T.C.

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ *SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PRE-MODERN DÖNEMDE SİYASET ALGISI VE YENİ-DÜNYA OKUMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELİF KUTLU

ANABİLİM DALI : FELSEFE

KOCAELİ, 2011

T.C.

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ *SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PRE-MODERN DÖNEMDE SİYASET ALGISI VE YENİ-DÜNYA OKUMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: Elif Kutlu

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarih ve No:
26.10.2011/26

Prof. Dr. Sinan Özbek Doç. Dr. Aysel Doğan Yrd. Doç. Deniz Kanıt

İSTANBUL, 2011

T.C.

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ *SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PRE-MODERN DÖNEMDE SİYASET ALGISI VE YENİ-DÜNYA OKUMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELİF KUTLU

ANABİLİM DALI : FELSEFE

PROGRAMI : FELSEFE

DANIŞMAN: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ, 2011

ÖNSÖZ

Lisans eğitimime başladıktan sonra kendimi ve içinde yaşadığım dünyayı sorgulamaya başladım. Bu sorgulama süreci beni yeni arayışlara, yeni okumalara, yeni sorgulamalara itti. Şu an içinde bulunduğum sürece gelene kadar yaşadığım dönüşüm, çalışmamın gidişatını etkileyen bir süreç oldu. Çünkü yine bu nedenlerle içinde yaşadığım sistemi en başından itibaren -siyaset felsefesi ışığında- inceleme olanağı buldum. Bu çalışma kendimi ve içinde yaşadığım sistemi bir kez daha sorgulamama ve bu süreçte bir adım daha ilerlememe ön ayak oldu. Öncelikle tez danışmanım Prof. Dr. Sinan Özbek'e ve bu çalışma boyunca benden yardımını esirgemeyen/beni destekleyen herkese teşekkürü borç bilirim.

İstanbul, 2011

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ…….. i

İÇİNDEKİLER…… ii

ÖZET……..... iv

ABSTRACT……. v

GİRİŞ…… 1

1. TARİHSEL VE KAVRAMSAL DÜNYANIN DÖNÜŞÜMÜ…….. 3

1.1. COĞRAFİ KEŞİFLER…….. 4

1.2. YENİ-DÜNYA (*MONDUS NOVUS*)…… 6

1.3. GÖÇ……..... 7

1.4. UYGAR BARBARLAR/BARBAR UYGARLAR…….. …. 9

1.5. EVRENSEL HIRİSTİYAN KENTİ…….. … 11

1.6. HAKLI SAVAŞLAR……... 14

1.7. "DEVLETSİZ" DEVLET……..... 16

1.8. ÜTOPYALAR…….. 19

2. SİYASET FELSEFESİNDEN SİYASET BİLİMİNE GEÇİŞ NEDEN GERÇEKLEŞTİ?..... 24

2.1. TEOKRASİNİN SONU……... 24

2.2. MONARŞİ…… 30

2.3. CUMHURİYET…… 39

2.4. FİLOZOF-KRAL……. 41

3. PRE-MODERN DÖNEMDE İLİŞKİLER……. 45

3.1. SÖMÜRGECİLİK VE KÖLE TİCARETİ……... …. 45

3.2. HIRSIZLIK, SERSERİLİK, DİLENCİLİK……. 48

3.3. MİSYONERLİK……..... 51

3.4. MÜLKİYET İLİŞKİLERİ……. 54

3.5. BARIŞ İÇİN SAVAŞ PARADOKSU…….. 57

3.6. ULUSAL DEVLET…… 59

4. ÜTOPYANIN UNSURLARI……... 62

4.1. TAMLIK/MÜKEMMELLİK…… 63

4.2. KAPALILIK……. 65

4.3. KISITLILIK……. 67

4.4. HİÇBİR YERDELİK…….. 68

5. GÜNÜMÜZDE NEDEN ÜTOPYA YAZILMIYOR?..... 72

SONUÇ…… 81

KAYNAKÇA……... 82

ÖZET

Bu çalışma, öncelikle Rönesans, pre-modern dönemde –Rönesans, Reform ve Rönesans Hümanizmi dönemlerinde- politika ve devlet kavramlarının tarihi ve felsefi açıdan incelenmesine bir giriş niteliği taşımaktadır. Ayrıca –siyaset felsefesi kapsamında-pre-modern dönemde tarihin ve kavramların dönüşümü, pre-modern dönemin ilişkileri ve günümüze olan etkileri üzerinde temellenmektedir. Kapitalist üretim sürecinin, pre-modern dönem siyaset felsefesine ve siyasal yazınına olan etkileri incelenmektedir. Buradan yola çıkarak ütopyaların –ve içinde yaşadığımız dönemin- kapitalizmden başka bir alternatifinin olup olmadığı araştırılmaktadır. Böylece ütopyaların günümüzde neden yazılmadığı sorusuna aranan yanıt ile ütopyaların günümüzdeki işlevinin ne olabileceği anlatılmaya çalışılmaktadır.

ABSTRACT

This text is considered primarily an introduction to examination of the historical and philosophical concepts of politics and government in pre-modern period – Renaissance, Reformation and Humanism of Renaissance. In addition to, is based on –within the scope of political philosophy- transformation of history and concepts at pre-modern period, relation of the pre-modern era and effects of the present. This study is examined that, the effects of pre-modern period political philosophy and political literature of process of capitalist production. In this way, is investigated whether there is another alternative to capitalism for utopias –and for period in which we live. So, is describes the answer to why is not written utopias today questions and what might be the function of utopias today.

GİRİŞ

Coğrafi keşifler, teknik gelişmeler, bilimin gelişmesi… Bunlarla birlikte kiliseye olan inancın –sömürüye dönüşen ilişkinin- çözülmesi, feodalizmin sona ermesi, kapitalizmin temellerinin atılmaya başlanması ve krallıkların monarşilere dönüşerek güçlenip ulusal devletler haline gelmeye başlaması… Bu sürecin başlatıcısının bunlardan herhangi bir olduğunu söylemek oldukça zor ama kapitalizmin etkisi bütün dönüşümlerde görülür. Genelde eşzamanlı gelişen bu olaylar Rönesans, Reform ve Rönesans Hümanizmi ışığında incelendiğinde daha çok anlam kazanır. Bu nedenle pre-modern dönemin dönüşümleri ve ilişkileri bu süreçlerin etkisi ışığında ele alınmaya çalışılacaktır.

Tarihsel dünyanın bir anda dönüşmediği bir gerçek. Olguları birden bire gerçekleşmiş gibi göstermek bazı dönüşümlerin muğlâk kalmasına sebep olur. Tarihsel dünyanın hangi süreçlerden geçerek dönüştüğünü incelemek süreci anlamlı kılacak en aydınlık yoldur. Bu nedenle başlangıçta pre-modern döneme geçiş sürecinin nasıl gerçekleştiği incelenecektir. Birinci bölümde pre-modern dönemin değişen kavramları ele alınarak, sürecin değişiminde nasıl bir etki yarattığı anlatılmaya çalışılacaktır. Bu süreç aynı zamanda ütopyaların yazılmasına zemin hazırlayan süreç olması nedeniyle incelenecektir. Çünkü bu dönemde gerçekleşecek değişim/dönüşüm siyasete algısını de değiştirecektir.

Bu dönüşümler ışığında siyaset farklı bir şekilde algılanmaya başlar. O zamana kadar ahlaki değer yargılarından ayrı düşünülemeyen siyaset bu yargılardan bağımsız olarak düşünülmeye başlar. Bundan sonra siyasetin asıl sorusu hakikatin ne olduğunun dışına çıkmaya başlar. Böylece siyaset felsefesinden siyaset bilimine geçiş gerçekleşmeye başlar. Bu sürecin başlatıcı olarak Machiavelli ikinci bölümde etkin bir rol oynar. Çünkü bu dönüşümün başlatıcısı olarak sayılabilir. İkinci bölümde siyaset felsefesine siyaset bilimine geçişin neden gerçekleştiği sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır. Bu yanıt pre-modern dönemde idealize edilen ve uygulanan yönetim biçimleri temel alınarak verilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde pre-modern dönemin ilişkileri incelenmektedir. Bu bölümde genel olarak ütopyalar tarafından eleştirilen ve dönemi etkilediğinden dolayı

ütopyalarda da yankı uyandıran/uygulanan ilişkiler ele alınmaktadır. Pre-modern dönemi etkilediği gibi günümüzde de etkileri süren bu ilişkilerin nasıl geliştiği incelenmeye çalışılacaktır. Dönemin ilişkilerinin de kapitalist üretim sürecin tarafından beslendiği sonucuna ve ütopyaların da bu süreçten kurtulamadığı düşüncesi üzerinde durulacaktır.

Dördüncü bölümde –üçüncü bölümün etkilerini taşıyarak- ütopyaların, bu yok ülkelerin, aslında hiç var olmadıkları ve etkilerinin de gerçekçi olup olamayacağı görüşü üzerinde durulmaktadır. Ütopyaların mükemmellik, kendi içine kapalılık, kısıtlılık ve hiçbir yerdeliği nedeniyle yarattıkları algının dışında özellikler taşıdıkları düşünceleri incelenmeye çalışılacaktır. Ütopyaların gerçekleştirilemezliklerini metinsel anlamlarında incelenmeye çalışılacaktır.

Son bölümde ütopyaların günümüzde artık neden yazılmadıkları sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır. Bu bölümde kapitalizmin etkileriyle ütopyaların birer anti-ütopya haline geliş süreci incelenecektir. Ancak bu dönüşüm fikri aynı zamanda kapitalimin alternatifinin olmadığı düşüncesine vardığından, bu fikrin çelişkileri üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Ütopyanın sonunun geldiğini belirten düşünceler ışığında bu düşüncelerin günümüzde nasıl değerlendirilebileceği incelenecektir.

Sonuç bölümüde, ütopyaların kapitalist üretim sürecinin besleyici olarak değil, toplumsal hareketlerin katalizörü olabileceği üzerinde durulmaktadır. Bu inceleme ütopyaların günümüzdeki işlevinin ne olabileceği sorusunu akla getirmektedir. Böylece –hayali tasarılar da olsalar- ütopyaların günümüzde, hicveden, eleştiren, toplumsal düzenlemeler için yeni fikirler üreten, umut veren özellikleri nedeniyle, yani gelecekten mesajlar vermesi nedeniyle anlamlı olabilecekleri sonucuna varılmaya çalışılacaktır.

1. TARİHSEL VE KAVRAMSAL DÜNYANIN DÖNÜŞÜMÜ

Feodalitenin hüküm sürdüğü süreçte değişim oldukça yavaş gerçekleşir. Toprak hırsı feodal beylerin yeni topraklar elde etme arzusunu ön plana çıkarır. Zamanla bir zümreden başka bir zümreye geçmek neredeyse imkânsız hale gelir. Bu dönemde fırsatlar ve mevkilerin görece açık olduğu bir toplumdan, mevkilerin az çok kapalı olduğu bir topluma geçişin izleri görülür.[1] Zamanla ticaret canlanır. Üretim ilişkileri ihtiyaç duyulanı üretmenin ötesine geçmeye başlar. Bu da belli/işlek güzergâhlarda ve limanlarda depoların oluşturulmasına dolayısıyla ticaretin gelişmesine zemin hazırlar. Ticaret geliştikçe bazı kentler gelişmeye –ya da birleşerek büyümeye- başlar. Çünkü bu kentler tarihsel ve coğrafi koşulları/ayrıcalıkları sayesinde ticaretin önemli bir parçası/merkezi olmaya hazırdır.

Süreç biraz daha hızlanır. Mısır ve İstanbul ile yapılan denizaşırı ticaret Avrupa'nın Doğu'nun baharatını, ipeğini, barutunu tanımasını sağlar. İthal edilen sanayi ürünlerinin benzerlerini üretme çabası kapitalist üretim sürecinin ilk adımlarının atıldığının belirtisidir.[2] Ancak İstanbul'un fethi ile birlikte Avrupa'nın ipeğe ve baharata giden yolları kapanır. Bu durum yeni ve daha hızlı dönüşen bir sürecin başlatıcısı olur: Hindistan'ın zenginliklerine ulaşmak isteyen tüccarların, matbaanın icadı ve yaygınlaşmasıyla yayılan "dünya yuvarlaktır" söyleminden hareketle, Doğu'ya ulaşma çabasının ilk adımları atılmış olur. Ardından coğrafi keşifler, göçler meydana gelir, Eski-dünya Yeni-dünya ayrımı ortaya çıkar. Yeni-dünya ile tanıştıktan sonra uygar barbarlar/barbar uygarlar, haklı savaşlar, evrensel Hıristiyan kentini kurma çabaları tarihin sahnesinde yerini almaya başlar. Artık dönüşüm çok daha hızlı gerçekleşmeye başlar.

---

[1]Nobert Elias, *Uygarlık Süreci*, Cilt 2, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 88.

[2] Karl Kautsky bu süreci şöyle açıklar: "Ürünün benzerlerini imal etme gayretlerinin başarıya ulaştığı yerlerde tüccarlar kısa süre sonra hammadde ithalinin ve bunların kiralanmış işçiler tarafından işlenmesinin daha kazançlı olduğunu gördüler; ancak özgür işçi bulmak koşuluyla hem de tüccarlar için çalışırken lonca yükümlülüğü ve angarya tarafından engellenemeyen, özgürlüklerinden kendileri yararlanmak ve kendi başlarına çalışmak üzere hiçbir üretim aracına sahip olmayan, tersine iş güçlerini satmaya zorlanmış işçileri bulmak koşuluyla." [Karl Kautsky, *Thomas More ve Ütopyası*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları, 2006, s.20.]

Yukarıda anlatılanlar, ütopyaların/siyasi tasarıların yazılmasına zemin hazırlayan süreçtir. Bu sürecin/dönüşümün asıl başlatıcısı kapitalist üretim sürecine geçilmesidir. Ancak zamanla dönüşen diğer kavramlar da siyasete bakışı değiştirecek, ütopyaların ortaya çıkmasını sağlayacak[3] ve daha sonra "modern devlet" kavramı kendini göstermeye başlayacaktır. Aşağıda tarihsel ve kavramsal dönüşüm incelenecektir. Bu incelemeyi yapmaktaki asıl amaç, ütopyaların/siyasal tasarıların ortaya atılmasını sağlayan tarihsel zemin hakkında bilgi sahibi olmaktır.

1.1. Coğrafi Keşifler[4]

İstanbul'un fethi ile birlikte Avrupa'nın Doğu Akdeniz'deki ve çevre limanlardaki üstünlüğüne son verilir, Venedik Ege'deki topraklarını kaybeder. Böylece Avrupa'nın "denizaşırı imparatorluğu" yıkılmış olur. Bu yıkım dikkatleri Akdeniz'in dışına çevirir. Baharatı Doğu Hint adalarından, ipeği ise Çin'den alan Avrupalılar bu ürünleri aldıkları aracılarını kaybedince başka yollar denemeye başlarlar. Zaten bu ülkelere denizden ya da karadan doğrudan gitmek, yani bu metalara aracısız ulaşmak onlara daha büyük kazançlar sağlayacaktır. Öte yandan matbaanın icadı ile giderek daha çok yayılan dünyanın yuvarlak olduğu inancı güneydoğu ya da batıdan Hindistan'a ulaşılabileceği fikrinin aydınlanmasını sağlar.[5]

---

[3] "Ütopyaların ortaya çıkması" ifadesi başta Platon'un *Devlet* adlı eserinin, Antikçağ'da yazılmış diğer kent tasarılarının, Binyıl inancının ya da Cockaygne Diyarı'nın da bir ütopya olarak ele alınmadığının ifadesidir. *Devlet* hariç, bu eserler ideal olanı kent ile toplumun örtüşmesi ile açıklamaktadır. Platon'un muradı ise ideal ya da adil devletin ne olduğunu göstermek değil, iyi ya da adil insanın hatta adaletin doğasının ne olduğunu açıklamaktır. Ayrıca ütopyaların ancak belirli tarihsel koşullar altında ortaya çıktığı da bu durumu açıklayabilir. Bu konu için daha fazla ayrıntı için: Bkz. Der. Sadık Usta, *Platon'dan Jambulos'a Antikçağ Ütopyaları*, çev. Sadık Usta, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005, Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.

[4] Keşif düşüncesi Rönesans düşüncesiyle ilişkilendirilmiş, ilk kez on beşinci yüzyılda coğrafi bağlamda kullanılmıştır. O dönemde Portekizlilerin ayak bastığı yerler "keşif" terimi ile nitelendirilmiştir. Daha sonra Kolomb, "yeni toprakların, yeni denizlerin ve yeni-dünyaların keşfinden bahsetmiştir.

[5] Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, İstanbul: Adam Yayınları, 1981, s. 72.

Kolomb "batıya doğru giderek doğuya ulaşmak" (*buscar el levante por el poniente*) amacıyla yola çıkar. Çünkü Hindistan'a Osmanlı Devleti aracılığıyla değil de batıdan/doğrudan ulaşılması daha büyük kazançlar getirecektir. Bu düşünce ile güneybatıdan yola çıkan Kolomb farkında olmadan –burayı Hint adalarından biri zannederek- Güney Amerika'ya ulaşır; Guanahani'den başlayarak burayı "keşfeder"/ bulur.

> Aslında her şey o kadar karanlıktı ki gördüğünün gerçekten kara olup olmadığını anlayamazdı. [A]miral işaret edince aynı ışığı bir iki kez daha gördüler. Ufak bir mum gibiydi, yükselip alçalıyordu, tayfaların çok azı bunu kara yakınlığının bir işareti saydılar; ama Amiral yakınlarda bulunması gerektiğinden kuşku duymuyordu. [G]ece yarınsıdan yaklaşık iki saat sonra, yaklaşık iki fersah uzaklıkta karayı seçtiler. [D]aha sonra Lucayes adalarının yerli dilinde *Guanahani* denilen en küçüğüne ulaştılar.[6]

Amerigo Vespucci ise, kimilerine göre Kolomb'un şöhretini çalarak, diğer kıtalara göre daha çok insanı ve hayvanı üzerinde barındıran, iklimi ve toprağı ile daha verimli bir kıtayı Amerika kıtasını keşfeder ve burayı *Mondus Novus* (Yeni Dünya) olarak adlandırır. Kolomb'un Hint Adaları'na ulaşmak için açtığı yol evrenin boyutlarının küçülmesi anlamına gelir. Çünkü Kolomb dönüp dolaşıp yine Asya kıtasına ulaştığını düşünür ve sınırları daraltır. Vespucci ise Yeni Dünya'yı keşfederek dünyanın sınırlarını genişletir; o dünyanın büyütücüsüdür (*amplificator mundi*) ve Amerika'nın keşfi ile dünya "sahiden" küresel olmuştur.[7] Vespucci sadece Amerika'yı keşfetmekle ve dünyanın sınırlarını genişletmekle kalmaz, anlatılarıyla ideal devlet arayışına bir arketip çizer.[8]

Bundan sonra coğrafi keşifler ivme kazanır. Önce Büyük Okyanus, sonra ötesi keşfedilir. Ferdinand Macellan bu keşfi Filipin Adaları'na kadar ilerletir ancak

---

[6] Kristof Kolomb, *Seyir Defterleri*, çev. Sait Maden, İstanbul: Çekirdek Yayınlar, 1999, s. 34. [Lucayes adaları bugünkü Bahama adalarıdır.]

[7] Armand Mattelard, *Gezegensel Ütopya Tarihi: Kehanetsel Kentten Küresel Topluma*, çev. Şule Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 27.

[8] Bu konu ayrıntılı olarak "Ütopya" başlığı altında ele alınacaktır.

–yerlilerle girdiği bir çatışma sonucu- bu yolculuğu bitiremez.[9] Portekizliler ve İspanyolların güneyden ulaşmaya çalıştıkları Hindistan yoluna kuzeyden ulaşma çabaları daha sonra Amerika'nın kuzeydoğu kıyılarının da keşfedilmesini sağlar. Bundan böyle kâşiflerin istediği tek şey yerküre olacaktır: "Güzel elmayı istiyorum/Hangi Elma?/Yerküre! Elde tutulabilir elma/Vaktiyle cennette yetişen mi?/O hep orada."[10] Cenneti andıran bu yer kürenin ilk izleri Vespucci'nin *Mondus Novus* diye adlandırdığı dünyada bulunacaktır.

1.2. Yeni-Dünya (*Mondus Novus*)

Vespucci'nin bulduğu yeni kıtaya Yeni-Dünya demesinin asıl sebebi, bulunan bu yeni kıtanın hiçbir yönüyle (insanların fizyolojik özellikleri, mülkiyet, hâkimiyet, din anlayışları) Batı'ya benzememesinden kaynaklanır. Bu nedenle hazırlanan dünya haritaları iki kısma ayrılmıştır: Sol üst kısım Eski Dünya, sağda kalan kısım ise -daha sonra Amerika diye anılacak- Yeni Dünya. Bu ayrımlaşma Vespucci'nin, iki dünya arasında, "rüya ve gerçeklik arasında gidip gelen" hikâyesini de ortaya çıkarır. Vespucci, daha sonra Amerikan yerlileri olarak adlandırılacak, Yeni Dünya halkını ve onların yaşayış biçimlerini şöyle anlatır:

> [Y]üzleri "Tatarlarınkine benzeyen" şu Brezilya yerlilerinin geleneklerinin […] yaşam tarzı "Epikürosçudur", kişisel hiçbir şeyleri yoktur ve her şey ortaktır. [Y]erliler; dillerinin yüz millik bir çember içinde anlaşmalarına engel olan çeşitliliği, kadınlarının yürürken ve yüzerkenki dayanıklılığı, vücutlarının güzelliği ve sıkılığı, "aşırı arzu uyandırıcılıkları", çok eşlilik uygulamaları ve çocuk düşürme şantajları ile Hıristiyanlardan ayrılır. Bu yerliler baskı ile hiçbir kural ve hiçbir emre itaat etmez gibidirler. [Y]emeklerini belli saatte yemezler, akıllarına estiğinde yerler. "Kaptan"ları yoktur, çünkü "her biri kendisinin efendisidir." Hâkimiyet arzusu ya da sınırlarını genişletmek için savaş yapmazlar, ama bazı komşularına karşı eski bir düşmanlıkları olduğundan "atalarının ya da akrabalarının ölümünün öcünü

[9] Bu konuda daha fazla ayrıntılı bilgi için bkz. Stephan Zweig, *Macellan: Bir İnsan Bir Yaşam*, çev. Zehra Aksu Yılmazer, İstanbul: Can Yayınları, 2010.

[10] Paul Claudel, akt. Armand Mattelard, a.g.e., s. 28.

almak" zorunda kalırlar. Hiçbir yasayla yönetilmezler. Hıristiyanların yaptığı gibi Hıristiyan olmayanlardan, Yahudilerden ve Mağriplilerden kendilerini ayırmak için sınır çizmezler. Ne erkekler ne de kadınlar "edep yerlerini gösterirken bizlerin burnumuzu ya da ağzımızı gösterdiğimizden daha çok utanç duyarlar." Sonuç olarak "onlara verilmiş doğayla yetiniyor ve yaşıyorlar." Avrupamızda ve başka yerlerde sahip olduğumuz zenginlik; altın, elmaslar, inciler ve başka değerli şeyler onlar için hiçbir şey ifade etmiyor; kendi topraklarında bunlardan olmasına rağmen ne onları elde etmeye çalışıyor ne de onlara bir değer atfediyorlar.[11]

Yeni Dünya insanı kapitalist üretim süreciyle henüz karşılaşmadığından metaya karşı bir tamahkârlık göstermez, doğal yaşamı benimser; arada herhangi bir rekabet olmadığından da birbirleri ile savaşmaz. Öte yandan insanlar üzerinde iktidar kurma arzusu yoktur ya da dinin otoritesi altında ezilmezler. Bu nedenle Vespucci'nin anlattığı hikâye rüya ve gerçekliği içinde barındırır. Ancak rüya uzun sürmez. Eski dünyanın sakinleri Amerikan yerlilerine verilmiş "nimetleri" sömürmekte gecikmez. Bunun için de öncelikle Yeni-Dünya sakinlerini "barbar" olarak yaftalarlar. Bu durum Avrupa'nın hayallerini keşfettiği dünya üzerinde uygulamasını sağlar. Çünkü en baştan beri yapılan keşif yolculuklarının asıl amacı bilime bir katkı sağlamak değil, ticareti canlandırmaktır. Yeni-Dünya üzerinde keşfedilen metaların ticareti ise tüccar-kâşiflerin servetini artırır. Bu durumu engelleyecek durumlar ise hızla ortadan kaldırılmaktadır.[12]

1.3. Göç

Keşiflerle birlikte göç olgusu da ön plana çıkar. Öncelikle kâşif-tüccarların ticaretini yapacakları yeni ürünleri aracısız bulmak amacıyla ilgi gören yeni kıtalar daha sonra –Vespucci'nin anlattığı rüyanın da devreye girmesiyle- çekim merkezi haline gelir. Her ne kadar Yeni-Dünya ve Eski-Dünya sakinlerinin kaynaşması ön planda duruyor gibi görünse de, Avrupa'dan göç edecek birçok kişinin asıl amacı buranın zenginliklerinden faydalanmak olur. Dönemin Avrupa'sının demografik verileri

[11] Vespucci, akt. Mattelart, Armand Mattelard, a.g.e., s. 26.

[12] Bu konu "Uygar Barbarlar/ Barbar Uygarlar" başlığı altında ayrıntılı olarak incelenecektir.

incelendiğinde keşiflerden sonra nüfusun giderek azaldığı görülür. Bunun sebebi yoksullaşma, hastalık ya da kıtlık değil, göçlerdir. Daha zengin ülkelere ya da zenginliğe ulaşmak kolaylaştıkça nüfusun da giderek azaldığı gözlenir.

Hollanda ve Belçika'da savaşlar, Almanya'da yönetimde herhangi bir birliğin sağlanamaması, Fransa'da ekonomik (vergiler/zorunlu ödemeler) ve dini baskılar nedeniyle göçler söz konusu olur. Çünkü Yeni-Dünya'nın sakinleri için bu durumlar söz konusu değildir. Ne yönetim, ne dini inançlar ne de zorunlu ödemeler burada yaşayacakların/Avrupa'dan göç edenleri etkilememektedir. Öte yandan İspanya'da ticaret ve endüstrideki hareketlenmeler sayesinde nüfus artar. Ancak Kuzey Avrupa'nın ticaret ve endüstri alanlarında rekabeti körüklemesi ile geçim kaynaklarının azalması ve Amerika'ya göç nedeniyle nüfusun azaldığı görülür.[13]

Krallıkların hâkimiyetini genişletmek arzusuyla destekledikleri keşifleri ödüllendirmesi de göçlerin sebeplerinden biri olarak sayılabilir. Karayı ilk görecek olana yıllık on bin maravedi (İspanya'nın eski para birimi) maaş bağlanması bu duruma örnek olarak sunulabilir. Ancak keşiflerin ötesindeki durumlar da göz ardı edilemez, Yeni-Dünya'nın altına fazlasıyla sahip olması ve yerlilerin bunu önemsememesi[14] de göç için cezbedici bir sebep olarak düşünülebilir.

Yeni-Dünya'ya sadece Avrupa'dan değil, Afrika'dan Amerika'ya göçler de söz konusudur. Ancak bu göçler de daha çok Avrupalıların isteği ile gerçekleşmiştir. Yeni-Dünya'nın zenginliklerine sahip olmak için yerlileri vahşice yok eden Avrupalılar bir süre sonra madenlerde çalışacak ya da toprağı işleyecek işçilere

[13] 15. Ve 16. Yüzyıl sonu demografik verileri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Preserved Smith, *Rönesans ve Reform Çağı: Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.9.

[14] Yerliler altın rezervlerinin farkında olsalar ve bu durumu önemseselerdi de bu durum yine sorun olmayacaktı. Çünkü Eski-Dünyadan göç edenler Yeni-Dünya'nın"barbar" sakinlerini "uygarlaştırarak" bu sorunu halledecek ya da gerekirse zor kullanacaktı –ki zaten bunu yapmışlardı.

ihtiyaç duyar. Bu nedenle Afrika'dan siyah işçiler getirilmeye başlanır. Bu durum köle/"zenci" ticaretinin de başlatıcısı olur.[15]

1.4. Uygar Barbarlar/Barbar Uygarlar

Önceleri sadece Avrupa'nın batısını kapsadığından "Batı Uygarlığı" olarak adlandırılan sınırlı bölge gittikçe sınırlarını genişletir. Yeni-Dünya'nın keşfi ile birlikte Avrupa'nın dışına taşan sınırlara sahip olur. Fakat başka bir açıdan bakıldığında "Batı Uygarlığı" aslında iktisadi ve sosyal bir sistemin, yani kapitalizmin ifadesidir.[16] Bu nedenle bu alan, kapitalist üretim tarzının doğup geliştiği yerle sınırlanabilir. Fakat bu durumda Orta Asya da bu alanın sınırlarına dâhil olur. Çünkü o dönemde doğuda da ticaret oldukça canlıdır. Bu nedenle uygarlık denilince aynı zamanda kültürel değerlerin etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır.

Kültürün etkisi de göz önünde bulundurularak, özellikle de onlara benzemediklerinden, yerliler, yeni keşfedilmiş ülkelere göçle gelenler/"uygarlar" tarafından, "barbar"/"ilkel" olarak tanımlanır. Kolomb –daha sonra barbar diye yaftalayacağı- Amerika yerlilerinden birini şöyle anlatır: "[Ö]yle sanıyordum ki bunlar çok yoksul insanlardı, hiçbir şeyleri yoktu. Çırılçıplaktılar, anaları dünyaya nasıl getirdiyse öyleydiler, kadını da erkeği de."[17] Kolomb, Avrupa kültüründen farklı bir yaşayışa sahip olabileceklerini değil de yoksul olduklarını düşünür. Kendi ülkesinde ipek giyinen insanların aksine bu insanların çıplak oluşu kültürel görecelilik olarak değil de "barbarlık" olarak nitelendirilir.

Antik Yunan'ın Hindistan ve Etiyopya'da yaşadığına inanılan "ucube ırklar"[18] söylencesi Yeni-Dünya'nın keşfi ile tekrar ortaya çıkar. Her ne kadar Yeni-

---

[15] Ortaçağ'ın sınırlı kazanç kuralı bir kenara bırakılır. Ortaçağ'da loncalara bağlı olarak, ihtiyacı karşılayacak kadar ve ılımlı fiyatlandırma politikası ile yapılan üretim, ticaretin ve kazancın sınırları aşılması ile değişmeye başlar.

[16] Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, s. 31.

[17] Kolomb, *Seyir Defterleri*, s. 35.

[18] *Sciopod*lar(tek bacaklılar), *Amazon*lar (tek göğüslüler), *Cynocephalus*lar (köpek-başlılar), *Blemmya*lar (başsızlar). [Peter Burke, *Avrupa'da Rönesans: Merkezler ve Çeperler*, çev. Uygar Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003, s. 212.]

Dünya -Vespucci'nin anlattığı kadarıyla- Altın Çağ'ı andırsa da, Avrupalıların yerlilere karşı düşmanca tutumu gözden kaçmaz. Monteigne bu argümandan yola çıkarak, asıl barbarların, yerlilere davranışlarından dolayı- Avrupalılar olduğunu belirterek, Kolomb'un düşüncesini baş aşağı çevirir. Montaigne Avrupalıların yerlileri barbar, kendilerini uygar olarak tanımlamalarına şu sözleri ile karşı çıkar: "Aklın kurallarına uyarak barbar diyebiliriz Yamyamlara, ama bize benzemiyorlar diye barbar diyemeyiz onlara; çünkü barbarlıktan yana onları her bakımdan aşmaktayız."[19] Bu sözler barbarlığın aslında uygarların tanımladığı anlama gelmediğini açığa çıkarır. Çünkü Amerika kıtasının keşfi ve bundan sonra gelen süreçte –Kolomb ve diğerlerinin yaptırımlarından ve düşüncelerinden de anlaşıldığı gibi- asıl barbarlar yerliler değildir. Çünkü daha fazla altın için, Hıristiyanlığı yaymak için, ticaret yolları oluşturmak için kanı dökülen yerlilerin uygarlığının, tutsak ettiği kişilere uygulanan barbarca davranış ile yamyamlık törenlerindeki barbarlık birbirinden çok da farklı değildir. Monteigne, yine yerlilerin aşağı varlıklar olduklarını ve bu nedenle üzerlerinde ekonomik ve kültürel hiyerarşi kurma çabalarına da tepki gösterir. "Verdikleri karşılıkların, kendileriyle yapılan alışverişlerin çoğu gösteriyor ki doğal kafa aydınlığı, kavrama bakımından hiç de bizden aşağı değiller."[20] Böylece dönemin uygar/barbar arasına çizilen sınırlarının, yerlilerin görüntüleri ile bağdaştırıldığı sonucuna ulaşılır. Öte yandan göç edenlerin para, meta (değerli metaller, baharat vs.) ve yeni topraklar üzerinde hâkimiyet kurma arzusuyla yerlileri barbar olarak nitelendirip, onları yok etmeyi "barbar" oldukları gerekçesiyle meşru kıldıkları sonucuna ulaşmak da zor değildir.

Öte yandan tüccarların, kâşiflerin, (daha doğru bir deyişle tüccar-kâşiflerin) misyonerlerin Yeni-Dünya sakinlerini kendi amaçlarına uygun olarak yönlendirerek "uygarlaştırma" çabaları da bahsedilmeye değerdir. Tüccarların ve tüccar-kâşiflerin tanıştıkları yerlilerden değersiz şeyler karşılığında (cam parçası, bardak, plastik metalar), yerlilerin değerli bulmadığı, ancak ticari değeri yüksek metaları/metalleri

[19] Montaigne, "Yamyamlar Üstüne", içinde *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 148.

[20] Montaigne, "Amerika'nın Bulunuşu", içinde *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 68.

ele geçirme arzuları, Kolomb örneğinde olduğu gibi, altın dolu şehre gitme arzuları ve misyonerlerin/misyoner-tüccarların din kavramına sahip olmayan yerlileri Hıristiyanlaştırma çabaları söz konusudur. Bu değişime yerliler isteyerek veya istemeyerek ayak uydurmak zorundadır. Keşfedilen topraklar gibi, toprakların üzerindeki yerlilerin de aidiyeti "uygarlara" ait olmak durumundadır. Bunu sağlamak için yapılan her eylem şu soruyu akla getirir: Kim uygar, kim barbar?

1.5. Evrensel Hıristiyan Kenti

Kolomb yolculuğu boyunca bir yandan Hıristiyan Binyılcılığı[21] etkisiyle "Evrensel Hıristiyan Kenti"nin temellerini atmayı planlar. Hıristiyan binyılcılığı Yahudi Mesih düşüncesini sürdürmektir. Yahudi Mesih, İsrail Krallığı'nı yeniden kurarak barış ve mutluluk getirecek, Davut'un soyundan gelme, geleceğin kralı için kullanılır.[22] Kolomb da geleceğin ideal kralının ortaya çıkışını haber veren Tevrat'taki İşaya bölümüne atıfta bulunarak yolculuklarını İşaya'da yazılanların gerçekleşmesi olarak nitelendirir. Bu nedenle gittiği ve gideceği her ada için planı aynıdır: Oradaki insanlar arasında Hıristiyanlığı yaymak:

> Siz yüce efendimiz Katolik Hıristiyan oluşları nedeniyle, kutsal dinimize ve onun savunmasına gönül vermeleri, Muhammed inanışına ve her türlü zındıklıkla puta taparlığa düşman olmaları nedeniyle, beni, ben Kristof Kolomb'u adı geçen hükümdarlarla ülkelerini ziyaret edip durumlarını ve bütün başka ayrıntıları incelemek ve onları kutsal dinimize döndürmek için kullanılması uygun yöntemi araştırayım diye oraya göndermeye karar verdiler.[23]

Kolomb'un bu amacının çok masum olduğu söylenemez. Bunun ilk sebebi Kolomb'un bu arzusunu gerekirse zor kullanarak gerçekleştirmesidir. Kolomb'un tek

---

[21] Mutluluğun, barışın ve refahın anlamdaşı olan bin yıllık saltanat anlamına gelen kavram tarih-dışı kabul edilen toplumsal ve dini bir projenin (Evrensel Hıristiyan Kenti) olumsal olarak gerçekleşmesi. [Hilaire Multon, "Binyılcılık" içinde *Ütopyalar Sözlüğü*, der. Michelé Riot- Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2003, s. 41.]

[22] Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, s. 18.

[23] Kolomb, a.g.e., s. 20.

arzusu yerlilerin dilini öğrenerek ya da kendi dilini onlara öğreterek Hıristiyanlığın yayılmasını sağlamaktır. Kolomb, *Seyir Defterleri*'nde bu kadar kalabalık bir toplumun Hıristiyanlaştırılmasının Evrensel Hıristiyan Kenti'nin kurulmasına katkıda bulunacağını belirtir. Ancak "Kiliseye kazandırılmak, Baba'ya, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a inanmak istemeyenlerin" yok edilmesi için gerekeni yapar. Çünkü ona göre bu isteğini/amacını kabul etmeyen kişiler, "sapkın" olduğundan, ancak yok edilirlerse kurmak istedikleri erinç ortamına ulaşılacaktır.[24]

İkinci sebep ise haçlı seferlerinde saplantı haline gelen altın tutkusunun, Kolomb için de geçerli olduğu ve yolculukları boyunca bu amaçla devam ettiği görülür. Kolomb yolculukları boyunca ekonomik ve ticari çıkarları gözetir. Nerelerin tüccarlara fazla gelir sağlayacağı, nerelerin liman ticaretine uygun olduğu, hangi adada hangi bitkinin daha çok yetiştiği ve bunlardan nasıl gelirler elde edileceğini düşünse de asıl amacı daha çok altın elde etmektir. Ulaşmak istediği asıl yer sayılamayacak kadar çok altının olduğu yerdir. Kolomb'un bu zenginliklere ulaşma amacını da eskatolojik beklentisi ile ilişkilendirir. Ona göre bu zenginlikler Evrensel Hıristiyan Kenti'ni kurmak ve insanları bu bayrak altında bir araya getirmek için kullanılmalıdır. Bu amaçla gittiği her adaya İspanya Krallığı'nın bayrağını bırakmış ve bu adaların krallığa ait olduğunu kanıtlamak için bazı yerlileri durumdan haberdar etmiştir. Buradaki yerlilerin de krallığın hizmetinde olduğunu belirterek sömürgeciliğe ve köle ticaretine giden ilk adımları atmıştır.[25] Kolomb'un bu arzusu insanlığı "bir bütünlük içinde tek dini kucaklayarak yanılgıyla geçen yüzyıllardan ve ilk günahtan azade, çatışmasız bir bütünlük içinde tek bir çobanın asası altında" birleştirmektir.[26]

Öte yandan İngiltere'de Erasmus da, Kolomb gibi, Hıristiyan Binyılcılığı'nın etkisi altındadır. İnsanlığın Hıristiyan uygarlığının barış misyonu ile bir araya gelmesi gereğini eskatolojik beklentileri ile ilişkilendirir. Bu evrenselliği oluşturmak için "'Top tüfek silahlanan ve sel gibi Hıristiyan kanı akıtan inançsız rahipler'

[24] A.g.e., s. 65.

[25] Bu konu "Sömürgecilik ve Köle Ticareti" başlığı altında ayrıntılı olarak incelenecektir.

[26] Mattelart, a.g.e., s. 25.

tarafından kuşanmış metinler ve İsa adına olduğu için alaya alınan barışı" savunur.[27] Erasmus, insanlığın kurtuluşunu amaçlıyor gözükerek bir ticarethaneye dönen kiliseyi ve bu duruma inananları, yani "işledikleri günahların bağışlandığı (*condonatio*) hayaline kapılıp kendilerini tatlı tatlı kandıranları"[28] eleştirir. Bu duruma sebep olan ve kazanç sağlamak amacıyla belli vaatlerde bulunan; güç ve para peşinde koşan din adamları da aynı eleştiriden nasibini alır: "Sanki kilisenin en vahim düşmanları zındık papalar değilmiş gibi; İsa'nın unutulmasına göz yumarlar sessizce, kazançları uğruna uydurdukları yasalarla prangalar geçirirler ayağına, zoraki yorumlamalar getirip yanlış tanıtırlar ve yoz yaşantılarıyla onu katlederler."[29]

Erasmus Hıristiyanlığın bu şekilde algılanmasını "kaçıklık" diye niteler. Önce dinsel reformun olması gerektiğini savunur, fakat Luther'in düşüncelerinin Katolik Kilisesi'nden kopmaya başladığını anlayınca Reformasyon'a karşı çıkar. Çünkü onun hümanist görüşüne göre, asıl amacı barış ve kardeşliği sağlayacak bir birliği oluşturmak olan eski kiliseyi savunur. Çünkü *pax cristiana* insanlığın en son ulaşacağı yerin/cennetin ilk adımı gibidir. Erasmus, sağlamayı amaçladığı evrensel barış anlayışında, Kolomb'un aksine, ulusçu olmamak gerektiğini belirtir. Bu görüşünü "Dünya vatandaşı olmak istiyorum" diye başlayan cümleleri ile vurgular. Aynı nedenle, *Deliliğe Övgü* adlı eserinde de "Batı Uygarlığı"nın ulusçuluğunu ve ulusuna yeni ülkeler katma arzusu ile yapılan savaşları hicveder; sonucunun kârdan çok zarar getireceği bir duruma düşmenin anlamsızlığını anlatır.

> [A]klı kafanın daracık bir köşesine sığıştırmış, bedenin kalanını tutkulara bırakmış. Sonra tek başına duran aklın karşısına zorba mı zorba iki tiran dikmiş; birisi gönlünün kalesini ve yaşam pınarı kalbi ele geçiren öfke, diğeri bedenin en aşağı uzvuna kadar her yanına hükmeden şehvet. Bu iki askeri güç karşısında aklın ne kadar sağlıklı kalabildiğini insanların sıradan yaşamı bize yeterince kanıtlar; o zaman bu ikisi kralın eline idam ipini tutuşturup git

[27] Mattelart, a.g.e., s. 33.

[28] Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010, s. 109.

[29] A.g.e., s. 177.

kendini as dercesine iğrenç şekilde çığlık çığlığa bağırır, ta ki yorgun düşen kral savaşı bırakıp da teslim olana kadar.[30]

Erasmus'un ulusçuluğa karşı çıkmasının altında yatan sebep de yine Evrensel Hıristiyan Kenti çatısı altında birleşme umudu taşımasıdır. "Tüm insanlığın tek bir aile olması"[31] kehanetine aykırı olan bu düşünce bu nedenle Erasmus tarafından eleştirilir/reddedilir. Çünkü bu durum Hıristiyanlığa aykırıdır.

15. yüzyılın sonunda, Yeni-Dünya'nın ele geçirilmesinden itibaren, Hıristiyanların "büyük insanlık ailesi" mitinin gerçekleşmesi için bir adım atılır. Birçok kıtayı ele geçirerek/sömürgeleştirerek kendi düzenini kurma ve savaşarak barışı sağlama planları gün geçtikçe artar. Bugün dünya düzenin yeniden kurulmasını sağlamak için oluşturulan bu "ultraliberal" proje kendi hegemonyasını kurarak, ayrımcı bir politika izlediğinden, birçok kişiyi yarı yolda bırakmaktadır.

1.6. Haklı Savaşlar

Ulusçuluğa karşı olan Erasmus bazı noktalarda kendisiyle çelişir. Bu durum Evrensel Hıristiyan Kenti'ni oluşturma çabasının çelişkilerinden biridir. Erasmus, Haçlı Seferleri ile birlikte düşmanları olan Türkleri ve Müslümanları bu durumun dışında tutar. Çünkü onlar, Erasmus'a göre bu "barbar toplum", insan türünün düşmanıdır.[32] Bu nedenle "haklı savaş" düşüncesi söz konusu olur. Ona göre eğer savaş yapılması gerekiyorsa ancak savunma amaçlı yapılmalıdır; ulusa yeni kazançlar sağlamak/yeni ülkeler kazanmak için değil. Eğer bütün yollar denenmiş ve son çare savaşsa, ancak bu durumda ve en kısa sürede sona erecek şekilde savaş yapılabilir. Fakat Erasmus, Haçlı Seferleri ile birlikte barbar kabul edilen Türkler ve Araplarla savaşmayı,

[30] Erasmus, a.g.e., s. 65. [Bu konu daha ayrıntılı olarak "Ulusal Devlet" başlığı altında incelenecektir.]

[31] Mattelart, bundan sonra tarihin sahnesinde sık sık kendini gösterecek bu kavramı şöyle betimler: "15. yüzyılın sonuna doğru 'Yeni Dünya'nın, İspanyol İmparatorluğu'nun fatihleri tarafından ele geçirilişinden beri –özellikle evrenselci izdüşümü içinde Batı modernitesinin inşasının kurucu anı- eski Hıristiyan miti olan "büyük insanlık ailesi" birliğinin birbirini takip eden rüyalarının izini sürmek mümkün olacaktır. Gezegeni yeniden organize etme ve zorla barışa kavuşturma planları böylece, ister bir dinin, ister bir imparatorluğun, bir ekonomik modelin ya da ezilenlerin mücadelesinin bayrağı altında hızla çoğalmaktan geri durmadı." [Mattelart, a.g.e., s.14.]

[32] Mattelart, a.g.e., s. 36.

savaştan tiksindiği halde, *pax cristiana*'nın bütünlüğünün sağlanması açısından gerekli bulur. Çünkü bu "barbarlar" Hıristiyanların kutsal saydığı yerlere girmeyi yasaklayarak Hıristiyan barışını engellemeye çalışmışlardır.

Vitoria ise "haklı savaş" kavramına başka bir açıdan bakar. Keşfedilen bölgelere göç edenlerin haklarını sorgularken, bu kavramın nasıl temellendirilebileceğini açıklar. Vitoria'dan önce, haklı savaşın gerekçeleri yerlilerin aleyhinedir. Yerlilerin işledikleri günahlar (puta tapma)/suçları, "köle ruhlu" doğalarına aykırı davranışları, yerlilerin yaptığı kötülükleri engellemek ve Hıristiyanlığı yaymak için savaş yapılabilir. Oysa Vitoria, yerlilerin haklarının savunulması gerektiğini savunur.

Keşfedildiği söylenen yerler daha önce yerlilerin üzerinde yaşadığı yerlerdir. Bu nedenle bu adaların/kıtanın keşfedilmesi, Kolomb'un yaptığı gibi, oraya sahip olunduğu anlamına gelmez. Bu nedenle Vitoria keşif (*inventio*) kavramının meşruiyetini sorgular.[33] Vitoria'ya göre yapılan yolculuklar sonucunda bulunan kıtalar keşfedilmiş sayılmaz. Çünkü burada zaten yaşamakta olan yerliler keşfetmiş olduğundan, tekrar keşfedilmesi söz konusu olamaz. Ancak bu toprakların üstünde hiç kimsenin yaşamaması durumunda keşif mümkün olabilirdi.

Keşif toprakların sahiplenilmesi anlamına gelmediğinden her ulusun keşfedilen topraklara gidip gelme hakkı vardır. Vitoria bunu "doğal iletişim hakkı" olarak tanımlar.[34] Bu kapsamda hem yeni keşfedilmiş yerlere gidip gelenlerin göç hakkına sahip olduklarını hem de ticaret hakkına sahip olduklarını belirtir. Yani keşfedilmiş ülkelere gelenler yerleşme/yer değiştirme hakkına sahip olur. Aynı zamanda ticaret hakkının sadece altın/meta mübadelesini değil, fikir mübadelesini de içerdiğini belirtir.[35] Yani Hıristiyanlığın yayılması/öğretilmesi meşru kılınmalıdır. Vitoria'ya göre sunulan bu yönteme karşı güç kullanılırsa, o zaman yerlilere karşı savaş haklı olur. Öte yandan Hırisyanlığa geçenlere karşı baskı uygulayanlara da savaşın haklılığı savunulur.

[33] A.g.e., s. 36.

[34] A.g.e., s. 37.

[35] A.g.e.

Vitoria, yerliler ve oraya göç edenler arasında kurulan ilişkiden (uluslararası hukuk) bahseder; kültürler ve uluslar arasında ekonomik ve kültürel eşitsizliğin olmadığı bir haklar sistemi kurar. Öncelikle "imparatorun evrensel yetkesi" teorisini reddederek, Yeni-Dünya'nın hâkimiyetinin İspanyollar'a verilmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Öte yandan yerlilerin zorla Hıristiyanlaştırılmalarına da karşı çıkar. Onların "gerçek din"den habersiz yaşadıkları düşüncesi ile yapılan baskının haksız olduğu düşüncesindedir. Vitoria, uluslar arası hukuk kavramından kavramsal olarak bahsetmese de bu kavramın temellerini ortaya koyar ve kavramsal olmasa da düşüncedeki yerinin yeni olmadığını ortaya koyar.

1.7. "Devletsiz" Devlet

Oysa Vespucci'nin Mondus Novus'unda da anlattığı gibi Yeni-Dünya'da herkes kendisinin efendisidir. Baskı ile emre ya da bir kurala itaat etmek söz konusu değildir. Avrupalıların dünyalarını işgal/keşif etmesiyle birlikte bu durum zorla değiştirilmeye çalışılsa da Yerlilerin Eski-Dünya düzeninde anlamadığı/anlamlandıramadığı iki durum vardır:

> En başta şaştıkları şey sakallı, güçlü kuvvetli, silahlı bir sürü adamın çocuk yaştaki bir krala bekçilik, uşaklık ettikleri, niçin bunlardan birinin kral seçilmediği olmuş. İkincisi, kendi dillerinde bir tek bedenin eli kolu, parçaları birbirinin yarısı olarak anlatılan insanlardan kimilerinin neden bolluk, rahatlık içinde keyif sürüp de birçoklarının dilenciler gibi kapılarda, açlık ve perişanlık içinde yaşadıkları olmuş.[36]

Yerlilerin anlamlandıramadıkları asıl şey yoksulların haksızlığa nasıl katlandıkları olur. Bu duruma anlam getiremeyen La Boetié de tam olarak yerlilerin anlamlandıramadığı duruma çözüm getirmeye çalışır. La Boetié'nin formülü "Devletsiz" bir devlet sunmaktadır.[37]

---

[36] Montaigne, Yamyamlar Üstüne, içinde *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 150.

[37] La Boetie'den önce Rabelais de bu duruma değinmiş ve insanların hiçbir yönetici kişi ve grup olmaksızın yaşayabileceklerini savunmuştur. Ona göre insanların gönüllü kul köle sayılması hakka

La Boetié, siyasal iktidarın sınırsız iktidarını gözlemleyerek "modern devlet"[38] gerçeğini görür ve bu duruma eleştiri getirir: "[T]oplumsal erk, (meşru şiddet kullanımı biçiminde) hükmedenlerin elinde toplanmış ve uzmanlaşmış bir hükümet aygıtı belirmiştir."[39] Oysa ne kadar çok yönetici varsa sorunlar da o kadar çoktur ve bu durum monarşi için de geçerlidir. Yani bu düşünce aslında bir seçimi belirtmiyor mutlak iktidarı tamamen yadsıyor. Bu nedenle *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*[40] bir ideal devlet tasarısı değildir. La Boetié'ye göre iyi iktidar diye bir şeyden bahsedilemez. Aynı nedenle siyasal iktidarın şart olduğu ve "iyi bir devlet/hükümdar nasıl olmalıdır" sorusuna yanıt arayan siyasal tasarıları da eleştirir.[41] Çünkü iktidarın olduğu yerde özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Ama buna rağmen siyasal iktidarları ayakta tutan özgürlüğü elinden alınan halktır. La Boetié'nin asıl merak ettiği şey nasıl itaat ettikleri ve sadece bununla kalmayıp kulluk etmeyi nasıl arzuladıklarıdır.[42]

La Boetié'ye göre insanın doğasında özgürlük vardır: "Eğer Doğa'nın bize verdiği haklarla ve bize öğrettiği bilgilerle yaşasaydık, doğal olarak aile büyüklerimize itaatkâr olup aklın buyruğunda bulunacaktık ve kimsenin kölesi

---

hukuka sığmaz. *Gargantua* adlı eserinde Gargantua bu nedenle ona verilmek istenen krallığı reddeder. [Rabelais, *Gargantua*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat, Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.223.]

[38] Bu kavram "Siyaset Felsefesinden Siyaset Bilimine Geçiş Neden Gerçekleşti?" adlı bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

[39] Mehmet Ali Ağaoğulları, "La Boetié ve Siyasal Kulluk", içinde *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, Ankara: İmge Yayınları, 1995.

[40] Etienne de La Boetié, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Yayınları, 1995.

[41] La Boetié, Machiavelli gibi, ideal devletin nasıl olması gerektiği sorusunu yanıtlamak yerine siyasetin ne olduğu sorusu üzerinde durur. Bu nedenle Machiavelli'yi andırabilir. Fakat Machiavelli'de iktidarlığı elinde tutmak için iyi ya da kötü olmak meşru iken La Boetié'de böyle bir şey yoktur: İktidarların hepsi kötüdür. Fakat bu "kötü" ahlaki anlamda değildir. Çünkü siyasette ahlaki olan bir şey yoktur. Böylece La Boetié de Machiavelli gibi siyaseti ahlakın alanından çıkarmış olur.

[42] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Levent Köker, Tanrı Devletinden Kral- Devlete*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2008, s. 285.

olmayacaktık."[43] Bu nedenle insanların/halkın yapması gereken tek şeyin özgürlüklerini korumak olduğunu dile getirir. Buna rağmen ortadan kalkan özgürlük durumunun sorumlusu da yine halktır. Çünkü gönüllü olarak boyun eğmiştir/köleleşmiştir. Bu duruma razı olmanın yanı sıra bu durumu arzulayan halk köleliğin ve tiranlığın devam etmesinin, La Boetié'ye göre, tek sorumlusu yine halktır- pasif direnişle bile özgürlüğünü elde edebildiği halde eylemde bulunmayan ve köleliğini sürdüren yine halktır.

Bu durumda özgürlükten -La Boetié'ye göre gönüllü kölelik olan- siyasal topluma geçişin nedenleri incelenmelidir. La Boetié bunun nedeninin korkaklık (çünkü halk daha sayı olarak daha fazladır) ya da servet düşkünlüğü olamayacağını söyler. Çünkü ekonomik çıkarların söz konusu olduğu bir durum yoktur –aksine halk vergi öder, arazilerinden olur vs. Bunun sebebi siyasal erk tarafından sağlanacak güvenlik duygusu da olamaz. Hiçbir şey özgür olmaktan daha değerli değildir. La Boetié'ye göre gönüllü köleliğin asıl sebebi "ideolojik koşullanma" ve "güçsüzleşme"dir. Bu durumda alışkanlıkların/eğitimin/göreneklerin insanlar üzerindeki etkisi önemlidir. Bu durumda direnme olanağı da kalmaz. Böylece gelecek nesil –yeni insan- gönüllü köleliği sorgulamadan kabul edecektir. La Boetié yeni insan kavramı ile gönüllü kulluk düşüncesini somutlaştırır: Yozlaşmış, siyasal olarak kendine yabancılaşmış, özgür olmayı unutmuş yeni insan. "Halk bir kere kulluklaşmaya görsün, özgürlüğü öylesine unutuyor ki, artık onun uyanıp yeniden özgürlüğünü ele geçirmesi olanaksız oluyor. Üstelik halk, çok içten ve istekli bir biçimde kulluk (hizmet) ediyor. Bu durumu gören, onun özgürlüğünü değil de köleliğini kaybettiğini sanır."[44] Bundan böyle geri dönüş yoktur. Çünkü tek sesli toplumun söylediği tek şey (ideolojik söylem olarak) iktidarın doğal olduğudur. Bu durumun benimsenmesi de gönüllü kulluğun benimsenmesinden başka bir şey değildir. La Boetié'ye göre, iktidarların halkı köleleştirmesi da zor değildir. Bunu yapmak için kullandıkları belli yöntemler vardır. Bu da söylemden eyleme geçişin

[43] La Boetié, a.g.e., s. 29.

[44] A.g.e., s. 36.

göstergesidir: Halkın "boş şeylerle" oyalanması[45], cehaletin yaygınlaştırılması[46], iktidarın halka maddi çıkar sağlaması[47] ve dinin siyasete alet edilmesi[48].

La Boetié egemenin (tiran), gücünü devlet aygıtından (tiranlık) aldığı görüşündedir –XIV. Louis'in dediği gibi: "Devlet benim". Tiran, iktidarı somutlaştırarak ve kendini bu kurumla özdeşleştirerek halk üzerinde bir otorite kurmaktadır; halkı köleleştirmektedir. Diğer bir deyişle, tiranın/iktidarın erki kişisel bir yetenek ya da halk üzerinde yarattığı etki değil, devlet aygıtından kaynaklanır. Bu durum fasit bir döngü olarak görülse de halkın özgürlüğe ulaşması zor değildir; devlet zorunlu/olmazsa olmaz bir koşul (*sine qua non*) değildir. Devletin yarattığı hâkim ideoloji halkın giderek daha fazla köleleşmesine zemin hazırlasa da bu ideolojinin dışına çıkarak, yani ancak çok sesli bir toplum içinde özgürlüğe ulaşılabilir. Bu da ancak "[i]nsanın bilimle güçlenmiş aklını kendi başına kullanarak özgürlüğü bilip sevmesi"[49] ile mümkün olur.

Yerlileri Vespucci'nin ifadeleriyle ("inançsız, kralsız, yasasız") anlatan La Boetié, bu halkların gönüllü köleliğin yerleşmesinden önceki dönemin toplumları olduğunu belirtir. Çünkü özgürlüğü benimsemiş bu insanlar, kölelik mekanizmasına alışmış Eski-Dünya toplumlarından farklı olarak her biri "kendisinin efendisi"dir. Bu toplumlar, itaat eden toplumların "doğal hali"dir- ya da La Boetié'nin deyişiyle "kötü rastlantı öncesi" toplumlarıdır. Gönüllü kölelik yapan toplumlara özgürlüğü hatırlatır ve özgürlüğün yeniden kazanılması arzusunu doğurur.

1.8. Ütopyalar

[45] "Tiyatrolar, oyunlar, gösteriler, acayip hayvanlar, madalyonlar, tablolar ve diğer uyuşturucular eski halklar için kulluklaşmanın yemi, özgürlüğü yitirmenin bedeli, tiranlığın araçlarıdır." [A.g.e., s. 49.]

[46] [T]opraklarında, onun istemediğinden fazla bilge kişinin bulunmadığını duydum. [A.g.e., s. 43.]

[47] "[M]idesinin zevkine önem verip kendini koyuveren bu ayak takımını aldatmak için, sık sık on kişilik asker birliklerine (*decuria*) ziyafet çekerlerdi. İçlerinde en zekisi bile, Platon'un devletinin özgürlüğüne yeniden kavuşmak amacıyla çorba tasını terk etmeyi akıl edemezdi. [A.g.e.]

[48] Tiranlar bile insanların kendisine kötülük yapan birisine katlanabilmelerini çok acayip bulurlardı: Dini koruyucu olarak ön plana koymayı arzular ve hatta mümkünse, kötü yaşamlarına destek olması için birkaç tanrısallık örneğinden faydalanırlardı." [A.g.e., s. 53.]

[49] Ağaoğulları, a.g.y., s. 135.

Özgürlüğün yeniden kazanılması arzusunu içinde barındıran toplum artık kendine ait olanı aramaya koyulur. Ütopyalar toplumların nasıl köleleştiği ve bunun sonucunda verdikleri özgürlük mücadelesinin tarihine işaret eder.[50] Çünkü üretim araçlarının, üretim şeklinin, üretim ilişkilerinin ve çelişkilerinin incelenerek doğan/doğacak sonuçların eleştirisi ve nasıl düzeltilebileceği ile ilgilidir. Amerigo Vespucci'nin Mondus Novus'undan esinlenen Thomas More, Vespucci'nin anlatılarından yola çıkarak, özgür bir toplumun oluşturulabilmesi için ideal devletin nasıl olması gerektiği sorusunun zihinlerde tekrar canlanmasını sağlar. Ütopya/Utopia kelimesi ilk kez More tarafından kullanılır. Kelime anlamı olarak hiç bir yerde olmayan/yeryüzünde bulunmayan ideal toplum düzenine karşılık gelir.[51] More, bu düzeni döneminin İngiltere'sine/Avrupasına eleştiri getirerek kurar ve bu eleştirileri –konumundan dolayı- bir başkasının dilinden aktarmayı tercih eder. Anlatısında bir yandan Eski-Dünya'nın/mevcut olanın eleştirisini yapar, öte yandan olması gerekenin/Yeni-Dünya düzenine benzeyen bir düzenin/ideal devletin sınırlarını çizer. Rekabet ve haksız kazanç uğruna yapılan savaşlar, özel mülkiyet, açgözlülük vb. gibi sorunların yaşandığı bir dönemde yaşayan More'un Utopia'sının –Vespucci'den etkilendiğinden- iki dünyayı birleştiren bir yapısı olması şaşırtıcı değildir.

More'un ütopyasının –ya da ütopyaların- ortaya çıkış sebebi dönemin bunalım ve sıkıntılarından kaynaklanmaktadır. Bu sıkıntıların sebepleri şöyle sıralanabilir: Silahlardaki gelişme ve komşu toplumlarda artan savaşlar; askeri liderlerin iktidari gücünün artması ve ayrıcalıklı sınıf oluşturmaları; soydan geçen aristokrasi; emek ve ürüne bağlı olarak sınıflı toplumun ortaya çıkması; köy, kasaba ve kentleşme olayının ortaya çıkardığı uygarlık farklılaşması; tarımsal alanda artık ürün sağlanması; makineleşme ile birlikte ortaya çıkan haksız kazançtaki eşitsizlik.[52] Buna karşılık, ikinci kitapta mülkiyetin, paranın, savaşların, tamahkârlığın, sınıf ayrımlarının (toplum için olumsuz koşulların) olmadığı bir yerde –yani More'un

[50] Doğan Göçmen, "Ütopya", http://dogangocmen.files.wordpress.com/2010/03/utopya.pdf

[51] "Ütopya(cılık)", içinde *Felsefe Sözlüğü*, haz. Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008, s. 507.

[52] Abamüslim Akdemir, "Sosyal Adaletsizliğe Karşı Düşsel Bir Başkaldırı", Felsefelogos, Ocak 2011, Sayı: 41, s. 146.

içinde bulunduğu sistemin tam aksi bir sistemde- toplumsal düzenin en iyi hale getirilmesi tasarlanır.

Ağaoğulları ütopyalarda bireylerin mutluluğunun toplumun mutluluğuna bağlı olduğundan gönüllü kulluğun söz konusu olduğunu belirtir.[53] Ancak More'un sunduğu toplum yapısı La Boetié'nin eleştirdiğinin aksinedir. More da "devletsiz", baskısız, iktidarsız bir toplumun övgüsünü yapar. Mattelart'a göre "More bireyciliğin tahribatlarını, asaletin 'eşek arılarının' ve saray erkânının aylaklığını, bir yasa tarafından ılımlandırılmamış krallık gücünün keyfi yönetimini kınar. Buğday tarlalarını otlaklara çeviren ve böylece aristokrasiyi zenginleştiren *enclosure*'lar (çitler) sistemiyle kuşatılmış halkın savunusuna girişir."[54] Utopia'da bir monarkın veya diğerlerinin iktidarından söz edilemez. Çünkü burada devletsiz siyaset düşüncesi vardır. Burada insanı/halkı göz ardı eden bir sistemden söz edilemez. Ernst Bloch'un deyişiyle Utopia adası "emek ve devletin asgarisi, sevincin azamisi"nin olduğu bir yerdir.[55]

More'un, Vespucci'den esinlenerek anlattığı gibi, kişiye özel hiçbir şey yoktur; her şeyleri ortaktır. More, bu adada yaşayanların evlerini bile özel mülkiyete mahal vermemesi için dönüşümlü olarak kullandıklarını belirtir: "Kilitler, anahtarlar yoktur. İsteyen girebilir. Çünkü evde hiçbir şey özel değildir, ne varsa herkesin malıdır. Utopialılar ev bark konusunda ortaklık ilkesine bağlıdırlar. Özel mülk düşüncesini kökünden yok etmek için her on yılda bir ev değiştirirler ve herkesin oturacağı ev kura ile belli olur."[56] Özel mülkiyetin olmaması para ekonomisinin de olmadığı anlamına gelmektedir. Zaten para yolu ile takasa da ihtiyaç duyulmaz. Herkesin belli bir üniforması olması, besinlerin herkesin ihtiyacı kadar kullanılması, altının değersiz bir metal olarak görülmesi, evlerin kura yoluyla belirlenmesi/dönüşümlü olarak kullanılması gibi durumlar zaten para kullanımını

[53] Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 274.

[54] Mattelart, a.g.e., s. 31.

[55] Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 628.

[56] Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 43.

gereksiz kılmaktadır. Bu nedenle Utopialılar için dilencilik/yoksulluk gibi kavramlardan söz edilemez. Buna karşın Utopialıların beklenmedik sıkıntılara karşı "kalkan" olarak kullanacakları para da yok değildir. "Bu uğurda harcanacak sınırsız hazineleri vardır."[57] Ayrıca herhangi bir savaş durumunda da yine yeterince askeri güç sağlayabilmek için paraya ihtiyaç duyulur. Buna rağmen Utopialılar savaştan yana değildirler, hatta savaştan tiksinirler. Onlara göre savaşmanın ancak dört haklı gerekçesi vardır: Düşmanlarına karşı vatanı korumak, müttefiklerinin düşmanlarını geri püskürtmek, baskı altındaki bir halkı özgürlüğünü sağlamak ve toprağı boş tutarak/işlemeyerek bundan faydalanmamak.

Ütopyalar dönemin mevcut koşullarına eleştiri getirirken, aynı zamanda çözüm önerileri de sunar. Ancak bu öneriler sıkı bir düzenle toplumsal mutluluğa/ortak iyiye odaklandığında totaliter bir sistemin habercisi olabilir. Bloch'un More'un zıddı olarak tanımladığı ve bir sosyal düzen ütopyası olan *Güneş Ülkesi*[58] (*Civitas Solis*) özgürlük yerine sıkı düzeni savunan bir sistemin tasarısıdır. More'un özgürlük tasarısının aksine - çünkü More'un Utopia'sı yazıldığında özgürlük arayışına giren toplum La Boetié'nin anlattığı gönüllü köleliği benimsemeye başlar- efendilerin/kralların/yöneticilerin çıkarlarının gözetildiği teokratik, hiyerarşik ve "bürokratik" yapılanmış bir ütopyadır.

Devleti tanrının (*Sol*) suretine gizleyen Campanella, bunu yaparak devletin mükemmelliğini ortaya koymaya çalışır. Bir saat misali "tıkır tıkır" işleyen bu sistemde her şey doğru zaman, doğru yer ve doğru düzende olmak zorundadır. Çünkü zamanın kötülüklerinin tüm sebebi düzensizliktir. Toplumun işlememesi, hiyerarşi eksikliği (çünkü herkesin bir yeri olmalıdır), kişisel özgürlüklerin çok olması, Campanella'ya göre, düzensizliğin sebepleridir. Güç (*Pon*), Bilgelik (*Sin*) ve Sevgi (*Mor*) gibi bürokratları sayesinde işleyecek bu düzen ortak mülkiyeti savunan (her şeyin herkese ait olduğu) yapısıyla komünist bir sistemi andırsa da bir özgürlük ütopyası olmak durumundan yoksundur. Sınıfsız bir toplum öngörüp, özel mülkiyete, emeğin sömürülmesine, haksız kazanca karşı gibi görünse de bir zorunluluklar

[57] A.g.e., s. 57.

[58] Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

dünyası olmaktan kurtulamaz. Çünkü burada asıl amaç toplumun değil devletin iyiliğidir: Eyaletlerden Papa İmparatorluğu'na, yani düzen etkenini en yükseğe kadar taşımayı amaçlayan bir "Papa Sosyalizmi"dir; Metafizikçi olarak tanımladıkları bilge kişi tarafından yönetilen kutsal bir sosyalizmdir.

Öte yandan, dönemin bilimsel ve teknik gelişmelerinden esinlenerek yazılan *Yeni Atlantis*'te[59] de bilimsel bir keşif merkezinin olduğu ve bu merkezin rahatça işlediği bir ideal devlet tasarlanır. Bacon, *Güneş Ülkesi*'nden esinlenerek, filozof ve devlet adamlarının bilimlerin gelişmesi ve ilerlemesi üzerine oluşturduğu denemeleri bir ütopyaya dönüştürür. Skolastik yöntemleri bir kenara atarak siyaseti –Machiavelli gibi- deneysel yöntemlere göre kurgular. Yeni-Dünya ve Eski-Dünyadan soyutlanmış bu adada asıl amaç olan "insani imparatorluğun" sınırlarını genişletmek için ataerkil bir hiyerarşi kurulmuştur. Bacon ütopyasında, zamanının İngiltere'sinin ilgi alanlarını göz önünde bulundurarak tarım, tıp, sanayi ve madenler, iletişim ve ticaret alanlarında yapılan araştırmalar ve keşifler üzerinde durur.[60] Bunlara rağmen Bacon kurduğu bu ideal düzende kişilerin özgürlüklerine bazı engeller koyduğundan (kişilerin hareketlerinin kısıtlanması, bilgi akışının denetlenmesi gibi) bilimsel gelişmelerin topluma ideal bir düzen sunacağını düşünen bu ütopyada tüm keşifler ve araştırmalar anlamsız görünür.

Ütopyalar, her ne kadar içine doğduğu tarihsel zeminin dönüşümünden etkilenmiş de olsa, bu dönüşün yarattığı sorunları aşmak konusunda başarılı olamamıştır. Aşağıda "Siyaset Felsefesinden Siyaset Bilimine Geçiş Neden Gerçekleşti?" sorusu ışığında sorunların ya da ideal bir toplum düzeninin neden oluşturulamadığı araştırılmaya çalışılacaktır.

[59] Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

[60] Mattelart, a.g.e., s. 65.

2. SİYASET FELSEFESİNDEN SİYASET BİLİMİNE GEÇİŞ NEDEN GERÇEKLEŞTİ?

Tarihin sayfaları –ağır aksak ilerleyen feodal dönemin aksine- artık hızla yazılmaktır. Kavramsal dönüşüm diye adlandırılan ve kapitalist sürecin temellerinin atılmasıyla alevlenen toplumların özgürlük arayışını dirilterek içinde bulundukları ortamın sorgulanmasını sağlar. Siyaset artık bir hakikat arayışı olmaktan çıkar. Bundan böyle siyasetin asıl sorunu hakikatin ne olduğu sorusu olmaktan çıkar. Artık önemli olan çıkarlardır; köleler, kaynaklar vb. Daha açık ifade etmek gerekirse siyaset teorik olandan çıkarak pratik olana yönelmeye başlar.[61] Bu da teolojik kılıflardan sıyrılarak sadece Hıristiyanlara yönelik bir evrensel kent düşüncesi yerine tüm insanlığı kapsayan evrensel bir toplumu amaçlamaktadır. Aşağıda bu dönüşümün nasıl gerçekleştiği incelenecektir. Bunu yaparken tarihsel ve felsefi veriler göz önünde bulundurularak ahlak, devlet ve politika arasındaki ilişki incelenecektir.

2.1. Teokrasinin Sonu[62]

Siyasi iktidarın, Tanrı'nın temsilcileri olduklarına inanılan din adamlarının elinde bulunduğu toplumsal, siyasi düzen teokrasi olarak adlandırılır.[63] Feodal dönemde egemen güç olan kiliselerin elinde bulunan iktidar da bu düzeni temsil eder.

[61] Bu dönüşüm sadece siyaset alanında değil aynı zamanda astronomi alanında da gerçekleşmektedir. Machiavelli siyasal devinimleri, Galileo'nun içinde bulunduğu haleti ruhiye ile çözümlemiştir. Bu nedenle siyaset biliminin kurucusu olmuştur. [Dönemin Astronomi alanındaki dönüşümlerini incelemek için bkz. Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008. Nicolaus Copernicus, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010. Alexandre Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.]

[62] Bu bölüm bir tarih anlatısı gibi görünse de dönüşüme sebep olan dinsel yapılanmaları incelemek çalışmanın muradı açısından faydalı olacaktır. Ayrıca "Monarşi", "Cumhuriyet" ve "Filozof-Kral" bölümlerinde dönüşümün hangi koşullar altında/ hangi koşullardan dolayı gerçekleştiğini sorgulamaya yardımcı olacaktır.

[63] http://www.tdk.gov.tr/TR/Genel/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF4376734BED47CDE &Kelime=teokrasi

Avrupa'da papalığın/kiliselerin gücünü -ve bunun nasıl yitirildiği- şu şekilde incelenebilir:

Cermenler ve Romalıların üretim tarzları nedeniyle –yağmalamak yerine üretmek- kiliseye artan bağımlılık kilisenin en büyük güç olmasına sebep olur. Köylüler ve birçok kent –yeterince güçlenene kadar- kendilerini garantiye almak için kilisenin himayesinde olmayı tercih ederler. Öte yandan kilise, maddi ve manevi yaşamın düzenleyicisi gibi bir rol sahiplenir; ölüm, doğum, ticaret vs. gibi durumlar da kilisenin elindedir. Kilise bir yandan ticareti teşvik eder; pazarlar kilisede ya da kilise yakınlarında kurulur, ticareti canlı tutmak için başka kentlerden gelen alıcıları ağırlar. Öte yandan -kralın halk üzerindeki hâkimiyetinin artmasıyla birlikte- kral üzerindeki otoritesi artar; "Kral kilisenin oyuncağı olmuş, kilise bir öğretmenken hükmeder duruma gelmiştir."[64] Kilise halkı ve krallığı kendi çıkarları için kullanır; toplanan vergiler kilisenindir, köylülerin eline geçenlerin çoğu "bağış" adı ile gasp edilmektedir; kilise toprak/para hırsı ile gücünü artırır. Kilisenin amacı Hıristiyanlık dünyasının tek mülk sahibi olmaktır. Böylece artan mülkle birlikte kilisenin ekonomik ve politik nüfuzu da artacaktır. Giderek artan yoksulluk da kilisenin bu amacını geçekleştirmesini sağlayan bir diğer etken olur. Halkın büyük bir kesiminin yoksul olması ve bu nedenle kiliseye bağımlı olması, halk üzerindeki nüfuzu da artırır.[65] Böylece her şey kilisenin belirlediği kalıplara göre düzenlenmeye başlar.

Kilisenin bu konumunun devam edeceği/etmeyeceği papalığın yaşadığı süreçle açığa çıkar. Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile birlikte temelleri sarsılan papalık kısa zamanda kendini toparlar ve eski gücünden daha fazlasına sahip olur. Avrupa'nın önemli merkezlerinden biri olan İtalya'nın merkezi Roma, Hıristiyanlığın merkezi haline gelir. Papalık artık dışarıda kendini yabancı bir düşmana karşı koruyacak bir krallığınki kadar güçlüdür ve rakiplerine karşı durabileceği gücü elde eder. Papalık bu durumu daim kılmak istese de Haçlı Seferleri ile birlikte –yani sermayenin hızla gelişmesi- papalığın çöküşü de gelir. Kilise giderek gereksiz bir hal alır; ekonomik ve politik bakımdan işe yaramaz olur. 12.

[64] Kautsky, a.g.e., s. 44.

[65] Burada özel mülkiyet ve mülkiyetsizlik kavramları oluşmaya başlar. Bu kavramlar "Mülkiyet İlişkileri" bölümünde ele alınacağından burada değinilmeyecektir.

yüzyıla kadar Hıristiyanları kurtarmayı amaçlayan kilise 14. yüzyıldan itibaren sömürünün merkezi olur. Papaların tek amacının para/toprak kazanma hırsından ibaret olması papalığın işlevini yitirmesine ve bir sömürü mekanizması haline gelmesine sebep olur. Bu nedenle artık papalığa karşı verilen mücadele sömüren-sömürülen ilişkisinde verilen mücadele ile bir tutulur. Çünkü papalığın halkı sömürmesi sonsuza kadar kabullenilecek bir durum değildir. Zenginliğini artırdıkça işlevini yitiren papalık toplum için zararlı bir sınıf haline gelir. Çünkü konumlarını korumak adına halkı aldatmak, aptallaştırmak yoluna giderler; boş inancın körüklenmesine sebep olurlar. Bu da papalığa duyulan öfkeyi beraberinde getirir. Bu nedenlerle yapılan Reformasyon ile birlikte kiliseler –Ortaçağ'daki gibi devleti ve toplumu bir arada tutan bir mekanizma olmak yerine- devlet yönetimine bağlı bir araç haline gelirler: "Reformasyon kilisesinin ruhbanları bu yüzden her yerde devlet otoritesinin hizmetine girdiler, kralların hükmettiği yerlerde ise mutlakıyetçiliğin memurları oldular. İnsanların neye inanması ve nasıl davranması gerektiğini artık kilise belirlemiyordu; kilisenin neyi vazedeceğini devlet otoritesi belirliyordu."[66]

Ortaçağ'ın sonlarına doğru kilisenin herkese kabul ettirdiğini sandığı savı *plenitudo potestatis*[67] tepki görmeye başlar. Roma kilisesi ise tüm otoritelerin kendine olan bağımlılığı konusunda ısrarını sürdürür. Fakat bu tutum başarısız olur; artık, sadece imparatorlar değil krallıklar da papalığın gücünü reddeder. Burjuvazi de bu mücadelede –kendi gelişimini/çıkarlarını engellediğinden- Kilise'ye karşı krallığı destekler. Kilisenin "böl-yönet" ilkesinin aksine krallıklar merkezi ve ulusal devletler kurmayı hedefler. Krallıkların bu hedefe ulaşma çabasında çözmesi gereken asıl sorun papalığa karşı bağımsızlığını sunmaktır. Çünkü feodal güçleri alt etmeyi düşünerek ulaşmaya çalıştığı siyasal birlik ilkesi için dışarıya karşı bağımsızlığını elde etmesi gerekmektedir. Krallığın yapması gereken imparatorlukların değil –çünkü imparatorluklar da zamanla sıradan krallıklara dönüşmeye başlar- papaların

[66] A.g.e., s.67.

[67]Dünyevi ve ruhani bütün iktidarların tek elde toplandığı savıdır. Kilise, Ortaçağ'da, bu savı ortaya atıp imparatorun/ kralın iktidarının da kiliseye ait olduğunu ileri sürmüştür.

halk üzerindeki ekonomik ve siyasal otoritesini aşmaktır. Yani "asıl dışsal mücadele, siyasetin laikleştirilmesi yolunda Roma Kilisesi'ne karşı verilmek zorundaydı."[68]

Kralın kilise ile savaşında etkili olacak, iki araçtan yararlanılır: Roma Hukuku ve Aristotelesçilik. Roma Hukuku'nun savunulmasındaki amaç kilise ile rekabet içinde olan imparatorluklara kralların dünyevi üstünlüğünü kabul ettirmeyi hukuksal dayanaklarla sağlamaktır. Roma Hukuku "feodalizme içkin bir anlayışın (yani iktidarı parçalayıp kamusal ile özel alanları birbirleriyle karıştıran anlayışın) karşısına kamusal alan (*res publica*) ile kamusal güç (*imperium*) kavramlarını dikiyor."[69] Böylece imparatorlara sağlanan yetkilerin krallara da sağlanması gerektiği ve kralların papalıktan bağımsız olduğu vurgulanmış olur. "*İmperium'*un halktan kaynaklandığı" ilkesinin savunulması da *plenitudo potestatis* anlayışının yok olması, papalığın dünyevi otoritesini yitirmesi anlamına gelir. Öte yandan kilise ile mücadelede ikinci etkili araç Aristotelesçiliktir; Aristoteles'in devlet anlayışıdır. Çünkü bu yaklaşıma göre devletin doğal olduğu kabul ediliyorsa onun otoritesinin üzerinde başka bir otorite düşünülemez. Böylece –İbni Rüşd'ün Aristotelesçi yaklaşımıyla da- dinin –yani kilisenin- dünya işleri ile bir ilgisi olmadığı ve devletin kiliseden bağımsız olması gerektiği savunulur.

Bu dinsel ve siyasal hareket tüm Avrupa'ya yayılır. 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın batısından doğusuna doğru yayılan bu hareket "Reform Hareketi" olarak adlandırılır. Böyle adlandırılmasının iki sebebi vardır: İlki modern siyasal devlet düşüncesine giden yolun açılmasıdır. Diğer bir deyişle "modern dünyanın, modern toplumsal ve siyasal örgütlenmenin" temelleri atılır.[70] Öte yandan kilisenin otoritesinden/iktidarından ve sömürüsünden kurtaran bir özgürleşme hareketi olarak da görülür.[71]

---

[68] Ağaoğulları, Köker, a.g.e, s. 14.

[69] A.g.e., s. 15.

[70] A.g.e., s. 92. [Bu değişim süreci her ne kadar Reform ile anılmış olsa da modern siyasal sürece atılan adımlar ancak –Machiavelli'nin etkileri ile- Rönesans ile sağlanacaktır.]

[71] Reform hareketi özgürlükle çatışan bir yanı da kapsar. Örneğin Martin Luther'in otoriter ve muhafazakâr yanları olan savı bu hareketin özgürlükçü yanıyla bağdaşmayabilir.

Reform hareketinin yaşandığı dönemin genel özellikleri incelendiğinde nüfusun 14. yüzyıla oranla –çünkü 14. yüzyılda kıtlık ve veba salgını baş göstermiştir- nüfus artışı gözle görülür oranda artar.[72] İnsan yaşamına olumlu etkileri olan teknoloji, ticaret, eğitim, sanat vb. alanlardaki gelişmeler/yenilikler bu süreci etkiler – bu gelişmelere paralel olarak temel ihtiyaçların karşılanabilmesi ve sağlık koşullarının iyiye gitmesi nüfusun artmasını sağlar. Bu yenilikler de sadece kilisenin otoritesine bağlı kalmak yerine "bağnazlıktan" kurtularak bilimsel düşüncenin de önemli olduğu fikrini beraberinde getirir. Özellikle kentlilerin yeniliklerin/gelişmelerin etkisiyle yeni toplumsal ve siyasal talepleri vardır. Kilise, kentliler için –köylüler için olduğu kadar- büyük bir otorite değildir.[73]

16. yüzyıla doğru kentlilerin (burjuvazinin) ekonomik, siyasal ve kültürel etkinlikleriyle paralel olarak para ekonomisinin de önem kazandığı görülür. Paranın sanayiye yatırılması, paranın denetiminin aynı zamanda banker olan tüccarlarda olması krallıkların kendi iktidarlarını güçlendirmek amacıyla kentlileri yanlarına/saraya bağladığı görülür. Bu gelişmeler de -12. Yüzyıldan itibaren süregelen- kralın mutlak iktidarına atılan önemli adımlardandır. Bu durumla birlikte, kilisenin elinde bulundurduğu ekonomik gücün bir değeri kalmaz çünkü krallık ticaret ve burjuvazi sayesinde iktidarını güçlendirir. Böylece krallık ve papalık arasındaki çatışmalar başlar.[74] Reformun bu çatışmaları düzenleyici etkisi olur. Reform hareketini kolaylaştırıcı asıl etmen ise matbaanın bulunuşu ve basılı eserlerin

[72] Avrupa'da nüfus artışının -15. Yüzyıl ve 16. Yüzyıl karşılaştırıldığında- devam ettiği görülür. İngiltere ve Galler'de sınırların genişlemesi nedeniyle nüfus artmıştır. Almanya'da yönetimde herhangi bir birlik olmasa da ve koşullar farklılık gösterse de genel durum göz önünde bulundurulduğunda nüfusun arttığı görülür. İtalya'da savaş ve salgın hastalıklara rağmen nüfus artmıştır. İspanya ve Fransa'da ise ekonomik nedenlerle yapılan göçler dolayısıyla nüfusun azaldığı görülür. Ayrıca bu konunun göçlerle ilgili daha fazla açıklaması "Göç" başlığı altında incelenmiştir. [Preserved Smith, a.g.e., s. 9.]

[73] Bu durum için örnek hikayeler için Bkz. Giovanni Boccaccio, *Decameron*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2009.

[74] Bu dönemde olan çatışmalar sadece krallık ve papalıkla sınırlı değildir. Krallar ve –henüz kavramsal olarak var olmasa da pratikte oluşmuş- sınıflar arasında, Krallar ve Roma Kilisesi arasında, sınıflar arasında, burjuvazinin kendi içinde yaşanan çatışmalar ve köylü ayaklanmaları da bu dönemde yaşanmıştır.

yaygınlaştırılmasıdır. Kilisenin söyledikleri ile İncil'de yazılanlar arasındaki çelişki insanlarda "doğru dine dönme" isteği yaratır, bu da kilisenin otoritesini sarsar.

Reformun bu etkilerine rağmen özgürleştirme sürecinde başarıyı yakalayamadığı açıktır. Bu nedenle "modern toplum, modern siyasal düşünce ve örgütlenme" konusunda başarıya ancak Rönesans ile birlikte ulaşılır.[75] Kökleri 14. yüzyıla kadar (Petrarca) uzanan bu hareket önce sanat alanında daha sonra Batı Avrupa'da "Gotik, şövalyelik ve skolastisizmin artık kendi alanlarının tekelleri olmaktan çıkıp, antik dünyadan devşirilen alternatif üslup değerlerle rekabete ve etkileşime girme"[76] çabaları olarak anılır. Diğer bir deyişle, Rönesans, "karanlık çağ" olarak anılan Ortaçağ'ı sona erdiren değil, Ortaçağ'da olan değişimlerin etkilediği ve daha sonraki süreçleri etkileyecek "yenileşme hareketi"dir. Rönesans, daha önceki dönemin aksine –feodal dönemde oldukça yavaş gerçekleşen değişimin aksine- sürekli bir değişim içindedir; örneğin sabit bir insan anlayışından (maddeci, dinci, kuşkucu, inançlı vb.) bahsedilemez.

Bir yenileşme hareketi olarak Rönesans'ın Reformasyon'dan farkının bu sabit olmayan, kendi eylemiyle kendini gerçekleştiren/kendi tarihini kendi yapıp etmeleriyle kendi tarihini oluşturan[77], insan fikri olduğu söylenebilir. Bu nedenle içinde bulunulan dönem, önceki dönemlere göre daha değişkendir. Bireyin toplumdan ayrılarak kendi gelişimine sahip olmasının temel sebebi değişen üretim sistemidir/kapitalizmdir. Çünkü içinde bulunduğu ortaklaşmacı anlayışa sahip üretim sisteminden sıyrılması, onun "toplumsal bağlarından" sıyrılarak kendine odaklanmasını beraberinde getirir. Rönesans'ın etkisiyle antik çağın insan anlayışı canlanır. Ortaçağ'ın insan anlayışının –beden/madde küçümsenir; Tanrı ön plandadır- aksine, insan bir bütün olarak değerlendirilir. Böylece Ortaçağ'ın son evresinde feodalizmin zayıflamasıyla gelişen süreçte –değişen ekonomik faktörlerin de etkisiyle- Rönesans Hümanizmi'nin ana hatları da ortaya çıkmış olur: İnsanın

[75] Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 148.

[76] Burke, a.g.e., s. 20.

[77] Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 157.

varlığı ve çevresi ile bütünleşerek, insanın yaşadığı dünya hayatının onun için tehlike olmaktan çıkar ve insanın kendini tam olarak gerçekleştirmesine olanak verilir.[78]

İnsanın ruh ve bedenden oluşan bir bütün olduğu düşüncesi, onun sadece ruhani dünya için çalışması gereği düşüncesini ortadan kaldırır. Hümanizm açısından bakıldığında "insanın insana yararlı olması" düşüncesiyle canlanan çalışma hayatı toplumun dönüşmesini/canlanmasını/yenilenmesini sağlar. Zamanla ruhani hayat yerine dünyevi hayat önem kazanır ve bu zeminde insanın yeri ve görevleri de somut olarak değişir. 15. yüzyılın ortalarına doğru –kapitalist üretim sisteminin etkisiyle- ortaya çıkan "ekonomik insan" toplumsal ilişkilerini iktisadi ilişkiler üzerinden yapılandırmaya; değer yargılarını bu bağlam üzerine kurmaya başlar.

Ortaçağ boyunca devam eden evrensel imparatorluk ve evrensel kilise fikri –yukarıda anlatılan sürecin etkisiyle- yerine yeni oluşumlar baş gösterir. Kilisenin erkini kötüye kullanması da ahlakın siyasetin alanından çıkması gereğinin savunulmasına zemin hazırlar. Bundan böyle söz konusu tahakküm biçimleri Monarşi ve Cumhuriyet olur. Bu dönüşümler Batı Avrupa'da büyük değişimlere ve yeni siyasi oluşumlara gebedir.

2.2. Monarşi

Almanya'da kilisenin içinde bulunduğu duruma bakıldığında durum pek iç açıcı değildir. Para ekonomisine geçişin hızlanması dolayısıyla kilisenin de mal varlığını artırma hırsı, bu nedenle alınan vergiler ve satılan endüljanslar Luther'in 95 Tez'ini[79] oluşturmasına zemin hazırlar. Luther genel olarak papanın/papalığın yetkisinin azaltılması gerektiğini vurgular. Çünkü papanın, kilise ileri gelenlerinin ya da genel konseyin verilen kararlar noktasında hata yapması kaçınılmazdır. Bu nedenle temel

[78] Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık): Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2005, s. 46.

[79] Luther'in "Endüljansın Kuvvetine Dair Tezler" başlıklı bu 95 Tez papaların sadece kendi verdikleri cezaları kaldırabilecekleri, endüljansların cezaları atfettiğinin gerçek olmadığını, insanların cezalardan kurtuldukları yalanları ile aldatıldıkları gibi savlarla endüljanslara ve kiliseye karşı olduğunu anlattığı tezlerdir. Tezlerin tamamı için bkz. Martin Luther, "Endüljansların Kudretine ve Yararına Dair İfşaatlarla İlgili Münazara", çev. H. Kaan Ökten, http://hristiyan.net/temeller/95 tez.htm.

alınacak tek kaynak kutsal kitap, tek yol gösterici İsa'dır yani kilisenin insan ile Tanrı arasında aracılık etmesi gereksizdir. Luther bu düşüncelerini yaymak amacıyla incilin basılması ve dağıtılması konusunda büyük katkı sağlar.[80] Bu düşünceleri sebebiyle de "sapkın" ilan edilerek mahkûm edilir. Fakat onun için asıl olan "Tanrı'nın Kelamı" olduğundan bu buyruğa boyun eğmez. Luther'in görüşlerinin etkisiyle ayaklanan köylüler bir süre sonra bastırılır. Bu süreçten sonra ulaşılan sonuç diğerlerinden farklı değildir: Kilisenin yönetimi/denetimi/işletilmesi prense verilir. Luther genel olarak kilise fikrine karşıymış gibi görünse de –yeni bir kurum olarak- "gerçek kilise" yani devlet tarafından yönetilen Protestan Lutherci Kilise fikrini yaygınlaştırma amacındadır. Luther'in bu görüşlerinin yaygınlaşmasının –parçalanmış ve dağılmış Almanya'da zor görünse de- Almanya'da ulusal bir hareketin başlatıcısı olabileceğine de inanılır.

İngiltere'de feodalitenin hızlı çöküşüyle birlikte kilise ve imparatorluğun da çökmesi –öte yandan krallığın ve burjuvazinin gelişmesi- ile birlikte Ockhamlı William'ın nominalist öğretisini savunmasına zemin hazırlar.[81] İnsan aklına önem veren bu düşünce insan kaynaklı bir hukuk anlayışı öne sürer. William insanın özgür istencinden yola çıkarak, Kilise'nin toplumdan ayrılması yani ruhani ve dünyevi olanın birbirinden ayrılması gerektiğini savunur.[82] William, insanların hak ve özgürlüklerini gözetmesi gereken devletin sadece kavramsal olarak var olduğunu savunur. Bunun sağlanması da ancak tek bir kişinin yönettiği devletle mümkün olur. Ancak imparator iktidarının sınırı da belirlemelidir. Toplumun ortak yararını gözetmek, özgürlüklere saygılı olmak, halkın köle olmadığını unutmamak ve iktidara geçebilecek özgür insanların da varlığını unutmamak iyi bir monarşinin göstergeleridir. İmparatorluğun iktidarının sınırlarının belirlendiği gibi, ruhani iktidar

[80] Luther'in bu görüşünden yola çıkan –sadece İncil'i esas alan- prensler, ruhani dünya konusunda herhangi bir elçiye ihtiyaç duyulmaması gereğinden yola çıkarak Katolik Kilisesi'ni protesto eden bildiri (Protestation) Protestanlığın nasıl oluştuğunu açıklar. [Ağaoğulları, Köker, A.g.e., s.109]

[81] Ockhamlı William kilisenin savunduğu tümelin gerçekliği savına karşı kavramların sadece birer addan ibaret olduklarını ve dinlerin ve Tanrı'nın bu düşünceyle var olduklarını insanların dünyevi sorunlarını Tanrıya başvurmadan kendi akılları yardımı ile çözebileceklerini bu nedenle kendi belirledikleri hukuksal kurallara göre yaşamaları gerektiğini savunur.

[82] Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 78.

olan kilisenin de iktidarının sınırları bellidir: Kilise Papa'dan/din adamlarından ibaret olmadığından; bütün Hıristiyanları kapsadığından Papa'ya mutlak yetki vermek anlamsızdır. Bu nedenle Papa/din adamları da diğerleri gibi (imparatorun devletle ilgili günah işlediği ve halk ile imparator arasında oluşacak bir çatışma hali haricinde) imparatorun iktidarını kabul etmek durumundadır.

Dönemin siyasal düşüncesi William'ın dünyevi ve ruhani iktidarı imparatorluğa ve kiliseye vermesinin aksine, tek taraflı ve kiliseye tepkili bir anlayışından etkilenir. Siyasi iktidarın kiliseden bağımsız olduğu düşüncesi evrensel Hıristiyan devleti (*respublica christiana*) düşüncesinin çöküş dönemi içerisinde olduğunun göstergesidir. Ruhani ve dünyevi otoriteyi elinde bulunduran Roma Kilisesi artık saygınlığını yitirir. Kilisenin siyasi iktidarla içinde bulunduğu çatışma ve lükse olan düşkünlüğün halkı sömürerek tatmin edilmesi tepki çeker. Halkın bu tepkisi zamanla kilisenin dünyevi işlerden elini ayağı çekmesi isteğine dönüşür. Kilisenin yarattığı hiyerarşiden kurtulmak ve papalığın iktidarını zayıflatmak amacıyla bir araya gelen reformcular krallığın iktidarının artması için çabalarlar. Amaçları kiliseyi devletin denetimi altında tutarak evrensel bir kilisenin otoritesinden kurtulmaktır. Bunun için ulusal gücün tek merkezde toplanması gerekir –bunun sağlanması da düzenli bir devlet bürokrasisini, ulusal vergi sistemini ve düzenli bir orduyu gerektirir.[83] Artık kralın egemenliğine giden yol açılmıştır.

Fransa'da ise kilise ve kral arasındaki çatışma ortamı kralın kiliseyi vergilendirmesi ile başlar. Kralın (IV. Philippe)/krallığın para ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla uzun zamandır topladığı vergilerle mal varlığını besleyen kilisenin vergi ödeyerek devletin harcamaları için katkıda bulunmasını istemesi çatışma ortamı doğurur. Papa(VIII. Bonifacius)/Papalık bu duruma karşı tepkilidir. Fakat kiliseye karşı olan kitleler, yani kilisenin otoritesinden ve sömürüsünden bıkmış olan halk da kralı haklı bulur. Bu durumun gelişmesiyle papalığın kralı aforoz etmekle tehdit etmesi, buna karşı Papa'nın tutuklanması ve gördüğü şiddetin etkileri ile gelen ölümü kralın egemenliği yolunda atılan önemli bir adım olur. Bu durum kilise ile krallığın savunucuları tarafından ortaya atılacak savlara gebedir. Kilisenin

[83] A.g.e., s. 89.

mülklerinin krallık tarafından vergilendirilmesi, kilisenin yetki alanın dünyevi mi ruhani mi olduğu sorusu, kilisenin ve din adamlarının mal varlığının onlardan beklenen münzevi yaşamla yarattığı paradoks ruhani ve dünyevi iktidarın sınırlarının sorgulanmasına yol açar.

Papalık savunucuları, mülk edinmenin de ruhani olduğu çünkü dünyevi olan her şeyin aslında ruhani olduğunu savunarak din adamlarının mal varlığının ruhani yanını "aydınlatırlar". Kilisenin krallıktan daha üstün olduğunu çünkü siyasal iktidarın sadece dünyevi olan yanı değil aynı zamanda ruhani olan yanı da geliştirmek durumunda olması gerektiğini savunurlar. Onların amacı "dünyevi iktidarı mutlak biçimde ruhani iktidarın hükmü altına sokmaktır."[84] Krallık savunucuları ise dünyevi olanın ruhani olanı gerçekleştirmede bir araç olmayacağı savından yola çıkarlar. Devletin varlığının kiliseden önce geldiğini bu nedenle papalığın boyunduruğu altına giremeyeceğini savunurlar. Kilisenin evrensel olduğunu kabul etseler de dünyevi otoritenin krallıkta olması gerektiği düşüncesindedirler.

Padovalı Marsilius, kilisenin krallığın iktidarı altında olması gerektiğini savunur. Böylece modern anlamda devlet kavramının düşünülebilmesine katkıda bulunur.[85] Kralın otoritesinin ruhani değil dünyevi olduğunu ve bu iktidarın insanlar arasında çıkan anlaşmazlıkların çözülmesi amacıyla ortaya çıktığını savunur. Öte yandan kilisenin ise toplumsal bir kurum olmasından dolayı kralın yetkisinde olması gerektiğini savunması Marsilius'un –henüz kavramsal olarak ortaya çıkmamışsa da- devletin otoritesini[86] tanıdığını gösterir. Ona göre kilise sadece din adamlarını değil inananları kapsar; bu durumda papanın iktidarından bahsedilemez.

İtalya'da kilisenin erkini kötü kullanması sonucu meydana gelen savaşları durdurmanın yolu Dante'ye göre monarşiden geçer. Çünkü ortak bir erek altında

[84] Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 27.

[85] A.g.e., s. 52.

[86] Marsilius'un burada kastettiği iktidarın yönetim biçimi monarşidir. Yani bütünün birliğini sağlayacak iktidar kralın iktidarıdır. Daha fazla ayrıntı için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İstanbul: İmge Yayınları, 2008.

toplanmış halk ancak tek bir iktidarla yönetilebilir ve ancak tek bir iktidar, imparatorluğun iktidarı, kalıcı barışı sağlayabilir. Dante, monarşi savunmasının sebebini şöyle açıklar:

> [A]macı insanlara daha güvenli ve daha rahat bir yaşam sağlamak olan krallıkta (devlette) tek bir kral hüküm sürmeli ve yönetmelidir. Yoksa krallığın üyeleri erklerine ulaşamayacağı gibi krallık da dağılıp gider; […] çünkü parçalanmış her krallık yok olur. [D]emek ki tek kişi buyurmalı, tek kişi yönetmelidir; ve bu kişi Monark ya da İmparator olarak adlandırılmalıdır. Demek ki dünyanın iyi olmasının Monarşinin ya da İmparatorluğun varlığını gereksindirdiği açıkça ortadadır.[87]

Dante imparatorun kiliseden bağımsız olduğunu savunur. Bunun da ötesinde imparatorluğun kiliseden önce var olmasından dolayı imparatorluğun papanın buyruğu altına giremeyeceğini ve papanın var olan otoritesinin halkın sömürülmesiyle elde edildiği sonucuna ulaşır. Bu nedenle imparatorluğun kiliseyi vergilendirmesini haklı bulur; kilisenin ruhani iktidarı elindeki malların yoksullara dağıtılmasını gerektirdiğinden imparatorluğun bu durumu vergilendirerek denetlemesinde bir sorun yoktur. İmparatorun otoritesinin kabul edilmesi ve onun iktidarının ötesinde bir iktidarın varlığının yadsınması işleyebileceği herhangi bir dinsel suçta bile kilise tarafından değil ancak Tanrı tarafından cezalandırılabileceği düşüncesi ile imparatorluğun üstündeki tek gücün ancak Tanrı olabileceği düşüncesine ulaşılır. Artık otoritenin sorgusuz sualsiz kabul edildiği dönemin sonu gelir.

Feodal sistemden kurtulan İtalya'da kentlerin (Floransa, Venedik, Milano gibi büyük kentler ve parçalanmış diğer kentler) –İtalya'nın siyasal yapılanmasının Fransa ve İngiltere gibi teritoryal değil de Almanya gibi bölünmüş siyasal topluluklar olmasından dolayı- özgürleşme isteği açığa çıkar. Bazı kentleri var olan/bağımsız durumlarını korumaları ve Rönesans'ın etkisiyle özgürleşmeye giden yolu açan bir zemin oluşması bu isteği artırır. Kentlilerin isteği siyasal bağımsızlıktır; bir imparator ya da kralın iktidarı yerine özyönetim. Bu durum İtalya'da bir çatışma ortamı yaratır.

[87] Dante'den aktaran: Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 42.

Buna bir de kapitalizmin etkisiyle burjuvazi ve soylular arasında iktidar uğruna yapılan çatışmalar eklenir. İçerde birbirleri ile çatışan, dışarıda İtalya'yı işgal etmek için zayıf bir anı kovalayan kral ve imparatorların etkisiyle cumhuriyet rejiminin etkisini yitirmesine/yıkılmasına sebep olur. Papa'nın da desteği ile Mediciler iktidar olur. Bu zamana kadar siyasal iktidarı elinde bulunduran monark ile kilisenin güçlerini birleştirmesi dünya üzerinde iktidarın tekleştiği anlamına gelir. Yani siyasi iktidar dini bir boyut kazanmıştır. Bu boyut dinsel olanla dünyevi olanın birbirinden ayrılması olarak laikleşmeyi değil, sekülerleşmeyi mümkün kılar. Bu durum Niccoló Machiavelli'nin siyaset anlayışı ile birlikte değişim gösterir.

Machiavelli, Antik Çağ'ın eserlerini inceleyerek bir devletin/iktidarın nasıl olması gerektiği konusunda düşünceler geliştirir. Bu araştırmanın amacı, İtalya'da birliği sağlamaktır. Ona göre devlet, kendi dışında bulunan iktidarlardan bağımsızdır ve tek amaç devletin varlığının korunup güçlenmesidir. Devlet adamı/hükümdar ise "ilk laik ve ulusçu diyebileceğimiz Rönesans devlet anlayışının billurlaşmış bir simgesidir."[88] Machiavelli'nin bu araştırmaları sonucu *Hükümdar* (*İl Principe*) [89] "dinsizliğin ve ahlaksızlığın övgüsü" olduğu için –çünkü Machiavelli siyaset ile ahlakı birbirinden ayırır ve Ortaçağ'da genel olarak Tanrı'nın iradesine bağlılığı savunan anlayışın geçersizliğini kanıtlamaya çalışır- suçlamalara maruz kalır.[90] Machiavelli papaların/din adamlarının siyasetten çekilmelerini/siyaset yapmamaları gerektiğini söylediğinden papalık tarafından mahkûm edilirken, krallık onun düşüncelerini benimser. Onun asıl amacı ise siyasi yapılanmasında bir bütünlük sağlanamayan İtalya'da başa gelecek hükümdara iktidarı kazanma ve koruma yollarını göstermektir. Yani İtalya'nın bağımsızlığı bir an önce elde edebilmek ve parçalanmış kentleri yönetenlerden birinin İtalya'yı yabancı (bir yandan Fransa'nın, öte yandan İspanya ve Vatikan'ın) işgalinden korumak için neler yapması gerektiğini anlatır. Machiavelli bu birliğin ancak paralı askerler, tefeciler, fetihler yoluyla elde

[88] Zekiyan, a.g.e., s. 52.

[89] Niccoló Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

[90] Bu suçlamaların bir sonraki aşaması Makyavelizm kavramının türetilmesi olur. Bu kavram iktidarı elde edebilmek/ elde tutabilmek amacıyla her türlü aracın meşru olduğunu varsayar.

edilebileceği düşüncesi içindedir. Bu da İtalya'da kapitalizmin ihtiyaç duyduğu ekonomik birliği getirir. Yani Machiavelli farkında olmadan burjuvazinin yolunu açmış olur.[91]

Machiavelli'ye göre sadece eylemler/olgular göz önünde bulundurularak kurgusal olmayan bir siyaset algısı yaratılmalıdır. Çünkü olması gereken kurgulamak/tasarlamak değil, incelemek/açıklamaktır. Bu nedenle siyaset felsefesi ile yapıldığı gibi kuramlarla ilgilenmek ve hakikatin ne olduğunu aramak yerine siyaset bilimi yaparak iktidarın kazanılması ve korunması ile ilgili olan siyasal olgulara yönelmek gerekir.

> Bu konuda çok yazıldığını biliyorum. Ben de yazıyorum ama şimdiye dek yazılanlardan ayrıldığım için kendini beğenmişlikle suçlanacağımdan kuşku duymuyorum. Ne ki, benim niyetim, anlayana yazmak olduğu için imgelem dünyasının değil, somut dünyanın ardından gitmenin gereğini düşünüyorum. Çoğu kişi gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet, hükümdarlık düşlemiştir. Gerçek yaşamla, düşlenen yaşam birbirlerinden o kadar uzaktır ki olanı bırakıp olması gerekenin ardından giden kişi

[91] Machiavelli'nin temelde İtalya'nın birliğini sağlamayı amaçladığı öğretisini Ernst Bloch şu sözlerle dile getirir: "Eğer Engels Rönesans'ın devler dönemi olduğunu söylüyorsa, burada çok haklı, ama dönem yalnız düşüncede, felsefede, bilimde ve sanatta devler dönemi değildi, ayrıca büyük suçlular, Sezar Borgia'lar dönemiydi; Machiavelli eleştirme yapmadan ondan esinlenir, çünkü izlediği amaç kuraldışı değildir: İtalya'nın birliği ve birlikçi bir hükümetin kuruluşu, düşünülmüş bir sanat yapıtı gibi olgunca tasarlanmıştı ve asla hayvanlara özgü değildi. Kaba güç politikasının klavyesi üzerinde çalmak, ama yine de güzel bir (müzik) parçası üretmek, işte Machiavelli politikayı böyle anlıyordu! Elbette piyanistin parmakları olmalı, pedalları kullanmalı, bir yanlışı bilinmeyecek bir uyumlu sese çevirmeli, gerekirse hile yapmalı, ama görev yani amaç aracı kutsallaştırmalıdır. Oysa son derece pratik bir öğreti vardır: Heyecanlar ancak heyecanlarla aşılır, yoksa kuramlarla değil, diğer tutkulara karşı da yine tutkuları kullanmak gerekir. Gerekli olduğu zaman açgözlülüğü, aşkı ve korkuyu teşvik etmeliyiz. Açgözlülüğü yenmek için, korkuyu harekete geçirmeliyiz, korkuyu yenmek için aşkı teşvik etmeliyiz." [Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002, s. 133.]

> elindekinden de olur. Çünkü her şeyde ve her yerde iyilik perisi kesilen kişi o kadar çok kötü içinde yıkıma uğrar.[92]

Machiavelli'nin bu düşüncesi –siyaset felsefesinden siyaset bilimine geçiş- siyasal alanın bağımsızlaşması anlamına gelir. Yani Antik Çağ'da "ahlak" kavramıyla çerçevelenmiş bir siyaset anlayışı ve Ortaçağ'da din adamlarının/kilisenin iktidarı ile belirlenmiş bir siyaset anlayışı yerine "klasik düşünürlerin tam tersi bir yol izleyerek, ahlakı siyasetin ya da daha doğrusu siyasal iktidarın belirleyiciliği" altına almayı amaçlar.

Machiavelli, siyaset biliminin bağımsızlığını savunduğundan "ideal devlet"in ölçütlerini aramaya koyulmak yerine iktidarı ele geçirmek ve korumak adına –ki ona göre bu konuda yapılan her şey meşrudur- yapılması gerekenleri açıklar. Öncelikle yapılması gereken tarihten ders almak/antik örneklere başvurmaktır.

> Hükümdarlar tarih okumalılar ve tarihteki ünlü kişilerin girişim ve eylemlerini öğrenmeliler. Savaşta nasıl davrandıklarını utkularının ve yenilgilerinin nedenlerini araştırmalılar, yenilgilerden uzak durmayı, utkulara öykünmeyi öğrenmeliler. Özellikle kendisinden önce yaşamış övgüye değer, şanlı, şöhretli birine öykünen, ayrıca eylem ve girişimlerini aklından çıkarmayan geçmişteki ünlü birini yaşama geçirmeye gayret göstermelidir.[93]

Çünkü tarih tekerrür eder. Yani Machiavelli'ye göre geçmişte olanları/kullanılan yöntemleri göz önünde bulundurmak/bilmek benzer olaylar karşısında nasıl davranılması gerektiğini öğretir. İnsanlar her zaman aynı tutkulara sahiptir ve benzer olaylar benzer sebeplerden doğacağından geçmişi ve insan doğasını bilmek gerekir.[94]

Machiavelli insanın doğasında –içgüdüsel olarak- kötülük olduğunu söyler. Ona göre sürekli bir arayış içinde olan, bir yandan elinde bulunanı korumak öte yandan yeni şeyler elde etme arzusu taşır: "[G]enel olarak insanlarla ilgili şu söylenebilir: İnsanlar nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakâr, korkak ve

[92] Machiavelli, a.g.e., s. 59.

[93] Machiavelli, a.g.e., s. 58.

[94] Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 179.

çıkarcıdırlar."[95] İnsanların bu durumu siyaset için de geçerlidir: Yani hükümdarlar bir yandan elindeki iktidarları korumak isterken öte yandan birbirleri ile mücadele içindedirler. Siyasal zeminde yaşanan kötülüklerin (şiddet, zulüm, yalan, ihanet vs.) sebebi ise rekabettir. Bu nedenle Machiavelli'ye göre, bu rekabet ortamında, siyasal varlığın sürdürülebilmesi için kullanılacak her araç meşrudur. Bu da beraberinde insanın değişime açık olması gereğini getirir; değişen koşullara göre değişen araçlar kullanmak. Yani, Machiavelli'nin savunduğu, belli değer yargılarına, ahlaka, hukuka vb. bağlı kalmadan o anda iktidarını koruyacak duruma yönelmesi gerektiğidir. Yani hükümdar o anki duruma göre sadık, cimri/cömert, zalim/merhametli, sevilen/korkulan biri olabilir.[96]

Machiavelli için en önemli şey devletin yararının gözetilmesidir Bu nedenle yapılacak herhangi bir eylemin hukuka, ahlaka ve değer yargılarına aykırı olması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu uğurda yapılacak her eylem, kullanılacak her araç meşrudur. Çünkü tek bir amaç vardır: Ortak iyilik. Bu amaç için yapılacak kötülükler de genel çıkarı gözetmelidir. Machiavelli'nin düşüncesini özetle söylemek gerekirse bir hükümdar ne kadar güçlü olursa hileye, şiddete, yasasızlığa o kadar az gereksinim duyar ama yine de bir hükümdar her şeyin (güç ilişkilerinin) değiştiği bir dünya içinde Makyavelizm'den vazgeçecek kadar güçlü değildir.[97]

Böylece kralın erki, burjuvazinin de etkisiyle, kilise ve soyluların siyasi etki alanlarını yok ederek sınırsız ve keyfi bir hal alır.[98]Kralın sınırsız egemenliği –

---

[95] Machiavelli, a.g.e., s. 64.

[96] A.g.e., ss. 60-80.

[97] Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s.233.

[98] Machiavelli ile ilgili daha fazla biyografik ayrıntı için bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002. Machiavelli'nin politik ve dini görüşlerinin incelenmesi için bkz. Luis Althusser, *Yazılar: İki Filozof Machiavelli Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010. Ayrıca Spinoza Machiavelli'nin düşüncelerini haklılaştırmaya çalışır. "[O], belki de özgür bir kitlenin mutluluğunu saltık bir şekilde tek bir adama emanet ederken, bu adamın ne denli dikkatli olması gerektiğini göstermeyi istemiştir. Bu tek adam, her gün suikast korkusuyla yaşayan ve bu nedenle, kendi çıkarını büyük ölçüde kollamaya zorlanan; kitlenin iyiliğini düşünecek yerde ona karşı hileli önlemler alan biridir. [O]nun özgürlükten yana

İtalya'nın/Machiavelli'nin aksine- İngiltere'de tepki görür. Halkın kendi yöneticilerini seçebileceği bir yönetim şeklinin daha iyi olacağı savunulur.

2.3. Cumhuriyet

Desiderus Erasmus, İncil'e bağlı bir anlayış ile kurtuluş Hıristiyanlığının yerine barışı sağlayacak Hıristiyanlığı savunur. Bu düşünceyle birleşen Hümanist yanı ise Tanrı'da insanı sevme fikri ile bireye verdiği önemi gösterir.[99] *Deliliğe Övgü*'de bir yandan –diyalog olması nedeniyle- hümanizmin antik düşünceyi taklit etme arzusunu geçmiş ve şimdi arasındaki gerilimi dramatize ederken, öte yandan dini ve politik bir eleştiriyi de içerir.[100] Erasmus kiliseye olan inancın çökmesine sebep olan ve iktidar/para peşinde koşan din adamlarının gereksizliğini savunur: "Sanki kilisenin en vahim düşmanları zındık papalar değilmiş gibi; İsa'nın unutulmasına göz yumarlar sessizce, kazançları uğruna uydurdukları yasalarla prangalar geçirirler ayağına, zoraki yorumlamalar getirip yanlış tanıtırlar ve yoz yaşantılarıyla onu katlederler."[101]

Bir hükümdarda aranması gereken en önemli özelliğin erdem olduğunu söyleyen Erasmus -Machiavelli'nin aksine- paraya tamah etmeyen, gerekmedikçe silahlı mücadeleye girmeyen, halkın seçtiği bir yöneticinin gerekliliğinden bahseder: "Heybetli şehirlerin halk tarafından inşa edilip, hükümdarlar tarafından yok edildiğini, devletin yurttaşların çalışkanlığıyla zenginleşip hükümdarlarının açgözlülüğü ile talan edildiğini, iyi kanunların seçilmiş hâkimler tarafından yapıldığını ve krallar tarafından çiğnendiğini, halkın barışı sevdiğini ama

---

olduğu ve ayrıca özgürlüğün korunması için de en sağlıklı öğüdü vermiş bulunduğu bilinmektedir." [Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.]

[99] Mattelart, a.g.e., s. 32.

[100] Burke, a.g.e., s. 99.

[101] Erasmus, a.g.e., s. 179. [Bu düşünceleriyle Reform'a katkıda bulunan Erasmus daha sonra –Luther'in Katolik Kilisesi'nden kopmaya başlamasıyla- eski kilisenin dinsel yapısını savunduğundan dolayı Luther tarafından ateist olarak tanımlanacaktır.]

hükümdarların savaşı kışkırttığını görmüyor muyuz?"[102] Bu nedenle Erasmus sınırsız iktidara sahip monark yerine yönetim şeklinin cumhuriyet olması gereğini savunur.

Erasmus ile aynı dönemde yaşayan Thomas More da kralın sınırsız erkine karşıdır. Bu dönemde kralın (VII. Henry) iktidarı hiçbir yerde İngiltere'de olduğu kadar sınırsız değildir. More, *Utopia* adlı eserinde VII. ve VII. Henry'nin dönemlerini eleştirerek, dönemin İngiltere'sinin "çürümesinin" nedenlerini açıklar. More, Machiavelli'nin aksine, siyasetin ne olduğunun değil nasıl olması gerektiğinin üzerinde durur. More, öncelikle sınırsız ve keyfi bir erki elinde bulunduran kralların aslında tek amaçlarının halkın mutluluğunu sağlamak olduğunu dile getirir. Buna ulaşmak için krallara iyi olma öğütleri verir:

> Ey sizler ki insanları ancak hayatlarını zehir ederek yönetmesini biliyorsunuz, sizler özgür insanlara baş olmaya yeterli değilsiniz, saklamayın bunu! Ya da bilgisiz kalmaktan, kendinizi beğenmişlikten, tembellikten vazgeçin! Halk bu yüzden sevmiyor, saymıyor devleti. Kendi yurdunuz içinde doğrulukla yaşayın ve yaşatın; devletin giderlerini gelirleriyle denkleştirin; kötülük kaynaklarını kurutun; saçma ve barbarca bir düzenin öldürmeye ve ölmeye sürüklediği mutsuzlara karşı işkenceler arayacak yerde, kötülüğü daha tohumdayken önleyecek, yok edecek insanca kurumlar yaratın![103]

Öte yandan savaşlara eleştiri getirir. More, savaşların zenginlere ve soylulara çıkar sağladığını fakat halkı yıkıma uğrattığını dile getirir. Machiavelli'nin aksine ahlakçı (moralist) bir siyaset anlayışı çizen More, Machiavelli'nin siyasal yöntemlerini de eleştirir. Çünkü din, iman, akıl dinlemeden kan dökmekten çekinmeyen biri olması gereken yönetici imgesine karşılık gelemez: "Krallar yalnız savaşı düşünürler bense bu sanatları ne anlarım ne de anlamak isterim. Yalnız barışa yararlı sanatları kralların pek umurunda değildir. İş yeni ülkeler kazanmaya geldi mi, bütün yollar iyidir onlar için: Din, iman, akıl dinlemezler; ne günaha girmekten çekinirler, ne kan dökmekten."[104] More, toplumsal yapıdaki bozukluğun nedeninin ise kapitalizm

[102] Erasmus'tan aktaran: Smith, a.g.e., s. 135.

[103] More, a.g.e., s. 30.

[104] A.g.e., s. 9.

olduğunu söyler. Bu nedenle 16. yüzyıl İngiltere'sinin sorunlarının hem kaynağı hem de çözümleri ekonomik nedenlerde arar. Öte yandan, feodalizmi de eleştirir: "Bu yararsız bal vermez arılar başkalarının alın teriyle geçinmekte, topraklarında çalışanlardan daha fazla yararlanabilmek için onların derisine kadar yüzmekte, bunun dışında başka gelir kaynağı bilmemektedirler."[105]

More, kilisenin yozlaşmışlığı ve din adamlarının elinde asıl işlevinin çarpıtılmış olmasına da eleştiri getirir. İncil'in din adamının çıkarına göre yorumlanması; kilisenin bir ticaret kurumu gibi işlemesine karşıdır. More, "akla dayalı bir reform" ile kilisenin eski konumuna geri döndürülebileceğini savunur. VIII. Henry döneminde Lord High Chancellor'luğa yükselen More, yine bu düşünceleri nedeniyle idam edilir: Luther'e karşı muhalefeti nedeniyle Henry ile bir birlik sağlayan More, kralın boşanmak istemesiyle kral ve papa arasında çıkacak çıkar çatışması arasında kalır. Papanın dinsel ve siyasi sebeplerle boşanmayı kabul etmemesi İngiltere'de Reformasyon'u harekete geçirir. Bu sorun kralın papaya hükmedemediğinin göstergesi olacağından, Henry, artık papaya boyun eğmemek, ülkenin ve kilisenin efendisi olmak için papalıktan ayrılır.[106] Kilisenin başına geçerek kilisenin servetini de ele geçiren Henry, manastırlara da el koyar, papalar ise kralın vergi tahsildarları olarak görevlendirilir. More ise Reformasyon'un papalıktan ayrılmak/Hıristiyan birliğinin bozulması anlamına geldiğini anladığında bu harekete karşı çıkar. Bu nedenlerle More krallıktaki görevinden ayrılır. "İnsan buna evet derse ruhunu; hayır derse, bedenini yitirecekti. More ruhunu yok etmektense bedenini yok etmeye çoktan razıydı."[107] Reform papalığa ve onun sömürüsüne karşı bir mücadele olsa da More, Hıristiyan birliğinin birleştirici/barış sağlayıcı etkisine inandığından Reform hareketine karşı çıkar. Bu karşı çıkış onun sonuna neden olur.

[105] A.g.e., s. 12.

[106] Kautsky, s. 176.

[107] Mina Urgan, "Thomas More'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi", içinde *Utopia*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 143.

2.4. Filozof-Kral

İdeal devlet tasarılarının yazılması ile birlikte mevcut yönetim şekillerine de eleştiriler başlar. Bu dönemde ütopyalarda ortaya çıkan ideal yönetim şekli filozof-kralların hâkim olduğu yönetimlerdi. Hümanizmin etkisiyle, antik Yunan'dan esinlenen bu düşüncenin kaynağı Platon'dur.[108] Ona göre devletin başına gelmesi gereken asıl kişiler filozoflardır. Platon, bu düşüncesini Sokrates'in felsefeyi politik yeteneğin kaynağı olarak görmesinin dışında, filozofun yönetimi insani gerçekliklerle oluşturabilmesi ile ilişkilendirir. Ona göre siyasi bilgiye sahip filozofların kamusal alanın dışına itilmesini engellemek için filozofların yönetimde olmasını sağlamak gerekir. Çünkü filozof yönetmek için vardır; onun gerçeğin ve hakikatin kaynağını; iyiyi, doğruyu, güzeli bilmesi dünyayı dönüştürmesini sağlar. Platon'un "ya kralların filozof ya da filozofların kral olması gerektiği" düşüncesi mağara metaforu ile ilişkilendirilebilir: Mağaradan çıkıp iyiliği gören filozof, insanların mağarada yönetilme biçiminin yanlış olduğunun farkına varır. Halkı zorbalıkla yöneten iktidara direnecek yönetim biçimi ancak felsefi bir yönetimle mümkündür.[109]

Platon'un bu düşüncelerinden etkilenen More'un Filozof-kral düşüncesi daha farklıdır. Onun için önemli olan kralın filozof olması ya da filozofların kral olması değildir. More, filozofun krala öğüt verip veremeyeceğini sorgular: Yaşadığı dönemde peşin hükümlerle düşünen filozofların olduğunu düşündürür, bu nedenle kralları küçümseyen filozoflardan bahseder. Öte yandan "ancak kral filozof olursa"

---

[108] Platon'un Filozof-Kral kavramı ile ilgili daha fazla ayrıntılı bilgi için bakınız: Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyuboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007. Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ali Şan, İstanbul: Cem Yayınevi, 2006. Platon, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

[109] Burada bahsedilen devlet bir "yeryüzü devleti" değildir. Çünkü böyle bir anlama gelirse Platon tarafından baştan yadsınan bir düşünce haline gelir. Platon'a göre –Augustinius'ta da olduğu gibi- filozof için bahsedilen devlet *civitas terrena* değil *civitas divina*dır. Fakat filozofların bir yaşam sürmelerine izin vermek yerine, onları yeryüzüne çağırmak ve devlet yönetiminde yer almasını sağlamak gerekir. [Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994, s. 74.]

bu durum söz konusu olabilir, çünkü filozof ile kralın düşünceleri birbiri ile çelişmektedir; kral kendi çıkarını düşünürken, filozof ortak yararı ya da halkın yararını düşünür. Bu nedenle ülkenin zenginliğinin sadece kralın elinde toplanmasına karşıdır. Ortak mülkiyeti savunan More, böylece halkın refahının da ancak böyle sağlanacağını düşünür. Ona göre "kralın yüceliği dilencilerin değil, zengin ve mutlu insanların başında kalmakla kazanılır."[110]

More ile aynı dönemde yaşayan Erasmus ise Platon'un Filozof-Kral düşüncesini eleştirir. Ona göre filozof önce soyut olanla ilgilenmek yerine somut olanla ilgilenmeye başlamalıdır. Bilge kişi "[ö]yle cahildir ki olağan işlerde, sıradan düşüncelerde, öyle enikonu uzaktır ki halkın genel yaşam biçiminden. Nefret edilmesi de kaçınılmaz olur kendisinden, hem yaşamındaki hem de düşüncelerindeki aykırılıkları yüzünden."[111] Bu sözleriyle döneminin filozoflarını eleştiren Erasmus, filozofların yöneticiliği konusunda olumlu düşüncelere sahip değildir. Ona soyut düşüncelerle ilgilenen filozofun artık somut düşüncelerle ulaşması gerekir. Halkın mutluluğu ve refahını öncelikli tutan bir kral başa geçmelidir.

Campanella da ise Filozof-Kral imgesi "Metafizikçi" (Sol) ile eşdeğerde tutulabilir. Metafizikçi bir din adamı olsa da –ki bu Campanella'nın kralların papanın yönetimi altında olmaları gerektiği düşüncesini açığa vuruyor- krallığını bilgisi ile ele geçirmiş bir kişidir. Öte yandan Metafizikçinin koltuğunu ancak ondan daha bilgili bir kişiye devredebileceği görüşü de Campanella'nın bu düşüncesinin Filozof-Kral ile örtüştüğünü gösterir. More ve Erasmus'ta olduğu gibi her şeyin ortak olduğu bu tasarı halkın refahını amaçlasa da hem totaliter bir yapıya sahiptir hem de temel amacı Katolikliğin egemenliğini kurmaktır. Öte yandan Bacon'un ideal devlet tasarısında hükümdarın doğayı kullanarak doğayla akıl arasındaki ilişkiden faydalanıp insanlar için faydalı olan bilgiye ulaşmak gerektiğini vurgular. Bacon'un da bilgi birikimine sahip bir kraldan bahsettiği söylenebilir. Fakat ona göre halkın iyiliğinin ancak monarşi ile sağlanabileceğini savunması Campanella'nın tasarısı gibi Yeni Atlantis'in de totaliter bir yapıya sahip olduğunu düşündürür.

[110] More, a.g.e., s. 30.

[111] Erasmus, a.g.e., s. 78.

Montaigne ise kavramsal olarak Filozof- Kral'dan bahsetmese de yöneticinin daha akıllı olması gerektiğini vurgular: "Bizi yöneten, dünyayı ellerinde tutan kimselerin bizim kadar akıllı olması, bizim yapabileceğimiz kadarını yapması yetmez. Bizden çok üstün değillerse bizden çok aşağı sayılırlar."[112] Halkın bir kişi/grup tarafından yönetilmesine karşı çıkan Montaigne, kralların halkın yararını gözetiyor gibi görünüp aslında kendi çıkarlarını gözetmelerini eleştirir. Rabelais ise skolastik bir eğitimle başa getirilecek yöneticinin bilgisizliğini vurgular.[113] Rabelais'in Gargantua'sının "eski eğiticilerinin onu bunca zaman içinde nasıl bu kadar boş, anlayışsız ve bilgisiz bırakabildikleri"[114] üzerinde düşünülmesi ve Gargantua'nın aldığı yeni eğitimle birlikte ülkesini ve halkını daha iyi yönettiğinin açıkça vurgulanması Rabelais'in de yöneticinin bilgili olması gerektiğini düşündüğünü gösterir.[115]

Bu örneklere bakıldığında, ideal bir toplumun oluşabilmesi için Filozof-Kral'ın yönetiminin sorunu çözeceği düşüncesi sorunludur. Bu sorun Sinan Özbek'in Platon eleştirisi ile açıklanabilir:

> Birincisi, devlet adamlığını devlet ve yönetim biçimleriyle birlikte ele almak, o yönetime uygun bir devlet adamlığının şekilleneceğine belli belirsiz işaret etmektedir. Bu ise yönetenlerin toplumun sadece bir kesimini temsil edeceği anlamına gelir.[İ]kinci olarak Platon, çeşitli yönetim biçimlerinde ortaya

[112] Montaigne, "Baştakiler ve Biz", içinde *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 226.

[113] Rabelais,a.g.e.

[114] A.g.e., s. 97.

[115] Machiavelli, kavramsal olarak Filozof-Kral'dan bahsetmese de belli bir bilgi birikimine –özellikle tarih bilgisine- sahip olan hükümdarların daha başarılı olacağını hatırlatır. Çünkü Machiavelli'ye göre, tekerrürden ibaret olan tarih, eskiden olmuş olayları bugünün hükümdarlarının karşısına çıkardığında, tarihten ders alan hükümdar, olaylar karşısında daha tecrübeli davranır. Her ne kadar Machiavelli, hükümdarlığı elde etmek ve elde tutmak için her yolun meşru olduğunu savunarak –More ve Erasmus'un aksine halkın yararını gözeten bir tutum içinde bulunmasa da- hükümdarın halkın dostluğunu kazanması gerektiğini belirtir. Ancak More'un bahsettiği filozof-kral imgesi Machiavelli'ninkinden farklıdır. Çünkü More siyaset ile ahlakın alanını ayırmazken, Machiavelli bu ayrımı yaparak siyaset biliminin temellerini atmıştır.

> çıkan sorunları aşmak için devlet adamlığını insan yönetme bilimi olarak ele almak durumunda kalıyor. Bunu da bilimlerin en zoru ilan ederek, son derece az sayıda insana devlet adamlığı kapısını açıyor.[116]

Bu durum da –ister Antikçağ'da olsun ister Pre-modern dönemde- sadece belli bir grubun yönetici olmasını öngördüğü için sorunu aşmış görünmüyor. Öte yandan Orwell'in eleştirisi de ister monark, ister cumhur, ister filozof olsun yöneticilerin halkın iyiliğini gözetmediğini belirtir: "Her türlü büyük devrimci mücadelede, kitleler kardeşlik düşleriyle susturulur, sonra da, yeni yönetici sınıf gücünü oturtur oturtmaz, işlerine geri gönderilirler."[117]

[116] Sinan Özbek, *Pratik Felsefe Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011, s. 128.

[117] George Orwell, *Hayvan Çiftliği*, çev. Celal Üster, İstanbul: Can Yayınları, 2011.

3. PRE-MODERN DÖNEMDE İLİŞKİLER

3.1. Sömürgecilik ve Köle Ticareti

Avrupa, Haçlı Seferleri ile birlikte Doğu'nun hazineleri (baharat, kağıt, barut, ipek vb.) ile tanışır. Ancak İstanbul'un fethi ile Avrupa'nın baharat ve ipek yollarına ulaşması Osmanlı Devleti tarafından engellenir. 15. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da bulunan para gittikçe genişleyen ticaret olanaklarının karşısında az kalır. Bu nedenle Avrupa'nın para konusunda kıtlık/açlık çektiği söylenebilir. Bu açlığı gidermeye ve yeni zenginlik kaynakları bulmaya kilise de yardımcı olur. Papa, Afrika ve Hindistan'ın Portekizlilerin tekelinde olduğunu tanısa da bu pek işe yaramaz. Çünkü buradan edinilen kaynaklar ihtiyacı karşılamaz.

Marco Polo'nun bahsettiği altınların hırsıyla yola çıkan denizcilerden biri de Kolomb'dur. Kolomb'un Hindistan'a –dolayısıyla Doğu'nun zenginliklerine - farklı yollardan ulaşma çabası –kendisi Hindistan'a ulaştığını zannetse de- onun Güney Amerika'yı keşfetmesi ile sonuçlanır. Fakat bu coğrafi keşifler sadece yeni yerlerin keşfi olarak kalmaz. Çünkü Kolomb'un bu yolculuğa çıkma sebebi sadece baharat, kâğıt, barut gibi ürünlerin ticaretini yapmak değil, aynı zamanda bu zengin ülkelerdeki altını da bulma umududur. Bu nedenle Kolomb ulaştığı her yeni adadan başka bir adaya doğru yol alırken yeni altın kaynakları bulmayı arzular: "Öteki ada pek büyük; San Salvador'dan aldığım yerlilerin hepsi burada çok bol altın bulunduğunu bana işaretlerle anlatmaya çalışıyor; ada halkı kollarına, bacaklarına, boyunlarına, kulaklarına bilezik biçiminde altınlar takarmış."[118] 1492'de yeni zenginler bulmak için çıktığı bu seyahatlerde Kolomb'un sadece Avrupa'ya iktisadi kaynak sağlamak değildir. Kolomb aynı zamanda sömürgeciliğin de ilk işaretlerini vermekten kendini alamaz. Çünkü bu seyahatler yeni ticaret kaynakları ve Hıristiyanlığın yayılmasını amaçlıyor görünse de aslında, Amerika yerlilerinin ellerinden özgürlüklerini, yaşadıkları yerleri ve hiç değer vermedikleri altınlarını almaya zemin hazırlamıştır.

[118] Kolomb, a.g.e., s. 41.

"Altın harika bir şey!" diyen Kolomb Güney Amerika'nı kaşifi olarak bilinse de o aslında bu kıtadaki insanların altına kurban edilmelerine sebep olan ilk kişi olur. Yani onun için önemli olan keşif değil, altındır. Bundan böyle altın, Kolomb'un "ilahı"dır. Kolomb seyahatlerine devam ederken uğradığı her adadan aldığı köleleri/yerlileri ve altınları gemilerle krala sunulmak üzere gönderir. Baharatın olmadığı bu toprakların keşfedilmesini sağlayan şey altın olmuştur. Çünkü Kolomb'un seyahatlerinden itibaren yerlilerin üzerlerinde fark edilen ve sonra daha fazla altın bulmak için yapılan seyahatlerin masraflarının karşılanmasını, doğunun zenginliklerinin satın alınmasını ve devletin ve kilisenin denetlenmesini sağlayan şey altın olacaktır. Zaman geçtikçe daha fazla ihtiyaç duyulacak bu zenginlik kaynağına ulaşmak için Amerika'ya doğru yola çıkan –tüccar ya da denizcilerin değil- "hırsızların" akınına uğrar. Yerlilerin ellerindeki/adalarındaki altınları ele geçirerek zengin olmayı amaçlayan kişiler –başta Kolomb- onlara karşı çıkan on binlerce yerliyi katleder. Kolomb, Kral Fernando'dan, Hıristiyan olmayan yerlilerin, din uğruna[119], öldürülmesi için izin ister: "Umarım İsa Efendimiz, bunlar gibi kalabalık toplulukların dinimize döndürülmesi ve Kilise'ye kazandırılması için, aynı zamanda Baba'ya Oğul'a ve Kutsal Ruh'a inanmak istemeyenlerin de yok edilmesi için Siz Yüce Efendimizin karar vermesine yardım eder."[120]

Katliamların gerçek yüzü zamanla anlaşılır. Hıristiyanların asıl amacının belli bir dine inanmayan yerlileri Hıristiyanlaştırmak görüntüsünün arkasında yerlilerin bir metal parçası olarak gördükleri altınları elde etmek arzusu olduğu ortaya çıkar.[121] Yerliler, başlangıçta değer verdikleri, kutsal atfettikleri Avrupalının yani beyaz adamın gerçek niyetini anlar:

> Hıristiyan der Papalagi kendine. Güzel bir türkü gibidir bu sözcük. Bütün zamanlar için Hıristiyan olabilsek keşke. Hıristiyan olmak: Önce yüce

[119] Tıpkı Haçlı Seferleri'nin din uğruna görünüp aslında Doğu'nun zenginliklerini ele geçirme isteğinde de olduğu gibi.

[120] A.g.e., s. 65.

[121] Bundan böyle Avrupalılar ile Amerika yerlileri arasında "uygar"- "barbar" kavramları ortaya çıkar. Avrupalılar yerlileri "barbar" olarak nitelendirmişse de bu konuda bir paradoksun ortaya çıktığı açıktır.

> Tanrı'yı ve kardeşlerini, en son kendini sevmek demektir. Sevgi –iyi olanı yapmak- kanımız gibi içimizde, başımız, ellerimiz gibi bizimle bir bütün olmalıdır. Papalagi ise, Hıristiyan, Tanrı, sevgi sözcüklerini yalnızca ağzında taşır. Diliyle bunlara vurdu mu, dünyanın gürültüsünü koparır. Ama yüreği, sevgisi Tanrı'nın önünde eğilmez, yalnızca şeylerin, yuvarlak metal ve ağır kâğıdın, zevk düşüncesinin ve makinenin önünde eğilir. İçi zamana karşı vahşi bir hırs ve mesleğinin çılgınlığıyla kaplıdır, ışıkla değil. [O]nun yüreğindeki en değerli şey Tanrı değildir. [P]apalagi'nin bize getirdiği İncil, onun için takas edilecek bir maldan başka bir şey değildir. Meyvelerimizi, ülkemizin en büyük, en güzel parçasını elimizden almak için kullandığı bir mal. Papalagi'den her şeyi beklerim ben, çünkü onun yüreğinde alabildiğine pislik, alabildiğine günah olduğunu gördüm.[122]

Artık Avrupalı'nın niyeti açıkça görülmektedir. Yukarda bahsedilen Papalagi, sömürgeciliğe giden yolun açılmasını sağlayan ve bu uğurda tarihin en büyük soykırımını hazırlayan Kolomb ve onun arkasından gelen gözünü altın hırsı bürümüş diğer Avrupalılardan başkası değildir. Açıkça görülmektedir ki, Avrupalıların asıl amacı "uygarlaştırmak", Hıristiyanlaştırmak, yerlilerin mutluluğunu ve refahını sağlamak, onlarla iletişim kurmak değildir. Beyaz adam yerlilerin ellerindeki altınları daha değersiz metalarla –gerekirse zorla- takas ederek, iktisadi kaynaklarını zenginleştirme amacını güder.

Avrupalının sömürü politikasının bir diğer yüzü köle ticaretidir. Altın bulma umuduyla çıkılan yolda beklentisini karşılayamayan Kolomb "bu halklardan çok iyi hizmet adamı olacağı" düşüncesiyle köle ticaretini de başlatır. Bu ülkelerde bulduğu bitkilerin yanında yerlileri de, krala hizmet etmesi amacıyla, gemilerle gönderir: "[G]österdikleri iyi niyete bakılırsa, bütün halklar yakında Hıristiyanlığı benimserler, Kastilya Krallığı'nın uyruğu olurlar. O da zaten onlara bu gözle bakıyor, onları kralların hizmetine sokabilmek için hoşlarına gidecek şeyler yapıyor."[123]

---

[122] Tuiavii, *Göğü Delen Adam*, çev. Levent Tayla, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, ss. 99-100.

[123] Kolomb, a.g.e.,s. 112.

Bu durum zamanla yön değiştirir. "Hıristiyanlaşmayı" –yani altınları takas etmeyi veya beyaz adama hizmet etmeyi- kabul etmeyen yerlilerin katledilmesi/yok edilmesi gönderilecek kölelerin de azalmasına sebep olur. Bu nedenle Yeni-Dünya'ya Afrika'dan ve başka yerlerden on binlerce siyah köle getirilir. Siyah köle burada çalışarak Eski-Dünya için meta akışını sağlar.

Görüldüğü gibi, kapitalist üretim sürecinin temellerini sağlamlaştırmak için sömürgeciliğe başvurulmuştur. Artık Yeni-Dünya'nın tüm zenginlikleri yeni ticaret yollarından Batı'ya doğru yol alır. Tütün, kakao, vanilya, ceviz, tarçın gibi ürünlerin ticareti yapılmaya başlanır. Öte yandan altın, gümüş gibi değerli madenlerin Amerika'dan Avrupa'ya akışı burjuvaziyi güçlendirir. Bu güçlenme altın hırsını artırır. Bununla birlikte köle ticareti de ivme kazanır. Avrupalıların asıl sorunu altını gerçek zenginlik zannetmeleridir. Bu nedenle sadece sömürgeleştirdikleri ülkelerden gelen altını önemsemeye başlarlar. Altın iktisadi açıdan değerli bir meta olsa da bu durum ilerde bu ülkelerde (Portekiz, İspanya) yapılan üretiminin düşmesine sebep olur. Avrupa, diğer kıtalara göre en küçük olsa da sömürünün merkezi haline gelerek bu kıtaların en önemlisi haline gelir. Sömürgeleştirdiği kıtaların ticaretini de sömürerek tüm zenginliklerin kendisine akmasını sağlar. Bu tamahkârlık Avrupa'nın siyasi, iktisadi ve kültürel üstünlüğü de elde etmesini sağlar. Avrupa'nın "ahlaken haklılaştırdığı" bu sömürgecilik günümüz emperyalizminin temellerinin göstergesinden başka bir şey değildir.

3.2. Hırsızlık, Serserilik, Dilencilik

Ortaçağ'da –sayıca fazla olmayan- yoksulların bakımından kiliseler sorumluydu. Fakat zamanla, kilisenin mülkleri arttıkça gittikçe kalabalıklaşan ve kalıcılaşan bir yoksullar sınıfı –Antik Çağ'dan sonra-tekrar ortaya çıkar/oluşur. Oburluk içinde yaşayan zenginler ve soylular köylüye değer vermez. Öte yandan koyun yetiştiricileri tarafından kovulan serflerin ve kentlerin loncalarında çıraklık etmiş fakat mevkilerini kaybetmiş kişiler de sokaklara dökülür.[124] Efendiler için bu kişilerin özgür emeği

[124] Smith "kapitalist devrim"i incelediği bölümde bu durumun ayrıntılarını ele alır: İlk kez 15. yüzyılda "çingene dilenciler"den oluşan gruplar ortaya çıkar. İngiltere'de bu sınıfı tanımlamak için 1550 yılında "rogue" (serseri, dolandırıcı) kelimesi icat edilir. Ayrıca serserileri konu edinen bir

"köle beslemek"ten daha kazançlıdır. Bu nedenle hükümetin varlıklı sınıfın çıkarlarını gözeterek emekle ilgili yaptığı düzenlemeler yoksulları giderek yoksullaştırır.

Kautsky'e göre bu zümre –modern proletarya- "egemen sömüren sınıfların tortusu olarak" değil, hükmedilen, sömürülen sınıfların dağılmasından oluşur.[125] Fakat yine de "toplumun en aşağı sınıfı"nın yapabileceği şeyler bellidir; kiliseden sadaka aldığı sürece kapitalistlerin emri altına girmesini engellese de, kilise verdiği yardımı kesince –ve misyonerlik görevini sömürme mekanizması olarak kullanmaya başlayınca- proletaryanın yapabileceği ancak ya iş gücünü satmak ya da açlıktan ölmek olur. Bununla birlikte bu grubun "alıcıları" da yok değildir. Tüccarlar ve komutanlar onlara işyerlerinde ya da orduda ihtiyaç duyar. Fakat herkes asker olamadığı gibi –çünkü sadece silah kullanmayı bilenler orduya alınıyordu- tüccarların yanında da çalışamaz –çünkü ancak eli iş tutabilen, becerikli kişiler atölyelerde iş imkânına kavuşur. Savaşlar sona erdikten sonra ise başka bir iş yapmayı bilmeyen askerler de işsiz kalır. Bu da eli bir iş tutmayan askerin yağmacı olmasını/köylüleri yağmalamasını berberinde getirir: "Mahrumiyet, eline silah almamış işsizleri, durumları daha iyi olanların merhametini ve gözü kapalı güvenini sömürmeye itiyordu."[126] Böylece serserilik ve dolandırıcılık, soygun ve hırsızlık kaçınılmaz olur. Bunu önlemek için alınan önlemlerin hepsi –idam etmek gibi ağır cezalar da dâhil- boşa çıkar.

More, hırsızlığın, dilenciliğin, serseriliğin ya da yağmacılığın engellenmesi için alınan önlemleri eleştirir. Çünkü zaten açlıktan ölecek bir kişinin hırsızlık yaptığı için idam edilmesi arasında pek fark yoktur, onun için her iki durum da aynı kapıya çıkmaktadır. Bu nedenle önemli olan ve yapılması gereken sefaletin önlenmesini sağlamaktır:

---

kitapta bu dönemde 28 çeşit dilenci olduğundan söz edilir. Bunların bazıları sadece dilenciyken bazıları tehditler savurarak hırsızlık yapan kişilerdir. [Smith, a.g.e., s. 99.]

[125] Kautsky, a.g.e., s. 34.

[126] A.g.e., s. 36.

> Ölüm cezaları böylesi durumlarda hem haksız hem de yararsızdır. Öldürmek hırsızlığı cezalandırmak için çok ağır, hırsızlığı önlemek içinse çok hafif bir cezadır. Her çalan ölümü hak etmedikten başka, açlıktan ölmemek için çalan adama en korkunç işkenceleri de yapsanız yine çalar. [H]ırsızlara en ağır cezaları vereceğiniz yerde, toplumun bütün üyelerine yaşama olanaklarını sağlasanız ve kimse kellesi pahasına çalmak zorunda kalmasa daha iyi olmaz mı?[127]

More, hırsızlığın ve dilenciliğin önlenememesinin asıl sebebini kapitalizmde bulur. Ona göre, serseri diye zindanda tutulan bu insanların ancak tarımla ilgilenebileceği ve bu alanda bir iş tutturabileceği açıktır. Fakat tüm tarım alanlarının otlaklara çevrilmesiyle büyük arazilere sadece bir çobanın yeterli olması, bu alanda çalışan işçilerin işsiz kaldığı için serseri konumuna düştüğünü de gözden kaçırmaz. Hepsi bununla kalmaz. More, yiyecek fiyatlarının yüksek olmasının da bu durumun sebeplerinden biri olduğunu söyler. Ayrıca salgınla ölen koyunlar yüzünden sayıları azalan koyunların yünlerinin fiyatının artması da yeni işsizlerin habercisi olur. Yün ticaretinin sadece maddi geliri yüksek olan kişilerin tekeline geçmesi de durumun kötüye gitmesine sebep olan etkenlerden bir başkası olur. More'a göre sefilliğin sebepleri bu kadar değildir. Lüks yaşamak uğruna harcanan paralarını tüketenler, "kapı dışarı edilen" hizmetçi veya uşaklar, içki, kumar ve fuhuş uğruna harcayan kişilerin sonu aynıdır: sefillik. Bunun sonucu da açıktır: hırsızlık, serserilik, dilencilik. More'un vurgulamak istediği şey şudur. Önemli olan hırsızlara, serserilere ya da dilencilere idam cezasıyla gözdağı vermek değil, işsizlik sorununu aşarak bu sorunların üstesinden gelmektir. Çünkü sefilliğin asıl sebebi işsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle büyük suçlar işlemiş bir kişi ile aç olduğu için hırsızlık yapan bir kişinin aynı suçu işlemiş gibi cezalandırılması anlamsızdır: "[t]oplum her insana eşit bir güvenlik sağlamadığı sürece, bir insanı para çaldığı için öldürmek doğru değildir. Diyeceksiniz ki toplum ölüm cezasını verirken beş on para çalmanın değil, adaletin ve yasaların öcünü almaktadır. Ben de buna karşı bu ilkeyi söyleyeceğim: *Summum jus summa injuria* (Aşırı doğruluk aşırı haksızlık getirir).

[127] More, a.g.e., s. 11.

[D]oğruluk boş laf değilse, bu iki suç arasında dağlar kadar ayrılık vardır."[128] More'un eleştirdiği aslında özel mülkiyettir.

Campanella ve Bacon da bu durumu eleştirir. Bu nedenle tasarılarında dilenciliğe, serseriliğe, hırsızlığa yer vermezler. Güneş Ülkeliler ihtiyaçları olan her şeyin karşılandığı bir sistemde yaşarken[129], Yeni Atlantisliler de kendini geçindirebilecek kadar zengin bir ülkede, mutlu bir toplumsal yapıda[130], çarpık mülkiyet ilişkilerinin olmadığı bir sistemde yaşarlar. Erasmus ise proletarya gibi bir zümrenin oluşmasının sebebini paraya ve altına tamah eden din adamlarına bağlar. Ona göre din adamlarının aç gözlülüğü, metaya/altına ve paraya olan düşkünlüğü bu sınıfın oluşmasına ve gittikçe çoğalmasına sebep olmuştur.[131] Montaigne ise dilenciliğin ve hırsızlığın sebebinin alışkanlıkla ilgili olduğunu söyler. Bu alışkanlığın "kendimizden çok başkalarından faydalanmaya" zorlanmışlık nedeniyle dilenmeye alıştırdığını aslında, serseri olarak görülen kişilerin ellerinden gelenin görünenden daha fazlası olduğunu vurgular.[132]

More ve diğerlerinin asıl eleştirdiği şey paradır. Çünkü bahsi geçen tüm yoksullukların sebebi paradan başka bir şey değildir. Paranın günbegün değer kazanmasıyla yoksulluk, dilencilik, hırsızlık ortaya çıkar. Öte yandan kapitalizmin artı değer üretmesini sağlayan, yoksulların yevmiyelerinden kesilen paraların da belli kanunlarla yapılması da bu durumun ortaya çıkma sebepleri arasında sayılabilir. Günümüzde bu durum hala devam etmektedir. Küreselleşen ekonomi ile birlikte zenginler gün geçtikçe daha çok zenginleşirken, yoksulların daha fazla yoksullaşmasının temeli bu dönemde atılmıştır denilebilir.

---

[128] A.g.e., s. 17.

[129] Campanella, a.g.e., s. 49.

[130] Bacon, a.g.e., s. 75.

[131] Erasmus, a.g.e., s. 94.

[132] Montaigne, "Alışkanlık", içinde *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 144.

3.3. MİSYONERLİK

Yeni-Dünya ile Eski-Dünya topluluklarının kaynaşmasını sağlayacağı düşünülen etken "Hıristiyan Barışı" (*pax christiana*) olur. Kolomb'un 1492'de çıktığı seyahatler, Güney Amerika'nın keşfedilmesi, yeni iktisadi zenginlikler elde etme, sömürgecilik ve köle ticareti gibi sonuçlar doğurmuşsa da öte yandan Hıristiyanlığın yayılmasını amaçlayan bir faaliyet olarak da görülebilir.[133] Kolomb, "Katolik Kral" unvanı almış olan, Kral V. Fernando tarafından yerlileri "kutsal dinimize döndürmek için kullanılması uygun düşecek yöntemi araştırmak için"[134] görevlendirmiştir. Kolomb seyahate çıktığı andan itibaren bu "kutsal" görevi gerçekleştirmeyi amaçlıyor gibi görünür. Ayak bastığı ilk adadan itibaren gördüğü yerlileri Hıristiyanlaştırma amacını da güder: "Bu adamlar sevgiyle olsun, zorla olsun kendi inanışlarını bırakıp kutsal dinimize katılıyorlardı."[135] Herhangi bir inanca bağlanmamış olan yerliler arasında Hıristiyanlığı yayarak, bir tür misyoner gibi hareket etmiş gibi görünen Kolomb'un bu "kutsal" görevini gerçekleştirme şeklinin bir katliamdan farksız olduğu göz ardı edilemez. Kırk-elli milyon civarındaki nüfus yarım yüzyıl gibi kısa bir süreçte, "uygarlık" maskesi ardına gizlenen en barbar yöntemlerle dört-beş milyon gibi bir sayıya düşmüştür. Beyaz adamın asıl amacının/amaçlarının anlaşılmasıyla Hıristiyanlaştırılmaya karşı başlangıçtaki yumuşak başlı yerlinin tavrın değişmiş olduğu, katledilen yerli sayısından anlaşılabilir.

Öte yandan More ve Erasmus da Hıristiyan Barışı'nın birleştiriciliğine inanmaktadır. Her ikisi de başlangıçta Luther'in dini Reform'larının ardından gitmişse de daha sonra Luther'in asıl amacını –Katolik Kilisesi'nin etkisini yok etmek- anlayarak, onun düşüncelerini yadsımışlardır. More Katolik Kilisesi'nin din adamlarının sömürüsünden kurtulursa eski önemini kazanacağını belirtirken,

---

[133] Bu bölümün "Sömürgecilik ve Köle Ticareti" başlıklı kısmında Hıristiyanlığın yayılmasının bir amaç olmadığı, asıl amacın altın elde etme tutkusu olduğu üzerinde durulmuşsa da bu bölümde Kolomb'un seyahatleri misyonerlik faaliyetleri olarak ele alınacaktır. Öte yandan Evrensel Hıristiyan Kenti'nin kurulması arzusunu besleyen iktisadi altyapı bu yolla oluşturulmaya çalışılır.

[134] Kolomb, a.g.e., s. 20.

[135] A.g.e., s. 35.

Erasmus da din adamlarının halkı sömürmesini ağır bir dille hicveder. Mattelart'a göre More'un tasarladığı kentte asıl amaç Utopialılar arasında *Civitas Christiana*'yı (Hıristiyan Kenti) gerçekleştirmektir: "Din ve vicdan özgürlüğü onun nazarında Utopia kentinin en değerli varlığını temsil ediyorsa da, savunduğu inanca son onamanın, Tanrı araştırmasının mantıklı bir sonucu olduğu da bir o denli gerçektir."[136] *Utopia*'da din adamlarının ve mezheplerin yüceltilmesi eleştirilirken, farklı inançlara karşı hoşgörünün olduğu, rahiplere verilen yetkilerin sınırlandırıldığı ve din konusunda kadın ile erkek arasındaki ikiliğin aşıldığı daha mantıklı bir Hıristiyanlık kurgusunun yayılmasının amaçlandığı görülür.

Erasmus ise sınırlı bir Hıristiyan Kenti düşüncesine sahiptir. Ona göre bu birliği oluşturacak düşünce barbarlar/düşmanların (Türkler ve Araplar) dışlanması ile mümkündür.[137] Öte yandan din adamlarını ağır bir dille eleştiren Erasmus'a göre din adamlarının metaya olan tutkusunun Hıristiyanlıkla ilişkilendirilemeyeceğini belirtir. Ona göre sahtekâr bir din adamının sadece kendine kazanç sağlamak için İncil'i kendi çıkarlarına uyacak şekilde yorumlayanların dünyevi zevkler peşinde olduklarını ve son ana kadar bu zevklerin peşinde koşanların dinle ilişkilendirilemeyeceğini vurgular. "Sanki kilisenin en vahim düşmanları zındık papalar değilmiş gibi; İsa'nın unutulmasına göz yumarlar sessizce, kazançları uğruna uydurdukları yasalarla prangalar geçirirler ayağına, zoraki yorumlamalar getirip yanlış tanıtırlar ve yoz yaşantılarıyla onu katlederler."[138]

Teokratik bir toplum tasarısı oluşturan Campanella'da ise Metafizikçi –yani hükümdar- her şeye hâkimdir: "Gökyüzünün ve Yeryüzünün yasalarından ve tarihinden habersiz olan kişi asla Metafizikçi unvanına sahip olamıyor. Bu unvana aday kişinin aynı zamanda mekanik sanatları da bilmesi gerekiyor. [B]unun yanında söz konusu kişinin doğa bilimleri, Astroloji ve Matematik disiplinlerinde de bilgi sahibi olması bekleniyor. [A]ma her şeyin ötesinde metafizik ve İlahiyat sahasında yetkin bilgisi olmalı."[139] Bu düşüncesi ile kralların papanın yönetimi altında olmaları

[136] Mattelart, a.g.e., s. 33.

[137] Mattelart, a.g.e., s. 34.

[138] Erasmus, a.g.e., s. 177.

[139] Campanella, a.g.e., s. 59.

gerektiği düşüncesini sezdirir. Campanella insanlığın birleşme sürecini teolojik-politik bir çizgi üzerinden yürütür. Diğer eserlerinde İspanya hükümetinden, yönetimi İsa'ya teslim edebilmek için, tüm dünyayı birleştirmesini ve Güneş Ülkesi'ni kurmasını istese de bu isteği gerçekleşmez.[140]

Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inde ise bilimlerin gelişmesi/ilerlemesi üzerine bir tasarı oluşturularak dinsel reformların savunucusu olduğu düşünülebilir. Öte yandan bilimlerin merkezi olarak kurulan Süleyman Peygamberin Evi'nin bir misyonu olduğu göz ardı edilemez. Bacon'un bu bilim merkezini kurma amacı da bir tür birleşmeyi amaçlar: "Kuruluşumuzun amacı, doğadaki şeylerin nedenleri, gizli devinimleri ve derin anlamları hakkında bilgi sahibi olmak ve insanın hâkimiyet alanının sınırlarını genişleterek mümkün olan her şeyin sırrına erişmektir."[141] Yani Bacon'ın misyonerliği diğerleri gibi Hıristiyanlığın yayılmasını sağlamak olmasa da bilimler aracılığıyla insanlığın sınırlarını genişletmektir.

3.4. MÜLKİYET İLİŞKİLERİ

Kapitalist sistemin temellerinin atılması ile birlikte üretim ilişkileri de değişmeye başlar. 11. yüzyılda mülkiyetin kıstası toprak iken, kapitalist üretim sisteminin temellerinin atılmasıyla değer kazanan para/altın mülkiyetin kıstası olur. Bu durum feodal sistemde yerleşmiş olan ihtiyaç duyulduğu kadar üretim şeklini de değiştirir. Bundan sonra hep daha fazlasını arzulayan bir üretim şeklinin emrine girilir. Böylece doğal ekonominin yerini para ekonomisine bırakmış olduğu açıkça görülür. Öte yanda kilisenin dünyevi mülklere tamah etmesi ve daha sonra kilisenin dünyevi mülklerin tek sahibi olarak görülmesinin ancak bir sömürü mekanizması olabileceğinin anlaşılmasıyla ortada kalan yoksulların ve dilencilerin sayısı az değildir. Bu sayıya tarım alanlarının otlaklara dönüştürülmesiyle işinden olan proletarya da eklenince bir yanda hayatını lüks içinde sürdüren öte yandan aç kalmamak için ölümü göze alan iki ayrı zümre arasındaki uçurum göze çarpar. Bu durumun sebebi özel mülkiyettir.

[140] Mattelart, a.g.e., s. 63.

[141] Bacon, a.g.e., s. 111.

Varlıklı kapitalistler imparator tarafından destek görürken, vergiler yoksulun sırtından toplanır.[142] Bu durum yoksulluğun sebeplerinden bir olarak incelenebilir. Devletin kamu yararı söz konusu olunca cimrileşmesi[143], fakat kendi "ihtiyaç"larının karşılanması konusunda oburca tüketmesi söz konusudur. Rabelais bu durumu şöyle hicveder: "Ben kulunuzdan örnek vermem gerekirse, sanırım eski zamanların zengin bir kral ya da prensinin soyundan gelmeyimdir; çünkü benim kadar büyük bir tutkuyla kral ve zengin olmak isteyen kimse görülmemiştir; neden isterdim bunu: Bol bol yiyip içmek, çalışmamak, kaygı nedir bilmemek, dostlarım ve bütün hayırlı ve bilgili kişileri zengin etmek için."[144] Yapılan harcamalar kamunun yararı yerine hükümdarın ve maiyetinin "lüks ihtiyacını" karşıladığı için yoksul bir kez daha yoksullaşır. Kralların ve maiyetlerinin lükse düşkünlüğü servetlere mal olur.[145] İnşa edilen lüks saraylar, diktirilen altın yaldızlı giysiler, sanat eserlerine düşkünlük ve dalkavuklara ve resmi gezilere harcanan servet imparatorlukları (Fransa ve İspanya gibi iki büyük devleti) neredeyse iflasın eşiğine getirir. Moliére bu durumu şu sözlerle eleştirir: "Efendiniz herkesi buraya yemekten çatlamaya mı çağırıyor? [İ]nsan için çok yemekten daha zararlı bir şey var mı?"[146] Buna karşı, aşırılıkların önüne geçilmesi için belli ıslah kanunları çıkarılır: bir yandan ziyafetlerde aşırılığın önlenmesi için yasalar çıkarılırken, öte yandan giyim kuşam için yapılan aşırı harcamalar kısıtlanır: "Tüm kötülüklerin anası olan kibre meyleden çok sayıda düzeysiz ve önemsiz insanın mutlak biçimde belirlenmesi amacıyla […] gündelik

[142] Devlet sadece vergileri değil, mali yüklerini de yoksulun sırtına yüklemiştir. Günde 12-15 saat özellikle yoksul ve güçlü kişiler, kralın hizmetinde, zorla çalıştırılır. Buna karşı çıkanlar tutuklanır ve daha sonra köle olarak çalıştırılır.

[143] More bunu önlemek için önerilerde bulunur: "Zenginlerin cimri bencilliğini frenleyin. Sömürme, tekel kurma haklarını alın ellerinden. Aylak insan bırakmayın memleketinizde." [More, a.g.e., s. 16.]

[144] Rabelais, a.g.e, s. 12. [Rabelais, kitap boyunca oburluğu, aşırılığı, aşırı harcamaları eleştirir.]

[145] Erasmus kralın dalkavuklarının para hırsını şöyle hicveder: "Çoğu sadece yaltakçı, köle tabiatlı, ahmak ve değersiz yaratık olduğu halde her şeyin en ön sırasında yer almaya bayılır. Buna rağmen bir tek konuda gösterişten uzaktırlar; altınlarını, mücevherlerini, mor giysilerini ve bunlar gibi bütün erdem ve bilgelik simgelerini bedenlerine takıp takıştırmaktan büyük zevk alırlar, ama bu simgelerin anlamı için uğraşıp didinmeyi başkalarına bırakırlar." [Erasmus, a.g.e., s. 171.]

[146] Moliére, *Cimri*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 51.

yaşamda giyilmesi moda olmuş gösterişli ve pahalı kıyafetlerdeki aşırılığın gereğince engellenip yok edilmesi."[147] Halktan topladığı vergilere rağmen ekonomik sıkıntılar yaşayan krallar çareyi zengin tüccar ve bankacılardan devlet gelirlerine rehin koyarak borç almakta bulur. Böylece devlet de sermayenin kölesi haline gelmeye başlar. Devletin başında bir kral bulunması gerektiği düşüncesini destekleyen burjuvazinin aslında kendi çıkarlarına hizmet ettiği de açığa çıkar.

Machiavelli ise, bu duruma atıfta bulunarak, bir hükümdarda olması gereken özelliklerden birinin de cimrilik olması gerektiğini söyler. Cömert olarak tanınmanın hükümdarın çok işine yaramayacağını belirtir. Çünkü ona göre sadece adı cimriye çıkan hükümdarlar büyük işler yapmış, ötekiler lükse olan düşkünlükleri nedeniyle batmışlarıdır.

> Eğer akıllı biriyse, adının cimriye çıkmasından gocunmamalıdır. Çünkü zaman içinde tutumlu davranmış olmakla gelirinin kendisine yeterli geldiğini, düşmanlarına karşı kendini savunabildiği ve halkını sıkıntıya sokmadan tasarımlarını yaşama geçirebildiğini ve adının daha çok cömerde çıktığının ayırtına varacak, ardından, hiçbir şeyine dokunmadığı büyük çoğunluğa cömert, bir şey vermediği azınlığa cimri gözükecektir.[148]

Machiavelli bu sözleriyle halkın yararını sağlamak yerine yanındaki maiyetin ve soyluların lüks tutkusunu doyurmaya çalışan kralları da eleştirmiş olur. Çünkü hükümdarın cimri olması, halkın yoksulluğuna sebep olarak açgözlü olarak tanınmasına yeğdir.

Özel mülkiyetin hâkimiyet kurduğu bu süreçte yazılacak siyasal tasarılarda bu durum eleştirilir. Bu nedenle özel mülkiyete karşı ortak mülkiyet olması gerektiği fikri savunulur. Kolomb ile birlikte metaya duyulan açgözlülük, halkın çıkarını değil, Kolomb'un ve Krallığın –bir de belki daha sonra oraya altın elde etmek için giden hırsız denizcilerin- çıkarlarını gözetir. Para/altın, halkın zengin olmasına değil aksine giderek yoksullaşmasına sebep olur. Bu nedenle More özel mülkiyeti ve çarpık

[147] 1532'de İngiliz Parlamentosu'nda kabul edilen "Giyim Kuşamda Aşırılığın Islahı Kanunu". [Smith, a.g.e., s. 33.]

[148] Machiavelli, a.g.e., s. 61.

mülkiyet ilişkilerini eleştirir. Başlangıçta devletin yoksul halktan aldığı vergileri eleştiren More, bunun halkı soymanın/dolandırmanın bir yolu olduğunu belirterek, bu haksızlığın giderilmesi gerektiğini savunur. Bu haksızlıkların giderilmesi için de herkesin ortak koşullara sahip olduğu ortak mülkiyet anlayışını savunur. Çünkü "malın mülkün kişisel bir hak olduğu, her şeyin parayla ölçüldüğü bir yerde toplumsal adalet ve rahatlık hiçbir zaman gerçekleşemez."[149] More en büyük mutluluğa eşitlik ilkesinin uygulanması ile ulaşılacağını savunur. Çünkü bu durumda mülkün tek elde toplandığı, haksız yere kazanılan paraların kazanılmasında haklı görülmesi ve yoksulların elindeki bir avuç paraya göz dikilmesi engellenmiş olur. Buna karşın mülkiyet sahipliği ortadan kalkmadığı sürece yoksulluğun da üstesinden gelinemeyecektir. Kautsky More'un bu görüşünden dolayı çağdaşlarından ayrıldığını belirtir: "[B]ir düşünür maddi durum ve koşullara dayanarak, eğer ortaya çıkan yeni üretim tarzını ve onun toplumsal sonuçlarını çağdaşlarının büyük çoğunluğundan yalnız daha önce fark etmekle kalmayıp bu üretim tarzından hareketle gelişen ve onun karşıtını oluşturan üretim tarzını kafasındaki diyalektik bir süreç vasıtasıyla çözmeyi başarırsa, döneminden bütün bir çağı aşan şekilde önde olabilir."[150] Öte yandan Kolomb'un altını ilahlaştırmasının aksine More, gücün göstergesi olarak gösterilen altına değer vermez. Bu güce sadece sahip olunması değil, aynı zamanda teşhir edilmesi More'un Utopialıları tarafından garip karşılanır:

> Kölelere, mahkûmlara ceza olarak takılan, çocuklara oyuncak diye verilen ne varsa hepsini takıp takıştırmışlardı. Geçtikleri yollara dökülen yoksul kılıklı Utopialılara bakıp da kendi süs püsleriyle, tavus tüyleri, boyalı şemsiyeleriyle böbürlenen elçilerin hali görülecek şeydi. Öte yandan Utopialıların davranışlarından anlaşılıyordu ki, bu yabancılar tahminlerinde fena halde aldanıyorlardı, cakalar onlar üstünde bekledikleri etkiyi yapmaktan çok uzaktı.[151]

Campanella da –More da olduğu gibi- halkın yararını gözeten bir düzen tasarlar. Bu nedenle özel mülkiyetten kaynaklanan kibirliliği yok eden komünist bir düzen

[149] More, a.g.e., s. 34.

[150] Kautsky, a.g.e., ss. 186-187.

[151] More, a.g.e., s. 59.

kurmayı amaçlar. Her şey ortak olduğu için de hiçbir şey hiç kimseye mal edilmez. Bacon ise mülkiyet ilişkilerine çok fazla değinmese de hükümdarın kendi kendini geçindirebilecek kadar zengin, tebaasının mutluluğunu esas alması gereğini savunur; onun içinde gözetilmesi gereken şey halkın yararıdır. Bunun yanında her iki tasarıda para ve altın gibi şeyler sadece ülkenin/ülkedekilerin ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılır. Bunun dışında altına, paraya ya da değerli olduğu söylenen madenlere gerektiğinden fazla önem verilmez.

3.5. BARIŞ İÇİN SAVAŞ PARADOKSU

Yeni ülkeler fethetme arzusu savaşların hat safhaya ulaşmasına sebep olur. Bu durum hümanizm ruhuna aykırıdır.[152] Bu nedenle yapılan savaşlar -en azından "haklı" olmadıkları sürece- eleştiriye maruz kalır. Hükümdarların açgözlülüğü; sınırların genişletilmesi ve daha fazla iktisadi kaynakları ele geçirme arzusu yapılan savaşları engellemez. Bu nedenle savaşların sebebini "haklı" kılmak adına kılıflar uydurulur. Kolomb'un sömürgeciliği ile başlayan bu süreç Hıristiyanlaştırma adı altında altın elde etmek uğruna yapılan bir katliam haline gelir. Kolomb'un gerçek niyetinin açığa çıkmasıyla Amerika yerlileri de bu savaş ortamına katılır ve katliamın daha yüksek boyutlara ulaşmasına sebep olur.

More, savaştan başka düşüncesi olmayan hükümdarları eleştirir. Ona göre hükümdarlar ülkelerinin sınırlarını genişletmekten başka şeyler amaçlamalıdır. More için savaş ancak "barış için savaş" adı altında barbarca değil de "haklı" olduğu için yapılmalıdır- ki bu da tartışmaya açıktır. More, ancak yasalara karşı gelinirse, toprak boş tutulursa, toprağın kullanılmasına engel olunursa savaşın haklı olacağını belirtir. Bunun aksi ise sadece kralın açgözlülüğünün göstergesi olur. Hümanist Erasmus da savaşın ancak son çare olarak, kendini savunmak için yapılması gerektiğini savunur. Aksi durumda bu Erasmus'un inandığı hümanist ruha aykırı düşer. Ayrıca savaşın

[152] Edward Said, bu konuyu Amerikan Hümanizmi açısından ele alarak, günümüzde de "barış için" yapılan savaşları eleştirir. Konuyu 11 Eylül saldırısı ve Başkan Bush'un tavrı üzerinden değerlendiren Said, hümanizmin aslında ne olmadığını anlatır. Bu durum da Rönesans Hümanizmi döneminde barışın sağlanması için olduğu söylenen fakat aslında iktisadi arzularla yapılan savaşlardan başka bir şey değildir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Edward Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

övgüye değer bulunmasını hicveder; kârdan çok zarar getireceğini bile bile savaşmayı anlamsız bulur. Fakat Erasmus bunları savunsa da Türkler ve Araplarla savaşılması gerektiği konusundaki yargılarını değiştirmez. Yeni ülkeler elde etmek ve elindekileri kaybetmemek için her yolu meşru kılan Machiavelli'nin görüşü zaten açıkça ortadadır. Machiavelli yapılacak savaşların haklı ya da haksız, meşru olduğunu düşünür. Çünkü onun hükümdarının amaçlarından biri de ülkesinin sınırlarını genişletmektir.

Yine de hükümdarlar haklılığını korusa da korumasa da savaşlara iyi bir bütçe ayırır. Yerleşik, eğitimli ve evrensel bir ordu anlayışı ancak modern devlet fikrinin oluşmaya başlaması ile oluşacaksa da, paralı askerler tarafından oluşturulan ordular bu dönemde oldukça önemli bir rol oynar. Devletin bekasının sağlanması için tutulan paralı askerlere harcanan paralar da göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Orduların neredeyse tamamı (suçlarının kefaretini ödemek için askerlik yapan suçlular hariç) yabancı paralı askerlerden oluşturulur. Machiavelli bu durumu eleştirir. Ona göre evrensel bir eğitimden geçen az sayıda asker daha iyi bir ordu için yeterlidir. Çünkü yabancı ve paralı askerlerden kurulacak bir ordu hem yararsız hem de tehlikelidir. Bu ordular hırslı, disiplinsiz ve haindirler. Barış zamanında devletlerin yanında olan bu askerler savaş zamanında kaçıp giderler.[153] Vatan sevgisinin ne demek olduğunu bilmeyen paralı askerlere güvenmek boşunadır. Bunun yerine iyi bir eğitimden geçmiş ve ulusal askerler ülkeyi savunacak en iyi ordudur.

More ise bu konuda Machiavelli'nin aksine paralı askerlerin gerekliliğini savunur. Bu nedenle ona göre "para savaşın can damarı"dır. More'nin tasarısında savaşacak paralı askerler tutmak için harcanacak sınırsız hazineler vardır. Çünkü iyi insanlar (Utopialılar) ancak iyi işlerde kullanılmalıdır, ama kötü kişiler (Zapoleteler) savaş gibi kötü işlerde kullanılabilirler.[154] Zaten bu paralı askerlerin ölmesinden ya da yaralanmasından da kimse kaygı duymaz. Çünkü zaten onların yok olması dünyanın onlardan kurtulması anlamına gelmektedir.

[153] Machiavelli, a.g.e., s. 47.

[154] More, a.g.e., s. 85.

Burada asıl amaç, ülke içinde ve dışında ticaretin çıkarlarının korunmasıdır. Barış adına katliamlar yaptığını savunan Avrupalıların asıl amacının ticaret olduğu açıktır. Bu nedenle güçlü bir orduya ihtiyaç duyulur. Başlangıçta "güvenilir komutanlarla, ekonomik gücün niteliğine uygun olarak bu gücün çıkarlarına hizmet eden, parayla tutulmuş güçlü ordu"[155] zamanla –Machiavelli'nin ulusal devlet düşüncesiyle- kalıcı ve eğitimli güçlü bir orduya dönüştürülür. Çünkü ulusal devlet olma yolunda ilerleyen devletlerin rakiplerini alt etmek, pazarları ele geçirmek, ticaret konusunda karşılarına çıkacak engelleri aşmak ve mülkiyet haklarına karşı çıkan derebeylerine karşı güç kullanmak gereklidir. Daha genel bir deyişle moden devletin ekonomik ve siyasal açıdan en güçlü olması için gerekli güç ancak kalıcı bir orduyla sağlanacaktır.

3.6. Ulusal Devlet[156]

Kilisenin önemini yitirmesi en çok hükümdarların işine yarar. Kilisenin üstünlüğünü savunanlara karşı hükümdarın siyasi üstünlüğü savunulur. Krallıklar yeni zenginlik kaynakları ve genişlettikleri topraklarıyla daha çok büyüme arzusu içindedirler. Hükümdarların tekelciliği ve kilisenin etkisini yitirmesiyle gelişen imparatorluklar, keşfettikleri yeni ülkeler, sömürgecilik ve ekonomik durumlarının iyi olması nedeniyle Kilise'ye karşı krallığı destekler. Kilisenin "böl-yönet" ilkesinin aksine krallıklar merkezi ve ulusal devletler kurmayı hedefler. Krallıkların bu hedefe ulaşma çabasında çözmesi gereken asıl sorun papalığa karşı bağımsızlığını sunmaktır. Çünkü feodal güçleri alt etmeyi düşünerek ulaşmaya çalıştığı siyasal birlik ilkesi için dışarıya karşı bağımsızlığını elde etmesi gerekmektedir.

Papalık ve feodalizm ulusal devletlerin kurulmasını engelleyen yapılara sahiptir. Bu güçler var oldukça birliğin sağlanması mümkün değildir. Çünkü bu durumda iktidarın kendisi ve iktidarın gücünün bir elde toplanması engellenmiş olur.

---

[155] Kautsky, a.g.e., s.24.

[156] Burada "Ulus-Devlet" ile "Ulusal Devlet" arasındaki fark gözden kaçırılmamalıdır. Ulusal devletler gelişen monarşilerin yayılması ile ortaya çıkarken, ulus-devletler ve bunun beraberinde gelişen küreselleşme süreci birbirinden ayrılır. Kapitalizmin etkisi ile gelişen küreselleşmenin etkileri son bölümde ele alınacaktır.

"Modern- ulusal devlet" kavramının ilk kuramcısı Machiavelli diğerlerinin yapamadığını yapar –dinin siyasetin alanından çekilmesi gerektiğini belirtir. Öyle ki bir hükümdarın nasıl olması gerektiğini anlattığı eseri *Hükümdar*'da dinin sadece iktidarın elde tutulması adına kullanılması gereğini savunur. Böylece alanından bağımsız bir siyasi görüş oluşturulur.

Machiavelli'nin ulusal devlet kavramını düşünmesi tesadüf değildir. Genel olarak, siyasal tasarılarda din ve ahlak belirleyici bir kuram olarak yer alır ve birleştirici etken dindir; örneğin amaç evrensel Hıristiyan kenti kurmaktır. Fakat bu düşünceden sıyrılarak ahlak ve dinin ancak siyaset için araç olarak kullanılabileceği bir devlet tasarlar. Ona göre siyasal erkin kaynağı Tanrı değil güçtür. Bu düşüncesiyle siyaseti din kavramının baskısı altından kurtarmış olur. Amacı, güçlü olan krallıkların birleşerek iktidarı tek elde toplamaktır. Yaşadığı dönemin etkisi de düşünüldüğünde dönemin siyasal zemininde imparatorlukların giderek güçleniyor olması Machiavelli'nin bu düşüncelerinin kanıtı olarak gösterilebilir.

Öte yandan ulusal devletlerin güçlenmesini sağlayan bir diğer etken de ekonomik gelişmelerdir. Sömürgeleştirme ile birlikte ticaret yolları gelişen Avrupa ülkeleri yabancı ülkelere gönderilmek üzere topladığı metaların merkezi haline gelir. Bu durum zamanla ekonomik bir sisteme dönüşür. Devlet yönetimi de bu ekonomik sisteme göre işler ve ekonominin canlı olduğu yer devletin de başkenti olur. Artık sadece ekonomik anlamda değil politik anlamda da merkez/ülkeye hükmeden yer burasıdır. Böylece ulusal devlet oluşmuş olur; ortak bir dil, merkezileşmiş yönetim ve bir başkent. Artık kent merkezli ekonomi yerine ulus merkezli bir ekonomi söz konusu olur. Değişen ve gelişen ekonomik sistem devletin güçlü ve sürekli bir orduyu besleyebilecek olanakların oluşmasını ve Kuzey Avrupa devletlerinin güçlerinin artmasını sağlar. Bu gelişmeler ulusal devletlerin oluşmasını kolaylaştırmış olur.[157]

[157] Oral Sander, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2006, s.94.

4. ÜTOPYANIN UNSURLARI

Ütopyalar, "insanlığın kolektif özgürlük, arzu ve umutlarından doğan, radikal politikalarla bağlantılı, aşkın ve dünyevi" siyaset tasarılarıdır.[158] Siyasetten ayrı düşünülemeyecekleri için dünyevidirler. Öte yandan tahayyülle bağlantılı olduklarından aşkındırlar. Ütopyalar siyasal bir program niteliğindendir. Çünkü siyasetin ilgilendiği "egemenlik", "genel irade", "kuvvetler ayrımı", "ortak çıkar" vb. gibi kurgularla ilgilenir. Tam (mükemmel), kapalı, hiçbir yerde (zaman dışı) ve kısıtlı olma özelliklerinden dolayı da aşkın bir konuma sahiptir. Engels ütopyayı bu ayrımın dışında düşünerek şöyle açıklar:

> Toplumsal problemin henüz gelişmemiş iktisadi şartlarda gizli duran çözümünü, ütopyacılar, insan beyninden çıkarmaya çalıştılar. Toplumda yanılgılardan başka hiçbir şey yoktu; bunları gidermek sağduyunun göreviydi. Öyleyse yeni ve daha mükemmel bir toplumsal düzen sistemi bulmak ve o topluma dışarıdan, propagandayla ve mümkün olan her yerde, örnek alınacak deneylerle kabul ettirmek gerekiyordu. Bu yeni toplumsal sistemler, ütopik olmaya önceden mahkum edilmişti; bunlar ayrıntıları bakımından ne kadar tam işledilerse, olmayacak hayallere kapılmaktan o ölçüde kurtulamadılar.[159]

Engels bu ifadesiyle ütopyayı yok saymasa da aşkın konumuna atıfta bulunur. Çünkü onun aşmaya çalıştığı şey küreselleşmenin nasıl devam edeceği ile ilgilidir. Yukarıda anlatılanlardan yola çıkarak ütopyanın siyasal program yönünü anlamlandırmak kolaydır. Bu nedenle aşağıda ütopyanın aşkın yönü incelenmeye çalışılacaktır. Çünkü Kumar'ın da bahsettiği gibi ütopyanın değeri uygulanabilir olması ile ilgili değildir; ütopyanın güncel değeri gelecekte olabilmesi ihtimalinde, hayali ve uygulanamaz oluşunda, hiçbir yerde olmayışındadır;[160] başka bir deyişle ütopyanın değeri aşkın olmasındandır.

---

[158] Halil Turhanlı, "Ütopya ve Radikal Politika", Mesele, Mart 2010, Sayı: 39, s. 50.

[159] Friedrich Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, İstanbul: Sol Yayınları, 2008.

[160] Kumar, a.g.e., s. 13.

4.1. Tamlık/Mükemmellik

Ütopya olabileceğin en iyisi ve en mükemmeli ya da son hali olarak tasarlandığından tamdır. Dinamik zaman-tarih unsurları ütopyanın düzenini çökertme tehdidi yaratır. Bu durumda mükemmelleştirme aşamalı/ evrimsel bir sürecin ürünü olur. Ancak bu ütopyanın olabileceğin en iyisi olmasını engeller. Çünkü evrim süreci zamanla değişecek olanın ifadesidir. Zamanla değişecek/değiştirilecek bir durum ise en iyi olamaya ket vurur. Gerçekleşme ihtimali taşıyan değişim ucu açıklığa/dinamizme/akışkanlığa mahal vereceğinden ütopyayı tehdit eder. Bu nedenle ütopyalar mükemmelliğin imgesini çizerler, her şey ancak oradaki gibi olunca tam olacaktır:

More, ütopyasında bu durumu sağlayabilmek için ütopyanın sosyal, siyasal ve ekonomik özelliklerini ayrıntılarıyla anlatır. Tamamlanmayı sağlayacak en küçük ayrıntı bile önemlidir. Bu nedenle More bu hayali ülkenin ancak tüm sınırlarını çizdikten sonra, Utopia'daki gibi bir yaşam şeklini "diler": "Utopia devletinin birçok özelliklerini şehirlerimizde görmeyi isterim. Bir umuttan çok dilektir bu."[161] More'un/ Hytloday'in bunu dilemesindeki sebep şu olabilir: bu ada o kadar mükemmeldir ki bazı özellikleri bile, İngiltere'de yolunda gitmeyen durumları düzelebilir. Ancak yine aynı sebeple bu adayı görmeyi umut edebiliyor. Çünkü o kadar mükemmeldir ki –olamayacak kadar mükemmel.

More mülkiyetin olmadığı, çalışma hayatının işçileri köleleştirmediği, yasaların toplumun aleyhine olmadığı, savaşların ancak haklı olunan durumlarda yapıldığı, dinin zorbalık yapmadığı bir düzen kurar. Onun kurduğu bu ütopya bu adada yaşayanların dışına çıkmayacakları kadar mutlu oldukları –ki başka bir durum söz konusu olamaz-, gelen yabancıların buradan gitmek istemeyecekleri en mükemmelin tasarısıdır. More bu tasarıyı Vespucci'nin Mondus Novus'undan esinlenerek yazıştır. Çünkü Vespucci'nin anlatısı mükemmellik taşımasa da arzulanabilir özellikler taşımaktadır.

[161] More, a.g.e., s. 105.

Rabelais de More gibi karşılaştırmaların yapılabileceği bir ütopya sunar. Onun ütopyası da en mükemmel olan ile mevcut olanın karşılaştırılması içerir. Rabelais'ye göre herkesin her istediğini rahatça yaptığı bir toplum mükemmeldir. Bu nedenle anlatısına belli sınırlar çizmez. Ancak eleştirileri ile en iyi toplumsal düzenin/ideal devletin nasıl olması gerektiğini gösterir.

More ve Rableais'in ütopyaları mükemmel olmaları nedeniyle halklarını mutlu ederler. Her ne kadar sınırlar belirlenmiş de olsa düzen –burada ifade edilen Campanella'nın anladığı anlamda düzen değil- toplumun özgürlüklerini göz önünde bulundurarak kurulmuştur. Ancak Campanella'nın kurmaya çalıştığı sıkı düzen, mükemmel olma çabası içinde totalitarizme doğru yol alır. Bu durum birçok eleştiri alacaksa da Campanella'nın içi rahattır. Çünkü onun arzuladığı mükemmellik, kutsal bir sosyalizm ile özdeşleşecektir. Metefizikçi ya da Güneş olarak adlandırdığı yönetici bürokratları sayesinde mükemmel düzeni sağlayarak her şeyin tam olmasını sağlayacaktır.

Bacon ise mükemmelliği insanlık imparatorluğuna taşır. Dinamik bir yapıda olan bilimin ütopyalarda yeri kısıtlı da olsa Bacon bilim üzerine kurulmuş bir ideal düzen tasarlar. Burada gelişmekte olan bir bilim anlayışı yerine zaten her şeyi bilen/ bulan/keşfeden bir bilim söz konusudur. Var olanın dışında/ötesinde yeni bir keşif mümkün değildir. Çünkü böyle bir durum ütopyanın tamlık ilkesine aykırı olur ve eksikliğinin göstergesi olarak sayılır.

Sonlu dünyadan sonsuz evrene geçiş evresinde ortaya atılan ütopyalar, aslında sonsuzluğu arzulayan değil de –bu mükemmel yapıları nedeniyle- sonlu olanı yaşamak isteyen bir yapı taşır. Sonsuz olan her zaman içinde eksikler barındırır, ancak sonlu olan bir tamamlanmışlık taşıyabilir. Bu nedenle ütopyalar mükemmelliği içinde barındırırken aynı zamanda sınırlı olmayı ifade ettiğinden birer adadırlar yani dışarıya kapalıdırlar.

4.2. Kapalılık

Kuşkusuz ütopyalar, onları diğerlerinden ayıran ve sınırlayan özellikleri ile mükemmelliklerini sağlarlar. More ve birçok ütopya yazarı bu kapalılığı bir ada devleti kurgulayarak sağlarlar. Çünkü bu kapalılık –kendi içine kapanma- özerkliğin ve kendine yeterliğin birleşimdir.[162] Bu dışarıya kapalı, sınırlı, düzenli yapı ütopya yazarının amacına en uygun düşen yapıdır.

Yeniçağ'ın ilk değişimlerinden etkilenen More, aslında gelişmelerin hızla devam ettiği, ortaçağın tüm kurumlarının çökmekte olduğu fakat yeni bir dünya görüşünün henüz kesinlik kazanmadığı bir dönemin filozofudur. Öte yandan içinde yaşadığı dönemin İngiltere'si için de aynı durum söz konusudur: Yeni-Dünya'nın bulunması ile birlikte merkezileşen, denizaşırı ticaret konusunda İspanya ve Portekiz gibi güçlü ülkelerin arasında yer alan bir İngiltere. Fakat buna rağmen, işsizliğin, dilenciliğin, sorunların giderek arttığı bir İngiltere. Bu nedenle ütopya bu geçiş döneminde mutluluğu sağlamanın anahtarı olmayı hedefler.

More Utopia adasını en ince ayrıntılarına kadar anlatır:

> Utopia adası ortalarına düşen en geniş yerinde iki yüz mildir. Bu genişlik adanın iki yanına doğru bir hayli sürüp gider, sonra uçlara doğru azalmaya başlar. Öyle ki, ada beş yüz millik bir yarım-çember olur ve iki ucunun arası aşağı yukarı on bir mil çeken hilal biçimini alır. Hilalin ortası geniş bir körfezdir. Toprak hilalin sırtına doğru yükselir ve rüzgârları keser. Onun için de körfez dalgasızdır ve azçok durgun bir gölü andırır. Bu körfez her yerine gemilerin yanaşabileceği bir tek geniş liman gibidir. Körfezin girişi tehlikelidir. Çünkü bir yanda kumluk sığlar, öbür yanda, neredeyse suyun yüzüne çıkan sarp kayalar vardır.[163]

[162] Fredric Jameson, *Ütopya Denen Arzu*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s.23.

[163] More, a.g.e, s. 11.

More'un ütopyasında en önemli şey adanın nasıl gözlemlendiğidir. Bu nedenle Hytloday'in anlatısı sanki adayı kuşbakışı gözlemleri ile anlatır gibidir. Çünkü önemsediği şey duygular ya da düşünceler değil, sadece nesnel bakıştır.

Avrupa'dan Utopia adasına giden Hythloday, içinde bulunduğu toplumun aksine bir toplumla karşılaşır. Burada doğruluk, ölçülülük ve sağduyu gibi doğal erdemler vardır.[164] More, bu erdemlerin doğal biçimleriyle sağlandığında nasıl bir toplum düzenini oluşturduklarını anlatmaya çalışır. Bu erdemler doğal biçimindedir çünkü dışarıdan gelen her yeniliğe/duruma kapanmıştır. Utopia adasının sakinleri Hıristiyan inancından habersizdirler, bu doğal erdemlerle yaşarlar. More burada herhangi bir inanç olmadan da insanca bir yaşam düzeni kurulabileceğinin ipuçlarını verir. Ancak sıkı bir Hıristiyan olmasının verdiği duyguyla bu değişime kapalı, mükemmel ve içine kapanmış ideal toplumun kendi istekleri doğrultusunda Hıristiyanlaşmaları konusunu kapanmadan ayrı tutar. More, tüm bilimleri ve ilimleri öğrenmeye açık bir toplum kursa da bu durumun onun inancının etkilerini taşıdığı söylenebilir.

Bacon'un adası Yeni Atlantis ise "her bakımdan kendine yeten bir kara parçası olmakla birlikte genişliğinden dolayı, ada diye anılmaya pek güç hak kazanır."[165] Burada yaşayan toplum kesinlikle dışarıya kaplıdır. Bir serüveni andıran bu ada kendi kendine yeten, dünyadan ayrılmış konumlarıyla tam bir ütopyadır. Bacon'un eserini yazdığı dönem More'un yaşadığı dönemin çok ötesindedir. Artık zenginliği olanın ülkeyi yönetme hakkına sahip olduğu bir düşüncenin hüküm sürdüğü sürecin içine girilmiştir. Bacon ütopyasını bu durumlardan tamamen soyutlar, çünkü ancak tam bir kapanma bu olumsuzlukları aşarak ideal topluma ulaşmayı sağlayacaktır.

Dönemin olumsuz koşullarından etkilenerek oluşturulan bu ada devletler ideal toplumun oluşmasının bir ölçütüdür. Eleştirdikleri durumu adaya almayan, olumlu buldukları durumlardan ada halkının da faydalanmasını arzulayan ütopya

[164] Akşit Göktürk, *Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı*, İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 1997, s. 32.

[165] A.g.e., s. 38.

yazarları, kurdukları ada devletleri ile kendi toplumlarından uzaklaşmanın ve ona benzemeye kapalı olduklarının imgesini oluştururlar.

4.3. Kısıtlılık

Ütopyalar sadece mükemmel değil, mükemmelleştirilmiş toplum tasarılarıdır. Sadece zaafları ya da kusurları değil, bu mükemmelliği tehdit edebilecek her türlü faaliyeti de yok ederler.[166] Hiçbir yerde ve hiçbir zamanda olma özelliği taşısa da, kendini bu aşkın alanın dünyevi temsilcisi olarak belirler. Bu nedenle bilime sadece belli bir ölçüde izin verir. Bunun sebebi bilimin sınırları/sınırsızlığı ile ilgilidir. Kumar bu durumu şöyle açıklar: Saf bilimde sınır yoktur. Durmadan mevcut pratikler/inançlar irdelenir. Ütopya ise esasta sınırlandırılmış olmalıdır. Çünkü ütopya mükemmelliğin resmidir ve bu da bir bitimi barındırır, bilimin hedefsiz ve anarşik ilerleyişi bunu bozmamalıdır."[167]

Ütopia adasında bilimin yeri sınırlıdır:

> Her sabah gün doğmadan, serbest ders saatleri vardır. Yalnız bilim yolunu seçenler bu derslere gitmek zorundadırlar. Ama, başka herkes, kadın erkek, hangi zanaatten olursa olsun bu derslere katılabilirler. [Ü]topia'da toplum kurumlarının amacı, her şeyden önce, halkın ve teklerin ihtiyacını gidermek, sonra herkese bedenin köleliğinden kurtulmak, düşüncesini özgürce işletmek, kafa yetilerini bilimler ve sanatlarla geliştirmek için mümkün olduğu kadar

[166] Kumar, a.g.e., s. 96.

[167] A.g.e., s. 89. [Bu açıklamada bahsedilen anarşik ilerleme daha sonra distopyaların ortaya çıkmasına sebep olacak zemini hazırlar. Bilimin ilerleyişinin doğurabileceği sonuçları ve sosyalizmin varabileceği noktaları kötümser bakış açısıyla ele alan ütopyalar için bkz. Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010. Yevgeni Zamyatin, *Biz*, çev. Algan Sezgintüredi, İstanbul: Versus Kitap, 2010. George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, çev. Nuran Akgören, İstanbul: Can Yayınları, 2010. Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, çev. Zerrin Kayalıoğlu, Korkut Kayalıoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010. Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu*, İstanbul Say Yayınları, 1984. Krishan Kumar, *Moden Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. Ali Galip, İstanbul: Kalkedeon Yayıncılık, 2006. Ayrıca bu düşünceye getirilen eleştiriler "Ütopyalar Günümüzde Neden Yazılmıyor?" başlıklı bölümde incelenecektir.]

fazla vakit bırakmaktır. Utopialılar için gerçek mutluluk işte bu düşünce gelişmesinin ta kendisidir.[168]

Kautsky bu durumun komünizm ile ilişkilendirilemeyeceği görüşündedir.[169] Bu durumun sebebinin toplumun içinde yaşadığı dönüşüm süreci olduğu düşünülebilir. Toplumsal öğelerin hızla geliştiği, sınıfsal farklılıkların ortaya çıktığı, toplumsal dönüşümlerin toplumların dışında geliştiği sosyal mücadelelerin ivme kazandığı bir dönem söz konusudur. Bu dönemde doğa insanın karşısında yer almış ve sadece kentlerde gelişim göstermiştir. Yine bilimsel gelişmelerin olabilmesinin zemini de ancak kentlerde mümkündür. Bu nedenle bilim Utopia'da bu şekilde algılanmaktadır. More'un yaşadığı tarihsel dönem göz önünde bulundurulduğunda Utopialılar'a sunulan bu koşullar zihinsel gelişimin kapanmasındansa ihtiyaçların kısıtlanmasını kabul etmek olarak düşünülebilir.

Ancak More'dan sonra –Bacon ile birlikte- ütopyada bilimin ortaya çıktığı görülür. "Baconcu bilim ve More'un ve More'a kadarki tüm ideal toplumların durağan niteliğini geride bırakır. Bilimin dinamikleri ütopyanın sınırlarını zorlar."[170] Bacon kurduğu bilimsel ütopya ile bilim ve teknolojinin olanaklarını sınırsız bir şekilde kullanmak istemişse de bu mümkün olmamıştır. Çünkü bilim ütopyanın ereği olamayacağı gibi, ütopyanın kısıtlılık unsuru da buna izin vermeyecektir.

4.4. Hiçbir Yerdelik

Ütopyalar zamansızdırlar, belli bir tarih vermeden oluşturulmuş tasarılardır. Aynı zamanda kendini içine doğduğu toplumsal değişimlerden soyutlayarak en iyi toplum düzenine akıl yoluyla ulaşılabileceğinin göstergesi olarak düşünülebilirler.[171] Buna karşın, belli bir tarihi olmasa da belirli tarihsel koşullar altında ortaya çıktığı da göz ardı edilemez. Bu nedenle nerede oldukları bilinmeyen bu hayali adalar toplumu etkileyen dönüşümlere atıfta bulunarak kendi imkânsızlıklarını ortaya koyarlar.

---

[168] More, A.g.e.

[169] Kautsky, a.g.e., s.260.

[170] Kumar, *Ütopyacılık*, s. 88.

[171] A.g.e., s. 73.

More'un, sunduğu ideal devlet tasarısının geçersizliği Peter Giles'a yazdığı mektuptaki sözcüklerinden anlaşılabilir:

> [H]ythloday, Amourot kentindeki Aynder ırmağı üzerindeki köprünün beş yüz adım olduğunu söylemişti; ama uşağım John bu uzunluktan iki yüz adımın düşülmesi gerektiğini söylüyor, çünkü diyor, nehrin kent içindeki genişliği taş çatlasa üç yüz adımdır. Dolayısıyla sizden belleğinizi şöyle bir yoklamanızı rica ediyorum, hata yaptığımı itiraf edip siz ikinizin söylediğini doğru olarak kabul edeceğim. [B]ir başka mesele daha ortaya çıktı: Konuşma boyunca Yeni Dünya'daki Utopia'nın tam olarak nerede olduğunu olduğunu sormak ne bizim aklımıza geldi, ne de Raphael bundan bahsetme gereği duydu. Bu eksikliği kapatmak için üzerimde ne kadar para varsa hepsini seve seve veririm. [H]ythloday'le temasa geçmenizi istirham ediyorum; böylece eserimin hiçbir yanlış bilgi içermediğinden ve doğru hiçbir bilgiyi atlamadığımızdan emin olabiliriz.[172]

More'un ütopik dünyasının gerçek olmadığı/olamayacağı "filoloji bir gözbağı"nın ardına gizlenmiştir. Zaten ütopia kelimesi hiçbir yer, hiçbir yerde bulunmayan yer demektir. Yukarıdaki alıntıda kullandığı özel isimlerin de aynı şekilde, gerçekdışı, oldukları filolojik anlamlarının altında gizlenmiştir: Başkent Amourote, bir hayalet kent; akarsuyu Anhydris/Aynder, susuz bir nehir; başkanı Ademus, halksız bir prens; orada yaşayanlar Akaopolitler, kentsiz kentliler; komşuları Aşoryalılar, ülkesiz bir nüfus.[173] Böylece bu tasarının/dünyanın geçersizliği kanıtları ile ortaya konulmuş olur.

Bloch, More'un bu laf cambazlığını ortaya çıkararak ve ütopyalarda sunduğu toplum ve kendi içinde bulunduğu tarihsel zemini –ve onun yapıp etmelerini- göz önünde bulundurarak ütopyaların çelişkilerini ortaya koyar:

> *Ütopya*'nın iki bölümü arasındaki hava da garip biçimde değişiktir: İlk bölüm İngiltere'nin (kilise devletinin değil) toplumsal koşulların yönelik keskin

[172] Thomas More, *Utopia*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009, ss. 22-24.

[173] Henri Desroche, "Ütopyalar Geçidi", Varlık, Şubat 1993, sayı: 1025, s. 16.

> sulamalar içerir, oysa ideal tasarımı sunması gereken ikinci bölüm oyun ile gerçek arasında dostane-nezih bir karışımla lafı dolandırır, umudun beklenen orgunu çalmaktan kaçınır. Ancak bir davaya inanmaktan ne anlaşılacağını şehit oluşuyla kanıtlayan Thomas More, en iyi devleti belirtildiği gibi geç-Antik formlarla uyumlu bir masala dönüştürmez sadece; bu uyumun ötesinde, bir saray fabl'ının unsurlarını katar işin içine. Ama her şeyden önce *Ütopya*'da bir sosyal devrimin sonuçlarına talip olan Thomas More; bundan birkaç yıl sonra, bu devrim Almanya'da koptuğunda mevcut devleti, krallığı, ruhbanı. Kısacası *Ütopya'*da hiç bulunmayan mülkiyet kalesini savunandan başka birisidir. Sonuçta şehidin uğruna öldüğü muhteva da, sosyal hele dinsel hoşgörü değildi; Papalık kilisesinin sadık bir taraftarı olarak öldü o, Katoliklikteki hatırası da ancak bu surette baki kaldı. Metnin kendi içindeki tutarsızlıklar da eklenmelidir buna. Özellikle ikinci bölümde, yalnızca saraylı fabl havasıyla komünizm arasında değil, insaniyetle lakaytlık arasında, sosyal cennetle eski sınıf dünyası arasında uyumsuzluklar vardır. İlk bölüm suçu ekonomik sebeplerle açıklıyor, bundan ötürü mahpuslara insan onuruna yaraşır muamele istiyordu; ikinci bölümde ise *Ütopya*'nın orta yerinde, zincirlenmiş vaziyette ağır işleri görmesi gereken mahpus-köleler vardır. Savaş ve Ütopyalıların işgal hevesi de bununla akraba bir tutarlılık arzeder.[174]

More'un tüm bu çelişkileri kurduğu ütopyasının geçersizliğini kanıtlar gibidir. Öte yandan İngiliz emperyalizminin başlatıcı olarak ele alınabilecek savaşı haklılaştıran kuralı[175] da yine onun çelişkisidir.

Bloch bu çelişkilerin ütopyanın –büyük olasılıkla- iki yazarlı olmasından kaynaklandığını söylerken, Abensour bu düşünceyi aşmak için More'u satır aralarından okumak gerekliliğini sunar.[176] Abensour da çelişkilerin farkındadır:

---

[174] Bloch, *Umut İlkesi*, ss. 623-624.

[175] Şayet bir halk kendi kullanmadığı, tersine harap ettiği ve verimsiz bir halde bıraktığı topraktan doğanın nizamına uygun olarak kendi geçimini sağlayacak olan başka bir halkı bundan men edecek olursa, bunu tamamen haklı bir savaş nedeni sayarlar. [More, a.g.e.]

[176] Miguel Abensour, *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2009.

More'un eski bir dil kullanıp (ilahiyat), yeni bir şeyler anlatmaya çalıştığının altını çizer. Kautsky'e göre modern sosyalizmin babası sayılan More, hümanizmi, merkantil kapitalizmi, yeni üretim biçimlerini eleştirerek daha üstün bir üretim biçiminin imgesini oluşturmaya çalışmıştır. Ayrıca Machiavelli'ye karşı çıkışı da kapitalizme ve Hıristiyan cemaatçiliğine karşı durduğunun göstergesidir. Bunlara rağmen ütopyadaki çelişkileri çözümleyebilmek için "tarihsel-siyasal harfiyen anlamın ötesine geçerek ahlaksal manayı açığa çıkarmak" gerekir.[177] Abensour bunun ancak satır aralarındaki özgür düşünceyi açığa çıkararak mümkün olduğunu söyler. Bu duruma "hakikati ortaya çıkarmak için hakikati saklamamak gerekir." ifadesiyle karşı çıkılabilir. Ancak More'un aslında arkadaşıyla alay ettiğini ve bu kitabın deşifre edilmek için zor bir kitap olduğunu anımsatır. Çünkü "ütopya, tıpkı maddi evren gibi, yazarının bizi çözmeye davet ettiği bir gizdir." [178]

[177] A.g.e., s. 16.

[178] A.g.e., s. 22.

5. GÜNÜMÜZDE NEDEN ÜTOPYA YAZILMIYOR?

Genel olarak (tarihsel ve kavramsal olarak) ütopyalara ve ütopyaların doğduğu zemine bakıldığında durum pek iç açıcı görünmez. Durum ütopyanın her vaadinin sonunda aydınlığa ya da tasarlanan ideal topluma gidemeyeceğini göstermektedir. İdeal topluma ulaşma arzusu tasarlananın yolundan sapar ve farklı yollara ulaşır. Bu durum şöyle açıklanabilir: "Her vaat ve her çağrı aynı zamanda bir tehlikenin de göstergesidir. Vaat sadece henüz var olmayanın, burada bulunmayanın gerçekleşebilme umudu olmayıp, aynı zamanda umudun belirsizliğinden tutun da yedeğinde ve el altında tuttuğu kötülüklerin ve felaketlerin de varoluşa çıkması demektir."[179] Ütopyaların anti-ütopyalara gebe olduğu fikri bu düşünce ile açığa çıkar.

Kendi çağının toplumsal koşullarının eleştirisi olarak ortaya çıkan ütopyalar toplumsal mutluluğu sağlama çabası içindedirler. Ancak bu durum bireysel eğilimlerin arka planda kalması ya da tamamen yok edilmesi ile sonuçlanmaktadır. Başlangıçta eşitlik sunan vaatler incelendiğinde tek tipleştirici bir yapıya sahip oldukları görülür. Bu da ütopyanın "totaliter zor"a doğru yol almasına neden olur. Kolakowski'ye göre ütopyaların arzuladığı/vaat ettiği mükemmel eşitlik ve uyum, insan yaşamını kaçınılmaz olarak tek tipleştirir; çatışma ve çeşitliliğin bastırılmasına neden olur.[180] Bu baskının kaçınılmaz sonucu olarak anti-ütopyaların ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Çünkü arzulanan/vaat edilen mutlu toplum imgesinin sonuçlarının daha önceki bölümlerde anlatıldığı gibi –kapitalist üretim sürecinin de etkisiyle- umutsuzlukla sonuçlanacağı öngörülür. Daha açık bir deyişle ütopyanın (üretim ilişkileri ya da diğer ilişkiler) yeniliğe açık olmaması, zaten olabildiğinin en iyisi olduğu sanısı, bireyi eşitlik vaadiyle kandırıp giderek baskıcı bir toplumun unsuru haline getirmesinden dolayı yeryüzünde kurulan cennetler birer cehennem olma yolunda ilerlerler.

---

[179] Savaş Ergül, "Vaat Yokluğu ve Umutsuzluk Arasında Bugünde Gezinmek", Felsefeyazın, Mart-Nisan 2009, Sayı:14, s 4.

[180] Kolakowski'den aktaran Kumar, *Ütopyacılık*, s. 144.

Öte yandan ideal toplum yöneticileri için de durum yukarıda belirtilenden farklı değildir. Çünkü her ne kadar ortak iyiliği amaçlayan bir yönetici vaat edilse de yöneticinin ya da iktidarın da ancak belli kişiler arasından seçilebileceği görüşü açıktır. Popper'e göre "[i]deal bir devleti gerçekleştirmek isteyen ütopyacı girişim, bir azınlığın merkezleşmiş güçlü yönetimini gerektiren ve onun için de, diktatörlüğe yol açması olası bir yöntemdir."[181] Bu diktatörlük/ totalitarizm ütopyanın sonunu getiren durumlardan bir diğeri olarak düşünülmektedir. Popper, ütopyanın, hızla anti-ütopyaya dönüşen yapısı nedeniyle, bu ideallerin hayalinin kurulması yerine onlardan hızla uzaklaşılması gereğini savunur.

Popper'in bu düşüncesi Dostoyevski'nin *Cinler* adlı eserinde yazdığı satırlarla desteklenebilir:

> Şigalov, eleştirmekle de yetinmiyordu. Aynı zamanda bir oluşum hazırlıyordu. Arkadaşlarına da bir dünya çapında mutluluk tasarısı öneriyordu. Sıkıcı olan bu tasarının şiddetle sevgi arasında tereddüt etmesiydi, ama Şigalov bundan hiç kaygı duymuyor, arkadaşlarını, dokunaklı bir saflıkla şöyle uyarıyordu: "Sistemimin henüz son noktasına ulaşmadığını, vardığım sonucun, çıkış noktası olarak kullanmış olduğum şeyin karşıtı olduğunu açıklamak zorundayım: Sınırsız özgürlükten yola çıktım, sınırsız despotluğa ulaştım."[182]

Dostoyevski'nin bu ifadesinde Popper'in düşüncesini yakalamak mümkündür. Sınırsız özgürlüğün ya da en iyi toplum idealinin tıkanarak despotluğa ya da totalitarizme ulaştığı açıkça gösterilmeye çalışılır. Gilles Lapouge bu durumu daha iyi betimlemek için ütopyaların uygulanmaya çalışıldığı yerlerden (Almanya ve Fransa) örnekler vererek toplum için bir cennet yaratma arzusunun toplumu nasıl bir cehennemle karşı karşıya bıraktığını göstermeye çalışır:

---

[181] Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 1, Platon*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1989, s. 156. [Popper'de önemli olan insanın mutluluğunu artırmak değil, mutsuzluğunu azaltmaktır. Bu nedenle Popper, ütopyacılığı çekici fakat tehlikeli bulur. Çünkü ütopyalarda/ütopyacılıkta amaç uğruna şiddet kullanılabilmesi mümkündür. Popper tüm bunları göz önünde bulundurarak ideal bir toplum düzeni yerine var olan anlamıyla liberal demokrasiyi yeğler.]

[182] Dostoyevski, *Cinler*, çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

> Ölüm kampları More'un ya da Cabet'in toplumlarındaki gibi, onların hassas düzenlemeleri, sağlık koşulları, mükemmellikleri, bozulması olanaksız mekanizmalarıyla işliyordu, son olarak da işi cinayete vardırarak tüm bireylerin reddi söz konusuydu –güçlendirilmiş olan bu ütopya, felsefi ütopyalardan, ölüme hükmetmesiyle ayrılır- ancak her türlü ütopik yapı yokluğun büyüsüne bürünmüştür. [N]apolyon, Fransa'daki tüm çocukların aynı anda yazım ödevini yapması buyruğunu verdiğinde, bir ütopya yasası ileri sürmüştü. Ve SSCB, ekonomisini beş yıllık plana oturttuğunda, ütopya temasına sadık kaldı. İlginç bir düzendi bu, süreci ortadan kaldırıp yılların art arda gelişini eşzamanlılıkla değiştiriyordu. Şimdiki zamanla geleceği birbirine bağlayıp zamanı tüketiyor ya da zamanın yatağında değil, kıyılarında yerleşiyordu, çünkü henüz var olmayanın beş yıllık planı, şimdiden belirlenmiş bir gerçeklik oluşturuyor ve tahmin edilemez olanın yerine bir denklem yerleştiriyordu.[183]

Lapouge de ütopyaların ideal toplum tasarıları olmaktan çıkıp özgürleştirici ya da eşitlikçi ütopya tasarılarının baskıcı unsurlar taşıdığına hatta bir anti-ütopyaya doğru yol aldığına dikkat çekmektedir. Öyleyse yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi ütopyanın gerçekleşmesi, bireylere özgürleşmeyi veya refahı ve mutluluğu sağlamak yerine onları köleleştiren zorba bir sisteme doğru ilerlemektedir. Bu görüş ütopyacı görüşten tamamen uzak durulması gerektiği sonucuna kadar ulaşır. 1945'ten itibaren, Popper'in argümanından beslenerek, ütopyalar özellikle devletçi sosyalizm ve Stalizm ile eş tutulur ve kusursuz bir sistem kurmak adına hak ve özgürlükleri yok sayan bir dayatma haline gelir.

Emil Michel Cioran ise ütopyaların iradeci bir eylem olarak yaşamı biçimlendirmeye çalışsalar da içi boş bir irade olduğunu savunur. Bu nedenle birer kurgudan öteye gidemeyeceklerdir. Öte yandan ilişkilerin de aynı şekilde ancak kurgusal olabileceklerini ifade eder. Çünkü ütopyalarda ilişkiler de –arzulanan ya da vaat edilen şeyin dondurulmuş olması gibi- dondurulmuştur/ değiştirilemezdir: "Şahsiyetler robot gibidir, kurgu ürünü ya da simgelerdir. Hiçbiri sahici değildir;

[183] Gilles Lapouge, "Ütopya ve Olanaksızın Kaygan Yeri", Varlık, Şubat 1993, Sayı: 1025, ss. 4-5.

işaret noktası olmayan bir evrenin ortasında yolunu yitirmiş bir fikir, bir hayalet konumunu hiçbiri aşamaz. [B]ir kuklalar toplumu yaratmanın ne hayrı vardır?"[184]

Cioran da ütopyaların sunduğu cennetlerin zamanla cehenneme dönüştüğü fikrini savunur. Ona göre insanlar bu süreçte hızlandırıcı olarak görev alırlar. Bu sürecin sona ermesi ise –ki artık ütopyaların olmadığı bir süreçten bahsedilmektedir- kusursuzluğun belirleyicisi olacaktır. İçi dolu bir iradeden bahsedildiğinde ise ütopik kurgular yerini devrimlere bıraktığından ütopya işlevini yitirmiş olacaktır. Bu nedenle Cioran'a göre ancak devrimler –ütopyaların yaptığı gibi vasatı aşmanın olanaklarını sunmak yerine- kusursuzluğa ulaşmanın araçları olacaktır:

> Bize ilan edilen "yeni yeryüzü" gitgide daha fazla yeni bir cehennem çehresi almaktadır. Ama bu cehennemi bekleriz, hatta onun gelişini hızlandırmayı kendimize görev biliriz. Birbirine hiç benzemez görünen iki tür, ütopyacı ve kıyametçi türler birbirinin içine geçer, birbirine renk verir, sonunda da üçüncü bir tür çıkarırlar; bu üçüncü tür, bizi tehdit eden ama yine de evet diyeceğimiz, düzgün ve yanılsamasız bir evet diyeceğimiz cinsten bir gerçekliği yansıtmaya harikulade elverişlidir. Mukadderat önünde *kusursuz* olma tarzımız olacaktır bu.[185]

Sorunun ütopyaların statikliğinden kaynaklandığını savunan düşüncelere karşı Herbert Marcuse farklı bir yaklaşım sunar. Marcuse göre insanoğlu dünyayı cennete çevirme yeteneğine sahip olduğu gibi cehenneme çevirme yeteneğine de sahiptir. Ancak bugün gelinen durum –Marcuse bu makaleyi[186] 1970'te de yazmış olsa- cehennemden farklı görünmemektedir. Bu nedenle Marcuse'a göre "belirli sosyo-tarihsel olasılıklardan vazgeçmek anlamına gelen ütopyanın"[187]sonunun geldiğinden bahsedilebilir. Marcuse bu durumu şöyle ifade eder:

---

[184] Emil Michel Cioran, *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 86.

[185] A.g.e., s. 97.

[186] Herbert Marcuse, "Ütopyanın Sonu", çev. Doğan Barış Kılınç, http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67endutopia/06DoganBarisUtopyaninSonu.pdf

[187] Marcuse, a.g.y., s. 1.

> Devrimin toplumsal failleri yalnızca dönüşüm sürecinin kendisinde oluşur ve sözün gelişi devrimci hareket başladığında devrimci güçlerin orada hazır olduğu bir durum beklenilemez. Fakat kanımca, akılcı uygulanımlarının üretim güçlerinin var olan örgütlenmesi tarafından önlenmesine rağmen dönüşümün maddi ve zihinsel güçleri teknik açıdan el altında olduğunda, olanaklı gerçekleşme için geçerli bir ölçüt vardır. Ve bu anlamda, inanıyorum ki bugün gerçekten ütopyanın sonundan söz edebiliriz.[188]

Marcuse, ütopyacılığın ihtiyacın ötesinde bir özgürlük alanın yaratılmasında değil de yabancılaşmış emeğin tamamen ortadan kalkmasında olduğu gibi bütüncül bir özgürlükle mümkün olacağını ileri sürer. Ona göre bu özgürlüğe ulaşmak için ihtiyaç duyulan tüm maddi ve manevi güçler mevcut olduğundan makul bir sonuca ulaşmak da mümkün görünmektedir. Bu nedenle, Marcuse, toplumsal hareketlerin oluşması için bu güçlerin harekete geçirilmesini sağlayan şeyin ütopyalar olmayacağını ileri sürer. Buradan da ütopyaların sonunun gelmiş olduğunu belirtir. Çünkü artık ütopyalara ihtiyaç kalmamıştır.

Ütopyaları işlevsiz kılan ve ütopyaları statikliğinden ya da cehenneme dönüşmesinden dolayı yok sayan bu anlayış Mannheim tarafından eleştirilir: "Varoluşa somut olarak hükmeden kitlelerin yaygınlaştığı ve evrim sürecinde elde edilebilecek zaferin şansı arttığı oranda bu kitleler de muhafazakârlığın belirlediği yolu takip edeceklerdir. Ancak ütopya, bunun sonucu olarak, özünü çok farklı bir şekilde kaybeder."[189] Öyleyse ütopyanın özüne ulaşmak sorunu ile karşılaşılır. Bu nedenle Wallerstein bu durumu "ütopistik" kavramı ile aşmaya çalışır.

Wallerstein de ütopyaların yanlışlıklara ve hayal kırıklıklarına yol açmaları nedeniyle kaçınılması gereken yanılsamalar olduğunu belirtir. Ona göre ihtiyaç duyulabilecek en son şey ütopyacı görüşlerdir.[190] Bu nedenle ütopyacı vizyonlar

---

[188] Marcuse, a.g.y., s. 2.

[189] Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Basım Yayım, 2009, s. 233.

[190] Immanuel Wallerstein, *Ütopistik: Ya Da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Aram Yayıncılık, 2005, s. 11.

yerine kendinin "icat ettiği" bir sözcük ortaya atar. Wallerstein bu kavramla daha ılımlı bir sistem kurma amacındadır. Ona göre ihtiyaç duyulan şey, toplumu organize etme çabasının gerçekçi bir değerlendirmesidir:

> Ütopistikle kastetmek istediğim, oldukça farklı bir şeydir. Ütopistik, tarihsel alternatiflerin ciddi bir değerlendirmesi, olası alternatif tarihse sistemlerin gerçek rasyonalitesine ilişkin olarak kararlarımızın uygulanmasıdır. İnsani toplumsal sistemlerin, bu sistemlerin içinde var olabilecekleri sınırlılıkların ve insan yaratıcılığına açık alanların ciddi, rasyonel ve gerçekçi değerlendirmesidir. Mükemmel (ve kaçınılmaz) geleceğin çehresi değil, fakat alternatif, güvenilir bir biçimde daha iyi ve tarihsel olarak mümkün (ancak kesin olmaktan uzak) bir geleceğin çehresi.

Wallerstein yarattığı bu yeni disiplinin, içinde bulunulan dünya düzeninden daha üstün olduğunu savunur. Çünkü kapitalist sistemin sallantıda olduğu, devletlere olan inancın yittiği bu dönemde yeni bir sistem kurulması kaçınılmazdır. Wallerstein'in bu çalışma ile birlikte yaptığı şey aslında bundan sonra nasıl bir dünyada yaşanmak istendiği ile ilgili. Bu noktada ihtiyaç duyulan şey ütopyalar olmayacaktır. Ona göre geleceğin dünyası "biz nasıl yaparsak öyle bir dünya olacaktır."[191] Wallerstein bu durumdan yola çıkarak şöyle bir taslak çıkarır: Kâr amaçlı olmayan bir ekonomi, eşitlikçi bir toplum ve verdiği zararın bedelini kirleticiye çıkaran bir ekoloji. Wallerstein'in kurduğu sistemin başarılı ya da başarısız olacağı bilinmese de Marcuse'taki gibi ütopyanın sonundan bahsedilmediği açıktır.

Jameson ise farklı bir açıdan bakarak ütopyacı anlayışın günümüzdeki işlevinin ne olabileceği sorusunu yanıtlamaya çalışır. Ona göre bugün ütopyaların yazılmamasının ana sebebi dünyaları iki ayrı kutba dönüştüren küreselleşme olgudur:

> Söz konusu ayrı dünyalardan birinde, toplumsal öğenin çözülmesi o kadar mutlaktır ki (sefalet, yoksulluk, işsizlik, açlık, pislik, şiddet ve ölüm), ütopyacı düşünürlerin karmaşık bir dille geliştirdikleri toplum şemaları, bu

[191] A.g.e., s. 59.

> tablo karşısında gereksiz olduğu kadar saçmalık halini de almış durumdadır. Sözü edilen diğer dünyadaysa, eşi benzeri görülmedik derecede bir zenginlik, bilgisayarlaşmış üretim, yüz yıl önce hayal bile edilemez bilimsel ve tıbbi keşifler ile sonsuz çeşitlilikteki ticari ve kültürel hazlar, artık ütopyacı fanteziler…[192]

Bu kutuplaşma nedeniyle ütopyalarla uğraşmak sıkıcı bir hal alır. Öte yandan ütopyaların –ya da günümüz için de bu durum geçerlidir- kapitalizmden başka bir alternatif olmadığı düşüncesi de yine ütopyaları işlevsiz kılan bir diğer düşüncedir. Jameson'a göre asıl sorun "kapitalizmin evrensel yenilmezliği" değil, karşısına bir alternatif konulamayacağı düşüncesidir: "Bizi düşmanın varlığı değil genel inanış elden ayaktan düşürüyor."[193] Bu serzeniş kapitalizmden başka bir alternatif olamayacağını savunan, başka bir sosyo-ekonomik sistemin hayal bile edilemeyeceğine inanan düşünceye yapılmaktadır.

Öyleyse ütopyalara farklı bir açıdan bakmak gereklidir. Ütopyaları "belli bir toplum modeline bağlanma, toplum mühendisliğine yaslanma"[194] olarak ele almak yerine neden ütopyalara ihtiyaç duyulduğu sorusunu yanıtlamak gerekir. Öyleyse ütopyaların öncelikli işlevi bir "savaş tamtamı" işlevi görmesinde yatmaktadır. Jameson bu ifadeyi ütopyaların, toplumdaki kötülüklerin ve sefalet, eşitsizlik ve adaletsizliğin kaynağının yok edilmesini amaçlayarak kullanır.[195] Çünkü ütopya "kapitalizme alternatif yok" mottosuna karşı yeni alternatifler üretir.[196]

---

[192] Fredric Jameson, "Ütopya Politikası", çev. Osman Akınhay, New Left Review 2004 Türkiye Seçkisi, ss. 193-194.

[193] Fredric Jameson, *Ütopya Denen Arzu*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

[194] Halil Turhanlı makalesinde Halil Berktay'ı, ütopyaları bu şekilde değerlendiğinden dolayı, eleştirir. Bektay'ın yüzde yüz özgür bir muhalefete ulaşmanın tek yolunun ütopyasızlıktan geçtiğini savunması Turhanlı'nın bu durumu "kol kırılır yen içinde kalır" ikiyüzlülüğü ile değerlendirmesine sebep olacaktır. Berktay'ın ütopyaya karşı olan tavrının aksine Turhanlı ütopyalara ihtiyaç duyulduğunu belirtecektir. [Halil Turhanlı, "Ütopya ve Radikal Politika", Mesele Mart 2010, Sayı:39, s.52.]

[195] Jameson, a.g.e., s. 30.

[196] Öte yandan "Ütopyanın Unsurları" bölümünde ele alındığı gibi ütopyaların bir şekilde kapitalizmle sonuçlandığı ya da tıkandığı görüşü de aynı düşünce ile çürütülebilir. Örneğin ütopyaların kendi içine kapalı oldukları düşüncesi dönemin tarihsel zemini ile ilişkilendirilerek

Bu durumdan yola çıkarak toplumda ortaya çıkacak kötülüklere karşı (sosyal, ekonomik, politik vs.) –ütopyalarla değil de- ütopyacı bir tavırla çözüm getirmek sonucuna ulaşılabilir. Çünkü ütopyalar en iyi toplumun hayali tasarısı olarak kabul görse de temelde aile ve cinsellik, mülk ya da varlığa sahip olma yöntemleri, farklı iş ilişkileri, yönetim ve din konusunda farklı alternatifler sunarak gerçeklere götürmeye çalışır.

Bu nedenle ütopya yerine Nozick'in ifadesiyle meta-ütopyaları kullanmak gerekecektir:

> Ütopya'da tek bir topluluk ve tek bir hayat tarzı yoktur. Ütopya, ütopyalardan, insanların farklı farklı hayatlar yaşadığı çeşit çeşit topluluklardan oluşacaktır. Bazı topluluklar diğerlerine göre daha çekici gelecektir; topluluklar büyüyüp küçülecektir. Kimileri bir topluluğu bırakıp diğerine geçerken, kimileri de tüm yaşamlarını tek bir topluluk içinde geçirecektir. Ütopya, ütopyalar için bir çerçevedir –ideal toplulukta iyi bir yaşam hayallerinin peşine düşüp bunu gerçekleştirmeye çalışmak için gönüllü olarak bir araya gelme özgürlüğüne sahip oldukları ama hiç kimsenin kendi ütopya hayalini diğerine dayatmadığı bir yerdir. Ütopya toplumu, ütopyacılığın toplumudur… Ütopya, meta-ütopyadır.[197]

Ütopyalara, artık, birer hayali tasarımlar/"yokistan"lar olarak bakmak yerine, toplumsal hareketlerin ütopyacı bir hayali gerçekleştirmeye çalıştığı göz önünde bulundurularak bu amaç etrafında birleşen insanlar olduğu ve devrimler yapıldığı göz ardı edilemez. Bu durumda toplumsal başkaldırıların da ütopik bilincin ürünü olduğu sonucuna varılabilir.

"Kapitalizme alternatif yok" düşüncesine karşı "yeni bir dünya mümkün" mottosu sistemin farklı bir biçimde kurgulanmasına ve toplumu göz önünde bulundurarak yeniden kurulabilecek bir sistemi mümkün kılar. Böylece toplumun

---

açıklanabilir. Bu durum yeryüzünün tamamının keşfinin henüz tamamlanmamış olması ya da her yerin henüz sömürgeleştirilmemesi ile ilişkilendirilebilir.

[197] Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 409.

yapılan tüm kötülükleri engelleme çabası, ütopistik bilincin ürünü olarak, isyanla sonuçlanır; isyan toplumun bir parçası haline gelir. Bu nedenle ütopyaların, Jameson'un belirttiği şekliyle, "asla var olmayan bir gelecekten belli belirsiz iletilebilen mesajlar" oldukları düşüncesi ütopyaların günümüzdeki işlevinin ne olduğunu özetlemek için yeterlidir.

SONUÇ

Batı Avrupa'da pre-modern dönemde (Rönesans, Reformasyon ve Rönesans Hümanizmi dönemlerinde) üretim ilişkilerinin değişmesi ile başlayan dönüşüm döneme yapılan eleştirilerle devam eder. Bu da ütopyaların doğuşunu hazırlayan süreçtir. Ütopyalar, yok ülkeler olarak ele alınsa de ve mükemmel bir hayatı ya da toplum için en iyi olanı arzulasa da aslında yapmaya çalıştığı şey daha farklıdır. Ortak iyiye ulaşma çabasının totaliter ve basıcı bir yapıya sahip olacağını bunun sonucunda da üretim ilişkilerinin değişemeyeceği genel görüşü artık ortadan kalkmalıdır. Her ne kadar küreselleşmenin yaygın olduğu bu dönemde kapitalizmin başka bir alternatifi olamayacağı düşüncesi yaygın olsa da artık başka bir dünyanın mümkün olabileceği görüşü göz önünde bulundurulmalıdır. Bugün ortaya çıkmış olan kapitalist sistem eleştirileri bunun göstergesi sayılabilir. Bu nedenle artık ütopyaların günümüzde hiç bir işe yaramayacaklarını düşünmek yerine, ütopyalardan esinlenerek –ya da Wallerstein'in dediği gibi ütopistik etkilerle- içinde yaşanılan süreci eleştirmeye ve değiştirmeye çalışmaya başlanmalıdır. Çünkü bu ütopistik yapı düşünce eleştirilmeyi hak eden üretim ilişkilerini –ve diğer ilişkileri- değiştirilebileceğinin fikrini yansıtır. Bu da kapitalizmin başka alternatifinin olmadığı düşüncesini yıkabilir.

KAYNAKÇA

Abamüslim Akdemir, "Sosyal Adaletsizliğe Karşı Düşsel Bir Başkaldırı", Felsefelogos, Ocak 2011, Sayı: 41.

Akşit Göktürk, *Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı*, İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 1997.

Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Alexandre Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.

Armand Mattelard, *Gezegensel Ütopya Tarihi: Kehanetsel Kentten Küresel Topluma*, çev. Şule Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Barış Çoban, "Yeni Toplumsal Hareketler, Sınıf Mücadelesi ve Ütopya", içinde *Yeni Toplumsal Hareketler: Küreselleşme Çağında Muhalefet*, haz. Barış Çoban, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.

Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık): Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2005.

der. Michelé Riot- Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon, *Ütopyalar Sözlüğü*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2003.

Der. Sadık Usta, *Platon'dan Jambulos'a Antikçağ Ütopyaları*, çev. Sadık Usta, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005.

Doğan Göçmen, Ütopya, http://dogangocmen.files.wordpress.com/2010/03/utopya.pdf.

Edward Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizmin Kökeni: Geniş Bir Bakış*, çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara: Eops Yayınları, 1999.

Emil Michel Cioran, *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.

Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Etienne de La Boetié, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Yayınları, 1995.

Fredric Jameson, "Ütopya Politikası", çev. Osman Akınhay, New Left Review 2004 Türkiye Seçkisi, ss. 193-214.

Fredric Jameson, *Ütopya Denen Arzu*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Friedrich Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, İstanbul: Sol Yayınları, 2008.

Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, çev. Nuran Akgören, İstanbul: Can Yayınları, 2010.

George Orwell, *Hayvan Çiftliği*, çev. Celal Üster, İstanbul: Can Yayınları, 2011.

Gilles Lapouge, "Ütopya ve Olanaksızın Kaygan Yeri", Varlık, Şubat 1993, Sayı: 1025, ss. 2-5.

Giovanni Boccaccio, *Decameron*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2009.

Güven Turan, "Yok Ülkeler, Düş Ülkeler", Kitaplık, Ekim 2004, Sayı: 76.

Halil Turhanlı, "Ütopya ve Radikal Politika", Mesele Mart 2010, Sayı:39, ss. 50-52.

haz. Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

Henri Desroche, "Ütopyalar Geçidi", Varlık Şubat 1993, Sayı: 1025, ss. 14-18.

Herbert Marcuse, "Ütopyanın Sonu", çev. Doğan Barış Kılınç, http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67endutopia/06DoganBarisUtopyaninSonu.pdf.

Immanuel Wallerstein, *Ütopistik: Ya Da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Aram Yayıncılık, 2005.

Karl Kautsky, *Thomas More ve Ütopyası*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları, 2006.

Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Basım Yayım, 2009.

Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1, Platon, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1989.

Krishan Kumar, *Moden Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. Ali Galip, İstanbul: Kalkedeon Yayıncılık, 2006.

Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.

Kristof Kolomb, *Seyir Defterleri*, çev. Sait Maden, İstanbul: Çekirdek Yayınlar, 1999.

Luis Althusser, *Yazılar: İki Filozof Machiavelli Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Mehmet Ali Ağaoğulları, "La Boetié ve Siyasal Kulluk", içinde *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, Ankara: İmge Yayınları, 1995.

Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral- Devlete*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2008.

Miguel Abensour, *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2009.

Mina Urgan, "Thomas More'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi", içinde *Utopia*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Moliére, *Cimri*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetleri Kurmak*, İstanbul: Say Yayınları, 1984.

Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu*, İstanbul Say Yayınları, 1984.

Niccoló Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Nicolaus Copernicus, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Nobert Elias, *Uygarlık Süreci*, Cilt 2, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Oral Sander, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.

Orhan Tüleylioğlu, "Toplumsal Kötülüklere Ütopyacı Çözüm", Milliyet Sanat, Ekim 2009.

Perry Anderson, "Zaman Nehri", çev. Orhan Düz, New Left Review 2004 Türkiye Seçkisi, ss. 215-226.

Peter Burke, *Avrupa'da Rönesans: Merkezler ve Çeperler*, çev. Uygar Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003.

Platon, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ali Şan, İstanbul: Cem Yayınevi, 2006

Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Preserved Smith, *Rönesans ve Reform Çağı: Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Quentin Skinner, *Machiavelli*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.

Rabelais, *Gargantua*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat, Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, çev. Zerrin Kayalıoğlu, Korkut Kayalıoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Savaş Ergül, "Vaat Yokluğu ve Umutsuzluk Arasında Bugünde Gezinmek", Felsefeyazın, Mart-Nisan 2009, Sayı:14, ss. 2-7.

Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, İstanbul: Adam Yayınları, 1981.

Sinan Özbek, *Pratik Felsefe Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011.

Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

Stephan Zweig, *Macellan: Bir İnsan Bir Yaşam*, çev. Zehra Aksu Yılmazer, İstanbul: Can Yayınları, 2010.

Thomas More, *Utopia*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Tuiavii, *Göğü Delen Adam*, çev. Levent Tayla, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

www.tdk.gov.tr.

Yevgeni Zamyatin, *Biz*, çev. Algan Sezgintüredi, İstanbul: Versus Kitap, 2010.

ÖZGEÇMİŞ

Elif Kutlu, 1985'te Siirt'te doğdu. İlköğrenimini Denizköşkler İlköğretim Okulu'nda, liseyi Süleyman Nazif Lisesi'nde İstanbul'da bitirdi. 2003'de Kocaeli Üniversitesi Felsefe bölümünde başladığı lisans öğrenimini 2007 yılında tamamladı. 2010 yılında Kocaeli Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Programı'nda tezli yüksek lisans öğrenimine yılında başladı.