

MONTESQUIEU

LOUIS ALTHÜSSER

SİYASET VE TARİH



Louis Althusser

Louis Althusser, Birmandreis'de (Cezayir) 16 Ekim 1918'de doğdu. Jean Guilton'un, Jean Lacroix ve Joseph Hours'un öğrencisi olduğu Lyon Lisesi'nden mezun olduktan sonra, 1939 Temmuz'unda Yüksek Öğretmen Okulu'nun [*Ecole normale supérieure* (Ulm Sokakı), ENS] giriş sınavından geçti. Aynı yılın eylül ayında askere alındı, bozguna esir düştü ve Almanya'daki bir esir kampında beş yıl geçirdi.

Esirlikten geri dönüşünden sonra, 1945-1948 arasında ENS'deki felsefe öğrenimine devam etti ve Gaston Bachelard'ın yönetiminde, "Hegel Felsefesinde İçerik Nosyonu" üzerine yazdığı teziyle diplomasını aldı ve doçentlik sınavından geçti. Ve 1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne katıldı. Aynı yıl, ENS'de felsefe yardımcı doçenti olarak atandı (daha sonra asistan, başasistan ve doçent olacaktır). 1980'e kadar bu mevkide aralıksız görev yaptı. 1950'den itibaren, ayrıca Lettres de l'Ecole bölümünde sekreter olarak çalıştı.

Élisabeth Roudinesco'ya göre, Althusser 1965 yılında Dr. René Diatkine'le psikanalitik tedaviye başlar. Dr. René 1987 yılına kadar onunla ilgilecektir. 1987 yılında, yemek borusu tıkanması sonucu acilen ameliyata alınır, yeni bir depresyon geçirerek Soisy'ye kaldırılır, oradan da La Verrière'deki (Yvelines) MGEN'in Psikiyatri Enstitüsü'ne nakledilir. Fiziksel ve moral durumu sürekli olarak kötüye gitmektedir. Yazın geçirdiği bir zatürree sonucu 22 Ekim 1990'da kalp krizinden ölür.

Yapıtlarından çok *etkisiyle* yirminci yüzyıla damgasını vuran Althusser, Marksizmin en özgün ve yaratıcı filozoflarından biri, belki de en önemlisidir.

Yayımlanan kitapları:

Marx İçin, Felsefe Ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi, Ideoloji Ve Devletin Ideolojik Aygıtları, Güncel Müdahaleler, John Lewis'e Cevap, Sanat Üzerine Yazılar, Yeniden-Üretim Üzerine.

Ithaki Yayınları - 343
Tarih-Toplum-Kuram - 41
ISBN 975-8725-43-2

Montesquieu - La politique et l'histoire
Montesquieu - Siyaset ve Tarih
Louis Althusser

Fransızcadan çeviren: Alp Tümertekin
Yayına Hazırlayan: Ahmet Öz

© *Ithaki*, 2005
© *Presses Universitaires de France*, 1959

1. Baskı İstanbul, Mayıs 2005
Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

Yayın Koordinatörü: Füsün Taş
Kapak Tasarımı: İbrahim Çeşmecioğlu
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: Yeşim Ercan
Kapak ve İç Baskı: İdil Matbaacılık
(Penguin Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.)
Cilt: Yıldız Mücellit

Ithaki Yayınları
Mühürdar Cad. İlder Ertüzün Sok. 4/6 34710 Kadıköy İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
www.ithaki.com.tr
ithaki@ithaki.com.tr
Dağıtım:
Çatalçeşme Sok. Yavuz Han No: 26 Çağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 512 76 00 Faks: (0212) 519 56 56

MONTESQUIEU

Siyaset Ve Tarih

Louis Althusser

Çeviren:
Alp Tümertekin



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
Birinci Bölüm: YÖNTEMDE DEVRİM	13
İkinci Bölüm: YENİ BİR YASA TEORİSİ	35
Üçüncü Bölüm: TARİHİN DİYALEKTİĞİ	53
Dördüncü Bölüm: "ÜÇ YÖNETİM VARDIR..."	79
Beşinci Bölüm: GÜÇLERİN AYRILIĞI MITOSU	117
Altıncı Bölüm: MONTESQUIEU'NÜN TARAF TUTMASI	131
SONUÇ	147
KAYNAKÇA	149

“Yaşadığımız çağın tüm düşüncelerini, geride kalmış
yüzyıllara taşımak, bizi yanlışlara sürükleyecek
kaynakların en bereketlisidir.
Tüm eski çağları modernleştirmek isteyenlere diyeceğim,
Mısırlı rahiplerin Solon’a dedikleridir:
“Ey Atinalılar, sizler çocuktan başka bir şey değilsiniz!”*

Yasaların Ruhu, XXX, 14

“Montesquieu’nün görmemizi sağladığı...”

Mme DE STAËL

“Fransa soyluluk unvanlarını yitirmişti; Montesquieu
bunları geri verdi.”

VOLTAIRE

*) Eflatun, *Timaios*. (ç.n.)

ÖNSÖZ

Montesquieu ile ilgili yeni hiçbir şey söylemek iddiasında değilim. Yeni gibi görünecek olan, bilinen metinler ya da ortaya konulmuş düşünceler üstüne düşünmekten ibaret yalnızca.

Mermer yontularda görülen bu kişiye biraz daha canlı bir görüntü kazandırmak istiyorum. Brède'li senyörün, hiç inanıp inanmadığına, yurduna geri döndüğünde karısını sevip sevmediğine, otuz beşinden sonra bile, yirmi yaşındaki tutkulara sahip olup olmadığına, hâlâ tartışılacak kadar gizli kalmış iç yaşamına da kafa yormayacağım. Kendini topraklarına vermiş senyörün, şarapları ve şaraplarının satışıyla uğraşan bağcının, Parlamento'dan bıkmış Parlamento başkanının gündelik yaşamına da değinmeyeceğim. Bunu başkaları yaptı, onları okumak gerek. Ben, zamanın gölgeleriyle, yorumların da parlaklıklarıyla örtülü başka bir yaşamla ilgileneceğim.

Hukuka ve siyasete duyduğu tutku nedeniyle son gününe kadar soluk soluğa kalan ve ölümlle giriştiği biricik yarışı alelacele kazanmak, yani yapıtını tamamlamış olmak uğruna görme yetisini yitiren bir düşünürün yaşamı bu her şeyden önce. Yine de şu yanlışa düşmemek gerekir: Montesquieu'yü Montesquieu yapan özellik, ele aldığı konuya duyduğu merak değil, sahip olduğu zekadır. Anlamaktan başka bir şey istemi-

yordu. Bu yolda gösterdiği çabayı ve duyduğu gururu açığa vuran bazı görüntülere de sahibiz zaten. Montesquieu'nün güncelerden, tarihlerden, derleme ve anlatılardan, metin ve belgelerden oluşan uçsuz bucaksız mirasa dalmasının tek amacı, bunların arkasında yatan mantığı kavramak, nedeni açığa çıkartmaktı. Yüzyılların karıştırdığı bu yumağı çözecek "ipliği" tutmak, her şeyin kendine doğru gelmesi için bu ipliği çekmek ister, çektiğinde de her şey gelirdi. Bazen de küçük verilerden oluşan bu devasa evrende kendini kıyısız bir denizin ortasında kaybolmuş gibi hissederdi. Denizin kıyısı olmasını ister, denize kıyılar kazandırmak ve bu kıyılara yanaşmak isterdi. Yanaşırdı da. Ondan önce bu maceraya kimse atılmamıştı. Gemileri, gövdelerinin çizimi, direklerinin yüksekliği ve seyir hızları üzerine fikir yürütebilecek kadar seven, ilk deniz yolculuklarına, Kartacalıları Afrika kıyıları boyunca, İspanyolları da Hindistan'a dek izleyecek ölçüde ilgi duyan bu adamın bütün korkusuz denizcilere kendini yakın hissettiğine inanmak gerekir. Ele aldığı konunun uçsuz bucaksızlığı ile karşı karşıya kaldığında kıyıdan söz etmesi boşuna değil: kitabının son tümcesinde, en sonunda yakınlarda bir yerde bir kıyı olduğuna seviniyordu. Meçhule yelken açtığı doğrudu. Ancak bu gemici için de, meçhul denilen yeni topraklardan başka bir şey değildi.

Bu yüzden de Montesquieu'de *keşfeden* bir insanın derin sevinci görülüyordu. Bunu kendisi de biliyordu. Eşi benzeri olmayan bir yapıt verdiğini, yeni düşünceler getirdiğini biliyordu ve son sözlerini, nihayet fethettiği toprakları selamlamak için söylemişse, ilk sözünü de, kendine yol gösteren kimse olmadan tek başına yola çıktığını, düşüncesinin de

kimseden kaynaklanmadığını belirtmek için söylemişti. Yeni gerçekler söylediği için yeni bir dil kullanması gerektiğini söylüyordu. Miras aldığı ortak sözcükleri, keşfettiği yeni anlamlarla aydınlatan bir yazarın gururu, dili kullanma biçiminde bile hissediliyordu. Montesquieu düşüncesinin daha dünyaya gelir gelmez, kendisini teslim alır almaz ve de meslek yaşamını oluşturan otuz yıllık çalışma süresi boyunca, *yeni bir dünyanın* kapısını açtığını gayet iyi hissetmektedir. Biz bu keşfe alıştık. Öyle ki, onun büyüklüğünü övdüğümüzde, Montesquieu'yü kendi kültürümüzün gereklerinden biri olarak saptamadan edemiyoruz; Montesquieu gökyüzüne çakılı bir yıldız gibidir; ne yazık ki, kendisini çaktığımız gökyüzünü bizlere açabilmesi için nasıl da yürekli ve tutkulu olması gerektiğini tam anlamıyla kavrayamıyoruz.

Ama ben başka bir yaşamı düşünmeden edemiyorum gene de. Kendisine borçlu olduğumuz keşiflerin çoklukla gizlediği bir yaşam bu. Montesquieu'nün tercihlerini, yatkınlıklarını, kısacası çağının mücadelelerinde *taraf tuttuğunu* düşünüyorum. Biraz fazla itidal yanlısı geleneğe göre, Montesquieu dünyaya çıkar gütmeyen ve tarafsız bir kişi olarak bakmıştı. Hiçbir hizipleşmede yer almadığından, iktidardan ve iktidarın yol açtığı hırslardan bağımsız olduğunu, mucizevi bir rastlantı sayesinde hiçbir bağımlılığı bulunmadığı için, tarihçi olduğunu kendisi söylememiş miydi? Hiçbir bağımlılığı bulunmadığı için her şeyi anlayabildiğini kendisi söylememiş miydi? Her tarihçinin üstlenmesi gereken bu görevi verelim ona ve de sözlerine değil de yapıtına bakarak inanalım kendisine. Sunduğu bu imge bana bir mitos gibi geldi, bunun böyle olduğunu da göstermeyi umut ediyorum. Ancak bunu yaparken, Montes-

quieu'nün, çağının siyasal mücadelelerinde tutkulu biçimde taraf tutmuş olmasının, yapıtını kendi dileklerinin katıksız yorumu düzeyine indirgediğinin sanılmasını istemiyorum.

Ondan önce Doğuya gidenler oldu –bizim için Batıda, Hindistan'ı keşfettiler.

Birinci Bölüm

YÖNTEMDE DEVRİM

Montesquieu'nün siyaset bilimin kurucusu olduğu herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Auguste Comte'un bu konuyla ilgili söylediklerini Durkheim da yinelemiş, kimse de bu yargıya ciddi bir itirazda bulunmamıştı. Ancak Montesquieu'yü atalarından ayırmak ve onlardan nerede ayrıldığını kavramak için belki de biraz daha gerilere gitmek gerekir.

Çünkü Eflatun bile siyasetin bir bilim nesnesi olduğunu ileri sürüyordu; *Devlet, Politika ve Yasalar* adlı yapıtları da bunun kanıtıydı. Tüm Antikçağ düşüncesi bir siyaset biliminin yapılabileceği inancına değil, (çünkü bu eleştirel bir inançtı) bu bilimi yapmanın yeterli olacağı inancına dayanmaktaydı. Bodin, Hobbes, Spinoza ve Grotius'da da görüldüğü gibi, modern düşünürler de bu tezi benimsemişlerdi. Eskilerin, siyaset konusunda iddialarda buldukları için değil, siyasetin *bilimini* yapmış oldukları yanılışına düştükleri için dikkate alınmamalarını öneriyorum. Çünkü bilim konusundaki düşüncelerini, o anki bilgilerinden devralmışlardı. Euklides'e gelinceye kadar matematiğin tek bir çatı altında birleştirilememiş bazı bölgeleri dışında bu bilgiler de, dolaysız görüşlerden ya da çevrelerindeki şeylere yansıtılan kendi felsefelerinden başka bir şey olmadıkları için, kendilerine örnek olabilecek kimse bulunmadığından bizim bilim düşüncemize tümüyle yabancıydı-

lar. Peki, ama ya modernlere ne demeli! Matematik ve fizik alanında zaferler kazanan ve daha o zamandan kesinliğe ulaşmış disiplinlerin çağdaşı olan bir Bodin'in, bir Machiavelli'nin, bir Hobbes'un ya da bir Spinoza'nın zihninin, miras aldığımız bilimsel bilgi modeline ilgisiz kaldığı nasıl savunulabilir?

Gerçekten de, 16. yüzyıldan itibaren önce matematiksel fiziğe, ardından da gene aynı derecede kesinlik peşinde koşan ve kısa sürede *ahlaki fizik ya da siyasal fizik* adını vereceğimiz bir disipline dayanan bir fiziğin, tek bir hareket içinde doğup geliştiği görüldü. Henüz doğa bilimleriyle insan bilimleri arasındaki çatışmanın zamanı değildi. En metafizikçi olanlar, kendilerine yazgının rastlantılarıyla, insanın özgürlüklerinin birleşimi gibi görünen bu siyaset ya da tarih bilimini Tanrıya havale ediyorlardı: Leibniz buna örnektir. Ancak, insan elinden çıkma kusurlar Tanrının eline verilmeden olmazdı, dolayısıyla, Leibniz de insanca bir düşünce olan insan bilimini Tanrının ellerine emanet ediyordu. Pozitivistler, ahlakçılar, hukuk felsefecileri, siyasetçiler, hatta Spinoza'nın kendisi bile, insan ilişkilerinin fizikteki ilişkiler gibi incelenebileceğinden en ufak bir kuşku duymuyorlardı. Hobbes matematik bilimlerle, toplumsal bilimler arasında tek bir fark görüyordu: birinciler insanları birleştirirken, ikinciler bölüyordu. İşte, bir tek bu nedenden dolayıdır ki, matematikte *insanın çıkarı ile hakikat birbirine karşıt değilken*, toplumsal bilimlerde *aklın insana ters düştüğü her defasında, insan da akıla ters düşmekteydi*. Spinoza da, o da, insan ilişkilerinin, doğa olaylarını incelemesi gibi, aynı yollardan incelenmesini istiyordu. *Traité politique* adlı çalışmasının giriş sayfalarını okuyalım: bu sayfalarda Spinoza, kendi kavramlarının ya da kendi ideallerinin imge-

lemine siyasetin üzerine düşüren katıksız filozofları, kendi aykırı kavramlarının ya da kendi ideallerinin imgelemine doğanın üstüne düşüren Aristoteles'çilere benzetiyor ve suçluyordu; ve kurdukları düşlerinin yerine gerçek tarih bilimini koymayı öneriyordu. Bu durumda, kendisinden çok önce defalarca arşınlanmış bu yolları bize Montesquieu'nün açtığı nasılları sürülebilir ki?

Gerçek şu ki, önceden bilinen yolları izlemiş görünse de, Montesquieu aynı *hedefe* yönelmiyordu. Helvetius, Montesquieu'den söz ederken, onun Montaigne'in "düşünme tarzına" sahip olduğunu belirtmişti. Montesquieu de Montaigne ile aynı meraka sahipti, aynı malzemeyi ele alıp düşünmekteydi. Tıpkı Montaigne ve bütün tilmizleri gibi, o da her yerden ve her çağdan örnekler toplayıp *bugüne kadar yaşamış tüm insanların eksiksiz tarihini* yazmayı amaçlıyordu. Üstelik, bu düşünceye rastgele de sahip olmamıştı. Gerçekten de, 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl başında dünyanın çifte bir devrimle sarsıldığını unutmamak gerekir. Dünyanın uzamı devrim yaşadı. Dünyanın yapısı devrim yaşadı. Dünyanın keşfedilmesi, Büyük Keşifler çağı başladı, Avrupa Doğu ve Batı Hindistan'ı, Afrika'yı tanıdı ve sömürdü. Gezinler, sandıkları altın ve baharatla, bellekleri de bilinen tüm gerçekleri altüst eden görenek ve kurumların öyküsüyle tıka basa dolu olarak geri geldiler. Ne var ki, gemilerini yeni toprakların keşfine gönderen ülkelerde, başka olaylar nedeniyle inançlar temeli sarsılmamış olsa da, bu şaşırtıcı rezalet, söz konusu ülkelerde büyük bir merak uyandırmazdı. İç savaşlar, Reform hareketinin din alanında yol açtığı devrim, din savaşları, devletin geleneksel yapısında yaşanan dönüşüm, sonradan görmelerin

yükselişi, zadeganın¹ çöküşü gibi yankıları o dönemin bütün yapıtlarında kendini duyuran altüst oluşlar, deniz aşırı ülkelerden getirilen şaşırtıcı anlatılara gerçek olguların, anlam yüklü olguların bulaşıcı saygınlığını kazandırıyor. Bir zamanlar, derlenip bir araya getirilmesi gereken izleklerden, derin bilgiye sahip kişilerin tutkularını giderebilecek garipliklerden öteye geçmeyen konular, var olan kaygıların aynası ve bunalım içindeki bu dünyanın düşsel yankısı olup çıkıyordu. İşte 16.yüzyıldan beri düşünce dünyasına egemen olan siyasal egzotizmin temeli (bilinen tarihin kendisi, yani Yunan ve Roma tarihi bile, şu anki dünyanın kendi imgesini aradığı öteki dünya oluyordu) bu olaylara dayanıyordu.

İşte, Montesquieu'nün ele aldığı konu buydu. *Yasaların Ruhu*'ndan söz ederken, şöyle diyordu: *Bu yapıtın konusu dünyada yaşayan tüm halkların yasaları, çeşitli itiyatları ve âdetleridir. İnsanların benimsediği kurumların tümünü kapsadığı için bunun devasa bir konu olduğu söylenebilir.*²

İşte, Montesquieu'yü siyaseti bilim haline getirmek isteyen kendinden önceki tüm yazarlardan ayıran da buydu. Çünkü daha önce hiç kimse *dünyadaki tüm halkların itiyatlarının ve yasalarının tümünü düşünmeye cüret edememişti*. Bossuet'nin tarihi evrensel olmak iddiasındaydı: ancak evrenselliği, Incil'in her şeyi bildirdiğini ve bütün tarihin, koskoca meşenin tek bir palamuta sığması gibi, Incil'de yer aldığını söylemekten ileri gitmiyordu. Hobbes, Spinoza ve Grotius gibi teorisyenler ise, *uygulamadıkları* bir bilim düşüncesini dile getiriyorlardı daha çok. Somut olguları bütünsellik içinde ele al-

1) Zadegan: Soylular (y.h.n.).

2) *Défense de l'EL, IIe Partie: Idée générale.*

madan, ya bu olguların bazılarını (Spinoza'nın *Traité théologico-politique* adlı çalışmasında olduğu gibi Yahudilik ve onun ideolojisini), ya da *genel olarak toplumu* (Hobbes'un *De cive* ve *Leviathan*'da, Spinoza'nın da *Traité politique* adlı yapıtında olduğu gibi) inceliyorlardı. Gerçek tarihin teorisini yapacakları yerde, toplumun özünün teorisini yapıyorlardı. Ne tikel bir toplumu, ne tikel bir tarihsel dönemi, dolayısıyla ne de tarihin ve toplumun tümünü açıklamıyorlardı. Toplumun özünü inceliyor, sonuçta ideal ve soyut bir model oluşturuyorlardı. Şöyle denebilir: Descartes'ın spekülatif fiziği, Newton'un deneysel fiziğinden nasıl ayrılıyorsa, onların bilimi de Montesquieu'nün biliminden aynı ölçüde ayrılıyordu. Bunlardan biri, olabilecek tüm fizik olguların *a priori hakikatini* basit özler ya da doğalarda bulurken, ötekisi olgulardan yola çıkıp, olguların değişimlerini gözlemleyerek *yasalar* çıkartmaya çalışıyordu. İnceleme nesnesi açısından var olan bu fark, yöntemde bir devrim yapılmasını gerektiriyordu. Toplumsal fizik düşüncesi ilk Montesquieu'nün aklına gelmiş olmasa da, özlerden değil de olgulardan hareket edip, bu olgulardan onları yöneten yasaları çıkartarak, yeni bir fizik anlayışı getirmek isteyen ilk kişi Montesquieu'dür.

Böylece, Montesquieu'yü kendinden önce gelen teorisyenlerle birleştirdiği kadar ayıran şeyin ne olduğunu da görmüş bulunuyoruz. Kendinden önceki teorisyenlerle ortak yanı, *aynı tasarımı* paylaşmasıdır; söz konusu tasarı ise, siyaset bilimini kurmaktır. Ancak, kendinden önceki teorisyenlerle *aynı nesneyi paylaşmaz*: genelde toplumun değil de, tarihteki tüm somut toplumların bilimini yapmak istiyordu. Dolayısıyla, öz-

leri ele geçirmeyi değil de, yasaları keşfetmeyi istediği için, aynı yönteme de sahip değildi. Aynı tasarıya sahip olmak yanında nesne ve yöntem açısından sunduğu fark nedeniyle, Montesquieu öncellerinin *bilimsel gerekliliklerine* en kesin biçimi verir kişi olurken, bir yandan da onların *soyutlamalarının* en kararlı karşıtı olup çıkıyordu.

Bir siyaset ve tarih bilimi oluşturma tasarısı, önce siyaset ile tarihin bir bilimin nesnesi olabilmesini varsayar, yani siyaset ile tarihin bir bilimin keşfetmek isteyeceği bir *gerekliliği* kapsamalarını varsayar. Bu durumda, insanlık tarihinin, insanlığın düştüğü yanlışlık ve başıboşluklar tarihi olduğu yolundaki kuşkucu düşünceyi yıkmak gerekir; aynı şekilde, örflerin sunduğu müthiş ve cesaret kırıcı çeşitliliğinin tek bir ilke ile, yani insanın zayıflığı ile bir araya getirilebileceği, sonu gelmeyen bu düzensizliğin tek bir nedenle yani insanın nedenlere uymazlığıyla aydınlatılabileceği yolundaki kuşkucu düşünceyi yıkmak gerekir. Şunu demek gerekir: “Önce insanları inceledim ve yasalar ile örflerin sunduğu bu sonsuz çeşitlilik içinde bir tek hevesleri tarafından yönlendirilmediklerine inandım” (Y.R., Önsöz), her zaman pek akli başında olmasa da, en azından hep akla uygun ve daha derinlerde yatan bir neden tarafından yönlendirilmekteydiler; yürürlükte kalan son derece tuhaf kurumlar bir yana, herhangi bir muharebeyi kazanıp kaybetmeye yol açan ve bir anlık karşılaşmaya dayanan rastlantıyı da kapsayacak kadar her şeyi sınıksız kucaklayan bir gereklilik tarafından yönlendirilmekteydiler.³ İşte, bu akla uygun gereklilik ve de buna bahane olan kuşkuculuk sayesinde, insanın akıldışılığında tanrısal bir aklın kendini ortaya koydu-

3) *EL*, X, 13 (Pultava). *Considérations*, XVIII.

ğunu söylemek için hazır bekleyen her tür Pascal'ci savunmanın aklımızı çelmesi de engellenmiş olur; aynı şekilde, din gibi insanda insanı aşan ya da ahlak gibi insana amaçlar yükleyen ilkelere yapılabilecek başvurular da reddedilmiş olur. Tarihi yöneten gerekliliğin bilimsel olmaya başlaması için, kendi nedenini tarihe aşkın düzenlerde aramaya son vermesi gerekir. Öyleyse, kendi yasalarını zorla kabul ettirmek isteyen bir *tanrıbilim* ile bir *ahlakın* kendini beğenmişliğini bilimin yolundan çekip atmak gerekir.

Siyasal olguların hakikati konusunda karar vermek *tanrıbilime* düşmez. Eski bir tartışma bu, ancak kilise buyruklarının tarihin üstünde nasıl bir yük oluşturduğunu canlandırmak güç bugün. Incil ile Yahudi halkının tarihine ilişkin taslak nitelikli bir çalışma yapmakla suçlanan Spinoza'ya ya da aynı tasarımı bu kez Kilise'nin bağrında gerçekleştirmeye yeltenen Richard Simon'a savaş açan Bossuet'yi okumak, tarih ile tanrıbilim arasındaki çatışmayı, bu çatışmanın şiddetini canlandırmaya yeterli olacaktır. Bu çatışma *Défense de l'Esprit des Lois*'nin⁴ her yanını kaplar. Montesquieu tanrıtanımazlıkla da, tanrıcılıkla da suçlanır; ilk günahtan söz etmemekle, çekeşliliği savunmakla, vb. suçlanır, kısacası yasaları tümüyle insanca nedenlere indirgemekle suçlanır. Montesquieu buna şu karşılığı verir: tanrıbilimi tarihin içine sokmak, düzenleri ve bilimleri birbirine karıştırmak demektir, bu da onların çocuk kalmasını sağlamanın en kesin yoludur. Hayır, Montesquieu tanrıbilimci gibi görünmek istemiyordu; tanrıbilimci değil, hukukçu ve siyasetçiydi. Siyaset biliminin tüm nesnelere aynı zamanda dinsel bir anlama sahip olabileceğini,

4) *Yasaların Ruhu'nun Savunması*. (ç.n.)

becarlık, çokeşlilik ve tefecilik konularında karar verebileceğini kabul eder. Ancak tüm bu olgular tanrıbilime yabancı bir düzenden, kendine özgü ilkeleri olan özerk bir düzenden, her şeyden önce de bu düzenden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, onu kendi halinde rahat bırakmak gerekirdi. *Tanrıbilimci* olarak yargılanmaya karşı değildi. Buna karşılık, o da, *siyasetçi* olarak yargılama hakkının tanınmasını istiyordu kendine. Ve de siyasetinde tanrıbilim aramaya çalışılmamasını istiyordu. Bir papaza Ay'ı göstermek için kullanılan dürbünde köy kilisesinin çan kulesi ne kadar varsa, onun siyasetinde de tanrıbilim o kadar vardı.⁵

Tarihi incelemek söz konusu olduğunda din, bilimin yerini tutamazdı öyleyse. *Ahlak* da tutamazdı. Montesquieu baştan beri son derece temkinli davranarak, *siyaset* dediğinde bunu *ahlak* olarak anlamamak gerektiği uyarısında bulunuyordu. *Erdem* için de aynı şey geçerliydi. Bu *ne ahlaki ne de Hıristiyanca bir erdemdi, bu yalnızca siyasal bir erdemdi.* (Y.R.,Uyarı). *Dünyanın bütün ülkelerinde ahlak peşinde koşuluyordu* (Y.R.,Uyarı) yolundaki şu son derece yaygın önyargıyla karşı karşıya kaldığı için, bu uyarıyı defalarca yinelemesi gerekmişti. Hobbes ve Spinoza da aynı şeyi söylüyorlardı: dünyadaki bütün ödevler tek bir *bilginin* başlangıcı olmuyorlardı; insanı, olmadığı türden insan kılmak isteyen ahlak içinde, insan, kendini yöneten yasaların ahlaki olmadığını çok açık biçimde dile getiriyordu. Bu yasaları kavrayabilmek için ahlaki bir kenara atmaya karar vermek gerekir. Çinlilerin ve Türklerin utanç verici itiyatlarını anlamaya çalışan Montesquieu'nün karşısına, insanca ve Hıristiyanca erdemler çıkartılıyordu! *An-*

5) *Défense de l'EL*, 1er Partie, II: Réponse à la 9e objection.

*cak hukuk, siyaset ve fizik kitapları bu sorunlarla yaratılmaz ki.*⁶ Bu konuda da farklı düzenleri ayırt etmek gerekiyordu: Tüm siyasal kusurlar *ahlaki* kusurlar değildi, tüm *ahlaki* kusurlar da siyasal kusur olamazdı (Y.R., XIX, II.) Her düzenin kendi yasaları olduğu için, bu yasaların haklı olduğunu iddia ediyor, tanrıbilimcilere ve ahlakçılara, şeylerin insanca düzeninden *insan olarak*, siyasal düzenden ise siyasetçi olarak söz etmek istediğini bildiriyordu. Bir siyaset biliminin bir tek kendi nesnesine, siyasetin kesin özerkliğine dayanması gerektiğini söylerken, en derin inancını da dile getiriyordu.

Ancak Montesquieu'nün neyi savunduğu hâlâ anlaşılama-
mıştı. Çünkü bilimleri ve düzenlerini ayırt etmek yeterli de-
ğildi: sözü edilen düzenler yaşamda, iç içe geçmişlerdi. Haki-
ki dinin, hakiki ahlakın, açıklayıcı birer ilke olarak, siyasal
düzen dışında tutulduğunu varsaysak bile, esinledikleri dav-
ranış ve kuruntular nedeniyle bu düzene aittiler! İşte, çatışma-
nın sertleştiği nokta da burasıydı. Çünkü ahlaki ahlaka bıra-
kıp, katıksız siyasetçi olarak da yargılayabiliriz. Japonların
tüyler ürperten ahlakı ya da Türklerin ürkütücü dini üzerine
yazdıkça her şey yolunda gidiyordu. Dünyanın tüm tanrıbi-
limcileri bu konuları kolayca gözden çıkartıp bırakabiliyorlar-
dı. Ama ya hakiki ahlakla karşılaştığımızda! Hakiki dinle kar-
şılaştığımızda! Bunları da insani şeyler olarak "insani açıdan"
ele alacak mıyız? Çoktanrılı dinlere inananlar söz konusu ol-
duğundaki gibi, *Hıristiyan* dini ve ahlakının siyasal düzen, iki
derecelik bir enlem farkı, çok sert bir iklim, tüccarların ve ba-
lıkçıların örfleriyle açıklandığını mı göstereceğiz? Katolikliğin
Avrupa'nın güneyinde, Protestanlığın da kuzeyinde yaygınlaş-

6) *Défense de l'EL, IIe Partie: Climat.*

masının iklim farkından kaynaklandığının basılmasına izin verilecek mi? Böylece *ahlakın ve dinin siyasal toplumbilim* açısından ele alınmasına göz yumulacak mı? Kötülük bulaşıcı olduğu için, kökenlere geri dönmek gerekti ve Muhammed'e ya da Çinlilere reva görülen kader karşısında yırtınıp dövünen tanrıbilimciler ortaya çıktı. Çünkü *yanlış* dinlerin insani olması ve bir bilimin kutsal nedir bilmeyen pençesine düşmeleri kabul edilmesine edilebilirdi ama, bu nüfuz alanının *hakiki dinleri* kapsamaması nasıl önlenebilirdi? Dolayısıyla, yanlış dinlerin fazlaca insani bir teori çerçevesinde ele alınmasında peşinen sapkınlık kokuları alan tanrıbilimci de böylece ortaya çıkmış olur. Montesquieu de bilimadamı olmasından kaynaklanan zorunluluklar ile dinsel inançlarını (ya da körü ruha karşı aldığı önlemleri) birbirinden ayıran daracık alanda mücadele eder ve kendini savunur. Çünkü Montesquieu'nün verdiği örneklerde, *ahlaki ve dinsel inançları gerçekten toplumbilimsel açıdan ele alacak bir teoriye* ilişkin tüm kanıtları ortaya koyduğu kuşkusuzdu. Din ile ahlakın tarihi yargılamasını haklı olarak reddediyordu; çünkü, din ve ahlak, verili toplumların kendi biçimlerini ve doğalarını yöneten iç öğelerden başka bir şey değildir. Verili bir toplumu açıklayan ilke, bu toplumun inançlarını da açıklar. Bu durumda, düzenlerin ayırt edilmesinden geriye ne kalır ki? Ama, bu ayırımdan vazgeçmek istemezsek, zaten vazgeçmemek de gerekir, dinsel ve ahlaki düzen içinde yapmalıyız ayırımı. Dinin insani rolü ve anlamı (ki bunlar bir toplumbilim konusu olabilir) açısından ya da dinsel anlamıyla (onun gözden kaçırdığı bir anlamdır bu) ele alındığı söylenebilir. İşte, önünde açılan yarığın üstünden atlayıp geçmek istemeyen Montesquieu de geri adım atar.

Tanrıtanımazlık suçlaması da Montesquieu'nün kendini savunmasının zayıflığı da bundan kaynaklanıyordu. Kendisine yöneltilen suçlamalara sağlam yanıtlar vermiş olsa bile, ileri sürdüğü nedenlerde aynı derecede güçlü olamıyordu. Onu tanrıtanımaz olduğuna ikna etmek mi istiyorlardı? Buna karşı çıkmak için yeterli kanıt vardı elinde: kendi yasalarına uyarak seyrini sürdüren bu dünyanın *bir zeka* tarafından yaratıldığını yazmak bir tanrıtanımaza düşmezdi. Kendini Spinoza'cılığa, doğal din anlayışına kaptırdığı mı ileri sürülüyordu? Buna verecek tek bir yanıt vardı: doğal din anlayışı, tanrıtanımazlık değildi, zaten doğal din anlayışına da katılmıyordu. Geriye çekilirken yaptığı bütün bu savuşturma hamleleri, rakiplerini ve dostlarını ikna etmeye yetmedi. Zaten dini en güçlü biçimde savunduğu satırların, yani *Yasaların Ruhu*'nun 2. Bölümünde yaptığı açık övgünün, bir mümin kadar kinik biri tarafından da yapıldığı söylenebilirdi. Bayle ile girdiği polemige (Y.R., XXIV. 2, 6) bakalım. Bayle dinin topluma aykırı olduğunu (tanrıtanımazlar konusundaki paradoks buydu işte) söylüyordu. Montesquieu ise Bayle'e karşı çıkıp, dinin topluma gerekli ve yararlı olduğunu öne sürüyordu. Ancak bunu yaparken, Bayle'in benimsediği ilkeye, yani dinin toplumsal işlevi, toplum ve siyaset açısından yararı ilkesine bağlı kalıyordu. Duyduğu bütün hayranlık ise, bir tek göklerdeki cenneti hedefleyen şu Hıristiyan dininin yeryüzüne de uygun düştüğünü göstermeye çalışmakla özetlenebilirdi. Ancak Machiavelli başta olmak üzere, tüm "siyasiler" de aynı dili kullanmıştı. Bu son derece "insani" dilde, iman pek rahat edemiyordu. Bir tanrıbilimciyi yeniden saflarına katmak için daha başka nedenler bulmak gerekliydi.

Tarihin, dinsel ya da ahlaki ölçütlerle yargılanmaması gerektiği, tersine dini ve ahlaki, tarihsel olgular arasına katmak ve bunları aynı bilimin egemenliğine sokmak gerektiği yolundaki iki ilke, her siyaset bilimin ön koşulu olan bu iki ilke Montesquieu'yü öncellerinden köklü biçimde ayırmıyordu. Hobbes ile Spinoza da aynı dili konuşuyorlardı ve tıpkı onun gibi tanrıtanımazlıkla suçlanmışlardı. Montesquieu'yü benzersiz kılan yan, mirasçısı olduğu bu teorisyenlerin söylediklerinin tersini savunarak, içlerinden pek çoğunun benimsediği *doğal hukuk teorisyenlerine* belirleyici bir noktada karşı çıkmak olmuştur.

Hangi noktada karşı çıktığını kesinleştirelim şimdi. Vaughan⁷ siyaset teorisi üzerine yaptığı çalışmada *Vico ve Montesquieu dışında*, tüm 17. ve 18. yüzyıl siyaset teorisyenlerinin *toplumsal sözleşme* teorisyenleri olduğunu gösterdi. Bu kuraldışı durum ne anlama geliyordu? Buna karar verebilmek için toplumsal sözleşme ve doğal hukuk teorisini hızlı biçimde gözden geçirmek gerekir.

Doğal hukuku savunan felsefecileri birleştiren özellik, hem aynı sorunu (*Toplumun kökeni nedir?*) ortaya koymaları, hem de bu sorunu aynı araçları (*doğal durum ve toplumsal sözleşme*) kullanarak çözmeleriydi. Günümüzde böyle bir köken sorununun ortaya atılması, varoluşu, fiziksel varoluşu bile olsa, asgari bir toplumsal varoluş gerektiren insanoğlunun, toplumun hiç bulunmadığı bir durumdan, örgütlü toplumsal ilişkilere nasıl ulaştığının ve bu kökensel ve kesin eşiği nasıl aştığının sorulması oldukça garip karşılanabilir. Yine de bu, o dönemin siyasal düşüncesine egemen olan sorundu ve biçimi açısından garip görünse de, derin bir mantığa sahipti. Toplu-

7) VAUGHAN, *History of Political Philosophy*, II, pp. 253 sq.

mun kökenlerini kesin olarak (“nesnelerin kökenlerini kesin olarak” deşmek isteyen Leibniz gelir akla) göstermek için insanları toplumdaki önceki durumlarında, doğuş halinde ele almak gerekir. Hobbes’un sözleri uyarınca, topraktan biten balkabakları gibi. Rousseau’nun çırılçıplak dediğı gibi. Yalnız her türlü zanaat aracından değil, en önemlisi tüm insani ilişkilerden de yoksun durumda. İnsanları, *toplumun eser miktarında*⁸ bile var olmadığı bir durumda ele geçirmek. İşte, bu doğum durumu, *doğal durumdu*. Yazarlar bu kökensel duruma birbirinden farklı özellikler yakıştırıyorlardı. Hobbes ve Spinoza, o dönemde dünyaya savaşın egemen olduğunu, güçlünün zayıfa galebe çaldığını belirtirken, Locke, insanların barış içinde yaşadıklarına inanmak istiyor, Rousseau ise insanların mutlak anlamda yalnızlık içinde olduklarını öne sürüyordu. Doğal durumun birbirinden farklı özellikleri, bazen insanların bu durumdan çıkmalarını gerektiren nedenleri sıralarken, bazen de geleceğin toplumsal düzenine yol açacak itkilerin ve insan ilişkilerinin ideal durumunun taslağını oluşturuyordu. Paradoksal olsa da, her toplumda var olan bu bilgisizlik durumu, *yaratılacak bir toplum idealini içermekte ve önceden göstermekteydi*. Tarihin sonu, kökenin kendisinde vardı zaten. Hobbes, Spinoza ve Locke’taki bireyin “özgürlüğü” buydu işte. Rousseau’daki insanın eşitliği ve bağımsızlığı da buydu. Ancak, bütün bu yazarlar aynı anlayışı ve aynı sorunu paylaşıyorlardı: oluşumunu betimlemek istedikleri toplumun kökeninden başka bir şey değildi doğal durum.

Toplumun bulunmadığı bir durumdan var olan topluma

8) Eser miktarda: Özellikle kimya ve biyolojide kullanılan ve “çok az” anlamı taşıyan deyiş. (y.h.n.)

geçişi, toplumsal sözleşme sağlar. Bu noktada da, her tür anlaşma zaten kurulu bir toplumu varsaymıyormuş gibi, bir toplumun ancak genel bir sözleşme sonunda kurulabileceğini tasarlamak garip gelebilir. Gene de, gerekli sayıldığı için bu sorunsalı kabul etmek ve basit bir hukuki hile olmakla kalmayıp, çok daha derinlerde yatan nedenlerin dışavurumu olan bu sözleşmenin ne anlam taşıdığını kendi kendimize sormamız gerekir. İnsan toplumunun bir sözleşmeden doğduğunu söylemek, aslında tüm toplumsal kurumların kökeninin tümüyle insan elinden çıkma ve yapay olduğunu ilan etmektir. Toplumun ne tanrısal bir kurumun, ne de doğal bir düzenin sonucu olmadığını söylemektir. Demek ki, bu, her şeyden önce, toplumsal düzenin temeli konusundaki eski bir düşünceyi reddedip yerine yenisini önermektir. Sözleşme teorisinin ardında hangi rakiplerin gölgelerinin görüldüğü seziliyor artık. Tüm toplumsal düzenlerin Tanrı kökenli olduğunu ileri süren teorisyenler değil bir tek (ki bunlar çoklukla yerleşik düzene hizmet etmiş olmakla birlikte, daha başka pek çok amaca da hizmet edebilir), toplumun “doğal” (yapay olmayan) niteliğini savunanlar da vardı: bunlar, insan ilişkilerinin var olan toplumsal düzeni yansıtan ve insanların önceden belirli zümre ve tabakalara yerleştirildiği bir doğada önceden çizili olduğunu düşünüyorlardı. Tek sözcükle belirtmek gerekirse, toplumsal sözleşme teorisi, feodal düzene özgü inançları, insanların “doğal” nedenlerle eşit olmadıkları gibi inançları, zümre ve tabakaların gerekliliğine olan inançları altüst ediyordu. Feodal teorisyenlerin “doğaya” ve insanın doğal toplumsallaşabilmesine yakıştırdıkları her şeyin yerine, insan elinden çıkma bir yapıt olan bu eşitler arası sözleşmeyi koyuyordu.

Böylece, doğal toplumsallaşabilme ya da toplumsallaşabilme içgüdü-
düsü öğretisinin, feodal yapıdan esinlenen bir teori, toplumsal
sözleşme öğretisinin ise, mutlak monarşinin hizmetinde olsa bi-
le (Hobbes örneğindeki gibi) “burjuvazi”den esinlenen bir teori
olduğunu kabul etmek, eğilimleri birbirinden ayırmaya yara-
yan genelde yeterince sağlam bir belirti oluyordu. Gerçekten
de, bazen bir birleşme anlaşması (medeni) ve egemenlik (si-
yasal) anlaşması olarak ikiye bölünse de, insanların kökensel
bir anlaşmayla kendi toplumlarını kurdukları düşüncesi, ya-
radılış halindeki bir dünyanın toplumsal ve siyasal çatışmaların-
da, katıksız teori düzleminde, yankılar uyandıran devrimci
bir düşünceydi. Eski düzene karşı çıkış anlamı taşıyan bu
düşünce, bir yandan da yeni bir düzenin programıydı. Bu dü-
şünce, yerleşik toplumsal düzeni ve o zamanlar tartışılan tüm
siyasal sorunları “doğaya” (en azından şu “eşitlik tanımayan”
doğaya) başvurma olanağından yoksun kılmakta, bunda bir
sahtekarlık olduğunu açıklamakta, feodallere karşı mücadele
veren mutlak monarşi de dahil olmak üzere, yaratıcılarının
savunduğu kurumları *insan elinden çıkma uzlaşmaya* dayan-
dırmaktaydı. Böylece, insanlara eski kurumları bir kenara at-
ma, yenilerini kurma ve gerekirse yeni bir uzlaşma sayesinde
bunları da geçersiz kılma ya da yeniden biçimlendirme gücü
veriyordu. Katıksız bir kurguyu andıran bu doğal durum ve
toplumsal sözleşme teorisinde, bir toplumsal ve siyasal düze-
nin çöküşünün yanı sıra, insanların, savunmak ya da kurmak
istedikleri yeni düzenin temellerini, ustaca oluşturulmuş ilke-
lere dayanarak attıkları görülüyordu.

Ne var ki, doğal hukuk teorisinin bu tartışmacı ve talep-
kar kimliği söz konusu teorisinin, soyutluk ve idealizmini de açık-

lar. Daha önceki tümcelerimde bu teorisyenlerin, *ideal özlerden* başka bir şey bilmeyen Descartes'çı fizik modeline takılıp kaldığını söylemiştim. Oysa, gerçekte, bir tek fizik değildi söz konusu olan. Öyle ki, Montesquieu'yü daha önce yapıldığı gibi, Descartes'la⁹ ya da Newton'la ilintilendirerek değerlendirmek, onu dolayumsuz ama soyut bir görüntüye indirgemekti. Bu fizik modeli, epistemolojik bir modelden başka bir şey değil burada: gerçek nedenleri ise bir ölçüde kendi dışında bulunuyor. Sözünü ettiğim teorisyenler, Montesquieu'nün amaçladığı, her yerde ve her çağda insan elinden çıkma kurumların sunduğu sonsuz çeşitliliği anlamayı kendi *konuları* olarak benimsemedilerse, bu durum Descartes'çı bir fizik modelinden esinlenmiş bir yöntemin yol açtığı basit bir çarpıtma olmakla kalmayıp, bambaşka erime sahip nedenlerden kaynaklanmaktaydı. Akıllarında olan şey, dünyadaki tüm halkların benimsediği kurumları açıklamak değil, hâlâ yerleşik bulunan bir düzene karşı koymak ya da doğacak ya da doğmakta olan bir düzeni doğrulamaktı. Tüm *olguları* anlamak değil, yeni bir düzeni temellendirmek, yani önermek ve doğrulamak istiyorlardı. İşte bu nedenle de, Hobbes ya da Spinoza'da Roma'nın çöküşünün ya da feodal yasaların ortaya çıkışının gerçek bir tarihini aramak, onların amacını çarpıtmak olacaktır. *Olgularla* ilgilenmiyorlardı. Rousseau açık yüreklilikle *olguları* bir kenara bırakarak işe başlamak gerektiğini söyleyecekti.¹⁰ Bir tek *hukukla*, yani *olması gerekenle* ilgileniyorlardı. Olgular onlar için bu hukukun varlığının yansıması ve vesilesi gibiydi, uygulandığı alanlardan başka bir şey değildi. Ne var ki

9) LANSON, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896.

10) ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Introduction.

böylece, *tartışmacı ve ideolojik* demek gereken bir tutum benimsemiş oluyorlardı. Tuttukları tarafı, tarihi yönlendiren neden kılıyorlardı. Bilim diye kabul ettikleri ilkeler de, yaşadıkları çağın mücadelelerinde taraf tutan ve de seçmiş oldukları değerlerden başka bir şey değildi.

Bu devasa girişim için gösterilen tüm çabaların boş olduğunu söylemiyorum; bunların, önemli sonuçları olduğunu belirtmek gerekir. Ancak Montesquieu'nün sözlerinin bu girişimi ilk başta benimsediği bakış açısından ne kadar uzaklaştığı görülebilir; araya böyle bir mesafe girince de buna yol açan nedenler daha iyi seçilebilir. Bunlar, sıkı sıkıya iç içe geçmiş siyasal ve yönetsel nedenlerdir. Öyleyse, Montesquieu'de neden hiçbir toplumsal sözleşme bulunmadığını düşünmek gerekir. *Yasaların Ruhu*'nun ilk kitabında doğal durum konusunda alelacele kısa bir bilgi verilse de, toplumsal sözleşmeden hiç söz edilmiyordu. Oysa, tam tersine, *Iran Mektupları*'nın kırkdördüncüsünde Montesquieu şöyle diyordu: *her işe, toplumun kökenini titizlikle araştırmayla başlamak, bana oldukça gülünç geliyordu, kamu hukukunda bundan söz edildiğini hiç duymadım. İnsanlar toplum oluşturmuyor, birbirlerinden kaçıyor ya da birbirlerini terk ediyorlarsa, bunun neden böyle olduğunu sormak ve neden birbirlerinden uzak durduklarını araştırmak gerekir. Ancak birbirlerine bağlı olarak doğar tüm insanlar; babasının eline doğan çocuk, babasının hemen yanı başında kalmayı sürdürürse, toplum da toplumun amacı da ortaya çıkmış olur. Her şey var burada. Köken sorununu mahkum ediyor, saçma buluyordu. Toplum kendi öncellerini hep kendi içinde barındırır. Böyle bir durumla hiç karşıla-*

şılmamasına rağmen, ille de bir sorun yaratmak gerekiyorsa, insanların neden toplumlarının olmadığı sorulabilirdi. Hiçbir sözleşme yoktu. Toplumdan söz etmek için bir adam ile oğlunun olması yeterliydi. Bu durumda I. Kitabın doğal durumla ilgili bölümleri hızla gözden geçirildiğinde, burada bulunmayan sözleşmenin yerini dördüncü bir yasanın, *toplumsallaşma içgüdüsünün* aldığı görmek şaşırtıcı olmayacaktır. İşte bu ilk belirti, *feodal türden bir taraf tutmadan* kaynaklanan nedenler dolayısıyla, Montesquieu'yü doğal hukuk teorisinin muhalifi olarak yargılamak isteyenlerin yolunu açıyordu. *Yasaların Ruhu*'ndaki siyaset teorisi de bu inancı pekiştirecekti.

Ancak, doğal hukuk teorisi sorununu ve kavramlarını böyle bilinçli biçimde reddedişi, beraberinde bu kez siyasal olmayıp, *yöntemle* ilgili olan ikinci bir belirtiyi de getiriyordu. Montesquieu'nün getirdiği köklü yenilik de işte burada kendini gösteriyordu. Doğal durum ve sözleşme teorisini reddeden Montesquieu, bu teorinin *sorunsalından kaynaklanan felsefi çıkarsamaları da* reddediyordu: en başta da doğal hukuk teorisinin yordamındaki *idealizmi* reddediyordu. "Yaşanan olguyu, en azından kendi açık vicdanı açısından, hukuk yoluyla yargılamaya ve insan toplumlarına, ideal bir oluş kisvesi altında, bir *erek* göstermeye karşıydı. *Olguların* dışında hiçbir şeyi tanımıyordu. *Olanı, olması gerekenle* yargılamayı kendine yasakladıysa, bunun nedeni, ilkelerini *önyargılarından* değil, *olanların doğasından* çekip çıkartmasıydı (*Yasaların Ruhu*, Önsöz). Önyargılar: dinin ve ahlakın tarihi yargılayabilecekleri düşüncesi. Bu önyargı, doğal hukuk öğretisini benimsemiş düşünürlerle ilkece uyum içindeydi. Ancak, siyasal bir

idealin soyutlamasının, bilimsel ilkelere bürünmüş olsa dahi, tarihin yerini tutabileceği de bir önyargıydı. Böylece, Montesquieu doğal hukuk teorisyenleriyle tüm bağlarını kopartmış oluyordu. Rousseau yanılmamıştı: *Siyaset hukuku henüz doğuyordu...Bu büyük ve yararsız bilimi yaratacak durumda olan tek modern düşünür ise ünlü Montesquieu'ydü. Ancak, siyaset hukuku ilkelerini ele almaya o da niyetli değildi: yerleşik yönetimlerin pozitif hukukunu incelemekle yetiniyordu; oysa birbirine bu kadar benzemeyen iki inceleme konusu daha yoktu dünyada. Yönetimleri var oldukları gibi sağlıklı biçimde yargılamak isteyen kişi, şu iki incelemeyi bir araya getirmek zorundadır: olanı iyi yargılayabilmek için, olması gerekeni iyi bilmek gerekir. (Emile, V)*

Tarihin gerçek gerekliliğine, olguların çeşitlilik ve farklar sunma yasasından yararlanarak hazırladığı yasanın biçimini vermek isteyen, yerinde bir kararla, olanı, olması gerekenle yargılamayı reddeden Montesquieu yapayalnızdı üstlendiği bu görevde.

İKİNCİ BÖLÜM

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ BİR YASA TEORİSİ

Siyasal olgular konusunun din ve ahlak ilkelerine boyun eğmesini, kılık değiştirmiş değer yargılarından başka bir şey olmayan doğal hukukun soyut kavramlarına boyun eğmesini reddetme sayesinde önyargılar kenara itilip bilimin ilerleyeceği kral yolu açılmış oldu. Böylece, Montesquieu'nün teorik alanda gerçekleştireceği büyük devrimlerin de önü açılıyordu.

^fBu devrimlerin en önemlisi ise, yasaları tanımlayan şu iki satıra sığıyordu: *Yasalar... nesnelere doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkilerdir*, (Y.R., I, 1) Savunma'nın Montesquieu'nün bahsettiği kadar saf yürekli olmayan tanrıbilimcisi ise gözlerine inanamıyordu. *Yasalar, ilişki olur mu hiç!* Akıl havsala alır mı bunu?...Ne var ki, bu sözleri kaleme alan yazar, bildik yasa tanımını bilerek değiştirmişti.¹¹ Doğru görmüştü. Kim ne derse desin, Montesquieu'nün niyeti, devralınmış tanımda bir değişiklik yapmaktı.

Yasa kavramının uzun hikayesini herkes bilir. Bu kavram, çağdaş anlamıyla (bilimsel yasa anlamı) ancak 16. ve 17. yüzyıl filozof ve fizikçilerinin çalışmalarında görülse de, geçmişinden kaynaklanan izleri o zaman bile sürdürüyordu. Görüngüsel değişkenler arasındaki sabit bir ilişki olan yeni anlamına bürünmeden, yani modern deneysel bilimlerin pratiği-

11) *Défense de l'EL*, 1er Partie, I: 1er objection.

ne girmeden önce, yasa, dinin, ahlakın ve siyasetin dünyasında yer alıyordu. Anlam açısından, insan ilişkilerinden kaynaklanan zorunluluklar taşıyordu Demek ki, yasa, insanları ya da insanı aşmış olsalar bile, insan görünümlü varlıkları varsayıyordu. Yasa, *buyruktu*. Demek ki, buyuracak bir iradeye ve de itaat edecek iradelere gerek duyuyordu... Bir yasakoyucuya ve uyruklarına gerek duyuyordu. Bundan dolayı, yasa insanın bilinçli eyleminin yapısına sahipti, bir *ereği* vardı, bir hedef gösteriyordu ve aynı anda da buna ulaşılmasını gerektiriyordu. *Yasasının hükmü altında* yaşayanlara, zorlamanın ve idealin iç içe geçen anlamlarını sunuyordu. İşte, Aziz Augustinus'tan Aziz Thomas'a kadar tüm Ortaçağ düşüncesinde, bu anlam ve ona bağlı olan ikinci anlamlar, tek başlarına egemenlik kurmuşlardı. Yasa, tek bir yapıya sahip olduğu için, tanrısal yasa, doğal yasalar ve "pozitif" (insan elinden çıkma) yasalar *aynı anlamda* kullanılabilirdi. Ne olursa olsun, aynı buyruk ve erek biçimiyle karşılaşılıyordu hep. Tanrısal yasa bütün yasalara egemendi. Tanrı insanlara da doğanın tümüne de buyruklarını bildirmiş, böylece insanların *ereklerini* de belirlemişti. Bütün öteki yasalar ise, her şeyin kökeninde yatan bu buyruğu evrenin tümüne yineleyen, yinelendikçe hafifleyen yankılardan, meleklerin bir araya gelmesinden, insan toplumlarından, doğadan başka bir şey değildi. En azından bazı bünyelerde, buyruk verenlerin, buyrukların yinelenmesinden hoşlandıkları bilinir.

Doğanın buyruk niteliği taşımayan yasalara sahip olabileceği düşüncesinin böyle bir mirastan çekip çıkartılabilmesi ise uzun sürmüştü. Bu miras Descartes'ta görülür, öyle ki, Descartes yalnızca cisimlerde gördüğü hareketin korunumu,

düşme, çarpışma gibi yasaları, Tanrının buyruğu olarak kabul ediyordu. Spinoza'yla birlikte küçük bir farkın bilinci de doğmaya başlar. *Ne olursa olsun, yasa sözcüğünün doğal şeylere uygulanması ancak bir eğretileme olarak kabul edilmelidir, çünkü sıradan anlamıyla yasa dendiğinde bir buyruk anlaşılır yalnızca.*¹² Bu uzun çaba sonunda yasanın yeni anlamı, 17. yüzyılda kendine özgü bir alanda, doğa alanında, fizik alanında ortaya çıkmaya başlıyordu. Yasanın büründüğü eski biçimi, görünüşü kurtararak, yukarılardan koruyan Tanrı buyruğunun gözetimi altında yeni bir yasa anlayışı geliştirmekteydi; bu anlayış, Descartes'tan Newton'a doğru uzanırken Montesquieu'nün söz ettiği biçime kavuştu: *her çeşitliliğin tekbiçimlilik, her değişikliğin de kalıcılık olduğu, değişken terimler arasında durmadan yeniden kurulan bir ilişki (Yasaların Ruhu, I,1)*. Çarpışan ya da düşen cisimlerin, yörüngelerinde dolanan gezegenlerin evrensel bir model oluşturabileceği tasarlanamıyordu. Bir efendi tarafından bildirilen erek ve buyruktan başka bir şey olmayan yasanın eski anlamı, tanrısal yasa, ahlaki (ya da doğal) yasa ve insan elinden çıkma yasalar alanında ilk baştaki konumunu sürdürüyordu. İlk bakışta paradoksal gibi görünse de, sözü edilen doğal hukuk teorisyenlerinin, kendine göre haklı nedenlerden dolayı, yasanın eski anlamına, kendi kavramlarıyla destek oldukları bile gözlemlenebiliyordu. Şurası kesin ki, onlar da "laikleştirmişlerdi" "doğa yasası"nı, bu yasayı dile getiren ya da hükmünü bildirir bildirmez "doğa yasası"nın yanında nöbet tutmaya başlayan, dolayısıyla Descartes'ın Tanrısı kadar yararsız olan (olsa olsa, hırsız girmesin diye dikilip duran gece bekçisi) Tanrıyı da "laikleştir-

12) SPINOZA, *Traité théologico-politique*, IV.

mişlerdi". Ancak eski anlayışın erekbilimsel yapısını, *doğanın* dolaylımsız görünüşleri ardında gizlenen ideal kimliğini saklamayı sürdürmüşlerdi. Onlar için doğa yasası bir gereklilik kadar, bir ödevdi de. Tüm talepleri ise, yeni tanıma hâlâ yabancı kalan bir yasa tanımına sığınmakta, sırtını buna dayamaktaydı.

Oysa, Montesquieu, yasa sözcüğünün eski anlamını, sığındığı alanlardan, hemen iki satırla, kapı dışarı etmeyi öneriyordu. Modern yasa tanımının, yani ilişki olarak yasa tanımının kapsamını da, Tanrıdan başlayıp ufacak taş a varıncaya kadar tüm varlıkları kucaklayacak biçimde genişletmeyi düşünüyordu. *Bu açıdan bakıldığında, tüm varlıkların kendi yasaları vardı: tanrısallığın kendi yasaları vardı, maddi dünyanın kendi yasaları vardı, insandan üstün tüm zekaların kendi yasaları vardı, insanın kendi yasaları vardı* (Y.R., I, 1). Hiçbir ek-sik yok. Bu kez yasaklanmış olduğu için söylenmemesi gereken her şey açık seçik dile getirilmişti. Bunun nasıl bir reza-lete yol açtığı kestirilebilir. Şurası kesin ki, değişimi değilse de, ilk adımın atılmasını sağlamak için Tanrı oralardaydı hâlâ. Ne de olsa dünyayı yaratmıştı. Ne var ki, ilişkinin terimle-rinden biriydi ancak. *İlk neden* oydu, ancak yasalar onu öteki varlıklarla aynı kefeye koyuyordu: *Yasalar, onunla (ilk nedenle, yani Tanrıyla) çeşitli varlıklar arasında ve bu çeşitli varlıkların kendi aralarında bulunan ilişkidir* (Y.R., I, 1). Buna varlıkların yaratırken bu yasaları koyan Tanrının her şeyin kökenindeki kendi hükmü de, söz konusu doğanın gerekliliğine boyun eğerse, bu durumda, her şeye bulaşan yasanın Tanrıyı da içerden ele geçirdiği söylenebilir! Dünyayı yöneten yasaları yapmışsa, bu yasaların onun gücü ve bilgeliğiyle ilişkili olduğu

da kesindi. Tanrının hesabı dürülmeye görsün, geriye kalan her şey de devrilip giderdi. Rakibi zayıflatmanın en iyi yolu, onu kendi tarafına çekmektir. Tanrı eski yetki alanlarının üstüne titriyordu. İşte şimdi, bütün bu alanlar, ama en başta da kentlerinde ve tarihlerinde varlıklarını sürdüren insanların dünyası, Montesquieu'ye kapılarını açmıştı. Sonunda onlara kendi yasasını kabul ettirebilecekti.

Teorik alanda yaşanan bu devrimin ne gibi sonuçlar doğuracağını açıkça görmek gerekir. Bu devrim, Newton'cu bir yasa kategorisinin, siyaset ve tarih alanlarına da uygulanabileceğini varsayar. Bu devrim, insan elinden çıkma kurumlardan, bu kurumların sunduğu çeşitliliği bir birlik, yaşadıkları değişikliği de kalıcılık çerçevesinde düşünmeye olanak verecek özelliğin, yani çeşitlenme yasalarının, oluşum yasalarının çekip çıkartılabileceğini varsayar. Bu yasa ideal bir düzen değil, görüngülere içkin bir ilişki olacaktır.¹³ Özlerin sezilmesinden kaynaklanmayacak, önceden edinilmiş düşüncelere dayanmadan, araştırma ve karşılaştırma yoluyla, yoklaya yoklaya olguların ta kendilerinden çıkartılacaktı. Bu yasa keşfedildiğinde bir varsayımdan öteye gitmeyecek, son derece çeşitli olguların tümü tarafından doğrulanmadıkça da ilke halini almayacaktı: *Ele aldığım nesnenin peşine, hiçbir niyet beslemeden takılmıştım; ne kurallardan ne de kuraldışı durumlardan habirim vardı: gerçeği bulduğum an yitiriyordum: ancak kendi ilkelerimi keşfettikten sonra, aradığım her şey kendiliğinden bana geldi.* (Y.R., Önsöz) *Ilkelerimi koyduğumda, özel durumların söz*

13) Montesquieu'un bu anlatımlarda Newton'dan etkilendiği açıktır: kendinden söz ederken, "yazar", diye başlar ve şöyle devam eder: "nedenlerden hiç söz etmiyor, karşılaştırmıyor da nedenleri; sonuçlardan söz edip, sonuçları karşılaştırıyor" (*Défense de l'EL, 1er Partie, I; Réponse à la 3e obligation*). Aynı zamanda bkz. Çokeşlilik konusuna ilişkin uyarı.

konusu ilkelere kendiliğinden boyun eğdiğini gördüm, tüm ulusların tarihi ise bu ilkelerin sonuçlarından başka bir şey değildir (Y.R., Önsöz) Doğrudan deneyleme olmaması bir kenara bırakıldığında, bunun, kendi nesnesini bağlayan yasayı araştıran ampirik bir bilimin çevrimi olduğu söylenebilirdi.

Ancak teorik alanda yaşanan bu devrim, bir yandan da bilimsel soruşturmanın nesnesiyle (burada, insan toplumlarının medeni ve siyasal yasaları) soruşturmanın sonuçlarını birbirine karıştırmamayı varsayıyordu: başka deyişle, yasa sözcüğünün anlamıyla oynamamayı varsayıyordu. Bu da, bilginin ele aldığı tüm nesnelere, *olguların yasalarını* olgulardan çekip çıkartan Montesquieu'nün, insan toplumlarının pozitif yasaları olan bu tikel nesneyi tanımaya çalışmasından kaynaklanan bir karışıklıktır. Oysa 5. yüzyılda Yunanistan'da ya da İlk Frank Krallar Soyunda görülen yasaların, sözcüğün ilk anlamını taşımadıkları, yani bilimsel yasalar olmadıkları açıktı. Bunlar, Montesquieu'nün toplulaşma ya da evrim yasasını (bilimsel yasasını) açıklamak istediği hukuki kurumlardı. *Yasaları ve yasaların ruhunu birbirinden ayırırken açıkça şöyle diyordu: Yasaları değil, yasaların ruhunu inceliyorum... bu ruh ise, yasaların çeşitli şeylerle kurabileceği çeşitli ilişkilerden başka bir şey değildir.* (Y.R., I, 3) Demek ki, Montesquieu ele aldığı nesnenin yasalarını (yasaların *ruhunu*) ele aldığı nesneyle (yasalar) karıştırmıyordu. Yanlış adım atmamak için böyle basit bir ayırım getirmek, sanırım, zorunluydu. Montesquieu gene I. Kitapta, evrendeki tüm varlıkların, hatta Tanrının bile ilişki-yasalara bağlı olduğunu gösterdikten sonra, bunların *kiplik açısından sunduğu farkları* ele alır. Böylece, en ufak bir sap-

maya dahi yer vermeyen, cansız maddeleri yöneten yasalarla, insanları ve hayvanları yöneten yasaları birbirinden ayırmış oluyordu. Varlık basamaklarında yükseldikçe, yasaların değişmezliği de azalıyordu, en azından yaptıkları gözlemlerin kesinliği azalıyordu. *Zeka sahibi varlıkların dünyası da, fizik dünya kadar iyi yönetilmeliydi (Y.R., I, 1)*. Dolayısıyla, diğer varlıklar karşısında *bilgi sahibi olma ayrıcalığı* bulunan insan, yanlışla düşebilir, kendini tutkulara kaptırabilir. İnsanın sergilediği sapmalar da bundan kaynaklanır: *insan zeka sahibi varlık olarak, hiç durmadan Tanrının koyduğu yasaları çiğner, kendi koyduklarını da değiştirir (Y.R.,I, 1)*. Daha da kötüsü, insan kendi koyduğu yasaları da gözetmiyordu her zaman! Oysa, Montesquieu'nün soruşturmalarının nesnesi, kendi tarihi içinde, bu başıboş varlıktı zaten: davranışları, kendisine getirilen yasalara hep boyun eğmeyen, üstelik kendisi tarafından yapılmış tikel yasaları da olabilen bir varlık; bunlar, pozitif yasalardı, ama bunlara da uyması gerekmezdi kuşkusuz.

Bu düşüncelere bakıp, Montesquieu'nün insanoglunun zayıflığından yakınan bir ahlakçı olduğu sanılabilir. Bense, Montesquieu'nün bu noktada bir teorisyen olarak, aşılması güç bir ikirciklikle karşı karşıya kaldığı kanısındayım. Gerçekten de, yasaların kipliğini böyle ayırmak, *farklı iki yoruma* yol açabilir; bu yorumların her biri ise, Montesquieu'de bile iki ayrı eğilim belirtir.

İlk eğilim konusunda, şöyle denilebilir: insan elinden çıkma yasalardan çekip çıkartılabilecek bağıntı ve çeşitlenme yasalarının, insan elinden çıkma yasalardan farklı olduğu yolundaki yönlemsel ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalmak koşuluyla, insanların kendi koydukları yasalar konusundaki başıboşlukları ve

bu yasalardan sapmaları hiçbir şeyi gündeme getirmez. Bir toplumbilimci, bir fizikçi gibi basit bir gerekçiliğe uyan ve hiç sapmadan çizgisini izleyen bir nesneyle (beden) değil, çok tikel bir nesne türüyle ilgiliydi: kendi koydukları yasalardan kendileri ayrılan şu insanlarla ilgiliydi. Bu durumda, insanlarla kendi yasaları arasındaki ilişki konusunda ne söylenebilirdi? Bu yasaları değiştirdikleri, tersine çevirdikleri, ya da çiğnedikleri söylenebilirdi ancak. Ne var ki, insanların boyuneggen ya da başkaldıran davranışlarına bağlı olmaksızın, *bilmeden uydukları* bir yasa olduğu, düştükleri yanlışlardan da bu yasanın gerçek olduğunun çıkartılabileceği düşüncesi en ufak biçimde bile etkilenmez. İnsanların davranışlarını yöneten yasaları ortaya çıkartmakta umutsuzluğa kapılmak için, insanların benimsediği yasaları, insanları yöneten zorunluğun yerine koymak gibi bir saflık içinde olmak gerekir! Gerçekteyse, düştükleri yanlışlar, mizaçlarının çarpıklığı, yasaları çiğnemeleri ve değiştirmeleri, onların *davranışlarının* parçası zaten. Yapılacak tek şey yasaları, yasaların çiğnenmesinden ya da değiştirilmesinden çıkartmaktı. Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu*'nun neredeyse her bölümünde yaptığı da buydu zaten. Herhangi bir tarih kitabını (Romalılarda veraset, feodalitenin ilk dönemlerinde adalet v.b.) alıp açalım: incelenen konuların tamamının insanların sergilediği değişiklikler ve başıboşluklar olduğunu görürüz. Bu tutum, çok verimli yöntemsel bir ilkeyi varsayar; bu ilke ise, insan eyleminin gerekçelerini bu eylemin güdülerini saymama, insanların bilinçli biçimde ileri sürdükleri erek ve nedenleri, insanları eyleme geçiren, çoklukla bilinçdışı, gerçek nedenler saymamaktır. Dolayısıyla, Montesquieu insanların *haberdar* olmadığı nedenlere dayanıyordu

çoklukla: insan elinden çıkma yasaları açıklamak yanında, insanların davranışlarının “ilkel” (ahlakın doğal yasaları olan) yasalar kadar pozitif yasalara göre sunduğu sapmayı açıklamak için de iklime, araziye, geleneklere, kurumlardan oluşan bir bütünün iç mantığına v.b. dayanıyordu. Bütün bu belirtilerden açıkça anlaşıldığı üzere, Montesquieu yasaların “ruhunu”, yani yasaların yasanını, yasaların insan kaynaklı kötü ruhunu, başka deyişle, yasaların çiğnenme yasanını da gene aynı ilke uyarınca dile getirmeden açıklamak istemiyordu.

Bu yorum, Montesquieu'nün ara vermeksizin ele aldığı ve yasanın “ödevleriyle” ilgili gibi görünen bir izleğe daha uygun bir anlam da kazandırabilirdi belki. Gerçekten de, Montesquieu'nün insan elinden çıkma yasalardan söz ederken, var olan yasaları, daha iyi yasalara yeglediği sıkça gözlemleniyordu. Olanı, olması gerekenle yargılamayı reddeden ve ilan ettiği küçük bir kusurun oyununa gelip aynı kusura düşen biri için, garip bir paradokstu bu! *Örneğin Montesquieu (kitabında belirttiği akıldan yoksun tüm yasalarla ters düşen) dünyanın tüm halklarını yöneten yasanın genelde akıl olduğunu söyler (Y.R., I, 1). Ayrıca yasaların, halkla ilintili olması gerektiğini, doğayla ve yönetim ilkesiyle ilintili olması gerektiğini, ülkenin fizik özelliklerine uygun olması gerektiğini de belirtiyordu. Bütün bu gereklilikleri saymaya kalksak sonu gelmez. Montesquieu'nün doğayı ve ilkeyi tanımlarken, yönetimin özünü iyi yakaladığına inananlar, şu sözleri okuduklarında şaşırıyorlardı: Bu söylediklerimden, bir cumhuriyette erdemli olunduğu değil, erdemli olunması gerektiği... yoksa, yönetimin yetkin olmayacağı anlaşılmalıdır (Y.R., III, II). “Yetkin” olmak için, bunun ne*

türden bir yetkinlik olduğunu da Tanrı bilir artık, despotizmin de gözeteceği gereklilikler var kuşkusuz! Bu metinlerden genelde şu sonuç çıkartılır: bilimadamının yerini, idealin teorisyenini ya da yasakoyucu alıyordu. Bilimadamı olgulardan başka bir şeyle ilgilenmezken, idealin teorisyenini ya da yasakoyucu kendine bazı erekler koyuyordu. Ancak buradaki yanlış anlaşılma da, bir ölçüde *yasa* sözcüğünün iki ayrı anlamından kaynaklanıyordu: insanların eylemlerini gerçekten düzenleyen yasalar (bilimadamının araştırdığı yasalar) ve insanların düzenlediği yasalar. Montesquieu yasalara ödevler yüklediğinde, bunu yalnız insanların kendi kendilerine koydukları yasalar için yapıyordu. Bu "ödev" de, insanları haberleri olmadan yöneten yasalarla, yaptıkları ve bildikleri yasalar arasındaki mesafeyi kapatma çağrısından başka bir şey değildi. Yasakoyucuya yönelik bir çağrıydı bu, ama ortak bilincin kapıldığı yanlışsamalardan haberdar olan ve bu kör bilinci eleştiren yasakoyucuya, bilimadamının aydınlık bilincini, yani bilimi örnek alması ve insanlara koyduğu bilinçli yasaları, insanları yöneten bilinçdışı yasalara elden geldiğince uygun kılması için yapılan bir çağrıydı. Demek ki, güçsüz ve başıboş oldukları için insanların üstlenmesi gereken sonsuz bir görev, soyut bir ideal söz konusu değil. *Başboş bir bilincin, edinilmiş bilimin kesinliğiyle, bilinçsiz bir bilincin, bilimsel bir bilinçle düzeltilmesi* söz konusuydu demek ki. Öyleyse, bilimin kazanımlarını siyasal pratiğe aktarmak, bu pratiğin yanlışlarını ve bilinçsizliğini düzeltmek söz konusu.

Montesquieu'nün verdiği örneklerin çok büyük çoğunluğunu aydınlayabilecek ilk yorum buydu. Bu açıdan ele alındığında, Montesquieu'nün tüm modern siyaset biliminin bilinç-

li öncüsü olduğu açıktır; bilimden, eleştiriden başka bir şey beklemeyen, insan davranışlarının gerçek yasalarını, yalnızca eleştirmek ve değiştirmek istediği görünür yasalardan, yani insanların kendi kendilerine koydukları görünür yasalardan çıkartan, böylece tarihe ilişkin bilgi konusunda edinilmiş sonuçlara geri dönen öncüdür Montesquieu. Tarihe oranla yaşanan bu bilimsel gerileme ve tarihe bu bilinçli geri dönüş doğaldır ki, bilimin nesnesi, bilim diye kabul edilirse, siyasal idealizm suçlamasına bahane olabilir (Poincaré: "Bilim haber kipinde; eylem, emir kipinde!") Ancak var olan durum ile bu durumu yeniden biçimlendirme tasarısı arasında *ideal* olduğu kabul edilen mesafenin, bu tür tüm suçlamaları boşa çıkartmak için *bilimin, kendi nesnesine* ve ortak bilince göre *gerilemesinden* başka bir şey olmadığını görmeye yeterliydi. Bilimin nesnesine önerdiği *ideal* görünürde, bilim nesnesinden aldığı, geriye doğru attığı adımlar kadarını geri verir ki bilgi de budur zaten, geri vermekten başka bir şey yapmaz.

Ancak yorumladığım bu metinlere ilişkin, başka bir yorum daha olduğunu, bunun Montesquieu'de bile görüldüğünü de eklemeliyim. Şimdi de, insan elinden çıkma yasaları, genel yasalar bütününe nasıl kattığına bakalım: *Zeki, tikel-varlıklar kendi yaptıkları yasalara sahip olabilirler: ancak kendi ellerinden çıkmamış yasalara sahipler. Zeki varlıklar olmadan önce de olanaklıydı bunlar: bu varlıkların kendi aralarında ilişkileri vardı, dolaısıyla yasaları da olabiliyordu. Yapılmış yasalardan önce, adalet ilişkileri olanaklıydı. Pozitif yasaların buyurduğu ya da yasakladığı dışında adil ya da gayriadil hiçbir şey olmadığını söylemek, daha çemberi çizmeden bütün yarı-*

çapların birbirine eşit olmadığını söylemektir. Bu durumda, hakkaniyet ilişkilerinin, bu ilişkileri yerleştiren pozitif yasadan önce geldiğini itiraf etmek gerekir... (Y.R., I, 1). Ve de bu "ilkel" yasalar Tanrıya bağlanmıştı. Tarihin tüm somut koşullarından bağımsız olan ve her şeyden önce gelen bu adaletin yasaları, bu kez de eski yasa türüne, yani buyruk-yasaya, ödev-yasaya gönderme yapıyordu. Bu yasanın kutsal olması ve din aracılığıyla uygulanması, doğal ya da ahlaki olması ve babalar ve öğretmenler ya da Rousseau'dan önce Montesquieu'nün de söylediği *seslerin en yumuşağı olan doğanın sesi* aracılığıyla ya da siyaset aracılığıyla uygulanması önemli değildir. Bilimadının yarasını doğru biçimde çekip çıkartması gereken, somut varoluş koşullarına bağlı olan, insan elinden çıkma pozitif yasalar söz konusu değil artık. Doğa ya da Tanrı tarafından, ki bunların tümü de bir zaten, insanlar için belirlenmiş bir ödevdi. Bu özellik, doğaldır ki, buyrukların birbirine karışmasına yol açıyordu: bilimsel yasa, buyruk-yasanın ardında kayboluyordu. Bu eğilim I. Kitabın ilk bölümünün sonunda çok açık seçik biçimde görülebiliyordu. İlk yorumun ortaya çıkmasına yol açan metinler, yepyeni bir anlama bürünüyordu. Artık her şey, insan davranışlarının ayrılmaz bir parçası olan şu insanlara özgü başıboşluğun, bilimin konusu değil de, yasaların yani ödevlerin varoluşunu doğrulayan temel neden olmasından kaynaklanır gibiydi. Çeşitli bünyelerin (pozitif) yasalarının olmama nedenini, bu bünyelerin kendi yasalarına karşı çıkacak anlayışa sahip olmamalarına bağlamak oldukça çarpıcıdır! Çünkü insanların böylesi yasalara sahip olmaları, yetkinlikten uzak olmalarından çok (kim bir insan için, dünyanın tüm mücevherlerini vermez ki?) boyun

eğmezlik yetilerinden kaynaklanıyordu. İnsan: zekası sınırlı bir varlık olduğu halde, kendi yolunda ilerlemesi gerekir; tüm sonlu zekalar gibi, o da bilgisizlik ve yanlışın kurbanıdır; sahip olduğu tek tük bilgileri de yitirir. Duyarlı bir yaratık olduğu için, binlerce tutkunun pençesine düşer. Böyle bir varlık her an unutulabilir: yaratıcısını: Tanrı din yasaları yoluyla anımsattı bunu; böyle bir varlık her an kendini unutulabilir: filozoflar ahlak yasalarıyla uyardılar onu; toplum içinde yaşamak için yaratıldığı için, toplum içindeyken başkalarını unutulabilir: yasakoyucular siyasal ve medeni yasalarla ona üstlenmesi gereken ödevleri anımsattılar (Y.R., I, 1). Bu kez gerisin geri atıldık, hem de adamakıllı geriye. Bu yasalar birer buyruktu. Unutmamayı sağlayan yasalardı, insanın belleğini canlandıran, yani insan olarak yazgısını gerçekleştirmeye niyetliyse, istese de istemese de, insanı ulaşmak istediği ereğe yönlendiren *anımsatma nitelikli yasalardı*. Bu yasalar, insanla onun varoluş koşulları arasındaki ilişkiyle değil, *insan doğasıyla* ilgileniyorlardı. Bu yasaların var olmasının taşıdığı zorunluluk payı, önceden olduğu gibi insanın bilinçsizliğiyle, yasaların bilinci arasındaki mesafeyle ilgili değildi, *insanlık durumuyla* ilgiliydi bir tek. İnsan doğası, insanlık durumu, işte tüm bağları kopardığımızı sandığımız bir dünyanın içine gerisin geriye atılmış bulduk kendimizi. İnsanların gözleri takılsın diye gökkubbeye çivilenmiş değerler dünyasına atılmış bulduk kendimizi.

Montesquieu burada, ebedi değerler vardır diyen en yavan geleneğe uslu uslu boyun eğiyordu. Bunun için, I. Kitabın 1. Bölümündeki önermeyi okumak yeter: yasalara uymak gerekir; insan, velinimetine minnet duymalıdır; yaratıcıya boyun

eğmek gerekir; yapılan kötülük cezalandırılmalıdır. Tuhaf bir sıralama! Bu sıralamada eksik kalan yanı tamamlamak için ikinci bir sıralama yapalım: 1. Kitabın 2. Bölümüne bakarsak şunları da öğrenmiş oluruz: “doğa” bize bir yaratıcı olduğu düşüncesini verir ve bizi bu yaratıcıya yöneltir; doğa bizim barış içinde yaşamamızı ister; yiyip içmemizi ister; karşı cinse yönelmemizi ister; toplum içinde yaşama isteği beslememizi bekler. Geri kalanlar ise, dağınık biçimde, daha ileriki metinlerde bulunur: bir baba oğluna yiyecek sağlamak zorundaydı, ama miras oluşturmak zorunda değildi; babası sokakta kaldığında, bir oğul babasına destek olmalıydı; kadın evde eşine ayak uydurmak zorundaydı; en önemlisi de, insanın yolunu her şeyden önce edeple ilgili davranışlara özen göstermek belirlerdi (edimlerin çoğunda kadın için de geçerliydi bu, evlilik ilişkilerinin düzenlenmesinde de, her iki cins korkunç biçimde karşı karşıya geldiğinde de geçerliydi bu); despotizm, işkence insan doğasına aykırıydı hep, kölelik de çoklukla aykırı düşerdi insan doğasına. Kısacası, başka siyasetçilerin birkaç liberal talebinden, yerleşik âdetlere hizmet eden sıradan yavanlıktan başka bir şey yoktu. Aynı derecede utanma duygusuna sahip, kararlı ya da saf yürekli olan başka teorisyenlerin, “insan doğasına” atfettiği ya da atfedeceği, özgürlük, eşitlik, hatta kardeşlik gibi yüksek değerleri andıran hiçbir şey yoktu. Bambaşka bir dünyadaydık.

Montesquieu'nün bu özelliğinin hiç de kanıksanamayacağı inancındayım. Bunun, çok ağır zorunluluklardan oluşan bir bütün içinde verilen tavizden öteye geçmeyeceği, dünyada geçerli önyargılarla ibralaşmak, bu önyargıları başından atmak amacıyla ödenen bir bedel olamayacağı kanısındayım.

Tıpkı en acımasız rakiplerini alt etmek için kendi yasa kavramının çifte anlamlığına gerek duyduğu gibi, *bu kaçamak yola başvurmaya, bu barınağa sığınmaya da gerek duyuyordu*. Tektikte bekleyen tanrıbilimciye verdiği yanıtı okumak yeter. Kendilerini önceleyen bütün bu yasalar, Tanrı ya da herhangi biri, dünyada hiç çember çizmeden önce, ezelden beri var olan bütün bu birbirine eşit yarıçaplar, olabilecek tüm pozitif yasalardan önce gelen bu hakkaniyet ilişkileri, Hobbes'un sunduğu tehlikeye karşı kullanabileceği kanıtları sunuyordu ona. *Yazarın amacı, Hobbes'un sistemine saldırmaktı: tüm kusurları da tüm erdemleri de, insanların elinden çıkma yasaların yerleştirilmesine bağlayarak, tıpkı Spinoza gibi ahlaki ve dini tersine çeviren korkunç bir sistemdi bu.*¹⁴ Din ve ahlak kabul edilebilir. Tanrıbilimcinin gönlünde yatana karşılık verebilir bunlar. Ne var ki, bambaşka bir davanın peşindeydi. Dini ve ahlaki yöneten yasalar değil, siyaseti yöneten yasalar, yani Montesquieu açısından bile sonsözü söyleyen yasalar söz konusuydu. *Sözleşme* ile Hobbes'ta işte bu yasaların temeli söz konusuydu. Montesquieu'nün şu insanların tüm yasalarından önce var olan ezeli yasaları, rakibinden korunmak için saklanacağı sığınaktı. Yasalardan önce yasalar varsa, artık sözleşme namına hiçbir şey olmadığı da, bir tek böyle bir sözleşme olması düşüncesinin bile insanları ve yönetimleri yükümlülük altına sokmasına yeten şu siyasal tehlikelerin olmadığı da anlaşılır. Eşitlikçi olmayan bir doğanın ezeli yasalarının ulaşmadığı bir konuma yerleşip, uzaktan uzağa mücadele edilebilir rakiple. *Doğanın alanına yerleşip rakibin gelmesi beklenir, uygun düşen silahlar kuşanılır ve rakipten önce yerleşilir*

14) *Défense de l'EL*, Iere Partie, I. Réponse a la Iere objection.

araziye. Kendi davamızdan başka bir davayı savunmak için hazırlanır her şey: sarsıntılar geçirmiş bir dünyayı yeniden ayakları üstüne dikmek davasıdır bu.

Montesquieu'nün sunduğu paradoksların en hafifi, en yeni düşüncelerle (üstelik bunlar en güçlü düşünceler) eski davalara hizmet etmek değildi. Ne var ki, en bildik düşüncelerine bakıp Montesquieu'nün peşine düşmenin zamanı geldi artık; üstelik bunlar Montesquieu'nün en gizli düşünceleri.

Üçüncü Bölüm

TARİHİN DİYALEKTİĞİ

Şimdiye kadar, yalnızca Montesquieu'nün yönteminden ve yönteminin ön varsayımları ve anlamından söz edildi. Nesnesini incelerken uyguladığı bu yöntemin yeni olduğu kuşkusuz. Ancak yeni olsa da, yeni hiçbir şey üretmiyorsa bir yöntemin gereksiz olduğu söylenebilir. Öyleyse, Montesquieu'nün olumlu keşifleri neydi?

Önce, insanları inceledim ve son derece çeşitli yasa ve geleneklerin insanların gelip geçici heveslerinden kaynaklanmadığını anladım. İlkeler koydum ve tikel durumların buna neredeyse kendiliklerinden boyun eğdiğini gördüm, tüm ulusların tarihleri bu ilkelerin peşi sıra gelir gibiydi ve her tikel yasa da başka bir yasaya bağlı ya da daha genel bir yasaya bağımlı gibiydi. Montesquieu, ayrıntı düzeyinde ustalıklar yapmayı değil, tüm insanlık tarihinin ve de bu tarihin tüm ayrıntılarının kavranılmasını olanaklı kılan evrensel ilkeler keşfetmişti. İlkelerimi keşfettiğimde, aradığım her şey bana doğru geldi. (Y.R., Önsöz)

Peki, tarihi kavranılabilir kılan bu ilkeler neydi? Bu soru, Yasaların Ruhu'nun düzenlenişiyle doğrudan ilgili pek çok zorluğa yol açar. Gerçekten de, Montesquieu'nün az önce yorumladığım sayfalarla başlayan bu büyük yapıtı, beklenen düzene sahip değildir. En başta, II. Kitaptan XIII. Kitaba dek, değişik yönetim biçimleri ve bu yönetim biçimlerinin ya do-

ğalarına ya da ilkelerine bağlı bulunan yasaların teorisi çıkar karşımıza: bu da, tarihsel örneklerle zenginleştirilmiş olsa da son derece soyut gelen ve geriye kalandan yalıtık bir bütün, “tamamlanmamış bir yapıtta, tamamlanmış bir başyapıt” (J.-J. Chevallier) gibi görünen bir *tipolojiden* başka bir şey değildir. XIII. Kitaba gelindiğinde ise, insan kendini bambaşka bir dünyada sanır. Hangi tipe ait oldukları bilindiğinde yönetim biçimleri konusunda her şeyin söylenip bittiği sanılıyordu, ama iklim (XIV., XV., XVI. ve XVII. Kitaplar), arazinin niteliği (XVIII. Kitap), örfler (XIX. Kitap), ticaret (XX. ve XXI. Kitap), para (XXII. Kitap), nüfus (XXIII. Kitap), en sonunda ise din (XXIV. ve XXV. Kitap), peş peşe gelip, sırtına vakıf olduğumuzu sandığımız bu yasaları belirlemeye başlar. Aklımız iyice karışsın diye dört kitap daha gelir sırasıyla: miras haklarını düzenleyen Roma yasalarının evrimini inceleyen bir kitap (XXVII. Kitap), feodal yasaların kökenlerini gözler önüne sermeye ayrılmış üç kitap (XXVIII, XXX, XXXI Kitaplar) bir de bunların ortasında yer alan ve “yasaları düzenleme tarzı”nı inceleyen başka bir kitap (XXIX. Kitap). Tarihe bir düzen getirme iddiasındaki ilkelerin, en azından bu ilkeleri gözler önüne seren kitapta yer almaları gerekiyordu.

Gerçekten de, nerede bulabilirdik ki bu ilkeleri? *Yasaların Ruhu* peş peşe eklenmiş üç bölümden oluşuyordu; daha doğrusu, apansız akla geliveren, unutulmaması gereken düşüncelerden oluşur gibiydi. Beklenen o güzel birlik neredeydi? Montesquieu'nün ilkelerini ilk on üç kitapta aramak ve ondan *yönetim biçimlerinin katıksız tipolojisini* sunması beklemek, söz konusu yönetim biçimlerinin kendilerine özgü dinamiklerini betimlemesini, doğalarına ve ilkelerine göre yasaları çıkartma-

sını beklemek gerekmez mi? Kabul. Ancak, o zaman iklim ve değişik etkenlerle, sonra da tarihle ilgili her şey, ilginç olmakla birlikte, sonradan eklenmiş gibi görünür. Yoksa tam tersine gerçek ilkeler, 2. Bölümde mi, yani yasaların bazıları maddi (iklim, arazi, nüfus, ekonomi) bazılarıysa manevi (örfler, din) çeşitli etkenler tarafından belirlendiği düşüncesinde miydi? Peki, ama o zaman, bu belirleyici ilkeleri, ilk baştaki ideal ilkelere ve en sondaki tarihsel incelemelere hangi gizli neden bağlıyordu? Tiplerin idealliğini, maddi ya da manevi ortamın belirleyiciliğini ve de tarihi, yani her şeyi sağlanması olanaksız bir bütünlük içinde bir arada tutmak, içinden çıkılmaz bir çelişkiler yumağına gömülmek olacaktı. Montesquieu'nün mekanikçi bir maddecilik ile ahlaki bir idealizm arasında, zamana bağlı olmayan yapılarla, tarihsel bir oluşum, vb. arasında gidip geldiği söylenir. Bunu söylemek ise, *keşiflerde* bulduysa bile, bu keşifler arasındaki biricik bağın kitabın sunduğu düzensizlik olduğunu söylemenin başka bir biçimidir; bu da, yaptığına inandığı *keşfi* yapmadığını kanıtlar.

Bu izlenimle mücadele etmeye yelteneceğim; buna karşı koyarak *Yasaların Ruhu*'nun sergilediği çeşitli "hakikatler" arasında, Önsöz'de söz edilen ve bu "hakikatleri" daha başka "*hakikatlere*" bağlayan zinciri gözler önüne koymaya çalışacağım.

Montesquieu, yeni ilkelerine ilk kez, bir yönetimin ilkesi ni ve doğasını ayırtettiği birkaç satırda yer vermişti. Buna göre, her yönetim (cumhuriyet, monarşi, despotizm) *kendi doğasına ve kendi ilkesine sahip bulunmaktaydı*. Doğası onun olduğu gibi olmasını sağlar, *ilkesi de onu harekete geçiren tutkudur*. (*Yasaların Ruhu*, III, 1)

Yönetimin *doğası* dendiğinde, bundan ne anlamak gerekir? Yönetimin *doğası* şu sorulara yanıt verir: *Iktidar kimin elindedir? Iktidarı elinde bulunduran bu iktidarı nasıl kullanır?* Buna göre, cumhuriyetçi yönetimin *doğası* bir bünye olarak halkın (ya da halkın bir bölümünün) iktidarı hükümlan olarak elinde bulundurmasını ister. Monarşi yönetiminin *doğası* ise tek bir kişinin, sabit ve yerleşik yasalar uyarınca, yönetmesini gerektirir. Despotik yönetimin *doğası* ise bir kişinin hiçbir yasaya ve de hiçbir kurala bağlı olmadan yönetmesini gerektirir. Iktidarın elde bulundurulması ve yürütülme tarzı tümüyle hukuki, daha doğrusu *biçimsel* kalır.

Ilke sayesinde, yaşama adım atabildik. Çünkü bir yönetim katıksız bir yapı değildir. Bir insan toplumunun varoluşunun somut biçimidir. Tikel bir tür yönetime tabi insanların, söz konusu yönetim biçimine tam anlamıyla ve kalıcı biçimde boyun eğmeleri için, siyasal bir biçimin (*doğa*) zorla benimsetilmesi yeterli değildi, insanların bu biçime yatkın olmaları, bu biçimi desteklercesine davranmaları ve tepki vermeleri de gerekliydi. Montesquieu bunun için özgül bir *tutkunun* gerekli olduğunu söyler. Zorunlu olarak, her yönetim biçimi kendine özgül tutkuyu gerektirir. Cumhuriyet erdemi, monarşi şerefi, despotizm ise korkuyu gerektirir. Yönetim ilkesi kendi biçiminden kaynaklanır, çünkü kendi biçiminden “doğal olarak” türer. Ancak bu türemeye ortaya çıkan ilke, bir sonuçtan çok bir *koşuldu*. Cumhuriyet örneğini ele alalım. Cumhuriyete özgül ilke olan erdem, şu soruya yanıt veriyordu: *iktidarı halka veren ve iktidarı yasalar ile uygulatan bir yönetim, hangi koşulda var olabilir?* Yurttaşların erdemli olmaları,

yani kendilerini kamu yararına adanmaları ve her koşulda vatanlarını kendi tutkularından üstün tutmaları koşuluyla var olabilir ancak. Monarşi ve despotizm için de geçerliydi bu. Yönetimin ilkesi, yönetimin zembereği ise, yönetimi harekete geçirence, bunun nedeni yönetimin yaşamı, varoluş koşulu olmasıydı. Cumhuriyet, benzetme hoşgörülürse elbet, bazı motorların benzinle çalışması gibi, bir tek erdemle çalışırdı. Erdem olmadığında cumhuriyet çökerdi, şeref olmadığında monarşi, korku olmadığında da despotizm çökerdi.

Yönetimi, *doğası* ile tanımladığı için biçimcilikle suçlanmıştı Montesquieu; bu doğa ise, katıksız anayasal hukuka ilişkin birkaç sözcükten öteye geçmez. Ancak, *doğası kendi ilkesinden ayrılır ayrılmaz, bir yönetimin doğasını Montesquieu'nün de biçimsel saydığı* unutuluyor. Şöyle demek gerekir: bir yönetim açısından bakıldığında, ilkesi olmayan doğa akılda canlandırılacak bir şey değildir ve var olamaz. Akılda canlandırılacak biricik şey, ki o da gerçek olduğundan, *doğa-ilke bütünselliğidir*. Söz konusu bütünsellik, katıksız hukuki bir biçimi değil, kendi yaşamına, kendi varoluş ve süreklilik koşullarına bağlı siyasal bir biçimi gösterdiği için, biçimsel değildi artık. Erdem, şeref, korku gibi tek bir sözcükle tanımlansalar da, bu koşullar son derece somuttu. Genel anlamda tutku olarak ele alındığında, tutku soyut gelebilir, ancak *ilke olarak, yurttaşların gerçek yaşamını siyasal açıdan açıklar*. Yurttaşın erdemi, tüm yaşamının kamu yararına boyun eğmesidir: devlete egemen olan bu tutku, insan söz konusu olduğunda, içindeki tüm tutkuların dizginlenmesi anlamına geliyordu. İlkeyle birlikte, insanların tüm somut yaşamı, kamusal, hatta özel yaşamı bile, yönetime adım atıyordu. Demek ki,

ilke, yönetimin doğasıyla (siyasal biçim) ve insanların gerçek yaşamıyla buluşuyordu. Böylece, ilke, bir yönetim biçimine bürünebilmesi için, insanların gerçek yaşamını, siyasal anlamda özetlemesi gereken figür ve nokta oluyordu. Ilke, doğa denilen şu soyutun somutudur. Ilke ile doğanın birleşmesi, onların bütünselliğidir gerçek olan. Biçimcilik bunun neresinde?

Kabul edilecek bu. Ancak Montesquieu'nün yaptığı keşfin tüm kapsamını kavramak için elzem bunun kabul edilmesi. Gerçekten de, yönetimin doğası ve ilkesinin bütünselliği düşünceyle Montesquieu, kendisine birçok bilmecenin anahtarını sunan yeni bir teorik kategori öneriyordu. Ondan önce siyaset teorisyenleri, verili bir yönetimin yasalarının çeşitliğini ve çokluğunu açıklamaya çalışmışlardı. Ancak çoklukla olduğu üzere, iç birlikten yoksun öğelerin basit betimlemesiyle yetinmediklerinde, yönetimlerin doğasının mantığına ilişkin bir taslak sunmaktan öteye gidememişlerdi. Eğitimi, toprakların paylaşımını, mülkiyet derecesini, adaletin uygulanmasını, cezaları ve ödülleri, zenginliği, kadınların yaşam koşullarını, savaşın yürütülmesini, vb. düzenleyen çok sayıda yasa (*Yasaların Ruhu*, IV-VII), gereklilikleri kavranılmadığı için bu mantığın dışında bırakılmıştı. Burada, devletin gerçek bir bütünsellik olduğu ve yasalarının, kurumlarının ve örflerinin sunduğu tüm ayrıntıların, onun iç birliğinin sonucu ve dışavurumundan başka bir şey olmadığı yolundaki varsayımı gerçek olgularda keşfedip doğrulayan Montesquieu bu eski tartışmayı kesip atar. Rastlantısal ve nedensiz gibi görünen bu yasaları, derin bir mantığa boyun eğdirir ve tek bir merkez çevresinde toplar. Devletin, kendi içinde bir bütünsellik oluşturması gerektiği

düşüncesini ilk Montesquieu'nün ortaya attığını ileri sürmüyorum. Eflatun'un tüm çabalarına musallat olan bu düşünceye, tüm doğal hukuk teorisyenlerinde, ama en azından Hobbes'da, rastlanıyordu. Ancak Montesquieu'den önce bu düşünce, somut tarihin anlaşılmasını sağlamak üzere alçalmaksızın, ideal bir durumun kurulmasından öteye geçmiyordu. Bir düşünce olan bütünsellik, Montesquieu ile birlikte, *olguları açıklamayı amaçlayan bilimsel bir varsayım* olup çıkar. İdeal bir devletin *gerçekliğini* değil, insanlık tarihindeki kurumların somut ve o zamana kadar kavranılamamış çeşitliliğini düşünmeye olanak veren temel kategori olur. Tarih, düş ve rastlantı ürünü sayısız çalışmanın, düzensiz biçimde atıldığı sonsuz bir uzam değildi; insan zekasının, cesaretini kıran bütün bu çalışmalardan çıkartabildiği sonuç ise, insanın küçüklüğü ile Tanrının büyüklüğü idi. Bu uzamın bir yapısı vardı. *Olgu ve kurumların yerel ufkunu belirleyen somut merkezlere, yani devletlere sahipti. Canlı birer birey gibi olan bu bütünselliklerin tam ortasında ise, içsel bir neden, bir iç birlik, temel bir kökensel merkez, yani ilke ile doğanın birliği bulunuyordu.* Kendi tarih felsefesinde, bütünsellik kategorisinin kapsamını müthiş derecede genişleten Hegel, ustasının kim olduğunu iyi biliyor, bu büyük keşiften dolayı Montesquieu'nün dehasına minnet duyuyordu. Ancak, biçimcilik burada da pusu kurmuş bekliyordu. Söz konusu bütünsellik kategorisinin, *Yasaların Ruhu'nun* ilk kitaplarındaki birliği sağladığı kabul ediliyordu. Ancak, baştaki kitaplarla sınırlı kaldığı ve bu kitapların kusununu taşıdığı da söyleniyordu: *katıksız modeller için, yani gerçekten cumhuriyetçi bir cumhuriyet, gerçekten monarşik*

bir monarşi, gerçekten despotik bir despotizm için geçerli olduğu söyleniyordu. *Bütün bunları düşünmek*, diyordu Montesquieu (Y.R., III, II), *üç yönetimin ilkeleri şunlardır: belirli bir cumhuriyette erdemli olunduğunu değil, erdemli olunması gerektiğini kanıtlamaz bu. Belirli bir monarşide şerefli olunduğunu ya da belirli bir despotik devlette korku duyulduğunu değil, duyulması gerektiğini, yoksa yönetimin yetkinlikten uzak düşeceğini kanıtlamaz bu. Bir tek katıksız modeller ve kusursuz siyasal biçimler için geçerli bir düşüncenin, var olan tüm yönetimlere uygulanabilir bir kategori olarak kabul edilmesi bunu göstermiyor muydu? Bir özler teorisine düşmek değil miydi bu? Tam da kaçınılması gereken ideal yanlışa ve de özler teorisine düşmek değil miydi bu? Tarihi olarak, katıksız bir cumhuriyet ve katıksız bir monarşi yerine, yetkinlikten uzak olması zorunlu, belirli bir cumhuriyeti ve de belirli bir monarşiyi açıklaması gerekmiyor muydu? Bütünsellik bir tek katıksızlık için geçerliyse, katışıklığın ta kendisi olan tarihte nasıl kullanılabilir bütünsellik? Ya da, ki bu da aynı çözümsüzlüktü zaten, doğası gereği tarihin de zamandışı katıksız modellere bağlı bir kategoride yer almadığı nasıl ileri sürülebilirdi? Yasaların Ruhu'nun sunduğu dağınıklık sorununun burada yeniden ortaya çıktığı görülür: yapıtın başıyla sonu, katıksız tipoloji ile tarih nasıl bir araya getirilebilecekti?*

Bizi, yapıtını şurada dediği ile orada yaptığını birbirinden ayırmadan, yapıtını bir bütün olarak ele almamız gerektiği yolunda uyarın Montesquieu'yü tek bir tümceden yola çıkarak yargılamamız gerektiğine inanıyorum. Gerçekten de, bu katıksız modeller teorisyeninin yapıtında hep (ya da nere-

deyse hep) *katışıklı* örneklere yer verdiğini görmek ilginçtir. Kendisi için en yetkin deney konusu ve tarihsel deneylemele-
rin “katıksız nesnesi” olan Roma tarihinde bile, ideal katıksız-
lık yalnızca başlangıçta var olmuştu; geriye kalan bütün za-
manda ise, Roma siyasal karışıklık içinde yaşamıştı. Montes-
quieu'nün böyle bir çelişkiye duyarsız kalması inanılmaz
olurdu. Böyle yapmakla, *kendi ilkelerinin* tersini söylemeyi dü-
şünmüyor, bunlara yüklenen anlamı daha da derinleştiriyor-
du. *Bütünsellik* kategorisinin (ve de bu kategorinin yüreğinin
ta kendisi olan *doğa-ilke* birliğinin) evrensel bir kategori oldu-
ğuna ve bir tek yetkin upuygunlukları, yani cumhuriyet-erde-
mi, monarşi-şerefi ve despotizm-korkuyu ilişkilendirmekle
kalmadığına inanıyorum. Besbelli ki Montesquieu. *bütünsellik*
yasasının ve bu yasanın birliğinin, ister katışıklı ister katışık-
sız olsun, her devlette egemen olduğu düşüncesindeydi. Devlet
katıksız olduğunda, birlik *upuygun* olacak, ama katışıklıysa
çelişkili olacaktır. Montesquieu'nün çok sıkça verdiği katışıklı
tarihsel örnekler, işte bu çelişik birliğin örnekleridir. Söz geli-
mi, kurulduğu ilk zamanlar geride kalıp büyük fetihler çağı
başladığında, Roma da kendi ilkesini, yani erdemi yitirecek,
yitiren ve yitirmiş bir cumhuriyet olarak görmüştü devleti.
Öyleyse, *doğa-ilke* birliğinin varlığını sürdürdüğünü, ama çeliş-
kili olup çıktığını söylemek, *yönetimin siyasal biçimiyle, bu*
biçimin içeriği olarak iş gören tutku arasında var olan ilişkinin,
bu devletin kaderini, yaşamını, varlığını sürdürmesini, gelece-
ğini, yani tarihsel özünü belirlediğini ileri sürmekten başka
bir şey değildi. Bu ilişki *çelişkili değilse, yani cumhuriyetçi bi-*
çim, yönettiği insanlarda erdem buluyorsa, bu durumda

cumhuriyet de varlığını sürdürür. Ama bu cumhuriyetçi biçim, tüm erdemlerini yitirerek, kendilerini kişisel çıkar ve tutkulara, vb. kaptırmış insanlara uygulanıyorsa, söz konusu ilişki de çelişkili olacaktı. İşte bir cumhuriyetin kaderini de, ilişkideki *bu çelişki*, yani *var olan* çelişkili ilişki belirleyecektir: cumhuriyet, yıkılıp gidecektir. Montesquieu'nün yaptığı tarih incelemelerinden, özellikle de *Romalıların Büyüklüğü Ve Çöküşü Üzerine Düşünceler* adlı yapıtıdan çıkarılabilecek bütün bunlar, *Yasaların Ruhu'nun* yönetimlerin kokuşma süreçlerini incelediği 8. Bölümünde açıkça yer almaktaydı. Montesquieu gibi, ilkesini yitiren bir yönetimin bitik bir yönetim olduğunu söylemek, doğa-ilke birliğinin *katışıklı* durumlarda da egemen olduğu anlamına geliyordu açıkça. Yok, eğer söz konusu birlik *katışıklı* durumlarda da egemen olmasaydı, parçalanmış bu birliğin, nasıl olup da kendi yönetimini parçalayabildiği de anlaşılamayacaktı.

Dolayısıyla, Montesquieu'nün tarih bilincine sahip olduğundan ya da benimsediği tipolojinin kendisini bir tarih teorisi oluşturma yolundan saptırdığından ya da eğlence niyetine tarih kitapları yazdığından, bu hevesi nedeniyle benimsediği ilkelerden uzaklaşmak zorunda kaldığından kuşkulanmak tuhaf bir yanılsa düşmek olur. Kuşkusuz bu yanlış her şeyden önce, Montesquieu'nün daha o zaman bile yaygın olan, sonra da egemenlik kuran ideolojiyi, yani tarihin bir ereği olduğu inancını benimsememesinden, aklın, özgürlüğün ve "aydınlanmanın" saltanatına boyun eğmesinden kaynaklanıyordu. *Tarihi bir erek yüklemeyen*, yani insanların bilincini ve insanların umutlarını tarihin zamanına yüklemeyen *Marx'tan önce düşünmeye girişen ilk kişi hiç kuşkusuz Montesquieu*

ieu'ydü. Dolayısıyla kendisine yapılan bu serzeniş sonuçta her şeyi onun lehine çevirmişti. *Tarihi evrensel çapta açıklamaya yönelik bir ilke öneren ilk kişiydi; yalnızca durağan bir ilke değildi bu: bütünsellik, verili bir yönetimin kurum ve yasalarının sunduğu çeşitliliği açıklar; devingen bir ilkeydi: doğa ile ilkenin birliği yasası, öyle ki bu yasa, kurumların gerçek tarih içindeki oluşum ve dönüşümünü düşünmeye olanak verir. Bütün bu gelip geçen ve değişen, sayılamayacak kadar çok yasanın derinlerinde bir yerde, bir yönetimin doğasını ilkesine birleştiren değişmez bir bağıntı keşfedilir; bu değişmez bağıntının bağrında ise, ilişkinin iç değişiklik yaşadığı açıklanır, öyle ki, birlik upuygun olmaktan upuygun olmamaya, özdeşlikten çelişkiye dönüşerek, tarihin somut bütünselliklerinde yaşanan değişikliklerin ve devrimlerin anlaşılmasını sağlar.*

Öte yandan, Montesquieu, *tarihin devindirici gücü* sorununu yanıtlayan ilk kişiydi de. Tarihsel oluşum yasasına yeniden bakalım. Her şey, kendi birlikleri içinde olmak koşuluyla, doğa ve ilke arasında var olan ilişki tarafından belirlenmektedir. Eğer bu iki öge uyum içindelerse (Cumhuriyetçi Roma ve erdemli Romalılar) devletin bütünselliği de huzur içindedir, insanlar bunalımsız bir tarih içinde yaşarlar. Yok, eğer bu iki öge çelişki içindeyse (Cumhuriyetçi Roma ve erdemlerini yitirmiş Romalılar), bunalım patlak verir. İlke de, yönetimin doğasının istediği ilke olmaz artık. Bunun üzerine bir zincirleme tepkime ortaya çıkar: yönetimin biçimi gözü hiçbir şey görmezcesine bu çelişkiyi indirgemeye yeltenir ve değişir, uğradığı değişiklikse, peşine ilkesini de katıp sürükler ve bu da, koşullar sayesinde, ya yeni bir uyum (Despot Roma imparatorluğu ve korku içindeki Romalılar) sağlanana ya da bu soluk

kesen takip (barbarların istilası) bir felaketle son bulana kadar sürüp gider. Bu sürecin en uç uğrakları ya bu ikilinin terimleri arasında huzurlu bir ilişkinin sürmesi ya da çatışma yaşanmasıdır; dolayısıyla, bu süreçteki diyalektik ilişki de açıkça görülebilir: çatışma söz konusu olduğunda, bu iki terimin nasıl etkileşim içinde buldukları, terimlerden biri bir değişim yaşadığında bunun kaçınılmaz olarak öteki terimi de nasıl değişime uğrattığı kolayca görülebilir. Dolayısıyla, *devletin devingen olduğu kadar olasılıklara gebe bütünselliği içinde doğa ile ilkenin mutlak biçimde birbirlerine bağımlı oldukları da görülebilir*. Ancak zamanların değil, nedenlerin sıralamasında, ne ilk ne de son değişikliğin nereden kaynaklandığı görülüyor. Kendi bütünselliklerinin yazgısı içinde birbirlerine bağlı olan bu iki terimden *hangisinin daha baskın olduğu* görülüyor.

Cassirer *Die Philosophie der Aufklärung* adlı yapıtında, "kapsamlı" ve baştan aşağı modern bir tarih teorisinin temelini attığı için, yani tarihi *bütünsellik* kategorisiyle düşündüğü gibi, bu bütünselliğin öğelerini de özgül bir birlik içinde düşündüğü için, *herhangi bir ögenin öteki öğeler karşısında ağır basabileceği, yani tarihin devindirici bir gücü olabileceği düşüncesinden vazgeçtiği için Montesquieu'yü övüyordu*. Tarih, birliği *anlaşılabilen*, iç devinimlerinin *anlamı kavranılabilen*, ama asla *açıklanamayan*, yani etkileşim devinimleri, tek bir belirleyici öğeye atfedilemeyen devingen bir bütünsellikten başka bir şey değildi. Gerçekten de bu görüş, yönetimin biçimini yönetimin ilkesiyle, yönetimin ilkesini de yönetimin biçimiyle ilişkilendiren Montesquieu'nün kaleminden çıkma pek çok bölüme uygun düşüyordu. Cumhuriyetçi yasalar,

cumhuriyetçi olmalarını sağlayan erdemi üretirler; monarşinin kurumları da kendilerini ayakta tutan şerefi yaratırlar. Tıpkı şerefin, soyluluğun *hem babası hem de çocuğu* olması gibi, ilke de yönetim biçiminin *hem babası hem de çocuğuydu*. İşte bu yüzden, her tikel biçim, ilkesinde kendi varoluş koşullarını da üretir ve zaman içinde, ilke kendini bu biçimde dile getirirse bile, biçim kendinden önce gelir hep. Her bölümü bütün gibi olan, yani *pars totalis*,¹⁵ *dışavurumcu döngüsel bir bütünsellikteyiz*. Bir nedene bağlı olarak devindiğini düşündüğümüz bu küre, kendi etrafında yer değiştirmesinden başka bir şey değildir. Yuvarlanan bir topu getirelim gözümüzün önüne, oluşturduğu kürenin her noktası, aşağıdan yukarı doğru çıkar, sonra yeniden aşağı doğru iner ve de bu sonsuza kadar böyle sürüp gider. Bütün noktaları yaşar bunu. Küre, noktalarının her birinde bütün olarak toplaşmıştır, dolayısıyla bir kürede ne aşağısı ne de yukarısı vardır. Bununla birlikte, biraz fazla modern düşen bu sezinin Montesquieu'nün düşüncesini olanca derinliğiyle yansıttığını sanmıyorum. Çünkü son kertede Montesquieu, *belirleyici bir terim, yani ilke peşindedir*.

Ilkelerin gücü, her şeyi peşine katıp sürükler. İlk sözleri “*her yönetimin kokuşması neredeyse hep ilkelerin kokuşmasıyla başlar,*” olan VIII. Kitaptan çıkarılacak en önemli ders buydu işte. *Kokuşma* (sözünü ettiğim katışıklık durumu) şu bölünmez doğa-ilke birliğine sızmayı ve *bu çiftin belirleyici ögesinin hangisi olduğuna karar verilmesini sağlayan bir tür deneysel durumdu*. İlkenin doğanın dizginlerini elinde tuttuğu ve doğaya anlam kazandırdığı da işte bu noktada keşfediliyordu. Yö-

15) Pars totalis: Bütünün, tüm özelliklerini taşıyan parçası (y.h.n.).

netim ilkeleri bozulduğunda, en iyi yasalar kötüleşir ve devlete cephe alırlar; ilkeler sağlıklıysa en kötü yasalar bile en iyi yasalar gibi etkide bulunur (Y.R., VIII, II). Bir devlet ya kendi kuruluşunu düzelterek ya da kokuşarak değişebilir. İlkelerini korumuşsa, kuruluşu da değişiyorsa, bu onun kendini düzelttiğini gösterir, yok eğer, ilkelerini kaybetmişse, kuruluşu da değişmiyorsa, bu onun kokuştüğünü gösterir (Y.R., XI, 13). Burada kokuşmaya ilişkin deneysel durumdan, devletin doğasının (kötüye doğru olduğu gibi iyiye doğru da) değişim yaşadığı genel duruma geçildiği açık biçimde görülüyordu. Dolayısıyla, biçimlerin oluşumunun ve anlam kazanmalarının nedeni, son kertede, ilkenin kendisiydi. Bu durumda, biçim ve içeriğe (biçim, bilgi verdiği, hatta etkili olduğu için) ilişkin klasik imgenin de altüst edilmesi gerekiyordu. Bu açıdan bakıldığında, ilke, bir yönetimin doğası dediğimiz görünür biçimin gerçek biçimiydi. Devlet ilkelerini kaybetmemişse iyi olmayan pek az yasa vardır; tıpkı Epiküros'un değerli şeylerden söz ederken dediği gibi: Bozulan içki değil, kaptır (Y.R., VIII, II).

Kuşku yok ki, bu durum, doğanın ilke üzerindeki etkililiğini ortadan kaldırmaz, ancak belirli sınırlar koyar. Yoksa, Montesquieu'nün ilkeyi korumak ya da güçlendirmek için yasalar tasarlayabildiği anlaşılamayacaktır. Bu yasaların sunduğu ivedilik, bağımlı olmalarının itirafıydı yalnız: bu yasaların uygulandığı alan, binlerce ilineksel ve dış nedenden dolayı avuçlarının içinden kaçabilir, bunun yanında ve de özellikle temel bir neden var ki, o da söz konusu alanın bu yasalara egemen olması ve anlamlarına varıncaya kadar belirlemesidir. Öyle sınır durumlar vardır ki, yeni örfler getirmek iste-

yen yasalar var olan örfler karşısında güçsüz kalır ve hizmet etmek istedikleri amacın aleyhine dönerler; var olan örfler yasaları amaçlarının tam karşı yönüne savurup atar. Elimden geldiği kadar ihtiyatlı davranıp bir karşılaştırma yapacağım: yönetimin *doğasına* bağımlı bir etkililik alanını düzenleyen belirleme, yani *son kertede ilke tarafından belirlenme* türüyle, Marx'ın *son kertede ekonomi tarafından belirlenme*, yani *siyasete* bağımlı bir etkililik alanı düzenleyen belirleme türü arasında yakınlık kurulabilir. Her iki durumda da, uyum ya da çelişki içindeki bir birlik söz konusudur; her iki durumda da son kertede belirleyen bir öge vardır; her iki durumda da bu belirleme, belirlenen ögeye bağımlı bir etkililik alanı tanır.

Bu yorum *Yasaların Ruhu*'nun ilk ve son bölümü, yani tipoloji ve tarih arasında gerçek bir birlik sağlayabilirdi. Ancak bir zorluk daha vardı: iklimi, araziye, ticareti ve dini işe katan, dolayısıyla son derece çeşitlilik sunan 2. Bölüm, benim oluşturmak istediğim birlik ile uyuşmayan, darmadağınık yeni ilkelere göstergesi değil mi?

Önce bize önerilen yeni belirleyici etmenleri gözden geçirelim, iklimden önce (XIV. Kitap) başta VIII. Kitap olmak üzere pek çok kez dile getirilen başka bir önemli öğeden, *devletin boyutundan* söz etmek gerekir. Yönetimin doğası, egemenliği altındaki toprakların coğrafi büyüklüğüne bağlıdır. Küçük bir devlet cumhuriyetçi, orta büyüklükteki bir devlet monarşik, büyük bir devlet ise despotik olacaktır. Coğrafya, tarihin büründüğü biçimlerin yazgısını *doğrudan* belirlediğine göre, bu saptama, tarihin yasalarını altüst edecek gibiydi. Hava sıcaklığı, sert hava koşullarına despotizmi, yumuşak hava koşullarına ise ılımlı yönetimleri layık görmesi, imparatorluk-

ları buna göre dağıtması ve hangi insanların özgür, hangilerinin köle olacağına önceden karar vermesi nedeniyle, söz konusu iddiayı güçlendiriyordu. Böylece, iklimin imparatorluğunun, imparatorlukların en önemlisi olduğu (Y.R., XIX, 14) bununla birlikte, insanları bu imparatorluğun aşırılıklarından korumak için iyi biçimde düzenlenecek yasalarla, bu imparatorluğun alt edilebileceği de öğreniliyordu. Bunun ardından, yeni bir neden daha ortaya çıkıyordu: bir halkın yerleştiği arazinin doğası. Arazinin verimli ya da kurak olmasına göre, ya tek bir kişinin ya da çok kişinin yönetimi, arazinin dağlık ya da ovalık, ada ya da anakara olmasına göre, özgürlük ya da kölelik zafer kazanacaktır. Ancak, söz edilen nedensellik burada da alt edilebilir: *ülkeler topraklarının verimliliğine göre değil, özgürlüklerine göre ekilirler* (Y.R., XVIII, 3). Ancak, hemen ardından bir ulusun *örfleri* ya da genel ruhu sahip olduğu etkililiği eski örflerin etkililiğiyle birleştirir, daha sonra ticaret ile para, nüfus ve son olarak da din, sahip oldukları etkililikleri öncekilerle birleştirirler. İnsan ister istemez bir düzensizlik izlenimine kapılıyor; Montesquieu sanki birer birer keşfettiği ilkeler dizisini tüketmek, sonra da ne yapacağını bilemeyip, üst üste yığmak ister gibiydi. *İnsanları birçok şey yönetir: iklim, din, yasalar, yönetimin benimsediği özdeyişler, geçmişten devralınan örnekler, örfler, âdetler...* (Y.R., XIX, 4). Derin bir yasanın birliği, nedenlerin sayısını arttırır. Bütünsellik de sıralamanın içinde yitip gider.

Montesquieu'yü kendi kendisinden kurtarmaya ve bu düzensizliği ne pahasına olursa olsun bir düzen diye tanımlamaya niyetlendiğim izlenimi uyandırmamalıyım. Yine de, bu düzensizliğin bağrında, kurulu olana pek de uzak düşmeyen bir dü-

zenin belli belirsiz kendini gösterdiğini kısaca bildirmek isterim.

Gerçekten de, kimi zaman yönetimin doğasını (örneğin, coğrafi büyüklük, iklim, arazi) kimi zaman da yönetimin yasalarının bir bölümünü belirleyen bu etkenlerin pek çoğunun dikkat çeken yanı, nesnelere yalnızca *dolaylı yoldan* etkilemeleriydi. Örnek olarak iklimi ele alalım. Kavurucu bir iklim doğrudan doğruya despot yaratmadığı gibi, ılıman iklim de monark yaratmıyordu. İklim bir tek insanların *mizacını* etkiler doğrudan doğruya, bunu da uç bölgelerdeki kasların büzüşmesi ya da gevşemesi ile bireyin genel duyarlılığını düzenleyerek, bireye özgü ihtiyaçlar ve eğilimler, hatta belirli bir davranış tarzı benimseten ince bir fizyoloji sağlayarak yapar. İşte, *bu biçimde yetiştirilen ve kullanılan insanlar*, böylesi yasalara ve böylesi yönetimlere özgü olup çıkarlar. *Farklı iklimlerdeki farklı ihtiyaçlar, farklı yaşam biçimlerini oluşturur, işte bu yaşam biçimleri de farklı tür yasaları oluşturdu.* (Y.R., XIV, 10). Demek ki, iklimin ürettiği yasalar, zincirin *son halkasıydı, sondan bir önceki halkada* ise, iklimin ürünü ve yasaların nedeni *örflerin dış görünüşü* olan söz konusu *yaşama biçimi* bulunuyordu. (Y.R., XIX, 16). *Araziyi* ele alın: verimli topraklar tek bir kişinin yönetimine uygunsuzsa, bunun nedeni köylünün başını kaşıyacak vakti olmadığı ve emeğinin karşılığında iyi kazandığı için burnunu topraktan ve de paracıklarından kaldıramamasıdır. *Ticareti* ele alın: ticaret, yasaları doğrudan değil, örfler aracılığıyla etkiler: ticaretin olduğu her yerde, örfler de yumuşaktır... (Y.R., XX, 1) –ticaretin barışçıl ruhunun, bazı yönetimlere uygun, bazıları naysa itici gelmesi de bundandır. Baştan aşağı maddi bu etkenler arasında, ayrı bir dünyaya aitmiş gibi du-

ran din de, aynı biçimde etkilidir: bir halka hukuku yaşama ve ahlaki uygulama biçimleri sunar; din, yönetimi yalnızca yurttaşların ve uyrukların davranışlarıyla etkiler. Muhammed'in dini korku tarafından yönetildiği için despotizme uygun düşer: Muhammed'in dini despotizme, yeterince olgunlaşmış köleler sağlar. Ahlaklılık tarafından yönetilen Hıristiyanlık ise ılımlı yönetime pek uygun düşer: *hem yönetimdeki belirli bir siyasal hukuku hem de savaşta belirli bir kişi hukukunu Hıristiyanlığa borçluyuz* (Y.R., XXIV, 3). Birbirlerinden köklü biçimde farklı gibi görünen bu etkenler, yönetimi etkileme ve yönetimin bazı özsel yasalarını belirleme anı geldiğinde, *ortak bir noktada* buluşurlar; söz konusu ortak nokta ise, bu nedenlerin kendi egemenlikleri altında yaşayan insanlara aktardıkları örfler, var olma, hissetme ve eyleme biçimleridir.

Bu etkenler buluştuğundaysa, Montesquieu'nün *bir ulusun ruhu* dediği şey çıkar ortaya. Montesquieu şöyle yazıyordu: *insanları yöneten pek çok şey var: iklim, din, vb.*, ancak şöyle sonuca bağlıyordu: bunlardan sonuç olarak genel ruh ortaya çıkar (Y.R., XIX, 4).

Yani şu sonuca varılmıştı: töreler, sonra da bir ulusun genel ruhu, ki bu da ya yönetim biçimini, ya da yönetimin bazı yasalarını belirler. Bu durumda, *herkesçe bilinen bir belirlemeyle* karşı karşıya olup olmadığımızı sorabiliriz. İşte bu noktada, yönetimin *ilkesi* ve bu ilkenin dile getirdiği insanların somut yaşamlarının derinlikleri konusunda söylenenleri anımsamamız gerekir. Yönetimin *biçimi*, yani yönetimin siyasal gereklilikleri değil, *içeriği*, yani kökenleri açısından ele alındığında, *ilkenin insanların somut davranışının*, yani örflerinin ve ruhla-

rının *siyasal anlatımı* olduğu görülür. Montesquieu bir ulusun örflerinin ya da ruhunun, bu ulusun yönetim ilkesinin özünü oluşturduğunu söylemez kesin bir dille. Yönetimin katıksız biçimleri için geçerli olanlar, ilkeler için de geçerliydi: taşıdıkları hakikat, kokuştuklarında ortaya çıkıyordu. *Ilke* yitip gittiğinde, *örflerin ilkelerin yerini aldığı* görülüyordu: ilkelerin yitip gitmesine ya da kurtarılmasına yol açmaları önemli değildi. Erdemin terk ettiği Cumhuriyet'e bakalım: ne memurlara, ne yaşlılara, hatta ne de... kocalara saygı duyulur. *Ne örf namına bir şey, ne düzen sevgisi ne de erdem namına hiçbir şey olmaz böyle bir Cumhuriyet'te.* (Y.R., VIII, 2). *Ilkenin (erdem)* *örflerin anlatımı* olduğunu bundan daha açık biçimde söylemek zordur. Roma'yı ele alalım: yaşadığı güçlükler, yaşadığı yenilgiler ortasında, bütün biçimleri sarsan olayların ortasında, *yakalandığı fırtınada birini dine birini de örflere attığı iki demirle sapasağlam duran bir gemi gibiydi.* (Y.R., VIII, 13). Son olarak da, modern devletleri ele alalım: *Avrupa devletlerinin birçoğu hâlâ örflere dayanarak yönetilmekte...* (Y.R., VIII.8); böylece, yasalarına bir ölçüde egemen olan despotizmden de korumuş oluyorlar kendilerini. Bir yönetimin doğası ve ilkesi arasında var olan diyalektiğin aynısının örfler ve yasalar arasında da bulunduğu görüldüğünde, ilkedен daha yaygın ve daha geniş kapsamlı olan örflerin, ilkenin gerçek temeli ve dayanağı olduğundan nasıl kuşku edilebilir ki? *Yasalar yerleştirilmiş, örfler ise esinlenmiştir; örfler genel ruhtan kaynaklanır daha çok, yasalar ise tikel bir kurumdan kaynaklanırlar daha çok, oysa genel ruhu altüst etmek, tikel bir kurumu değiştirmek kadar, hatta daha da çok tehlikelidir.* (Y.R., XIX, 12).

Tıpkı ilkenin doğa karşısında üstün olması gibi, örfler de yasalar karşısında üstün olmasaydı, yani son *kertede yasaları belirlemeselerdi* örfleri değiştirmenin neden daha tehlikeli olduğu kolayca anlaşılamazdı.¹⁶ Sık sık söylenen, örflerin bir tür ilkel erdeme sahip olduğu düşüncesi de işte bundan kaynaklanır. *Bir halk kendi örflerini yasalarından daha çok biliyor, seviyor ve savunuyorsa* (Y.R., X., 11) bunun nedeni örflerin daha derinlere kök salmış ve daha kökensele olmasıdır. Örneğin, Roma'nın ilk dönemlerinde, *kölelerin sadık kalması için örfler yeterli oluyordu; yasalara hiç de gerek duyulmuyordu* (Y.R., XV, 16). Daha sonraları, *örf diye bir şey kalmadığı için, yasalara gerek duyuldu*. İlkel toplumlarda da, örfler yasalardan önce ortaya çıkıyor ve yasaların yerini tutuyorlarsa (Y.R., XVIII, 13) bunun nedeni, *kökenlerinin bir bakıma doğada bulunmasıydı* (Y.R., XVI, 5). *İlkede siyasal açıdan kendilerini dile getiren davranış biçimi ve üslubu*, işte bu temelden kaynaklanmaktadır. Montesquieu'nün başlıca bileşenleri olarak iklimi, araziyi, dini, vb. saydığı en derinde yatan temelden kaynaklanmaktadır.

Bence, örfler ile ilke arasındaki bu tözsel benzeşim, önceleri tümüyle mekanik gibi gelen bu *etkenlerin*, şu tuhaf döngüsel nedenselliğinin anlaşılmasını da sağlar. İklimin, arazinin, vb. yasaları belirlediği doğrudur. Ancak yasalar bu etkenleri alt edebilir. Bilgili bir yasakoyucunun ustalığı ise bu gerekliliği, alt etmek amacıyla, iyi kullanmaktan ibarettir. Bu-

16) "Tüm toplumlarda ortak bir kişilik oluşur; toplumlar da zihinlerin birliğinden başka bir şey değildir zaten. Bu evrensel ruh çağdan çağa giderek artan ve düzenleşen sonsuz nedenler zincirinin sonucu olan bir düşünme biçimine dönüşür. Kendi varlığını duyurup kabul ettirdi mi, artık bir tek o yönetir ve de hükümdarların, memurların, halkların ona ayak uydurur ya da ters düşer gibi görünse bile yapabilecekleri ya da düşleyebilecekleri herşey hep ona ilişkindir ve de nihai yıkıma kadar sürdürür egemenliğini." (*Pensées* [Düşünceler, ç.n.])

nun olanak kazanması ise, söz konusu belirlemenin *doğrudan değil, dolaylı olmasından* ve bir ulusun örflerine ve ruhuna girmesi ve tümüyle yoğunlaşmasındandır; söz konusu belirleme, örflerin siyasal soyutlaması ve anlatımı olan *ilke* aracılığıyla devletin bütünselliğine girer. Oysa, bu bütünselliğin bağrında olduğu gibi, doğanın ilke üzerinde belirli bir etkisi, dolayısıyla yasaların da örfler ve de dolayısıyla örflerin bileşenleri ve nedenleri üzerinde belirli bir etkisi olabilir, bu nedenle, *iklimin yasalara boyun eğebilmesi şaşırtmamalı*.

Bazı metinleri kanıt olarak göstererek bana karşı çıkılabileceğini ve Montesquieu'yü gereğinden fazla onaylamakla suçlanabileceğimi biliyorum. Ancak ileri sürülebilecek tüm çekincelerin tek bir noktada, *ilke* kavramı ve *örfler* kavramının taşıdığı çifte anlamlılıktaki toplandığı kanısındayım. Bu çifte anlamlılığın Montesquieu'de *gerçek* olduğu düşüncesindeyim. Bunun, Montesquieu'nün açıklık ve gereklilik kavramlarını tarihe iyiden iyiye katmak isteği yanında, yaptığı *seçimi* bir kenara bırakırsak, kendi güçsüzlüğünü de dile getirdiğini söyleyeceğim. Çünkü, yönetimin doğasına ayırdığı bölgenin sınırları son derece açık-seçik biçimde tanımlanabiliyorsa, doğa-ilke ilişkisi ve birliğinin diyalektiği ve de ilkenin önceliği tezi verdiği örneklerden açık-seçik biçimde çıkartılabiliyorsa da, ilke kavramı ve örfler kavramı belirsizliklerini sürdürüyorlardı.

Daha önce söylediğim gibi, bir yönetimin varoluş koşulu ilke dile getirir ve de ilke söz konusu yönetimin somut temeli olarak insanların gerçek yaşamına gönderme yapar. *Yasaların Ruhunu'nun* 2. Bölümünde yer alan birbirine koşut nedenlilikler, işte bu gerçek yaşamın bileşenlerini, yani bu yönetimin varoluşunun gerçek, maddi ve manevi koşullarını gayet

iyi biçimde açığa vuruyor ve bu koşulları, *ilkede* kendilerini gösteren örflerde toparlıyordu. Ne var ki, örflerden ilkeye, gerçek koşullardan bir yönetimin biçiminin uyması gereken siyasal zorunluluklara (bunlar da ilkenin bağrında karşı karşıya gelirler) nasıl geçildiği pek açık-seçik görülememektedir. *Ilkede kendilerini siyasal açıdan dile getiren* örflerden söz ederken kullandığım terimler bile bu güçlüğü ele veriyordu; çünkü bu *dile getiriş* kendi kökeniyle (örfler) ereğinin zorunlulukları (yönetimin biçimi) arasında parçalanmış gibiydi. Montesquieu'deki çifte anlamlılık, işte bu iki arada kalmaktan kaynaklanıyordu. Tarihin gerekliliğinin, ancak tarihin büründüğü biçimlerin ve bu biçimlerin varoluş koşullarının birliği ve bu birliğin diyalektiği içinde düşünülebileceğini hissetmişti. Ancak bütün bu koşulları, *bir yandan*, gerçek koşullar tarafından üretilen, ama belirsiz bir kavram olarak kalan (bütün bu koşulların örfler içinde oluşturduğu bireşim birikimseldi yalnızca) *örflerde*; *öte yandan* gerçek kökenleri ve canlandırmak zorunda olduğu siyasal biçimin gerekleri arasında kaldığı için, *çoklukla bir tek bu gereklere yönelen ilkede* bir araya getirmişti.

Kendi çağının kavramlarıyla düşünen, edindiği bilgilerin sınırını aşamayan, öğrendiklerini birbiriyle ilişkilendirmekten öteye geçmeyen ve betimlediği koşullarda, tüm *siyasal iktisad*¹⁷ varsayacak, daha derin bir birlik aramayan kişide, bu çelişki ve çifte anlamlılığın kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Haklı da olunur. Ve Montesquieu'nün belirsiz bir kavramın ancak aydınlatır gibi olduğu, hâlâ karanlıklara gömülü kalan bu ala-

17) Voltaire şöyle demektedir: "Montesquieu zenginliğe, manüfaktüre, mali ilişkilere, ticarete ilişkin siyasal ilkeler konusunda hiçbir şey bilmemektedir. Bu ilkeler henüz hiç keşfedilmemişti... Dolayısıyla, Newton'un matematik ilkeleri gibi, Smith'in zenginlikler görüşünü ele alması da olanaksızdı."

nı, dâhice bir tarih anlayışı çerçevesinde önceden tanımlamış ve belirtmiş olması da hayranlık uyandırmalıdır. Sözünü ettiğimiz alan, *örfler alanı* ile hemen arkasındaki, *insanların doğa ve kendi geçmişleriyle ilintilendirilen somut davranışlar alanıdır*.

Ancak kendi içindeki başka biri, bilgin olmayan başka biri yararlanıyordu bu çifte anlamlılıktan. Biçimlerin, benimsemediği ilkeler karşısında üstün olmasına gerek duyan bir siyasal parti adamıydı bu; iklimin, *örflerin* ve dinin gereklerine sığınıp, dilediğini *tercih etmek* için, *üç tür yönetim* olmasını isteyen biriydi bu.

Dördüncü Bölüm

“ÜÇ YÖNETİM VARDIR...”

Demek ki, üç tür yönetim vardır: cumhuriyet, monarşi ve despotizm. Bu bütünsellikleri yakından incelemek gerekir.

I. – CUMHURİYET

Cumhuriyet konusunda sözü uzatmak istemiyorum. Fa-guet, Montesquieu'nün cumhuriyetçi olduğunu ne kadar söy-lerse söylesin, Montesquieu, Cumhuriyet'e inanmaz; bunun da çok basit bir nedeni var: *Cumhuriyetler çağı geçmişte kal-mıştı*. Cumhuriyetler bir tek küçük devletlerde ayakta kala-bilirdi. Oysa artık orta ve büyük boy İmparatorluklar çağın-dayız. Cumhuriyetler erdemli ve idareli olmakla kendilerini sürdürürler, sözcüğün kökensel anlamında genelde orta hal-lilikle, yani mutlu olmak için azla yetinmekle ayakta durur-lar. Oysa, lüks ve alış-veriş çağındaydık artık. Erdem öyle kat-lanılmaz derecede ağırlaşmıştı ki, daha hafif kurallar getiril-medikçe sağlayacağı sonuçlar konusunda umutsuzluğa kapıl-mak gerekecekti. İşte, bütün bu nedenlerden dolayı, Cumhu-riyet de tarihin artık çok uzakta kalmış noktalarına doğru, ya-ni Yunanistan ve Roma'ya doğru gerilemek zorunda kalıyor-du. Bu kadar güzel olmasının nedeni de buydu kuşkusuz. Er-dem bu kadar nadir olduğuna göre, Richelieu'nün bir mele-

ğın kral olmasını isteme iddiasını saçma bulduğunu söylemekte duraksamayan Montesquieu, Yunanistan ve Roma'yı, bazı çağlarda, birer site haline sokmaya yetecek kadar melek bulunduğunu kabul eder.

Siyaset alanında meleklerle güvenmekle, demokrasi de (demokrasi ve monarşinin istikrarsız bir karışımı olan aristokrasiyi burada bir kenara bırakıyorum) siyasetin tüm gereklerinin biresimi olan, kuraldışı bir rejim haline getiriliyordu. Her şeyden önce, gerçekten siyasal bir rejimdir, yani istikrar ve evrensellik alanına, siyasetin gerçek alanına ulaşmış bir rejimdir. Demokraside, insanlar "her şey"dir, ama gene de kendi heveslerine terk edilmezler. Buna rağmen, despot değildir yurttaşlar. Her şeye-kâdir oldukları için, kabul ettikleri ve de tekil insanlar olarak kendilerini aşan siyasal bir düzen ve yapıya, yasaların düzenine boyun eğerler; bunlar, temel yani rejimi kuran yasalar olabileceği gibi, rastlantısal, yani herhangi bir olaya karşılık verebilmek için çıkartılmış yasalar da olabilir. Ancak onları yurttaş kılan bu düzen, feodal düzen gibi, monarşide toplumsal katmanlar arasında yer alan "doğal" eşitsizlik gibi dışarıdan alınmış bir düzen değildir. Demokraside yurttaşlar, kendilerini yöneten bu düzeni bilinçli biçimde ve gönüllü olarak yasalar koyarak üretmenin benzersiz ayrıcalığını yaşarlar. Yasaların hem çocuğu hem de babasıdır. Hükümdar oldukları için uyrukturlar. Rousseau'nun üstüne bir kabus gibi çöken, uyruklu ile hükümdardan oluşan bu yurttaş biresimi, insanı insandan daha fazla bir şey olmaya ve tam anlamıyla bir melek değilse de, kamu yaşamının gerçek meleği olan yurttaş olmaya zorladı.

Bu yurttaş kategorisi, devlet biresimini insanın ta kendisinin-

de gerçekleştirir: yurttaş, özel insandaki devletti. Gerek Montesquieu gerekse Rousseau'da eğitimin bu rejimin ekonomisinde (Y.R., IV, 5) bu denli önemli yer tutması da bundandır. Montesquieu, demokrasinin modern rejimleri niteleyen, bölünmüş eğitime katlanamayacağını belirtiyordu. Gerçekten de, modern insan, bir yandan babaları ve öğretmenlerinin verdiği eğitim, öte yandan da dünyanın verdiği eğitim arasında parçalanmış durumdadır. Bunlardan biri ona dini ve ahlakı vaaz eder. Ötekiyse, şerefli olmayı öğretir. Biri ona, hep kendini unutmayı, ötekiyse, hiç unutmamayı öğretir. Ve Hegel'in insanlar arasındaki gerçek ilişkileri düzenleyen dünya yasası dediği yasa, kiliseye ve aile ocağına dayanan gönül yasasını alt ediyordu (Y.R., IV, 4, 5). Demokraside ise yoktu böyle bir şey: aile, okul ve yaşam hep aynı dili konuşuyorlardı. Tüm yaşam sonsuz bir eğitimden başka bir şey değildi. Demokrasi özü gereği, kendi zamansal görünümü olan sonu gelmeyen bu terbiye ve bilgilendirmenin altında, özel insanın kamu insanına gerçek anlamda dönüştürülmesini varsayıyordu. Demokraside tüm özel suçlar kamu suçu sayılıyorsa, ki bu da sansörün¹⁸ varlığını doğrular, medeni hukuk siyaset hukuksundan ayrılmıyorsa, bunun nedeni insanın tüm özel yaşamının bir kamusal insan olmaktan öteye geçmediğidir; yasalar da bu zorunluluğu durmaksızın "anımsatırlar". Demokrasinin kesintisiz eğitiminden başka bir şey olmayan bu demokrasi alanı, kendi varoluşunu kendine sonsuz bir görev olarak yükleyen bir rejimin sunduğu bu benzersiz alan, yurttaşların özgül ödevini gerçekleştirir; bu ödev de, şimdiki gibi devlet içinde "her şey" olmak için, devletin içinde oldukları gibi her

18) Censeur: Eski Roma'da nüfus, mülk ve töre işlerine bakan görevli (y.h.n.).

şey olabilmek için, kişi olarak kendilerinde de devletin "her şeyi" olmalarını gerektiriyordu.

Ahlaki dönüşüm mü? Montesquieu tümüyle siyasal olan erdemi, kamu yararını kişisel çıkara yeğlemek (Y.R., III, 5; IV, 5), kendi kendini unutmak ve aklın tutkuya galebe çalması olarak tanımlarken işte bunu öneriyordu. Ancak bu ahlaki dönüşüm, yalıtık bir bilincin dönüşümü değildir, *yasalarla* dile gelen bu ödevi tümüyle benimsemiş bir devletin dönüşümüdür. Kendine yurttaş arayan cumhuriyet de işte bu yasalar aracılığıyla onları erdeme yönelmeye *zorluyordu*. Ancak bu erdem ne pahasına dayatılabiliyordu? Kendi geçmişine hapsedilen, eskimiş bir ekonomi pahasına, yasalar, yaşlılar ve sansörler tarafından özenle gözetilen örfler pahasına; son olarak ki, en önemlisi de bu zaten, halkı yalnızca *önemli kişilerin* egemenliği altında tutabilmek amacıyla eğitmek isteyen iyi düşünülmüş siyasal önlemler pahasına dayatılabiliyordu.

Gerçekten de adına demokrasi (aristokrasi, söylemeye cesaret edebilirsem, daha en baştan halkın bölünmesine dayanacağı için, örnek gösterilmeye bu kadar elverişli değildir) denilen bu halk yönetiminin geriye dönük savunulmasında dikkati çeken en önemli nokta, *halkın iki ayrı halka ayrılmasına gösterilen özendi*. Montesquieu'nün cumhuriyeti ile Rousseau'nun cumhuriyeti, Montesquieu'nün cumhuriyetinin erdemiyle Rousseau'nun cumhuriyetinin erdemi karşılaştırıldığında, ilkinin geçmişle, ikincisinin ise gelecekle ilgili olduğunu ve ikincinin cumhuriyetinin bir halk cumhuriyeti; ilkinin cumhuriyetinin ise *önemli kişilerin* cumhuriyeti olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu karşılaştırma sonunda, *hal-*

kın temsili sorununun ne denli önemli olduğu ortaya çıkar. Rousseau egemen halkın temsilcileri aracılığıyla yasalar koymasını istemiyordu. Egemenlik hakkı kimseye devredilemeyeceği için kimse tarafından da temsil edilemez; özünde genel iradeden ibarettir ve bu irade de hiçbir şekilde temsil edilemez (Toplum Sözleşmesi, III, 15) Kendine temsilciler seçen bir demokrasinin sonu gelmiş demektir. Montesquieu ise tam tersine temsilcisz bir demokrasinin kısa sürede halka dayalı bir despotizme dönüşeceğini savunur. Bunun nedeni, halk konusunda çok tikel bir düşünceye sahip olmasıydı; bu düşüncesi, sahnenin önü "özgür insanlar"ın özgürlüğü tarafından kaplanan, sayısız zanaatçı ve kölenin ise gölgede kaldığı Eskiçağ demokrasileri tarafından teyit ediliyordu. Montesquieu bu ayak takımının iktidarı ele geçirmesini istemiyordu.¹⁹ En derinlerde yatan ve II. Kitaptaki (2. Bölüm) tüm sakınımları aydınlatan düşüncesi budur işte. Halk (ayak takımı) kendi haline bırakıldığında tutkuların esiri olurdu. Öngöremez, düşünemez, yargılayamaz. Tutku, akla yer vermemenin ta kendisi olduğuna göre, nasıl yargılayabilir ki? Dolayısıyla, en iyisi, halkın elinde hiçbir doğrudan iktidar bulunmaması, bunun yerine kendi temsilcilerini seçmesi. İnsanların nasıl davrandıklarını yakından gördüğü ve de iyi olanlarla vasat olanları hemen birbirinden ayırdığı için, seçicilikte üstüne yoktur. Komutanın iyisini, zenginin iyisini, yargıcın iyisini seçmeyi bilir: birini yaptığı savaşlarda, ötekini verilen şöenlerde, sonuncusunu da tevkif edildiğinde görür. *Liyakati ayırt etmede doğal bir yetiye sahiptir; liyakati görür görmez tanıdığıнын ka-*

19) "Dünyada cumhuriyetler kadar küstah daha başka hiç birşey yoktur... Hiç bir tiran ayaktakımı kadar küstah olamaz" (Voyages).

nıtı ise, Roma halkının, pleblerin kamu görevlerinde yer alma hakkı vardı ama, kamu görevlilerini seçmeye karar veremiyordu; Atina'da Aristides yasası sayesinde, memurlar her sınıftan gelebiliyordu, ama Xenophon'un da belirttiği gibi ayak takımı hiçbir zaman kendi selameti ya da şerefiyle ilgili görevlerden birini istemiyordu! (Y.R., II, 2) Halkın bu harika doğal yeteneği, sınıf ve servet açısından kendinden daha üstün olanları efendi saymak ve asla kendi kendinin efendisi olamayacağını itiraf etmek zorunda bırakıyordu. Eskiçağ demokrasisi de önemli kişilerinin yanında yer alıyordu demek ki.

Bu akla uygun eğilim demokrasiyi de güçlendirebilirdi öyleyse, bu yapılamadığıdaysa, demokrasi önceden uyarılabilir ve söz konusu eğilime doğru çekilebilirdi. Sıradan insanları oy verme hakkından yoksun bırakmak için, halkı yeterince açık seçik biçimde sınıflara bölen yasalar olması gerekiyordu. Büyük yasakoyucular, bu bölünmeyi sağlama biçimleriyle kendilerini göstermişlerdi. Örneğin, Servius Tullius oy hakkını başlıca yurttaşların elinde toplamayı akıl etti, böylece kişiler değil servet ve olanaklar verir oldu oy hakkını. Romalı yasakoyucular ise önemli kişilerin, sıradan halka öncülük ederek, onları egemenlikleri altında tutmaları gerekliliğini göz önüne alarak, halk oyunun demokrasinin temel yasası olduğunu ileri sürüyorlardı (Y.R., II, 2). Oyun gizli verilmesi, aristokrasideki senyörlerin ayrıcalığı olduğu için, onlar da kendi kendilerinin büyüğü oluyorlardı! Kesin olan bir şey var ki, o da, bu denli doğal bir yatkinliği ayakta tutmanın en emin yolunun, bu yatkinliği iyi üretmek olduğudur.

Modern devletlerin büyümesi ve erdemi insanlar arasında

geçersiz kılan dünyanın gidişatı nedeniyle geçmişe hapsolan demokrasi, günümüzde deneyim sonunda edinilmiş şu özdeyişle anılır bir tek: *yönetim, halk yönetimi bile olsa, iktidar asla ayaktakımın eline düşmemeli.* (Y.R., XV, 18).

II. – MONARŞİ

Monarşi ve onun yüzünün tersi ve iç kışkırtısı gibi olan despotizme geçtiğimizde ise, *şimdiki zamana* adım atmış oluruz. Montesquieu modern çağların feodal monarşiye, feodal monarşinin de modern çağlara ait olduğuna inanır. Eskiçağda, iki nedenden (bunlar, karşı karşıya gelmeleri ile birbirlerini açıklarlar zaten) dolayı gerçek monarşi (bilindiği gibi Roma'da bile, öyle görünmese de cumhuriyet vardı) görülmemişti: Eskiçağ güçlerin dağılımından haberdar değildi ve soyluluk yoluyla yönetim konusunda hiçbir şey bilmiyordu.

Monarşi nedir? *Doğası gereği, devleti sabit ve yerleşik yasalarla yöneten tek kişinin iktidarındır. İlkesi gereği, şerefin saltanatıdır.*

Tek kişi yönetir: kral. Ancak *sabit ve yerleşik olma* ayrıcalığındaki bu yasalar nelerdir? Sözü edilen *sabit ve yerleşik olma* ne demektir? Montesquieu burada, hukukçuların üç yüz yıldır *krallığın temel yasaları* dedikleri yasaları göz önünde bulunduruyordu. *Yasaların Ruhu*'nda, *temel yasa* deyişi sıkça karşımıza çıkar. Her yönetimin kendi temel yasaları vardır. Cumhuriyet söz konusu olduğunda, oy vermeye ilişkin yasalar, temel yasalardandır. Despotizmde, despotun vezir atamasıdır. Hatta başka bir konuyu açıklarken öğrendiğimize göre, *sömürgeler sözleşmesi*, deniz-aşırı topraklar söz konusu olduğun-

da Avrupa'nın temel yasalarından biridir (Y.R., XXI, 21). Montesquieu bu deyişi çok geniş bir anlamda kullanıyordu demek ki: herhangi bir yönetimin "doğası"nı tanımlayan ve temellendiren (modern anlamda: anayasa) yasalar için kullanıyor ve bu yasaları, yönetimin yönetirken kullandığı yasalardan ayırıyordu. Ancak monarşi söz konusu olduğunda, *temel yasalar* deyişinin, geçmişteki tartışmaların yankılarını da barındıracağı açıktır. Bu tartışmaların konusu *mutlak hükümdarın* elindeki iktidarın tanımlanmasıydı. Krallığın temel yasalar kavramı, kralın iddialarına sınırlama getirmek için araya giriyordu. Tanrının lütfü sayesinde hükümdar olduğu kesindi ama, kendinden daha eski ve de tahta çıkarken örtük biçimde kabul edildiği yasalar sayesinde de hükümdar olduğu canlandırılıyordu aklında: işte, kendi bilmese bile, bu yasaların erdemi sayesinde tahta oturuyordu. Krallığın verasetle aktarılması yasasının ardından, hukukçular genellikle soylular, rahipler, parlamentolar, vb. gibi var olan kurumların tanınmasını sağlayan bir dizi düzenleyici hüküm sıralıyorlardı. Kralı tahta çıkartan temel yasalar, buna karşılık kraldan kendilerine saygı göstermesini istiyordu. Montesquieu monarşiden söz ederken, daha genel bir anlam yükleyerek, işte bu anlamı kullanıyordu.

II. Kitabın 4. Bölümü dikkatlice okunduğunda, daha ilk tümcede, monarşi yönetiminin *doğasının*, *temel yasalarla yönetimin ve aracılık eden, bağımlı olan ve buyruk altında bulunan güçlerin tanımlandığı* görülür. Aracılık eden güçler, soyluluk ve ruhban sınıfı olmak üzere iki tanedir; soyluluk ise ikisinin *en doğal olanıdır*. Bu "ara kurumları" yasalar oluşturacaktı demek ki. Montesquieu, monarşinin temel yasalarından biri olan ve yalnızca ölüm halinde değil, hükümdarın yaşadığı süre bo-

yunca da iktidarın parçalanmasını ve entrikalara girişilmesini yasaklayan veraset yasasından da söz ediyordu. Bu tam anlamıyla bir yasaydı. Krallık yetkesinden bağımsız olarak yasa getirilmesi gerekliliğini de belirtir; bir siyasal kurumu saptayan bir “yasaydı” bu. Ancak bu yasa soyluluk ve ruhban sınıfı tarafından saptanıyordu! Siyasal kurumlar vardı aklımızda, ama toplumsal sınıflar girdi araya. Gerçekte, yasa sözcüğü burada, kralın ancak soyluluk ve ruhban sınıfının varoluşu sayesinde kral olduğunu ve de buna karşılık onları tanıması ve ayrıcalıklarını koruması gerektiğini belirtmek için kullanılmıştı.

Hiç beklemeden söylenmişti her şey: *en doğal ara güç, soyluluğun gücüydü. Dayandığı temel özdeyiş “Hükümdar yoksa, soyluluk da yoktur, soyluluk yoksa, hükümdar da yoktur” olan monarşinin özünde şu ya da bu biçimde yer alıyordu soyluluk* (Y.R., II, 4). Montesquieu’nün sunduğu siyasal tipolojinin en azından bir bölümünün soyut kimliğini burada görebileceğimiz kanısındayım. Devletin somut yaşamını keşfetmek için ilkeyi beklemeye gerek yok artık: doğasına bakıldığında tüm toplumsal ve siyasal düzen görülebiliyordu.

Bu temel yasalar içinde gücün aktığı ara kanalları zorunlu olarak varsaymaktaydı (Y.R., II, 4). Bu “kanallar” ise, soyluluk ve ruhban sınıfıydı. Ancak sözcüklerin kurnazca kullanılması sonucunda, su katılmamış hukuki bir sorunla karşı karşıya kaldık. *Zorunlu olarak* sözcükleri (“bu temel yasalar... zorunlu olarak varsayıyordu”) saf altın pahasındaydı. Buraya kadar soyluluğun ve ruhban sınıfının *zorunluluğundan* hiç söz edilmemişti! Bu hiç de işin kökeninden kaynaklanan bir zorunluluk değildi. Belirli bir ereğe ulaşmak istendiği varsayıldığında,

belirli bir aracı kabul etmek zorunda olduğundan söz edildiği anlamdaki bir zorunluluktur bu. Kralın bir despot olup çık-maması isteniyorsa, ara sınıflar olmasını gerektiren zorunlu-luktu bu. Çünkü *monarşide kral, tüm siyasal ve medeni iktida-rın kaynağıdır, oysa devlette tek bir kişinin anlık ve gelip geçici iradesinden başka bir şey yoksa, hiçbir şey sabit olamaz, dolayı-sıyla hiçbir temel yasa da bulunamazdı.* (Y.R., II, 4) Her şey bu dört satıra sığmıştı. Demek ki, temel yasa bir rejimin sabitliği ve kalıcılığıydı. Tamam. Hukuk alanındaydık. Ama, ayrıcalık-lı zümreler de vardı. Öyleyse, toplumsal alandaydık. Bu akıl yürütmeden, bu zümrelerin sabitlik ve kalıcılıktan ayrılamaya-cakları sonucu çıkar. Bu kadar tuhaf bir özdeşliğin nedeni, soyluluktan ve de zümrelerinden yoksun bir monarkın akla havsalaya sığamayacağıdır, çünkü bu durumda *despot çıkar ortaya.* İktidar makinesinin gerekçeleri (yani, *kanalları*) züm-relerin davasına hizmet eder, ama despotun, yani soylu sınıf-tan vazgeçmiş her hükümdarın davasına karşı koyar. Özetler-sek, söz konusu sabit ve yerleşik yasalar, *özünde, ruhban ve soy-lu sınıfın yerleşikliğinin sabitliğinden başka bir şey değildir.*

Ne var ki, bundan sonra, hukuki kanıt yeniden ağır basar ve Montesquieu *sanki iktidarın siyasal dağılımının katıksız biçimi söz konusuymuş gibi, bu ara kurumlar rejiminin kendine özgü dinamiğini keyifle betimlemeye koyulur.*

Despotizmi tanımlarken aklımdan çıkmayan eğretilmeyi çarpışan cisimlerden ödünç alması, monarşiyi tanımlarken de etkisini çevresine yayan bir kaynak eğretilmesinden kendini kurtaramaması dikkat çekicidir. Yüksek bir kaynaktan dökü-len su, akışını denetleyen ve hızını yavaşlatan kanallardan geç-

tikten sonra, yeşilliklerini kendisine borçlu olan toprakların derinlerine ulaşır. Çarpışan topraklar imgesi, zaman ve uzam içindeki dolaylılığı ve çarpışma nedeniyle aktarılan “kuvvet”i varsayar. Despotizmde iktidar bu biçimde edinilir ya da uygulanır. Oysa, tam tersine sulayan kaynak imgesi ise *uzamı* ve *süreyi* varsayar, suyun akışı aktığı yatağın ta kendisidir, dolayısıyla akması için zaman gerekir. Su asla tamamıyla akıp gitmez: bir kaynak havuz gibi boşalmaz, saldığından daha fazla su saklar hep kendinde. Çarptığı topun tam da karşıt yönde sekebi- len topun tersine, dolaylısız çarpışmaları nedeniyle birbirlerinden açık seçik ayrılan bu iki topun tersine, akan su asla kendinden kopup kesintiye uğramaz. Çıktığı kaynaktan suladığı en uzak topraklara kadar hep aynı sudur kesintisizce akan.

Hükümdarın elindeki iktidar da böyledir işte. Despotun yaptığı gibi, tüm iktidarını asla başka birinin eline bırakmaz. Bakanlarına, yöneticilerine, üst rütbeli subaylarına ne kadar iktidar verirse versin, elinde hep daha fazla bir iktidar tutar. Ve de iktidarını uyguladığı dünya, iktidarının yayılımı, iktidarını dolaşmak zorunda bıraktığı “kanallar”, hükümdarın yavaşlamasını gerektirir, ki bu da kendi iktidarının süresidir zaten. Monarşinin doğası, gerçek bir uzam ve süreyi varsayar. Uzam: Kralın tek başına doldurmadığı bir uzamdır bu, her biri *kendi yerine* sahip devletler ve zümrelerden oluşan, farklılaşmış olduğu için de yayılıma sahip toplumsal bir yapıyla karşı karşıya kaldığı bir uzamdır bu. Kraliyet iktidarının yayılımının ölçüsü olan uzam, kendi gücünün sınırını da. Uzam engeldir. Despotizmin uçsuz bucaksız ovası, insanlar arasında kurulan eşitsizlikler dediğimiz şu *engebelere* yer vermediği için, despotun önünde ince bir ufuk çizgisi gibi uzanır: tesviyesi yapıl-

mıştır bu ovanın. Uzama siyasal derinliğini veren engeller soyluluk ve ruhban sınıfıdır; uzama görsel derinliği veren engeller ise, çitler, damlar ve çan kuleleridir. Kraliyet iktidarının zamanı da, bu sınınanmış uzamdan başka bir şey değildir. En yüce iktidarla donanmış biri olarak her şeyi buyruk gibi gören kral, aceleci davranmak zorundadır. *Yavaş davranmayı* yönettiği dünyanın ta kendisinden, ayrıcalıklı zümrelerden ve her iyi monarşide söz konusu yavaşlığı öğretmek için oluşturulmuş şu kurumdan, yasalar topluluğundan öğrenir. Bu yavaşlık hükümdarın siyasal aklının, kendisini uyruklarından ayıran gerçek ve elle tutulabilir mesafe tarafından zorla eğitilmesi gibi olacaktır. İşte, bu mesafe sayesinde edinecekti aklını. Melek olmadığı su götürmeyen bu hükümdar, kendi iktidarının gereği nedeniyle akla uygun düşecektir: kendi uzamı ve süresi, doğuştan bilge değilse de, yaşadığı deneyimler sonunda bilge olmak zorunda kalan kralın pratik akli olup çıkacaklardır. Aynı şekilde, demokraside de önemli kişiler, gerek mevkileri gerekse servetleri nedeniyle halkın aklının yerini tutarlar; soyluluğun engeli de kralın bilgeliğinin yerini tutar.

Ancak demokrasi ile monarşi arasında özsel bir fark vardır. Demokraside erdemle aklın *bir yerlerde* bulunması gerekir ve de kendilerine rağmen akla uygun düşme umudu olmayan insanların kendi başlarına akla uygun düşmeleri gerekir. Cumhuriyetin demokratik olması isteniyorsa, söz konusu önemli kişilerin erdemlerini yitirmelerine göz yumulamaz. Böylece, aklın yazgısı da, önemli kişilerin ellerine teslim edilmiş olur; birkaç seçilmişin eline, hatta insanların eline teslim edilse bile böyledir bu. Monarşide ise işler bambaşka yürüyordu. Kralın bilgeliğinin yerini tutan soyluluk bilgeliğe boyun eğmiyor-

du. Doğası, tam tersine, akıldışıydı. Düşünme yetisinden yoksundur, hem de öyle yoksundur ki, yitirmek istemediği yasaların belleğini hukukçularda aramak zorunda kalır! Hiçbir şeyi akla uygun olmayan monarşiye bu akıl da nereden geliyordu? Akla sahip olmasa da, bu işte hiçbir dahli olmasa da, istemeden ve bilmeden akılı üreten soyluluktan. Demek ki, her şey monarşinin kendi özelindeki akıldışılıkların sonucu olarak siyasal akılı üretmesinden ibaretti. Hiçbir başlık altında yer almayan bu akıl, gene de bütünün içinde, oradaydı. Şurası kesin ki, monarşinin en köklü yasası, kendine rağmen kendi sonunu üretmektir. Bu temel yasaları, aslında en başta yer alması gereken son bir yasayla tamamlamak söz konusu olsaydı, monarşinin kökeninde yatan yasanın işte tam da *akılın böylesi kurnazca* kullanılması olduğu söylenmeliydi.

Monarşinin ilkesi olan *şeref*in özünü bu yasa oluştururdu. Şeref hakikiliği *düzmece* olmasından kaynaklanır. *Felsefi açıdan düzmece*, diyordu Montesquieu (Y.R., III, 7). Söz konusu düzmeceyi iki anlamda ele almak gerekir. Bunların ilki, şeref hakikiliğinin hakikatle en ufak bir ilgisi bile olmadığıdır. İkincisi ise, bu yalanın kendine rağmen bir hakikat üretmesidir.

Şeref hakikatle de ahlakla da en ufak bir ilişkisi bile yoktur. Bu da, şeref, dürüstlük, itaatkarlık, terbiye ve cömertlik gerektirdiğine göre, şeref bütün görünür yanlarına ters düşer. Dürüstlük mü? Şeref bütün söylemlerde *hakiki olunmasını gerektirir. Ama bunu hakikat sevdasına mı ister? – Asla!* (Y.R., IV, 2). Bu hakikat ve basitlik sevdası, şereften nasibini en ufak biçimde bile alamamış halkta bulunur, yoksa *şereften söz etmeye alışmış biri gözüpek ve özgür görüldüğü için hakikat pe-*

şinde koşan şerefte değil. İtaatkarlık mı? Şeref itaatkarlığa kendisi için razı olur, itaatkarlık iyi ya da erdemli olduğu için değil, itaat etmeyi yeğlediği için edindiği yücelik nedeniyle razı olur. Bunun kanıtıysa, tam anlamıyla itaat eden şerefin, kendisine verilen buyruklardan edindiği unvanları onun hakemliğine sunmasıdır: kendi yasalarına ve kurallarına ters düşen herkese, şerefsiz saydığı herkese karşı itaatsizlik gösterir. Terbiye ve cömertlik, gönül yüceliği mi? Bunlar, birlikte ve huzur içinde yaşamaları gerekiyorsa, herkesin öteki insanlar için yerine getirmek zorunda olduğu birer ödevdir. Ancak şerefte, *terbiyenin alışık olduğu derecede saf suya sahip bir kaynak yoktu. Terbiye insanın kendini fark ettirme isteğinden doğuyordu. Kibirimiz yüzünden terbiyeliyiz: Aşağı tabakadan olmadığımızı ve her çağda bir kenara terk edilen türden insanlarla hiç birlikte yaşamadığımızı kanıtlayan davranışlara sahip olduğumuz için gururumuzun okşandığını hissediyorduk* (Y.R., IV, 2). İyilikten kaynaklanır gibi görünen cömertlik bile, soylu bir ruhun, yadsımak zevkine ulaşabilmek için önce sahip olması gereken mertebeyi yadsıyabilirmiş gibi, servetini dağıtarak servetinden daha yukarılara ulaşabilmek, servetini unutarak da bulunduğu mertebeden daha yukarılara çıkabilmek isteğinin, kanıtından başka bir şey değildir. Erdemin tüm görünüşleri altüst olmuştu demek ki. Şeref, erdemin uyruğuna girmekten çok, erdemi kendi uyruğu kılmıştı. *Bu tuhaf şeref, erdemleri bir tek kendi istediği gibi kılar; bize salık verilmiş her şeye kendi kafasına göre kurallar getirir; kaynağını gerek dinden, gerek siyasetten, gerekse ahlaktan alan ödevlerimizi keyfine göre sınırlar ya da genişletir* (Y.R., IV, 2).

Yoksa şeref, teorik ve ahlaki değil de, tümüyle pratik ve kutsaldışı bir hakikatle mi ilintiliydi? Montesquieu'nün şerefin kökenini, yargıçların kararlarını *çarpışmayla* sınavan barbar kavimlerin yasalarında, yani *şerefi ilgilendiren konularda* aradığını gördüğümüzde inanabilirdik buna. Burada akla, insanların yazgısının savaşa bağlı olduğunu olağanüstü bir tabloda resmeden Hobbes gelir. Yaşamımız olan bu bitmeyen yarışta, birlikte çıkış yaptığımız bir pistte gibiyiz. Yarışı terk etmek anlamına gelen ölüme kadar, dur durak bilmeden birbirimizi geride bırakmaya çabalarız. Şeref, *dönüp bakmak ve başkalarının arkamızda kaldığını görmektir*.

Hobbes'un şeref anlayışı, hem insanın insanı altetme isteğini hem de insanları arkada bırakmış olmaktan kaynaklanan o gerçek ve bilinçli başarıyı dile getirir. Ancak Montesquieu'nün şeref anlayışı bu değildi. Montesquieu için şeref, saygınlıkla minnettarlık arasındaki evrensel mücadeleyi tetikleyen evrensel tutku, insanlık durumunun zembereği değildir; oysa Hegel bunu, efendi ile kölenin ve de kendi bilincinin kökeni sayar. Montesquieu'de efendilerle köleler hep şereften önce gelirler; zafer diye kutladığı asla gerçek zafer değildir. Yarış daha başlama işareti verilmeden bile bitmişti zaten, ama gene de yarıştan söz edelim denirse, Pascal'ın belirttiği gibi, bu yarışa birileri yirmi yıl önden başlamışlardı ve bütün yarış da bu girişimin kendisiydi. Gerçekten de, şeref "*şerefler ve farklılıklar*" gerektiriyorsa, bu durumda söz konusu "*şerefler ve farklılıklar*"ın varlığının kabulünü ve de kimlere layık görüldüğünün de düzenlenmiş olmasını varsayar, yani kısacası *üstünlüklerin ve mertebelerin* (Y.R., III, 7) egemen olduğu bir devleti varsayar. Şeref mücadele sonunda elde edilmiş bir ba-

şarıdan değil, doğuştan gelen bir üstünlükten kaynaklanır. Bu durumda, şeref de *bir toplumsal sınıfın tutkusudur* bir tek. Kökeni Frankların Galyalıları yendiği, dolayısıyla barbar yasalarının oluştuğu o çok uzak geçmişte yattığı ve söz konusu sınıfın üstünlük inancını pekiştirdiği için babası gibi görünse de, soyluluk var olmadığında akla bile getirilemeyeceği için, aslında *soyluluğun çocuğudur*. Ve sahteliğinin tümü de, bir sınıfın kendini gösterme merakına bağlı nedenleri, ahlak ya da saygınlık gibi göstermesinden kaynaklanır.

Şeref, hakikatle kurnazca oynandığı için sahte değildir bir tek; bu yalan bir hakikat ürettiği için de sahtedir. Gerçekten de, kendi tuhafliklarının bile yasaları bulunacak kadar kurallı olan, düzene ve topluma duyduğu tiksintiyle toplumsal düzeni altüst etmek ister gibi duran, devletin tümüne egemen olan bir düzen sunan bu garip tutku tam da akıldışılığıyla hizmet eder bu devlete. Bununla birlikte, *bu önyargı*, hakikate ne kadar yabancı olursa olsun, siyasal gerçekliğin hanesine yazılır. Hakikat ve ahlakla kurnazca oynayarak onlardan yararlanan, şeref, aslında kendi oyununa geliyordu. Kendine karşı yerine getirmesi gereken ödevlerden başka hiçbir ödevi düşünmez gibiydi: bu ödev, kendini göstermek, kendi büyüklüğünü sürdürmek, kendisini yaşamının ve aldığı emirlerin üstüne çıkartacak belirli bir imge sağlamaktı. Aslında, *herkesin kendi çıkarına davrandığını sanırken, ortak yarar uğruna çalıştığı açıkça görülüyordu* (Y.R., III, 7). Doğrusu, *bu sahte şeref halka, en azından özel kişilerin sahip olabileceği gerçek şeref kadar yararlıydı*. Peşinde oldukları dava açısından sahte olan bu erdemler, itaatkarlık, dürüstlük, terbiye ve cömertlik gibi sonuçlara yol açtıkları için hakikidirler. Bunları ahlak-

tan ya da hakikatten ya da kendini beğenmişlik ve önyargıdan elde etmiş olması hükümdar açısından önemli mi? Gene aynı sonuç vardı elde, üstelik erdemın aynı dava uğruna beklediği Şu insanüstü çabaya da gerek yoktu. Şeref, erdemden yapılan tasarruftur. Erdemli olmaktan bağışık tutar insanı ve de daha düşük bir bedele gene aynı sonucu verir.

Ancak Őerefın, hesabı tutan ve de bundan kazanç edinen hükümdarı ilgilendiren başka övülesi bir yanı daha vardı: hiçbir Şeye, hatta en yüce iktidarın tanıyacağı saygınlığa bile teslim olmazdı. Şeref yalnız din ve ahlak değil, aynı zamanda siyaset yasalarının da üstünde olduğu için, kralın kaprislerinin önüne set çekiyordu. Őerefın gücü, *kendisini harekete geçirenle sınırlıysa* (Y.R., III, 10), zadeganın aklında Şereften başka bir Şey yoksa, bu yeterlilik onlara yeter. Yüreklerinde başka hiçbir tutkuya yer yoktu, ne kazanılacak bir servet ne de ele geçirilecek bir iktidar tutkusu vardı; Şeref, yüksek mertebedekilerin dünyanın gerçek yararlarını görmezlikleri ise, bu delilik de hükümdarı insan olarak sergilediği zaaflardan korur. Çünkü zadegan kendi benimsediği nedenler dışında başka hiçbir nedenle, yani Şu tuhaf Őerefın bilmediği nedenlerle kendi hizmetine gireceğini asla umut edemezdi. Onlardan her tür hizmeti alacağını ileri sürebilir, ama ruhlarının tümüne sahip olabileceğini asla ileri süremez. Aklın ötesine geçmek ve de meŐru iktidar kapsamı dışında kalan girişimlere atılmak isterse, kendi soylularının Şerefi buna engel olur; işte bu Şeref, yasalarıyla kendi zümrelerini karşı karşıya getirir ve soyluları asi sayar. Böylece akıl, iki deliliğin iktidarsızlığı, hakikat de birbirine ters düşen iki sahtelik gibi egemen olur devlette. Bu yönetimde, soylulukla ara kurumların *doğa* olarak oynadıkları

rolü, şerefin *ilke* olarak oynayıp oynamadığına işte buna bakarak karar vermek gerekir. Aynı biçimde, tıpkı cumhuriyette erdemın genel bir tutku olması gerekmesi gibi, genel bir tutku olmayan şerefin de, *içinde bulunulan duruma bağlı* bir tutku olup olmadığına gene buna bakarak karar vermek gerekir; bazı örneklerde görüldüğü üzere bu tutku bulaşıcıysa da paylaşılmaz. Ceza hukukuyla ilgili bir bölüme gizlenmiş küçük bir tümcede, *soylu olmayanın, rezilin tekinin şerefinin de olmayacağı* söyleniyordu (Y.R., VI, 10). Bu da onun suçlarının karşılığı olan acıyı bedeniyle çekmesini gerektiriyordu. Zadeğandan birinin ancak ruhuna işkence edilebilir; şerefi ruhudur onun. Utanç ise onun için çark işkencesinin yerini tutar.

İşte, budur monarşi. Ayrıcalıklı zümreler hükümdarın aşırılıklara kapılmasına engel olurlar. Şeref ise zümreleri hükümdardan korur. Bu zümreler sayesinde hükümdar halktan, halk da hükümdardan korunur. Her şey soylu sınıfına bağlıdır. Bu iktidar, katıksız özü ya da kime verildiğinden çok, uygulandığı kurulu ve değişmez toplumsal koşullar tarafından ılımlı kılınmıştır; söz konusu koşullar ise, ona aklının tümünden ibaret olan şu mizacı ve şu dinginliği, hem bir olanak hem de bir engel olarak kazandırırılar. Herkes, kafasında kendi mutlağı olduğu için, kendine çeker bunu ve de birbirine ters düşen bütün bu aşırılıklar, kimse farkında değilmiş gibi, bir denge kurarlar. Monarşinin aklının birbirine ters düşen çılgınlıklardan oluştuğu söylenebilir. Montesquieu bu düzeni tercih ettiğine göre, bu düzenin yapısı da, Montesquieu'nün bazı tercihlerini aydınlatmaya yarayabilir. En başta da insanlar ve akıl konusunda ne düşündüğünü açıklayabilir. Çünkü ideal akıl konusunda en ufak bir tutku bile duymazken, zeka barındı-

ran akla gerçek anlamda coşku duyuyordu. Montesquieu akla uygun olmanın tam anlamıyla akıl olmadığını ve de bir şeyi iyi yapmanın iyilik olmadığını söylerdi bazen. Cumhuriyetin erdemine bu kadar değer veriyorsa, bunun nedeni söz konusu erdemi şu ya da bu ölçüde meleklere yaraşır ve insanların ulaşamayacağı bir özellik saymasındandır. Monarşinin mi-zacını ve şerefini cumhuriyetin erdemine tercih ediyorsa, bunun nedeni, dolambaçlı olsa da, şerefin erdemin kısa yolu olmasındandır kuşkusuz, ama bu yolun bir inanç değişikliği sonunda düşülen münzevilikten değil, bir durumun doğasından kaynaklanan tutkuların geçmesidir asıl neden. Devlete ege-men olmasını düşlediği akıl, insanların bilincinde yaşayan ve yaşadıkları akıldan çok, insanların arkasında etkin olan ve insanlarla oyuncak gibi oynayan akıldı. Monarşinin, daha önce keşfedilmiş olan, tarihi insanların bilincinin yapmadığını bildiren o büyük yasaya nasıl da doğal biçimde girdiği görülüyor. Ancak, böylesi genel bir düşüncenin böylesi tikel bir dava ya nasıl hizmet edebildiği de görülüyor. Çünkü, Montesquieu'nün tüm siyasal bilinçsizliklerin en iyisini, yani monarşiyi seçtiğini söylemek büyük bir sırrı açıklamak değildir.

III. – DESPOTİZM

Montesquieu'nün yönetim tanımlamalarında son sırayı despotizm alır. Aslında, aklında ilk sırada yer aldığını göstermeye çalışacağım. Bu durum, monarşiden yana olduğu açıkça görülen tercihten değil, despotizme duyduğu tiksintiden kaynaklanıyordu. Amacı, monarşiyi kendi çöküşünü ve

nasıl bir korkuluğa dönüşeceğini göstererek, yalnızca yenisinden seçilmesine değil, gerçek temelleri üstünde *yeniden kurulmasına* da yol açacak yeni nedenler sağlamaktı.

Despotizm nedir? Cumhuriyetten değişik, monarşiye de benzer yanıyla, *var olan* bir yönetimdir bu. Türklerin, Farisilerin, Japonların, Çin'in ve de pek çok Asya ülkesinin yönetim biçimidir. Çok sert iklime sahip uçsuz bucaksız ülkelerin yönetimidir. Despotik yönetimlerin durumları, ne denli ölçsüz olduklarını da gösterir. Zorlu iklim koşullarındaki uçsuz bucaksız alanların, uçsuz bucaksız toprakların yönetimidir. Sınır-durum-yönetimdir, yönetimin de sınırındır. Kolayca sezilenebildiği gibi gerçek ülkeleri örnek olarak vermeyi kendi lehine bir bahane olarak kullanmıştı Montesquieu. 1948 yılında toplanan kongrede, Türklerin yönetim biçiminin despotizm olduğunu belirten ünlü sözün anımsatıldığını duyan Türk dinleyiciler, bu duruma "son derece sert ve son derece haklı olarak karşı çıkmışlardı"²⁰ M. Prélot çok ciddi biçimde aktarır bu olayı. Ancak Türk olmasa da, Venedik'in ve Avusturya sınırının ötesine geçmemiş, Doğuyu da işine gelen yanları seçip aldığı anlatıların dışında tanımayan bir adamın siyaset alanında egzotizme düştüğünden kuşkulanılabildi. Daha 1778'de *Législation orientale*²¹ konulu dikkate değer bir çalışma hazırlayan Anquetil-Duperron, Montesquieu'nün yarattığı Doğu mitosunun karşısına gerçek Doğuyu çıkarmıştı bile. Ancak despotizmin coğrafi anlamda serap olduğu ortaya konulsa da, ne kadar karşı çıkarlarsa çıksınlar Türklerin asla çürütemeyecekleri bir *despotizm düşüncesi* kalıyordu gene de.

20) M. PRÉLOT, *Montesquieu et les formes de gouvernement*, Recueil Sirey: Bi-centenaire de l'Esprit des Lois, p. 127.

21) *Doğudaki Yasalar*. (ç.n.)

Eğer söz konusu Farisi var olmasa, XIV. Louis döneminde dünyaya gelmiş bir Fransız beyefendisi, böyle bir *düşünceye* nasıl kapılırdı ki?

Despotizm gerçek bir siyasal *düşünce*, mutlak kötülük *düşüncesi*, siyasetin siyaset olarak sınırı *düşüncesi*dir.

Gerçekten de, despotizmi, *tek bir kişinin hiçbir yasa hiçbir kural tanımadan*, her şeyi kendi iradesi ve kaprisleri doğrultusunda yönetmesi olarak tanımlamak yeterli değildir. Böyle bir rejimin *somut* yaşamı akılda canlandırılmadıkça, bu tanımlama yüzeysel kalır. *Tek bir kişi* kendi buyruğu altında yaşayan halkların ve toprakların oluşturduğu bu uçsuz bucaksız imparatorluğu nasıl olur da kaprisleriyle gerçekten yönetebilir? İşte, bu düşüncenin ne anlatmak istediğini keşfetmek için bu paradoksu açıklığa kavuşturmak gerekir.

Despotizmin ilk özelliği, deyim yerindeyse *hiçbir yapısı olmayan* siyasal bir rejim olmasıdır. Ne siyasal-hukuki ne de toplumsal bir yapısı vardır. Montesquieu despotizmin *yasalarının olmadığı*ni yineler pek çok kez; bu da en başta *temel yasalarının olmadığı* anlamına gelir. Montesquieu'nün, tiranın tüm iktidarı veziri azama devretmesini gerektiren bir yasadan söz ettiğini biliyorum (Y.R., II, 5), ama bu yasa bir tek görünüşü açısından *siyasal* bir yasaydı. Aslında bu bir tutku yasasından başka bir şey değildi, tiranın alıklaşmasını açığa vuran ve Montesquieu'nün de belirttiği üzere, tıpkı devletlerinin yönetimini yeğenine bırakan Papa'nın da uyguladığı gibi (Y.R., II, 5), tembelliğinin derinliklerinde, ilahi bir şaşkınlıkla, insanları yönetmenin çocuk işi olduğunu keşfetmesini

sağlayan psikolojik bir yasaydı: insanları üçüncü bir kişiyle yönetmek yeterdi! Tutkuyu hiç de yakışık almayacak biçimde siyaset yapıp çıkan bu sahte yasa bütün bu iddialı tavrıyla, *despotizmde siyasetin asla tümüyle tutkulara indirgenmeyeceğini* bildirir. Hâlâ hiçbir yapı yoktu elimizde. Despotizmde temel yasanın yerini tutan bir şey vardı gene de: dindi bu. Gerçekten de, yetkenin üzerinde olan ve bazı durumlarda hükümdarın zalimlikte vardığı aşırılıkları ve uyruklarının korkusunu hafifletebilen biricik yetkedir. Ancak onun özü de tutkusaldır, çünkü despotizmde din de despotçadır: *korkuya eklenmiş bir korkudur* (Y.R., V, 14).

Dolayısıyla, ne vezirlikte, ne de dinde insanca tutkulara aşkın hukuki ve siyasal koşullar düzenine benzer bir şey yoktur demek ki. Ve gerçek şu ki, despotizmde veraset yasalarına da yer yoktur. Dünkü uyruklara yarın kimin despot olacağını gösteren hiçbir şey de yoktur. Saray çerçevesinde gerçekleşen bir devrimin, sarayda düzenlenen bir fesat tezgahının ya da bir halk ayaklanmasının silip atamayacağı hiçbir keyfi despot kararı yoktur. Veziri azamdan, valilerden, paşalardan geçerek, hükümdardan ailenin son üyesine varıncaya kadar yaygınlaşan, bir yanda tembellik, bir yandaysa başkasını egemenlik altında tutma zevki olarak, tutkunun mantığını krallığın bir ucundan öteki ucuna varıncaya dek şaşmazca yineleyen, hep de mutlak kalan bu tuhaf iktidar aktarımını yöneten siyasal yasalardan başka yasa tanımaz. Adli yasa diye bir şey de tanımaz. Kadı kendi keyfinden başka yasa tanımaz, yargılama usulü diye de sabrının taşmasından başka kural tanımaz. Tarafları dinler dinlemez hemen kesip atar, kimine değnek cezası, kimine de kellesinin uçurulmasını reva görürdü.

Son olarak söylenmesi gereken de, bu tuhaf rejimin, mübadele ve ticareti düzenleyebilecek asgari önlemler konusunda en ufak bir kaygısının bile olmamasıdır. "İhtiyaçlar toplumu" bir pazarı, bir ekonomik düzeni insanların pratik yaşamına aşkın kılan bilinçdışı yasalar tarafından bile yönetilmez: yok böyle bir şey, ekonominin mantığı mantığın ekonomisi olup çıkar, ekonominin mantığı insanların katıksız tutkularına indirgenir. Tüccar içinde bulunduğu gün fazladan kazanabileceğini ertesi gün yitirebileceği korkusuyla *günü gününe* yaşar; bu açıdan da, Rousseau'nun söz ettiği, sabah kalktığı yatağı akşam gene karanlık çöktüğünde ne yapacağını düşünmeden satan Amerikalı yerliye benzer... Siyasal ve hukuki aşkınlığa, dolaşısıyla ne geçmişe ne de geleceğe yer vermeyen despotizm, içinde bulunulan anın rejimidir.

Bu güvensizlik her tür *toplumsal yapının* ortadan kalkmış olmasıyla sağlama alınmıştır. Demokraside görevlilerin belirli bir konumu vardır; mülkiyet, hatta görece bir zenginlik de yasayla güvence altına alınmıştır. Monarşide soyluluk ve ruhban sınıfı, kendi ayrıcalıklarının tanınmasıyla korunmaktaydı. Despotizmde ise insanları birbirinden farklı kılan hiçbir şey yoktu: bu tüm uyrukları aynı *tekbiçimliliğe* indiren, *uç derecedeki bir eşitliğin* iktidarıydı (Y.R, V, 14). Burada, der Montesquieu, insanlar demokrasideki gibi, her şey oldukları için değil, *hiçbir şey* olmadıkları için eşittirler (Y.R., VI, 2). Genel bir tesviyeye girişerek zümrelerin ortadan kaldırılmasıydı bu. Miras yoluyla devralınan hiçbir zümre yoktu, hiçbir soyluluk yoktu: bu kanlı rejime, kana dayalı zadegan gerekmiyordu. Mülke dayalı zadegana da gerek yoktu: tiran, zamanla zenginleşen "ailelerin" sürekliliğine ve çalışıp çabalamakla top-

lum içinde yükselen kuşaklara katlanamazdı. Dahası, bazı uyruklarına kendi verdiği unvanlara bile göz yummazdı. Ne de olsa bir vezir ve de valiler ve de paşalar ve de kadılar gerekiyordu! Ancak bu unvanlar rastlantısaldı, verilir verilmez hemen geri alınabilirdi, buharlaşıp gidecek gibiydi. Verildiği anda sifıra inerdi. Her memur despotun iktidarını elinde bulundursa da, görevden alınması ya da kellesinin vurulması ertelenmişti yalnız: bütün özgürlüğü, bütün güvencesi de buydu işte! Montesquieu'nün dediği gibi hödügün teki hükümdara, hükümdar da hödügün tekine dönüştürülebilirdi (Y.R., V, 19). Herkesi birbirine eşit kılan bu çölde ortaya çıkan toplumsal ayırımalar, evrensel çaplı bir ayırimsızlığın görünür yanından başka bir şey değildi. Düzeni sağlamak ya da dehşet salmak için bu denli gerekli olan, ordu dediğimiz şu kuruma bile yer yoktu bu rejimde: çünkü ordu, genel istikrarsızlık açısından, son derece istikrarlı ve son derece tehlikeli bir kurum olacaktır. Hükümdara doğrudan bağlı bir yeniçeri muhafız birliği gerekirdi olsa olsa; öyle ki hükümdar Sarayın karanlık odalarına tıkacağı bir kelle peşine hemen salabilirdi bu muhafızları. İnsanları birbirinden farklı kılan hiçbir şey yoktu, toplumsal bir hiyerarşi ya da toplumsal bir serüvene benzer en ufak bir şey yoktu, peşinen, ömür boyu ve kuşaklar boyunca geleceğin yollarını önümüze serecek toplumsal bir dünyayı andıran, soylu doğunca ömür boyu soylu kalmayı ya da çalışıp çabalayarak burjuva olunmuşsa ömür boyu burjuva kalmayı sağlama alabilecek toplumsal bir dünyayı andıran en ufak bir şey bile yoktu. Despotizm, siyasal ve hukuki aşkınlık ve yapı tanımadığı gibi, *toplumsal yapı* diye bir şey de tanımaz.

Sunduğu bu yatkınlık, bu rejimin yaşamına tuhaf bir hava kazandırır. Uçsuz bucaksız mekanlarda saltanat süren bu yönetim, *toplumsal mekandan* yoksun gibidir. Çin'i örnek alırsak, binlerce yıl sürmüş olan bu rejim her tür *süreden* arınmış gibidir. Toplumsal mekanı ve siyasal zamanı tarafsız ve tekbiçimlidir. Mekan yersiz, zaman da süresizdir. Montesquieu, krallar kendi eyaletleri arasındaki farkları bilir ve bu farklara saygılı davranırlar, der. Despotlar bu farkları bilmemekle kalmaz, bunları yok da ederler. Boş bir tekbiçimlikte, yarının belirsizliğinin, terkedilmiş toprakların, doğduğu anda ölen bir ticaretin oluşturduğu boşlukta, *çöllerde* hüküm sürerler. Ve despotizm, kendini dünyadan yalıtılmak için, başka hiçbir biçimde önünü alamayacağı bulaşma ve istilalardan korunmak için, kendi topraklarını bile yakarak, sınırlarında işte böyle bir çöl oluşturur (Y.R., IX, 4, 6). Boşluğa hiçbir şey karşı koyamazdı: yabancı bir ordu imparatorluk topraklarına girdiğinde, bu orduyu ne belirli bir yer ne de güç durduramazdı, çünkü ne böyle bir yer ne de böyle bir güç vardı; dolayısıyla, daha sınırlara varmadan önce gücünü tüketmek gerekirdi, işte bunun için de, yitip gideceği bir çölle karşısına çıkmak gerekirdi. Despotizmin mekanı boşluktan başka bir şey değildir: bir imparatorluk yönettiğini sanan despot, aslında bir çölde hüküm sürmektedir.

Despotizmin *zamanı* ise, sürenin tam tersidir, andır. Despotizm *süregiden* hiçbir kurum, hiçbir zümre, hiçbir aile tanımamakla kalmaz, despotizmin edimleri *an içinde* ortaya çıkarlar. Halkın tümü de despotun tıpatıp aynısıdır. Despot, hemen o an karar verir. Düşünmeden, nedenleri kıyaslamadan, kanıtları tartmadan, düzensiz ve dengesiz biçimde karar verir (Y.R., III, 10). Düşünmek için zaman gerektiği gibi, bir de, ge-

lecek konusunda düşünceye sahip olmak gerekir. Oysa, despot, karnını doyurmak için kâr eden tüccar kadar düşünür geleceği, işte bu kadar. Bütün düşüncesi ise karar vermeye indirgenir; memurlarından oluşan o gelip geçici topluluk ise körü körüne yapılmış aynı hareketi en ücra eyaletlere kadar *yneler*. Ne karar verebilirler ki? Elinde yasa diye bir şey olmayan yargıçlara benzerler. Tiranın hangi nedenlere dayanarak karar verdiğini bilmezler; tiran da hiçbir nedene dayanmaz zaten. Ama gene de bir karar vermeleri gerekir! Bu durumda, onlar da, *tıpkı onun gibi hemen bir anda karar verirler* (Y.R., VI, 16). Tıpkı bir anda görevden alındıkları ya da boğazlandıkları gibi. Geleceğini ancak öldüğünde öğrenecek olan efendilerinin yazgısını sonuna dek paylaşırlardı.

Hegel'in bazı eleştirel izleklerini olağandışı biçimde sezdiren bu soyut dolayımsızlığın mantığı, gene de bir hakikat ve içerik barındırıyordu. Çünkü varlığını, deyim yerindeyse, *siyasal ve toplumsal alanın altında*, bu alanların genellik ve kalıcılıklarının bir basamak aşağısında sürdüren bu rejim, en azından bu aşağı basamağın yaşamını sürüyordu. Ve bu yaşam yalnızca *dolayım*sız tutkunun yaşamıydı.

Değişik yönetimlerin *ilkelerini* oluşturan ünlü tutkuların aynı öze sahip olmadıkları konusunda belki de yeterince düşünülmemiştir. Örneğin, şeref basit ya da deyim yerindeyse, "psikolojik" bir tutku değildir. Şeref tüm tutkular gibi kaprislidir, ancak kaprisleri *kurallara bağlanmıştır*: kendi yasaları ve kuralları vardır. Monarşinin özünün itaatsizlik ama *kurallara bağlanmış* bir itaatsizlik olduğunu kabul ettirmek için Montesquieu'ye fazla yüklenmek gerekmez. Demek ki, şeref uzlaşmazlığı içinde bile iyice düşünülmüş bir tutkuydu. Şeref

ne kadar dolaylımsız, ne kadar “psikolojik” olursa olsun, eğitimi toplum tarafından verilen bir tutkudur, toplum tarafından ekilen bir tutkudur, hatta doğurabileceği sonuçları hesaba katar da söylersek, *kültürel ve toplumsal* bir tutkudur.

Cumhuriyet yönetiminde erdem için de aynı şeyler söylenebilir. Erdem de tuhaf bir tutkudur, en ufak bir dolaylımsızlık sunmaz, kendi isteklerini insanın bağrında feda eder, böylece genel anlamda iyiyi nesne kılıp insana sunar. Tutku, genele duyulan tutku olarak tanımlanır. Montesquieu bu keşişlerin kendi içlerinde bastırdıkları tikel tutkuların ateşini, kendi tarikatlarının genelliğine nasıl taşıdıklarını hoş bir biçimde gösteriyordu. Erdemin de şeref gibi kendi kuralları ve yasaları vardı demek ki. Daha doğrusu, *kendi yasası*, tek bir yasası vardı, ki o da vatan sevgisiydi. Evrensel olana duyulan bu tutkunun, evrensel bir okulu olması gerekirdi, ki o da, yaşam okuluydu. Kökleri Sokrates’e kadar uzanan, erdemin eğitiminin verilir verilemeyeceği sorusunu, Montesquieu erdemin eğitiminin verilmesi gerektiğini, erdemin tüm yazgısının da eğitiminin verilmesi olduğunu söyleyerek yanıtlar.

Despotizmi ayakta tutan tutku bu ödevi bilmez. Korkunun,²² artık doğru sözcüğü söyleme sırası geldi, eğitiminin verilmesine gerek yoktur, despotizmde *nerdeyse hiç eğitimi verilmez zaten* (Y.R., IV, 3). Bileşik ya da eğitimi verilen bir tutku değildir, toplumsal bir tutku da değildir. Kuralları ve yasaları yoktur. Ne önünde uzanan bir ömür ne de arkasında bıraktığı bir unvanı vardır: henüz doğmakta olan bir tutkudur, doğumunu hiçbir şey asla engelleyemeyecektir. Kendini yinele-

22) Montesquieu'nün, mutlakliyetin teorisyeni Hobbes'un tüm toplumların bağrında bulup çıkardığı korkunun bir tek despotizmde olduğunu söylemesi çok önemlidir.

mekten başka bir şey yapmayan anlık bir tutkudur. Siyasal tutkular arasında siyasal olmayan tek tutkudur, dolaylımsızlığı nedeniyle "psikolojik" bir tutkudur. Gene de bu tuhaf rejimin yaşam kaynağıdır.

Tiran tembellik ya da sıkıntı nedeniyle yönetmekten vazgeçerse, bunun nedeni kamusal insan olmayı kabul etmemesidir. Başka deyişle, insanı devlet adamı kılan ağırbaşlı kişiliksizlikte gözü olmamasıdır. Bir an keyfi öyle istediği için ya da tören hazırlıklarının verdiği bezginlik nedeniyle, tıpkı bir kralın mantosunu uşağına uzatması gibi, kamusal kişiliğini sırtından çıkartıp başka birine devreder ve kendini özel tutkuların zevklerine teslim eder. Despot zevklerden başka bir şey değildir artık. Haremin var olması da bundandır zaten. *Despotun iktidardan vazgeçmesi, kendini bir tek tutkuların yazgısına teslim etmek için siyasetten vazgeçen bu rejimin genel görünümüydü.* Dolayısıyla, imparatorluğu oluşturan tüm insanlarda aynı itkilerin durmaksızın yinelenmesini görmek şaşırtıcı olmayacaktı. Uyrukların en sonuncusu bile despotun ta kendisiydi, en azından kadınlarının başındaki despottu ama esirdi de, tutkularının esiriydi. Evinden dışarı adım attığında bile gene istekleri uyarınca hareket ediyordu. Böylece, despotizmde varlığını sürdüren tek isteğin yaşamın rahat yanlarını²³ ele geçirme isteği olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. Ancak arkası gelen bir istek değildi bu: kendine bir gelecek oluşturacak kadar zamanı yoktu. Despotizmin tutkuları birbirlerine yol açar demek ki. Korkunun da istek kadar despotizmin itici gücü olduğu söylenebilirdi. Çünkü, birbirine sırt sırta bağlanmış, zincire vurulmuş iki adam açısından mekan diye bir şey yoksa, birbirlerinin tersiy-

23) Y.R., V, 17, 18; VII, 4. Bkz. IX, 6: "Despotizm, tikel çıkarların dünyasıdır".

le yüzü olan istekle korku açısından da gelecek diye bir şey yoktur. Despotizmin kendine özgü üslubunu da işte bu tutku modeli oluşturuyordu. Sürenin yokluğu, bütün bu ani ve gerileyip hız almadan yapılan hareketler, tıpkı çocukların göğe fırlatmak istedikleri taşlar gibi, kendi üstlerine kapanan bu anlık ve dolayumsuz tutkuların yüklemeleridir. Marx'ın gençlik döneminde bir imgeyle söylemeye çalıştığı gibi, siyasetin özel insanların gökkubbesi olduğu doğruysa, despotizmin gökkubbesiz bir dünya olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Montesquieu'nün bu despotizm betimlemesiyle, Doğu rejimlerinin devletinden bambaşka bir şeyi, *siyasetin kendisinin görevden vazgeçtiğini* belirttiği çok açıktı. Bu değer yargısı içine düştüğü paradoksu da açıklar. Gerçekten de, despotizmi, kokuşmaya yüz tutan başka rejimlerin karşı karşıya kalacağı bir tehlike ve günaha sapma olarak, dolayısıyla *var olmayan* bir rejim olarak görür; bir yandan da *var olan*, hatta *kokuşabilen*, öz gereği kokuşsa bile, kokuşmadan daha aşağı bir mertebeye düşemeyecek bir rejim olarak görür. Onaylanmayan her tür uç durumun yazgısı buydu kuşkusuz: tiksintiye yol açmak için, söz konusu durumu gerçek olarak tasarımlamak gerekirdi. Erdemin varlığını sürdürebilmesi için şeytana ilişkin imgelere gerek vardı. Ancak bu uç duruma, olanaksızın ve hiçliğin tüm özelliklerini de yüklemek, iddia ettiği gibi olmadığını göstermek ve de onun tuzağına düşüldüğünde, yitirmek zorunda kalınacak iyiliklerin görüntüsünü yıkmak da oldukça önemliydi. Despotizmin imgesinin, *düşünce olarak* kendini kabul ettirdiği ve çürütüldüğü çağlardaki Doğu rejimlerini örnek olarak kullanması bundandır. Öyleyse, Türklerle Çinlileri rahat bırakalım ve bu tehlikenin korkuluğu gi-

bi duran olumlu imgeyi saptamaya çalışalım.

Elimizde, despotizmin tarihsel bir anıştırma olduğu için coğrafi bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını ileri sürmemize olanak veren Montesquieu'nün ve çağdaşlarının kaleminden çıkma ve de yeterince kesin epey metin var. Montesquieu belirli bir mutlak monarşiye olmasa da, *mutlak monarşiye*, en azından onu pusuda bekleyen günah eğilimlerine tepki gösteriyordu.²⁴ İnanç söz konusu olduğunda Montesquieu'nün, kendi sınıflarının siyasal çöküşünü kabul etmeyen ve XIV. yüzyıldan beri gelişerek, eskilerin yerini alan yeni siyasal biçimlerden yakınan feodal temelli sağcı muhalefet partisine bağlı olduğu bilinir. Fénélon, Boulainvilliers ve Saint-Simon da bu partinin yandaşıydı; söz konusu parti, tüm umudunu, Montesquieu'nün de kahraman saydığı Bourgogne düküne bağlamıştı.²⁵ İşte, XIV. Louis'nin saltanatı sırasında sergilenen aşırılıkları karşı en önemli itirazları bu partiye borçluyuz. Köylülerin sefaletinin, savaşın korkunç yanlarının, bakanların ve müfettişlerin yolsuzluklarının, saray erkanı tarafından düzenlenen entrika ve suistimallerin gün ışığına çıkartılıp, mah-

24) Bkz. *La XXXVIIe Lettre persane. Portrait de Louis XIV (Iran Mektupları, XXXVII. Bölüm. XIV. Louis'nin Portresi, ç.n.)* Usbek: "Doğu siyasetine önem verdiğine göre, dünyadaki yönetimler içinde en çok Türklerinki ya da yüce sultanımızinkini hoşuna gidecektir."

25) "Son veliâhtın ölümü, krallık için büyük bir yıkım olmuştu... Yönetiminin hangi tasarlara dayandığı tam olarak bilinmese de, dünyanın en yüce düşüncelerine sahip olduğu kesindi. Dünyada despotizm kadar nefret ettiği başka hiçbir şey yoktu. Krallığın çeşitli eyaletlerini tıpkı Bretagne ve Languedoc gibi birer devlet haline getirmek istiyordu. Bunların kendi meclislerinin olmasını ve nazırların da bu meclislerin nazın olmasını istiyordu. Soyluluk vergilerini en gerekli düzeye indirmekten yanaydı. İngiltere'de olduğu gibi, krala sarayın ve kendi konutunun ihtiyaçlarının karşılanması üzere bir hükümdar ödeneği ayrılmasını ve savaş durumunda tıpkı diğer kaynaklar gibi bu ödeneğin de vergilendirilmesini istiyordu, çünkü ona göre uyrukları sıkıntı çekerken, hükümdarın bu sıkıntılardan bağışık olması doğru değildi. Kendi sarayının bazı örflere sahip olmasını istiyordu" (*Spicilege*, p. 767. Alıntı yapan BARRIÈRE, *Montesquieu*, p. 392).

kum edilmesini hep bu partiye borçluyuz. Bu ünlü metinlerde sergilenen muhalefet “liberal” bir yankıyı da beraberinde getiriyor; bu metinlerin “özgürlük” konulu derlemelerde Montesquieu’nün kaleminden çıkma yazılarla pek sık yanyana yer aldığını sanmıyorum, görünürde çok da sağlam bir nedeni var bunun, çünkü söz konusu muhalefet mutlak monarşi tarafından cisimleştirilen feodal iktidara karşı mücadelede gerçekten benzersiz bir yere sahipti; ancak bu yazılara esin kaynağı olan sözlerle özgürlük arasındaki ilişki, Restorasyon ve Temmuz Monarşisi döneminde aşırıların kapitalist topluma yönelttiği suçlamaların sosyalizmle olan ilişkisine benziyordu. Montesquieu “despotizmi” mahkum ederken, mutlakiyetin siyasetine karşı, ne genel anlamda özgürlüğü, ne de feodal sınıfa özgü özgürlükleri, bu sınıfın kendi güvenliğini, sürekliliğinin koşullarını ve tarihin onu yoksun bıraktığı yeri, yeni iktidar organlarında, yeniden alma iddiasını savunuyordu.

“Despotizmin” bir karikatür olduğu kesindi. Ancak amacı korkutmak ve saldırdığı korkuyla kurucu olmaktı. İşte, kendini kadın tutkusuna ve saray erkanının entrikalarına teslim etmiş, sarayından hiç çıkmayan bir adamın, tek bir kişinin yönetimi buydu. Versailles’in ve saray erkanının karikatürüydü bu. Veziri azamıyla yöneten bir tirandı bu. Hükümdar lütfetmese, doğduğu sınıf başta olmak üzere, bu mevkide bulunmayı hak edecek hiçbir özelliği olmayan bir nazırın²⁶ karikatürüydü bu. Ve de eyaletlere gönderilen her şeye-kâdir valilerin yüzünde, sorumluluk alanlarında kralın her şeye-kâdir gücüyle donanmış müfettişlerin tuhaf maskesi görülmüyor mu? Heveslere dayanan bu rejimde, “keyfe” dayanan bir rejiminin zoraki ka-

26) “Richelieu ile Louvois Fransa’nın en acımasız yurttaşlarıydı” (*Pensées*)

rikatürünün, söylemese bile, “devletin tümü” olan tiranda, he-nüz tümüyle böyle olmasa bile olduğunu söyleyen hükümdarın biçimi bozulmuş yankısının yattığından nasıl olur da kuşku duymayız? Ne var ki, bir dava ancak yol açtığı sonuçlara bakarak yargılanır. Bu rejimin yol açabileceği tehlikeler konusunda bilgi sahibi olabilmek için, *halk* ile *zadeganın* despotizmde ne durumda bulduklarını düşünmemiz gerekir.

Despotizmin düştüğü paradoks şuydu: despotizm, kökeni ne olursa olsun (bu durumda, insanın aklına ister istemez, *zadegan* sınıfının en zor görevden alınabilir üyeleri olan soylular geliyor) *zadeganın* üzerine öyle hışımla giderdi ki,²⁷ halk neredeyse hiç etkilenmez gibi olurdu bundan. Despotun *zadeganın* hakkından gelmek ve yeniden bir güç olarak ortaya çıkışlarının yol açacağı tehdidi bertaraf etmek için yapacak o kadar işi vardı ki, bu durumdan habersiz olan halk, başının üzerinde sürüp giden bu zorlu mücadelenin uzağında sakince yaşamını sürdürürdü. Despotizm bir bakıma, yerle yeksan edilmiş *zadegan* ile işine ya da tutkularına rahatça gömülen halk demektir. Montesquieu bazen fırtınalarla kabaran sel sularının dağları aşır, önüne çıkan her şeyi yerle bir ettiğini söyler. Ama hemen yakında yeşil çayırlar uzanır, sürüler sakın sakın otlarlar. Dolayısıyla, despot *zadeganı* silip süpürürken, halk, yoksul da olsa, bir bakıma huzurlu bir yaşam sürer. Bunun *sükunetten*, Montesquieu de düzeltmede bulunurken bu sözleri kullandığına göre (Y.R., V, 14), kuşatma altındaki kentlerde kol gezen *sükunetten* başka bir şey olmamasını ben de isterim; bu *sükuneti* ama ölümü olmasa da tepesine inecek

27) “*Zadeganın* istikrarsızlığının despotik yönetimin doğasında olması gibi, güvenliği de monarşinin doğasındaydı” (Y.R., VI, 21).

darbeleri "solgun bir çehreyle" bekleyen zadeganın salacağı dehşete tercih etmeyecek var mı? Montesquieu'nün gözünden kaçmışa benzeyen bu bölümlere (Y.R., XIII, 12, 15, 19; III, 9) bakıldığında, bunun aslında dikkatsizlikten kaynaklanmadığı kolayca görülür. Bu bir uyarıdır, ama anımsatma anlamı da taşır. Çıkarılacak ders çok açık seçikti: *zadeganın*, sergilenen dehşetten yıkıma varıncaya dek despotizmin her yanından korkmaları gerekirdi. Ne kadar yoksul olursa olsun halk güven içindeydi.

Güven içindeydi. Ama halk da kendi tarzında, aynı derecede tehdit oluşturmuyordu. Çünkü despotizmin ikinci bir ayrıcalığı vardı ki, o da, *halk devrimlerinin rejimi* olmaktı.²⁸ Başka hiçbir yönetim, halkın kendi tutkularına teslim olmasına izin vermez, gene de halkın bu tutkuları yaşayıp yaşamadığını Tanrı bilir! Halkın bu tutkularının, düşünceyle frenlenmesi gerekir: bu görevi cumhuriyette seçilen önemli kişiler, monarşide ise bu iş için bulunan ara kurumlar yerine getirir. Ancak tutkunun hüküm sürdüğü despotizmde, hiçbir toplumsal ya da yasal düzenleme olmaksızın halkın içgüdüleri nasıl zincire vurulabilir? Tutkular egemenlik kurduğunda, tutkunun ta kendisi olan halk, sonunda hep galebe çalar. Tek bir gün bile sürebilir, ama işte o tek bir gün bile yeter her şeyi yerle bir etmesine. Devrimin yol açtığı sarsıntılar içinde tiranı yere çalmaya yeter nasılsa. Bütün bunlar *Yasaların Ruhu*'nun V. Kitabının 2. Bölümünde açıkça okunabilir.²⁹ Bu kez *zadegana*

28) Y.R., V, II; Bkz. V, 2. Despotizmde "herşey ve de önceden kestiremeden devrimlere yol açar."

29) Y.R., V, II: "Monarşi yönetiminin despot yönetime göre büyük bir üstünlüğü vardı. Monarşi yönetiminin doğası gereği, hükümdarın altında Anayasa'ya bağlı birçok zümre olduğu için, devlet daha sağlamdır, Anayasa daha sarsılmazdır,

değil de, *tiranlara* ya da kapsamı biraz daha genişletirsek, *despotizme imrenen modern monarklara* yönelik *ikinci bir dersin* söz konusu olduğu kolayca görülebilir. Bu ders açıkça şuydu: despotizm halk devrimlerine açılan en güvenli yoldu. *Hükümdarlar tahtınızı halkın şiddetinden korumak istiyorsanız, despotizmden uzak durun!*

Birbirine yakın düşen bu iki dersten üçüncü bir ders çıkarılabilir: hükümdar zadeganın üzerine giderse, zadegan kendi konumundan ya da yaşamından olur; ancak hükümdar da böylelikle halkın yolunu açmış olur, ama halk da hemen hükümdarın aleyhine döner, öyle ki halkın indireceği darbelerden hükümdarı kimse koruyamaz artık: hükümdar, hem tacından hem de yaşamından olur. *Öyleyse, hükümdar tacını ve yaşamını halktan korumak için zadeganın oluşturduğu surlara ihtiyacı olduğunu anlamalıydı!* İşte karşılıklı yarar sağlamaya ve akla dayanan iyi bir ittifakın temeli buydu. Tahtını sağlama almak için soyluluğu tanımaktan başka çaresi yoktu.

İşte, böyledir despotizm. *Var olan bir rejim* kuşkusuz, ama daha da önemlisi bu çağın öteki rejimini, yani monarşiyi pu-

yöneten de kişi olarak daha güvendedir.

'Cicero Roma'da *tribun*'ların bulunmasının cumhuriyeti kurtardığını sanır. 'Gerçekten de,' der, 'tepesinde hiçbir başkan olmayan halkın gücü de son derece korkunçtur. Başkan bütün işlerin kendi sırtına yüklediğini bilir, bunları düşünmesi gerektiğini bilir; ama kaynaşma içinde bulunan halk, nasıl bir tehlikeye auldığını bilmez.' Bu düşünce, *tribun*'u bulunmayan bir halk olan bir despot devlete de, halkın belirli biçimde *tribun*'u olan bir monarşiye de uygulanabilir. "Gerçekten de, despot yönetimlerde ortaya çıkan hareketlerde, halk işleri olabildiğince ileri götürür; hep aşırılığa varan kanşıklıklara yol açar, oysa monarşilerde işlerin böyle aşırına kaçtığı durumlar pek enderdir. Devletin başındakiler kendileri için korkarlar; terk edilmekten korkarlar; devletin başındakilere bağımlı durumdaki aracı güçler halkın öyle fazla üste çıkmasını istemezler... "İşte bunun içindir ki tarihlerimiz iç savaşlarla doludur, ama devrim yoktur... "... Kendi devletlerinin temel yasalarına bağlı olarak yaşayan monarklar... gerek kendi yüreklerini gerekse halklarının yüreğini düzene koyacak hiçbir şeyleri olmayan despot hükümdarlardan daha mutludurlar."

suda bekleyen *var olan bir tehdittir* de. Var olan bir rejim kuşkusuz, ama daha da önemlisi, mutlak iktidara gözdiken krala verilen bir siyaset dersi, yapılan açık bir uyardır. İlk başta yapılan sıralamanın, birbirinden ilgisizmiş gibi duran bütün bu görünüşlerin ardında, gizli bir tercihi sakladığı görülüyor artık. Elbette ki, üç yönetim türü var. Ancak bunlardan biri, yani cumhuriyet, tarihin belleği dışında yoktur artık. Geriye monarşi ile despotizm kalır. Ancak despotizm, gücünü kötüye kullanan ve doğası bozulmuş monarşiden başka bir şey değildir. Bu durumda geriye bir tek monarşi kalıyordu; bunun da yıkılıp gitmemesi için çaba sarfetmek gerekiyordu. İşte, *zamanımızın yönetim biçimi* buydu.

Peki, ama *gelecekte* ne olacak, denecek bize. Bu durumda, XI. Kitabın ünlü 6. Bölümünde, Montesquieu'nün ideal olarak kabul ettiği *İngiliz Anayasası*'nı ne yapacağız? Bu, daha önceki bütün dersleri boşa çıkartan yeni bir model değil mi? Bunun böyle olmadığını ve monarşi ile despotizm teorisinin mantığının, *güçlerin ayrılığı* konusundaki ünlü tartışmanın tüm anlamını değilse de, en önemli anlamını oluşturduğunu göstermeye çalışacağım.

Beşinci Bölüm
GÜÇLERİN AYRILIĞI
MİTOSU

Çok bilinen bir bölümdür bu. Her iyi yönetimde, *yasama*, *yürütmenin* ve *yargının* birbirinden kesinlikle ayrılması gerektiği yolundaki teoriyi bilmeyen var mı? Bu ayrılığın *ılımlılık*, *güvenlik* ve *özgürlük* gibi nimetlerinden yararlanmak için her gücün *bağımsızlığını* sağlama almak gerektiğini bilmeyen var mı? İlk on kitaptan sonra tasarlanan ve Montesquieu'nün 29-30'da ziyaret ettiği İngiltere'de keşfettiği, amacı yalnızca *özgürlük* olan temelden yeni bir rejimden esinlenen XI. Kitabın gizemi de buydu. Montesquieu XI. Kitaptan önce, farklı siyasal biçimleri birbirinden ayırarak, bunların ekonomilerini ve kendilerine özgü dinamiklerini betimleyerek, *klasik* bir teori sunuyordu. Ancak bundan sonra, tutkusuz tarihçi maskesini, hatta buna inanılabilirse, taraf tutan beyefendi kimliğini bir kenara atacak ve insanlara, seçilmiş yargıçlardan oluşan bir meclis ile üçüncü tabakanın meclisinden, iki ayrı meclisten oluşan bir halk idealini benimsetmeye çalışacaktı. Bundan böyle Montesquieu, bazılarının göre, siyasal alanı ele alacak ve iktidarın bizatihi kendi sınırı olabileceği kadar iyi düzenlenmiş bir güçler dengesi teorisi oluşturacak, böylece dehasını sergileyecek ve iktidarın *kullanılması* ve *kötüye kullanılmasından* kaynaklanan siyasal sorunu da kesin biçimde çözüme kavuşturmuş olacaktır; bazılarının göreysen, genel ola-

rak monarşiden çok, temsili ve parlamenter yönetimin sorunları olan geleceğin³⁰ sorunlarına eğilecektir. Gelecek çağlar da hep bu yorumun teminatı gibi olacaktır. Bütün bu yüzyıl boyunca, Montesquieu'de, monarşik düzeni sarsmak, parlamenterlerin varlığını, *Etats Généraux*³¹ meclislerinin toplanması çağrısını doğrulamak için kanıtlar aranmamış mıydı? 1795 ve 1848 anayasalarından söz etmesek bile, yüzyıl sonunda benimsenen Amerikan Anayasası'nın ve 1791 Anayasası'nın gerekçeleri ve hükümleri Montesquieu'nün istediği güçler ayrılığı ilkelerine yer vermemiş miydi? İktidarın özü ve güçler dengesi izlekleri, hâlâ Montesquieu'nün belirlediği sözcüklerle ele alınan ve de hâlâ tartışılan güncel konular değil mi?

Burada büyük ölçüde tarihsel bir yanılısamın söz konusu olduğunu belirtmeye ve bu yanılısamın nedenlerini düşünmeye çalışacağım. Bu anlayışa bağlı kalarak da, en başta hukukçu *Charles Eisenmann*'ın³² çalışmalarına neler borçlu olduğumu belirtmek isterim. *Charles Eisenmann*'ın çalışmalarının ne gibi sonuçları ölabileceğini göstermeden önce, bu çalışmaların özünü aktaracağım.

Eisenmann'ın tezi, Montesquieu'nün teorisinin, özellikle de İngiliz Anayasası'yla ilgili ünlü bölümün gerçek bir *mitos*, *güçler ayrılığı mitos*u doğurduğuydu. Özellikle XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başı olmak üzere, Montesquieu'nün bağlamından kopartılmış bazı anlatımlarını bahane edip, ona *tümüyle düşsel* teorik bir model yakıştıran bir hukukçular oku-

30) PRELOT, *agy*, pp. 123, 129 ve devamı.

31) Genel Tabakalar. (ç.n.)

32) Özellikle bakınız: EISENMANN. L'Esprit de Lois et la séparation des pouvoirs (Yasaların Ruhu Ve Güçler Ayrılığı, ç.n.) (*Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933) pp.190 ve devamı. *La pensée constitutionnelle de Montesquieu* (Montesquieu'nün Anayasa Düşüncesi, ç.n.) Recueil Sirey, pp. 133-160.

lu ortaya çıkmıştı. Bu hukukçulara göre, Montesquieu'nün siyasal ideali, güçler ayrılığının titizlikle uygulandığı bir rejime denk düşmekteydi. Üç gücün var olması gerekiyordu: yürütme (kral, bakanlar), yasama (ayan meclisi ve mebusan meclisi) ve yargı (yargıçlar). Her gücün kesinlikle kendine özgü bir alanı, yani kendine özgü bir işlevi olacaktı, güçler hiçbir biçimde birbirinin alanına girmeyecekti. Her alandaki her iktidar, öteki organlardan özenle ayrılmış bir organ tarafından sağlama alınacaktı. Yürütme gücünün, yasama ya da yargı gücünün alanına ya da herhangi bir gücün başka bir gücün alanına girmesi hayal bile edilemeyeceği gibi, bir organı oluşturan hiçbir üye de başka bir organda yer alamayacaktı. Örneğin, yürütme gücü yasa önerilerinde bulunarak, yasama gücünün ya da çeşitli baskılarla, vb. yargı gücünün alanına girmeyeceği gibi, hiçbir bakan yasama gücü karşısında sorumlu tutulamayacağı gibi, yasama gücünün hiçbir üyesi de, kişi olarak, yargı ve yürütme işlevleri de yerine getiremeyecekti, yani bakan ya da yargıç, vb. olamayacaktı. Bazı zihinlerde hâlâ canlılığını koruyan bu mantığın ayrıntılarını bir kenara bırakıyorum.

Eisenmann'ın cesaret ettiği ilk şey, bu ünlü teorinin *Montesquieu'de en ufak biçimde bile bulunmadığını göstermek* olmuştu. Gerçekten de, bu gerçeği açığa çıkarmak için, Montesquieu'nün kaleme aldığı yazıları dikkatlice okumak yeterliydi:

1. Kral, *veto hakkına* sahip olduğu için yürütme yasama alanına giriyordu.³³

2. Yasama gücü, oya sunduğu yasaların uygulanmasını de-

33) "Yürütme gücü... yasama gücünün parçası olduğu için... elindeki engelleme yetkisiyle..." (Y.R., XI, 6).

netlediği için bir ölçüde yürütmeyi gözetme hakkına sahip olmanın yanında, parlamento önünde “bakanlık sorumluluğu” söz konusu olmaksızın bakanlardan hesap sorabilmeliydi.³⁴

3. Yasama gücü, üç özel durumda yargı organı olarak davrandığı için ciddi biçimde yargı gücünün alanına giriyordu; söz konusu üç özel durum şunlardı: onurlarını, halk yargıçlarının önyargılarından korunması amacıyla, her konuda, ayan meclisindeki derebeyleri tarafından yargılanması gereken soylular söz konusu olduğunda,³⁵ af söz konusu olduğunda;³⁶ mebusan meclisinin suç bildirimini sonunda ortaya çıkan ve ayan meclisi mahkemesinde ele alınması gereken siyasi nitelikli davalar³⁷ söz konusu olduğunda.

Güçlerin böylesine ve bu denli önemli biçimde iç içe geçmesini, bu güçlerin *ayrılıklarının* sözde saflığıyla bağdaştırmak oldukça güçlü.

Eisenmann'ın attığı ikinci cesur adım, Montesquieu'de

34) Yasama gücünün “yaptığı yasaların nasıl uygulandığını inceleme hakkı vardır ve de olmalıdır...”; bakanlar “yönetimleriyle ilgili olarak hesap vermelidirler” (Y.R., XI, 6)

35) “Zadegana hep haset edilir; halk tarafından yargılsalar, tehlikeli bir durumla karşı karşıya kalabilir ve özgür bir devlette en sıradan bir yurttaşın dahi sahip olduğu, kendi derebeyi tarafından yargılanma ayrıcalığından yararlanmazlardı. Dolayısıyla, soyluların ulusun sıradan mahkemelerinde değil de, yasama kurumunun soylulardan oluşan bölümü tarafından yargılanmaları gerekmektedir.” (Y.R., XI, 6).

36) “Yasanın... çok ağır olduğu bazı durumlarda karşılaşılabılır... Yasama kurumunun, başka bir vesileyle... gerekli bir mahkeme olduğunu söylediğimiz bölümü bu konuda da gerekli olmaktadır; yasayı bizatihi yasanın lehine ılımlı kılmak da gene onun kendi yüce yetkisi dâhilindedir...” (Y.R., XI, 6).

37) “Bazı yurttaşların, kamuyla ilgili işlerde, halkın haklarını çiğnedikleri durumlarla karşılaşılabılır... genelde yasama gücünün yargılama hakkı yoktur, hele temsil ettiği ilgili tarafın halk olduğu bu özel durumda hiç yoktur. Yasama gücü suçlayıcı olmaktan öteye gidemez. Ancak bu suçlamayı kimin önünde yapacaktır? Kendinden aşağı seviyede bulunan ve kendisi gibi halktan kişilerden oluştuğu için, böyle büyük bir suçlayıcının yetkisinin peşine takılacak mahkemelerin önünde eğilecek miydi? Hayır, halkın gururunu ve bireyin güvenliğini korumak için, halkın yasama gücüne sahip bölümü, kendisiyle ne aynı çıkarlara ve ne de tutkulara sahip olmayan, soyluların yasama gücüne sahip bölümü önünde suçlamada bulunması gerekir (Y.R., XI, 6).

gerçekte güçlerin ayrılığının değil, güçlerin düzenlenişi, kaynaşması ve ilintilendirilmesinin söz konusu olduğunu göstermesiydi.³⁸ Bu tanıtlamanın asıl önemli noktası, yargının gerçek anlamda bir güç olmadığına en başta iyice anlaşılmasıydı. Bu güç göze görünmez ve yok gibidir, der Montesquieu³⁹ Gerçekten de, yargıç onun için, görmek ve söylemekten başka bir şey değildi. Tüm işlevi, yasayı okumak ve söylemekten başka bir şey olmayan bir adamdı.⁴⁰ Bu yorum tartışılabilir ancak en azından yargıcın canlı bir yasadan başka bir şey olmama tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu durumlarda, Montesquieu'nün hukuki değil siyasal güvenceler bildirmeye özen gösterdiğini kabul etmek gerekir: örneğin, soyluların işledikleri cürümler ve soylulara isnat edilen suçlarda ve siyasal davalarda kimin karar verdiğine bakmak yeterliydi! Yargının tam anlamıyla siyasal organlar üstünde yaratabileceği siyasal etkileri aktaran bu önlemler alındıktan sonra, yargı gücü yok gibidir. Öyleyse, iki güç, yani yasama ve yürütme güçleriyle karşı karşıya bulunuyoruz. Montesquieu'nün deyişiyle, iki güç ama üç güç odağı vardı⁴¹ Bu üç odak, kral, ayan meclisi ve mebusan meclisi, yani kral, soyluluk ve "halktı". İşte, Eisenmann burada, Montesquieu'nün incelediği gerçek konunun, bu üç güç odağının düzenlenişi, birbiriy-le ilintilendirilmesi olduğunu inandırıcı biçimde gösteriyor-

38) "Yasama gücü... iki bölümden oluştuğu için, bunlardan biri ötekine ayazına zincir vuracaktır... bunların her ikisinin eli kolu da yürütme gücü tarafından bağlanmış olacaktır, yürütme gücünün eli kolu ise yargı gücü tarafından bağlanmış olacaktır" (XI, 6). "Sözünü ettiğim üç güç... hem birbirlerinden ayrı hem de birbirleriyle kaynaşmıştır" (XI, 7).

39) "Sözünü ettiğimiz üç güçten biri olan yargı, nerdeyse hiçtir..." (XI, 6).

40) "Ulusun yargıçları... yasanın sözlerini seslendiren ağızdan başka bir şey değildirler, yasanın ne gücünü ne de kesinliğini yumuşatamayan cansız varlıklardır" (XI, 6).

41) Bkz. Venedik konulu bölüm, XI, 6.

du.⁴² Her şeyden önce yasallığın ve alanlarının tanımlanmasına ilişkin *hukuki* bir sorunun değil de, güçler ilişkisine ilişkin *siyasal* bir sorunun söz konusu olduğunu gösteriyordu Eisenmann.

Böylece *ılımlı* yönetim konusundaki ünlü sorun da aydınlanmış oluyordu. Gerçek ılımlılık ne *güçlerin* kesin ayrılığı ne de yasallığa *hukuki* anlamda saygılı davranma ve özen göstermedir. Örneğin, Venedik'te birbirinden ayrı üç güç ve üç ayrı organ vardı: ancak *işin kötü yanı, bu üç organ da aynı kurumdan kaynaklanan memurlar tarafından oluşturulmuştu; neredeyse tek bir güç odağı* vardı (Y.R., XI, 6). Dolayısıyla, despotizmin tek bir kişinin yasa ve kural tanımaksızın yönettiği bir rejim olduğunu ya da despotun yasaları bir kenara iten ve iktidarını kötü kullanan her hükümdar ya da bakanda ortaya çıktığını söylemek boştur. Asıl sorun bu değildir, çünkü despotizmin yasaların gölgesine sığınıp hüküm sürdüğü rejimler olduğunu biliyoruz ve de bu, Montesquieu'nün deyişiyle, tiranlıkların en kötüsüdür.⁴³ *İlmlilik* bambaşka bir şeydir: yasallığa saygılı olmak değildir yalnız, güçler arası dengedir, yani *güçlerin güç odakları arasında paylaşılması* ve bir güç odağının iddialarının, öteki odakların *gücü* tarafından sınırlandırılması ya da ılımlılaştırılmasıdır. Demek ki, ünlü *güçlerin ayrılığı*, gücün belirli güç odakları arasında, yani kral, soyluluk ve "halk" arasında dengeli biçimde paylaşılmasından başka bir şey değildi.

Despotizm konusuyla ilgili olarak yaptığım uyarıların, çıkartılan önemli sonuçlardan daha öteye gitmeye olanak verdiği kanısındayım. Çünkü getirdiğim açıklama, kendi içinde bir so-

42) EISENMANN, agy, pp. 154 ve devamı.

43) "Yasaların gölgesi ve adaletin renkleri altında uygulanan tiranlıktan daha acımasızı yoktur" (*Considerations*, XIV).

ru barındırır: *paylaşım kimin lehineydi?* Bana kalırsa, *güçler ayrılığının* bütün bu mitos görüntüsünün altında, farklı siyasal güçler arasında iktidar paylaşımına yönelik gerçek bir hareketin sürdüğünü açıklamakla, kendiliğinden gelişen ve apaçık ortada bulunan bir hakkaniyete uygun düşen, *doğal* bir paylaşım yanılmasını besleme tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Güçlerden, güç odaklarına geçildi. Terimler değişti mi? Ne olursa olsun, sorun ayrı: denge ve paylaşımından başka hiçbir şey değil sorun. Peçesini sıyırmak istediğim son mitos da bu zaten.

Bu paylaşımın ve ardında yatan düşüncelerin anlamını açıklığa kavuşturmak için dikkat etmemiz gereken nokta, Montesquieu'de *güçlerin ayrılığının* değil de, *güç odaklarının düzenlenişinin* söz konusu olduğunu ve *güçlerden birinin başka bir gücün alanına girme olanakları, güçlerin kendi aralarındaki olanaklı düzenlenişleri arasında hangilerinin kesinlikle dışlandığını incelemektir.* Bu tür iki durum gördüm ben; bunların her ikisi de son derece önemli.

Dışlanan ilk düzenleniş, yasamanın yürütme gücünü gasp etmesidir: bu durum monarşinin hemen ve de kendiliğinden halk demokrasisinde yok olup gitmesine yol açar⁴⁴ Oysa bunun tersi geçerli değildi. Montesquieu, kralın yürütmenin yanında, yasama gücünü de elinde bulundurması durumunda, monarşinin varlığını sürdürebileceğini, hatta *ılımlılığını* koruyabileceğini kabul eder.⁴⁵ Ancak halk hükümdar olursa, her şey biterdi.

44) "Yargı yürütme gücünde yer edinirse, yürütme gücü... ortadan kalkacaktır" (XI, 6). "Hiçbir monark olmasa ve de yürütme, yasama kurumundan seçilen belirli sayıda kişiye verilmiş olsa, özgürlük ortadan kalkar" (XI, 6).

45) "Bildığımız monarşilerde, hükümdar yürütme ve yasamayı, en azından yasamanın bir bölümünü elinde bulundurur, ama yargılamaz" (XI, 11). "Avrupa'daki krallıkların çoğunda, ılımlı bir yönetim vardır, bunun nedeni de, her iki gücü de elinde bulunduran hükümdardan üçüncü gücün kullanılmasını uyruklarına bırakmış olmasıdır" (XI, 6).

Dışlanan ikinci düzenleniş daha ünlüdür, ama bence, son derece apaçık sayıldığı için, yeterince kavranılmamıştı. Yargının, yürütmenin yani kralın elinde bulunmasıyla ilgiliydi. Bu konuda Montesquieu kesin konuşuyordu: bu durum, monarşinin despotizm batağına saplanması için yeterliydi. Yargılamayı kral kendi yaparsa... Anayasa paramparça olacak, anayasaya bağımlı olan aracı güçler de yıkılıp gidecekti... (Y.R., VI, 5). Montesquieu ilerki sayfalarda, bu duruma örnek olarak XIII. Louis'nin bir beyefendiyi kendisinin yargılamak istemesini gösterir (Y.R., VI, 5). Kralı yargılama gücünden yoksun bırakan bu özel hükmün en başta soyluları hükümdarın siyasal ve hukuki keyfiliginden koruduğunu ve Montesquieu'nün bizi tehdit ettiği despotizmin, her şeyden önce soyluluk aleyhine bir siyaset olduğunu bir kez daha görmek için, sözü edilen dışlamayı ve gerekçesini (yargılamayı kral kendisi yaparsa, aracı güçler yıkılıp gidecektir), bir yandan soyluların yalnızca kendi derebeyleri tarafından oluşturulan mahkemede yargılanma hakkıyla, bir yandan da despotun zedegana bir ayrıcalık olarak tanıdığı felaketlerle birlikte düşünmek yeterliydi.

Şimdi ünlü güçler dengesine geri dönersek, bu paylaşım kimin lehine gerçekleşiyor? sorusuna, sanırım, bir yanıt getirebiliriz. Montesquieu'nün söz ettiği düzenlenişte yer alan güçleri değil de, yaşadığı çağda var olan gerçek güçleri göz önüne alırsak, soyluluğun kendi tasarısı lehine çok önemli iki avantaj elde ettiğini de saptamak gerekir: doğrudan doğruya, sınıf olması nedeniyle, ayan meclisi tarafından kabul edilen siyasal bir güç olup çıkar; yargının yürütülmesini kralın eline vermeyen hüküm kadar, soylular söz konusu olduğunda, bu gücü ayan

meclisine veren başka bir hüküm nedeniyle de, geleceği, toplumsal konumu, ayrıcalık ve farklılıkları, *kralın ve halkın girişimlerine* karşı güvence altına alınmış bir sınıf olup çıkar. Böylece, soyluların gerek yaşamları, gerek aileleri, gerekse malları, yaşamları, kraldan olduğu kadar halktan da korunmuş oluyordu. Tarihin, eski ayrıcalıklarını tartışmaya başladığı, elinden koparıp almaya çalıştığı, çöken bir sınıfın sürekliliğini sağlayacak koşullar bundan daha iyi sağlama alınamazdı.

Bu güvencelerin öteki yüzü ise, bu kez *kralın kullanacağı* başka bir güvenceydi. Bu da, monarkın soyluluğun, halk *devrimlerine* karşı, *toplumsal ve siyasal* siperi tarafından korunacağı yolundaki güvenceydi. Halkının ve tutkularının karşısında, terk edilmiş ve yalnız başına kalmayacağı yolundaki güvenceydi. Kral, despotizmin anlatmak istediği derse kulak verirse, kendi *geleceğinin bedeli olarak soyluluğu ödemesinin öyle pek de fazla olmadığını* anlayacaktır.

Bu soyluluk, büyük çoğunluğun çıkarları ve sayısı ile karşılaştırılmayacak kadar ağırlıkla temsil edildiği için, halkın yasa gücünde temsil edilmesini dengeleyeceği, yani "halk"ın karşı-ağırlığını oluşturacağı gibi, varoluşu, ayrıcalıkları, gösterişi ve lüksüyle, hatta cömertliğiyle, somut yaşamda, gün be gün, zedegana saygı duyulması gerektiğini, bu devlette başka bir yapı olduğunu, bu devletin iktidar tutkusuyula yanıp tutuşmadığını, monarşilerin şu alçakgönüllü mekanında toplumsal koşulların uzaklığı ile siyasal eylemin süresinin hep uzun soluklu olduğunu da öğretecektir halka: kısacası, düzeni yıkmaya yönelik her türlü düşüncenin cesaretini sonsuza dek kıracaktır.

Bütün bunların, monarşi ve despotizmin teorisyeninin asıl esin kaynağına uzak düştüğünü sanmıyorum. *Geleceğin reji-*

mi⁴⁶ birçok bakımdan çağdaş Avrupa monarşilerinden farklıdır kuşkusuz. Bu monarşiler hâlâ köklerinin etkisi altında bulunmaktadır; çok kaba biçimdeki anayasaları ise ilkel durumdaydı: kendilerine yönelik despotizm tehlikesiyle mücadele etmek ve modern dünyanın karmaşık sorunlarını çözmek için yeterince donanımlı değildiler. Ancak siyasal ve toplumsal yapılarında, bu gerekliliği yerine getirecek her şeyi içerdikleri söylenebilirdi. Tüm geçmişle uyumsuzmuş gibi görünen ve Montesquieu'nün yürekten inanmış bir cumhuriyetçi olduğunun, Üçüncü Tabaka'nın yanında yer aldığı düşünülmesini sağlayan *halkın* temsil edilmesi ilkesi monarşinin *ruhunda* zaten vardı. XI. Kitabın 6. Başlığı, özellikle de İngiliz Anayasası'ndan söz eden 8. Başlığı okunduğunda, bir monarşide bir ulusun *temsilcileri* ilkesinin, soylular kurumuna ilişkin bir ilke olan ve eskilerin hiçbir biçimde bilmediği bu ilkenin, *insanların düşleyebildiği düşünebileceği en iyi yönetim türü olan gotik yönetimin* (Y.R., XI, 8) kökeninde yer aldığı görülecektir. İşte bu yüzdendir ki, Montesquieu İngilizlerin, gözünü geleceğe dikmiş gibi görünen bu yönetimi, kendi geçmişlerinin *ormanında* bulduklarını (Y.R., XI, 6) söyleyebilmişti.

İngiliz Anayasası'nın çözümlenmesi, monarşi ile despotizmin çözümlenmesiyle özünde aynı yere götürüyor öyleyse; toplum sözleşmesi öğretisi oluşturanlara karşı çıkanlar tarafından benimsenen teorik ilkelerin dayandığı bazı nedenlerle aynı yere, yani *Montesquieu'nün siyasal tercihiyle* aynı yere varıyor.

Bu siyasal tercihi iki neden gizleyebilirdi. Bunların ilki Montesquieu'nün düşünme tarzı, yaptığı siyasal çözümlerinin hukuki soyutlaması ve arılığıdır. Biraz dikkatlice yaptı-

ğım bir inceleme sayesinde, Montesquieu'nün hukuka bağlılığının, tuttuğu tarafı da, ama kendine özgü bir tarzda, belirttiğini gösterdiğim kanısındayım. Ancak bu tercih, tarih tarafından, hem Montesquieu ile bizim aramızdaki tarih, hem de Montesquieu'nün yaşadığı tarih tarafından da gizlenmiş olabilirdi. Bu tercihi iyi anlamak için, kendi içinde ele geçirmeye çalışmak gerekir, Montesquieu'nün içinde yaşadığı, içinde yaşadığını sandığı, ama ötekiler gibi, gene hemen arkasında yaşanan tarihte ele geçirmeye çalışmak gerekir.

Altıncı Bölüm
MONTESQUIEU'NÜN
TARAF TUTMASI

Güçler ayrılığından, gücü paylaşan güç odaklarının dengesine, sonra da bu görünür dengeden, güçlerden birinin, yani soyluluğun yeniden saygınlığını elde etmesi ve yerleşmesi amacına doğru birkaç adım daha ilerledik, buna hiç kuşku yok. Ama gene de Montesquieu'nün anlayışı çerçevesindeyiz hâlâ.

Bu inceleme sayesinde, sahnenin önünden arkasına, görünür nedenlerden yazarın gerçek nedenlerine geçme olanağı bulduk. Ancak bunu yaparken, öne sürdüğü nedenleri benimsedik, hiçbir düzenleme yapmaksızın bize önerdiği rol paylaşımını kabul ettik. Eisenmann'a dönelim: sorunun hukuki değil de, siyasal ve toplumsal olduğunu sezmişti. Ancak, hangi toplumsal güçlerle karşı karşıya bulunulduğunu sıralamak gerektiğinde, Eisenmann gene Montesquieu'nün saydığı üç gücün, yani kral, soyluluk ve burjuvazinin adını verir ve daha öteye de gitmez. Ne var ki, bu üçe bölünme, yalnız Montesquieu'de görülmekle kalmamış, tüm bir yüzyılın, Voltaire'in, Helvetius'un, Diderot'nun, Condorcet'nin de benimsediği, XIX. yüzyıla dek süren, belki de hâlâ tam anlamıyla ömrünü tamamlamamış uzun bir gelenekte yer alır. Bu öylesine kuşku duyulmayan bir inanç, öyle genel kabul gören bir açıklıktı ki, bunu sorgulamak, XVIII. yüzyılda, Devrim'in başlangıcı da dahil olmak üzere, hiçbir partinin aklının ucun-

dan bile geçmemiştir; peki, biz de mi sorgulamadan kabul edeceğiz? Montesquieu ve yaşadığı yüzyıl tarafından benimsenmiş kategorileri aynı içtenlikle kabullenmemizin ve güçleri düzenlenişleri değil de, *tanımlanmaları* açısından ayırdığını, “doğal eklemlenmelere” göre ayırdığını hiç tartışmadan onaylamamıza olanak var mı?

Bundan çıkarttığım sonuç basit ama her şeyi altüst edebilecek bir soru yöneltmemiz gerektiğidir; şunu sormalıyız: *XVI-II. yüzyıl insanlarının yaşadıkları tarihi düşünürken kullandıkları kategoriler, tarihsel gerçekliği karşılıyorlar mı?* Özellikle üç güç odağının bu kadar kesin biçimde birbirinden ayrılmasının temeli var mıydı? Kral da, soyluluk ve burjuvazi gibi bir güç odağı mıydı? Kral, öteki güç odaklarıyla birlikte kantara vurulabilecek, aldatılabilecek ya da uyuşulabilecek kadar, kişiliği ya da elinde bulundurduğu güçler değil, *oynadığı rol ve yerine getirdiği işlev açısından*, öteki güç odaklarından yeterince ayrı, özerk, kendine özgü müydü? “Burjuvazi”nin kendisi, yani bütün bu önde gelen memurlar, ticaret ve finans alanında ileri gelenler, o çağda, Montesquieu’nün kendilerine ayırdığı mebusan meclisinde, Devrim’de⁴⁷ zafere ulaşacak bir mücadelenin teorik alandaki ilk zaferini görebileceğimiz kadar rakibi ve karşıtı mıydı soyluluğun? Bu soruları yöneltmek, XVIII. yüzyıl insanının inançlarına kuşkuyla yaklaşmak ve Montesquieu’nün yaşadığı ve düşündüğü tarihsel dönemde, bir yandan *mutlak monarşinin*, öte yandan da burjuvazinin doğasına ilişkin, çözümü zor bir sorunu ortaya koymak demektir.

Oysa, XVIII. yüzyılın tüm siyasal yazınına tek bir *düşünce* nin egemen olduğunu saptamak gerekir; bu düşünce, *mutlak*

47) Fransız Devrimi’nde. (ç.n.)

monarşinin soyluluğa karşı kurulduğu ve kralın, feodal rakiplerinin gücünü dengelemek ve onları kendine bağlı kılmak için soylu olmayanlardan destek aldığıydı. *Cermen yanlıları ile Roma yanlılarının*, feodalitenin ve mutlak monarşinin kökeniyle ilgili büyük çatışması işte bu genel inanış temelinde gerçekleşir. Bunun yankısı, *Yasaların Ruhu*'nun birçok bölümünde⁴⁸ duyulabileceği gibi, hiç okunmayan, ancak tümüyle bu konuya ayrılmış olan ve Montesquieu'nün hangi yanda yer aldığı için iyice görülmesi için okunması gereken son üç kitapta da duyulur. Bir yanda, *Cermen yanlıları* (Saint-Simon, Boulainvilliers ve daha bilgili ve ince ayrıntılar yapsa da, aynı derecede kararlı da olan Montesquieu) monarşinin ilkel dönemlerini özlemle anarlar: tıpkı bir zamanlar Cermanya "ormanlarında"ki gibi soylular arasından seçilmiş ve derebeylerinden biri olan bir kralı, memur ve mütteliklerini soylu olmayanlar arasından seçmek için zadeganla çatışan ve heba eden bir kralın⁴⁹, yani *mutlaklaşan* bir monarşinin karşısına çıkartıyorlardı. Öte yandaysa, burjuvaziden esinlenen mutlakiyetçi parti, *Roma yanlıları* [soyluluğa karşı fesat hazırlayan (Y.R., XXX, 10) ve *Yasaların Ruhu*'nun son kitaplarında hedef tahtası haline gelen rahip Dubos] ve ansiklopediciler, çalışkan bir burjuvazinin unvan ve başarılarını, feodallerin miadı dolmuş iddialarına tercih etmeyi bilen ideal bir hükümdar olarak ya XIV. Louis'yi ya da aydın bir despotu benimsemekteydiler. Tarafların birbirleriyle uzlaşmasına olanak yoktu, ama aynı kanıtlamaya dayanıyorlardı. Ne var ki, kralla soyluluğu karşı

48) Y.R., VI 18; X, 3; XI, 7, 9; XIV. 14; XVII, 5; XVIII, 22; vb.

49) Y.R., XXXI. 21. Louis le Débonnaire: "Kendi soylu sınıfına olan tüm güvenini yitirdiğinden, kendine yoktan adam yaratmaya çalıştı. Kendi soylu sınıfını gördüğü kadar uzaklaştırdı, saraydan kovdu, yerine yabancıları çağırdı..."

karşıya getiren bu temel çatışmanın ve mutlak monarşiyle burjuvazinin, feodallere karşı kurduğu bu sözde ittifakının, tarihsel güçler arasındaki gerçek ilişkiyi gizleyip gizlemediğini kendi kendimize sormakta haklıydık.

Montesquieu'nün çağdaşlarının kendi tarihlerini düşünerek yaşadıklarını, düşüncelerinin de hâlâ bilimsel ölçütler arayışında olduğunu, dolayısıyla düşüncenin yaşamın *eleştirisi* olmasını sağlayan gerekli uzaklıktan yoksun bulunduğunu kendimizden gizlememeliyiz. Derin nedenlerini kavrayamadıkları bir tarihi düşünürken, düşüncelerini sık sık tarihsel yaşamlarının dolayimsız kategorileriyle sınırlıyor, siyasal amaçları gerçekliğin ta kendisi, yüzeydeki çatışmaları da temel nedenler sayıyorlardı. Tarih ve algılanan dünya için de durum çok farklı değil. Herkes tarihte dolayimsız ve apaçıkça, "biçimler", "yapılar", insan toplulukları, eğilimler ve çatışmalar "görebilirdi". Montesquieu yapıtının "*üç yönetim türü vardır: bu yönetim türlerinin doğasını keşfetmek için, en eğitimsiz insanların bu konuda ne düşündüklerine bakmak yeterlidir*" (Y.R., 11, 1) dediği ünlü bölümünde işte bu apaçıklığa gönderme yapar. Kralın sahip olduğu her şeye-kâdir gücü, sarayın kölesi ya da kendi topraklarında güç bela geçinebilecek siyasal bir kesim durumuna indirgenen soyluları, her şeye-kâdir can sıkıcı müfettişleri, sonradan görme soysuzları işte bu tür bir apaçıklık gözler önüne seriyordu. Dünyadaki biçimleri, nesnelere, toplulukları ve devinimleri dolayimsızca algılayabilmek için gözümüzü açmamızın yetmesi gibi, bu *olguları* algılayabilmek için de gözlerimizi açmamız yeterliydi: bilgiye önem vermeyen bu apaçıklık, bilgiye sahip olduğunu ileri sürebilir ve al-

gılamaktan öteye geçmediği şeyi *anladığını* düşünebilirdi. Oysa, bu apaçıklıkların derinlerde yatan doğasını gerçekten anlamak, derinlere kök salmış çatışma ve yapıları yüzeysel olanlardan, gerçek devinimleri görünürdeki devinimlerden ayırt etmek için, en azından bir *bilimin* öğelerinin olması gerekirdi. Bütün bir dönemin, yaşadığı tarihi düşünürken kullandığı bu dolaylı kavramların *eleştirisi* olmaksızın, tarihe ilişkin gerçek bir bilginin eşliğinde kalındığı gibi, tarihi yaşayan insanlarda yarattığı yanılısamanın da tutsağı olunur.

O çağın ideolojik sorunlarını aydınlığa kavuşturmak için, tarihsel araştırmaların elde ettiği yeni bilgilerden yararlanarak, mutlak monarşi, “onun burjuvaziyle ittifakı” ve söz konusu burjuvazinin doğasına ilişkin yerleşik düşünceyi yeniden ele almanın uygun olacağı kanısındayım.

Çok kısa uyarılarda bulunmakla yetinmem gerektiğini biliyorum. Ancak şu kadarını söyleyeyim ki, daha ileriki çağın burjuvazisinin, devrimi yapan ve devrimden çıkan burjuvazinin görüntüsünü, o çağın “burjuvazisi”ne yansıtmanın XVII. yüzyıl hatta XVIII. yüzyıla, en azından ilk yarısıyla ilgilenen tarihçiyi pusuda bekleyen en ciddi tehlike olduğu günümüzde kesinleşmiş gibidir. Önceki ekonomik ve toplumsal düzeyi tümüyle altüst eden gerçek modern burjuvazi, edinilen kârın daha sonra yeniden üretime yatırılmasından başka bir şey düşünmeyen, kitlesel üretim ekonomisiyle *sanayi burjuvazisi*dir. Oysa bu burjuvazi XVIII. yüzyılda genelde bilinmezdi. O çağın burjuvazisi bambaşkaydı: en ileri öğeleri, özünde *meta ekonomisine* dayanıyordu. Meta ekonomisinin bir uğrağını oluşturduğu birikimden, verili bir anda, sanayi ekonomisinin ortaya çıkması, sıklıkla meta ekonomisinin, ilkesi gereği, fe-

odal topluma yabancı olduğu sonucunun çıkartılmasına yol açıyordu. Oysa, bu çok kuşku götürür. Gerçekten de, meta ekonomisinin feodal sistemle oldukça iyi tümleştiğini görmek için, nasıl bir yere sahip olduğunu görmek yeter: merkantilizm tam da bu tümleşmenin siyaseti ve teorisiydi zaten. O çağda öncü gibi görünen tüm ekonomik etkinlikler (ticaret, manüfaktürler) devlet aygıtı üstünde yoğunlaşmıştı, devlet aygıtının ihtiyaçlarına olduğu kadar sunduğu kârlara da bağımlıydı.⁵⁰ Manüfaktürlerin öncelikli kuruluş amacı, sarayın lüks eşya ihtiyacının, ordunun silah donanımının ve krallığın ihraç edeceği malların (ki bunların kârı da hazineye geri dönerdi) sağlanmasıydı. Büyük denizcilik işletmelerinin kurulmasının nedeni de, her şeyden önce deniz aşırı topraklarda bulunan baharat ve değerli madenlerin, az ya da çok kraliyet yönetiminin yararına ülkeye getirilmesiydi. *Demek ki, o çağın ekonomik dolaşımı, yapısı açısından, kendi ereği olan devlet aygıtına yöneliyordu.* Bu yönelimin bedeli ise, söz konusu ekonomik işlemleri, şu ya da bu anda, gerçekleştiren “burjuvaların”, ekonomik ve kişisel açıdan, bu devlet aygıtının hizmet ettiği feodal düzenin dışında başka bir ufku bulunmamasıydı: Çok ender birkaç istisna dışında, zenginleşen tüccar kârını özel üretime değil, unvan sahibi olarak soylu sınıfına katılabilmek için satın aldığı topraklara, sağlayacakları gelirlerden rant gibi yararlanmak için satın aldığı yönetim görevlerine ve kendisine büyük kârlar sağlayan devlet tahviline yatırıyor. Bu durumda ticaretle zenginleşen “burjuvanın” hedefi, kah toprak satın alarak ya da yoksullaşmış bir soylu ailesinin kızıyla evlenerek doğru-

50) “(Monarşide) Yasaların, uyrukların batıp gitmeden, hükümdarın ve sarayının bitik tükenmek bilmeyen ihtiyaçlarını karşılamaları için, bu yönetimin Anayasasının sağlayabileceği ticaretin tümünü kolaylaştırması gerekir” (Y.R., V, 9).

dan doğruya soylu sınıf üyesi olmak, kah yönetim görevleri üstlenerek *doğrudan doğruya devlet aygıtına girmek*, kah edindiği rant sayesinde *devlet aygıtının kârına katılmaktı*. Feodal devlette, bu sonradan görme “burjuvaziye” bu kadar tikel bir yer kazandıran da buydu: çatıştığı soylulukta yerini alır ve çatışır gibi görüldüğü bir düzene girmek istediğini ileri sürerek, en azından sarstığı kadar da destek olur bu düzene: dolayısıyla, ekonomik etkinliğinin tüm dolaşımı ile kendi tarihi de *feodal devletin sınırları ve yapıları kapsamında kalıyordu*.

Ulaştığımız bu sonuç nedeniyle, mutlak monarşi ile burjuvazinin ittifak kurduğuna ilişkin klasik şema yanında *mutlak monarşi konusunda* benimsenmiş görüşler de altüst oluyordu. Bu durumda, o zamanlar, onu soylulukla karşı karşıya getiren çatışmalar da dahil olmak üzere, *mutlak monarşinin doğasını* ve işlevini sorgulamak gerekir.

Bugüne dek, bu soruya verilen iki yanıt vardı. Her ikisi de kralı, kaba saba, gülünç bir despot karikatürü sayan ve feodallerin azılı düşmanı olduğunu söyleyen düşünceyi bir kenara bırakır, bunun yerine söz konusu tarihsel dönemin temel çatışmasının kralla feodaller arasında değil, feodaller ile yükselen “burjuvazi” ya da halk arasında yaşandığı düşüncesini benimser. Ne var ki, başka hiçbir ortak yanı yok bu iki yanıtın.

Çünkü ilk yorum, bu çatışmayı mutlak monarşinin kökeni ve varoluş nedeni olarak kabul ediyordu. Birbirlerini alt etmeye güçleri yetmeyen, var olan bu iki uzlaşmaz sınıfın çatışması ve zoraki dengesi yanında, mücadelelerinin tüm topluma yayılması tehlikesi sayesinde de, gücünü, bu sınıfların çatışma halindeki ya da rakip gücün tehdidi altında bulunan güçlerinden alan kral, bu sınıflar arasındaki husumetin ara-

bulucusu olarak çıkıyordu ortaya⁵¹ İşte bu olağandışı durum sayesinde, kralın nasıl olup da sınıfları birbirine karşı kullanabildiği, birinin ekmeğine yağ sürerken, ötekine de umut dağıtabildiği anlaşılıyordu. Kralın, kurumlarının köklerine geri dönerek, soyluluğun haklarını teslim etmesini isteyenlerden, ayrıcalıklara ve keyfi davranışlara karşı, yaydığı *aydınlıkla* burjuvazinin aklını zafere ulaştırmasını isteyenlere dek, XVIII yüzyılın tüm partilerinin bir türlü kralı paylaşamaması da gene böyle açıklanacaktı. Sağ muhalefet (feodaller) ile sol muhalefetin (burjuvazi) ortak düşünce zemini, herkesçe paylaşılan ve egemen olan yanılısamalarla değil, çıkışı olmayan bir güçler arası durum sayesinde, düşman iki sınıf arasında gerçek bir arabulucu haline gelen mutlak monarkın gerçekliğiyle ilişkiydi. Ancak bu yorumun zayıf yanı, sanırım daha önce söylediğim gibi, gerçekliğe denk düşmeyen bir burjuvazi düşüncesine saplanıp kalmasıydı.

Porchnev'in *La Fronde et les Révoltes populaires dans la France du XVIIe et du XVIIIe siècle*⁵²⁻⁵³ konusunda yaptığı çalışmalar sayesinde bilgi açısından çok daha yetki sahibi olup çıkan ikinci yanıt ise daha aydınlatıcıydı. Bu görüşe göre, güçte ve güçsüzlükte eşit olan iki düşman sınıf arasındaki arabulucu-kral tezi, hem zamana ters düşmekte hem de devletin doğası konusunda mitos nitelikli bir düşünceye dayanmaktaydı. Bilindiği gibi, zamana ters düşmek, mutlak monarşi çağı burjuvazisine

51) Montesquieu üstüne (1845 yılında) kaleme aldığı bir bölümde (*Idéologie allemande*, Ed. COSTES, t. VI, p. 194 [*Alman İdeolojisi*, ç.n.]) Marx bile bu yönde düşünmekteydi: "Kraliyet gücünün, aristokrasinin ve burjuvazinin iktidar için çekiştikleri, yani egemenliğin paylaşılmış durumda bulunduğu bir çağda ve bir ülkede, güçler ayrılığı öğretisi egemen düşünce olarak çıkar ortaya; dolayısıyla, bunun ebedi bir yasa olduğu söylenir."

52) *La Fronde Hareketi Ve XVII. Ve XVIII. Yüzyıl Fransa'sında Halk İsyanları* (ç.n.).

53) Bkz. Kaynakça.

daha ileriki çağın burjuvazisinin niteliklerini atfetmek demekti; bundaki amaç ise, *monarşi çağı burjuvazisini, daha o çağdan başlayarak, feodal sınıfa köklü biçimde karşıt bir sınıf olarak düşünebilmektir*. Bunun ne olduğunu biliyoruz. Devletin doğası konusunda mitos nitelikli düşünce ise, toplumun genel çıkarı için, siyasal bir iktidarın, sınıfların dışında ve üstünde kurulabileceği düşünüyorduk. Bu çifte eleştiri şöyle bir bakış açısına yol açar: mutlak monarşi bir erek olmadığı gibi, feodal sömürü rejiminin ereğinin peşinde de değildi. Tam tersine, sözü edilen dönemde, feodal sömürü rejiminin *vazgeçilmez siyasal aygıtıydı*. Mutlak monarşinin ortaya çıkışıyla değişen şey, feodal sömürü rejimi değil, bu rejimin *siyasal egemenlik biçimi*ydi. *Cermen yanlıları* tarafından yüceltilen ve siyasal ayrıcalıklara sahip feodal beylerin, kendilerini kralın *derebeyleri* haline getiren bu bağımsızlıktan yararlandıkları ilkel monarşinin yerini, merkezileşmiş, egemen ve mutlak bir monarşi almıştı. Bu siyasal dönüşüm, feodal rejimin bağrında filizlenen ekonomik etkinliğin koşullarının değişime, ama özellikle de, meta ekonomisinin gelişimine, ilk ulusal pazarın ortaya çıkışına, vb. denk düşüyordu. Söz edilen dönemde bu değişimler, feodal sömürüye zarar vermiyordu. Mutlak monarşinin siyasal rejimi de, meta ekonomisinin geliştiği dönemde, feodal egemenlik ve sömürüyü sürdürmek için gereken yeni siyasal biçimdi.

Güç de dahil olmak üzere pek çok yöntemle, eski kişisel siyasal ayrıcalıklarından yoksun bırakılmış bireysel feodallerin gözünde, mutlak monarşinin yükselişi, merkezileşmesi ve buna bağlı bütün o yan-görüngülerin (Versailles denilen yalızlı siyasal yalıtma kampına varıncaya dek) kendi sınıflarına yönelmiş bir şiddet, adaletsizlik ve gasp olarak görülmesine

şaşmamak gerekir. Ancak, bunun gerçeği görmelerini engelle-
yen, onlara özgü bir sabit fikir olduğunu, sınıflarının genel çı-
karlarıyla eski kişisel siyasal ayrıcalıklarını birbirine karıştır-
malarına yol açan tarihsel bir yanlış anlama olduğunu ifade et-
meden duramayız da. Çünkü mutlak monarşinin kralının, fe-
odal sınıfın genel çıkarlarını, geçmişe duydukları özleme ve
körlüklerine takılıp kalmış bireysel feodallerin itirazlarını gö-
ğüsleyecek kadar temsil ettiği ortadaydı. Kral hakemlik göre-
vini, soyluluk ve burjuvazi arasındaki çatışmada değil, kendi
çıkarları doğrultusunda çözüme kavuşturduğu *feodalitenin iç*
çatışmalarında yerine getiriyordu. Bu çatışmaları zaman za-
man kendi üyeleri aleyhine kesip atsa da, hep kendi sınıfının
ve egemenliğinin geleceğini sağlama almayı amaçlıyordu.

Oysa, burada Montesquieu'nün gücün paylaşımında sıra-
ladıklarının, siyaset teorisinde yer alma onurunu taşıyanların
dışında, başka bir güç odağı devreye girer: bu güç odağı ise,
mutlak monarşinin devlet aygıtının sağlamak ve sürdürmek-
le yükümlü olduğu feodal sömürünün uygulandığı halk kit-
lelerinin "gücüdür". Porchnev sorunun bu yanını bir ölçüde
de olsa yenilemiş, bir ölçüde ortaya koymuştu: temel uzlaş-
mazlık, mutlak monarşi ile feodalleri değil, soylulukla, *feodal*
sömürü rejimiyle bütünleşmiş olan ve bundan yararlanan bur-
juvaziyi değil, *feodal* düzenle, rejimle bu rejim tarafından sö-
mürülen kitleleri karşı karşıya getirmekteydi. Bu temel çatış-
manın, ikincil çatışmalar gibi ne cüssesi ne de teorisyenleri
vardı. Aynı biçimlere de bürünmez. Kral, soyluluk ve burju-
vazi arasındaki her şey, siyasal ve *ideolojik* kimlikli, kesintisiz
bir çatışma çerçevesinde olup bitiyordu. Sömürülenler, feodal

vergilere boyun eğen köylüler, küçük zanaatkarlar ve esnaf-tan oluşan kitle ile feodal düzen ve onun siyasal iktidarı arasında teorik tartışma yapılması söz konusu bile değildi, ya suskunluk ya da şiddet vardı gündemde. İktidarla yoksulluk arasında yaşanan bir mücadeleydi; çoklukla boyun eğme ve kısa aralıklı silahlı ayaklanmalarla sonuçlanırdı. Öyle ki, sözünü ettiğimiz açlık temelli ayaklanmalar, XVII. yüzyıl boyunca Fransa'nın kent ve kırlarında sık sık patlak vermişti; XVII. yüzyıl Fransa'sı XVI. yüzyıl Almanya'sı gibi bir tek köylü ayaklanmaları ve savaşları yaşamamış, kentlerde de ayaklanmalara tanık olmuştu; bu isyanlar acımasız bir şekilde bastırılmıştı. Böylece, kralın ve de *mutlak* iktidarın ve de *devlet aygıtının* ne işe yaradığı, sahnenin önünde bulunan bu "güçlerin" hangi tarafta yer aldıkları da anlaşıldı. Devrim süresince "halkın ortaya çıktığı bazı günlere", zaferle sonuçlanan ilk günlere, yani teorilerin ve iktidarların düzenini belirli ölçüde bozan günlere kadar böyle sürüp gitti işte.

Ötekilerin bu kadar düşündüğü bu dördüncü "gücün" ayrıcalığı, o çağın siyasal yazınında, deyim yerindeyse, temsil edilmemiş olmasıydı. Bunun için, Voltaire'in, siyasal açıdan göz alıcı bütün yanlarını özenle ayıkladığı Vasiyet'in yazarı Champagne'lı yoksul bir papaz olan Meslier'yi⁵⁴ arkasından da bu "halkın", bu "ayaktakımının" bir güç olarak, önce yerlerinde, sonra da siyaset teorisi tarafından kullanılan kavramlarda yer alabilmesi için Rousseau'yu beklemek gerekiyordu. O zamana kadar, teori alanındaki varlığı anırtırma yoluydu yalnız: "halkı", "ayaktakımını" önemli kişilerden ayrı

54) Jean Meslier; 1664-1729: "...yeryüzündeki son kral, en son rahibin bağırsaklarıyla asıldığında..." (ç.n.)

tutmaya özen gösteren Montesquieu'de bile böyleydi. Voltaire ve Ansiklopediciler'in çoğunda da. Ancak cehaletin, tutkunun, şiddetin nesnesi olan bu dördüncü güç, sansürle bastırıldığı için, öteki güçlerin kendi aralarında kurdukları ittifağın üstüne unutulmak istenen bir anı olarak çöker. Bu gücün kendisiyle ilgili sözleşmelerde yer almamasının nedeni, bu sözleşmelerin amacının böyle bir gücü ortadan kaldırmak olmasıydı ya da (ki bu da aynı şeydir) köleleştirilmesinin onaylanmasıydı.

Montesquieu'nün söz ettiği güçlerin, yani kralın, soyluluğun, "burjuvazinin" ve "ayaktakımının", gerçek doğası akılda tutulursa, yaptığı siyasal tercih kadar yarattığı etkinin yorumlanmasının da aydınlanacağı kanısındayım.

Yaptığımız bu gerçek çözümleme, geçmişe dönük tarihin ortaya koyduğu görünüşlerden kendimizi kurtarmamızı sağladı. En önemlisi ise, Montesquieu'yü burjuvazinin Devrim'de⁵⁵ zafere ulaşacak davasının, kılık değiştirmiş olsa da, kahramanı sayan yanılmasına inanmaktan kurtardık kendimizi. İngiliz anayasa taslağına⁵⁶ gayet güzel biçimde katılmış olan bu ünlü mebusan meclisinin, feodal düzen içinde kendine bir yer arayan, bu yeri bulduğunda da söz konusu düzeni

55) Fransız Devrimi'nde (ç.n.).

56) "İngiltere şu anda dünyanın en özgür ülkesidir...ancak mebusan meclisi yönetimi ele geçirirse, iktidarı da tehlikeli ve sınırsız olacaktır, çünkü yürütme gücünü de ele geçirmiş olacaktır; oysa, bu sınırsız iktidar şu an için kralın ve parlamentonun elindedir ve yürütme gücü iktidarı sınırlı olan kralın elindedir." (İçinde: *Notes sur l'Angleterre*. DEDIEU, Montesquieu, p. 31 [İngiltere Üzerine Notlar, Montesquieu, ç.n.]) Bkz. İlk monarşiler konusunda verilen örnek de aynı derecede öğreticidir: "Halk yasama gücünü elinde bulunduruyordu" (XI, 11). Oysa "yasama gücünü elinde bulunduran halk her yerde yaptığı gibi, ufak bir hevese kapılıp krallığı yok edebilirdi". Kahramanlar çağı Yunanistan'ındaki bu monarşilerde hiçbir "soyluluk kurumu" yoktu (XI, 8). Bu durumda, ileri gelen kişilerle de olsa, halkın temsil edilmesi, ancak soyluluğun yasama gücünde temsil edilmesiyle dengelenebilirdi.

tehdit etmeyi aklından bile geçirmeyen bir burjuvaziye verilmiş payı temsil ettiği anlaşılıyordu. Öte yandan, bu bakış açısı, Montesquieu'nün sözcülüğünü üstlendiği, ceza hukuku reformu, savaş eleştirisi ve buna benzer reformların gerçek tarihsel değerleri konusunda karar verme olanağı da sağlıyordu. Söz konusu "liberal" reformlar burjuvaziye zafer tattıracak gelecek üstünde o kadar az etkiliydi ki, işkenceyi insanlık dışı sayan Montesquieu bile soyluların her koşulda kendi sınıflarının mahkemesinde, ayan meclisinde yargılanmalarını istiyordu. Montesquieu'nün "burjuvazi"nin yanında yer almasının, bir ölçüde herkese açıklamak yürekliliğini gösterdiği sağduyulu düşüncelerle, bir ölçüde de yeterince ustaca davranıp, "burjuvaziyi" kendi davasının saflarına katmak ve bu "burjuvazi"nin hoşnutsuzluklarının desteğini de alarak feodal muhalefeti büyütmekle kendisi tarafından tasarlandığı kanısındayım. Bu durum ise, söz konusu burjuvazinin neleri amaçladığına ilişkin, bir görüşe değilse de, yeterince gerçek bir duyguya sahip olmasını varsayar.

Öte yandan bu çözümlenme, Montesquieu'nün kendinden sonra sergilediği paradoksu da anlamayı sağlıyordu. Çünkü bu sağcı muhalif, gelecekte gericilerin ellerini güçlendirmeden önce, yaşadığı yüzyıldaki tüm solcu muhalefete de hizmet etmişti. Devrim'in en şiddetli günlerinde, Montesquieu ortadan kayboldu elbette. Robespierre güçler ayrılığı ilkesine çok şiddetli eleştiriler getiriyordu: Rousseau'nun tilmizinin teorilerin yargılanabileceği bir durumla karşı karşıya olduğu hissediliyordu. Ancak, tüm Devrim öncesi dönemin büyük ölçüde Montesquieu'nün izleklerine bağlı kaldığı ve despotizmin bu feodal düşmanının yerleşik düzen karşıtlarının tümü-

nün kahramanı olduğu görülüyordu. Tarih tuhaf biçimde yinelendi ve gözlerini geçmişe diken bu adam, geleceğin kapılarını açmış gibi göründü. Bu paradoks Montesquieu'nün *zamana ters düşmesinden* kaynaklanıyordu sanırım. Miadını *doldurmuş bir düzeni* savunduğu içindir ki, *başkalarının geride bırakmak zorunda kaldığı* bugünkü düzenin rakibi oldu. Montesquieu'nün düşüncesinin, aradaki farkları hesaba katmak koşuluyla, Devrim'den hemen önce patlak veren ve de Mathiez'in Devrim'i hızlandırdığını ileri sürdüğü, soylu isyanına benzediği söylenebilir. Tehdit altındaki bir soyluluğun miadını doldurmuş haklarını yeniden yürürlüğe koymak istiyordu. Ne var ki, tehdidin kraldan geldiğine inanıyordu. Gerçekten de, kralın mutlak iktidarına karşı çıkararak, soyluluğun tek siperi olan feodal devlet aygıtının sarsılmasına el veriyordu. Çağdaşları görünüşe aldanmamışlardı; örneğin, Helvetius Montesquieu'nün "fazla feodalci"⁵⁷ olduğunu söylüyordu, ama verdikleri mücadeleye onu da katmışlardı yine de. Kim vurursa vursun, yeter ki aynı yere vursun. Montesquieu'nün gelecek kuşaklar üzerindeki "devrimci" etkisi bir yanlış anlaşılmasa, yine de bu yanlış anlaşılmanın hakkını vermek ve bunun aslında en baştaki başka bir yanlış anlaşılmanın *hakikatinden* başka bir şey olmadığını söylemek gerekir; çünkü ilk baştaki yanlış anlaşılma, Montesquieu'yü bir dönem, böyle bir muhalefetin artık hiçbir anlam taşımadığı sırada, sağcı muhalefete sürükleyip atmıştı.

57) *Réflexions morales*, CXLVII. Aynı konuyla ilgili olarak bkz. Montesquieu'ye yazdığı mektup ve Saurin'e yazdığı mektup.

SONUÇ

Son bir şeyler söylemek gerekirse, en başta söylediklerime geri dönüp, tek başına yola çıkan ve gerçekten de tarihin yeni topraklarını keşfeden bu adamın kafasında, evine geri dönmekten başka bir şey olmadığını söyleyeceğim. Ele geçirdiği ülkeyi, yapıtının son sayfasında selamlar, ama ben bunun geri döndüğü topraklar olduğunu söylemeyi unuttum sanki. İnsanın yurduna geri dönmesi için nasıl da uzun bir yol bu. Bu kadar yeni düşünceden sonra eski düşüncelere. Bu kadar gelecekte sonra bu kadar geçmişe. Bir gün uzak ülkelere doğru yola çıkan bu gezgin bilinmeyen yerlerde yıllarca dolaştıktan sonra, yurduna dönmüş de zamanın durduğunu sanmış sanki.

Yolları açmış ama.

KAYNAKÇA

P. BARRIÈRE, *Montesquieu* (Delmas, Bordeaux, 1946).

H. BARKHAUSEN, *Montesquieu: ses idées et ses œuvres d'après les papiers de La Brède* (Paris, 1907).

E. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIe siècle* (Paris, 1927).

E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1932).

S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società* (Turin, 1953).

J. DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de l'Esprit des Lois* (Paris, 1909).

J. DEDIEU, *Montesquieu* (Paris, 1913).

D. DEL BO, *Montesquieu, le dottrine politiche e giuridiche* (Milan, 1943).

E. DURKHEIM, *En quoi Montesquieu a contribué à la fondation de la science politique* (thèse latine, traduite dans: *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, juillet – septembre 1937, pp. 408 sq).

E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Préface de G. DAVY (Paris, Rivière, 1953).

C. EISENMANN, *L'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs* (Mélanges Carré de Malberg, Paris, 1933, pp. 190 sq) – *La pensée constitutionnelle de Montesquieu* (Recueil Sirey du bi-centenaire de l'Esprit des Lois, pp. 133, 160).

B. GROETHUYSEN, *Montesquieu* (Introduction à un choix de textes, coll. "Les classiques de la liberté", Genève, Trois Collines, 1947).

P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing* (Paris, Boivin, 1946).

M. LEROY, *Histoire des idées sociales en France : I. De Montesquieu à Robespierre* (Paris, Gallimard, 1946).

B. F. PORCHNEV, *Les soulèvements populaires avant la Fronde. – Les soulèvements populaires du temps de Colbert. – Les buts et les revendications des paysans pendant l'insurrection bretonne de 1675. – Insurrection à Bordeaux en 1675.* (Moscou, 1940-1948) (en russe) *Jean Meslier et les sources populaires de*

ses idées (Rapport au Congrès de Rome, 1955, Éd. de L'Académie des Sciences de L'U. R. S. S.) (en français) Sur Porchnev, voir *La Pensée*, n° 32, 40 et 41.

C. SEIGNOBOS, *La séparation des pouvoirs* (Études de politique et d'histoire, Paris, 1934).

J. STAROBINSKY, *Montesquieu par lui-même* (Le Seuil, Paris, 1953).

C. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy*, t. I (Manchester, 1939).

ORTAK YAYINLAR

Revue de métaphysique et de morale, numéro d'octobre 1939, consacré à Montesquieu.

Montesquieu: sa pensée politique et constitutionnelle (Recueil Sirey, bi-centenaire de l'Esprit des Lois, Paris, 1952),

Bulletin de droit tchécoslovaque. Bi-centenaire de la mort de Montesquieu, Prague, 1955. Une édition en français.

Actes du Congrès Montesquieu (Delmas, Bordeaux, 1956).



MONTESQUIEU

LOUIS ALTHUSSER

SİYASET VE TARİH

“Son bir şeyler söylemek gerekirse, en başta söylediklerime geri dönüp, tek başına yola çıkan ve gerçekten de tarihin yeni topraklarını keşfeden bu adamın kafasında, evine geri dönmekten başka bir şey olmadığını söyleyeceğim. Ele geçirdiği ülkeyi, yapıtının son sayfasında selamlar, ama ben bunun geri döndüğü topraklar olduğunu söylemeyi unuttum sanki. İnsanın yurduna geri dönmesi için nasıl da uzun bir yol bu. Bu kadar yeni düşünceden sonra eski düşüncelere. Bu kadar gelecekten sonra bu kadar geçmişe. Bir gün uzak ülkelere doğru yola çıkan bu gezgin bilinmeyen yerlerde yıllarca dolaştıktan sonra, yurduna dönmüş de zamanın durduğunu sanmış sanki... Yolları açmış ama.”

LOUIS ALTHUSSER



Tarih Toplum Kuram - 41

www.ithaki.com.tr

ISBN 975-8725-43-2



9789758725434



ithaki