



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

OTORİTEDEN OTONOMİYE: YASA VE ÖZGÜRLÜK

Toros Güneş Esgün

Doktora Tezi

Ankara, 2016

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

OTORİTEDEN OTONOMİYE: YASA VE ÖZGÜRLÜK

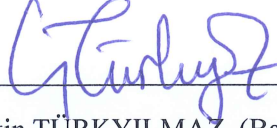
Toros Güneş Esgün

Doktora Tezi

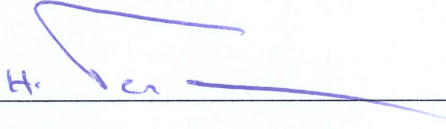
Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

Toros Güneş ESGÜN tarafından hazırlanan “Otoriteden Otonomiye: Yasa ve Özgürlük” başlıklı bu çalışma, 16.06.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



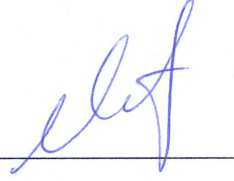
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Harun TEPE



Prof. Dr. Nazile KALAYCI



Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN



Doç. Dr. Barış PARKAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

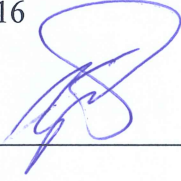
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ..3.. yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

16.06.2016



Toros Güneş Esgün

ÖZET

ESGÜN, Toros Güneş. Otoriteden Otonomiye: Yasa ve Özgürlük, Doktora Tezi, Ankara, 2016.

Yasa ve özgürlük kavramları arasındaki ilişkinin dönüşümünü, otoritenin hukuksal temellendirilişi bağlamından, bir toplumsal otonomi ideali zemininde ele alınışına kadar takip etmeyi ve irdelemeyi amaçlayan bu çalışma “otorite olmaksızın yasayı düşünebilir miyiz?” ve “toplumsal otonomi mümkün müdür?” gibi soruları odağına almaktadır. Öncelikle Hobbes, Kant, Rousseau ve Hegel’de yasa ve özgürlük ilişkisinin otorite kavramı dolayısıyla nasıl kurulduğu gösterilmektedir. “Özgürlüğün hukuksallaştırılması” olarak adlandırılabilir olan modern yasa-özgürlük bağının art alanındaki otoriter devlet anlayışına dikkat çekilmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde otonomi kavramını bireysel bağlamından çıkararak toplumsal bir ideale dönüştüren 19. yüzyıl toplumsal anarşizminin modern devlet eleştirisi ortaya konulmakta ve Proudhon, Bakunin ve Kropotkin’de yasa ve özgürlük bağının anti-otoriter kuruluşu gösterilmektedir. Toplumcu anarşizmin modern devlet kuramı ile ortaklaştığı ve ayrıştığı noktalar ayırt edildikten sonra, toplumcu anarşizmin Kant’ın otonomi kavramını siyasallaştırma denemesinin sonuçları ele alınmaktadır. Çalışmanın son bölümünde 20. yüzyıl totalitarizminin bir sonucu olan yasa ve özgürlük bağının kopuşuna karşı, otorite, yasa, ve özgürlük arasında kurulan eski ilişki yerine, *özgürleşme*, *doğrudan demokrasi* ve *olumsal yasaların birliğini kuran heteronom otonomi* kavramsallaştırması önerilmektedir. Buna göre, ancak özgürlüğün özgürleşmeyle, doğrudan demokrasinin otoriteyle ve yasaların olumsal yasalarla ikame edilmesiyle otonominin toplumsallığı mümkün olabilir. Zira, heteronom otonomi, özgürleşmenin her zaman heteronomi içerisinde gerçekleşebilir olduğu ve herkesin kendini belirleyen yasaları yapabileceği kabullerine dayanır. Özgürleşme ve doğrudan demokrasiden doğan otoritesiz yasalar, hukuksal yasalardan farklı olarak *olumsal yasalar* olarak adlandırılabilir ve bu yasaların zorlayıcı olmaksızın “tanınmış” ve “uygulanabilir” olması yeterlidir. *Heteronom otonomi* kavramsallaştırması, otonomi ortodoksisi ile heteronominin tahakkümü arasında kurulan yanlış ikiliğe düşmeksizin otoritesiz yasaların imkanını göstermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Yasa, Özgürlük, Otorite, Otonomi, Heteronomi, Hukuk, Anarşizm, Kant.

ABSTRACT

ESGÜN, Toros Güneş. From Authority To Autonomy: Law and Freedom, Doctoral Thesis, Ankara, 2016.

This study aims at following and examining the transformation of the relation between law and freedom from the contextual framework in which authority is juridically founded up to the contextual framework in which such relation is rethought in terms of a social autonomy ideal, and focuses on the questions such as “Can we think law without authority?” and “Is social autonomy possible?”. Firstly, it is shown how the relation between law and freedom is constructed through the concept of authority by Hobbes, Rousseau, Kant and Hegel. Attention is drawn upon the point that an authoritarian comprehension of state underlies the background of the modern interconnectedness of law and freedom which can be defined as “juridicalization of freedom”. In the second chapter of the study, the critique of modern state by the 19th century social anarchism which transformed the concept of autonomy from being regarded within an individualistic framework to an ideal regarding society is handled and how the connection of law and freedom is founded within an anti-authoritarian perspective is shown through Proudhon, Bakunin and Kropotkin. After pointing out the common and distinctive features of the social anarchism and modern state theory, the consequences of the social anarchism’s attempt to politicize Kant’s concept of autonomy is discussed. In the last chapter of the study, in order to be able to counter the detachment of the bond between law and freedom as a consequence of 20th totalitarianism, a new conceptualization such as *heteronomous autonomy* is proposed to establish a new bond among *emancipation*, *direct democracy* and *contingent laws* instead of the former interconnection of authority, law and freedom. Accordingly, the sociality of autonomy could be possible only through the substitution of the freedom by emancipation, the authority by the direct democracy and the laws by the contingent laws. For, heteronomous autonomy bases on the assumption that emancipation could only be realized within heteronomy and everyone could make laws that determine his or her life. The laws which would arise through the process of emancipation and direct

democracy could be defined as *contingent laws* in contradistinction to juridical laws, and without being coercive it is sufficient for them to be “recognizable” and “applicable”. The conceptualization of the heteronomous autonomy aims at showing the possibility of laws without falling back upon a false alternative between the orthodoxy of autonomy and the domination of heteronomy.

Keywords: Law, Freedom, Authority, Autonomy, Heteronomy, Anarchism, Kant.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: MODERN DEVLET KURAMINDA ÖZGÜRLÜĞÜN HUKUKSALLAŞTIRILMASI	9
1.1. HOBBS: DOĞAL ÖZGÜRLÜĞÜN YASAL İLGASI VE <i>LEGIBUS SOLUTUS</i> OLARAK OTORİTE	10
1.1.1. Doğal Hukukun Mirası: Doğal Özgürlük ve Doğa Durumu	12
1.1.2. Sözleşme, Temsil ve Otoritenin Kuruluşu	15
1.1.3. Yasal Özgürlük ve Egemenin Kadr-i Mutlaklığı	17
1.2. ROUSSEAU: YÖNETİM DÜŞÜNCESİ VE “ÖZGÜR OLMAYA ZORLAMAK”	21
1.2.1. Özel Hukuk/Kamu Hukuk Ayrımı ve Yönetim Düşüncesi	22
1.2.2. Rousseau'nun Sentezi: Genel İrade	25
1.2.3. Yasama ve Yürütmenin Birliği: Genel İradenin Edimleri	29
1.2.4. Halk Adına, Halka Rağmen: Bilge Yasakoyucu ve Diktatörlük	33
1.3. KANT: AHLAK'IN OTONOMİSİNDEN HUKUKUN HETERONOMİSİNE	37
1.3.1. Yasa ve Özgürlüğün Birliği Olarak Otonomi	38

1.3.2. Yurttaşlık Durumuna Geçiş: Dışsal Özgürlüğün Yasaları.....	42
1.3.3. Yasakoyucu Erk, Cumhuriyet ve Zor.....	50
1.4. HEGEL: HUKUKUN HAREKET NOKTASI VE EREĞİ OLARAK ÖZGÜRLÜK.....	57
1.4.1. Temsil Yerine Tanınma: Otorite ve Özgürlük.....	58
1.4.2. Yasa, Özgürlüğün Gerçekleşmesi ve Devlet.....	64
1.4.3. Anayasa, Erkler Birliği ve Egemen.....	67
II. BÖLÜM: ANTI-OTORİTER YASA VE TOPLUMSAL OTONOMİ.....	74
2.1. ANARŞİZM VE ÖNCESİ.....	76
2.2. PROUDHON VE SÖZLEŞMECİ GELENEĞİN ANARŞİST REVİZYONU.....	80
2.2.1. Tarihin Motoru: Otorite İlkesi ile Özgürlük İlkesinin Savaşı.....	82
2.2.2. Karşılıklı Adalet ve Özgür Sözleşme.....	86
2.2.3. Federal Cumhuriyet ve Otonomi.....	90
2.3. BAKUNIN'DE DOĞA, TOPLUM, OTONOMİ.....	93
2.3.1. “Natura sive Societas”: Doğa-Toplum Özdeşliği.....	96
2.3.2. Özgürlüğün Yasaları ve Otonomi.....	98
2.3.3. Özgürleşmenin Üç Koşulu: Eşitlik, Dayanışma ve Kolektif Yasalar.....	100
2.4. KROPOTKIN'DE ANARŞİST AHLAK, ÖRF VE KARŞILIKLI YARDIMLAŞMA.....	104
2.4.1. Yeni Bir Siyasal Tarih Okuması: Klanlar, Özgür Şehirler ve	

Devletler.....	106
2.3.3. Hukuka Karşı Ahlaki Duygu ve Toplumsal Örfler.....	109
2.3.3. Karşılıklı Yardımlaşmanın Siyasal Biçimleri: Kolektif Çalışma ve Gönüllü Birlikler.....	111
2.5. ANTI-OTORİTER YASANIN ÖZGÜRLEŞTİRİCİLİĞİNE DAİR ELEŞTİREL BİR ARASÖZ.....	113
III. BÖLÜM: HETERONOM BİR OTONOMİYE DOĞRU.....	118
3.1. YASA VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNİN DÖNÜŞÜMÜ.....	119
3.1.1. Heteronominin Zaferi: Totaliter Yasa.....	120
3.1.2. Özgürlüğü Yasadan Kurtarmak.....	127
3.2. ÖZGÜRLEŞME, DOĞRUDAN DEMOKRASİ VE OLUMSAL YASA.....	134
3.2.1. Özgürleşme: Direnç ve Uyum.....	136
3.2.2. Doğrudan Demokrasi: Çoklu ve Yatay Eklemlenme.....	141
3.2.3. Olumsal Yasanın Heterojenliği: Tanınmışlık ve Uygulanabilirlik.....	146
3.3.HETERONOM OTONOMİ.....	153
3.3.1. Heteronominin Kaçınılmazlığı Olarak Otonominin İmkanı.....	155
3.3.2. Yasa'dan Önce, Yasa'dan Sonra: Otonomideki Heteronomi.....	169
3.3.3. Heteronom Otonomi ve Hukuk.....	164
SONUÇ.....	169

KAYNAKÇA.....	180
EK 1: (ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU).....	189
EK 2: (ORJİNALLİK FORMU).....	190

GİRİŞ

Felsefe tarihindeki her ide, ortaya çıktığı toplumsal durumların ya negatifini ya da idealleştirilmiş halini temsil eder. Sözelimi eşitlik idesi, mevcut eşitsizliklerin deneyiminden ve eşitsizliğin engellenebileceğine dair umuttan doğar. Aynı şeyi adalet ve özgürlük gibi diğer birçok ide üzerinden de örneklendirebiliriz. Bu idelerin hiçbirinin doğrudan deneyimlenmemiş ancak düşünülebilir olmaları, onları her filozofun kendi çağındaki problemler üzerinden bir “olması gereken” tasarımına göre farklı şekillerde içeriklendirmesine olanak sağlar.

Her ide, tarihle koşut olarak yeni bir “olması gereken”e uzandığı için hiç bir zaman ortaya çıktığı günde gerçekleştirilemez. Gelecek bir tarihte gerçekleştirileceği iddia edildiğinde de, bu sefer çağın yeni “olması gereken”leri tarafından tekrar geleceğe ertelenir. Özgürlük idesini diğer idelerden ayıran da bu noktadır. Hiç bir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyecek olması özgürlüğün ideal tasarımından değil, onun diğer idelerden farklı olarak salt toplumsal değil, aynı zamanda bireysel bir nitelik taşımasından, bunun da ötesinde insanın ontolojik konumuna ve kendi hakkındaki epistemolojik kabullere sıkı sıkıya bağlı olmasından kaynağını alır. Sözelimi adalet ve eşitlik idelerinin bireyselleştirilmesinin mümkün olmaması onları öznel eylemden ziyade nesnel koşullar ile beraber düşünmeyi gerektirirken, özgürlüğe dinamizmini veren, onun her zaman birey ile toplum arasındaki kaygan hat üzerinde durmaya çalışması ve ona dair tanımların içeriğinin doğrudan insanın edimselliğini etkilemesidir. Bu yüzden özgürlük diğer idelerden farklı olarak oksimoronlara en elverişli idelerden biridir ve kendini değilleyen, “zorunluluk”, “nedensellik”, “doğa” ve “yasa” gibi birçok farklı kavramla beraber anılmaya olanak sağlayarak sürekli güncel kalabilir. Bu kavramlar arasında diğerlerini en çok kapsayan ve özgürlüğün birey ve toplum ile ilişkisini en çok problematik hale getiren kavram ise “yasa”dır.

İnsanın toplumsal varlığına ilişkin problemlerin dayandığı kavramsallaştırmalar arasında “yasa ve özgürlük” kadar hem birbirine sıkıca bağlı hem de birbiriyle uzlaşmayan az sayıda kavram çifti vardır. Öyle ki, bu iki kavramın yan yana gelişi dahi bir uyumsuzluğu ifşa etmek suretiyle düşünümsel bir süreci başlatır. Ne var ki iki kavram

arasındaki bu uyuşmazlık, tamamen özgürlük kavramının çağcıl kullanımıyla ilgilidir. Yasa ve özgürlük kavramları aslında, sınıflı toplumlar tarihinin en başında, tiranlıkların ve köleliğin gölgesinde aynı anda doğmuştur.

Köleci ekonomiye dayalı olan Antikçağ'ın Yunan *polis*'lerinde ve Roma'da özgürlük, kişinin köle olup olmamasına dayalı olan durumunu imlemiştir. İlk olarak vergi toplama, toprak bölüşümü gibi ekonomik ihtiyaçlarla ortaya çıkan yasal düzenler de bu açıdan mülk sahibi özgür insanlar tarafından kurulmuş ve sadece onlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesine yönelik olarak oluşturulmuştur. Bir başka deyişle özgürlük kavramı, ilk kullanılmaya başladığı dönemlerde yasaya dâhil olmanın ve hukuk öznesi olmanın koşulu olarak görülmüştür. Buna uygun olarak Eski Yunancada özgürlük anlamına gelen *eleutheria* kelimesi, etimolojik olarak köleliğin negatif durumunu imlemiştir. Roma'da aynı zamanda bir tanrıçanın adı olan *libertas* kelimesi de benzer şekilde, hukuk öznesi olmak için yurttaşlık durumu (*status civitatis*) ve aile durumunun (*status familiae*) yanındaki üçüncü durum olan köle olmama koşulu olarak özgürlük durumunu (*status libertatis*) ifade etmiştir (Koschaker, 1983: 74).

Özgürlüğün hukuk öznesi olmanın koşullarından biri olarak görüldüğü Antik Yunan ve Roma'da yasa ve özgürlük kavramlarını tek bir kavramda birleştiren, özyasalılık anlamındaki *autonomia* kavramı ise, bireylerin kendi özel yaşamlarıyla bağdaştırılmaksızın tüm bir *polis*'e dair bir sıfat olarak kullanılmış ve bir *polis*'in bir tiran ya da başka bir *polis*'in hâkimiyetinde olmaksızın kendi yasalarının özgür yurttaşlar tarafından ortaklaşa koyulabilmesi olarak tanımlanmıştır. Buna göre örneğin bir tiran tarafından yönetilen bir kent otonom bir kent olarak adlandırılmamaktadır. Bunun yanında kentin otonom olması onu oluşturan yurttaşların bireysel olarak otonom oldukları anlamına da gelmemektedir. Yurttaşlar *polis*'in yönetimine doğrudan katılabilirler, ancak kendi özel özgürlükleri *polis*'in özgürlüğünden ayrılamayacağı için, bu durumda bile bireysel bir hak anlamındaki bir özgürlük fikri söz konusu edilemez. Zira hem *nomos* hem de *lex* olarak yasa, bireyin değil, topluluğun yaşamını düzenleyen ilkeler olarak görülmüş ve bu bakımdan toplumun zenginliği, toprak hâkimiyeti ve yönetim biçimi gibi çok daha tümel meseleleri kapsamıştır. Keza, bireyden ayrı ya da ondan bağımsız bir toplumsallık alanı tahayyül edilmediği için kişilerin özgürlüğü toplumsal statülerine bağlı olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla hem “doğal özgürlük”

hem de “bireysel özgürlük” gibi kavramlar antik dünyanın toplumlarına yabancı kavramlardır. Özgürlük, ne tüm insanların sahip olduğu doğal bir hak ne de bireyin salt kendisiyle ilgili olan toplumdan bağımsız bir niteliktir. Buna uygun olarak Hobbes, *Leviathan*’da kendinden önceki bu özgürlük kavrayışını şu şekilde tanımlamıştır:

Eski Greklerin ve Romalıların tarihlerinde ve felsefesinde ve politika hakkındaki bütün bilgilerini onlardan almış olanların yazılarında ve konuşmalarında sık sık ve saygıyla anılan özgürlük tek tek insanların özgürlüğü değil devletin özgürlüğüdür (Hobbes, 2004: 158).

Ne var ki Hobbes, özgürlüğün bu toplumsal anlamını vurgularken belirleyici bir ayrım daha yapar. Ona göre devletin özgürlüğü, yurttaşların yasa yapımına doğrudan katılımı, eş deyişle devletin otonom olması değil, onun halkın homojen birliğini sağlayarak kendine yeter bir şekilde diğer devletler karşısındaki bağımsızlığı anlamına gelmektedir. Hobbes, bu bakımdan Aristoteles ve Cicero gibi düşünürleri, halkın yasamaya katılımına imkân tanıdıkları için eleştirir. Gerçekten de Aristoteles, *Athenaiōn Politeia* (*Atinalıların Devleti*) adlı eserinde Solon’un reformlarını ve levhalara yazılarak kentin her yerine asılan yasalarını överken, onun yaptığı en büyük yeniliğin kölelik durumuna son vermesi ve en alt sınıftan olan yurttaşların dahi halk meclislerine ve halk mahkemelerine katılmalarının önünü açması olduğunu söyler (Aristoteles, 2012: 21). Eserin ismindeki *politeia* kavramının devletten ziyade hem yurttaşlar birliği hem de bir *polis*’in yasal düzeni anlamına gelmesi Aristoteles’in toplumsal birliğin yurttaşların ortaklaşa yaptığı bir yasallık ile işlediği düşüncesine uygundur. Eski Yunanca’daki halkın meseleleri ve ortak iyi anlamlarına gelen, “ta demosia pragmata” ve “to koinon agathon” deyimleri Roma’da cumhuriyet, yani *res publica* ifadesiyle karşılanmıştır (Audier, 2006: 13). Cicero da, cumhuriyetin bu anlamına uygun olarak *De Re Publica* eserinde özgürlüğün ancak halk yetkesinin en üst düzeyde olacağı bir kentte mümkün olduğunu söyleyerek monarşiyi eleştirir. Cicero’ya göre halk ortak faydaya dayalı ortak yasalara tabi olan ve yasa tarafından kurulan bir birliktir. Cumhuriyet, bu birliğin halk adına yönetilmesiyle, “bir kral ya da bir aristokrasiye uyruk olan hiç bir yurttaş özgür değildir” (Cicero, 1985: 274). Buna uygun şekilde Hobbes’un Aristoteles ve Cicero’ya yönelik eleştirisi de onların *polis*’in ya da *sine*’nin özelliği olan özgürlüğü, halkın katılımı üzerinden tanımlanmalarıdır. Oysa Hobbes’a göre eğer bir devletle ilişkisinde özgürlükten bahsedilecekse bu sadece, tek kişinin yönettiği bir devletin diğer devletler karşısındaki bağımsızlığı anlamında kullanılabilir. Yurttaşların özgürlüğü de ancak

şahsında herkesi temsil eden böyle bir egemene itaat ettikleri sürece söz konusudur. Dolayısıyla ona göre, monarşi ile özgürlüğün bağdaştırılabileceğini göstermek gereklidir.

Hobbes, Antik Çağ'daki ve sonrasında Ortaçağ'daki merkezi devletlerin mevcut olmamasından kaynaklanan kaosun sebebi olarak gördüğü, özgürlüğün halkın yasa yapımına katılımı olarak tanımlanışının yerine, "yükümlülük" ile bir araya getirilen boyun eğme eylemi üzerinden tanımlanması gerektiğini düşünür (Hobbes, 2004: 159). Antik Çağ'da, böyle bir özgürlük düşüncesi monarkın karşısında herkesin köle olduğu bir durum olarak görülürken Hobbes, yasa ve özgürlüğü, yasayı özgürlüğe tabi kılarak birleştirmek yerine, özgürlüğü yasaya, yasayı da otoriteye tabi kılarak birleştirmiş ve modern devlet kuramında özgürlüğün hukuksallaştırılmasının ilk örneğini sunmuştur. Hobbes'tan önce Stoacılar'da ve sonrasında Hıristiyan düşüncesinde ise özgürlük, yasaya dünyevi otorite aracılığıyla değil, "doğa yasası" ya da "ilahi yasa" dolayısıyla bağlanıyordu (Green, 1895 :5). Böylelikle 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar olan süreçte yasa ve özgürlük arasındaki bağ, doğal ya da ilahi bir güce referans verilmeksizin insanlar arasındaki otorite ilişkileri dolayısıyla kurulmaya başlanmış, otonominin cumhuriyetle eş anlamlı olarak, halkın kendi kendini yönetmesi anlamındaki kullanımı geçersizleştirilmiş, cumhuriyet ideali ise monarşi ile uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Doğadan gelen haklar da sözleşme yapmaya olanak sağlamak bakımından otoriteyi temellendirmek için bir postüla işlevi görmeye başlamıştır.

Egemenliğin meşruiyetinin temelini doğal hukuk anlayışındaki gibi doğa ya da tanrı gibi bir aşkınlıktan devşirmek yerine, halkın kendinden çıkarabilmek için doğal hak kuramı, iradi otoriteyi akıl ile ve yurttaşların özel hakları ile temellendirir. Bunun sonucunda, doğal hukukun yerini alan aklın yasasından özel hukuk/kamusal hukuk ayrımı doğmuş ve bununla beraber bireyin özgürlüğü içsel ve dışsal olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Adorno'ya göre felsefe tarihinde merkezi bir rol oynayan bu ayrım modern özgürlük tartışmasının da kökenini oluşturmuştur (Adorno, 2012: 119). Zira içsel özgürlük otonomi ile dışsal özgürlük heteronomi ile eşleştirilecektir.

İçsel özgürlüğün sınırsızlığı ile dışsal özgürlüğün sınırlılığı arasındaki tezdin modern devlet kuramı ile ilişkisi, içsel özgürlüğün doğal özgürlükle eşleştirilmesi ve daha sonra da doğal hak olarak konumlandırılmasıyla bağlantılıdır (Neumann, 2009: 87). Bunun

karşısında kamusal hukuk ile eşitlenen dışsal özgürlük ise yasal özgürlük olarak adlandırılmıştır. Modern öznenin doğum sancılarıyla eşanlı olan bu moment, özgürlüğün artık hukuk tarafından tanımlanan, paylaştırılan, güvence altına alınan ve “gerekli durumlarda” ortadan kaldırılabilen bir hakka indirgenmesine sebep olur. Modern devletin doğuşuna ve gerekliliğine ilişkin sözleşme kuramları hukuk öznelere olarak yurttaşların sahip olduğu bu hukuksal özgürlük dolayısıyla egemen ile uyrukları birbirine bağlamıştır. Bu bakımdan modern devletin doğum anında özgürlük ile yasa arasındaki organik ilişki dünyevi otorite dolayısıyla kurulmaya başlanmıştır diyebiliriz. Halkın birliğinin egemenin yasası ile bağlanması siyasal bedeninin akli ve evrensel temellerini var ederken, modern devlet kuramındaki esas tartışmayı birlik halindeki halkın yönetime ne ölçüde katılabileceği problemi oluşturmuştur.

Modern devlet kuramcıları doğal ve yasal özgürlük arasındaki ayrım üzerinden otoriteyi temellendiriyor olsalar da, otoritenin yetkilerinin kapsamı ve halkın yasamaya katılımının niteliği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hobbes, otoriteden doğacak yasaların özgürlüğü belirlemesini ve dolayısıyla cumhuriyet yerine monarşiyi savunurken, Hobbes’un karşı kutbundaki Kant ve Rousseau yasalardan yola çıkarak otoriteyi ve özgürlüğü tanımlamışlardır. Hegel ise, yasa ve özgürlüğün biraradallığını otoritenin tarihselliği üzerinden kurmak suretiyle anayasal monarşi fikrini savunmuştur. Bu farklılıklara karşın söz konusu filozofların yasa ve özgürlük bağı üzerinden yurttaşların konumu ile yöneticiler ya da yasakoyucular arasında yaptıkları hak ve ödevlere dayalı ayrım, her birinin egemenliğin hukuksal gücünü temsil ilişkisinden ve yasaların zorlayıcılığından çıkardığını gösterir. Modern devlet kuramındaki bu ortaklaşma 19. yüzyılda ortaya çıkan toplumcu anarşizmin de yöneldiği temel eleştiri noktası olmuştur. Zira onlara göre halka farklı derecelerde temsil imkânı tanıyan, doğal özgürlüğün engellenmesi ve otoritenin zorunluluğu üzerinde uzlaşan farklı yönetim sistemleri arasında özsel olarak bir ayrım mevcut değildir ve hepsi despotizm ile eş anlamlıdır. Ne var ki, modern devlet kuramcıları arasında, doğa durumunun toplum durumu olduğunu söylemesi, birey otonomisini doğal özgürlüğe bağlaması ve yasa ile özgürlüğü ahlak yasasıyla birleştirmesi bakımından Kant özgün bir yerde durmakta ve kuramında anti-otoriter ve despotik motifleri bir arada barındırmaktadır. Toplumcu anarşistler de Kant’ın ahlaksal alanda imkânını bulduğu otonominin toplumsallaştırılması çabasının başlatıcıları olmuştur.

Proudhon, Bakunin ve Kropotkin gibi toplumcu anarşistler, yasa ve özgürlük arasındaki bağı bir yandan modern öncesi otonomi kavramı dolayısıyla kurmak isterlerken, diğer yandan zorlayıcı olmayan bir siyasal düzenin “akıl”, “ahlak yasası” gibi modern kavramlar üzerinden düşünülebileceğini söyleyerek başta Rousseau ve Kant olmak üzere modern devlet kuramcılarını anti-otoriter bir revizyona tabi tutarlar. Toplumcu anarşizmin bu çabası hem onun modern felsefeden kopmadığı hem de ütopyik olduğu gerekçesiyle göz ardı edilmiş ve anarşizm siyaset felsefesi çalışmalarında kurucu bir siyasal kuram olmaktan ziyade bir reaktif kuram olarak değerlendirilmiştir. Ne var ki, David Graeber’in tespit ettiği gibi 20. yüzyılda ikinci doğumunu yaşayan anarşizm, ulus temelli hukuk devletlerinin meşruiyet krizi ile beraber yeniden gündeme gelerek günümüz siyasetini en çok belirleyen düşünsel kaynaklardan biri olmaya başlamıştır (Graeber, 2012: 8). Fakat anarşizmin bu güncelliği anti-otoriter bir yasa ve özgürlük ilişkisinin araştırılmasından ziyade, modern özneleşme biçimlerinin eleştirisine sevk etmiştir. Sözelimi May’in “postyapısalcı anarşizm” olarak adlandırdığı (May, 2000:122) günümüz anarşizmi, toplumcu anarşistlerin taşıdıkları hümanizm, ütopyacılık, öznenin yüceltilmesi gibi modern konumlanışları reddetmek suretiyle, yasa ve özgürlük arasında kurulacak her ilişkinin tahakküm kurucu olacağı varsayımından hareket ederek özgürlüğü yasadan ayırmaya çalışan bir otonomi düşüncesine yönelmiştir. Oysa toplumcu anarşizmin, modern devlet kuramında özgürlüğün hukuksallaştırılmasına ve otonominin bireyselleştirilmesine karşın özgürlüğü hukuksal bağlamından toplumsal bağlamına taşımayı, otonomi kavramını heteronomi karşısında toplumsallaştırmayı hedeflemesi bireysel ve toplumsal özgürlüğün birbirinden koparılmaya başlandığı günümüzde yeniden ele alınmaya değer bir çabadır.

Bu çalışmada toplumcu anarşizmin söz konusu hedefinin güncelliği üzerinden yasa ve özgürlük arasındaki bağı modern devlet kuramında otoriteyi nasıl meşrulaştırdığı, toplumcu anarşizmde ise nasıl toplumsal otonomi düşüncesine evrildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Otoritenin kuruluşundan otonomi idealine kadar yasa ve özgürlük ilişkisinin irdelenmesine dayalı olan bu çaba, başta Kant olmak üzere modern devlet kuramcılarının taşıdıkları anti-otoriter motifleri ön plana çıkarmaya yöneldiği gibi, aynı zamanda toplumcu anarşistlerin kuramlarındaki totaliter karakteri de eleştirel bir şekilde göstermeyi de içermektedir. Keza, Jun’un dediği gibi 19. yüzyıl anarşizmini

basitçe modern bir felsefe olarak adlandırıp dışta bırakmak yerine, ondaki siyasal modernizme yönelik eleştirileri de ayırt edebilmek gereklidir (Jun, 2012: 186). Hem modern devlet kuramına hem de toplumcu anarşistlere yönelen böyle eleştirel bir okuma için, post-yapısalcı anarşizmin perspektifinden değil eleştirel kuramın perspektifinden yola çıkılmış, bu amaçla Frankfurt Okulu düşünürlerinden Theodor Adorno ve Franz Neumann'ın yasa ve özgürlük bağı hakkındaki düşüncelerinden faydalanılmıştır.

Derrida, “klasik özgürleşme ideali kadar eskimemiş olan bir şey yoktur” derken, özgürlük kavramının en başta vurguladığımız, asla geçmişte kalmayan ancak gelecekte de gerçekleştirilemeyen, şimdi ile ilişkili olan, dinamik karakterine gönderme yapar (Derrida, 2010: 79). Keza, “özgürlük” yerine “özgürleşme” kavramının kullanılması söz konusu dinamik karakteri vurgulama amacına hizmet etmektedir. Buna ek olarak, “klasik özgürleşme” ideali ile kastedilenin hangi felsefi dönemi kapsadığı muğlâk olsa da, bu idealin monarşi karşısındaki ilk cumhuriyetçi düşünürlerle ve sonrasında halkın dışlandığı her türlü yönetim biçimini despotizm olarak gören toplumcu anarşistlere dayandığını söylemek mümkündür. Tüm bu düşünürler, yasa ve özgürlük arasındaki bağı halkın katılımı yoluyla birbirine bağlama hedefine yönelmiştir. Dolayısıyla başından beri bir süreç olarak özgürleşme ideali, toplumsal hayatın içerisinde işlediği için yasa problemi ile yüzleşmeksizin düşünülemez. Bu açıdan, “otorite olmaksızın yasanın var olma imkânı nedir?” ve “otonomi toplumsal alanda nasıl mümkün olabilir?” gibi soruların cevapları için, zengin tartışma bağlamları açtıkları ve özgürleşme sürecinin mihenk taşlarını oluşturdukları halde modern devlet kuramı ve toplumcu anarşizmde kurulan yasa ve özgürlük arasındaki ilişkinin eleştirel bir okumasını yapmak gereklidir. Böyle bir okuma, birey/toplum, otonomi/heteronomi dikatomilerine dayanmak yerine, bireysel olanın toplumsal olan ile, ben'in başka ile, otonominin heteronomi ile bağının özgürleşme idealine yönelik olarak nasıl kurulabileceğinin de cevabını vermeyi gerektirir. Bu amaçla alternatif bir yasama ya da yönetim anlayışı önerme iddiası olmayan bu çalışmanın son bölümünde dinamik bir yasa ve özgürlük ilişkisinin anti-otoriter bağının nasıl kurulacağına dair yeni bir kavramsallaştırma denemesi olarak *heteronom otonomi*'nin “özgürleşme”, “olumsal yasa” ve “doğrudan demokrasi” uğrakları üzerinden düşünülen ve politikanın Rancière'ci anlamına denk düşen bir ortak yaşam biçimine yöneldiği gösterilmeye çalışılacaktır. Yasa ve özgürlük

ilişkinin 20. yüzyıldaki krizinden sonra, Critchley'nin deyimiyle “otonomi ortodoksi”sine yol açmakla itham edilen Kant'çı otonomi kavramının toplumsallaştırılması için toplumcu anarşizmin dayanışma ve gönüllü birlikler nosyonlarından faydalanılarak oluşturulacak bu *heteronom otonomi* kavramsallaştırmasının hukuk, şiddet, temsil ve otorite karşısındaki konumlanışı ele alınacaktır. Böylece bu çalışma, otorite ve otonomi kavramlarını yasa ve özgürlük kavramlarıyla çoklu ve çapraz bir tartışmaya sokmakla aynı zamanda etik, politika ve hukuk arasındaki ilişkiye dair yeni bir tartışma zemini açmaya çalışacaktır.

Felsefe tarihiyle yaşıt olan yasa ve özgürlük arasındaki birliğe dair sorun alanı, insan toplumsallığı var oldukça güncel kalmaya devam edecek, kimi zaman otoriter düşüncelerin kimi zamansa özgürleştirici kuramların doğmasına vesile olacaktır. Günümüze kadar bu birliğin, genellikle otorite lehine kurulmuş olması, Derrida'nın söylediği gibi “klasik özgürleşme ideali”nin hala yeni olduğunun kanıtı olmakla beraber, bu idealin kökenlerini ortaya koyma ve bu birliğin bugününe dair yeni bir tartışma açma olanağını da beraberinde getirir. Bu çalışma böyle bir kökensel araştırma ile güncel bir problematiği birleştirme amacını taşımaktadır.

I. BÖLÜM: MODERN DEVLET KURAMINDA ÖZGÜRLÜĞÜN HUKUKSALLAŞTIRILMASI

Modern devlet kuramının temel karakteristiklerinden biri, yasa ve özgürlük kavramlarını otorite kavramı dolayısıyla bir araya getirmiş olmasıdır. Zira Antikçağ ve Ortaçağ düşüncesi boyunca yasa ve özgürlüğü bir araya getirmeyi gerektiren bir meşruiyet arayışı söz konusu değildir. Yasa hem *nomos*, hem de *lex* olarak, modern öncesi dönemde bireylerin verili statüleri üzerinden işler ve karşısında herkesin uyruk ya da köle olarak görüldüğü egemen bir buyruk olarak tanımlanır. Derebeyliklerin çözülmesi, despotizmin ve monarşinin doğmakta olan burjuva sınıfında giderek artan bir rahatsızlık yaratması, egemen karşısında herkesin özgür olabildiği ancak aynı zamanda iktidara tabiiyeti de tesis edebilecek yeni bir egemenlik anlayışının kurulmasını gerektirmiştir. Cumhuriyetçi yazarların burjuvazinin söz konusu rahatsızlığı doğrultusunda katılımcı demokrasiyi, parlamenter yönetimi ve eşit yurttaşlığı savunduğu yerde Thomas Hobbes, monarşi ve özgürlüğü bağdaştıran bir kuram ortaya koymakla modern devlet düşüncesinin ve Maine'in "statü hukukundan sözleşme hukukuna geçiş" kavramsallaştırmasına uygun olarak yasa ve özgürlüğü de otorite dolayısıyla açıklayan düşünürlerin ilki olmuştur (Maine, 1920: 174). Bu bakımdan Hobbes'un söz konusu üç kavrama yani yasa, özgürlük ve otoriteye nasıl yeni bir içerik kazandırdığını ve bunları nasıl bir araya getirebildiğini analiz etmek, tarihsel ve kuramsal düzlemde dönüşen monarşik ve cumhuriyetçi ilkelerin yasa ve özgürlüğe bakışının aslında Hobbes'tan Hegel'e nasıl aynı ince hat üzerinden seyrettiğini göstermemize yardımcı olacaktır. Zira Hobbes özgürlüğün Antikçağ ve Ortaçağ boyunca geçerli olan "doğal" karakterini sıyırıp ona yasal ve siyasal bir gömlek giydirmişse, onu eleştiren diğer sözleşme düşünürleri, örneğin Rousseau ve Kant ile sözleşmecî anlayışı reddeden devlet düşünürü Hegel de özgürlükten bahsederken aslında hep Hobbesçu yasal özgürlüğün modifikasyonlarını göz önünde tutmuşlardır. Modern devlet, ilk üç yüz yıllık serüveni boyunca daha önce doğa ile beraber düşünülen özgürlüğü hukuksallaştırmayı başarmış, bunu yaparken ise aynı zamanda otoritenin meşrulaştırılışı ve itaatin siyasallaştırılması tahsis edilmiştir. Cumhuriyetçilere karşı

monarşiyi temellendirmeye çalışan Hobbes'a kadar geri gidecek olursak, Hobbes'ta yasa ve özgürlük ilişkisi bakımından yapılan en önemli saptamanın doğal özgürlük ve yasal özgürlük arasındaki ayrım olduğunu görebiliriz. Bu ayrım, özgürlüğün doğal bir hak olarak alımlanmaya başlamasının sonrasına denk gelmesi açısından önemlidir.

1. 1. HOBBS VE DOĞAL ÖZGÜRLÜĞÜN YASAL İLGASI: *LEGIBUS SOLUTUS* OLARAK OTORİTE VE YASALARIN SESSİZLİĞİ

Doğal Hukuk kuramının altın çağı olan 16. yüzyılın sonlarından itibaren hem toplumsal gelişmeler hem de felsefede natüralizmin yanına mekanist rasyonalizmin ve “kartezyen özne”nin eklenmesiyle beraber doğal hukuk düşüncesi, “doğa hukuku” ve “doğal hak” kavramlarını kullanarak pozitif hukukun temellerini açıklayan toplum sözleşmesi kuramları tarafından büyük bir karşı çıkışla yüzleşmek durumunda kalır. 20. yüzyıl'da rönesansını yaşayacak olan doğal hukuk kuramının Aydınlanma felsefesinde de büyük etkisi olmakla beraber, modern dönemdeki doğal hukuk anlayışının pozitif hukukun müdahaleleri ile dönüştüğü söylenebilir. Bir başka deyişle 17. yüzyıldan itibaren doğal hukuk tamamen terk edilmemiş ve birçok devlet kuramının ahlaki meşruluk zeminini oluşturmaya devam etmiş olsa da büyük ölçüde pozitif hukuk tarafından geride bırakılmıştır. Doğal hukuk, insani iradenin ötesinde doğanın kendisinde mevcut olan yasaların adil yaşamı var edebileceği düşüncesini savunurken ve otoritenin meşruluğunu da doğallığın kendinde taşıdığı bu ahlaksal anlam üzerinden kurarken, doğal hukukun “doğa yasası” ve “doğal hak” gibi kavramlarını kullanan doğa hukuku, doğa durumu ile devlet durumu arasında bir karşıtlık koyar. Dolayısıyla doğa hukuku, iradi bir belirlenimden ve genel geçer bir adalet idesinden yoksun kaotik bir alan olarak görülür. Bir başka deyişle bu alanda gerçek anlamda yasalar yoktur; fakat haklar vardır. Özbilgen'in ifadesiyle “doğal hukuk ‘insansal doğa’ya, doğa hukukuysa ‘eşyanın doğası’na dayanmakta”dır (Özbilgen, 1976: 216). O halde doğal hukuk etikle ilgiliyken, doğa hukuku, doğanın gereklilikleri üzerinden bir normatif yapı inşa etmesi bakımından etik ve politika arasındaki bağı koparır.

Thomas Aquinas'ın temsil ettiği, Antikçağ ile Hıristiyanlığın doğa ve insan anlayışının sentezi olan doğal hukuk düşüncesinin, otoritenin de üzerinde genel geçer, değişmez,

tanrısal ve evrensel bir takım ilkelerin mevcut olduğuna ve bu ilkelerin insanın doğal toplumsallığı ve akılsallığı yoluyla keşfedilebileceğine dair savları, ilk olarak Machiavelli'nin itirazı ile karşı karşıya kalır. Ona göre “adalet”, “hak”, “hukuk” gibi kavramlar ne ilahi ne de doğal bir kaynağa sahiptir, aksine tüm bu ilkeler her zaman insanlar tarafından yaratılır ve yasaların gerçek temeli güçtür. Machiavelli'nin gerçekçi itirazları, doğal hukuku, aklın emri olarak adalet idesini ve insanın doğal toplumsallığını yadsıyarak, her siyasal birliğin güç yoluyla kurulan yapay bir ortaklık olduğunu ve yasaların da ancak bir otorite ile var olabileceğini ortaya koymuş olmaktadır. Machiavelli'nin pozitif hukuk yanlısı ve seküler karşı çıkışına Doğal Hukuk cephesinden Pufendorf ve Grotius'un egemenlik kuramları, Aquinasçı doğal hukuk düşüncesini dünyevileştirerek yanıt vermişlerdir. Tanrı yasalarının Rönesans doğal hukukçuları tarafından iradi ve pozitif yasalar olarak tanımlanmaya başlamasıyla beraber, kilisenin ve egemenin de üzerinde tüm insanların ortak akılsallığından gelen bir takım üst ilkeler olduğu düşüncesi, meşruiyet tartışmasına ilahi karakterinden soyulmuş bir evrensel akli dâhil etmiştir.

Thomas Hobbes ise, Machiavelli'nin 16. yüzyılda Aquinasçı doğal hukukçulara karşı yaptığı itirazın benzerini 17. yüzyılda seküler doğal hukukçulara karşı yapmış ve bir paradigma değişimine yol açmıştır. Hobbes, doğal hukuk okuluna karşı çıkışında hümanist rasyonalizmin yerine natüralist/mekanist rasyonalizmi ikame etmiş, ancak bunu yaparken “doğa yasası” ve “doğal hak” gibi doğal hukuk kavramlarından vazgeçmemiştir. Strauss, Hobbes'un bu konumlanışının Machiavelli'nin insansal yönetim ve otoritenin kuruluşu fikri ile “doğa yasası” ve “doğal hak” düşüncelerini birleştirmesinin bir sonucu olduğunu söylemektedir (Strauss, 2011: 213). Hobbes'un bu müdahalesi, siyaset felsefesindeki temel eksenin doğal hukuktan “doğal hak”a kayması ve böylece birey özgürlüğünün siyasal düzenin temel hareket noktası olmasına sebep olmuştur (Özenç, 2014: 138). Bundan böyle ne ilahi ne de beşeri olan yeni bir meşruiyet anlayışı doğmuş olacaktır. Evrensel akıl yerine, tek tek bireylerin iradelerinin rıza gösterdiği ve yetkilendirdiği otoritenin yasaları ile bu otorite tarafından sınırlandırılan özgürlüğün sentezinin modern hukuk düşüncesinin temelini atması söz konusu olacaktır. Hobbes, böylece doğal hak ve doğa yasası ilkelerini benimseyerek, bu ilkeleri doğal hukukun aşkın adalet anlayışı aleyhine kullanmış ve otoritenin toplumsal temelini

göstermiştir. Zira Özbilgen'in saptadığı gibi sözleşme düşüncesinin doğal hukuk kuramını temsil etmemesinden ve Hobbes'un "hukuku sosyal dönem koşullarına ve bundan sonra da yönetmenin keyfine bağlayan tutumuyla, sosyolojik ve yönetmeci görüşlerin karışımı olan ve sosyolojiko-volontarist diyebileceğimiz bir tutumu benimsemiş ve etik değere tümüyle sırt çeviren bu tutumuyla da, doğal hukuk anlayışına temelde ters düşen bir yol izlemiş bulunmaktadır" (Özbilgen, 1976: 220). Bir başka deyişle Hobbes, Gierke'nin dediği gibi doğal hukukun kendi kavramlarıyla doğal hukukun karşı istikametinde seyretmeyi başarmıştır (Gierke, 1934:79). Örneğin Grotius, doğal hukuk kuramında kendiyile çelişen bir şekilde doğal özgürlüğün sınırlandırılması gerektiğini söylemiş, Hobbes bu düşüncüyü devam ettirerek özgürlüğün doğal niteliğinden soyutlanıp yasallaştırarak ilga edilmesinin mümkün olduğunu göstermiştir. Bazı yorumcular tarafından liberalizmin kurucusu olarak görülen Hobbes'un özgürlüğü nasıl yasallaştırarak ilga ettiğini çözümlmek için öncelikle düşünürün doğal hukuk geleneğinden aldığı doğal özgürlük kavramını nasıl içeriklendirdiğini görmemiz gerekmektedir. Zira Hobbes'un doğal hukuk geleneğine ilk karşı çıktığı düğümü de "doğal özgürlük", "doğa durumu", "doğal hak" ve "doğa yasası" kavramlarında keşfedebileceğiz.

1.1.1.Doğal Hukukun Mirası: Doğal Özgürlük ve Doğa Durumu

Antikçağ'da söz konusu edilemeyecek olan "tüm insanların doğuştan eşit ve özgür olduğu" düşüncesi, Hıristiyanlığın doğuşu ve Ortaçağ'ın sonlarına doğru beliren *humanitas* ideali sayesinde 17. yüzyılda genel geçer bir kabul halini almıştır. Bu kabule göre, insan bir doğa varlığıdır ve Tanrı tüm insanlara eşit mesafede durur. İnsanın insan üzerindeki tahakkümü ancak Tanrı ya da Doğa adına olabilir, zira herkesin üstünde genel geçer olan doğal ve/veya ilahi yasalar mevcuttur. Rönesans'ın eşitlik düşüncesi Yeni Çağ'ın egemenlik kuramına doğal hukuk dolayısıyla yansımış, tüm insanların özgür ve eşit olduğu doğal durumun siyasal toplum ile nasıl uzlaştırılabileceği ve başta iç savaş olmak üzere tüm savaşların kaynağı olan bu doğal eşitliğin nasıl olup da bir düzen içinde var olabileceği esas mesele haline gelmiştir. Hobbes'un doğal özgürlük ile yasal özgürlük arasında yaptığı ayrımın temel sebebi, çağında kabul görmüş olan Doğal Hukuk'un doğal özgürlük ve eşitlik ilkelerini siyasal düzen ile bağdaştırmak ve pozitif yasanın

gerekliliğini temellendirmektir. Bir başka deyişle evrensel bir kabul olan insan özgürlüğünü ve insanlar arası eşitliği tamamen ortadan kaldırmaksızın sınırlayacak bir yasallık arayışı, ilk olarak Roma Hukuk’unda yapılmaya başlanılan özgürlüğe dair “doğal” ve “yasal” sıfatlarıyla betimlenen ikili sınıflandırmanın hangi siyasal sebep ve sonuçları olacağını göstermeyi hedeflemiştir. Hobbes’un kuramında hem doğal özgürlüğün beraberinde savaşı getirdiği savını kanıtlamak, hem de yurttaşların kendilerini köle hissetmeden itaat edebilecekleri bir düzen kurmak, özgürlüğü bu şekilde ikili bir sınıflandırma yapmaya olanak sağlayan otorite kavramı dolayısıyla özgürlük ve yasayı birbirine bağlayarak mümkün olmaktadır.

Doğal özgürlüğü, 17. yüzyıl mekanik doğa kavrayışının etkisiyle fiziksel olarak açıklayan Hobbes’a göre bir nesne ya da bir beden, karşıt bir güç tarafından engellenmediği sürece özgürdür. O halde Hobbes’a göre özgürlük, “dış belirlenimlerden bağımsız olmak” demektir ve tüm var olanlar için geçerli bir niteliktir:

Özgürlük veya hürriyet tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu rasyonel varlıklar kadar, irrasyonel ve cansız varlıklar için de geçerlidir (Hobbes, 2004: 154).

Bir doğa varlığı olarak insan da doğa determinizmine tabidir ve doğal engellerin olmadığı her durumda hareket serbestliğine sahiptir. Ne var ki, bu mekanik ve fiziki özgürlük anlayışı, insan özgürlüğünü bütünüyle açıklamaya yeterli değildir. Zira Hobbes *De Homine*’de ve *Leviathan*’ın ilk bölümünde bahsettiği gibi insanın iştah ve arzuları olan ama aynı zamanda da akla sahip bir varlık olduğunu söyler ve onu diğer hayvanlardan ayıran temel unsuru da, arzuları akıl ile baskılayarak eylemlerini ve gelecek edimlerini belirleyen irade sahibi bir varlık olmasında bulur.

İnsanın doğa mekaniği içinde yer alan bedeninin ötesinde, bedeni yönlendiren iradesinin özgürlüğü, asıl problematik olan noktaya işaret eder. Hobbes’a göre, iradenin özgürlüğü, kişinin “yapmak istediği, arzu ettiği veya eğiliminde olduğu şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaması” (Hobbes, 2004: 155) olarak tanımlanır ve fiziki bir varlık ancak başka fiziki varlık ile, irade de ancak bir başka irade ile sınırlandırılabilir. Buna göre, insan kendi iradesini bir başkasının iradesine tabi kılarak onun koyduğu ilke ve

yasalara göre yaşabilir. Bu noktada Hobbes için başkalarıyla akitler yapmak, insanı insan kılan temel özelliklerden biridir ve insan bunu iletişim yeteneği sayesinde başarmaktadır. Peki, Hobbes'a göre iradenin bir başka irade tarafından sınırlandırılması özgürlüğün bitişi midir? Hobbes'un bu soruya yanıtı olumsuzdur. Doğa determinizmine bağlı olan doğal özgürlüğün aksine, akla bağlı olan irade özgürlüğü bir başkasının tahakkümü altında dahi ortadan kalkmaz, çünkü iradenin bir başka iradeye tabi olması doğal bir belirlenim olmadığından ancak yine iradenin kendisi tarafından gerçekleştirilebilir. Örneğin bir insanın uçurumdan düştüğünde yere çakılmama şansı yokken, bir amirin emirlerine uymama ya da verilen bir sözü ihlal etme ihtimali her zaman mevcuttur. Hobbes köleliği de bu bağlamda "bir başkasının iradesine tabi olmak" olarak algılamamakta, sadece zincire vurulmuş ve hareket kabiliyeti olmayanları köle olarak adlandırmaktadır. O halde iradeyi bir başka iradeye tabi kılmak ve başkasının iradesinin koyduğu yasalara göre eylemde bulunmak da özgürlüğe hanel getirmemektedir, kendi sözüyle söylersek: "zincire vurulmamış veya hapsedilmemiş tüm köleler ve yurttaşlar özgürdür" (Hobbes, 2007:152).

Hobbes'un tarihteki bir önsel durum değil, hep şimdiki zamana dair bir olasılık olarak kavradığı doğa durumunda hem bedeninin hem iradenin içinde bulunduğu bu mutlak özgürlük savaşının sebebidir. İnsanın başkasının iradesi altına girdiği ya da söz verdiği halde herhangi bir ihlal söz konusu olduğunda genel geçer bir yasa ya da adalet anlayışı olmadığı için hiçbir ceza ile karşılaşmadığı doğa durumunda, eşdeyişle devletin veya merkezi bir otoritenin bulunmadığı durumda öznel tamamen kendi istek ve arzularına göre hareket etmektedirler. Doğal Hukuk kuramının insanın evrensel yasalara tabi olduğu doğal toplumsallık durumu olarak tanımladığı doğa durumu, Hobbes'ta bir düzensizlik ve çokluk durumuna dönüştürülür. Bu nokta Hobbes'un doğal hukuk kuramına karşı çıkışını göstermektedir, zira tüm doğal hukuk düşünürleri insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu ve doğadan kaynağını alan adil bir düzen içinde yaşadıklarını kabul etmektedir. Hobbes'a göre ise doğa durumunda hiç kimse bir diğerinin iradesini tanımaya ihtiyaç duymamakta ve kendi sınırsız güç isteğinin peşinde koşmaktadır. İnsanlar arasındaki rekabetin ve savaşın sebebini iradenin bu sınırsız güç isteğinde bulan Hobbes'a göre herkesin özgür görüldüğü doğa durumunda bu güçler çokluğunun zorunlu bir sonucu olarak kimse özgürlüğünü kullanamaz, çünkü güvenliği,

bir başka deyişle yaşama hakkı (fiziksel varoluşu) tehlikededir. O halde Hobbes'a göre insanın özgürlüğü kullanabilmesi için doğa durumundaki bu sınırsız özgürlüğünden feragat etmesi ve kendi iradesini bir tek ve üst iradeye bağlaması gerekmektedir. Bu noktada dikkat çekici olan insanın merkezi bir otorite arayışının da yine doğa yasasının kendisinin vaaz ettiği bir şey olmasıdır. Doğa yasası ve akıl, insana savaş durumundan çıkmayı, bir üst iradeye itaat etmeyi salık verir. Bu üst irade tüm insanların güçlerinin toplamına sahip olan, yetkilendirmiş güç, yapay insan, temsil ettikleri adına konuşan otorite, yani egemendir. Bu noktada doğa yasası artık ahlaki bir üst norm, bir adalet ilkesi ya da bir olması gerekenden çok, doğanın mekanik ve vital belirleniminin zorunlu kıldığı koşullar olarak anlaşılmaya başlanır. Doğadaki her canlı gibi insan da doğa yasasına tabidir; kendini korumayı ve yaşamını sürdürmeyi hedefler. Bu hedefe ulaşmak için rekabete girer, ancak rekabet ve savaşın da uzun vadede yine yaşamı tehlikeye atmasından dolayı yine zorunlu olarak barışı arayarak diğer insanlarla uzlaşma yoluna gider. Dolayısıyla doğa yasası bir *a priori* zorunluluk olarak giderek siyasal düzenin yapaylığını da belirler ve böylece uzlaşma ve egemenin doğuşu da doğal bir zorunluluğun insanları sevk ettiği bir yapay kuruluş olarak görülmeye başlanır.

1.1.2. Sözleşme, Temsil ve Otoritenin Kuruluşu

Hobbes'ta dar anlamda doğa durumundaki sınırsız özgürlükle eş değer olan doğal özgürlük ile geniş anlamda fiziki düzlemde dış belirlenimlerin yokluğu olarak doğal özgürlüğün karşısında ikinci bir özgürlüğün, yani yasal özgürlüğün ortaya çıkışı sözleşme yoluyla otoritenin kuruluşundan sonra söz konusu olur. Sözleşme, bir irade beyanı, herkesin kendi eylemini belirleyecek ilkeler konusunda karar verme yetkisini tek bir kişiye aktarmasıdır. Böylece aktarılan, dar anlamdaki doğal özgürlüktür; kişinin gücü ölçüsünde her istediğini yapabilme ve yalnızca kendi iradesine tabi olma durumudur. Geniş anlamdaki doğal özgürlük, yani zincire vurulmamışlık ya da hareket serbestliği anlamındaki özgürlük ise, hapsedilme gibi cezalar yoluyla sınırlandırılrsa da devredilemez. Keza, özgürlüğün ceza yoluyla sınırlandırılışı dahi Hobbes açısından tam bir özgürlük ihlali sayılmaz. Ona göre, "istediğini yapmaktan ceza tehdidi ile alıkonan

biri, köleliğin baskısı altında değildir; bu şekilde sadece yönetilmekte ve hayatının devamı sağlanmaktadır” (Hobbes, 2007: 132).

Dar anlamdaki doğal özgürlük, sadece doğa durumunda mevcuttur ve toplumsallığa engel olur. Hobbes, toplumsallık için ortak ilkelerin ve ortak değerlerin gerekli olduğunu söyler. Doğa durumunda tekil bir otorite mevcut olmadığı için herkesi uzlaştırıp birleştirecek bir değerler ve ilkeler bütünü de söz konusu değildir. Sözleşme ile devredilen, kişinin kendi edimleri hakkındaki karar verme gücüdür ve bu devir kişinin son özgür kararı ile söz konusu olur. Bir başka deyişle doğa durumunda sadece kendi kendine karar veren ve kendi yasasını izleyen birey, sözleşme yapmayı kendi aklının buyruğu ile doğal özgürlüğün sınırsızlığı içinde seçer. Zira Hobbes’a göre savaş durumu olan doğa durumundan çıkmak her akıl sahibi varlığın kendi çıkarı için zorunlu bir gerekliliktir. Peki, sözleşme yoluyla özgürlüğün devri ve iradelerin tek bir iradeye tabiiyeti nasıl gerçekleşir? Hobbes’un bu soruya cevabı “temsil” kavramı ile olacaktır.

Kendi edimleri hakkında karar verme ve yasa koyma yetkisini bir başkasına devretmek demek, bir başkasını temsilci seçmek, başkasının kendi hakkında konuşmasına ve karar vermesine yetki tanımak demektir. Otoritenin kuruluşu da bu temsil sayesinde gerçekleşir. Hobbes, *actus*, yani edim/eylem sözcüğünden gelen *auctoritas*’ın aynı zamanda *auto* ve *autor* sözcükleri ile de akraba olmasına dikkat çeker. Doğa durumunda birer *autor* olan bireyler, yasa yapma ve karar verme yetkilerini bir başkasına aktarmakla onu *auctoritas* kılarak yetkilendirirler. Yani otoritenin kaynağı bizzat bu *autor*’lar, doğa durumunun sınırsız özgürlüğünden faydalanan bireylerdir (Hobbes, 2004: 119). Hobbes bu yüzden otoritenin yani egemenin yapay olduğunu söyler. O kendi başına var değildir, bireylerin bedensel varlıkları ve eyleme iradeleri ile boyun eğme rızaları onu vücuda getirmiştir, dolayısıyla onun kendi adına konuşması artık başkası adına konuşmaktır. Halkın ise konuşma, karar verme, yasa yapma yetkisi artık yoktur, o sadece otoritenin temeli olan bireyselliğinin itaatkârlığını devam ettirmekle yükümlüdür. Bu yüzden Hobbes’un egemenlik kuramının merkezindeki kavramın basitçe uyruklarının güçlerinin toplamı anlamındaki *summa potestas* değil, onların eyleme ve karar alma güçlerinin yetkilendirdiği *auctoritas* olduğu söylenebilir (Adam, 2002: 34). Hobbes’un egemenlik kuramına hukuki mahiyetini kazandıran da, özgür bireylerin rızalarının yetkilendirdiği bir meşruiyet kaynağını varsaymasıdır. Dolayısıyla egemenin gücünün kaynağı ne doğa,

ne tanrı, ne kişisel karizma ne de şiddettir, egemenin gücü bizatihi hukuksal bir temelden müteşekkil olur. Bu açıdan da Adam'ın dediği gibi, “otorite özgürlüğün ilk ilkesidir” (Adam, 2002: 44). Bir başka deyişle temsil düşüncesi, doğa durumundaki sınırsız özgürlük içindeki özneler olmaksızın düşünülemez ve otorite de bizzat bu öznelerin hak feragatleri sayesinde olanaklı olur.

Sözleşme, temsil ve otorite kavramlarının her biri Roma Hukuku'nda hali hazırda bulunan kavramlardır ve hiç biri özgür özneler var sayılmaksızın gerçekleştirilemez. Ne var ki Roma Hukuku'nda insan olmak özgür olmaya yetmiyor, özgürlük için, aile sahibi olmak, mülk sahibi olmak ve yurttaş olmak gibi bir takım şartlar gerekiyordu. Hobbes'un sentezinin önemi, özgürlüğü önce bir doğal hak olarak, tüm insanların taşıdığı bir özellik olarak görmesinden, sonra ise Roma Hukuku'ndaki özgür-özgür olmayan insanlar arasındaki ayrımı siyasal düzen ve egemenlik yoluyla sınırlandırmış olmasından gelir. Egemenin ortaya çıkışından sonra kimse artık dar anlamdaki doğal özgürlüğüne sahip değildir, ancak her biri egemen karşısında uyruktur ve yasal özgürlüğe sahiptir.

1.1.3.Yasal Özgürlük ve Egemenin Kadr-i Mutlaklığı

Hobbes'a göre ölümsüz tanrının altındaki ölümlü tanrı, *Leviathan* bir kere vücuda geldi mi artık yasaları o düzenler ve doğa durumunda çokluk halinde yaşayan, sözleşmeden sonra ise halka dönüşen ve yurttaş sıfatını kazanan bireyler yasaların sınırları içerisinde eyleme özgürlüğüne sahiptirler. Egemen, yasa koyma gücü sayesinde yurttaşların hak ve ödevlerini tanımlamaya başlar. Özgürlük de bu bakımdan artık egemen tarafından tanınan bir “hak”a dönüştürülür. Bu dönüşüm statü hukukunda olmayan sözleşme hukukuna özgü bir unsurdur. Sözleşmenin faili olarak tanımlanan özgür bireyin doğal sınırsız özgürlük hakkından feragati, onun geniş anlamdaki özgürlük hakkının ve diğer bireysel hakların korunmasını ve bunun karşılığında egemene karşı bazı ödevleri yerine getirme zorunluluğunu kabul etmesi ile sonuçlanır. Sözleşme öncesinde güç ölçüsünde mevcut olan haklar –tıpkı statü hukukunda olduğu gibi- sözleşmeden sonra yasalar ölçüsünde mevcut olabilmektedir. Bu yüzden Hobbes, “yasaların sessizliği”nden, yani onların henüz konuşmadığı alanlarda mutlak özgürlüğün mevcut olabileceğinden ancak

egemenin konuşmaya ve yasaklamaya başlayarak her an özgürlükleri kısıtlayabileceğinden bahseder:

Egemenin kural koymadığı durumlarda uyruk, kendi takdirine göre, yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir Dolayısıyla bu özgürlük egemenliğe sahip olanların uygun bulacağı şekilde, bazı yerlerde daha fazla bazı yerlerde daha azdır ve bazen daha fazla bazen daha azdır (Hobbes, 2004:161).

Yasaların mevcudiyeti devlet kurulduktan sonra hep özgürlük ile ilişkilidir. Yasalar, hakları koruyup ödevleri vaaz ederken, aynı zaman ihlal edilmeleri durumunda da özgürlüğe sınır çeken, hapsedilme, sürgün ve idam gibi cezalar öngören zor aracına dönüşür. Yasa yapımında egemenin kararları keyfi, yasaya itaatte uyrukların itaati ise zorunludur. Buradan hareketle, Hobbes'un sözleşme ve yasa arasında çizdiği ayrımın düşünce ve eyleme özgürlüğü ikilemi bağlamında irade özgürlüğüne bağlandığı söylenebilir. Amil, yani *author* olarak uyruk, düşünme özgürlüğüne sahiptir ama eyleme özgürlüğüne sahip değildir; buna karşılık fail, uyruk tarafından yetkilendirilmiş gücün, yani *authority*'nin sahibi olmakla *actor* haline gelir ve otorite sayesinde hem düşünme hem de eyleme özgürlüğüne sahiptir (Hobbes, 2004: 119). Bu paralellik Hobbes'un yasa ve sözleşme arasında kurduğu ilişkide de ortaya çıkar. Sözleşmede herkes kendini temsil eder ve düşünce ve eylem konusunda eşit derecede özgürdür, yasa karşısında ise sadece yetkilendirilmiş güç özgürdür. İşte bu yolla çok sayıda insan tek bir kişi haline gelir Hobbes'a göre. Sözleşmede bireyler özgürce irade beyanında bulunurlar, yasanın varlığında ise artık özgür bir seçim söz konusu değildir. Yasaya uymak ya da uymayarak ceza çekmeye katlanmak dışında bir seçenek yoktur. Böylece doğa durumundaki dar anlamdaki doğal özgürlük tamamen ortadan kalkarak yasal özgürlüğe dönüşür. Ne var ki, dışta hala geniş anlamda doğal özgürlük kalır ve insan ceza tehdidine rağmen bildiğini okumaya ve itaatsizlik göstermeye devam edebilir.

Sözleşme ile otoritenin doğuşu ve yasalar ile yasal özgürlüğün artık sadece otoritenin kararı dolayısıyla belirlenmesi, modern devlet düşüncesinin başlangıcında özgürlüğün hareket serbestliği ve düşünce özgürlüğüne indirgenerek yasallaştırıldığı ilk uğrağı temsil eder. Böylece halkın yasalara katılma ve nasıl bir yönetim içinde yaşamak istediğine dair fikirlerini dile getirme hakkı da ortadan kalkmıştır. Böyle bir özgürlük ancak anarşi

durumuyla özdeşleştirilen doğa durumunda mümkün olabilir ki bu durumun da doğa yasasının vaaz ettiği yaşam açısından sürdürülebilir olması imkânsızdır Hobbes'a göre.

Hobbes, özgürlüğü yasal çerçeveye hapsederek Skinner'ın analiz ettiği gibi *Elements Of Laws* ve *De Cive*'den sonra *Leviathan*'da cumhuriyetçilere karşı monarşi düşüncesini savunur. Ona göre her türlü siyasal düzen özgürlüğü aynı şekilde ele alır ve monarşi de cumhuriyet kadar birey özgürlüğünden müteşekkildir. Bu bakımdan Hobbes'a göre Rönesans cumhuriyetçilerinin söyleye geldiği gibi özgür olmak için özgür ve katılımcı bir yönetim altında yaşamak gerekmemektedir. Özgürlük sözleşmeden önce kendi yasasını belirleme yani otonomi anlamında özgürlük iken, sözleşmeden ve ancak sözleşmeyle başlayan toplumsallıktan sonra özgürlük, başkasının yasasına tabi olunmasının sonucunda heteronomi ile eş anlamlı hale gelir. Hobbes'un dizgesinde kendi dışındaki yasalara tabi olmayan tek kişi otoritedir. Otorite, bir üst yasaya sahip değildir, yasaları kendi yapar ve gerektiğinde kendi ortadan kaldırabilir. Bir başka deyişle devletteki tek otonom kişi otoritedir ve böyle olmakla doğa durumundaki sınırsız özgürlüğün tamamına sahiptir, diğer insanlar ise sürekli bir heteronomi içerisinde yer almak zorundadırlar. Zira sözleşme ile beraber kendi rızalarıyla kendi iradelerinin onun şahsında temsil edileceğini kabul etmişlerdir. O halde Hobbes'a göre yasayı yapan biricik özne olarak egemen, *legibus solutus*'tur yani yasalara bağlı değildir (Adam, 2002:58). Ancak onun yasalara bağlı olmaması demek, egemenliğin hukuk dışı olması ya da meşruiyete ihtiyaç duymaması anlamında da yorumlanamaz. Çünkü egemen, yasa ile yönetir ve yasa yapma yetkisini yurttaşların iradelerinden alır. Hobbes'un ünlü "Auctoritas, non veritas facit legem" (Yasayı hakikat değil otorite yapar) sözü de bu bağlamda yasanın kaynağının otoriteye aşkın bir ilke değil, bizatihi otoritenin kendisi olduğu, ne var ki otoritenin de yasa koymaksızın otorite olamayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Egemenin tabi olduğu tek yasa tüm insanların ve tüm doğa varlıklarının tabi olduğu doğa zorunluluğudur. Dolayısıyla egemenin fiziksel bedeni ölümlü ve sınırlı şekilde mukteldir, ancak yurttaşların rızasıyla oluşan egemenlik onun ruhudur ve böylece ölümsüzleşme şansına sahiptir. Egemen, doğa yasasına kendi şahsında tabi olsa da, egemenlik sayesinde doğa yasasına bile tabi olmaktan kurtularak tanrısallaşır ve kadr-i mutlak hale gelir. Ölümsüz Tanrı'nın altındaki "ölümlü Tanrı" nitelendirmesi de monarkın beden ile ruhu arasındaki bu ayrım üzerine bina edilmiştir.

Hobbes'un yasa ve özgürlük arasında kurduğu paradoks, yasa koyma yetkisinin ancak özgür öznelere rızaları tarafından temsil ilişkisi dolayısıyla otoriteye verilebilmesine rağmen bu yetkinin, verildikten sonra sözleşme yapmayı sağlayan doğal ve sınırsız özgürlüğü ve yönetime katılma iradesini yok etmesi olgusunda kendini açığa çıkarır. Sözleşmeden sonra yasaların sınırladığı, “hak olarak özgürlük” doğmuştur. Egemen, uyrukların özgürlükleri hakkında yasaları istediği gibi değiştirebilir, kaldırabilir, yeni yasalar yapabilir, yasaların sınırlarını daraltıp genişletebilir. Uyruklar yaşamını sürdürme hakkına sahiplerse de artık asla doğa durumundaki gibi otonom eylemleri gerçekleştirmeye izinli değildirler (Skinner, 2008: 54). Bir yasasızlık ve anarşi durumu olan doğa durumu, devlet durumunun varlık koşulu ama aynı zamanda onun sürekli dışarıda tutmak zorunda olduğu bir tehdit olduğu için yurttaşların otonom ve doğal özgürlüğe sahip olduğu doğa durumu artık bundan böyle sadece egemen için geçerli olacaktır. Zira yönetilmek demek hangi yönetim biçimi olursa olsun Hobbes için de, La Boetie'ye referans ile söyleyecek olursak, “gönüllü kulluk” a razı olmaktır.

Hobbes'un doğal özgürlüğü, otorite dolayısıyla ortaya çıkan yasal özgürlük tarafından ilga etmesi ve özgürlüğün bir hak, itaatin bir ödev olarak belirmesi, 17. yüzyıl'ın siyasal konjonktüründen bağımsız düşünülemez. Zira Skinner'ın da ifade ettiği gibi Ortaçağ'dan Rönesans'a kadar Avrupa'da hâkim olan yönetim biçimi kent ve köylerde uygulanan cumhuriyetçi otonomi düşüncesidir (Skinner, 2014: 24-27). Kilise ve toprak ağalarının mücadelelerine karşın, birbirinden bağımsız olan, kendi yargıçları olan ve doğrudan demokrasi ile iş gören topluluklar söz konusudur. Hobbes'un doğa durumu olarak adlandırdığı durumun *a priori* olduğu savlansa da deneyci ve materyalist bir filozof olan Hobbes'un bu kavramı, Avrupa'nın Ortaçağ ve Rönesans boyunca tanık olduğu merkezi bir otoritenin olmadığı topluluklar için kullandığı da söylenebilir. İngiltere örneğinde Hobbes'un çağında bir yandan merkezi otoritenin önemi tartışılırken diğer yandan yurttaşların doğrudan katılım sağlayacağı bir cumhuriyet düşüncesi söz konusudur. Hobbes'un başarısı cumhuriyetçi idealler ile monarşiyi bir araya getirmesi ve böylece merkezi bir otoritenin ya da monarşinin pekâlâ yasa ve özgürlük uyumu içinde var olarak yurttaşların rızasını alabileceğini göstermesidir. Böylece giderek yerel birlikler de temsil mekanizması yoluyla merkezi otoriteye bağlanmış, özgürlüğün bireysel ve toplumsal

uyumu yerini otoritenin yasa yoluyla yasakladıklarının sınırında bulur hale gelmiştir. Hobbes'un yaşadığı dönem açısından bakıldığında 16. yüzyılda başlayan İngiliz reformasyonun yarattığı hukuki gelişmelerin de özgürlük ve yönetim anlayışındaki dönüşümlere yansıdığı görülebilir. Zira reformasyon ile beraber kilisenin yasasına karşı *common law* ortaya çıkar ve Cromwell, parlamentosu olan, yasalar çıkaran bir diktatör olarak *commonwealth* adını verdiği İngiltere'yi ölene kadar yönetir.

1.2. ROUSSEAU: YÖNETİM DÜŞÜNCESİ VE “ÖZGÜR OLMAYA ZORLAMAK”

Varlığı Rönesans'a kadar geri götürebilen cumhuriyetçi düşünceye güçler ayrılığı ilkesinin eklenmesi 18. yüzyıl devlet anlayışının bir yeniliğidir. 17. yüzyıl siyaset felsefesinin asıl meselesi siyasal birliğin nasıl sağlanabileceğini bulmak olarak belirirken, yasalar da bu birliği sağlamanın ve siyasal itaatin araçları olarak düşünülüyordu. 18. yüzyılda ise esas mesele birliği sağlamanın da ötesinde, giderek genişleyen, dallanıp budaklanan bir büyük makine olarak devletin işleyişinin devasa bir nüfus ve geniş bir toprak üzerindeki hâkimiyetini nasıl idame ettirebileceği, nasıl süreğen ve etkili kılabileceği olmuştur. Monarkın yetkilerinin gelişen burjuva sınıfının siyasal eşitlik talebiyle beraber kısıtlanması ve kralların giderek parlamentolarla çatışmaya başlaması, toplumun ekonomik organizasyonunun artık feodal sisteme göre çok daha karmaşık yapı ve kurumlar yoluyla idame ettirilmesi ile paralel olarak gerçekleştirmiştir. 17. yüzyılın yasaları bir yandan hala birliği sağlamaya ve uyukluk görevlerini kabul ettirmeye yönelikken, 18. yüzyılda yasalar hayatın her alanına yayılan kurumların işleyişini düzenleme gibi bir görev de üstlenmeye başlamıştır. Dolayısıyla yasaların alanı insan hayatının tüm veçhelerini düzenlemeye yönelik olarak genişler; artık karmaşık ilişki ve yapıları düzenlemek için iş gören birçok yasa söz konusu olur.

18. yüzyılla beraber yasaların siyasal birliği sağlamak, yurttaşlık görevlerini düzenlemek gibi görevlerinin haricinde çok daha pratik görevleri belirmeye başlar. Eğitim, sağlık, ekonomi, kent organizasyonu, üretim, güvenlik mekanizmaları gibi birçok farklı alanlardaki uygulamaları yöneten yasalar ortaya çıkar. Bu gelişme devletin siyasal birliğe

ilişkin görevleri ile insan hayatının tümüne yayılan uygulamaları arasında bir örtüşmenin doğmasıyla sonuçlanır. Devletin yasal sistemi, yönetim biçimi, yurttaşlık görevleri gibi siyasal meseleler kamu hukuku bakımından tanımlanırken, güvenliğin ve refahın sağlanması, ekonominin gelişmesi gibi uygulamaya dair meseleler yavaş yavaş hukukun alanını aşarak kendi normatif alanını yaratmaya başlar. Bu bakımdan ilk olarak 18. yüzyılda devletin sadece yasalar ya da egemene itaat yoluyla değil, gündelik hayatın her alanına yayılan bir yönetim anlayışla da beraber hükmetmeye başladığı söylenebilir. Bir başka deyişle devletin yasama gücüne, bu yasaları yürürlüğe sokma suretiyle yaşamın her alanını düzenleme gücü eklenir. Yasaların ve yasaların ötesinde pratik uygulamalardan doğan normatif düzenlemelerin insan hayatına bu denli sirayet etmesi, birey olarak yurttaşın özgürlüğü ve özel alanın sınırları problemini açığa çıkartır.

1.4.1. Özel Hukuk/Kamusal Hukuk Ayrımı ve Yönetim Düşüncesi

Hobbes, doğal hukuk düşüncesinden doğal haklar düşüncesine geçişle beraber, bireyler toplumunun karşısında bu toplumu kendi şahsında temsil etmek suretiyle birliği sağlayan egemenin yetkilerinden bahsederek, doğal hukukun özel hukuk anlayışına bir karşı çıkışta bulunmuştur. Buna göre devletin kendisi, temsil niteliği sayesinde bir öznelliğe, bir kişiliğe sahiptir. Her bireyin hakları olduğuna göre devlet de bir birey olarak haklara sahiptir. Hobbes'ta uyruğun egemene karşı ödevlerinin olması ve bunun karşılığında bazı haklara sahip olması ile egemenin ödevi olmaksızın kendinden menkul haklara sahip olması bu düşünce ile paraleldir. Özel hukuk ile kamu hukuku arasındaki bu ayrım Roma Hukuku'nun mirasıdır. Ne var ki ne Roma Hukuku'ndaki *jus naturale* ne de 17. yüzyılın yurttaş hakları *ius civilis* henüz modern anlamına tam olarak kavuşmuş değildir.

Modern anlamıyla özel hukuk ile kamu hukuku arasındaki ayrım 18. yüzyıl ile tarihlenir. Çünkü ilk olarak bu dönemde cumhuriyetçi düşüncelerin güç kazanmasıyla beraber devletin üstünde de bir takım ilkelerin var olması gerektiği kabul edilmiş, egemenliğin bir şahıs ile değil, halkın birliği ile temsil edilebileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla halkın adına iktidarı uygulayan güç olarak devletin sınırı, bireylerin özel alanlarında belirlemeye başlar. Hobbes, Locke ve sonrasında Kant gibi filozoflarda da gördüğümüz bireysellik vurgusu, bireyin devlet karşısındaki haklarının korunması gereği

ortaya çıkar. Bu koruma, siyasal itaatın sağlanması için gerekli olduğundan, birey özgürlüğü aynı zamanda yetkilendirilmiş gücün yetkisini güçlendirme aracı olarak görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla yaşamın her alanını düzenlemeye başlayan devlet, bunu kaba bir despotizmden çok, yurttaşların mülkiyet, aile ve bedensel özgürlüklerine saygı göstermek suretiyle gerçekleştirebilir. Onların mülk kazanması, sağlıklı olması ve üremesi devletin bizatihi meşgalesi haline geldiğinden bu alandaki özgürlükler de dokunulmaz olarak görülmeye başlanır. Böylelikle söz konusu hakları düzenleyen özel hukuk ile devletin yönetimi ve uygulama gücüyle alakalı olan kamu hukuku arasındaki ayırımı, yurttaşın ilki söz konusu olduğunda kendi özgürlüğünün peşine düşebilmesine izin verilirken, siyasal meselelerdeki özgürlük ancak sınırlı bir görünüm kazanır. Böylece özel hukuk ve kamu hukuku arasındaki ayırmadan geriye kalan bireysel özgürlüğün yüceltilmesi ve fakat siyasal özgürlüğün ilga edilmesidir.

Özel hukuk ile kamu hukuku arasındaki ayırım, bireysel olan ile siyasal olanı birbirinden koparmış, buna paralel olarak devletin kendi özel hukuku olarak kamu hukuku, nesnellik vurgusu altında kendi tahakkümünü pekiştirmiştir. Bu gelişmelerin “ulus” kavramıyla beraber ortaya çıkması da siyasal birliğin yeni bir ilke üzerinde yükselmeye başladığının ve iktidarın merkezileşme çabasının göstergesidir. 18. yüzyıldan itibaren ve 19. yüzyıl boyunca özel hukuk ulusallaştırılmış ve eski *ius commune* anlayışı geride bırakılmıştır. Fransa’da 1793’lerde ulusal bir hukuk oluşturma kaygısıyla *code civil*’in ilk adımları atılmış, 18. yüzyıl ortalarında merkezi krallık dönemlerinden önce kendi topraklarında geçerli özel hukuk uygulamaları bulunan Almanya ise uzun süre Fransız *code civil*’i kullansa da, 1900’lerde kendi özel hukukunu düzenlemiştir.

Gierke’ye göre özel hukuk ile kamu hukuk ayrımı temelini, doğal hukuk düşüncesinin kamu hukukuna özgül bir konum sağlayan müdahalesinde bulur. Gierke’ye göre Bodin, “kamu hukukunu klasik gelenekten bağımsızlaştırmış ve egemenliğin modern kavrayışını kendi teorisinin kilit taşı yapmıştır” (Gierke, 1934: 37). Temelini doğal hukuktan alan 17. yüzyıl devlet kuramı da devlet otoritesi ile öznel hukuk (*subjective law*) arasındaki çatışma sonucunda kamusal hukukun da doğal hukuk çerçevesinde dâhil edilmesine sahne olmuştur. Dolayısıyla öznel hukuk, haklara ve özel hukuka, nesnel hukuk (*objective law*) ise hukukun kendisine, yasalara ve kamu hukukuna referans vermeye

başlamıştır. Bu bağlamda doğal hukuka bir zorlayıcılık gücü kazandırılması gerektiğinden, egemenlik söz konusu olduğunda doğal hukuk karşısında insan yapımı bir pozitif hukuk düşüncesi konulmuştur. *Status naturalis*'in *status socialis* ile karşı karşıya gelmesi, toplumun ancak yaptırıma sahip olan yasalar aracılığıyla kurulabileceği, dolayısıyla verili bir toplumsallıktan doğan yasalılık yerine, toplumu kuran yasalar düşüncesinin önem kazanmasını getirmiştir (Gierke, 1934: 100). Tüm bunlardan hareketle Hobbes'un müdahalesinin yaptırımdan yoksun doğal hukuk düşüncesine zorlayıcı karakterini kazandırmak amacıyla "doğal haklar"ı vurgulaması önemli bir farklılıktır. 18. yüzyılda da doğal haklar, birey hakları olarak toplumun karşısına konulacaktır. Pozitif hukuk, kamu hukuku, sivil toplum ve otoritenin karşısında, doğal hukuk, özel hukuk ve birey özgürlüğü yer almaya başlar. Bu bakımdan zorlayıcılık pozitif hukuka, özgürlük ise doğal hukuka ait olarak görülmeye başlanır. Kelsen, bu düşünceye benzer bir biçimde, kamu hukuku ve özel hukuk ayrımının aynı zamanda heteronomi ile otonomi arasındaki ayrıma denk düştüğünü söylemektedir (Kelsen, 2006: 206). Kamu hukuku, devletin yasa koyma gücünü korurken, özel hukuk, bireyin kendi ahlaksal değerlerine uygun ve kendi kendine yeten bir şekilde yaşaması için gerekli koşulları sağlamaktadır. Bir başka deyişle 18. yüzyılda özgürlük, bireysel özgürlük olarak özel hukukun bir konusu olarak görülmeye başlanmıştır. Ne var ki, birey haklarını koruyacak farklı düzenek ve kurumların oluşması sürecinde de devletin karşısına üçlü bir görev çıkar: Yasaları yapmak, yasaları uygulamak ve çatışma durumlarında adil karar vermek. Kamu hukuku ile özel hukuk arasındaki bu ayrışma devletin ulusal karakterini kazanmasıyla paralel seyrederken yine aynı dönemde güçler ayrılığı ilkesinin de ortaya çıkması düşündürücüdür.

Devletin kamu hukuku ile özel hukuk olmak üzere ikili bir hukuk gücüne sahip olması güçler ayrılığının ilk belirtisidir. Zira yurttaş ve yurttaş arasındaki ilişkileri düzenleyen özel hukukun ötesinde, yurttaş ile devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen kamu hukuku, devletin temelde yasaları nasıl yapıp nasıl uygulayacağını ve yurttaşların ödevlerini konu aldığı için, güçler ayrılığı ilkesi kamu hukukun önemli bir unsuru haline gelmiştir. İlk olarak John Locke ve Montesquieu tarafından ortaya atılan güçler ayrılığı fikri 18. yüzyıl cumhuriyet düşüncesinin en temel ve özsel ilkesi haline gelir. Bu düşünceye göre yasama (*legislative*), yürütme (*executive*) ve yargı (*judikativ*) güçleri birbirini denetler ve hiç biri

diğerine üstün gelmez. Ancak bu üç gücün her birini birbiri ile koordineli çalıştıran bir egemenlik düşüncesi hala olduğu gibi kalır. Bir başka deyişle yasa yapımı ile yasanın uygulanması arasındaki ayırmadan, yasayı yapan ile uygulayan güçlerin farklı güçler olması gerektiği sonucu çıkar. Yargının her iki gücü denetleyen bir üçüncü güç olarak ortaya çıkması da, hukukun bir yönetim tekniğine dönüşmesi ve önceki dönemlerden çok daha fazla bireysel özgürlüğü kendi nesnesi kılmasıyla ilişkilidir.

Foucault, 18. yüzyıla dair tüm bu yenilikleri “hükmetmek” ile “yönetmek” arasındaki ayırımın ortaya çıkışı olarak tanımlamaktadır (Foucault, 2013: 71). Ona göre hükümlanlıkta yasa ve hükümdar birbirinden ayrılmazken, yönetim ile beraber yasalar birer taktik olarak kullanılmaya başlanmıştır (Foucault, 2013: 89). Foucault’ya göre yönetimin, özellikle politik ekonomi ve güvenlik erekleri ile hükümlanlığın yanına eklenmesini Rousseau’nun yapıtlarında görebilmekteyiz. Foucault, her ne kadar yönetmenin artık yasal çerçeveye ihtiyaç duymayan bir takım düzenleme ve taktikler ile kurumlardan müteşekkil olduğunu söylese de, güçler ayrılığı, yasanın genelliği ve yasanın üstünlüğü gibi ilkelerin neden 18. yüzyıl devletinde geçerli hukuk ilkeleri olmaya başladığını açıklamak gerekir. Bu açıklama, bireysel ve toplumsal özgürlüğün nasıl dönüştüğünü ve hükümlanlık yerine geçen yönetim düşüncesinin yasal bağlamını anlamaya yardımcı olacaktır. Buna ek olarak birçok düşünürden farklı olarak Rousseau’nun çağında etkili olan güçler ayrılığı ilkesine de, özel hukuk ile kamu hukuku arasındaki ayırma da görelî bir mesafeye yaklaşması tartışmamızda belirleyici bir unsur olacak ve yönetimselliğin özel hukuk ile kamu hukuku ayırımıyla bireysel özgürlük meselesine bakışına dair önemli ipuçları verecektir.

1.2.2. Rousseau’nun Sentezi: Genel İrade

Fransız İhtilali’nin arifesinde, bir yandan burjuvazi geçmiş yıllara oranla daha çok güçlenmiş ve buna paralel olarak cumhuriyetçi görüşler bir asırdan fazla bir süredir yavaş yavaş Avrupa’nın belleğine kazınmaya başlamışken, Hobbes’un önde gelen eleştirmenlerinden biri olan Rousseau, siyaset felsefesinin temel hedefini Hobbesçu monarşi yanlısı bir özgürlük anlayışı yerine cumhuriyetçi bir özgürlüğü kurmak olarak

belirlemiştir. Rousseau bu amaçla özgürlükten feragat etmeksizin güvenlik içinde yaşanabilecek bir düzenin kuramını ortaya koymuştur.

Rousseau, ilkin Hobbes'un doğa durumu anlatısını reddeder; ona göre doğa durumu hiç de bir savaş durumu değildir. Devlet öncesindeki vahşi insan, uygar insana göre çok daha barışçıl ve özgürdür. İkinci olarak Rousseau, Hobbes'un özgürlük kavrayışına da karşı çıkar ve özgürlüğün devredilemez/feragat edilemez bir şey olduğunu savunur. Rousseau'ya göre asıl sorun insanların özgür olması değil, özgürlüklerinden yoksun olması ve tarihsel süreç içerisinde doğanın onlara bahsettiği eşitlik durumundan kölelik durumuna geçmiş olmalarıdır.

“Güç hak doğurmaz” diyen Rousseau'ya göre önce insanlar güçlü ve güçsüz olarak ayrılmıştır; daha sonra efendi-köle ve son olarak da zengin-fakir ayrımı doğmuştur. Haklar da güçlü ve üstün konumda olanların uzlaşımsal olarak yarattıkları şeylerdir. Bu bakımdan Rousseau da Hobbes gibi doğal hukuk düşüncesinin hak görüşünü reddeder ve doğal hakların dahi ancak uzlaşım yoluyla tanındığı zaman gerçek anlamda hak olarak adlandırılabilceğini dile getirir (Rousseau, 2005: 39). Ne var ki Rousseau, Hobbes'un hak kuramının doğal hukuk kuramı ile aynı yere çıktığını söylemektedir, zira Hobbes'un savladığı gibi doğal olarak sahip olunan fakat yapay olarak korunan doğal haktan uzlaşım yoluyla feragat etmek imkânsızdır. Bu düşüncesiyle Hobbes, Rousseau'ya göre gücün hak doğurduğunu dolaylı olarak kabul etmiş olmaktadır. Oysa özgürlük bir hak olmadığı için uzlaşım ile verilip alınamaz:

Özgürlüğünden vazgeçmek, insan niteliğinden, insanlığın haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmektir. Her şeyden vazgeçen biri için, zararın telafisinin hiçbir şekilde mümkünü yoktur. Böylesi bir vazgeçme insanın doğasıyla bağdaşmaz ve istenci tüm özgürlüğünü ortadan kaldırmak, onun eylemlerindeki tüm ahlakiliği de ortadan kaldırmak olur. Nihayet bir yandan mutlak bir yetke öngörürken bir yandan da sınırsız bir itaat öngörmek nafîle ve çelişkili bir uzlaşmadır (Rousseau, 2005: 41).

Dolayısıyla kuramının başında doğal özgürlük ile hak olarak özgürlük arasındaki ayrımı reddeden Rousseau, bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlüğün de ayrılamaz olduğunu düşünmektedir. Aristotelesçi *zoon politikon* düşüncesini izleyerek özgürlüğün de ancak özgürce yönetilen ve yurttaşların eşit ölçüde yönetime katılabildikleri, *bonnum*

commune'nin korunduğu bir yönetim biçimi altında mümkün olabileceğini, özgürlüğün doğal özgürlüğün ilgasıyla sağlanmasının kandırmaca olduğunu söylemektedir. Bu yüzden Rousseau bir hükümlerlik ve itaat biçimindense, herkesin yönetime eşit katılabileceği, gerçek anlamda “halka ait” bir cumhuriyetin, *res publica*'nın kurulması gerektiğini söyler. Hobbes'un *Commonwealth*'inin aksine Rousseau'nun *res publica*'sında tekil bir otoriteye itaat ve hükümlerlik modeli yerine halkın kendi kendine itaat etmesi ve kendini yönetmesi söz konusudur.

Ortak bir gücün bütünüyle her ortağın kişiliğini ve varlıklarını savunan ve koruyan ve o güç sayesinde her bir kişinin herkesle bütünleşirken yine de yalnızca kendi kendisine itaat ettiği ve daha önce olduğu kadar özgür kaldığı bir ortaklık biçimi bulmak (Rousseau, 2005: 47).

Rousseau toplumsal otonomi olarak adlandırılabilir bu cumhuriyet idealinin, toplum sözleşmesi (*contrat sociale*) yoluyla gerçekleştirilebileceğini söyler. Halkın yönetme erkini bir otoriteye devretmesindense kendi kendisini yönetmesi gerektiğini söyleyen Rousseau'ya göre, Hobbes'un sözleşmesinden farklı olarak, *contrat sociale*'de haklardan feragat edilmez ve haklar tek bir egemene devredilmez. Herkes kendi hakkını herkese verir. Bu yolla oluşan iradeye ise genel irade, *volonte generale* adını vermektedir. Böylece doğadaki güç eşitsizliğinin aksine, doğal olmayan bir yapay eşitlik tahsis edilmiş olunur. Bu yapay eşitliğin temel amacı siyasal ekonominin temel hedefi olan ekonomik bir ortaklık ve güvenli bir refah düzeninin yaratılmasıdır.

Hobbes'ta ancak bir başka bireyin iradesi ile sınırlanabilen bireysel irade Rousseau'da tam tersine başkalarıyla birleşerek genelleşme ve diğer herkesle eşitlenme olanağına sahip görülür. Hobbes, sözleşmenin otoriteyi doğurduğunu ve bu otoritenin de halkı kendi iradesinde temsil ettiğini iddia etmekteyken, Rousseau böyle bir temsil düşüncesine karşı çıkarak, halkın hak devri yoluyla temsil edilmesinin hem imkânsız hem de köleleştirme niyetinden çıkan bir arzu olduğunu düşünür. Rousseau'ya göre sözleşme birliği kurmaz aksine zaten birlik halinde olan insanların birbirleriyle hali hazırda mevcut olan ilişkilerini düzenler (Gierke, 1934:108). Dolayısıyla Rousseau'nun sözleşmeden doğan genel iradesi, Hobbes'un egemeninin aksine, temsil edici bir bedenden ziyade, yönetici bir beden, *gouvernement* olarak temellendirilir. Bu yönetici bedenin kendisi de, bireylerden müteşekkil genel iradenin yanı sıra bireyleri aşan ve hem

siyasal hem ekonomik bakımdan kolektif karakterde olan bir ikinci *persona moralis* olarak işler (Gierke, 1934: 130).

Genel irade ile beraber ikinci bir *persona moralis* olarak yönetim düşüncesinin doğuşu, daha önce bahsettiğimiz özel/kamu hukuku ayrımı ile devletin yasama ve yürütme güçleri arasındaki ayrımın Rousseau'nun kuramında 18. yüzyıl'da bireysel haklar temelinde yükselen ulus devlet düşüncesine aykırı bir şekilde bir araya getirilmeye çalışıldığının göstergesidir. Rousseau'nun bu sentezi, bir yandan cumhuriyet kavramına yeni bir tanım getirirken diğer yandan bireyin siyasal bedene özgürce tabi kılınmasının örneğini sunmakta ve yönetimin insan hayatının her alanını denetleyen ve planlayan modelini ortaya koymaktadır. Zira, Rousseau ile beraber egemenliğin yanında uygulama gücü olarak yerini alan yönetim düşüncesinin bir sonucu, sadece yasama ve yürütme güçlerinin değil aynı zamanda bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlük arasındaki ikiliğin uzlaştırılması çabasıdır. Hobbes birey özgürlüğünü devlete önsel kılıp, devletin koruduğu bireysel hakları yüceltirken, Rousseau bireyin değil toplumun devlete önsel olduğunu, sözleşmeden sonra ortaya çıkan tek bir kişinin şahsında cisimleşen egemenliğin yerine tüm bireylerin toplamından daha fazla bir şey olan genel iradenin egemenliğini savunmuştur. Ne genel iradenin koyduğu yasalar ne de onları uygulayan yönetim, doğa durumundaki sınırsız birey özgürlüğünden değil aksine toplumsal özgürlükten hareket eder. Tam da bu yüzden Rousseau'ya göre toplum sözleşmesi ile beraber gelen *liberté civile*, *liberté naturelle*'in ilga edilmesidir.

İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ve onun çeken ve erişebileceği her şey üzerindeki sınırsız hak; kazandığı şey, sivil özgürlük ve sahip olduğu her şeyin iyeliğidir (Rousseau, 2005: 54).

Bu ilga, Rousseau açısından bireyselliğin yerini alan toplumsallık ve mülkiyet hakkı ile ortaya çıkan ortak faydadan başka bir şey değildir. *Liberté naturelle*, bireyin kendine yeterliliği ve bağımsızlığıyken (otarşı), *liberté civile*, toplumun kendi kendini yönetebilme özgürlüğü, kendi yasalarını kendisi koyma olanağı yani otonomidir. Böylece Rousseau doğal özgürlüğü bireysel alana, siyasal özgürlüğü kamusal alana havale etmektedir. Rousseau'nun bu müdahalesi, Adam'ın tespit ettiği gibi yeniçağ egemenlik kuramlarındaki mutlakıyetçi vurgu ile doğa durumunun anarşisi arasında bir orta yol bulma çabasına işaret eder. Rousseau'ya göre meşru bir düzen, ancak doğa

durumunu aşan bir özgürlük ile despotizmden farklı olarak gerçek anlamda halkın kendi kendini yönetmesine dayanan bir siyasal otonominin, bir başka deyişle itaat ve özgürlüğün bağdaştırılması yoluyla mümkün olabilir (Adam, 2002: 105). Bu noktada ortaya çıkan soru, Kelsen'in pozitif hukuku heteronomi ile eşleştiren tespitinin aksine Rousseau'nun mutlakıyetçilik yerine toplumsal otonomiye mümkün kılmak isterken, doğal özgürlükten yasal özgürlüğe geçişte, Hobbes'un geçmiş olduğu yoldan, yani otoritenin özgürlük aracılığıyla kuruluşundan kaçmayı başarıp başaramadığıdır. Sözleşmeden sonra ortaya çıkan *liberté civile* otonomi ise, temsili reddeden Rousseau için otorite nasıl halkın tümüne ait olabilecektir? Ya da Rousseau'nun toplumsal otonomisi aslında heteronomi ile aynı şey midir? Bu soruyu yanıtlamak için Rousseau'da otorite ve özgürlüğün yasalar aracılığıyla nasıl bağdaştırıldığına bakmak gereklidir.

1.2.3. Yasama ve Yürütmenin Birliği: Genel İradenin Edimleri

Doğal özgürlükten sivil özgürlüğe geçiş Rousseau'da genel irade dolayısıyla gerçekleşmektedir. Herkesin tek bir kişi ile değil, herkesin herkesle sözleşme yaparak oluşturduğu ve tikel iradelerinin toplamından daha fazla bir şey olan genel irade, doğal özgürlüğü sınırlandırarak onu yasal özgürlüğe dönüştürür. Bu sınırlandırma, her bir tekin genele itaat etmesinin zorlanması olarak ortaya çıkmaktadır:

Toplumsal antlaşma, genel istence itaat etmeyi reddedecek her kişinin bütün bir gövde aracılığıyla itaate zorlanacağı şeklindeki yükümlülüğü örtük bir şekilde içerir, yalnızca bu yükümlülük bütün ötekilere yaptırım gücünü kazandırabilir: bu yükümlülük de o kişinin özgür olmaya zorlanacağından başkaca bir anlama gelmez (Rousseau, 2005: 52).

Rousseau'nun sivil özgürlüğün getireceği bu yükümlülükleri ve doğal özgürlük üzerindeki sınırlandırmaları "özgür olmaya zorlanmak" olarak adlandırması dikkat çekicidir. Özgürlük ve zorlama nasıl bir arada bulunabilir? Egemenlik kuramının doğal hukuka yaptırım kazandırmak için pozitif hukuku icat ettiği yerde, şimdi doğal hukukun bireysel özgürlüğü ile pozitif hukukun yaptırım gücü birleştirilmeye çalışılıyor görünmektedir. Bu sentez, ancak yasa koyucu öznenin toplumsal birliği yöneten genel irade ile özdeş kılınması yoluyla yapılabilir. Rousseau buna uygun bir şekilde, gerçek

özgürlüğün ancak ve ancak herkesin tek bir yasaya uyduğu ve herkesin herkes ile eşitlendiği durumda söz konusu olabileceğini söylemektedir. Yani bireysel özgürlük, kamusal özgürlük uğruna feda edilmektedir.

Rousseau, Antik Çağ ve Ortaçağ'daki otonomi kavramına uygun bir şekilde, kendi kendine yasa koyma ediminin, yalnızca bir *polis* ya da *civitas*'ın özelliği olarak görülebileceğini düşünür. Bireyin kendi kendine yasa koyması söz konusu değildir, çünkü bireyin kendine koyacağı yasalar akıldan çok arzuların sesini dinleyeceğinden onun gerçek anlamda doğa determinizminin dışına çıkarak özgür olabilmesine imkân sağlamayacaktır. Diğer yandan Rousseau tekil bir otoritenin bireyler üzerindeki yasalarını da despotizm olarak yorumlamaktadır, zira ister temsil ile vücuda gelmiş bir tikellikten kaynağını alsın, ister bireysel iradeden doğmuş olsun, yasaların genelliğinden kaynaklanmayan hiçbir yasa, gerçek anlamda yasa değildir. Zira Rousseau'ya göre yasa, ancak akli ve genel olduğu sürece vardır.

Sözleşme ile oluşan genel irade, ortak akıldan kaynağını aldığı ve bireysel istemelerin üzerine çıktığı için gerçek anlamda yasa olarak adlandırılmayı hak eder. Tüm bireylerin iradelerini birleştiren ve onların çıkarlarını ortaklaştıran genel irade sayesinde, yasalar tekil insanların değil aklın buyruğunun bir sonucu olarak ortaya çıkabilirler ve böylece herkesin topluca hem yönetilen hem yöneten olabileceği, aklın yasalarının yönettiği bir özgür devlet ideali mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda yasaların getirdiği zor, Rousseau'ya göre bireysel keyfilik içermeyeceği için halkın özgürlüğüne hanel getirmemekte, tam tersi halkın özgürlüğünü mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla yasaya itaat, bir kimseye değil aklın kendisine itaat anlamına gelmek bakımından özgürlük, zor ve itaati bağdaştırmaya olanak sağlar.

Rousseau'ya göre, hem toplumsal otonominin hem bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlüğün sentezi için devletin yasama gücü ile uygulama gücü olan yürütmenin genel iradeye ait olması gerekmektedir. Halk egemenliği olarak tanımlanan bu egemenlik biçiminde, halk kendi yasalarını kendi yapmakla kalmaz aynı zamanda onun uygulanmasından da sorumludur. Montesquieu'nun güçler ayrılığı tanımındaki üçüncü güç olarak yargı ise yine halkın seçtiği yargıçlarla sağlanmaktadır. Bu bakımdan Rousseau'nun güçler ayrılığını ancak genel iradenin bütünlüğünü bozmadığı ölçüde

kabul ettiği söylenebilir. Erklenden herhangi birinin halk egemenliği dışında bir otoriteye devredilmesi ise, egemenlik kavramının kendi kendisiyle çelişeceği gibi ya despotizme ya anarşiye yol açacaktır, ki, Montesquieu ve Locke'un güçler ayrılığı tanımlarında egemen ve yasa koyucu güç olarak monark işaret edilirken, yürütme gücü parlamentoya atfedilir. Rousseau için ise devlet içindeki farklı güçler, bölünmez ve yanılmaz olan halk egemenliğinin farklı organlardaki görev paylaşımından başka bir şey değildir. Bu anlamda ne monark ne de temsili bir hükümet söz konusu olabilir. Halk adına yasaları uygulayan yürütme gücü, egemenden farklı olarak sadece icracı olmak zorunda olan, dolayısıyla egemene tabi olan bir yönetimdir (Audier, 2006 : 44).

Rousseau'ya göre genel iradenin genelliği, onun edimleri olarak tanımlanan yasalara da yansımak zorundadır. Rousseau'nun genellik ile kastettiği eşitlik ilkesidir: "Tikel istenç doğası gereği tercihlere yönelir, genel istençse eşitliğe" (Rousseau, 2005: 58). Genel istencin eşitliğe yönelişi onun herkesin iradelerinin birleşmiş halinden daha fazla bir şey olmasıyla açıklanır. Tekil iradelerin birbirlerine uyum sağlayarak ortaklaşması, kimsenin diğerinden üstün olmadığı ama genel iradenin kendisinin tekil iradelerden üstün olduğu anlamına gelir. Bu yüzden genel iradenin genel edimleri olan yasalar da eşitliği ve içeriksizliği hedefler. Bir başka deyişle yasalar hep soyut özne ve soyut olayları ele alır, bu soyutluk onun herkese eşit müdahale etmesini sağlar:

Yasaların konusunun her zaman genel olduğunu söylerken, yasanın tebaayı bütün halinde ve eylemleri de soyut olarak dikkate aldığı yoksa asla birey olarak bir insanı ya da tikel bir eylemi düşünmediğini kastediyorum (Rousseau, 2005: 73).

Rousseau'ya göre Hobbes'un egemenin kararına bağlı kıldığı yasaların varlık koşulu ancak onların genel ve soyut olmasıdır. Bu bakımdan Rousseau, tikel bir iradeden kaynağını alan hükümdarın kararlarını "yasa" olarak adlandırmamaktadır. Zira, Rousseau açısından Hobbes'tan farklı olarak yasa, bir kişinin yetkilendirilmiş gücü ile ilgili değildir. Yasa, otoritenin üstünde konumlandırılır. Rousseau'ya göre "bir hükümdarın tikel bir konuda buyurduğu şey bile yine bir yasa değil, ama bir kararnamedir" (Rousseau, 2005: 74). Yasaların soyut ve formel olması, Hobbesçu egemenlik kuramının aksine devletin kurucu gücünün de üstünde bir akli ilkeler bütününün varsayıldığı anlamına gelmektedir. Ancak aklın otoritesine dayanan genel iradenin yasa koyma ediminin gerçekten de halkın kendi yasalılığı anlamına geldiği

söylenbilir mi? Bir başka deyişle yasaların zoru, halkın özgürlüğünü gerçekleştirebilmekte midir?

Rousseau'nun özel ve kamu hukukunu birleştiren sentezinde bireysel özgürlük genel iradenin akla dayalı soyut ve genel yasaları altında tamamen ilga edilir. Bu durum Rousseau'nun yasalar arasında yaptığı ayırmadan da çıkarılabilir. Rousseau yasaları “temel ya da siyasi yasalar, sivil yasalar ve cezai yasalar” olmak üzere üçe ayırır. Temel ya da siyasi yasalar egemen ve devlet arasındaki ilişkileri, sivil yasalar yurttaş ve devlet arasındaki ilişkileri, cezai yasalar ise sivil yasaların ihlali durumlarını düzenlemektedir. Rousseau, bu yasaların yanında dördüncü bir yasadaki söz eder : Bunlar yazılı olmayan yasalardır ve alışkanlıktan doğar. Bu ayırımı dikkat çeken en önemli şey 17. ve 18. yüzyıl özel hukuk/kamu hukuku ayırımında, özel hukukun yurttaş ile yurttaş arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla konulmasıdır. Rousseau'nun sivil yasalar olarak adlandırdığı özel hukukun görevinin yurttaş ve devlet arasındaki ilişkileri düzenlemek olarak tanımlanmasıdır. Kamu hukuku ise ona göre, devlet ve egemenlik arasındaki ilişkileri düzenler. Bir başka deyişle Rousseau öncelikle egemenlik ile yürütme gücüyle eşitlediği devleti birbirinden ayırmakta, özel hukukta ise yurttaşın yurttaş ile karşı karşıya kalacağı bir özel alan tahayyülünü reddetmektedir. O halde bireysel özgürlük her koşulda toplumun tümünü ilgilendiren bir problem olarak görülmekte, kamu yararı fikri bireyin özel alanını kapsayarak aşmaktadır. Çok sonra Hegel'de göreceğimiz nesnel hukukun öznel hukuku kapsayarak aştığı bu anlayış, Rousseau'da bizatihi özgürlük adına dile getirilmektedir.

Adam'a göre Rousseau'nun halk egemenliği adına hem halkın hem de bireyin özgürlüğünü kısıtlaması, onun aklın yasaları ile genel iradenin yasalarını birbirine eşleştirerek ideal halk ile verili halk arasında bir ayırım yapmasından, böylelikle de genel iradeyi ideal halk ile bağdaştırmış olmasından kaynaklanmaktadır (Adam, 2002:110). Halk egemenliği, yasaların egemenliği, yasaların egemenliği ise aklın egemenliği anlamına geldiği sürece, genel iradenin yanılmazlığı da güvence altına alınmış olur. Fakat temsil ilişkisi söz konusu olmadığından yasaların soyutluğu ve genelliğinin halkın gerçek niyet ve eğilimlerini yansıtmadığı problematiktir. Bir başka deyişle aklın yasaları ile genel iradenin yasaları arasındaki örtüşmeyi kim idame

ettirebilir ve yasaların akla uygunluğu konusunda halk adına ve halk egemenliğinin yapay öznelğinde kim karar merci olabilir?

1.2.4. Halk Adına, Halka Rağmen: Bilge Yasakoyucu ve Diktatörlük

Yasama gücünü genel iradeye, yani halk egemenliğine atfeden Rousseau, bu gücün halk adına kim tarafından kullanılabileceğini belirtir. İlkesel düzlemde bir cumhuriyette yasaları halkın kendisi yapmak zorundadır. Ne var ki, ona göre halk, kendisi için iyi olanı göremeyeceği için bir bilge yasa koyucunun ona rehberlik etmesi gereklidir. Dolayısıyla ne sadece bireyin tikel yargıları ne de halkın eğilimleri kendiliğinden iyi ve doğru olanı bulmaya yetebilir. Rousseau'ya göre birey gibi halkın bütünü de kamusal bir eğitime muhtaçtır:

Bireyler dışladıkları iyiyi görürler halk görmek istediği iyiyi arzu eder. Hepsi de aynı şekilde rehberlere muhtaçtır. Bireyleri istençlerini akıllarına uydurmaya zorlamak, halka da ne istediğini bilmeyi öğretmek gerekir. O zaman kamusal bilgeliğin sonucu, idrak ile istencin toplumsal gövde içindeki birliği olur; parçaların kesin işbirliği ve nihayet bütünün en büyük gücü buradan gelir. Bir yasakoyucunun zorunluluğu işte buradan doğar (Rousseau, 2005: 75).

Yasakoyucu, halkın oylarıyla seçilir ve kendi şahsi iradesi ile değil genel irade adına karar verir. Bu bakımdan onun koyacağı yasalar da genel geçer, içeriksiz ve soyut olmak durumundadır. Yasakoyucu, Platon'un *Yasalar* kitabında dile getirdiği düşünceye benzer bir şekilde yasalar yoluyla halkı eğitip yetkinleştirmekle yükümlü olan bir devlet memurudur. Yasakoyucu, genel iradenin edimleri olan yasa yapma etkinliğini, yasanın tanım gereği halk adına yapmaktadır. Bir başka deyişle yasakoyucu, temsil ilişkisine girmeksizin halk tarafından yetkilendirmekte, doğrudan genel iradenin yasa koyma edimini gerçekleştiren bir görevli olarak tanımlanmaktadır. Böylelikle yasakoyucu figüründe Rousseau'nun genel irade kavramı, Hobbes'un otorite kavramı ile örtüşmektedir. Aradaki en önemli fark Hobbes'un egemeninin yasalara bağlı olmaması, Rousseau'nun yasakoyucusunun ise akli yasalara ve halk egemenliğine tabi olmasıdır. İkinci olarak Rousseau'da yasakoyucu Hobbes'ta olduğu gibi « insanlara hükmetmek amacıyla değil », « insanlara rehberlik etmek amacıyla » yasaları koymaktadır:

Yasakoyucu, devletin içinde her yönden olağanüstü bir insandır. Dehasıyla öyle olmak zorunda olduğu kadar, uğraşı yönünden de öyledir. Bu uğraş hiçbir şekilde kamu yöneticiliği değildir, hiçbir şekilde hükümdarlık değildir. Cumhuriyeti kuran bu uğraş hiçbir şekilde o cumhuriyetin oluşumu içine girmez; bu, insanların hükümdarlığıyla hiçbir ortak yanı bulunmayan özel ve üstün bir işlemdir; çünkü eğer insanlara hükmeden kişinin yasalara hükmetmemesi zorunlu ise yasalara hükmeden kişi de insanlara hükmetmemek zorundadır (Rousseau, 2005: 77).

Ne var ki, yasakoyucunun bilgeliğinin ve aklın yasalarına uygun davranarak kendi bireyselliği yerine genel iradenin selametini düşüneceğine ve bireyler üzerinde bir tahakküm kurmayacağına dair *a priori* olmayan ikna edici bir temel bulunmazken, diğer yandan Rousseau zaten yasakoyucunun gereken hallerde zora başvurabileceğini ve istisnai kararlar alabileceğini, böylelikle halk egemenliğini askıya alacak bir diktatörlük de ilan edebileceğini söyleyerek bir kez daha Hobbes'a yaklaşmaktadır.

Rousseau da Hobbes gibi yasakoyucunun yetkesinin saf şiddet ya da şahsi karizmadan değil, yönetimi altındaki insanların rızalarından kaynaklandığını kabul eder: Ona göre “yasakoyucunun şiddete başvurmaksızın sürükleyebilecek ve ikna etmeksizin inandırabilecek başka türden bir yetkeye başvurması” gereklidir (Rousseau, 2005:79). Bu yetke Rousseau'ya göre aklın kendisidir ve sıradan insanlar ona asla ulaşamazlar. Bu sayede ortak iyinin tehlikede olduğu durumlarda aklın verdiği güçle yasakoyucu yasaların üzerine çıkma ve insanları zorlama olanağına sahip olur. Yasakoyucu bu gücü ise yine halkın kendisinden aldığı için özgürlük bakımından bir ihlale sebep olmuş sayılmaz. Zira, Rousseau'da da özgürlük son kertede yasaların zoruna boyun eğmektir. Bu bakımdan yasal düzen bir kez kurulduktan sonra bunun dışında bir özgürlük imkânı söz konusu olamaz Rousseau'ya göre. Zira Rousseau “özgürlüğü elde etmek mümkündür ama o asla yeniden kazanılmaz” (Rousseau, 2005: 82) diyerek, halk egemenliğine dayanan ve böylece “özgür” olan bir devlette artık yasakoyucunun koyduğu yasalara itaatin özgürlük ile eş anlamlı olduğunu söylemektedir.

Rousseau bilge yasakoyucunun yanı sıra bir üçüncü taraf olarak, kamu refahının ve cumhuriyetin selametinin tehlikede olduğu durumlarda yasaları askıya alan, Roma Hukuku'nda uygulandığı gibi yasakoyucu tarafından görevlendirilecek bir memurun geçici olarak diktatör sıfatıyla yetkilendirilebileceğini düşünmektedir:

Eğer tehlike yasal düzeneği ondan korunmaya bir engel oluşturacak ölçüde büyükse, o zaman bütün yasaları susturacak ve bir süre için egemen yetkiyi askıya alacak çok yüksek bir yetkili atanır. Böylesi durumda, genel istençten şüphe edilmez ve halkın birinci amacının devletin yok olmaması olduğu besbellidir (Rousseau, 2005: 175).

Rousseau'nun dikkat çektiği bu uygulama Ortaçağ *civitas*'larında da sıkça uygulanan bir denetim mekanizmasıdır. Schmitt de *Diktatur* kitabında Rousseau'nun Roma Hukuku'nda ve yeniçağ egemenlik kuramlarında sıkça karşılaşılan diktatörlük mefhumunu ele almasını Hobbes ile karşılaştırarak yorumlar. Schmitt'e göre Rousseau, Hobbes'un egemeni yerine genel iradeyi geçirmiştir (Schmitt, 1964: 119). Böylece Rousseau, doğal özgürlüğe ikame ettiği sivil özgürlüğün de sınırlarının bilge yasakoyucunun ve geçici diktatörün kararları ile sınırlandırılabilceğini kabul etmiş olmaktadır. Hobbes ile aralarındaki fark, yasakoyucunun Rousseau'da halk tarafından oy ile seçilmesi ve bir memur statüsünde görülmesidir ve Rousseau, halkın yasa yapımına katılamayacak olsa da "bizzat onay vermediği yasaların" geçersiz olduğunu, hatta yasa olarak adlandırılmayacağını da belirtmektedir (Rousseau, 2005: 140). O halde doğal özgürlük ve yasal özgürlük arasındaki ayrımın ve bilge yasa koyucunun varlığına karşın Rousseau'yu Hobbes'tan farklılaştıran iki nokta saptanabilir: İlkin özgürlüğün birey özgürlüğü değil, genel iradenin kendini yönetmesi olarak tanımlanması; ikinci olarak, diktatörlük önemli bir çelişki yaratsa da, yasaların üstünlüğünün tüm özgürlüklerin güvencesi olarak görülmesi ve egemenliğin de yasalara tabi olmak zorunda olmasıdır.

Felsefesinin kalkış noktası özgürlük olan Rousseau'nun yasaların genelliği ve halk egemenliği kavramları sayesinde özgürlüğü itaat ile birleştirmesi ve bireyin özel alanını genel iradenin tahakkümüne teslim etmesi şaşırtıcı bir sonuç gibi görünmektedir. Rousseau her ne kadar özgürlüğün devredilmez ve sınırlandırılmaz olduğunu söylemiş olsa da, genel iradenin soyutluğu gerçek iktidar öznelerinin üstünü örtmüş, halkın kendi kendini yönetme ideali soyut bir ilkeden ibaret kalmıştır. Dolayısıyla hem Hobbes'ta hem Rousseau'da özgürlük artık bir hak olarak tahsis edilmiş ve doğal özgürlük anarşi ile eş tutularak dışlanmış. Özgürlük yasal özgürlük adı altında hukuksal bir kavrama dönüşmüştür. Rousseau, yasa ve özgürlüğü öyle sıkı bir şekilde bir araya getirmiştir ki, Hobbes'ta özgürlük yasaların sessizliğinde gizlenirken, Rousseau'da özgürlük yasalara uymaktır. Hobbes'ta özgürlük yasaların yasaklamadıklarını yapmakken, Rousseau'da

yasanın emrettiğini yapmaktır. Bir başka deyişle Hobbes'un negatif özgürlük tanımı yerine, Rousseau özgürlüğün pozitif gerçekleşmesi için yurttaşların tüm ekonomik ve bedensel güçleri ile çıkarları ve güvenlik arayışlarını da, kısaca hayatlarının tüm alanlarını genel iradenin buyruklarına uyduran bir sistem inşa etmiştir. Yasalar yurttaşın bir parçası olduğu genel iradeden kaynağını aldığı için, yasa ve özgürlük mükemmel bir şekilde bağdaşmaktadır Rousseau'ya göre. Buna ek olarak Rousseau, yasaların mümkün olduğunca az sayıda olması gerektiğini, asıl olarak halkın tarihsel süreç içerisinde kendini eğiterek ulaşacağı ve giderek daha fazla akla uygun hale gelecek olan örf ve adetlerin etkili olduğu normatif bir sistemin çok daha kalıcı olacağını söylemektedir. Rousseau özgürlük, güvenlik ve kamu refahı için gerekli gördüğü yasal zor ve otoriteden daha çok, zaman içinde toplumun bütününe yayılacak normlar bütününe idame ettirilmesini tahayyül eder gibidir. Hukukçular ve yasa koyucular bu süre içinde birer teknisyen olarak halkı iyi ve doğruya yöneltirler. Çünkü yasalar ve onları uygulayan otorite olmaksızın, Rousseau'ya göre ne özgürlük ne de güvenlik tam anlamıyla varolabilir, bu yüzden otoritenin olmadığı bir durum olarak yasasızlıkla ve doğal özgürlüğün sınırsızlığıyla eş tutulan anarşi, "devlet dağıldığı zaman yönetimin kötüye kullanılmasıdır" (Rousseau, 2005: 130). Bir başka deyişle yönetim ve onun normatif uygulamaları ancak yasal bir düzen altında halk egemenliği ile bağdaşabilir.

Rousseau'nun genel irade ve halk egemenliği görüşleri hem 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne hem de Fransız İhtilali'ne ve sonrasında oluşturulan 1791 Anayasası ile Cumhuriyet'in ilk anayasası olan 1793 Anayasası'na büyük etki etmiş, Rousseau'nun insanın doğal özgürlüğünü ve eşitliğini yasaların temeli yapmasına benzer bir şekilde her iki Fransız anayasasının ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin giriş bölümünü Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi oluşturmuştur. Ne var ki, bu anayasalarda Rousseau'nun eleştirdiği temsil ve güçler ayrılığı ilkeleri de aynı ölçüde önemli bir yer teşkil etmiş, 1791 Anayasası'nda yasama gücü ulusal temsilciler meclisine ve krala bırakılırken, Cumhuriyet'in başlangıcıyla beraber yasama gücü tamamen temsilcilere bırakılmıştır (Gürcan, 2011: 191).

Fransız İhtilali'nin ilk günlerinde büyük bir coşkuya kapılan Kant'ın, devrimin daha sonra saf ve kör şiddete evrilmesinden ve özellikle 1793 Anayasası ile beraber güç

kazanan demokrasinin bir çoğunluk tahakkümüne dönüşmesinden endişe ettiği bilinmektedir. Tam bu dönemde yazılan ve 1797 yılında yayımlanan *Methaphysik der Sitten*'de, Kant bir yandan cumhuriyeti savunurken diğer yandan yasalara bağlı olan bir monark olmadan kendi kendini yönetecek bir halkın ahlak ile hukuk arasındaki bağı kuramayacağını düşünerek anayasal monarşi düşüncesine işaret etmiştir. Cumhuriyet ile anayasal monarşiyi bağdaştırmanın tek yolu, cumhuriyete yeni bir tanım getirerek yasaların yöneteceği bir ideal düzenin varolma koşullarını ortaya koymak ve birey özgürlüğünü hukuk ile bağdaştırmaktır.

1.3. KANT: AHLAK'IN OTONOMİSİNDEN HUKUKUN HETERONOMİSİNE

Siyaset düşüncesinin büyük ölçüde Rousseau'dan etkilenmiş olduğu söylenece de, Kant'ın hem Rousseau'nun özel ve kamu hukuku arasındaki ayrımı silikleştiren sentezine hem de sözleşme düşüncesinin yasa ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiye radikal bir karşı çıkış getirdiği söylenebilir. Zira Kant, Rousseau'nun aksine bireysel otonomiye olanaklı görece ve bu otonominin korunmasının yolunu siyasal alana hükmeden heteronomide ve güçler ayrılığı yoluyla temsil ilkeleri yeniden tanımlanan cumhuriyette bulacaktır. Böylelikle Kant'ın önemi otonomi kavramına ilk defa bireysel anlamını vererek ve onu ilga etmeksizin heteronomi ile sahip olduğu paradoksal ilişkiyi bir çözüme kavuşturmayı deneyerek sözleşme düşüncesindeki yasal otoritenin meşruluğu probleminde ahlak ve hukuku birbirine bağlayan bir cevap getirmiş olma girişiminde saklıdır. Ulus devlet düşüncesinden çok, küçük bir toprak parçası üzerindeki az sayıdaki bir seçkinler toplumuna dair bir ideal ortaya koyan Rousseau'nun aksine Kant, büyük devlet mekanizmasının ve ulus devletin yasama ve uygulama gücü arasındaki ilişkiyi ele alarak, özel hukuk ile kamu hukuku arasındaki ayrımı net bir şekilde belirler ve her iki alan arasındaki kavramsal geçişgenliği sağlamayı amaçlar.

Rousseau'nun, bireysel özgürlüğü toplumsal özgürlük içerisinde eritmesine karşı, Kant, bireysel özgürlüğü koruyarak toplumsal özgürlüğün nasıl varolabileceğini araştırmıştır. Bu amaçla Alman hukuk düşüncesinin bireyseli motiflerini, devlet kavramıyla bağdaştırmaya çalışmış, özel hukuk/kamu hukuku arasındaki ayrımı otonomi ve heteronomi kavramları bağlamında değerlendirmiştir. Hobbes ve Rousseau bireyin

kendi yasasına itaat etme durumunu ancak bir otoritenin varlığında mümkün görerek özgürlüğü *status civilis*'e atfederken, Kant, bunun aksine, bireyin dışındaki yasaların geçerli olduğu heteronomiyi *status civilis*'e atfetmiş ve bireyin kendi kendine yasa koymasını olarak tanımladığı otonomi ile biricik doğal hak olarak gördüğü özgürlüğü ise *status naturalis*'e, yani insanın doğa gereği akıl sahibi varlık olmasına bağlamıştır. Böylece Kant, sözleşme düşüncesinde bir kırılma noktasını temsil etmiş olur. Zira artık insanın doğal özgürlüğü sadece doğa durumuna ait bir özellik olarak görülmekten çıkarak siyasetin varlık sebebi haline gelecektir.

Kant'ın felsefesindeki ilk bakışta özel ile kamusal arasında var olduğu düşünülen ikiliğin başta Hegel olmak üzere birçok yorumcu tarafından Kant'ın ahlak ve siyaset düşünceleri arasındaki düalizme işaret ettiği dile getirilmiştir. Kuşkusuz Kant'ın yasa ve özgürlük kavramını, ahlaksal alanda nasıl tanımladığı ile hukuksal/siyasal alanda nasıl tanımladığı arasında önemli farklılıklar vardır. Ne var ki Kant, bu iki farklı alanın kendi özerkliklerini kaybetmeksizin nasıl bir arada varolabileceğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Çalışmamızda Kant'ın yasa ve özgürlük arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu anlayabilmek için, öncelikle onun kendi kuramsal sırasını izleyerek ahlak felsefesinde yasa ve özgürlüğü nasıl tanımladığını ortaya koymaya çalışacak, sonrasında hukuk felsefesinde siyasal özgürlüğün ve heteronominin nasıl temellendirildiğini göstereceğiz. Böylelikle Kant'ın Hobbes ve Rousseau karşısındaki özgün konumunu vurgulayarak, genellikle liberal bireyciliğe dâhil edilen Kant'ın özgürlük kavramının otorite ile nasıl bağdaştırıldığını ortaya koymaya çalışacağız.

1.3.1. Yasa ve Özgürlüğün Birliği Olarak Otonomi

Kant'ın özgürlük tanımı 17. yüzyıl felsefesinden belirgin bir şekilde ayrılır. Kartezyen felsefenin mekanik doğa anlayışı ve ruh-beden düalizmi, deneyci felsefenin doğa ve beden anlayışı üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Descartes'ın mekanik beden anlayışını eleştiren Hobbes, insanı bir hayvan olarak doğa determinizminin içine konumlandırmak suretiyle onun özgürlüğünü tanımlar ve böylece özgürlüğün vital/fiziksel bağlamını kurar. Doğanın mekanikliğinden, vitallğine geçişte ise insanın bir doğa varlığı olarak hazları ve acıları ölçüsünde tüm bilişsel ve davranışsal

süreçlerinin sıkı bir determinizme sahip olması söz konusu olur. Akıl, doğal özgürlüğü kısıtlayarak bu determinizmi aşmaya imkân tanır. Kant, 17. yüzyılın bu özgürlük anlayışını *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki 3. Antinomide çürütür: Eğer doğa nedenselliğinden başka bir nedensellik yoksa özgürlük, zorunlulukla eş görülecektir. Ancak eğer doğa nedenselliği dışında akıl sahibi varlığın kendi yasasından doğan bir nedensellik mümkünse özgürlük de vardır; bu zorunluluk olarak değil özgürlük olarak nedenselliktir (*die Kausalität als Freiheit*). Böylece saf aklın bir idesi olan özgürlük, eylem için bir postüla haline gelerek pratik akılda iş görür (Kant, 2009: 145). İnsan, mekanik ya da vital doğa determinizmi içerisindeki varoluşunu fenomenlere değil düşünülür olana, duyulur üstüne ilişkin olan akıl (*Vernunft*) sayesinde aşar. Zira insan varlığı bir yönüyle fenomenal alana dâhilse, akli sayesinde aynı zamanda da noumenal alana dâhildir. Düşünce burada bir dış belirlenime bağlı olmadığından akıl sahibi varlık olmak, özgür olmak ile eş anlamlıdır. Oysa 17. yüzyılın mekanik doğa anlayışı, insan eylemini mekanik bir dizgenin devamı olarak görmekteydi. Hobbes'un deyişiyle hem insan hem de devlet birer *automaton* ve canlı bir beden olarak görülüyordu. Kant için ise, insan eylemini diğer doğa varlıklarının davranışlarından ayıran temel özellik onun zorunluluktan değil özgürlükten temelini alması ve doğa nedenselliğinin dışına çıkabilmesidir. Doğa nedenselliğinin dışındaki bu özgürlük, insanın kendi eylemini belirleyen nedenselliği yine kendisinin yaratmasıdır. İnsan, fenomenal varlığının ötesinde noumenal bir varlık olduğu için, eylem alanında yasaları kendisi koyar. Bir dış belirlenimden kaynaklanmayan pratik aklın yasası olan bu yasaya Kant "ahlak yasası" adını verir.

Kant'a göre özgürlük ve yasa arasında zorunlu bir ilişki vardır: Özgürlük, ahlak yasasının varlık nedeni (*ratio essendi*), ahlak yasası ise özgürlüğün bilinme nedenidir (*ratio cognoscendi*) (Kant, 2009:4). Bir başka deyişle Kant'a göre özgürlük olmaksızın ahlak yasası varolamaz, ancak ahlak yasası olmaksızın da özgürlüğün bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Doğa belirlenimine dayalı bir eylem özgür değil mekanik bir eylem olacaktır, diğer yandan insanın akıl sahibi olması onun kendini belirleyen nedenler konusunda bilgi sahibi olmasını, kendi kendini belirleme yetisine sahip olduğunu keşfetmesine yaramaktadır. İnsanın bu olanağı, yani doğa nedenselliğinin dışına çıkabilme yetisi, dış engellerden yoksun olabilmek anlamındaki negatif özgürlüğü, kendini doğa nedenselliğinden kurtaran insanın eylemini aklın kendi kendine koyduğu

bir yasadan hareketle gerçekleştirmesi ve böylelikle eylemin başlatıcı sebebinin öznenin kendisine içsel olması ise pozitif özgürlüğü doğurur. Kant yasa koyma yetisi olan bu pozitif özgürlüğü “otonomi” olarak tanımlar (Kant, 2009: 38). Zira yasa yalnızca noumenal alanda ve aşkınsal öznellik sayesinde varolabilir, bu bakımdan doğadaki nedenselliği de doğa yasası olarak adlandırmak yanlıştır. Çünkü doğadaki nedensellik doğanın kendisi açısından bilinemezdir, sadece insan doğaya kendi yasalılık fikrini uygulayarak deney yoluyla elde ettiği bilgileri genel yasalar altında birleştirir. Bir başka deyişle yasa noumenal alanda koyulur, fenomenal alana uygulanır. Pozitif özgürlük de insanın kendi eylemine, yani fenomenal dünyada pratik edimlerine başka bir dış nedenselliğe referans vermeksizin yasa koymasıdır. Böylece Kant'ta özgürlük ilk defa *a priori* olarak yasa ile bağlanırken, önceki yüzyıllarda hep bir topluluğun özelliği olarak görülen otonomi de ilk defa akıl sahibi özneye ilişkili olarak kullanılmış olur. Zira insanın kendini doğadan ayırabilen kendiliğinden Varlık (*spontane Wesen*) olarak noumenal alana dâhil olması (Pinkard, 2011: 28) ve öznel bakış açısına sahip olması, onun kendine dair modern kavrayışının ve modern özgürlük düşüncesinin sonucudur. Kant, böylelikle Rousseau'da hukuksal bir anlam taşıyan otonomiye bireysel anlamını kazandırmıştır.

Menke'ye göre, Kant otonomiye, Rousseau gibi bir “öz-yasakoyma” (*Selbstgesetzgebung*) değil “kendi sahip olduğun yasayı koyma” (*eigenen Gesetzgebung*) olarak görmekle, onun Rousseau'da gördüğümüz hukuk kurucu niteliğinden bir kopuş gerçekleştirmiştir (Menke, 2011:152). Bir başka deyişle otonomiye hukuksal anlamından çok ahlaksal bağlamıyla kavramaya çalışmıştır. Rousseau'daki gibi yasadan önce mevcut olan bir öznenin, halihazırdaki bir akıl yasasını koyması değil, insanın kendi sahip olduğu ve kendi yaptığı yasa ile varolan bir öznellik söz konusudur Kant'ta (Menke, 2011: 156). Otonominin bu yeni ahlaksal kavrayışının toplumsal ya da siyasal/hukuksal çerçevenin dışında kalıp kalmadığı sorulmaya değerdir.

Kant'a göre eylemi belirleyen *maxim*'lerin genel bir yasa olarak ortaya çıkabilmeleri için sadece doğa determinizminden değil, her türlü determinizmden bağımsız olmaları ve sadece iradenin kendiliğindenliğine dayanmaları gerekmektedir. Eylemi belirleyen ilkenin herhangi bir koşul içermesi, insanın özgürlüğünü engellediği gibi yasayı yasa

yapan temel özelliklerden genellik ve soyutluğu da zedelemektedir. Kant'ın koşulsuz buyruğu, koşullu buyrukların aksine ne bir fayda ne de bir ceza öngörmelidir. Eylemi belirleyen buyruk, yalnızca koşulsuzsa ve sadece aklın kendisinden geliyorsa ancak o zaman ahlak yasası olabilir. Ahlak yasasını bilme olanağına sahip varlık olarak insan, otonom bir varlık olması bakımından kendisi bizatihi noumenaldır ve *Ding an sich* gibi ancak kendi kendinin amacı olan ve asla araçsallaştırılamayan, otoriteden bağımsız, değerli bir varlık olarak görülür. O halde hem özgürlük hem de ondan doğan otonomi, her insana ait olan ve her insanı diğer varlıklar arasında daha değerli kılan bir özsel özellik halini alır.

Gierke, Kant'ın bu öznelik anlayışının bireyin kişiliğini yok eden ve onu soyut akılsal bir varlığa dönüştüren bir bireyselliğe denk düştüğünü düşünmektedir (Gierke, 1934:135). Buna göre salt akıl varlığı olarak insanın yaşamsallığı, bedenselliği ile diğer insanlarla sahip olduğu ilişkiler de büyük ölçüde soyutlaştırılır ve idealize edilir. Diğer yandan birçok başka yorumcu da Kant'ın koşulsuz buyruğunu ve öznelik anlayışını, tam tersine, toplumsallık ile ilişkili düşünme eğilimindedir. Pinkard'a göre "ahlaksal düzen, ne bir doğal düzen ne de yaratılmış bir düzendir, toplumsal olarak tasarlanmış ideal bir düzendir" (Pinkard, 2011: 39). Bir başka deyişle otonomi, ahlak yasasının soyutluğu sayesinde diğer öznelere ortaklaşma imkânını içinde barındırır. Keza eylemin *maxim*'inin, evrensel bir yasa olacak şekilde formüle edilmesi, öznelik ile nesnelğin bağdaştırılması amacını hedeflemektedir.

Kant'a göre otonom ve irade sahibi bir varlık olarak insan erdemlere ve ödevlere sahiptir. Zira ahlak yasasına uymakla aslında kendi bireyselliğini de aşan bir değerler sistemine dahil olmuş olmakta, diğer insanlarla ilişkilerindeki davranışları bu evrensel yasaya ve değer duygusuna göre belirlemiş olmaktadır. Ahlak yasasına göre eylemek hem akılsal varlığın özgür olması için gerekli bir koşul hem de böyle bir varlığın ödevidir. Ödev ile erdemi birleştiren özgürlük, başkalarıyla ilişkiye girildiğinde ortaya çıkar. Kant'a göre bir eylem mutlaka bir başkasını etkilediği için ahlak yasası gereklidir ve her ne kadar kategorik imperatif ile bağdaşıp bağdaşmadığı tartışmalı olsa da ünlü altın kural, "kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma" insanın bireyselliğini aşarak toplumsal yaşama katılabilmesi için gerekli olan eylem ilkelerine işaret eder. Ne var ki Kant'ın koşulsuz buyruğu ne din, ne hukuk ne de törellikten kaynağını alır. Fichte

ve Hegel de dahil olmak üzere Alman İdealizmi'nin bütününde karşılaşılan *Sittlichkeit* kavramı, yerleşik kabuller ve norm sistemlerinden çok birey ve toplumun ilkelerini bir araya getirmeyi sağlayan, öznel irade ile nesnel iradeyi uzlaştıran ideal bir ahlaksal durumu işaret eder. Dolayısıyla Kant'ın ahlaksallığa (*Moralität*) ait gördüğü otonomi kavramı da her zaman böyle bir *Sittlichkeit*'i hedefleyen bir ödevle (*Pflicht*) ve bir yapılması gerekenle (*sollen*) karşı karşıya gelmesi bakımından toplumsal bir vurguya sahiptir. Ancak insanın özgürlüğünden gelen ödevleri toplumsal düzlemde sadece ahlak yasasından kaynağı almayan bir takım dışsal yasalarla da karşılaşılabılır. Belirttiğimiz gibi din, töreler, hukuk, vb. gibi birçok normatif düzen insan eylemlerini dışsal olarak belirlemeye başlar. İşte Kant'ın sorusu da bu alanda otonominin mümkün olup olmadığı ve eğer mümkün değilse bu alana özgü başka tür bir özgürlüğün tanımlanıp tanımlanamayacağıdır.

1.3.2. Doğa Durumundan Yurttaşlık Durumuna Geçiş: Dışsal Özgürlüğün Yasaları

Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* adlı eserinde otonomi kavramını temellendirerek ve koşulsuz buyruğun özgürlük ve akıl ile olan ilişkisinden bahsederek ahlaksal eylemin koşullarını belirledikten sonra, koşulsuz buyruğun insan toplumsallığında nasıl iş görebileceğini ortaya koymak amacıyla *Die Metaphysik der Sitten* adlı kitabı yazar. Kant'ın ahlak ve hukuku ele aldığı her iki kitabın da başlıklarından, bu eserlerin birbirleriyle devamlılık arz ettiği rahatça görülebilmektedir. *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, “Rechtslehre” ve “Tugendlehre” olmak üzere iki bölümden oluşan *Die Metahphysik der Sitten* 'e bir giriş niteliğindedir. Keza Adam'ın ifade ettiği gibi, Kant'ta “otonominin ahlaksal temellendirilmesi egoist bireylerin otonomisine değil aksine birey özerkliğinin diğer insanların özerkliği ile bir araya getirilmesinin koşullarına yönelir” (Adam, 2002:154).

Kant, kitabının “Rechtslehre” bölümünün girişinde, erdem kuramına geçmeden önce neden hukuk kuramından başladığını açıklar. Ona göre hukuk ve ahlak yasalarını birleştiren ortak özellik her ikisinin de doğa yasalarından değil özgürlük yasalarından kaynağını almasıdır. Aralarındaki temel fark ise hukuk yasalarının dışsal eylemlerle

ilgili olması, buna karşın ahlak yasalarının hem içsel hem dışsal eylemlere yönelik olmasıdır. Dolayısıyla hukukta dışsal özgürlük (*äusserliche Freiheit*) söz konusu iken ahlakta hem içsel hem dışsal özgürlük söz konusudur. Bu kavramlara bağlı olarak Kant, yasa koyma edimini de eylemin itkisi üzerinden çözümleyerek iç yasalılık ve dış yasalılık olarak ayırır.

Kant'a göre tüm yasa koyma etkinliğinin iki bölümü vardır: İlki eylemin gerekliliğinin nesnel olarak ortaya konulduğu yasadır, ki bu yasa emredilen eylemi ödev (*Pflicht*) haline getirir. İkinci olarak iradenin (*Wille*) söz konusu eyleme yönelik belirlenimini öznel olarak yasanın tasarımına bağlayan bir itki vardır ki, burada da yasa, itkinin ödevi haline gelir. Bir başka deyişle iradi ya da içsel yasa koyma ediminde nesnel yasadan başka, eylemin öznel olarak da istenmesi gereklidir. Böylelikle eylem hem nesnel hem öznel boyuta sahip olur. Bu iki boyutu birleştirebilen ve yasayı itkinin ödevi kılan yasa koyma edimini Kant "etik" olarak tanımlar. Bunun karşısında ödevin ve yasanın kendisinin dışında başka itkilerin eylemi belirlediği yasa koyma edimi ise "hukuksal"dır. O halde Kant'a göre etik yasa koyma, nesnel olanı öznelleştirirken, hukuksal yasa koyma ise öznelleştirilemeyecek kadar nesnel ve dışsaldır. Zira etik yasa koymada ödev, yasanın kendisinden gelirken, hukuksal yasa koymada ödev yasaya saygıdan ya da istemeden değil dışsal sebeplerden kaynağını alabilir. Bu bakımdan hukuksal yasa koyma öznelliklerden bağımsız, genel bir dışsal zor olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Kant için hukuk kuramı ile erdem kuramını ayıran ödevlerin farklılığı değil, yasa koyma süreci ile bu yasaları ödev ile bağlayan itkilerin farklılığıdır. Buna uygun şekilde yasanın dışsal bir itkiye dayanmaksızın öznenin kendi aklı tarafından yapılarak evrenselleştirilmesi içsel özgürlüğü, bunun karşısında dışsal zordan gelen bir ödevde uygun olarak gerçekleştirilmesine karar verilen eylemin özgürlüğü ise dışsal özgürlüğü ortaya çıkarmaktadır. Bir başka deyişle dışsal özgürlük, kişinin kendi dışındaki bir otoritenin koyduğu dışsal yasa koyma etkinliğinden doğar. Kant yasakoyucunun otoritesini buna uygun bir şekilde, "kendi iradesi ile başkalarını bağlama yetkisi" olarak tanımlar (Kant, 1977: 331).

Ahlak yasalarından ya da doğa yasalarından farklı olarak hukuksal yasalarda yasakoyucu dışsal otorite, yasanın bağlayıcılığının sebebidir (autor) ama her zaman yasanın kendisinin sebebi değildir. Eğer yasakoyucu hem yasanın hem de yasanın

bağlayıcılığının sebebi ya da faili olursa o zaman yasa pozitif ve keyfi bir yasa olur. Bunun yanında yasakoyucu dışsal otoritenin, ahlak yasasına uygun olarak emretme olanağı da bulunmaktadır. Bu olanak Kant'ın, ahlak ve hukuku koşulsuz buyruk aracılığıyla birbirine bağlama çabasının da temel motivasyonunu oluşturacaktır.

Kant'a göre içsel özgürlüğün yanında dışsal özgürlüğün varlığı insanın toplumsallığından kaynağını almaktadır. Kendi kendisiyle ilişkisinde birey, ahlak yasasına itaat ettiği sürece özgür olabilirken, toplum içerisinde diğer bireylerin iradeleriyle karşı karşıya gelir ve bireyin tüm öznel eylemleri de bir başkasının eylemleri ya da bir başkasının otoritesinin emrettikleri ile sınırlandırılabilir. Zira, dışsal özgürlüğü var eden dışsal yasa koyma edimi, tekil bir otoritenin olmadığı durumda herkese ait bir olanaktır. Bir başka deyişle kendinden başka kimsenin yasasına boyun eğmeyen birey, aynı zamanda kendinden başkasına bir yasa dayatma olanağına da sahiptir. İşte Kant, içsel özgürlüğün ve dışsal özgürlüğün bu şekilde beraberce bulunabildiği durumu “doğa durumu” (*status naturalis*) olarak adlandırır.

Kendinden önceki gelenekten farklı olarak Kant, doğa durumunun “ne bir olgu ne de bir kurgu” olduğunu düşünmüştür (Adam, 2002: 184). Ona göre doğa durumu tamamen teorik olarak ele alınmak zorundadır. Devletten önce gerçekten böyle bir durumun yaşanıp yaşanmadığı sorusu, Kant'a göre hukuk açısından önemsizdir, çünkü doğa durumu, devlet olmasa nasıl bir durumda olacağımıza dair *a priori* düşünüm sağlayan bir postüladır. Bu yüzden Kant'ın doğa durumu kavramlaştırması cezalandırıcı bir otoritenin yokluğunda insan eylemlerinin hangi yasalara göre yönlendirildiğini ortaya koyarak, böyle bir otoritesiz yasalılığın hukuku nasıl zorunlu kıldığını *apriori* olarak göstermeyi hedefler.

Kant'ı kendinden önceki sözleşme düşünürlerinden ayıran diğer bir nokta da, onun doğa durumunu atomik bireylerin olduğu bir durum olarak tasarlamak yerine toplumsal bir durum olarak tanımlanmasıdır. Doğa durumunda toplum halinde yaşayan insanlar mülk edinir, aileler kurar, birbiriyle ticari ilişkilere girer, sözleşmeler yapar ancak özel hakların hiçbirinin yaptırım ve bağlayıcılık gücüne sahip yasalarca korunan hukuksal haklar gibi geçerli olması söz konusu değildir. Doğa durumunda *önsel* olarak mevcut olan ve tekil bir otorite tarafından korunmasa dahi hiçbir şekilde feragat edilemeyen ya da bireyden koparılamayan tek hak özgürlüktür:

Özgürlük, (bir başkasının zorlayıcı iradesinden bağımsız olmak) diğer herkesin özgürlüğü ile genel bir yasaya göre beraber mevcut olabilirse, o zaman o tek, kökensel, her insana kendi insanlık gücü tarafından verilen haktır (Kant, 1977: 345).

Özgürlüğün tek kökensel hak olarak görülmesinin arkasında hakların sınıflandırılması yatar. Kant'a göre kendinden önceki doğal hukuk/pozitif hukuk ayırımına uygun bir şekilde *a priori* olan ve doğal hakka dayanan haklar ve bir yasakoyucu idareden kaynaklanan edinilmiş haklar arasında bir ayırım söz konusudur. Doğuştan olan haklar her türlü hukuksal edimden bağımsız olarak her insanın doğadan sahip olduğu, kazanılmış hak ise hukuksal edimi talep eden ve yasakoyucu otoriteden kaynaklanan haktır.

Kant'ın doğal hukuka eleştirel yaklaştığı¹ ve yasa ya da hak gibi kavramların ancak bir irade tarafından konulabileceğini söylediği halde, özgürlüğe bir istisna tanınması ve onu "doğuştan sahip olunan" tek hak olarak ele alması, doğal hukuk geleneğindeki özel hukuk düşüncesinin içsel haklar nosyonu ile örtüşmektedir. Böylelikle Kant pozitif hukuka ahlaki bir temel, doğal hukuka da yüzyıllarca yapılmaya çalışıldığı gibi bağlayıcılık kazandırmayı hedefler. Pozitif hukuk/doğal hukuk karşıtlığında, doğal hukuktaki tüm hakların kendiliğinden sahip olunan içsel haklar olduğu, bunun karşısında devlet otoritesi tarafından verilen hakların ise dışsal ve kazanılmış haklar olduğuna ilişkin bir ayırım söz konusudur. Roma Hukukunda da bir kimsenin doğal durumu ile toplumsal durumu arasındaki ayırım buna dayanmaktaydı. Ne var ki, Kant'ın da bu geleneğe uyarak içsel (*innerlich*) hakları tanınması, onun hakları bahşeden doğal ya da ilahi bir irade varsaymasından değil, insanın doğal olarak akıl sahibi olmasına dair kabulünden kaynaklanmaktadır. Doğal özgürlük, doğa durumunda da yurttaşlık durumunda da varlığını sürdürmektedir. İnsanın doğuştan edindiği doğa durumundaki "içsel özel hak" (*inneres Privatrecht*) olan özgürlüğünün Kant'a göre doğal bir sonucu olan mülkiyet, edinilmiş olan "dışsal özel hak"ı (*äusserliches Privatrecht*) ortaya çıkarır.

¹ Kant, her ne kadar bazı yorumcular tarafından doğal hukuk geleneğine dahil edilmiş olsa da, aksi düşüncede olan diğer pek çok yorumcu da, Kant'ı pozitivist hukuk anlayışının temsilcisi olarak görmektedir. Bizim bu çalışmada benimsediğimiz pozisyon, Kant'ın her ne kadar hukuku *a priori* ve genel geçer ilkelere bağlı kılmaya çalışmış olsa dahi, otorite ve toplumsallık olmaksızın hukuk yasalarının varlığını kabul etmemiş olmasından dolayı doğal hukuk kuramının karşı kutbuna yerleştirilebileceğine dairdir. Zira Kant'ta, devlet kendinde bir ahlaksallık içermez, aksine sözleşme olmaksızın devletin ahlaksal varlığı söz konusu olamaz (Özbilgin, 1976: 220).

Mülkiyet, özgürlüğün aksine dışsal bir haktır, çünkü herkesin her şeye sahip olabildiği ve henüz mülkiyetin olmadığı bir durumda, fiziksel olarak elde bulundurmanın dışında toprak mülkiyeti gibi taşınmaz malların mülkiyeti ve bu mülkiyetin dokunulmazlığı ancak başka insanların iradesinin onayı sayesinde varolabilmektedir. Dolayısıyla bu hakkı var eden şey, doğal bir özellik ya da ilahi bir yetki değil, iradelerin karşılıklı olarak sınırlandırıldığı ve toplumu oluşturan otonom bireylere yasal bir bağ (*legal nexus*) kazandıran bir sözleşme olabilir. Zira Kant'a göre doğa durumundan devlet durumuna geçmeden önce de insanlar arasında sözleşmeler yapılabilir. Dolayısıyla edinilmiş hak, doğal hakkın aksine bir otoriteden kaynağını aldığı için doğa durumundaki mülkiyet hakkı da, bireylerin sözleşme yoluyla başkalarının iradelerini kendi iradelerine bağlayabilmeleri, eş deyişle birbirleri üzerinde otorite kurabilmeleri ile mümkün olur. Ne var ki, bu sözleşmelerin ihlali durumlarında hiçbir nesnel yaptırım söz konusu olamaz ve bu yüzden sözleşmelerden doğan haklar ve onu var eden otoriteler de, devlet olmaksızın gerçek anlamda pozitif bir nitelik kazanamazlar. Çünkü bireylerin sahip olduğu özel haklar, her ne kadar doğuştan herkesin sahip olduğu haklar ise de, bunların garanti altına alınması için merkezi bir otoritenin varlığı şarttır. Örneğin bir kişi hem kendi bedenine hem ailesine hem de mülklerine sahiptir ve bu bireyin “içsel Benim ve Senin” (*inneres Mein und Dein*) ile “dışsal Benim ve Senin” (*äusseres Mein und Dein*)’i içeren özel haklarını oluşturur ancak bunları başkalarının iradeleri tarafından tanınması için hiçbir üstün erk bulunmamaktadır. İlerde yasal olarak tanınacak bu hakların doğa durumunda da görelî bir bağlayıcılıkla mevcut olması, Kant’ın *izin verici yasa* (*Erlaubnisgesetz*) olarak tanımladığı yasalar sayesinde mümkündür.

Kant’a göre irade, bir şeyi kendi nesnesi olarak kendi iktidarı altına aldığı anda güç (*potentia*), bu gücü başkalarına karşı kullandığında ise erk (*potestas*) ortaya çıkar. Doğa durumunda insan tüm nesnelere kendi iktidarına almak, iradesinin nesnesi yapmak hakkına sahiptir fakat onun üzerindeki erki, yani o nesne üzerindeki kullanım hakkı ile diğer herkesi o nesnenin kullanımından men etme ayrıcalığı ancak hukuk ve devlet ile mümkün olabilmektedir. İşte izin verici yasa, henüz hukuksallaşmamış ama yasaklanmamış da olan ve bireyin kendi gücüne aldığı bir nesneyi başkalarının kullanımından men etme erkine referans veren yasadır (Kant, 1977: 355).

İzin verici yasa sayesinde iradeye tabii kılınan nesnelere Kant'a göre üç tanedir: Benim dışındaki bedensel nesnelere, bir başkasının iradesi ve bir başkasının benimle olan ilişkisine dair durumu. Tüm bunları Kant, "özgürlük yasalarının dışsal nesnelere" olarak tanımlamaktadır. Doğa durumundaki sözleşme de bu üç nesne sayesinde mümkün olabilmektedir. Özgür birey mülk edinir, aile kurar ve başkalarının iradelerini bağlayan sözleşmeler yapar. Toplumsal bağı (*nexus*) kuran sözleşme aynı zamanda bir irade devri anlamına da geldiği için taraflar arasındaki bir otorite ilişkisini varetmektedir. Kant bu noktada mülkiyet ve sözleşme kavramlarıyla otorite kavramına bağlamış olur. Zira otorite, bir başkasının iradesini bağlama yetkisi olarak tanımlanmıştı. Başkasının iradesinin sahiplenilmesi onun gelecekteki edimlerinin de sahiplenilmesini beraberinde getirir ve bu da nihai olarak başkasının özgürlüğünün engellenmesi anlamına gelmektedir. İnsan içsel ve dışsal özel hakkı sayesinde başka insanlara da ödev dayatma hakkını kazanmaktadır. Bir başka deyişle ödevden gelen özgürlüğümüz sayesinde ve kendimize ödev vermekle bir başkasını da ödevlendirmeye olanak buluruz (Kant, 1977: 347). İnsanlar arasındaki eşitsizliğin ve tahakküm ilişkilerinin doğuşu mülkiyetin başka iradeleri bağlayan bir hak olarak ortaya çıkmasında saklıdır. Yurttaşlık toplumunun da asli ödevi bu eşitsizliği yasal eşitliğe çevirmek olacaktır.

İnsanların hem muktedir hem köle olmasına sebep olan, içsel ve dışsal özgürlüğün bir arada bulunmasından doğan paradoks Kant'a göre dışsal özgürlüğü ve herkesin kendininkini ve onunkini korumasını engeller. Bu durumdan çıkış için ahlak yasası elverişli bir olanak sunar. Ahlak yasası gereği özgürlüğün zorunluluğundan doğan ilk ödev, başkasının özgürlüğünü engellememektir. Zira hiçbir maksim, genelleşmediği sürece gerçek anlamda ahlaki bir yasa olarak geçerli olamayacağı için doğa durumundaki yasasız özgürlükten, herkesin özgürlüğünü herkesle birleştirecek yasal özgürlüğe geçiş de zorunlu hale gelmektedir.

Doğa durumundaki özel hukuktan, kamusal hukukun şu postülası çıkar: herkesle sahip olduğun kaçınılmayacak yan yana oluş ilişkisinde hukuksal bir duruma yani dağıtıcı adalet durumuna geçiş yapmak zorundasın. Dağıtıcı adaletin temeli, şiddetin (*violentia*) aksine hukukun kavramlarından analitik olarak kendini dışsal ilişkide geliştirir (Kant, 1977: 424).

O halde Kant'ın "kaçınılmaz yan yana oluş" olarak tanımladığı yasasız toplumsallıktan, yani doğa durumundan çıkış tamamen *a priori* bir zorunluluktur ve ne Hobbes ne Rousseau ne de Locke gibi pratik bir zorunluluğa işaret eder. Akıl sahibi olarak otonom

eyleme olanağına sahip insan için ahlak yasasından doğan ödev dışında başka bir ödev yoktur. Herkesin kendi kendinin efendisi olduğu böyle bir durumda, herkes aynı zamanda başkalarının da efendisidir. Yurttaşlık durumunda dışsal özel haklar ile dışsal özgürlük, diğer insanların özgürlüklerini engellemeyecek ve onlara haksızlık yapmayacak şekilde ve herkesin kendi mülkiyetinin iyeliğini koruyabileceği şekilde güvence altına alınmasıdır ki, bu da Kant'a göre dağıtıcı adalettir:

Dağıtıcı adaletin mevcut olmadığı hukuksal olmayan durum doğa durumudur (status naturalis). Bu durumun karşısında toplumsal durum (Achenwall'in kastettiği gibi) ya da yapay durum değil, aksine yurttaşlık durumu (status civilis) yer alır. Çünkü doğa durumunda da hukuksal toplumlar (örneğin evlilik, babalık, ev ve daha pek çok başkaları) bulunabilir. Ne var ki, bu toplumlarda, hukuksal durumda söz konusu olan insanların birbirleriyle hukuksal ilişkilere girmelerini zorunlu kılan, *a priori* olarak "bu duruma girmek zorundasın" diyen bir yasa geçerli değildir (Kant, 1977: 423).

Kant'a göre doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçen insanlar bir hak devrinde bulunmazlar, tam tersi daha önce birbirleriyle yaptıkları anlaşmaları yasal kısıtlar çünkü haklar devredilemez. Kant'ın bu düşünceleri onun toplumu oluşturan temel hukuksal ilişkide bulmak yerine hukuksal ilişkinin toplumdaki doğduğunu kabul etmiş olmasından kaynağını alır. Toplum sözleşmesini doğa durumundaki diğer sözleşmelerden ayıran ve yurttaşlar toplumunu var eden özelliği onun herkes tarafından herkes ile yapılması, dolayısıyla herkesi bağlayan, zorlayıcı bir yasayı oluşturabilmesidir.

Hobbes'un aksine Kant'a göre sözleşme, tıpkı doğa durumu gibi, tarihsel bir durum değil varsayımsal bir kavramsallaştırma, *a priori* bir ilkedir (Kant: 2010: 40). Doğa durumunda özgürlük, bir diğerinin özgürlüğü ile çatışabilirken yurttaşlık durumu, "herkesin özgürlüğünü diğer herkesin özgürlüğü ile uyumlu kılmak" için vardır (Kant, 2010: 36). Hukuki düzenin temel amacı güvenlik ya da bireylerin çıkarları değil özgürlükleridir. Tıpkı ahlak yasası gibi kökensel sözleşme veya anayasa da *a priori* ilkelere doğmalıdır, çünkü Kant'a göre tüm hukuk önermeleri aklın yasalarıdır (*dictamina rationis*) (Kant, 1977: 358). Ne var ki ahlak yasasından farklı olarak hukuk yasaları bir zorlayıcılık içermek zorundadır. Hukuk, genel karşılıklı zorun herkesin özgürlüğüyle doğrudan birleştirilmesidir. Dolayısıyla Kant'a göre "hukuk ve zorlama yetkisi aynı şeydir" (Kant, 1977:340).

Zorlama yetkisi ile özgürlüğün bir araya getirilmesi bir çelişki gibi dururken Kant, zorlamayı (*Zwang*), özgürlüğün engellenmesini engelleyen etmen olarak tanımlayarak bu paradoksu çözdüğünü söyler: “Haksızlık, genel yasalara göre olan özgürlüğün engellenmesidir ancak buna karşın zor, özgürlüğü var eden engel ya da dirençtir” (Kant, 1977: 338). Doğa durumundaki olası haksızlıklara karşı yaptırım gücü olan yasa, artık doğa durumundaki gibi doğal özgürlükten ya da ahlak yasasından temelini almadığı gibi, basitçe bireysel bir keyfiyete de sahip değildir. Kant, ancak bir otoriteden kaynağını alan yasaların bağlayıcı olabileceğini söylemişti, zira otorite, kendi yasasını başkalarına dayatma erkine sahip olmakla beraber bu yetkiyi bir sözleşmeden alabilmektedir.

Kişinin kişiyle değil, herkesin herkesle sözleşme yapması özel hukuktan sonra kamusal hukukun doğuşuna işaret eder. Hobbes’un kendi şahsında tüm bir toplumu temsil eden egemeninin aksine Kant burada Rousseau’nun genel iradesine benzer bir şekilde kolektif bütünü ve kamusalılığı yetkilendirilmiş güç olarak tanımlar. Bununla beraber halk kendi kendini yetkilendirmekte ve bu genel yasanın ihlali durumunda kolektif olarak cezalandırmayı uygulamaktadır. Böyle genel ve karşılıklı bir sözleşmeden sonra yasanın her ihlali kamuya karşı yapılmış olduğundan kamu gücünün de bireyler üzerinde yaptırım gücü söz konusu olur. Bir başka deyişle doğa durumunda kişi ile kişi arasındaki karşılıklı ödev verme, yurttaşlık durumunda herkesin kamusal olarak herkese ödev vermesi şeklinde genişler ve geçerlilik kazanır.

Kant, kamusal ödevlerin ortaya çıkışını, ödev veren ile ödev verilen, otorite ve uyruk arasındaki ilişkiyi dört şekilde sınıflandırarak gösterir. İlk insan ile insan olmayanlar arasındaki ilişkiyi ele alır. Buna göre insanın karşısında hayvanların ne hakları ne de ödevleri vardır. İkinci olarak insanın diğer insanlarla ilişkisinde ödev verme edimi ele alınır. Buna göre her insanın hem hakları hem ödevleri vardır. Üçüncü olarak insanların ödevleri olan ama hakları olmayan varlıklarla ilişkisinde insanların özgür olmayan insanlara ödev vermesi söz konusudur. Son olarak insanların hakları olan ama ödevleri olmayan varlıklarla ilişkisinde ise söz konusu olan varlıklar Tanrı gibi kadr-i mutlak olan ve kendinden başka bir yasaya bağlı olmayan varlıklardır (Kant, 1977: 349). Kant bu sınıflandırmadan hareketle ödev veren ile ödev verilen arasındaki ilişkilerden yalnızca ikincisinin hukuksal bir ilişkiye denk düştüğünü söyler. Hukuk, karşılıklı hak

ve ödevleri olan insanların hem ödev veren hem ödev verilen olarak var olduğu, eşitler arası ilişki biçimidir.

Kant'a göre egemenliğin hukuksal olması, ödev veren ile verilen arasındaki yasal eşitliğe, yasal özgürlüğe ve yasal bağımsızlığa bağlıdır. Yurttaşlık durumunda bireyler artık birer hukuk öznesi ve yurttaş olarak tanımlanır. Yurttaşların önünde eşit olduğu bu hukuksal düzen ile beraber devletsiz toplumsallık ve vahşi/yasasız dışsal özgürlük sona ererek devlet durumuna geçilmiş olunur. Kant bu geçişi özel hukuktan hareketle betimlediği için, yurttaşlık durumunda da özel hakların ve birey özgürlüğünün nasıl konumlandırılacağını ve kamu hukukunun yasa koyma edimi yanında uygulama gücünün özgürlüğe hanel getirmeksizin nasıl idame ettirebileceğini cumhuriyet kavramını açıklamak suretiyle ortaya koyar.

1.3.3. Yasakoyucu Erk, Cumhuriyet ve Zor

Kant'ın yurttaşlık durumunu (*Bürgerliche Zustand*) devlet durumu ile özdeşleştirilmesi, döneminin cumhuriyetçi anayasalarının her birinde yapılmış olduğu gibi, devlet otoritesinin temelinde yurttaş özgürlüğünü yerleştirmesinden kaynaklanır. Yurttaşlık kategorisi, insan özneleri arasındaki güç farklılıklarından doğan eşitsizliğin yerine hukuksal hakları ikame etmektedir. Yurttaş, doğal varoluşunun ötesinde bir hukuk öznesidir ve onun özgürlüğü de doğa durumundan farklı olarak yasal çerçeve ile tanımlanır. Hukuk, herkesin özgürlüğünün diğer herkes ile bir ortak zor sayesinde bir arada bulunabilmesini sağlar. Diğer yandan bu ortak zora rıza gösteren özneler olmaksızın da hukuk oluşamaz. Kant'ın yurttaş ve hukuk arasında kurduğu bu ilişki, ahlak yasası ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiye benzemektedir: Özgürlüğün ahlak yasasının varlık nedeni ve ahlak yasasının özgürlüğün bilinme sebebi olması gibi, hukuk da yurttaşlığın bilinme nedeni, yurttaşlık ise hukukun varlık nedenidir. Zira Kant devleti, "bir grup insanın hukuk yasaları altında birleşmesi" olarak tanımlamaktadır (Kant, 1977: 431). Devletin bu *analitik a priori* tanımında yurttaşlığın tanımını "hukuk yasaları altında birleşmek" olarak ifade edilmiştir.

Yurttaş ve devlet arasındaki ilişki sadece yurttaşın değil, devletin de özgürlüğünün koşulu olarak görülmektedir. 17. yüzyıl cumhuriyetçi yazarları da Skinner’ın aktardığı gibi, özgür bir devleti, “bir bütün olarak üyelerinin iradeleri yoluyla politik bedeninin edimlerinin belirlendiği bir topluluk” (Skinner, 2000: 26) olarak tanımlamaktaydılar. Kant’ın yurttaşlık durumunu, devlet durumu olarak konumlandırması da buna benzer şekilde kendilerini kendi iradeleriyle yöneten bireyleri, aynı zamanda devlet iradesini oluşturan bir öznellik olarak gören cumhuriyetçi geleneği takip etmektedir. Bir devletin hukuk devleti olması da tek bir kişinin iradesi ile değil, yurttaşların onay verdiği yasalara göre yönetilmesiyle mümkün olmaktadır. Bunun gerçekleşebilmesi için Kant’a göre devletin yasanın üstünlüğünü mümkün kılacak güçler ayrılığı ilkesine göre yapılanması gerekmektedir, zira Kant’a göre cumhuriyeti diğer yönetim biçimlerinden ayıran şey, devletin kim tarafından yönetildiğinden çok güçler ayrılığıdır.

Yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrılığı ilkesi Montesquieu ve Locke’tan farklı olarak Kant’ta yasama erkinin diğer erklerle görece üstün olacağı şekilde formüle edilmiştir. Yasaların üstünlüğüne dayanan bir devlette siyasetin hukuku değil, yurttaşların iradelerini birleştiren ve temelini kategorik imperatiften alan hukukun siyaseti belirleyeceği düşünülmektedir. Bu yüzden bir devlette yasakoyucu erk, egemenlik ile eş anlamlı olarak “halkın birleşmiş iradesi” olarak tanımlanmaktadır (Kant, 1977: 432). Bundan sonra gelen diğer erkler ise hükümetin sahip olduğu yasaları uygulayan erk ve yargıçların şahsındaki yargılayıcı erktir. Bu üç erk, aynı zamanda üç adalet biçime denk düşer: Yasakoyucu erkin koruyucu adalete, yürütme erkinin düzenleyici adalete ve son olarak yargının ise dağıtıcı adalete karşılık geldiği çıkarılabilir (Herb&Ludwig, 1994: 438). Kant’a göre yasakoyucunun iradesi yanılmazdır; baş emir vericinin uygulama gücü karşı konulmazdır ve en yüksek hakimin hukuksal kararı değiştirilemezdir (Kant, 1977: 435). Erkler arasındaki görev paylaşımı birbirini kapsadığı zaman ise cumhuriyet idesi zarar görür. Yürütmenin yasakoyuma edimine karışması despotik yönetim olarak adlandırılır. Yine aynı şekilde yasakoyucu, aynı anda yönetici olamaz zira yönetici yasalar altında ve bir egemen tarafından görevlendirilir.

Kant, metninde bir yandan egemenliğin bütünü olan ve diğer erkleri birbirine bağlayan yasakoyucu erkten bahsederken, bunu bazen halk egemenliği olarak, bazen egemen kişi

olarak adlandırmaktadır. Egemenliğin fiziksel ve tinsel olmak üzere ikili yapısına gönderme yapan bu ayrım, cumhuriyetin aristokrasi, monarşi ve demokrasinin temsili olmayan türlerinden farklı olarak halk egemenliği ile egemen arasındaki bir temsil ilişkisine dayandığını göstermek amacıyla kullanılır (Herb&Ludwig, 1994: 461).

Kant halk egemenliği ile egemen arasındaki bu ilişkiyi halk tarafından seçilen ulusal meclis (*Nationalversammlung*) aracılığıyla kurar. Ulusal meclis yasaları yapmakla görevlidir. Egemen ise yasaları korur. Kant'ın bu düşünceleri Fransız İhtilali'nin kurucu teorisyenleri ile paralellik taşımaktadır. Daha sonra Sieyes'nin dile getireceği *pouvoir constituant/pouvoir constitué* (kurucu iktidar/kurulan iktidar) ayrımına benzer bir şekilde, Kant, halkı yasa kurucu, egemeni ise yasa koruyucu güç olarak tanımlamaktadır. Özel hukukta *potentia*'yı bir nesnenin sahipliği, *potestas*'ı ise bir nesnenin kullanım hakkına sahip olmaktan doğan erk olarak tanımlayan Kant'ta yasa kurucu güç olarak halk, egemenliğin sahibidir. Bunun karşısında egemenliğin kullanım hakkına sahip olmakla otoriteye de sahip olan güç, yani egemen yasayı koruyan güçtür. Yasakoruyucu güç olarak egemen, yasanın oluşturulmasından uygulanmasına ve yargıç kararlarında adaletin sağlanmasına kadar egemenliğin tüm alanlarını korumakla görevli addedilir. Yasakoyucu gücün böyle bir otoriteye sahip olduğu yerde, yasa kurucu güç halkın temsilcilerinden oluşan ulusal meclise ait olduğu sürece yasakoruyucu gücün aristokratik ya da monarşik olması cumhuriyet idesine zarar vermez.² Zira tanımı gereği cumhuriyet, kendi üyeleri olan yurttaşların özgürlüğünü ortadan kaldırmaksızın onların iradelerinden doğan yasalarla yönetildiği sürece herkesin özgürlüğünü herkesle uyumlu kılabilir:

İnsanın devlet içinde kendi doğal dışsal özgürlüğünü bir amaca kurban ettiği söylenemez, aksine o, yasal bir bağlılık yani hukuksal bir durum içindeki özgürlüğünü yeniden bulabilmek için vahşi yasadışı özgürlüğünü tamamen terk etmiştir. Zira bu bağlılık onun kendi sahip olduğu yasakoyucu iradede doğmuştur (Kant, 1977: 434).

Ulusal meclis, yurttaşın sahip olduğu bu yasakoyucu iradeyi temsil eder. Burada kullanılan ifadenin halk meclisi değil, ulusal meclis olması dikkat çekicidir. Zira ulus, halkın tümünü değil sadece belli hak ve ayrıcalıklara sahip yurttaşları kapsamaktadır

² Demokrasinin yasakoruyucu güç olması, Kant'a göre, temsiliyet ilkesine aykırıdır. Zira yasakoyucu güçte temsil edilen halkın aynı zamanda yasakoyucu güce sahip olması halk ile egemen arasındaki ayrımı ortadan kaldırır.

(Gürcan, 2011: 189). Yurttaşlar yasal özgürlüğe (*gesetzliche Freiheit*) sahiptirler, yani sadece kendi onay verdikleri yasaya boyun eğmek zorundadırlar. İkinci olarak yurttaşlar yasal eşitliğe yani yasa önünde diğer tüm yurttaşlarla eşit hak ve ödevlere sahiptir. Son olarak yurttaşların yasal bağımsızlığı vardır ki, burada kastedilen ekonomik anlamda kendine yeterlik yani yaşamını sürdürmek için bir başkasına bağlı olmamaktır. Yurttaşların sahip olduğu bu üç temel nitelik aynı zamanda yurttaşlığın koşuludur Kant'a göre. Bu şartlardan sonuncusuna yani yasal bağımsızlığa sahip olamayanlar, 1791 Fransız Anayasa'sında da tanımlanmış olduğu gibi pasif yurttaş olarak adlandırılırlar.

Pasif yurttaşlar birinin hizmetinde çalışan ve yaşamak için birinden ücret almaya bağımlı olan, kısaca mülk sahibi olmayan insanlardır. Böylece kadınlar da dahil olmak üzere nüfusun büyük bir kısmı pasif yurttaş olarak adlandırılmaktadır. Doğa durumundaki özel hakları devlet durumunda geçerlilik kazanan ve böylece yurttaşlık durumunu kuran aktif yurttaşlar ise, pasif yurttaşlardan farklı olarak, kendilerini yönetecek yasalara onay verme hakkına sahiptirler. Bu da ulusal meclise kendi seçtikleri vekilleri göndererek yasa kurucu güçte temsil edilme hakkına sahip oldukları anlamına gelmektedir. Kant böylelikle yasa ve özgürlüğü temsil kavramıyla bir araya getirmiş olmaktadır. Ne var ki, *Die Metaphysik der Sitten*'den sonra yayınlanan ve Kant hayattayken basılan son kitabı *Anthropologie im pragmatischen Hinsicht*'te Kant, yasa ve özgürlüğü asıl olarak birbirine bağlayan kavramın “zor” (*Gewalt*) olacağını söyleyecektir.

Kant, antropoloji hakkındaki bu kitabının bir bölümünü yeniden yönetim biçimlerini sınıflandırmaya ayırmış ve bu amaçla üç temel kavram belirlemiştir; yasa, özgürlük ve şiddet/zor (*Gesetz, Freiheit und Gewalt*). Kant'a göre bir yönetim biçiminde bu kavramların nasıl bir araya getirildiği belirleyici unsurdur ve buradaki orta terim “özgürlük” tür. Buna göre Kant, yasa ve şiddetin bir arada olduğu ama özgürlüğün bulunmadığı yönetim biçimini despotizm; yasanın ya da özgürlüğün bulunmadığı saf şiddetin bulunduğu yönetim biçimini barbarlık; yasa, özgürlük ve şiddetin bir arada bulunduğu yönetim biçimini cumhuriyet ve son olarak yasa ve özgürlüğün bir arada olduğu ancak şiddetin olmadığı durumu ise anarşi olarak adlandırmıştır (Kant, 1833: 319). Böylece temsil ve güçler ayrılığı ilkelerinin belirleyici özelliği olan cumhuriyetin,

bunun yanında zorlayıcı güce de sahip olması gerektiği vurgulanır. Yasa yasakoruyucu güçle, özgürlük yasakurucu güçle özdeşleştirilirken, Kant'ın zor ile yürütme gücünü işaret ettiği söylenebilir. Zira, yürütme gücü *Die Methapsik der Sitten*'de karşı konulmaz olarak tanımlanmıştır.

Yasa ve özgürlüğü zor yoluyla birbirine bağlamak, düzenleyici adaleti temsil eden yürütmenin uygulayacağı zor yoluyla hayata geçirilir. Kant'a göre böyle bir cezalandırıcı erke sahip olmayan hiçbir siyasal form, "yönetim" sıfatını kazanamaz. Eş deyişle, yönetmek Rousseau'da olduğu gibi Kant'ta da egemenlik ve hükümet arasındaki ayrım üzerinden, yasalara uygun bir zorlamanın yurttaşların hayatlarını kontrol etmesi anlamına gelmektedir. Bu zor, Kant'ta direnme hakkının olmaması olarak tezahür eder. Direnme hakkı olursa yasanın yanılmazlığı ve yürütmenin karşı konulmazlığı geçersiz olur, cumhuriyet zarar görür. O halde Kant, yönetim biçimlerinde orta terim olarak "özgürlüğü" gördüğü halde "zor"u her türlü yönetim düşüncesine özsel kılarak, yasa ve özgürlüğün de ancak zor sayesinde bir arada durabileceğini ifade etmiş olmaktadır.

Kant, yurttaşların direnme hakkının olmamasını "hükümdarın halka karşı hakları vardır ancak ödevleri yoktur" diyerek ifade eder (Kant, 1977: 438). Burada Kant'ın çelişkiye düştüğü düşünülebilir zira Kant, hukuksal ilişkiyi hak ve ödevin karşılıklılığı olarak tanımlamış, insanın hakları olan ancak ödevleri olmayan varlıklarla ilişkisini hukukun dışında bırakmıştı; oysa şimdi siyasal yönetim ile halk arasında hukuksal bir ilişki olmadığını öne sürmektedir. O halde Kant, hukuksal ilişkiyi yalnızca yurttaşlar arasında görmekte, bunun karşısında halkın egemen ile ilişkisini insanın tanrı ile ilişkisine benzeterek Hobbes'a yaklaşmaktadır. Doğa durumunda herkesin herkese ödev vermesi yerine yurttaşlık durumunda yasa koruyucu otorite yurttaşlara ödev vermek suretiyle hukukun dışında konumlandırılmıştır. Bu bakımdan Kant'ın Locke'un aksine egemeni sözleşmeye taraf görmediği, mülkiyet hakkı ve düşünce özgürlüğünü garanti altına alarak hukuku da egemenin iradesine bağladığı söylenebilir. Sözleşme ile ortaya çıkan halk egemenliğinin aksine, egemenin otoritesi hukukun üstündeki hukuk koruyucu bir ilke olarak konumlandırılmıştır. Dolayısıyla Locke'ta egemen, sözleşmeyi ihlal ettiğinde direnme hakkı ortaya çıkarken, Kant'ta sözleşmeden doğan halk egemenliği aleyhine bir direnme gösterilemez, çünkü bu iradenin kendi kendisiyle çelişmesi anlamına

gelecektir. Sonuç olarak Kant'a göre yurttaşlar hükümdarın ve yöneticilerin hukukla çelişen uygulamaları hakkında şikayet edebilirler ama asla direnmezler ve aynı şekilde egemen, ulusal meclisin koyduğu yasaları ilga etme ve askıya alma hakkına da yasal olarak sahiptir (Kant, 1977: 438).

Siyasal düzenin hukuksal ilişkiden doğması, ancak aynı zamanda hukuksal ilişkiyi aşmasına dair bu çelişkiden kurtulmak için Kant *a priori* sistemi içerisinde, *res publica fenomenon*'u değil, *res publica noumenon*'u temellendirmeye çalıştığını göstererek ideal bir monarktan bahsettiğini ima etmektedir. Hukuku koruyan monarkın monark olmakla kendiliğinden bireysel bir keyfiyete değil ahlak yasasına bağlı olduğu düşünülürken, ahlak yasasını temsil eden egemene itaatsizlik göstermenin bireysel ve toplumsal özgürlüğü zedelediği düşünülmektedir. Böylece yurttaş özgürlüğünü korumak için yola çıkan ve Hobbes'un despotizmine karşı bireysel otonomiye devlet durumunda da sürdürmeye çalışan Kant'ın hukuk kuramında yurttaşlara kalan tek özgürlük "kalem özgürlüğü" olmaktadır. Ulusal meclis yoluyla yasa yapımına katıldığı söylenen aktif yurttaşların yasal özgürlüğü, egemenin bu meclisin yasalarını ilga etme hakkına sahip olması ve halk karşısında hiçbir ödevine sahip olmaması, kendini sadece yaptırımsız ahlak yasası ile bağlama olanağı yüzünden ortadan kalkar. Böylece ahlak alanında özgür ve otonom olan yurttaşlar, siyaset düzende inanç ve ifade özgürlüğüne sahip olan ancak eyleme özgürlüğüne sahip olmayan, tamamen heteronom bir hayat sürerken, otonomileri ise sadece devleti ve mülkiyet hakkını temellendirmek için kullanılan bir postüla olarak geride bırakılmış olmaktadır.

Kant, doğa durumu ile devlet durumu arasındaki karşıtlığı aşır, iki durum arasında bir geçişkenlik sağlamak suretiyle doğal hukuka zorlayıcı bir güç kazandırmak istemiş olsa da aslında otoritenin yasalarına akli bir temel sunarak hukuki pozitivizmin temelini atmış ve *res publica noumenon*'dan bahsederken kendi çağında yürürlükte olan anayasalara ideal bir form içerisinde akli bir temel sunmuştur. Son kertede ahlak alanındaki bireysel otonomiye kurma girişiminin özgürlük lehine bir delik açmasına rağmen, siyaset alanında kendi çağında varolan yönetim tekniklerini hukuksallaştırma ve hukuka *a priori* bir kesinlik atfetme çabası onu, koşulsuz buyruğun üstünlüğüne rağmen toplumsal düzlemde otoriter bir yasa düşüncesine hapsedmiş, yürürlükte olan yasalar adil olmasa dahi itaat etmenin bir zorunluluk olduğunu göstermiştir. Adorno,

Kant'ın özgürlüğü zorlama olmaksızın düşünememesini, onun “anarşi korkusu”na bağlar (Adorno, 2004: 232). Gerçekten de vahşi özgürlük olarak gördüğü anarşinin yerine medeni özgürlüğün söz konusu olacağı yurttaşlık toplumunu temellendirmek isteyen Kant ile beraber adaletin tamamen yasalara tabii kılındığı, siyasal düzlemde yasalar dışında ne bir adalet idesinin ne de özgürlük imkânının söz konusu olduğu söylenebilir.

Kant açısından bireyin özel alanının toplumdan bağımsız olarak inanç ve düşünce özgürlüğüne sahip olma ve bireysel mutluluk için yasalara aykırı olmayan her şeyi yapma alanı olarak sınırlarının çizilmesi, doğaya dair Rönesans'tan gelen romantik tasarımın özündeki bireycilikle örtüşür. Doğa durumunun sözleşme kuramcılarında bu denli vurgulanması, Rousseau'da olduğu gibi birey/toplum dikatomisinde toplum düzeni ve uygarlığın birey özgürlüğünü engellediğine dair bu romantik anlayışı yansıtmaktadır. Watt'un dikkat çektiği üzere, Rousseau'nun, *Robinson Cruose*'yu *Emile* ile bir araya getirme çabası, onun bireyciliğini ve uygarlık eleştirisini yansıtmaktadır. Ne var ki Rousseau'da birey, uygarlık durumunda özgürlüğün gerçekleşmesine duyulan karamsarlıktan doğan genel irade kavramının tahakkümü altında ezilmiş olsa da Kant'ın otonom ve ahlaksal eyleme yazgılı akıllı varlığı, iyimser bir öngörüyle, heteronominin varlığına rağmen toplumsal düzen içerisinde bile kendi adasında kendine yeter bir hayat kurma ve kendi inançları doğrultusunda yaşayabilme olanağı kazanmış gibidir. Oysa Marx'ın bireysel özgürlüğün simgesi Robinson'u burjuva birey ile eşitlemesini doğrular şekilde, Kant'ta birey özgürlüğünün temel koşulu olan kendine yeterlik ve toplumdan soyutlanmışlığın gerçekleşmesinin ancak bir doğa durumundaki bir Robinson-Cuma, eş deyişle emek sömürsüne dayalı bir efendi-köle ilişkisi ile mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kant'ta hem bir yandan herkesi kapsayan bir eşitlik ve özgürlük durumu söz konusu edilmemiş hem de aktif yurttaşların siyasal katılımı dahi sınırlandırılmıştır.

Kant'ta Robinsonvari yalnızlıkta dokunulmazlığını bulan kendine yeterlik ve ahlaksal otonomi, Hegel'e göre kapalı bir bireysellik ve kendi dışına çıkamamış bir ilişki biçimi olduğu ve geride bırakılmış bir ilksel doğaya özlemle ortaya çıktığı için gerçek anlamda toplumsal ve tarihsel gerçekliğe uygun düşmeyecektir. Hegel, Hobbes'ta izole, Rousseau'da vahşi, Kant'ta ahlaksal olan özgür bireyi, son kertede bu düşünürlerin

yapmaya çalıştığından çok daha güçlü bir şekilde, otoritenin yasasının içine dahil edecektir.

1.4. HEGEL: HUKUKUN HAREKET NOKTASI VE EREĞİ OLARAK ÖZGÜRLÜK

Yasa önünde eşitlik ve özgürlük ilkeleri sayesinde insanlar arasındaki eşitsizliğin silineceğini düşünen Rousseau ve Kant'ın aksine özgürlük Hegel'de, bir sözleşmeye değil bir tanınma ilişkisine dayandığı için, bireylerin toplumsallığı ile onların çatışma içerisinde olduğu maddi çıkar ve amaçlardan bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla Hegel, Robinson'da simgelenen faydacı, bencil ama bir o kadar da otantik bireyin yaşamını sürdürmek için muhtaç olduğu otorite ilişkisinin, onu aynı zamanda toplum ile kaçınılmaz bir dolayımına soktuğu düşüncesinden yola çıkacaktır.

Kant'ın çatışan iradeleri *a priori* bir hukuk ilkesi altında uzlaştırma çabasının aksine Hegel, yaşamın ve toplumun kendi gelişim çizgisi içerisindeki tarihsel bir tanınma sorunundan hareket etmektedir. Dolayısıyla Hegel'e göre ne devlet durumundan önce kendi başlarına yaşayan bireyler ne de onların tarihi ve toplumu aşan dokunulmaz özgürlükleri ve de hakları vardır. Özgürlük sadece bireyin değil aynı zamanda tinin bir özelliği olduğundan, özgürlüğün ne olduğunun söylenebilmesi için öncelikle gerçekleşmesi, gerçekleşmesi içinse tarihsel süreçte kendini farklı düzeylerde açmış olması gerekmektedir. Bu tarihsellik, insanlar arasındaki tanınma mücadelesinin de *a priori* bir gereklilikle aşılmadığını gösterir. Bu ayrım Hegel'in otorite ve otonomi kavramlarında da açığa çıkar. Hegel otoriteyi temsil ilişkisi olarak görmemekte, otonomiye de Kant'ta ele alındığı gibi "kendi yasasını koyma" anlamında kullanmamaktadır. Hem otorite hem de otonomi kavramının Hegel'de "tanınma" (*Anerkennung*) kavramıyla bağlantısı özgürlük ve eyleme kudretinin ister birey ister halk söz konusu olsun her zaman özbilinç ile bağlantılı olmasından kaynaklanır. Özbilincin gerçekleşebilmesi içinse bir özbilincin bir başka özbilinçle girdiği tanınma mücadelesinden galip çıkması gerekmektedir. Bu galibiyet öznenin otonomisi ve otoritesini mümkün kılmakta ancak aynı anda onu heteronomi içerisine de sokmaktadır. Zira Hegel'de kendi yasasını koyma değil, fakat kendini üretme ve kendini

gerçekleştirme olarak otonomi, eyleme kudretinden ve bir başkasının iradesiyle ilişkiden bağımsız düşünülemez. Schnädelbach, buna uygun olarak Hegel'in otonomi kavramını Antik Çağ'daki kullanımına uygun bir şekilde *kendine yeterlik* anlamındaki *autarkeia* kavramı ile beraber kullandığını öner sürer (Schnädelbach, 1997: 244). Bu bağlamda otonomi tinin ve yaşamın bir özelliğidir. Oysa Kant'ın otonominin karşısında heteronomiyi yerleştirmesinden doğan ve Rousseau'dan ilham ile ortaya koyduğu hukuk tanımı; yani “benim özgürlüğümün diğer herkesin özgürlüğüyle uyum içinde bulunacak genel bir yasaya uygun olması” ilkesi, Hegel'e göre bireyin iradesinin yüceltilmesi, tarihselliğin ve tinin otonomluğunun yok sayılmasıdır. Hukuk, tinin özgürleşme sürecinin bir parçası olduğu için, tindeki ilerleme hukukta ve özgürlükte de görülebilmektedir.

Sözleşme düşüncesine ve Fransız İhtilali'ne, dolayısıyla da cumhuriyet idealine şüpheyle bakan Hegel, yasa ve özgürlüğün başta Kant olmak üzere diğer sözleşme düşünürlerince bir araya getiriliş biçimine karşı olsa da, özgürlüğün hukuksallaştırılmasındaki en etkili ve son uğrağı temsil etmektedir. Zira Hegel, kendi öncellerine yönelik eleştirilerinden süzdüğü kuramıyla modern devletin özgürlük, yasa ve otoriteyi nasıl birleştirdiğine dair önemli tespitler sunmaktadır. Hegel'in devlet felsefesi bu anlamıyla hem kendinden önceki geleneği eleştirerek toparlar hem de kendinden sonraki siyaset ve hukuk tartışmasının devlet kavramına yönelik eleştirilerinin tarihsel perspektiften getirilmesine sebep olur. Çalışmamızın bu bölümünde özgürlüğün hukuksallaştırılmasındaki son uğrağın temsilcisi olarak ele aldığımız Hegel'in, yasa ve özgürlüğü kendinden önceki gelenekten farklı olarak ve kendi döneminin tarihsel durumuna uygun bir şekilde nasıl bir araya getirdiğini göstermeye çalışacağız.

1.4.1. Temsil Yerine Tanınma: Otorite ve Özgürlük

Hegel, kendinden önceki geleneğin aksine özel hukuk ile doğal hukuku birbirine eşitlememiş ve Rousseau'ya benzer bir şekilde özel hukuku kamusal hukukun içine dahil ederek hepsini birden pozitif hukukun kapsamına almıştır. Devleti, toplumla eşitleyen ve bireyin karşı kutbuna yerleştiren liberal anlayışın aksine, Hegel devleti,

birey ve toplumu kapsayarak aşan bir üçüncü terim olarak ortaya koyduğu için özel hukuk/kamusal hukuk ayrımının yanına devlet hukukunu (*Staatsrecht*) ekleyerek, kendi çağına kadar yapıldığının aksine kamusal hukuku yurttaşlar toplumuyla ilişkili görececek ve devlet hukukunu ise yurttaşlar toplumu ile ilişkili olarak tanımlayacaktır. Buna ek olarak Hegel pozitif hukuku basitçe doğal hukukun zıttı olarak tanımlamanın yanlış olduğunu söyler. İnsanların doğal hukuk adını verdikleri şey içsel otoriteye dayanan içsel duyguların ve sezgilerin yönlendirmesidir. Bu içsellik pozitif hukukun dışında değil, onunla beraber varolmayı sürdürebilir. Hegel'in hukuk felsefesinin katmanlarının ilkinin, taşıyıcısı birey olan bu içsel otorite oluşturacak, ancak bireyin üzerine *Moralität* (*Ahlaksallık*), *Sittlichkeit* (*Törellik*) ve *Staat* (*Devlet*) giydirilecektir. bireyin Bu bakımdan, Hegel'in bireyin özbilinci ve içsel otoritesi ile toplumsallık arasında kurduğu bağ açısından, *Moralität* momenti önemli bir başlangıç noktasıdır.

Hegel'e göre hem ahlakın hem hukukun temeli özbilinçtir. Yönelimsel olan bilinç dış dünyayla karşılaşmasında dahi kendi kendine dönük bir bilme ereğine sahiptir. Bu yüzden Hegel, insanın asla mevcut olan ile yetinmediğini, aksine, "kendinde doğru olana dair bir ölçüye sahip olduğunu" düşünmektedir. Hegel'e göre doğa belirleniminin yanında törel yasanın belirlenime de sahip olan insan, aslında törelliğe doğadan çok daha bağlıdır. Zira Hegel'e göre "törel yasanın otoritesi sonsuzca yüksektir, çünkü doğa nesnelere sadece dışsal ve tikelleşmiş şekilde akıllsallığı temsil ederler ve onu rastlantısallık altında saklarlar" (Hegel, 1986: 295). Oysa insan bilincinin kendine yönelik olan içselliği, onun hem kendine dışsal olan fenomenal dünyayla hem de başka bilinçlerle karşılaşma yoluyla bağlanmasına imkan tanır. Hegel'e göre dışsal pozitif otoritenin yanında var olmaya devam eden içsel otorite, ancak dışsal otorite ile örtüştüğü zaman kendi bilincine ulaşacaktır. Bu noktada Hegel'in otoriteyi bilinç ile ilişkisinde içsel ve dışsal olarak ikiye ayırması önemli bir değişikliktir. Zira kendinden önceki gelenek otoriteyi hep dışsal bir ilişki biçimi olarak görmekte, bireyin kendine yasa koyma durumunu otoritesizlik ve otonomi olarak tanımlamaktaydı. Hegel otoritenin içsel de olabileceğini söyleyerek, bireyin kendi yasasını koyduğu zaman dahi dışsal otoriteden tam anlamıyla bağımsız olamayacağını göstererek "tarihi aşan bir birey öznelliği" fikrine karşı çıkmaktadır.

İçsel otorite, dışsallıkla karşılaşarak kendi kendini bilmeye başladığında ya dışsal bir otorite tarafından zorlanmayı isteyerek bireysel iradenin toplumsal irade olarak kullanılmasına imkan tanıyacak ya da öz bilinç aşamasına ulaşamayacaktır. Dolayısıyla Hegel’de kendine kapalı bireysel keyfiyet olarak *Willkür*, “belirlenimlerini doğal dürtü ve eğilimlerden” aldığı için özgürlüğü ortaya çıkaran, onu saklayan ve sınırlayan iradeye (*Wille*)’ye bağlanmak durumundadır (Hegel, 2014: 216). Birey bu boyun eğişi istemediği sürece fiziksel olarak zorlansa ve alıkonulsa dahi, *Willkür*’ü özgür kalmaya devam edecek ancak eyleme iradesi anlamındaki özgürlüğü (*Wille*’yi) gerçekleştirilemeyecektir. O halde Hegel’e göre özgürlüğün potansiyel mevcudiyeti için değil, ancak gerçekleşebilmesi için bir boyun eğme uğrağı zorunludur. Hegel bu yüzden içsel otorite ile ilişkili olan *Moralität*’in ancak dışsal otorite ile ilişkili olan *Sittlichkeit* sayesinde özgürlüğü gerçekleştirebileceğini söyler. *Moralität*’i kapsayarak aşan *Sittlichkeit*, içsel otorite ile dışsal otoriteyi birleştirmek suretiyle doğa yasalarından da daha yüksek bir bağlayıcılığa sahip bir belirlenimi işaret eder.

Hegel’e göre dışsal otoriteyi temsil eden törel yasaların (*sittliche Gesetze*) otoritesi, doğal yasaların otoritesinden daha yüksektir, çünkü ikincisi rastlantısallığı kısıtlı bir oranda örterken birincisi çok daha fazla zorunluluk içerebilir. Zira toplum içinde yaşayan bireyin toplum yasalarından tamamen bağımsız olarak eylemesi mümkün görünmemektedir. Hegel kendinden önceki geleneğin aksine, bireyi tarih üstü bir öznellik olarak değil, içine doğduğu toplumsallık içerisinde düşünür. Bu yüzden bireyi doğal yaşamın belirleniminden çok daha güçlü bir şekilde belirleyen törel alanın yaşayan kurumlarda kendini açığa çıkararak insanın “ikinci doğa”sını oluşturduğunu dile getirir (Hegel, 1986: 301). Bireyi belirleyen bu toplumsallık, Hegel’e göre, *sittliches Leben* içindeki aile, yurttaşlar toplumu ve devlet olmak üzere üç katmandan oluşur.

Tin, bireysel bilinçlerin tek illiğinden genelliğe ulaşarak mutlaklaşır ve toplumsal varlığı (*Gemeinwesen*) ortaya çıkartır. Kendinde ve kendi için olan tinde gerçek törel töz halk, gerçek bilinç de yurttaşdır. Törel töz olarak hukuk, toplumsal varlığın öz bilincidir. Yasalar, dışsal otorite ile içsel otoriteyi birleştirmeye zorlayarak, öznel özgürlük ile nesnel özgürlük arasındaki ayrımı ortadan kaldırır ve özbelirlenimi mümkün kılar. Bu

yüzden yasalara boyun eğmediği sürece içsel özgürlük formel ve soyut, içsel otoriteye sirayet etmedikçe yasalar geçersizdir. Hegel yasaların basitçe bir hükümet tarafından konulan yazılı kurallar değil tüm bireylerin zihinlerinde ve yaşam pratiklerinde gerçekleşen, özgürlüğü nesnel kılan nesnel tinin yapıları olduğunu düşünmektedir. Buna uygun olarak Hegel hakkın, evrensel iradenin bireyin niyet ve kanılarından bağımsız olarak geçerli olacağını, ancak böyle bir hak anlayışının özgür varlık (*freies Wesen*) olarak insanı nesne alabileceğini söyler (Hegel, 2004: 211). Sözleşmecî düşünce ise Hegel'e göre özgürlüğü hem bireysel bir hak hem de ahlaksallığın koşulu olarak görmekle bireyi devlete öncelemiş ve ondan üstün kılmış olmakta, böylelikle de özgür varlık olarak insanı değil, özgür iradenin öncesindeki bireysel keyfiyetini temel almış olmaktadır. Oysa *sittliches Leben* aşaması bir halkın tini (*Volksgeist*) olarak özgürlüktür ve ahlaki aşan bir toplumsallık momentidir. Bu yüzden Hegel'e göre hukuk incelemesi her zaman tarihsel ve dolayısıyla da pozitif hukuka yönelik olmak durumundadır. Hegel, hukuku buna uygun bir şekilde “otorite ilkesine dayanan tarihsel bir bilim” olarak tanımlamaktadır (Hegel, 1986: 365).

Tüm bunlardan Hegel'in otoriteyi örneğin Hobbes'ta olduğu gibi bir temsil ilişkisi olarak ele almadığı görülebilir. Bireysel iradenin kendi iradesini başkasına devrederek boyun eğmesi yerine, toplumsal yaşam içerisinde iradenin kendinde ve kendi için olması, onun aynı zamanda herkesin mutlak iradesine dönüşmesidir. Bu yüzden Hegel'e göre özgürlük, genel olarak tekil bir bireyin keyfiyeti ile değil yasa ile beraber ortaya çıkabilir (Hegel, 2004: 223). O halde yasanın zorlayıcılığının temeli olan otorite tarihsel ve toplumsal ilişkinin kendisidir. Dolayısıyla doğa durumu tasarımı olduğu gibi otoritesiz bir toplumsallık da, yasalılık da düşünülemez. Aynı şekilde dışsal otoriteden bağımsızlık anlamında bir otonomi de söz konusu olamayacak, tam tersine dışsal otoriteye boyun eğen bir içsel otorite otonominin tanımını verecektir. Pinkard'a göre Kant'ta emreden ile emredilenin birbirine özdeş olmasından kaynaklanan otonomiye dair paradoksu, Hegel tanınma kavramıyla çözmüş olmaktadır: “Her birey, diğerinden kendisi tarafından ortaya konulan yasanın otoritesini (yani yasanın hakça olduğunu) tanınmasını talep eder” (Pinkard, 2011: 49). Yani emredeni olmayan bir “Sollen” tasarlamak yerine Hegel otoriteyi, yasanın kim tarafından konulduğuna göre değil, başkası tarafından tanınıp tanınmamasına göre tanımlamaktadır.

Hegel'in otoriteyi bir temsil ilişkisi olarak görmediği köle-efendi diyalektiğinden de çıkartılabilir; bu aynı zamanda *Moralität*'teki içsel otoritenin dışsal otorite ile nasıl uyumlu kılındığını açıklayacaktır. Hegel'e göre köle, efendiye bir hak devrinde bulunduğu için köle değildir tam tersi efendi tanınma mücadelesinden galip çıkmakla kendinde, bağımsız ve kendi için varoluş haline gelirken, köle başkası için ve bağımlı varoluş olarak kendini gerçekleştirememektedir (Hegel, 1973: 150). Ne var ki, köle ölüm korkusundan dolayı efendinin yasası altına girer fakat efendi için çalışırken, çalışma yoluyla kendi kendini üretme ve başka nesnelere kendi yasası altına alma imkânını bulur. Köle böylelikle efendinin kendine yeterliliğinin kaynağını kendi emeği sayesinde var eder. Bu anlamda kendine yeterlik kendi yasasının tanınması sayesinde otorite olan efendinin sahip olmadığı bir kudrettir. Efendinin başkası tarafından tanınmak suretiyle özbilince sahip olması, kölenin başkası tarafından tanınmadığı için çalışma yoluyla kendini gerçekleştirmesi arasındaki paradoks, ancak içsel otoritenin dışsal otorite ile özdeş kılınacağı *Sittlichkeit*'ta mümkün olabilecektir.

Strauss, özbilincin ölüm korkusundan hareketle otoriteyi tanınması düşüncesinin Hegel'i Hobbes'a yaklaştırdığını düşünür (Strauss, 1963: 57). Zira Hegel de Hobbes gibi toplumsallığın başlangıcını ölüm ve yaşam uğruna girilen bir kavganın sonucundaki bir boyun eğme ediminde görmektedir. Ölüm korkusunun ve yaşama güdüsünün otoritenin temeli olması her iki düşünürde ortak olmakla beraber, Hegel'in bunu bir hak devri olarak adlandırmaktan imtina ederek yaşamın kendi belirlenimi içerisine yerleştirmesi önemli bir ayrımdır. Hegel, bireyin tanınma ereğinin aile, yurttaşlar toplumu ve devlette kendi tamlığına ulaşarak hukuk yoluyla nihayete erdirilebileceğini düşünürken, Hobbes tanınmadan ziyade güvenlik isteğini devletin kökenine yerleştirmektedir. Zira Hegel'in hukuk felsefesinin hem kalkış noktası hem de ereği, bireyin yaşamsal güdülerini göz ardı etmemekle birlikte özbelirlenim, kendini gerçekleştirme ve kendine yeter olma anlamında özgürlüktür ve böyle bir özgürlük tek kişinin kendi kendine yasa koyma edimini değil ancak karşılıklı tanınmayı mümkün kılacak kurumlarla gerçekleşebilir.

Grundlinien der Philosophie des Rechts adlı kitabının giriş bölümünde Hegel, bu düşünceye uygun bir şekilde hukukun hareket noktasını özgür irade olarak belirler ve

hukukun ereğinin de özgürlüğün gerçekleşmesi olduğunu söyler (Hegel, 1986: 29). Hukukun hareket noktası olan özgürlük ise, negatif özgürlük, yani dış belirlenim yokluğu olarak özgürlük değildir Hegel'e göre. Çünkü bu özgürlük kendini gerçekleştirme yetisinden yoksundur. Özgürlüğün kendinde ve kendi için mevcut olması onun evrenselliği ve somutlaşan belirlenimi sayesinde mümkün olabilmektedir. Özbilinç, şimdi ve burada olan bir ide olarak özgürlüğün gerçekleşmesinin, özgürlük ise nesnelleşme isteği sayesinde hukukun önkoşuludur Hegel'e göre. Hukukun tanımı da buradan doğmaktadır: hukuk, "ide olarak özgürlüktür" (Hegel, 1986: 29).

Ailede hak, yurttaşlar toplumunda hak ve ödev, devlet aşamasında ise hak, ödev ve yasa birbirine bağlanarak hukuku var eder. Böylece söz konusu her katmanda içsel özgürlük ile dışsal özgürlüğün biraz daha birbiriyle özdeş kılınması yoluyla tinin kendi otonomisine ulaştığı görülebilir. Ailede bireysel keyfiyet, temel bedensel ihtiyaçların giderilmesi ve yaşamsal hakları bahşeden bir aile reisinin iradesi yoluyla bütüne bağlanır (Hegel, 2004: 234). Yurttaşlar toplumunda ise mülk sahibi olmak bakımından kendine yeter yurttaşın diğer yurttaşlarla çatışan çıkarlarını, herkesin faydası için uzlaştırılmasından doğan dışsal bir otorite söz konusudur. Bu otorite, idari adaleti var edecek kurumlarda somutlaşır. Yurttaşlar toplumu, yurttaşın haklarını korurken ondan toplumun kendi yapısı içindeki belli ödevlere uymasını bekler ve sağlık, eğitim ve güvenlik saikiyle hareket eden bir idare yapısı ortaya çıkarır. Güvenlik için cezalandırma ve denetleme ise polis gücüne aittir. Polis ile temsil edilen kamusal otoritenin düzenleyici bir güce sahip olduğu ve bireysel özgürlüğü korumaya dayalı negatif işlevinden çok daha fazla pozitif bir amaca yönelik olduğu söylenebilir. Zira kamusal otoriteye tabi olan hukuki özne olarak yurttaşın hakları ancak onun ödevleri ölçüsünde varolabilmektedir ve onun sadece yasak olanları yapmaması değil, ödevlerini gerçekleştirme de beklenmektedir. Efendi-köle ilişkisindeki bireysel otoriteden farklı olarak yurttaşlar toplumunda otorite ilişkisi hak ve ödevi uzlaştırır.

Hegel'e göre hak ve ödevi *ethos* yoluyla yurttaşlar toplumu birleştirirken, bu ikisini yasa yoluyla birleştiren ve akılsallığın tamlığa ulaşmasını sağlayan otorite hukuksal otoritedir. Ailedeki bireysel, yurttaşlık toplumundaki kamusal otoriteden farklı olarak hukuksal otorite ontolojik olduğu kadar akılsal bir gerçeklik de olan devlet tarafından

“konulmuş” ve “geçerli kılınmış” olandır. Peki devlette bireysel özgürlüğü imleyen hak ile törelliği imleyen yurttaşların ödevleri nasıl bir araya getirilmektedir? Bu soruyu yanıtlamak için Hegel’in devlette özgürlüğün gerçekleşmesini nasıl temellendirdiğine ve yasamayı nasıl tanımladığına bakmak gereklidir.

1.4.2. Yasa, Özgürlüğün Gerçekleşmesi ve Devlet

Hegel, özgürlüğü Kant’ın içsel özgürlük/dışsal özgürlük ayırımına benzer bir şekilde, öznel ve nesnel olarak ikiye ayırır. Buna göre özgürlük iradenin iki farklı şekilde belirlenmesinden doğar: ya “kendi kendi ile özdeş olan bir nesne tarafından ya da kendini akıl olarak kuran ve devlette gerçekleşebilecek bir nesne tarafından” (Green, 1895: 6). İrade, sadece kendi dışına çıkmamış özbilinç tarafından belirleniyorsa öznel özgürlük, tin tarafından belirleniyorsa nesnel özgürlük söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla özgürlüğün nesnelleşerek tamlığa ulaştığı durum, hep kolektif varoluşla beraber ortaya çıkmaktadır. Bireyin kendi özsel eğilimlerinin kolektif varoluşla uyumlu olarak gerçekleşmesi, bir toplumun tüm normatif ve değere bağlı ortak düzeninin bireylerin karşısında durduğunu değil, onların ilişkilerinden ve yaşayışlarından doğduğunu göstermektedir. Hegel’in öznel özgürlükten doğan *Moralität*’in karşısına yerleştiği *Sittlichkeit* nesnel özgürlüktür ve “öznel bireylerin kendilerini dış dünyada etik töz olarak gerçekleştirmesi ve kendilerini izole olmuş dolaysız doğaya sahip varlıklar olarak değil, tinsel doğaya sahip komünal varlıklar olarak görmeleri” olarak tanımlanmaktadır (Dickey, 1999: XX). Eş deyişle bireyin her edimi, kolektif varlığın bünyesine katılarak kurum ve yasalar aracılığıyla gerçekleşmekte olduğu için, tinin tarihteki kendi kendini bilme ereği ile özgürlük ereği bir ve aynı şeydir. Tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan kolektif biçimlerden en çok devlet, birey özgürlüğü ile kolektif özgürlüğü bir araya getirmeyi başarmıştır. Yasalar, tikel irade yoluyla değil, tarihsel bir varlık olarak devletin içerdiği tüm moment ve ilişkilerden doğan kurumlar yoluyla oluşturulduğu için özgürlük kavramı ile mükemmel bir şekilde uyur. O halde, Hegel’e göre yasalar, Kant’ın aksine özgürlüğün sebebi değil, sonucudur. Zira, Hegel yasayı, “kendinde ve kendi için varolan evrensel iradenin soyut ifadesi” olarak tanımlar (Hegel, 2004: 235).

Tarihsel bir bilim olarak kavrandığında hukuk araştırması tinin ereğine yönelik seyri ile paralel olarak yapılmalıdır. Buna göre sözgelimi özgürlüğün ilk ve soyut biçimi, kendi anlamını mülkiyet kavramında bulmakta, özgürlüğün gelişimiyle beraber hukukun, mülkiyet, aile gibi özel hakları içeren özel hukuktan kamu hukukuna ve oradan da devletler hukukuna nasıl ilerlediği ortaya konulmaktadır. Yasa ve özgürlüğün birliği olan hukuk, en somut ve nesnel karakterine ise devlette ulaşabilmektedir.

Çalışmamızın önceki bölümlerinde göstermiş olduğumuz gibi yasa ve özgürlüğün birliğinin devlette mümkün olduğu görüşü Hobbes'tan Kant'a değin modern devlet felsefesinin ortak noktasıdır. Hobbes, bu birliği egemen dolayımıyla kurarken, Rousseau, *genel irade* ile, Kant ise yasaların üstünlüğü ile kurmaktadır. Ancak her birinde farklı adlandırmalara sahip olsa da bu kurucu öge, bireylerin özgürlüklerinden kaynağını alan yetkilendirilmiş güç olarak otoritedir. Hegel, tüm bu filozoflarda ortak olan ögeyi açığa çıkartarak ve onu bir temsil ilişkisinden çok tanınma ilişkisine bağlı tanımlayarak, devletin yasasını oluşturanın, bireysel ve toplumsal edimleri birleştirenin otorite olduğunu söylemektedir. Hegel böylece hem kendi çağında Avrupa'da merkezi otoritelerin güçlenmesi ile ilişkili tarihsel bir tespit yapmakta hem de modern devletin en güçlü formunun ancak özgürlüğün hukuksallaştırılması ile ortaya konulabileceğini göstermiş olmaktadır. Bir başka deyişle hukuk, her ne kadar aşkın ilkelere dayanıyor gibi görünse de aslında hep pozitif hukuk olmak zorundadır. Hukuk bir otoritenin koyduğu yasalar olarak tanımlansa da bu otorite de bireylerin özgürlüğü ile toplumun yaşayışından ve alışkanlıklarından bağımsız düşünülemez; bu anlamda o, “olumsal bir zorunluluğa” sahiptir. Bir başka deyişle yasa, yaşamın gereklerine göre her zaman dönüşüm içindedir, ancak geçerli olduğu zaman diliminde karşı konulmaz ve zorunludur. Zira Hegel, *Phenomenologie des Geistes*'te insan yasasını tanımlarken onun hakikatini “açık ve güne bağlı bir geçerlilik” olarak tanımlamıştır (Hegel, 1975: 329). Hegel'e göre hukuksal otorite, bireyler arası otorite ilişkileri ile kamusal otoritenin birleşimini tarihsel gerekliliklere göre akılsal olarak ortaya koyan ve geçerli kılan otoritedir. Yasanın olumsuzluğu ise onun yaşam ile ilişkisinden, zorunluluğu da hukuksal otorite olarak devlet tarafından konulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Hegel buradan hareketle devleti “bireyselliğin bağımsızlığının ve genel tözselliğin devasa

birliğinin gerçekleştiği tinin ve törelliğin yanındaki üçüncü güç” olarak tanımlamaktadır (Hegel, 1986: 91). Bu yüzden özgürlük de en somut biçimiyle sadece devlette gerçekleşebilir. Zira Hegel’e göre “kendinde hak olan neyse, kendi nesnel varoluşunda konulmuştur, yani bilinç için düşünceler dolayısıyla belirlenmiştir ve böyle olmakla yasa, hakkın ne olduğu, geçerliliği ve tanınmışlığıdır” (Hegel, 1986: 361). Yasanın konulmuş olması hukuksal otoriteyi, devleti ve akılsallığı, tanınmış olması da yurttaş toplumunu, kamusal otoriteyi ve *ethos*’u işaret etmektedir. Hegel bu ikili bağlantıyı ödev ve hak kavramlarının birliği yoluyla da tekrarlamaktadır. Zira Hegel’e göre tanınmış ve konulmuş otorite olarak devlette bireysel olan ile törel olanın özdeşliği gibi, “ödev ve hak da bir ve aynı ilişki içinde birleşir ve insan törel ödevleri olduğu sürece haklara, haklara sahip oldukça da ödevlere sahiptir” (Hegel, 1986: 304). Modern devletin tanımını veren bu birliğin Antikçağ’da mevcut olmaması, o dönemde bireysel özgürlük ile devlet arasında herhangi bir ayrımın olmamasına bağlıdır. Modern devlette ise, bireysel isteme ve vicdanın mevcudiyeti kabul edildikten sonra devlette bir araya getirilir (Hegel, 1986: 408). Dolayısıyla modern devletin despotizmden farkı da onun eskiden kayda alınmayan bireysel özgürlüğü kapsayarak aşmasıdır. Modern öncesi dönemin uyruklarının yerine modern dönemin yurttaşının geçmesi Hegel tarafından bu tespit üzerinden temellendirilmektedir: Hukuk öznesi olarak yurttaş, kendi güvenlik, refah ve özgürlüğü için kamusal ve hukuksal otoriteye itaat eder:

Yurttaşlar bireyler olarak Devlet gücüne altgüdümlüdür ve ona boyun eğerler. Devlet gücünün içerik ve ereği yurttaşların doğal, mutlak haklarının etkin bir şekilde gerçekleşmesidir ki, Devlette bunların hiçbirinden vazgeçilemez, tersine onlardan tam yararlanıma ve gelişimlerine ancak onda ulaşılabilir (Hegel, 2004: 238).

Hegel’e göre yasa, hakkın bilinçli olarak konulmuş (*gesetzt*) ve tanınmış (*anerkannt*) olması olduğu için, doğa yasasından farklı olarak pozitif yasa, bir bilinç ve irade ediminden doğmaktadır. O halde pozitif hukuk söz konusu olduğunda yasal olan ile haklı olan arasında bir ayrım mevcut olamaz ve yasanın dışında bir hak da düşünülemez. İkinci olarak yasa, tanımı gereği geçerli ve yürürlükte olan olmak zorundadır. Yasanın soyut ilkeleri ya da ulaşılması hedeflenen gerekleri işaret etmesinden çok Hegel’e göre yasalar, toplumda var olan normlar bütününe hukuksal

otorite tarafından “konulması”dır. O halde yasa, toplumun kurumları ile *ethos*’unda mevcut olan otorite ilişkilerinin hukuksal bir form altında birleştirilmesidir.

Hegel’in halk *ethos*’una yaptığı vurgu hukukun kaynağını *halk tininde* bulan çağdaşı Savigny’nin düşüncelerine benzer gibi görünse de, Hegel’in Tarihselci Hukuk Okulu’na önemli eleştirilerde bulunduğu bilinmektedir. Zira Hegel, yasayı halkın *ethos*’u ile eşitlemekten çok, onu akılsal olanın gerçekleşmesi olarak okuduğu için, hukuku da tinin kendi bilincine ulaştığı özgürlük ereği olarak görmektedir. Bir başka deyişle Hegel yasayı sadece yürürlükte olması bakımından değil, özgürlük idesinin gerçekleşmesi olarak gördüğü için yasanın halk tinini de kapsayarak aşan daha üst bir bilinç aşaması olduğunu düşünmektedir. Hegel’e göre “töre düpedüz dolaysız bir biçimde değil, asıl genelliğiyle ve bu genelliğin bilinmesiyle vardır”, bu yüzden “devleti devlet yapan yasalardır” (Hegel, 2003: 122). Hegel’in Tarihselci Hukuk Okulu’na bu karşı çıkışı onun devlet otoritesini halk *ethos*’u ile özdeşleştirmemesinden kaynağını alır. Zira Hegel devletteki hükmedici gücün halkın *ethos*’u ile uyumsuz olan nihai kararları bile alma konusunda meşru bir güce sahip olduğunu düşünür. Devlet ve halk tını arasındaki ilişkide tinin ereği halk tininin de devlet idesi tarafından aşılmasıdır. Hegel bu birleşimi anayasa (*Verfassung*) kavramı ile, onun hakkındaki son karar mercii olan hükmedici güç ile kurmaktadır.

1.4.3. Anayasa, Erkler Birliği ve Egemen

Hegel devlet yasası ve kurum olarak hukuktan anayasayı anlamaktadır. Ne var ki, “anayasa” kavramına verdiği içerik öncellerinden farklıdır. Hegel Almanca etimolojiye de uygun bir şekilde *Verfassung* olarak anayasa kavramının *verfassen*, yani “sıkıca biraraya getirme” kudreti olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda Hegel’e göre anayasa “geliştirilmiş ve gerçekliğine kavuşmuş akılsallık” olarak tanımlanmaktadır. Bu akılsal gerçeklik, devlet içindeki tüm öge ve kurumları birbirine bağlar ve aynı zamanda halkın somut yaşayışından beslenir. Bu noktada Hegel tıpkı Montesquieu gibi, her ulusun kendine özgü özelliklerini yansıtacağı farklı anayasalara sahip olduğunu söyler. Ancak anayasa sadece halktan kaynağını almaz, devletin yasaları, hem akılsal olanın gerçekleşmesi hem de toplumsal yaşamın somut gerçekliği olduğu için devlet içinde her

gereklilik özgürlük, her özgürlük de bir gereklilik içermektedir (Hegel, 1986: 412). Zira özgürlük, sadece kendinde değil aynı zamanda kendi için özbilinç olarak tanımlanarak kavramını gerçekleştirdiğinde, isteme ve bilmenin birliğidir. İsteme ve bilmenin birliği ise gerekliliktir. Ne var ki, bu gereklilik despotizmdeki gibi saf şiddetle değil, bireysel mutlulukla hemhal olmuş bir boyun eğmedir ve yukarıda gösterdiğimiz gibi içsel otorite ile dışsal otoritenin özdeşliğini ifade eder.

Anayasanın devletin kurumlarını ve öğelerini bir araya getiren bir güç birliği olarak tanımlanması Hegel'in yasa ve yurttaşlar arasında kurduğu ilişkiye de, cumhuriyetçi filozoflarca savunulan güçler ayrılığı ilkesine de bir açıklama getirme işlevi görmektedir. Hegel'e göre anayasada birliğe kavuşan erkler birbirinden farklı olmalı ancak asla birbirinden bağımsız olmamalı ve her koşulda bir bütün kurarak diğer uğrakları da içermelidir (Hegel,1986: 432). Hegel'de bu birlik asla soyut ya da formel değil, aksine yaşamsaldır (*lebendige Einheit*). Bir başka deyişle birliği sağlayan şey törellikten kopuk bir aşkın yasalılık değil, halkın yaşam biçiminden, çıkar ve ihtiyaçlarından, örf, adet, görenek ve alışkanlıklarından beslenen, buna ek olarak da akılsallığı erek olarak koyan, otorite ve özgürlüğü birleştiren bir pozitif yasalılıktır.

Hegel'in güçler ayrılığı ilkesinin karşısına koyduğu ve anayasanın birliğini temsil eden "erkler birliği", cumhuriyetçi filozoflarda olduğu gibi yasama, yürütme ve yargıdan müteşekkildir. Yasama genelliği, yürütme genelin tikele uygulanmasını, yargı ise nihai kararı temsil eder. Hegel bu üç gücün, yargı gücünü elinde bulunduran hükmedici güç tarafından kapsandığını söylemektedir. Bir başka deyişle yasaları yapan devlet kurumu ile yasaları uygulayan devlet kurumu, hükmedici gücün nihai kararları dolayısıyla işlemektedir. Bu yönetim biçimini Hegel "anayasal monarşi" olarak tanımlamakta (Hegel, 1986: 435) ve onun siyaset felsefesinde yapıla gelen üçlü ayrımın ötesinde, demokrasi, monarşi ve aristokrasiden her birini içeren bir yönetim biçimi olduğu söylemektedir. Yargı gücünü elinde bulunduran hükmedici güç monarşiyi, yürütme gücünü elinde bulunduran yönetim ya da hükümet aristokrasiyi, yasama gücünü elinde bulunduran meclis ise demokrasiyi temsil etmiş olmaktadır. Yasaları halkı temsil eden meclis yapar, hükümet uygular ve yargıyı temsil eden hükmedici güç, yani egemen, çatışan durumlarda nihai kararları verir. Tüm bu üç güç arasında diğer güçleri taşıyan ve

onlara müdahale edebilen güç, hükmedici güç olarak, egemendir ve bu gücünü anayasadan alır. Anayasayı kimin yapacağı sorusu ise Hegel'e göre anlamsızdır çünkü bu soru "anayasadan önce hiçbir şeyin mevcut olmadığı" varsayımına dayanmaktadır. Sözleşmecî düşüncede olduğu gibi bireysel iradelerin devleti öncelediğine dair böyle bir varsayım yerine Hegel, otoritenin tarihselliğini kasteder görünmektedir. Zira Hegel, "anayasanın öncesinde ne vardı?" veya "anayasayı kim yapar?" sorularını reddederek anayasanın otorite ve toplum olduğu sürece zaten aslında hâlihazırda varolduğunu ifade etmektedir (Hegel, 1986: 439). Hegel'e göre anayasa, öznel tarafından yapılan ya da bozulan bir şey değil, tarihsel olarak ve halkların tinine bağlı olarak ontolojik bir varoluşa sahip olan şeydir, yaşayan birliğin kendisidir.

Dolayısıyla anayasa, hem öznel özgürlüğü hem halk tininin törelliğini hem de tinin akılsallığını bir araya getirmektedir. Hükmedici güç (*fürsterliche Gewalt*) olarak egemenlik de bu birliğin varlığa gelmiş somutluğundan başka bir şey değildir. Yani egemen, kendi şahsında bu birliği de taşımaktadır. Hegel, böylece anayasa ile egemen arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Egemenin savaş gibi istisnai durumlarda verdiği karar hiçbir başka yasaya değil ama bu tözselliğin kendisine bağlıdır, dolayısıyla vereceği her karar doğrudur. Yine bu düşünceye uygun bir şekilde Hegel, devlet içindeki güçler kopma tehlikesine girdiğinde bu durum karşısında birliğin egemen karardan doğan "zor" yoluyla yeniden tahsis edilebileceğini söylemektedir.

Hegel'e göre egemen, kendi şahsında devleti temsil eden tek bir kişi, bir monarktır. Ne var ki, nihai karara sahip görünen egemen, despot ile eş tutulamaz çünkü Kant'ın yönetim biçimleri sınıflandırmasını anımsatır bir şekilde, egemen despot gibi yasadışı bir şekilde ve yurttaşların rızası olmadan eylemez. Aksine, yasalar yoluyla hükmeder ve bireysel özgürlük ile mutluluğu devletin tinselliği içerisinde kapsayarak aşar. Bir başka deyişle egemen, bireysel olanı ne görmezden gelir ne yüceltir, onu tanıyarak ve koruyarak hükmü altına almaktadır. Monark, hem dünya tinine hem de halkın tinine hâkim olmak konusunda başarısız olursa zaten egemen olamayacaktır, başarılı olduğunda da onun kararları karşı konulmaz hale gelecektir Hegel'e göre. Zira Hegel, *Tarihte Akıl*'da Sezar'ı örnek göstererek büyük insanların şahsi ereklere ile dünya-tininin istencini oluşturan tözün özdeş olduğunu dile getirir (Hegel, 2003: 93). Dolayısıyla

monarkın şahsi kararları dahi hem halkın hem dünya tininin bir ifadesini verir. Egemen, nihai karar merci olduğu için anayasayı değiştirip askıya alması da hukuksal ve törel bir gerekliliktir Hegel'e göre. Egemenin bu özelliği onun kendine yönelen başkaldırıyı da halkın tinselliği sayesinde engelleyebilmesinden kaynaklanır. Modern devletin diğer dönemlerdeki devlet biçimlerinden farkı da Hegel'e göre bu noktada gizlidir: O, "öznelliğin özgürlüğünü tinsel bütünlük altında geliştirmeyi başarmıştır" (Hegel, 1986: 439). Halk ve halkın yasa yapımına katılımı da bu düşünceyle bağlantılı olarak tanımlanmaktadır Hegel'e göre: "Monark ve onunla zorunlu olarak bağlı olan bütünün yapılanması olmaksızın halk, biçimsiz bir kitledir" (Hegel, 1986: 447). Dolayısıyla Hegel için ne aile ne yurttaşlar toplumu aşamasında gerçek bir birlik oluşturabilen ve ancak devlet ve onun yasası dolayımıyla biraya gelen halkın yasa yapımına katılımı yalnızca otoriteye meşru temeli verecek ölçüde mevcut olabilir. Yani sadece yasalara uyma ve ödevleri yerine getirerek haklara sahip olma halkın işlevidir. Halk, yönetilme ve hükmedilmeye "özgürce itaat eden" ve bunun karşılığında bireysel hakları korunan organik ve tinsel bir birlik olarak tanımlanmaktadır. Bu tinsel birlik aile, yurttaşlar toplumu ve son olarak devlet aşamalarından geçerek kendi tam özgürlüğüne kavuşmaktadır. Ailede, bedensel ihtiyaçlar, yurttaşlar toplumunda çıkarlar, devlette ise her ikisini de aşan ide olarak özgürlük söz konusu olur. Aile ve yurttaşlar toplumunda birey olarak yaşayan yurttaşlar, devlette diğer yurttaşlarla birleşerek halk haline geldikleri için bireysel çıkarlarını ve korkularını unuturlar. Oysa yurttaşlar toplumu farklı düşünce ve çıkarların karşılaştığı, dolayısıyla görece belirlenimsiz bir uğraktır. Yurttaşlar toplumu aşamasında hak ve ödev henüz yasa yoluyla birleştirilmemiş olduğu için düşünsel ve pratik çeşitlilik nedeniyle antagonizma olanağı da fazladır. Yurttaşlar toplumundaki çatışma, hem bireysel olan ile toplumsal olan hem de farklı toplumsal birlikler arasındaki anlaşmazlıklara ilişkindir. Toplumsal biçimlerden en ussal olan devlette ise bu ayrımların hepsi aşılmaktadır. Aile istemenin, yurttaşlık toplumu bilincin, devlet ise özbilinç olarak özgürlüğün gerçekleşmesi, bir başka deyişle ussallığın tarihsel ve tinsel somutluğudur. Halkın kendi tarihselliğinden bugününe taşıdığı tüm alışkanlıklar ile otoriteler ve töreler devlette en gerçek ifadesine kavuşmuş olurlar. Bu yüzden halk tını özgürlüğüne de devlette kavuşur, birey ile halk, halk ile egemen, egemen ile anayasa, anayasa ile devlet bir ve aynı şey haline gelir:

Çünkü yasa, tinin nesnelliğidir, doğrulanmış istençtir. Yalnızca yasaya boyun eğen istenç özgürdür. Önünde boyun eğdiği şey kendisi olduğu, kendisinde kaldığı ve böylece özgür olduğu için. Devlet ya da anavatan, vatandaşları yasalara boyun eğdirerek onların öznel istençlerinden bir varoluş ortaklığı meydana getirdiği ölçüde özgürlük ve zorunluluk karşıtlığı ortadan kalkar (Hegel, 2003: 117).

Böylece yurttaşın yönetime karşı duruşunun kendi *ethos*'uyla çeliştiğini söyleyerek Hegel, kendinden önceki felsefelerden çok daha güçlü bir şekilde yasa ve özgürlüğü birleştirmiş ve özgürlüğün hukuksallaştırılmasındaki en önemli uğrağı temsil etmiştir; modern devlet kuramının başlangıcından beri uzlaştırılmaya çalışılan yasa/özgürlük, özel/kamusal, *ethos/nomos*, birey/toplum ayrımlarını tin ve devlet kavramları altında biraya getirmiştir. Aydınlanma düşüncesinin aksine özgürlüğü de otoriteyi de yaşamın ilişkiselliği ve olumsuzluğu bağlamında ele alarak her iki kavramın toplumsallıkla bağı kurmuştur. Otoritenin zorlayıcı gücünün içsel otoriteye ve yaşamdaki kurumlara sirayet ettiği oranda artabileceğini ortaya koyarak toplumsallığı var eden tanınma ilişkisinin aynı zamanda bir otorite ilişkisi olduğunu göstermiştir. Toplumsallığın her koşulda bir tanınma mücadelesini ve otorite ilişkisini gerektirdiğinden hareketle özgürlüğün ve otonominin ancak insan hayatının kültür, din, eğitim, güvenlik gibi her alanına yayılan, *ethos/nomos* birliğiyle sağlanabileceği sonucuna varmıştır. Bir başka deyişle Hegel, Kant'ta bireysel olarak ortaya çıkan otonomiye heteronomiyle eşitlemiş, toplumun dışında bireye ait otonom bir alanın mevcut olamayacağını söylemiştir. Tersinden heteronomi de halkın kendi varoluşundan temelini aldığı için otonomidir. Böylece Hegel otonomi kavramını bireysel alımlanışından koparmıştır. Artık yasaları kimin yaptığı ya da bireyin yasa koyma edimini tartışmak anlamsızdır. Zira yasalar toplumun tarihinden ve içsel/dışsal otoritenin birliği yoluyla tinin ereğine ulaştığı devlet olmaksızın varolamayacağı için, iradeci bir şekilde yasaları kimin yaptığı ya da kimin yönettiği sorusu Hegel'e göre gereksizleşmektedir. Gerçekten de 19. yüzyıl devletinin en büyük başarısı, Foucault'nun işaret ettiği gibi, otoriteye itaati salt hukuk yoluyla değil yaşamın her alanına sirayet eden ve yurttaşların ödevlerini yerine getirmesini sağlayan kurumlar yoluyla gerçekleştirmiş olmasıdır. Böylece otorite de iradi bir kavram olmaktan çıkarak, ilişkiyel, tarihsel ve toplumsal anlamına kavuşmuştur. Devletin dışında bir özgürlük ve yasa koyma imkânı ise Hegel tarafından tamamen dışlanmış, böyle bir durumun ancak tinin ilk aşamalarında kalmış toplumlarda mümkün olabileceği söylenmiştir. Hegel'e göre devletsiz toplumlar çağdaş olsalar bile, ona göre

tarihin dışında yer alan ilkel topluluklardır, zira toplumsallığın temel ilkesi olan tanınma ilkesi (otorite ilkesi) karşılıklı tanınmayı mümkün kılacak yasa ve kurumları icat edememiştir.

Modern devlet kuramı, hem bireylerin mülkiyet hakkını, refahını, mutluluğunu, sağlığını, verimliliğini sağlamış hem de itaat ile özgürlüğü yaşama sirayet eden kurumların somutluğunda birbirine bağlamayı başarmıştır. Yasalar, bu birliğin yalnızca sonucu olarak görülmektedir. Dolayısıyla hukuksal olan, bir sonuç olarak hâlihazırdaki otorite ilişkilerini meşrulaştırmaya yarar. Ancak Hegel esas meselenin halkın gündelik alışkanlıklarını ve değer sistemini dönüştürecek denli bir birey/toplum özdeşliği olduğunu keşfetmiştir. Böylece bireyin özel alanı ile onun yaşamsallığı devletin nesnesi haline gelmiş, hukuksal otoritenin uygulama gücü yasanın sınırlarını aşacak denli güçlü olmaya başlamıştır. Bir başka deyişle devletin yasal çerçevenin ve halkın *ethosunun* da üzerine çıkabilen mutlak varlığı, her şeyi ve herkesi yasal ya da yasal olmayan yollarla düzenleme ve kontrol etmeye muktedir olmuştur. Zira Hegel, yürütme gücü ve idare sistemi ile özdeş gördüğü polis aygıtının halkın sağlığından eğitim ve güvenliğine kadar hayatın her alanını düzenlediğini söylemektedir. Rousseau'dan Hegel'e yürütmenin yasamanın önüne geçen gücü, modern devlette birey özgürlüğünün hukuksal düzeyde tanınmakla beraber yaşam pratiklerinde zorlayıcı erke teslim edildiğini göstermektedir. Buna uygun olarak Franz L. Neumann, yasaların özgürlükle ilişkisinde modern devlette edindikleri ahlaki işlevi, minimum özgürlük, eşitlik ve güvenliği sağlamak olarak belirler. Bu ahlaki işlev, sözleşmeyi mümkün kılan ekonomik işlevi ve iktidarın yerini gizleyen siyasal işlevi aşarak gerçekleştirilmektedir (Neumann, 1996, 203). Dolayısıyla Aydınlanma ile başlayan bireyin özgürlük arayışı, 19. yüzyıla gelindiğinde yine bizatihi özgürlük adına galip olan devletin yasal ve idari gücünün tasdiklenmesiyle sonuçlanacaktır.

Amerikan Devrimi'nin simgesi olan özgürlük heykelinin bir elinde aklı temsil eden meşalenin, diğer elinde yasa kitabının olmasının imlediği gibi, tüm güçlü devletlerin anayasalarında özgürlük önemli bir unsur olsa da, yasa, otorite ve yürütme gücünden bağımsız bir özgürlük her zaman anarşi ile eş tutulmuştur. Böylece çalışmamızın birinci bölümünde göstermeye çalıştığımız gibi yasa ve özgürlük modern devlette bireysel

refah vaadinin yanında uygulama gücü, zor ve cezalandırma erki sayesinde bir araya getirilmiştir. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu olguyu tespit eden ve yasa ile özgürlüğe otorite dışında bir bağ kazandırmaya çalışan anti-otoriter düşünürlerin birinci bölümde ele aldığımız geleneğe yönelik eleştirileriyle merkezi otoriteden bağımsız, tüm halkın doğrudan katılımı ile oluşan bir yasama imkânını nasıl temellendirdiklerini göstermeye çalışacağız.

II. BÖLÜM: ANTI-OTORİTER YASA VE TOPLUMSAL OTONOMİ

19. yüzyıl'da monarşi ve cumhuriyet arasında 17. yüzyıldan beri süre giden çatışma, merkezileşen otoritenin zorlayıcı gücü ile bireysel özgürlüğü uzlaştırma zorunluluğunun anayasa ve parlamento gibi yeni unsurları icat ederek yarı-despotik yapıları ortaya çıkarmasıyla farklı bir görünüm kazanmıştır. Cumhuriyet, kelimenin tam anlamıyla “halka ait” olan olarak anlaşıldığında, halkın yasa yapımına katılımını gerektirmekte, monarşi ise halk yerine tek bir egemenin yasaları yapmasını şart koşmaktadır. Ne var ki, bu iki rejimden hangisinin daha iyi olduğuna dair tartışma giderek bir karma rejim ideali ile sonuçlanmıştır. Bir başka deyişle, ulusal niteliğe sahip olan anayasal monarşiler, dolaylı temsil mekanizmaları yoluyla “halk adına yasa yapma” işini üstlenerek, saf bir despotizmden çok, birey ve toplumu kendi içinde eriten, ekonomik, jeopolitik ve silahlı güç birlikleri oluşturmuşlardır. Böylece halkın yasa yapımına katılımı sadece bir irade devri olan ve teknik bir sayımdan çıkan göreceli çoğunluğun kararını yansıtan seçimlerle sınırlandırılmıştır. Merkezi iktidarların belli bir sınıf, zümre ve cinsiyetin elinde olması, yasa yapımından dışlanan ve giderek yoksullaşan kitlelerin kendi varlıklarını sürdürmek amacıyla farklı toplumsal biçimlere yönelmesiyle sonuçlanmıştır.

Hegel'in işaret ettiği gibi, devletin kendi mutlaklığına eriştiği çağ olarak 19. yüzyıl, aynı zamanda otorite ve sömürü tarihine dair en radikal eleştirilerin baş gösterdiği yüzyıl olmuş, cumhuriyet ve monarşi ikileminin dışına çıkabilecek gerçek anlamda eşitlikçi ve özgürlükçü düzen arayışları ortaya çıkmıştır. Bu durumun arkasında tüm dünyada merkezi imparatorlukların yıkılarak, çokluğu halka dönüştüren ulus devletlerin güçlenmesi ve buna paralel olarak monarşi ile cumhuriyet idealleri arasındaki gerilimler vardır. Tarihsel gelişmelerin seyri, her iki siyasal biçim arasındaki geçişgenliği ve art ardalığı göstererek, halkların yoksulluğu ile sömürü ilişkilerinin basit bir yönetim biçimi tercihinden çok daha karmaşık sebepleri olduğu düşüncesine yol açmıştır. Zira birinci bölümde gösterdiğimiz üzere cumhuriyet yanlısı olup olmadıkları farketmeksizin tüm

düşünürler nihayetinde yasa yapımını belli bir zümre ya da kişiye ait görmüş, egemen iradenin gerektiği hallerde bu yolla oluşturulan yasaları dahi ilga edebileceğini dile getirmiştir. Hobbes'un monarşi yanlılığı cumhuriyet idealiyle birleşerek diktatör Cromwell'i, Rousseau'nun jakobenizmi Fransız İhtilali'nin kıyım dönemini, Kant'ın yasa ideali aydınlanmacı Kral Büyük Friedrich'in despotizmini, Hegel'de devletin tinin ereği olarak adlandırılması Napolyon'u var eden tarihsel ve düşünsel arka planın bir resmini verir. Dolayısıyla cumhuriyet ile monarşi arasındaki ayrımların bu kadar silikleştiği bir dönemde yeni siyasal düzen arayışlarının baş göstermesi oldukça anlaşılırdır. Bu arayıştan doğan federalizm, sosyalizm gibi kuramlar arasında yasa ve otorite ilişkisine en radikal karşı çıkışı gösteren anarşizmdir.

Anarşi kavramı, siyasal düşünceler tarihinin başlangıcından beri “kaos” ile eş tutularak bir siyasal biçim olarak değerlendirilmekten ziyade, tüm siyasal biçimlerin negatif kutbunu oluşturan bir “yok-düzen” olarak alımlanmıştır. Örneğin, Platon Atina'da geçerli olan yönetim biçimini, halkın doğrudan yönetime katıldığı demokrasiyi yönetimsizlikle eş değer olan anarşi olarak görmüş, daha sonra kendi yargıçlarını seçen ve özerk yasalara sahip olan Ortaçağ kentlerindeki yerel ve bağımsız halk birlikleri ise Yeni Çağ egemenlik kuramları tarafından, otoriteden bağımsız oldukları gerekçesiyle içsavaşa hizmet eden ve siyasal olmayan birlikler olarak dışlanmıştır. Yine çalışmamızda ele aldığımız düşünürlerden Hobbes, Rousseau, Kant ve Hegel'den her birinin siyasal kuramlarını oluştururken temel aldıkları en büyük karşıtlık, anarşi ile devlet durumu arasındaki karşıtlıktır. Hobbes anarşiyi doğa durumu, Rousseau genel iradenin bozularak tikel iradenin güç kazanması, Kant vahşi özgürlük durumu, Hegel tarihöncesi bir moment olarak ele almıştır. Ne var ki, anarşi, her ne kadar negatif olarak tanımlansa da paradoksal bir şekilde söz konusu kuramlarda kendi pozitif tanımına ulaşmıştır: Hobbes'ta doğa durumunun süregelen bir tehlike olması ve halkın çokluğa dönüşme riski, Rousseau'da doğal özgürlüğün devredilemezliği, Kant'ta anarşi durumunun yasa ve özgürlüğün birliği olarak tanımlanması ve Hegel'de yurttaşlar toplumunun merkezi bir otorite varolmaksızın kamusalılığı kurabilmesine dair belirlemeler, modern devlet kuramının anti-otoriter toplumsallığı dışa koymaya çalışırken aslında hep nasıl kendi içine dâhil ettiğini gösterir. 19. yüzyıl klasik anarşizminin kendi köklerini adı geçen bu düşünürlerden alması, bu bakımdan, şaşırtıcı

değildir. Çalışmamızın bu bölümünde anarşist siyaset felsefecilerinin söz konusu modern gelenekle ilişkileri bağlamında, tasavvur ettikleri yeni toplumsal biçimler ve anti-otoriter yasa düşüncesini serimlemeye çalışacağız.

2.1. ANARŞİZM VE ÖNCESİ

Kolonyalizm, imparatorlukların çökmesi, işçi sınıfının burjuvazi karşısında giderek daha fazla yoksullaşması gibi olgular sonucunda, 19. yüzyılın ilk yarısı Avrupa’da bir çok ayaklanma ve devrime sahne olmuştur. Bu radikal hareketler büyük ölçüde işçi sınıfının talepleri ölçüsünde şekillenmiş olsa da, asıl çelişkinin “yöneten-yönetilen” arasındaki çelişki olduğu fikrinin ortaya çıkması ve 18. yüzyıl boyunca dile getirilen toplumsal özgürlük ve cumhuriyet ideallerinin fiiliyatta bir türlü gerçekleşmemesi ekonomik mücadelenin ötesinde anti-otoriter siyasal taleplerin doğmasına sebep olmuştur.

Fransa’da kardeşlik, özgürlük ve eşitlik sloganlarıyla kurulan cumhuriyet Napolyon’un imparatorluğuyla sonuçlanmış, isyanlar sonucunda elde edilen oy hakkıyla seçilen cumhurbaşkanı ise cumhuriyeti ilga ederek yeniden imparatorluk ilan etmiş, bu imparatorluğa karşı da 1870’lerde 3. Cumhuriyet kurulmuştur. Cumhuriyet ile monarşi arasındaki bu geçişkenlik Almanya’da söz konusu olmamış, I. Dünya savaşına kadar Almanya, topraklarının bir bölümünü Napolyon’a vermek suretiyle, aydınlanmış bir monarşi ile yönetilmiştir.³ Ne var ki, monarşi ve cumhuriyet arasındaki tüm bu siyasal biçimler bir yandan meşru despotizmin örneklerini sunarken diğer yandan monarkların yargılanması, cezalandırılması ve yetkilerinin geri alınması dâhil, merkezi otoriteye yönelik birçok yaptırımın uygulanabilmesinin de önünü açmıştır. Bu iki hat arasındaki gerilimden asıl çelişkiyi otoritenin kendisinde gören bir düşünsel eğilim çıkacaktır.

19. yüzyılda baş gösteren toplumsal hareketler bir yandan burjuvazinin yönetime katılma ve yurttaşlık taleplerini dillendirirken bir yandan ekonomik eşitsizliğin ve

³ Farklı siyasal rejimler arasındaki geçişkenliğe örnek olarak Batı’daki ulusalcı akımlardan etkilenen Türkiye’ye baktığımızda ise Tanzimat Fermanı ve sonrasında I. Meşrutiyet ile beraber yürürlüğe giren 1876 Anayasası halkın yönetime katılımını ve padişahın yetkilerinin sınırlandırılmasını amaçlıyor gibi görünse de sonuç olarak Padişah’ın meclisi feshetmek ve anayasayı askıya almak da dâhil olmak üzere olağanüstü yetkilerinin hâlihazırda devam ettiği ara bir siyasal biçimin mevcut olduğunu görürüz.

burjuva sınıfının karşısında yoksul halk kitlelerinin direnişlerine sahne olmuştur. Almanya'da 1870'lerde Almanya ve Fransa arasındaki savaş döneminin düşünsel iklimi yoğun bir şekilde Hegel etkisinin izlerini taşıırken ve onun tarih görüşü materyalist bir tarzda siyasal hareketlerin temeline yerleştirilirken, cumhuriyet ile monarşi arasında gidip gelen Fransa'da ise özgürlük ve eşitlik ideali siyasal ekonomiden ziyade otorite eleştirisine yoğunlaşmıştır. Bu ayrıma uygun olarak Almanya'da Marx'ın Sol-Hegelci kanadı radikalleştirmesi, Fransa'da Proudhon'un anti-otoriter bir cumhuriyet düşüncesini yayma uğraşı yoluyla dönemin iki önemli akımı, sosyalizm ve anarşizm, yeni bir ekonomik ve siyasal düzen arayışının sonucu olarak kuramsal ve eylemsel varlığını hissettirmeye, ancak aynı zamanda kendi aralarında düşünsel çatışmaları da gün yüzüne çıkarmaya başlamıştır. Bu dönemde Paris Komünü her iki siyasal akım arasındaki analiz farklılıklarını açığa çıkaran bir deneyim olarak ortaya çıkmıştır.

Ne cumhuriyetçi ne de monarşik ilkeleri benimseyen, otoriteyi reddeden ve yasal yurttaşlık haklarının ötesinde ortaklaşmacı bir eşitlik anlayışından hareket eden bir direniş dönemi olan Paris Komünü'nün yenilgisini, Marx ve Engels otorite ve merkezîyetçi yapının zayıflığına bağlamış (Engels, 1999:103), Proudhon ve devamındaki anarşistler ise Komün deneyimini olduğu gibi olumlayarak, onu bir idealin gerçekleşmesi olarak okumuşlardı.

Marksistlerin devlet ve hukuk eleştirisi ekonomiye, anarşistlerin eleştirisi ise ekonomi ile beraber otoritenin kendisine yönelmiştir. Örneğin Marx, Hegel'in hukuk felsefesine yönelik olarak, Hegel'in idealizmini eleştirip hukukun egemen sınıfın bir aygıtı olduğunu tespit etmekte ancak tarihsel materyalizmden kaynağını alan proleter devrimin otorite ile ilişkisini sorgulamadan bırakmaktadır. Marx, Hegel'in hukuk felsefesinde hükümlerlik gücünü ve devletin ortaya çıkışını tının kendi ereğini tamamlaması olarak görmesini idealizmin tipik bir tezahürü olarak yorumlamaktadır (Marx, 2009: 40). Ona göre Hegel'in egemenlik ve devlet kavrayışı tamamen soyut ve temelsiz kavramlara dayanmaktadır. Bu bakımdan Marx, modern devlet kuramının temsilcilerinin hepsinin ortak özelliğinin, soyut olarak belirlenmiş kavramlardan hareket etmeleri ve yasanın üstünlüğüne dair maddi değil ussal bir açıklama getirmeleri olduğunu söylemektedir. Marx'a göre bireylerin yaşamları somut gerçekliktir ve devlet ya da hukuk da bu somut

gerçeklikle ilişkili olarak ele alınmalıdır. Maddi temelden hareket edilerek devlete bakıldığında ulaşılabilecek sonuç onun egemen sınıfın kendi tahakkümünü ve sömürü pratiklerini devam ettirmek için kullanılan bir araç olacaktır. Ne var ki, Marx, Hegel ve modern felsefeyi idealizm bağlamında eleştirmekle beraber otorite ya da devlet kavramlarının kendilerine yönelik somut bir eleştiri sunmaksızın, proletaryanın kuracağı bir devletin yasalarını ve merkezi otoritesini meşru görmektedir. Bir başka deyişle Marx için üretim ilişkilerinden doğan sömürüyü ortadan kaldıracak olan proletarya asıl özgürleştirici güç olduğu için, onun otoritesi de modern siyaset felsefesinin otorite ya da devlet kavramındaki gibi soyut bir nitelik arz etmemekte, yaşamı üretenin yaşamı yönetmesi de çelişik olmamaktadır.

Marx'ın bu düşünceleri onun Paris Komünü'ne bakışını da etkiler. Devrimin doğuşu konusunda coşkuya kapılan Marx, kurulmuş olan komünün otorite ve merkezîyetçi bir yönetim anlayışını reddetmesini yıkılmasının sebebi olarak yorumlamıştır. Bir başka deyişle Marx, modern siyaset felsefesinin egemenliği olumlayan ve soyut eşitlik ve özgürlük kavramlarıyla kendini temellendiren yapısını ortaya koymuş, ancak otorite kavramının kendisini sorunsallaştırmamıştır. Her ne kadar nihai anlamda devletin ortadan kaldırılacağını söylemiş olsa da Marx açısından merkezîyetçilik, temsil, otorite, hiyerarşi, devlet kendi başına kötü olarak görülmemekte, onun için asıl problem bu aygıtların kimler tarafından, hangi sınıf üzerinde kullanıldığı olmaktadır. Bunun karşısında anarşistler, yalnızca monarşik egemenlik anlayışı ile burjuva cumhuriyetlerini eleştirmekle kalmayarak asıl meselenin otoritenin kendisi olduğunu söylemektedirler.

19. yüzyılda ortaya çıkan bir düşünce akımı olarak anarşizm Aydınlanmacı düşünürlerden ve Hegel'den etkilenmiştir. Hobbes'u karşı kutuplarına koymuş olsalar da, diğer sözleşme düşünürlerinden tamamen kopmuş olduklarını söylemek zordur. Bu bağlamda anarşist felsefelerde Rousseau başta olmak üzere Kant ve Hegel'in izlerini bulmak mümkündür: Rousseau'nun modernizm ve uygar insan eleştirisi, primitif antropolojiden etkilenen anarşistlerin hepsinde baskındır. Kant'ın ahlak yasası da devlet ve dinsel otorite karşısında otonom birey ahlakını benimseyen anarşistlerin ilkesi haline gelmiştir. Hegel, anarşist düşünürler tarafından devleti yüceleştirmesi sebebiyle büyük ölçüde eleştiriye tabi kılınmış olsa da onun diyalektik görüşü ve çatışmacı toplum

kuramının izlerine anarşist felsefede rastlanabilmektedir. Bu bakımdan Avrupa'nın düşünsel kaynaklarından beslenen anarşist felsefenin eklektik bir yapısı olduğu, buna karşın modern devlet kuramına bu mirastan beslenerek radikal bir duruş sergiledikleri söylenebilir. “Akıl”, “ahlak”, “toplum”, “insan doğası” gibi modern kavramları aydınlanma felsefesine benzer şekilde ele almış olsalar da, hepsi otoritenin karşısında yer almışlardır. Sözelimi Stirner ve Godwin gibi bireyci anarşistler, bireysel otonomiye Kant gibi evrensel akıl ve ahlak yasası ile ilişkilendirmeksizin, toplumun tahakkümüne karşı bir özgürlük ilkesi olarak benimserken, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin gibi kolektivist düşünürler toplumu reddetmeden otoritesiz bir toplumsallığın olanağını araştırmışlardır. Zira modern devlet bireyin eyleme özgürlüğünü sınırlamış ancak son kertede mülkiyeti ve öznel mutluluğunu koruyabileceği bireysel bir alanın var olmasına izin vermiştir. Bu alanı toplumdan yalıtık bir alan olarak görerek burada otonominin gerçekleşebileceğini düşünen bireyciler karşısında, kolektivist düşünürler özgürlüğün ancak özgür bir toplumda mümkün olabileceğini, bireyin kendini yönetmesinin ancak onun toplumsal alanda diğer öznelerle bir arada varolabilmesinde saklı olduğunu söylemektedirler. Bundan sonraki esas mesele ise modern devlet kuramcılarının yaptığının aksine toplumun tahakkümünü birey üzerinde yoğunlaştırmaksızın ve tekil/merkezi otoritelerin yarattığı hiyerarşilere hapsolmaksızın birey ile toplum arasındaki bu özgürlük köprüsünün nasıl kurulabileceğidir. Bu soruya getirdikleri cevapların farklılığına karşın toplumcu anarşist siyaset felsefesinin yasa ve özgürlük probleminde bakışı doğal özgürlüğün ve doğa yasasının savunulması, temsil düşüncesine doğrudan demokrasinin ikame edilmesi, merkezi yönetim aygıtları yerine federalizmin kabul edilmesi gibi noktalarda ortaklaşmaktadır. Kötümser bir insan doğası kavrayışını reddeden anarşistler, Hobbes'çu doğa durumunun karşısında insanın doğal varoluşunun uygar topluma nazaran çok daha barışçıl ve dayanışmacı olduğunu savunmaktadırlar. Zira onlara göre doğa durumu toplum dışı bir durum değildir ve Kant'a benzer bir şekilde merkezi bir otoritenin olmadığı doğa durumunda insanların toplum içinde yaşamayı başardıklarını öne sürmektedirler. Bu insan doğası anlayışı gereği anarşistler, insanın akıl sahibi bir varlık olduğu için doğal bir özgürlüğe sahip olduğunu, eylemlerini kendi kendine yönlendirebildiğini, bunun karşısında otoritenin ise doğal özgürlüğü engellediğini ve onu yasal özgürlükle değiş tokuş ettiğini söylemektedirler. Oysa anarşistlere göre doğal özgürlük ne devredilebilir ne de sınırlandırılabilir. Bu

bakımdan bir kurmaca olarak görülen yasal özgürlüğün karşısına anarşistler doğal özgürlüğü çıkararak sadece otoritenin olmadığı bir toplumsallık biçiminde herkesin herkesi yönetmesinin mümkün olabileceğini söylerler. Buna ek olarak onlar için doğal özgürlük, yasal özgürlükten farklı olsa da yasasız/kuralsız/ilkesiz bir özgürlük olarak da adlandırılmaz. Zira yasanın özgürlüğe öncelliği yerine özgürlüğün yasaya öncelliği konulduğunda ve tüm insanların yasa yapımına katılımı hedeflendiğinde yasayı koyanın bir otorite değil, bireylerin kendi akılları olacağı varsayılmaktadır. Buradan hareketle bireylerin farklı niyetleri ile çatışan çıkarlarının nasıl uyum içinde olacağını açıklamak için birlikte yaşamaya dair merkezi olmayan siyasal birlik biçimleri önerirler. Bu bölümde ortak noktaları kaba hatlarıyla anlatılan Proudhon, Bakunin ve Kropotkin gibi toplumcu anarşist düşünürlerin modern devlette özgürlüğün hukuksallaştırılmasına yönelik getirdiği eleştirilerin yanı sıra, yasa ve özgürlük arasındaki bağ üzerinden toplumsal otonomiye nasıl temellendirdikleri, söz konusu alternatif siyasal birlikleri nasıl tanımladıkları ve aklın despotizmine düşme tehlikesinin sınırlarında birey ve toplum özgürlüğünün özdeşliğini nasıl kurdukları ortaya konulacaktır.

2.2. PROUDHON VE SÖZLEŞMECİ GELENEĞİN ANARŞİST REVİZYONU

19. yüzyıldaki toplumsal mücadeleler ve yönetim sistemleri tartışması sonucunda asıl problemin adlandırmadan ziyade içeriğe ilişkin olduğunu fark ederek, yurttaş özgürlüğü ve yasal eşitlik temelinde halkın kendi yasalarına uygun yaşamayı anlamındaki “cumhuriyet” idesinin, mülkiyet eşitsizliği ve fiiliyattaki yasama süreçlerinde halkın özne değil nesne olarak konumlandırılması yüzünden kendini gerçekleştiremediğini ilk olarak ifade eden kişi Fransız ütopyacı sosyalist gelenekten gelen ve otoriteryan komünizme karşı çıkan Joseph Proudhon’dur. Proudhon, anarşizme ilişkin kadim olumsuz kavrayışı tersine çevirerek, sürekli kaos, karmaşa, yasasızlık gibi toplumsallığı yıkan kavramlarla anılan anarşinin aslında yasa ve özgürlüğün bir birleşimi olduğunu savunmuş ve kendi ideal siyasal düzenini anarşi, kendini de anarşist olarak tanımlayan ilk düşünür olmuştur (Marshall, 2003:347).

Modern devletin merkeziyetçi yapısını ve hukuk sistemini eleştiren Proudhon için basitçe yasa ve düzenin kendisi özgürlüğün kısıtlayıcısı olarak görülemez, zira ona göre

esas soru yasaların kaynağının ne olduğu ve kim tarafından yapıldığıdır. Bu soruya Proudhon, Kant'a benzer bir şekilde, yasaların ya bir otoriteden ya da özgürlükten kaynaklanabileceğine dair bir yanıt verir: Yasalar eğer özgürlükten kaynağını alıyorsa özgürleştirici, otoriteden kaynağını alıyorsa köleleştiricidir. Özgürlüğü yasaya öncel olarak gördüğü için Proudhon, modern devlet kuramındaki doğal özgürlük/yasal özgürlük ikilemi yerine aynı anda hem doğal hem toplumsal hem de yasal olabilen yeni bir özgürlük anlayışı getirerek Kant'ın otonomi ilkesinin toplumsal alanda da nasıl sürdürülebileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna uygun olarak bireyin özgürlüğü ile toplumun özgürlüğü ya da ahlak ile hukuk arasında bir karşıtlığın var olduğunu değil, insanın doğası gereği toplumsal ve akıl sahibi varlık olmasından kaynağını alan bir uyum olduğu düşüncesini savunmaktadır. Zira Proudhon, Aristoteles'in *zoon logikon kai politikon* tanımlamasını insana dair yapılmış en üstün tanım olarak görmektedir (Proudhon, 2011: 218).

Hegelci olduğu bilinen Proudhon'a göre insan, doğal toplumsallığı ve akli sayesinde tarih içerisinde aşama aşama ortaklaşma ve uyum yollarını arar. Bu süreçteki ilk aşama içgüdüselidir. Proudhon'un deyişiyle bu içgüdüsellik "benzerimizi görünce kapıldığımız bir tür manyetik çekim"den ibarettir ve tek başına insanı hayvandan üstün kılmaya yetmez (Proudhon, 2011: 223). Toplumsallığın ikinci aşaması ise Proudhon'a göre "başkasının bizim gibi olduğunu kabul etmek" anlamına gelen adalettir. Böylece içgüdüsel olan toplumsallaşma, adalet ile beraber başkasına dair bir bilinç etkinliğinden gelen bilgisel ve düşünsel aşamaya yükselmiş olur. Son aşama olan eşitlik ise Proudhon'a göre hem toplumsallığı hem adaleti birbirine bağlamaktadır. Eşitlik ilkesi toplumsallığı akla dayalı hale getiren adaletin hangi yasalar üzerinden işlemesi gerektiğini belirler. Bu da herkese gerçek anlamda eşit haklar veren bir yasa sistemi anlamına gelmektedir. Zira toplumsallık doğal içgüdülerden, adalet akıldan geliyorsa, eşitlik de bu ikisini bir araya getiren, akli olduğu kadar toplumsal da olabilen yasalar sayesinde mümkündür: "Eşitlikçilik, toplumsallığın adalet ve akılla ideale taşınmış halidir" (Proudhon, 2011: 234).

Proudhon'un ussal bir toplumsallığın genelliğine dayalı yasa tanımı, Hegel'i çağırırsa da her iki düşünür arasındaki temel fark, mülkiyet ve otorite kavramlarında açığa

çıkmaktadır. Zira Hegel'in aksine Proudhon'a göre insanlığın 19. yüzyılda vardığı noktada özgürlük kendini gerçekleştirerek kendi ereğine varmış değildir, tam tersine mülkiyet yüzünden sırasıyla önce eşitlik bozulmuş, sonra güçlü olanın yasaları yapmasıyla adalet zedelenmiş ve bunun sonucunda da insanın doğal özelliği olan toplumsallığı zarar görmüştür. Despotizmin ve otoritenin doğuşu da bu bozulmanın sonucunda olmuştur Proudhon'a göre. Toplumsallığın üç aşamasını hiçe sayan hiçbir yönetim biçiminin diğerinden farkı yoktur, özünde hepsi despotizmdir. Ne var ki, mülkiyetin, eşitsizlik ve adaletsizlik yoluyla despotizme dönüşmesinden sonra Proudhon'a göre zorunlu olarak otoritenin sorgulandığı bir dönem gelmelidir. Çünkü tarih insan aklının doğal yapısı gereği özgürlüğü hedefler ve onu var edecek toplumsallıkları kurmaya çabalar. Proudhon, Hegel'in tinin özgürlük ereğine yönelik hareketi ile Marx'ın sınıf savaşımı kavramsallaştırmaları yerine, tarihin motorunu otorite ile özgürlük arasındaki çatışmanın özgürlük lehine ilerlemesi olarak görmektedir. Bu sürecin tarih boyunca nasıl işlediği ve otoritenin tamamen yok olup olmayacağı, birey özgürlüğünün toplumsal özgürlükle nasıl bağdaştırılacağı gibi soruların yanıtlarını sıradaki bölümde arayacağız.

2.2.1. Tarihin Motoru: Otorite İlkesi ile Özgürlük İlkesinin Savaşı

Proudhon, "seri diyalektik" adı altında revize ettiği Hegelci diyalektikten ve Kant'ın antinomilerinden ilham alarak her yadsımanın bir kabul ile sonuçlandığını ve aklın bu şekilde ilerlediği söyler (Marshall, 2003: 350). Buradan hareketle zihnimizin "ışığı karşıt fikirlerin çarpıştığı zaman ortaya çıktığından daha iyi bir şekilde" (Proudhon, 1969: 100) göremeyeceğini söyleyen Proudhon, düşünceyi ve tarihsel gelişmeyi karşıtlıklar üzerinden okumayı farklı kitaplarında farklı şekillerde bir kaç kere denemiştir. Öncelikle *Mülkiyet Nedir?* kitabında, "mülkiyet toplumu", "kamucu toplum" ve "özgürlük toplumu" arasında bir ayırım yaparak "mülkiyet toplumu" ile "kamucu toplumu" aynı düzleme yerleştirmiş, onların karşı kutbuna "özgürlük toplumu"nu koymuştur. Bu kitapta Proudhon, Marx'a gönderme yapmak suretiyle "tek tipliği yasa yapan" komünist toplumu da, özgürlüğü mülkiyet temelinde kurarak sömürüyü ve eşitsizliği temel ilke yapan mülkiyet toplumunu da despotizm ile malul toplum biçimleri olarak adlandırmaktadır. Üçüncü ve en ileri toplum biçimi olan

özgürlük toplumu (Proudhon, 2011: 270) ise özgürlük, eşitlik, anarşi, sınırsız çeşitlilik, görelilik gibi ilkelere dayanır ve Proudhon ancak özgürlük toplumunda özgürlüğün bilimi olarak tanımlanan siyasetin varolabileceğini söyler. Özgürlük toplumu diğer toplumlardan farklı olarak insanın insana hükmetmediği, herkesin eşit ve özgür olduğu, düzen ile anarşinin birliğini sağlayan toplum biçimidir (Proudhon, 2011: 275).

Proudhon, *Federasyon İlkesi* adlı kitabında önceki ayırımına paralel bir şekilde tarihteki siyasal biçimleri otorite ya da özgürlük ilkesine göre ikili bir ayırım üzerinden okur (Proudhon, 2014: 24). Bu iki ilke birbiri olmadan varolamayacakları için özgürlük lehine her iki ilkenin uyum içerisinde varolması gerekmektedir. Zira Proudhon'a göre demokrasi, aristokrasi, monarşi gibi tüm yönetim biçimleri şu veya bu şekilde bu iki ilkeden birinin diğerine baskın gelmesinden doğmaktadırlar. Buna uygun olarak Proudhon'a göre tarihin ilk aşamalarında ortaya çıkan ve özgürlüğe baskın gelen otoriter rejimin en belirleyici unsuru iktidarın bölünmezliği. Proudhon bu otoriter yönetim biçimlerine, monarşiyi, aristokrasiyi ve komünizmi dâhil etmektedir. Bunun karşısında ona göre özgürlük rejiminin belirleyici unsuru ise iktidarın bölünürlüğüdür ve demokrasi ile anarşi özgürlük rejimlerdendir (Proudhon, 2014: 27-28). Tarih içerisinde biri otoriter diğeri özgürlükçü olan bu iki düzen sürekli birbiriyle çatışma halinde olmuş, sayısız otorite toplumu varolmuş olmasına rağmen demokratik ya da anarşist rejimler şimdiye kadar gerçek anlamıyla kurulmamıştır. İlerlemeci tarih anlayışına sahip olan Proudhon'a göre güçlerin tek elde toplandığı otoriter rejimler giderek özgürlükçü rejimlere evrilmektedirler (Proudhon, 2014: 59).

Proudhon, karşıtlıklar üzerinden yaptığı tarihsel analizini *Idée Générale de la Revolution au XIXe Siecle* kitabında daha ayrıntılı bir düzeye taşır. Bu kitapta Proudhon otorite ilkesinin en aşırı ucu olarak tanımladığı mutlakıyetçilik ile en seyrelmiş hali olarak tanımladığı anarşi arasındaki ilerlemeyi betimleme iddiasındadır. Mutlakıyetçilik, toplumun kendi kendini yönetemeyeceği savından hareketle, düzenin ancak bir hükümetle ve herkese ödevleri ve hakları dağıtan, dağıtıcı adalete hükmeden bir egemen ile mümkün olabileceğini öne sürerken, anarşiyle beraber giderek toplumun kendini yönetebileceği, cezadan yoksun bir adaletin hüküm sürdüğü bir düzen anlayışı önem kazanacaktır.

Proudhon'a göre mutlakıyetçi düşüncenin temeli olan otorite ve hükümlerlik ilk örneğini ailede bulur. Babanın aile içinde çocuk ve kadınlar üzerindeki hâkimiyeti zaman içinde tüm topluma yayılmış ve böylece devlet ortaya çıkmıştır. Uzun süren despotizm döneminden sonra tarihte otoriteye dair ilk yadsıma Luther'den gelir, ancak bu karşı çıkış Hıristiyanlığın kendisine yönelmez. Luther ve devamındaki Leibniz, Kant ve Hegel gibi düşünürler Hıristiyanlığı tam olarak reddetmeksizin yönetsel akla yönelir ve kilisenin otoritesini özgür bir eleştirelilikle yadsıyarak onun yerine aklın otoritesini koymak suretiyle ilahi yasayı halk egemenliğiyle ikame eder (Proudhon, 1969: 111). Proudhon'a göre bu dönüşümün göstergesi de toplum sözleşmesi fikridir. Sözleşme, insanlar arasında yapılması bakımından dağıtıcı adalet yerine karşılıklı adaleti yerine getirmeyi hedeflemiştir. Ne var ki, insanın fiili olarak imzalamadığı kökensel bir sözleşmeye itaat etmesi onun özgür olduğu ve yasaları halkın kendisinin yaptığı anlamına gelmediği için, mutlakıyetçilikten gerçek anlamda çıkmış olunmadığı gibi özgürlüğün gerçekleştiği de söylenemez.

İster anayasal monarşi, ister cumhuriyet yanlısı olsun 17. ve 18. yüzyıl sözleşmecî düşüncesi kaynağını Proudhon'a göre hep "halk egemenliği" dogmasından alır (Proudhon, 1969: 136). Reforma kadar olan süreçte geçerli olan ilahi yasa, sonraki dönemlerde yerini halkın yasasına bırakmış, ancak kökensel sözleşme yüzünden egemen olan gerçek anlamda halk olmamış ve otoritenin kendisi sorgulanmadan bırakılmıştır. Bu bağlamda Fransız İhtilali ile somutlaşan cumhuriyetçi geleneğin kazanımı olan güçler ayrılığı ve halk egemenliği gibi ilkeler özgürlük toplumuna doğru seyreden bir ilerlemenin momentleri olarak görülse de, bu ilkeler yetersizdir, çünkü sadece ilkesel düzlemde kabul edilmiş fakat gerçekleştirilmemişlerdir. Gerçekleştirilebilmeleri için ise toplumun ekonomik, ahlaki ve siyasal açıdan yeniden örgütlenmesi gerekmektedir.

Sözleşmecî düşüncede olduğu gibi, halkın kendi koyduğu yasalara kendi rızasıyla itaat ettiği fikri, halkın yasa koyma iradesinin ötesinde bir veto ya da onama merciinin tanınması ile geçersiz kılınmaktadır. Bu bağlamda gerçek anlamda halkın doğrudan katılımına açık olmayan bir güçler ayrılığı da aslında erkler birliği olacak ve farklı

erklere denetleyen bir merci bulunmayacak, böylece de yasaların keyfiliği halkın özgürlüğünü engelleyecektir. Zira Proudhon için, küçük zümrelerin elinde olan yürütme ya da yargının yasama üzerinde fazladan bir erke sahip olması despotizm ile eşittir. Temsili ya da değil, insanın kendi yaptığı yasalar dışındaki yasalara boyun eğmesi köleliktir ve başkasının iradesine tabi olduğu sürece yasalar güçlüyü koruyan balık ağlarından başka bir şey değildir.

Tarihsel süreç içerisinde, Proudhon'a göre, önce Hıristiyanlık paganizmi, sonra ise cumhuriyetçilik feodalizmi karşısına alarak otoriterlikten özgürlükçülüğe doğru ilerleyen bir gelişim çizgisini oluşturmuşlardır. 19. yüzyılda ise sıra, mülkiyet ve otoritenin reddedilmesine, buradan hareketle yeni bir siyasal düzen anlayışının ortaya çıkarılmasına gelmiştir. Proudhon kendi misyonunu da, anarşinin siyasal bir düzen olarak temellendirilmesi olarak belirlemektedir (Proudhon, 1969: 101).

Proudhon'a göre bir yasaya uymak ve akıl gücüyle bu yasayı keşfetmek insanın kaçamayacağı doğal bir özelliği olduğu için ona dışsal olan otoriteden gelen yasalar kaçınılmaz olarak insanlar tarafından sorgulanır. Bu sorgulama itaatsizliğin başlangıcıdır: “İnsan eğer kral emrettiği için emrinin gerekçesini ortaya koyduğu halde itaat etmiyorsa artık hiçbir yetke tanımadığı ve kendi kendinin kralı olduğu söylenebilir” (Proudhon, 1969: 265). İşte otoritenin, itaat sona erdiğinde geçersizleşmesine dair bu özgürlük durumu anarşidir. Ancak anarşi basitçe yönetimsizlik ya da yasadışı ve düzensizlik anlamlarına gelmez, tam tersi “toplum, düzeni anarşide arar” (Proudhon, 1969: 266). Zira düzeni sağlama yolları söz konusu olduğunda merkezi otoriteler olası siyasal biçimlerden birini temsil etmekle birlikte, güvenlik ve düzen amacının gerçekleştirilip gerçekleştirilemediği de şüphelidir. Çünkü ona göre düzen tür, hükümet cinstir. Esas mesele otoriter toplumlarda gerçekleştirilemeyen adaletin, anarşide mutlak otoriteye dayanmayan yasalar yoluyla nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermektir. Proudhon bunun, sözleşme ve cumhuriyet düşüncesini radikalleştirip gerçek anlamına kavuşturmakla mümkün olacağını düşünür. O, özgür bir toplumun yasalarının kendi temelini de tüm toplum ve siyaseti önceleyen, *a priori* kökensel bir sözleşmeden değil, özgür bir sözleşmeden aldığını söyleyecektir. Ekonomik eşitsizliklerin olduğu yerde hiçbir düzen adaletsizliği sonlandıramayacağı

için, asıl çözüm ekonomik güçlerin karşılıklı yapılan bir *özgür sözleşme* altında örgütlenmesidir. Bu sözleşme, toplumun tüm çatışmalarını çözerek herkes tarafından varsayımsal değil, fiili olarak kabul edilirse o zaman adalet sağlanabilir (Proudhon, 1969: 134).

2.2.2. Karşılıklı Adalet ve Özgür Sözleşme

Proudhon, kendi karşı çıkışını temellendirmek için modern devletin kurumları aracılığıyla oluşturduğu hukuki ve idari yapısını hedef alır. Buradan hareketle mutlakiyetçiliğin egemen olduğu dönemde otoritenin kendini tahsis etmesine yarayan on bir tane otorite formu tanımlar. Bu formlar: insanlığın sınıf ve kastlara bölünmesi, idari merkeziyetçilik, hukuksal hiyerarşi, polis, tapınma, güçler ayrılığı, temsilcilerin seçimi yoluyla halkın yönetime katılımı, sayısız seçim sistemi, yasa meclislerinin ikiliği, yasaların oylanması ve vergilere rıza göstermek, çoğunlukların yönetimidir (Proudhon, 1969: 242). Düzen, adaleti sağladığını iddia eden bu hukuki ve yönetsel otorite formları ve hiyerarşiler yoluyla kurulur. Zira modern devlette adalet de güç ile ilişkilendirilmiş ve hükümdarın yasası ile eş tutulmuştur. Bu bağlamda Proudhon, 19. yüzyıldaki mevcut adalet anlayışını, zorun verdiği korku yoluyla itaate dayalı “keyfi gücün akli kullanımı” olarak tanımlar (Proudhon, 1969: 255). Adalet adı altındaki yargılamalar ve onların sonucu olan ceza ve yaptırımlar da birey vicdanına ve toplumun kendiliğinden pratikleri geliştirmesine engel olmaktadır. Mevcut haliyle adalet, kaynağını özgürlükten değil otoriteden aldığı için bir despotizmdir ve hakkın değillenmesidir (Proudhon, 1969: 261). Modern devlette adalet, dağıtıcı adalet rolünü üstelenerek yurttaşlara haklarını pay etme işlevi görmektedir, dolayısıyla yurttaşların hak ve çıkarlarından müteşekkil olurken ve hep özel mülkiyeti korumak isterken, yoksulları birçok haktan mahrum bırakmaktadır. Dahası Proudhon otoriteyi var edenin bu hakların kendisi olduğunu söyleyerek modern devlet kuramındaki hakların eşitsizliğe nasıl hizmet ettiğini vurgular:

Otorite, hakları savunarak meydana gelir, çıkarları koruyarak onları elinde tutar, her zaman zenginler için ve mazlumlara karşıdır; hükümetlerin tarihi proletaryanın şehit edilmesidir/kurban edilmesidir (Proudhon, 1969: 108).

Proudhon da Hegel gibi, sözleşmeci düşüncenin aksine otoriteyi bir hukuksal ilişki olarak değil, fiili bir bağıllık ilişkisi olarak görmektedir. Dolayısıyla otoritenin, sömürü ilişkilerinden türedikten sonra varolabilmesinin koşulu kökenini aldığı eşitsizlik ilişkilerini “hak” adı altında eşitlik görünümüne sokmak olacaktır. Proudhon’un bu tespitine Kant’ın, dağıtıcı adaletin doğa durumunda haksız bir şekilde elde edilmiş olan mülkiyeti “hak” olarak tahsis ettiği ve herkesin mülkünü korumaksızın adaletin mümkün olamayacağına ilişkin düşüncelerini örnek gösterebiliriz. Merkezi otoritenin yaptırım gücünü uygulayan hükümete verilen görev de, dağıtıcı adaleti düzenleyici adaletin yaptırımları ve cezalarıyla garanti altına almaktır. Adaletin, modern devlette bu şekilde eşitsiz dağıtımla cezalar yoluyla işletilmesi üzerinden Proudhon, güçlünün elindeki adaletin hak olmayanı hak, özgürlük olmayanı özgürlük, eşitsiz olanı eşitlik olarak göstererek yasanın zoru altında kabul ettirmeye çalıştığını ifade eden ilk filozoftur. Her ne kadar gücün hak doğurmayacağını ve özgür bir toplum idealini savunuyor gibi görünseler de Rousseau ve diğer sözleşmecilerin hiç biri, ona göre adaletin sömürü kaynaklı otoriteyle nasıl birleşip özgürlüğü baskıladığını görmemişlerdir. Bu yüzden Proudhon çok etkilendiği Rousseau başta olmak üzere tüm sözleşme kuramcılarına karşı çıkarak, eşitsizliği örtetek derinleştiren dağıtıcı adalet yerine tüm insanların karşılıklı olarak ekonomik ve siyasal eşitlik içinde olacağı *karşılıklı adalet*’i var edecek *özgür sözleşme*’yi önerir.

Crowder, Proudhon’un kendini en çok Rousseau’ya yakın gördüğüne ilişkin bir saptama yapar, ancak yakından bakıldığında bu saptamanın aksine Proudhon’un sözleşmeci gelenek içinde en çok eleştirdiği kişinin Rousseau olduğu görülebilir (Crowder, 1999: 126). Proudhon’a göre Rousseau’nun, genel irade düşüncesindeki azınlığın çoğunluğa boyun eğmesi düşüncesi kendiyle çelişiktir; eğer genel iradenin gerçekliği ve kişilik sahibi olması kabul ediliyorsa, yasa yapımının da tamamen ve dolaysız olarak herkesin katılımına açık olması gerekmektedir (Proudhon, 1969: 147). Oysa Rousseau’nun temel sorunu herkesin katılımı ve sözleşme değil uzun yıllar süren düzensizliğin düzene kavuşturulmasıdır. Proudhon bunun karşısında özgür sözleşmenin hiçbir yurttaşı dışlamaması, herkes tarafından tartışılarak kurulması, her yurttaşın özgürlüğünü sağlaması gerektiğini düşünür. Sözleşmeden birileri dışlandığında ya da yurttaşların katılımı sağlanmadığında o aslında sözleşme olmaktan çıkacaktır Proudhon’a göre.

Rousseau ise tüm bu ilkeleri göz ardı ederek, yasaları yapan ve uygulayan temsilcilerin seçilmesi yoluyla halkı yönetimin dışına koymuştur. Böylece Rousseau tiranlığı halk tarafından seçilen bir meşruluk zeminine taşıyarak ona eskisinden daha saygın bir konum kazandırmış, hakların değil cezaların olduğu bir yasal yapı ortaya çıkarmış, (Proudhon, 1969: 115) sözleşme eşitsizlik ilişkilerini koruyarak yoksulluğu artırmıştır:

Kısaca Rousseau için toplum sözleşmesi mülk sahibi olmayanlara karşı mülk sahiplerinin savunmacı ve saldırgan ittifakıdır ve yurttaşa kalan tek rol, kendi yazgısına boyun eğmesi için atanmış olan polis için ödeme yapmak ve genel yoksulluğa maruz kalma riskini üstlenmektir (Proudhon, 1969: 118).

Tüm sözleşme düşüncesinin başlangıç noktasını oluşturan mülkiyet hakkı, dağıtıcı adaletin yoksulları dışlayışına ve tüm halkın yürütme erkinin uygulamaları altında yaşamasına sebep olmuştur. Böylece mülkiyet eşitsizliğinin siyasal ilişkinin temeline koyulması, halkın siyasetten ve yaşamadan dışlanmasıyla sonuçlanacak, eşitsizlik, özgürlüğün ilgasıyla bir araya gelecektir:

Rousseau yanılmaz kavramlarla gerçekten demokratik bir hükümette ve özgür yurttaşların sadece kendi iradesinden çıkan yasalara boyun eğerek mevcut olduğunu öğretir. Ancak yasalar benim katılımım olmadan yapılmıştır, benim mutlak itirazıma ve benim zararım olmalarına rağmen. O halde beni bağlayan bu vicdan, akıl, tutku ya da çıkar bağı nereden gelmektedir? (Proudhon, 1969: 133).

Proudhon'un "insan kendi koymadığı yasalara hangi itkiyle boyun eğer?" sorusuna verdiği cevap, onun karşılıklı adaleti sağlayacak özgür sözleşme fikrinin de başlangıcını oluşturacaktır. Kökensel sözleşme fikri, soyut bir halk egemenliği dogmasına dayanarak bir zümrenin yasa yapmasını meşrulaştırıyorsa, Proudhon'a göre sözleşmeyi bizzat imzalamamış olan her birey yasanın dışına çıkma hakkına sahiptir. Buna cevap olarak eğer bu sözleşmenin birileri tarafından eskiden imzalanmış olduğu söylenirse bu da geçersizdir, zira hukuki olarak da yasanın geçmişe dönük olması mümkün değildir. Bireylerin bizzat katılmadıkları bir sözleşme tarafından bağlanmalarına dair çelişkiden Proudhon, mevcut adalet anlayışının meşruluğunun geçersiz olduğu sonucuna ulaşır. Otorite yerine özgürlükten doğan ve her insanın kendi akli ve vicdanı ile bizzat onay vereceği bir sözleşme, toplumun kendi dinamiğinden doğmak suretiyle, hiyerarşik olmayan karşılıklı adaleti var edebilir. Böyle bir adalet Proudhon'a göre özel ile

kamusal olanı uzlaştırdığı gibi, kimseye de kendi iradesi dışında bir yasayı dayatmış olmayacaktır:

Ben hiç kimsenin ne malını ne de parasını talep ediyorum ve emeğimin ürününün başkasının avı haline gelmesine izin vermek için yaşamıyorum. Ben de düzeni, kendi sözde hükümetleri yoluyla sürekli bozguna uğratanlar kadar çok arzuluyorum ancak bunu kendi özgür seçimimin bir sonucu, çalışmamım koşulu, aklımın yasası olarak istiyorum. Bir başkasının iradesinden gelen ve ilk koşul olarak beni fedaya ve köleliğe zorlayan bir yasayı istemiyorum (Proudhon,1969: 131).

O halde Proudhon'a göre karşılıklı adaletin gerçekleşmesinin iki koşulu vardır: İlk ekonomik eşitlik ikinci olarak yasamaya katılım. Böylece yasama erkinin yasaları yerine geçen ve daha değişken ilkeleri ortaya çıkaran *özgür sözleşme*, herkesin topyekûn bir otoriteye hak devretmesiyle değil, daha mikro ölçekte ve kısa vadeli, somut ilişkiler kuran sözleşmeler olmak bakımından bu iki koşulu gerçekleştirebilecektir. Bu sözleşme bireyin kendi aklını başkasının aklıyla uyumlu kılmasını üçüncü bir otoritenin dolayımı olmaksızın mümkün kılacaktır.

Proudhon Fransız medeni kanununda mevcut olan aile içi, sivil, ticari ya da siyasi sözleşme türlerinden siyasi sözleşmeyi ele alarak kendi özgür sözleşme fikrini ortaya atar. Proudhon'a göre siyasal sözleşme 1) karşılıklı ve mübadele edilebilirdir, 2) kapalı ve sınırlıdır. Bu bakımdan Proudhon'a göre temsili ve merkezîyetçi demokraside sözleşme fikri tam olarak karşılıklı ve sınırlı olmadığından gerçek anlamda sözleşme sayılmamaktadır. İkinci olarak sözleşmenin gerçek anlamda bir sözleşme olabilmesi için federasyonun gerekli olduğunu, oysa monarşik ya da merkezîyetçi cumhuriyetlerde sözleşmenin vatandaşları tahakküm altına aldığını öne sürer. Zira ona göre siyasi sözleşme federasyon ile eş anlamlıdır (Proudhon, 2014: 65).

Proudhon böylece ereksel tarih anlayışının son ereğini, otorite ilkesinin özgürlük ilkesi ile dengelendiği, ekonomik işleri düzenleyen, buna karşın kişinin özel alanına, inanç, düşünce ve vicdanına karışmayan nötr bir pozisyon edineceği minimal bir devlet anlayışını benimseyerek liberalizme yaklaşmıştır. Zira Proudhon her ne kadar “mülkiyet hırsızlıktır” dese dahi, kastettiği mülkiyetin daha çok toprak mülkiyeti olduğunu, bunun haricindeki mülkiyetin devlet otoritesini dengeleme işlevine sahip bireysel özgürlük için

bir şart olduğunu düşünmektedir (Corcuff, 2009: 45). Sözelimi Marx, Proudhon'u bu bakımdan burjuva ideolojisine daha yakın bulmuştur. Gerçekten de Proudhon'un otorite ilkesini mülkiyetin bireyciliği ile dengelemeye çalışması ancak bir yandan da kolektifliği bozmama iddiası, özgür sözleşmenin ihlali durumlarında başvurulacağını öngördüğü tarafsız üçüncü kişilerin yeni bir hukuksal otoriteye yol açıp açmayacağı gibi sorular Proudhon'un kuramının ereği olan otoritesiz bir toplumsallığın tam olarak temellendirilemediğini ve kapitalist çerçeveden çıkamadığını göstermektedir. Özgür sözleşmeden müteşekkil olan ve karşılıklı adalet ilkesine dayanan bir toplumda, yasalar, yargıçlar mevcut olacak mıdır ve halkın siyasete katılımı nasıl sağlanacaktır? Devasa toprak ve nüfus birliklerine hükmetme kudretine haiz olan devletin yerine geçecek yeni toplumsal birliklerin kurucu ve düzenleyici ilkeleri neler olacaktır? Proudhon'un bu sorulara vermeye çalıştığı cevaplar, ekonomik alanda ortakçılık, siyasal alanda federalizm ve bireysel alanda etiğin bir araya geldiği bir siyasal düzen tahayyülünde ortaya çıkmaktadır. Proudhon'un otoriterliğe ve bireyciliğe karşı çıkarken toplumsal otonomi fikrini temellendirip temellendirmediğini bu cevaplar üzerinden değerlendireceğiz.

2.2.3. Federal Cumhuriyet ve Otonomi

Devletin özel ile kamusalı kendi otoritesi altında birleştirerek yurttaşlarının güçleri, üretimleri ve özgürlükleri üzerinden kurduğu kurumsal ve bürokratik dolayım düzeninin karşısında, üretimin ve yönetimin doğrudanlığının olduğu bir toplumda bireyin dış bir otoritenin yasalarına göre değil, kendi aklından kaynağını alan otonomiye göre eyleyebileceğini düşünen Proudhon, bunun ancak federatif bir siyasal düzende olabileceğini öne sürmektedir. Proudhon federasyonu birden fazla siyasal topluluğun kendi otonomilerini koruyarak oluşturacakları bir birlik olarak tanımlamaktadır. Buna göre söz konusu birlik, tek tek kentleri birbirine bağlayacak bir sözleşmeye dayalı olacak ve bu sözleşmede hiçbir unsur diğerlerinden daha fazla erke sahip olmayacaktır. Proudhon'a göre böyle bir sistem, her türlü hiyerarşiden arındırılmış olmak bakımından merkeziyetçi cumhuriyetlerin ve meşruti monarşilerin karşısındadır. Merkezi otoritenin zayıflaması ve yerel birliklerin kendi yaşamları hakkında tek ve doğrudan söz sahibi olma konumuna yerleşmesiyle beraber, bu yerelliklerin diğer siyasal birliklere karşı

sözleşmenin sınırladığı yükümlülük alanında hareket etmeleri gerekliliği doğar. Proudhon tüm bu özelliklere sahip olması bakımından 1848 İsviçre Federal Anayasasını kendi kuramına örnek olarak göstermektedir (Proudhon, 1969: 69).

Proudhon'a göre özgürlüğün otoriteye baskın olduğu siyasal düzen olan federasyonda anayasa üç ilke üzerinden kurulmaktadır: 1) Karşılıklı olarak egemen ortak karar grupları oluşturmak ve bunları federasyon sözleşmesi altında birleştirmek, 2) güçler ayrılığı uyarınca her federe devlette yönetimi organize etmek, tüm güçleri yaymak ve paylaşmak, 3) merkezi otoritenin rolünü azaltmak, yerel yönetimlerin karşılıklı takip ve sorumluluk ilkesi üzerinden düzenlemek (Proudhon, 1969: 79).

Proudhon federalizmin kendi çağını da aşarak 20. yüzyılın geçerli yönetim biçimi olacağını söylemektedir. Ona göre Paris Komünü de böyle bir deneyin ürünüdür (Proudhon, 1969: 103). Zira federalizm 19. yüzyılın rejimler karmaşasında ekonomik ortaklık üzerine bina edildiği için sosyalizmi, güçler ayrılığını temel aldığı için cumhuriyeti, merkezi otoriteyi reddettiği için anarşizmi birbiriyle mükemmel bir şekilde bağdaştırmaktadır:

Kim ki özgürlükten bahseder federasyondan bahsetmiş olur ya da başka hiçbir şeyden bahsetmemiş olur, kim ki cumhuriyetten bahseder ya federasyondan bahsetmiş olur ya da hiçbir şeyden, kim ki sosyalizmden bahseder yine ya federasyondan bahsetmiş olur ya hiçbir şeyden (Proudhon, 2014: 132).

Federasyon böylece Proudhon'un anarşi ile düzeni bir araya getirme ereğinin bir ifadesidir. Böyle bir düzen, despotizm olarak gördüğü merkezi cumhuriyetler ile meşruti monarşilerin aksine, bireylerin kendi yasalarını kendileri yaptıkları ama diğer insanlarla da birlik olabildikleri özgürlükçü bir düzendir. Ne var ki, Proudhon'un son dönem yapıtlarından *Idée Générale de la Revolution au XIXe Siecle* kitabında bu federatif cumhuriyetlerde bireylerin yaşamaya nasıl katılacağı ile ilgili oldukça kafa karışıklığı yaşadığı görülmektedir. Zira Proudhon, bir yandan ancak doğrudan yasamanın özgürleştirici olacağını söyleyip Rousseau'yu bu bakımdan eleştirirken diğer yandan da doğrudan yasamanın en ufak bir yasa için bile sürekli oylama yapma zorunluluğu getirmesinden dolayı imkânsız olduğunu öne sürmektedir. Buna ek olarak doğrudan yönetim benimsenecekse sadece yasa yapımında değil, yargılamada da halkın tüm

hükümler hakkında sürekli yeniden karar vermesi gerekmektedir ancak Proudhon'a göre bu kadar kalabalık ölçeklerde bunu yapmak mümkün değildir (Proudhon, 1969: 159). Böyle bir doğrudan yönetimde halkın bir yandan ekonomik üretimi sağlayacak işleri yürütmesi diğer yandan da binlerce yasa ve hükmü takip ederek onay vermesi imkânsızdır. Modern dönemden farklı olarak Atina'da doğrudan yasamanın işleminin sırrı, kölelerin gündelik işleri yapması sayesinde özgür yurttaşların boş zaman kazanması ve nüfusun azlığıdır. Modern dönemdeki boş zaman sıkıntısı ve nüfus kalabalıklığı yüzünden temsili demokrasi ve seçimler de, yurttaşların yerine yasa yapan ve vergi alan bir zümrenin doğması da kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla Proudhon'a göre yönetim sorununun temel açmazı buradadır: Yasaları yurttaşların kendileri doğrudan bir şekilde yaptığı sürece özgür bir toplum gerçekleşebilir, ancak tüm toplumun hem ekonomik kalkınmayı gerçekleştirmesi hem de tüm kararlara katılması olanaksızdır. O halde ne yapılması gerekir? Proudhon'un cevabı öncelikle ekonomik sorunun çözülmesi gerekliliğine işaret eder, zira otorite problemini eşitsizlikten ayırmak mümkün değildir. Ancak bu otorite formlarının dışında insan toplumlarının kendi yaşamsal mekanizmaları sessizce işler ve otonomiye mümkün kılar Proudhon'a göre. Bir başka deyişle insanın doğal akılsallığı onu ahlaklı bir varlık yapar ve bu ahlaklılık onun zorunlu olarak diğer insanlarla toplumsal bir ilişki ve uyum içinde yaşamasına olanak sağlar. Merkezi bir otoritenin yokluğunda insan bu ahlaki özünü gerçekleştirebilecek ve toplumun kendiliğindenliği onu yavaş yavaş ahlak ile siyasetin, birey ile toplumun tam uyuma eriştiği bir otonomiye ulaştıracaktır. Bu otonominin ilkeleri Proudhon'a göre şunlardır: 1) Irkın ve bireyin tanımlanmamış mükemmelleştirilmesi, 2) emeğin onuru, 3) fırsat eşitliği, 4) çıkar birliği, 5) çatışmanın sonu, 6) rahatlığın evrenselliği, 7) aklın egemenliği, 8) insanın ve yurttaşın mutlak egemenliği.

Bu ilkelerden hareketle Proudhon kastlara bölünmüş çalıştırmaya karşı sanayiye göre sınıflandırılmış emek, ordu yerine işçi birlikleri, yasa yerine sözleşme, mübadele eşitliği yerine rekabet (nispilik), itaat yerine ihtiyaca göre kredi, değer ve fırsatların eşitliği gibi temel motiflerin hayata geçirilebileceğini söyler. Dolayısıyla halk egemenliği ve yönetiminin yerine bir endüstriyel örgütlenme biçimini önerir Proudhon. Yasaların yerini alan sözleşme ve nüfus kalabalıkları yerine küçük yerel endüstriyel

birliklerin kurulmasıyla herkesi ilgilendiren yasaların oylanarak her yurttaşın ve her endüstriyel birliğin kendi yasalarını yapabileceği bir sistemin yaratılabileceğini düşünür (Proudhon, 1969: 245). Ancak bunun için bireyin ahlaksal özünün ve toplumsallığının kendiliğinden bir şekilde mükemmelleşmesi gerekmektedir.

Proudhon, sözleşmecî düşünceyi revize etmek ve modern devlet geleneğine karşı özgürlük toplumunu temellendirmek için yola çıkmış, baskıcı hukuki ve idari sistemler yerine halkın kendiliğindenliğini zedelemeyen ve ahlaktan temelini alan esnek ilkelere bağlı bir toplumsallık biçiminin, bireysel otonomi ile toplumsal otonomiyi bir araya getirebileceğini söylemiştir. Marx'ı ve Rousseau'yu fazla toplumcu olarak görürken, Stirner gibi anarşistleri ve Kant gibi liberalleri de fazla bireyci olmakla suçlamıştır. Proudhon özgürlüğün hukuk yoluyla nasıl ilga edildiğini ilk defa ortaya koyması bakımından önemli olsa da düzen ile bağdaştığını düşündüğü anarşinin pratikte yasa ve özgürlük ilişkisini nasıl kurulabileceğini ve otorite ilkesini nasıl bastırabileceğini temellendirememiştir.

2.3. BAKUNIN'DE DOĞA, TOPLUM, OTONOMİ

Proudhon'u eleştirerek, onu tamamlamayı amaçlayan bir kuram ortaya koymuş olan Bakunin'in düşüncelerinin asıl temelini Alman İdealizmi'nin oluşturduğu söylenebilir (Marshall, 2003: 383). Bakunin'in Proudhon'dan farklılaşan yönleri de onun kökenini daha çok bu gelenekten almasıyla ilişkilidir. Örneğin Proudhon'un sözleşme düşüncesini revize etme projesinin ötesinde Bakunin sözleşme düşüncesini tıpkı Hegel'de olduğu gibi reddedecektir. İkinci olarak Proudhon'un temelini aklın ahlaksallığından alan anarşist düzeninin yerine, doğa ve toplumun özdeşliği üzerinden şekillenen içkin ve olumsal bir akılsallıktan, bu anlamıyla pozitif anlamda kurulmuş bir siyasal düzenden çok, somut yaşama bağlı bir ahlaksallıktan bahsedecek, birey iradesini yücelterek onun toplumla ilişkisini koparan her türlü iradeci görüşü eleştirecektir.

Bakunin'in sözleşmeyi reddederek doğayı ve onun olumsal yasalarını birlikte yaşamının temel ilkesi kılma çabası, Hobbes'tan Hegel'e kadar modern devlet kuramcılarının doğal hukuku pozitifleştirme denemelerinin karşı kutbunda doğal

hukukun ve doğa yasalarının yeniden sahneye çıkmasına sebep olmuştur. Zira Antikçağ ve Ortaçağ boyunca kabul gören doğal hukuk düşüncesinin yerini pozitif hukuka bırakmaya ve siyasetin ahlaki ve ilahi temellerinden kopmaya başladığı Reform dönemini Bakunin, Proudhon'a benzer bir şekilde, modern devletin ortaya çıktığı dönem olarak yorumlar. Ona göre, bu dönemde otorite gerçek anlamda merkezileşmiş ve böylece Antik devletlerden farklı olarak modern devlet özgürlüğü, sözleşme düşüncesi sayesinde yurttaşlara yasal bir hak olarak tanımıştır ancak fiili olarak kölelik de devam etmektedir. Bakunin'e göre toplum, sözleşme ile beraber salt bir hukuksal ilişki olarak görülmeye başlanmış ve yok edilmiştir:

Böylece bu sözleşme toplumun temeli olur ya da daha ziyade devletin temeli olur, çünkü bu kuramda topluma yer olmadığına işaret etmek zorundayız; var olan sadece devlettir veya toplum devlet tarafından tamamen yutulmuştur (Bakunin, 2009: 132).

Sözleşme ile beraber insanlar arasında yurttaş olan ile olmayana dair bir ayrımın ortaya çıkması toplumun devlet tarafından yutulmasının göstergesidir. Zira artık insanlar arasındaki güç ilişkileri yaşamsal karakterinden sıyrılarak sabit hukuksal ilişkilere evrilmiş, bu ilişki insanlar arasındaki eşitsizliğin ve rollerin de olduğu gibi olumlanması ve pozitif bir karakter kazanmasıyla sonuçlanmıştır. Çağlar boyunca her ne kadar yurttaş kategorisinin sınırları genişlemiş olsa da, Bakunin'e göre, insanlar yurttaşlar ve yurttaş olmayan köleler olarak ikiye ayrılmıştır. Antikçağ'daki efendi ile köle yerini Ortaçağ'da serf ve toprak ağasına, kapitalist dönemde ise proletarya ve burjuvaya bırakmış ve sonuç olarak tüm bu ikiliklerin hepsi yöneten ile yönetilen, ezen ile ezilen arasındaki çelişkinin farklı görünümünü ifade eder olmuştur. Öz aynı kalırken değişen sadece, ezenlerin ezilenleri daha iyi yönetmek için yeni yöntemler bulmaya çalışmalarıdır. Kapitalizme gelindiğinde “evrensel oy hakkı”, “hukuksal eşitlik”, “insan hakları” gibi ilkeler getirilmiş, fakat buna rağmen Bakunin'e göre fiili olarak insanlar köle olmaya devam etmişlerdir.

Yurttaşlar ve köleler, yani zoraki emekçiler, hukuki olarak değil, fakat fiili olarak (yasalarla değil fiili olarak) köle olanlar; modern dünyadaki kamplaşma işte budur. Antik devletler nasıl kölelikten dolayı çürüdülerse modern devletler de proletarya nedeniyle çürüyeceklerdir (Bakunin, 2009: 110).

Dolayısıyla Bakunin'e göre Marx'ın aksine ekonomik sömürü sistemi nasıl evrilse evrilsin, tarihteki temel çelişki sınıflar arasında değil, efendiler ile köleler arasında

cereyan etmektedir. Kapitalizmdeki sınıfsal tahakküm, yüzyıllardır süren ezme-ezilme ilişkisinin yeni bir aracıdır. Bu bakımdan, 19. yüzyıla gelene kadar Bakunin için sömürü ve yönetim, otoritenin tahsis edilmesini ve özgürlüğün yok edilmesini farklı biçimler altında devam ettirmiştir. Bakunin'e göre "sömürü ve yönetme bir ve aynı şeydir" (Bakunin, 1998: 169).

Bakunin bu bağlamda yönetim şekilleri arasında bir ayırım yapmaz, ona göre her türlü yönetim, proletarya diktatörlüğü de dâhil olmak üzere despotluktur. 19. yüzyılda güçlenmeye başlayan liberalizmin demokratik kabullerinin, tanrının yerine geçen ama hala tanrıyı arkasına almaya devam eden aklın tahakkümünü temsil ettiğini söyler. Bakunin'e göre liberalizmin görünüşte getirdiği özgürlük ve eşitlik ilkelerinin aksine fiiliyatta eşitsizlik daha da büyümektedir. Çünkü Bakunin'e göre liberalizmin özgürlük anlayışı toplum dışıdır. Tüm sözleşme kuramlarında doğa durumunda özgürlük varken, toplum durumu bunun sınırlandırılmasını salık verir. Bir başka deyişle, Bakunin'e göre, bu düşünürler için özgürlük doğuştan sahip olunan ancak toplumsallığın başladığı an sona eren bir şeydir. Kendinden menkul, öncesiz sonsuz, tarih ve toplumdan kopuk bir birey algısından doğan bu özgürlük anlayışı kökenini metafizikten alır ve sömürü ile kol kola girer. Bakunin söz konusu düşüncenin temsilcisi olarak Rousseau'yu ve burjuva liberallerini görür. Onların "bireyci, egoist, aşağılık ve sahte özgürlüğü" yerine, "ismini hak eden tek özgürlüğü, hepimizin iç dünyasından saklı duran tüm maddi entelektüel ve ahlaki yeteneklerin tam gelişimi anlamına gelen özgürlüğü", "bireysel doğamızın yasaları dışında hiçbir kısıtlamayı kabul etmeyen özgürlüğü" kast ettiğini öne sürer (Bakunin 2009: 278).

Bu yüzden Bakunin'e göre çağlar boyunca farklı yöntemler bulan otorite ilişkileri modern dönemde kendini öncelikle doğa durumu ile toplum durumu arasında bir karşıtlık inşa ederek, sonra buna bağlı olarak doğal özgürlüğü yasal özgürlük ve yasal eşitlik altında ezerek var etmiştir. Düşüncesinin temel hedefi özgürlük olan Bakunin, modern devlet kuramının bu ayaklarına saldırarak, öncelikle doğa ile toplumun özdeşliğini, ikinci olarak da doğal özgürlük ile toplum yasasının özdeşliğini göstermeye yönelecek ve buradan hareketle bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlüğün çelişmediği bir otonom toplumsallıktan bahsedecektir.

2.3.1. *Natura sive Societas*: Doğa-Toplum Özdeşliği

Bakunin'e göre kendi yapmadığımız yasalara uymak özgürlüğün reddidir. Bu önermenin istisnası olan ve boyun eğdiğimiz halde özgür olabileceğimiz yasalar ise doğa yasalarıdır. Doğa yasaları zorunlulukla varolur ve insanları kaçınılmaz olarak belirler. Ne var ki, bu belirlenim ne iradidir ne de bir ereğe yöneliktir. Dolayısıyla Bakunin'e göre doğadaki zorunluluk, olumsuzluk ile eş anlamlıdır. Bu bakımdan Bakunin'in Spinoza'nın adını anmasa dahi, onun iradi olmayan doğa belirleniminde olumsuzluğun da zorunlulukla eş değer olduğuna ilişkin doğa anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Spinoza da ereksiz varlık anlayışında çoklu rastlantıların sonuçlarının belirleniminden bahseder, fakat bu belirlenimin iradi değil, kendiliğinden olduğunu vurgulamıştır (Spinoza, 2000 : 131).

Bakunin'e göre doğanın ve onunla aynı anlama gelen yaşamın kendisi temelsiz ve belirsizdir ancak onun içinde yaşayanlar onun bu kendiliğinden yasalarına uymak zorundadırlar. Toplum da Bakunin'e göre aynı doğa gibidir, kör ve belirsiz bir şekilde kendiliğinden varolmuş, ancak onun içine doğan insanları da sıkı bir şekilde belirlemiştir. Bu yüzden toplumu sadece aklın ya da çıkarların yönettiği söylenemez, burada içgüdüler de, belli tasarım ve inançların otorite yoluyla kurumsallaşması da iş görür ve toplumun doğuşu için tek bir sebep gösterilemez. Bu bakımdan toplum da tıpkı doğa gibi çoklu ve başı sonu belirsiz bir bütünlük arz eder.

Doğa ile toplum arasındaki temel fark ise, doğanın yasalarına ve gereklerine asla karşı gelinemezken, toplumun insanlar yoluyla dönüştürebilmesinde ortaya çıkar. Ancak Bakunin toplumun dönüşümünün de doğa ile uyumlu olması gerektiğini söyler. Doğada hiyerarşi ya da otorite yoktur, eşitlik ve sınırsız özgürlük vardır, toplum da buna uygun olmalıdır. Dolayısıyla toplum sözleşmecilerinin aksine toplum, özgürlüğün bitişini değil tam tersi doğuşunu imlemelidir. İnsani otorite toplumun bu kendiliğindenliğini ortadan kaldırarak onun olumsuzluğunu belli sınırlara hapseden yasaları kuran iradedir Bakunin'e göre. Bunun karşısında özgürlük ise doğanın ve toplumun kendiliğindenliğidir. Zira Bakunin, kitlelerin içgüdülerinin, duygu ve iradelerinin kendiliğinden bir şekilde eylediğini söylemektedir. Otorite, zor ve seçkinci eğitim yoluyla bu kendiliğindenliği

engelleyerek farklı biçimler altına sokar. Modern devlette yasalar ve hukuk sistemleri bu zoru mutlaklaştırıp insanların doğal özgürlüğünü elinden alır.

Bakunin'in özgürlükten, iradi olarak konulan dış engellerin yokluğunu anladığını söyleyebiliriz. İradi olmayan ve doğa ile toplumun kendinden gelen içsel yasalar özgürlüğü kısıtlamayacaktır. Bakunin'in hedefi de otoritenin engellerine karşı özgürlüğü var edecek, kimsenin kimseyi sınırlamadığı aksine güçlerini çoğalttığı bir siyasallığın yaratılmasıdır. Nasıl ağaçlar kesilerek ormanın içine yapılan bir bina, terk edildiğinde on yıllar içinde doğa tarafından oluşturulan yeni bir bitki örtüsünün altında kalıyorsa, toplum da bir kere onu kendi doğasından uzaklaştıran otoriter mekanizmalardan arınırsa, kendiliğinden bir şekilde "yeni sosyal organizmalar" yaratacaktır (Pyziur, 1955: 127). Bu bakımdan Bakunin'e göre toplum, herhangi bir kuruluş ilkesine ihtiyaç duymayan çoklu bir varoluş biçimidir. Bu, doğadaki farklı güçlerin bir araya gelerek kendiliğinden bir ekosistem yaratmasına benzer. Toplumsal yaşamın doğallığını yansıtan ilkeler otoriteler tarafından konulan yasalar değil, toplumu oluşturan bireylerin yaşayışlarının toplamıdır:

Toplum kendisini töreler ve geleneksel alışkanlıklar aracılığıyla yönetir, asla yasalarla değil. Toplum yasa koyucuların düşüncesi ve iradesiyle değil, bireysel inisiyatiflerden aldığı itici güçle yavaş bir şekilde ilerler. Toplum farkında olmaksızın onu yönlendiren birçok güçlü yasa vardır, ancak bunlar toplumsal yapıya için doğal yasalardır, tıpkı fiziksel yasaların maddi bedene için olması gibi (Bakunin, 2009: 132).

Toplumun temelsizliğine ve kendiliğindenliğine engel teşkil eden yasaların yıkıcı bir şekilde ortadan kaldırılması gerektiğini söyleyen Bakunin yasa kavramının kendisini reddetmez, ona göre, toplumun doğallığı ve doğal özgürlükle bağlantılı yeni yaşama yasaları belirlenebilir. Bu yasalar, insani evrimin en üst aşamasını temsil edecek ve hükmedici yasaların yerine geçecektir (Eltzbacher, 1908: 120). İnsani adaleti varedecek bu yasalar, özgürlüğü sınırlamak veya engellemek için değil, ondan doğup onun kendiliğindenliğini bozmamak için vardır. Özgürlükten doğan bu yasaların aynı zamanda birbirine özdeş görülen doğa, toplum, ahlak ve akıl yasaları olduğu söylenebilir.

2.2.2. Özgürlüğün Yasaları ve Otonomi

Bakunin'in içsel yasalar ile dışsal yasalar arasında yaptığı Kant'ı çağrıştıran ayrımında, içsel yasalar hem doğayı, hem ahlaki hem de akli temsil etmektedir. Zira Bakunin insanın hem yaşamsallığını, hem eylem ve istemelerini hem de düşüncesini bu içsel yasaların belirlediğini söyler:

Bizim bahsettiğimiz bu yasalar dışsal değildir, bizim doğamıza içkindir; bir bütün olarak fiziksel, entelektüel ve ahlaki varlığımızı teşkil ederler; yalnızca bu yasalara göre nefes alıp veririz, hareket ederiz, düşünürüz, isteriz (Bakunin, 2009: 238).

Kant da ahlak yasasının akıldan geldiğini ve insana içkin olduğunu iddia etmekteydi. Ne var ki, iki düşünür arasındaki temel fark Kant'ın ahlak yasasını olanaklı deneyin dışında araması ve noumenal olarak ortaya koyup fenomenal dünyada uygulamasıdır. Bakunin ise, bir materyalist olduğu için, bu yasaların yalnızca aşkın bir akılsallıktan doğmadığını, aksine onların doğanın ve yaşamın kendisinde olduğunu söyler. Doğa bu yasaların bilincinde değildir, insan ise doğa yasalarını bilerek onlara uygun yaşayıp özgür olma olanağına sahiptir, zira Herakleitos'taki doğanın *logos*'u ile insanın *logos*'u arasındaki bağa benzer bir şekilde, insanın akılsallığı doğanın akılsallığı ile örtüşür (Bakunin, 2009: 288). Bu bakımdan doğaya uymak –şeylerin özü anlamındaki değil, insanın içinde yaşadığı doğa anlamındaki doğaya uymak- aynı zamanda insanın kendi hemcinsleriyle dayanışma içinde olması anlamına gelir. Doğada ilerleme söylendiğinin aksine türler arasındaki rekabet ile değil, tam tersi birlikte yaşama ve dayanışma ile söz konusu olur. O halde yaşamsallığa engel olan ve dayanışmayı imkânsız kılan her türlü yasa, doğa yasasına aykırıdır. Bu tür doğa yasalarına örnek olarak Bakunin, “Her türlü imtiyazlı konum insanların yüreklerini ve zihinlerini mahveder” yasasını gösterir. Bu yasanın bir doğa yasası olması imtiyazların doğadaki eşitlik ile çelişmesi ve bu yüzden insanlar arasındaki rekabeti artırmasından kaynaklanır. Böyle bakıldığında doğa yasaları aynı zamanda toplum yasalarıdır. İnsan için doğa onun toplumsallığıdır ; doğar doğmaz gözünü toplumsallığa açar ve toplumsallığı sayesinde yaşamını sürdürür. İnsanın yaşamını sürdürmesi için gerekli olan dayanışmayı engelleyecek her türlü yasa bu yüzden aynı zamanda toplumsallığı engelleyecek ve böyle olmakla akla ve ahlaka aykırı da olacaktır. Çünkü herhangi bir canlı türünün kendi biyolojik tükenişini hazırlayacak yasalara bağlı olması akılsal değildir.

İnsanın özgürlüğü yalnızca şunda yatar: İnsan bu doğal yasalara itaat eder, çünkü bu yasalar insana, kutsal veya insani, kolektif ya da bireysel olan dışsal bir irade tarafından dayatılmamıştır, bizzat insanın kendisi bu yasaları bu şekilde kabul etmiştir (Bakunin 2009: 239).

Bakunin'in bahsettiği bu yasa kavramı ne kendisine akıl atfedilen bir doğadan ne ilahi bir güçten gelir. Bakunin'e göre hukuksal olmayan bu toplumsal yasa bir yasa koyucuya ihtiyaç duymaz. Bakunin burada anti-temelci felsefenin toplumun temelsizliği ve ilkesizliği düşüncesine benzer bir düşünce ortaya koymaktadır. Yasaların topluma içkin olduğunu söylemek de bu bağlamda bir dış otoritenin ya da belirlenimin ötesinde bir kendiliğindenliğe vurgu yapmaktır. Yasayı topluma dışsal olarak gören ve toplumu kurucu bir ana muhtaç kılan sözleşmecî anlayış ise özgürlüğü genellikle takas etmektedir:

Özgürlükten arta kalan şey bir güvenlik biçimidir, asla özgürlük değil. Özgürlük bölünemezdir, kişi özgürlüğünün tümünü yok etmeden özgürlükte herhangi bir kısıtlamaya gidemez. Kısıtladığınız bu küçük kısım benim özgürlüğümün özüdür; özgürlüğümün tümüdür (Bakunin, 2009: 133).

Doğanın tüm insanlara verdiği özgürlüğü daraltmak ya da sınırlamak yoluyla ilga eden ve toplumu belirleyecek yasaları bir hukuksal devir ile belli zümrelere bırakan otoriter düşünce, insan doğasının kötülüğünden yola çıkarak, Bakunin'in ifadesiyle, "kendilerini yönetme yeteneğine hiç bir zaman sahip olmayan kitlelerin, hep şu veya bu şekilde yukarıdan dayatılan o hayırsever bilgelik ve adalet boyunduruğuna" (Bakunin, 2009: 148) tabi kılınmasını hedeflemiştir. Böylece aslında toplumun doğallığı, ahlaksallık ve insanlar arasındaki dayanışma olan insani adaleti, merkezi otorite bir takım hukuksal yasalara hapsedmiş, "güçlünün zayıf üzerindeki üstünlüğünü kutsamış" ve tüm bunları evrensel "akıl" adına yapmıştır (Bakunin, 2014: 85).

Weber'den yaklaşık elli sene önce otoritenin kaynaklarını, zor, din ve üstün zekâ olarak belirleyen Bakunin'e göre, modern devlet feodal ve ilahi devlet yerine üstün zekâ yoluyla kendine meşru bir otorite tanır (Bakunin, 2009: 148). Bu üstün zekânın, evrensellik şemsiyesi altında tüm halkı temsil ediyor görüldüğü yerde, Bakunin'e göre, yönetim hala azınlıklara bırakılmıştır. Oysa üstün zekânın genelliği yaşamın tikelliklerini ve çokluklarını, onun doğa ile eşdeğer olan olumsuzluğunu göremez.

En muhteşem zekâ bile bütünü kavramak için yeterli değildir ki, iş bölümü ve işbirliği ihtiyacı da bundan kaynaklanmaktadır. Bir taraftan alırım, diğer taraftan veririm, insan yaşamı böyledir. Herkes yönetir ve sırası geldiğinde de yönetilir. Bu

yüzden sabit ve değişmez bir otorite yoktur, bunun yerine karşılıklı geçici ve her şeyden önce gönüllü bir otorite ve ikincil konumun sonsuz değişkenliği vardır (Bakunin, 2009: 242).

O halde Bakunin'e göre bir zümreye atfedilen yasa koyma gücü yerine, herkesin dönüşümlü olarak katıldığı bir siyaset düşüncesi, otoriteyi tüm halka yayacaktır. Soyutlama, genelleştirme ve evrensel olarak geçerli kılma iddiası, hukuk yasalarının gerçeklikten kopuk olmasına ve toplumun kendiliğindenliğini göz ardı etmesine sebep olur. Bu yüzden Bakunin yüzlerce yasa ve onların ihlaline dair yüzlerce ceza çıkarılmasına rağmen, ne suçun ne de haksızlıkların sonunun getirilebildiğini söyler. İnsan yaşamının kendisinde bir dönüşüm olmadıkça yasalar sadece tahakküm aracı olacaktır. Halkın kendiliğinden eylemi ve sürekli değişen işbölümüyle yönetimin herkese yayılması, yasaların toplumla bağı kurabilecektir. Bu bakımdan Bakunin Proudhon'u izleyerek, anarşinin toplumsal otonomiye var edecek en iyi siyasal biçim olduğunu öne sürer.

2.2.3. Özgürleşmenin Üç Koşulu: Eşitlik, Dayanışma ve Kolektif Yasalar

Bakunin toplumun kendiliğindenliğine müdahale eden jakobenizmi ve bireyi toplumsallığından soyutlayan yalıtık özgür irade kavramını eleştirmektedir. Bakunin'in toplumsal otonomi ideali de bununla bağlantılı olarak temsil yerine doğrudanlığı, üstyapısal dönüşümler yerine yaşamın ve insanlar arasındaki ilişkilerin eşitlikçi bir şekilde dönüştürülmesini ve son olarak bireyin toplumla bağı kuracak dayanışmayı temel koşul olarak görür.

Bakunin'in ilk olarak temsil yerine doğrudan katılımı ikame etmesi, onun özgür iradenin devredilebilecek bir şey olmadığı savına dayanmaktadır. Temsil kuramları ise insanın pozitif özgürlüğünü kendi dışındaki otoritelere devrederek yalnızca negatif özgürlükle yetinmesi zorunluluğunu şart koşar. Bakunin, “her insanın yeteneğinin ve gücünün eğitim, bilimsel öğrenim ve maddi refah aracılığıyla eksiksiz bir şekilde geliştirilmesi” olarak tanımladığı pozitif özgürlüğün ancak tüm toplumun kolektif emeği sayesinde varolabileceğini söyler. Negatif özgürlük ise engellerden azade olmak ya da Kant'taki gibi “kalem özgürlüğü” olarak değil, “bireyin her türlü kutsal, kolektif ve

bireysel otoriteye karşı giriştiği başkaldırı” olarak tanımlanmıştır (Bakunin, 2009: 251). O halde pozitif özgürlük, insanın toplumsallık içinde kendini yetkinleştirme hakkı, negatif özgürlük ise feragat edilemez olan direnme hakkıdır. İnsanın pozitif ve negatif özgürlüğü onun içinde yaşadığı toplumun yönetimine doğrudan katılımını gerektirir. Zira temsil yoluyla yapılan yasalar halkın değil halkın temsilcilerinin niyetlerini taşır. Temsil mekanizması, hak devri ve negatif özgürlüğün irade özgürlüğüne indirgenmesi yoluyla insanlar arasında yönetenler ve yönetilenler olmak üzere ikili bir ayırım yaratan modern devlet kuramı ise Bakunin’e göre “kitlelerin aşağılanması ve iktidardaki kişinin kendi değerini abartma anlayışı”na sebebiyet verir (Bakunin, 2009: 151). Bu yüzden Bakunin’e göre temsili demokrasi gerçek bir demokrasi olamaz.

Bakunin’in bu bağlamdaki önerisi, “yasaların ortaya çıkardığı eşitsizlik ve bunun doğal sonucu olan bireysel özgürlüğün yokluğu tek tek adaletsizlik örneklerine meydan veren büyük kolektif adaletsizlik”e sebep olan her türlü merkezi otoritenin yerine doğal toplumsallığın yeniden filizlenmesidir (Bakunin, 2014: 199). Bu tersine çevirme Bakunin’e göre ne bir bilinç taşıma hareketiyle ne de tepeden inme bir önderlikle mümkün olabilir. Halkın kendiliğinden bir şekilde çalışma ve dayanışma yoluyla toplumsallığını keşfetmesi gerekir. Çalışma, toplumun varlıksal koşullarının kolektif güç birleşimi sayesinde idame ettirilmesini, dayanışma ise bu güçlerin eşit dağılımını sağlayacaktır. Dayanışma yoluyla kurulan, eşitlik ve özgürlüğün birleşimi olan bir toplumda yasalar doğrudan bir şekilde ve herkes tarafından yapılacaktır.

Bakunin, temsil ve güçler ayrılığı yerine, yasamanın “aşağıdan yukarıya”, “kendiliğinden” ve “yatay” bir şekilde kurularak her bireyin içinde yaşadığı toplumun yasa yapımına katılma ve yeni toplumsal birlikler oluşturarak dilediği zaman bu birliklerden ayrılma hakkını savunmaktadır. Bu bakımdan büyük nüfuslara hükmeden merkezi örgütlenmelerin yerine kendi yasalarını kendi yapan, kendi yargıçlarını seçen yerel birliklerin kurulması gerektiğini söyleyerek federatif bir siyasal yapı önerisi getirmektedir.

Bireyin gönüllü olarak katıldığı veya ayrıldığı her toplumsal birliğin yönetimine doğrudan müdahil olma hakkı, onun kendi yaptığı yasalara uyma zorunluluğunu beraberinde getirir. Özgürlük, birey kendini belirleyen yasaları bizatihi kendisi yaptığı ve o yasaların geçerli olduğu birliğe gönüllü katılım gösterdiği sürece, yasaya uyma

özgürlüğü ile eşanlımlı olmaktadır. Böyle yerel ve kendi kendini yöneten küçük birliklerde yasa sürekli değişen, günün şartlarına göre revize edilen ve herkes tarafından kabul görmediği zaman geçersiz kılınan ve temeli ahlaka dayanan ilkelerden ibaret olmaktadır. Yasaların ihlali durumunda, modern devletin cezalandırma pratikleri yerine, ıslah ve topluma geri kazandırma, ileri şiddet vakalarında ise toplumsal birlikten dışlanma gibi yaptırım mekanizmaları söz konusu edilmektedir. Yasaların uygulanmasını ise halkın kendi içinden çıkan ve halk tarafından oy çokluğuyla seçilen yargıçlar üstlenmektedir (Bakunin, 2009:81).

Merkezi otoritenin dağıtılarak toplumsal birliğin tüm unsurlarına yayılacağı bir toplumsallık formunda, Bakunin'e göre, yasa ve özgürlüğün bir arada oluşunun koşulları, *ekonomik eşitlik, yasa yapımına doğrudan katılım, gönüllü birlikler oluşturma, sorumluluk, çalışma, birliğin özerkliği, merkezi iktidarın yokluğu ve dayanışmadır*. Böyle bir toplumsallıkta insanın bireysel özgürlüğü ile kolektif özgürlüğü mükemmel bir şekilde uyurur Bakunin'e göre. İnsan, zekâsı ve kolektif emeğinin kombinasyonu sayesinde hayvani durumdan çıktığı için (Bakunin 2009: 288), onun özgürlüğü başkalarının özgürlüğünü engellemez, aksine bireyin özgürlüğü de toplumun diğer bireylerinin özgürlüğüyle çoğalarak mükemmelleşir. Bakunin, Rousseau'nun "insanlar her yerde özgür doğar oysa her yerde zincire vurulmuştur" sözünü ters çevirerek insanın özgür olarak doğmadığını ancak toplum içinde diğer insanların güçleriyle bir araya gelerek kendi yetkinliğine ulaşabileceğini düşünmektedir. Bu anlamda modern devlette özgürlüğün bir hak olarak ele alınışının aksine, özgürlüğü özgürleşme olarak yani toplumsal bir süreç olarak ele almaktadır. Bakunin'in ünlü "toplum bir ağaç, özgürlük ise onun meyvesidir" (Bakunin, 2009: 249) sözü özgürleşme olarak özgürlüğü ifade eden bir metafordur:

İnsan vahşi bir hayvan ve köle olarak doğmuş ve zorunlu olarak düşüncesinden konuşmasından ve iradesinden önce var olan toplum içinde giderek insanileşip özgürleşebilmiştir. İnsan, özgürlüğünü ancak insani varlığını doğal başlangıcı ve kaynağı olan toplumun geçmişteki ve şimdiki tüm üyelerinin kolektif çabaları aracılığıyla elde edebilir (Bakunin, 2009: 248).

Bireyciliğe tamamen karşı çıkan Bakunin'in, özgürleşmenin, eşitlik, dayanışma ve doğrudan katılım esaslarına göre işleyen bir toplum içerisinde nihayete erebileceği düşüncesine ek olarak, bu sürecin iradi bir müdahale ile değil kendiliğinden gerçekleşeceğini iddia etmesi onu yeni bir problemle yüz yüze bırakır: Toplumun

mükemmelleşme süreci boyunca birey özgürlüğünü baskılayan tahakkümcü yapısı nasıl engellenebilir? Zira Bakunin, Hegel ve Tarihselci Okul gibi “her ulusun siyasal örgütlenmesi ve kendi içsel gelişimi için somut, evrensel ve zorunlu bir norm belirlemek imkânsızdır” (Bakunin, 2009:79) görüşündedir. Dolayısıyla bir halkın *ethos*'unun onun kendiliğindenliğini ve doğallığını var ettiği sonucuna varmaktadır. Gerçekten de Bakunin, merkezi otoritenin yasaklarından çok daha fazla toplumun otoritesinin bireyleri zorladığını kabul etmektedir: “Toplumsal otorite keyfi ve resmi olarak değil doğal bir şekilde dayatılır” (Bakunin , 2009: 254).

Bakunin'in hedefi “kolektivizmin ilkelerini temel alan bir ahlak sistemi oluşturmak” (Bakunin, 2009:41) olduğu için devlet gibi devasa merkezi otorite birliklerinin aksine federatif yerel birliklerin içinde insanın toplumsal ilişkilerinin doğrudanlığı sayesinde küçük bir birliğin *ethos* 'una bireyin, devasa bir devlette olduğundan çok daha fazla etkide bulunabileceği varsayımından yola çıkmış görünmektedir. Zira Bakunin, tahayyül ettiği toplumsal otonominin çelişkisiz ya da çatışmasız ütöpik bir birlik olduğunu iddia etmediği gibi, bu tür toplumsal reçeteleri sakıncalı ve otoriter bulmaktadır. Çünkü ona göre “toplumda olduğu gibi doğada da mücadelenin olmadığı bir düzen ölüm anlamına gelir” (Bakunin, 2009: 288). Bu bakımdan bireyin toplum tarafından baskılanacağı durumların en özgürlükçü toplumda bile söz konusu olabileceğini, özgürlüğün de bunun için Bakunin tarafından olup bitmiş statik bir hak değil bir süreç olarak adlandırıldığını söyleyebiliriz. Yine Bakunin'in pozitif özgürlüğü toplumsallıkla, negatif özgürlüğü direnme olanağı ile tanımlaması, toplumun bireye tahakküm uyguladığı koşullarda bireylerin başkaldırma hakkının her zaman tanınması gerekliliğini kabul ettiğinin bir göstergesi olarak da okunabilir. Buna ek olarak Bakunin, Marx'ı suçladığı şeyi yapmamak, yani halka kendi dışında bir otorite dayatmamak adına halkın mevcut tüm değer ve ilkelerinin sahiplenilmesi gerektiğini düşünmekle beraber, yaşama paralel seyreden ve elitist olmayan bir eğitim anlayışıyla giderek halkın ahlaksal ilkelere daha çok meydeceği görüşündedir. Toplumsal birliğin ahlaka uygun olarak örgütlenişi, Bakunin'in kapalı cemaat tahakkümünü engellemek için ortaya koyduğu bir öneridir. Bakunin'e göre eşitlik ve özgürlük, dayanışma ve kolektif çalışma yoluyla sağlanıyorsa, orada, *insani adalet* ve tüm bireylerin vicdan ve akıllarıyla uyum içinde olan bir ahlak vardır. Yine de Bakunin'in kuramının zayıf noktasını “halkın mutlak haklılığı” noktasının oluşturduğu söylenebilir. Bakunin modernizmin doğa, akıl,

toplum, birey gibi kavramlarına radikal karşı çıkışlar getirerek her birinde hem materyalist hem de tarihsel bir bakış açışı geliştirmeyi başarmıştır. Ne var ki, Bakunin'in bir yandan aşkın yasaları reddetmesi, öte yandan birey özgürlüğünü toplum özgürlüğü içinde koruyabilecek doğa yasalarını toplumun *ethos*'u yoluyla geçerli kılma çabası, halkın çoğu zaman baskıcı olabilen töre ve adetlerinin tahakkümünden nasıl kaçılacağını tam olarak ortaya koyabildiği anlamına gelmemektedir. Zira, Proudhon'un aksine, karşılıklı değil kolektif üretim ve paylaşımı savunan Bakunin'in kolektif çıkarları ve ilkeleri zedeleyen bireylerin "toplum yasaları" uyarınca cezalandırılabilmesini ve toplumdan dışlanabileceğini söylemesi, kimi yorumculara göre onun kuramının anti-otoriter toplum tahayyülü ile çelişen bir otoriter karakter taşımasına sebep olmuştur (Morland: 1997: 104). Bakunin bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlüğü toplum yasaları yoluyla bağdaştırmaya çalışırken, kolektif otoritenin ya da çoğunluk tahakkümünün birey özgürlüğünü engellemesinden doğan problemi Kropotkin yeniden ele alarak, pozitif yasalar yerine, ahlaksal duygudan ve halkın örfünden kaynağını alan bir yasalılığın, bir başka deyişle hem halkın içinden gelen hem de evrensel olabilen yasaların otonomiye nasıl var edeceğini göstermeye çalışacaktır.

2.3. KROPOTKİN'DE AHLAK, ÖRF VE KARŞILIKLI YARDIMLAŞMA

Tarih ve bilim yüzyılı olan 19. yüzyılda pozitivist ve evrimci bir hatta seyreden toplum araştırması, özellikle anarşistlerin akıl ve bilime dair eleştirileri sayesinde kendi içinde çatlaklar göstermeye başlamıştır. Kropotkin, bilimin yaşamın üstünde yasaları ve ereklere belirleyen teorik bir alan olmaktan ziyade yaşamın olumsuzluğu ile sürekli şekillenen ve yaşama bir üst gerçeklik dayatmaktan ziyade kendini revize eden bir alan olduğunu söylüyordu. Kropotkin'in bu bilim eleştirisi, hem çağının ünlü pozitivist Comte'a hem de Darwin'in evrim kuramına yönelmişti. Zira metafizik gibi pozitivism de ona göre aşkın bir yasalılıktan hareket etmekteydi. Bunun karşısında Kropotkin, hem doğa bilimleri hem sosyal bilimler alanında yasaların gerçekliği açıklamasındansa, gerçekliğin yasaları doğurması düşüncesinden hareketle, doğanın ve toplumun tarihsel gelişimine bakılarak yasaların ortaya konulabileceğini söylemiştir. Bir başka deyişle ona

göre çağın geçerli statükosundan yola çıkıp tarihsel çizgiyi bu ereğe göre açıklamak yerine, temellerden hareket edip, olayların ard ardalığının sonucunda gelinen noktayı değerlendirmek daha bilimseldir. 19. yüzyılda Kropotkin'in bu bilim anlayışına uyan ve pozitivist çerçeveyi ilk kıran alanlardan biri sosyal antropolojidir. Biyolojik antropolojinin ırkçılığı beslediği yerde, sosyal antropoloji kendi alanının nesnesi gereği, aynı zaman diliminde, dünyada bu kadar farklı ve modern dönemin bakış açısından ilkel görülebilen toplulukların nasıl varolmaya devam edebildiğini sorgulamak durumunda kalmıştır. Araştırmalarını biyoloji ve antropoloji üzerine yoğunlaştıran ve kendi de bir evrimci olmakla beraber Darwinci evrim düşüncesine karşı çıkan Kropotkin, devletsiz toplulukların kendi içinde bir örf ve ahlaka sahip olduğunu ve aynı zamanda onların tarihsel sürecin ilksel zamanlarına değil, en üst aşamasına yerleştirilebileceğini, buna ek olarak anti-otoriter toplumsallığın, insanlar var oldukça her zaman varolacağını göstererek, bu doğal seyri engelleyecek her türden otoritenin lağvedilmesi gerektiğini düşünmüştür. Antropoloji ve anarşizm arasındaki bu yakınlık ilerleyen yıllarda da sürmüş, özellikle Kropotkin'den etkilenen antropologlar anarşist kuramın geleceğine katkı sağlamıştır. Graeber'in dediği gibi 19. yüzyıl antropolog ve sosyologlarından Grave, Brown, Mauss ve Sorel gibi kuramcıların anarşizmden etkilenmelerinin asıl sebebi, her iki alanın da "insani imkânların çeşitliliğine dair keskin bir farkındalık"a sahip olmasıdır (Graeber, 2012: 18). Anarşist antropoloji insan toplumlarının ne gibi farklı siyasal formlar içinde yaşayabileceğini ortaya koymakla pozitivist toplum bilimlerine yönelik önemli bir karşı duruş sergilemiştir. Bu yol ayrımının başına yerleştirebileceğimiz Kropotkin, pozitivistleri çok etkileyen Darwin'i doğal seçim kuramından dolayı eleştirmektedir. Zira ona göre doğada türler arasında bir rekabetten çok "karşılıklı yardımlaşma" vardır (Kropotkin, 2007: 9). Birçok türün ancak başka türlerle oluşturduğu *symbiosis*'ler sayesinde hayatta kalabildiğini göstermeye çalışan Kropotkin'e göre, evrimci düşüncenin doğadaki rekabeti topluma uyarlamasından insanların doğadan kötü olduğu ve birbirleriyle sürekli savaş halinde olduklarına ilişkin kanıtlanmamış bir sav çıkar. Bu savdan yola çıkan modern devlet kuramının sözleşmeyi insanın doğal ve vahşi durumundan çıkış olarak görmesinin aksine, Kropotkin'e göre devlet öncesi topluluklar savaşçı ya da rekabetçi topluluklar değil, aksine kendi yönetim sistemleri ve yasaları olan, otoritenin tüm topluma dağıldığı siyasal yapılardır. Bu bakımdan Kropotkin hukuk, devlet ve kiliseyi eleştirerek, onların insan topluluklarının

dayanımcı yapısını bozduğunu, insanlar arasındaki eşitsizliği var ettiğini ve savaflara sebep olduklarını ortaya koyar.

Kropotkin, Proudhon'un kuramının bireyciliğe savrulan yönlerini, başta mülkiyet hakkı olmak üzere reddederek Bakunin'in kolektivizminin ahlaki temellerini güçlendirmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Kropotkin, ahlaksal otonomi, dayanışma, örf ve anarşist etik gibi ilkelerin benimseneceği bir toplum tahayyülüne sahiptir. Çalışmamızın bu bölümünde Kropotkin'in öncelikle devlet ve hukuk eleştirisini ele aldıktan sonra, düşünürün antropolojik çalışmalarından hareketle ortaya koyduğu karşılıklı yardımlaşma, anarşist etik ve federatif otonomi düşüncesini nasıl ortaya koyduğu değerlendirilecektir.

2.3.1. Yeni Bir Siyasal Tarih Okuması: Klanlar, Özgür Şehirler ve Devletler

Kropotkin, "yeni felsefe" olarak adlandırdığı anarşizmin diğer felsefelerden farkını, onun biyoloji, antropoloji, tarih, ekonomi, siyaset, psikoloji, ahlak gibi birçok farklı bilim dalını kesiştirmesinde ve doğa bilimleri ile toplum bilimlerini pozitivist düşüncesinin bağdaştırarak, eleştirel bir şekilde otorite ilkesi yerine doğanın kendiliğindenliğine dayanan bir kavrayış çerçevesi kurmayı başarmış olmasında bulur (Kropotkin, 1970:123). Kropotkin buna uygun olarak kendi tarih kuramını biyoloji ve antropoloji gibi alanlarla kesiştirmiş ve kendinden önceki anarşistlerin tutarsız ve parçalı kuramlarından sonra, kendi içinde bütünlüklü ve devamlılık arz eden bir kuram ortaya koymuş, böylelikle anarşizme bilimsel ve felsefî bir zemin kazandırmayı hedeflemiştir.

Kropotkin de Bakunin gibi toplumun doğa ile sahip olduğu içkinlik ilişkisinden hareketle "toplumun insanoğlunun bulduğu bir şey olmadığını" (Kropotkin, 2015: 186), hayvanların da toplum içinde yaşadıklarını ve bu toplumsallık sayesinde hayatta kalabildiklerini söylemektedir. Dolayısıyla insanın toplumsallığının özgün bir nitelik olarak görülmesinin aksine Kropotkin, insanı da bir doğa varlığı olmak bakımından kendi türdeşleri ve diğer canlı türleriyle birlikli bir yaşam içinde tahayyül etmiştir. Pozitivizmin yaptığı gibi insanı doğadan yalıtıp, insan yasalarını doğa yasaları gibi

mutlak bir zorunluluk içinde değerlendirmek yerine, insanın bir doğa varlığı olarak olumlanması, Kropotkin'in yeni bir siyasal tarih okuması geliştirmesiyle sonuçlanır.

Aristoteles'ten Hegel'e değin siyaset felsefesi tarihinde defalarca kez yapıldığının aksine, Kropotkin'e göre siyasal birliklerin başlangıcı aile değil, soy ya da kabilelerdir. Bu ilk kabileler komünal bir biçimde yaşar ve onların yasaları yerel adetleridir (Kropotkin, 2015: 193). Bir başka deyişle komünal toplumlarda yasa yapımı, belli bir azınlığa değil toplumun tümüne bahşedilmiştir ve herkes istisnasız bu yasalara uyar, daha doğrusu uymak zorundadır. Zira ona göre ilkel kabilelerde bireyin yaşamı kabile yaşamına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlılık sayesinde insan toplumsallığı ilerleme fırsatı bulmuştur (Kropotkin, 2007: 126). Ne var ki, kendi yargıçlarını seçen, kendi yasalarını yapan ve diğer toplumsal birlikler karşısında bağımsız olan bu komünal topluluklar Kropotkin'e göre zamanla merkezi otoriteler tarafından yutulmuştur (Kropotkin, 2015: 207). Otoritenin zor yoluyla insanlar arasındaki ortaklığı ve dayanışmayı çözmesi sonucu, bireyler bireylerle, topluluklar topluluklarla savaşır hale gelmiştir. Bu savaş durumu, insanların özsel doğasına atfedilmiş ve savaşın sonucu olan şiddet, savaşın sebebi gibi görülmüş ve insanın özgürlüğünü bir egemene devretmesi düşüncesi önem kazanmıştır. Ortaçağ'ın ortak toprak sahipliği ve kendi kendini yargılama hakkına dayanan *amitas*'lar, *glidya* 'lar gibi özgür kentleri giderek yerlerini devlete bırakmıştır. Serflerin toprak ağalarına karşı yürüttüğü mücadelede, toprak ağalarının elini güçlendiren, onların sadece zenginlik ve askeri güce sahip olması değil, aynı zamanda yasa yapımını da kendi tekellerine alması olmuştur (Kropotkin, 2007: 169). Feodal toplumun kısasa dayanan adalet anlayışının, yasalar yoluyla otoritenin iradesine bağlanmasıyla başlayan merkezileşme süreci devletin tüm yerel, idari, askeri, hukuki ve ekonomik güce el koymasıyla tamamına ermiştir. Kropotkin'e göre devlet, "toplum üzerinde yalnızca bir egemenliğin varlığını değil, herhangi bir yerdeki yaşamın yönetiminin tek bir merkezde toplanmasını, yani territoryal konsantrasyonu ve toplumsal yaşama ilişkin pek çok yürütme görevinin küçük bir azınlığın elinde uygulanmasını öngörür" (Kropotkin, 2015: 183). Yine de modern devlette uygulanan yasalar ve yargılama süreçleri bile Kropotkin'e göre insanın doğal yaşamda sahip olduğu komünal yaşam biçiminden kaynağını almıştır (Kropotkin, 2015: 193).

Toplumların en ilkel gelişim aşamalarında yazılı olmayan yasaların, yani örflerin mevcut olduğu Maine, Jellinek, Savigny gibi hukuk tarihçileri tarafından söylenegelmiştir. Bu dönemlerde “konukseverlik”, “insan hayatına saygı”, “zayıfları koruma”, “kendini başkası için feda etme” gibi erdemler söz konusudur ve Kropotkin’e göre tüm bunlar insanın toplumsal hayvan olmasından ve hep başka insanlarla beraber yaşama zorunluluğundan devşirdiği özellikleridir. Ancak, ne yazık ki, zaman içinde bu erdemleri başkalarına baskın olma güdüsü alt etmiştir. Köle ve efendiler ortaya çıkmıştır. Bu eşitsizliğin tezahürü olan hukuki yasalar, toplumun kendi işleyişinden doğmayan aksine güçlü azınlığın kendi avantajlarını korumak için kullandıkları yasalar olarak ortaya çıkmıştır.

Kropotkin’e göre, yasanın bir sözleşmeden ibaret olduğu zamanlarda dahi, toplumların bu sözleşmelere her zaman gönüllü bir şekilde rıza göstermiş olduklarını söylemek zordur. Zor yoluyla halk tarafından kabul edilmek zorunda kalınan yasalar, güçlü olanın avantajını hak olarak geçerli kılan ve sömürü ilişkisini yasal çerçeveye sokan üç temel ilke üzerine kuruludur: Mülkiyetin korunması, bireylerin korunması ve hükümetin korunması. Yasaların halka zor yoluyla kabul ettirilerek mülkiyetin ve otoritenin merkezileşmesi, Kropotkin’e göre, Roma Hukuku anlayışının eski özgür şehirlerin dayandığı birlikte yaşama ilkelerine baskın gelmesiyle sonuçlanmıştır. 19. yüzyılda hukukçular tarafından en çok çalışılan dallardan biri olan ve Maine’in tespit ettiği gibi modern hukukun temelini oluşturan Roma Hukuku karşısında halkçı gelenek yer alır. Tarih boyunca birbirine düşman olan bu iki gelenek, “imparatorcu ve federalist”, “otoriteci ve özgürlükçü” olarak kamplaşan iki ayrı siyasal anlayış kutbunu oluşturmuştur (Kropotkin, 2015: 245). Gelineen noktada modern devlette, Romacı anlayış baskın gelse de, kendi çağında özgürlükçü geleneğin zamanının geldiğini gösteren birçok tarihsel gelişme ve kuramsal karşı çıkış mevcuttur. Ona göre 19. yüzyılın asileri “toplumun tüm kutsanmış köklerini” eleştirmektedir, bu eleştirilerin yöneldiği “ilk ve en önde gelen fetiş” ise hukuk ve yasadır (Kropotkin, 1970: 200). Halkçı ve özgürlükçü geleneğin Romacı hukuk geleneğinin karşısına çıkardığı toplum tahayyülünde hukuki yasaların yerini alan normatif sistemler “ahlak” ve “örf”tür. Ahlak, imparatorcu geleneğin karşısında yer alan federalizmin özgürlükçülüğünü, örf ise halkçılığını temsil etmektedir.

2.3.3. Hukuka Karşı Ahlaki Duygu ve Toplumsal Örfler

Vahşi doğada insanın hayatta kalabilmesi, tıpkı diğer canlılarda olduğu gibi türdeşleri ile bir araya gelmesi ile mümkün olmuştur. Bu yüzden insan, birlikte yaşadığı insanların yaşamını kendi yaşamı kadar düşünmek zorundadır. Zira onlar olmazsa, kendisi de tek başına hayatta kalmayı başaramaz. Hobbes'a benzer bir şekilde insanın doğal ve yaşamsal özellikleri ile hayatta kalma güdüsünden yola çıkan Kropotkin, aynı yerden başlasa da Hobbes'tan farklı bir sonuca varmaktadır. Hem doğadaki hem de kabilelerdeki yaşayışa baktığımızda görebileceğimiz bu olgu, insanın diğer insanlara düşman olduğunu değil, bunun aksine her insanın hemcinsleriyle uyumlu bir şekilde yaşamak zorunda olduğunu gösterir. Bu doğal temelden hareketle Kropotkin, hayvanlarda bile bilinçsiz olarak mevcut olan ahlak yasasını çıkarır: Birlikte yaşadığın bireylerin acısına üzülme, sevincine sevinme. Merhamet duygusunun toplumsallığı kurucu işlevine dair bu düşüncelere daha önce Rousseau'da da rastlanmış olsa da Kropotkin, Rousseau'dan farklı olarak anti-otoriter bir toplumsallığı var edecek koşulları araştırmıştır.

Kropotkin'e göre ahlaki duygu doğal, hatta içgüdüsel bir duygudur ; o "koklama ya da dokunma duygusu gibi doğal bir nitelik" (Kropotkin, 1970: 98) çünkü hayatta kalma ereği için gereklidir. Bu açıdan empati ve sempatiye dayalı ahlaki duygu olmaksızın toplum varolamaz (Kropotkin, 1970: 73); toplumun varlığını sürdürmesi için de bu ahlaki duygunun ilkeler olarak geçerli ve sürekli olması, bireyler tarafından bir alışkanlığa dönüştürülmüş olması gereklidir. Din, hukuk ve otorite, insanın doğal olarak sahip olduğu ahlaki duyguyu zedelemiş böylece toplumsallığı bir korku ve itaat yoluyla sağlamaya çalışmıştır. Ceza sistemlerini faydasız hatta toplumsallığa zarar veren bir yöntem olarak gören Kropotkin'e göre modern devlette din, hukuk ve otorite yüzünden insanlar atomik bireylere dönüşerek diğer insanlarla beraber var olduklarını unutmuşlardır. Herkes kendi yaşamını kendi başına sürdürüp, başkalarının acısına duyarsızlaşmakta ve birkaç senede bir seçim sandıklarında komşularıyla karşılaşmayla yetinmektedir. Oysa bir yaptırım ve otorite korkusundan doğru eylemin çıkması mümkün değildir.

Kropotkin, Kant'ta olduğu gibi ahlaki duygunun, yani neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair bilginin bize içsel olduğunu düşünmektedir (Kropotkin, 1970: 93). Dolayısıyla ona göre hangi davranışın yapılıp yapılamayacağına birey dışındaki otoriteler ya da yasalar değil, ancak bireyin kendisi karar verebilir. Bireysel eylemleri başkalarının iradeleriyle uyumlu kılmak için ise “kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma” altın kuralına uymak yeterlidir (Kropotkin, 1970: 92). Bu kural, aynı zamanda bireyin kendi yasasına uyması anlamına gelir. Söz konusu ilkenin Kant'ın ahlak yasasından en önemli farkı, bu ilkenin de yaptırım ve ceza korkusundan azade ve emredeni olmadan varolmasına rağmen, bir faydaya yönelik olması ve koşullu olmasıdır. Bir başka deyişle Kropotkin, Spinoza'nın erdemi ortak faydayla eşitleyen görüşüne benzer bir şekilde (Spinoza, 2000 : 152), “neden ahlaklı olmalıyım?” sorusunun cevabını fenomenal bir şekilde vermektedir. Ahlaklılığın değer duygusundan kaynağı almadığını, onun hedefinin bireyin ve toplumun birbirine bağlı iyi yaşamı olduğunu öne sürmektedir. Kropotkin'e göre Kant'ın aksine, ister doğa yasası ister ahlak yasası olsun “fenomenin dışında yasa yoktur ve her fenomeni yasa değil, kendinden sonra gelen şey belirler” (Kropotkin, 1970: 120). Zira ona göre, tamamen çıkardan ve doğadan bağımsız ahlaki yasaların varolması mümkün değildir. Bu şekilde varolan yasalar ancak dinin yasaları olabilir. Dolayısıyla Kropotkin'de, Bakunin'de olduğu gibi, ahlak yasası hem doğa yasası hem akıl yasası hem de toplum yasasıdır. Ne var ki, empati ve sempati ile birleşen ahlak yasasının toplumda geçerli olması için bir alışkanlık halini alması zorunludur. Bu geçerlilik eğitim yoluyla sağlandığında halkın örfü⁴ (*custom*) ortaya çıkar. O halde örfün, Kropotkin'de bireylerde bulunan ahlaki duygunun ahlak yasası olarak tüm toplumda geçerli olması ve herkesin davranışlarını bu ilkeden çıkan alışkanlığa göre yönlendirmesi anlamına geldiği söylenebilir. Bu başarıldığında toplumun üzerinde bir otorite olmayacak, herkes herkes ile eşitlenecektir. Kropotkin'e göre “herkese kendine davranılmasını beklediğin gibi davranmaya ilişkin basit ilke aynı zamanda eşitlik ilkesidir ve anarşinin de temelidir” (Kropotkin, 1970: 98).

⁴ *Custom* sözcüğü gelenek, alışkanlık değil örf olarak çevrilmiştir. Zira örf yazılı olmayan ancak halkın benimsediği, bununla beraber adetler kadar değişken olmayan, daha doğaya uygun ve evrensel kuralları imler.

Ahlaki duygu bir toplumda alışkanlığa dönüştüğünde kimsenin kimseye yaptırım uygulamasına gerek kalmaz, herkes birbirine ancak öneride bulunabilir. Dolayısıyla ne hukuki yasalara ne de cezalara gerek vardır Kropotkin'e göre. Ancak yine de böyle bir toplumda bile ortaya çıkabilecek suç durumlarında toplumsallığı korumak için üç yol önerir: Anti-sosyal davranışların engellenmesi, ahlak eğitimi ve karşılıklı yardımlaşma pratiğinin kendisi. Ona göre “yasa ve yargıç olmadığında, özgürlük, eşitlik ve pratik insansal sempati, üzerimizdeki anti sosyal böceklerin karşısında durabilecek en etkili bariyerlerdir”(Kropotkin, 1970: 218).

Ahlaki duygudan örf gelerek bireysel olan ile toplumsal olanı birbirine bağlayan Kropotkin, bu bağın ötesinde bir otorite ve yaptırım ilkesinin gerekli olmayacağını, tam tersine halkın ve bireylerin dışındaki her türlü yasanın doğal olan bu bağı bozacağını söylemektedir. “Ahlak ile siyasetin birbiriyle örtüştüğü böyle bir toplum nasıl yönetilecektir?” sorusunun cevabı ise bunun bir yönetimden ziyade halkın kendi kendini yönetmesi, ahlak temelli bir toplumsal otonomi olduğudur. Sıradaki altbölümde, Kropotkin'in anarşist ahlak ve örf aracılığıyla varolan toplumsallığın idame ettirilmesi için hangi siyasal biçimleri önerdiği ortaya konularak, hukukun yerine geçen bu yeni toplumsal mekanizmaların birey özgürlüğü ile çelişip çelişmediği tartışılacaktır.

2.3.3. Karşılıklı Yardımlaşmanın Siyasal Biçimleri: Kolektif Çalışma ve Gönüllü Birlikler

Kendi çağındaki siyaset düşünürlerinin yanıtlamaya çalıştığı, hangi yönetim biçiminin en iyisi olduğu sorusunu geçersiz bir soru olarak gören Kropotkin için tüm yönetim biçimleri ya halkçı ya da Roma'cı olarak iki ayrı kutba ayrılabilir. Bu iki kutup arasında bir ara form olma iddiasını taşıyan ve dönemin birçok ülkesinde geçerli olan cumhuriyetçi monarşi ise Kropotkin'e göre bir ucubedir (Kropotkin, 2015: 243). Zira ona göre, cumuriyet idesinin vazettiği gibi “halkın kendi kendini yönetmesi” bir monarkın mevcudiyetinde imkânsızdır. Halkı bireylere bölen ve tüm yönetimi tek bir kişiye veren böyle bir yönetimde insanlar arasındaki dayanışma ilişkisini hayırseverlik, toplumsallık güdüsünü ise bireycilik bastırmıştır (Kropotkin, 1970: 240). Böyle bir toplumda bireyin kendi refahı, başkalarının refahından koparılmış, bunun sonucunda

insani gelişimin en üst basamaklarının gerçekleşebilme koşulları engellenmiştir. Kropotkin modern devlette asgari düzeyde bireyin yaşamının sağlanabildiğini ama ona yakışır bir insani yaşamın gerçek anlamda mümkün olamayacağını söylemiştir. Ona göre ahlaki duygu ve örfün birliği olan anarşi, bireylerin hem yaşamlarını idame ettirmesini hem de kendi yeteneklerini en üst seviyeye taşımalarını mümkün kılar. Bir başka deyişle kendine yeterlik ile kendini yönetmeyi bir araya getirir ; Aristoteles'in deyişiyle, sadece yaşamı değil, iyi yaşamı gerçekleştirir.

Toplumsallığın yeniden filizlenmesi ve iyi yaşamın sağlanabilmesi için, Kropotkin'e göre, öncelikle özgürlüğe engel teşkil eden kurumların yerine dayanışma ve eşitliği temel alan yapıların kurulması gereklidir. Dayanışma ekonomik birlik ile, eşitlik doğrudan katılım ile sağlanabilir. Kropotkin'in Antik Yunan kentlerinden sonraki dönemin dayanışmacı toplumlarına örnek gösterdiği Ortaçağ'ın özgür kentlerinde hem ekonomik ve hem de siyasi birlik vardır; bu kentlerde insanlar çalıştıkları toprağın mülkiyetine ve kendi kendilerini yönetme hakkına sahiptirler (Kropotkin 2007: 193). Bu bağlamda dayanışma ve eşitliğin hüküm sürdüğü bir toplumda, "kendine yetme", "federalizm", "her grubun bağımsızlığı" ve "politik bütünün basitten karmaşığa doğru yapılanması" gibi ilkeler hayata geçirilmelidir. Buna göre ekonomik olarak herkes komünal bir şekilde üretime ve tüketime katılacak, buna ek olarak, kendi iradesine göre istediği siyasal birlikleri oluşturabilecektir. Gönüllü olarak kurulan, gönüllü olarak dâhil olunan veya çıkarılan bu birlikleri Kropotkin "özgür birlikler" olarak adlandırılır. Bu birlikler hem üyelerinin gönüllüğünden dolayı hem de başka birlikler karşısındaki bağımsızlıklarından dolayı özgürdür. Kropotkin de Proudhon gibi özgür birlikleri birbirine bağlayacak federal sistemin sözleşme ile oluşturulacağını ve bu yapının Bakunin gibi aşağıdan yukarıya yapılanacağını öne sürmüştür. Böylece toplumsal birliklerinin her birine dahil olan ve ahlaki duygu ve örfün ilkelerine göre eyleyen tüm bireyler karar alma süreçlerinin her birine doğrudan katılabilecek, hem ekonomik anlamda yaşamlarını idame ettirebilecek hem de buna ek olarak özgürlüklerini rahatça yaşadıkları bir toplumda tüm yeteneklerini geliştirebileceklerdir. Böyle bir toplum biçimi gerçekleşmese bile, mikro alanlarda insanların hep karşılıklı yardımlaşma ilkesine göre eylediği görülür. Çünkü Kropotkin'e göre bu ilke varolmaksızın toplum varolamayacaktır.

Kropotkin, Proudhon ile başlayan, Bakunin ile devam eden, toplumsal birliğin merkezi otorite olmaksızın nasıl varolabileceğini ortaya koyma çabasını, tüm canlılarda ortak olan karşılık yardımlaşma kavramı yoluyla temellendirerek, anarşizme hem doğa bilimlerinden hem tarihten gelen bir temel sunmuş, hukuk yerine ahlaki duygunun doğallığı yoluyla bu duygunun toplum içinde alışkanlığa dönüşmesi sonucunda ortaya çıkan örfün, herkesin herkesle uyum içinde olmasını gerektirdiği için, birey özgürlüğü ve toplumsal özgürlüğü mükemmel bir şekilde birleştirdiğini iddia etmiştir. Kropotkin, Proudhon'un mülkiyet anlayışı yerine komünal bir paylaşım ve üretim sistemini, Bakunin'in toplum yasasının karşı konulmazlığı düşüncesi yerine ahlaksal duygunun evrenselliğini koymuştur. Ne var ki, Kropotkin'in anarşizmi komünal ve evrensel ahlaka uygun, özgürlüğün tam olarak gerçekleşeceği, tarihin en ideal siyasal biçimi olarak tanımlaması, Morland'a göre kuramının bilimsel olmaktan çıkıp ütopyacılığa düşmesine sebep olmuştur (Morland, 1997: 168). Gerçekten de Kropotkin'in yasa ve özgürlüğü insanın biyolojik ve ahlaksal özü yoluyla birbirine bağlama çabası kendi içinde tutarlı olsa da, bu kuram böyle kendiliğinden işleyen mükemmel bir özgürleşme sürecinin nasıl olup da şimdiye kadar bir türlü gerçekleşememiş olduğunu dahi açıklayamayacak denli idealist kalmaktadır.

2.4. Anti-otoriter Yasanın Özgürleştiriciliğine Dair Eleştirel Bir Arasöz

Toplumcu anarşistlerin, çalışmamız boyunca ele aldığımız özgürlük, yasa ve otorite kavramlarını modern devlet kuramından farklı olarak nasıl tanımladıklarına baktığımızda kendi içinde farklı kabullere gönderen üç sonuç çıkarabiliriz:

- 1) Özgürlüğün doğal ve yasal olarak birbirinden ayrılması yerine, özgürlüğün doğal olduğu sürece var olabileceği kabulü:
 - a) Özgürlüğün devredilemez ve sınırlandırılmazlığı ilkesi,
 - b) Özgürlüğün bir hak değil, yaşamsal bir süreç olarak adlandırılması.
- 2) Yasanın hukuki ve doğal/ahlaki yasalar olarak ikiye ayrılması:
 - a) Hukuki yasanın uzlaşım ile değil, zor yoluyla kurulduğu kabulü,

b) Doğa yasasının toplum ve ahlak yasasıyla eşitlenerek insanın akıl sahibi ve toplumsal varlık olmasına bağlanması.

3) Otoritenin hem temsil hem de sömürüden doğduğu kabulü:

- a) Temsil yerine doğrudanlığın otoriteyi tüm halka dağıtacağı kabulü,
- b) Sömürünün otorite ilişkilerinin alt kümesi olduğu kabulü.

Anti-otoriter yasa idealinin üç ayağı diyebileceğimiz bu üç kabülden, otoriteye dair olan kabul, toplumcu anarşist yasa düşüncesinin zayıf noktasını oluşturur. Zira toplumcu anarşistler Marx'ı ekonomik indirgemecilikle suçlarken ve asıl sorunun sömürü ilişkisi değil, bir hükmetme ilişkisi olduğunu ortaya koyarken bir çelişkiye düşmektedirler. Hükmetme ilişkisinin sömürü ilişkisini de içeren daha geniş bir ilişki biçimi olduğu savı, hükmedilen ile hükmeden arasındaki ilişkinin yalnızca emek sömürüsü yoluyla gerçekleşmediği varsayımına dayanmaktadır. Temsil yoluyla özgürlüğün aktarılacak başkasının iradesine tabi kılınmasının kökeni de, anarşistler tarafından, temsilin her zaman gönüllü değil, çoğunlukla zor yoluyla kurulduğu iddiasıyla açıklanmaktadır. O halde, anarşistlere göre, otorite ilişkisi hem sömürüden hem de güç eşitsizliğinden doğar, temsil ise bu iki kaynaktan doğan mevcut hükmetme ilişkisini meşrulaştırma işlevine sahip olduğu için reddedilir. Ne var ki, otorite böyle tanımlandığı zaman, ekonomik eşitliğin sağlanması ve temsil yerine doğrudan katılımın getirilmesi yoluyla anti-otoriter bir toplum kurabilmek imkânsız olacaktır. Zira otorite ilişkisinin sömürü ilişkisini de aşan hükmedici tarafı, insanlar arasındaki güç eşitsizlikleri ve şiddet yoluyla itaatten kaynaklanıyorsa, modern devletin temelindeki kötümser antropolojilerle aynı yere varılacaktır. Çünkü modern devletin en büyük iddiası zayıfı güçlüden korumak ve gücün yerine hakkı idame ettirmektir. Anarşizm, sömürü ilişkisini kaldırıp temsil yerine doğrudanlığı tüm topluma yaydığında ve herkesin kendi gücünü yetkinleştirmesi söz konusu olduğunda, sömürüyü de aşan hükmetme ilişkisi ve insanlar arasındaki güç eşitsizliği nasıl son bulacaktır? Hükmetme ilişkisinin kaynağı ekonomik değilse nedir; bu kaynak fiziksel ya da mental bir güç farklılığı mı dayanır? Hükmetme ilişkisi böyle doğadan gelen bir güç farklılığına dayandırılacak olursa, o zaman sözgelimi Proudhon'da kadınların ikincil cinsiyet olarak görülmesi ve özgürleşme sürecine dâhil edilmemesi sonucu şaşırtıcı olmayacaktır.

Toplumcu anarşistler sömürüyü ekonomik üretim ve tüketim komünleri, insanlar arasındaki güç eşitsizliğinden kaynaklanan hükmetme ilişkisini ise temsilin ortadan kaldırılmasıyla çözmeyi hedeflerken, eğer hükmetme ilişkisi böyle doğal fiziksel ve/veya mental eşitsizlikten kaynaklanıyorsa, sömürü ve temsil sona erdiğinde güç eşitsizliğinin nasıl nihayete ereceği hala bir problem olarak ortada durmaktadır. Toplumcu anarşistlerin bu probleme cevabı, her insanın ahlaki duygusunun doğal olarak onun hemcinslerine zarar vermemesini sağlayacağı yönündedir. Bu da tüm toplumun kendiliğinden otoritesinin, koyduğu kolektif yasaların *a priori* olarak ahlaki olacağı varsayımına dayanmaktadır. Bu kabul, modern devlet düşüncesinde monarkın kendiliğinden erdemli olacağına dair kabul kadar temelsizdir. Zira kolektif yasa kendi kendinin değilmesini dilerse ne olacaktır? Bir başka deyişle anti-otoriter kolektifin kendisi otoriter bir yapı kurma kararı alırsa ne olacaktır? Bu, gerçekleşmesi imkânsız bir ihtimal olarak bertaraf edilemez, zira cumhuriyetçi olsalar dahi bu çalışmada incelediğimiz filozoflar da, göstermiş olduğumuz gibi diktatörlüğün dahi yöneten ile yönetilen özdeşliğine, eş deyişle halk egemenliğine dayandığında meşru ve gerekli olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu bakımdan biri özgürlük biri otorite yanlısı olsa da hem anarşist hem de devletçi anlayış yasa meselesinde ortaklaşmakta gibi görünmektedir: İster doğal ister pozitif olsun her yasa geçerli olduktan sonra ahlaki ve siyasal bir doğruluk kazanır. Bir başka deyişle yasanın kökeni, ister bir halkın doğrudan iradesi ister bir monark ya da oligarşik bir hükümet olsun yasaları yapanların gücüdür.

Toplumcu anarşist yasa düşüncesinin, hukuki yasaların her zaman zor yoluyla kurulduğuna dair bakış açısı, devlet ve toplum arasında varsaydıkları dikatomenin kaynağını almaktadır. Doğa yasasının özgürlük yasası olarak hukuk yasasının karşısında konumlandırılması görüşü, Hegel'in "konulmuş ve tanınmış" olarak tanımlanan yasa kavramıyla çelişir. Zira ona göre, hem pozitif yasa hem de doğa yasası insan aklından kaynağını alır ve diğer insanların onayıyla genelleşir. Bu bakımdan toplumcu anarşistlerin doğa yasasının hiç bir tanınmışlığa ya da konulmuşluğa sahip olmadığına ve kendiliğinden geçerli olduğuna ilişkin iddası, ilkin yasa kavramının kendisiyle çelişiktir, ikinci olarak böyle belirsiz ve değişken yasaların olgusal sonuçları gereği keyfiyete ve güçlünün tahakkümüne yol açıp açmayacağı şüphelidir. Morland'ın Bakunin'i kastederek sorduğu, "toplum yasalarından doğan insani adalet şiddete

yönelirse ve kendisi otoriterleşirse ne olacaktır?” (Morland, 1997: 108) sorusu toplumcu anarşist yasa düşüncesinin hesaplaşması gereken ikinci bir probleme işaret etmektedir. Buna ek olarak kökensel sözleşme yerine özgür sözleşmenin, otoritesiz bir uzlaşım olanağını işaret ettiği iddiası, sözleşmenin geçerliliğini sağlayan şeyin ne olacağı ve hukuksal otoriteyi var eden “tarafsız üçüncü kişi” problemini de doğuracaktır.

Toplumsal anarşizmin, modern devlet kuramının “halk egemenliği”, “yasanın üstünlüğü”, “yasal özgürlük” gibi mefhumlarına getirdiği eleştiriler, bu kuramların aslında hep özgürlüğe değil otoriteye yeni bir meşruluk zemini yaratma amacından kaynağını aldığını ve nihai anlamda hepsinin despotizme yol açacağını isabetli bir şekilde göstermiş olsa da, anti-otoriter yasa idealinin de yasa ile otorite arasındaki bağı, yerellik, anti-hiyerarşik yapılar ve gönüllü birlik gibi önerilere rağmen, tam olarak çözümediğine dair şerhler, anarşizme 20. yüzyılda yöneltilen eleştirilerin de hedef aldığı noktalar. Birçok yorumcuya göre klasik anarşizm modernist ve aydınlanmacı karakterden kurtulamayarak iyimser insan doğası fikrinden uzaklaşmamış, onun bu insan merkezci karakteri diğer öznelliklerin dışlanmasına sebep olmuş, aklın, ahlakın ve toplumun yüceltilmesi totaliter bir nitelik arz etmiştir. Halkın yazılı olmayan alışkanlıklarının yüceltilmesi ve toplumun otoritesinin olumlu bir otorite olarak tanınmasının, cemaat tahakkümüne yol açabileceğine dair eleştiriler getirilmiştir. Toplumcu anarşistlerin yasa ve otorite kavramlarına getirdikleri tanımların ve her ikisi arasında kurdukları ilişkinin bu eleştirileri haklı çıkardığı söylenebilir; ne var ki, anarşizmin yasa ve özgürlüğü, “özgürleşme” aracılığıyla birleştirme ve otonomi ile heteronomiyi merkezîyetçi olmayan siyasal birlikler yoluyla örtüştürme ideali, kuramın en güçlü ögesini oluşturmaktadır. Zira çalışmamızda farklı kuramcılar tarafından farklı şekillerde ilişkilendirilen yasa, özgürlük ve otorite kavramlarının her birinin aynı totaliter noktaya çıktığını söylemek mutlakîyetçilik ile anarşizmi ve anarşizm ile liberalizmi birbiriyle eşitleme hatasına düşüreceğinden, tüm bu kuramları ortaklaştıran ve farklılaştıran noktaların iyi belirlenmesi gerekmektedir. Yasanın ister doğal ister hukuki olsun, hiçbir zaman toplumun gücünden bağımsız düşünülmemeyeceği fikri, anarşist kuramların ulaştığı bir sonuçtur. Toplumcu anarşistlerden her biri modern ceza sistemini eleştirse de farklı yaptırım mekanizmalarının gerekli olduğunu, bilimin otoritesinin reddedilmez olduğunu, aklın otoritesini ve ahlak yasınının geçerliliğini

kabul etmişlerdir. Bu bakımdan söz konusu kuramlar arasındaki esas farklılığı oluşturan şey, “yasanın otoritesi” ile “otoritenin yası” arasındaki ayırmadan ve otoritenin bölünürlüğü ile özgürlüğün nasıl konumlandırıldığından kaynağını almaktadır. Her kuram despotizme ya da anarşizme, bu sorulara verdikleri yanıtlar bakımından, derece derece yaklaşmaktadırlar. Bu yüzden topyekûn olarak her birini despotik ya da özgürlükçü ilan etmek doğru olmayacaktır. Esas problem, yasa ve otorite arasındaki bağı koparmanın nasıl mümkün olduğu, otoritenin sona ermesinin mümkün olup olmadığı, eğer mümkün olacaksa otoritesizliğin tahakkümü tamamen engelleyip engellemeyeceği ve otoriteden değil özgürlükten kaynağını alan bir yasanın nasıl geçerli olabileceğidir. Çalışmamızın son bölümünde modern devlet kuramının özgürlüğü hukuksallaştıran tasarımının ötesinde, totalitarizm tehlikesine düşmeksizin, yasa ve özgürlük arasında yeni bir ilişki kurulup kurulamayacağı meselesi, bu problemler etrafında tartışılmaya çalışılacaktır. Bu amaçla öncelikle 20. yüzyılda yasa ve özgürlük arasındaki ilişkinin nasıl dönüştüğü ve totalitarizm ile bireycilik uçları ötesinde yeni bir toplumsal özgürleşme fikrinin kavramsal çerçevesinin nasıl kurulabileceği ele alınacaktır.

3. BÖLÜM: HETERONOM BİR OTONOMİYE DOĞRU

Yönetim tekniği olarak hukuk; yasa ve özgürlüğü, bireysel ve kamusal yaşamın tüm düzeylerini idari kurumlar ve gündelik normlar yoluyla düzenlerken, totalitarizmde yasa ve özgürlük arasındaki ilişki, birey/toplum dikatomisine dayanmaksızın, içinde bireyselliğin mevcut olmadığı tözsel bir “halk” kavramı üzerinden kurulmaya başlanmıştır. Bu kavrayışa göre, yasa “ulusal yasa”, özgürlük ise “ulusal özgürlük”tür. Ulusun özgürlüğü, yöneten ile yönetilenin özdeşliğine dayanan ve aynı ırktan gelen, aynı toprak üzerinde yaşayan insanlara hükmeden bir egemenlik anlayışıyla tanımlanır hale gelmiştir. Yasalar ise, bu özdeşliği kendi kişiliğinde temsil eden devlet liderinin kararına bırakılmıştır. Dolayısıyla 20. yüzyılın ilk yarısında totalitarizm ile malul birçok Avrupa ülkesinde heteronominin, her türlü yasa koyma edimini ve normatif/anormatif düzenlemeyi merkezi otoriteye bağlamak suretiyle, modern devlet kuramında bireyin sadece kendiyile ilgili konularda kendine yasa koyması olarak anlaşılan otonomiye üstün geldiği söylenebilir. Totaliter devletlerin ard arda yıkılmasıyla da yeniden otonomi idealine bir dönüş gerçekleşir. Ne var ki, artık modernist anlamıyla değil, “özne” ve “akıl” gibi kavramların eleştirisi üzerinden şekillenen yeni bir özgürlük anlayışı doğmuştur. Bu modernizm karşıtı yeni özgürlük anlayışının apolitik karakterde olmasına yönelik eleştiriler sonucunda yasa ve özgürlük arasındaki ilişki de dönüşmüştür. Özgürlük artık modern çerçevenin aksine yasa ile beraber düşünülmecektir hatta bu iki kavramın birbirine zıt olduğu söylenecektir. Fakat bu sefer de toplumsal yaşamı düzenleyecek olan kurallar bütününe birey özgürlüğünü kısıtlanmaksızın nasıl varolabileceğine dair problem yüzleşmeden bırakılmaktadır. Bu durum öncelikle totaliter devletlerde yasa ve özgürlük arasındaki ilişkinin kuruluş biçimiyle ilgilidir. Bu bakımdan çalışmamızın son bölümünde totaliter yasa ve özgürlük bağlantısının nasıl kurulduğunu inceledikten sonra, ona alternatif olarak ortaya çıkan özgürlükçü felsefelerde bu bağlantının nasıl koparılmaya çalışıldığını göstermeye çalışacağız.

3.1. YASA VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNİN DÖNÜŞÜMÜ

19. yüzyıldan itibaren liberal hukuk devletinin “hak ve özgürlükler” anlayışının krize girmesi, özel ile kamusal arasındaki ayrımın silikleşmesiyle paralel olarak seyretmektedir. Burjuvazinin, “eşitlik ve özgürlük” gibi ilkeler altında, tüm kamusal yaşamda kendi tahakkümünü var etmesi, bu kamusalıktan dışlanan insanların eşitlik ve özgürlük talebinin siyasetin devindirici gücüne dönüşmesine sebep olmuştur. Eşitsizlik karşısındaki eşitlik talebinin simetrisinde ise liberal eşitlik anlayışını toplumsal çatışmanın sebebi olarak konumlandıran devletçi düşünce yer almıştır. Bir başka deyişle modern devlet kuramında hukuksallaştırılan özgürlük ideali hem eşitlikçi hem de hiyerarşik toplum tahayyülünün hedefi haline gelmiş ve yasa ile özgürlük arasında kurulan modern ilişkinin kopması söz konusu olmuştur. Marksist ve anarşist kuramlarda gördüğümüz gibi eşitlik talebi kamusallığın ortaklığına ve zenginliklerin paylaşımına yönelirken, bu felsefelerin karşısına çıkan devletçi düşünce ekonomik eşitsizliğin muhafaza edilmesini ve siyasal katılım hakkının ortadan kaldırılmasını hedefler. Cumhuriyetçi ve monarşik siyasal perspektif bu bakımdan kamusallığın paylaşımı noktasında birbiriyle karşı karşıya gelmeye devam etmektedir. Hukuk alanında da kamusal hakların eşitsiz paylaşım ilişkilerinden doğması özel hukukun krize girmesine sebep olmuş, modern dönemde yüceltilen insan hakları mefhumu da eşitsizliğin gölgesinde soyut ilkelerden ibaret olarak görülmüştür. Bu noktada özgürlük ve yasa arasındaki ilişki de muğlaklaşmaya başlamıştır. Yasa, bir kesimin özgürlüğünün garantisi, diğerlerinin ise sömürsünün sebebidir. Böyle bir eşitsizlik durumunda, “yönetmek” için özgürlüğün en azından varsayımsal olarak otoriteye tabi kılınması zorunludur. Rousseau’nun yerinde tespitinin dile getirdiği gibi, “yönetmek, özgür olmaya zorlamaktır”, bu yüzden “özgürlük” idesinden vazgeçen her türlü siyasal düşünce meşruiyetini yitirecektir. Liberal hukuk devletlerinin yasa önünde eşitlik ve yasal özgürlük ilkelerinin eleştirisinden doğan 20. yüzyılın devletçi yaklaşımı, özgürlüğün yasadan koparılarak halkın ontolojik varlığıyla eşitlenmesiyle yeni bir meşruiyet zemini kurmaya yönelmiştir. Özgürlük, bu noktada bireysel anlamından tamamen ayrılmıştır. Dolayısıyla modern devlet kuramında bireysel alana sıkıştırılan otonomi kavramı da geçersizleşmiştir. Heteronominin otonomiye üstün geldiği bu yasa

düşüncesini, bireysel özgürlüğü teorik açıdan bile reddettiği ve yerine “ırkın özgürlüğü”nü getirdiği için *totaliter yasa* olarak adlandırabiliriz.

3.1.1. Heteronominin Zaferi: Totaliter Yasa

20. yüzyılın ilk yarısına sığınan iki dünya savaşı, insanların hayatta kalma uğraşı içinde özgürlükten çok güvenlik ihtiyacına yöneldiği bir ortam yaratmıştır. Totaliter devlet düşüncesi, bu korku ve güvensizlik ortamında mutlak otoritelerin koruyucu olacağı inancını kabul ettirerek ortaya çıkmıştır. Arendt’in ve Frankfurt Okulu’nun ortaya koyduğu gibi, yaşamın salt hayatta kalmaya indirildiği bir dönemde, bireysel olan toplumsal olan tarafından yutulmuştur. Böylece 18. yüzyıldan beri rüşünü ispat etmeye çalışan birey otonomisi, kitlelerin otoriterleşmesiyle heteronominin tahakkümü altında ezilmiştir. Dolayısıyla, ne kendi özel hayatında ne de siyasal düzlemde, bireyin yasaları belirleme imkânı kalmamıştır. Buna uygun bir şekilde örneğin hem Nazi Almanya’sında hem de Faşist İtalya’da parlamenter demokrasi ve siyasal eşitlik reddedilmiş, gerçek demokrasinin diktatörlükle mümkün olacağı öne sürülmüş, fakat yine de söz konusu totaliter devletler “özgür” yurttaşlardan müteşekkil oldukları iddiasından vazgeçmemiştir. Mussolini’nin 1924 yılında yaptığı bir konuşma, totalitarizmde mutlak devlet ile özgürlüğün Hegel’i hatırlatan bir tarzda nasıl bağdaştırıldığını şöyle ortaya koyar:

Devletimizde birey özgürlükten mahrum değildir. Gerçekte onun yalıtılmış kişiden çok daha fazla özgürlüğü vardır. Çünkü devlet bireyi korur ve birey devletin bir parçasıdır. Yalıtılmış kişi ise korunmasızdır (Mussolini, 1932:129).

Bu düşünceye uygun bir şekilde, başka bir konuşmasında liberal hak kavramına karşı “özgürlüğü bir hak değil görev” olarak tanımlayan Mussolini’nin yanında, Hitler de özgürlüğü hep “halkın özgürlüğü”, “Almanya’nın özgürlüğü”, hatta “Alman özgürlük” gibi ırka referans veren sıfatlarla anmış, bunun dışında veya ötesinde bir özgürlük olamayacağını ifade etmiştir (Bouhler, 1943).

Totaliter rejimlerde yasa ve özgürlüğe önsel olan bu “koruyucu” otorite ilkesinin, bölünemez olması ve yasayı keyfi olarak belirlemesi, 20. yüzyıla gelindiğinde, yasa ve

özgürlük arasındaki ilişkinin köklü bir biçimde değiştiğine işaret eder. Çalışmamızın önceki bölümlerinde göstermiş olduğumuz gibi, modern devlet kuramında yasa ve özgürlük arasındaki ilişki egemenliğin uyrukların rızalarına dayalı otoritesi sayesinde kurulurken, egemen ister bireysel iradelerin hak devrinden isterse de tarihsel gereklilikten doğmuş olsun her zaman akılsal olanın temsilcisi olarak konumlandırılmıştı. 20. yüzyılda ise otorite artık rasyonel bir meşruluk zeminine ihtiyaç duymayacak ve başkalarının iradesinin tek bir kişinin iradesine bağlı kılınması için ne siyasal katılımın ne de rasyonel ya da ahlaki kriterlerin bir işlevi kalacaktır. Dolayısıyla, meşruluk zemini sadece kendi kendisi olan bu yeni otorite biçiminin koyduğu yasaların da rasyonel/tutarlı/ahlaki olma zorunluluğu ortadan kalkmıştır. Bu bakımdan totaliter devletteki güç monopolü, modern devletteki otorite kavramından farklılaşmıştır. Zira, Hobbes'taki anlamıyla otoritenin bir yetki devri olduğu ve özgür özneleri varsaydığı düşünülürse, totaliter devlette böyle bir onaya ihtiyaç duymayan iktidarın “yetkisiz güç” ya da “saf şiddet” düzeni olarak adlandırılması da söz konusu edilebilir. Çünkü sözleşme düşüncesindeki özgür ve akıl sahibi, kendine yeter yurttaşların yerini, artık egemen olmaksızın yaşayamayacak olan, tüm tinsel ve ontolojik varlığını egemene borçlu olan ve devletten önce gelen değil, tam tersine devlet var oldukça varolan bir yurttaş anlayışı almıştır. Söz konusu olan akılsal müzakere, düşünce özgürlüğü ve siyasal katılım üzerinden işlemeyen, aksine yurttaşların korku ve çıkarlarını yöneten bir itaat rejimidir. Eleştirel Kuram, bu irrasyonelliği otoriteryan kişiliğin psikolojik analizinde ortaya çıkarır ve “insanları kitlesel olarak itaate sürükleyen ve büyük şiddet eylemlerine dahil olmalarını sağlayan içsel itki nedir?” sorusunu sorar. Adorno bu soruyu otoriteryan kişiliğe ait bir takım özellikleri belirleyerek ve çocuklukta psikolojik yaşantılara işaret ederek yanıtlamıştır. Frankfurt Okulu'nun hukukçularından olan ve Nazizmin hukuksal yapısını ortaya koyan Franz L. Neumann ise otoriter karizmanın psikolojik temelleri olduğunu kabul etmekle beraber, egemen ile uyruklar arasındaki bağı kuran ama aynı zamanda eşitsizliği koruyarak hiyerarşiyi mümkün kılan şeyin birey psikolojisindeki patolojilerden ziyade tüm toplumun kendi varoluşsal algısına hitap eden ve ilahi meşruiyet yerine geçen “ırksal halk” kavramı olduğunu söyler (Neumann, 2009: 98). Neumann'a göre totaliter devlette otorite, kaynağını halkın bağlılığından aldığı için Weber'in deyimiyle karizmatiktir ve hiçbir rasyonel haklı göstermeye ihtiyaç duymamaktadır. Neumann buradan yola çıkarak yasanın egemenin

iradesi, özgürlüğün ise egemenin gücünün çoğalması olarak anlaşılmaya başlandığını söyleyerek böyle bir otoritenin eskisi gibi akılsal olarak temellendirilemeyeceğini öne sürer:

Yasa, liderin istediği şey, yasama ise onun iktidarının özgürleşmesidir. Buna benzer bir biçimde lider, kendi adına çalışan idari iktidarın cisimleşmiş halidir. Silahlı güçlerin en yüksek şefidir (21 Mayıs 1935 kanuna göre) ve görme vesilesi bulacağımız gibi en yüksek, yanılmaz yargıçtır. Onun gücü yasal ve anayasal olarak sınırlandırılmamıştır, o kadar ki bunu tanımlama girişimi bile gereksizdir. Böyle sınırsız bir kavram akılsal olarak tanımlanamaz (Neumann, 2009: 84).

Otoritenin bölünmesine karşı çıkan ve otoriteyi yasaya öncel kılan bu mutlakıyetçi anlayış, Nazizm örneğinde, yasa yapımının parlamentodaki temsil yoluyla bile olsa halka verilmesine karşıdır. Otorite *Führer*, yasa *Führer*'in yasaları, özgürlük de Alman ırkının özgürlüğüdür. Bu denklem ile uyuşan bir şekilde, Nazi yasaları arasında Yahudi Soykırımını yasallaştıran “Alman Halkının Kalıtsal Sağlığını Koruma Yasası” gibi insan hakları ile bağdaşmayan yasalar dahi mevcut olabilmiştir. Bir başka deyişle totaliter devlette, modern devlet kuramında otoriteyi kuran temsil ilişkisi yerini doğrudan itaate bırakmış, bunun sonucu olarak yasaların kendi dışındaki ahlaki ilkelere referans verme zorunluluğu da ortadan kalkmıştır. Neumann, *Behemoth* adlı kitabında liberal demokrasiyi anarşi ile eş tutan mutlakıyetçi görüşün, yasayı egemenin kararıyla, egemeni de halkın toprak ve kan birliğine dayanan tözselliğiyle nasıl eşitlediğini ortaya koymuştur (Neumann, 2009: 42). Schmitt, Neumann'ın bu saptamasıyla örtüşen bir şekilde “Führer schützt das Recht” başlıklı kısa yazısında 3. Reich'in hukuk sisteminin güçler birliğine ve *Führer*'den başlayarak halka yayılan hiyerarşik bir yapıya dayandığını, böylece devletin liderinin aynı zamanda devletin yargıcı haline gelmesi gerektiğini anlatmıştır (Schmitt: 1934: 945-950). Buna karşın Neumann, Nazi devletinin bu irrasyonel, anti-demokratik ve anti-liberal karakteristiğini vurgulayarak, onun, Schmitt'in aksine, *Leviathan* olarak değil *Behemoth* olarak adlandırmasının daha uygun olduğunu söyler. Hobbes rasyonel olan ve bireyi tamamen yutmayan *Leviathan*'ın karşısına devletsizliği ve yasasızlığı temsil eden *Behemoth*'u çıkartmıştır. Bu bakımdan Neumann, Hobbes'un hukuk devleti düşüncesine yakın olduğunu savunur (Neumann, 2009: 459). Zira, Neumann'ın yorumuna göre, Hobbes egemenin, uyrukların güvenliğini ve refahını sağlamadığı zaman egemenliğini yitireceğini ve direnme hakkının meşru olacağını söylemiştir. Totaliter devlette ise böyle bir vaat artık söz

konusu değildir. İçsel özgürlüğün sınırsızlığı yerini içsel otoritenin tahakkümüne bırakmıştır.

Neumann'a göre Nazi devletinin irrasyonelliği, onun düzensiz ve plansız olduğu anlamına gelmez, aksine o sıkı bir düzene sahiptir fakat kitleleri manipüle eden gerçek yapılanma ve iktidar ilişkileri, "ırk, kan, toprak, lider" gibi kutsallaşmış kavramlar aracılığıyla maskelenir (Neumann, 2009: 464). Bu bakımdan otorite, Nazizmde savaşın verdiği korkuyla bireylerin içlerine sirayet ederek yayılırken ve yurttaşların lidere bağlılığı üzerinden şekillenirken, aynı zamanda bir zümrenin kutsallık halesi altında elde tutulur. Eskiden rasyonel olarak temellendirilen yasa ise artık liderin iradesi ile özdeş olduğundan ve onun keyfiliğiyle değiştirilebildiğinden, Neumann'a göre, aslında gerçek anlamda yasa söz konusu değildir. Böylece Neumann'ın çarpıcı sorusu ortaya çıkar: Nasyonal sosyalist Almanya bir devlet sayılabilir mi?

Neumann'a göre devlet, siyasal iktidarın tek merkezli ve rasyonel bir makine gibi işlemesiye, 3. Reich'in gerçek bir devlet olup olmadığı şüphelidir. Zira, 3. Reich'in içinde, biri normatif yasalar diğeri ise bireysel ölçütler altında olan iki sistem işlemektedir. Bu yüzden Neumann'a göre, Nazi devleti bir devlet değil, yönetici zümrenin nüfusun geri kalanını modern devletteki rasyonel araçların aracılığı olmadan doğrudan yönettiği, bir yeni siyasal formdur (Neumann, 2009: 470). Neumann'a göre Nazizmin devletin akılsallığına ve kurumlarına ihtiyacı yoktur, o, hayatın içine sızan birlikler yoluyla, parti, ordu ve lider sayesinde yönetmektedir. Buna uygun olarak Neumann, bazı Nazi avukatlarının devlet kavramını reddediklerini öne sürer (Neumann, 2009: 469). Keza Neumann'a göre nasyonal sosyalist siyasal düzende hukuk yoktur, hatta o bir siyasal düzen bile değildir ; bunun içindir ki, o, *Leviathan*'dansa anarşi ile özdeşleştirilen *Behemoth* adına daha layıktır. Devlet ve hukuk arasındaki görelî özerklik içerisinde hukuk normu kendi biçimini muhafaza etse de biçimi değişmiştir. Zira Neumann'a göre, yasa genel olduğu sürece vardır ve keyfi olarak otorite tarafından sürekli değiştirildiği sürece ne yargıcın bağımsızlığı ne de güçler ayrılığı söz konusu olabilir (Fisahn, 2009: 37).

Neumann'ın bu saptamalarından faydalanarak totaliter devletin, otoriteyi yasaya, yasayı özgürlüğe önsel kıldığı, otoritenin rasyonel temellerinden tamamen koparılmış ve sekülerizm öncesi kutsal temellerine tutunmuş bir şekilde yeni bir “siyasal ilahiyat”ı var ettiği söylenebilir. Totalitarizm, bu bağlamda, yöneten ile yönetilenin dolayimsız özdeşliğine dayanan ve kendisi yasadan azade olan egemenin kararının yasa olduğu, yurttaşların saf bir heteronomi düzeni içerisinde yönetildiği bir düzen olarak tanımlanabilir. Böyle bir düzende egemen otonom bir şekilde karar verirken, uyruklar hiçbir özgürlüğe sahip değildir. Bu noktada yasa, modern devlet kuramında olduğu gibi iradeci bir meşruiyet temeline ihtiyaç duymadığı için, yurttaşların özgürlüğünü yasalara onay verme düzeyinde dahi tanımaya ihtiyaç duymaz. Yasa, özgür yurttaşların rıza gösterdiği değil, yaşayabilmek için uymak zorunda kaldığı bir otorite emrine dönüşmüştür. Bu bakımdan totalitarizm, liberal devlet-toplum dikatomisini tamamen ortadan kaldırarak bireyi kolektif iktidara tabi kılar. Hukuk devleti düşüncesindeki yasaların genelliği, güçler ayrılığı ve hukukun üstünlüğü ilkelerinin yerine geçen devlet aklı, yasa ve özgürlük arasındaki bağı tersinden kurar: Özgürlük yasanın temeli değil, sonucudur. Yani bireylerin özgür olup olmadıklarına dair kanaat dahi bireyler tarafından değil, otorite tarafından belirlenir. Otorite yurttaşlarına “özgürsünüz” diyorsa, yurttaşların bunun dışında bir özgürlük talepleri olması söz konusu olamaz. Zira bu talep, itaatin sonu anlamına geldiğinden, aynı zamanda yurttaşlığın ve onunla sıkı sıkıya bağlanmış olan yaşam hakkının da sonudur. Despotik de olsa her yönetim kendini idame ettirebilmek için yurttaşlarının “özgür” olduğunu ve onların özgürlüklerinin otorite tarafından belirlendiğini iddia etmek zorundadır.

Özgürlüğün otoritenin tanımladığı bir özelliğe dönüşmesi, onun düşünce ve eylem özgürlüğü anlamındaki pozitif anlamlarından koparılarak “salt hayatta kalma özgürlüğü”ne indirgenmesiyle sonuçlanır. Hayatta kalma özgürlüğü, despotik yönetimin yurttaşların tüm eylemsel ve düşünsel olanaklarını engelledikten sonra geride kalan şeydir. Totaliter devlet yurttaşlara “nasıl yaşayacağınızı belirleme konusunda özgür değilsiniz, ancak yaşıyor olmak bakımından özgürsünüz” demektedir, kendini yurttaşların yaşamlarını koruma görevi ile yetkilendirmekte, yurttaşların bedeni ulusun bedeninin bir parçası olarak görülmektedir. Özgürlüğün bu şekilde salt biyolojik/vital ve hatta mekanik bir hareket özgürlüğüne indirgenmesi, Neumann'ın yorumunun aksine,

Hobbes'un doğal özgürlük kavramıyla örtüşmektedir. Hobbes'un, “zincire vurulmadığı sürece herkes özgürdür” önermesi, totaliter devlette olduğu gibi, özgürlüğün, güvenlik uğruna iktidarın belirlediği sınırlar içerisinde yurttaşların yaşamının korunmasına indirgenişini ifade etmektedir. Schmitt, Hobbesçu özgürlük ve güvenlik arasındaki “koruma-itaat” denkleminde dayanarak, Nazi devleti'nin bir *Leviathan* olduğunu söyler. Hobbes'a ilişkin bu yorum Neumann'ın *Leviathan* okumasıyla taban tabana zıttır. Neumann, Nazi devletinin hiçbir yasal zemine dayanmaksızın saf şiddet uyguladığını söylerken, Kant'ın yönetim biçimleri sınıflandırmasında ne yasanın ne özgürlüğün olduğu barbarlık durumuna benzer bir saptama yapmaktadır. Schmitt ise, böyle bir devlette liberalizmin özgürlükleri söz konusu olmasa da hala bir temsil ilişkisinin ve hukukun kullanımının olduğunu söylemektedir.

Schmitt ile Neumann'ın Hobbes yorumlarının uzlaşmazlığı, onların hukuk tanımlarından kaynaklanmaktadır. Neumann hukuku bir otoritenin edimi olmaktan çok insanlarası eşitliği sağlayan üst ilkeler bütünü olarak okumakta, Schmitt ise hukukun otoritenin kararı olmaksızın varolamayacağını kabul etmektedir. Neumann yasanın ideal anlamıyla Nazi devletinde bulunmadığını söylemesine rağmen, totaliter devletin Schmitt'i haklı çıkarır bir şekilde tüm hukuksal yapıyı da ele geçirdiği ve hukuk yoluyla hükmettiği iddia edilebilir. Zira, Nürnberg mahkemelerindeki savunmalar Nazi subaylarının yasalara aykırı bir şey yapmamış oldukları üzerinden şekillenmiştir. Bu bakımdan Nazi devletinin, Neumann'ın düşündüğü gibi, hukukun varolmadığı saf bir barbarlık düzeni olarak okunması tartışılmaya değerdir. Nazi devletinin soykırıma uğrattığı Yahudileri toplama kampına göndermeden önce yasal olarak yurttaşlıktan çıkarmış olması, modern uyruk-egemen ilişkisinin rıza ile değil koruma saikiye kurulduğunun ve yurttaş olmayanın yaşama/varolma özgürlüğünün her an askıya alınabileceğinin göstergesidir. Bir başka deyişle totaliter devlette geriye kalan tek özgürlük olan “hayatta kalma özgürlüğü” de yalnızca yurttaşların sahip olduğu bir niteliktir ve bu despotik yönetimin de varlık sebebidir; zira kimin yurttaş olabileceği, kimin yaşayacağı da otorite olmaksızın belirlenemez. Hukuk insanları “yurttaş” kılarak ona haklar bahsettiği için, hukuk bittiğinde yurttaşlık da haklar da ortadan kalkmakta, buna bağlı olarak koruma da sona ermektedir. Totaliter yasa düşüncesinde özgürlüğün ve yaşam hakkının bu şekilde sürekli egemen kararın çizdiği sınırlar dahilinde daralıp

genişlemesinin egemenliğin belirsizleştirici karakterine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Özgürlük, otoritenin uyrukları koruma saikiyle ortaya koyduğu yasalar tarafından belirlendiği sürece, lafzi olarak varolmaya devam eder. Fakat aynı ölçüde hiçbir üst norma dayanmadığı için, olgusal olarak özgürlüklerin, hakların ve yaşatmanın nerede başlayıp nerede sona erdiği kestirilemez ve muğlaktır. Agamben'in egemenliğin çıplak hayatı hukukun dışına atarak değil, ölüm ile yaşam arasındaki bir belirsizlik muntikasına hapsederek içerdiğine ilişkin yorumu da totaliter devlette hukukun bu kullanıma işaret etmektedir. Otoriteye mutlak itaati var eden şey, hukukun sınırlarının muğlaklığıdır. Keza modern devlet düşüncesinde bile egemene her an hukuku askıya alma yetkisinin tanınmış olması, her türlü yetki devrinin aynı zamanda özgürlüğün sınırlandırılmasını içermek zorunda olduğunu göstermektedir. Ne var ki, aynı zamanda her türlü yönetme pratiği söz konusu belirsizliğin ve sınırların esnekliğinin üstünü yasalarla örtmek zorundadır. Çünkü bir yönetimin, yönettiklerinin özgürlüğünü ilga ederken bile sözel ve ilkesel düzlemde özgürlüğü koruyor görünmesi, otoritenin devamı açısından, zorunlu bir koşuldur. Neumann bunu, her tür siyasal düzenin özgürlüğün minimumunu tahsis etmesi gerekliliği olarak tanımlar. Bu minimum, totaliter yasa söz konusu olduğunda hayatta kalma özgürlüğüdür; ne var ki yasa, her an kendini ilga ederek kendisi ile özgürlüğün minimumu arasındaki bu bağı koparmaya ve yurttaşlarını yurttaşlıktan çıkararak ölüme bırakmaya muktedirdir.

Özgürlük doğal ve yasal olarak ikiye bölündüğünde ve sınırları otorite tarafından çizildiğinde, yasal özgürlüğün doğal özgürlüğü ilga ederek otoriteye mutlak bir güç kazandırması ve otoritenin yasayı keyfi olarak değiştirebilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu yüzden totaliter devletlerin yıkılmasıyla sadece totalitarizmin yasa ve özgürlük düşüncesi değil, yasa ve özgürlüğü otorite dolayımıyla birbirine bağlayan liberal hukuk devletinin yasa ve özgürlük düşüncesi de eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Bu eleştiriler 20. yüzyılda anarşizmin hayaletini geri çağırmıştır. Otorite eleştirisine dayalı olan yeni özgürlük anlayışı, özgürlüğün özerkliğini tesis etmek için ilk olarak onu yasadan bağımsızlaştırmaya çalışmıştır. Özgürlüğün hukuksal ve siyasal bağlamından çok, bireysel ve varoluşsal anlamının ortaya çıkacağı bu dönemde, yasa ve özgürlük arasındaki ilişkinin nasıl dönüştüğünü ve bu dönüşümün siyasal sonuçlarının neler olduğunu açıklamaya çalışacağız.

3.1. 2. Özgürlüğü Yasadan Kurtarmak

Modern devlet kuramında hukuksallaştırılarak yasaya tabi kılınan özgürlüğün, otoritenin uygulama gücünün tüm yasal ve bürokratik süreçleri kendi içinde eritmesiyle nasıl sadece hayatta kalma özgürlüğüne indirildiği ve böylece yasanın dışını ölümle imlediği, totaliter devletle birlikte açığa çıkmıştır. Bir başka deyişle, özgürlük eğer yasa olduğu sürece varsa, yasayı ihlal eden kişi özgürlükten mahrum kalmakla beraber aynı zamanda yasadan özgürleşmektedir. Zira yasa ve özgürlüğü birbirine otorite dolayımıyla bağlayan düşünce, anti-otoriter kuramların aksine, özgürlüğü “doğal” değil “yasal” özgürlük olarak tanımlamaktadır. O halde itaat sona erdiğinde yasal özgürlük de sona ermekte ve artık yurttaş sayılamayacak olan insanlar doğal özgürlüklerine, eş deyişle doğa durumuna geri dönmektedirler. Bu yüzden totalitarizm sonrası özgürlük anlayışı, otoritenin tahakkümünden bağımsız olabilmek için özgürlüğü yasadan kurtarma saiki üzerinden içeriklendirilmiştir.

Yasanın özgürlüğün kurucusu değil, adlandırıcısı ve fakat fiiliyatta engelleyicisi olduğu gerçeğinin, totaliter devletlerin tahakkümcü uygulamalarıyla açığa çıkmasının ardından, “yasanın dışında bir özgürlük nasıl varolabilir?” sorusu yeniden gündeme gelmiştir. Klasik anarşizmin toplumcu düşünürleri bu sorunun cevabını otoritenin reddinde ve insanın doğal toplumsallığından gelen hukuki olmayan yasalarda, eş deyişle doğa yasalarında buluyorlardı ; oysa totalitarizmde toplumun yüceltilmesi, siyasal olanın toplumsal olana indirgenmesiyle sonuçlanmış, doğal toplumsallığın birey özgürlüğünü yuttuğu ortaya çıkmıştır. Bu yüzden 60’lı yıllarda özgürlük kavramına, klasik anarşizmin toplumu yücelten özgürlük anlayışından farklı bir içeriklendirme bulma çabası doğmuştur. Bu arayış, anarşizmin klasik anarşizmden sonraki ikinci dalgasını oluşturmuş ve anarşizm dönemin felsefi akımlarıyla bir etkileşime girerek kendini revize etmiştir (Evren, 2013:38). Bu bakımdan anarşizmin toplumcu ve rasyonalist köklerinden kopmuş olan ikinci dalgasının totalitarizm sonrası mevcut siyasal hareketleri, bireyci anarşizm geleneği ile yeni felsefelerden beslenerek etkilediği söylenebilir. Bunun sonucunda 20. yüzyılın ikinci yarısında liberalizmin verili üretim/tüketim döngüsünü engellemeyen ve her zaman otoritenin belirlediği sınırlar içinde hareket eden “özgürlükler” anlayışına karşı, iktidarın yaşamları hem yaşam

biçimleri hem de beden üzerinden belirlemesine tepki olarak özgürlük ve yaşam kavramlarına bir arada gönderme yapan bireyci felsefeler önem kazanmıştır.

Özgürlüğün savaş sonrası dönemin liberal akımlarının etkisiyle giderek artan bir şekilde, bireysel refah ve zenginlik karşılığında toplumsal rolleri kabullenmeye dayalı bir mübadele ilişkisine dönüşmesine tepki olarak, gerçek özgürlük alanları yaratma denemeleri, muhalif hareketlerin temel hedeflerinden biri olmuştur. Bu açıdan otorite ve yasanın sınırını çizdiği “özgürlükler” yerine, fiili özgürlüğün yasadan koparılması ve otoriteden bağımsızlaşması hedefine yönelik olarak “direnme odakları”, “marjinallikler”, “geçici otonom bölgeler” gibi alternatifler düşünülmüş, böylece totalitarizmin homojen halk kavramı karşısında lokal birliklerin çeşitliliği ve dayatılan toplumsal roller karşısında bedensel özgürlük zemininde kurulan yeni yaşam biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu yeni toplumsal hareketler, toplumcu anarşist kurama insan doğası, toplumsallık ve ahlak gibi kavramları kullanmasından hareketle modern devlet kuramının özcü çerçevesinden çıkamadığı eleştirisini getirmişlerdir (Newman, 2006 :245).

Todd May ve Saul Newman’ın post-yapısalcı anarşizm olarak adlandırdığı anarşizmin ikinci dalgasının ilham aldığı düşünürlerin başında sayılan Foucault’ya göre, klasik anarşizmin iktidar ile özgür birey arasında kurduğu karşıtlık yanlıştır (Newman, 2006 : 135). Çünkü bu karşıtlık otoriteyi belli bir mekana bağılıymış gibi tahayyül eder ve “özgür” insan öznesinin de otoriteden tümüyle bağımsız olabileceği ütopyik bir yer tasarlar. Oysa iktidarın belirli bir yeri olmadığını savunan Foucault’ya göre problem çok daha karmaşıktır. Zira sadece baskı mekanizmaları ya da ceza sistemleri tahakümü var etmemekte, bunun ötesinde, toplumun ahlaki ve törel normatif düzeni ile özdeşleşme biçimleri ilişkisel olarak etkili olmaktadır. Buradan yola çıkarak Foucault, yasa ve özgürlük arasındaki ilişkinin de “uyruk, iktidarın birliği ve yasa”dan müteşekkil olan ve 18. yüzyıla değin geçerli olan hukuksal iktidarın yerine geçen disiplinci iktidarda kopmuş olduğunu öne sürer (Foucault, 2003 : 56-58). Eş deyişle Foucault’ya göre 18. yüzyıldan itibaren uyruklaştırma pratikleri Neumann’ın yorumuna benzer bir şekilde, hukuksal araçlardan vazgeçmeye başlar. Foucault, buradan yola çıkarak hükümlerliliğin

hukuksal olarak nasıl kurulduğuna değil, uyrukların somut yaşam içerisinde, kendi bedensellikleriyle nasıl kurulduğuna dair bir bakış önerir:

“Hukuka, kanımca, yerleştirilmesi gereken bir yasallık açısından değil, kullandığı uyruklaştırma usulleri açısından bakmak gerekir. Demek oluyor ki, benim için mesele, hukuk için temel olan bu hükümlerlik ve işbu hükümlerliğe bağımlı bireylerin itaati sorununa kısa devre yaptırmak ya da bundan kaçınmak ve, hükümlerlik ve itaat sorunu yerine, egemenlik ve uyruklaştırma sorununu belirgin kılmaktır ” (Foucault, 2003: 41).

Tahakküm ve uyruklaştırmanın hukuksal olanın sınırlarını aşan bir şekilde tüm normatif düzene içkin olduğu ve söylemsel iktidarın heryerdeliğiyle paralel olarak bireyin “özne” olma ve “özgür” olma yanılmasıyla kurulduğu fikri, yasa ve özgürlük arasındaki modern bağı birbirinden koparmıştır. Yasal olarak özgür olmanın da, yasadan azade olarak özgür olmanın da bu bakımdan imkânı söz konusu değildir. O halde, özgürlük kavramından ve toplumu düzenleyen yasaların yapımına katılma talebinden vaz mı geçilmelidir? Foucault, bu noktada Sartre’ın “konumlanmış özgürlük” anlayışına yakın olan bir özgürlük kavramsallaştırmasına gitmektedir. Sartre, varoluşçuluğun özgürlük anlayışını bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirme ve soyut irade özgürlüğü yerine eyleme özgürlüğünü ikame etmesiyle ifade etmektedir. Böylece özgürlük, modern anlamından tamamen koparılarak bir irade beyanı ve yasal bir sıfat olmaktan çok, ancak edimsel olarak varoldukça gerçek anlamda var olduğu söylenebilen, hep “şimdi ve burada” gerçekleştirilmek zorunda olan eylemlere ilişkin bir “durum”u ifade etmeye başlar. Bu kopuşla beraber özgürlük artık bir olanak olmaktan ziyade, Aristotelesçi anlamda edimsel olana işaret eden bir durum olarak kavranır. Bu yüzden özgürlüğün bir postüla ya da gelecekte gerçekleşebilecek bir olanak olması artık söz konusu olamaz.

Özgürlük kavramının 20. yüzyıldaki bu dönüşümü, onun siyasal ve hukuksal anlamından soyutlanarak bireysel olana ve kendilik *ethos*’una indirgenmesiyle sonuçlanır. Bu düşünceye göre ister hukuki ister ahlaki olsun birey üzerindeki her türlü yasa ve ilke özgürlüğün engelidir. Dolayısıyla varoluşçu bakış açısından yasa her koşulda bireye dışsal olan bir otoriteden geldiği için, özgürleştirici bir yasa arayışı da boşunadır. Yasanın dışsallığının aksine gerçek özgürlük, eylem öncesi ilke ve kararlarda değil, bireyin ontolojik konumundan kaynaklanan eylemlerde ortaya çıkar.

Dışsal otorite ilişkilerine karşı bireyin eylemlerinin sonuçlarına göre kendini “şimdi ve burada” belirlediği şekliyle varolabilen “konumlanmış özgürlük”, kendiliğinden bir direniş biçimine dönüşür. Böylece özgürlük, epistemolojik bağlamından çok bedensel olanla ilişkilendirildiği için bireyin dış görünüşü, cinselliği, davranış ve jestleri politik bir anlam taşımaya başlar. Özneleşme süreçleri, buna uygun olarak, akılla değil, bedensel duruma ilişkin sürekli değişen bir konumlanışla bağlantılıdır. Bu yeni “özgür” birey, kendi yasasını kendi koyması ve sürekli yeni özneleşme biçimlerine açık olması bakımından “otonom” birey olarak adlandırılabilir. Ne var ki, bu otonomi modern devletin ahlaksal temelini oluşturan Kant’ın otonomi kavramından oldukça farklıdır. Newman’a göre hem 19. yüzyıl bireyci anarşisti Stirner’de hem de Foucault’da ahlakiliği akıldan kaynaklanan Kant’ın otonom bireyi öznellik biçimlerini dışladığı ve despotizme yol açtığı gerekçesiyle reddedilir (Newman, 2004). Foucault bunun yerine “konumlanmış özgürlük” kavramıyla paralel olarak etik pratiklere ve kendilik teknolojilerine işaret ederken, Stirner teklifinde bireyin toplumdaki, akıl ve ahlakın tüm yasalarından bağımsızlığını yüceltir. Dolayısıyla Kant’ın otonom bireyindeki gibi, tarihten ve toplumdaki bağımsız, sadece düşünme edimi sayesinde özgür olabilen birey anlayışı yerini, iktidar ilişkilerinin içinde varolan ve onlar tarafından kurulan ancak sürekli mevcut özneleşme biçimlerine karşı direnebilen, eş deyişle sürekli verili konumunu dönüştürebilen bireye bırakır. Bu düşünceye göre, hükümler zaten tahakkümü altına aldığı özneleri “özgür” olarak adlandırarak kendini var ettiğinden, bu döngüyü kırabilmek için özgürlüğün ne yasadaki ne de akıldan kaynağını alan, evrensel olmayan otantik anlamının, her birey tarafından sürekli yeniden performatif bir şekilde gerçekleştirilmesi gereklidir. Bu bakımdan Newman, Stirner ve Foucault’nun kendilik *ethos*’una vurgu yapan özgürlük anlayışlarını “post-kantçı özgürlük” olarak adlandırır (Newman, 2004).

Klasik anarşizmin otorite eleştirisinden yola çıkan ancak onun modernist savlarını eleştirerek bireyci bir konuma yönelen bu yeni özgürlük anlayışına dair ilk eleştiri Frankfurt Okulu düşünürlerinden gelmiştir. Modernizmin bireyselliği yücelten araçsal aklının, tüm bireysellikleri yutan nesnel aklın tahakkümünü getirdiğini düşünen Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları* adlı kitabında, hem modernist özgürlük düşüncesini hem de 20. yüzyılda geçerli olan bireyci özgürlük anlayışını eleştirir ve totalitarizmin

beslendiği kaynağı bu iki anlayışta bulur. Totalitarizm sonrası yasa ve özgürlük kavramları arasındaki bağın kopuşuna dair eleştirel bir okuma yapmak için Adorno'nun bu tespitleri ufuk açıcı niteliktedir.

Adorno, Kantçı “mizaç etiği”ne karşı, Hegelci “sorumluluk etiği”ni konumlandırarak, totalitarizmdeki otonomi ile heteronomi arasındaki ilişkiyi öznellik ile nesnellik arasındaki ikilik üzerinden yorumlamaktadır (Adorno, 2012:16). Ona göre ahlaki eylemin rasyonelliğiyle tanımlanan Kantçı otonomi, tahakküme karşı direnişin irrasyonel yönünü açıklayamaz. Diğer yandan Hegel ise, bireyler arasındaki ilişkiyi sorumluluğa indirgeyen heteronomiyi savunarak her türlü aşkın ilkeyi reddetmek bakımından tahakkümün kendisini var eden bir düşünceye yol açar. Hem Kant'ın “kendini gerçekleştirmeye dayalı mizaç etiği” hem de Hegel'de kültürel olanın ve yerleşik iyi yaşam tahayyüllerinin yüceltilmesine yarayan sorumluluk etiği, insan özgürlüğünün toplumsallığını “ahlak” kavramını gerçek manasına kavuşturarak anlamaya engel teşkil eder:

Kendi *ethos*'umla, mizacımla uyumlu yaşamam ya da günümüzün şık mı şık tabiriyle kendimi gerçekleştirmem doğru hayatı yansıtmaya yetecektir. Bu da ideolojinin ve yanılısamanın daniskasıdır. Üstelik ikinci bir ideolojiyle de el ele gider bu ideoloji: Kültürün ve bireyin kültüre uyum sağlamasının onu inceltip kendi kendini işleymesini sağlayacağı yanılısamasıyla yani; oysa kültür ahlak felsefesinin karşı kutbunda yer alır ve ondan gelecek eleştirilere açıktır (Adorno, 2012: 20).

Adorno'nun çağın “şık tabir”i olarak gördüğü “kendini gerçekleştirme” ifadesi ise Sartre'a ve onun temsil ettiği varoluşçu felsefeye gönderme yapmaktadır. Ona göre varoluşçuluk, doğru yaşam ve doğru eylemi “kişinin zaten nasılsa öyle davranması gerektiği” anlayışına indirgemıştır (Adorno, 2012: 22). *Negative Dialektik* kitabının varoluşçuluğa ayrılan üç sayfalık bir bölümünde, Sartre'ı eleştiren Adorno, onu eski idealist öznellik anlayışına hapsedilmekle suçlar. Zira Sartre, toplumsal koşulların mutlak olarak özgür olan bireysel karar karşısındaki etkisizliğine vurgu yapmıştır (Adorno, 2004 : 49). Kant'a benzer bir şekilde, Sartre da insan otonomisini heteronom bir şekilde belirlemiştir. Adorno'ya göre Kant, farklı eylem olanaklarına dair ahlaki tercihi iyi isteme yoluyla kurarken, Sartre, her türlü aşkın ilke ya da istemeyi reddederek, karar anı ile eyleme anını eşitler. Bu bakımdan Adorno'ya göre Kant yasayı emreden bir “despot”a ihtiyaç duyar, Sartre'ın mutlak özgür kararı ise insanlık durumundan çok

faşizme uygundur. Zira Adorno'ya göre, “özgürlük, belli durumların zorlayıcı yapısı içinde karar vermek değil, o durumların kendisini eleştirmek ve değiştirmek demektir” (Adorno, 2004 : 226).

Bu noktada Adorno'nun özgürlük anlayışı, çalışmamızın ikinci bölümünde ele aldığımız Bakunin'in negatif özgürlük tanımıyla örtüşmektedir. Özgürlük, toplumsal yapıdan kopuk mutlak özerk bir karardan ziyade, “hayır” deme ve direnme gücü ile özdeşleştirilmektedir. Adorno böyle bir özgürlük anlayışının, Hegel'deki gibi kültürel olanın tahakkümüne yol açmaması için her koşulda heteronomiye de direnmeyi gerektirdiğini söyler. Bakunin ve Adorno'ya göre otonomi ancak değiştirme gücü ile söz konusu olabilir. Her iki düşünür arasındaki bu ortaklaşma onların bireyci felsefelere karşı duruşundan kaynağını almakta, Bakunin'in Stirner'e yönelttiği eleştiriler, Adorno'nun Kant'a ve Sartre'a yönelttiği eleştirilerle örtüşmektedir. Çünkü her iki düşünür de özgürlüğün gerçekleşmesinin bireysel alanla sınırlı kaldığında geçersiz olacağını, aslolanın toplumsal özgürlüğün birey özgürlüğüyle uyumlu bir şekilde ve tüm tarihsel/toplumsal/ekonomik koşulların dönüşmesi yoluyla gerçekleştirilebileceğidir. Ne var ki bu düşünsel kamplaşmada Kant'ın otonomi kavramının, Adorno'nun ve Stirner ile Foucault üzerinden Newman'ın savladığı gibi, hem despotizm cephesine hem de aynı anda bireyciliğe dahil görülüp görülemeyeceği tartışmalıdır. Çünkü Kant, ilkin heteronominin otonomiden farklı olarak bir dış otoriteden gelen bir yasa koyma edimi olduğunu söylerken bunun birey özgürlüğünün kısıtlanması anlamına geldiğini kabul eder, ikinci olarak bireyin diğer bireylerle uzlaşmaksızın içinde yaşadığı toplumu değiştirme imkânı bulamayacağını savlar. Otonomi söz konusu olduğunda buyurucusu olmayan bir buyruk olan kategorik imperatif eylemleri belirlerken, heteronomide otonom bireyler kendi özgürlüklerini diğerlerinin özgürlükleriyle uyumlu kılarak bir dış yasallık var etmektedirler. Bireyin kendi alanındaki mutlak özgürlüğü, onun her türlü otoriteden bağımsız olarak kendi eylemlerini belirleme olanağında saklıdır; içinde yaşadığı toplumsal koşulların değişmesi ise onun bu mutlak özgürlüğünü, mutlaklıktan çıkararak görelî bir koşulluluk içerisine sokmasıyla mümkün olur. Fakat, Kant'a göre, bu mutlak özgürlük devredilmez ya da asla ilga edilemez. Kant'ın özgürlük düşüncesinin despotik yönü onun otonomi ile heteronomi arasında kurduğu bu ilişkide değil, çoklu öznelliklerden oluşan kolektif bütünü'nün düzen kurucu rolünü siyasal otoriteye sahip

bir azınlığa atfetmesinde, özgürlüğün değil, fakat yasa yapma ediminin temsil yoluyla başkalarına devredilmesinde saklıdır. Dolayısıyla Kant'ın despotik yönü onun ahlak felsefesinde değil, siyaset felsefesinde açığa çıkmaktadır. Kant yasama yetkisini bir azınlığa atfettiği andan itibaren bireyin başkaldırı olanağı ortadan kalkmış ancak düşünme özgürlüğü sınırsızlığı içinde var olmaya devam etmiştir. Otonomi, anlamı gereği, öz yasası ile uyuşmayan hiçbir dış yasayı kabul etmemek olarak tanımlanmıştır; bu yüzden eylemsel özgürlük engellense dahi bireyin reddiyesini beyan etme ve bundan dolayı ceza görmeme hakkı saklıdır. Fakat temsil söz konusu olduğu sürece totaliter devlette olduğu gibi, bu düşünsel farklılıklar dahi yaşam hakkının ilgasına sebep gösterilebilmektedir.

Kant'ın hukuk yasasıyla beraber ahlak yasasının da, Newman'ın yaptığı gibi, aydınlanmanın tahakkümcü hümanizmi çerçevesine yerleştirip mahkum edilmesinden, Kant'la olan düşünsel akrabalıklarından dolayı toplumcu anarşistler de pay almışlardır. Ne var ki, Kant'ta otonomi ilkesinin mi, heteronominin mi tahakkümcü olduğuna dair ayırım yapılmadığında, özgürlük ve yasa arasındaki her türlü bağın koşulsuzca reddedilmesi, bunun sonucu olarak da siyasal ve ahlaksal niteliğini tamamen yitirerek, salt birey bencilliğine indirgenmiş bir otonomi anlayışı geride kalmakta, bunun varolan tahakküm ilişkileri ile sahip olduğu ilişki düşünülmeden bırakılmaktadır. Oysa, toplumcu anarşistler, Kantçı heteronomiye karşı Kantçı otonomi düşüncesini siyasallaştırmaları bakımından, tahakküm karşısında bireyciliğe düşmeksizin nasıl bir ortak yaşam kurulabileceğini problem edinmişlerdir. Modern devlet kuramı ile toplumcu anarşistlerin arasındaki bu etkileşimden sonra 20. yüzyılda yasa ve özgürlük bağının koparılması, modern devlet kuramının başlangıcından beri yanıtlanmaya çalışılan şu soruların geçersizleşmesine sebep olmuştur: “Bireyin özgürlüğünü toplumun özgürlüğü ile uyumlu kılacak yasalar var mıdır? Bu yasalar kim tarafından yapılacak, nasıl uygulanacak ve hangi durumlarda askıya alınacaktır?”

Özgürlüğü birey *ethos* 'unun dönüşümüne bağlamak suretiyle yasadan ayırmak ve onun yerine bireysel ilkeleri getirmek, farklı bireyselliklerin beraber yaşarken nasıl uzlaşacağı probleminin yüzleşmeden bırakılmasına neden olmuştur. Oysa, yasa ve özgürlük bağının 20. yüzyılda birbirinden kopmasından sonra bugün yeniden özgürleştirici bir

tarzda nasıl kurulabileceğine dair soru hala geçerlidir. Kant bu soruya daha sonra heteronomi tarafından yutulan otonomi kavramıyla cevap vermiş, toplumcu anarşistler de otonomiye heteronomiden kopararak ama aynı zamanda bireyci karakterinden de sıyrarak siyasallaştırmaya çalışmışlardır. Sıradaki alt bölümde Kant'ın kategorik imperatifinin siyasallaştırılması projesinin bir parçası olarak, yasa ve özgürlük kavramlarının statik kurucu rolünden ziyade, dinamik ve olumsal birliğinin, bu kavramların toplumcu anarşizmin savlarının revize edilerek nasıl kurulabileceğini göstermeye çalışacağız.

3.2. ÖZGÜRLEŞME, DOĞRUDAN DEMOKRASİ VE OLUMSAL YASA

Kant'ın *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kitabında yasa, zor ve özgürlük kavramları üzerinden yaptığı yönetim biçimleri sınıflandırmasından ilhamla -önceki bölümlerde göstermiş olduğumuz gibi bu kavramları her filozofun farklı biçimlerde tanımlamış olduğunu unutmaksızın- otorite, yasa ve özgürlük kavramlarını bir öncelik/sonralık ilişkisi içine yerleştirdiğimizde: Hobbes ve Hegel'de sıralamanın "otorite, yasa, özgürlük" şeklinde olduğunu, Kant'ta ahlak alanında otorite olmadan "özgürlük ve yasa"nın birliğinin kurulduğunu, hukuk alanında ise sıralamanın Rousseau'da olduğu gibi "yasa, otorite, özgürlük" şeklinde yapılabileceğini, buna karşın toplumcu anarşistlerde, Kant'ın ahlak kuramında yaptığına benzer şekilde, sıralamanın "özgürlük ve yasa" şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu sıralamaların her birinde, son kavram tali ve diğerleri olmaksızın varolmayan kavramken, birinci kavram ontolojik ve epistemolojik başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Orta kavram ise, hiyerarşinin en altındaki kavramı en üstteki kavrama tabi kılan araç olarak görülmüştür. Üçlemede "zor" kavramı yerine "otorite" kavramının getirilmesinin nedeni, otorite kavramının zor kavramını içerek temsil ilişkisini de kapsamasıdır.

Anarşistlerin özgürlüğü, tüm doğal ve toplumsal formlarında ilksel öge olarak görmeleri, onun, kendilerinden önceki gelenekte olduğu gibi, yasa ve otoriteye bağlanması yerine, Kant'ın ahlak kuramında olduğu gibi, özerk bir kavrama dönüşmesi ile sonuçlanır. Buna göre özgürlük, kendinden menkul olduğu için, modern devlet

kuramında yapıldığının aksine ne sınırlandırılabilir ne de devredilebilir. Yasa, otorite ve özgürlük üçlemesinde yasanın ya da otoritenin birincil ve özerk olduğu anlayışta, “hak olarak özgürlük” yasaya ya da otoriteye bağlı görünmekte, dolayısıyla, totaliter yasa düşüncesinde olduğu gibi, özgürlük otorite tarafından tanımlanan bir sığata indirgenmektedir. Bunun karşısında anarşistlerin yaptığı gibi, özgürlüğün hem yasadan hem de otoriteden önce var olabileceği savunulduğunda yasanın kendisi yaşama koşut olan özgürlüğe tabi olmaktadır. Özgürlüğün anarşizmde bu denli ontolojik ve yaşamsal bir kavrama dönüşmesi, modern devlet düşüncesinin hukuki ve epistemolojik çerçevesi karşısında önemli bir karşı duruş oluşturmuş, Hobbes ve Kant’ın siyaset kuramında birbirinden ayrılan özel/kamusal, ahlak/hukuk ayrımları birey ile toplum arasındaki doğal özdeşlik tarafından kaldırılarak özgürlüğün toplumsal karakteri ön plana çıkarılmıştır. Toplumcu anarşistler yasanın olumsuzluğu, otoritenin dağılımlığı, direnme hakkı, hiyerarşinin reddi gibi hususlar üzerinden özgürlüğü ele alarak, onun birilerine alınıp verilen bir hak olmasından ziyade, herkesin ortaklaşa katıldığı bir süreç olduğunu söyleyip, otorite ve yasa çiftinin statikliği karşısındaki dinamik ögeyi vurgulamışlardır. Hak olarak anlaşılmadığı için artık ödev yoluyla otoriteye bağlanamayacak olan böyle bir özgürlük kavramı, dinamik karakterini yansıması bakımından “özgürleşme” olarak anılmaya daha uygundur.

Toplumcu anarşizmde özgürlüğün özgürleşme olarak alımlanması, bağlı olduğu diğer iki kavramın da yapısını değiştirir. Özgürleşme olarak özgürlük, hem doğal hem toplumsal varoluş sürecinin hem de hayatta kalma, birlikte yaşama ve iyi yaşam ereklerine yönelen kolektif gücün bir ifadesi olduğu için, bu dinamik toplumsallıktan doğan yasalar olumsuz yasalar olacak ve otoriteye göre değil özgürleşmeye bağlı olarak değişebilecektir. Özgürleşmeden çıkan yasaların geçerli olabilmesi ise bir temsil ya da sömürgeci bir bağımlılık ilişkisinden öte, olanak halinde olan kolektif gücün yaşamdaki süregelen ve karşılıklı etkinliği yoluyla belirleyici olabilir. Bu ise, Todd May’in Rancière’in siyaset felsefesine referansla söylediği gibi modern devlet kuramının yapıldığının aksine bir siyasal yönetim biçimi tanımlamayı değil, tekil politik pratikler oluşturma hedefini yansıtır (May, 2011: 78). Bir başka deyişle, yeni bir toplumsallığın kuruluşundan ziyade, varolan toplumsallık içerisinde farklı bir ortak yaşamın yaratılması için gerekli koşullar düşünölmelidir. Bu alt bölümdeki temel hedefimiz, bir

siyasal reçete ya da bir hukuki sistem önermeksizin, özgürleşme, doğrudan demokrasi ve olumsal yasanın birliği sayesinde kurulabilecek bu ortak yaşam tahayyülünün mevcut toplumsallığın çekirdeğinde, siyasal kurumların ve hukuksal özleşme süreçlerinin art alanında nasıl oluşturulabileceğini tartışmak olacaktır.

3.2.1. Özgürleşme: Direnç ve Uyum

Neumann, liberal hukuk devletinde burjuvazinin kendi ekonomik özgürlüğünü korumak için siyasal özgürlüğü var ettiğini öne sürerek, “insanlara değil yasalara hükmetmesi gereken bu devlet”in “Zor ve Yasa, Egemenlik ve Özgürlük” olmak üzere iki kavram çiftini birbirine bağladığını dile getirmiştir (Neumann, 1980: 542). Özgürlük egemenliğe, yasa ise zora tabii kılındığında insanların kendi hayatlarını belirleyen süreçler hakkında söz sahibi olması olanağı da ortadan kalkmakta, sürekli başkasının klavuzluğunda yaşamak kaçınılmaz olmaktadır. Neumann’ın hukuk devletine ilişkin tespitiyle örtüşen bir şekilde, çalışmamızın ilk bölümünde göstermiş olduğumuz üzere özgürlüğün, bir hak olarak tanımlanmaya başlaması ve böylece hukuksallaştırılması siyasal katılımın önünü tıkamış ve özgürlüğün bir sıfattan ibaret olmasına sebep olmuştur.

Neumann, burjuva devlet anlayışının bir sonucu olan hukuksal özgürlüğün, dış engellerin yokluğu anlamındaki negatif özgürlükten hareket ettiğini ve yurttaş ile devlet arasındaki ayrıma dayandığını ortaya koyar. Bunun sonucu olarak hukuksal özgürlük, yasaların varlığıyla değil otoritenin zorlayıcı gücü ile sınırlandırılır. Çünkü yasalar ne kadar adil veya ne kadar genel olursa olsun, bireylerin özgürlüklerine yönelik sınırlar, uygulamada yürütme gücünün inisiyatifleriyle çizilmektedir. Neumann bu bakımdan hukuksal özgürlüğün, ancak “özgürlüğün minimumu”nu garanti edebildiğini söyler (Neumann, 1996: 210). Bir başka deyişle hukuk varoldukça özgürlük de olmak zorundadır ama bu özgürlüğün sınırı siyasal iktidar tarafından belirlendiğinden, her zaman minimum seviyede tutulur. En otoriter rejim dahi özgürlüğü tamamen yok ettiği anda varolamaz ancak onu, halka doğrudan bir yasama yetkisi bırakmak suretiyle tamamen serbest de bırakamaz. Modern devlet, yasa ve özgürlük arasındaki dengeyi, özgürlüğün minimumu, yasanın genelliği ve otoritenin merkeziliği üzerinden kurar.

Rancière de özgürlük adına birey ile toplum arasındaki bağı koparan ve böylece tahakkümü var eden hukuksal özgürlük ile ilgili *Demokrasi Nefreti* kitabında Neumann'a benzer bir saptama yapar:

Tahakküm, başlangıçtaki belirsizlikten kurtulur kurtulmaz, kendisi de iki anlamlı olan, alanların ayrılması mantığı vasıtasıyla uygulanır. Bir yandan kamu konusu olan alanla toplumun özel çıkarlar alanını birbirinden ayırdığını iddia eder. Bu bakımdan, tanındığı her yerde, “insanlar”ın ve “yurttaşlar”ın eşitliğinin yalnızca kurulu hukuki-politik alanla ilişkilerini ilgilendirdiğini ve halkın egemen olduğu yerde sadece temsilcilerinin ve yöneticilerinin eylemleri vasıtasıyla egemen olduğunu ilan eder. Tahakküm, herkese ait olan kamu ile her bireyin özgürlüğünün egemen olduğu özel arasında ayırım yapar. Ama her insanın sahip olduğu bu özgürlük, topluma içkin güçleri ellerinde tutanların özgürlüğüdür, yani tahakkümüdür (Rancière, 2014: 65).

Rancière, birey/toplum, insan/yurttaş ayrımları dolayısıyla özgürlüğün bu şekilde tahakküme dönüşmesi karşısında, “zekanın eşitliği” üzerinden kurulan bir özgürleşme (*emancipation*) olanağına işaret eder. Ona göre özgürleşme, “konuşan bir varlığın konuşan bir varlıkla eşitliğinin doğrulanmasıdır” (Rancière, 2007: 73). Bu bakımdan her zaman anarşik olan siyaset, kimsenin başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın yaşama olanağının gerçekleşmesidir. Dolayısıyla özgürlüğün bir hak olarak ele alındığında statikleşmesine ve araçsallaştırılmasına karşı özgürleşmenin sürekli oluş halinde olan, edimselliğe kavuştuğu oranda olanaklı olan, insanlar arasında ve eylem ile gerçekliğine kavuşan bir süreç olarak içeriklendirildiğini söyleyebiliriz. Böylece devredilen, bahşedilen ya da ortadan kaldırılan bir hak olarak özgürlük yerine özgürleşme, kusursuz bir şekilde gerçekleştirilebilecek bir ütopya olarak anlaşılabilir, zira Rancière'in belirttiği gibi onun ne bir *arkhesi* ne de bir hedefi vardır. Neumann da, buna uygun bir şekilde özgürlüğün tamamen gerçekleştirilebilir olduğuna ilişkin her ütopyik teorinin, teori olmaktan çok ideoloji olduğunu söyler. Ona göre özgürlüğün teorisi özgürlüğün eleştirisinden geçmelidir, çünkü hakikati siyasal özgürlük olan siyasal kuram hiçbir somut siyasal düzeni haklılaştıramaz ve meşrulaştıramaz, aksine her siyasal düzene karşı eleştirel olmak zorundadır (Neumann, 1996: 197). Hem modern devlet kuramının hem de toplumcu anarşistlerin anti-otoriter savlarını totalitarizme düşme tehlikesine iten, özgürlüğün belli bir yönetim biçimi ya da toplumsal düzen altında gerçekleştirilebilir olduğuna ilişkin eleştirel olmayan iddiadır. Zira bu, herhangi bir

siyasal düzeni idealleştirerek statüko haline getirmek anlamına geleceğinden otoriterleşmeye sebep olacaktır. Oysa, özgürlüğün gerçekleştirilemez olduğunu, ancak özgürleşmenin bir süreç olarak devam ettiğini söylemek, hem eleştiriye imkân tanıyacak hem de toplumsal olanın yaşam ile bağı kurabilecektir.

O halde özgürleşme, hukuksal özgürlükten farklı olarak birey ile toplum arasındaki yapay ayrımın ötesine geçer. Özgürleşmenin birbirine bağlı iki uğrağından ilki, kişinin performatif olarak kendi olanaklarını sürekli yeniden keşfederek gerçekleştirmesidir. Bu anlamıyla özgürleşme insan yaşamı süresince devam eder. Birinci uğrak ile eşanlı gerçekleştirilmesi gereken ikinci uğrak ise, bir ilke değil bir süreç olarak özgürleşmenin, her zaman başkalarıyla beraber özgürleşme olduğu bilgisinden doğar. Bu uğrak, birey ile toplum arasındaki mesafesinin esnekliğidir. Bireyin kendi özgürleşme pratikleri toplumsal ilişkiler içinde yaratılır, bu ilişkiler tarafından dönüştürülür, engellenir, ya da ilerletilir. Bu bakımdan özgürleşme, birey ile toplum arasındaki direnç ve uyum süreçleri arasında kendi esnekliğini bulur. Kişinin kim olduğu ve nasıl yaşamak istediğı homojen ve tekerkçi bir biçimde belirlendiğinde “bireysel performansın sürekliliğinin toplumsal etkileşim içinde varolması” anlamındaki özgürleşmenin yerini tahakküm almaya başlar. Diğer yandan toplumsal koşullar yokmuşçasına yüceltilen birey otantikliği de aynı şekilde yabancılaştırıcıdır. Bu yüzden özgürleşme, hem dayatılan ödev ve kimliklere karşı gelmeyi, hem de belirlenmiş ilke ve öznelliklerle koşullandırılmayı değil, yeni ilke ve özneleşme biçimlerini yaşamın süreğenliği içerisinde yaratabilmeyi gerektirir. “Yurttaşlık”, “insanlık”, “mülk sahipliğı” vb. kategorilere yüklenen hukuksal özgürlükler yerine özgürleşme temelsizdir, hedef kitlesi yoktur ve kişilerin maruz kaldıkları belirlenimlerin mutlak olmadıkları savına dayanır.

Özgürleşmenin bu dinamik karakterini koruması için Neumann’ın siyasal özgürlüğün bilişsel ögesi olarak tanımladığı bilgiyi göz önünde bulundurmak gerekir: Bu bilişsel öge, daha önce özgürlüğü mümkün kıldığı düşünölen bir eylemin başka koşul ve zamanda özgürlüğü mümkün kılmayabileceğı, ikinci olarak da radikal ütopyacılığa karşı, özgürlüğün gerçekleşmesinin sosyal gelişime bağılı olduğu ve insan iradesinin bu sosyal bağılardan bağımsız olarak özgürlüğü gerçekleştiremeyeceğine dair bilgiye dayanır (Neumann, 1996: 212). Ne var ki, Neumann’a göre bu, insanın bireysel

edimlerinin hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmez, zira ona göre ‐hukuk, siyasal iktidarı sınırlar, bilgi özgürlüğe giden yolu gösterir, ancak insan özgürlüğe yalnızca kendi edimleri sayesinde ulaşabilir‐ (Neumann, 1996: 215). Neumann’a göre bu bireysellik aynı zamanda toplumsallıkla zorunlu olarak ilişkilidir ve yaptırımların yadsınmasını sağlar, zira hiç kimse kendi iradesini başkasının iradesini yok sayarak savunamaz ve kendi mükemmelliğini bir başkasınınkini yok ederek elde edemez. Neumann’ın özgürlüğün bilişsel ögesi olarak tanımladığı bu ilkeler, bireyin toplumsal ve tarihsel bir varlık olarak kendi dışındaki koşullarla ilişki içinde kendi özgürleşmesini sağlayabileceğinin kabul edilmesini gerektirir. Hiçbir mutlak ilke, geçmişte denenmiş hiçbir edimin tekrarı, bireyin toplumla uzlaşan özgürlüğünü garanti edemez. Bu yüzden özgürleşmenin bireysel edimle, toplumsal yaşamı birleştiren iki uğrağı eşanlı olarak gerçekleşse dahi, tarihsel koşullar içerisinde bir eşitlik sağlanamadığı sürece bireyin toplumsallığından doğan edimlerin süreğenliği engellemelerle karşılaşacaktır. Diğer yandan bu tarihsel koşulların dönüştürülmesi bir metafizik kestirilemezlikten gelmediğinden, özgürleşmenin hedeflenen amaçların tamlığında değil, mevcut koşulların izin verdiği ölçüde yeni bir tarihsel durumu var edebilmesinden başka bir seçenek söz konusu değildir. Bir başka deyişle özgürleşme eşitliğe yönelik olsa da eşitsizlik içerisinde dahi varolmayı sürdürebilir. Bu bakımdan Bakunin’in eşitlik, dayanışma ve kolektif yasalar üzerinden tanımladığı özgürleşmenin üç koşulundan dayanışma ve kolektif yasaların aksine eşitliğin mevcudiyeti zorunlu değildir. Zira dayanışma, eşitsizliğe karşı eşitlenme etkinliğidir. O halde özgürleşme, eşitliğe yönelik olsa da o olmadan da varolabilir ve eşitlik sağlanmadığı zaman dayanışma mümkündür. Bu kabul ütopyacı erteleme mantığının karşısında, özgürleşmenin her toplumda ve her koşulda, eşitsizlik ve tahakküm içerisinde dahi tamamen yok edilemediğini temellendirmek için gereklidir. Keza, Kropotkin’in dediği gibi eğer karşılıklı yardımlaşma olmaksızın insanın yaşamını sürdürmesi mümkün değilse ve en despotik yapılarda dahi bu ilke sürmekteyse, dayanışmanın varlık koşulu da asla ekonomik ya da fiziksel eşitlik olamaz. Bu, ekonomik olanakların ve yaşam standartlarının eşitliğinin sağlanmasına dair hedeften önce, Rancière’in deyimiyle konuşan bir varlık ile diğer bir konuşan varlığın eşitliğinin varsayılması gerektiğini gösterir. Çünkü herkesin eşit olanaklara sahip olmasına ilişkin ilk gereklilik, bu varsayım olmaksızın kabul edilemez.

Bu varsayım dayanışmayı var eder ve ekonomik eşitliğin dayanışmanın sonunda ulaşılabilecek bir hedef olduğunu ortaya koyar.

Özgürleşme, tek tek bireylerin edimleri ile ekonomik/politik düzenin getirdiği koşulların karşı karşıya gelmesiyle işleyen bir süreç olduğu ve hiçbir zaman tam olarak kapanmadığı için, bireylerin toplumsal yaşamın belirleyici koşulları hakkında gerçek anlamda söz sahibi olmaları için, toplumsalı belirleyen ilkelerin, hukuksal yasalar gibi bir otorite tarafından ortaya konulan ve ceza tehdidi dolayısıyla korunan değil, özgürleşmenin dinamikliğiyle paralel seyreden, zorlayıcı olmayan ve olumsuzluktan temelini alan yasalardan müteşekkil olması gereklidir. Bu ise hem modern devlet kuramındaki yasa anlayışından hem de toplumcu anarşistlerin ahlak yasasıyla eşitlenen yasasından farklıdır. Daha önce söylediğimiz gibi Kant'ın kategorik imperatifinin içerdiği toplumsallık politik bir anlama geliyor olsa da, kategorik imperatiften doğacak yasaların ne bireysel ne hukuksal, aksine kelimenin tam anlamıyla toplumsal yasalar olabilmeleri için, Hegel'in ifadesiyle "konulmuş" değil ancak "tanınmış" olabilmesi gereklidir. Bu bakımdan başkasının otonomisine saygı duymak üzerinden şekillen kategorik imperatifin özgürleştirici gücünün nasıl bir birlikte yaşam ilkesi ortaya çıkarabileceği sorusu, zorlayıcı olmayan yasaların olanağını tartışmayı gerektirir. Bu noktada ilk olarak, özgürleşmenin yasalardan değil, yasaların özgürleşmeden doğacağı kabulü ortaya konulmalıdır. Olan ile olması gereken arasındaki makası kapatabilecek olan özgürleşmeden doğan yasalardır ve bu yasalar özgürleşmenin kendisi gibi öznel arası ve dinamik olmak durumundadır. Böyle bir özgürleşme sürecinin başlaması için illa bir yönetimin yerini yeni bir yönetime bırakması gerekli değildir. Çünkü özgürleşme, dondurulabilir ya da ertelenebilir bir edimsellik değildir. İster despotik ister anarşist olsun her türlü siyasal düzenin çekirdeğinde, değişen bir debi içerisinde akmaya devam eder.

Bu yüzden sürekli yenilenen, dış koşulların bilgisine göre kendini revize eden, yönelecek yeni hedefler bulmak zorunda olan özgürleşmenin varlık koşulu, bireyin sadece kendini değil, içinde bulunduğu toplumsal/çevresel yaşamı dönüştürebilmesi için gerekli olan mekanizmalardır. Böyle bir mekanizma, "yönetim" olmaktan ziyade, birlikte yaşama ve birlikte eyleme olarak adlandırılmaya daha uygundur.

Otonominin toplumsal düzleme taşınması, temsili demokrasinin karmaşık dolayımıyla yasa yapımına katıldığı varsayılan bireylerin hem kendi hayatları hem de toplum hayatı hakkında doğrudan söz söyleme yetisini kazanmalarıyla söz konusu olabilir. Bu bakımdan özgürleşme, toplumsallaşan bir otonomiden ve doğrudan demokrasiden bağımsız düşünülemez. Spinoza'nın dediği gibi "herkesin kendi için istediği iyiyi başka insanlar için de istemesi" sayesinde, kendini yönetme ve başkalarıyla beraber varolma kudreti ne devredilebilir ne de temsil edilebilir (Spinoza, 2000: 153) . Sıradaki alt bölümde özgürleşmeden doğan bu yasaların oluşturulabilmesi için gerekli olan mekanizma olarak doğrudan demokrasinin yasa ve özgürlük bağı, merkezi otorite olmaksızın nasıl kurabileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

3.2.2. Doğrudan Demokrasi: Çoklu ve Yatay Eklemlenme

Hobbes, Kant ve Hegel, tüm yurttaşların temsil olmaksızın, doğrudan bir şekilde kendileri ve toplum için iyi olan hakkında otonom bir karar vermelerinin toplumsal birliği bozacağı ve anarşiye götüreceği konusunda hem fikirdir. Rousseau ise, temsili yönetim düşüncesine karşı çıkararak toplumsal otonomiye savunduğunu iddia etse de, yasa koyma ediminin yalnızca genel iradeyi şahsında temsil eden yasa koyucu tarafından gerçekleştirilebileceğini söylemek suretiyle, halkın doğrudan katılımını reddeder. Modern devlet kuramında otoritenin böyle bir temsil ilişkisiyle kurulması, yurttaşların gönüllü itaati üzerine inşa edilir fakat aynı zamanda temsil, demokrasinin gerçekleşmesini engeller. Bu yüzden çokluğu halkın birliğine dönüştüren temsil mekanizmalarıyla bireysel farklılıkların yasama sürecine yansımalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu, hem halka ait olan anlamında *res publica* ile hem de halkın yönetimi anlamındaki *demokratia* kavramıyla çelişmektedir. Örneğin Kant, demokrasiyi Platon'cu bir tarzda güruh iktidarı olarak görür ve temsil ilişkisi olmayan hiçbir siyasal düzenin yönetim olarak adlandırılmayacağını düşündüğü için yasa yapma yetkisinin küçük bir azınlığa verilmesini zorunlu kılar. Öte yandan Kant'ın bu düşüncesi, kendi cumhuriyet tanımıyla çelişkiye düşmektedir, zira cumhuriyet bir toplumun kendi kendini hiçbir aşkın otorite olmaksızın yönetebilmesi olarak tanımlanmıştır. Böylece yurttaşlık nosyonu üzerinden kimlerin halka dahil edilebileceği belirlendiği için yönetim

işini ve yasamayı bir yönetici ya da yasa koyucu azınlığın üstlenmesi, ancak aynı zamanda yasa ve özgürlük arasındaki hukuksal birliğin kopmaması için temsil kavramı ile halkın gölgesel mevcudiyetinin varsayılması söz konusu olmuştur. Bunun sonucu olarak hak olarak özgürlük, yurttaşların görevlerini belirleme işlevi görmüştür.

Bir önceki alt bölümde hak olarak özgürlüğün karşısında konumlandığımız özgürleşme söz konusu olduğunda ise temsil ilişkisinin yerini toplumsal yaşamın kendisi ve bu yaşamı oluşturan tüm bireylerin doğrudan katılımı almak durumundadır. Manin, buna uygun bir şekilde temsil eden ile temsil edilen arasındaki ilişkinin seçim yoluyla kurulması olgusundan ve yönetici bir elit var etmesinden hareketle temsili demokrasinin demokrasi dışı olduğunu ortaya koyar (Manin, 1997: 236). Yine Russell'a göre temsili demokraside bir azınlığın tüm toplum adına karar vermesi özgürlüğe aykırıdır ve yurttaşların kendi yaşamları hakkındaki otonomilerini korumaları gerekir (Russell, 2014: 138). Bu düşünürlere göre demokrasinin gerçek anlamda gerçekleşmesi için temsilin yerine doğrudanlığın kurulması gereklidir. Diğer yandan Schmitt, demokrasinin aynılık üzerine kurulduğu için parlamenter demokrasiden ziyade diktatörlük yoluyla gerçek anlamda mevcut olabileceğini söyler. Ona göre parlamenter demokrasi halkın birliğini parçalayarak iradeyi yok eder, oysa halkın tek ve bölünmez birleşmiş iradesini kendi şahsında birleştiren bir egemenin varlığı demokrasi için gerçek koşuldur. Gerek Schmitt, gerek parlamenter demokrasi yanlıları temsilin demokrasi için olmazsa olmaz olduğu konusunda uzlaşmakta, sadece temsil eden ile temsil edilen arasındaki niceliksel ilişki bakımından ayrılmaktadırlar. Parlamenter demokrasi fikri halk içindeki farklılıkların mümkün olduğunca temsil edilebilmesi için çok partili yasama meclislerini savunurken, monarşi yanlıları böyle bir çok partililiğin halkın birliğini bozacağını savunurlar. Bu görüşe göre çoku temsil eden ne kadar azsa, düzen o kadar iyi sağlanabilmekte, çokun doğrudan yönetimi ise farklılıkların uzlaştırılmasını imkânsız kılmakta ve karmaşaya sebep olmaktadır.

Doğrudan demokrasi ideali, devasa nüfusları yönetme iddiasındaki merkeziyetçi devletin kapsayıcılığının karşısında duramayacağı ve kalabalıkların doğrudan katılımının teknik olarak imkânsız olduğu düşünüldüğü için sadece mutlakiyetçiler tarafından değil aynı zamanda Proudhon gibi bazı anarşist düşünürler tarafından dahi

ütopik görülmüştür. Bu gerekçelerin karşısında Kropotkin ve Bakunin gibi toplumcu anarşistler devasa birlikler yerine az nüfuslu otonom siyasal birlikleri önerirler. Bu birlikler anarşistlere göre çalışma ve tüketim ortaklığına yönelik olarak, gönüllü bir şekilde kurulur. Ulus devletin nüfus kalabalıklarının yönetilmesi için merkeziyetçi yapılara başvurmasına karşın yerel birlikler üzerinden doğrudan demokrasinin tarif edilmesi ise homojenleştirme tehlikesini doğurur. Toplumsal birliği sınıfsal, ırksal, coğrafi, vb, herhangi bir üst ilke üzerinden kurmak, topluma bir homojen otorite dayatmak bakımından tikel farklılıkların üzerini örtmeye, özgürleşmeyi engellediği ve otoriteyi var ettiği için kaçınılması gereken temsil ilişkisinin bu sefer de kimlikler üzerinden kurulmasına sebep olur.

Doğrudanlığın bir üst-ilke etrafında kurulan, ütopik bir geleceğe referans veren, yalıtık vahalara atfedilmesi yerine bireyin somut yaşamında girdiği tüm ilişkilerde, toplumdaki çoklu rollerinin işlediği tüm mecralarda gerçekleştirilmesi cemaatleşme tehlikesinin önüne geçebilir. Bu bakımdan tüm özneleşme süreçleri bireysel katılımın konusu haline dönüşür. Bireyin mesleği, üretim ve tüketim etkinliği, yaşadığı çevre gibi yaşamın tüm katmanlarında doğrudan bir yasama kurulduğu zaman, demokrasinin bir sayma/sayılmaya da oy verme işleminden ziyade bireyin çoklu toplumsal roller üzerinden kendi özgürleşmesini diğer bireylerle sürekli bir arada geliştirmesinin olanağı açılabilir. Anti-otoriter yasama imkânının tartışıldığı *Anarchy and Legal Order* kitabında Chartier, bu yerel birlikleri sınıflandırırken “bölgesel olmayan, sözleşme temelli bir yasama” imkânına işaret eder (Chartier, 2013: 138). Buna göre yasamanın doğrudanlığının yalnızca coğrafi/inançsal/ırksal birlikler üzerinden tanımlanması yerine, toplumsal yaşamın tüm katmanlarında herhangi bir kimlik altında olmaksızın tüm bireylerin katılımını şart koşan bir yasama fikri ortaya çıkar. Bu bakımdan özgürleşme ile demokrasi birbirlerine zorunlu bir şekilde bağlıdır. Böyle bir doğrudan demokrasi fikri, temsili demokrasinin matruşka bebekleri gibi sürekli daha üstte olanın daha altta olanı yutması yerine, saat çarkları gibi her bireyin çoklu rollerinin başkalarının çoklu rolleriyle sürekli kesişim halinde hareket ettiği ve herkesin sadece kendi adına konuştuğu dinamik bir süreci ortaya çıkartır.

Temsil ilişkisi, otoriteyi doğuran hak devrinden kaynağını aldığı için homojenlik üzerinden işler ve büyüğün daha küçüğü içine almasıyla kurulur. Temsil, her toplumsal katmanda biraz daha artar ve giderek toplum içindeki tüm güçler kurumlar dolayısıyla statikleştirilir. Bu yutma ilişkisi devlet içindeki güçlerde de işlemeye başlar: Yasama yürütme, yürütme ise egemen tarafından temsil edilmek suretiyle ortadan kaldırılır. O halde temsil aşağıdan yukarıya, özgür yurttaştan egemene doğru kurulur, fakat yukarıdan aşağıya, emir ve yasaklarla işler. Bu bakımdan modern devlet kuramındaki temsil ilişkisi, matruşka bebekleri metaforuyla açıklanabilir. En büyük bebeğin en küçük bebeğin suretini taşıması ve içindeki çok sayıdaki bebeği kendi içinde mas etmesi, temsil sistemindeki hiyerarşinin homojenleştiriciliğine bir örnektir.

Bunun karşısında heterojenliği ve dinamikliği koruyan bir doğrudan demokrasi fikri için, farklı büyüklüklerde ve farklı sayıda dişliden oluşan çarkların, her dişlinin bir başka dişliyle eklenmesi suretiyle hareket ettiği saat mekanizması metaforu kullanılabilir. Doğrudan demokrasi bireyin aidiyetlerinden ziyade edimlerinde ve yaşama çevresinde kurulabilir. Bireyin evinde, sokağında, mahallesinde, şehrinde, iş yerinde ve tüm boş zaman faaliyetlerinde kendini doğrudan etkileyen problemlerle ilgili sürekli bir edimsel çaba içinde olması, bir saat çarkının çoklu dişlere sahip olması ve bu dişlerin her birinin bir başka dişliye eklenerek hareket etmesi örneğine benzer. Böylelikle bireysel rollerin heterojenliği, toplumun heterojenliği ile eşanlı olarak işlemiş olur. Aynı zamanda saat mekanizması metaforu bir alt-üst ilişkisinden ziyade çoklu ve yatay eklenme üzerinden tarif edilmesi bakımından da doğrudan demokrasi düşüncesine uygundur. May, böyle bir demokrasiyi Rancière ve Kant'ı bir araya getirerek “herkesin aklını kullanmasıyla herkesin kendi hayatıyla ve içinde bulunduğu toplumsal koşullarla ilgili kendi kendine karar vermesi, hiçbir otoritenin yaşamı düzenleyen kurallar hakkında tek başına karar alamaması” olarak tanımlar (May, 2011: 72).

Bireyselliğin toplumsallıkla bağımlı kuran özgürleşme düşüncesini Kant'ın kategorik imperatifinde, özgürlüğün özerkliği ile bireysel *maxim*'in evrenselleştirilmesi girişiminde görebilmekteyiz. Todd May, buna uygun bir şekilde Rancière'in “zekanın eşitliği” ilkesiyle Kant'ın özgürlüğün önceliği ilkesini bir araya getirmek suretiyle

Kant'ın ahlak alanındaki otonomisini siyasallaştırarak ondan anarşist bir politika çıkarılabileceğini öne sürer (May, 2011: 71). May'a göre Kant'ın ahlsal otonomisinin siyasallaştırılması için, özgürlüğün özerkliğinin demokrasi fikri ile bağlanması ve Rancière'in ifadesiyle tüm konuşan varlıkların eşitliğinin üzerinden yaşamları etkileyen tüm problemler hakkında herkesin eşit söz hakkı sahibi olacağı ve kendi yaşamını kendi belirleyebileceği bir demokratik siyaset gereklidir. Rancière'e göre bir siyasal rejim olmayan demokrasinin varlık sebebi, Kant'ın amaçlar krallığında otonom bireyin diğer bireylerin otonomisini tanıma zorunluluğuna benzer bir şekilde *demos*'un heterojenliği ve temsil edilemezliği üzerine bina edilir. *Demos* heterojendir çünkü herkes farklı yeteneklere ve farklı ihtiyaçlara sahiptir. Bu yeteneklerin ve ihtiyaçların ne olduğu kişileri aşan bir otorite tarafından bilinemez. *Demos*'un sahip olduğu içkin gücü, herkesin etkinlik içinde olmasıyla mümkündür. Temsili demokrasinin temsil etme iddiasında olduğu çokluk ise *demos* değil *oklos*, yani yığın anlamındaki halktır. *Demos*'un aksine *oklos* dışlayıcı bir tahakkümünü ve nefretçil bir araya gelişi temsil eder. Büyük matruşka bebeğinin hareketsizliğine karşı, çoklu saat çarkların sonsuz devinimi, demokrasi ile temsil sisteminin yarattığı oklokrasi arasındaki ayrımı gün yüzüne çıkarır. Badiou'ya göre dolaylı olmak zorunda olan demokrasi, *oklos* değil *demos* anlamındaki "halka içkin politikadır" (Badiou, 2010:23).

Özgürleşmenin toplumsallıktan ayrılmazlığı kişinin yaşadığı toplumsallığın ilkelerinin belirlenmesine katılım göstermesini gerektirdiği için bu bakımdan düşünülen toplumsallık, Spinozacı anlamda herkesin yapabilme ve başkalarıyla bir arada var olabilme gücünü artıran bir birliktelik formu olmak durumundadır. Akal toplumsal otonomiye, tıpkı saat mekanizması örneğinde olduğu gibi temsil ilişkisine girmeksizin kişilerin toplumun ortak gücünü doğrudan belirleyebilme yetisi olarak tanımlar (Akal, 2004: 225). Bir süreç olarak özgürleşme birey ile toplumun süreğen etkileşimini, doğrudan demokrasi bireyin kendi somut yaşamının tüm katmanlarında söz sahibi olmasını gerektirdiği için bu iki dinamik süreçten doğan yasaların da, hukuki ya da ahlaki yasalardan farklı bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Böyle bir yasama, modern hukuk devletindeki yasamadan farklı olarak insanın yasa koyma ediminin herkes tarafından yaşamın her alanına yayılabilmesini şart koştuğu için kimsenin başkası için topyekün bir reçete vaz etmesine gerek kalmaksızın varolabilmektedir.

Sıradaki alt bölümde bu yasaların nasıl anti-otoriter ve özgürleştirici olabileceğini Kant'ın izin verici yasasından ilham alarak ve güncel yasa tartışmasının kimi problemleri üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

3.2.3. Olumsal Yasanın Heterojenliği: Tanınmışlık ve Uygulanabilirlik

Yasanın üstünlüğü ve genelliğinden yola çıksa da her hukuk düşüncesi, yasanın öngöremeyeceği olumsallıklar olduğunu kabul eder. Hobbes, yasaların sessizliğinden bahsederken, Kant izin verici yasa kavramını ortaya koyarken, Rousseau yasa koyucunun gereken hallerde yasaları askıya alabileceğini ifade ederken ve Hegel yasanın üzerindeki nihai kararın tarihin olumsallığından kaynaklandığını teslim ederken, yasanın kendi dışında çıkabileceği istisnai durumları hesaba katmıştır. Zira, tüm modern devlet kuramcıları yasayı geçerli kılanın yasanın kendisi değil, yasa yapanın sahip olduğu erk olduğu konusunda ortaklaşmaktadırlar. Yasayı uygulama gücü olarak zor, otoriteden doğar. Yasayı kuran ve koruyan erkin temsil dolayımıyla otoritesini kurmasından sonra otoritenin “kimin adına” kullanıldığı tali bir tartışma haline gelir. Bundan böyle yasa, toplumun doğrudanlığı tarafından değil temsil ilişkisinin var ettiği bir dolayım tarafından yapıldığı sürece uygulanmak için zorlayıcı olmak durumundadır. Zira yasalara itaat, toplumun doğrudan onay vermediği yasalar söz konusu olduğunda yaptırım ve ceza korkusu olmaksızın var olamaz. Eş deyişle yasal düzen, halkın doğrudan bir şekilde kendi yapmış olmadığı yasalara itaatini gerektirmesi bakımından halkın egemenin otonomisine heteronom bir şekilde bağlı olması olarak tanımlanabilir. Hegel'in formülüyle söylenirse, otoriteden doğan tüm yasalar, konulmuştur ancak temsil var olduğu sürece aslında gerçek anlamda tanınmış değildir. Anti-otoriter ve özgürleştirici bir toplum modelinin yüzleşmesi gereken temel problem bu yüzden, yasanın konulmuş olmasının otoritenin zorlayıcılığıyla mümkün olmasından dolayı uygulanabilen ancak zorlamayan yasaların varolup olamayacağı, bir başka deyişle tanınmış olan ancak konulmuş olmayan yasaların imkânıdır. O halde hukuksal yasada üç öge mevcuttur: Tanınmışlık, uygulanabilirlik ve zorlayıcılık, bunun karşısında hukuksal olmayan, anti-otoriter yasa ise tanınmış ve uygulanabilirdir, ancak zorlayıcı olamaz.

Hukuk yasasından farklı olarak özgürleşme ve doğrudan demokrasi yoluyla oluşturulan yasalar ise uygulanabilirlik ve tanınmışlık öğelerini barındırdıkları halde zorlayıcılık gücünü barındırmaksızın var olabilirler. Zira zorlayıcılık özgürleşmenin edimselliğini, doğrudan demokrasinin doğrudanlığını ve yaşamın olumsuzluğunu yok sayar. Sözgelimi totaliter yasa, bir tanınmaya ihtiyaç duymadan uygulama gücü ile zorlamayı bir araya getirmiş ve böylelikle yasanın demokratik ögesi olan tanınmanın yokluğunu, yasanın zoru ile ikame etmiştir. Yasanın tanınmışlık ve uygulanabilirlik koşullarını sağlamaksızın zorlayıcı olması, aynı zamanda kendi kendini değillemesi anlamına gelir. Zorlayıcılık, yasanın kendi dışında çıkış anıdır.

Derrida'ya göre her türlü hukuksal yasa zor yoluyla kurulur ve “kendisini haklılaştıran ve uygulanması haklılaştırmış güç” olarak ortaya çıkar (Derrida, 2010: 47). Bir başka deyişle Derrida'ya göre hukuk mevcudiyetini hukuku aşan bir şiddet edimine, hukuk dışı olana, yani istisnaya borçludur. Bu yüzden hukuksal yasanın, kendi içeriğinden ya dayandığı demokratik tanınmadan ziyade zorlayıcılığa sahip olan erkin keyfiliği tarafından belirlendiği gerçeği en iyi istisnai durumlarda ortaya çıkar. Yasa, böyle bir durumda yaşamın çeşitliliği ve kestirilemezliği karşısında tüm olasılıkları önceden hesaplamaya muktedir olmadığı için, olay karşısında kendi kendi ile bir çatışmaya düşmek durumundadır. yasa koyucu ve yasa koruyucu irade tarafından hala yürürlükte tutulsa dahi, tanınmışlık ögesini kaybeden yasa, uygulanmayabilir, hatta ihlal edilebilir. Zira, yasayı koyan, koruyan ve uygulayan güç, ya yasayı yürürlükte tutarak istisnai olana uygun bir edimsel alanı var eder, ya da yasayı yürürlükten kaldırarak onu istisnai duruma uygun olarak yeniden formüle eder. Çünkü istisnai durumlarda yasanın değillenmesiyle, yaşamın olumsuzluğu ve zorlama gücünün yasayı aştığı aşikar olur. Yasa, tanınmadığı ve uygulanamadığı halde uygulanılmaya zorlanmaktadır.

Agamben, istisnai durumlarda yürürlükte olan ama anlamını kaybeden yasaların, hukuk alanını krize sokması bakımından yasa ile yasanın gücü arasındaki bağın kopmasına işaret ettiğini söyler (Agamben, 2006: 20). Yaşamın olumsuzluğundan kaynağını alan istisnai durumlarda yasa ile yasanın gücü arasındaki bağ birbirinden tamamen koptuğu için Agamben, Derrida'nın “hem şiddet hem de haklılaştırılmış otorite” olarak tanımladığı (Derrida, 2010: 48) “Yasanın Gücü” ifadesini “~~Yasanın Gücü~~” şeklinde

yazar. Ona göre, istisna durumunda artık yasanın gücünden değil tam tersi, “yasadışı olan bir yasa gücü”nden söz edilebilir. Çünkü egemen karar, yasağı ilga ettikten sonra onu yeniden kurmak için yine bir toplumsal meşruiyet kaynağına ihtiyaç duyar. Otorite, yasağı yeniden formüle edene kadar değilleyerek, yasanın kurucu ögesi olan saf şiddeti kullanmak durumundadır. O halde Agamben’e göre istisna durumunda yasa tanınmaz, uygulanmaz ancak zorlamaya devam eder. Saf şiddetin açığı çıktığı bu belirsiz *anomi* hali Agamben’e göre aynı zamanda bir özgürlük alanı da açar. Zira, *auctoritas* Hobbes’ta olduğu gibi kendini ancak *potestas*’ın temsiliyle ve onun yasa yoluyla tahakküm altına alınışıyla mevcudiyetini koruyabildiğinden, istisna durumunda bu temsil ilişkisi ve ondan doğan yasalılık çözümlenerek geriye *potestas*, yani çokluğun gücü kalır. *Auctoritas* ile *potestas* arasındaki bağın kopuşu, otoritenin meşruiyetini zedelerken, *potestas*’ın eş deyişle hukuksallığından arınmış doğal özgürlüğün edimsel hale gelme olanağı ortaya çıkar.

Agamben’in istisna durumundaki *anomi* hakkındaki betimlemeleri, Kant’ın *fenomenal anarşi* ya da barbarlık olarak adlandırılabilen, anarşi kavramının birincil kullanımını ile örtüşmektedir. Buna göre Kant, anarşiyi, tıpkı cumhuriyet kavramına yaptığı gibi ideal olan ile gerçekleştirilebilir olan ayrımı üzerinden, *noumenal* ve *fenomenal* olmak üzere ikili bir kullanıma sokar: “Ebedi Barış” makalesindeki kullanımından yola çıkarak *fenomenal anarşi*’nin, eski anayasanın yıkılışı ile yeni anayasanın kuruluşu arasındaki yasadışı ve karmaşa ortamını, iktidar mücadelesinin en çatışmalı olduğu durumu anlattığını söyleyebiliriz. *Fenomenal anarşi*, Kant’ın yönetim biçimleri sınıflandırmasında yasanın ya da özgürlüğün olmadığı yalnızca saf şiddetin mevcut olduğu durum olarak barbarlık ile aynı anlamdadır. Öte yandan Kant, aynı zamanda anarşi kavramını, *noumenal* anlamı içerisinde yasa ve özgürlüğün bir arada bulunduğu ve bu bağın şiddet olmaksızın kurulduğu bir durum olarak tanımlamıştır. Ripstein, bu saptamaya uygun olarak Kant’ın özgürlüğün var olmadığı barbarlığı, “doğa durumunun kusurlu biçimi” olarak tanımladığını, bunun karşısında anarşinin ideal durumunun ise kimsenin bir başkasının hakkını ihlal etmediği yasanın zorunun mevcut olmadığı bir yasalı özgürlük durumu olarak içeriklendirdiğini iddia etmiştir (Ripstein, 2009: 341).

Noumenal anarşi, *fenomenal anarşi*'nin aksine bir yasasızlık, vahşilik, haksızlık durumu olmaktan ziyade, toplumcu anarşistlerde olduğu gibi toplumun gerçek anlamda kendi kendini yönetebileceği bir ideal düzendir, bu anlamıyla da cumhuriyetin de ideal halidir. Bu durum, hem yeni bir yasa koyucu şiddetin ortaya çıkabileceği hem de yasaların uygulanması için zora ihtiyacın kalmayacağı, her bireyin özgürlüğünün toplumun özgürlüğü ile uyumlu kılınacağı bir özgürleşme durumudur aynı zamanda. Agamben'in yasanın kendisini deşillendiği ve saf şiddetin ortaya çıktığı *anomi*, eşdeyişle *fenomenal anarşi* durumunda, *potestas*'ın "yasa olmayan yasalar"ının imkânına işaret etmesi, *fenomel anarşi* durumunun içinde *noumenal anarşi*'nin kurulma koşullarının ne olabileceği sorusuyla paralellik taşır. Derrida yasaların askıya alındığı durumu, "hukukun kuruluşunun boşlukta veya uçurumun üstünde asılı kaldığı, hiç kimseye ve hiç kimse önünde verilecek bir hesabı olmayan saf bir performatif edime asılı kaldığı bir an" olarak tanımlar (Derrida, 2010: 95). Dolayısıyla bu yasasızlık durumu saf şiddetin ortaya çıkışı anlamında *fenomenal anarşi*'ye ya da barbarlığa yol açabileceği gibi, yasa ve özgürlüğün otoritesiz bir şekilde bir araya geldiği *noumenal anarşi*'yi de var edebilir. Kant böyle bir *fenomenal anarşi* ya da *barbarlık* durumu içerisinden çıkacak yönetim biçiminin sadece despotizm olabileceğini düşünür. Zira, saf şiddetin olduğu yerde *noumenal* siyasal düzenlerin gerçekleştirilmesi söz konusu değildir. Bunun için öncelikle şiddet durumuna son verilmesi gerekir. Agamben'in aksine Derrida da Kant'a benzer bir şekilde, mutlak bir yasasızlıktan ziyade, saf şiddetten çıkışı mümkün kılan bir özgür yasalılığa yönelir.

O halde saf şiddetin ve yasasızlığın hüküm sürdüğü *fenomenal anarşi*'den farklı olarak *noumenal anarşi*'de erksiz bir yasalılık söz konusuysa, uygulama gücü olmayan ve yaptırıma dayanmayan, otoriteden değil *potestas*'tan kaynağını alan yasalar nasıl mevcut olabilir? Böyle bir yasa tanınmıştır ancak konulmuş değildir, yani *potestas* tarafından yapılsa da *auctoritas* tarafından geçerli kılınmamış, zorlama olmaksızın uygulanabilir olmuştur. Zorlayıcılığı olmayan ancak uygulanabilir ve tanınmış olan, böylelikle de hem özgürleştirici hem de demokratik olabilen yasaların imkânı, Kant'ın doğa durumundan toplum durumuna geçiş aşamasındaki yasalar olarak tanımladığı "izin verici yasa" kavramında bulunabilir.

Kant'a göre aklın buyurucu ve yasaklayıcı yasalarından başka bir de izin verici yasaları vardır. Buyurucu yasalar ahlak yasalarını, yasaklayıcı yasalar hukuk yasalarını ve izin verici yasalar her ikisinden farklı olarak sadece içsel ya da sadece dışsal olmayan bir ara yasa türünü ifade eder. İzin verici yasa, böylece birey ile diğer bireylerin iradelerini ahlaksal ya da hukuksal buyruk olmaksızın uyumlu kılar, bu yüzden izin verici yasanın ihlali durumunda bir ceza söz konusu olamaz. Böyle bir yasa, ancak merkezi bir otoritenin kuruluşundan sonra gerçek anlamda geçerli ve zorlayıcı hale gelebilir.

Kant, izin verici yasayı aynı zamanda “yasadan muaf olma”ya imkân tanıyan yasa olarak adlandırır. Çünkü izin verici yasa ne yasaklar ne buyurur, onun yasağı geleceğe, yani otoritenin tahsis edilmesinden sonraki düzene reflekte edilir. Böyle bir merkezi otorite mevcut olmadığı için izin verici yasa, başka iradeler tarafından kabul edildiği sürece uygulanabilir. Kant'ın mülkiyet hakkını temellendirmek için kullandığı izin verici yasa kavramı, soyut formülasyonu içerisinde ele alındığında ve doğa durumunda mevcut olduğu düşünüldüğünde, içinde Kant'ın otorite ve zor olmadan toplumsal yasaların nasıl mevcut olabileceğine dair verdiği bir cevabı ihtiva eder. Merkezi bir otoritenin ceza tehdidiyle karşılaşana kadar böyle bir izin, cezalandırılmadığı gibi ahlaki olarak da yargılanmadığına göre izin verici yasa, bireyin *maxim*'ini diğer bireylerin kabul etmesine dayalı bir yasadır. İzin verilen eylem ne emredilmiş ne yasaklanmıştır, bu yüzden ahlaki olarak etkisizdir. Geçerliliği ise meşru bir zorun tehdidinden kaynaklanmadığı için somut koşullara göre her an yeniden değiştirilebilir. O halde izin verici yasanın uygulanması yalnızca onun bağladığı iradelerin onayı devam ettiği sürece mümkündür. İzin verici yasa, bu anlamda zora dayanmayan ancak ahlak yasası gibi kendi içine kapalı olmayan, eş deyişle birey ve toplumu otorite dolayımı olmaksızın birleştiren bir yasa biçimidir. Zira ahlak yasası her ne kadar kendinde bir toplumsallık içerse de, bu yalnızca *a priori* bir formülasyon olarak kalmakta ve yasanın genelleştirilmesi öznel refleksiyona tabi kılınmaktadır. Oysa izin verici yasa, bireysel *maxim*'in diğerleri tarafından edimsel olarak tanınmış olmasını ifade eder. İzin verici yasanın bu *fenomenal* yapısı onun değişkenliğinin de sebebidir. Kaufmann'a göre izin verici yasa bu yüzden hukukun hızlıca değiştirilemeyeceği durumlarda iş görür (Kaufmann, 2015: 9). Kant, buna uygun bir şekilde “mutlak yasa” diye bir şeyin ancak bir dilek olabileceğini ve yasanın, “ortaya çıkan durumlara göre uygulanması”

gerektiğini ifade eder (Kant, 1977: 285). İzin verici yasa, her durumda doğruyu vermediği, genel geçer olmadığı ve sadece uygulanabileceği alanın içindeki öznel tarafından yapılarak var olduğu için sürekli değiştirilebilir ve evrenselleştirilemez.

İzin verici yasanın, anarşist toplum yasasından farkı ise onun ahlak yasasından kaynağını alsa dahi son kertede ahlaki bir nitelik taşımamasında saklıdır. Herhangi bir yasanın ahlaki olarak mutlak doğru olarak kabul edilmesi özgürleşmeye set çeker ve yasanın olumsuzluğunu ortadan kaldırır. Bu da Neumann'ın işaret ettiği ütopyacı ideolojilerin dogmatizmine ve totaliter yasada olduğu gibi, yasanın haklılığını tanınmayı aşan ahlaki bir ilkedan almasından dolayı uygulanmak için zorlanmasını meşrulaştırır. Oysa özgürleştirici yasanın tanınması için onu uygulayacak öznelerin doğrudan katılımından başka hiç bir üst ölçüt ortaya konulamaz. Zira, izin verici yasanın özgürleşme ile ilişkisine baktığımızda birey özgürlüğü yasanın izin verdikleri ancak yasaklamadıkları üzerinden belirlendiği için, toplumsal uzlaşımın bireylerin istisnai edimlerine alan tanıdığını ancak ihlal durumlarında bir ceza öngörmediğini söyleyebiliriz. Bu yüzden özgürlük, sınırları sürekli genişleyen ve daralabilen bir biçim kazanır ancak bu genişleme ya da daralmanın faili temsil ilişkisi dolayısıyla karar verme yetkisine sahip bir egemen ya da yönetici azınlık değil toplumu oluşturan bireylerin tek tek iradelerinin sürekli yeniden birbirine bağlanmasıdır. Birey, istisnai edimiyle kendine başkalarının özgürlüğünün sınırını belirleyecek bir yetki kazandırır ancak Kaufmann'ın belirttiği gibi izin verici yasanın bireye tanıdığı bu yetki, “başkasının doğuştan getirdiği özgürlüğüne dokunmamak kaydıyla özgürlüğünü sınırlama yetkisi” olarak tanımlanır (Kaufmann, 2003: 61). Bu doğuştan gelen özgürlük ise, bireyin ahlaksal otonomisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla izin verici yasa bireyin diğer bireyleri otonom varlıklar olarak kabul etmek koşuluyla kendi iradesini başkalarının onayına sunduğu yaptırımsız bir yasa biçimidir. Kant, bu yasalar olmaksızın insanlar arasında hiçbir sözleşmenin yapılmasının da mümkün olmadığını söyler.

Böylelikle Kant'ın otonomi kavramının siyasallaştırılması, toplumcu anarşistlerde olduğu gibi insanın doğal ahlaksallığı ve toplumun kendiliğinden iyiliğinden ziyade, izin verici yasa kavramında olduğu gibi yaşamın olumsuzluğuna açık dinamik bir

özgürlük ve yasa ilişkisinden doğabilir. Bunun mümkün olabilmesi için yasa yapımının yönetici bir azınlığa değil halkın kendisine bırakılması gerekmektedir. Böylece bir süreç olarak özgürleşmeden doğan yasa, egemen karar ile değil yaşamın ve toplumun olumsuzluğu ile paralel olarak değişecek, eş deyişle toplumun özgürce tanıdığı bir yasa olacak, geçerliliğini de bir otoriteden değil bu tanınmanın kendisinden alacaktır. Bu yüzden yasanın gerçek anlamda tanınmış olması onun toplumun özgürleşme sürecinin ürünü olması ile mümkün olacaktır. Çünkü toplum tarafından tanınmayan hiçbir yasanın gerçek anlamda bir uygulanabilirliği söz konusu değildir. O halde özgürleşmeden doğan yasalar, ne hukuksal ne de ahlaki yasalardır. Bu bakımdan bu yasalar, uygulama gücünün üstünün çizildiği, “Yasanın Gücü” ifadesinin Yasanın Gücü şeklinde yazıldığı, uygulanabilen, tanınmış olan ancak zorlayıcı olmayan yasalardır. Zorlamanın yokluğu, uygulanamazlık değildir. Chartier’e göre anti-otoriter topluluklar ceza ve şiddet yerine, şiddetsiz toplumsal baskı mekanizmaları uygulama gücüne sahiptir (Chartier, 2013: 324). Bu şiddetsizlik sayesinde karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma mevcut olabilir. Zira bireyin iyiliği ile toplumun iyiliği arasında bir çelişki mevcut değildir. Böyle zorlayıcı olmayan ama uygulanabilir olan yasaların varolduğu bir toplumsallığı Akal’ın, yasa ile uygulama gücünün birbirinden ayrıldığı toplumlar için kullandığı sıfatla, otoritesiz toplumlar olarak adlandırabiliriz. “Yasayı uygulamayla birleştirip farklı bir odağa düzenleme işlevini terk eden toplumlar” kendi kendine yasa koyma yetisini kaybederken, “yasayı uygulamadan ayırıp kendi kendine düzenleyen” toplumlar otonomiye gerçekleştirebilmektedir (Akal, 1995: 16). Böyle bir toplumsallığın mevcudiyeti özgürleşmenin süreğenliği gibi her zaman olasılık olarak vardır, bu yüzden onun kestirilemez bir istisna anını ya da *fenomenal anarşi* durumunu beklemesine gerek yoktur. Bilakis, saf şiddet durumundan böyle zorlayıcı olmayan yasaların doğması mümkün değildir, zira böyle durumlarda tıpkı totaliter rejimlerde olduğu gibi dayanışma ve özgürleşme yerini hayatta kalma güdüsüne bıraktığından, insan özgürleşmenin koşulu olan bireysel performansın toplumsal ile süreğen bir etkileşim halinde geliştirilmesini engeller, insan söz ve eylem birliğinden azade olarak kendi kolektif gücünden yabancılaştır.

Uygulanabilir ve tanınmış olan ancak zorlayıcı olmayan, olumsal yasa, özgürleşmeden kaynağını aldığı için yaşamın olumsuzluğuna bağlıdır ve doğrudan demokrasi yoluyla

oluşturulduğu için de gönüllü siyasal birlikler ile gerçekleştirilebilir. Böylelikle saat mekanizması örneğinde olduğu gibi ortak yaşamaya hükmeden tek ve homojen, merkezi bir yasa yerine Chartier'in yasal heterojenliği mümkün kılan “polycentric laws” yani, çok merkezli yasalarının zorlayıcı olmayan yasalara örnek oluşturduğunu söyleyebiliriz (Chartier, 2013: 242). Otoriteden değil çokluğun *potestas*'ından gelen bu yasalar bireylerin otonomisine zarar verecek şekilde olamaz ve en iyi yaşam biçimini de vaaz edemez. Bu çok merkezli yasalar, merkezi yasaların aksine insanın doğrudan kendi yaşam alanı üzerinde söz sahibi olmasını olanak kılar, bu yüzden bu yasaların konusu sadece çevresel düzenin, yaşama alanının ve toplumsallığı etkileyen koşulların süreç içerisinde değiştirilmesine imkân tanıyacak araçların kararlaştırılmasına dairdir. Böyle çok merkezli bir yasalılık, “insanlara değil şeylere hükmetme” ilkesinin gerçekleşmesine olanak sağlayabilir.

3.3. HETERONOM OTONOMİ

Modern devlet kuramının yasa ve özgürlük arasında kurduğu öncelik sonralık ilişkisinin aksine otonominin bireysel ve akılsal formülasyonundan sıyrılıp toplumsal ve edimsel bir boyut kazanabilmesi için önerdiğimiz üç ilke olan özgürleşme, doğrudan demokrasi ve zorlayıcı olmayan yasanın bir arada varolması gerekir. Ne var ki toplumsal otonominin bu uğraklarının heteronomiyi bertaraf etmeye olanak sağlayıp sağlamadığı problemi henüz söz konusu edilmemiştir. Fakat, buna ek olarak önce heteronominin her koşulda baskıcı olmak durumunda olup olmadığı, özgürleştirici bir heteronominin düşünülüp düşünülemediği sorusu da sorulmalıdır ki, toplumsal otonominin heteronomiyi bertaraf etme olanağını aramanın gerekçesi bulunabilsin. Zira, böyle bir soru, toplumsal otonominin heteronomiden kaçamayacağı cevabı ile de karşılaşabilir.

Otonomi kavramı başlangıcından beri heteronomi kavramının karşı kutbuna yerleştirilmiştir. Buna göre öznenin kendi yapmadığı yasalara boyun eğmesi anlamındaki heteronomiye karşın otonomi, öznenin onay vermekten de öte bizzat kendi yaptığı yasalara uyması anlamında kullanılır. Otonomi ve heteronominin birey ile ilişkisindeki bu tanımları düşünüldüğünde, “toplumsal otonomi” ifadesi bir oksimoronmuş gibi anlaşılabilir. Zira, bireyin kendi yaptığı yasaya uyması anlamındaki

otonomi nasıl toplumsal olabilir? Toplumsallık zaten bireyin dışındaki öznelere varlığından müteşekkil olduğuna göre, böyle bir durumda birey nasıl sadece kendi yaptığı yasalara nasıl itaat edebilir? O halde toplumsal otonomi, birey karşısındaki heteronomi olarak mı tarif edilmelidir? Yoksa toplumsal otonomi, otonom bireyin diğer tüm otonom bireylerle kusursuz bir şekilde ortaklaşması, böylelikle herkesin başkasına itaat etmekle kendine itaat ettiği bir mutlak uzlaşım durumu mudur?

Eğer toplumsal otonomi, toplumdaki farklılıkları uzlaştırarak homojen bir birliğin yaratılmasından sonra bu birliğin kendi yasalarını yapması olarak anlaşılırsa, Rousseau'nun *genel irade* kavramı ile aynı anlama gelecektir. Ancak böyle bir tanım, heteronomiyi tamamen dışlar ve saf bir otonomi oluşturulabileceğini iddia eder. Oysa, toplumsal otonomi homojen bir siyasal bedenin yasa koyma edimi olarak tanımlandığında bu homojenliğin kuruluşundan önce ve sonra toplumun uyuşmazlığının işlemeye devam edeceği göz ardı edilmiş olur. *Genel irade* kavramını son kertede baskıcı kılan da budur: Homojenlik bir kere kurulduktan sonra her türlü farklılığın karşısında mutlak bir heteronomi dikilir, öte yandan farklılığın karşısındaki birliğin otonom bir birlik olduğu iddiasından vazgeçilmez. O halde kendi içindeki farklılıkları dışlayan bir otonomi toplumsallığın kendisini dışlamış olacağından toplumsal otonomi olarak adlandırılmaz. Toplumsal otonomi, hem yasanın kuruluşundan önce hem de kuruluşundan sonraki heterojenliği göz önünde bulundurmamak durumundadır.

Bireysel otonomi düşüncesi ise toplumu hesaba katmadığından zaten böyle bir heterojenlikle karşılaşma ihtimalini yok sayarak, bireyin kendi yasasını sanki boşlukta yapıyormuş gibi ifade edilir. Oysa özne, yasayı yapmadan önce nasıl olur da başkasının yasasıyla karşı karşıya kalmamayı başarabilir? Hobbes, atomik bireylerin başkalarıyla karşılaşma anını “herkesin herkesle savaşı” olarak okurken, Rousseau Kant gibi tarihselliğinden soyutlanmış özgür irade sahibi bireylerin *a priori* olarak başkalarıyla tek bir yasanın altına girebileceğini söyler. Toplumcu anarşistler bu soyut özgür iradeye dayalı bireysel otonomiyi reddetmiş olsalar dahi, idealleştirilmiş doğa tasarımlarından hareketle insanın otoriteden azade olduğunda kendiliğinden bir şekilde ben ve başkası arasındaki çelişkiyi uyuma dönüştüreceğini düşünmüşler ve toplumsal otonominin mevcudiyetinin doğa zorunluluğu dışında hiç bir heteronomiyi mümkün kılmayacağını

savlamışlardır. Bu bakımdan toplumcu anarşistler, Rousseau'nun *genel irade* kavramına benzer bir toplumsal otonomi tarif etmiş olurlar. Hegel ise ben ile başka arasındaki karşılaşma anını bir tanınma mücadelesi olarak okumak suretiyle ben'in iradesi ile başkasının iradesi arasındaki diyalektik ilişkinin kaçınılmazlığı üzerinden hareket eder. Hegel'i modern devlet kuramcılarından ayıran bu nokta Critchley'e göre onun başta Kant ile temsil edilen "otonomi ortodoksisi"ne karşı gelerek otonomi ile heteronomi arasında kurulan yapay karşıtlığı alaşağı etmeyi başarmış olmasından kaynaklanır (Critchley, 2009: 51). Dolayısıyla otonomi ile heteronomiyi iki karşı kutup olarak konumlandıran bir düşünce geleneğinin karşısında otonomi ve heteronominin diyalektik birliğini kabul eden, Hegel'den temelini alan bir ikinci düşünce geleneği yer alır diyebiliriz. Bu noktada dikkat çekici olan Hegel'in mutlak devlet aşaması ve egemenin nihai kararı dolayısıyla otoriter bir yasa koyma biçimi vaaz etmesine rağmen, bu sona ulaşana kadar otonomi içindeki heteronomi uğraklarını hesaba katmış olması bakımından anti-otoriter düşünürlerden çok daha fazla dinamik ve ucu açık bir yasa-özgürlük ilişkisi kurmuş olmasıdır. Zira, öncesiz sonrasız bir şekilde varolan bir otonomi fikri bir önceki bölümde ortaya koyduğumuz özgürleşme, doğrudan demokrasi ve olumsal yasa ilkeleriyle çelişir. Bireylerin ve tarihselliğin oluşturduğu heteronomi alanının heterojenliğinden geçmeksizin kurulan her otonomi ideali tahakkümcü ve tarih dışı olmak durumundadır. Bu yüzden sıradaki alt bölümde toplumsal otonominin, kendi kavramı gereği neden heteronomiyi hesaba katmaksızın varolamayacağını ortaya koyacak, *heteronom otonomi* olarak adlandıracağımız bu ucu açık otonominin özgürleşmenin üç koşulu ile nasıl bağdaştırılabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

3.3.1. Heteronominin Kaçınılmazlığı Olarak Otonominin İmkânı

Otonominin toplumsal düzlemde gerçekleştirilebileceği ve bu yolla heteronominin ortadan kalkacağına dair her ütopyik iddianın yüzleşmek durumunda olduğu durum, bireyin otonom bir toplulukta diğer otonom bireylerle karşılaşmasında yüzleşeceği uyumsuzluktur. İnsan, Spinoza'nın zorunluluk içinde özgürlük görüşüne uygun olarak, her zaman başka insanların edimleri, doğanın ve tarihin olumsallığı tarafından belirlenerek kendi varlığını sürdürür. Toplumsal evren, doğa belirleniminin aksine insanın kendi edimlerini etkili kılabilceği bir ilişkiler ağını mümkün kılarsa da,

Castoriadis'in dediği gibi toplum içinde yaşamının kendisi de saf bir özgürlük alanı var etmez. Zira, “toplum salt bir öznel arasıllığa ve bireylerin ortak eylemlerine indirgenemez” (Castoriadis, 1991: 149) olduğu için toplumla ilişkisinde birey bir yandan “kendiliğinden”likle diğer yandan da bütüncül bir heteronomiyle karşı karşıyadır (Castoriadis, 1991: 150). Akal bu düşünceye benzer bir şekilde heteronominin kaçınılmazlığı ile ilgili şunları söyler:

Evrende tek bir insan olsaydı, evrenselliğin ve özgürlüğün eksiksiz örneğini oluşturabilirdi... Spinoza'da bunu imkânsız kılan, bu konunun imkânsızlığıdır: Diğerlerinin varlığı. Evrenin birbirlerini engelleyen sayısız varlığa bölünmüş olması...(Akal, 2004: 221)

Özgürleşmenin, bireyin bu toplumsal belirlenimle ilişkisinde hep bir direnç ve uyum arasında gidip gelmesinin gösterdiği gibi, mutlak anlamda bir belirlenmemişlik ya da otonomi söz konusu edilemez. Kant'ın, özgürlüğün yasalarıyla *a priori* olarak insanın kendi eylemlerini salt kendisi belirleme olanağına işaret etmesi toplumsallığın her zaman başka türlü kurulabilme ihtimalini gösterse dahi, *a posteriori* olarak çoklu edimselliklerden etkilenmemiş bir özne tasarımı mümkün değildir. Adorno, Kant'ın ahlak yasasının toplumsal yaşam karşısında düştüğü bu zorluğu şöyle ifade eder:

Ölçüsüzce genişleyen deneyim dünyasında ve bu deneyim dünyasının bize dayattığı sonsuzca dal budak salan toplumsallaşma süreçlerinde, özgürlük imkânı öyle asgari bir düzeye inmiştir ki, kendi kendimize gayet ciddi bir biçimde ahlaki kategorilerimiz için bir yer kalıp kalmadığımızı sorabiliriz ve sormalıyız. Özellikle de bir birey olarak hayatını kategorik buyruğun ruhuna uygun olarak yaşayacak olsa bile, böyle ahlaki bir hayatın modern hayatın nesnel tuzakları ve olasılıkları göz önünde bulundurulduğunda kendini ne ölçüde ortaya koyabileceği son derece belirsiz olduğu için (Adorno, 2012: 100).

Bir başka deyişle Adorno'ya göre her ne kadar ahlak yasasına uyduğumuz sürece otonom varlıklar olacağımızı bir ihtimal olarak varsaysak dahi, bu ihtimalin gerçekleştirilmesi için her zaman dış koşullara ihtiyaç duyarız. Bu dış koşullar aynı zamanda ahlaksal davranmamızın önüne geçebildiği gibi, yalıtık bir iyi istemenin her durumda korunabilmesini de zorlaştırır. O halde toplumsal yaşamda dış-yasalılık ile yüz yüze kalmak durumunda olduğumuz için, heteronomi asla tamamen ortadan kaldırılamayacaktır. Kant, bunun bilincinde olarak siyaset ve hukuk alanını bireyin karşısına çıkacak heteronomi alanları olarak tanımlamış, otonomiye bireysel özel

hakların çerçevesine sıkıştırmıştır. Ne var ki otonomi ve heteronomi arasındaki bu uyumsuzluk aslında bir uyumsuzluk olmaktan çok otonominin varlık koşuludur ve toplumsal otonominin nasıl mümkün olabileceğinin de anahtarını verir.

Heteronomi kurulmak zorunda olunan ya da elde edilen bir yasa koyma biçimi değil, aksine verili olan belirlenmişliktir. Bir başka deyişle insanın, doğa ve toplum içindeki varlığı aynı zamanda heteronomi içindeki varlığıdır. Oysa otonomi, verili olmayan, hep sonradan kurulmak ve devam ettirilmek zorunda olunan bir yasa koyma biçimidir. Üstelik otonominin bu kurulmuşluğu, onun heteronominin negatifi olmadığını, aksine heteronominin içerisinde gerçekleştirilmek zorunda olduğunu gösterir. O halde insanın kendi dışındaki koşullara tabiyeti aynı zamanda onun otonom bir varlık olmasının da koşuludur. Otonomiye heteronomi durumundan doğan bir proje olarak adlandıran Castoriadis'e göre “toplumlar neredeyse her zaman ve her yerde kurumsallaşmış heteronomi durumunda yaşarlar. Bu durumun özsel kurucusu *nomos* 'un kurumsallaşmış ekstra sosyal temsilidir” (Castoriadis 1991:126).

İnsan ve hayvan arasındaki karşılaştırmada hayvanların doğa belirlenimden çıkamadıkları için özgür olamayacakları kabulüne ek olarak, hayvanın toplumsal belirlenim içerisinde olmadığı için otonom olmadığını söyleyebiliriz. Hayvanlar için dış koşullara tabiyet yalnızca kendi doğal güdüleriyle söz konusu olduğu ve bunun dışında toplumsallıktan gelen bir belirlenime tabi olmadıkları için, onların bu belirlenimin içerisinde kendi öznelliklerini inşa etme olanakları da bulunmamaktadır. İnsanın, kendinden önceki dünyadaki belirlenimlere bu denli tabi oluşu Arendt'in deyişiyle ona “yeni bir şeye başlama” olanağını da kazandırır.

Arendt'e göre “hiç bir insan hayatı, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatı da dahil, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı tanıklık eden bir dünya olmadan varolmaz” (Arendt, 1994: 57). Bunun içindir ki insan doğumuyla beraber dış koşulların ortasına düşüyor olsa da, ikinci doğumunu eylemleri sayesinde, kendinden önceki dünyada yeni bir başlangıç yapmak suretiyle gerçekleştirebilir. İnsanın kendinden önce yapılmış bir heteronominin içine doğması, onun heteronomiyi tamamen ortadan kaldırmaksızın ona eklemlenme ve onu dönüştürme imkânını ortaya

çıkarır. Dolayısıyla otonomi, heteronomiye direnerek onu tamamen yadsıyan bir kapalı özgürlük olmaktan ziyade, heteronomiyi dönüştürmek ve heteronominin içerisinde yeni başlangıçlar yaratan eylemlerde bulunmak olarak tanımlanabilir.

Heteronomi ile otonominin birbirinin negatifi olması değil, aksine her koşulda bir arada varolması söz konusu olduğu için her otonom edimde heteronominin varsayılması gerekir. Otonomi ancak verili durumdan doğan fakat verili durumda değişiklik yaratan bir eylemde ortaya çıkabildiği için “kendi yaptığın bir yasaya uyan eylem” olarak tanımlanır. Böyle bir yasa, özne tarafından kurulmadan önce, öznenin doğa ve toplum içindeki varlığını varsaydığı için heteronomi ile karşı karşıya gelir. Bir kere kurulduktan sonra ise öznenin kendisine dışsal bir yasa halini alır. O halde otonominin toplumsal olabilmesi için, kendi içindeki heteronom uğraklardan doğan antagonizmik ilişkinin üstünün örtülmemesi gerekir. Çünkü otonomiyi, belirlenimsiz bir alan içinde kurma iddiası toplumsallık yerine otoriterliğin önünü açar. Bu bağlamda örneğin bireyci anarşist Stirner’in otonomisi, kurulmadan önce hiç bir başka özneliği tanımaz ve kurulduktan sonra özneyi eylemin sonuçlarından kaynağını alan bağlayıcılıktan dahi muaf kılar. Stirner, ben’in egemenliğini şöyle ilan eder:

Benim neye hakkım olup olmadığı ile ilgili kendimden başka hiçbir yargıç olamaz. Başkaları, onunla ilgili olarak sadece benim hakkımı destekleyip desteklememeye ve bu hakkın onlar için de hak doğurup doğurmadığına karar verebilir veya yargıda bulunabilirler (Stirner, 1991: 204).

Stirner’in otonom biriciliğinin bu kendi kendini yetkilendiren ancak hiç bir sınır ve başkalık tanımayan egoist iradeciliği, Schmitt’in egemenin kararının hiçlikten doğduğu ve bu karardan sorumlu tutulamayacağı iddiasına benzer olması bakımından otoriter bir vurgu taşır. Heteronominin kaçınılmazlığı karşısında ben’in egemenliğini ilan eden her türlü saf otonom özneleşme de aynı ölçüde tahakküm kurucudur ve heteronomiden çok daha fazla toplumdışıdır. Çünkü, bireysel otonomi yasayı başkalarını göz önünde bulundurmaksızın tek başına kurduğu iddiasındadır ancak yine de kendi yasasına başkalarının saygı duymasını vaaz eder. Hobbes’un, Rousseau’nun, Hegel’in ve politik yazılarında Kant’ın heteronomi alanı içerisinde böyle yalıtık bir otonomi ayrıcalığı tanıdığı tek özneleşme biçimi de otoriter özneye aittir. Zira, Hobbes egemeni *legibus solutus* (yasalardan azade) olarak görürken, Rousseau diktatörü genel iradenin ve

yasaların üstünde konumlandırırken, Kant, devlet durumunda ahlak yasasına tabi olmak için aşkın bir zora ihtiyaç duymayan bir aydınlanmış egemen tanımlarken, Hegel, tinin özgürleşmesinin son uğrağı olan mutlak devlette nihai karar verici olarak monarkı işaret ederken böyle bir toplumdışı otonomi anlayışından hareket etmişlerdir. Toplumcu anarşistler ise, her ne kadar bu bireyci otonominin otoriter yönünü görmüş olsalar da, otonominin kurulma sürecindeki heteronom süreçleri hesaba katmamışlar ve toplumsal alanda mutlak bir otonomi olabileceği savından hareket etmişlerdir. Oysa otonominin gerçek anlamda toplumsallaşabilmesi için heteronominin, eş deyişle başkalarının yasalarıyla karşılaşma ve bu karşılaşmadan bir yeni eylem çıkarma zorunluluğunun hesaba katılması gerekir. Özgürleşme, doğrudan demokrasi ve zorlayıcı olmayan yasaların birliğinden doğacak bir toplumsal otonomi anlayışı bu yüzden heteronomiyi hesaba katan bir otonomi anlayışına denk düşmektedir. Böyle bir otonomi fikrini, ilkinden, eş deyişle otoriterleştiren otonomiden ayırmak için, *heteronom otonomi* adlandırmasını kullanabiliriz⁵. Zira *heteronom otonomi*, *otoriter otonomi*'den farklı olarak kendi içerisinde heteronomi uğraklarını barındırır. Bu sayede yasaı, zorlayıcı gücünü ortadan kaldırarak heterojenleştirir ve etik-politik bir yasa koyma biçimine işaret eder.

3.3.2. Yasa'dan Önce, Yasa'dan Sonra: Otonomideki Heteronomi

A posteriori olarak mutlak bir otonomi varsayılmayacağına göre, ilk olarak öznenin kendi yasasını yapmadan önce, başkalarının varlıkları ve onların yapmış oldukları yasalardan müteşekkil bir heteronomi alanında yer aldığı kabul edilmelidir. Yasanın henüz kurulmamış olduğu bu an, Kafka'nın "Yasanın Önü" öyküsündeki gibi öznenin olumsuzluktan henüz bir karar devşirmediği bir ana işaret eder. Daha önce ortaya koyduğumuz gibi tanınmışlık ve uygulanabilirlik koşullarını taşıması gereken yasanın öncesi bu anlamıyla hem bir özgürlük alanı hem de kendi dışındakilerle karşılaşma alanıdır. Yasanın ortaya çıkması için bu tarihsel, toplumsal ve yaşamsal bağlamların tüm

⁵ "Heteronom Otonomi" kavramı ilk olarak, "Yasa ve İstisna Arasında Adaletin Siyasallığı" adlı makalede "yasa ve istisnanın sürekli beraber olduğu" bir durum olarak adlandırılmıştır.(Bknz. Toros Güneş Esgün, "Yasa ve İstisna Arasında Adaletin Siyasallığı" ,*Günümüzü Felsefe ile Düşünmek* içinde, ss. 297-307, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir: 2014.)

çoklu belirlenimlerini içeren edimsel bir özneler arası karşılaşmanın karşılıklı tanınma ile sonuçlanması gerekir. Yasanın kuruluş anı, başkalığın ve dış koşulların yarattığı etkimeden doğan ve birlikte kurulan bir yeni *ortak maxim*'in, Derrida'nın deyişiyle "taze yargı" ya da "özgür karar"ın yasanın uygulanabilirliğini var edecek öznelerce tanınma anıdır. Bu yüzden yasanın öncesi bir heteronomi ve aynı zamanda belirsizlik anını imlerken, yasanın kuruluş anı toplumsal otonominin bu verili durum üzerine bina edildiği andır. Yasanın farklı öznelliklerin karşılaşmasının tanınma ile sonuçlanmasından sonra doğması, herkesin beraberce yapılan bu yasaya uyacağını taahhüt etmesini gerektirir. O halde yasanın, tanınmış olması onun uygulanabilirliğini var etmekle beraber, bu taahhüt mutlak bir taahhüt olamaz. Zira, yasa, kurulduktan sonra yasayı yapan öznelerden bağımsızlaşarak onların karşısına bir dış güç olarak çıkar ve yeni bir heteronomi alanını var eder. Otonominin bu heteronomluğu, Rousseau'cu mutlak toplumsal otonomiden bu noktada ayrışır. Zira Rousseau ve diğer sözleşmeciler, karşılıklı tanınma olarak sözleşmenin bir defalık gerçekleştirildiğini ve yenilenmez olduğunu iddia etmişlerdir. Öznelerin edimsel olarak katılmadıkları bir tarih üstü sözleşme, bir kere ortaya çıktıktan sonra onu var eden öznelerce ne değiştirilebilir ne de vazgeçilebilir. Bu yüzden zaten sözleşme kuramlarında hiçbir zaman fiili olarak gerçekleştiği savlanmayan sözleşmenin, değişen tarihsel koşullar içinde revize edilme olanağı da en başından reddedilmiş olunur. Bu da, yasanın *a priori* olarak bir kez tanınmış olmasının, onun tanınmayı revize etmeksizin uygulanması için yeterli bir sebep oluşturduğu kabulüne dayanır. Oysa hem tanınmışlık, hem uygulanabilirlik, koşulları yasanın öncesindeki heteronomi alanından kaynağını aldığı için mutlak olamaz ve sürekli yeniden yenilenmeleri gerekir.

Yasanın ne tanınmışlığının ne de uygulanabilirliğinin mutlak olamaması, yasadan önceki olumsuzluk alanının yasadan sonra da devam etmesinden kaynaklanır. Tarihin akışı ve toplumsallık içindeki çoklu belirlenimler süregelen olduğu için, yasa yapıldığı andan itibaren zaman içinde geçmişte kalmaya mahkumdur ve tarihi yakalamak için yeniden revize edilmelidir. O halde yasanın biçimsel formülasyonu ile kurulduktan sonra uygulanması arasında her zaman bir uyumsuzluk söz konusu olmak durumundadır.

Yasanın kurulduğu anda eskimesi, onun yaşamın olumsuzluğu karşısındaki gecikmesinde saklıdır. Dolayısıyla yasanın kurulduktan sonra uygulanması ile toplumsal otonomi uğrağı bir çelişkiye sebep olur ve özne ikinci bir heteronomi ile yüz yüze kalır. Otonominin tanımındaki “kendi yaptığın yasaya tabi olma” önermesindeki ikinci edim olan “tabi olma” öznelerin bu sefer kendi yaptıkları yasa tarafından koşullandırılmalarını gerektirir. O halde otonomi kendi içinde biri yasadan önce diğeri yasadan sonra olan iki heteronomi uğrağı barındırır. Oysa heteronominin kendisinde böyle bir çelişki söz konusu değildir. “Kendi yapmadığın yasaya tabi olmak” anlamındaki heteronomi başından beri dıştan belirlenmişlik içerir ve kendi içinde otonomiye kapsamaz. Bu yüzden heteronomi asla otonom bir şekilde kurulamaz fakat otonomi her zaman heteronom bir şekilde kurulur. Çünkü *heteronom otonomi*, hem farklılıkların uzlaşmasını hem de yeniden ayrışmasını içerir. Oysa heteronomisiz bir otonomi, yasa yoluyla kurulan toplumsal birliği statikleştirir, farklılıkları reddeder ve yasanın kurulmasından önceki herkesin katıldığı anı dışlar. Yasa yapma edimi, ister toplumsal, ister bireysel olsun her zaman başkası ile karşılaşmak zorunda olduğu için yasa ve özgürlük arasındaki gerilim hiç bir zaman tam bir birliğe dönüşmemelidir. Adorno buna uygun olarak yasa ve özgürlük hakkındaki şu tespiti yapar: “Özgürlük ile yasa arasındaki ilişki dengeli rasyonel bir uzlaşma değildir. Her iki tarafta da dinamik unsurlar vardır” (Adorno, 2012: 122). Bu tespite uygun bir şekilde otonominin içerdiği bu heteronomi uğrakları onun yasa ve özgürlük arasındaki uzlaşmazlığı ve özgürleşmenin dinamikliğini var etmesini sağlar.

Otonomi ve heteronomi arasındaki dinamik geçişgenlik, toplumun tahakküm altına alınamazlığını var ettiğinden anti-otoriterdir. Otoriterliği var eden statik ve heteronomiyi dışlayan bir otonomi düşüncesi, yasanın tanınmışlık ve uygulanabilirliğini olumsuzluktan ayırarak değişmezlik üzerine bina eder. Bu olumsuzluk tam olarak bastırılmayacağı için de otoriter bir toplumsal otonomi düşüncesi yasanın tanınmışlık ve uygulanabilirliğini zor sayesinde kontrol altına almaya çalışır. Bu, otonominin heteronominin açıklığı ile sonuçlanması yerine kendine geri dönen ve başka olana şiddet uygulayan bir kapalı otonomi düşüncesi anlamına gelir. Oysa *heteronom otonomi*’de, otoriter yasanın tanınma, uygulanma ve zorlama uğraklarından zorlama söz konusu edilemez. Çünkü zorlama, yasanın yapımından sonra yasa ile uygulanması

arasında doğan uyuşmazlığın üstünün örtülerek yasanın şiddet yoluyla uygulanmasıdır. Yasa yapan, böyle bir zorlama durumunda yasanın kuruluşundan önceki çeşitliliği ve yaşamın olumsuzluğunu yok saymak bakımından heteronomiyi tamamen dışta bırakmıştır. Mutlak otonomi, yasa yapılmadan önce mevcut olan başkalarıyla karşılaşma anını yok sayar ve diğer insanların iradesini kendi iradesinde birleştirme iddiasıyla yasayı tekerkçi bir şekilde yapılabilen bir şey olarak görür. Oysa her yasa yapımı başka öznelerle seslendiği için birlikte yapılır. Bu birliktelik yasanın mutlaklığını engeller ve uygulanması sürecinde yasanın tamamen lafzına uygun bir şekilde gerçekleştirilmesini tehlikeye atma ihtimalini doğurur. Ancak tam da bu ihtimal mutlak otonominin aksine *heteronom otonominin* özgürleştirici karakterini var eder. Castoriadis de böyle bir özgürleşme anını yasanın öncesinde bulur. Yasa diğer insanlarla beraber yapılmadan önce bir kararverilemezlik anından doğar. Bu kararverilemezlik herkesin kendi etki gücünü var edebileceği bir toplumsallığın da koşuludur:

Otonomi bağlantısız akılda keşfedilen bir defada herkese verilen bir yasaya göre eylemekle oluşmaz. O yasa ve yasanın temelleri hakkında sınırsız öz soru sormadır aynı zamanda yapma etme ve kurma ve bu yüzden de söyleme kapasitesidir. Otonomi kendinin sonsuz bir harekette yaratan aklın reflektif edimidir hem bireysel hem de toplumsal akılda... (Castoriadis 1991: 164)

Derrida da yasanın öncesindeki ve yasadaki sonraki uygulanma sürecindeki bu statikleştirilemezliğin özgürleşmeyi mümkün kıldığı düşüncesini doğrular bir şekilde, kararverilemezlikten geçmeyen hiçbir kararın “özgür karar” olamayacağını söyler. Karar anı, her zaman başkasının varlığını göz etmesi bakımından heteronomdur. Kaynağını böyle bir heteronomiden almayan her karar adaletsizlik anlamına gelir (Derrida, 2010: 75).

O halde, yasanın hem başka insanlarla hem de dışsal belirlenimlerle karşı karşıya gelmesi, yasanın sürekli kendini yeniden dönüştürmesini zorunlu kılar. Bu açıdan *heteronom otonomi*, yasanın tanınmış ve uygulanabilir olma özelliklerini ihtiva eder, ancak bir zorlamada bulunamaz. Keza, böyle bir zorlama yasaya dayandırılmaz. Çünkü yasadaki önce hiçlik değil, yasayı kuran öznelerin çokluğu bulunur. Sadece tanınmış olan yasalar uygulanabilirler ancak yasadaki önceki karşılaşma anını hesaba katmaksızın hiçlikten doğan bir yasa, tanınmadan uygulanabilir olmayı zorlama olmaksızın mümkün

kılamaz. *Heteronom otonomi*'nin bu özelliği onun özgürleşmeyi yasaya önsel kıldığına göstergesidir. Bu özgürleşme, demokratiktir ve böylece yasa ortaya çıktıktan sonra her an değiştirebilmek ve sorgulanmak üzere uygulanır. Yasanın yaşamın olumsuzluğunu kapsayamadığı durumlarda ise heteronomi ile karşılaşma anına geri dönlür. Hukukun zorlayıcılığı, yasanın tanınmışlığından geldiği halde, bir kere geçerli olduktan sonra tanınmayı ilga ederek yasanın kökeninin zorlayıcılık ediminin kendisinde olduğunu iddia ederek var olur, bu yüzden böyle bir yasa koyucu şiddet, *otoriter otonomi* olarak adlandırılabilir.

Otorite kendi şahsında diğer insanların iradesini temsil etme gerekçesiyle heteronomiye değil kendi temelsiz ve hiçbir başka tanınmış yasaya dayanmayan kararına göre edimde bulunma hakkına sahip tek kişidir. Kant buna uygun bir şekilde hükümdarın halka karşı hakları olduğunu ancak ödevleri olmadığını söyler (Kant, 1977: 438). Bir başka deyişle otorite, istediği her şeyi yapma konusunda yetkilidir, ancak edimlerinden sorumlu tutulmadığı gibi başkalarına karşı bir sorumluluk da taşımaz. Bu yüzden o mutlak anlamda otonomdur. *Otoriter otonomi*'den farklı olarak saf şiddet ise, ne yasadaki önceki karşılaşmayı, ne otonomi anındaki tanınmayı ne de bu tanınmadan gelen yasanın zora dayalı uygulanmasını içerir. Bu bakımdan yasayı ne içsel ne de dışsal olarak varsayar ve “kendi yaptığın ya da başkasının yaptığı yasaya değil, şiddetin zorlayıcılığına” itaat etmeyi salık verir, burada artık ne otonomi ne heteronomi ne de otorite söz konusu değildir. Zira otoriter otonomi, heterojen toplumsallığı yasanın kuruluşundan önce ve yasanın kuruluş aşamasında kabul ederek kendi meşruiyetini ilan eder ve bir kere otoritesini idame ettirdikten sonra sadece kendi zorlayıcı gücünün yasalara karar vermesine izin verir. Bundan farklı olarak saf şiddet, hiç bir yasalılığa ya da meşruiyet kaynağına ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla ne zaman ki *otoriter otonomi*, yasaların zorlayıcılığı yoluyla otoritesini geçerli kılmaktan vazgeçerek, yasadışı bir zorlama gücüne başvurur, o zaman saf şiddete dönüşür. Böyle bir şiddet, tanınmamış, uygulanmamış yalnızca zora dayandırılmıştır ve böylelikle meşruiyet kaygısından azade olmuştur. Bu saf şiddet anında Derrida'nın dediği gibi hiç bir şiddet “kendinden önce gelen herhangi bir meşruiyet tarafından yetkilendirilmiş” olamayacağı için, zorun yasa ile bağı kopar (Derrida, 2010: 49). Bu yüzden *otoriter otonomi* şiddete başvurduğu anda “tanınmış” olmaktan çıkar, olsa olsa kendini geçmişteki bir tanınmaya dayandırır ki, bu

da toplumun olumsuzluğu yüzünden tamamen eskimiş olacağından, *otoriter otonomi*'nin heteronomi ile kaçınılmaz karşı karşıya gelişini var edecektir. Özgürleşmenin sona ermezliği de, otoriterinin otonomisinin heteronomi ile bu karşılaşma zorunluluğundan doğmaktadır.

Heteronom otonomi'nin, *otoriter otonomi*'den ve saf şiddetten ayrıldığı en önemli nokta onun, öznelere edimsel karşılaşmasından doğan bir tanınmadan kaynaklanmak zorunda olduğu için mutlaka şiddeti dışarı koyarak varolabilmesinde saklıdır. Çünkü *heteronom otonomi*, karşılaşma anından sonra gelen tanınma uğrağında şiddetin dışlanışının nedeni olan bir eşitlik idesini açığa çıkartır. Keza, şiddet herkese eşit bir hak olarak bahsedilemez ve mutlaka birilerini dışlar. Zira bir toplumun herkesin herkese şiddet uygulamasını eşit bir kudret olarak kabul ederek varlığını sürdürebilmesi imkânsızdır. Şiddet, kendi failliğini başkasının edilgenliği üzerinden kurmak durumunda olduğu için eşitliği varsayamaz. Saf şiddetin hiçbir zaman meşrulaştırılamaz oluşu, onun eşitsizlik üzerine kurulduğu için asla tanınmış olamayacağından kaynaklanır. Oysa kendi içinde heteronomiyi içeren bir otonomi düşüncesi, başkalarının varlığı ile kurulduğu için şiddetsizdir. Bu yüzden de onun, yasanın tanınmışlık, uygulanabilirlik ve zorlayıcılık özelliklerini taşıyan hukuki yasa karşısındaki konumu da problematik hale gelmektedir.

3.3.3. Heteronom Otonomi ve Hukuk

Yasanın zorlayıcılık uğrağını dışta bırakan ve doğrudan demokrasi yoluyla işlediği için merkeziyetçi olmayan bir *heteronom otonomi* düşüncesinin hukuk ile nasıl bir ilişkisi olabilir? Özgürleşmenin ütopyik bir gelecek vaadi, ya da düzen içi vaha olamayacağı kabulü üzerinden düşünülürse *heteronom otonomi*'nin, tarihsel ve toplumsal koşulları yok sayamayacağı için hukuktan gelen heteronomiyi de göz ardı etmemesi sonucu çıkar. Fakat, zorlayıcı ve otoriteye dayanmayan bir hukuk düşünülemediği için, hukuk ile *heteronom otonomi*'nin bir arada nasıl varolabileceği tartışmalı hale gelir.

Özgürleşme, heteronominin mutlak inkarı, ya da reddi olarak değil, aksine *heteronom otonomi*'nin heteronomiyi sürekli dönüştürme edimi üzerinden tanımlandığı için, yaşamın her alanında işlediği sürece hukuksal düzene de etki etme olanağına sahip olur.

Bu, hukukun saf şiddetten farklı olarak her zaman tanınmış olmaya dayanması ve kavramı gereği yasaların üstünlüğünü ve yasal eşitliği kabul etmek zorunda olmasından kaynaklanır. Zira hukuksal düzenlerin adaletsizliğinin sebebi, dayandıkları yasalardan ziyade bu yasaların politik sistemler içinde keyfi veya yasanın lafzı ve ruhuna uymayan bir şekilde uygulanmasıdır. Çalışmamızın ilk bölümünde modern devlet kuramının eleştirisinde göstermiş olduğumuz gibi hukuk devleti ideali, hiç bir otoritenin yasaları keyfi olarak yapamayacağı iddiasına ve güçler ayrılığı ilkelerine dayansa dahi, kendi içerisinde egemen istisnaya imkân tanımak suretiyle eşitlik ve özgürlük ilkelerini *otoriter otonomi*'nin kararına tabi kılmıştır. Yasa ile uygulanması arasındaki bu çelişkide adaletsizliği var eden, yasanın dayandığı eşitlik ve özgürlük ilkelerinin kendileri değil, bu ilkelerin otoriteye bağlanmak suretiyle uygulanmalarının imkânsızlaşmasıdır. Ne var ki, yasanın keyfi uygulanması dahi yasal bir düzeni varsaydığından totaliter yasadan farklıdır ve Neumann'ın dediği gibi her hukuk düzeni özgürlüğün minimumuna alan tanımak zorunda olduğu için, en despotik düzenlerde dahi özgürleşme süreci işlemeye devam eder. O halde saf şiddettense her türlü hukuk düzeni özgürleşmeye daha çok imkân tanır ve buna ek olarak hukuksal yasaların dayandığı eşitlik, gerçekleştirilememiş olsa dahi halkın adalet talebine politik bir zemin kazandırır.

Özgürleşme, doğrudan demokrasi ve zorlayıcı olmayan yasaların birliğinden müteşekkil olan *heteronom otonomi*, bir siyasal sistem hedeflemediği, aksine her an, her yerde varolabilecek ve bir mutlak doğruluk/ahlakilik taşımayan bir ortak yaşam tahayyülü yarattığı için Rancièreci anlamıyla politikayı var etmiş olur. Rancière'e göre payı olmayanların payı olarak politika herkesin herkesle eşitliği üzerinden şekillenir ve cemaatleri yönetme sanatı olarak anlaşılabilir; aksine o, “insan eyleminin uyumsuzluğa dayalı bir biçimdir, insan gruplarının toplanmasını ve yönetilmesini belirleyen kaidelerin istisnasıdır” (Rancière, 2007: 13). Politikanın karşısındaki *polis* düzeni ise, “ortaklaşalıkların kümelenmesinin ve rızasının işler kılınmasını, güçlerin örgütlenmesinin, yerlerin ve işlevlerin dağıtımının ve bu dağıtımı meşrulaştırma sistemlerinin gerçekleştirilmesini sağlayan prosedürler kümesi” olarak tanımlanır (Rancière, 2005: 51). Bu iki sürecin karşılaşması uyumsuzluğu ve politik olanı doğurur. Bu bakımdan hakları tanımlayan hukuk, *polis* düzeni içerisinde yer alır ve onun

karşısına politikanın herkesin herkes ile eşitliğine yönelik talebinin çıkarılması politik bir anlam taşır. Bu yüzden hukuk, politika tarafından yok sayılamaz. Buna uygun olarak Kesby, Rancière'in hukuk içinde “dünyanın farklı şekilde yapılanabilmesi”nin imkânını bulduğunu öne sürer (Kesby, 2012: 136). Zira paysızların payı olarak politika, “haklara sahip olma hakkı”nı talep etmek suretiyle hukuk içerisinde, payları dağıtan *polis* düzeni ile karşı karşıya gelerek uyuşmazlığı var eder. Buna uygun olarak Rancière, Arendt'in insan haklarının yurttaşlıkla verildiği düşüncesini eleştiren “Who is the Subject of Rights of Man?” makalesinde insan hakları ile yurttaş hakları arasındaki ayrımın politik özneleşme için bir alan açtığını söyler (Rancière, 2004: 68). Zira, yurttaş olmayanların insan haklarına dayanarak hak talep etmesi, bu talep yerine getirilmese dahi, yasada mevcut olan eşitliğin gerçekleştirilmesini hedeflemesi bakımından politiktir.

Dolayısıyla özgürleşme, hukuku yok sayma ya da reddetme yoluyla değil, aksine ona yönelerek ve onun vaat ettiği eşitliği talep ederek varolabilir. Ne var ki bu, özgürleşmenin salt bir hak mücadelesine dönüştürülmesi gerektiği anlamına da gelmez. Bir ortak yaşam kurma süreci olarak özgürleşme tüm toplumsal katmanlarda farklı derecelerde işlerken, hukuk ile de karşılaşmak durumundadır. Eşdeyişle hukuk, özgürleşme sürecinin yolda karşılaştığı heteronomi duraklarından birisidir ve hukukun eşitlik lehine kullanımı için temelindeki tanınmışlık ögesinin doğrudan demokrasi talebiyle beraber açığa çıkarılması gerekir. Zira hukuk, uygulanmak için tanınmış olmak zorunda olduğunu hatırladığı anlarda adil karar verebilme olanağına sahiptir ve bu olanağın gerçekleştirilmesi için hukuk ile yüzleşmek, bu yüzleşme adil olmayan yargı kararları ya da yerine getirilmeyen hak talepleri ile sonuçlansa dahi, süreğen bir şekilde daralıp genişleyen özgürleşmeyi işler kılar.

O halde hukukun yokluğunun değil, tam tersine mevcudiyetinin özgürleşmeye alan tanıdığını söyleyebiliriz. Hiç bir politik düzen özgürleşmeyi mükemmel bir şekilde gerçekleştiremeyeceğinden, verili heteronominin mevcudiyeti, bir yasaya dayanması bakımından içerdiği adaletsizliklere rağmen insan toplumsallığını mümkün kılar. Bu yapının eşitsiz ya da tahakkümcü karakteri, özgürleşmeye engel teşkil etmez, çünkü *heteronom otonomi* her zaman heteronomi ile ilişkilendiği sürece eşitlik ve şiddetsizlik taleplerini var edebilir. Herhangi bir politik düzen tamamen eşitlikçi olacak olursa

insanlararasındaki toplumsallığı var eden dayanışmaya da gerek kalmaz. Çünkü dayanışma, başkasının uğradığı haksızlığa ve adaletsizliğe karşı beraber karşı koyma ve başkasının uğradığı bu haksızlığı beraber giderme etkinliğidir. Eşitliğin tamlığına değil, eşitlik talebine dayanışma yoluyla yönelen *heteronom otonomi*, yasa ve özgürlüğün zor olmaksızın bağdaştığı *noumenal anarşidir* ve etik ve politikayı birleştiren, fakat hukuksal olmayan bir yasa koyma biçimine denk düşer.

Etik-politik başlangıç noktası, hukukun, yürürlükte olan yasayı adil saymasının aksine, verili heteronomide şeylerin “başka türlü” olabileceğine dair bir *maxim*’e dayanır. Bu *maxim*, başkalarının da içinde bulunduğu, verili heteronomiye dair bir talebi içerdiği için “başkaları için” ve “başkalarıyla beraber” varolma zorunluluğunu getirir. Bireyin başkaları için eylemesi etiği, başkalarıyla birlikte varolma zorunluluğu ise politikayı var eder. Kendi için ve başkalarına rağmen eylemek şiddet ise, başkaları için ve başkalarıyla beraber varolmak dayanışmadır ve dayanışma şiddetsizliktir. Şiddetsizlik ve dayanışma arasındaki bu birlik, “tanınmış ve uygulanabilir olan ancak asla zorlayıcı olmayan” *heteronom otonomi*’nin etik-politik karakterini yansıtır. Bu bakımdan *heteronom otonomi*’nin yasaları, tanınmış ve konulmuş olan hukuk yasalarından farklı olarak zorlanmadan uygulanabilmeleri için toplumsallığın olumsuzluğuna yönelik olmak zorundadır.

Böylece *heteronom otonomi*, Kant’ın kategorik imperatifin siyasallaştırılmasıdır diyebiliriz. Kategorik imperatif, otonominin koşulu olmakla beraber, *maxim*’in evrenselleştirilebilmesi gerekliliğinde ifadesini bulan heteronomiyi kendi içinde varsayar. Onun bu, her zaman “başka” olana yönelikliği, *a priori* bir zorunluluktan değil, Kropotkin’in ifadesiyle, toplumsal yaşamın eşitlik hedefine yönelen dayanışması ve şiddetsizliği üzerinden düşünüldüğü anda ve Spinoza’nın dediği gibi yaşam içerisinde ortak faydayı artıran karşılaşmalardan doğduğu sürece salt ahlaki değil, aynı zamanda politik bir anlam taşımaya başlar. Kategorik imperatifin, edimselleşmesi Kant’ın izin verici yasa kavramında olduğu gibi başkalarıyla somut karşılaşmada mümkün olduğu için, böyle etik-politik bir yasanın hukuksal yasanın öncesini ve onun kaçamadığı olumsuzluğu varsaydığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan *heteronom otonomi*, yalnızca hukuktan hak talep etme değil, aynı zamanda hukukun öncesini dinamik ve

döngüsel bir şekilde etik-politik bir karşılaşma-tanınma-uygulanma sürecine dönüştürme olanağına da sahiptir.

Sonuç olarak, Derrida'nın adalet, yasa ve hukuk arasında kurduğu ilişkide, adalet ve yasayı hukuktan ayırmasına benzer olarak *heteronom otonomi* ile hukuk arasındaki problematik ilişkiyi Derrida'nın deyimiyle "tuhaf bir ilişki" olarak adlandırabiliriz. Zira Derrida, "hukuku aşan veya onunla çelişen bir adalet, hatta yasa imkanına da bir yer ayrılmalıdır" derken böyle bir yasanın hukuku aşmakla veya onunla çelişmekle kalmayacağını, hatta hukukla bir ilişkisi olmayabileceğini, böylece yasanın hukuku dışladığı gibi gerektirebileceğini de söyler (Derrida, 2010:47). *Heteronom otonomi* de hem hukukun öncesini hem de sürekli hukuk ile karşılaşmayı imlediği için, yasanın ve adaletin hukuk karşısındaki konumuna benzer olarak, hukuktan kaçamayan ancak asla ona dönüşmeyen bir yasalılık olarak düşünülebilir.

SONUÇ

17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar yasa ve özgürlük ilişkisinin otorite ile otonomi arasındaki yolculuğunun serimlendiği bu çalışmada, hem modern devlet kuramına hem de toplumcu anarşizme yönelik eleştirel bir okuma yapmak suretiyle, yasa ve özgürlük probleminin birleşeni olan kurucu kabuller ve kavramlar açığa çıkarılmaya çalışılmış, söz konusu probleme bir yanıt getirebilmek için, bu kabul ve kavramlarla girilen tartışmanın sonuçları üzerine yeni kavramsallaştırma önerileri getirilmiştir. Bu hedefe yönelik olarak ilkin, “özgürlüğün hukuksallaştırılması”, “otonominin bireyselleştirilmesi” ve toplumsal otonomi idealinin ortaya çıkışı üzerinden Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel ile Proudhon, Kropotkin ve Bakunin’in yasa ve özgürlük kavramlarını nasıl birbirine bağladıkları ortaya konmuştur.

Özgürlüğün hukuksallaştırılması sürecinin ilk başlatıcısı olan Hobbes, Antikçağ’dan Ortaçağ’a ve Rönesans’a kadar uzanan, halkın kendi kendini yönetmesi anlamındaki özgürlüğün ve otonominin karşısına yurttaşların kendilerini köle hissetmeksizin itaat edebilecekleri bir düzenin doğal özgürlüğün ilgası ve yasal özgürlüğün icadı yoluyla sağlanabileceğini ortaya koymuştur. Böylelikle önceki dönemlerde geçerli olan statü hukukunun aksine, sözleşme hukuku yurttaşların hem kendi hayatları hem de toplumsal düzen hakkındaki tüm karar verme ve eyleme olanaklarının yine bizzat özgürlük yoluyla devredilmesini şart koşar. Böylelikle Hobbes, Rönesans hümanistlerinin cumhuriyetçi düşüncelerini alarak, yurttaşların onayını devletin öncesine atfetmiş böylelikle yurttaşların monarkı özgürce yetkilendirdiğini söylemek suretiyle itaati meşrulaştırmıştır. Kendi şahsında tüm yurttaşları birleştiren egemen ise mutlak bir özgürlüğe sahip olması bakımından tek otonom kişi olarak konumlandırılmıştır. Egemen, sadece kendi yaptığı yasalara uyma yükümlülüğü olan ve bu yasaları da istediği zaman istediği gibi değiştirebilme yetkisi olan yasa koyucudur. Hobbes böylelikle ustalıkla bir paradoks kurmuş olur: Otorite yasa koyma yetkisini özgür bireylerden alır, ancak bir kez devrıldıktan sonra onların özgürlüğünü kendi keyfiyetine göre sınırlama hakkını da elde eder. Böylelikle yurttaşların özgürlüğü yasa ile beraber ilga edilirken, bu ilga bizzat yurttaşların kendi özgür kararlarına dayandırılmaktadır.

Eşdeyişle, kendi özgürlüklerini değilleyecek bir yasaya özgürce onay veren yurttaşların özgürlüğü, itaat etme özgürlüğüne dönüştürülmüştür.

17. yüzyıl düşüncesinde özgürlüğün eski toplumsal bağlamından koparılarak, sözleşme hukuku yoluyla hukuksallaştırılması “birey özgürlüğü” kavramının doğmasına sebep olmuştur. Böylelikle Kelsen’in ayrımına uygun bir şekilde birey otonomisi özel hukuka, bireyin dahil olacağı heteronomi ise kamu hukukuna dahil edilmiştir. Hangi yasaların yapılacağı, toplumun nasıl yönetileceği hakkında söz sahibi olmayan yurttaşlara, siyasal özgürlüklerinin kısıtlanması karşılığında mülkiyet, aile gibi özel haklarının korunması vaad edilir. Özgürlüğün bir hak olarak alımlanmaya başlanmasıyla özel mülkiyetin devlet tarafından korunan bir hak haline gelmesi sözleşme düşüncesiyle paraleldir.

Kendi de bir sözleşme düşünürü olan Rousseau, insanlar arasındaki eşitsizliği var eden mülkiyet hakkını eleştirip, özgürlüğün devredilemez ve sınırlandırılmazlığından bahsederken Hobbes’çu temsil düşüncesinin yerine Rönesans’tan kaynağını alan cumhuriyetçi idealleri canlandırmak için yönetim düşüncesini koymuştur. Leviathan’ın temsili bedeninin karşısına çıkarılan bu yönetsel beden, aynı zamanda akılsal ve ahlaksal bir nitelik taşıması bakımından *persona moralis* olarak adlandırılan *genel irade*’yi vücuda getirmiştir. Böyle bir yönetim düşüncesi, insanların özgür olmaya zorlanmasının ve hiç bir bireysellik taşımayan kamusal yasaya koşulsuz itaatlerinin gerekliliğini, yasanın genelliğinden, akılsallığından ve ahlaksallığından devşirir. Ne var ki, Rousseau temsil düşüncesini reddetmesine karşı yönetici bir azınlığın ve yasa koyucu bir bilgenin yasama işini üstelenebileceğini, hatta olağanüstü durumlarda bir diktatörün görevlendirilerek yasal düzeni askıya alabileceğini de söylemiş ve halkın katılımını yalnızca *genel irade*’nin oluşumundan önceki evreye atfetmiştir. Bunun sonucu olarak Rousseau’nun cumhuriyetçiliği, Hobbes’un meşruti monarşisi ile aynı kapıya çıkmıştır. Halkın otonomisi olarak genel irade, birey karşısında mutlak bir heteronomiye dönüşmek suretiyle hem bireysel özgürlüğü hem de halkın yönetime katılımını, yani siyasal özgürlüğü tamamen dışarıda bırakmıştır.

Cumhuriyetçi yönetim düşüncesi büyük ölçüde Rousseau’ya benzeyen Kant ise diğer düşünürlerden farklı olarak otonominin ahlak yasası sayesinde mümkün olabileceğini,

vahşi özgürlüğün hüküm sürdüğü, bir “kaçınılmaz yan yana oluş” durumu olarak tanımladığı doğa durumundan yurttaşların yine ahlak yasasının buyurduğu bir gerekliliğe uymak için çıktıklarını ortaya koyar. Heteronominin ortaya çıktığı hukuksal durum olarak yurttaşlık durumunda ise birey otonomisi sadece bireyi ilgilendiren sınırlara, eş deyişle özel haklara indirgenmiştir. Özgür yurttaşların hukuk tarafından zorlanmalarının Hobbes’taki gibi bir paradoksa yol açmaması için Kant, zorlamayı “özgürlüğü engelleyen etmenleri engelleyen” bir araç olarak tanımlayarak devletin hedefinin yurttaşların mutluluğu ya da refahı değil, özgürlüğü olduğunu ortaya koymuştur. Ne var ki Kant da, hukuksal durum bir kere kurulduktan sonra direnme hakkının olmayacağını ve halkın ancak temsilciler yoluyla yönetime katılabileceğini söylemesi yüzünden, Hobbes ve Rousseau’da olduğu gibi özgürlüğü yasa yoluyla ilga etmiştir.

Sözleşmecî düşüncenin tarih ve toplum dışı, *a priori* kabullerini eleştiren Hegel ise, devletin bir kuruluş, bir hak devri ya da iradelerin birleşmesi yoluyla anlaşılamayacağını söylemiştir. Ona göre edimselliğe kavuşmamış soyut bir özgür irade tanımı gerçekleştirilebilir değildir. Özgürlük, tinin bir özelliği olduğu için ancak edimselleştiği sürece bilinebilir. Bu da özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi için başka özbilinçlerle karşılaşması zorunluluğunu doğurmuştur. Böylelikle Hegel, kendinden önce düşünürler gibi otoriteyi temsilden doğan bir yetke, özgürlüğü de devredilen bir hak olarak görmek yerine tüm bu kavramların ilişkiselliğini problematize ederek, daha önce birbirine karşı konumlandırılmış olan otonomi ve heteronomi alanları yerine bireysel olan ile toplumsal olanın anayasa altında bir araya geldiği bir devlet idesinden bahsetmiştir. Hegel’e göre yasalar özgür iradede değil tinin tarihselliğinden doğduğu için yasa ve özgürlük mükemmel bir şekilde bağdaşır. Zira, yasa, yurttaşlar toplumunda “tanınmış” olan hakkın, devletin akılsallığını temsil eden hukuksal otorite tarafından “konulmuş” olmasıdır. Böylece Hegel kendinden önceki geleneğin cumhuriyet ve monarşi arasındaki gidip gelişini anayasal monarşi düşüncesiyle çözüme kavuşturmuş, ne var ki o da nihai karar hakkını sadece egemene tanımak suretiyle yurttaş toplumdaki çeşitliliği ve antagonizmayı nihai bir uyuma hapsedmiştir.

Hobbes’ta “egemen” dolayısıyla birbirine bağlanan yasa ve özgürlüğün, Rousseau’da

“genel irade”, Kant’ta “güçler ayrılığı” ve Hegel’de “devlet” kavramlarıyla bir araya getirildiği söylenebilir. Tüm bu düşünürleri yasa ve özgürlüğü, farklı adlar altında olsa da, son kertede “yetkilendirilmiş güç” anlamındaki otorite dolayımıyla birbirine bağlamalarının yanında birleştiren bir başka ortak nokta da, hepsinin yasanın, yaşamın beklenmedik durumları karşısında kendi dışına çıkabilme ihtimalini kabul etmek suretiyle egemen istisnaya meşru bir zemin kazandırmış olmalarıdır. Eş deyişle, modern devlet kuramcıları hukukun üstünlüğünü tahsis etmeye çalışırken hukuk dışı olanı da hukuk devletinin bir unsuru olarak meşrulaştırmışlardır. Diğer yandan hukuk dışı olanın otoritenin kararı ile meşru görülmesinin aksine, otoriteden kaynağını almayan bir yasayı yasadızlık olarak okuyan tüm bu düşünürler doğal özgürlüğü yönetimsizlik ve anarşi ile eş tutmuştur. Modern devlet dizgesinde hukuksal durumunun karşı kutbuna yerleştirilen, halkın kendi kendini yönetmesine dayalı anti-otoriter durum olarak anarşi, Rancière’in deyimiyle bir “demokrasi nefreti”nin hedefi haline gelmiş ve sürekli ihtimal halinde olduğu için yurttaşların özgürlüğünün sınırlandırılmasını şart koşmuştur. Diğer yandan tüm modern devlet kuramcıları böyle bir otoritesizlik durumunu şiddete ve içsavaşa yol açacağı için de reddetmişlerdir. Böylelikle anarşi durumu, hem otoritesiz bir demokrasi durumunu hem de herkesin herkesle savaş halinde olduğu doğa durumunu imlemiş olmaktadır.

Anarşinin modern devlet kuramındaki bu ikili anlamını ayırıştırarak ilk düşünür Kant’tır. Zira Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kitabında anarşiyi, yasa ve özgürlüğün olduğu ancak zorun olmadığı durum olarak betimlerken, onu cumhuriyet ile beraber henüz gerçekleştirmemiş ama aklın *a priori* olarak ulaşabileceği ideal bir durum olarak tanımlar. Aynı eserde ne yasanın ne özgürlüğün olduğu, sadece zorun olduğu durum olarak tanımlanan barbarlık durumunu Kant, “Ebedi Barış” makalesinde ise anarşi ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Biri zorsuz özgür yasalılık, diğeri yasadız ve özgürlüksüz saf şiddet durumu olmak üzere anarşinin iki farklı kullanımından ilki *noumenal anarşi* ikincisi *fenomenal anarşi* olarak adlandırılabilir. Kant’ın *noumenal anarşi*’si, çok sonra Proudhon’da anarşinin yasadızlık değil aksine düzen olduğu düşüncesiyle örtüşmektedir. Buna ek olarak, Kant’ın otonomiye var eden kategorik imperatifinin ikinci ve üçüncü formülasyonunda diğer insanların otonomisine saygı gösterme ilkesi de, zor olmaksızın böyle bir yasanın insan toplumsallığını mümkün

kılan bir ortaklık formu olma işlevi gördüğünü gösterir. Kaufmann, buradan hareketle Kant'ın anarşiyi, cumhuriyet kavramının kendi ideal anlamına kavuştuğu, yönetim biçimlerinin en üst formu olarak gördüğünü söyler (Kaufmann, 2003: 65).

Kant'ın otonomi ilkesinin toplumsal alanda nasıl işleyebileceğini ortaya koyan toplumcu anarşistlerden Proudhon, tarihi otorite ilkesi ile özgürlük ilkesinin savaşı olarak okur ve özgürlük toplumunda kökensel değil özgür sözleşmeler yoluyla halkın kendi kendini yönetebileceğini ortaya koyar. Böyle bir sözleşme Proudhon'a göre *a priori* değil fiili olarak mevcut olursa, o zaman kimseyi dışlamaksızın herkesin bizzat katıldığı bir yasayı var edebilecektir. Toplumcu anarşistlerden Bakunin ise bireyciliği eleştirerek topluma vurgu yapar ve toplum ile doğayı temelsiz olmaları bakımından birbirine eşitler. Otorite, toplumun kendiliğindenliğini köreltir ve bu yüzden doğaya aykırı olan yasaları zorunlu kılar. Bu düşünceye göre bireyin yasası ile toplumun yasası, her ikisinin de kaynağını doğa yasasının akılsallığından almaları sebebiyle örtüşür. Kropotkin ise yasa ve özgürlüğün birliğinin otorite dışındaki kaynağını hem doğaya hem topluma hükmeden karşılıklı yardımlaşmada ve ahlaki duyguda bulur. Böyle bir ahlaki duygu bireyin kendi iyiliği ile toplumun iyiliğinin aynı olduğu bilgisinden türer. Ancak Kant'tan farklı olarak ahlak, koşulsuz değildir, aksine Spinoza'da olduğu gibi toplumsal yaşamın süreğenliğini hedefleyen bir faydaya dayanır. Toplumcu anarşistler böylelikle, 18. yüzyılda sadece bireysel alana ait olarak görülen otonomi kavramının 19. yüzyılda nasıl toplumsal bir karakter kazanarak, otoritenin karşısında konumlandırıldığı temellendirmektedirler.

20. yüzyılın totaliter devletlerinde modern devlet kuramlarında hukuk düzeninin korunması için gerekli görülen zorlama gücünün gerektiği hallerde hukukun dışına çıkabileceği savı kendini diktatörlüklerde açığa çıkartır. Ancak totaliter devlet kendi mevcudiyetini yurttaşların özgürlüğüne dayandırmak yerine, tersinden yurttaşların yaşamsal varoluşları anlamındaki özgürlüklerini devlete dayandırır. Bunun sonucunda Neumann'ın saptadığı gibi hiç bir rasyonel ya da yasal temellendirmeye ihtiyaç duymaksızın özgürlük otorite tarafından belirlenir. Neumann, bunu bir yasasızlık durumu olarak okuyarak anarşinin fenomenal anlamıyla eşitlemiş, totaliter devleti *Leviathan*'dansa *Behemoth* ile özdeşleştirmiş, böyle bir devlette hiç bir temsil ya da

dolayım mekanizmasının mevcut olmadığını söylemiştir. Neumann'ın bu müdahalesi anarşizmin toplumsal otonomisinin totaliter karakterine vurgu yapmak bakımından, hukukun asgari mevcudiyetinin dahi saf şiddeti önleyici bir engel teşkil ettiği savına dayanır. Saf şiddet, hukuku araçsallaştırdığında ise hukuk ortadan kalkmaktadır. Neumann'ın bu yorumunun aksine Schmitt, totaliter devletin yasayı araçsal olarak kullanmaya devam ettiği için hala hukuksal olarak adlandırılabilceğini iddia eder. Savaş sonrası siyaset felsefesi de Neumann'dan ziyade Schmitt'in bu yorumunu izleyerek, her türlü hukukun saf şiddete dayandığı gerekçesiyle, yasa ve özgürlük ilişkisini özgürlük uğruna tamamen birbirinden koparmayı hedeflemiş, birey *ethos*'unun kurucu gücüne işaret etmiş ve kaynağını akılsallıktan ya da ahlak yasasından almayan bir otonomi fikrine yönelmiştir. Ancak bu sefer de, hem saf şiddeti hukuktan ayıran ölçüt ortadan kalkmış, hem de insan toplumsallığını bir arada tutacak ilkeler bütünüünün araştırılması çabasının kendisi modern despotizmin bir uzantısı olarak reddedilmiştir. Bu çalışmada ise, hukuk ile saf şiddeti birbirinden ayıracak ölçüt olarak yasanın zorunun “tanınmış” ve “uygulanabilir” olma özellikleri üzerine bina edilmesi ile “zorlayıcı gücü olmadan uygulanabilir” olan yasaların hukuk yasalarından farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, toplumcu anarşistlerin otonomiye siyasallaştırma projesine geri dönerek otoritesiz bir yasalılık imkânını yeniden sorguladığımız çalışmamızda, “Bireyin özgürlüğünü toplumun özgürlüğü ile uyumlu kılacak yasalar var mıdır? Bu yasalar kim tarafından yapılacak, nasıl uygulanacak ve hangi durumlarda askıya alınacaktır?” soruları ele alınmıştır. Bu sorulara bir yanıt verme denemesi olarak hak olarak özgürlük yerine özgürleşmenin, birey ile toplum arasındaki bağı kurmasının koşulunun öncelikle, Neumann'ın ifade ettiği gibi özgürlüğün hiç bir siyasal düzen tarafından gerçekleştirilemez olduğu kabulünde saklı olduğu öne sürülmüştür. Buradan yola çıkarak bireyin performatif edimlerinin toplumun süreğen belirlenimleriyle eklemlenerek dönüşmesi anlamındaki özgürleşmenin, direnç ve uyum süreçleri üzerinden tanımlanması gerektiği ortaya konulmuştur.

Modern devlet kuramında otoritenin ve yasanın özgürlüğü öncelemesi düşüncesi yerine, toplumcu anarşistlerin “özgürlükten doğan yasalar” anlayışı takip edilerek, asla statik olamayacak olan özgürleşmenin yaşamın kestirilemezliği ile paralel olarak ortaya çıkan olumsal yasaları var edeceği ortaya konulmuştur. Olumsal yasa ile hukuksal yasa

arasındaki temel ayrım ise, hukuksal yasanın “tanınmışlık”, “uygulanabilirlik” ve “zorlayıcılık” özelliklerinden ziyade özgürleşmeden doğan yasaların tanınmış olmakla uygulanabilir olduğu ancak zorlayıcılık niteliğini taşımadığı üzerinden yapılmıştır. Bu noktada çalışmamızda olumsal yasa ile Kant’ın izin verici yasa kavramı arasında bir benzerlik kurulmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak Hegel’in yasa tanımından yola çıkarak, zorlayıcı olmayan yasaların “konulmamış” ancak özgürleşmenin dayandığı birey-toplum etkileşimi içerisinde, “uygulanır olmadan önce tanınmış” olduğu kabulü merkeze alınmıştır. Yasanın zorlayıcılık niteliği, onun tanınmayı bir temsil ilişkisine hapsetmesinden kaynaklandığı için tüm modern devlet kuramcıları da sözleşme öncesi tanınma uğrağını bir temsil ilişkisine havale etmek suretiyle yasanın zorunu meşrulaştırmıştır. Buradan yol çıkarak özgürleşmeden doğacak zorlayıcı olmayan yasaların temsil yoluyla değil, doğrudan demokrasi yoluyla oluşturulabileceği kabul edilmiştir. Böyle bir doğrudan demokrasinin, özgürlüğün hiç bir siyasal sistemde tam olarak gerçekleştirilemeyeceği bilgisine dayanarak herhangi bir üst kimlik ya da özneleşme biçimi dayatılmaksızın, bireylerin verili öznelliklerinde değil, onların edimsellik halindeki tüm toplumsal yaşantılarında kendilerini belirleyen yasalar hakkında söz sahibi olması anlamına geleceği vurgulanmıştır. Zira, herhangi bir üst ilkeye göre yapılanmış her türlü toplumsallık fikri, otoriteyi topluma yaysa dahi, Rousseau’nun *genel irade*’sindeki gibi homojenleşme tehlikesine düşecektir. Oysa özgürleşmenin kendi kavramına uygun olarak, sürekli olumsuzluğa ve “başka” olana açık olarak işlemesi, böylelikle de heterojen olması gereklidir. Yasanın heterojenliğinin sağlanması için modern devlet kuramında egemene tanınan istisna hakkı, yasayı oluşturan tanınma uğrağından hareketle çoklu öznelliklere bırakıldığında özgürleşme süreci işleyebilir. Kant’ın dediği gibi “mutlak yasa” diye bir şey olmadığı için, yasanın değiştirilmesi, onun toplumsal yaşamın dinamikliğine uyum sağlaması için gereklidir. Ancak bu değiştirme ya da askıya alma sadece yasanın kökeni olduğu varsayılan öznelerin bizzat yasa yapımına katılması yoluyla demokratik olabilir.

Toplumsal otonomi idealinin cemaatleşme tehlikesine düşmemesi için önerdiğimiz “özgürleşme”, “olumsal yasa” ve “doğrudan demokrasi”den müteşekkil birlik, modern devlet kuramının hak olarak “özgürlük”, “yasa koyucu otorite” ve “zor”dan müteşekkil birliğine ve toplumcu anarşizmin homojenleştirici ütopyacılığına karşı, otonomi ile

heteronomiyi karşı kutuplar olarak konumlandırmak yerine, *heteronom otonomi*'nin koşullarını temsil eder. *Heteronom otonomi*, otonominin başkalarının varlığından ve dış koşullardan gelen heteronomiyi ucu açık bir şekilde hesaba katması, Hegelyan bir ifadeyle “olumsallıktaki zorunluluğun” göz önünde bulundurulmasıdır. Heteronomi kaçılmaz olduğu ve saf bir otonomi imkânsız olduğu için, kendini sürekli yenileyen bir yasanın zorlayıcı güce başvurmaksızın uygulanabilir olmasının koşulu, yasayı başkalarının iradeleriyle karşılaşmak suretiyle tanınmış olarak yaratan toplumsallığın, hem yasayı hem de tanınmayı yeniden kurabilme gücüdür. Dolayısıyla özgürleşme, heteronomiyi yok saymaktan ziyade heteronomide dönüşümler yaratmak olarak anlaşılmalıdır, ki bu da yaşamın her alanına özgürleşme, olumsal yasa ve doğrudan demokrasinin yayılmasını gerektirir. Böyle bir ucu açık otonomi düşüncesi eşitliğe yönelen dayanışma ile kurulduğu için, hem etik hem politik bir karakter kazanır.

Heteronom otonomi, “siyasallaşmış bir etik” ve “zorlayıcı gücü olmayan bir hukuk”tur ve o, yasa ve özgürlüğün zor olmaksızın bir arada varolabileceğini göstermesi bakımından Kant’çı anlamıyla bir *noumenal anarşi*’ye yönelik koşulları betimler. Kant’ın kategorik imperatifinin siyasallaştırması çabasının bir ifadesi olan böyle bir *heteronom otonomi* aynı zamanda hukukun öncesine gönderme yapar. Böylelikle hukuk kurucu olmayan fakat hukuku önceleyen bir özgürleşme ve toplumsallaşma anına işaret etmiş olur. Bu yüzden *heteronom otonomi*’nin Kant’ın izin verici yasası dolayımıyla kategorik imperatifin siyasallaştırılması çabasının bir ürünü olduğu söylenebilir.

Kant’taki anti-otoriter uğrağa dair böyle bir yorum, Kant’ın hem ahlak felsefesini hem siyaset felsefesini aralarında bir ayırım yapmaksızın despotizm cephesine yazan yorumlar karşısında oldukça aykırı görülebilir. Sözgelimi Negri, Kant’ı, Hobbes, Rousseau ve Hegel’den oluşan tahakkümcü modern devlet kuramı geleneğine dahil ederek, onların karşı kutbuna Spinoza’cı özgürlük anlayışını yerleştirmiştir (Negri, 2005: 210). Bu sınıflandırma, belki Kant’ın siyaset ve hukuk felsefeleri için doğru olsa da, bu çalışmanın temel savı onun ahlak felsefesinin sahip olduğu etik-politik karakterin, Kant’ı anti-otoriter bir yasa ve özgürlük anlayışıyla bağdaştırılabilmeye olanak sağladığıdır. Bu bakımdan tüm farklılıklara karşın Kant ile Spinoza’yı ortaklaştırılabilecek bir çok nokta bulunabilir. Örneğin Negri, *Yabankuraldışılık*’ta

Spinoza'ya referansla hak, güç ve politik iktidar arasındaki ilişkiyi tartışırken Kant'ın izinverici yasanın çağrıştıran bir tespitte bulunur:

Hak güçtür ve başka bir şey değildir; politik iktidara sahip olanların hakkı da böylece çokluğun gücüdür ve başka bir şey değildir; bu, çokluğun iktidardakiler tarafından kullanılmasına tekrar tekrar izin verdiği ama her an bunu yapmayı bırakabileceği kolektif güçtür (Negri, 2005: 22).

Bu pasaj çalışmamızda *heteronom otonomi*'nin üç uğrağı olarak tanımladığımız “özgürleşme”, “olumsal yasa” ve “doğrudan demokrasi” uğraklarını içeren bir pasajdır: Zorlayıcı olmayan, olumsal yasanın uygulanabilirliği çokluğun karşılıklı tanınma yoluyla oluşturduğu gücüne dayanır. Çokluğun gücü ise yasaya öncel olduğundan, bu, aynı zamanda toplumsal özgürleşmenin de yasadan sonra değil, yasadan önce mevcut olabileceği anlamına gelir. İkinci olarak, yasanın bu özelliği onun her an çokluk tarafından geri çağrılabilmesini de anlatır. Zira, belirttiğimiz gibi yasayı yapan çokluğun gücü, yasanın uygulanabilirliğinin fiili sebebidir. Toplum yaşamının kendisinden kaynağını almayan hiçbir yasa uygulanabilir olmayacağı için çokluğun gücünü, temsil yoluyla birleştiren merkezi bir otorite yerine doğrudan demokrasi varsayılmalıdır. Bu bakımdan Negri'nin “çokluğun iznine tekrar tekrar tabi olan” bir otorite düşüncesi, Kant'ın izinverici yasanın geçiciliğine ve hep bugüne dair oluşuna dair düşüncesine paraleldir. Dolayısıyla ancak bugünü geçmişe tabi kılmayan yasalar özgürleştirici olabilir. Çünkü statüko, dün kurulmuş olanın bugün yerinden edilemez olan yasallığıdır.

Kant'ın kategorik imperatifinin etik-politik karakteriyle ilgili Agnes Heller de benzer bir şekilde kategorik imperatifin ikinci formülasyonundaki başkalarına amaç olarak yaklaşma düsturunun insanlar arasındaki “simetrik bağları” kurabilecek, “politik açıdan kurucu bir formül” vaad ettiğini dile getirir (Heller, 2010: 187). Kant'ın kategorik imperatifinin siyasallaştırılması hedefi, bireysel otonominin yerine toplumsal otonomiye ikame ettiği için kaçınılmaz olarak yasamanın nasıl demokratikleştirilebileceği sorunuyla yüz yüze kalır. Böylelikle Kant'ta otonomi ile heteronomi arasındaki uyumsuzluk, Rancière'ci anlamdaki bir uyumsuzluğa denk düşmüş olur. Ahlak yasasından gelen otonominin, hukuk yasasından gelen heteronomiyi hem öncelemesi hem de onun çekirdeğinde işlemeye çalışması, tam da Rancière'in dediği gibi

özgürleşme anlamındaki politika ile yerleri ve roller dağıtan *polis* düzeninin karşılaşmasıdır. Bu noktada Critchley'nin Kant'ı değil Levinas'ı kastederek söylediği “etik anarşik meta-siyasettir”, ifadesi Kant'ın etiğinin, politika ve hukuk kuramı ile uyumsuzluğunun onu nasıl anarşizan anlamda politik kıldığını anlatmak için elverişli bir formülasyon sunmaktadır (Critchley, 2009: 141) .

Hukuk kurucu olmayan, ancak hukuku önceleyen *heteronom otonomi*'nin etik-politik karakteri ve onun *noumenal anarşi*'nin tanımına uygun olarak yasa ve özgürlüğü zor olmaksızın birleştirmeye dayalı yasa anlayışı, yasa ve özgürlük probleminin aldığı biçime dair eleştirel bir okuma vaad eder. Hukuk devletinin yerini olağanüstü hal rejimleri üzerinden egemen karara bırakması olgusuna karşın, modern devlet kuramında kurulan yasa ve özgürlük ilişkisinin tam anlamıyla geçersizleşmiş olduğunu söylemek zordur. Zira halihazırda, hukuki meşruiyet halk egemenliği kavramından kaynağını almakta, halk egemenliği ise temsili demokrasi ile vücuda getirilmektedir. Foucault'nun iktidarın yalnızca hukuksal iktidar olmadığı tespiti doğru olmakla beraber, hukuksal süreçlerin araç düzeyine indirgenerek de olsa bireysel ve toplumsal özgürlüğün sınırlarını belirlemeye devam ettikleri açıktır. Dolayısıyla hukuku yok sayan bir otonomi ideali, heteronomi uğraşını göz ardı edeceğinden ya ütöpik ya da yalıtık olacaktır. İkinci olarak toplumsallık yalnızca hukuksal süreçlerde işlemediğine, aksine insanların tüm rollerinde ve ilişkilerinde mevcut olduğuna göre yaşamın her alanında *heteronom otonomi*'nin etik-politik pratiklerini işler kılabilmek mümkündür. Böyle bir pratik, toplumsal yaşama yönelik problemlerin hukuk teknisyenlerine bırakılması yerine, bizzat yine bireyler tarafından ortaklaşa ele alınması gerekliliğini doğuracağı için, özgürleştirici bir pratik olacaktır. Zira, Spinoza'nın “insanlar, istenç ve itkilerinin bilincinde oldukları ölçüde kendilerini özgür sayarlar” sözünde özgürlüğün zorunlulukla bağına gönderme yapmasına benzer olarak, *heteronom otonomi* de, kendi içindeki heteronomi uğraklarının bilgisine sahip olduktan sonra varolan heteronomiyi tamamen yadsımadan ancak onu olduğu gibi tekrar etmeden de yeni bir edimselliğin yaratılabileceğini ifade eder. Böyle bir edimsellik, birey ile toplumu ayırmadığı gibi herhangi bir iktidar hedeflemediğinden, şiddeti dışlar, dayanışma yoluyla eşitliğe yönelir ve böyle olmakla özgürlüğü var edici değil fakat özgürleştiricidir.

Yasa dolayımıyla tanımlanan özgürlüğün, yasaların genelliği ve mutlaklığına paralel olarak statikleştirilmesi, bir süreç olarak özgürleşmenin kapatılması, onun mutlak otonomi idealinde olduğu gibi otoriterleşmesi sonucunu doğurur. Oysa özgürlük, ne eskiyebilir ne de ertelenebilir. *Heteronom otonomi* kavramı, bu bağlamda felsefe tarihindeki tüm yolculuğu boyunca bazen birbirine sıkıca bağlanan bazen birbirini iten yasa ve özgürlük kavramlarının her ikisini de zorunluluk içindeki olumsuzluğu koruyarak birleştirme denemesidir. Bu anlamıyla eskimemiş özgürleşme idealinin hep şimdide kavranabilen imkanını anlamak, ancak onu heteronominin belirlenimleri içerisinde sürekli yeniden keşfederek mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

- Adam, Armin. (2002). *Despotie Der Vernunft, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, München: Verlag Karl Alber.
- Adorno, Theodor. (2004). *Negative Dialectic*, çev. E.B. Aston, Taylor-Francis E-Library.
- Adorno, Theodor. (2012). *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Agamben, Giorgio. (2005). *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Akal, Cemal Bali. (1995). *Yasa Ve Kılıç*, İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Akal, Cemal Bali. (2004). *Varolma Direnci Ve Özerklik*. Ankara, Dost Kitabevi.
- Arendt, Hannah. (1994). *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2012). *Atinalıların Devleti*, çev. Turan Erdem, İstanbul: Arya Yayıncılık.
- Audier, Serge. (2006). *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Badiou, Alain. (2010). “Demokrasi Bayrağı”, çev. Savaş Kılıç, *Demokrasi Ne Alemde?* içinde. ss. 15-24, ed. Eric Hazan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bakunin, Mihail.(1998). *Tanrı Ve Devlet*, çev. Remzi Çaybaşı, İstanbul: Belge Yayınları.
- Bakunin, Mihail.(2009). *Bakunin, Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*. ed. Sam Dolgoof, çev. Cemal Atila, İstanbul, Kaos Yayınları.

- Bakunin, Mihail.(2014). *Bakunin Kitabı Seçme Yazıları 1869-1871*, ed. Robert M. Cutler, çev. Devrim Evcı, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bouhler, Philipp. (1943). *Adolf Hitler, Das Werden Einer Volksbewegung*, Lubeck: C. Coleman Verlag.
- Chartier, Gary. (2013). *Anarchy And Legal Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Castoriadis, Cornelius. (1991). *Philosophy Politics Autonomy*, New York: Oxford University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. (1985). “Kamu Devleti Ve Yasalar’dan Seçme Parçalar”, *Eski ve Ortaçağ-Siyasal Düşünceler Tarihi I* içinde, çev. ve der. Mete Tunçay, Ankara: Teori Yayınları.
- Corcuff, Philippe. (2009). *Bireycilik Sorunu, Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Yayınları.
- Crowder, George. (1999). *Klasik Anarşizm*, çev. Sinan Altıparmak, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Critchley, Simon. (2009). *Sonsuz Talep, Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, Jacques. (2010). “Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, çev. Zeynep Direk, ed. Aykut Çelebi, ss. 43-134, İstanbul: Metis Yayınları.
- Dickey, Lawrence. (1999). “General Introduction”, *G.W.F. Hegel Political Writings* içinde, ed. Lawrence Dickey, Cambridge: Cambridge University Press.

- Eltzbacher, Paul. (1908). *Anarchism*, çev. Steven T. Byington, New York: B.R. Tucker.
- Engels, Friedrich. (1999). “Otorite Üzerine”. *Anarşizm Üzerine*, içinde çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- Evren, Süreyya. (2013). *Anarşizmler-Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri*, çev. Barış Yıldırım, Elmas Deniz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fisahn, Andreas. (2009). “Recht, Berechtigt, Berechenbar- Das Allgemeine Gesetz, Recht und (Un-)Staat bei Franz L. Neumann”., *Kritische Theorie Des Staates*, içinde ,ed. Samuel Salzborn), ss.35-57, Baden Baden: Nomos Verlag.
- Foucault, Michel. (2003). *Toplumun Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY.
- Foucault, Michel. (2013). *Güvenlik, Toprak; Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gierke, Otto Friedrich. (1934). *Natural Law and The Theory of 1500 to 1800*, çev. Ernest Barker, Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, Thomas Hill. (1895). *Lectures on The Principles of Obligation*. London: Longmans, Green.
- Graeber, David. (2012). *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar*, çev. Bengü Kurtege-Sefer, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Gürcan, Ertuğrul Cenk. (2011). “1791 Ve 1793 Fransız Anayasaları’na İlişkin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi içinde, ss. 183-214, 13/3.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1986). *Grundlinien Der Philosophie Des Rechts*, Frankfurt Am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1973). *Philosophie Des Geistes*, Berlin: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2003). *Tarihte Akıl*. çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2014). *Felsefi Propedeutik*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Heller, Agnes. (2010). “Kant’ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk“, *Kant’ın Politik Evreni* içinde, ss. 171-189, çev. ve der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Herb, Karl & Ludwig, Bernd. (1994). “Kant’s Kritische Staatsrecht”, *Jahbruch Für Recht Und Ethik* içinde, ss 431-478, Volume 2.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*, (2004). çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.

Hobbes, Thomas. (2007). *De Cive*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.

Jun, Nathan. (2012). *Anarchism and Political Modernity*, London: Continuum.

Kant, Immanuel. (1833). *Anthropologie İn Pragmatischer Hinsicht*, Leipzig: Immanuel Müller Verlag.

Kant, Immanuel. (1977). *Methaphsyik der Sitten*, Frankfurt Am Main: Suhrkamp.

Kant, Immanuel. (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları:

Kant, Immanuel. (2010). “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der ve çev. Hakan Çörekçioğlu, ss.17-57, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Kaufmann, Matthias. (2003). *Aydınlanmış Anarşi*, çev. Yakup Coşar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kaufmann, Matthias. (2015). “Kantian Ethics and Politics”, *International Encyclopedia of The Social and Behavioral Sciences* içinde, 2. Edition, Volume 13, Oxford.
- Kelsen, Hans. (2005). *General Theory of Law and State*, New Jersey: Transaction Publishers.
- Kesby, Alison. (2012). *The Right To Have Rights, Citizenship, Humanity and International Law*, New York: Oxford University Press.
- Koschaker, Paul. (1983). *Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Ana Hatları*, Ankara: Olgaç Matbaası.
- Kropotkin, Pytor. (1970). “Anarchist Communism Its Basis And Principles”, *Kropotkin’s Revolutionary Pamphleths* içinde, ed. Roher N. Baldwin, ss. 44-79, New York: Dover Publications.
- Kropotkin, Pytor. (1970). “Anarchist Morality”, *Kropotkin’s Revolutionary Pamphleths* içinde, ed. Roher N. Baldwin, ss. 79-114, New York: Dover Publications.
- Kropotkin, Pytor. (1970). “Law And Authority”, *Kropotkin’s Revolutionary Pamphleths* içinde ed. Roher N. Baldwin, ss. 195-219, New York: Dover Publications.
- Kropotkin, Pytor. (2007). *Karşılıklı Yardımlaşma*, çev. Sinan Altıparmak, Ankara, Öteki Yayınevi.
- Kropotkin, Pytor. (2015). *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: Agora Kitaplığı.

- Marshall, Peter. (2003). *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, Ankara: İmge Kitabevi.
- May, Todd. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- May, Todd. (2011). “Kant Via Rancière, From Ethics To Anarchism”, *How Not to Be Governed : Readings and Interpretations From a Critical Anarchist Left* içinde, ss. 65-83, ed. Jimmy Casas Klausen ve James Martel, Maryland: Lexington Books.
- Maine, Henry Sumner. (1920). *Ancient Law and Its Realition to Modern Law*, London: John Murray.
- Manin, Bernard. (1997). *The Principle of Representatif Government*, New York: Cambridge University Press.
- Marx, Karl. (2009). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Menke, Christopher. (2011). “Autonomie Und Befreiung”, *Paradoxien Der Autonomie* içinde, ed. Thomas Khurna&Christopfer Menke, ss. 149-186, Berlin: August Verlag.
- Morland, David. (1997). *Demanding İmpossible, The Human Natur and Politics in 19. Century Social Anarchism*, London: Cassel.
- Mussollini, Benito. (1932). *Talks With Mussolini*, ed. E. Ludwig, London: Allen and Unwin.
- Negri, Antonio. (2005). *Yaban Kuraldışılık*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- Neumann, Franz. (1980). “Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der Bürgerlichen Gesellschaft”, *Zeitschrift Für Sozialforschung* içinde, ss. 542-597, ed. Max Horkheimer, München: Taschenbuch Verlag.
- Neumann, Franz. (1996). “The Concept Of Political Freedom”, *The Rule of Law Under Siege* içinde, ed. William E. Scheuermann, ss. 195-231, California: University Of California Press.
- Neumann, Franz. (2009). *Behemoth*, Chicago: Ivan R. Dee.
- Newman, Saul. (2006). *Bakunin'den Lacan'a*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Newman, Saul. (2004). “Stirner ve Foucault: Post-Kantçı Bir Özgürlüğe Doğru”, çev. Kürşad Kızıltuğ, <https://davetsizmisafir.org/2004/10/30/stirner-ve-foucault-post-kantci-bir-ozgurluge-dogru>, Erişim:26 Nisan 2016.
- Özbilgen, Tarık. (1976). *Eleştirel Hukuk Başlangıç Dersleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Özenç, Berke. (2014). *Hukuk Devleti, Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pinkard, Terry. (2011). “Das Paradox Der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung”, *Paradoxien Der Autonomie* içinde, ed. Thomas Khurana&Christopfer Menke, ss. 25-61, Berlin: August Verlag.
- Proudhon, Pierre-Joseph. (1969). *The General Idea of The Revolution in the Nineteenth Century*, çev. John Beverly Robinson, New York: Haskell House Publishers.

Proudhon, Pierre-Joseph. (2011). *Mülkiyet Nedir?*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Proudhon, Pierre-Joseph. (2014). *Federasyon İlkesi*, çev. Merve Özaslan, İstanbul: Öteki Yayınevi.

Pyziur, Eugene. (1955). *The Doctrin of Anarchism of Micheal A. Bakunin*, Milwaukee: Marquette University Press.

Rancière, Jacques. (2004). “Who is the Subject of Rights of Man?”, *The South Atlantic Quarterly* içinde, ss, 297-310, <http://Muse.Jhu.Edu/Article/169147/pdf>, Volume 103, Number 2/3, Spring/Summer, Erişim: 27 Nisan 2016.

Rancière, Jacques. (2005). *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Aralık Yayınları.

Rancière, Jacques. (2007). *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, Jacques. (2014). *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ripstein, Arthur. (2009). *Force And Freedom, Kant’s Legal And Political Philosophy*, London: Harvard Univesity Press.

Rousseau, Jean Jacques. (2005). *Toplum Sözleşmesi*. çev. Turhan Ilgaz, Ankara: Paragraf Yayınevi.

Russell, Bertrand. (2014). “Government And Law”, *Anarchism as Political Philosophy* içinde, ed. Robert Hoffman, ss. 125-140, New York: Cambridge

University Press.

Schmitt, Carl. (1934). "Führer Schützt Das Recht". Deutsche Juristen Zeitung içinde, Heft 15, ss. 945-950.

Schmitt, Carl. (1964). *Diktatur*. Berlin: Duncker&Humblot.

Schnädelbach, Herbert. (1997). "Die Verfassung der Freiheit", *G.W.F. Hegel, Grundlinien Philosophie Des Rechts* içinde, ed. Otfried Höffe, ss.243-267, Berlin: Akademie Verlag.

Skinner, Quentin. (2000). *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (2014). *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri 1. Cilt: Rönesans*. çev. Eren Buğlalılar-Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınları.

Spinoza, Benedictus. (2000). *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Stirner, Max. (1991). *Der Einzelne und Sein Eigentum*, Stuttgart: Reclam Verlag.

Strauss, Leo. (1963). *The Political Philosophy of Hobbes*, çev. Elsa M. Sinclair, Chicago:The University Of Chicago Press.

Strauss, Leo. (2011). *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları.

EK 1: ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 28/06/2016

Tez Başlığı / Konusu: OTORİTEDEN OTONOMİYE: YASA VE ÖZGÜRLÜK

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Toros Güneş Esgün
Öğrenci No: N10145599
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

(Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz)


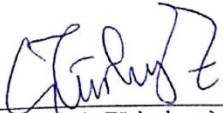
Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA	
Tarih: 28/06/2016	
Tez Başlığı / Konusu: OTORİTEDEN OTONOMİYE: YASA VE ÖZGÜRLÜK	
<p>Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 190 sayfalık kısmına ilişkin, 28/06/2016 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 1'dir.</p>	
<p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç, 2- Kaynakça hariç 3- Alıntılar hariç/dâhil 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç 	
<p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p>	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
Adı Soyadı:	Toros Güneş Esgün
Öğrenci No:	N10145599
Anabilim Dalı:	Felsefe
Programı:	Felsefe
Statüsü:	<input type="checkbox"/> Y.Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.
<u>DANIŞMAN ONAYI</u>	
UYGUNDUR.	
	
(Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz)	