

## Sivil Toplum, Sınıf Kavgası ve Siyasal Temsil

Taner Timur, Ankara Üniversitesi SBF (Emekli), e-posta: Taner.timur@superonline.com.tr.

İnsanlar çok eski çağlarda, henüz avcı-toplayıcı etkinliklerle yaşamlarını sürdürürken bile mevcut iktidar yapılarıyla ilgili bir "temsil" sorunu yaşamışlardır. Bu sorun elbette ki rasyonel düşünce çerçevesinde, kavramsal bağlantılar içinde algılanmıyordu. Daha çok dini-siyasi dürtüler eşliğinde düzenlenen katılım (*initiation*) törenleriyle anlam kazanıyordu.

Aslında bu olgu sadece tarih öncesi toplumlarla sınırlı bir yaşantı değildir. Bugün bile, çağdaş dünyanın eşitsiz koşullarında bu yaşam biçiminin örnekleriyle karşılaşabiliyoruz. Yakın tarihlerde, Yeni Gine'de, yeniden üretimini hala bu yöntemlerle sağlayan Baruya toplumunda, geleceğin "büyük adamları" bir şefin ("Şaman"ın) yönettiği törenlerde keşfediliyordu. Bu törenler bu iş için yapılmış özel bir yapıda gerçekleşiyor ve adaylar yapının temel direğine raptedilen kirislerle "temsil" ediliyorlardı (Godelier, 2009).

Benzer temsil ilişkilerini Yeni Zelandalı bir antropolog da kendi ülkesinde saptamıştı (Firth, 1963). Bu düzeyde yönetenlerle (şefler, şamanlar vb) yönetilenler arasındaki "temsil" sorunu iki taraf arasında "aynılaşma" (*identification*) sağlayan kutsal sembollerde (totem, fetiş, tapınak vb) ifadesini buluyordu. Temsili ilişkiler, rasyonel ve kavramsal çerçevede ilk kez eski Yunan sitelerinde düşünölmeye ve tartışılmaya başlandı.

Eski Yunan siteleri anayasa ve siyasal rejimler tartışmasının ilk kez akılcı yöntemle yürütöldüğü topluluklar oldular. Aristoteles, "Siyaset" başlıklı eserinde anayasa yapmayı, "site halkının yaşamını belli bir şekilde düzenleme" şeklinde tanımlamıştır (Aristoteles, 1977: 165).

Bu bağlamda düşünür, daha önce başlayan fakat Platon'la radikalleşen komünizan anayasa anlayışını da eleştiriyordu. Gerçekten de "Tüm toplumsal sarsıntılarının kökeninde mülkiyet sorunu yatar" fikrine dayanan Platonist anlayış, kendisinin üç toplumsal sınıf (çiftçiler, zanaatkârlar ve savaşçılar) arasında ahenk arayan tezine hiç de uygun değildi (Aristoteles, 1977: 84, 96, 117).

Aristoteles rejimleri krallık, aristokrasi ve cumhuriyet olmak üzere üçe ayırmıştı. Demokrasi, cumhuriyetin bozulmuş şekliydi ve düşünürün gözünde tıpkı diğer iki rejimin bozulmuş şekilleri olan tirani ve oligarşi gibi kötü bir rejimdi. İşte Ortaçağ dünyasına da damgasını vuran –ve İslam alimleri arasında da *muallim-i evvel* diye anılan- Aristoteles'in temsil anlayışı da bu düşüncelere dayanıyordu.

Ne var ki bunların da temelinde tüm Yunan düşüncesinde ortak olan metafizik bir postüla yatmaktadır.

Eski Yunan felsefesinde toplumsal varlıklar doğal dünyanın bir parçası sayılıyor ve bir "nesne" şeklinde algılanıyorlardı; fakat bu "nesne"lerin de kendilerine özgü erekleri, hedefleri vardı. İşte yöneticilere düşen de bu aşkın erekleri -tanrıların, kâhinlerin ve bilgelerin kılavuzluğunda- okumak, bunlara göre hareket etmek ve böylece toplulukları mutlu kılmaktı. Bu şekilde yönetenlerle yönetilenler arasında bir *aynıyet* doğuyor ve *temsil* sorunu da böyle bir özdeşleşme bağlamında çözülmüş oluyordu.

Eski Yunan'ın çoğulcu yapısını tekçi bir doktrine dönüştüren Hıristiyan ilahiyatı da aynı görüşü benimsedi ve Saint Thomas'ın *Summa Theologica'sı* bu çerçevede Ortaçağ'a damgasını vurdu. İlhamını kutsal metinlerden alan bu doktrin (Tomizm), Kilise'nin temsili otoritesi altında, tüm toplumsal ilişkileri en ince ayrıntılarına kadar düzenliyordu. İslam'da ise temsil, başlangıçta Allah'ın sözlerini tebliğ eden Peygamber aracılığı ile gerçekleşen ve "yakınlaşma" anlamına gelen "Velayet" kurumunda ifadesini buldu. Peygamber'in ölümünden sonra da onu "temsil etme" sorunu "Hilafet" kurumu çerçevesinde düzenlendi. 11. yüzyılda Maverdi, "*El Ahkâm es-Sultaniye*" isimli eserinde "halife-sultan"ın iktidarının meşruluğunu sağlayacak ilkeleri saptayacaktır (Maverdi, 1910).

Tek tanrılı dinler sevgi ve hoşgörü üzerine kurulmuştur. Ne var ki Ortaçağ'ın serflik üzerine kurulu reel koşulları bu hümanist ilkelerle adeta alay eder gibiydi. Gerçi temelde "özdeşleşme" sağlayan teolojik bir postüla vardı; fakat bu özdeşleşme sınıfsal nitelikte idi. Antik dünyadaki köleler gibi, Ortaçağ'da da serfler "eşya" statüsünde görülerek bu özdeşleşmenin dışında kalmışlardı. Ayrıca Yunan sitelerinde ev (malikane) yönetimi ile Agora arasında yaşanan özel-kamusal alan ayrımı Ortaçağ'da ortadan kalkmış ve feodal malikane çerçevesinde bir teklik ortaya çıkmıştı. Bu yüzden de ilahi temsil sistemi pratikte iktidarın kendi kendisini temsil etmesi şeklini alıyordu. Böyle bir temsil, iktidarın (Tanrı adına) başka bir şeyi (halkı, bir zümreyi vb) temsili değildi ve Habermas'ın ifadesiyle, ancak iktidarın "*halk için değil, halkın önünde temsili*" olarak adlandırılabilirdi (Habermas, 1993: 20).

Bu koşullar Avrupa'da Rönesans'tan itibaren filizlenmeye başlayan kapitalist ilişkilerle sarsıldı ve Fransız Devrimi'nden sonra da giderek ortadan kalktı. Kapitalist üretim ilişkileri, pazar ekonomisi ve şehirleşme süreci "eski dünya"yı yıkıyor, "modernleşme" denilen evrim içinde "yeni dünya"yı kuruyordu. "Modern temsil" anlayışı da, çeşitli versiyonları içinde, bu "yeni dünya"da vücut buldu.

Ortaçağ temsil anlayışının temelinde kutsal ve aşkın bir varlığa olan inanç vardı. Oysa "inanç"ın yerine "akıl"ı koyan Descartes, her şeyden şüphe ederek başlayan felsefesi ile dünyaya farklı bir bakış getirmişti. Bu dünyada artık insan ilişkileri Antik dünyada ya da Ortaçağ'da olduğu gibi doğal dünyanın uzantısı olarak görülüyordu. Fransız filozof, evreni "kutsal metinler"den çok "Doğa'nın büyük kitabı" ışığında okumuş ve farklı sonuçlara varmıştı. Artık onun için toplumsal dünya doğal, *a priori* bir veri değil, bireylerin akıl ve özgür iradeleri ile inşa edecekleri farklı nitelikte bir dünyaydı. Başka bir deyişle, "niyet okuma" dönemi bitiyor, "toplum mühendisliği" dönemi başlıyordu.

Kuşkusuz bu dönüşümü başlatan tek başına Descartes değildi ve Galile, Bacon, Gassendi vb gibi bilim adamları olmasaydı, Descartes da ününü sağlayan kitapları kaleme alamazdı. Ayrıca Cizvit okullarında eğitim görmüş olan filozof inançsız da değildi ve ateist bir felsefe geliştirmede. Fakat Allah'a eskiden olduğu gibi dogmatik ve mistik yollarla değil, akıl yoluyla ulaşmaya çalışmış ve bu konudaki "meditasyon"larını da, aynı yolu benimsesinler diye, Sorbon'daki ilahiyatçılara yollamıştı.<sup>1</sup>

Descartes'ın açtığı *Ego Cogito* yolunu siyaset ve temsil alanında uygulayan düşünür, kimilerine "siyaset felsefesinin (ya da biliminin) kurucusu (Strauss, 1986: 153) olarak görülen -ve kendisi de buna inanan- İngiliz düşünürü Thomas Hobbes oldu.

Descartes'ın çağdaşı olan Hobbes Paris'te de uzun yıllar yaşamış ve Fransız filozofu okuma ve eserlerini tartışma fırsatını bulmuştu. Fransa'dan farklı gelişmeler içinde yaşayan bir toplumdaki geliyordu ve düşünceleri İngiliz toplumunun çelişkilerini yansıtmıştı. Gerçekten de iç savaş, Cromwell'in zaferi ve Stuart hanedanını temsil eden kral I. Charles'ın idamı gibi önemli olaylar, Hobbes'un gözlemlerinin ve fikirlerinin ilham kaynağını teşkil etmiştir.<sup>2</sup>

Hobbes'un fikirleri, daha o sıralarda tüm Avrupa'daki gelişmelere öncülük eden İngiliz toplumundaki iki temel özelemler arıyordu. Bunlardan birincisi ulusal birliği pekiştirecek *mutlakiyetçi* devlet aygıtı ile ilgiliydi ve bu yüzden düşünür totalitarizmin fikir babaları arasında sayılmıştır. Öyle ki Almanya'da Hitler iktidara geldiği zaman bu rejimin teorik temellerini, Batı geleneği içinde, Hobbes'a dayandıran eserler yazılmıştır.<sup>3</sup> İkincisi ise, siyasal iktidara kilise üzerinde de egemenlik tanıyarak, "laik" ve burjuva düzenine uygun bir dünya görüşü oluşuydu. Bu görüşüyle de, Hobbes, modern siyasal temsil anlayışının da kurucusu addediliyor ve kendisi "iftira" diye reddetse de, "ateizm"le suçlanıyordu.

Hobbes fikirlerini “doğa halinde” yaşarken devamlı birbirleriyle savaş içinde bulunan bencil bir insan tanısına dayandırmıştır. Ne var ki bu insanlar aynı zamanda doğuştan bazı haklara da sahiptiler ve bu teziyle, düşünür, modern “doğal hukuk”un kurucuları arasında sayılmıştır (Strauss: 152-180). Bu koşullarda yaşayan insanlar herkesin zarar gördüğü *homo homini lupus* halinden ancak bir mutlak otorite oluşturarak ve tüm yetkileri de ona devrederek kurtulabilirdi. Hobbes, mutlak monarşiyi, Tevrat’tan aldığı ve bir deniz canavarını temsil eden “Leviathan” sözcüğü ile isimlendirmiştir.

Düşünüre göre “Leviathan”ın kuruluşu iki biçimde olabilirdi. Bunlardan birincisi zora, şiddete dayanarak kurulan monarşilerdi. Hobbes, bunun da, 1) aile içindeki iktidarın (*oikodespotès*) büyüyerek bir siyasal birim haline dönüşmesi, ya da 2) bir topluluğun savaş yoluyla başkalarını itaat altına alması şeklinde iki yolu üzerinde durmuştur. “Paternal ve despotik” (Hobbes, 1971: 2017 vd.) iktidarlar ancak bu şekilde kurulabiliyordu. Buna karşılık Hobbes’un asıl teorik katkısını teşkil eden -ve modernizme kapıları aralayan- ikinci siyasal örgütlenme biçimi ise “kurumsal iktidar” diye nitelediği kuruluşlardır. Burada bireylerin barışı ve güvenliği sağlamak için aralarında anlaşarak bir “toplumsal mukavele” yoluyla iktidar kurdukları anlatılmaktadır. Birinci yola insanlar, bir güçlü insandan korktukları için başvuruyorlar; ikinci yola ise bizzat birbirlerinden korktukları için yöneliyorlardı. Ancak kuruluşları farklı olmakla birlikte, bu iki rejimde iktidarlar aynı mutlak yetkilere, aynı otoriteye sahipti ve yazar her ikisindeki ortak özellikleri anlatmaktadır (Hobbes, 1981: 193). Bu iktidarlar monarşik, oligarşik ya da demokratik şekilde örgütlenmiş olabilirlerdi; fakat hepsi de – fiktif bir “mukavele” bağlamında- mutlak bir iktidar idiler ve Hobbes’un tercihi de zaten monarşilerden yana idi.

Hobbes’un mutlak monarşisinde bireylerin hiçbir hakkı ve hukuku yoktur; her şey monarkın elindedir ve fertlere sadece itaat görevi düşmektedir. En iyi ifadesini “Devlet benim!” diyebilen 14. Louis yönetiminde bulan bu iktidar anlayışında “halk için değil, halk önünde temsil!” düşüncesi de en somut şekline kavuşmaktadır. Böylece saray hayatında mutlak krallar dairelere kapanarak özel hayatlarını yaşamak lüksünden yoksun kalıyorlar ve yatmaları, kalkmaları, yemek yemeleri vb halk (saray halkı) önünde merasimle sergileniyordu (Habermas, 1993: 22).

Aslında Hobbes’a göre monark “doğa kanunu” ve bunun Kutsal Kitap’ta yazılı ifadesiyle bağlıydı; fakat bunları da yorumlamak onun hakkıydı. Düşünür, kurumsal monarşilerde hükümdarların yetkilerini on iki madde halinde sıralamıştır. Bunların içinde mülkiyet hakkının tanzimi yetkisi de bulunuyordu. Bu konuda Hobbes şunları yazıyor: “Egemenliğe, herkesin hangi mallardan

yararlanabileceği ve başkaları tarafından rahatsız edilmeden bu konuda ne gibi işlemlerde bulunabileceğini tayin eden kaideleri koymak hakkı da eklenmiştir” (Hobbes, 1981: 185). Görüldüğü gibi Hobbes’ta Leviathan sivil toplumu ve mülkiyet ilişkilerini de kontrol etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra Hobbes’un “siyasal temsil” fikrine katkısını ve bu katkının sınırlarını şöyle özetleyebiliriz. Siyasal temsil sorunu tarih boyunca yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiler planında ortaya çıkmış ve 17. yüzyıla kadar da iki tarafın dini ve metafizik dogmalar temelinde *özdeşleşmesi, aynılaştırması (identification)* ilkesi çerçevesinde algılanmıştır. Bu *özdeşleşme* de pratikte senyörlerin, kralların, hanların *halk için değil, halk önünde temsili* ile görüntüleniyordu. Oysa rasyonalist felsefe, doğa bilimleri ve doğal hukukun doğması ile bu ilkeye bir de yönetilenlerin iktidar devrine razı oldukları fikrini dolaylayan bir “toplumsal mukavele” fikri eklendi. Ne var ki Hobbes’da “mukavele” fikri toplumsal gerçekleri gizleyen, soyut ve bir kez yapıldıktan sonra bir daha yenilenmeyen, yani yöneten(ler)in yönetilenlere hesap vermeleri anlamında bir ilke içermeyen bir “kölelik mukavelesi”dir (Burdeau, 1980: 59). Bu kurama, gizlemiş olduğu toplumsal realite açısından bakarsak şunu görüyoruz. Hobbes feodalitenin çözüldüğü ve burjuvazinin egemenliğini kurmak için mutlak bir iktidara ihtiyaç duyduğu bir dönemin düşünürü idi. “Devlet” adına sistemleştirdiği Leviathan da bu özlemin ifadesi idi. Ne var ki mutlak monarşiler döneminde, Devlet, toplumsal sınıflardan görece bir bağımsızlık kazanıyor ve sivil toplum üzerinde de bir kontrol kurabiliyordu.

Sivil toplum egemenliği Locke ile başladı ve önce İngiltere’de Locke, sonra da Fransa’da Rousseau ve ondan etkilenen Fransız devrimcileri “temsil” anlayışını yönetenlerin yönetilenlere hesap vermesi ve seçimler yönünde geliştirdiler.

“Toplumsal mukavele” söz konusu olunca akla Hobbes’dan ve Locke’dan önce Rousseau’nun ismi gelir ve bunda haklı bir taraf da vardır. Rousseau’nun fikirleri 1789 devrimcilerini derinden etkilemiş ve düşünürün “genel irade” (*volonté générale*) fikri de –kendi tercihi aslında “doğrudan demokrasi” yönünde olduğu halde- çağdaş “temsili hükümet”lerin temel ilkesi olarak kabul edilmiştir.

Aslında Aydınlanma çağında, birkaç istisna dışında, tüm düşünürler “toplumsal mukavele” fikri üzerinde anlaşmışlardı. Toplumsallığın kökenini araştıran bu sorgulamanın hareket noktası da insanların “toplum”ları yaratmadan önce “doğa halinde” yaşadıkları şeklindeki ön-kabul idi. Doğa halindeki insanlar, Hobbes’un düşündüğü gibi savaş içinde, Locke’un tasarladığı gibi barış halinde ya da Rousseau’nun sandığı gibi bireysel bir yalnızlık içinde bulunabilirlerdi. Fakat bu farklı yaşantıların ortak noktası şuydu: Doğa hali, kimilerinin güçlü,

kimilerinin de zayıf ve himayesiz olduğu eşitsiz bir dünyaydı. Oysa bireylerin bir araya gelerek bir “toplumsal mukavele” yapmaları ile herkesin katıldığı eşitçi bir dünya kuruluyordu. Gerçi yeni toplum da giderek ayrıcalıkların hüküm sürdüğü, “özgür doğmuş insanların zincirlere bağlandığı”<sup>4</sup> bir dünya haline dönüşüyordu (1780-1788: 190). Fakat Rousseau’nun ifadesiyle, bu eşitsizlik artık doğa halindeki gibi “fizik veya doğal” değil, “siyasi veya ahlaki bir eşitsizlik” idi.<sup>5</sup>

Rousseau, temsil ve toplumsal mukavele konularında Hobbes’la bazı noktalarda anlaşma, bazı noktalarda da ayrılık içindeydi. *Toplumsal Mukavele*’sinde, ‘Hobbes’, diyordu Rousseau, “tüm Hıristiyan yazarlar içinde, hem hastalığı hem de hastalığın ilacını gören tek düşünür oldu. Bu ilaç da kartalın iki başını birleştirmesi ve herşeyi devlet ve hükümetin olmazsa olmazı sayılan siyasal birliğe bağlaması idi” (1780-1788: 347). Buna karşılık Hobbes ‘Hıristiyanlığın buyurgan esprisini’ ve ‘din adamı çıkarının her zaman devlet çıkarından çok daha güçlü olacağını’ görememişti ve İngiliz düşünürün sistemini ‘iğrenç’ (*odieux*) kılan da buydu. Hobbes’un sistemi, Roma İmparatoru Caligula’ya yakıştırıldığı gibi, ‘kralları Allah, halkları da hayvan yerine koyan’ bir sistem idi. (1780-1788: 192). Aslında bu fark iki düşünürün toplum anlayışından doğuyordu.

Hobbes toplumu tamamen soyut ve yapay bir şekilde bir insan kalabalığı (*persona multitudinis*) olarak görüyordu; Rousseau ise ‘genel irade (tekil) ile herkesin iradesi (çoğul)’ arasında bir ayrım yapıyor ve kendi postülası olan ‘genel irade’, ortak çıkarı temsil ederken, Hobbes’taki ‘herkesin iradesi’ fikrinin özel çıkarları temsil ettiğini söylüyordu. (1780-1788: 219). Hobbes’a göre ‘toplumsal mukavele’den önce ‘halk’denilebilecek bir topluluk yoktu; ‘halk’ ancak bir ‘toplumsal mukavele’ ile ortaya çıkmıştı ve böylece ortaya çıkan irade mutlak, itiraz edilemez bir irade idi.

Rousseau da toplumları ‘inşacı’ bir bakış açısıyla ele alıyordu;<sup>6</sup> fakat o, demokratik perspektifte ‘temsili hükümet’i bile eleştiriyor, böyle hükümetlerin halk egemenliğini ancak ‘seçim günleriyle sınırladığını’ ileri sürüyordu. Gözlerini bir çeşit doğrudan demokrasinin uygulandığı İsviçre Konfederasyonu’na çevirmiş ve Cenova Cumhuriyeti kendisinden Korsika için bir anayasa hazırlamasını istediği zaman da ilhamını İsviçre Anayasası’ndan almıştı.

Rousseau için ‘demokrasi ancak halkın Allah olduğu’ toplumlarda gerçekleşebilirdi. (1780-1788: 267). Temsili hükümeti eleştirirken de ‘Egemenlik nasıl devredilemez ise, aynı nedenle temsil de edilemez’ diyordu; ‘Egemenlik, genel iradedir; ya aynı kalır ya da değişir; bunun ortası yoktur’. Halk vekilleri halkın temsilcileri değil, komiserleridir; hiçbir şeye kesin olarak karar veremezler... Bizzat halkın onaylamadığı bir kanun geçersizdir, bir

kanun değildir.' (1780-1788: 301). Hobbes'unkine benzer bu tek, bölünmez ve devredilmez 'genel irade'anlayışı, 'halk'a atfedilen fiktif ve bütünsel statü dolayısıyla, kimi düşünce tarihçileri tarafından Rousseau'nun da 'totalitarizm'in kurucuları arasında gösterilmesine yol açmıştır.<sup>7</sup> Ne var ki Cenevreli filozof, Hobbes'tan farklı olarak, 'özü itibariyle iyi' bir insan anlayışından hareket ediyor ve bu insanın sivil toplum yaşantısı içindeki 'birey' kimliği ile kamusal alandaki 'vatandaş' kimliğini birbirinden ayırıyordu. Tarihi maddeci kuramı önceleyen bu düşüncesiyle, Rousseau, daha gerçekçi bir şekilde devrimci burjuvazinin ideologu oldu.<sup>8</sup> Onun için feodal rejim 'doğa hukukuna ve her türlü iyi politikaya aykırı, dünyanın en saçma sistemi' idi. (1780-1788: 198).

Aydınlanma düşüncesi, özellikle de 'toplumsal mukavele' postülası 1789 Fransız Devrimi'nin başlıca ilham kaynağı olmuştur. *Yönetenlerin yöneticilere hesap vermesi* fikri, Rousseau'nun özlediği 'doğrudan demokrasi' koşullarının olmadığı toplumlarda yine de ancak (düşünürün, 'halkın sadece seçim günü özgür olduğunu ve parlamento üyeleri seçilir seçilmez de köleye dönüştüğünü' söyleyerek küçümsediği) seçimler yoluyla gerçekleştirilebilirdi. (1780-1788: 301).

Seçim fikri ve uygulamaları aslında çok eski dönemlere kadar uzanır. Ne var ki bu seçimler sadece 'araşsal' bir nitelik taşıyor ve daha çok yönetenlerin işlerine yarayacak 'eleman'ları seçmeleri şeklinde gerçekleşiyordu. Oysa 'toplumsal mukavele' ve 'genel irade' ilkeleri bağlamında seçim fikri de bambaşka bir anlam kazanıyordu. Bu konuda Rousseau ile Fransız Devrimi arasındaki halka rolünü de bir din adamı, Abbé Siéyès sağladı.

Gerçekten de Abbé Siéyès, 1789 Devrimi'nden yedi ay önce yayınladığı 'manifesto'nitelikli kitabının daha ilk cümlesinde Fransız toplumunun büyük çoğunluğunu temsil eden 'üçüncü zümre'nin ('*Tiers Etat*') 'gerçekte herşey' iken, siyasal düzende 'hiçbir şey' olmadığını söylüyor ve bu düzende de 'bir şeyler olmak istediğini' ekliyordu. Diğer iki zümre (*Etat*) ise aristokratlar ve ruhban sınıfı idi.<sup>9</sup>

Aslında yoksul köylüler, işçiler, zanaatkarlar ve burjuvalardan oluşan Tiers-Etat, Siéyès'e göre, nüfusun %98'ini teşkil ediyordu ve bu haliyle de 'bünyesinde tam bir ulus oluşturmak için gerekli bütün unsurlara sahipti'. Bu düşünceleri ile Siéyès, toplumsal mukavele öncesi gruplaşmaları, Hobbes gibi 'amorfi kalabalıklar', ya da Rousseau gibi 'yalnız insanlar' şeklinde ele almıyor, toplumsal bir potansiyel olarak 'ulus'tan ve ulusu oluşturacak sınıflardan hareket ediyordu. Böylece, toplumsal mukavele, zaten mevcut olan 'ulusal unsurlar'ın uzlaşma içinde ve daha yetkin bir şekilde yapılanmasını ve *tek bir iradenin* ortaya çıkmasını sağlıyordu. Yönetenlerle yönetilenler arasında tek taraflı buyurgan ilişkiler

(*mandat impératif*) de bu şekilde ortadan kalkıyor ve –temsilcilerin bağımsızlığı zarar görmeden- karşılıklı diyalog, etkileşim ve denetim mekanizmaları vücut buluyordu.<sup>10</sup> Aynı bağlamda, Siéyès'teki mukavele anlayışı, Rousseau'nun küçümsediği 'seçim' mekanizmasını da harekete geçirerek sosyal bir gerçeklik kazanıyordu. Fakat bu elbette ki bir anda gerçekleşmemiş, bugünkü anlamda bir 'genel oy' hakkı 20. yüzyıl ortalarına kadar süren bir süreç içinde kabul görmüştür.<sup>11</sup>

Temsili demokrasinin beşiği sayılan İngiltere'de parlamento seçimlerinin tarihi epeyce eskidir. Ne var ki ancak mülk sahibi erkeklerin oy verebildiği ve gizli oyla yapılan bu seçimler sadece egemen sınıfları, onların da küçük bir soylu kanadını temsil ediyordu. Bu ülkede 1688'de yaşanan '*Glorious Revolution*'dan 1832 seçim reformuna kadar oy verme hakkı olanların oranı ergin erkek nüfusunun % 10'unu bile bulmamıştır. 1832 reformu ile de bu oran ancak % 14'de çıkabilmiştir. Bugünkü anlamda 'genel oy' sistemine ancak bir çok reformdan sonra, 1928 yılında ulaşılmıştır.<sup>12</sup>

Fransa'da da durum farklı değildi. Bu ülkede 14 Temmuz 1789'da Bastille'in zaptından sadece altı ay sonra Kurucu Meclis'in kabul ettiği seçim kanunu, oy hakkını 'mülk sahipleri' ile sınırlı tutuyordu. Bu kanun vatandaşları, *pasif* vatandaşlar, *aktif* vatandaşlar ve *seçmenler* olmak üzere üç kategoriye ayırıyor, bunlardan sadece üçüncü kategori oy kullanabiliyordu. Sayıları üç milyon kadar olan *passif* vatandaşlar seçmen sayılmamış, Siéyès'in 'büyük toplumsal girişimin gerçek uygulayucuları' dediği dört milyon civarındaki aktif vatandaşlar ise asıl seçmenleri seçme hakkına sahip olabilmişlerdi.<sup>13</sup> Böylece bu iki dereceli seçim sonucunda da, o tarihte 25 milyon nüfusa sahip ülkede ancak elli bin seçmenin oy verebildiği bir seçim yapılmıştı. İki yıl sonra da, bu arada yapılan grevlerden rahatsız olan burjuva temsilcileri işçi örgütlerini, loncaları ve sonuç olarak da grev hakkını yasaklayan bir kanun çıkardılar.<sup>14</sup> Bu kanun, aynı zamanda beyaz olmayan Fransızları üç vatandaş kategorisinin de dışında tutuyor, yani vatandaşlık statüsünden çıkarıyordu.

Bu bilgiler bugün bizlere neyi gösteriyor ?

İlk yaptığı işlerden biri 'Evrensel insan ve vatandaşlık hakları' bildirisini yayınlamak olan bir devrimin, kendi halkının bir kısmını *vatandaş*, büyük çoğunluğunu da *seçmen* olarak kabul etmediğini gösteriyor. Bu bilgiler aynı zamanda Fransa'da sınıf kavgasının ve devrimin burjuva niteliğini de ortaya koyuyor. Devrim, I. Napolyon'un 18 Brumaire Darbesi (1799) ile karşı-devrime, yenilgisinden sonra da krallığa dönüştükten sonra burjuva ve büyük aristokrasi hegemonyası giderek daha da güçlenmiştir. Gerçekten de 1830 Devrimi'nin bastırılmasından



sonra yaşanan meşruteli krallık tecrübesi bu bakımdan öğretici olmuştur. Orlean Hanedanı'ndan Louis Philippe yönetimindeki bu döneme (1830-1848) finans burjuvazisi damgasını vurmuştu. 36 milyonluk bir ülkede ancak 240 bin seçmen oy veriyordu ve bu yüzden de Marx, Louis Philippe monarşisini '240 bin hissedarı olan bir anonim şirket' olarak nitelemiştir.

Bu rejim 1848 Devrimi ile yıkılmış ve İkinci Cumhuriyet ilan edilmiş, onu da III. Napolyon'un 18 Brumaire darbesi izlemiştir. Bu dönemde seçim sistemi ve oy hakkının egemen sınıflar ile halk sınıfları arasında cereyan eden sınıf kavgasının bir aracı haline geldiğini görüyoruz. İlginçtir ki sınıf çelişkileri ve kavgasını toplumsal analizinin temeline koyan ve yeni bir "temsil" anlayışı içeren tarihi maddecilik kuramı da bu yıllarda doğmuştur.

Fransa 19. yüzyılda sınıf kavgalarının en açık ve en berrak bir şekilde yaşandığı ülke oldu. Bu bakımdan "sınıf kavgası"nın ilk önce Fransız tarihçileri tarafından analiz kılavuzu olarak benimsenmesinde de fazla şaşılacak bir taraf yoktur. Gerçekten de Augustin Thierry, François Guizot, François-Auguste Mignet gibi tarihçiler Fransa'da "Eski Rejim"den "Yeni Rejim"e geçişi aristokrasi ile burjuvazi arasında yaşanan bir "sınıf kavgası" bağlamında yorumluyorlardı. Bu bakış açılarıyla, siyaset kuramı açısından da yeni bir "temsil" anlayışı içeren tarihi maddeciliğin doğuşunda önemli bir pay sahibi oldular.<sup>15</sup>

Kapitalizmin feodal üretim ilişkilerini tasfiye etmeye başladığı dönemde, o zamana kadar iktidarın meşruiyetini sağlayan teolojik kuramlar da giderek inandırıcılığını kaybetmiş, "toplumsal mukavele" fikri ön plana çıkmıştı. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant gibi düşünürlerde farklı şekillerde savunulan bu tezdeki ortak payda şuydu: Toplumsal mukavele fikri somut tarih araştırmalarının ortaya koyduğu bir olgu değildi; daha çok mevcut toplum düzenini barışçı bir bütünlük içinde tutmak için düşünülmüş bir postüla idi. Normatif bir işlev yüklenmiş olan bu postüla bir çeşit toplum mühendisliğinin de aracı oluyordu. Teokratik devlet yapılarından ulusal devletlere geçilen bu süreç içinde katı bir mutlakiyetçilikten (Leviathan), sivil toplumun analizine (Locke, Rousseau) ve Kant'ın hümanist antropolojisine doğru bir çizgi izleyen bu evrim, idealist bir düşünce tarzının ürünü idi. Bu niteliğiyle de reel toplum ilişkilerinden kopuktu. Bununla beraber, özellikle Locke ve Rousseau'da, sivil toplum ile devlet ve özel yaşamla da vatandaşlık statüleri arasında yapılan ayırım toplum bilimleri için yepyeni ufuklar açıyordu. İşte tarihi maddecilik bu perspektifte oluşmuş, reel toplumun diyalektik ve çok boyutlu analizini toplum biliminin temel ilkesi yapmıştır.

Sivil toplum anatomisinden tarihi maddeciliğe geçiş nasıl gerçekleşmiştir?

Marx "*Ekonomi Politğin Eleştirisi*"nin önsözünde bu geçişi şöyle anlatmıştır: "Araştırmalarım (1859'da) şu sonuca ulaştı: Hukuki ilişkiler ve devlet şekilleri ne sadece onlara bakarak, ne de genel olarak insan zihninin sözde evrimi incelenerek anlaşılabilir. Aksine bunların kökleri maddi varolma koşulları içindedir ve bunların bütünü de, Hegel, 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerini izleyerek 'sivil toplum' adı altında toplamıştır. Sivil toplumun anatomisi de ekonomi politikte araştırılmalıdır (Marx, 1972: 4)".

Marx ekonomi politiğin anatomisini, o tarihte kapitalizmin en çok geliştiği ülke olan İngiltere aynasında, burjuva iktisadını eleştirerek yapmıştır. Teoriyi soyut fiksiyonlar üzerine değil, somut gerçekler üzerine kuran bu eleştiri (*Kapital*, 1867), kolektif planda sınıf kavgasını, bireysel planda da emek-değer kuramını ve "artı-değer" in, onu yaratan emekçilere "yabancılaşma"sına yol açan mekanizmaları aydınlatıyordu. Bu eleştiri ve bu arada düşünürün Fransa ile ilgili analizleri aynı zamanda yeni bir siyasal temsil ve toplumsal düzen anlayışı içermektedir.

Toplumsal mukavele fiksiyonu, monarşik temsilden ulusal temsile geçiş aşamasını simgeliyor ve "tek ve genel bir irade" fikri de aslında burjuva diktatörlüğünü meşru kılıyordu. Daha önce verdiğimiz İngiltere ve Fransa gelişimiyle ilgili bilgiler gösteriyor ki, seçim sistemleri de sınıf kavgasının en önemli araçlarından biri olmuştur. Tüm 19. yüzyıl boyunca sadece mülk sahiplerinin, hatta onların bile bir kısmının oy verdiği seçimler, toplumun % 5'ini geçmeyen bir kısmının bütün toplum üzerinde hegemonya kurmasına yol açıyordu. Modern kitle partileri – sanıldığı gibi aksine- burjuva ve aristokrasiyi temsil eden "elitist" partiler olarak değil, aksine bunlara karşı, emekçi sınıfları temsil eden ve emekçiler tarafından finanse edilen partiler olarak doğdular. Bunların temsilcileri de sınıfsal ve ideolojik olarak farklı nitelikte idiler.

Tarihi maddeci tezler genellikle iktisadi determinizm ön-kabulü içinde her şeyi iktisadi nedenlere bağlamakla ve bunun da "ilerlemeci" bir tarih felsefesi bağlamında toplumları "kurtuluşa" götüreceğini sanmakla eleştirilmiştir. Liberal çevrelerden, daha genel olarak da Marx ve Engels'in nüanslı analizlerini deforme eden ikincil kaynaklardan okumuş ideologlardan gelen bu itiraz tamamen yanlıştır ve doğrusu da bunun aksidir. Yani toplumların doğal evriminin, güveni sağlamak dışında hiçbir devlet müdahalesine gerek duyulmadan, insanların ilerlemesini ve mutluluğunu sağlayacağına olan kadercı inanç, aslında liberal inançtır. Geçekten de Bernard Mandeville'in "Arıların masalı", ya da Adam Smith'in "görünmez el"inden, neredeyse her türlü devlet müdahalesini "esaret yolu" sayan F. Hayek ve F. Milton'a kadar "liberal" etiket altında savunulan tez budur. Hatta günümüzde piyasa fondamentalizmini bir takım sosyal demokrat

ögelerle daha insancıl hale sokma kavgası veren Habermas veya Rawls gibi reformist düşünürler bile kapitalizm ve pazar ekonomisi savunuculuğunun ötesine geçememişlerdir. Buna karşılık tarihi maddeciliğin toplum, tarih ve siyasal temsil konularındaki tezleri nelerdir?

Marx toplumların tarihini teleolojik bir ön-kabulle, doğrusal bir çizgi izleyen kesintisiz bir "ilerleme" olarak görmüyordu. Aksine, tarih, Marx'a göre dramatik çelişkiler içinde ve çoğu kez de "kötü taraftan" ilerliyordu.<sup>16</sup> "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar; diyordu Marx; fakat bunu kendilerinin seçtikleri koşullar içinde, keyfi bir şekilde yapamazlar; tarihten devraldıkları ve doğrudan içinde buldukları koşullar içinde yaparlar (Marx, 1963: 13)." Kapitalizm, insanların insanları köleleştirdiği ve büyük çoğunluğu teşkil eden ezilen sınıfların bu durumdan ancak sınıfsal planda örgütlenerek ve kavgaya ederek kurtulabilecekleri bir sistemdi. Ne var ki bu kavgaya *peşinen kazanılmış* bir kavgaya değildi. İlginçtir ki Marx, kapitalizmin Akdeniz kıyılarında doğduğunu, Atlantik Okyanusu kıyılarında geliştiğini, ilerde Pasifik Okyanusu kıyılarında da yeni bir ivme kazanacağını yazmış ve bugün yaşananları bundan 160 yıl kadar önce görmüştü. "Gelecekte Pasifik Okyanusu, diyordu Marx, Antik çağda Akdeniz'in, günümüzde de Atlantik Okyanusu'nun oynadığı rolü oynayacak: Dünya ticaretinin büyük su yolu ve Atlantik Okyanusu bugünkü Akdeniz gibi bir iç deniz durumuna düşecek."<sup>17</sup>

Aslında Marx'ın tarih ve toplum anlayışı da "inşacı" bir toplum anlayışı idi; fakat, o, "toplumsal mukavele"ci burjuva düşünürleri ya da ütopyacı sosyalistler gibi, önceden tasarlanmış, fiktif bir paradigmanın kavgasını vermiyordu. Bu kavganın "ilk sahnesi" ulusal planda sergilense bile, bir de *enternasyonal boyutu* vardı. Marx 1875'de, Gotha'da, Alman İşçi Partisi'nin çeşitli eğilimlerini birleştirmek için toplanan Kongre'ye yolladığı mektupta bu *enternasyonal boyutu* unutan Lassale'cılara şöyle eleştiriyordu: "Mutlak olarak söylenebilir ki, işçi sınıfı, kavgasını genel planda yürütebilmek için önce kendi ülkesinde *sınıf* olarak örgütlenmeli ve kavgasının ilk sahnesi ülkesinin içi olmalıdır. Bu da hareketini, *Manifesto*'nun dediği gibi, içerik açısından değil, şekil açısından ulusal kılar."<sup>18</sup>

Marx sosyalizmin değil, kapitalist dünyanın düşünürü idi ve sosyalizm de kapitalizmin iç çelişkilerinden ve kavgalarından, bu kavgayı verenlerin bilinçli ve yaratıcı eylemlerinden doğacaktı. Gerçekten de ne Marx ne de Engels çalışma masalarında toplumsal barış ve mutluluk sağlayacak "program"lar üretmediler; buna karşılık emekçi partilerin eylem içinde ürettikleri programları, "hareketin içinden" tartıştı ve eleştirdiler. 1871'de Alman işgaline direnen Paris emekçileri Komün idaresini kurmaya giriştikleri zaman bunun ilk örneğini vermişlerdi. Marx'ın Paris Komünü ile ilgili yorumu düşünürün temsil, demokrasi ve proleterya diktatörlüğü anlayışlarını da ortaya koymaktadır.<sup>19</sup>

Genel oyla seçilmiş ve seçmenlerine karşı sorumlu olan Komün yönetimi, halkın bir "ordu"ya dönüştüğü koşullarda, işe resmi orduyu lağvederek başlamış ve tüm memurları da seçimle tayin edilmiş ve her an seçmenler tarafından azledilebilir bir statüye sokmuştu. Ayrıca devletle kilise de birbirinden ayrılmış ve böylece din adamları sivilleştirilmişti. Eğitim de bu arada herkese açık ve parasız hale getiriliyor, bilim teolojik önyargılardan kurtuluyordu. Bu devrimci işlemlerin belki daha da özgün olan tarafı şuydu: Bu halk yönetimi aynı zamanda işçi enternasyonalizminin de ifadesiydi ve devrime katılan herkes, pasaportuna bakılmaksızın, her göreve gelebiliyordu. Bu espri içinde Çalışma Bakanlığı bir Alman işçisine teslim edildi, Paris savunmasının başına da, Komüncülerin ifadesiyle, "Polonya'nın kahraman çocukları" yerleştirildi.

Görüldüğü gibi bütün bu devrimci girişim Komün yönetimini "temsili hükümet"ten çok, "doğrudan hükümet" anlayışına yaklaşıyordu ve Engels bu eserinde Marx'ın kullanmadığı bir terimi kullanarak Paris Komünü'nü "proleterya diktatörlüğü" olarak nitelemiştir. Düşünür Marx'ın eserinin 1891 baskısına yazdığı önsözü "İşte böyle, beyler, proleterya diktatörlüğünün neye benzediğini biliyor musunuz? Paris Komünü'ne bakınız! Proleterya diktatörlüğü budur" diyerek bitiriyordu. (Marx, 1972: 302) Burada söz konusu olan, burjuva ve aristokrat azınlığın iradesini çoğunluğa empoze etmesi değil, ulusun çok büyük bir çoğunluğunun hegemonyası idi. Kaldı ki devrim ilkelerini benimseyen burjuva ve soylular da yeni bir toplum inşasına aynı heyecanla –hatta daha da avantajlı koşullarda- katılabileceklerdi.

Paris Komünü kuşkusuz çok özel koşulların ürünüydü ve ülkenin bütününe yayılmadan kanla bastırılmıştır. Ne var ki –daha sonra Sovyet devriminde de yaşanacak olan- "iktidar ikileşmesi" ve çok farklı bir temsil anlayışı ile bu konuda evrensel bir ilham kaynağı olmuştur.

Toplum, devlet, siyasal temsil ve sınıf kavgası konularındaki panoramik gezintimiz burada son buluyor. Vardığımız sonuçları da şu şekilde özetleyebiliriz.

Feodalitenin tasfiye olması ve rasyonel düşüncenin ağır basmaya başlamasıyla Ortaçağ'a egemen olan ilahi temsil anlayışı -ve bunun "halk için değil, halk önünde temsil" şeklindeki ifadesi- giderek yerini "toplumsal mukavele" fikrine bıraktı. Bu fiktif ön-kabul, Hobbes'ta, aristokrasi ile yükselen burjuvazi arasındaki geçici ittifakı temsil eden "Leviathan"la simgeleşmişti. "Devlet benim" dediği söylenen 14. Louis'nin mutlak monarşisi ve Kıta Avrupası'nın tüm monarşilerine örnek olan Versailles Sarayı da böyle bir temsil anlayışının simgelerini teşkil ettiler.

Bu ittifakın kârlı tarafı elbette ki burjuvaziydi ve giderek güçlenen bu sınıf, siyasi planda "hiçbir şey" olmayan statüsüyle, halkı da peşinden sürükleyecek konuma

geldi. Bu aşama ise tüm halkı temsil eden “Genel İrade” fiksiyonunda ifadesini buldu ve önce Locke sonra da Rousseau ile burjuva hegemonyasını ifade eden yeni bir temsil anlayışı doğdu. Ne var ki Rousseau zamanında halkın türdeş olmadığı, çıkarları çatışan sınıflardan oluştuğu gerçeği de gözler önüne serilmişti. Rousseau, Fransız devrimini derinden etkileyen “Toplumsal Mukavele”sinde Hobbes’un ve Grotius’un, insanları, “sürüler ve onları yutmak için koruyan şefleri” olarak ikiye ayırmasını eleştiriyor ve sonra da eleştirisini Aristoteles’e kadar uzatarak, filozofun “insanların doğal olarak eşit olmadıklarını, bazılarının köle, bazılarının da hükmetmek için doğduklarını” düşündüğünü hatırlatıyordu (Rousseau, 192). Rousseau’nun bu düşünceleri Fransız devriminin radikalleştiği dönemde Robespierre, Saint-Just ve Hebert gibi devrimcilere ışık tutacaktır.

19. yüzyıl, devrim ve karşı-devrimler yüzyılı oldu ve özellikle bir “Avrupa Devrimi” niteliği kazanan 1848 halk ayaklanmalarından sonra da, aslında burjuva hegemonyasını gizleyen “toplumsal mukavele” fikri artık gerçek yüzüyle ortaya çıktı. Marx ve Engels’in o yıl kaleme aldıkları *Manifesto* eğer bugün dünyada en çok okunan eserler arasında yer alıyorsa bunun anlamı üzerinde düşünülmelidir.

19. yüzyıl gizli paylaşım anlaşmaları ile son buldu; yeni bir dönem başladı; açgözlü emperyalistlerin dünyayı paylaşım savaşı, Ekim Devrimi’ni yarattı.

Sovyet Devrimi başlangıçta Paris Komününü anımsatan uygulamalarıyla Fransız Devrimi’ni sosyal haklar planında tamamlayan ve insanlığa yeni umut kapıları açan bir devrim olmuştu. Ne var ki kısa sürede “dünyanın bütün kapitalistleri” tehlikeyi anladı ve birleştiler. “Uygar dünya” yıllarca Nazilere gösterdiği hoşgörüyü Sovyetlere göstermedi ve Nazilerin Kızılordu tarafından ezilmesinden sonra da Sovyet halkları etrafında bir “demir perde” kurdu. Demokrasilerin zafer kazandığı bu yeni dönemde, burjuva enternasyonalinin “bilim adamı”, “düşünür”, “sanatkar” gibi etiketler altında seferber ettikleri ideologlar, halkları şartlandırıyor, yeni haçlı seferleri için gönüllü orduları kuruyordu. Bu koşullarda sınıfsal temsil ve emekçi iktidarı nitelik değiştirdi ve Sovyet dünyasında sosyalizm, Berlin Duvarı’nın çökmesinden çok daha önce ruhunu kaybetti. Öyle görünüyor ki bu yozlaşmanın Marksist analizi henüz inandırıcı bir şekilde yapılmamıştır.

Genel olarak burjuvazi, özellikle de finansal burjuvazi, “küreselleşme” korusu eşliğinde hegemonyalarını bugün de “toplumsal mukavele”, “görünmez el”, “küresel köy” gibi fiksiyonlar altında yürütüyorlar. “İyi niyetli” düşünürler ise, “radikal demokrasi”, “müzakereci demokrasi”, “katılımcı demokrasi”, “ileri demokrasi” gibi başlıklar altında varsıl sınıflardan ezilenler lehine bir şeyler koparmanın yollarını arıyor. Ve bu arada Carl Schmitt gibi Hobbes’tan

esinlenerek halkları “dost” ve “düşman” kategorilerine ayırmış ve bu teziyle de Nazi rejimin “resmi hukukçusu” (*Crown Jurist*) sıfatına layık görülmüş hukukçular yeniden itibar kazanıyor. Ne var ki 2008’de patlak veren kapitalizm krizi, hala hissedilen ardçı depremleriyle, bugün dünyanın çok farklı köşelerinde toplumsal patlamalara yol açıyor ve önümüzdeki dönemde gündemin radikal şekilde değişeceğinin işaretlerini veriyor.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Descartes, ünlü *Yöntem* kitabından sonra, Allah’ın varlığını akli delillerle kanıtlamaya çalıştığı *Metafizik Düşünceler*’ini “Paris kutsal İlahiyat Fakültesi doktor ve öğretim üyelerine” hitaben yazdığı bir önsözle yayınlamıştı. bkz. R Descartes (1983). *Méditations Métaphysiques*, Paris: Nathan, 34.

<sup>2</sup> Thomas Hobbes konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. M A Ağaoğulları ve L Köker (2000). *Thomas Hobbes: Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge, 149-255).

<sup>3</sup> Örneğin bkz. J Vialatoux (1935). *La Cité de Hobbes: Théorie de l’Etat Totalitaire*, Paris, 204. Ayrıca Berlin Üniversitesi’nde 1933-45 yılları arasında Kamu hukuku profesörlüğü yapan Carl Schmitt’in (1938) Hobbes’u öven şu eseri: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg.

<sup>4</sup> Jean Jacques Rousseau’nun *Toplumsal Mukavele*’sini elektronik ortamda şu adresten inceledik: <http://www.rousseauonline.ch/home.php>. J J Rousseau (1780-1788). *Oeuvres Complètes*, I. Cilt: *Ecrits Politiques*, Genève. Makalemizde sayfa içindeki göndermeler bu baskıya yapılmıştır.

<sup>5</sup> J J Rousseau (1971). *Discours sur les Sciences et les Arts; Discours sur l’Origine et les Fondements des Inégalités parmi les Hommes*. Paris: Garnier-Flammarion, 157. Rousseau’dan önce Locke da siyaset felsefesinde aynı ön-kabulden hareket etmişti. Filiz Çulha Zapçı’nın (2005: 163) Locke’la ilgili kapsamlı araştırmasında vurguladığı gibi, “Locke, ‘doğa durumu’nda insanların eşit olduğunu söyler; eşitsizlik toplum içinde yaratılır, insan ürünüdür ve elbette yapaydır.” *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. İçinde M A Ağaoğulları vd., Ankara: İmge.

<sup>6</sup> Louis Althusser de, Montesquieu ile ilgili eserinde, bu tespitin altını çiziyor: “Toplumların bir mukaveleden çıktığını ileri sürmek, her toplumsal kurumun kökeninin yapay ve beşeri olduğunu söylemektir. Bu, toplumun ilahi bir kurum, ya da doğal bir düzen olmadığı anlamına gelir”. L Althusser (2003 [ilk baskı 1959]). *Montesquieu, la politique et l’histoire*, Paris: PUF. Althusser’e göre Montesquieu de aslında Rousseau’dan pek farklı düşünmüyordu ve “kuvvetler ayrımı” kuramı, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında bir çeşit “hukukçular ekolü”nün, “Montesquieu’nün bazı cümlelerini bağlamı dışında kullanarak ona *tamamen hayali* bir teorik model atfetmeleri” ile ortaya çıkmıştı (italikler L A). Oysa Anayasa hukukçusu Charles Eisenmann’ın gösterdiği

gibi, Montesquieu’de kuvvetler ayrılığı değil, kuvvetler karışımı (*fusion*) ve eşgüdümü (*combinaison*) fikri hâkimdi (C Eisenmann (1952). *La Pensée Constitutionnelle de Montesquieu*, Paris: Recueil Sirey, 133-160. Ve bu işbirliği kral, asiller meclisi ve halk meclisi şeklinde üç ayrı gücü temsil eden üç organ arasında olacaktı. Althusser’in Montesquieu ile ilgili analizini daha ayrıntılı olarak şu kitabımda özetlemiştim: T Timur (2011). *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*, İstanbul: Yordam, 78-84.

<sup>7</sup> Rousseau’yu modern totalitarizme yol açan yazarlar arasında gören bir yorum için bkz. L G Crocker (1964). Recent interpretations of the French Enlightenment. *Cahiers d’histoire mondiale*, 8(3). Bu yazı hakkında eleştirel bir değerlendirme için bkz. F de Labriolle (1967). *Annales, Economie, Société, Civilisation*, 22(4).

<sup>8</sup> Marx, *Yahudi Sorunu* başlıklı makalesinde “siyasi vesayetten kurtuluş, diyordu, insanın bir yandan sivil toplum üyeliğine, *egoist* ve *bağımsız* kişiliğe, öte yandan da ‘vatandaş’a, moral kişiliğe indirgenmesidir”. (italikler Marx’a ait). Marx, bu yorumuyla siyasi özgürleşmeyi yetersiz buluyor, bunun sosyal özgürleşme ile tamamlanması gerektiğini ifade ediyordu. bkz. K Marx ve F Engels (1985). *Sur la Révolution Française*, Paris: Editions Sociales, 59. Rousseau’yu tarihi maddeci perspektifte ele alan bir araştırma için bkz. G D Volpe (1974). *Rousseau et Marx*, Paris: B. Grasset.

<sup>9</sup> E J Sieyès (Abbé) (1789). *Qu’est-que le Tiers-Etat*, Paris. İlk baskısı 1789 Ocağında yapılan ve bir ay içinde 30 bin adet satılan bu manifesto, Fransız devrimcilerini en çok etkileyen eserlerden biri olmuştur.

<sup>10</sup> “Temsil” konuda hukuk ve siyaset felsefesi açısından genel bir tablo için bkz. H F Pitkin (1972). *The Concept of Representation*, University of California Press.

<sup>11</sup> Bu konuda birkaç örnek verelim: Genel oy, Fransa’da 1944’te (o da ülkenin bir parçası olan Cezayir’de 1958’e kadar 1,5 milyon Müslüman Cezayirliyi dışarı tutarak), İtalya’da 1945’te, İspanya’da 1946’da, İsviçre’de 1971’de kabul edildi.

<sup>12</sup> Bu konuda ayrıntılar <http://www.learnenglish.de/culture/britishelections.html> adresinde bulunabilir.

<sup>13</sup> A Souboul (1974). *Histoire de la Révolution Française*, Paris: Idées-Gallimard, cilt I, 210-212. Bu seçim kanunu büyük itirazlar arasında kabul edildi. Özellikle Robespierre kanunun görüşülmesi sırasında “kim olurlarsa olsunlar, tüm vatandaşlar temsilin bütün aşamalarına katılmalıdırlar” demiş, fakat sonuç alamamıştı. Bir gazete ise, bu kanuna göre, mülk sahibi olmayan J J Rousseau’nun bile seçmen olamayacağını yazmıştı.

<sup>14</sup> Aynı eser, cilt I, 209. 14 Haziran 1791 tarihinde kabul edilen bu kanun, onun öncülüğünü yapan avukat Isaac Le Chapelier’nin adıyla, *Le Chapelier Kanunu* olarak tarihe geçmiştir. Bu kanun 1864’e (Birinci Enternasyonal’in kurulduğu yıla) kadar yürürlükte kalmıştır.

<sup>35</sup> Gerçekten de, Marx, bu bağlantıyı en açık şekilde bir dostuna yazdığı bir mektupta anlatmıştır. Bu mektubunda, “modern toplumlarda sınıfların varlığını ve sınıf kavgasını keşfetmek onuru bana ait değil”; diyordu Marx; “burjuva tarihçileri benden çok önce sınıf kavgalarının tarihi evrimini anlatmışlardı ve burjuva iktisatçıları da bunun anatomisini yapmışlardı; benim özgün katkım şu hususlardan ibarettir: 1) *sınıfların varlığının* üretimin gelişmesinin ancak *tarihin belirli aşamalarına* bağlı olduğunu kanıtladım; 2) sınıf kavgası zorunlu olarak *proleterya diktatörlüğüne* götürür ve 3) bizzat bu proleterya diktatörlüğünün de *bütün sınıfların ortadan kalkması* ve *sınıfsız bir topluma* doğru bir aşamadan başka birşey değildir” (İtalikler Marx’a ait). K Marx ve F Engels (1972). *Correspondance*, Paris: Editions Sociales, cilt 3, 79. (Marx’ın J. Weydemeyer’e 5 Mart 1852 tarihli mektubundan).

<sup>36</sup> Marx bu ifadeyi, Hegel’i yanlış anlamış olan Proudhon’un diyalektik anlayışını eleştirirken kullanmıştır. Marx’ın “kötü taraf” dediği şey, sömürü mekanizmasıydı ve düşünür “feodalitenin proleteryası olan serflerin” kavgalarıyla “tarihi yapan hareketi yarattıklarını” söylüyordu. K Marx (1972). *La Misère de la Philosophie*; Paris: Editions Sociales, 130.

<sup>37</sup> K Marx ve F Engels (1973). *La Chine*, (der.) R Dangeville, Paris: Union Générale d’Edition, 195 (Marx’ın 1859’da Çin’de Afyon Savaşı’nın tekrar başlaması üzerine *Neue Rheinische Zeitung*’daki yazılarını gözden geçirerek kaleme aldığı yazıdan).

<sup>38</sup> K Marx (1922). *Critique du Programme du Gotha*, Paris: Librairie de l’Humanité, 41. Engels (1922: 14), Marx’ın ölümünden sonra (1891) yayınladığı bu eleştiriye yazdığı önsözde, kendilerinin Alman işçi hareketine “başka bütün hareketlere olduğundan daha içten bağlı olduklarını” söylemiştir.

<sup>39</sup> Aşağıdaki bilgileri Marx’ın yorumuna borçluyuz; K Marx (1972). *La Guerre Civile en France*, Paris: Editions Sociales, 42-49.