rights* (London: Routledge, 2003). Bunlar evrenselciler ve tikelciler arasında uzun süredir devam eden tartışmaların çağdaş çeşitlemeleridir ve görünürde bir sonu yoktur.

Dizin

11 Eylül Saldırıları 253
1968'in siyasi başarıları 239

A

ABD 26, 36, 37, 39, 64, 124, 126,
127, 138, 139, 140, 141, 193, 213,
225; ~ Bağımsızlık Savaşı 37

acı 160

adaletin koşulları 264

Afrika 187

ahlak 15, 18, 19, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 64, 69, 74, 77, 82, 85,
86, 87, 89, 99, 100, 101, 102, 103,
105, 108, 112, 114, 116, 117, 120,
121, 128, 129, 134, 137, 140, 142,
144, 147, 148, 149, 150, 155, 156,
160, 161, 163, 164, 166, 168, 175,
176, 186, 198, 206, 215, 222, 225,
229, 230, 244, 246, 247, 257, 260,
261, 263, 264, 265

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi
46, 47, 48, 49

akıl sahibi varlık 46, 47, 49

akılcı davranış 229

akıldışıcılık 87

Alman İdeolojisi 180

Altın Çağ 55

amaçlar krallığı 47

Amerikan Devrimi 36, 52

Anayasa Şartı 80, 81

anayasal devlet 14, 79, 203, 237

ancien régime 29, 62, 64, 70, 79,
131, 136

antifaşistler 213

antik katılımcı demokrasi ideali 82

Avrupa Birleşik Devletleri 214

Avusturya İmparatorluğu 112

ayaklanmalar 131

Aydınlanma 51, 63, 75, 84, 108,
109, 111, 112, 113, 115, 128, 130,
196, 222, 259

Aydınlanma Nedir? 51

azınlıklar 48, 187, 188, 249

B

babadan oğula geçen yönetim 79

Babil Kulesi 111

Ballanche, Pierre 76

Bandiera Kardeşler 131

Barry, Brian 250

başkalarını gözetken eylemler 147

Belçika 128

Bentham, Jeremy 20, 149, 150, 157,
160, 161, 162, 163, 164

Berlin Duvarı 240

Berlin, Isaiah 236, 237, 240

Bernstein, Eduard 184, 188, 191

bilinçaltı 198

bilyap 229

bireysel eylemlerin "egemen
efendileri" 163

Birinci Dünya Savaşı 159

Birinci Konsül 36

Bolşevizm 202, 203

Bosanquet, Bernard 158

Bourbon hanedanı 68, 70, 73, 74

Britanya 36, 37, 54, 62, 64, 91, 153,
155, 158, 159, 164, 186, 188, 225,
248

burjuva(lar) 136, 168, 173, 174,
175, 176, 179, 180, 181, 182, 188,
189, 190, 191

burjuvazi 136, 168, 173, 174, 179,
180, 181, 182, 189

Burke, Edmund 35, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 68,
70, 247

bürokrasiler 79, 220

C

cezalandırma 97

Charles, X. 80

Coleridge, Samuel Taylor 150

Constant, Benjamin 74, 81, 82, 83,
84, 103, 221, 236, 237
coup d'état 182
Croce, Benedetto 184, 207
cumhuriyetçi ilkeler 113
cumhuriyetçiler 64, 67, 73, 80, 82,
122
Cuoco, Vincenzo 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74

Ç

Çartistler 167
çokkültürcülük 255, 258
çokkültürlü toplumlar 21, 253, 254

D

Dante Alighieri 123
demagogik plütokrasinin fiili aracı
201
demokratik: ~ kuram 20, 34; ~
yetkilendirme 48
despotizm 48, 51, 111, 118, 119
devlet 154; ~ müdahalesi 157
devrim 13, 14, 18, 19, 26, 27, 28,
29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 43,
44, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 84, 87, 90, 95, 104, 107,
108, 115, 116, 117, 118, 123, 128,
129, 130, 135, 137, 138, 141, 143,
144, 167, 172, 173, 174, 176, 177,
178, 181, 182, 183, 184, 185, 187,
190, 191, 192, 193, 195, 196, 202,
249, 264
devrimci(ler) 48, 52, 53, 54, 62, 63,
64, 68, 69, 72, 95, 130, 144
devrimci: ~ ayaklanmalar 173; ~
hareket 118, 130, 182
Direktörlük 36
disiplin 88, 90, 163, 174, 179, 242
doğal: ~ diller 228; ~ toplumsallaşma
34, 42
Doğu Avrupa 188, 213, 248
doktriner demokrat 223
Doveri dell'uomo 120
Duçe 210
Dworkin, Ronald 11, 238

E

Ebedi Barış Üzerine 47, 48, 49
egemen kültür 249, 256

ekonomizm 189
Elli Birinci Makale 40
Engels, Friedrich 173, 178
erdem söylemi 64
erdemli birey 74
Eski Dünya 126
eşgüdüm 21, 22, 23, 24, 52, 68, 71,
116, 145, 154, 167, 180, 218, 220,
221; ~ ve denetim sorunları 52, 68
ethos 85, 108, 136
etik yaşam 89
etkin ve edilgin yurttaşlık 159
etnokültürel adalet 249, 256
evée en masse 29
evrensellik 18, 19, 47

F

fail 22, 23, 39, 46, 47, 48, 49, 50,
62, 78, 88, 97, 100, 101, 103, 105,
107, 150, 152, 163, 202, 226, 233,
247, 255, 258, 261, 262, 263, 264
Federalist Yazılar 26, 36, 37, 38, 42,
83
federalizm 119, 120, 121, 122, 123,
125, 126, 127
feministler 257
Feuerbach, Ludwig 168, 169, 171,
177
Fichte, Johann Gottlieb 134
Foucault, Michel 242, 243, 244,
245, 246, 257
Fransa 26, 29, 30, 32, 33, 36, 37, 52,
53, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69,
70, 75, 80, 81, 82, 108, 119, 136,
181, 182, 184, 188
Fransız: ~ Devrimi 18, 28, 29, 30,
34, 35, 36, 37, 48, 54, 62, 64, 65,
68, 69, 80, 84, 87, 90, 95, 107,
108, 115, 117, 137, 141, 172, 249;
~ hegemonyası 123; ~ orduları 30
Freud, Sigmund 198
Fukuyama, Francis 240

G

Galler 248, 257
gelenek 16, 22, 27, 30, 36, 47, 51,
54, 55, 57, 60, 68, 69, 71, 73, 74,
75, 80, 85, 86, 96, 97, 105, 108,
109, 110, 112, 114, 123, 124, 125,
126, 132, 138, 142, 145, 149, 150,
152, 156, 160, 161, 170, 179, 183,
185, 198, 200, 209, 213, 215, 219,
221, 223, 226, 229, 232, 233, 235,

236, 241, 242, 244, 245, 247, 248,
249, 254, 258, 259, 260, 264
Genel Meclis 31, 34
George, Lloyd 186, 190
Gorbaçov, Mihail 196
Gravina, Giovanni Vincenzo 69
Gray, John 250, 251
Green, T. H. 11, 157, 158, 186
Güney İtalya 66

H

haklar, yurttaşlık ve egemenlik dili
122
halk 18, 28, 29, 31, 33, 48, 60, 61,
64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73,
79, 80, 81, 82, 83, 86, 108, 109,
111, 112, 113, 114, 115, 116, 118,
120, 122, 123, 125, 127, 128, 130,
132, 133, 134, 136, 137, 140, 141,
142, 145, 154, 181, 185, 187, 188,
194, 199, 210, 223, 224, 242; ~
egemenliği 223; ~ın iradesi 29, 70,
141, 210
Hamilton, Alexander 11, 26, 37, 38,
42
Hardt, Michael 260
Hayek, Friedrich August von 103,
218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 235
haz 11, 29, 58, 60, 66, 70, 73, 90,
109, 140, 142, 149, 150, 152, 153,
159, 160, 161, 162, 163, 171, 179,
206, 208, 238, 241, 254
Hegel, G. W. F. 84, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 137, 157, 169, 170,
171, 177, 208, 211, 212, 215, 217,
218, 226, 247
her şeyin ölçüsü olarak insan 63
Herder, Johann Gottfried 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 128, 248
heteronömi 47
Hıristiyanlar 148
Hıristiyanlık 89, 169
himayecilik ağları 221
hizipleşme 39, 42
Hobbes, Thomas 42, 103, 203
Hobhouse, L. T. 158
Hollanda 128
Holokost 215, 218, 262
Homeros 109

Hukuk Felsefesi 85, 89, 91, 94, 107,
137, 211, 212
hukukun buyruğu 96
Humboldt, Wilhelm von 103, 142,
143, 144, 145, 146, 150, 186
Hume, David 103, 111
Huntington, Samuel 253

I

ılımlılar 122

İ

idealleştirme 197
ideolojinin sonu 240
iktidar seçkinleri 241
iktisadi altyapı 177
ilahi hakikat 136
ilk günah öğretisi 63
indirgemecilik 111
İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi
27, 30, 34, 50, 168
insanların gerçek hakları 56
İrlanda 128
İskoçya 248
İspanya 37, 193
İsviçre 125
işbölümü 171, 180
işçi sınıfının deneyimi 190
İtalya 20, 66, 67, 68, 69, 74, 109,
112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
184, 186, 187, 200, 201, 202, 207,
213, 228, 248
İtalyan toplumunun çokmerkezli
yapısı 123

J

Jakobenler 36, 67, 69, 70, 71, 82,
83, 118, 122
Jay, John 26, 38

K

kalıtsal monarşi 28, 118
Kant, Immanuel 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 79, 100, 101, 125,
126, 157, 222, 237, 263
karşıdevrim 29, 64, 65, 72, 182
karşı kültür 239
karşılaştırmalı yöntem 110
karşıt ve rakip çıkarlar 41
kendini gözeteyen eylemler 147

- Kıta Avrupası 135
kıtık 194
kimlik 21, 60, 88, 89, 93, 95, 96,
105, 112, 114, 115, 117, 129, 133,
187, 199, 240, 247, 248, 252
kitaba göre yaşamak 232
kitap siyaseti 21, 231
kolektivizm 33
Komünist Manifesto 173, 174, 181,
184, 260
konfederal kurumlar 124
Kopernik Devrimi 44
koşulsuz buyruk 46, 47, 120
kralcı konumlanış 63
Kulturkampf 186
kurucu devletler 37, 121, 125
kurumsal birliktelik 233, 234
kültürlerarası: ~ adalet 257; ~
dağıtım ilkesi 257
Kymlicka, Will 249, 256
- L
La Giovine Italia 113, 116, 117
Labriola, Antonio 184
laissez-faire ekonomisi 155
Lenin, Vladimir 102, 110, 136, 146, 147,
151, 155, 175, 188, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 206, 263
Leviathan 187, 203
liberal(ler) 34, 80, 81, 83, 84, 108,
133, 135, 139, 140, 142, 156, 157,
158, 159, 165, 186, 202, 206, 218,
249, 250, 251, 253
liberal: ~ anayasal ilkeler 185; ~
liberal ironist 251; ~ kuram 159;
~ yurttaşlık kuramı 265
liberalizm 74, 84, 85, 108, 135, 141,
143, 156, 158, 159, 165, 166, 183,
196, 197, 202, 203, 205, 206, 207,
208, 209, 211, 221, 223, 225, 251,
257, 258, 262
Locke, John 30, 62, 103, 157, 232
Londra 167
Louis, XVI. 29, 62
Louis, XVIII. 80
Lyon 130
- M
Macarlar 112
Machiavelli, Niccolo 69, 123, 232
MacIntyre, Alasdair 239
Madame de Stael 81
maddi üretici güçler 176
Madison, James 26, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 83
Maistre, Joseph de 63, 64, 65, 66,
68, 70
maksim 50
malikâne 172
Marksistler 216
Marksizm 183, 184, 185, 188, 216
Marsilya 116
Marx, Karl 20, 104, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,
178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
189, 192, 193, 194, 195, 201, 215,
217, 218, 225, 232, 260
Mazzini, Giuseppe 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134
merkezîleşme 141
Meşruiyetçiler 181, 182
metaetik 264
metafizik 107
Michelet, Jules 128
Milano 30, 131
milliyetçilik 84, 108, 113, 115, 133,
134, 135, 188, 189, 214
modern: ~ cumhuriyetçiler 82; ~
fabrika 179; ~ siyasi ve iktisadi
yaşam 107
monarşi 13, 27, 28, 29, 31, 55, 65,
68, 70, 79, 106, 117, 118
Montesquieu 37, 110, 111
muhafazakârlar 53, 79
muhafazakârlık 84
Mussolini, Benito 201, 202, 207,
208, 211
müesses nizam 243
mülkiyet 61, 65, 96, 97, 143, 144,
159, 167, 171, 172, 176, 179, 181,
264; ~ hakları 144, 176
- N
Napoli 30, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 123, 131; ~ gelenekleri
71; ~ Krallığı 67, 70, 131
Napolyon Bonapart 33, 36, 75, 79,
90, 112, 118;
Napolyon Fransası 75
Nasyonal Sosyalist Parti 203
Naziler 203, 206
negatif özgürlük 95, 236

- Negri, Antonio 260
 New England 139
 New Lanark 166
 Nietzsche, Friedrich 197, 246
 normatif akıl yürütme 261
 nostalji siyaseti 265
- O
- Oakeshott, Michael 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 247
Onuncu Makale 38
 Orleancılar 181, 182
 Ortaçağ 111, 119
 ortak iyi 204, 236, 241
 ortodoksi 184
 Ossian 109
 otoriter siyaset 36, 202, 207
 otoriteriyenlik 133
 Owen, Robert 166, 174
 oydaşma 20, 31, 66, 80, 132, 205, 240, 249
- Ö
- önyargı 34, 50, 51, 58, 60, 61, 66, 71, 85, 229, 230, 231, 250
 özbilinç 86, 98, 101
 özgürlük 14, 28, 29, 34, 36, 49, 50, 55, 58, 70, 73, 81, 82, 93, 95, 105, 107, 121, 124, 132, 134, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 153, 154, 156, 166, 175, 190, 191, 214, 215, 219, 222, 223, 224, 226, 236, 237, 238; ~, eşitlik ve kardeşlik 29, 36
 özyönetim ideali 113
- P
- Paine, Thomas 34, 35, 37, 46, 59, 60, 62
 Parekh, Bhikhu 253, 254, 255
 Pareto, Vilfredo 199, 200, 201, 202, 203
 Paris 27, 64, 81, 84, 135, 167, 181, 239
 parlamenter: ~ siyaset 188, 194, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 213, 218; ~ temsil 201
patria 72
 Philadelphia 37
 Piedmont 122
 Platon 16, 107, 217, 218
- plütokrasi 201
polis 82, 124, 244
 Popper, Karl 215, 216, 217, 218, 226, 235
 pozitif özgürlük 236
Pratik Akılın Eleştirisi 43, 46
 Price, Richard 54
 proletarya 167, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 184, 188, 191, 193, 195
 propaganda 26, 113, 116, 117, 121, 131, 132, 174, 185, 190, 193, 212
 Protagoras 16
 Prusya 91
 psikanalitik dil 198
 Publius 26
- R
- Rawls, John 237, 238, 250, 254, 255, 262, 263
 refah 14, 86, 93, 96, 99, 104, 114, 126, 129, 145, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 185, 186, 205, 221, 223, 237, 238, 245
 reform 15, 31, 32, 51, 53, 55, 64, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 79, 81, 84, 123, 135, 136, 156, 158, 164, 167, 174, 186, 188, 189, 201, 202, 222, 249
 reformcu sosyalistler 202
 Ricardo, David 102
 Robespierre, Maximilien 36, 38, 82
 Roma İmparatorluğu 89
 romantikler 114
 romantizm 87, 114, 128, 248
 Romanya 256, 257
 Rorty, Richard 250, 251
 Rossi, Ernesto 213, 214
 Rousseau, Jean Jacques 30, 37, 64, 82, 120, 127, 204, 236
 Rönesans 222, 230
- S
- Saf Akılın Eleştirisi* 43, 44
 saf demokrasi 40
 Saint-Just, Louis Antoine de 82
 Saint-Simon, Henri de 166, 167, 174
 San Francisco 239
 Sanayi Devrimi 13
 Savigny, Friedrich Carl von 75, 76, 105
 Savoy 130

Schlegel, Friedrich 114
Schmitt, Carl 203, 204, 205, 206,
207
sezgicilik 87
sınıf 15, 19, 28, 31, 71, 82, 85, 91,
98, 99, 103, 106, 108, 110, 125,
132, 137, 139, 143, 145, 159, 165,
167, 168, 169, 170, 172, 173, 174,
175, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 189, 190, 191, 192, 193, 194,
196, 199, 201, 232, 248, 256
sınıfsal: ~ baskı 192; ~ siyasi bilinç
190
Sicilya 73
Sieyès, Emmanuel Joseph 31, 32, 33,
34, 37, 46
Sismondi, Jean Charles Leonard de
118
sivil toplum 49, 56, 57, 101, 103,
104, 105, 196, 212, 218, 244, 251,
259
siyasi: ~ akılcılık 53, 66; ~ deney 24,
43, 53, 138, 212, 215; ~ düzen 13,
18, 19, 27, 37, 49, 52, 63, 64, 120,
146, 155, 164, 176, 196, 199, 202,
203, 205, 206, 209, 210, 211, 213;
~ eşgüdüm 167, 221
Slavlar 112
Smith, Adam 102, 221
Soğuk Savaş 241
Sokrates 86, 163
Sokratik felsefe 86
Sorel, Georges 184, 190, 202
Sovyetler Birliği 195, 196, 213
soyut: ~ hukuk 89, 96, 98; ~
mükemmellik 57
söylemsel siyaset 20, 66, 252
Spinelli, Altiero 213, 214
Stalin, Joseph 196
Strauss, Leo 168
süreklilik ilkesi 233
Ş
şer ittifakı 84
şeylerin düzeni 242

T
takdir-i ilâhi 65
Taylor, Charles 248
tekel 194, 245
temel eğitim 159
temelcilik 235, 250
temsilciler 27, 31, 33, 40, 186
tepkicilik 80, 81
tepkili(ler) 79, 81
terörizm 189, 190
Tocqueville, Alexis de 74, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,
144, 145, 150, 158, 221, 223
toplumsal cinsiyet 243, 257, 258,
265
toplumsal Darwinizm 134
topyekûn dönüşüm siyaseti 215
totalitarizm 186, 208, 217, 218, 219,
221, 224
U
ulusal kimlik bilinci 129
Ü
üniterci(ler) 118, 119, 122, 123
üretim: ~ güçleri 176, 177, 180, 182;
~ ilişkileri 176, 179, 180
V
Ventotene 214
vicdan 35, 89, 100, 244
Vico, Giambattista 17, 69
Voltaire 111
Y
yargıda bulunmanın külfetleri 264
Yargıgücünün Eleştirisi 43
yaşam beklentileri 24, 165, 196
yaşama deneyleri 150
yoksullar 14, 104, 159, 164, 165,
191, 236
yönetimsellik 244
Yunanistan 86
yurtseverler 70, 71, 73, 74
yurttaşların dış veya iç güvenliği 144

Fransız ve Amerikan Devrimlerinin Batı'da yarattığı deprem krallıkları yıktı, eskimiş düzenleri tarihe gömdü. Toplumda yeni aktörler, yeni çıkarlar, yeni çatışmalar ve yeni bağılıklar yarattı. Yeni bir dünyanın kurulduğunu ilan ederek insanlara yeniden başlama, dünyayı tekrar kurma umudu aşıladı. Başarısızlıklarıyla da bugün bile etkisini hissettiğimiz korkutucu hayaletleri dünyanın başına musallat etti. Siyasetin ne olduğu, ne olması gerektiği ve ne olamayacağı sorularının eskisinden bile daha güçlü bir şekilde sorulmasına ve yanıtlanmasına vesile oldu.

Bu kitap, Fransız Devrimi'nden günümüze kadar olan dönemde, Batı'da çatışan çıkarları temsil eden ve çoğu zaman birbiriyle taban tabana zıt olagelmış siyaset düzenlerini ve siyaset yapma tarzlarını ele alıyor. Siyasi düşünceyi modern dünyanın yükselen kurumsal, kültürel ve ekonomik çerçevesi bağlamında ele alan felsefi ve tarihsel bir çözümlemeye birleştiriyor. Devrim, tepki, ulus devleti, özgürlük, totalitarizm gibi Batı'nın düşünce ve siyaset dünyasında yer etmiş temel izlekleri ve siyaset tartışmalarını ele alıyor. Kant, Burke, Hegel, Cuoco, Mazzini, Tocqueville, Marx, Mill, Lenin, Schmitt, Hayek, Oakeshott, Foucault, Hardt, Negri, Gray ve Rawls gibi isimler üzerinden siyasetin nelığının ve nasıllığının izini sürerek modern siyasetin ve siyaset felsefesinin fotoğrafını çekiyor.



FOL

SIYASİ DÜŞÜNCEİN
TARİHİ

KİTAP NO / 289

BASKI / 1



/folkitap



/folkitap



/folkitap

ISBN 978-625-8242-87-4



9 786258 242874

