

7. Hafta

Sosyal Sözleşme Teorileri III: Jean Jacques Rousseau

İlkel (doğal) yaşamı; insanın insanı sömürmediği, lüksün ve eşitsizliğin insanın ahlakını bozmadığı bir özgürlük ve eşitlik düzeni olarak tanımlayan Rousseau'yu (1712-1778), Brian Redhead (2001: 163), "Aydınlanma'nın diğer tüm simalarından daha orijinal ya da tehlikeli düşünceler üreten, yüzyılın belki de en derin ve etkin düşünürü" olarak nitelendirmektedir. İnsanın kusurlarının doğasından değil kötü yönetilmiş olmasından kaynaklandığını söyleyen; iyiliği ve kötülüğü temelde siyaset değerler ve siyaseti toplumsal yaşamın merkezi olarak gören Rousseau, insanlık tarihini uygarlığın ilerlemesi karşısında ahlakın düşüşü ile artan sefalet ve kötülük destanı şeklinde nitelendirmektedir. Rousseau, müzik yazılarından romanlarına, siyaset yazılarından eğitimi konu edinen *Emile* adlı eserine değin geniş bir alana yayılan bir düşünce yapısına sahipken, çeşitli zamanlarda bir kamu görevlisi, müzik öğretmeni, besteci ve özel öğretmen olarak yaşamını sürdürmüş, başarılı bir edebi kariyerin hevesi içinde olmuştur (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 262). Buna karşın yazınsal ürünlerinin çokluğu ve kapsam açısından genişliğinin beraberinde bazı sorunlar getirdiğinden de söz edilebilir. Bu çerçevede "insanlar onun fikirleri ve varlığından onun farklı eserleri vasıtasıyla haberdar oldukları için, Rousseau'nun merkezi ve yaratıcı eserlerine ilişkin edindikleri izlenim de birbirinden oldukça farklı olabilecektir" (Dent, 2002: 44). Söz konusu izlenimlerin çeşitliliği, kendisinin çelişkili, tutarsız ve değişken bir düşünce yapısına sahip olduğu şeklinde eleştirileri ortaya çıkarırken bunlar, yaşadığı çağdan bugüne devam etmektedir. Eleştirilerde belli bir haklılık payı olduğu açıktır. Ancak belli oranda söz konusu çelişkilerin Rousseau'nun düşüncesinin dışsal görünümü içinde bulunduğu ve yüzeysel bir nitelik taşıdığı;

yapıtların özüne inilip kitaplarındaki değişmez ilkelere ulaşıldığı zaman düşünsel bütünlüğün farkına varılabileceğinden de bahsedilebilir (Ağaoğulları, 2006: 20-21). Netice itibarıyla aydınlanma düşüncesine, uygarlık nosyonuna ve akla dair savunulara bu denli yoğun eleştiriler getiren bir düşünürün, çağının hâkim paradigmaları karşısında çelişkiye düşmekten ne derece kaçınabileceği de tartışmaya açıktır. Bu durumun farkında olan Rousseau da kendisini “gündelik okuyucuların, benim çelişkilerimi mazur göreceklerini umarım; eğer kendini düşünmeyeceksen çelişkiden uzak duramazsın ve her ne söylersen söyle, ben çelişkiye düşmeyi, önyargıya düşmeye tercih ederim” (akt. Tannenbaum ve Schultz, 2011: 262) sözleriyle savunur.

1712 yılında İsviçre'nin Cenevre kentinde dünyaya gelen Jean Jacques Rousseau'nun annesi kendisini doğurduktan kısa bir süre sonra hayata veda etmiş, babası da henüz o on yaşındayken hapse girmemek için Cenevre'den kaçarak Rousseau'yu terk etmiştir. Klasikler ve felsefe üzerine olan eğitimi mali imkânsızlıklar nedeniyle yarıda kalan Rousseau, 16 yaşına kadar noterlik, mühendislik ve oymacılık olmak üzere üç farklı meslek dalında çıraklık yapmış ancak bunların hiçbirinde sebat etmeyerek Cenevre'yi terk etmiştir. Bundan sonra Rousseau bazıları oldukça varlıklı olan kadınların hayatına girse de en uzun süreli ilişkisini çamaşırcı bir kadınla yaşamıştır. Rousseau'nun bu kadınla olan birlikteliğinden beş çocuğu dünyaya gelmiş ancak bu çocukların hepsi yetimhaneye verilmiştir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 262).

Rousseau'nun hayatındaki bu dalgalanmaların bir şekilde kendisinin akla, ahlaka ve siyasete olan bakışını etkilediğini düşünmemek için bir neden yoktur. Dolayısıyla düşünsel ürünleri ve ortaya koyduğu eserlerin, yaşam öyküsünün etkilerini de bir şekilde göz önünde tutularak ele alınmasında fayda olacaktır.

Rousseau'nun Yöntemi

Rousseau, düzen karşıtı yazılarından dolayı Vincennes hapisanesinde yatmakta olan arkadaşı Diderot'u ziyarete giderken bir yazı yarışması ilanıyla karşılaşır. Yarışma, sanatlar ve bilimlerin insan ahlakını geliştirip geliştirmedeği hakkındadır. Rousseau yarışmaya katılmaya karar verir ve ona birincilik ödülünü kazandıracak olan *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev (1749 [1970])* adlı eserini kaleme alır. Rousseau'nun akla, bilime ve sanata bakışının bulunabileceği bu eser, bir yönüyle de kendisinin yöntemsel tartışmalara bakışını, özellikle de yöntemsel dönüşüm ve bilginin kaynağı noktasında çağdaşlarından ne ölçüde ayrıldığı izlerini sunacaktır.

Rousseau Aydınlanma Çağında yaşamakla beraber onun düşüncesi Aydınlanma felsefesine bir meydan okuma mahiyetindedir. Rousseau bu eserde de "sanatlar ve bilimler insan ahlakını geliştirmekte midir?" sorusuna kesin bir "hayır" yanıtı verir. Ona göre insan akli, sanatlar ve bilimlerin ilerlemesi nispetinde yozlaşmıştır (Rousseau, 1970: 22). Hatırlanacağı üzere, Aydınlanma Çağı düşüncesi aklın dogmaların esaretinden kurtulmasını, doğayı ve toplumu bilimsel bir metotla anlamakla yetinmeyip onları kontrol etmeyi hedeflemekteydi. Evrene ve insanın evrendeki yerine ilişkin yanlış bilgi ve boş inançlar bilimsel metot ışığında ayıklanmakta, doğru bilgi birikimi sürekli gelişme göstermekteydi. İnsanlığın artık geçmiş çağların çocukluk döneminden çıkıp olgunluk evresine girdiğine dair bir ilerleme fikri Aydınlanma Çağının hâkim düşüncesi idi. Bu düşünce insanın, insan doğasının belirleyici özelliği olarak akli ön plana çıkarmaktadır.

Rousseau'nun bu fikre karşı çıkmasındaki temel hareket noktalarından birisi onun insanın ayırt edici özelliği olarak akıl sahibi olduğu fikrini sorguluyor oluşudur. Rousseau akıl yerine duyguyu öne çıkartmakta ve duyguların içerisinde de

merhamete vurgu yapmaktadır. Ona göre insan doğal halinde, akıl temelinde eylemde bulunan bir varlık olmayıp daha ziyade içgüdüleri ve duyguları ile hareket eden bir varlıktır. Zaman içerisinde insanın akli melekeleri gelişmiştir ama bu gelişme insanın masumiyetini kaybetmesi, doğallığını yitirmesi ve yozlaşması pahasına olmuştur. Bu açıdan çağının en önemli gelişmesi olarak bilimsel devrime ve bununla ilişkili olan materyalist yaklaşıma da meydan okumaktadır. Aklın ilerleme ve özgürlüğe varacağı biçimindeki iyimser anlayışın yanlış bir yöne yöneltildiğini ifade ederken, insanın şartlarında meydana gelen değişimin ilerleme veya gelişmeyle aynı anlama gelmeyeceği uyarısında bulunur (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 263). Hatta bu uyarısı beraberinde aklın, insanların köleleşmesine yol açtığı yönündeki görüşünü de taşımaktadır. Ona göre bilgisizlikten kurtulmak için harcanan boş çabaların cezası, her zaman lükse, ahlaksızlığa ve köleliğe düşmek olmuştur. Doğa ise çocuğun elinden tehlikeli bir silahı çeken bir ana gibi insanları bilimden korumak istemiştir (Rousseau, 1970: 30). Rousseau'nun düşüncesinde, insan bilgilerinin kaynakları ve amaçları da olumsuz niteliktedir:

Astronomi, boş inançlardan doğmuştur; güzel söz söylemek hıstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten; fizik, boş bir meraktan ve hepsi birden, hatta ahlak bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki bilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü yanlarımızdır (...) Doğuşlarındaki kötülük, amaçlarına bakınca büsbütün ortaya çıkar. Lüks olmasaydı, lüksün beslediği sanatları ne yapardık? Haksızlıklar olmasaydı, hukuk bilimi ne işimize yarardı? Zalim hükümdarlar, savaşlar, isyanlar olmasaydı, tarih ne olurdu? Kısacası herkes yalnız insanlık görevlerini ve doğal ihtiyaçlarını düşünseydi, yalnız vatanını, mutsuz insanları ve sevdiklerini korumaya zaman bulsaydı, hayatını bu boş düşüncelere dalmakla geçirmek kimin aklına gelirdi (Rousseau, 1970: 33)

Rousseau'nun, çağının genel kabul gören düşüncelerine karşı çıkan fikirlerini ortaya koyuş tarzı ise döneminin çeşitli akımlarından izler barındırır. Bu çerçevede anımsatılması gereken önemli bir husus kendisinin, toplum sözleşmeleri

kuramcılarının başlıca örneklerinden biri olmasıdır.¹ Burada Rousseau, siyaset düşüncesini ortaya koyarken Hobbes ve Locke'da da görüldüğü gibi bir sözleşme teorisinden yararlanmaktadır. Fakat benzer bir anlatı biçimine karşın, Rousseau'nun diğerlerinden önemli noktalarda ayrıldığı söylenmelidir. Örneğin Hobbes, devletin kuruluşunu sözleşmeye dayandırarak krala dünyevi bir otorite tesis etme gayreti gütmüştür. Rousseau ise Locke'un açtığı yolu derinleştirerek demokratik düşünceye temel sağlayan bir sözleşmenin teorisini ortaya koymaktadır. Ayrıca Rousseau için sözleşme öncesi dönemin özelliklerinin tasvir edildiği doğa durumu da içinde yaşadığı toplumun eleştirisi ve daha iyi bir toplum ideali noktasında bir referans olması bakımından da önem taşımaktadır ki, bu diğer sözleşme kuramlarından ayrıldığı önemli bir noktadır. Bu önemin anlaşılabilmesi ise ancak onun doğa durumunun ayrıntılarına inmekle mümkün olacaktır.

Doğa Durumu

Tıpkı Thomas Hobbes ve John Locke gibi Rousseau da siyaset düşüncesini bir doğa durumu varsayımından hareketle ortaya koyar. Ancak bunu yaparken söz konusu isimler gibi çağının siyaset davranışını meşrulaştıran bir doğa durumu tasvirine girişmemekte, bilakis insan adaletsizliklerinin kökenini açıklayan ve var olan şartları eleştiren bir tasvir ortaya koymaktadır (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 263). Bunu yaparken söyledikleri de zaten kendisinden önce geliştirilen argümanlara adeta bir meydan okuma biçimindedir:

Toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar hep uygarlık öncesi tabiat haline kadar gitmek gerektiğini duymuş, ama hiçbiri oraya ulaşamamıştır. (...) hepsi de ihtiyaç, aç gözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi tabiat haline aktarmışlardır: Vahşet

¹ Sosyal sözleşme teorilerinin genel özellikleri için bkz. "5. Hafta – Sosyal Sözleşme Teorileri: Thomas Hobbes".

halindeki insandan söz açmışlar fakat uygar insanı anlatmışlardır (Rousseau, 1968: 86-7) .

Rousseau'nun düşüncesinde doğa durumu henüz insanların sosyalleşmediği, aile kurumunun ortaya çıkmadığı, sanatların ve bilimlerin doğmadığı bir duruma karşılık gelir. İnsanlar, doğada izole bir şekilde varlıklarını sürdürüp, neslin devamını sağlamaya hizmet eden cinsel içgüdüleri temelinde bir araya gelmekte ve daha sonra da kendi yollarına gitmektedirler. Yavruların bakımı tamamıyla dişilerin sorumluluğundadır.

Rousseau'nun doğal, "vahşi" insanının tutkuları ve istekleri fiziki ihtiyaçlarının ötesine geçmediğinden, ihtiyaçları karşılamak vahşiler için kolaydır. Böylece doğa durumunda insanlar gelecek endişesinden uzak, konuşma ve anlaşma gereği hissetmeyen yalnız vahşilerdir. Rousseau tam da bu sebeple insanların mutsuz ya da zavallı olmaları için bir sebep görmez. Bu insanlar arasında manevi hiçbir bağ bulunmadığından birbirlerine karşı ne iyidirler ne de kötü. Doğa durumundaki insan rasyonel olarak eylemde bulunan bir varlık değildir. Daha çok duygular, içgüdüleri temelinde günübürlük yaşayan bir varlıktır. Bu insan Rousseau'ya göre merhamet ve şefkat duygusuna sahiptir. Doğa halindeki "vahşi" insanlar, sürekli geleceği düşünerek daha fazla güç elde etmeye çalışan, bu nedenle birbirinin kurdu olan bencil varlıklar değildir. İstekleri sınırlı olan ve merhamet duygusuna sahip olan bu insanlar arasında savaş da yoktur (Göze, 2000: 193-194).

Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi, barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç ihtiyacı olmayan, hatta belki onlardan hiçbirisini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan sadece bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahipti. Gerçek ihtiyaçlarından başka bir ihtiyaç duymuyor, görülmesinin ilgi çekici olacağını sandığı şeylerden başkasına bakmıyor, zekası da gururundan fazla ilerlemiyordu. Tesadüfen bir keşif yaparsa kendi çocuklarını bile tanımadığına göre, bu keşfi başkalarına daha da az ulaştırabilirdi. Her sanat, onu bulanla birlikte yok oluyordu. Eğitim ve ilerleme yoktu; kuşaklar boş yere çoğalıyordu; her kuşak hep aynı yerden hareket ettiği için yüzyıllar hep ilk çağların kabalığı ve yontulmamışlığı ile akıp gidiyordu;

insan türü artık ihtiyarlamıştı ama insan, hep çocuk kalmıştı (Rousseau, 1968: 125).

Rousseau'nun doğa durumuna ilişkin bu uzun betimlemesinde insan yalnız başına yaşayan ve toplumsal olmayan bir varlıktır. Bu özelliği konuşma, yürüme gibi davranışların dahi eksikliğine sebep teşkil etmektedir. Örneğin John Locke'da olduğu gibi hak, mülkiyet gibi kavramların doğa durumunun içerisinde şekillendirici bir niteliğe sahip olması bir yana, Rousseau'da tartışma, insanın iki ayağının üzerinde durup duramaması ya da insanı hayvandan ayıran ince çizgi etrafında dönmektedir. Buna karşılık Rousseau'nun doğa durumunun vahşi insanında konuşma ve akıl gibi melekeler, birer gizilgüç şeklinde bulunmakta ve doğa durumu süresince de gerçekleşip ortaya çıkmamaktadır (Ağaoğulları, 2006: 39). Buna karşılık akıldan önce insanın özünü oluşturan iki ilkeyi öngörmektedir Rousseau; ilki kişinin varlığını ve refahını korumayı yakından ilgilendirir, diğeri ise bütün duyarlı varlıkların ve özellikle de diğer insanların yok olması ya da acı çekmesi karşısında kişide doğal bir hoşnutsuzluk duygusunun uyanmasıdır (Rousseau, 1968: 82). Onun gözünde insanın kendisini koruması ilk doğal yasa şeklinde anlamlandırılır; kendini koruma kaygısı doğa durumunda tek devindirici güç; kendini sevme de ilk doğal tutku olarak değerlendirilir. Kişinin sahip olduğu arzuların dar kapsamı; merhamet duygusunun yanında doğa durumundaki insanlar arasında barışın hüküm sürmesinin bir diğer nedenini oluşturmaktadır.

Bahsedilen özellikleri ile doğa durumunda yaşayan bu insanın bir diğer özelliği doğa ile doğrudan bir birlik içinde olması ve bu sayede de özgür oluşudur. Bunun yanı sıra eşitsizlikleri doğal ve siyasi olarak ikiye ayıran Rousseau (1968: 85), gerçek ve önem arz eden eşitsizlik türü olarak siyasi eşitsizliği kabul etmekte; ancak bunun bir toplumsal ilişkiler bağı gerektirmesinden hareketle, doğa durumunu barındırdığı

doğal eşitsizliklere rağmen bir eşitlik durumu olarak sunmaktadır (Ağaoğulları, 2006: 43).

Tasvir edilen durum itibarıyla hayvandan pek de farkı olmayan insanın buna karşın iki özelliği ile hayvandan ne ölçüde farklı olduğu ortaya konabilir. Öncelikle doğayla ilişkisi bakımından insanın özgürce seçim yapma, karar alma erkine sahip olduğu söylenebilecektir. Bunun yanı sıra kendisini hayvandan ayıran diğer özellik sahip olduğu gelişme yetisidir. İnsan bu yetisi sayesinde değişip gelişme gösterse de bu daha iyiye, yetkinleşmeye dair bir gidiş anlamına gelmeyecektir. Keza Rousseau'nun gözünde bu yetkinleşme insanın doğa durumundan toplumsal insana doğru gidişidir. Bu ise toplumun içerdiği erdemlerle beraber kötülöklere de kaynaklık etmektedir (Rousseau, 1968: 102).

Zaman içerisinde (ancak tam olarak net olmayan bir noktada), ilkel varoluş, Rousseau'nun medeniyet dediği şeye doğru ilerleyerek, tedrici bir dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Bunun en önemli göstergesi ise sosyal olmayan varlıkların bir araya gelmeye başlayışlarıdır. Cinsellik gibi doğal dürtülerin bir araya getirdiği insanlar, neslin devamını sağlama amacının gerektirdiğinin ötesinde bir arada yaşamaya başlarlar. Bu ailenin ortaya çıkışıdır. Artık, erkek ve dişi, yavruların dünyaya gelmesinden sonra ayrılmayıp bir kulübede birlikte yaşamaya başlamıştır. Erkek dışarıda avlanarak evin beslenme ihtiyaçlarını karşılarken dişi de evin ve çocukların bakımını üstlenmektedir. Ailenin ortaya çıkışı medeniyetin ortaya çıkışına doğru atılmış ilk adımdır. İnsanlar doğa durumunda yalnız başına sürdürölen ilkel var oluş biçiminden ilk ve tek "doğal" toplumsal var oluş biçimi olan aileye geçmişlerdir. Rousseau bu var oluş biçimindeki ilişkilerin halen "doğal" olduğunu düşünmekte, ona "ilkel yerli (aboriginal) toplum" adını vermektedir. Bu toplum düzeninde halen büyük farklılaşmalar yoktur (Tannenbaum ve Schultz, s. 193-194).

Bir sonraki aşamada aileler kabileler halinde bir araya gelirler. Bu yeni toplum biçiminde kolektif avcılık ve toplayıcılık, toplumsal üretim biçimini oluşturmaktadır. Zaman içerisinde tarım ve metalürjinin doğması insanlar arasında işbölümünü doğurur. Toplum halinde yaşayan insanların lisanları ve akıl melekeleri gelişir. Bunun akabinde sanatlar ve bilimler gelişir. Rousseau için bu süreç daha iyiye yönelen bir ilerleme değildir. Bu insanların doğal özgürlüklerinin kaybedilmesi, doğal olmayan eşitsizliklerin doğmasının tarihidir. Dahası, doğası gereği insanları sosyal varlıklar olarak görmeyen Rousseau, onların sosyalleşme emareleri göstermesini de bizatihi olumsuz bir gelişme olarak görür. Tüm bunlar, Rousseau için olumsuz olaylardır. Kendi ifadesiyle “insanı toplumsal kılan onun zayıflığıdır; yüreklerimizi insanlığa götüren ise ortak sefaletlerimizdir. Her bağımlılık bir yetersizlik belirtisidir: eğer hiçbirimiz diğerlerine muhtaç olmasaydı, onlarla birleşmeyi kesinlikle düşünmezdi” (akt. Ağaoğulları, 2006: 52). Buna karşın, doğa durumundan uzaklaşma işbölümünü ve bu da kaçınılmaz olarak doğal olmayan eşitsizlikleri doğuracak ve nihayet mülkiyetin devreye girmesi de bu eşitsizlikleri çoğaltan bir nitelik halini alacak, bir yönüyle doğa durumunun son sınırına ulaşıldığını gösterecektir:

Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “ bu bana aittir.” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. (...) öyle görünüyor ki, bu toprağın etrafını çevirme olayının olduğu zaman işler o güne kadar oldukları gibi sürüp gidemeyecekleri noktaya artık gelmişlerdi. Çünkü ancak birbiri ardından meydana gelebilen daha önceki birçok fikre dayanan bu mülkiyet fikri insan aklında birden bire teşekkül etmedi. Tabiat halinin bu en son sınırına varmadan önce hayli ilerlemeler kaydetmek, birçok hünerler ve bilgiler elde etmek, bunları bir çağdan ötekine aktarmak, çoğaltmak gerekmişti (Rousseau, 1968:131-32).

Rousseau eğitim ve kültürün toplumsal eşitsizlikleri yarattığını ve toplumsal kurumların bu eşitsizlikleri hızlı bir şekilde artırdığını vurgular. Oysa doğa durumunda insanların fiziksel üstünlükleri bile herhangi bir eşitsizliğe yol açmamaktadır. (Göze, 2000: 195)

Özel mülkiyet kurumu ile birlikte doğal kaynakların bazı insanların elinde eşitsiz bir şekilde birikmesi bir insanı karnını doyurabilmek için başka bir insana muhtaç hale getirmiş; doğmakta olan toplumda kesin çizgilerle ayrılan iki sınıfı ortaya çıkarmıştır. Yoksullar ve zenginler şeklinde oluşan bu ayırım ve aralarındaki uçurum ise bir savaşın çıkışını kaçınılmaz kılar. Bu savaş, Rousseau'da toplumsallığın olmadığı doğa durumu ile toplumsal hayat arasındaki geçiş döneminin son evresine tekabül etmektedir. Savaş sonrasında zenginlerin; kaba, aldatılmaları kolay, kendi aralarında sorunları olan, hırslı ve hasis olduklarından dolayı efendilerinden vazgeçmeyen insanları, parlak söylevlerin aracılığıyla kandırmaları sonucu yapılan ve temelinde mülkiyetin bulunduğu yalancı bir sözleşme ile devlet kurulmuş olur. Böylesi bir sözleşme ile ortaya çıkan devletin başlıca işlevi, zenginlerin konumlarını sağlamlaştırıp eşitsiz ilişkileri kurumsallaştırmaktır (Ağaoğulları,2006: 57). Bu sözleşme çıplak şiddetin yerini hukukun almasına imkân tanımış ve eşitsizliğe siyasal bir boyut kazandırmıştır. Bu boyut kısa bir süre içerisinde doğal özgür insanın yerini toplumsal köle insanın almasına neden olacaktır. Üstelik kölelik sadece yoksulları da kapsamamaktadır; keza insanların konumları ne olursa olsun, her biri peşinden koştukları zenginliklerin ve nesnelerin tutsağı, kölesidirler. Netice itibarıyla Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde söylediği gibi insanlar özgür doğmuş olmalarına rağmen şimdi her yerde zincirler altındadırlar (Rousseau, 1946: 4).

Kısacası, insan medenileştikçe tüm yetenekleri gelişip, zekâsı en üst düzeye çıkmıştır ancak doğa durumunda özgür ve mutlu iken şimdi doğanın ve giderek diğer insanların kölesi olma durumuna düşmektedir (Göze, 2000: 198). Üstelik Rousseau, ortak yarar adına bir iktidar oluşturmayı da özgürlükleri güvenceye almaktan çok köleliğe doğru bir adım olarak değerlendirir. Yönetim biçimleri arasındaki farklar onların kuruluşları sırasında ortaya çıkan tesadüfi farklılıklara dayanmaktadır. Önemli

olan gelişmeler öncelikle mülkiyetin ortaya çıkması, sonrasında yöneticilerin belirmesi ve son olarak da meşru yönetimlerin keyfi yönetimlere dönüşmesidir. Böylece ilkin zengin-yoksul eşitsizliği, sonra güçlü-güçsüz eşitsizliği ve son olarak da köle-efendi eşitsizliği doğmuştur (Göze, 2000: 200).

Ama Rousseau sosyal eşitsizliklerden kurtulabilmenin yolunu özgürleşme yolunda atılacak adımlarda bulmaktadır.

Toplum Sözleşmesi

İnsanların tarihi geriye çevirip doğal özgürlüklerini geri kazanmaları mümkün değildir. Artık insan, doğa halindeki kendi kendine yeten, saf, temiz insan değildir. Artık insan hayatını sürdürebilmek için başkasının yardımına muhtaç olan, medeniyetin konforlarına bağımlı hale gelmiş bir varlıktır. İnsanların kazanabilmeyi ümit edebilecekleri tek şey medeni toplumda var olabilecek sivil özgürlüktür. Bu özgürlük ancak yalancı sözleşme niteliğindeki yapının geride bırakılması ve yeni bir toplumsal sözleşme ile gerçekleştirilebilecektir. İnsanın insana bağımlı olduğu yozlaşmış medeni toplumdaki kurtulmanın yolu da, bu toplumda sahip olunan haklardan, ayrıcalıklardan vazgeçmede yatmaktadır. Zengin, fakir, toplumun tüm fertleri tüm haklarını bir sözleşme ile kurulacak yeni ahlaki topluluğa devretmelidir.

Böylesi bir topluluğun inşası doğrultusunda ise insanlar pek de uzlaşmaz gibi görünen iki amaca sahiptirler: *“Üyelerinden her birinin canını ve malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her birey hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun”* (Rousseau, 1946: 20). İnsanlar, hem bir egemenin yönetimi altına girmenin zorunluluğunu kabul etmekte, ancak aynı zamanda da bir egemenin yönetimi altına girmekle özgürlüklerini yitirmek istememektedirler. Böylesi bir paradoksa karşı

Rousseau'nun sözleşmesinde getirdiği çözüm ise topluma katılan her bireyin, kendisini tüm hakları ile birlikte toplumun tümüne bağlamasıdır.

Toplum sözleşmesi şöyle ifade edilebilir: İçimizden her biri, varlığını, bütün kuvvetini, müştereken genel iradenin emrine verir ve biz, her ortağı bütünün bölünmez birer parçası olarak kabul ederiz. (Rousseau, 1946: 21).

Her bireyin kendisini bütünüyle topluma vermesi ve herkesin aynı durum içinde bulunması; gerçekte her bireyin hiç kimseye bağlanmaması anlamına gelecektir. Toplumun her ferdi kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde ederken herkes hem yitirdiğinin tam karşısını alacak; hem de elindekini korumak amacıyla daha çok güç kazanacaktır. Herkes tüm sahip olduğu haklardan eşit bir şekilde vazgeçeceğinden yeni kurulacak toplumda hiç kimse ayrıcalıklı konumda olmayacaktır. Ayrıca, eski düzende ayrıcalıklılar bile aslında başkalarına bağımlı olduklarından ve doğal özgürlüklerini onlar da yitirdiklerinden, sözleşmeye ve bununla kurulacak topluma sadece kaybedecek hiçbir şeyi olmayanlar değil kaybedecek bir şeyi olan zenginler, ayrıcalıklılar da can-ı gönülden katılacaklardır. Çünkü bu yeni toplumda tıpkı doğa durumunda olduğu gibi herkes eşit ve özgür olacaktır.

Sözleşme ile geçerli olan değiş tokuşta hiç kimse bir şey kaybetmemektedir. Aksine tehlike ve belirsizlik güvenlikle, doğal bağımsızlık gerçek özgürlükle, başkalarını yaralama gücü ortak dayanışmayı yenilmez kılan bir hakla değiştirilmekte, bu sayede de herkes sahip olduğundan daha fazlasını elde etmektedir. Çünkü sözleşme, pek çok bencil birey yerine, doğru bir toplumda kolektif bir kimlik sayesinde birleşen ahlaki bir varlık ortaya çıkarmaktadır. Bu, sözleşmeyi yapan tarafların her birinin yerine, birleşmiş bir iradeye sahip olan "ahlaki ve kolektif bir varlık"tır (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 269).

Rousseau'nun ortaya koyduğu bu formül bireyle toplum arasında bir sentez gerçekleştirme ve ayrı görünen bireysel ve toplumsal çıkarları birbiriyle uzlaştırma çabasıdır. Bu gerçekleştirilirken ortaya konulan kavramsallaştırmada anahtar rol ise “genel irade”dedir. Yeni birlik biçimi olan toplum, herkes için egemen otoritedir. O, kamusal bir kişi, her bir bireyin, kimliğini oluşturan bir hayat ve iradeye sahip olması gibi, kendine ait bir iradesi olan organik bir varlıktır. Rousseau, hem egemen otoritenin yaratıldığı süreci, hem de bu sürecin amacını “genel irade” olarak adlandırmaktadır (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 270). Hem öteki insanlara bağlanarak belli bir itaat ilişkisi içerisine girilmesi hem de eskisi kadar özgür olabilmek ancak herkesin iradesini genel iradeye devriyle mümkün olacaktır.

Rousseau tarafından genel iradeye yüklenen anlam ve içeriğin oldukça yoğun olduğundan bahsetmek mümkündür. Öncelikle, genel irade bireysel olarak istenilenin desteklenmesinden ziyade, herkesin mutlu kılınması için gerekli olanı göstermektedir. Bu yönüyle insan duygularını ulvileştiren ve ruhlarını yükselten bir niteliğe sahiptir. Buna ek olarak genel irade hiçbir zaman değişmez, bozulmaz ve saflığını yitirmez niteliktedir. Her zaman doğru olup kamusal yarara yöneliktir. Buradaki yanılmazlık payesi, genel iradenin moral bir mutlağı, yani herkesin eşitliğini ve özgürlüğünü dile getirmesinden ötürüdür. Bütün bireylerin iyiliğini gözetmesi noktasında genel irade, adeta ahlakın ta kendisidir (Ağaoğulları, 2006: 89; Akın, 1974: 162-164).

Genel iradenin önemli bir vasfı da, özünde olduğu kadar konusu itibarıyla da genel olmasıdır. Bu yönüyle ancak konusu itibarıyla toplumun üyelerine ortak olan şeylerle ilgilidir. Bu yönüyle de özel iradeden ya da herkesin iradesinden ayrılmaktadır. Hatta genel iradenin ortaya konabilmesinin yolu yurttaşların öncelikle özel iradelerini elemelerinden geçmektedir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 271). Rousseau için özel irade ayrıcalıklara, genel irade ise eşitliğe yönelmektedir. Bu

çerçeve de genel irade, herkesin iradesi ve özel irade noktasındaki karmaşada Rousseau, çelişkili üslubuna karşın çözümlü söz konusu iradeyi atfettiği öz nede görür. Özel irade ve onun toplamı ile şekillenen herkesin iradesi “insan”, genel irade ise “yurttaş” ile özdeşleştirilmektedir (Ağaoğulları, 2006: 95).

Rousseau, sözleşme ile yaratılan devleti ortak iyiliğe yönlendirmeyi genel iradenin işi olarak görür. Bu doğrultudaki çaba, diğ er bir deyiş le genel iradenin uygulamaya geçirilmesi ise egemenlik olgusunu karşımıza çıkarır. Burada sözleşme ile ortaya konan yeni toplum, herkes için egemen olan otoritedir. Bu yönüyle de egemen, yurttaşların bütünü anlamındaki halktır. Egemenlik, genel iradenin iş lemesi anlamını taşımaktadır. Onun doğrudan genel irade ile olan bağı da, kendisine atfedilen özellikleri belirler. Bu yönüyle egemenlik; devredilemez, temsil edilemez, bölünemezdir, o mutlak ve doğrudur. Bunlar ise egemenliğin genel irade ile olan bağı nı kaçınılmaz kılan vasıflardır.

Genel iradeyi ortaya çıkaran sözleşme ve bir yönüyle ahlaki topluluk, gelecekte kurulacak toplumsal düzenin temel kurallarını belirleyecektir. Bireyler vatandaşlar olarak yasama organının bir parçasıdırlar. Kendilerini bağlayacak kuralları kendileri koyacaklardır. Bunu yaparken, vatandaşlar bireysel çıkarlarını takip eden özel iradeleriyle değil, ortak çıkarı arzulayan “genel irade” ile hareket edeceklerdir. Genel kurallar, vatandaşlardan oluşan yasama meclisi tarafından belirlendikten sonra, bu yasaları yürütecek olan bir yürütme organı tesis edilecektir. Nüfusun çok olduğu yerlerde bu yetki bir kral veya kraliçeye verilebilir. Nüfusun daha az olduğu yerde bir aristokratik meclis bu yetkiyi kullanabilir. Unutulmamalıdır ki, bu organ (yürütme) yasaları koyma yetkisine sahip değildir. Bir başka deyiş le bu organ egemen değildir. Gerçek egemen halktır. Yürütme halk adına egemenliğı kullanır.

Rousseau'nun Özgürlük Anlayışı

Rousseau'ya göre insanlar özgür doğmuşlar ancak şimdi her yerde zincirler altındadırlar. İnsanların yeniden özgürleştirilmesi Rousseau'nun temel meselesidir. Bu meseleye dair çözüm arayışı ile ortaya koyduğu ilkeler ise, özgürlük tartışmasında farklı bir katkıyı ortaya çıkarmaktadır.

Genel irade ve sözleşme ile ortaya çıkan toplum, bir yönüyle özgürleşmenin garantisini veren adil bir yasa ve kurumsal temelin inşası gayretiyle ilişkilidir. Bununla söz konusu olan ise “ahlaki bir özgürlük”tür. Bununla Rousseau, insanları kendilerinin erdemli efendileri kılan bir yapıyı tahayyül eder. Artık söz konusu olan insanların kendi kaba arzularının köleliğine tabi olmaktan kurtulmaları ve herkesin iyiliğini ve kamu çıkarını düşünmeleridir (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 269).

Genel iradenin bir kez kurulması ile onu takip etmekte olan uyruklar, sadece kendi gerçek iradelerine itaat edeceklerdir. Keza bireyler birer yurttaş gibi davranarak bu iradenin inşasında bizatihi rol oynamışlardır. Genel irade tarafından yönetilmeye rıza göstermekle yurttaş, onun kendine has kuralları tarafından yönetilmeye de razı olmuştur ki, bu, genel iradenin hükmü altında yaşayan herkesin gerçekten özgür olması anlamına gelmektedir. Rousseau, yasaları “kendi iradelerimizin kaydedildiği belgeler” olarak görür. Bu yönüyle de kendi kendini dayatan adil bir yasaya itaat söz konusudur ve toplum tarafından kendilerinin koyduğu yasalara itaat etmek demek, Rousseau'ya göre gerçek özgürlüktür (Ağaoğulları, 2006: 122).

Rousseau'nun özgürlüğe bakışının dikkat çekici olan bir yönü ise genel irade karşısında itaatkâr olmayanlara dair tutumudur. Bununla ilgili olarak kendisi genel iradeye itaat etmeyi ret edecek olanların, yurttaşların bütünü tarafından buna zorlanmasını öngörür. Rousseau'ya göre bir insanı “özgür olmaya zorlamak” zorunlu

olabilecektir. Keza bireyler, hem sözleşmeye dâhil olduklarında, hem de onaylanmasının sonrasında genel iradeye itaat etmeye rıza göstermişlerdir. Yasanın etkisizleşmemesi adına, bu durumun aksi yönündeki hareketlerin de yaptırıma maruz kalması gerekmektedir. Rousseau'nun gözünde bireylerin itaate zorlanması yasaları ihlal etmeye dönük anlık arzuları yerine, kendi gerçek çıkarlarına itaat etmelerine yardımcı olmaktadır. Çünkü onun için itaat etmeye zorlanan kişi, istemediği bir şeye zorlanmamaktadır; bu tutumun kişi tarafından bir zorlama olarak görülmesi de yanılısamadır. Çünkü zorlama hususu, gerçekte kişinin yalnızca yurttaş olarak sahip olduğu kendi iradesine yani genel iradeye uymasını sağlamaktan ibarettir (Ağaoğulları, 2006: 126).

Bu doğrultuda itaatsizlere karşı uygulanan yaptırımlar ve ceza mekanizması, Rousseau için eğitsel ve ahlaki bir aygıt niteliğindedir. Bu doğrultudaki dersi daha iyi öğrenenler, bir kere daha genel iradeye katılma, manevi ve siyasi cemaate diğerleri ile birlikte dönme imkânına kavuşmaktadır (Tannenbaum ve Schultz, 2011: 275). Ancak yine de özgürlük ve zorlama ya da özgürlük adına zor kullanımı gibi hususlar, hem çeşitli açılardan içerdiği çelişkiler ile Rousseau'nun tartışma yaratan argümanları arasında yer almakta, hem de zor kullanımının meşrulaştırılmasında düşünsel bir dayanak sunmaktadır.

Cumhuriyetçilik

Rousseau, kökleri Antik Yunan'a ve özellikle de Aristoteles'e değin uzanmakta olan cumhuriyetçilik geleneğinin² modern dönemdeki en önemli temsilcilerinden biridir. Söz konusu geleneğin özünü "yönetimin, kamunun kendisi tarafından idare edilecek olan bir kamusal mesele olduğu inancı"nın oluşturduğundan söz edilebilir (Dagger,

² Cumhuriyetçilik için ayrıca Bkz. Ek 1 - Cumhuriyetçilik

2004: 168). Bu çerçeveden konuya yaklaşıldığında ise cumhuriyetçiliğin iki köşe taşı olarak kamusalılık ve öz-yönetim ortaya çıkar.

Rousseau'nun cumhuriyetçi düşünce ile olan ilişkisi de bu tanıma uygun biçimde onun özgürlük algısı ile doğrudan bağlantılıdır. Kendisinin kişilerin kendilerince konmuş kurallara itaat etmelerini gerçek özgürlük olarak vurgulayışı tam da cumhuriyetçiliğin zikredilen köşe taşları ile uyumlu bir ilkeyi karşımıza çıkarır. Buradan çıkarılabilecek sonuç, Rousseau'nun bizzat öz-yönetimi özgürlük olarak görmesidir. Ancak bu şekilde insanlar kölelikten ve belki de daha önemlisi kendilerinin özgür oldukları yönündeki yanılsamalardan kurtulabileceklerdir.

Rousseau'nun cumhuriyetçi gelenek içinde konumlanışının ikinci boyutu, onun öngördüğü kamusalılık anlayışı ve bunun genel iradenin ortaya çıkışında sahip olduğu ağırlıkla ilişkidir. Sürekli olarak kamu rızasını gerektiren genel irade, toplumun tüm üyelerinin her bir yasanın yapımı için toplanmasını öngörmektedir. Burada her üye, hem genel iradeyi yasalaştırma sürecinde yer almakla, hem de yasalaşan kurallara itaati ile ikili bir kamusal rol üstlenmektedir. Burada genel irade, tamamen bilgilendirilmiş yurttaşların yaptıkları tartışma yoluyla ve mutabakat dâhilinde mecliste keşfedilecektir. Yurttaşların bu doğrultuda yüz yüze görüşmeleri öngörülmektedir. Tüm üyelerin tatmin olmasına değin sürecek olan toplanmalar nihayetinde genel iradeyi ortaya koyacaktır. Bu yapılırken de toplantılarda herkesin, konuları kamuya açık olarak tartışmaları esastır.

Kaynakça

Ağaoğulları, M. A. ; Zabcı F. Ç. ; Ergün, R. (2005) **Kral Devletten Ulus Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006) **Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi.

- Dagger, R. (2004). "Communitarianism and Republicanism," içinde G.F. Gaus and C. Kukathas (eds.) (2004), **Handbook of Political Theory**: 167-179. London: Sage Publications.
- Dent, H.J.H. (2002). **Rousseau Sözlüğü**, çev. B. Gözkan, İstanbul: Sarmal Yayıncılık.
- Redhead, Brian. (2001). "Giriş". içinde **Siyasal Düşüncenin Temelleri**. der. Brian Redhead. İstanbul: Alfa Yayınları. s. 1-14.
- Rousseau, Jean Jacques (1946) **Toplum Anlaşması**, çev. Vedat Günyol, Ankara: Milli eğitim Basımevi.
- Rousseau, Jean Jacques (1968) **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, Ankara: Anadolu Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. (1970). **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**. (çev. S. Eyüboğlu). İstanbul. Cem Yayınevi.
- Tannenbaum, Donald G. & David Schulz. (2011). **Siyasî Düşünce Tarihi – Filozoflar ve Fikirleri**. Ankara: Adres Yayınları.
- Göze, Ayferi. (2000) **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul: Bata Yayınları.
- Akın, F., İlhan. (1974) **Kamu Hukuku**, İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Ek Okumalar

- Arnhart, Larry. (1995). **Plato'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi**. Ankara: Adres Yayınları.
- Ebenstein, William. (2001). **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**. İstanbul: Şule Yayınları.
- Hampsher-Monk, Ian. (2004). **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. (1961). **Emile yahut Terbiyeye Dair**. İstanbul: Türkiye Basımevi.
- Rousseau, Jean Jacques. (1975). **İtirafklar**. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rousseau, Jean Jacques. (2004). **Yalnız Gezenin Düşleri**. İstanbul: Bordo Siyah Klasik.
- Rousseau, Jean Jacques. (2008). **Anayasa Projeleri**. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. (2008). **Siyasal Fragmanlar – Ekonomi Politik Üzerine Söylev**. İstanbul: Say Yayınları.

Silier, Yıldız. (2007). **Özgürlük Yanılsaması – Rousseau ve Marx**. İstanbul: Yordam Kitap.

Thomson, David (2006) **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları.

Wokler, Robert. (2003). **Düşüncenin Ustaları – Rousseau**. İstanbul: Altın Kitaplar.

Okuma Metni

Klasik Demokrasi: Atina Örneği³

A. Lincoln'e göre, "[d]emokrasi, halkın halk tarafından halk için yönetimidir." Bu tanımdaki demokrasi kelimesinin etimolojisine baktığımızda, onun eski Yunanca'daki *demos* ve *kratos* kelimelerinin bileşiminden meydana geldiğini görürüz. Esasen, *demos* kelimesi bugün "halk" kelimesinin ifade ettiği şeye karşılık gelmeyip, fakir çoğunluk anlamında kullanılmaktaydı. Türkçe'de *demos*'un bu anlamına karşılık gelebilecek bir kelime olarak "avam" düşünülebilir (Erdoğan, 2003: 235). Öte yandan, *kratos* kelimesi "yönetim" anlamına gelmekteydi. Bu anlamda, Aristoteles'in de *Politika* (3. Kitap, 7. ve 8. Bölümler) adlı eserinde ortaya koyduğu şekliyle, Eski Yunanca'da demokrasi kelimesiyle anlatılmak istenen şey, fakir çoğunluğun yönetimi idi. Demokrasi kelimesinin eski Yunanca'dan kaynaklanması bir tesadüf değildir. Nitekim, bu yönetim biçimi ilk kez eski Yunan *polis* düzeninde ortaya çıkmıştır. Bugün klasik demokrasi adını verdiğimiz bu yönetim modelinin en yetkin örneğini Atina polisinde görmekteyiz. Atina demokrasisi, gelişiminin zirvesine M.Ö. V. Yüzyıl ortalarında ulaşmıştır. Bu dönemin hemen öncesinde, çok sayıda polise bölünmüş olan Yunanistan doğudan gelen Pers'lerin saldırısına uğramıştı. Bağımsızlıklarına

³ Klasik demokrasi üzerine olan bu anlatım yazarın "Liberal Demokrasinin Temelleri," Kitap Bölümü, içinde Bican Şahin (Ed.) *Demokrasi Teorisinde Güncel Tartışmalar*, 1-34, Orion Yayınları, Ankara, 2008 künyeli çalışmasından uyarlanmıştır.

oldukça düşkün olan Yunan polisleri bu ortak düşman karşısında birlik olmuşlar ve liderliklerini de karada Sparta polisine, denizde de Atina polisine devretmişlerdir. Bu güç birliği sayesinde Pers'ler, önce Yunan yarımadasından, sonrasında da tarihte İlyonya olarak bilinen Anadolu'nun Ege kıyılarından püskürtülmüşlerdir.

Pers tehlikesinin savuşturulmasıyla birlikte, Sparta ve diğer bazı polislerin güç birliğine bir son verip eski bağımsız siyasetlerine geri dönmelerine karşılık, Atina denizde kurduğu ittifakı yeni dönemde de Attik-Delos Deniz Birliği olarak sürdürmeye devam etmiştir. Bu birliğe üye polisler Atina'ya hatırı sayılır katkı payları ödemektedirler. Bu birliğin yarattığı kaynak sayesinde ki, Atina bir taraftan yaptığı büyük kamu yatırımlarıyla M.Ö. V. yüzyıl ortalarındaki ihtişamına ulaşmış, öbür taraftan da büyüyen bütçe harcamalarını finanse edebilmek için birlik üyesi polislerden gelen bu gelire bağımlı hale gelmişti. Bu bağımlılık da, Atina'nın birlik üyeleri üzerinde, onların birlik içinde kalmalarını sağlamak üzere, baskıcı politikalara yönelmesine ve Yunan polislerinin çok önem verdiği bağımsızlıklarına halel getirmesine yol açmıştır. Gerek Atina'nın mimari ihtişamı ve zenginliğinin yarattığı kıskançlık, gerek elinde biriktirdiği güç ile oluşturduğu tehdit ve gerekse de birlik üyesi polislerin bağımsızlıklarını yitirmekten duydukları rahatsızlık, Atina demokrasisinin de sonu getirecek olan Peloponnes Savaşının fitilini ateşlemiştir (Şenel, 1968; Mansel, 1984; Finley, 1987).

Atina demokrasisine ilişkin bu kısa tarihi arka plan sunumundan sonra onun siyasal kurumlarına ve bu kurumların işleyişine göz atabiliriz. Lincoln'ün tanımında yer alan "halk tarafından yönetim" ifadesindeki halkı, yani yönetimde söz sahibi olanları, Atina'da 20 yaş üzerindeki Atinalı erkekler oluşturmaktaydı. Buna göre, Atina'lı kadınlar ve çocuklar, yabancılar (*metoikos*) ve köleler, Aristoteles'in (*Politika*

1275b18-19), “yasama ve yargı kararlarının oluşturulmasında söz sahibi olma” olarak tarif ettiği vatandaşlık haklarından mahrum idiler. Böylece, Barry Holden’ın (2007: 56) ifade ettiği gibi, Atina’da sayıları 30.000 ile 45.000 arasında olan vatandaş topluluğu, yılda 40 defadan az olmamak üzere, bir meclis olarak toplanmaktaydı. *Eklezya* adını taşıyan bu meclisin toplantı yeter sayısı 6.000 olup, kamu düzeninin oluşturulmasına yönelik yasal çerçevenin oluşturulması, mali konuların karara bağlanması, savaş ve barış ilan edilmesi gibi temel kamu siyasetlerinin belirlenmesinden sorumluydu (Mansel, 1984: 183; Held, 1996: 21). Bütün vatandaşların katılımına açık olması itibarıyla sayıca oldukça kalabalık olan bu meclise, yasa tekliflerinin hazırlanması ve organize edilmesinden sorumlu 500’ler Konseyi yardım ederdi. Konsey, Atina’yı oluşturan 10 farklı kabilenin gönderdiği 50’şer kişinin bir araya gelmesiyle oluşmaktaydı. Konsey’e de, bir aylık görev süresi olan 50’ler Komitesi yardım ederdi. 50’ler komitesinin görev süresi bir günle sınırlı olan bir başkanı vardı. Sadece yasamaya ilişkin kararlar değil fakat aynı zamanda yargı kararları da vatandaşların katılımıyla oluşturulan mahkemelerce alınmaktaydı. Bu mahkemelerde halk jüri rolünü üstlenirdi. Meclislerin karar almasında ideal, oybirliği (*homonoia*) olmakla beraber, bunun pratikteki imkânsızlığı sebebiyle, çoğunluk kuralı benimsenmiştir. Halk meclislerinin yanı sıra, idari işlerden sorumlu, 10 kişinin katılımıyla oluşturulan ofisler (magistrates) de bulunmaktaydı. Atinalılar, tüm bu makam ve mercilere atanacak kişilerin belirlenmesinde, oligarşik eğilimlere sahip olduğuna inandıkları seçim mekanizmasını değil, fakat sıklıkla kura ve sıra usulünü kullanırlardı (Held, 1996: 21-23). Bu uygulamanın arkasında, hiç şüphesiz siyasetin, profesyonellere bırakılması gerekli olmayan, tüm vatandaşların katılma yetkinliğine sahip olduğu bir faaliyet dalı olduğu düşüncesi de yatmaktadır (Sabine, 1969: 11-12).

Böylece, Atina demokrasisinde “halk tarafından yönetim,” halkın yönetim sürecine doğrudan katılımıyla gerçekleşiyordu. Bu katılımı mümkün kılan şeyin, halkın kamusal meselelere karşı yüksek duyarlılığının olduğuna dair yaygın bir kanı mevcuttur. Nitekim, Held’in (1996: 17) ifadesiyle, Atina demokrasisinin belirleyici özelliği, özel hayatın kamusal meselelere ve ortak-çıkara feda edilmesini ifade eden yurttaşlık erdemine (civic virtue) genel bir bağlılıktı. Benzer şekilde, Henry B. Mayo (1964: 37), Atina’da vatandaşlar arasında polisin çıkarlarının kendi bireysel çıkarlarının önünde olduğuna dair genel bir inancın mevcut olduğunu düşünmektedir. Bu görüşü destekler mahiyetteki bir delil, Atina’nın başkomutanı (*polemarkhos*) Perikles tarafından Peleponnes Savaşı’nın ilk yılında ölen Atina’lıların anısına verdiği ünlü cenaze söylevinde bulunabilir. Nesnel tarih yazınının kurucusu olarak kabul edilen Thucydides tarafından, *Peleponnes Savaşının Tarihi* adlı eserinde aktarıldığı şekliyle, Perikles Atinalıların kamusal meselelere gösterdiği ilgiyi şu sözlerle ifade etmektedir: “Başkaları kamusal meselelerde rol almayan bir kimseye “kendi işine bakıyor” derken, sadece biz böyle bir kişinin hiç bir işe yaramayacağını düşünürüz” (Thucydides 3.[40]).

Atina demokrasisinde, kamusal meselelere böylesine önem atfeden halkın, organik bir bütün oluşturduğu düşünülürdü. Ontolojik anlamda, birey değil ama topluluk başlangıç noktası olarak alınırdı (Parekh, 1993: 157). Erdoğan’ın (2003: 234) *toplulukçu* halk anlayışı olarak nitelediği bu bakış açısına göre, topluluk, tek tek bireylerin toplamından daha fazla olan, sadece halihazırda yaşayan üyeleri değil, fakat bu bireylerin içinde şekillendikleri kurumlar, yapılar ve kültür ile geçmiş ve gelecek nesilleri de içine alan kolektif bir varlık olarak kabul edilirdi. Bu anlamda halk, “birbirine ortak veya kolektif çıkarlarla bağlı, tek ve bütünleşmiş bir yapı olarak görülmektedir” (Heywood, 2006: 98). Böyle bir topluluğun ortak çıkarı (common good)

da, tek tek onu oluşturan bireylerin özel çıkarlarının bir toplamından oluşmazdı. Ortak çıkar, bireylerin vatandaş olarak sahip oldukları çıkar olarak, onların tek tek özel çıkarlarından ve bu çıkarların toplamından üstün bir değer taşırdı. Böylece, vatandaşların aktif katılımı ile belirlenen ortak çıkar ekseninde işleyen klasik demokrasinin, “halk için yönetim” ifadesiyle amaçlanan şeyi, yani halkın çıkarına olan yönetimi gerçekleştirdiği düşünülürdü.

Atina demokrasisinde, vatandaşların kamusal hayata aktif katılım yoluyla özgürleşebileceklerine inanılırdı. Arendt'e göre, bireyler özel alanda ekonomik ve biyolojik ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra kamusal alanda aktif katılım yoluyla kendi potansiyellerini gerçekleştirirdi (Yack, 1993: 9). Bhikhu Parekh'in (1993: 162) ifadesiyle, “Atina demokrasisinin sahip olduğu özgürlük görüşü onun zorunlu bir ifadesi olarak aktif siyasal katılımı gerektirirdi.” Bu özgürlük anlayışını, Benjamin Constant “antik özgürlük anlayışı” olarak nitelemekte ve onu bireylerin başkalarına zarar vermeyen eylemlerinde sınırlandırılmamaları olarak tarif ettiği modern özgürlük anlayışından ayırmaktadır:

Biz artık kolektif iktidara aktif ve sürekli katılımı vücut bulan antik özgürlüğe sahip olamayız. Bizim özgürlüğümüz, huzurlu varoluş ve özel bağımsızlıktan ibaret omalıdır.

...

Antiklerin amacı aynı anavatanın vatandaşları arasında sosyal iktidarın paylaşılmasıydı. Onların özgürlük dedikleri şey bu idi. Modernlerin amacı, güvenlik içinde özel zevklerini tecrübe edebilmektir ve onlar bu zevklerin kurumlar tarafından garanti altına alınmasına özgürlük demektedirler (Constant 1997 [1819]: 110-111).

Birey-toplum-devlet ilişkilerine dair temel kabullerini, bu kabuller etrafında şekillenen kurumlarını ve onların işleyişini kısaca ortaya koyduğumuz Atina demokrasisinin M.Ö. 322 yılında Makedonya hâkimiyetine girmesiyle, demokratik

yönetim biçimi de tarihin tozlu rafına kaldırılmıştır. Demokrasinin yeniden doğuşu için yaklaşık iki bin yıl geçmesi gerekecektir. Bu kez “liberal demokrasi” adıyla ortaya çıkan demokrasi, Parekh’in deyişiyile Atinalı kuzeninden, gerek dayandığı temel kabuller, gerek kurumsal yapılanma ve gerekse de bu kurumların işleyişi bakımından önemli farklılıklar sergileyecektir.

Kaynakça

- Aristotle. (1997). **The Politics**. Trans. with introduction, analysis, and notes, Peter L. Phillips Simpson as **The Politics of Aristotle**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Constant, B. (1997). “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”. içinde **Democracy a Reader**. R. Blaug and J. Schwarzmantel (eds.). New York: Columbia University Press. s. 110-112.
- Erdoğan, M. (2003). **Anayasal Demokrasi**. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Finley, M. I. (1987). **The Ancient Greeks**. Harrisonburg: Peregrine Books.
- Held, D. (1996). **Models of Democracy**. Stanford: Stanford Uni. Press.
- Heywood, A. (2006). **Siyaset**, çev. B.B. Özipek, B. Şahin, M. Yıldız, Z. Kopuzlu, B. Seçilmişoğlu, Ankara: Liberte.
- Holden, B. (2007). **Liberal Demokrasiyi Anlamak**. Çev. Hüseyin Bal, Ankara: Liberte.
- Mansel, A. M. (1984). **Ege ve Yunan Tarihi**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mayo, H.B. (1964). **Demokratik Teoriye Giriş**. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- Parekh, B. (1993). “The Cultural Particularity of Liberal Democracy”. içinde **Prospects for Democracy North, South East, West**. D. Held (ed.). Oxford: Polity Press. s. 156-175.
- Sabine, G. (1969). **Siyasal Düşünceler Tarihi I**. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- Sartori, G. (1993). **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**. Çev. T. Karamustafaoğlu, M. Turhan, Ankara: Yetkin Basımevi.

Şenel, A. (1968). **Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş**. Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Thucydides. (1993). **On Justice Power and Human Nature Selections from The History of Peloponnesian War**. Translated, with Introduction and Notes, by Paul Woodruff. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

Yack, B. (1993). **The Problems of Political Animal**. Berkeley: University of California Press.