



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ BAĞLAMINDA
DEMOKRASİ VE DEMOKRASİ KARŞITI GÖRÜŞLER:
GIOVANNI SARTORI VE CARL SCHMITT**

Hasan Demir

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ BAĞLAMINDA
DEMOKRASİ VE DEMOKRASİ KARŞITI GÖRÜŞLER:
GIOVANNI SARTORI VE CARL SCHMITT

Hasan Demir

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

KABUL VE ONAY

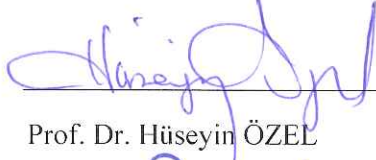
Hasan Demir tarafından hazırlanan “Demokrasi Düşüncesinin Gelişimi Bağlamında Demokrasi ve Demokrasi Karşıtı Görüşler: Giovanni Sartori ve Carl Schmitt” başlıklı bu çalışma, 12/06/2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



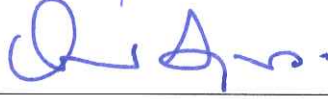
Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. İsmail H. DEMİRDÖVEN



Prof. Dr. Hüseyin ÖZEL



Prof. Dr. Suavi AYDIN



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

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

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

12.06.2013



Hasan DEMİR

TEŞEKKÜR

Önerileri, yönlendirmeleri ve yol göstericiliği için çalıŐmayı yöneten Prof. Dr. Cemal Güzel'e, felsefe öğrenimim süresince hemen her konuda yardımlarını esirgemeyen Hacettepe Felsefe bölümünün tüm hocalarına ve eğitime olan inancımı hiçbir zaman kaybetmeyen babam M. Zeki Demir'e çok teşekkür ederim.

ÖZET

DEMİR, Hasan. *Demokrasi Düşüncesinin Gelişimi Bağlamında Demokrasi Ve Demokrasi Karşıtı Görüşler: Giovanni Sartori ve Carl Schmitt*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Bu çalışmada Antik Yunan'dan günümüze demokrasi düşüncesinin zorlu geçmişi üzerine çalışılmış, mevcut demokrasi düşüncesi, özellikle son dönem Orta Çağ'la şekillenmeye başlayan ve günümüze kadar gelmiş olan devlet yurttaş ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Demokrasi adıyla olsun ya da olmasın egemen olana karşı hak talebi günümüz demokrasi anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiş ve tarihsel örneklere yer verilmiştir. Bugün ise her türden otoriter, baskıcı rejimin tek alternatifi olarak sunulan demokrasi, en geçerli yönetim biçimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki günümüzde demokratik olmadığını iddia eden pek az ülke vardır. Ancak yöneten yönetilen ilişkisinde, demokrasinin ne türden bir denge üzerine kurulacağı meselesi oldukça önemlidir ve bu denge, özellikle ekonomik sistemler ile doğrudan ilişki içerisindedir. Bugün hakim ekonomik sistemler de çoğunlukla liberal kapitalist anlayış üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda liberalizm ile demokrasi arasında doğrudan bir bağ kurulur ve demokrasinin, liberal kapitalist sistemin gelişmesi ile daha da olgunlaşacağı düşüncesi yaygın bir düşünce olarak kendisini ortaya koyar. Liberal düşünce ile demokrasi düşüncesi arasında doğrudan bir bağ kuran Sartori de, liberal olmayan bir demokrasinin demokrasi olmayacağı savındadır. Onun için demokratik devlet demek, liberal devlet demektir. Liberal olmayan bir devlet er ya da geç antidemokratik ve baskıcı bir devlete dönüşür. Buna karşılık Schmitt, liberalizm, plüralizm ya da bu düşüncelerin bir ürünü olan demokrasi düşüncesini, modern devleti zayıflatan, onu güçten düşüren ve sonunda tüm kazanımları ile birlikte ortadan kaldıran zararlı bir düşünce olarak görür. Bütün bu tarihsel süreç içerisinde demokrasi kuramı bugün de sorgulanmaya devam eden bir sistem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmada, tarihsel süreci içerisinde demokrasiye, çağın değişen demokrasi anlayışına, gelişimine ve kendini tek geçerli sistem olarak günümüz ekonomik sistemleri ile bağlantılı olarak dayatma sürecine yer verilmiştir.

Anahtar sözcükler: Demokrasi, Eşitlik, Liberalizm, Halk, Egemenlik, Giovanni Sartori ve Carl Schmitt

ABSTRACT

DEMİR, Hasan. *Democracy And Anti-Democratic Views In Formation Of The Theory Of Democracy: Giovanni Sartori And Carl Schmitt*, Master Thesis, Ankara, 2013.

In this study, it is worked on the difficult background of the democracy idea from Ancient Greek to our day, the current democracy idea is evaluated within the context of the relation between state and citizen which is shaped essentially in later period of the Middle ages and continued its way until our day. The demand for the rights against the sovereign within the context of the democracy understanding of our day, either under the name of democracy or not, is assessed and the historical practices are exemplified. Today democracy which is presented as the only alternative against authoritarian and repressive regimes emerges as one of the most eligible mode of administration. Such that today there are very few countries which claim themselves undemocratic. However the way democracy is set to maintain the balance between the governing and the governed is very important and this balance has close relationship with essentially economic systems. The dominant economic systems today are essentially based on the liberal capitalist approach. Within this context, it is assumed that there is a direct relationship between liberalism and democracy and the idea that democracy will mature more with the progress of the liberal capitalist system comes out as a widespread idea. Sartori who assumes a direct connection between liberal ideas and democracy, claims that a non-liberal democracy will not be an exact democracy as well. For him, a democratic state is a liberal state. A state which is not liberal will turn to be a anti-democratic and repressive state sooner or later. On the contrary, Schmitt argues that democracy, a product of liberalism, pluralism and such ideas, is a harmful idea which weakens the modern state, debilitates and at the end abolishes it with the whole acquisitions. Democracy theory, along with this historical background continues to survive as a system to be questioned still today. In this study, democracy in its historical background, the changing understanding of democracy of this age, its progress and the process of the democracy to impose itself as the only eligible system related with the economic systems of today are studied.

Key Words: Democracy, Equation, Liberalism, Public, Sovereignty, Law, Giovanni Sartori and Carl Schmitt.

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|----------|
| KABUL VE ONAY | i |
| BİLDİRİM | ii |
| TEŞEKKÜR | iii |
| ÖZET | iv |
| ABSTRACT | v |
| İÇİNDEKİLER | vi |
| | |
| GİRİŞ | 1 |
| | |
| 1. BÖLÜM: DEMOKRASİ: DOĞRUDAN YA DA DOLAYLI TELAFFUZLAR | 6 |
| | |
| 1.1. Antik Yunan’da Demokrasi Düşüncesi Ve Pratiği..... | 6 |
| 1.2. Laiklik Yönünde İlk Adımlar, İktidar Savaşı Ve İlk Ayrışmalar: Kral Ve Papanın Savaşı..... | 9 |
| 1.3. Feodal Dönemde Anılmayan Kitle Halk, Ekonomik Yapı Ve Kilisenin Gücü..... | 12 |
| 1.3.1. Sur İçi Kent Hayatı Ve Yurttaşlık İlişkisi: <i>Stadtluft Macht Frei</i> | 14 |
| 1.4. Papanın Vesayetine Karşı Aristotelesçi Temelde İtirazlar: Johannes Quidort, Dante Alighieri Ve Padova’lı Marsilius..... | 17 |
| 1.5. Düşünsel Değişimin Yükselişi..... | 22 |
| 1.5.1. Ayakları Yere Basan Siyaset: Niccolo Machiavelli..... | 23 |

| | |
|--|-----------|
| 1.6. Tiranlara Karşı Direnme Hakkı, Hak Talebi: <i>Vindiciae Contra Tyrannos</i> | 25 |
| 1.6.1. Hak Talebini Pekiştirmek: <i>De Jure Regni Apud Scotus</i> | 29 |
| 1.7. Düşüncelerin Sistematize Edilerek Kavramlaştırılması Sürecinde Belirgin Düşünürler..... | 31 |
| 1.7.1. Devlet, Egemenlik Ve Halk: Jean Bodin..... | 32 |
| 1.7.2. Evrensel Bir Hukuk Anlayışına Doğru: Hugo Grotius..... | 34 |
| 1.7.3. Egemen Devlet Ve Yurttaşın İtaati: Thomas Hobbes..... | 35 |
| 1.8. İngiltere İç Savaşında Ütopik Düşünceler: Leveller'lar, Digger'lar..... | 40 |
| 1.9. Dayatmaya Ve Mutlakiyete Karşı Rıza, Mülkiyet Ve Hürriyet; John Locke..... | 42 |
| 1.10. Özgürlüğü Ve Demokrasiyi Savunmak: Spinoza..... | 46 |
| 1.11. Siyasal Özgürlük, Demokrasi Ve Güçler Ayrılığı: Montesquieu..... | 51 |
| 1.12. Genelin İstenci, Meşru Egemenliğin Asgari Şartları Ve Demokrasi Düşüncesi: Rousseau..... | 54 |
| 1.13. Bir Demokrasi Pratiği: Maximilien Robespierre | 59 |
| 1.14. Modern Devlet Ve Bürokrasi Düşüncesinin Gelişimi: Gianfranco Poggi..... | 63 |
| 2. BÖLÜM: DEMOKRASİ, YURTTAŞLIK KAVRAMI VE YAKIN TARİHİ ÜZERİNE. YURTTAŞ ULUS İLİŞKİSİ..... | 66 |
| 2.1. Yöneten Yönetilen Ekseninde Yurttaşlık Ve Koşulları: Dil Birliği, Özgürlük Ve Sınırları..... | 67 |
| 2.2. Demokrasi: Halk Yönetimi, Çoğunluğun Kararınının Meşruiyeti Ve Diktası Sorunu..... | 70 |
| 2.3. Eşitlik İlkesine Ve Sözleşmelerine Bir Eleştiri: Edmund Burke..... | 75 |

| | |
|--|-----------|
| 2.4. Demokrasiyi Savunmak Ya Da Neden Demokrasi: Robert Dahl..... | 78 |
| 2.5. Günümüzde Temsili Demokrasinin Zorunluluğu Üzerine..... | 83 |
| 3. BÖLÜM: ÇAĞIN İDEOLOJİSİ LİBERAL DEMOKRASİ: GIOVANNI SARTORI, CARL SCHMITT..... | 87 |
| 3.1. Giovanni Sartori: Liberal Demokrasinin Savunulması, Demokrasi Kuramı Ya Da Demokrasiye Yaklaşmak..... | 87 |
| 3.1.1. Demokrasi Ve Kendini Yönetme Miti – Halkın İktidarı Değil Halkın Rızası..... | 90 |
| 3.1.2. Yöneten Yönetilen Ekseninde Demokrasilerde Seçim Ve Manipülasyon..... | 92 |
| 3.1.3. Demokraside Liderlik Ve Elitler: Azınlık Çoğunluk Sorununa “Demokratik Elitizm” Çözümü..... | 96 |
| 3.1.4. Siyasal Sistemlerin Temelleri Üzerine: Neden Demokrasi?..... | 99 |
| 3.1.4.1. Ampirik Deneme..... | 100 |
| 3.1.4.2. Rasyonel Deneme..... | 101 |
| 3.1.4.3. Değerler Üzerinden İspat Denemesi..... | 102 |
| 3.1.5. Antik Yunan Demokrasisi Ve Çağdaş Demokrasi Ekseninde Doğrudan Demokrasi Ve Temsili Demokrasi Meselesi..... | 104 |
| 3.1.6. Liberalizm Ve Demokrasi ilişkisi..... | 109 |
| 3.1.7. Başka Bir Demokrasi Olanaklı Mıdır? Marxist-Leninist Demokrasi Anlayışı Ve Bu Anlayışın Eleştirisi..... | 112 |
| 3.1.8. Demokrasi Düşüncesine Yönelik Sonuçlar..... | 119 |
| 3.2. Carl Schmitt: Egemen Modern Devleti Savunmak..... | 121 |
| 3.2.1. Mutlak Egemen Ve Hukuku Belirleyen Olarak Otorite..... | 122 |

| | |
|---|------------|
| 3.2.2. Politik Lider Olarak <i>Führer</i> | 125 |
| 3.2.3. Devleti Var Eden Olarak Dost Düşman Ekseninde Siyasal Kavramı..... | 127 |
| 3.2.4. Devletin Ve Politik Olanın Tehdidi: Liberalizm..... | 133 |
| 3.2.5. Demokrasi Düşüncesi Ve Eleştirisi..... | 136 |
| 3.2.6. Liberalizm, Demokrasi Ve Eşitlik İlişkisi Ya Da İlişkisizliği Üzerine..... | 142 |
| SONUÇ..... | 145 |
| KAYNAKÇA..... | 150 |

GİRİŞ

İnsanları çeşit çeşit dalavereci peygamberlerin kollarına iten şey yalnızca onlardaki bağımlılık duygusu değildir, aynı zamanda bu bağımlılığı güçlendirme, kendi işleriyle kendileri ilgilenmek zorunda kalmama arzularıdır.

Theodor W. ADORNO

Günümüzde demokrasi düşüncesi egemen ideolojilerden biridir. Ancak demokrasinin ne olduğu ve hangi düşünceleri kapsadığı sorusu henüz tam anlamıyla bir cevap bulabilmiş değil. Bu noktada Harold J. Laski'nin şu tespiti doğrudur; “demokrasinin hiçbir tarifi; demokrasi kavramının ifade ettiği geniş tarihi kucaklayamaz” (Laski, 1962, s.3). Bu da demokrasi düşüncesini belli bir çağa ait olmaktan çıkarıp tarihsel bir fenomen olarak karşımızda durduğunun bir göstergesidir. Bu doğrultuda sadece Aydınlanma düşüncesinin bir zaferi olarak görülen demokrasiyi, demokrasi düşüncesinin kendisi olarak görmek eksik bir kavrayış olacaktır. Demokrasi bu anlamda bir kurumlar bütünüdür. İşleyiş mekanizması değil aynı zamanda bir idealdir. Ancak bugün demokrasi ideali daha çok liberalizmin kurumlarıyla birlikte anılmakta liberal olmayan demokrasiler totaliter rejimler olarak bir kenara atılmaktadırlar. Temel sav kapitalizm gelişmeden liberal demokrasinin kurumsallaşmasının da söz konusu olamayacağı üzerine şekillenir. Bu teze göre demokrasi ile kapitalizm arasında doğal bir yakınlık vardır. Bu anlamda siyasal sistem olarak demokrasi ancak kapitalist bir toplumda yaşam alanı bulabilir, çünkü her iki yapının dayandığı temel ilke serbest rekabet ilkesidir. Kapitalizmde birey kendini rekabetçi bir ortamda oraya koyma hakkına ve özgürlüğüne sahiptir. Demokrasilerde de her türden kesim örgütlü bir biçimde iktidarı ele geçirme konusunda serbestçe bir rekabete tutuşabilir. Tarihsel olarak da demokrasi ile kapitalizm arasında bir ilişki kurulur.

Bugün artık çözülen feodal yapı ile birlikte ekonomik gücü elinde bulunduran burjuvazi siyasi erki de eline geçirmeye başlamış kurduğu düzen içerisinde başarıya ulaşmış ve devleti gece bekçisi konumuna düşürme çabasındadır. Bu türden bir özgürlük ve demokrasi mücadelesinin vardığı son nokta özgürlüğün de teminatı olarak görülen liberal demokrasidir. Bireysel eşitlik vicdan ve düşünce özgürlüğü gibi değerler üzerine kurulan liberal demokrasi düşüncesi her türden otoriteyi anayasal bir çerçevede sınırlamaya çalışır. Bu noktada birey, oy kullanmak gibi bu çerçevenin sınırlarını belirleyebilecek olanaklarla donatılır. Temsil sistemi bu anlamda liberal demokrasilerin olmazsa olmazı olarak karşımıza çıkar. Yönetime katılma ve benzeri türden bireysel özgürlükler ile liberal demokrasi arasında kurulan bu bağın makul olduğu düşüncesi de her seferinde pekiştirilir.

Devlet, sözleşme teorilerine göre, küçük farklılıklar gösterse de temelde doğa durumunun vahşi ortamında bireyin kendisini güvende hissetmemesi noktasında ortaya çıkan egemen bir güçtür. Bireyin yapacağı şey ise bir sözleşme ile hakkını kendisinden üstün güce devretmektir. Böylece doğa durumunda bulunmayan güvenlik ortamı sağlanmış olacaktır. Hobbes'tan farklı olarak Locke devleti bir demir yumruk olarak tasarlamaz ve bireye çeşitli koşullarda direnme hakkı sunar. Bu anlamda liberalizmin kurucusu olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Devlet de bu noktada bireyin temel haklarını korumakla yükümlü egemen bir yapılanma olarak karşımıza çıkar. Bireyin bu yapı içerisindeki en önemli hakkı ise mülkiyet hakkıdır. Hatta onu yurttaşlığa götüren yolu açan şey mülkiyettir. Mülkiyeti aynı zamanda ona temsil olanağını da sağlar. Nitekim Aydınlanma döneminde de halktan anlaşılan şey, belirli bir oranda mülkiyetinin geliriyle saygıdeğer bir hayat sürebilenler ve toprak sahibi ailelerdir. Bugün de demokrasi ile mülkiyet arasında kapitalizm çerçevesinde sıkı bir bağ kurulmaktadır. Öyle ki Fareed Zakaria serbest piyasa ekonomisinin hakim olduğu ülkelerde, gayrisafi yurtiçi hasılaya bakarak bir ülkenin ne düzeyde demokratik olabileceğine karar verilebileceğini iddia eder. Bu bağlamda demokrasi de doğrudan ülkenin zenginliği ya da bireyin mülkünün miktarı ile ilişkilendirilir. Fakir ülkelerin demokrasisi bu yüzden bir süre sonra diktatörlüklere dönüşür. (Zakaria, 2007, s.60).

Bireyi ön plana çıkaran liberal düşüncede devlet, bireyin serbest bir şekilde yürüttüğü faaliyetlerini güvence altına almaktan öte bir iş yapmaz. Demokrasi ve liberalizm ilişkisinde demokrasi, yönetimin kimin elinde olduğu meselesi ile ilgili bir kavramken liberalizm yönetimi elinde bulunduranların bireyin hak ve özgürlüklerini ne düzeyde güvence altına aldığı ile ilgilidir. Düşünce özgürlüğü ile her türden vicdan ve inanç özgürlüğü sözkonusu olduğunda liberalizm demokrasi ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Sorun ise liberalizmin iki yönlü olmasından kaynaklanır. Ekonomik liberalizm ve siyasi liberalizm. Artık günümüzde büyük

oranda ekonomik anlamda hakim tek sistem kapitalizmdir. Bu doğrultuda ekonomik liberal anlayış aynı zamanda kapitalist anlayışın “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler”ci özü ile de örtüşmektedir. Ancak özgürlükler bağlamında siyasal liberalizmin demokrasi ile örtüşmesinden daha doğal bir şey yoktur. Bu anlamda özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında şekillenen liberal demokrasi; parlamentolar gibi halkın temsil edildiği kurumları oluşturması, oy kullanma özgürlüğü ve bu oy hakkının periyodik aralıklarla gizli oy açık sayım ilkesi ile güvence altına alınması ve hükümetlerin değiştirilebilmesine olanak sağlaması, yargı gücünün bağımsızlığı ve hukukun üstünlüğü ilkesini benimsemesi; düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüğü sunmasını içermektedir.

Liberalizm büyük oranda bireyin özgürlüğünü ön plana çıkararak onu temel değerlerden biri olarak görür ve bunu toplumdaki herkes için geçerli kılmaya çalışır. Bu bağlamda, liberalizmi sadece ekonomik liberalizm olarak ele almak, sorunların da kaynağı gibi görünmektedir. Diğer taraftan Liberal olmayan her türden demokrasi deneyimi, kısa sürede totaliter rejimlere dönüşme konusunda güçlü bir eğilime sahiptir ve tarih bunun örnekleri ile doludur. Liberal demokrasi ile ilişkisinde ortaya çıkan gelir dağılımındaki dengesizlik, işsizlik, acımasız rekabet koşulları gibi sorunlar ise özelde ne liberalizmin ne de demokrasinin sorunudur. Bunlar kapitalizmin sorunlarıdır. Liberalizm ya da demokrasi rejime yönelik somut ideolojiler olmaktan daha çok bir zihniyete, bir kültüre işaret eder.

Bu bağlamda daha fazla liberalizmden yana bir tavırla sorunlara yaklaşan Sartori, çözüme yönelik tezini liberalizm olmadan bir demokrasinin mümkün olamayacağı, yani demokrasinin ancak liberal demokrasi olması koşuluyla özünü ortaya koyup sorunları açacağı savı üzerine kuracaktır. Ona göre demokrasi demek zaten özü itibarı ile ayrılmaz bir bütün olarak “liberal demokrasi” demektir. Öteki türden demokrasi teorileri, demokrasinin özünü, potansiyelini ve kendisini oraya koyma olanağını sunmaktan uzaktırlar ve demokrasi olarak da adlandırılmazlar.

Carl Schmitt ise tersine, temelde liberalizme karşı çıkararak onu, devleti ve egemenliğini zayıflatan bir düşünce olarak tanımlar. Ona göre liberalizm devletin siyasi niteliklerini ortadan kaldıran, onu siyasal olmaktan çıkaran, siyasi birliğini dağıtan ve otoritesini zayıflatan bir düşüncedir. Bu bağlamda Schmitt her türden liberal düşüncenin hareket alanı olarak demokrasi ve parlamentoyu siyasi çıkarların bir sahnesi olarak görür. Bütün bunlara bağlı olarak ona göre demokrasi, parlamento ve plüralizmin olumlu sonuçları yoktur. Bu ve benzeri düşünceleri bir devlet ya da sistem içerisinde sürekli olarak uyumsuzluklar ortaya çıkaran, iflasa mahkum, akıl dışı ve anlamsız girişimler olarak adlandırır.

Bu çalışmada ortaya konan sorunlar ışığında, birinci bölümde, her ne kadar kendi sınırları içerisinde doğrudan dillendirilmemiş olsa da günümüzden bakıldığında demokrasi tarihi açısından “demokratik” bir girişim, düşünce ya da hareket olarak adlandırılabilir tartışmalara yer verilecektir. Henüz liberalizmden de söz edilmediği için bu türden eşitlik ve özgürlük talepleri demokratik talepler olarak kendilerini ortaya koyabilmişlerdir. Ortaçağ boyunca unutulmuş bir tartışma olarak demokrasiye yorulabilecek ilk düşünceler, hareketler ve bunun Antik Yunan düşünürlerine dayandırılan savları ele alınacak, karşılaştırmalı bir çerçeve ile birlikte sunulmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda bugün demokrasiden ayrı düşünülmeyen hak, adalet ve eşitlik temelindeki kimi talepler, zaman zaman Aristoteles, zaman zaman da Platon’un görüşleri ışığında el alınacak, papalık ve krallık arasındaki çekişmelerde taraf olmanın sağladığı ifade özgürlüğünün sonucunda ortaya çıkan eserler ele alınacaktır. Bu bağlamda otoriteler arası savaşın iki kutbunda bulunan papa ve kralın mücadelesinin düşünsel yapıya olan etkisi ve bir anlamda sözleşmeler dönemine giriş niteliğinde düşüncelere yer verilecektir.

Hak ve adalet talebinin somutlaştığı *Vindiciae Contra Tyranos* ve *De Jure Regni Apud Scotus* bu doğrultuda önemli belgeler olarak karşımıza çıkar. Dönemin hukuk ve devlet anlayışı Jean Bodin ve Hugo Grotius’un şahsında ele alınacak, Sözleşmeler döneminin teknik ve içerik olarak en önemli eserlerinden biri olarak gösterilen *Leviathan* ile Thomas Hobbes’a yer verilecektir. Yine dönemine göre ütopyik olarak değerlendirilen ama aslında günümüz tartışmalarından hiç de uzak olmayan düşüncelere İngiltere İç Savaşı ışığında yer verilecek bu bağlamda Levellers’lar ve Diggerlar’a değinilecektir.

Aydınlanma düşüncesi ve Fransız Devrimi’ne giden yolda bütün bu gerilimli geçmişi rayına oturtma çabasında John Locke ile kapısı aralanan liberalizme ve Spinoza ile yüceltilen demokrasi düşüncesine yer verilecek, Montesquieu’ya ve onun erkler ayrılığı ile oluşturmaya çalıştığı, günümüz düşüncesine de yakın görünen sistematik düşüncelerine değinilecektir. Sözleşmeler döneminin yine en önemli kuramcılarında ve filozoflarından biri olan Rousseau ve demokrasi adına pek çok düşüncenin teoriden pratiğe geçişini simgeleyen ateşli bir demokrasi savunucusu olan Maximillian Robespierre ele alınacaktır.

İkinci bölümde bütün bir tarihsel gelişimin ışığı altında ortaya çıkan yurttaşlık kavramı ve bu kavramın gelişimine değinilecek demokrasi ve yurttaşlık ilişkisi yönünde yapılan tartışmalarda demokrasi kavramının Antik Yunan demokrasisi ile olan ilişkisine değinilecektir ve “neden demokrasi” sorusuna cevap aranacaktır. Bu doğrultuda bir demokrasi savunucusu olarak Robert Dahl’ın görüşlerine yer verilecek, Edmund Burke’nin demokrasinin kimi ilkelerine yaptığı eleştiriler ortaya konacaktır. Günümüzde demografik nedenler dolayısı ile olmazsa olmaz olarak

görülen temsili demokrasi ve sorunlarına değinilecek Alain Touraine ve Robert Dahl'ın bu doğrultuda ortaya koydukları düşüncelere yer verilecektir.

Üçüncü ve son bölümde Giovanni Sartori'nin demokrasi anlayışı ele alınacak, demokrasinin sorunlarına getirmeye çalıştığı çözümlere yer verilecektir. Onun, yöneten yönetilen ekseninde kendini yönetme miti, seçimlerde manipülasyon, siyasal sistemlerin temelleri, çağdaş demokrasi ve Antik Yunan demokrasisi gibi tartışmaları ele alınarak sunduğu çözümler gösterilecektir. Buna karşılık Carl Schmitt'in devlet teorisi ve demokrasi hakkındaki genel düşüncesi ortaya konduktan sonra onun çoğulculuk, liberalizm ve parlamentarizme getirdiği yoğun eleştiriler ele alınacaktır.

1. BÖLÜM: DEMOKRASİ: DOĞRUDAN YA DA DOLAYLI İLK TELAFFUZLAR

1.1. ANTİK YUNAN'DA DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ VE PRATİĞİ

Büyük tartışmaların, mücadelelerin ve neredeyse binlerce yıllık bir tarihin ardından gelinen noktada, hakları ve sınırları yasalar ile belirlenmiş bir antlaşmayla, belli bir güce, bu haklarını ötekilere karşı korunması adına devretmiş birey, bu hakkını nasıl kullanabileceğine yönelik bir sistemin parçası olmaya başladığında yurttaş; bu sistemin itici gücü ve belirleyicisi olduğunda ve bunu bir sistematiğe oturttuğunda da demokrasiyi ortaya çıkarır. Ancak Antik Yunan'dan bu yana, bireyin ya da yurttaşın fark etmez, etkin bir parçası olduğu bu türden bir demokrasinin nasıl işleyeceği meselesi hep tartışılmış, bu siyasal yapı içerisinde nasıl bir rol yüklendiği, sözkonusu yurttaşın bu rolü taşıyıp taşıyamayacağı meselesi her zaman soru işaretleri ile anılmıştır. Bu bağlamda demokrasi kavramı ile sıkı bir ilişki içerisinde olan özgürlük, eşitlik ve adalet kavramları da yine tartışmalı konulardan biri olarak karşımıza çıkar. Tarihi de üstelik oldukça eskiye dayanan bu tartışmaların hala sürüyor olması, demokrasi projesinin de henüz tam anlamıyla bir kesinliğe kavuşmadığının en net göstergesi olsa gerektir. Nitekim olup bitenler hakkındaki uslamaların sistematik bir biçimde ortaya konmaya başladığı Antik Yunan'da hem Platon hem de Aristoteles halk yönetimine tamamen ya da kısmen karşıydılar.

Ancak yine de yönetim biçimlerinin hararetli bir biçimde tartışıldığı Antik Yunan düşünce sistemi, günümüzde kullanılan pek çok siyasi sözcüğün ortaya çıkmasını sağlamış bir sistem olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda demokrasi ve bu düşünceye ait pek çok terim, kökeni itibarı ile bu döneme aittir. *Demos* ve *kratos* kelimelerinin birleşmesi ile oluşan demokrasinin de İ.Ö. 5. yüzyıldan 4. yüzyıla bu coğrafyada ortaya çıktığı pek çok kaynak tarafından dile getirilmektedir. *Demos*, belirli bir *poliste* (kentte) yaşayan vatandaşlar anlamının yanı sıra sıradan insanlar, alt tabaka ya da alt tabakadaki din adamlarına karşılık olarak kullanılıyordu. *Kratos* da güç ya da egemenlik anlamını taşıdığı gibi iktidar anlamında da kullanılabiliyordu. (Miller, 1994,s.163)

Bu çerçevede demokrasi de Eski Yunan'da halkın veya çoğunluğun egemenliği, gücü ve iktidarı elinde bulunduran halk anlamında kullanılıyordu. Ancak o dönemlerde çoğunluk, aynı zamanda yoksul olduğu için, çoğu kez demokrasi, yoksulların ya da alt tabakanın egemenliği anlamında

da kullanılmıştır. Nitekim Aristoteles de oligarşi ile demokrasi arasındaki ayrıma onların malvarlığından, yola çıkarak varır. Ona göre,

oligarşi ile demokrasiyi birbirinden ayıran, servetin varlığı ya da yokluğudur. Esas nokta, siyasal erke sahip olmanın ekonomik erke ya da servete sahip olmaktan ileri geldiği yerde, kişilerin sayısı çok da olsa az da olsa, bunun oligarşi; mülkiyetsiz sınıf erke sahip olunca da bunun demokrasi olmasıdır. (Aristoteles, Politika, 2010, s. 82)

Bununla bağlantılı olarak Yunancada zengin ve soylu azınlık, hem ahlaki hem de siyasi olarak en iyi oldukları düşüncesiyle erdemli, varlıklı, asil, ve ileri gelenler şekillerde adlandırılırken, bu “elit” grubun karşısındakiler daha çok “sıradan insanlar”, “yoksullar”, “yığın” ve “en kötü” gibi sözcüklerle anılıyordu. (Arblaster, 1999, s. 29).

Bütün bunlarla bağlantılı olarak Platon’a göre de herkesin istediğini yapabildiği, “görünüşte” en güzel yönetim şekillerinden biri olan demokrasi, şu şekilde ortaya çıkıyordu; ona göre oligarşi, zevk düşünlerinin sadece serveti ile ilgilenenlerin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. Böylece zaten çürümüş bir düzen olarak devlet, en küçük sebeplerle sarsılır ve bu durum sınıflar arasında savaşın başlamasına neden olur. İşte bu savaşta yoksullar zenginleri yendi mi demokrasi ortaya çıkmış olur. Bu kavgada yoksullar düşmanlarını yendiler mi zenginlerin kimini öldürür, kimi de yurt dışına sürerler. Geri kalan yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşırlar ve çok defa iş başına gelecekler kura ile seçilir. Böylesi bir devlette herkes özgürdür ve her yerde, her alanda bir özgürlük havası eser. Ona göre herkes böylesi bir atmosferde nerdeyse Tanrılar gibi her istediğini yapacak yetkiye sahiptir. Mesela biri diğerinin emrini dinlemeyecek, başkaları savaşırken bir diğeri savaşmayabilecektir ki böylesi bir ortamda zaten herkes hem komutan, hem de yargıç olabilir. Dahası mahkumlar ellerini kollarını sallayarak gezebilecektir. Böylesi alaca bulaca karmakarışık bir düzende de devlet adamının nasıl yetişmesi ve ne türden bilgiler edinmesi gerektiği kimse tarafından düşünülmecektir. Şan ve şeref için kendine halkın dostu dedirtmek yetecektir. Öyle ki, demokrasinin bu bağlamda kitlenin egemenliği olan oklokrasiye dönüşme tehlikesi baş gösterecektir. Bu da en kötü yönetim şekli olan tiranlığın yolunu açacaktır. (Platon, Devlet, s. 240-242).

Platon, biraz da alaycı bir şekilde, demokrasiyi karmakarışık bir özgürlükler ve serbestlikler düzeni olarak göstererek ona aslında olumsuz bir anlam yükler. Ama bu tutum Platon’un genel felsefesi ve bu doğrultuda kurguladığı devlet düzeni ile bir tutarlılık gösterir. Nitekim Platon’un kurguladığı devlet; çeşitli aşamalardan başarıyla geçmiş, erdemin, bilginin ve şerefin ne olduğunu bilen, filozof kralların başta olduğu bir yönetimle idare edilen devlettir.

Aristoteles de hangi yönetimlerin neden daha iyi ve neden daha kötü olduğunu açıkladıktan sonra, demokrasiye geldiğinde, onu demokrasi ile oligarşi arasında, onur erkine, şerefe önem

veren bir yönetim biçimi olan timokrasinin kapı komşusu olarak görür. Ona göre belli bir değerde olan herkesi eşit gören timokrazi ya da *politeia* da çoğunluğun iktidar olmasını ister. Demokrasi yine de ona göre kötü, -ama daha az kötü- olan bir yönetim biçimidir. Çünkü demokrasilerde yönetim biçiminden sapma daha azdır. Yönetim biçimlerini aile ile ya da ev yaşamı ile ilişkilendiren Aristoteles, demokrasiyi başkanı olmayan bir aileye benzetir. Başkanı olmayan bir ailede de herkes eşittir ama burada yönetim zayıftır çünkü artık herkes istediğini yapabilme hakkına sahip olmuştur. (Aristoteles, 2007, s. 168). Bu bağlamda demokrasi ona göre aslında *politeianın* bir sapmasıdır.

Krallıktan tiranlık, aristokrasiden oligarşi, siyasal yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden ise demokrasi çıkar. Tiranlık tek yöneticinin çıkarı için tek'in yönetimidir, oligarşi varlıklı adamların çıkarları için, demokrasi yoksulların çıkarı için. Üçünden hiçbiri bütün topluluğun yararını amaçlamaz. (Aristoteles, 2010, s. 81).

demokrasi de böylece Aristoteles'e göre yoksul olanların çıkarlarını, yani yurttaşların sadece bir kısmını koruyan ve diğer "sapkın" kamu düzenleri gibi ortak yararı gözetken bir kamu düzeni olmaktan uzak bir sistemdir.

Bu sistem aynı zamanda temsili değil doğrudan işleyen bir sistemdir. Meclise katılım her yurttaşa açıktır. Her ne kadar bugünkü anlamda kayıtları ve borçları tutan birkaç katip dışında bürokratik bir yapıdan sözedilemese de savaş ve barış antlaşmaları, finans, yasama, kamu işleri kısaca yönetsel aktivitelerin her derecesinde son karar verme yetkisine sahip olan Meclis, 18 yaşını doldurmuş binlerce yurttaşın oyuyla ortaya çıkan kararlara çoğunlukla uyan bir meclistir. En az kırk defa olmak üzere yıl boyu sıklıkla toplanan bu Mecliste, gün içinde tartışılan konu hakkında günün sonunda karar verilmekte ve bu konuşmalara orda bulunan herkes katılabilmektedir. Bu anlamda *isegoria*, yani herkesin sahip olduğu mecliste söz alma hakkı, zaman zaman "demokrasi" ile eş anlamda kullanılmakta, verilen karar da orada mevcut olanların basit çoğunluğu ile sağlanmaktadır. Böylece aslında Atina'da 18 yaşını doldurmuş her genç erkek pek çok görevde yer edinerek tecrübe kazanmakta defalarca kez konsey üyesi, denetçi, meclis üyesi ya da istediği sıklıkta meclisin oy veren bir üyesi olabilmekte, günümüz demokrasi deneyiminin çok ötesinde bir deneyim elde edebilmekteydi. Bu anlamda Antik Yunan'da en ilgisiz yurttaşın bile doğrudan yönetim deneyimine dahil olduğu bir *demos* söz konusu olmuştur. (Finley, 2003, s. 29-31).

Bu sistem içerisinde yurttaşlar, yalnızca seçme ve seçilme konusunda değil, aynı zamanda kamusal, özel, sivil, kriminal ve tüm önemli durumlarda mahkeme üyeliği hakkına da sahiptiler. Bu da bir anlamda kurumsallaşmış elitin oluşmasını engelleyen bir şeydi. Ayrıca her yurttaşın, bir *politike techne*'ye, yani siyasi muhakeme sanatına sahip olduğu düşünülüyordu. Onlara göre herkes bu beceriyi kullanmada eşit olmasa bile, buna sahip olmak bakımdan eşitti.

Bu da *isegoria*'yı kullanmanın her yurttaşta tanınacak şekilde genişletilmesindeki düşüncelerden biriydi ve Protagoras tarafından savunuluyordu. Protagoras'a göre rekabet ve saldırı üzerinden tanımlanan hayvanların aksine insanlar, işbirliği yapmayı severler. Dostluk ve adalet duygularına sahiptirler. Ancak bunlar ek bir siyasi anlam olmadan bir devlet kurmak ya da oluşturmak için yeter nedenler değildirler. Bu anlamda Protagoras ve Platon'un düşünsel rekabetinin demokrasi konusunda da sürdüğünden sözedilebilir, hatta demokrasi konusunda Protagoras ile Platon'un nispeten zıt kutuplarda olduğunu söylemek yanlış olmaz (Finley, 2003, s. 40-43).

1.2. LAİKLİK YÖNÜNDE İLK ADIMLAR, İKTİDAR SAVAŞI VE İLK AYRIŞMALAR: KRAL VE PAPANIN SAVAŞI

Ancak Antik Yunan'da etkili olmuş demokrasi düşüncesi ve pratiği kendisinden sonraki çağlara aynı hararetle taşınmamış, neredeyse unutulmuştur. Hatta ortaçağ boyunca, demokrasi, bir yönetim biçimi olarak tartışma malzemesi olmaktan çıkmış yöneten yönetilen ekseninde daha çok krallıkların meşruiyet araçlarından biri hatta en önemlisi olan "kutsal egemenlik" ilkesi tartışmaya açılmıştır. Din ve benzeri türden kutsal öğelerle meşrulaşan siyasi iktidar bir süre sonra kendisini dinin ve onun temsilcilerinin vesayetinden kurtarma çabasına dönüşmüştür. Ancak ortaçağ boyunca daha çok güç ekseninde şekillenen iktidar mücadelesi, uzunca bir süre iki kılıç teorisine göre şekillenmiştir denilebilir. Her biri bir iktidarı temsil eden iki kılıç teorisine göre biri dünyevi, *gladius temporalis*, diğer de ruhani, *gladius spiritulais* olmak üzere iki iktidar sözkonusudur. Bu iddia 494-496 yılları arasında papalık yapmış olan Galesius'un Doğu Roma İmparatoru Anastasios'e İncil'den bölümlerle (Luka. 22/38) desteklediği bir mektup göndermesi ile başlayan bir tartışmadır. (Kelsen, 2007, s. 164).

Quillet bu durumu şu şekilde özetleyecektir:

Biri dünyevi, diğeri ruhani olan her iki kılıç da aslında kilise erkine aittir; ruhani kılıç kilise tarafından, dünyevi kılıç ise kilise için kullanılır; ruhani kılıcı rahip kullanır, dünyevi kılıç ise rahibin onayı ve izni ile kral ve şövalyeler tarafından kullanılır. Bu da demektir ki kılıç, kılıcın altında bulunmalı ve dünyevi otorite ruhani otoriteye bağımlı olmalıdır. (Aktaran; Ağaogulları, 1997, s. 21).

Böylece Roma Kilisesi, ruhani iktidarın dünyevi iktidara da hakim olduğunu ve onu kapsadığı düşüncesine dayanarak benzeri türden bütün otoritelerin kendisine bağımlı olduğunu iddia eder

ve bu teori daha sonra sıklıkla değinilecek olan *plenitudo potestatis* kavramıyla savunulmaya çalışılır.

Ruhani ve dünyevi alemlerin temsilcileri papa ve krallar arasındaki mücadele bir süre sonra çok daha şiddetli bir hal almaya başlar. Aslında sadece dünyevi olanlar üzerindeki bir anlaşmazlıklar silsilesi olarak tarihe geçen bu anlaşmazlıklar, düşün dünyasında da kendisine yer bulur. Tarafını belirlemek zorunda kalan pek çok düşünür bu konuda fikirlerini belirtmiş, bir anlamda zıt kutuplarda bir tartışmanın da olanağını sunmuşlardır. Bu tartışmalardan biri de Papa IV. İnnocenti ile İmparator II. Friedrich arasında yaşanır. Papa, ilgili mektuplardan birinde imparator için 21 Mayıs 1239'da şunları yazar:

Ayılarm pençeleri, aslanların ağızlarıyla hidetlenen ve geri kalan uzuvlarıyla bir leopar gibi ağzını Tanrısal isimlere küfürlerle açan, Tanrının barınağında gökyüzünde oturanlara küfürlerle dolu mızraklar fırlatan bir canvar yükseliyor denizlerden. Tırnakları ve demirden dişleri ile her şeyi çiğnemek ve ayaklarıyla bütün dünyayı ezmek istiyor. Katolik inancın duvarlarını yıkmak için uzun süreden beridir gizliden gizliye koçbaşları ile donanmış ve şimdi açıktan açığa kuşatma makinelerini kurmuş, İsmaililerin ruhen tahrip edilmiş mühimmatlarını tanzim edip insanoğlunun kurtarıcısı İsa'ya karşı öfkeleniyor. (Houben, 2009, s. 176).

Bu mektubun yaklaşık bir ay öncesinde, Nisan ayında İmparator II. Friedrich ise krallara ve prenlere yönelik yazdığı mektupta şunları yazmıştır:

Sen, sevgili prens! ve yeryüzünün tüm prensleri; sadece bizi değil, aksine tüm inananların cemaati olan kiliseyi suçlayın! Laçkalaşmış başları, beyleri, kükreyen bir aslan gibi duruyor orda, peygamberleri kudurmuş, kutsallığını kirletmiş güvenilmez bir adam, bir papaz, adalet olmadan kanunlara karşı hareket ediyor. (Heinisch, 1968, s. 439).

İmparatorun bu mektupta göndermede bulunduğu kanunlar, Roma hukukunun kanunlarıdır ve dünyevi iktidarın kılıcının papa ya da benzeri türden iktidarlar aracılığı ile değil, doğrudan doğruya Tanrıdan krallara verildiğine yönelik propagandayı da içinde barındırır. Bu noktada karşı çıkılan şey *plenitudo potestatis*dir. *Plenitudo potestatis*, ruhani iktidarın dünyevi iktidarın üzerinde olduğu ve onu kapsadığı yönünde idi ama kralların iktidar mücadelesinde bu teoriye uyararak mücadeleyi bırakmaları da sözkonusu değildi. Bu doğrultuda papalık ile krallar arasındaki en derin mücadelenin Fransa kralı IV. Philippe (Güzel Philippe) ile VIII. Bonifatius arasında yaşandığı söylenebilir. O dönemlerde Fransa'nın Roma Germen İmparatorluğu ve İngiltere ile arası iyi değildir ve savaş için paraya ihtiyaç duyulmaktadır. Halktan aldıkları vergilerle iyiden iyiye zenginleşen papalık ise bu duruma pek yanaşmamakta, vergi vermekten kaçınmaktadır. Diğer taraftan Papa VIII. Bonifatius *plenitudo potestatis* torisini savunan birisi olarak kralın kendisinden habersiz papazları vergiye tabi tutmasını sert bir şekilde eleştirir ve vergiyi alanlara ve verenlere yönelik 25 Şubat 1296'da yayınladığı *Clericis Laicos* fermanıyla aforoz tehdidinde bulunarak meslekten olmayanlara vergi verilmesini yasaklamaya çalışır ve ruhban sınıfından olmayanlar ruhban sınıfının düşmanı ilan eder. (Wikipedia.de, 2013).

Buna rağmen zenginlik içerisinde yaşayan papalığa karşı kralın vergi toplama konusundaki tavrı başka çevrelerce de destek bulur ve en nihayetinde papa VIII. Bonifatius Şubat 1297 de yayınladığı *Roma Mater Ecclesia* ve Temmuz 1297’de *Esti De Statu* fermanları ile geri adım atar. Bir süre sonra 1301 yılında tekrardan alevlenen sürtüşmeler daha ciddi boyutlara ulaşır. Nitekim İngiltere ile olan gerginlikte Piskopos Bernard Saisset İngiltere ile işbirliği yaptığı iddiası ile Fransa kralı tarafından tutuklanıp yargılanır. Buna yine sert tepki gösteren VIII. Bonifatius *Asculta Fili* fermanı ile kralın bu davranışını tepki gösterir ancak kral Philippe geri adım atmaz ve topladığı *Etats Generaux*’da yaptığı konuşmada kendisinin üzerinde başka bir güç tanımadığını ilan eder. Bu, bir anlamda dünyevi iktidarın kılıcının ruhani iktidarın aracılığı ile değil doğrudan kendisinin tasarrufunda olduğunun da ilanıdır ve krallığın doğrudan Tanrıya güvenilerek savunulacağını bir göstergesi olarak okunabilir. Yine de mücadeleyi bırakmayan papa hala *plenitudo potestatis* kuramına göndermelerde bulunarak kralın papaya bağımlı oluşu iddiasını sürdürür. En nihayetinde Fransa kralı IV. Philippe, Roma’da Papayla husumeti olan Sciarra Colonna’nın yardımıyla VIII. Bonifatius’u tutuklatır. Hemen sonrasında halkın desteği ile kurtarılan VIII. Bonifatius bir ay sonra hayatını kaybeder. Daha sonrasında gelen papalar da IV. Philippe’e karşı yayınlanan fermanları geri alarak pek çok haktan feragat ettiklerini açıklarlar. (Ağaoğulları, 1997, s. 16-21). Bu olay da, kralın papaya karşı zaferinin önemli örneklerinden biri olarak tarihe geçer. Ancak bu olaydaki önemli detaylardan biri halkın papaya karşı takındığı tutumdur. Nitekim Papayı esaretinden kurtaran yine oranın halkı olmuştur. İktidar mücadelesinde halkın desteğini almak ki o dönemlerde her ne kadar bir “halk”tan söz etmek henüz mümkün değilse de oldukça önemli bir şeydi. Yine de feodal üretim biçimlerine ve halk sınıflanmasına bakmak, dönemi anlamak bakımından oldukça önemlidir. Özellikle halkın inançları doğrultusunda tutumunu belirleyen bir papa ile her ne kadar teorik olarak sistemin en tepesinde bulunsa da, mutlak egemenliğinden söz emenin olanaksız olduğu Kral arasındaki mücadele bu dönemde iyiden iyiye kızışmaktadır. Aynı zamanda büyük topraklara ve bu topraklar üzerinde yaşayan ve çalışanlara da sahip olan feodal beyler de düzenin en belirgin aktörleridirler. Feodal dönemde merkezîyetçi bir örgütlenmeden ziyade yönetim ve idare daha katmanlı ama daha dağınık bir yapıya sahiptir. Feodal sistemin oraya çıkışı ve etkili olması bir anlamda merkezîyetçi devlet anlayışının da zayıflaması ve bireyleri koruyamaması ile geçerli olmaya başlamış bu durum halkı feodal beylerin ve lordların tahakkümü altına sokmuştur.

1.2.1. Feodal Dönemde Halk, Ekonomik Yapı Ve Kilisenin Gücü

Feodal dönemde ekonomik yapılanma tamamen feodal beyler arasında paylaştırılan toprak sahipliği üzerinden şekillenir. Bu anlamda kaçınılmaz olarak feodal dönemin en önemli sloganı “topraksız bey, beysiz toprak olmaz” şeklinde olmuştur. (Huberman, 1974, s. 10). İnsanların bu “bey”lerle olan ilişkisi de daha çok ortamın güvensizliği, merkezi bir gücün eksikliği dolayısıyla’dır. Kendilerine emniyetli bir ortam vadeden derebeylerinin şatolarına sığınma ya da dolaylı olarak korunma ihtiyacı, bir tür karşılıklı sözleşme durumu ortaya koymuştur. Bu sözleşmeye göre derebeyin uyuğu olmayı kabul eden köylüler kendilerine sağlanan imtiyazlar dahilinde kimi esaslara uymak zorundadır. (Gül, 2012, s. 88-89). Ancak bu sözleşme yazıya dökülen cinsten bir sözleşme değildir. Zaten dönemin köylüleri için okuma yazma bilmek gibi bir şey sözkonusu olmadığı gibi, böylesi bir sözleşmeyi denetleyecek mekanizmanın eksikliği dolayısıyla böyle bir şeye gerek de duyulmamaktaydı. *Hommage* (adamı olma, biat) denilen ve bir tür ritüel olarak görülebilecek bu küçük seremonide biat eden köylü, ellerini kavuşturarak kendisini koruyacak olan senyörün ellerinin arasına koyuyor, karşısındakinin “adamı” olduğuna dair birkaç söz söylüyordu. Zaman zaman diz çökme ile de desteklenen bu davranışın anlamı aslında çalışan ve üreten ellerin bir değerine devredildiği, onun hizmetine sokulduğu idi. (Bloch, 1983, s. 186).

Bugün demokrasilerin olmazsa olmazı ve iktidarın sahibi olarak gösterilen halk, feodal dönemde üzerinde yaşadığı toprağın alınıp satılabilir bir parçasıydı. Ekilebilir alanların küçük bir kısmının kiracısı olarak oldukça sefil bir hayat sürdürürken, haftanın belli günlerinde de toprakların büyük bir bölümüne sahip olan Lordların topraklarında ücretsiz olarak çalışmak zorundaydılar. “Lütuf günleri” adı verilen bu günlerin haricinde doğal felaket ya da benzeri acil bir durumda ilk kurtarılabilecek olan ekinler de yine lordlarındı. Köylüler aslında bu şekli ile bir tür köleler. Zaten kendilerine serf denmesinin nedeni Latince “köle” anlamına gelen *servustu*. Ancak bu insanlar topraklarından bağımsız olarak alınıp satılan kölelerden farklı olarak o toprağın bir paçası olarak düşünülüyorlardı. Bu da serfi o dönemlerde “köle”nin bir kademe üstüne çıkaran bir şeydi. Çünkü çok küçük de olsa serf, kendisi için çalışabileceği bir toprak parçasını kullanma hakkına sahipti. Serfler de kendi içinde birkaç bölüme ayrılıyorlardı. Toprağı kullanma hakkına sahip olmayanından lorda bağlı olan, ona çalışan *demesnel*, köyün kıyısında bir iki dönüm araziye sahip *bordarlar*, ne lorda bağlı olup ne de arazi işleten küçük bir kulübede (*cottage*) yaşayan gündelik yavaş yavaş ya da işçi durumunda “*cotter*”lar ve serflere göre beylere karşı sorumlulukları daha az olan nispeten daha özgür, lordlara zorunlu çalışma

günlerinden (lütuf günleri) muaf, zaman zaman lorda çalışmak zorunda olmayan ama bundan ziyade belli bir nakdi vergi veren *villein*ler. Bütün bunların yanında, hizmet yükümlülüğü olmayan ama lorda vergi veren özgür insanlar. Bu yapılanmayı kesin bir biçimde birbirinden ayırmanın olanağı olmasa da feodal dönemde genel olarak halkın ekonomik ayrışması bu şekilde olmuştur. Temelde lord ile ne şekliyle olursa olsun serfler arasında bir eşitlikten söz etmek mümkün değildir. Nitekim “lorda çalışmak için yaratılmış” olan bir serf, aynı topraklar üzerinde bulunan bir öküzden daha değerli değildir. Öyle ki on birinci yüzyılda bir Fransız köylüsünün 38 Sous’ya, bir beygirin 100 Sous’ya satıldığı kayıtlara geçmiştir. (Huberman, 1974, s. 15).

Feodal dönem ekonomisi büyük ölçüde topağa bağlı olduğu için toprak kazanmak da oldukça önemli bir şeydir. Bu anlamda yapılacak tek şey de bu toprakları kazanmak adına savaşçı asker toplayabilmek ve onları besleyebilmektir. Bu durum büyük toprak sahipleri için daha çekişmeli ve zor bir şey iken kiliseler için ise durum çok daha kolaydır. Nitekim dindarlık anlamında maneviyatı neredeyse sadece dine endekli olan köylüler için din feodalite, döneminde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu da kiliseleri dolayısıyla papazları dönemin en büyük toprak sahiplerinden biri yapabiliyordu. Çünkü o dönem ölen kimi beyler ya da az da olsa toprak sahibi özgür köylüler topraklarını hayır işlemek adına kiliseye bağışlayabiliyor diğer yandan kiliseler halktan aldığı vergilerle oldukça zengin olabiliyordu. Bu da papazın ya da piskoposun feodal düzen içerisindeki rolünü arttırmıştır ki Leo Huberman’ın aktardığına göre feodalizmin sonlarına doğru kilise, batı Avrupa’daki bütün toprakların üçte biri ile yarısı arasında bir kısmına sahip olmuştur. (Huberman, 1974, s. 20). Papazların evlenmiyor olması da diğer güç merkezlerinde olduğunun aksine malın miras yoluyla çocuklar tarafından paylaşılmasını önlemiş, daha merkezi bir biçimde tek elde gittikçe büyümesine yol açmıştır. (Ağaoğulları, 1997, s. 222).

Ruhban sınıfının bu türden bir birikim elde etmesi feodal yapı içerisindeki pozisyonu ile de ilgilidir. Ayin ve çile gibi “görevlerle”, ruhların yönetimiyle ve en nihayetinde dinsel incelmeyi sağlamakla yükümlü olan rahiplerin doğrudan üretime katılması ve geçimini sağlaması mümkün görünmemektedir. Bu anlamda ruhban sınıfı, kendisini geçindirebilecek üretkenliği gösterebilecek durumda değildir ve bağışlara ihtiyaç duymaktadır. Zamanla inananların sadakalarının birikmesi ile büyük kiliselerin, ya da daha doğrusu azizlerin malvarlığı, derebeylerinkilerle yarışır düzeye gelmiştir. Ancak döneminde senyörden ya da derebeyinden anlaşılan şey sadece gelir ya da iktisat ilişkisi değil aynı zamanda yönetme ve komuta etme yetkisidir. Bu bağlamda kilisenin büyükleri de nasıl ki bir kılıç altında yaşıyorsa haç altında da yaşanabilir fikrine kapılmışlardır. (Bloch, 1983, s. 435).

Bu durum da kilisenin amacından hızlıca sapmasına neden olmuş, onun da kendisini bir güç odağı olarak ortaya koyabilmesinin olanağını yaratmıştır. Zaten ruhani olana egemen olan kilise, neticede pratikteki mal varlığıyla dünyevi olanın da önemli bir kısmına el koymuş, büyük bir güç haline gelişmiştir. Bu da dönemin başpiskoposlarının, en güçlü feodal beylerden daha önemli bir konuma gelmelerini sağlamıştır. Ancak daha sonraları biriken sermaye, Papa ve bu feodal beyliklerden oluşan krallıklar arasında karşılıklı olarak savaşı kızıştıracak, mücadeleyi başka boyutlara taşıyacaktır. Kral ile papanın mücadelesi son dönem ortaçağda gelişen ve değişen şehir yapısını da etkileyecek, aynı mücadele başka alanlara taşınacaktır.

Sonrasında gittikçe gelişen kentsel ekonomide tüccarlar, adil fiyat-makul ücret taraftarı olan ve faizi kısıtlayan kilisenin ortaçağ ahlakını belirleyen yapısına karşı koyacaklardır. Öte taraftan *plenitudo potestatis* ilkesini dayatmaya devam eden kilise bir anlamda kendisini siyasi alanda var etme çabası içerisinde olacak, bu türden dünyevi işlere bulaşarak yozlaşmaktan kurtulamayacaktır. William Woodruff Hıristiyanlığı ortaçağda tehdit eden unsurların bu anlamda dışarıdan değil içerden geldiğine işaret eder. Ona göre en nihayetinde Martin Luther'in 95 tezini Wittenberg'de , 31 Ekim 1517'de dükkân kilisesinin kapısına çivilediğinde, ki o dönemde tezler bu şekilde ilan edilmektedir, kilise için şüphe ve güvensizlik dalgasını durdurmak için artık çok geçti. (Woodruff, 2002, s. 43-45)

1.2.2. Sur İçi Kent Hayatı Ve Yurttaşlık İlişkisi: *Stadtluft Macht Frei!*

Haçlı seferlerinin de etkisiyle gelişen ticaret ve yeni ürünler halkta büyük değişimlere neden olacaktır. Küçük pazarlardan ziyade kurulan büyük panayırlar değişen ekonomik anlayışın da habercileridirler. Gelişen ticaret ile tüccarların sığındığı kalelerde ve etrafında başka türden topluluklar oluşacak büyük ve özerk şehirleşmelerin de tohumları atılmış olacaktır. Bu durum derebeyine bağlı serflerin de hayatında büyük değişikliklere neden olacak, insanlar kendilerini nispeten özgürleştirmenin yollarını bulacaktır. Mesela artık parası karşılığında, lord için düzenlenen lütuf günlerinden muaf olacak, bunun karşılığında bir tür vergi vererek çalışma zorunluluğunu ortadan kaldıracaktır. Aynı zamanda bu şehirler, lordların baskısından ve ağır çalışma koşullarından kaçıp kurtulmak isteyen serflere de bir tür sığınağı alanı açacaktır. (Huberman, s. 25-40, 1974). Tam da bu döneme ait, ortaçağdan kalma bir alman atasözünde şehir hayatının sağladığı bu olanaklara vurgu yapılır: *Stadtluft macht frei!* yani “şehir havası özgürleştirir!”. Atasözünün tamamı ise şu şekildedir: *Stadtluft macht frei nach Jahr und Tag:*

“şehir havası özgürleştirir, bir yıl bir gün sonra”. Bunun anlamı şudur: Ortaçağda derebeylerden kaçarken yakalanmak istemeyen serfler, sığındıkları şehirde bir yıl bir gün geçirdikten sonra, yani teknik olarak bir yılı aştıktan sonra şehirli sayılabiliyorlardı. Ancak serf, lord tarafından yakalanırsa ve bu lord serfin kendisine ait olduğunu 7 şahit ile ispatlarsa tekrar çalışmaya geri götürülüyordu. (Hühns, 1963, s. 123). Bu durum sadece belli bir şehrin özelliği değil, son dönem ortaçağda bütün büyük şehirleri kapsayan bir gelenektir. Ancak bu durumun geçerli olabilmesi için, bu şehirlerin otonomilerini en üst düzeyde sağlamış olmaları gerekiyordu. Bu “otonominin” temlinde yatan şey ise yine ekonomikti. Nitekim kuzey Almanya’da, bu şehirler, 13. yüzyılda kurulan bir ticaret birliğinin (*Hanse*) üyesi olmak zorundaydılar ve bu türden bir özgürlüğü sunmak da ancak bu birliğe üye şehirler için mümkün olabiliyordu. Örneğin bunlardan biri olan Zürih’te bir yıl bir gün geçiren bir serf, kral tarafından *Bürger*, yani “vatandaş” ilan ediliyor ve vatandaşlık haklarının tüm avantajlarını kullanabiliyordu. Almandada *burger* yani vatandaş kelimesinin etimolojik incelemesi de bize vatandaşlığın şehirle olan ilişkisini gösterir niteliktedir. Nitekim *Burg* Almandada “hisar”, “kale” anlamına gelirken *bürger* (Lat: *Civis*) şehri çevreleyen kalenin içindekileri kapsayan bir deyimdir. Yine feodal dönemde Kutsal Roma İmaratorluğu’nda Germenlerin kurduğu küçük feodal devletçikler dolayısı ile Almandada oluşmuş “vatandaş”lıkla ilgili ortaçağdan kalma pek çok kelimenin kökenine bakıldığında bu türden örnekler rastlamak mümkündür. Örneğin *Mitbürger* aynı şehri paylaşan aynı haklara sahip bir kesimi, “hemşehri”yi nitelerken *Ausbürger* şehre ait olmayanları, fiil olarak *Ausbürgern* ise vatandaşlıktan çıkarılmaya karşılık gelir. Yine *Pfahlbürger* şehrin savunma hattının dışında derme çatma evlerde yaşayan nispeten daha az vergi veren kısıtlı haklara sahip olanlar için kullanılmıştır. Ancak nasıl ki şehirle bir şekilde de olsa bağımlı kuranlar öyle ya da böyle çeşitli haklara sahip oluyorsa da bu durumun tersi de söz konusu olabiliyordu. Vatandaşlığa kabulün tersi olarak bir “erkek” vatandaş, çocukları ve eşi ile birlikte izin almadan bir şehri bir yıl bir ay terk ederse aynı şekilde vatandaşlık haklarını kaybediyordu. (Blickle, 2006, s. 37-38).

Şehirler bu anlamda değişen ekonomik düzenin başka türden bir görüntüsünü ortaya koyarken, bu yapı içerisinde eskiden lordların tahakkümü altında bir hayat sürdüren serfler, köylüler şehirlerde loncalarla birliğini kurmuş tüccarların işçileri olarak hayatlarını sürdürmeye başlamışlardır. Bu bir anlamda eskiden toprağa bağımlı lordların elinde olan iradenin, iyiden iyiye ticaretle zenginleşen tüccarların eline geçmesine neden olmuş, değişen ekonomik ilişkileri neticesinde sınıflar arasında zamanla derinleşen uçurum bir süre sonra Avrupa’da köylü isyanlarını ortaya çıkarmıştır. Bir tür kriz yaşayan geçiş dönemindeki bu örgütlenmeler de yerini daha güçlü merkezi otoritelere bırakmaya başlayacaktır.

Ancak topraktan bağımsız bir yaşamın da mümkün olduğu, ticarete dayalı bir düzenin kurumsallaşması ile birlikte gelişip büyüyen şehirlerde kurulan loncalar, zamanla, ilk kuruldukları dönemdeki amaçlarından da sapmaya başlamışlardır. Öncesinde bir tür dayanışma biçimi olarak herhangi bir sorun yaşayan üyeye, hayatını idame ettireceği kadar yardımda bulunulurken artık daha büyük loncalar ile güç belli bir merkezde toplanmaya başlamış, hatta küçük loncalar dışlanmışlardır. Teoride varlığından söz edilen ama merkezi bir iktidardan yoksun kral ise feodal merkezlere karşılık şehirden yana tavır alarak otoritesini ve gücünü ortaya koyma gayretine girmiştir. Zaten feodal beylerle olan çekişmesinde, daha zengin olan şehir tüccarlarının mali yardımları kralın ordusunu güçlendirecek, işi sadece savaşmak olan profesyonel bir ordu ile feodal birliklere karşı koymasını daha da kolaylaştıracaktır. Bu da kralın merkezi otoriteden yoksun feodal yapılanmanın aksine tavrını, kontrolü daha kolay olan şehirli zengin tüccarlardan yana koymasına neden olacaktır. 14. yüzyılda kralların şehir örgütlenmeleri ve ticaret merkezleri olan ilişkisini Huberman, İngiltere kralının Londra şehriden dengeleri gözeterek istediği bir yardımı şu şekilde örnekler:

Efendimiz Kalın Katibi Sir Robert de Ashby Londra esnaf loncasına geldi ve kral adına Şehremini Andrew Aubrey'e haber getirdi... onu ve şehrin bütün ihtiyarlar meclisini Kral ve Konseyi ile görüşmeye çağırdı... ve Kral sözlü olarak deniz aşırı ülkelerde giriştiği ve girişeceği savaşlardaki masraflarını onlara bildirdi ve kendisine 20.000 Sterlin borç vermelerini talep etti... Onlar oy birliği ile 5.000 Mark ödünç vermeye razı oldular; bu paradan fazlasını toplayamayacaklarını söylediler... Bunun üzerine efendimiz kral hazretleri öneriyi tamamen geri çevirdi ve Şehremini ve İhtiyarlar Meclisi ve avama, hangi söz koşullarla kendisinin uyuğu olduklarını hatırlatarak yukarıda sözü geçen sorunları daha iyi düşünmelerini buyurdu... ve zor bir iş olduğu halde, Efendimiz kral hazretlerine 5.000 Sterlin borç vermeyi kabul ettiler... bu öneriyi Kral da kabul etti... On iki kişi seçildi, bunlar adı geçen şehirde ve varoşlarında herkesin durumunu tespit edecek ve herkesin durumuna ve gücüne göre adı geçen 5.000 Sterlini toplayarak, bu toplamı Efendimiz Kral hazretlerine sunacaktır. (Huberman, s. 78-79, 1974).

Kral ve şehirli tüccarlar arasında bu türden bir çıkar ilişkisi çerçevesinde yakınlaşmalar çeşitli biçimlerde devam ederken, kralın bir diğer güç merkezi olan kilise ile sürtüşmeleri devam etmektedir. Kilise her ne kadar ruhani alemin kılıcını elinde bulunduruyorsa da dünyevi olan ile de sıkı ilişkiler içerisinde ve üstelik ekonomik olarak oldukça zengin bir konumdadır. Üstelik kendi otoritesini her türlü otoritenin üstünde gören papalık bir anlamda kralın da kendisine bağlı olduğunu düşünmekte, kral ise kendi otoritesini kurabilmek için dinin boyunduruğundan kurtulma çabası içerisinde girmektedir. İşte bu türden sürtüşmelerin iyiden iyiye şekillenmeye başladığı ortaçağın son dönemlerinde iktidar mücadelesi çerçevesinde henüz tam da olgunlaşmamış kavramlarla kimi düşünceler ortaya atılmaya başlanmış özgürlükler konusunda hak taleplerinde bulunulmuştur. Quidort, Dante ve Marsilius bu konuda adıyla anılmasa da demokrasi mücadelesinin kaba örneklerini ortaya koyacaklardır.

1.3. PAPANIN VESAYETİNE KARŞI ARİSTOTELESÇİ TEMELDE İTİRAZLAR: JOHANNES QUIDORT, DANTE ALİGHİERİ VE PADOVALI MARSİLİUS

Son dönem ortaçağda yeniden konuşulan ve tartışılan Aristoteles pek çok düşünceye temel oluşturacaktır. Yeniden konuşulmaya başlanan Antik Yunan düşünürleri, kilise gibi dar bir çevrede de olsa olup bitenler hakkındaki düşüncelerini bu düşünülere dayandıracak mevcut gidişat üzerine fikirlerini ortaya koyacaktır. Özellikle Papa VIII. Bonifatius ile VI. Philippe arasındaki çekişme dönemin en belirgin mücadelelerinden biri olarak öne çıktığında konuya ilişkin sunulan araştırma yazıları, günümüzde demokrasi tarihi söz konusu olduğunda değinilmeden geçilmeyen kaynaklar olarak kendilerini gösterirler. Bunlardan biri olan Johannes Quidort “Krallık Ve Papalık İktidarı Üzerine” adlı araştırmasında açıkça kralı destekler.

Bir devlet için halkın durumunu daha da kötüye götüren bir tehlike, yani, papanın, halkı suistimal ettiği ruhani kılıçla haksız yere kışkırttığı bir ayaklanma tehlikesi söz konusu olduğunda ve öte yandan onu bundan vazgeçirmek gibi bir umut söz konusu olmadığında, bana kalırsa kilise papaya karşı seferber olmalı ve ona karşı koymalıdır. Kral böylece papanın zorbalık kılıcını kendi kılıcıyla, tabii kitlelerle birlikte, püskürtebilir ve artık papaya papa olarak değil, kendisinin ve devletin düşmanı olarak davranabilir. (Quidort, 1969 s. 337).

Johannes Quidort’un kraldan yana durmasının yanında papaya hitaben daha uzlaşmacı ya da daha “teknik” terimler yerine onu direkt düşman olarak görmesi oldukça önemli bir detay sayılabilir. Quidort’un temel tezi aslında Galesius’un iki kılıç kuramına karşı koymak üzerinden şekillenir ve kralın da papanın da iktidarını birbirinden bağımsız olarak Tanrıdan aldıkları yönündeki tezi çürütmeye yöneliktir. Böylece *plenitudo potestatis* dayanaklarından yoksun bırakılacak kralın da iktidarını perçinlemek adına önü açılmış olacaktır. Quidort bu doğrultuda iktidarların aracısız olarak, doğrudan Tanrı’dan kullanıcısına geçmesi gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

Krallık iktidarı ne özü ne de kullanımı bakımından papaya değil, fakat yalnızca Tanrıya ve gerek kralı, gerek kralın ailesini seçen halka bağımlıdır. Krallık iktidarının ilk önce Tanrı’dan sonra da papadan geldiğini ileri sürmek tam bir saçmalaktır. (Ağaoğulları, 1997, s. 30).

Quidort böylece devletin her türlü güçten bağımsız, “kralın kendi ülkesinde imparator” olduğu savını güçlendirmek için çaba sarf edecek bunun yolunu açmaya çalışacaktır. Bu tezini ise Aristoteles’in *zoon politikonu*, yani insanı politik bir hayvan olarak tanımladığı düşüncesine dayandıracaktır. İnsanın bu anlamda politik olması demek onun toplumsal hayatta olan biten şeylere karşı tutum sahibi olması anlamına gelir. Nitekim politik alan, insanların birbirleriyle

ilişkilerinin değişim ve dönüşüm alanıdır. Aristoteles'in ise bu anlamda kast ettiği şey, insanın sadece içgüdüleriyle yaşayan bir varlık değil, aksine akli sayesinde içinde bulunduğu hayatın farkına varabilen ve bu sayede politika yapabilen, hem bireysel hem de toplumsal yaşamını değiştirip dönüştürebilen bir varlık olduğudur. Nitekim Aristoteles'e göre

Önümüzdeki, yalnızca bir işbirliği yapıp yapmama sorunu değildir; çünkü besbelli ki, insan arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır. (Aristoteles, 2010, s. 9).

Quidort'un bundan çıkaracağı anlam, hükümetlerin ilahi sebeplerden değil insanın toplumsallığı nedeniyle gerekli olduğu olacaktır. Bu anlamda Tanrı adına yönetime ortak olunması da anlamsızlaşacaktır. Ona göre İsa'nın zaten böyle bir şeye niyeti olmadığı kutsal kitaplara bakıldığında da görülecektir. Öyleyse ona göre:

Benim krallığım bu dünyada değildir' diyen İsa dünyevi otoriteye ve yarılama erkine sahip olmamıştır... Ayrıca insan olarak, dünyevi şeylerin mülkiyetine de sahip olmamıştır...Tanrı, iki iktidarın aynı kişinin elinde bulunmayacak şekilde birbirinden ayrı olmasını istemiştir...Bu iktidarlar, birinin diğerine bağımlı olmaması biçiminde farklıdır; ama dünyevi iktidar da, tıpkı ruhani iktidar gibi, doğrudan doğruya Tanrıdan gelir... Ne papa kılıcını imparatorun ne de imparator kılıcını papadan almıştır. (Ağaoğulları, 1997, s. 29).

Bu da yönetim ve erk konusunda ilahi olanı dışarıda tutma düşüncesinin temellerini, henüz sistematik bir şekilde değilse de Quidort'ta bulabileceğimizi gösterir. Papanın genel ve mutlak iktidarının henüz çok sesli olmasa da bu şekilde sınıp yoklanması pek çok düşüncenin de ortaya çıkmasına olanak sağlayacaktır. Dönemin gelişmeye ve değişmeye başlayan farklı türden bir ekonomik yapılanma içerisinde olması da iktidar mücadelesinde farklı alanlarda farklı türden mücadelelere yol açmıştır. Kurulan loncaların bundaki etkisi ise oldukça önemlidir. Döneminin ünlü düşünürlerinden biri olan ve kendisi de eczacılar ve doktorlar loncasına kayıtlı, Dante Alighieri'de de bu türden bir ilişkinin izlerine rastlamak mümkündür. Dante Alighieri de Aristoteles'ten özellikle *Nikomkhos'a Etik*'inden oldukça etkilenmiş bir düşündürdür.

O dönem neredeyse yeniden keşfedilen Aristoteles'in siyaset görüşü ve çeşitli konulardaki argümanları, belli başlı düşünürlerce papanın ve kilisenin iktidarına karşı kullanılacak, böylece çeşitli uslamalarla bir sonuca varılarak meşru bir temele oturtulacaktır. Nitekim Aristoteles'e göre:

İnsanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile toplumda yaşamak için doğal bir istekleri vardır. Yine de, Ortak yarar onları (insanları) bir araya getiren bir etkidir, çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur. İyi yaşama ise gerçekten devletin gerek topluca gerek bireysel olarak baş amacıdır: fakat insanlar bu çeşit birlikleri yaşamın kendisi için kurmakta ve sürdürmektedirler. (Aristoteles, 2010, s.79).

Böylece insanın doğası gereği toplumsal olduğu savı daha sonra toplumsal düzenin de herhangi ilahi bir güç olmadan insanlar tarafından kurulması gerektiği savının temeline oturur. Diğer taraftan Aristoteles'ten yararlanarak insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu düşüncesine varan dönemin düşünürleri bu yolla kilisenin dediği gibi insanların ilahi nedenler dolayısı ile bir arada yaşadıkları ve bu nedenle de ruhani kılıcın iktidarı altında yönetilmeleri gerektiği savını çürütmeye çalışırlar

Dante, Hıristiyanlık inançlarını onaylamasına ve kabul etmesine rağmen bir hükümetin işlevini yerine getirebilmesi için kiliseye ihtiyaç duyacağı yönündeki inancı reddeder. Sivil hükümetlerin zaman zaman desteğe ihtiyacı olabileceğini ama bunun katı bir şekilde kiliseye muhtaç olduğu şeklinde yorumlanmaması gerektiğini söyler ve iki kılıç kuramına karşı çıkarak her iki kılıcın köken olarak kilisenin elinde olmadığını dile getirir (Tannenbaum, 2011, s. 156-157). Quidort'ta olduğu gibi Dante'ye göre de:

Dünyevi güç, ne varlığını, ne gücünü veya otoritesini ve hatta ne de işlevini, hiçbir şekilde ruhani güçten alır, (Tannenbaum, 2011, s. 157).

Aslında Dante doğrudan krallardan yana tavır koymaktansa bütün kralları kapsayan bir imparatorluktan yana tavır koyar. Ona göre nasıl ki parça bütüne bağlıysa, devletler de imparatorluğa bağlı olmalıdırlar ve devletlerin yasaları ortak yasalara uygun olmalı, yöneticiler de imparatorların hükmü altında olmalıdır (Ağaoğulları, 1997, s. 43). Burada imparatorluk düşüncesi mutlak bir otoriteden ziyade, milletler birliği şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durumda elbette ilk elden akla gelecek olan şey kilisenin iktidarı ve otoritesinin ne olacağı meselesidir. Dante buna da şu şekilde cevap verir:

Kilisenin Roma hükümetine otorite verebileceği iddiasına gelince, Roma, iktidarını ya Tanrıdan ya kendinden ya bazı imparatorlardan ya da bütün insanların ya da insanların büyük bir kısmının evrensel rızasından almış olmalıdır; Kilisenin bu tür bir iktidarı için mümkün olan başka bir yol yoktur; fakat Kilise, iktidarını bu yollardan hiçbiri ile elinde bulunduramaz: dolayısı ile Kilisenin elinde iktidar yoktur. (Tannenbaum, 2011, s. 158).

Dante, insan merkezli düşüncenin ve Rönesans'ın başına konmasına neden olan bu düşünceleri ile imparatorun dünyevi gücünü yüceltme eğilimindedir. Her ne kadar siyasi çekişmeler çerçevesinde dile getirdiği görüşleri dolayısıyla anılsa da, laiklik yönünde atılmış adımlardan biri olarak düşünüldüğünde Dante'nin düşünceleri oldukça önemlidir denebilir.

Dante'nin, her ne kadar bir imparatorluk adına da olsa kilisenin otoritesine karşı çıkışı kadar önemli bir diğer çıkış Padovali Marsilius'tan gelecektir. Bu konuda Tannenbaum ve Schultz'un şu sözleri dikkat çekicidir:

Dante ve Padova'lı Marsilius, Aristoteles'i Kilise ile devlet otoritesi arasında yeni bir denge kurmak ve böylece Hıristiyan Avrupa'yı bin yıldan fazla bir süreden beri bir arada tutan düzene ve birliğe meydan okumak için kullanmışlardır. (Tannenbaum, 2011, s. 155).

En önemli yapıtı olan *Barış Savunusu*'nda (*Defensor Pacis*) Marsilius, kilisenin otoritesini belki de ilk defa teferruatlarıyla düşünerek, "gelenekten" farklı bir şekilde dünyevi olanlardan yola çıkan yasa koyucularla temellendirme çabasına girer ve bir yandan da geleneğe bağlı kalarak Aristoteles'in özellikle de *Politika*'sından etkilenecek herkesin daha iyi, daha mutlu bir yaşama sahip olabilmesi için hayatının çeşitli yasalarla güvence altına alındığı bir devlet yapılanmasından söz eder. Hiç kimsenin kendi başına kendine yeterli olamayacağını söyleyen Marsilius'a göre bu anlamda devlet, çok sayıda parçanın birleşmesinden ibaret olacaktır ve yasa yapıcı yönetici ya da kralın görevinin de farklı parçaları bir araya getirmek olduğunu dile getirecektir. (Tannenbaum, 2011, s. 158-159).

Bu devlet yapılanmasının da bir takım yasalardan geçmek zorunda olduğunu bilen Marsilius'a göre

yasa, 'basiretten' ve 'siyasal anlayıştan doğan' bir tartışma veya beyandır, yani yasa, adalet ve fayda ile bunlara zıt şeylerin sorunlarıyla ilgili siyasal basiret tarafından yapılan ve 'yaptırım gücü'ne sahip olan, yani, herkesin riayet etmeye zorlandığı verili bir emrin bulunduğu bir kişiye itaatle ilgili ya da bu tür bir emirden yola çıkarak yapılan bir buyruktur. (Tannenbaum, 2011, s. 159).

Böylece açıkça görüleceği gibi yasa, gücünü mevcut basiretten ya da siyasal anlayıştan doğan bir güçten alacaksa eğer, artık kilisenin iktidarına, buyruklarına ya da Tanrının emirlerine bağlı olmak zorunda kalmayacaktır. Nitekim Aristoteles de *Politika*'da "anayasa"dan ne anladığını şöyle dile getirir:

Anayasa'dan biz çeşitli yetkelerin ve özellikle bütün ötekilerin üstünde olan egemen yetkenin örgütlenişini anlıyoruz. Yurttaş topluluğu her yerde egemendir; anayasa da politeuma'nın toplamıdır. Örneğin, demokratik anayasalarda en üstün olan halk ya da *demostur*, oligarşilerde ise azınlıktır. İşte bir anayasayı ötekinden bu ayırmaktadır – yurttaş topluluğunun bileşimi; aynı araç ötekilere de uygulanabilir. (Aristoteles, 2010, s. 79).

Bu noktada doğrudan Aristoteles'e göndermede bulunan Marsilius

o halde, hakikatle ve Aristoteles'in *Politika*'sının III. Kitap 6. Bölümü'yle uyumlu olarak, yasa koyucunun ya da yasanın ilk ve etkili sebebinin, halk ya da yurttaşlar bütününe ya da onların en ağır kısmı meclisin seçimi ya da yurttaşlar genel meclisinde ifade edilen irade aracılığıyla yapılacak şeyleri ya da sivil yasalara göre yapılmayacak şeyleri, geçici bir acı ya da ceza hükmüyle emretmek ya da belirlemektir. "Daha ağır kısmı" ile kastettiğim şey, yasanın yapıldığı topluluktaki kişilerin nicelik ve niteliğini göz önüne almaktır. (Tannenbaum, 2011, s. 159).

Böylece halkı yöneten bir yasa koyucu ya da meclisin seçimi ya da yurttaşlar genel meclisinde ifade edilen bir irade temsili bir otoritenin temeli gibi görünmektedir.

Ayrıca Marsilius'a göre adalet de yasanın uygulanması ile yani Aristoteles'in de işaret ettiği üzere etkinlikte ortaya çıkar. Yasalar da toplumsal ilişkileri ve ekonomik mübadeleleri düzenleyerek barışı gözetir, dolayısı ile adaleti mümkün kılan yegane emeldir. (Ağaoğulları, 1997, s. 58). Henüz her ne kadar teferruatlı bir devlet kuramının ortaya çıkışından söz edemiyorsak da bunların modern siyasal düşüncenin temellerinin atılması bakımından önemli bir adımlar olduğu söylenebilir. Böylece sivil toplum anlayışının sesini ruhani olana karşı yükseltmesinin önü daha da açılmış, modern devlet kavramına daha da yaklaşılmıştır. Yasaların etkin olabilmesi ve otoritesini kurabilmesi için dışarıda tutulması gereken tek şey pek çok sivil toplumu ve krallığı tehdit eden *plenitudo potestatis*. Marsilius'a göre de asılan şey bu "bela" ile mücadele etmek ve *plenitudo potestatis*in her yönüyle gerçek dışı olduğunu kanıtlamaktır. Bu da siyasetin Tanrısal olandan arındırılması ve özerk kılınması ile mümkün olabilir. İnsan eğer herhangi türden zihinsel bir hastalığın tesiri altında değilse doğal olarak doyurucu bir yaşam için birlikte yaşamak zorundadır. Marsilius böylece öncülleri gibi, toplumun bir aradılığının kökeninde Tanrısal emirlerin olmadığını ispatlama çabasına girerek papalığın kendi iktidarını krallar ve prenslerin iktidarlarının üzerinde görmesinin insanlığa ne düzeyde zarar verdiğini şu şekilde dile getirir:

Bu piskoposların yalanlarını açığa çıkarmak için gerçeğin habercisi olarak karşınıza dikiliyorum ve hepinize, siz krallara, prenslere, halklara her dilden kavimlere, bütün gücümle haykırıyorum: Bu Roma'lı piskoposun kendi kendine bütün prensler bütün krallar üzerinde egemenlik yetkisi verdiğini görmüyor musunuz?... Bütün insan soyunun rahatı, esenliği ve mutluluğu için bundan daha tehlikeli ve daha zararlı bir veba düşünülebilir mi? (Ağaoğulları, 1997, s. 52-53).

Bu bağlamda Marsilius'a göre papa bir kralı ya da prensi atayacak yetkide de değildir. Üstelik *Plenitudo potestatis*in kaynaklandığı İncil'den kilisenin, her türlü iktidarın kaynağı ve egemeni olduğu görüşü çıkmaz. Ona göre yönetici halk tarafından belirlenmelidir. Kilisenin dünyevi iktidar üzerindeki siyasal denetime sahip olması bir tarafa asıl dünyevi iktidarın sahibi, yani yasa koyucu ya da yönetici kiliseyi denetim altında tutmalıdır. Böylece hiç kimse hiçbir dini vasıfla herhangi birini aforoz etmek gibi bir hakka sahip değildir. Bunu yapabilecek olan yasa koyucudur (Tannenbaum, 2011, s. 160-161). Ancak Marsilius'un bütün halk tanımlamaları bugünkü anlamı ile temsili de olsa yasa koyan bir halk anlamında değil prensin iktidarını dinsel olanın boyunduruğundan çıkararak kilisenin yasama hakkını elinden alan ve dolayısı ile prensin iktidarını meşrulaştıran bir kitle anlamındadır. En nihayetinde Marsilius'un arzuladığı yönetim biçimi monarşidir ve fikirleri bugünkü anlamı ile bir demokrasi anlayışı ile paralellikler gösterse de henüz siyasi ve ekonomik bir altyapının oluşmamış olması dolayısı ile olgunlaşmamıştır. (Ağaoğulları, 1997, s. 60-61). Nitekim Marsilius 'yurttaş'ı sivil toplumda toplumsal statüsüne göre yönetime, oy vermeye ya da yargıya katılan kişi olarak tanımlar. (Ağaoğulları, 1997, s. 60). Zaten ortaçağın hiyerarşik yapısı içerisinde henüz tam olarak bir 'yurttaş'tan söz etmek

olanaklı değildir ancak Marsilius yine de ortaçağ tarihi ve tarihçileri için oldukça önemli bir düşünür olarak kabul edilir.

1.4. DÜŞÜNSEL DEĞİŞİMİN YÜKSELİŞİ

Bütün sıkıntılara rağmen siyasi ilişkilerin temelinde yatan felsefi düşünce dönemin iktidar mücadelesine paralel olarak değişmeye ve gelişmeye devam etmektedir. Kiliseye karşı çıkmanın yolu kilisenin evreni ve olup bitenleri açıklarkenki temellendirmelerine karşı çıkmaktan geçeceğine göre, kavramsal düzeyde tartışmalar, temellendirilen bu kavramların farklı biçimlerde değerlendirmesine, farklı bir temele oturtulmaya çalışılmasına neden olacaktır. Bu anlamda kilisenin mutlak otoritesini dışarıda tutma çalışmaları, felsefe tarihinin belirli dönemlerinde yapılmış tartışmalara geri dönecek ve bu düşünceleri siyasi bir mücadelenin temellerini kurmak amacıyla siyasetin hizmetine sokmaya çalışacaktır. Zaten neredeyse bütün ortaçağ boyunca devam eden tümeller tartışması son dönem ortaçağda iktidar meselesi hakkında kafa yoran düşünürlerin de dahili olduğu bir tartışmaya dönüşecektir. O dönemin tartışmalarını Rönesans çerçevesinde yorumlayan Betül Çotuksöken bunun bir örneği olan tümeller tartışmasına bu çerçevede değinir. Ona göre

Tümeller tartışmasında nominalist (adcı) bakış açısının öne çıkmasıyla bireyin -bedensel ve ruhsal bütünlüğü içerisinde- keşfedilmesi, zihin araştırmalarının yapılması, dünyanın keşfedilmesi, Tanrı tarafından yaratılan, yoktan var edilen bir dünya tasarımının yerini daha farklı anlayışların temellendirdiği bir dünya tablosunun alması bu açılımı hızlandırmış, daha sonra da 15. yüzyıl Rönesansı ve Yeniçağ dediğimiz atılımlar gerçekleştirmiş, diyebiliriz. (Çotuksöken, 2005 s. 189).

Roscelinus da bu tartışma çerçevesinde adcı tutumuyla düşünceler etkileyen birisi olmuştur. Bu da o dönem için tehlikelidir çünkü Roscelinus taşları yerinden oynatmış ve böylece de felsefe tarihçilerine göre görüşleriyle kiliseye savaş açmıştır. Ayrıca bu düşüncelerin sadece felsefi bir takım savlar olmaktan öte anlamları da vardır. Burada asıl sorun kendisi de tümel bir gerçeklik olarak kabul edilen “Tanrı” meselesidir. Çünkü Tanrı diğer tümel kavramlar gibi eğer sadece insanların zihninde var olan bir addan ibaretse, dinlerin, dolayısı ile kilisenin üzerine inşa ettiği bütün bir dizge de boşa çıkacaktır. Bu da dünyevi sorunların çözülmesinde kendine rol biçen kiliseyi bir ölçü olmaktan çıkaracaktır.

Yine de Ortaçağ boyunca sürdürülen bütün tartışmalar aslında halka ulaşmayan nispeten dar bir kesim tarafından sürdürülen tartışmalardır. Özellikle kiliselerin dönemin yazı dili olan Latinceye hakimiyeti ve eserlerin bu dilde yazılması, dönemin külliyatına da hakim olmalarını

sağlayan bir avantajdı. Bu anlamda ortaçağ boyunca düşünürlerin ister muhalif olsun ister olmasın kilise kökenli olmaları şaşırtıcı değildir. Rönesans ve reformun öncülerinin kilise üyesi olması gibi papalığa karşı çıkanlar da aslında yine kilise üyeleri papazlar ya da dönemin üniversitelerindeki teologlar olmuştur. Bütün bunların içerisinde Rönesans döneminde yaşamış olan ve sıklıkla da modern siyasetin kurucusu olarak anılan düşünür ise Niccolo Machiavelli olacaktır.

1.4.1. Ayakları Yere Basan Siyaset: Niccolo Machiavelli

Floransa doğumlu bir düşünür olan Niccolo Machiavelli, birbirleri ile savaş halindeki kent devletlerden oluşan dönemin İtalya'sında siyasetin ve iktidar mücadelesinin tam ortasına doğmuştur. 20 yaşlarındayken son 60 yıldır Medici ailesinin egemenliğinde olan Floransa, Fransa tarafından işgal edilmiş, Machiavelli de askeri işlerden sorumlu üst düzey bir memur olarak diplomatik hizmette bulunmuştur. Ancak Fransa İspanya ordusuna mağlup olunca bu fırsatı değerlendiren Medici ailesi iktidara yeniden gelerek eski cumhuriyetçi hükümette görevli olan herkesi görevden çıkarmış, Machiavelli de kendisinden şüphelenilerek hapsedilmiş, işkence görmüştür. Sonrasında kuvvetli delillere ulaşılamayınca ülke dışına yani şehir duvarlarının dışına sürülmüş burada babasından kalma küçük bir mülke sığınmıştır. Çoğu zaman affedilmek için Medici yöneticisi Lorenzo'ya ithaf edildiği söylenen *Prens*'i Machiavelli işte bu koşullarda, sürgün döneminde yazmıştır. (Tanenbaum, 2011, s. 170). Düşüncelerini ifade ederken sürekli gerçekliğin kendisine göndermelerde bulunması içerisinde bulunduğu bu ortama bağlanabilir. Antik dönemin iyi ya da kötü kavramları ile ilgilenmeyen Machiavelli için öncelikli olan, yeryüzünde yaşayan varlıkların ihtiyaçlarıdır. Siyasal değerlendirmeler, filozofların insanların nasıl davranmaları gerektiği yönündeki söylemlere dayandırılmamalıdır. Ona göre İstikrarlı bir hükümet hayali, insan potansiyeli üzerine inşa edilemez ve bu türden süslü hayallere dayanan her hükümetin hızlı bir çöküşe doğru gitmesi de kaçınılmazdır. (Tannenbaum, 2011, s. 171).

Machiavelli gerçeklikle ya da olan bitenle olan ilgisini şöyle açıklar:

Maksadım, okuyuculara yararlı şeyler söylemektir, sorunun hayalinden çok, gerçeğin ardına düşmek bana daha uygun geliyor... Çünkü, yaşadığımız, yaşamamız gerekenden o kadar uzaktır ki, yapılanı, yapılması gerekenle değiştiren kişi, varlığını korumaktan çok, yok olmasına neden olan şeyi öğrenecektir. (Tannenbaum, , 2011, s.171).

Machiavelli'nin bu gerçekçi tavrı onu kendisinden öncekilerden ayıran en önemli özelliklerden biri olarak görülür. İktidar mücadelesinde de bu doğrultuda ilgilendiği şey kılıç kuramı teorisi değildir. Ona göre İktidarı ele geçirmenin çeşitli yolları vardır İlki “*virtu*” (yetenek yiğitlik, cesaret, güç beceri) ve “*fortuna*” (şans, yazgı, talih). Bunları aynı zamanda insan yaşamını belirleyen iki temel kavram olarak ele alır. Böylece siyasal iktidar, kimi kuramlara uygun tartışmalarla değil, herhangi bir kimse tarafından başkalarının ya da talihin yardımı ile ele geçirilebilir bir hal alır. İkinci yöntem cinayet işlemekle iktidara gelmektir. Bunda ne *virtunun* ne de *fortunanın* etkisi vardır. Üçüncü yöntem dinsel prensliklerde görülür. Bunlar da ya liyakat ya da talihle elde edilirler ve çok güçlü yönetimler oldukları için ne şekilde yönetilirse yönetilsinler hükümdar her zaman yerini korur. (Ağaoğulları, 1997, s. 165-166). İktidara gelme biçimlerinden dördüncü yol, özel bir kişinin ve yurttaşın cinayet ve suç işleyerek ya da hoşgörülmez bir başka şiddet yoluyla değil de, yurttaşların desteğiyle ülkesinin prensi olmasıdır. (Machiavelli, 2007, s. 85).

Machiavelli'ye göre büyüklerin yardımı ile iktidara gelen, halkın yardımı ile gelenden daha zor tutunur çünkü halkın desteği ile prens olan kişi itaatsizlerle çevrilmemiştir. Öte yandan prens kendisine düşmanca duygular besleyen halkla baş edemez çünkü halk çok kalabalıktır. Halkın desteği ile gelen prens halkla dostluğunu sürdürmelidir. Bu prenslikler ılımlı sivil bir egemenlikten mutlakiyetçi bir düzene geçerlerse tehlikeye düşerler çünkü ona göre zor kullanan prensin iktidarı tehlikeye düşer. (Machiavelli, 2007, s. 86-88).

Döneminin aksine siyaset ve iktidar konusunda Aristoteles ya da Platon çizgisinde bir tartışma geleneğini sürdürmek gibi bir kaygısı olmayan Machiavelli, bütün söylediklerini pratikte olmuş olanlara dayandırarak temellendirme eğilimindedir. Bu anlamda kadim tartışmalara derinlemesine girmeyen Machiavelli için pozitivizme giden yolu açtığı yönündeki değerlendirmelere Habermas şu yorumu getirir:

Machiavelli'nin 'klasik siyasal düşünce' geleneğinin dışına çıkmasını mümkün kılan şey, sahip olduğu 'pozitivist' bilim anlayışı değil, siyaseti, dünya ve insan ötesi (veya Tanrısal) bir 'iyilik' anlayışının belirleniminden kurtarması ve, “pratik siyaset bilgisini bir teknik beceriye indirgemesi”dir. (Aktaran; Ağaoğulları, 1997, s. 187).

Machiavelli için asıl önemli olan siyasal anlayışların üstünlüğüdür ve bu anlamda değersiz değillerse de ahlak, din, etik, adalet gibi değerler ikincildirler ve insanın doğasına bağlıdır. Onu ortaçağ geleneğinden koparan en önemli özelliklerden biri de bu düşünceleri olmuştur ki, bu anlayış ortaçağ siyaset filozoflarının birbirine benzeyen değerlerine de oldukça ters düşer. (Tannenbaum, 2011, s. 185-186).

Saraylardaki ve kiliselerdeki iktidar merkezli tartışmaları köklerinden kopararak başka bir alanda tartışmaya açan Machiavelli, bu yönüyle modern siyasetin de kurucusu sayılmıştır. Papa ve kral gibi iktidar taliplerinin iki kılıç kuramı uyarınca girdikleri mücadeleyi de bu yüzden tartışmayarak meseleyi yasa ile aşmaya çalışmıştır.

Ona göre, monarşi içinde bile hükümet, tüm yurttaş erdemlerinin kökeni olan yasalara karşı sorumlu olmalıdır. Böylece Machiavelli yasaya aykırı zoru önlemek amacıyla, resmi suistimallere karşı, yasaya uygun çarelerin bulunmasında ısrar eder. Çünkü yöneticilerin yasadışı idaresinin doğuracağı siyasal tehlike ve huzursuzluk ona göre anlamsızdır. (Sabine, 1969b, s. 19). Machiavelli'nin modern siyasetin öncüsü olarak adlandırılmasında, yasalara yaptığı vurgu bu anlamda çok önemlidir. Çünkü yasa ya da buna bağlı olarak hukukun gelişmesi aynı zamanda kralın ya da papanın mutlak iktidarına karşı dönemin insanları için kimi haklar demektir.

1.5. TİRANLARA KARŞI DİRENME HAKKI: *VINDICIAE CONTRA TYRANNOS*

Ortaçağın sosyal ve ekonomik yapısı kitlesel bir “halk” hareketinin siyasal bir kimlik kazanmasını olanaklı kılan bir yapı değildir. Bir *demos* söz konusu olmadığı sürece onun “*kratia*”sından söz edilemeyeceğinden ortaçağ siyasi örgütlenmesi boyunca bugünkü anlamı ile kullanılacak bir “halk” da henüz ortada yoktur.

Rönesans ve reform dönemi, düşünce ve tecrübe alanında antik dünyanın yeniden keşfini getirmişse de reformun bu ilk önderleri ihtilalci bir niyet taşımıyordu. Aslında yapılmak istenen, Hıristiyanlığın ilk kaynaklarına, inancına ve metinlerine geri dönmektir. Bu mücadele içerisinde kilise, iktidarını kaybetmemek ve paylaşmamak için uzunca bir süre dirense de, en nihayetinde XVI. yüzyılda, Protestan reformun monarşiler ile işbirliği sonucunda özellikle Kuzey Almanya’da, İngiltere’de ve İskandinavya’da güç kaybetmeye başlayacaktır. (Ebenstein, 2005, s.179). Bu düşünüş yine de Fransız kalvinistler olarak da bilinen yaklaşık otuz bin Huguenotun 1572’de Bartolomeo’da katliama uğramalarına engel olamayacak, bu olayın sonunda Huguenotların siyasi ve askeri lideri olan Amiral Coligny’nin kesilen başı Roma’daki Papa XIII. Gregory’e gönderilecektir. Papa ise olayın bu şekilde sonuçlanmasından duyduğu memnuniyeti Fransa kralını överek göstermiş ve otuz üç kardinalin katıldığı büyük bir şükran ayini ile katliamı kutlayacaktır. (Ebenstein, 2005, s. 184).

Huguenotların bu şekilde katliama uğraması, döneminde iktidarlara ve sınırlarına karşı pek çok eserin verilmesine neden olmuştur. Bunlardan biri, Stephen Junius Brutus takma adıyla 1579'da basılan ve 1581'de Fransızcaya çevrilen, henüz kime ait olduğu tam olarak kesinleşmemiş olan kitapçık Tiralara Karşı Direnme Hakkı, *Vindiciae Contra Tyrannos*'tur.

Vindiciae, temelde dört ana soruya cevap arar. İlk prensler Tanrı yasasına karşı herhangi bir şey buyurlarsa uyruklar ona itaat etmeli midir? İkincisi, Tanrı yasasını kaldırmak isteyen ve kiliseyi yıkan bir prene karşı direnmek yasaya uygun mudur? Ve uygunsa bu kime karşı ne şekilde olmalıdır? Üçüncüsü, devleti baskı altında tutan ve yıkan bir prene karşı direnmek ne derece yasaya uygundur? Böyle bir direnişin yolu nedir kime karşı nasıl yapılmalıdır? Dördüncüsü, komşu prensler diğer prenslerin uyruklarına yasaya uygun olarak yardım edebilirler mi veya bu prensler bu tür uyruklar gerçek din adına acı çekiyorsa ya da görünür bir tiranlığın baskısı altındaysa yardım etmekle yükümlü müdür? (Sabine, 1969b, s. 51).

Bu sorularla devrimci literatürde dönüm noktalarından bir haline gelen *Vindiciae*, döneminde mesela İngiltere'de ve pek çok yerde, kral ve halk arasındaki kriz doruk noktasına ulaştığında pek çok baskı yapacak, sonrasında ortaya çıkacak olan halk ve hakları konusundaki öğretilere ne kadar yaklaşmış olduğunu göstermiş olacaktır.

Vindiciae'daki tartışma da temelde iki sözleşme kuramına dayanmaktadır. İlki, bir yanda Tanrının olduğu, diğer yanda kral ve halkın birlikte bulunduğu anlaşmadır ki böylece halk Tanrının halkı olabilsin. İkincisi ise kral ve halk arasındaki sözleşmedir. Bu sözleşmede, halk, krala sadakatle boyun eğmeye söz verir, bunun karşılığında istenen ise kralın, adaletle hükmetmesidir. (Ebenstein, 2005, s. 186). Bu düşünce daha sonra kendisine sözleşmeler tarihinde de oldukça önemli bir yer edinecek kral ve papa arasındaki mücadeleye halkın da katılmasının yolunu açmış olacaktır.

İkinci sözleşme aslında halkı özellikle devlet haline getiren, siyasi bir sözleşmedir. Buna göre kral, halka bir yönetmeliğe bağlı kalarak adil ve iyi davranacak, halk da, kral bu şekilde davrandığı sürece ona bağlı kalacak ve itaat edecektir. Bundan hükümetin topluluk uğruna mevcut olduğu, dolayısıyla da siyasal yükünün sınırlı ve koşullu olduğu ilkesi çıkar. Ancak her ne kadar bu şekilde önemli vurguları bulunmasına karşın *Vindiciae*'nin Tanrıyı tamamen dışladığından söz edilemez. Nitekim yazar kralın iktidarının Tanrıdan geldiğini söyleyen teori ile bu iktidarın kralın halkı ile yaptığı bir sözleşmeden doğduğunu ileri süren teori arasında bir zıtlık görmemiş, iktidarın kaynaklarından birinin Tanrı olduğunu söylemekte de tereddüt etmemiştir. Böylece krallık makamını Tanrısızlık hakkı ile kralın halkından antlaşma yoluyla aldığı haklar yan yana durabilmiştir. Aynı şekilde kralın yasaya uygun buyruklarına itaat etmek

hem dinsel hem de sözleşmeden doğan bir görevdir ki bu şekli ile bakıldığında *Vindiciae* hiçbir anlamda hükümeti bütünüyle laik ilkelere oturtan bir teşebbüs değildir. Ancak yine de *Vindiciae*'da, kralla halk arasındaki ikinci sözleşme, laik bir hükümet içerisinde tiranlığa karşı direnmeyi haklı kılar. Kral her ne kadar Tanrı tarafından atanmış olsa da Tanrı bu konuda halk aracılığı ile hareket eder. Yani bir anlamda kralın yerine getirmesi gereken koşulları halk belirler. Dolayısı ile halk yalnızca şartlı olarak itaat etmektedir. Çünkü kral gerekenleri yerine getirmediği zaman sözleşme hükümsüz olur. *Vindiciae*'da her ne kadar kralın iktidarının miras yoluyla intikal ettiği görüşü gelenek dolayısı ile ağır bassa da, krallar seçimle tayin edilmeliydiler. Daha sonra Locke'un öne sürdüğü sözleşme teorisine ve ayrıca Amerikan ve Fransız devrimlerinin halk konusundaki teorileri de buna yakın bir benzerlik gösterecektir. (Sabine, 1969b, s.53-56).

Vindiciae'ya halkın mutlak iktidarına ya da haklarına yönelik tam bir iddiada bulunmasa da iktidarı ve onun yönetimini keyfiyetten çıkarıp yasaya bağlaması ve yasaya bir önem atfetmesi bakımından önemlidir. *Vindiciae*'ya göre yasanın kaynağı kral değil, halktır. Dolayısıyla yasa yalnızca halk temsilcilerinin rızasıyla değiştirilebilir. (Sabine, 1969b, s. 55).

Buna bağlı olarak *Vindiciae*'da 3. Bölüm "Kralları Halkın Başa Getirmesi" üzerinedir ve kralların erklerini Tanrıdan almaları konusunda her ne kadar hemfikir görümler de içten içe kralın da sıradan bir insan olduğuna inanmaları bakımından önemlidir. Burada kralın erkinin Tanrısal olduğu dile getirilir;

fakat, krallar şunu hatırlamalı ve bilmelidirler ki, onlar da başkalarıyla aynı hamur ve koşullardan yapılmış olup bağrıışma ve alkışlarla yerden kaldırılıp halkın omuzlarına alınarak tahtlarına konulmaları, yalnızca daha sonra devletin en ağır yüklerini kendi omuzlarında taşımaları içindir. (Brutus, 2009, s. 152).

Bu yaklaşım aslında kralları Tanrı ile olan mistik ilişkisinden kopararak bir anlamda onları nesnel dünyası olan ile ilişkide göstererek normalleştirme çabası olarak okunabilir. Diğer taraftan, bir kralın olmasının kaçınılmazlığı belirtilir ama bir kralın da halkı olmadan bir kral olamayacağına özellikle vurgu yapılır. Nitekim kral elinde asası, başında tacı ile doğmaz ve bir halk olmadan hüküm süremez. Bu bağlamda kral

kendi kendine krallık edemeyeceği yahut halksız hüküm süremeyeceği, halk ise, tersine, kendi başına varolabileceği ve nitekim krallar olmadan önce de böyle var olduğu için, bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkar ki, krallar ilk bakışta halkça başa getirilmişlerdir ve her ne kadar bu kralların oğulları ve yakınları, babalarının erdemlerinin kalıtçısı olarak bir bakıma bu krallıkları kalıtımsal gibi götürebilir, bazı krallık ve ülkelerde özgür seçim hakkı bir bakıma gömülmüş gibi görünebilirse de, iyi düzenlenmiş bütün ülkelerde bu görenek hala vardır. (Brutus, 2009, s. 152).

En önemlisi kral ile halk arasındaki ilişki de bir yasaya bağlı olmalıdır. Kral, uyruğunun can ve mülkünü ancak yasanın izin verdiği yolda istediği gibi kullanır ve bu kral yasa önünde davranışlarından da sorumludur. Şöyle ki;

tüm karışıklıklardan uzak olan yasa, us ve bilgeliğin kendisidir; yasanın, öfke, tutku, nefret veya kişilerin rızasından etkilenmesi olanaksızdır... Amacımıza dönelim: Yasa kavrayan bir zihin, daha doğrusu bir çok yanlış anlamayı önleyen bir şeydir; tüm esen yetkilerin güvencesi olan zihin (eğer böyle dile getirmeme izin verilirse) Tanrısalığın bir parçasıdır. (Sabine, 1969b, s. 56).

Bu tutum her ne kadar daha sonra ortaya çıkacak olan sözleşmeler dönemi ile ilişkilendirilerek ona bir temelmiş gibi gösterilmeye uygun olsa da Sabine, *Vindiciae*'nin bu yönlerinin sözleşmelerle çok da fazla bir ilgisinin olmadığını, savunulan direnme hakkının hiçbir şekilde halk hükümetine ve insan haklarına ilişkin bir kanıt olarak görülmemesi gerektiğini dile getirir. *Vindiciae* ona göre sözleşme teorisinin hamuruna karıştırılan özgürlük ve eşitlik öğretileri ile hiçbir bakımdan hiçbir şekilde bağdaşmıyordur. (Sabine, 1969b, s. 58).

Buna karşılık Ebenstein, *Vindiciae*'daki halk kelimesinin bugünkü anlamda kullanılmadığını ve bundan kastın yüksek devlet görevlileri ve bu devlet kurumlarının meclisleri olduğunu dile getirirse de yine de bu çıkışların siyasi bir kurtuluş hareketine öncülük ettiğini ifade eder. (Ebenstein, 2005, s. 187). Nitekim *Vindiciae*'da kral, kanun koyucu olmaktan ziyade bir yargıç olarak düşünülür ve yasanın kraldan üstün olduğu da defalarca kez tekrarlanır. Çünkü kral yasanın herhani bir organı olmaktan fazla bir şey değildir ve kanuna itaat etmek, bir insandan ibaret olan krala itaatten daha karlı ve elverişlidir. Ayrıca tiranlar kanuna uygun olarak görevi almış ama adaletsizce davranıyorlarsa devlet adamlarının ve kurumların krala karşı direnme ve gerekirse onu tahttan indirmek gibi bir hakları da vardır. (Ebenstein, 2005, s. 188). Bu ve benzeri ifadelerden dolayı Ebenstein'a göre 1620 yılınca Cambridge'te 1683'te Oxford'da yakılacak kadar tehlikeli bulunan bu kitapçık, hükümetin sözleşmecî tabiatı, halk hakimiyeti, vekalet olarak siyasal yönetim, mülkiyetin korunması ve en nihayetinde adaletsiz yöneticilere direnme hakkı gibi kavramlarıyla Locke hatta Rousseau'nun sözleşmelerine öncülük etmiştir. (Ebenstein, 2005, s.188-189).

Bu doğrultuda *Vindiciae*'da geçen şu ifadeler de oldukça önemlidir.

Simdi insanların krallarını seçtiğini ve belirlediğini gördüğümüze göre, bunun sonucunda insanların toplamından oluşan toplumun kraldan üstün olduğunu anlarız, çünkü başka biri tarafından belirlenen kişi, onu belirleyen kişinin altındadır ve otoritesini başka birinden alan kişi gücünü aldığı kişiden daha güçsüzdür... Gerçekte tebaa, hep söylendiğinin aksine, kralın köleleri veya esirleri değildir, çünkü onlar ne savaş sırasında esir alınmış ne de parayla satın alınmıştır. (Alatlı, 2010, s. 578-583).

Vindiciae, her ne kadar ilk sözleşmeyi Tanrıya bağlı bir şekilde ortaya koyduktan sonra kral ile halk arasındaki sözleşmeyi onun altına yerleştirmişse de söylemleri bakımından, Ebenstein'ın sonrasında ortaya çıkan sözleşmelere öncülük ettiği yönündeki tespiti haklı gibi görünmektedir. Ona göre düşünce tarihinde fazla örneği olmayan türden kitaplar ailesine mensup olan *Vindiciae*, Sabine'in aksine otoriteden çok hürriyete, zorlamadan çok rızaya ve devletin dış gücünün zorlamasından çok vicdanın (bilincin) iç sesine boyun eğmeye ağırlık vermektedir. (Ebenstein, 2005, s. 189).

1.5.1. Hak Talebini Pekiştirmek: *De Jure Regni Apud Scotus*

Olup biten somut olaylarla doğrudan ilişkili teorik tartışmalar, düşünsel olarak da belli bir olgunluğu beraberinde getirmektedir. Ortaçağ Hıristiyanlık siyaseti ise imana dayanmış, akla şüphe ile yaklaşmıştır. Bu siyasal düzenin hiyerarşik yapısı, Tanrı'dan papaya ve kiliseye, oradan en alttaki din adamlarına ve sonunda da dünyevi yöneticilere, erkeklere, kadınlara ve çocuklara inen bir evren görüşü ile tasvir edilmiştir. Merkezinde dünyanın yer aldığı, insanın gezegendeki tür ve cinslerin efendisi rolünü oynadığı, Tanrı tarafından yönetilen bu evrende örneğin St. Augustinus'a göre bu dünyanın nasıl kurulduğunun bilmek için bilime ve akla başvurmanın bir gereği yoktur çünkü iman tek başına yeterlidir. (Tannenbaum, 2011, s. 207) Diğer taraftan mutlakçılığa karşı ortaya çıkan *Vindiciae* gibi eserler çoğaldıkça teorilerdeki akıl ve us yönü de ağır basmaya başlamış, mesela George Buchanan *De Jure Regni Apud Scotus* (*İskoçya'daki Krallık Yönetimi Üzerine*) adlı eserinde teolojik motiflere daha az yer verilmiştir. Burada Tanrıdan alınan krallık yetkisi ve onun halka sirayeti şeklindeki iç içe geçmiş iki sözleşmeden ziyade, hükümete daha laik bir uygulama alanı sunulmuştur. Buchanan'a göre temelde iktidarın kaynağı topluluktur, dolayısıyla da bu iktidar, topluluğun yasasına uygun bir biçimde kullanılmalıdır. (Sabine, 1969b, s. 58-59).

Neredeyse tüm sözleşmelerde geçtiği üzere iktidarın ve yasaların olmadığı bir doğa durumundan bahseden Buchanan, bu durumun uzun süremeyeceğini ifade eder. Çünkü adaletsizliklerden kurtulmak isteyen insanlar, kendi aralarında anlaşarak iktidarı yaratırlar ve onu içlerinde en erdemli olana verirler. Bu, kısmen *Vindiciae*'ya da paralel bir şekilde şu anlama gelir: Kral halk tarafından halk için yaratılmıştır. Ona göre kralın iktidarını karşısındaki temel sınır belirler. Yasa da bu doğrultuda kralın yanında ona yardım etsin ya da daha doğrusu tutkularının freni olsun diye vardır. İfade edildiği şekli ile

demek ki yasalar, bu amaç doğrultusunda halk tarafından yaratılmışlardır; krallar kendi keyiflerine göre değil, fakat halkın onlar için hazırladığı hukuka göre yönetmek zorundadır. (Aktaran; Ağaoğulları, 1997, s. 276).

Böylece yasa kraldan daha güçlü bir hale gelir çünkü kral varlığını yasaya borçludur. Diğer taraftan alınan kararları onaylayarak bunları yasaya dönüştüren halk da yasaların yapıcısı olarak kraldan üstündür.

Bütün krallarımızın haklarını ondan aldığı halk, krallardan üstündür; ve yurttaşların toplamı, içlerinden herhangi birinin üzerinde sahip olduğu erkin aynısına kralın üzerinde de sahiptir. (Ağaoğulları, 1997, s. 276).

Buchanan'a göre kral ile halk arasında bir sözleşme vardır. Bu sözleşmede taraflar eşit konumda değildir çünkü halk istediği kişiyi seçmekte ve koşullarını ona dayatmakta özgürdür. Kral da adaletli ve hakkaniyetli olduğu sürece halk ona itaat eder. Ancak sözünü tutmayarak tirana dönüşen kral, sözleşmeyi çiğneyerek halk ile arasındaki bağı koparır. Nitekim Buchanan'a göre yola gelmeyen bir tirana karşı halkın direnme ve onu öldürme hakkı doğar. Bunu yapacak olan da halkın çoğunluğudur. Ancak Buchanan'ın "halk"tan anladığı şey bugünkü anlamıyla halk değil yine burjuvazidir. Nitekim kitabında örnek verdiği İskoçya'daki XV. ve XVI. yüzyıllarda gerçekleşen bütün ayaklanmaları aslında soylular yapmıştır. Böylece Buchanan da direnen halk derken aslında, bu dönemde İskoçya kralına başkaldıran soyluları düşünmektedir. (Ağaoğulları, 1997, s. 278).

Vindiciae, De Jure Regni Apud Scotus ya da benzeri eserler her ne kadar günümüz anlayışına yakın bir halk ayaklanmasından söz etmeseler de, monarkomaklar olarak Protestan reformunun getirdiği bir anlayışı döneme hakim kılmış ortaçağ Hıristiyanlığının yekpare yapısını kırmış, 1572 yılında kraliçe Catherine de Medicis'in kışkırtması ile Bartolomeo'da kıyıma uğrayan Huguenotlar, baskıcı iktidara karşı artık pasif kalmayarak aktif eyleme geçmek gerektiği konusunda bir görüş benimsemişlerdir. Bu anlamda tiranın, yani onlara göre Katolik kralın öldürülmesi de (*tyrannicide*) bu çerçevede meşru görülmeye başlanmış, siyasi tarihte bu türden görüşleri dile getiren yazarlara verilen adı ile monarkomaklar, siyasi düşünce tarihinde bu türden düşünceleri ve eğilimleri işleyerek sistemleştirmişlerdir. (Ağaoğulları, 1997, s. 262).

Tannenbaum ve Schultz'a göre Protestan düşünce, papanın mutlaklığına karşı aslında sonraki birkaç yüzyıl boyunca oldukça önemli fikirler dile getirmiş, Anayasacılık, sosyal sözleşmecilik devlet görüşleri, iktidarın kaynağının halk olduğu ve eğer liderleri belirli emirlere, sınırlara riayet etmezse bireyin harekete geçme hakkı gibi konularda önemli adımlar atılmıştır. Ayrıca bütün bunlar, hep birlikte, bir dizi yeni siyasi varsayımların ve bireysel özgürlük ve devlet otoritesinin geçmiş bin yıldan beridir var olanlardan dramatik olarak ayrılacağını dikkate alan değerlerin meydana getirilmesine yol açmıştır. (Tannenbaum, 2011, s. 202).

1.6. DÜŞÜNCELERİN SİSTEMATİZE EDİLEREK KAVRAMLAŞTIRILMASI SÜRECİNDE BELİRGİN DÜŞÜNÜRLER

Ortaçağ süresince tartışılan “siyasi” konular, büyük bir çoğunlukla iktidarın kime ait olduğuna yönelik bir savaşın belirlediği konulardır ve papa ile kral arasındaki çekişmenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. “Halk”, henüz iktidar savaşında taraflardan biri olmadığı gibi bütün bu iktidar savaşından doğrudan bir “halk” çıkarmak da oldukça zor görünmektedir. Ancak, daha sonrasında “vatandaşlık” çerçevesi içerisinde hak elde eden bir kitleden söz edilecekse, bu türden bir iktidar mücadelesinin yarattığı olumlu ya da olumsuz ortamın ortaya çıkardığı sonuçlar başka adımların nedenleri olabilmektedir. Nitekim Buchanan’ın “halk”tan kastının aslında İskoçya’da krala karşı ayaklanan soylular olduğu açıklaması bu yüzden önemlidir ama ne şekli ile olursa olsun, belki de günümüzdeki “halk”a evrilecek bir yolun açılmasını sağlaması bakımından da belirleyicidir. Bu anlamda Aydınlanmanın ilk dönemleri, kimi kavramların yavaş yavaş yerine oturmaya başladığı bir dönem olarak düşünülebilir. Bu dönemde verilen eserler, şimdi bile sınırları tam olarak çizilemese de son dönem ortaçağda hatta Rönesans ve Reformun etkili olduğu ilk dönemlerde, “devlet”, “halk”, “hak” ve benzeri henüz kesinlik kazanmamış kavramların daha belirgin bir şekilde kullanıldığı dönemlerdir. Henüz bu kavramlarla birlikte bir demokrasi teorisinden söz etmek mümkün olmamakla birlikte günümüze aktarılan pek çok kavramın temellerinin oluşması bakımından önemli bir geçmişe sahiptir.

Ancak Sabine yine de XVI. yüzyılın son yirmi beş senesi içerisinde, Fransa’da siyaset hakkında çıkan kitapların çoğunun tartışmalı broşürler olduğunu ve bunların tarafsızlık ve felsefi özgünlükten yoksun olduğunu belirtir. (Sabine, 1969b, s. 75). Ebenstein’a göre de örneğin Machiavelli her ne kadar modern siyasetin merkezi kavramı olan “milli devlet” kavramına çok yaklaşmış, bu amaçla kullandığı “devlet”i (*lo stato*) siyasi literatüre ilk defa o yerleştirmişse de o, bu kurumlarla değil, daha çok iktidar ve iktidar için mücadele eden yöneticiler ve hükümdarlarla ilgilenmiştir. (Ebenstein, 2005, s. 190).

Bu ve benzeri örneklerde olduğu üzere, yeni yeni oluşmaya ve sınırları belirmeye başlayan “devlet” ve “devletin hakimiyeti” kavramlarının açık ve seçik bir şekilde ortaya konabilmesi, fiilen uygun adli ve idari kurumları geliştiren bir “millet” ile mümkün olabileceğinden, bu kavramların ilkin nasıl ve ne şekilde telaffuz edildiğine bakmak da önemli olacaktır.

Örneğin “milli hakimiyet” duygusu ilk defa belirgin bir şekilde IV. Philippe ile Papa VIII Bonifatius arasındaki mücadelede ortaya çıkmıştır. Ancak bunun sistematik ve açık bir ifadesi için Jean Bodin’in beklemek gerekecektir.

Bu doğrultuda benzeri türden düşüncelerin kimlerin şahsında ne şekilde kavramlaştığını görmek adına dönemin belirgin düşünürlerine ve teorisyenlerine bakmakta fayda vardır. Bodin, Grotius ve Hobes bu noktada öne çıkan isimler olacaktır.

1.6.1. Devlet, Egemenlik Ve Halk: Jean Bodin

Egemenlik üzerine düşünceleri ile ün kazanan Jean Bodin egemenliği kısaca kısıtlanamayan bir yetkinlikle yasa yapma gücü olarak kavrar. Bu erkten yoksun bir devletin tam olarak varlığından söz etmek de mümkün değildir. Egemenliğin ne düzeyde adil olup olmadığından çok, onun için önemli olan bu erki kullanıp kullanamamaktır. Bu doğrultuda daha sonra Carl Schmitt’in de saygıyla anacağı Bodin bu türden bir egemenin karşısında halka direnme ya da rıza hakkı göstermez. Bu anlamda Bodin için monarşik mutlakliyetin temellerini oluşturmuştur denebilir. Egemenliği elinde bulunduran erkin ise monarşik aristokratik ya da demokratik olmasının bir önemi yoktur. Ancak yine de karşılıklı olarak yerleştirdiği ve belirlediği biçimi ile Bodin’de kavramların yerinde kullanımlarına tanıklık ederiz.

Bu doğrultuda düşünülecek ve demokrasi ile olan kavramsal bağına işaret edilecekse eğer örneğin Bodin’e göre

halk devleti, halkın bütünü ya da çoğunluğunun hep birlikte, hem bütün topluluk hem de teker teker bireyler üstünde egemen olduğu bir devlet biçimidir: Halk devletinin temel özelliği, halkın çoğunluğunun, yalnız tek tek herkes üstünde değil, fakat aynı zamanda halkın azınlığı üstünde de emretme ve iktidar mevkiinde bulunmasıdır. (Bodin, 2009, s. 188)

Bodin *Devlet Üzerine Altı Kitap*’ta genel olarak hoşnutluk ve güvelik içinde bir yurttaşlığı mümkün kılan güçlü bir hükümete olan özlemini dile getirmiş, “hakimiyet”i de “devletin mutlak ve sürekli iktidarı yani en büyük emretme gücü” olarak tanımlamıştır. (Ebenstein , 2005. 192). Egemenlik yurttaşlar ve uyruklar üstünde yasayla kısıtlanmamış en üstün iktidardır. Yurttaşlık ise egemenin uyruğu olmak şeklinde tanımlanır. Bu anlamda egemen ve uyruk devleti tanımlayan kavramlardır. Bodin’e göre karma bir devlet kurmanın ise olanağı yoktur. Bodin bu anlamda üç tür devletten söz eder. monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Monarşide egemenlik kralın elindedir ve toplum tabakalarının sadece akıl verici bir fonksiyonu vardır. Kral verilen

öğütlere kanunen bağlı değildir. Kral toplum tabakalarının çıkardığı bir yasaya bağlıysa o zaman egemenlik meclisin elindedir ve bu durumda hükümet şekli aristokrasi olur. Eğer son karar ve gözden geçirme yetkisi herhangi türden bir halk kütesinin elindeyse o zaman da hükümet şekli demokrasi olur. Yani karma devlet diye bir şey yoktur ancak egemen iktidar tek bir elde toplamış olabilir ve ya bu iktidar kralın meclisin ya da halkın elinde olabilir. Böylece Bodin devlet ve hükümet arasında bir ayırım yapar. Ona göre devlet egemen iktidara sahip olmak demektir. Hükümet ise bu iktidarı uygulayan bir organdır. Demokraside despot bir yönetim olabileceği gibi, iktidarını geniş çapta dağıtan bir kral, halka dönük bir yönetim sağlayabilir. (Sabine,1969b, s. 79-83).

Yurttaşlar da toplumsal farklılıklar bakımından tam olarak eşit değildirler. Din adamları soylular ve halk olarak üç sınıfa ayrılırlar. Bu bakımdan egemen tarafından belirlenen farklı haklara ya da daha doğrusu ayrıcalıklara ve görevlere sahip olmaları doğaya uygun olarak kaçınılmazdır Ancak yurttaş ister “özgür uyruk” ister belli ayrıcalıkları olan biri olsun, egemene olan bağlılık ilişkisi hep aynıdır. Her ikisi de mutlak biçimde egemene itaat etmekle yükümlüdürler. Bunun karşılığında egemen yurttaşlara adalet, öğüt, yardım ve koruma götürür. (Akal, 1994 s.15-16).

Bodin halk iktidarı olarak demokrasi konusunda ise olumlu düşünür.

Öyle görünüyor ki, devletin gerçek belirtisi yalnız halk devletinde bulunmaktadır; çünkü ortak mallar, şerefler, ganimetler gelirler, ve fethedilen yerler, aristokraside birkaç senyöre, krallıkta bir tek kişiye giderken, halk devletinde herkesin arasında paylaştırılmakta ve herkes kamusal refahtan yararlanmaktadır. Kısacası eğer yetkililerinin yasalara, uyrukların da yetkililere itaat etmesinin daha çok arzuya değer bir şey yoksa, bu hususun da, yalnız yasanın herkesin hakimi durumunda bulunduğu halk devletinde en iyi bir biçimde sağlandığı görülmektedir. (Bodin, 2009, s. 188).

Ancak ona göre doğada insanlar hiçbir zaman eşit olmadığı için bu sadece kağıt üzerinde kalmaya mahkumdur Nitekim sonrasında,

bazı insanları diğerlerinden daha becerikli ve yetenekli kılan doğa yasası birilerini yönetmeye, ötekileri de boyun eğmeye göre düzenlemiştir... her çeşit meclisteki oylar tartılmadan sayılır; ve her zaman için delilerin, kötülerin ve cahillerin sayısı, iyi insanların sayısından bin kat daha fazladır... Halk devleti buyurmayı en bilgelere veren doğal düzene ve akışa aykırı olarak oluşturulmuştur. (Akal, 1994, s. 39-40).

Yani bir anlamda halkın kamu meselelerindeki cehaleti de göz önüne alındığında, egemenliğin halkın eline verilmesi bir ülkede düzenin, dinginliğin ve barışın olmadığı da ortaya çıkar.

Bodin, monarşiyi, bu yönleri ile eleştirdiği demokrasiye ve aristokrasiye tercih eder çünkü otoritenin birliği ve bölünmezliği en iyi şekilde tek insanda teminata kavuşabilir. Ona göre monarşi doğaya en uygun olan devlet biçimidir çünkü bütün doğa yasaları bizi monarşiye

götürür. Nasıl ki ailede tek bir başkan, gökte tek bir güneş, evrende tek bir Tanrı varsa devlette de tek bir egemen bulunmalıdır. Tek egemen kral olduğundan kral etrafına yetenekli yöneticileri alır oysa aristokrasi ve demokraside yeteneksiz kişiler de yüksek görevlere gelebilirler. (Aktaran; Akal, 1994, s.41-42).

Böylece denilebilir ki Bodin, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'daki yönetimin en belirgin özelliği olan mutlakiyet için entelektüel bir dayanak haline gelen sınırsız bir egemenlik oluşturmak adına öne sürülen radikal iddiaların temelini oluşturmuştur. (Arblaster, 1999, s. 11). Bu türden bir egemenlik anlayışı daha sonra kendisini Schmitt'te belirgin bir şekilde gösterecektir.

1.6.2. Evrensel Bir Hukuk Anlayışına Doğru: Hugo Grotius

Modern devlet anlayışının temel kavramlarından biri olan “egemenlik” kavramını sistematize eden Bodin'den sonra, egemenliğin tarihsel ve kuramsal olarak yerleşmesini sağlayan bir diğer önemli düşünür Hugo Grotius'tur. Daha çok uluslararası ilişkiler bağlamında değinilen Grotius kendisinden sonraki sistematik siyaset kuramlarına öncülük etmesi bakımından da oldukça önemlidir. Bu anlamda siyaset kuramına yaptığı katkı, modern devletin gelişme sürecinde ortaya çıkan Hobbes gibi sistematik düşünürlerin anlaşılması bakımından büyük önem taşır. (Akal, 1994, s. 79). Grotius'un önemi devlet teorisi ya da anayasa hukuku üzerine söylediği herhangi bir şeye bağlı değil, egemen devletlerarasındaki bağıntıyı düzenleyen bir yasa anlayışı getirmiş olması bakımından önemlidir. (Sabine, 1969, s. 99).

Uluslararası ilişkiler konusundaki görüşlerinin ötesinde, toplum ve insan yaşamı konusuna da değinen Grotius'a göre düzenli bir toplumda yaşamak isteniyorsa gerçekleşmesi gereken bazı asgari koşullar vardır.

Toplum düzeninin korunması, yasa denilen şeyin kaynağıdır. Bu yasa alanına şunlar girer: Başkasının olan şeyden uzak durmak; başkasının olduğu halde bizde bulunan şeyi bundan elde etmiş olabileceğimiz herhangi bir kazançla birlikte ona geri vermek; sözünü yerine getirme yükümü; hatamız dolayısı ile uğradığımız kaybı gidermek ve insanlara değerine göre cezalar vermek. (Aktaran; Sabine,1969b s. 101).

Bundan dolayı da barışçı bir toplum düzeninin korunması önemli ve yararlıdır. Ona göre her şeyimiz tam olsa da bizi toplumdaki karşılıklı bağıntılara itecek olan insan tabiatı, doğa yasasının temelidir. (Sabine, 1969b, s. 101). Nitekim doğal hukuk ona göre ileri safhada devletlerin pozitif hukukunun doğmasına yol açar. Pozitif hukukun tüm geçerliliği ise toplumsal

yükümlülükleri temellendiren nedenlere ve özellikle sözünü tutma konusunda gösterilen iyi niyete dayanmaktadır.

Bu teori, siyasal yapıyı ve pozitif hukukun hükümlerini temellendiren önermeleri elde etmeye yarayan, on yedinci yüzyıl düşüncesinin bilimsel sayacağı bir metot sağlamaktaydı. Grotius aslında antik dönemin de akla dayandırdığı doğal hukukun asli unsurlarından iyi niyet, adalet ve sözleşmenin kutsallığı gibi doğal kökene sahip olduğu söylenen kuralları, onlardan çok farklı olarak yorumlamasa da akıl sözcüğüne daha kesin bir anlam kazandırmıştır. Bu anlamda Grotius'un sık sık matematiğe başvurması önemlidir. Ona göre hukukta bazı önermeler iki kere iki dört eder önermesi kadar aksiyomatiktir. Hiçbir makul insan bunlardan şüphe edemez. Bunlar bir kere doğru anlaşılıp idrak edilirse, gerçekliğin ana mahiyetini ve kavrayışın öğelerini teşkil ederler. Bir kere kavrandıklarında, sistematik çıkarım yoluyla kurulabilecek olan tamamen rasyonel bir teori sisteminin ilkelerini ortaya koyarlar. Kısacası Galileo'nun fizik için yaptıklarını veya matematikte başarıyla yapılmakta olan şeyleri Grotius hukuk alanında gerçekleştirmeye çalışmıştır. (Sabine, 1969b, s. 102). Grotius bu duruma ilişkin şöyle der:

Doğal hukukla ilgili şeylerin kanıtlarını şüphe götürmez ve böylece kimsenin kendine zarar vermeden yadsıyamayacağı bazı temel kavramlara dayandırmayı kendime görev edindim. Çünkü, bu hukukun ilkeleri, eğer bunlara sıkı sıkıya dikkat edilirse, kendilerinden ortada ve berrak olup hemen hemen dış duygularımızla algıladığımız şeyler kadar açıktır. (Aktaran; Sabine 1969b, s. 104).

Böylece amaç tüm bilimleri, fizik bilimlerini olduğu kadar toplum bilimlerini de geometrinin kesinliğine sahip bir biçime sokmaktır. Nitekim Hobbes bu planı en tutarlı biçimde izleyen filozoflardan bir olacaktır. Bu durum daha sonra toplum bilimin bütün alanlarında uygulanmaya çalışılan bir düşünce yapısı olarak rasyonel sistemlerinin doğmasına sebep olmuştur.

Grotius'ta, bu anlamda, daha sonra Hobbes tarafından dile getirilecek modern devlet kuramını önceleyen temalar açıkça görülmektedir. Yöntem anlayışı, doğal hukuk ve toplumsal sözleşme düşüncesini bireysel-özel mülkiyet temeline dayandırması, devletin varlık nedenini kamusal düzen yoluyla mülkiyetin korunması olarak ifade etmesi gibi düşünceleri ile Grotius bu konuda açılan yolu genişletmiştir denilebilir. (Akal, 1994, s. 101-102).

1.6.3. Egemen Devlet Ve Yurttaşın İtaati: Thomas Hobbes

Grotius'un hukuk alanında matematiksel göndermelerle kesin argümanlara ulaşma çabası kendisinden sonraki pek çok düşünürü etkiler. Aydınlanma dönemi filozoflarının akla vugusu

bu anlamda oldukça önemli olacaktır ki Hobbes bu düşünce yapısının geliştiği dönemlerde ortaya çıkmış en önemli düşünürlerden biridir. Cumhuriyetçiler ve kraliyet yanlıları arasında cereyan eden İngiltere iç savaşına, 1. Charles'ın idamına ve çalkantılı siyasete tanıklık etmiştir.

Ebenstein'a göre I. Charles'ın başıyla birlikte, kralın ilahi haklar doktrini de yerlere yuvarlanmıştır ve onun akıbeti, bütün hükümdarlara siyasi otoritenin halka, toprağa Tanrıdan ve cennetten daha yakın olduğu ikazında bulunmuştur. (Ebenstein, 2005, s. 201).

Magna Carta ile başlatılan bütün bu çalkantılı süreç, tartışmaların da nispeten olgunlaşmasına neden olmuş, Hobbes'un en önemli yapıtlarından biri olan *Leviathan* da kralın idamından hemen iki yıl sonra 1651 yılında hem İngiltere hem de Fransa'da birden yayımlanmıştır. Püriten devrimi olarak bilinen bu olaylar sırasında kralcıları tutan Hobbes, yine de onlara yaranamamış, hatta papalığa saldırıları yüzünden sığındığı Fransız hükümetinin de hışmına uğramıştır. Bunun üzerine İngiltere'ye dönen Hobbes ancak siyasetle ilgilenmeyeceğine dair söz vererek teorik çalışmalarını Cromwell'in diktatörlük yıllarında sürdürebilmiştir. (Tunçay, 2009, s. 203).

Siyasi çalkantılar ve dönemin dengeleri bakımından çeşitli kereler yer değiştirmek zorunda kalan Hobbes'un devlet teorisinin tipik yanı, bu teoride herkesin kendi varlığını koruyup sürdürme güdüsünün doğada herkesin birbiri ile savaşına yol açtığını (*bellum omnium contra omnes* - herkesin herkese karşı savaşı) ve ancak devletin, herkesin iradesini temsil ettiği ve herkesin üzerinde egemen olduğu bir toplumsal düzenin kurulmasıyla, bir hak, hukuk ve barış ortamının gerçekleşebileceğini ortaya atmış olmasıdır. Buradaki toplum ve devlet teorisinde yurttaş, yalnızca toplumu ve devleti kurmak ve işlevini aklıyla belirlemekle kalmaz aynı zamanda ilahiyatçı devlet teorisini de yıkan bir unsur olarak görülür. (Atayman, 2005, s. 18).

Nitekim *Leviathan*'ın ilk baskısının kapak resmine bakıldığında aslında pek çok insandan oluşan, bir elinde kılıç bir elinde meşale bulunan bir kral vardır ki bu simgeleştirmenin atıfta bulunduğu şey, ilahi devletlerin atıfta bulunduğu şeyden oldukça farklıdır. Nitekim Hobbes'un *Leviathan*'ı bir yurttaşlar şirketinin (*commonwealth, res publica*) ve bu şirketin kurucularının karşılıklı anlaşmalarının sonucu ortaya çıkmıştır denilebilir. Burada *Leviathan* toplumsal sözleşmenin ürünü olarak ortaya sunulurken, siyaset de Tanrı katından yeryüzüne indirilmekte ve Rönesans'ın bireyselliği, ulusal bireysellik haline getirilerek klasik ulus-devlet anlayışına yaklaşılmaktadır. Aynı zamanda kralın elindeki kılıç bireyi toplumsal sözleşme yapmaya yönelten en temel ihtiyacının, yani güvenlik ihtiyacının da bir garantisidir. (Hobbes, 2004 s. 11).

Her ne kadar Hobbes'un mutlakiyetçi olduğunu söylemek adetse de *Leviathan* Hobbes'un, çağının hem fizik hem de siyaset psikolojisinden haberdar olmasına dayanarak tasarlayabildiği en iyi siyasal organizasyonun bilimsel temelini sunar. (Tannebaum, 2011, s. 223). Çünkü

Leviathan'ın erkinin kaynağı aşkın bir güç değil, bireylerdir. Böylece Hobbes devlet kuramıyla ortaçağdan kalma *plenitudo potestatis* kavramını tam anlamıyla laikleştirir ya da başka bir deyişle dünyevileştirir. (Akal, 1994, s. 272).

Hobbes'a göre genel olarak insanlar ne şekilde fiziksel farklılıklara sahip olursa olsunlar eşittirler. Ancak eşitlikten doğan şey güvensizliktir. Çünkü aynı şeye erişme umudunun verdiği eşitlik, iki kişi tarafından aynı şeyi isteme arzusunun doğmasına neden olur. Bu güvensizliğin neticesinde ortaya çıkacak olan şey de savaş olacaktır. (Hobbes, 2004, s. 92-93).

Ona göre insan doğasında üç temel kavga nedeni vardır: kazanç, güvenlik, şöhret. (Hobbes, 2004, s. 94). Bu sebeple devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Böyle bir savaş sürekli ölüm korkusu getirir ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer. Ancak insanı barışa sevk eden duygular da vardır. Bunlar; ölüm korkusu, rahat bir hayat arzusu ve ona çalışarak ulaşma umududur. İnsanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterecek olan da akıldır. (Hobbes, 2004, s. 94-96).

Bu uygun barış şartları için ise bir sözleşmeye ihtiyaç vardır. Hobbes'a göre insanların sözleşme dedikleri şey karşılıklı hak devridir. (Hobbes, 2004, s. 99). Sözleşme işaretleri hem geçmiş, hem şimdi, hem de gelecek zamana ait sözlerdir. Sözleşmelerde vaat edilen şeyler yerine getirilmezse karşılıklı güvene dayalı ahitler geçersiz olur. Herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu basit doğa durumunda yapılan bir ahit herhangi bir şüphe anında geçersizdir. Fakat her ikisinin üstünde, onları ifaya zorlayacak yeterli hak ve güce sahip genel bir güç olursa bu ahit geçersiz değildir. Devlette sözlerini tutmayanları engellemek için kurulmuş bir güç var olduğundan korkuya yer yoktur. (Hobbes, 2004, s. 100-102).

Hobbes'a göre devletin amacı da bu doğrultuda bireysel güvenliktir. Devlet bu anlamda bir güç olarak insanları korku altında tutacak ve onları ceza tehdidiyle ahitlerini ifa etmeye ve doğa yasalarına uymaya zorlamalıdır. Çünkü belirgin bir güç olmadığında insanlar doğal duygularının zorunlu sonucu olarak o berbat savaş durumundan kurtulamayacaklardır. Bu güvenlik durumu da ne doğal hukukla ne birkaç kişi veya ailenin birleşmesiyle ne de tek bir kişi tarafından karar vermediği herhangi türden bir çoğunlukla sağlanır. (Hobbes, 2004, s. 127-128)

O halde bunun yolu Hobbes'a göre

insanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleri ile kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. (Hobbes, 2004, s. 129-130).

Bu yapıldığında ona göre tek bir “kişilik” halinde birleşmiş olan topluluk bir devlet, Latince *civitas* olarak adlandırılabilir. Bu kişiliği taşıyana egemen, onun dışındakiler ise onun uyruğu sayılır. (Hobbes, 2004, s. 130).

Sözleşme ile kurulmuş bir devlette uyruklar hükümet şeklini değiştiremez, başkaları ile başka türden sözleşmeler yapamazlar. Egemenle sözleşme yapmış uyruklar herhangi bir şekilde bunu ihlal edemezler ve egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez ve cezalandırılmaz. (Hobbes, 2004, s. 131-136).

Öyleyse egemen güç ile olan ilişkisinde özgürlüğün ne olduğu ya da daha doğrusu uyrukların özgürlüğünden söz etmenin mümkün olup olmadığı sorusu öne çıkar. Aristoteles’in *Politika*’da altıncı kitap ikinci Bölümde demokrasi ile özgürlük arasındaki bağa atıfta bulunan Hobbes, Bu Grek ve Latin yazarları okuya okuya insanların, çocukluklarından itibaren sahte bir özgürlükler kisvesi altında, kargaşalığı sevmeye ve egemenlerinin eylemlerini başıbozuk bir biçimde denetleme ve denetçileri de denetleme alışkanlığını edindiklerini dile getirir. (Hobbes, 2004, s. 159). Uyruğun özgürlüğü meselesine bu derece tutucu yaklaşan Hobbes’a göre, özgürlüğümüz de yükümlülüğümüz de boyun eğmemiz eyleminden oluşur. Bu anlamda itaat etmeyi reddedişimiz, egemenliğin kuruluş amacına ters düşüyorsa reddetme özgürlüğü yoktur. Ters düşmüyorsa vardır. Uyrukların egemene olan yükümlülüğü, egemenin uyrukları onunla koruyabildiği güç devam ettiği sürece devam eder. Ancak başka bir ülkede tutsaklık durumunda, egemenin kendisi ve varisi adına yönetimi bıraktığı durumlarda, sürgün durumlarında ve mevcut egemen başka bir egemen teslim olduğunda uyruklar önceki yükümlülüklerinden kurtulurlar. (Hobbes, 2004, s. 159-163).

Hobbes egemenlik kavramı oldukça katı bir mantık üzerine kurulmuştur. Böyle bir mantık dizgesi içerisinde, egemenin mutlak gücü karşısında, egemenle yapılan sözleşmeyi bozmaya çalışmak doğa durumuna, yani kargaşa ve anarşiye geri dönmek olduğundan asıl olan Hobbes’a göre itaattir. Sözleşmeyi aşan ya da ihlal eden egemen, yalnızca bireysel direnmeyle durdurulabilir ve bu durum eğer yaygın hale gelirse bu herkesi doğa durumuna geri götürür. Bu anlamda Hobbes’un düşüncesi siyasaldır ve doğa durumundan hükümete doğru bir geçişe dayanır (Tannenbaum, 2011, s. 235). Böylece Behemoth’a göre de,

egemenin hakkı her ne kadar her insan tarafından açık bir onay ile egemene verilmiş olsa da işlevini yerine getirmesini sağlayamaz; bu sonucu yaratan, uyruğun itaatidir. (Aktaran; Akal, 1994, s. 275).

Yani ister demokrasi ya da aristokraside, ister monarşide, eğer halk mutluluk içinde yaşıyorsa bunun nedeni o devletin kökensel meşruluğu değil, halkın itaatidir. Nitekim Hobbes’a göre:

Aristokratik veya demokratik bir meclis tarafından yönetilen bir halkın zenginliği, aristokrasiden veya demokrasiden değil, uyrukların itaati ve uyumunda gelir; bir monarşide de halk tek bir kişi onları yönetmek hakkına sahip olduğu için değil, fakat ona itaat ettikleri için zenginleşir. Herhangi bir devlet türünde halkın itaatini ve dolayısı ile uyumunu yok edin, halk halk sadece zenginleşmemekle kalmayacak fakat kısa bir sürede dağılacaktır da. (Hobbes, 2004, s. 237).

Böylece devletin sürüp sürmemesi aslında bir anlamda devleti yaratıp onunla özdeşleşen insanların elindedir.

Çünkü devletler yapılarının doğası gereği onlara hayat veren insanlık veya doğa yasaları veya adaletin kendisi yaşadığı sürece yaşarlar. Dolayısı ile dış şiddetle değil de dahili kargaşa nedeniyle çöktükleri vakit, kusur, onların konusu olarak değil, onların yapıcıları ve düzenleyicileri olarak insanlardır. (Hobbes, 2004, s. 225-226).

İtaat bu anlamda Hobbes için oldukça önemlidir. Siyasal iktidar ne kadar güçlü ne kadar büyük olursa, yurttaşların yüreğine saldırdığı korku ve dolayısı ile boyun eğme de o denli büyük ve mutlak olur. Bu da bir bakıma şu demektir. Hobbes'un kuramı, yönetmekten çok itaat etmeyi öğretmeye, insanlara devlet ile anarşiden başka bir seçenek bulunmadığını göstermeye yöneliktir (Akal, 1994, s. 276).

Mutlak itaati savunan Hobbes yine de bireyin önünü açan bir tavırla yurttaşın,

birbirleriyle alım satım ve yapmak ve başka türden anlaşmalara girmek; evlerini, gıdalarını ve mesleklerini seçmek, ve çocuklarını uygun gördükleri şekilde yetiştirmek özgürlüğü; ve benzeri (Hobbes, 2004, s. 156-157).

haklara da sahip olduğunu dile getirir. Bu da kamusal alanın dışında, egemenin karışmadığı bir özel yaşam alanı bulunduğunu göstermektedir. (Akal, 1994, s. 269). Ancak hemen sonrasında Hobbes şunları eklemekten kaçınmaz:

Ancak bu özgürlükler, öldürmeye ve yaşatmaya kadir egemen gücün lağvedildiği veya sınırlandırıldığı anlamına gelmez. (Hobbes, 2004, s. 157).

Bir başka yerde uyruğun özgürlüğünü "yasanın sessizliği" ile de ilişkilendiren Hobbes'a göre, egemenin kural koymadığı durumlarda, uyruk kendi takdirine göre yapmak veya yapmamak özgürlüğüne de sahiptir. (Hobbes, 2004, s. 161). Böylece bir anlamda kamunun özgürlüğüne işaret eden Hobbes'ta, devlet bireyi tamamen yutmaz. (Ebenstein, 2005, s. 213). Ama bu egemenliğinden taviz verdiği anlamına da asla gelmeyecektir. Neticede Güvenli bir dünyanın kurulması için, doğa durumunda yaşayan akılcı insanların egemen bir iktidar yaratmak üzere birbiriyle anlaşmışlardır. Egemen mutlak yetkilerle donatılmıştır ve ağızından çıkan söz yasadır. Bu yasanın ne şekli ile olursa olsun uygulanmasında ise iktidar sınır tanımaz. Bu durumda uyruklara, yasalara uymaktan başka çare yoktur. Aksi durumda doğa durumunun güvenliği olmayan o kötücül yaşamına geri dönelecektir ki bu da sınırsız bir iktidarın kabullenilmesi için yeter sebeptir. (Ağaoğulları, 2005, s. 163).

1.7. İNGİLTERE İÇ SAVAŞINDA ÜTOPIK DÜŞÜNCELER: LEVELLER’LAR, DİGGER’LAR

İngiltere’de iç savaş sırasında yapılan tartışmalar, dönemin siyaset düşüncesi bakımından oldukça önemlidir. Bunlar anayasanın görüşülmesinden dinsel hoşgörüyü, kilise hükümetine saldırmaktan onu savunmaya pek çok konuyu kapsıyor, bu hükümetin uygar otorite ile olan ilişkisi sorgulanıyordu. Daha pek çok konu belirsiz ve sistematik olmaktan yoksun olup broşürler düzeyinde de olsa halkın siyaset konusundaki deneyimini bir ölçüde arttırıyordu. Bu hareketlerin en önemlilerinden bir de Leveller hareketidir. (Sabine, 1969b, s. 160). Leveller’lar din konusunda bağımsızlar arasında sayılmışlardır. 1647-1650 arası kısa bir sürede oluşan anayasayı, özgür çizgiler üzerine oturtmak gibi hedefleri olan, daha çok siyasi bir partiye benzedikleri söylenebilir. Her ne kadar amaçlarından hiçbirini gerçekleştirememişse de 19. yüzyılın başlarındaki devrimci liberalizmi belirleyen düşünce ve kanıt tarzının öncüleri olmuşlardır. (Sabines, 1969b, s. 160). Leveller’lar bu anlamda o dönem siyasi hedefleri olan köklü bir orta sınıf demokrasisinin ilk şekliydi. Leveller hareketinin baş önderi John Lilburne radikal bir halk savunucusuydu. Lordlar, Avamlar, Devlet Şurası ve ordu subayları ile ters düşmekten çekinmeyen, iki kez çıkarıldığı mahkemede halkın duygularına seslenebildiği için temize çıkmış bir siyasi davanın kahramanı olarak kendine büyük bir yer edinmişti. Döneminde kral ve parlamentonun yetkileri üzerine tartışılırken John Lilburne, halkın hakları konusunda konuşmuştur ki bu da orta sınıfın ve Londralı zenginlerin ilgisini çekecek bir hareket olmasını engellemiştir. Leveller hareketinin bireyciliği, her zaman temel insan haklarının apaçık olduğu rasyonalist bir inanca dayanmıştır. (Sabine, 1969b, s. 164). Bunun en açık ifadelerinden biri subaylarla yapılan bir toplantıda şu şekilde dile gelmişti:

Ben gerçekten, İngiltere’de en fakir olanın da en ileri gelenler gibi yaşayacağı bir hayatı olduğuna inanıyorum. Ve bundan dolayı açık olarak hükümet idaresi altında yaşayacak her insanın bu konuda ilk kez kendi onayının gerekliliğini İngiltere’deki en fakir adamın kendi isteğiyle idaresi altına girmediğiçe bu hükümete sıkı manada bağlı olmadığını düşünüyorum. (Sabine, 1969b, s. 165).

Bu da hükümetlerin tek tek her yurttaşın şahsi onayının alınması anlamında kendi adil iktidarlarını, yönetenlerin rızasından aldıkları anlamına geliyordu. Onlara göre insanların doğuştan gelen hakları vardır ve hepsi eşittir. Gayri adil yasaların hiçbir zaman yasa olmadığını iddia eden Leveller’lara göre herhangi bir konuda,

yalnızca doğa yasasına başvuracaksanız, doğa yasası gereği bu toprak üzerinde ya da herhangi bir şeyde benden daha fazla hakkınız yoktur. (Sabine, , 1969b, s. 166).

Böylece Levellers'lar doğa yasasını bireye doğuştan ve devredilemez haklar bahşeden bir şey olarak yorumlamışlardır. Onlara göre hukuk ve siyasi kurumlar bu hakların korunması amacıyla mevcuttur. Onayı, bu anlamda her insanın kendi payına gerçekleştirmeye hakkı olan tek bir sözleşme saymışlardır. Onlara göre birey ve onların hakları tüm toplumsal yapının temelini teşkil eder. Bu anlamda Levellers'lar parlamentonun, halkın bağımsız temsilci olması gerektiğini söylemişlerdir. (Sabine, 1969b, s.167).

Döneminde pek az kimse siyasi bir devrimi ekonomik eşitliği getirecek, kitle üzerinden fakirliğin yükünü kaldıracak bir fırsat olarak görmüştür. Ancak 1649 yılında küçük bir komünist grup sınıfsız bir kamu arazisini, ürününü yoksullara dağıtmak amacıyla işletince, komünistler ün kazanmaya başlamışlardı. Kendilerine Digger'lar diyen bu küçük grup, bir anlamda Levellers'lar'ın daha radikal bir tutum sergileyenleriydiler denebilir. Bir yıl içerisinde bu eylemleri son bulan ve dağılan Digger'lar geriye siyaset tarihi için halk hareketi adına oldukça önemli broşürler bırakmışlardır. Doğa yasasını birey haklarına çeviren Levellers'lar için mülkiyet hakkı oldukça önemlidir. Bu doğa yasasını toplumun yaşama araçları üzerindeki hakkı olarak yorumlayan Digger'lar için ise toprak, en önemli husus olup, bireye ortak toprağın ve çalışmanın ürününü paylaşma hakkı tanıyordu. Nitekim onlar için herkesin geçim payı almaya hak kazandığı ortak hazine, doğa veya Tanrı tarafından verilen topraktan başka bir şey değildir. (Sabine, 1969, s. 172-173). Digger'lar Hareketinin lideri Gerrard Winstanley'e göre

hiç kimse bir başkasının senyörü veya kiralayıcısı olmamalıdır. Çünkü dünya, üstünde özgür yaşaması için insanlığa açıktır. (Aktaran; Sabine, 1969b, s. 173).

Onlara göre insanın doğal hali ortak mülkiyetti. Toplumsal kötülüklerin ve insan kusurlarının pek çoğu özel mülkiyeti, özellikle toprak mülkiyetini yıkmakla ortadan kaldırılabildi. Bu anlamda Digger'ların anlayışı ile Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı denemesi arasında şaşırtıcı bir benzerlik söz konusudur.

Digger'ların en önemli yazarlarından biri olan Gerrard Winstanley, kralı deviren Cromwell'e ithafen yazdığı kitap olan *Özgürlük Yasası*'nda (*Law of Freedom*) bütün köleliklerin kökeni olarak yoksulluğu göstermiştir. Ona göre Krallık hükümeti halkı, alım satımda hile sanatı ile yönetir. Bu da küçük kardeşlerden toprak çalanların hükümetidir. Bu nedenle reformun ruhu, alım satımı ve özellikle toprak alım satımını yasaklamalıdır. Zenginlik kuvvet, kuvvet zulüm demek olduğundan malda eşitlik olmadıkça eşitlik olmaz. Bu sebeple gerçek özgürlük, toprağa ortaklaşa sahip olmayı gerektirir. Ayrıca Winstanley, kiliseyi de halk eğitim merkezlerine çevirmek gerektiğini söylemiş, din adamlarının yurt bilgisi tarih bilim ve sanat konusunda eğitim veren okul hocalarına dönüşmesi gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre sadece ilahiyat, zayıf ve hasta bir ruhun öğretisidir. Bu durumu Winstanley

insanlar cennete bakarak bir mululuk hayal ederken veya öldükten sonra cehenneme gideceklerinden korkarken, kendi doğuştan haklarını görmek için gözerini kapatır (Aktaran; Sabine, 1969b s. 176)

şeklinde dile getirir.

Aslında Digger'ların toprak reformundan anladıkları nasıl ki tüm topraklara el konulup dağıtılması değil de sadece kamuya ait toprakların dağıtılması ise, dine yaklaşımları da dini tamamen reddetmeleri anlamı taşımıyordu. Nitekim ruhban sınıfa karşı çıkmakla birlikte İsa'yı hareketlerinin lideri olarak görmüşlerdir. (Sabine, 1969b, s.175) Amaç açısından ütopyacı olmakla beraber, siyasi özgürlük ve eşitliğin ekonomik nedenlerin denetimine dayandığını kavrayan Digger'lara göre demokratik ülkü ekonomik sömürü ile bağdaşan bir şey değildir. (Sabine, 1969, s. 177). Bütün bu görüşlerine rağmen Digger'lar İngiltere'de devamlılığını sürdüreceği bir ivmelenme yakalayamayarak önemini kaybetmiştir.

Bu iki hareket, dönemin feodal yapısı içerisinde yüzyıllardan beridir birikmiş düşüncelerin açığa çıkma, kendini gösterme hareketi olarak adlandırılabilir. Her ne kadar "demokratik" bir ortamda fikirlerini ifade etmeleri mümkün olmamışsa da, ortaya atılan talepler, demokratik talepler olarak adlandırılabilir. Toprakla birlikte alınıp satılan insanın, başka bir insana, hakları olan bir varlığa dönüşmesi talebine yönelik bu düşünceler daha sonrasında pek çok düşünür tarafından ele alınacak başka boyutlara taşınacaktır. Nitekim John Locke da bunlardan biri olacak, liberal demokrasinin atalarından biri sayılmasında bu süreçten geçmiş olmasının izlerini taşıyacaktır.

1.8. DAYATMAYA VE MUTLAKİYETE KARŞI RIZA, MÜLKİYET VE HÜRRİYET: JOHN LOCKE

1688 yılında İngiltere'de yaşanan siyasi olaylar siyaset tarihine İngiliz Devrimi olarak geçmiş, 1789 Fransız Devrimi'ne kadar olan süreç de Aydınlanma Çağı olarak adlandırılmıştır. Bu süreç, öncülleri olan büyük siyasi olayların bir sonucu olsa da verimliliği bakımından oldukça önemli sonuçlar doğurmuş, bilimde ve teknikteki gelişmelere paralel olarak düşünce dünyasının da kavramları ile beraber değiştiği bir dönem olmuştur denebilir. 1688-1789 yüzyılı, burjuvazinin İngiltere'de avam kamarası aracılığıyla iktidardan pay aldığı, (1688 İhtilali) düzeni değiştirmese de hiç olmazsa düzeltmeye, reforme etmeye yönelik bir yüzyıl olmuş, genel olarak Fransız Devrimi sonrası, 1789 öncesindeki Fransa'nın toplumsal ekonomik ve siyasi yapısını

bir bütün olarak ifade etmek için kullanılan ve *Ancien Regime* olarak adlandırılan bu yüzyılda, monarşi, otokrasi ve kilisenin tahakkümüyeti yerini, milliyetçilik, demokrasi ve liberalizmin etkisi ile günümüz dünyasına bırakacaktır. Alain Touraine demokratik düşüncenin temel gücünün, öncelikle geleneksel toplumu ya da bu *Ancien Regime*'in yıkılıp yerine yeni bir toplum yaratma iradesinin oluşumunda ortaya çıktığını ifade eder. (Touraine, 2011, s. 272).

Locke'un zamanında, Hobbes'un, toplumu bireyin çıkarları açısından ele alan teorisi kabul edilen bir teoriydi ve doğal hukuk teorisinin tüm hareketi bu yönde olmuştu. Daha sonrasında Locke da bu eğilime epeyce katkıda bulunacak, bu yönüyle de kendisine liberal demokrasinin öncüsü olmak gibi bir rol biçilecekti. Locke'a göre doğal hukuk bireyler için içkin ve geri alınamazdı ve bu bağlamda mülkiyet hakkı da bu türden hakların en tipik örneklerinden biriydi. Bu anlamda gerek hükümet, gerekse toplum, bireyin haklarını korumak için mevcuttur ve bu hakların geri alınmaz nitelikte olması her ikisinin de otoritesini sınırlayan bir düşüncedir. (Sabine, 1969b, s. 212).

Locke'un siyasal erkten anladığı ise şuydu: mülkiyeti düzenlemek ve korumak için, ölüm cezası ve bundan daha az şiddetli cezalar verebilen yasalar koymak, bu yasaları uygulamak ve devleti yabancılardan gelebilecek zararlara karşı korumak için topluluğun gücünü kullanmak ve bütün bunları yalnızca kamunun iyiliği için yapma hakkı. (Locke, 2009, s. 262).

Bu anlamda Hobbes'un, ağızından çıkan şeyin yasa olduğu, mutlak hakimiyeti olan, uyruklara, boyun eğmekten baka bir seçenek bırakmayan, uyrukları sürekli olarak doğa durumuna geri dönüş ile tehdit eden egemen gücünün aksine Locke, meşru ve sınırlandırılmış bir siyasal iktidar sunar. Bu aslında bir anlamda mutlak monarşilerin de en belirgin eleştirisidir.

Hobbes'un aksine Locke'a göre bir hükümetin, yurttaşlarını savaş durumundan uzak tutması, hem meşru olması hem de ona itaat edilmesi için yeterli bir sebep değildir. Locke için doğa durumu da bireylere yaptırım uygulayacak üstün bir otoritenin olmadığı bir durumdur. Ancak Locke bunu devletsiz bir toplumu savunmak için değil daha çok keyfi iktidarı eleştirmek bu tarz bir iktidarın meşrulaşmasını engellemek amacıyla kullanır (Ağaoğulları, 2005, s. 164).

Doğa durumunun Locke'daki karşılığına bakıldığında görülür ki bu tam bir özgürlük ve kimsenin başkasından daha fazlasına sahip olmadığı eşitlik durumudur ama bir başıboşluk durumu değildir ve bu durum bir başkasına bir başkasını ortadan kaldırılma özgürlüğü vermez. (Locke, 2009, s. 263). Locke'a göre, Doğa durumunun onu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır: Bu yasanın kendisi olan akıl, ona danışan bütün insanlığa, eşit ve özgür oldukları için, kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. Bu yasa insanların ellerine teslim edilmiştir ve kullanılması

insanlar arasında karşılıklıdır. Çünkü birinin öteki üstünde doğal olarak üstünlük ve yargı hakkı olmadığı o tam eşitlik durumunda, herhangi bir yasanın uygulanmasında ne yaparsa, herkesin de onu yapma hakkı olmalıdır. (Locke, 2009, s. 263-264). Ancak herkesin doğa yasasının yürütücüsü olduğu bir yerde tutku, öç alma gibi nedenlerle insanın ileriye gidebileceği gerçeğini kabul eden Locke, uygar yönetimin doğa durumunun aksaklıklarını gidermek için yerinde bir çare olduğunu da kabul eder. Çünkü insanların kendini mahkum etmek konusunda adaletli davranmayacağı açıktır. (Locke, 2009, s. 265-266).

Locke'a göre insanı doğa durumundan devlet durumuna çıkaran şey, yasama organı ya da onun gösterdiği bir yöneticidir. İşte bu nokta oldukça önemlidir çünkü insanlar: birleşmiş de olsalar başvuracakları böyle bir karar verme gücünün olmadığı yerde hala doğa durumundadırlar. Dünyadaki mevcut ve geçerli tek yönetim biçimi sayılan mutlak krallık ise gerçekte uygar toplumla bağdaşmaz. Çünkü ona göre yasama ve yürütme erkini tek başına elinde bulunduracak olan prens, bir sorun karşısında adil ve taraf tutmadan hareket edemez. Bunlar çar ya da sultan fark etmez kendi dışında kalan herkesle olduğu kadar, egemenliği altında bulunan insanlarla da doğa durumundadırlar. Çünkü bir hak anlaşmazlığında başvurulabilecek yürürlükte bulunan bir kural ya da ortak yargıç yoksa bu hak anlaşmazlığını yaşayanlar yine doğa durumunda ve kralın uygunsuzluklarının etkisi altındadırlar. Hatta bu durum doğa durumunun kendisinden daha kötüdür, çünkü en azından doğa durumunda insanlar kendilerini savunabilirler, ancak kralın irade ve buyruğu ele geçirdiği bir durumda bunu bile yapamazlar. (Locke, 2009, s. 272-273). Locke böylece hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin tabi olduğu ve kabul ettiği bir gücün ya da yasanın gerekliliğine işaret eder. Bu da günümüzün demokrasi anlayışının vazgeçemeyeceği unsurlardan biridir. Nitekim herkesin yasalar karşısında eşit olduğu ilkesi temellerini bu düşünceden alır.

İktidarlar da kaynağını sadece anlaşmadan, görüş birliğinden ve topluluğu oluşturan insanların karşılıklı rızasından almalıdır. Öbür türlü kurulacak herhangi bir iktidar, hakların gaspından başka bir şey değildir. Böylesi bir gasp durumunda yöneticiye karşı direnme hakkı her zaman vardır. Bu hakkı tanımak, her ne kadar Locke'un demokratik yanına işaret etse de, Locke aslında bunu dar sınırlar içerisinde tanımlar. Her durumda, her kafasına esenin kargaşa ve anarşiye neden olacağı için her istediğinde direnme ve düzeni yıkma hakkı yoktur. Ona göre direnme hakkı ancak şu durumlarda geçerli olabilir ya da olmayabilir. Birincisi, halk ile savaş durumuna geçildiğinde; burada kral, yönetimin üzerinde yükseldiği meşru temelleri yitirmiştir, böylece halk için direnme hakkı doğar ve kralın kutsallığı dolayısı ile elinde bulundurduğu dokunulmazlığı ortadan kalkar. İkincisi, kral yetkilendirmiş olsa da adalete aykırı davranan yöneticilere karşı direnme hakkı vardır. Ancak bu durum kralın kişiliğini ve otoritesini ortadan

kaldırmaz ve tehlikeye sokmaz. Üçüncüsü, haksızlığa maruz kalmış bir kimsenin yasal yollardan hakkını araması mümkünse direnme hakkı olmaz. Çünkü bunu yasalarla tazmin etme olanağı vardır. Ancak yasaya başvurmanın bir olanağı yoksa ve kişi tehlike altındaysa savaş durumuna girmiştir ve bu sebeple de direnme hakkına sahip olmuştur. Dördüncüsü, yönetici yasalara aykırı hareket etmiş ve sebep olduğu zararların tazmini yine yöneticiler tarafından engelleniyorsa, ki bu tiranlıktır ona göre, direnme hakkından söz edilemez. Bu durum birkaç kişiyi kapsayacak şekildeyse ve halk kütlesi kendisini bu konuda sorumlu hissetmiyorsa da direnme hakkından söz edilemez. Ancak bu durum genele yayılırsa ve halk yönetime karşı olan güvenini kaybetmişse direnme hakkı doğar. Mülklerinin, özgürlüklerinin ve canlarının teminatı olan yönetim, bunları tehdit eder bir duruma gelmiştir ve artık sorun herkesi ilgilendirdiği için direnme hakkından söz edilebilir. (Locke, 2009, s. 281-283).

Lock'a göre bir toplumun çözülmesi yönetimin mümkün olmadığı bir alan yaratır. Topluluğu meydana getiren ve insanları gevşek doğa durumundan çıkarıp siyasal bir toplum haline sokan şey, birleşmek, tek bir vücut olarak hareket etmek ve böylelikle ayrı bir devlet olmak için herkesin kalan herkesle yaptığı anlaşmadır. Burada çözülme yasama organı değişince meydana gelir. Yasama organı, insanı savaş durumundan çıkarıp uygar toplumun oluşmasını sağlayan organdır. Yasama organının parçalanması ya da kaldırılmasının ardından çözülme ve ölüm gelir. Halkın onayı ve atamasıyla -bu olmaksızın hiç kimse başkalarını bağlayacak yasalar yapma yetkisini alamaz- yetki verilmiş ve onların yönetimi altında halkın birliğinin sürekliliğini sağlayan yasama organının kuruluşu, toplumun birinci ve temel yasasıdır. Halkın onayı alınmadan yapılan yasa, yetkisiz bir yasadır ve halk bu gibi yasalara uymak zorunda değildir. Böylece uyruk olmaktan çıkan halk yetkisiz olarak kendisini bir şeylere zorlayanlara karşı direnmek konusunda tam bir özgürlüğe sahip olacaktır. (Locke, 2009, s. 285-286).

Ona göre yasamayı dağıtan ya da değiştirenler halkın yaptığı ve başka hiç kimsenin kuramayacağı yetkeyi ortadan kaldırarak ve halkın otorite vermediği bir gücü getirerek, gerçekten yetkisiz güçten ileri gelen bir savaş durumunu ortaya çıkarırlar. Böylelikle toplumun kurduğu, halkın kararlarını kabul ettiği ve çevresinde birlik olduğu yasamayı dağıtmakla bağı çözer ve halkı yeniden savaş durumuna sokarlar. (Locke, 2009, s. 290). Peki prensin ya da yasama organının kendilerine verilen yetkiye aykırı hareket ettiğine yönelik sorunun yargıcı kim olacaktır? Yetkilerinin dışında aykırı davranıldığına nasıl karar verilecektir? Lock'a göre böylesi bir durumda halk yargıç olacaktır çünkü kendisine yetki ve vekillik verilen birinin işini düzgün yapıp yapmadığını, ona o hakkı verenden başkası daha iyi bilemez. Bu da halkın bütünüdür. Prense yasanın olağan kurallarına göre bir güven gösterilmişse ve birtakım kimseler kendilerine haksızlık edildiğini ve prensin güvene aykırı davrandığını düşünüyorsa, başlangıçta

prene gösterilen güvenin sınırlarını belirleyen halkın bütününden daha uygun bir yargıç yoktur. (Locke, 2009, s.292)

Sonuç olarak kimsenin, başkasının özgürlüğüne, yaşamına ve mülkiyetine kastetmek gibi bir hakkı yoktur. Doğa durumunda insan her türlü kısıtlanmaya karşı özgürce mücadele etme ve karşılık verme hakkına sahiptir. Nitekim ona göre insanlar her bakımdan eşit, bütünüyle özgür doğmaktadırlar. Ancak çoğalan ve kalabalıklaşan insanın birtakım insan yapımı kurallar koyması ve bu kurallara uymayanların cezalandırılması gerekir. Alenen ve açıkça meydan okuyarak yapılacak bir haksızlığa, doğa durumunda herkesin bireysel olarak karşılık verebileceğini söyleyen Locke'a göre devlet erki altındaki sivil toplumda hak ve hukukun daha etkin ve düzenli biçimde uygulanabilmesi için bu hakkın tek tek bireylerin elinden alınarak kimi kurum ve kuruluşlara verilmesi gerekir. Bu da devlet yönetimi için "toplumsal sözleşme"dir. Ancak bu durum Hobbes'daki gibi egemene mutlak bir güç ve kudret vermek yerine her iki tarafın da birbirlerine karşı sorumluluklarının olduğu bir sözleşme biçimidir. Bu anlamda egemen erkin sınırlandırılması gibi bir durum söz konusudur ki bu da uyrukların kimi durumlarda direnme ve karşı çıkma gibi bir hakka sahip olmaları anlamına gelir.

Bu bağlamda Locke, yöneten ve yönetilen ekseninde, karşılıklı hakların yasalarla korunması çerçevesinde düşünüldüğünde liberal düşüncenin öncülerinden biri sayılır. Temel hak ve özgürlükler, sınırlı yönetim, rıza, hoşgörü, çoğulculuk, özel mülkiyet gibi konularda liberal gelenek içerisinde önemli bir yer edinmiş, hatta liberal düşüncenin bu ilkeler üzerinde gelişmesine öncülük etmiştir. Öte taraftan mülkiyetin güvence altına alınması gerekliliğine yaptığı vurgu ile de Locke, toplum ve devlete karşı bireyin önceliğini savunarak liberalizmin kilit noktalarından birine işaret etmiş, yine liberalizmin temel önermelerinden biri olan "insanın doğuştan özgür ve eşit olduğu" önermesi ile onun feodal ayrıcalıklara ve mutlak monarşiye karşı bir konum alabilmesini sağlamıştır. (Ağaoğulları, 2005, s. 228-229). Locke'un bu yönde açılmış yolları genişletmesi Amerika Birleşik Devletleri'ndeki mülkiyet hakları anlayışı üzerinde de güçlü bir etki yaratmış, bu da günümüz dünyasının önde gelen siyasal ideolojilerin merkezinde ve kökeninde yer almasına neden olmuştur. (Tannenbaum, 201, s. 256).

1.9. ÖZGÜRLÜĞÜ VE DEMOKRASİYİ SAVUNMAK: SPİNOZA

Genel olarak Spinoza'nın siyaset kuramı, özgür bireyler tarafından sürekli olarak kendi kendini tamamlayan bir toplum tasarısı olarak görülür. *Tractatus Theologico Politicus'ta* Spinoza

özellikle düşünce ve ifade özgürlüğü üzerinde durur. Bu anlamda Spinoza'nın felsefeyi teolojiden ayırma isteği de bu kapsamda değerlendirilebilir. Spinoza'ya göre hiçbir devlet, düşünce ve ifade özgürlüğüne izin vermeden akılcı bir şekilde yönetilemez. Böylece yönetimin amacı, ona göre, insanı rasyonel varlıklar olmaktan çıkarıp kuklalara dönüştürmek olmamalı, akıllarını ve bedenleri geliştirmelerini sağlamanın önünü açmalıdır.

İfade özgürlüğünün olmadığı bir ortamda ise yıkım neredeyse zorunludur. Nitekim Spinoza'ya göre

insanlar öyle yaratılmışlardır ki en tahammül edemedikleri şey, doğru olduğuna inandıkları fikirlerin suç olarak görülmesi, Tanrıya ve insanlara hürmet göstermelerini sağlayan şeyin de günahkarlık olarak nitelendirilmesidir. Bunun sonucunda insanlar kanunlardan nefret etmeye başlayarak yargıçlara karşı çıkmaktan ahlaksızca değil, tam tersine erdemli bir davranış olduğuna inanarak isyan hareketlerine ve şiddete yönelmeye çalışırlar. İnsan doğasının böyle olduğu kabul edildiğinde, insanların fikirlerine dair kanunların suçluları değil iyi karakterli insanları tehdit ettiği, kötü insanları bastırmaktan ziyade dürüst insanları rahatsız ettiği görülür. Bu kanunlar devletin gücü büyük bir tehlikeye atılmaksızın uygulanamaz. (Aktaran; Ağaoğulları, 2005, s. 69-70).

Bundan çıkan sonuç şudur ki Spinoza için baskı kuran bir devletin gücü her zaman tehlikededir ve insan, doğası gereği böyle bir baskıya karşı koyma eğilimindedir.

Devlet konusunda da öncelleri gibi “sözleşmeci” bir tavır sergileyen Spinoza'ya göre, doğal hakla çelişmeden bir toplum oluşturabilmenin ve her türlü antlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla her zaman koruyabilmenin yolu, her insanın tüm gücünü topluma devretmesindedir. Böylece yalnızca toplum her şey üzerinde tabiatın üstün hakkına sahip olacaktır. Başka bir deyişle, ona göre toplum ister özgürce ister ölüm cezası korkusuyla olsun her insanın itaat etme zorunda olduğu üstün gücü elinde tutacaktır ve ona göre bu tür bir toplumun hakkına da demokrasi denecektir. Öyleyse demokrasi şöyle tanımlanabilir: Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği. (Spinoza, 2009, s. 307). Eğer siyasi bütünün düşmanları ve onu savunmayı öneren aklın düşmanları olmak istenmiyorsa, Spinoza'ya göre bu üstün gücün tüm buyruklarına en saçma emirleri vermiş olsa bile uyulmak zorundadır. Üstün gücü kullananların buyurma hakkı bu gücü ellerinde bulundukları sürece geçerlidir. Gücü kaybederlerse buyruk verme hakkını da kaybederler. Bu yüzden, bu gücü kaybetmemek adına ortak yararı gözetmek ve her şeyi aklın buyruklarına göre yönetmek zorundadırlar. Böylece demokratik bir siyasi bütünde saçmalıklardan kaçınmaya hiç gerek yoktur. Çünkü söz konusu olan büyük bir birlikse bu çoğunluğun tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması ona göre neredeyse imkansızdır. Nitekim demokrasinin temeli ve amacı iştahın saçmalıklarından kaçınmak ve insanları elden geldiğince aklın sınırları içerisinde tutmaktır. Söz konusu bu temel yerinden oynatılırsa tüm yapı kolayca çöker. O halde bunları gözetmek üstün gücün işidir ve bu

durumda uyruklara düşen, üstün gücün buyruklarını yerine getirmek ve onun hak olarak açıkladığı şeyden başka hak tanımamaktır. (Spinoza, 2009, s. 307-308).

Bunun da insanı köleleştirdiği fikri doğru değildir çünkü asıl köleler Spinoza'ya göre keyfin ardından sürüklenen ve kendisi için yararlı olanı görmek ve yapmaktan aciz olanlardır. Özgür olmak ise aklın yönetiminde olmakla ilgilidir. İtaat ise özgürlüğü belli bir biçimde kısıtlasa da eylemde bulunanı anında köleye dönüştürmez, çünkü köleyi köle yapan eylemin nedenidir. Yani eylem emri verenin yararına ise buna uymak kölecedir ama eylem, emri verenin değil de, tüm halkın esenliğinin üstün yasa olduğu bir devlette ya da siyasi bütünde ise bu durumda itaat edene köle değil uyruk denir. Bu durumda yasalarını sağlıklı akla dayandıran devlet en özgür devlettir. Çünkü böyle bir devlette her insan istediği anda özgür olabilir.

Böylece Spinoza demokratik siyasi bütünün temellerini ortaya koyar. Yani, insanın doğa halinde sahip olduğu özgürlüğe, bu demokratik siyasi bütünde haklarını devrettiğinde de sahip olmasının yolunu açmış olur. Çünkü bu siyasi bütünde insanlar haklarını başkasına değil tüm toplumun çoğunluğuna devrederler. Böylece herkes daha önce doğa durumunda olduğu gibi özgür kalır. (Spinoza, 2009, s. 309).

Spinoza'ya göre devletin temel amacı ve nihai amacı hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabi kılmak değildir. Tersine devletin nihai amacı, elden geldiğince, güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır. Bir anlamda devletin amacı, insanı akıllı varlıktan bir hayvan ya da otomata dönüştürmemeli, onları kin, öfke ve hilekarca rekabete, kötü niyetli bir çatışmaya girmekten alıkoymalı ve özgür akıllarını kullanmalarını sağlamak olmalıdır. Yani, diğer bir deyişle devletin amacı özgürlüktür. (Spinoza, 2009, s. 318). Locke ve Hobbes gibi sözleşmecilerden farklı olarak Spinoza'ya göre, hakkını devreden insanların özgürlüğünün önemi ve ayrımı şuradadır: Ona göre insanların devleti kurarken devrettikleri şey, akıl yürütme ve yargılama hakkı değil, kendi kararlarına göre davranma hakkıdır. Bu şu demektir: İnsanların doğası gereği özgür yargısı çok çeşitlidir ve her insan her şeyi yalnızca kendisinin bildiğini sanır. Bu durumda hepsinin aynı fikri paylaşması ve tek ağızdan konuşması mümkün değildir. Bu durumda her insanın kafasına göre davranma hakkı devredilmeseydi ve bu haktan vazgeçilmeseydi barış içinde yaşayamazlardı.

Öyleyse her insan, akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını devretti. Demek ki hiç kimse üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye düşürmeden, onların kararına karşı davranamaz. Ama tersine, her insan en ufak bir sınırlama olmadan, düşünebilir ve yargıda bulunabilir; dolayısıyla da konuşabilir. Yeter ki yalnızca konuşmak ve öğretmekle yetinsin; kişisel kararının otoritesine dayanıp devlet içinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden ya da hile öfke ve kinle değil, yalnızca akıl yoluyla görüşlerini savunsun. (Spinoza, 2009, s. 317).

Bu durumda, Spinoza'ya göre herhangi biri, bir yasanın sağlıklı bir akla aykırı olduğunu üstün güce gösterip onun yargısına sunarak bunun hakkında konuşursa ve yasanın buyurduklarına aykırı davranmadan bunu yaparsa, en iyi yurttaşlardan biri olarak övgüyü hak eder. Ama tersine bu durumu, yöneticiyi eşitsizce davranmakla suçlamak ve yığınların ona karşı öfke duymasını sağlamak için yaparsa ve yasayı kışkırtıcı bir biçimde kaldırtmaya çalışırsa hiç kuşku yoktur ki o bozguncu ve asidir. (Spinoza, 2009, s. 319). Böylece insanlar otoritenin gücünü ve hakkını tehlikeye atmadan düşündüğünü ancak bu koşullar altında dile getirebilirler. Hatta bu koşullar onu iyi bulduğu şeyin tersini yapmak zorunda bıraksa bile, fikrini üstün gücün karşısında açıklayarak tüm eylemler konusunda karar vermeyi onlara bırakmalı ve bu kararlara karşı bir girişimde bulunmamalıdır. Bunu da adalet ve dine bağlılık zarar görmeden yapabilir, hatta adil ve dindar olmak istiyorsa bunu yapmalıdır da. Bu durumda adalet yalnızca üstün gücü kullananların kararına bağlıdır ve bu karara göre yaşamayan hiç kimse adil de olamaz. (Spinoza, 2009, s. 319).

Bu özgürlük, üstün gücü kullananlar tarafından bastırılıp insanlar konuşamayacak düzeyde baskı altında tutulduğunda, insanlar başka türlü düşünüp bunu başka türlü dile getireceklerdir ve bunun sonucunda, bir devlette vazgeçilemez şeylerden olan bağlılık çözülecek, tiksinti verici şeylerle dalaverenin kaynağı olan dalkavukluk ve sahtekarlık yüreklendirilecektir. Diğer taraftan insanlar ne kadar baskı altında tutulurlarsa o kadar direneceklerdir. Bu direnişi de ona göre hazırlarının peşinden gidenler, açgözlüler dalkavuklar ve zayıflar değil, aldıkları eğitimin hal ve tavırlarındaki tutarlılığın ve erdemlerin daha özgür kıldığı insanlar yapacaktır. (Spinoza, 2009, s. 321-322). Spinoza'ya göre:

Fikirler hakkında çıkarılan yasalar, ipten kazıktan kurtulmuş insanlara değil, özgür mizaçlı insanlara ilişkindir. Onlar, kötü inanları dizginlemekten çok, dürüst insanları tahrik eder. Siyasi bütün için büyük bir tehlike yaratmadan savunulmaları da mümkün değildir. (Spinoza, 2009, s. 322).

Böylece Spinoza fikir hürriyetine konulan engelin yöneticiler için tehlikeli ve yıkıcı olabileceğine dikkat çekerek böylesi kısıtlayıcı yasaların yararsız olduğunu dile getirir.

Sonuç olarak insanların düşündüklerini söyleme özgürlüğü ellerinden alınamaz. Bu özgürlük üstün gücün otoritesi tehlikeye atılmadan, her insana tanınabilir. Her insan özgürlüğü devletin huzuruna zarar vermeden sahip olabilir ve bu özgürlük kolayca önüne geçilebilecek türden olduğu için bir sakınca doğurmaz. Her insan bu özgürlüğe, dine bağlılığı da tehlikeye atmadan sahip olabilir. Spekülatif şeyler hakkında çıkarılan bütün yasalar yararsızdır ve son olarak da, bu özgürlük devletin huzuruna, dine bağlılığa ve üstün gücü kullananların hakkına zarar vermeden tanınabileceği gibi, ayrıca, bütün bunların ayakta kalması isteniyorsa, onun tanınması zorunludur da. (Spinoza, 2009, s. 325).

Böylece özgürlük ve demokrasiye atıfları ile tarihte bu kavramları sistemli bir şekilde savunan ilk düşünürlerden biri olarak Spinoza, insanların toplum kurma amaçlarının arkasında yatan ilkeyi, daha büyük bir kötülükten korkma ya da daha iyi olanı umma ilkesine dayandırır. (Bumin, 2005, s. 69). Spinoza ile Hobbes gibi diğer doğal hukukçular arasındaki en büyük ayırım, insanın toplumsallık durumunda da doğal haklarının korunmasıdır çünkü ona göre, doğal olsun toplumsal olsun her durumda insan kendisi için yararlı olanın peşindedir. Yine de bu iki durum arasında çok önemli bir ayırım vardır: Doğal durumda yararlı olanın peşinde koşarken ortaya çıkan karşılaşmalar rastlantısal, toplumsal durumda ise örgütlüdür. Yine de kötü karşılaşmalardan tümüyle kurtulmak mümkün değildir ama insan örgütlü olduğu sürece toplumsal durumda yararlı karşılaşmanın olanağını arttırabilir. (Bumin, 2005, s. 85-86). Nitekim toplumsallık doğal durumdan daha yararlıdır. Çünkü insan, doğal durumda sonsuz doğanın sadece çok küçük bir parçası olmaktan ibarettir. Doğanın geri kalan bölümü de insana kayıtsız hatta çoğu kez karşıdır. Buna karşılık toplumsallıkla oraya çıkan akılsallık ilkesi, doğaya karşı hiçbir şey önermez. Bu nedenle sözleşme ve politik durum Hobbes'ta olduğu gibi yapay (*artifice*) bir şey ve doğa durumunu tümüyle dönüştüren bir süreç değildir. Bu durumda Politik durum ya da akıl durumu, doğal hakkın gerçek dışı ve soyut konumundan çıkarılarak daha yüksek bir şeye ulaştırılmasından başka bir şey değildir. (Bumin, 2005, s. 86-87).

Demokrasi vurgusu ile ön plana çıkan Spinoza, bunlarla bağlantılı olarak demokrasiyi de şöyle tanımlar:

İşte doğal hak ihlal edilmeden ve her türlü sözleşmeye mümkün olan en büyük bağlılıkla uyularak bir toplumun oluşturulmasını mümkün kılan kural: Herkesin herkesin topluma kendisine ait olan bütün gücü devretmesi gerekir. Öyle ki egemen doğal hak, yani herkesin ya özgür seçimi ile ya da büyük cezanın korkusu ile uyumak zorunda kalacakları en yüksek emir her şeyin üzerinde tutulmuş olsun. Böyle bir toplumun hukukuna Demokrasi denir ve demokrasi şöyle tanımlanır: İnsanların kendi güçleri dahilinde olan her şey üzerinde toplu bir egemenlik hakkına sahip oldukları insanlar birliği. (Ağaoğulları, 2005, s. 95).

Sonuç olarak Spinoza'nın siyaset görüşü içerisinde düşünce, ifade ve inanç özgürlüğü gibi kavramların önemli yeri vardır. siyaset görüşü içerisinde önemli bir yer alır ve Spinoza, kendisinden öncekilerin yaptığı gibi aksine bu görüşleri ile aşkın bir kaynağa yapılan bütün göndermeleri reddederek siyaseti ve hukuku dünyevi temeller üzerine oturttukları günümüz "modern devlet"inin de bir resmini çizmiştir. (Ağaoğulları, 2005, s. 100).

1.10. SİYASAL ÖZGÜRLÜK, DEMOKRASİ VE GÜÇLER AYRILIĞI: MONTESQUIEU

Montesquieu kendisinden öncekilere nazaran demokrasi meselesine çok daha teknik bir şekilde yaklaşmış mutlak egemenlik yerine yasama, yürütme, yargı gibi güçler ayrımı konusundaki düşünceleri ile günümüzdeki modern devletlerin temellerini atmıştır denebilir. Devleti hiçbir hükümet aygıtının mevcut erki tekeline alıp despotça bir iktidar kurmayacağı bir özgürlük temelinde ele almış, bölünmüş egemenlik, denetim ve dengeler ve erkler ayrılığı kavramlarını serimlemeye çalışmıştır. Bu doğrultuda Montesquieu üç tür yönetimden söz eder: Cumhuriyet, Krallık ve Despotluk.

Ona göre

Cumhuriyet yönetimi ulusun tümünün birden ya da bir parçasının yönetimi elinde bulundurmasıdır; krallık yönetimi bir kişinin sabit ve yerleşmiş yasalarla yönetimidir; despotluk ise bir kişinin hiçbir yasa ve kurala bağlı olmadan kendi istek ve heveslerine göre yönetimidir. (Montesquieu, 2009, s. 340).

Bir cumhuriyette de yönetim yetkisi tüm usulun elinde olursa buna demokrasi denir, bu yönetim, eğer ulusun bir kısmının elindeyse de aristokrasi olur. Ancak demokrasilerde ulus (hükümdar) bazen egemen bazen de uyruk durumundadır. Ulusu egemen kılan onun oyudur. Ulus verdiği oy sayesinde egemen olabilir. Bu durumda oy kullanma hakkı veren yasalar, böylesi bir hükümette temel yasalardır. Nasıl ki krallıkta kimin yönettiği önemliyse demokraside de oyların neye dayanarak, kimler tarafından, ne şekilde, kime verileceğini düzenlemek o derece önemlidir. (Montesquieu, 2009, s. 340).

Ancak;

seçmek için yeterli olan vatandaşların çoğunda seçilmek için gerekli yeterlik yoktur; bunun gibi başkalarının yönetiminden hesap sorabilecek yeterlikte olan halk kendi kendini yönetecek yeterlikte değildir. (Montesquieu, 2009, s. 342).

Aşağı halk tabakası da böylece aydın kişilerce aydınlatılmalı ve bazı kimselerin ağırbaşlılığı sayesinde disiplin altına alınmalıdır. (Montesquieu, 2009, s. 342).

Montesquieu demokrasinin ilkesini ise erdeme dayandırır. 1688 İngiltere Devrimi'ne atıfta bulunarak İngilizlerin ülkelerine demokrasiyi getirmek için çok çalıştıklarını ama erdem yoksunu kimselerin ve hizipçilerin işe karışması ile bir türlü başarılı olamadıklarını ve en nihayetinde halk yerine, onca yakınıp ortadan kaldırdıkları hükümet şekline geri dönmek zorunda kaldıklarını dile getirir. (Montesquieu, 2009, s. 351-352).

Bütün bunlara bağılı olarak Montesquieu'ya göre demokrasilerde ulus her istediğini yapabiliyormuş gibi görünür ama siyasal özgürlük her istediğini yapmak demek değildir. Ona göre

özgürlük, yasaların verdiği her şeyi yapmak hakkıdır; bir vatandaş yasaların yasak ettiği şeyi yapabilsaydı o zaman özgür sayılmazdı; çünkü, öteki vatandaşların da aynı yetkiyi kullanmaya hakları olurdu. (Montesquieu, 2009, s. 361).

Bu bağlamda aslında demokrasi de aristokrasi de doğaları gereği özgür sayılmazlar. Siyasal özgürlük de yalnızca ılımlı hükümetlerde vardır. Burada bu özgürlük ancak kötüye kullanıldığı takdirde bulunur. Nitekim insanlar doğası gereği yetkiyi kötüye kullanma eğilimindedirler ve bir sınırla karşılaşınca kadar bu yetkiyi kullanmaya devam ederler. Bu durumda

iktidarın kötüye kullanılmaması için, olayların düzeni gereğince, iktidarın iktidarı durdurması gerekir. Bir hükümet öyle kurulabilir ki, hiç kimse, yasanın kendisini yapmaya zorlamadığı şeyi yapmaya, yasanın izin verdiği şeyleri de yapmamaya zorlanamaz. (Montesquieu, 2009, s. 361).

Bu şu demektir: siyasal özgürlükte asıl olan yasadır.

Ona göre özgür bir devlette, özgür bir ruhu olan her insan kendi kendini yönetecek yetkide olmalıdır. Bu anlamda yasama erkinin ulusun tümünde birden olması gerekir. Ancak bunun büyük bir devlette neredeyse imkansız, küçük devlette de sakıncaları olması dolayısı ile bir ulus, kendi yapamayacağı şeyi temsilciler aracılığıyla yapmalıdır. Böylece Montesquieu temsili demokrasiden de söz etmiş olur. Ona göre temsilcilerin en büyük üstünlüğü, kamusal olaylar üzerinde tartışma olanağıdır. Ancak halkın böyle bir olanağı yoktur; zaten demokrasinin en büyük sakıncalarından biri de budur. Nitekim seçmenlerden genel bir talimat alan temsilcilerin her iş için ayrı ayrı talimat almalarına gerek yoktur. Bu yoldan gidilseydi milletvekillerinin sesi ulusun sesi olurdu ama ona göre unutulmaması gereken şeylerden biri de bu durumun işlerin uzadıkça uzamasına neden olacağıydı. (Montesquieu, 2009, s. 365).

Montesquieu, bütün vatandaşların, kişisel iradelerini belirtemeyecek kadar aşağılık duruma düşmüş olanlar dışında, temsilcilerini seçerken oy verme hakkına sahip olmaları gerektiğini savunur. Burada daha öncesinde halkın yönetim konusundaki basiretsizliğine yönelik göndermelerine aykırı bir şekilde Montesquieu, her kişinin, seçtiği insanın ötekilerden daha aydın olup olmadığını genel olarak anlayıp takdir edecek durumda olduğunu belirtir. Bu anlamda temsilciler kurulu herhangi bir konuda uygulama kararı almak için değil, yasa çıkarmak ve çıkardığı yasaların doğru dürüst uygulanıp uygulanmadığını denetlemek için seçilmelidir. Ancak bir devlette her zaman doğum, servet ya da mevki bakımından seçkin kişiler bulunur. Bunlar herkesle bir tutulursa çıkan kararların hepsi de kendilerini sınırlayacak yönde

olur. Öyleyse bu gibilerin yasama erkindeki payları o ülkede kendilerine tanınmış olan ayrıcalıklarla orantılı olmalıdır. (Montesquieu, 2009, s. 366).

Sabine'e göre kuvvetler ayrılığı ilkesinin etkisi tamamen kendisine dayanmamakla birlikte Montesquieu, haklara ilişkin yazılı belgelere, örneğin Amerikan ve Fransız anayasalarına geniş çapta etkide bulunmuştur. Ona göre yazımı yaklaşık yirmi yıl süren *Kanunların Ruhunu* her ne kadar kendi içerisinde sistematik bir yapı sunmasa ve çelişkili ifadelerle yer verse de burada öne çıkardığı kuvvetler ayrılığı ilkesinin önemi, aşırı merkezîyetçiliğe karşı dengeli bir ağırlık teşkil etmesi ve siyasi örgütlerin çeşitli kolları arasında, saygı ve adil davranma kuralını benimsemedikçe, işlemeyeceğini hatırlatmasındadır. Böylece Montesquieu'nun, aslında oldukça eski olan bu kuvvetler ayrılığı ilksinde yaptığı söz konusu değişiklik, önemini, anayasanın bölümleri arasında yasal denetim ve dengeler sistemi haline getirmesinde ortaya koyar. (Sabine, 1969, s. 247).

Ancak tüm bu tespitlerine rağmen Montesquieu'ya göre demokrasiler ancak küçük topluluklarda veya site devletlerinde tutunabilir. Demokrasi teorisine kattığı oldukça önemli kavramlar olmasına rağmen Montesquieu, demokrasiye çok güvenmez çünkü artık her yerde büyük devletler vardır ve insanlar haklarını devretmek bir yana, en küçük ahlaki erdemleri bile külfet olarak görmeye başlamışlardır. Nitekim demokrasi zenginleşme tutkusunu dışlayan basit ve azla yetinen bir yaşam anlayışının varlığını gereksindirir. Oysa ticaret ve lüks bütün ülkeleri hükümlü altına almıştır. Ayrıca hem demokrasi hem de aristokrasi, biri halkın diğeri de soyluların sınırsız iktidarını içerdiği için, ılımlı yönetim şekli olmaktan çıkıp özgürlükleri yıkıcı bir nitelik alabilirler. Bu durumda Montesquieu'ya göre modern çağlara en uygun düşen ve özgürlüğün de güvencesi olan yönetim biçimi monarşidir. (Ağaoğulları, 2005, s. 403).

Bu anlamda pek çok siyaset tarihçisi için Montesquieu'yu belli bir sınıfa dahil etmek oldukça zordur. Ruhbanlık ve despotizmden nefret ederek kişisel özgürlüğe derin bir ilgi beslerken, aristokratik imtiyazlara da karşı çıkmaz. Aynı zamanda akla, insanlığa ve ilerlemeye olan inancı onu Aydınlanma Çağının tipik bir temsilcisi yaparken, geçmişe saygı noktasında kurumsal kafalı bir düşünür olarak pek çok filozofun şüphesini üzerine çeker. (Ebenstein, 2005, s. 241-242).

1.11. GENELİN İSTENCİ, MEŞRU EGEMENLİĞİN ASGARİ ŞARTLARI VE DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ: ROUSSEAU

Rousseau, siyasi pek çok konuda düşün hayatının önemli kavramlarının olgunlaştığı bir dönemin düşünürüdür ya da bu kavramları olgunlaştıran bizzat kendisidir. Sabine'e göre de Fransız Aydınlanması'nın en karakteristik yazarları ile Rousseau arasında büyük bir uçurum vardır ve bu uçurum konuyla her ilgilenenin açıkça gördüğü ama kimsenin asıl yapısını tam çözemediği bir ayrılıktır. (Sabine, 1969, s. 265). Bu söyleme temel oluşturan şey de kuşkusuz dönemin yıldızı parlamış kavramı olan akla verilen önem ve Rousseau'nun bir yerde buna henüz daha başından beri itiraz etmesi gösterilebilir. Rousseau, Aydınlanma düşünürlerinin tersine akıl yerine daha çok tutkulara ve duygulara vurgu yapmış, köylüler gibi entelektüel olmayan sıradan insanların amaçlarını savunduğunu hayal etmiştir. Nitekim Rousseau'ya göre ilkel insanları diğer inanlardan farklı kılan şey, akıl değil merhamettir. (Tannenbaum, 2011, s. 262-264). Zeka, bilginin gelişmesi, ve bilimin ilerlemesi gibi Aydınlanma tarafından uygarlığın tek umudu olduğuna inanılan şeylerin karşısına Rousseau, sevimli ve iyi niyetli duyguları, hüsnüniyeti ve saygıyı koymuş, hayatı değerli kılan şeyleri alelade duygular hatta içgüdüler olarak belirlemiştir. (Sabine, 2011, s. 267).

Ona göre daha ilkel toplum biçimlerinde insan doğası temel olarak şimdi olduğundan daha iyi olmamış olabilir ama insanlar o durumda her zaman şimdiki yapay düzene göre daha içten ve açık olmuşlardır. (Copleston, 1989, s. 98).

Yine de Rousseau'ya göre toplum düzeni, bütün öteki hakların temelini oluşturan bir haktır. Ama bu düzen doğadan gelen bir hak değildir ve genel olarak sözleşmelere dayanır. (Rousseau, 1969, s. 12). Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli değişikliklere yol açar. İnsan davranışındaki içgüdünün yerini adalet alır ve daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ödevin iç sesi, içtepilerin, hak da isteklerin yerini alır. Böylece insan akla başvurmak zorunda kalır. Bu durumda insan tabiattan sağladığı üstünlükleri yitirse de büyük yararlar elde eder, yetileri gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır ve ruhu baştan başa yükselir. Yani alık ve gelişmemiş bir hayvan durumundan akıllı bir varlık bir insan haline gelir. Bir başka deyişle insanın toplum sözleşmesi ile yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız hakkıdır ama kazandığı şey toplumsal özgürlükle elindeki şeylerin sahipliğidir. Ayrıca insan, toplum halinde insanı kendi kendisinin efendisi yapan manevi özgürlüğü de kazanır, çünkü ona göre salt isteklerin itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür. (Rousseau, 1969, s. 32). Rousseau'ya göre

doğa temel sözleşme durumunda eşit olan insanın bu hakkı elinden almaz, aksine tabiatın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizliğin yerine ahlaksal ve meşru bir eşitlik getirir. Böylece insanlar güç ve zeka bakımından olmasalar da sözleşme ve hukuk yoluyla eşit olurlar. (Rousseau, 1969, s. 36).

Rousseau'daki önemli kavramlardan biri de genel istençtir. Genelin istenci her zaman doğrudur ve kamusal yarara yöneliktir. Halk bu anlamda hiçbir zaman bozulmaz ama aldatılabilir ve ancak o zaman kötülüğe eğilimli görünür. Genel istenç ile herkesin istediği arasında bir ayrım yapan Rousseau, genel istencin herkesin istediği ile aynı olmadığını ifade eder. Ona göre genel istenç ortak yararı savunurken ötekisi özel çıkarları gözetir ki, bu da özel istemlerin toplamından başka bir şey değildir. Herkes oyunu vermekle düşüncesini de söylemiş olur ve oyların toplanmasından genel istenç meydana çıkar. Birinin düşüncesine aykırı bir düşünce üstün çıkarsa, bu, sadece o insanın yanıldığının bir göstergesidir ve genel istenç zannedilen şeyin aslında genel istenç olmadığı anlamından başka bir şey değildir. (Rousseau, 1969, s.144) Genel istencin dile gelmesi için de devlet gücünde ayrı ayrı birleşmeler olmalı ve her yurttaş kendi görüşüne göre kanısını söylemeli fikrini ifade edebilmelidir. Ona göre ancak devlet gücündeki ayrı ayrı birleşmelerle (güçler ayrılığı) eşitsizliklerin önü alınabilir ve bu tedbirlerle genel istenç ya da halk aydınlatılabilir. (Rousseau, 1969, s.41-43).

Gücünün, malının ve özgürlüğünün toplulukça önemli olan parçasından vazgeçen kişi egemene güç verir, ancak egemen de yurttaşları, topluluğa yararlı olmayan hiçbir işe zorlayamaz ve böyle bir şeyi talep dahi edemez. Bu da egemen gücün sınırlarını belirler. Böylece egemenlik işlemi üstün astla ilişkisi türünden bir ilişki değil, bütünün kendi üyelerinin her biri ile yaptığı bir sözleşme olarak görülür. Bu aynı zamanda yasaya da uygundur çünkü temelinde toplum anlaşması vardır. Diğer taraftan hak duygusuna da dayanır çünkü ortaktır, faydalıdır, çünkü kamunun iyiliğinden başka amacı yoktur, sağlamdır çünkü gücünü devletin egemenliğinden alır. Böylece;

yurttaşlar yalnız böyle sözleşmelere bağlı kaldıkları sürece, kedi kendi istemlerinden başka kimsenin buyruğu altına girmiş olmazlar. Egemen varlıkla yurttaşların karşılıklı hakları neye kadar varır diye sormak, yurttaşların kendilerine, bir kişinin herkese, herkesin de bir kişiye ne dereceye kadar bağlanabileceğini sormak demektir.” (Rousseau, 1969, s. 47).

Egemen varlık ne derece mutlak ne derece kutsal ne derece dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırını aşamaz.

Rousseau'ya göre yasama gücü de halkın elinde olmalıdır ve ondan başkasında olamaz. Hükümet de, ruh ve bedeninin insanda yaptığı gibi, devlet ile egemen varlık arasındaki ilişkiyi kuran bir yapıdır. Bu anlamda hükümet yersiz olarak egemen varlıkla karıştırılsa da o egemen

varlığın sadece bir aracıdır. Yani hükümet yurttaşlarla egemen varlığın çeşitli ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, gerek yasaları yürütmek, gerekse politik ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür (Rousseau, 1969, s.77). Egemen varlık yönetim görevini bütün halka, ya da halkın büyük bir bölümüne bırakırsa buna demokrasi, egemen güç yönetim işini bir azınlığa bırakırsa buna aristokrasi, egemen varlık yönetimi tek yöneticinin eline bırakırsa buna da monarşi denir. (Rousseau, 1969, s. 87). Rousseau'ya göre de

demokrasi yönetimi, genel olarak, küçük devletlere; aristokrasi yönetimi orta devletlere; monarşi yönetimi de büyük devletlere elverişli gelmektedir. (Rousseau, 1969, s. 87).

Bu anlamda Rousseau demokrasinin küçük devletlere özgü bir yönetim şekli olduğu düşüncesi ile Montesquieu ile paralellik gösterir.

Yöneten yönetilen ekseninde Rousseau gerçek demokrasinin hiçbir zaman var olmadığını ve olmayacağını dile getirir. Çünkü temelde ona göre çoğunluğun yönetmesi, azınlığın yönetilmesi doğal düzene aykırıdır. Halk her zaman kamu işleri ile uğraşmak için ara vermeden toplanamaz. Ayrıca hiçbir başka yönetim demokrasi ya da halk yönetimi kadar iç savaş ve karışıklıklara elverişli değildir çünkü demokrasi kadar durmadan biçim değiştiren ve varlığını korumak için daha çok uyanıklık ve yiğitlik isteyen başka bir yönetim yoktur. Ona göre böylesi bir kuruluş içerisinde yurttaş güçlenmeli, direktme kazanmalı, ve tehlikeli özgürlüğü kölece rahatlığa tercih etmelidir. Ancak Rousseau buna şu eklemeyi yapmaktan çekinmez.

Bir Tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil. (Rousseau, 1969, s. 90-91).

Böylece Rousseau demokrasiye Tanrısal düzeyde bir atıfta bulunarak bu düzenin gerçekleşmesini de olanaklı bulmaz. Yine de pek çok yerde aslında demokrasiden yana bir tavır takınır. Nitekim ona göre bir yönetimin kötüye kullanılması ve bozulmasında hükümetin devleti yasalara göre yönetmemesinin rolü büyüktür. Bu da halkın geri kalanı için bir efendi ve zorbanın ortaya çıkması demektir. Zaten böylesi bir durumda toplum sözleşmesi de bozulur. Bu da boyun eğmeye zorlanan yurttaşa boyun eğmeme hakkı verir. Devlet ortadan kalktığında, biçimi ne olursa olsun hükümetin kötüye kullanılmasına da anarşi denir. Ona göre demokrasi bozulduğunda oklokrasiye, aristokrasi bozulunca oligarşiye, krallığın yozlaşması ise tiranlığa yol açar. (Rousseau, 1969, s.118).

Rousseau, milletvekilleri ya da temsilciler konusunda da katı düşünür ve bir bakıma temsili demokrasiyi reddeder. Çünkü ona göre egemenlik ne şekilde olursa olsun nasıl ki başkasına aktarılamıyorsa temsil de edilemez. Çünkü egemenlik öncesinde de sözü edildiği üzere genel istence dayanır. Genel istenç de temsil edilemez. Buna göre milletvekilleri milletin temsilcileri değildirler ve olamazlar da. Olsa olsa geçici işlerin görevlileri olurlar ve hiçbir karara da

varamazlar. Böylece halkın onamadığı bir yasa geçerli değildir, yasa sayılmaz. Bu anlamda İngiliz parlamentosuna gönderme yapan Rousseau'ya göre, İngiliz halkı, eğer kendini özgür zannediyorsa aldanıyordur çünkü onlar aslında sadece parlamento üyelerini seçerken özgürdüler. Hatta ona göre bu üyeler seçilir seçilmez İngiliz halkı köle olur ve bir hiç derecesine iner. Üstelik kısa süren özgürlük anlarında özgürlüğünü o kadar kötüye kullanmışlardır ki onu yitirmeyi hak ederler. (Rousseau, 1969, s. 127-127).

Her ne kadar pratikte demokrasiye karşı eleştiriler getirse de Rousseau hükümdar ve devlet görevlilerinin seçilmesinde iki yol olduğunu dile getirir: Kura ve seçim. Kura konusunda Montesquieu'ya katılan Rousseau, kura yolu ile oy vermenin demokrasinin özü gereği olduğunu dile getirir. Yine Montesquieu'dan alıntılarla devam eden Rousseau için kura öyle bir seçim yoludur ki, kimseyi kırmaz ve her yurttaşın yurda seçim yolunda akla uygun umut payı bırakır. Bu durumda koşullar herkes için eşit olduğundan ve seçim kimsenin istemine bağlı olmadığından yasanın genelini bozan hiçbir özel uygulama olmaz. Ancak yasa bu görevi kura düşen kişiye yükleyebilir. Ancak kura yoluyla seçim -hiçbir zaman var olmamışsa da- gerçek bir demokraside az verimli olur çünkü demokraside gerek töreler ve yetenekler, gerekse ilkeler ve zenginlik bakımından her şeyde eşitlik olduğu için, kimin seçildiğinin bir önemi yoktur. (Rousseau, 1969, s. 145-147).

Kamuoyuna doğruyu bulma konusunda daha önce de dile getirdiği üzere şüpheyle yaklaşan ve bir yol göstericiye ihtiyacı olduğundan şüphe etmeyen Rousseau, halkın görüş ve düşüncesini yükseltildiğinde ahlaki törelerinin kendiliğinden arınacağını dile getirir. Ona göre dünya üzerindeki bütün ulusların hazlarında ve beğenilerinde ağır basan tabiat değil, kamuoyudur. Nitekim

insan her zaman güzel olanı, ya da güzel bulduğunu sever; ama asıl güzel üstüne verdiği yargıda aldanır: Demek, yapılacak şey bu yargıyı düzenlemektir. (Rousseau, 1969, s. 169).

Zaten genel istenç söz konusu olduğunda aldatılmaya meyilli kitle içerisinde genel istence uymayan bir görüş varsa bu da aslında genel olan ile değil özel olan ile ilgilenmekten kaynaklanır ve genele uydurulmasında sorun yoktur. Çünkü eğer azınlık genel istence uymamışsa, bu onun genel istenci zaten kavrayamamış olmasından ileri gelir. Bu da egemenliğe mutlak bir hakimiyet kazandırır ve onun başkasına devredilemezliğinin temel ilkelerinden birini oluşturur. Rousseau'nun da demokrasi söz konusu olduğunda, söylediklerinden "demokrasinin öncüsü" olduğu sonucu çıkarılabileceği gibi, onda anti-plüralizmin önderi hatta "totalitarizmin kurucusu" olduğu izlenimi elde etmek mümkündür. Demokrasi konusunda net bir tavır sergilemeyen Rousseau, genel istence atfettiği değer dolayısıyla çoğunluğa tabi olma düşüncesine sahiptir denilebilir. O dönemler için oldukça

radikal sayılabilecek bir şekilde doğan her kölenin çocuğunu “da” insan olarak gören Rousseau, bu anlamda genel istence uymayan azınlığı, zaten hakikate vakıf olamadıkları için azınlık olarak kalmışlardır düşüncesiyle dışarıda tutarak insana verdiği özgürlükçü değeri genel istencin potasında etkisiz kılar. Yine de Rousseau halkın hakimiyetini elinden alınmaz ve bu hakimiyeti bölünemez olarak kabul eder. Bu anlamda hükümlerlik genel istenç tarafından denetlenebilir bir şeydir. Ancak günümüzde demokrasinin, sadece çoğunluk ya da çoğunluğun hükümeti olmadığı ve demokrasi düşüncesinin aynı zamanda haklar düşüncesi ile ayrılmaz bir bütün oluşturduğuna vurgu yapılır. Bu da genellikle çoğunluğun, azınlığın haklarını tanıması ve özellikle bir azınlığa, çıkarlarını koruması ve kendi bakış açısını açıklaması için yalnızca kendisine ya da en güçlü gruplara uygun düşen yöntemleri kullanmak yolunda baskı yapmaması gerektiği düşüncesiyle örtüşecek şekilde ifade edilir. (Touraine, 2011, s. 39). Ronald Dworkin’den aktardığı bu düşüncelere karşılık Touraine de, temel ya da ahlaki haklar düşüncesini tüm toplumun çıkarına değil, ortak yaşamın düzenlenmesinin dışında bir ilkeye dayandırır. Ona göre ise

demokrasi kamu kurumlarına, erklerin bir tanımına ya da yöneticilerin düzenli aralıklarla yapılacak serbest seçimlerle belirlenmesi ilkesine indirgenemez; demokrasi bir hukuk kuramından ve bu kuramın uygulanmasından ayrı tutulamaz. (Touraine, 2011, s. 40).

Diğer taraftan, Machiavelli’den Locke’a kadar Rousseau’nun ilk dönem öncelleri, kişisel özgürlüğü elde etmek için halkçı fikirleri bireycilikle ilişkilendirmişlerdir. Bir neo- modern olan Rousseau, ilk dönem modern materyalizmine dayanan bir siyasal sistemin yerine, antik dönemin idealizmini koyar, ama onların akla yaptıkları vurguyu, kitleleri kolektif birliğe sevk eden duygular lehine reddeden bir fikirle değiştirir. Böyle yaparak Rousseau halkçılığı organizmacılıkla birleştirir. Yine de “özgürlüğünü kolektivitete devreden insan, nasıl özgür olabilir?”, “genel istencin bir parçası ve yargısını açıklama özgürlüğüne sahip biri olarak genel istence ters düşüldüğünde, yani azınlıkta kalındığında neden hatalı olunur?”, “genel irade bireyin iradesine zor kullanıyorsa nasıl özgür olunabilir?” ve “bunun değeri nedir?” gibi sorular önem kazanır önem kazanır. (Tannenbaum, 2011, s. 280).

Sabine’e göre Rousseau’nun siyasi felsefesi bu konularda bulanıktır ve belirli bir eğilimi olduğu da kolaylıkla söylenemez. Hatta ona göre devrim yıllarında Robespierre ve Jakobenler Rousseau’ya çok şey borçluydular ama genel irade denen şeyin bilinçli olarak tüm halk tarafından paylaşılmasını veya yalnız bir halk meclisinde ifade edilmesini gerektiren bir dayanaktan yoksundular. Rousseau’nun demokratik şehir devletine duyduğu taşkın istek bu anlamda ona göre anakroniktir. Nitekim Rousseau, her büyük devlet şekli içinde özgür yurttaşlığın olanaksızlığına inanmakla birlikte, ateşlediği duygu o zamanki koşullar altında ister istemez başlıca ulusal yurtseverlik düşüncesinin ülküleştirmesi ile sonuçlanmıştır. Hatta

Rousseau'nun kendisi ulusçu olmadığı halde ulusal duygunun antik yurttaşlık ülküsüne el koyarak yeniden canlanmasına yardımcı olmuştur. (Sabine, 1969, s. 284-285).

1.12. BİR DEMOKRASİ PRATİĞİ: MAXIMILIEN ROBESPIERRE

Ernst Weekley demokrasi ile Fransız Devrimi arasında şöyle bir ilişki kurar.

Demokrasi, Fransız Devrimi'ne kadar sadece edebi bir kelimeydi, fakat sonraları politikanın dağarcığından bir parça haline gelmiştir (Arblaster, 1999, s. 61).

Demokrasi tarihinde, pek çok kez tarihsel sürecin kırılma anı olarak gösterilen Fransız Devrimi'nin en önemli figürlerinden biri de kuşkusuz Robespierre'dir. Halka yakın bir yaşam sürdüren Robespierre kafasında kötülüklerin kaynağının iki şeyi olduğunu düşünüyordu: iktidar ve zenginlik. (Robespierre, 1975, s. 8).

Babası gibi bir avukat olan Robespierre, aşırı solda bir Rousseaucu olarak Jakoben Kulübü'ne üye olmuş, zengin burjuvazi yerine Paris halkının yanında olmuş, onlara dayanmıştır. Bütün söylevlerinde demokrasiyi savunmuş her zaman genel iradeden genel oydan yana çıkmıştır. 1788 yılındaki genel tabakalar meclisinin toplanıp toplanmaması konusundaki tartışmalara katılmasıyla fiilen başladığı siyaset hayatında 1791'de dağılan Kurucu Meclis'ten sonra halk artık onu bozulmaz yurtsever olarak tanımlamıştı. Katıksız bir demokrasi savunucusu olarak Robespierre, Cumhuriyet ilan edildikten sonra geriye dönüşünü imkansızlaştırmak adına 1793'te kralın kafasını kestirmişti. Demokrasinin halk adına kökleşmesi için Paris Komünü'nü örgütleyen Robespierre, 1793'te Kamu Kurtuluşu Komitesi'ne üye olmuş başlayan terör döneminin en öndeki uygulayıcılarından biri olmuştu. Mayıs 1794'te Ulusal Konvansiyon'da Rousseau'dan etkilenilerek çıkarılan "Üstün Varlığı Tanıma Yasası" ile kolaylaştırılan idam cezası ile giyotine gönderdiklerinin sayısı 1285'i bulmuş, aynı şekilde kendisi de bu Konvansiyon'daki ılımlıların kışkırtması ile güvendiği komün örgütünün çabalarına rağmen aynı cezayı almaktan kurtulamamıştı. (Tunçay, 2009, s.579-580)

Temelde Robespierre, Rousseau gibi siyasal yönetimde, büyük bir çoğunluğun, bir azınlıkça sömürülmesi ve ona boyun eğdirilmesi ile oluştuğuna inanır. Ona göre yasa denilen şey, aslında bu çabaların sistematize edilmesi çabasıdır. Yasamacılar halkın güçlerini serbest bırakmak ve özgürlük, haysiyet, mutluluk, kendi kendilerini yönetme özlemlerini doyurmaya çalışmışlarsa da bu yapay zorlama bir kez ortadan kaldırıldığında hem daha uyumlu bir toplum doğacak hem de bu toplum aralıksız olarak sürüp gidecektir. Nitekim Robespierre ve jakobenlerin terörden

umdukları şey, geçici bir diktatörlükten sonra Aydınlanma Çağı filozoflarının özellikle de Rousseau'nun öngördüğü bu doğal düzene ulaşmaktı. (Tunçay, 2009, s. 580).

Robespierre anayasa savunuculuğunu da

güçlenmelerine zaman ve araç sağlanan bunca fesat komitesinin yol açtığı fırtınaların bağrında; dış savaşlarla birlikte kalleşçe düzenlenen, entrikalar ve baştan çıkarmalarla kışkırtılan, bilgisizlikler, bencillikler ve saflıklarla beslenen iç savaşların ortasında, saf yurttaşlara bir dayanak noktası, bir toplama, bir birleşme işareti gerek. Anayasa'dan başka bir dayanak, bir işaret bilmiyorum. (Robespierre, 1975, s. 12)

şeklinde dile getirir. Bir cumhuriyetçi olarak Robespierre eşitlik ilkelerini ve anayasanın halka sağladığı kutsal hakların işlenmesini ister. Bu haklar, Anayasa'yı kendi çıkarlarına alet edecek olan entrikacıların elinde olmamalıdır. Nitekim aristokratik bir senato ve bir diktatörün sopası altında köle gibi olan bir halk yerine, halkı temsil eden bir meclis ve kralla birlikte özgür ve saygı gören yurttaşlar görmeyi yeğleyeceğini dile getiren Robespierre, bu bağlamda İngiltere'de I. Charles'a karşı yapılan Püriten Devrimi'ne de açıkça göndermede bulunarak ne Cromwell'i ne de I. Charles'ı sevdiğini dile getirir. Çünkü ona göre Devletin Anayasaları halk için yapılı ve halkı hiçe sayan bütün anayasalar, insanlığa karşı girişilen komplolardan başka bir şey değildir. (Robespierre, 1975, s. 13-14).

Robespierre'e göre de -zaman zaman neredeyse birebir alıntılıdığı Rousseau gibi- insan özgürlük ve mutluluk için yaratılmıştır ama her yerde köle durumuna sokulmuştur. Nitekim bu güne kadar, ona göre yönetme sanatı, büyük çoğunluğu küçük bir azınlık yararına harcamakta, onu köle durumuna sokmaktadır ve bunların çıkardığı yasalar da daha önce belirtildiği üzere bu mala ve cana kıymaları sistemli hale getirme yoludur. Robespierre bu bağlamda 14 Temmuz 1789 devrimi ile 10 Ağustos 1792 devriminde anarşiden çok söz edildiğini ama aslında asıl anarşinin zorbalık ve aristokrasi olduğunu dile getirir. Çünkü ona göre toplumda kötülükler asla halktan gelmez, hükümetlerden gelir. (Robespierre, 1975, s. 44-45). Yine Rousseau'dan etkilendiği üzere, aslında halka atfettiği bu değer, bir anlamda "genel istenç"e de bir göndermedir.

Diğer taraftan Robespierre iktidarı sınırlandırma ve devlet görevlilerinin yetkilerini aşmamaları için şu önerilerde bulunur: iktidar süreleri kısa olmalı, hiç kimse aynı zamanda başka görevlerde bulunmamalı, iktidar bölünmeli, yani büyük bir güç birkaç kişiye değil sayıca fazla kamu görevlisi arasında paylaşılmalı, yasama ve yürütme birbirinden ayrılmalıdır. (Robespierre, 1975, s. 52).

Ona göre yönetenleri yargılama hakkı da yalnızca halka verilmeli, halkoyunu dizginlemek hakkı hiçbir zaman yönetenlere verilmemeli ve özellikle de bütün yurttaşlardan kurulu meclislerde,

egemen halkın özgürlüğüne saygılı olunmalıdır. Halkın yargısına her zaman başvurmak teknik olarak olanaksız olmakla birlikte vekillerin yasalar üzerinde zorba kesilmesi de engellenmelidir. Bu yüzden halk tarafından atanan bütün kamu görevlileri, halk tarafından uzaklaştırılmalıdır. Yasama kurulu üyeleri ile yürütme gücü üyeleri veya bakanlar, halkın yargısına terk edilebilir ki zaten ancak halk onların güveni koruduklarına veya yitirdiklerine karar verebilmelidir. (Robespierre, 1975, s. 54-59). Anayasa'nın önsözü niteliğindeki İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi bütün Anayasa'nın temelidir ve ancak diğer tüm yasalar o gözetilerek yapılmalıdır. Böylece

yasa, halkın yararına dayanan bir yasa olduğu zaman, desteğini de halktan bulur. Onun gücü, eseri ve malı olduğu bütün yurttaşların gücüdür. Genel istemle kamu gücünün kaynağı birdir... Kamu gücü genel istemi desteklemekten başka bir şey yapmazsa, devlet özgürdür ve dirlik düzenlik içindedir; genel isteme karşı çıkınca da köle durumuna gelir ve çalkantılar içine düşer (Robespierre, 1975, s. 63).

Böylece Robespierre kamuya yüklediği anlamın önemini ifade ederek onu her türlü kararın merkezine koyar ve genel istenç ile kaynaştırır. Ancak ona göre kamu gücü iki durumda genel istençle çelişki haline düşer: Bir, yasa genel istenci temsil etmezse; iki, yüksek devlet görevlisi yasayı çiğnemek için genel istenci kendine alet ederse. Asıl anarşi de aslında bu durumda ortaya çıkacak ve ona göre ortaya çıkacak şey, yurttaşları yasa adı altında köleleştirerek ve baskı altında tutmaktan başka bir şey olmayacaktır. (Robespierre, 1975, s. 63).

Öyleyse

demokrasi, kendi eseri olan yasalarla yönetilen halkın, bütün yapabileceğini kendisinin yaptığı, kendisinin yapamadığını da temsilcilerine yaptırdığı bir düzendir (Robespierre, 1975, s. 90).

ve bu yüzden de politik davranış kuralları demokratik yönetim ilkelerinde aranmalıdır. Demokratik veya halkçı yönetimin temel ilkesi de yurt ve yasa sevgisinden başka bir şey olmayan erdemdir. Cumhuriyetin ve demokrasinin özü de eşitlik olduğuna göre, yurt sevgisi eşitlik ilkesini de kapsar. Nitekim ona göre yalnızca demokrasilerde devlet gerçekten, onu meydana getiren bütün bireylerin yurdu olabilir ve kendi davasına, yurttaş sayısı kadar candan savunucu bulabilir. Her ne kadar önemli değerler olarak zamanında Atina ve Isparta, Asya zorbalarını yenmişse de aslında sadece Fransa bütün insanları eşitliğe ve yurttaş haklarının bütünlüğüne çağırarak gerçek demokrasiyi kuran ilk ulus olabilmiştir. Bu cumhuriyetin ruhu da erdem ve eşitlikse aslolan her zaman bunu güçlendirmek olmalıdır. Öyleyse amaç, anayasanın halk yararına uygulanması ve düşman olan zengin ve burjuvaları yenmek için halkın bir araya getirilmesi olmalıdır. Çünkü ancak halkın yılmazlığı ve enerjisi özgürlüğü koruyabilir, halk uyukladı mı zincire vurulur, kendini savunamaz ve hor görülür. Hatta düşmanlarını tamamen yola getirmeden bağışladı mı yenilmiş bile sayılır. (Robespierre, 1975, s. 106-109).

Hem pratikte hem de teoride pek çok devrim ve demokrasi konusunda oldukça faal olan Robespierre adına Fransada tek bir sokak adı bile yoktur. Bunun en önemli sebeplerinden biri de devrim sonrası terör dönemi olarak bilinen aralıkta kimi araştırmalara göre kendi kararıyla 285 kişiyi giyotine göndermesi gösterilmektedir. Devrim adına işlenmiş onca cinayettin yükü sırtına yüklenen Robespierre ise yaptıklarını savunmak ve meşrulaştırmak adına şöyle söyleyecektir:

Halk hükümetinin dayanağı, barışta erdem ise eğer, devrim içinde de hem erdem hem de terördür: Gerçekten de, erdem olmadığı yerde terör kıyııcıdır, terörün olmadığı yerde de erdem güçsüzdür. Terör, tetikte duran, sert, yumuşama bilmez bir adaletten başka bir şey değildir. Demek ki terörün kaynağı erdemdir. Terör, yurdun en geciktirilmeye gelmez ihtiyaçlarına uygulanan özel bir ilkedен çok, genel demokrasi ilkesinin bir sonucudur. (Robespierre, 1975, s. 97).

Robespierre Fransız devriminde işin içine sıklıkla halkı ve iradesini koyarak bir anlamda siyasal demokrasiden sosyal demokrasiye bir geçiş yapmıştır denilebilir. Nitekim ona göre

bütün halk katılmalıdır başkaldırıya; öyle olmazsa, bu önlemler, bir hizbin eylemi olurlar ve özgürlüğe karşı yönelirler. (Tanilli, 1989, s. 50).

Aynı şekilde ona göre asıl önemli olan çoğunluğun, halkın mutluluğudur. Maliyeciler, burjuvalar önde gelenler v.s. hepsi tek kelimeyle eşitlik düşmanlarıdır ve kamusal serveti ellerinde toplarlar. Bu durumda yığınla insan en zorlu gereksinimlerini karşılayamaz hale gelir ki buna yönelik Robespierre'in sorusu şu şekilde olacaktır;

bir bölük insanın milyonlarca insanın yiyecek içeceğini yiyip yutabildiği bir ülkede, hangi erdem, hangi mutluluk olabilir ki? (Tanilli, 1989, s. 50).

Bu durumda Robespierre elbette devrimi gerçek yapıcıları olarak *sans culottes*'ları (donsuzlar ya da baldırı çıplaklar) göstermiştir. Ona gör bunlar en hünerli ya da en güçlünün gütmesine ayrılmış ahmak sürüsü değil, tersine milletin en sağlıklı bölümüdürler ve devrimi yapan bu halk emeklerinin ürününü henüz alabilmiş değildir. Bunun için halkın anayasa yapması için seçtiği Konvansiyon, Kurucu Meclis'in ve Yasama Meclisi'nin veremediği kararı vererek kralı idama mahkum edecektir. Kralın ölmesi onlara göre örnek suçluları da korkutacak ve onlarla beraber Avrupa'daki bütün zalimlere ders verecektir. En nihayetinde 10 Ağustos 1792 ayaklanmasında Robespierre kral için "Louis ölmelidir, çünkü Fransa'nın yaşaması gerekir" şeklinde fikirlerini dile getirerek 3 Aralık 1792'de de bu kararını Saint Just, Barere, ve Montnyar'ların yardımı ile yerine getirmiş, Kral XVI. Louis 21 Ocak 1793'te giyotinle idam edilmiştir. (Tanilli, 1989, s. 53).

Robespierre hazırladığı tasarılar, söylevlerinde ve konuşmalarında sürekli olarak merkeze halkı koyar. Bu yönüyle bir sosyal demokrasi inşasına yönelik çabaları ve verdiği mücadele

1793 anayasasında ruhunu kaybetse de, idamına kadar her seferinde halkı savunmaktan, hakikat konusunda halka atıfta bulunmaktan vazgeçmeyecektir.

Ancak Robespierre'in sosyal demokrasiden anladığı halkın diktatoryasıdır. *sans culottes*'ları asıl halk ve devrimin itici gücü olarak gören Robespierre, onları her zaman burjuvaziye ve etkin güç odaklarına karşı korumaya çalışmış, bütün mücadelesini bunun gerçekleşmesi için vermiştir. Jean Massin de onu bu anlamda halkı siyasal eyleme ortak eden ilk kişi olarak görür. (Tanilli, 1989, s. 112).

1.13. MODERN DEVLET VE BÜROKRASI DÜŞÜNCSİNİN GELİŞİMİ: GIANFRANCO POGGI

Bürokrasinin gelişimi, mutlak yönetime karşı sivil toplumun doğuşu, meydan okuyuşu, ve fiili sonuçları, 15. yüzyıldan 18. Yüzyıla kadar ortaya konan siyasi düşünce, feodal yapının kalıntılarını ortadan kaldıracak, demokrasi ve insan haklarının dile geldiği bir alan yaratırken, aynı zamanda servet sahibi yeni orta sınıf aristokrasisi ile toprak sahibi orta sınıf arasında da bir bağ kuruyordu. Diğer taraftan feodal kurumlar, ancak yerlerine konacak yeni kurumlarla ortadan kaldırılabildi. (Sabine, 1969, s. 285).

Poggi mutlak yönetim sisteminin 18. yüzyılda aldığı biçime en iyi örnek olarak I. Friedrich Wilhelm (1713-1740) ve Büyük Friedrich (1740-1786) yönetimi altındaki Prusya'yı gösterir. (Poggi, 2007, s. 94). Ülkeyi kişisel danışmanları ve bakanlarından oluşan birkaç küçük konseyin yardımıyla yöneten XIV. Louis yönetimi altındaki Fransa'nın aksine Prusya'da, daha karmaşık kamu kurumları vardı. Prusya'da idari sistemin oluşturulması ve işleyişine ilişkin yeni bir kamu hukukunun gelişmesi oldukça önemli bir boyuttu. İdari sistemdeki bu görevliler, hükümdarın kişisel emirlerin bir uygulayıcısı değil devletin gücünü belli işlevlere dağıtan kurallar bütününe yönlendirilmesi ve denetimi altında çalışıyorlardı. Her bir kurumun kesin sınırlarla belirlenmiş hak ve yetkileri, çalışmalarını değerlendirmeye yarayan belli standartları ve görevini yerine getirmek için yasal ve maddi bir güçleri vardı. Bu kurumlarda çalışanlar atama yoluyla gelmiş deneyimli ve eğitilmiş kimselerdi. Makamları üzerinde mülkiyet hakkı olmayan bu memurların tabi oldukları emir gözetim ve disiplin yasayla düzenlenmişti ve yapılan bütün işlemler yazılı olarak yapıp kayda geçirilmişti. Bu aslında şu demektir: devlet, kendi çıkardığı yasaları uygulayacak bir mekanizma olarak düşünülmüştü. Hukukun, hükümdarı bağlamayacağı ilkesi

de korunmuşu ama artık hükümdar bir anlamda daha çok, devletin baş hizmetkarı olarak düşünüldüğü ölçüde önemliydi. (Poggi, 2007, s. 95-96).

Devlet, önce saray, sonra da hükümet ve bürokrasi olarak giderek kurumsallaştı ve daha resmi, farklı ve görece açık bir hale geldi. Devlet yasaları artık resmen ilan edilip yayınlanıyor, halkın anlayacağı dilde basılarak dağıtılıyordu. Bu anlamda pek çok devlette memur ve askerlerin üniforma giymeye başlamaları, devlet aygıtının farklılığını ve bütünlüğünü vurgulamak içindi. Böylece devlet toplumdan uzaklaşarak özellikle siyasal işlevlerin ve görevlerin toplandığı farklı bir düzeye çıkmış tüm faaliyetleri ile toplumu etkileyecek güce sahip kılınmıştı. Bu anlamda devletin bulunduğu yerden bakınca toplum, yalnızca çok fazla partikülden ve zaman zaman ayrıcalıklı da olsa salt bireylerden oluşuyordu. Böylece devlet bireylere, vergi ödeyecek, askere alınacak kişiler olarak yaklaşıyor, devlet işlerinde etkin roller üstlenecek vasıfta olmadıklarını düşünüyordu. Devlet için toplum yalnızca yönetilen bir şeydi. Ekonomik etkinlikler ise daha çok halkı meşgul etmek, iç barışı korumak, siyasetle ilgilenilmemesini sağlamak ve yönetimin özellikle de sarayın harcamalarını ve giderek pahalılaştan uluslararası girişimleri finanse etmek için gerekli olan vergilendirilebilir serveti yaratmak amacıyla özendiriliyordu. (Poggi, 2007 s. 97-98).

Poggi ekonomik etkinlikler bağlamında sınıf olarak burjuvazinin, mutlakiyete, devletten bağımsız bir serbest pazar mekanizması için radikal bir başkaldırıda bulunduğu tezini basit bularak, burjuvazinin *ancien regime*'lere karşı, neden bir mücadeleye giriştiğini bulmak için başka unsurların değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Burjuvazi bu anlamda ona göre özellikle düşün, edebiyat ve sanatla uğraşan ayrı bir toplumsal kimlik, bir kamu kimliği ya da daha doğrusu başlangıçta çeşitli kamular oluşturuyordu. Ve üstelik bu kesimler etkinliklerini giderek daha özel yerlerde ve özel biçimlerde sürdürüyorlardı. Bilimsel dernekler, edebiyat salonları, Mason locaları, ve *cafe*'lerden yayınevleri, gazete ve dergilere kadar kapıları ilgilenen herkese açıktı ve katılan herkesin herhangi bir konuda çoğunluğun benimsediği bir kamuoyunun oluşması ve gelişmesi için bir tartışma sürecine katkıda bulunmakta özgürdü. Üstelik bu toplulukların ilk aşamasında konular temelde bilimsel, felsefi ve edebi olmuştu. Sansür ve baskıyla engellenmediği sürece de giderek siyasi konular tartışılır olmuştu. Temel yurttaşlık erdemleri, ulusun refahını arttıracak yöntemler, yasamanın yetki sınırları, kilise ve devlet arasındaki ilişkiler, dış ilişkilerin yürütülmesi gibi pek çok konu bu kasmamda düşünülebilir (Poggi, 2007, s. 101-102).

Böylece burjuvazi, bazen de soylular ve ruhban sınıfın alt kademeleri, devletin etkinliklerini eleştirebilecek bir kitle olarak ortaya çıktı. Sivil toplumu oluşturan bireyler, devlet üzerinde bir kamu alanı oluşturmaya çalışıyorlardı. Böylece toplumun oluşturduğu kamuoyunun devletin

yukarda oluşturduğu kamu alanı ile birlikte onu tamamlaması amaçlanıyordu. “Akıl yürüten bir kamuoyu” devletin onu hapsedmeye çalıştığı edilgen ve uyruk konumlandırmasından sıyrılmasına yol açabilirdi. Düşünen bir kamu böylece devletin *arcana imperii* (devlet sırrı) olarak gördüğü konuları tartışmaya açmakla kalmayıp daha çok destek alabilmek için devleti daha geniş toplumsal kesimlere yaymakla tehdit edecekti. (Poggi, 2007, s. 102).

Poggi her ne kadar burjuvazi ile hükümet arasında çıkarları bakımından bir farklılık olmadığını, dahası burjuvazi ile hükümdarın kendi devlet personeli arasında toplumsal kökenleri, ahlaki ve entelektüel kaygıları, bilgi ve eğitim düzeyi açısından giderek artan bir benzerlik olduğunu öne sürüp, burjuvazinin, kendisi için bağımsız, kendi gücüyle ayakta duran, kendi yaptırımı olan bir yönetim yetkisi talep etmediğini söylese de, burjuvazinin, sivil toplum bireylerine açık, onların görüş ve çıkarlarına duyarlı, fikirlerin açıkça tartışıldığı, yeni bir “kamu” kavramını merkezi bir konuma getirip kurumsallaştıracak olan farklı bir yönetim sistemini elbette daha çekici bulduğunu dile getirir. (Poggi, 2007, s. 103). Ona göre,

bu yeni düzende, kamu yalnızca devletin faaliyetlerini yönlendirmekle kalmayacak, aynı zamanda bu faaliyetleri başlatacak, yönetecek ve denetleyecekti. Meşruiyetini sivil toplumun belli başlı görüşlerini temsil ettiği için kazanacak, böylece sivil toplum da, yönetim sisteminin tebaası olmaktan çıkıp seçmen kitlesi haline gelecekti. Kamu alanı, sistemin merkezine seçilmiş bir meclis olarak bir kez yerleştikten sonra bu kitleye hizmet edecek, seçilmiş temsilciler arasında belli konularda çoğunluk ve azınlıkların oluşmasıyla ortaya çıkan düşünce eğilimlerini genel ve soyut yasalar haline getirerek devleti, bu seçmen kitlesi adına harekete geçirecekti. (Poggi, 2007, s. 103-104).

Bir tür yeni anayasa anlayışı çerçevesinde burjuvazi böylece, temsil mekanizmasının nesnel işleyişini herhangi bir ayrıcalık üzerinden kurmayarak, özellikle de tarafsız olarak tüm seçmen ve temsilcilerle oluşturduğu bir mecliste çıkan yasalarla sağlayacak, çıkarılacak genel ve soyut yasaların, pazarın özerkliğini ve kendi kendisini düzenleme kapasitesini korumasını isteyecekti. Böylece Poggi’ye göre sınıf olarak burjuvaziye siyasal açıdan harekete geçiren ve *ancien regime* ile gerginliğe yol açan neden, bu türden bir anayasal devlet modeli idi. Bu mücadelede ortaya çıkan iki şeyden birincisi, ona göre, milliyet ve ulusal egemenlik kavramlarının önemi, ikincisi ise ortaya çıkmakta olan işçi sınırının burjuva sınıfına karşı doğal husumetine rağmen, burjuva siyasal modelini gerçekleştirmek için mücadeleye katılmasıdır. (Poggi, 2007, s. 104). Bütün bu düşünsel yapının ve tarihsel geçmişin ışığında kırılma Fransız Devrimi ile olacaktır.

2. BÖLÜM: DEMOKRASİ, YURTTAŞLIK KAVRAMI VE YAKIN TARİHİ ÜZERİNE: YURTTAŞ ULUS İLİŞKİSİ

Adı geçsin ya da geçmesin hak mücadelesinde eşitlik ya da adalet arayışının atıfta bulunduğu kavramların en önemlilerinden biri olarak demokrasi, her zaman iktidar mücadelesinin de bir parçası olmuştur. Demokrasi için olmazsa olmaz kavramlardan biri de bu iktidar mücadelesinde ortaya çıkmış olan yurttaşlık kavramıdır. Derek Heater, yurttaşlık üzerine yaptığı kapsamlı araştırmasında yurttaşlığı, bir “sosyopolitik kimlik biçimi” olarak tanımlar (Heater, 2007, s. 9). Ona göre, statüsünü nasıl tanımlandığı önemli olmayan bir kültürel grubun üyesi olarak belirlenebilecek olan birey, başka bir bireyle ya da ulustaki gibi bir grupta değil de esas olarak devlet fikri ile bağını tanımladığında yurttaş olur. Bu anlamda yurttaş kimliği, devlet tarafından verilen haklarda ve hepsi de eşit statüde özerk birer kişi olarak, yurttaşlarca yerine getirilen görevlerde saklıdır ve karşılıklı bir ilişki söz konusudur. (Heater, 2007, s. 10). Bunun gibi pek çok yurttaşlık tanımı olabileceği gibi J.G.A. Pocock, yurttaşın gelişim sürecini, onu “*zoon politikon*”dan “*legalis homo*”ya, “*civis*” veya “*polites*”ten “*bourgeois*” ya da “*burger*”e taşıyan şey olarak, hukuk biliminin gelişimine bağlar. Ona göre hukuk biliminin gelişimi yurttaş ile uyruğu bir anlamda eşitlemiştir. (Akaran; Heater, 2007, s. 12-13). Nitekim yurttaş kavramının tarihsel gelişimine baktığımızda da bu durumun haklı olduğu düşünülebilir çünkü yurttaşlık kavramı bir anlamda haklar elde etme çabasının bir sonucu olarak şekillenmiştir. Yurttaşlık hakkından söz edildiğinde aslında sözü edilen şey siyasal haklardır. Bu bağlamda demokrasi tarihinde özellikle Grotius gibi hukukun kavramlarını olgunlaştıran ya da tanımlayan pek çok düşünürü yer verilmesi boşuna değildir.

Bütün bu süreç içerisinde gelinen noktada, Fransız Devrimi sonrasında Avrupalı devlet adamlarının düşünce yapısını Graham Wallas şu şekilde özetler:

Hiçbir yurttaş, bireyin teker teker potasında eridiği bir ulusal modelin varlığına inanmadıkça, devletini tasavvur da edemez, ona siyasal yakınlık da duyamaz; ve gerçekten de yurttaşları birbirine benzemedikçe ve kimi önemli yönlerden kendisine benzemedikçe böyle bir modelin varlığına inanmayı sürdüremez. (Akaran; Heater, 2007, s. 133).

Ancak yurttaşı ulusal kimlikle bağdaştıran bu düşünceye J. Habermas, “yurttaşlığın kavramsal olarak ulusal kimlikle asla bağı olmamıştır” diyerek karşı çıkacaktır. (Akaran; Heater, 2007, s. 133).

Ulus ya da ulusal kimlikle yurttaşlık arasındaki bu ilişki, her ne kadar tartışmalı olsa da bu ikisinin birbirine geçmiş karmaşık bir yapı oluşturdukları kesindir. Yine de ulus olmak ve

yurttaş olmak arasındaki bağı, 18. yüzyıldan öncesinde rastlanılmaz. Çünkü bunlar iki farklı sosyo-politik varlık alanıyla ilgiliydiler. Ancak kırılma noktası olarak Fransız Devrimi'nde İlk defa bu kavramların birbirine yaklaştığından ve iç içe geçtiğinden sözedilebilir. Nitekim Fransız Devrimi'nin ünlü düşünürlerinden Emmanuel Joseph Sieyes, *Tiers Etat*'yı yani üçüncü sınıfı ulusun kendisi olarak tanımlıyor ve bir ulusun oluşması için gerekli olan bütün unsurları da bünyesinde taşıdığı dile getiriyordu. Hatta ona göre ayrıcalıklar sınıfı kaldırıldığında ulus daha kötü değil daha iyi olacaktı. Ruhban sınıfını da bir sınıf olarak değil, kamu hizmeti ile görevli bir meslek olarak gördüğünü dile getiren Sieyes, halka dayandığı ulusu

bir müşterek kanun altında yaşayan ve aynı yasaman (yasa koyucu) tarafından temsil edilen bir ortaklar heyeti (Sieyes, 1951, s. 152).

olarak tanımlıyordu.

Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin 3. Maddesine göre de “egemenliğin temeli, esas olarak ulustadır. Hiçbir kuruluş, hiçbir kimse açıkça ulustan kaynaklanmayan bir iktidarı kullanamaz.” Yasayı da genel iradeyle bağdaştıran 6. Maddeye göre de, “yasa genel iradenin ifadesidir. Bütün yurttaşlar bizzat veya temsilcileri aracılığıyla yasaların oluşturulmasına katılma hakkına sahiptir. Koruyan veya cezalandıran olarak yasa herkes için aynı olmalıdır. Bütün yurttaşlar yasalar önünde eşit olduğu için yeteneklerine uygun olarak ve özellikler ile yetenekleri konusunda ayırım görmeden, her türlü rütbe, mevki ve göreve de eşit olarak getirilirler.”

Fransız devriminin önemli düşünürlerinden ve Bildirge'nin oluşmasında etkileyici kimselerden biri olarak Sieyes, halkın toplumsal durumunun değiştiğini ve bu değişimin devam etmesi gerektiğini dile getirerek üçüncü tabaka özgür olmadıkça ulusun tümünün özgür olmasının imkansız olduğunu dile getirir. Bu bir anlamda ulus ile onu oluşturan temel unsurları yani halkı birbiri ile aynı düzeyde anlama çabasının bir sonucudur. Nitekim ona göre insan, ayrıcalıklarla değil, ancak herkese ait olan haklara sahip olmakla özgür olabilir. (Sieyes, 1951, s. 153).

2.1. YÖNETEN YÖNETİLEN EKSENİNDE YURTTAŞLIK VE KOŞULLARI: DİL BİRLİĞİ, ÖZGÜRLÜK VE SINIRLARI

Bütün bunların ışığında 1791 Fransız Anayasası yabancılara da Fransız yurttaşlığı fırsatı sunmuş, kültürel etnik ve ırksal olanın, milliyet ve yurttaşlık arasında zorunlu bir bağ

oluşturmadığını dile getirmişti. Anayasa, yabancı olup Fransız yurttaşı olmaya uygun görülenleri ise şu şekilde sıralıyordu: Fransa'da yabancı bir babadan doğanlar, krallık topraklarında sürekli ikamet edenler, Fransa'ya bağlılıklarını dile getirmek adına belli koşulları yerine getirenler, krallık toprakları dışında yabancı babadan olup Fransa'da beş yıl boyunca sürekli ikamet edenler.

Aslında bütün bunlara rağmen Fransa, ulusal yurttaşlığa elverişlilik açısından bir model oluşturamamış, kitlesel göçler sayesinde Birleşik Devletler bu konuda daha belirgin bir örnek olarak öne çıkmıştır denebilir. Ancak 19. yüzyılda ulusallık ve milliyetçilik kavramlarında temel alınan şey dildi ve yurttaşlık için Amerika'da okuryazarlık ve asgari de olsa anayasa hakkında bir teste tabi tutulmaları gibi bir durum söz konusuydu. Nitekim siyasal yurttaşlık ile milliyetçiliğin dil yolu ile birbirine bağlı olduğunu göstermeye çalışan John Stuart Mill durumu şöyle dile getiriyordu:

farklı milliyetlerden oluşan bir ülkede özgür kurumların var olması neredeyse imkansızdır. Yurttaşlık duygusundan yoksun insanlar arasında, özellikle de farklı dillerde okuyor ve konuşuyorlarsa, temsili hükümetin işlemesi için gereken yekpare bir kamuoyu var olamaz.” (Heater, 2007, s. 136).

Yurttaş ile devlet arasında bu şekilde bir bağ kuran Mill, nihai gücün halkın elinde toplandığı bir demokrasiden yanadır. Hükümet ona göre bütün yurttaşların zihinlerini ve karakterlerini geliştirip koruduğu ve onları kamu çıkarı konusunda eğittiği için en yüksek değere sahiptir. Hükümet de en iyi, ona herkes katıldığı zaman ama nitelikli bütün erkek ve kadınları ihtiva eden seçkin bir azınlık rehberlik ettiği zaman iyi çalışır. Böylece bir anlamda elit azınlığın rolünü ön plana çıkarsa da ona göre,

ideal olarak en iyi hükümet biçimi, egemenlik ya da son tahlilde en üst kontrol edici gücün tüm topluma verildiği hükümet biçimidir; her yurttaş bu nihai egemenliğin uygulanmasında bir oy hakkına sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda en azından arada sırada yerel veya genel bazı kamu görevlerini yerine getirmek için hükümette aktif bir rol almak için çağrılır. (Aktaran; Tannenbaum, 2011, s. 333).

Mill'e göre etkinlik ehliyeti izin verdiği sürece iktidar, mümkün olduğunca geniş bir şekilde dağıtılmalı, diğer yandan da bir bilgi merkezi olarak hizmet etmelidir ki bireyler, tercihleri doğrultusunda karar alabilsinler. Nitekim on göre kişisel özgürlük, toplumsal gelişmeye götüren bir motordur. Mill'in çoğunluğun diktasına dönüşmemesi bağlamında dile getirdiği “sınırlı hükümet” ise, her bir kişiyi hayatı ve mülkiyetine yönelik tehditlerden ve özellikle de çoğunluk tiranlığının özgürlüğe yönelttiği tehlikelerden korumak ve çoğunluğun diktası değil de, bireyin bir ortağı olması bakımından önemlidir. (Tannenbaum, 2011, s. 330-336). Ancak Mill, bireyin özgürlüğü, iktidar ya da hükümetlerin sınırlandırılması konusunda zaman zaman çelişkili düşünceler ortaya koyar. Nitekim birey mi kolektivite mi, hükümetin iktidarı mı, kişisel

özgürlük mü, ürünün bireysel sahipliği mi, kolektif sahipliği mi gibi sorular, hem kararlı bireycilere hem de azimli kolektivistlere eleştiriler yönelten Mill'e yönelik sorular olarak ele alınabilir. (Tannenbaum, 2011, s. 337). Yine de ona göre hükümet her ne kadar elit bir kesimin elinde olsa da bu elit kesim, aynı zamanda bilge olduğu için bireysel özgürlüklere dokunmaması gerektiğini bilir. Böylece hükümet ve yasalar, barışı sürdürmek, herhangi bir bireyin özgürlüğünü korumak ve muhtaç olanlara refah sağlamakla sınırlıdır. Ona göre bilge elit, hükümetin gücünü gereksiz yere arttırmaz. (Tannenbaum, 2011, s. 336).

Immanuel Kant ise, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı yazısında meseleye biraz farklı yaklaşır. Ona göre insanlar, bir yandan yalnız yaşama eğilimindeyken bir yandan da toplu halde yaşamaktan vazgeçemezler. (Kant, 2006, s. 34). Kendisinin bu antagonizmadan anladığı ise şudur: toplumdışı toplumsallaşma! Ona göre bu toplumdışı toplumsallaşmanın da yarattığı bir direnç vardır.

Bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref, güçlülük ve mülkiyet isteği de eklenince, bu direnç, insanı "tahammül edemediği ama vazgeçemediği" diğer insanlar arasında bir mevki elde etmeye yöneltir. O zaman barbarlıktan, insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adım atılmış olur. (Kant, 2006, s. 34).

Tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasına yönelik tetikleyici unsur da ona göre, doğadır ama doğa bunun sadece bir toplumda gerçekleşebileceğini bilir ve insanın bu amacı kendi çabası ile gerçekleşmesini ister. Bu da diğer bütün toplumların özgürlüğü ile birlikte var olacak bir toplumda gerçekleşir. Bu anlamda bir yurttaşlar birliği söz konusu olacaktır. (Kant, 2006, s. 36). Ona göre tam anlamı ile bir özgürlük ise hiçbir toplumda mümkün değildir ve oluşturulmuş olan yurttaşlar birliğine uyulması gerekir. İnsan yurttaşlar birliğinin sınırları içerisinde kalırsa, bunun yararlı etkileri olacaktır.

Bir ormandaki ağaçlar da birbirini hava ve güneş ışığı bulmaya zorlar ve yukarıya doğru büyümesine neden olur. Böylece düz ve güzel büyürler. Oysa dallarını istediği gibi özgürce ve diğerlerinden ayırık koyuveren ağaçlar bodur, eğik ve çarpık kalır. (Kant, 2006, s. 36).

Ayrıca Kant'a göre,

insan, türdeşleri arasında yaşadıkça bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır; çünkü türdeşleri ile ilişkisinde insanın özgürlüğünü kötüye kullandığı kuşku götürmez. (Kant, 2006, s. 37).

Oysa ona göre ne şekli ile olursa olsun, en üst otorite de en nihayetinde bir insandır ve kendi üstünde bir otorite olmadıkça o da gücünü kötüye kullanabilecektir. Bu anlamda hem kendi başına adil hem de insan bir otorite oldukça zordur ve en büyük sorunlardan biridir. Üstelik bu sorunun tam olarak çözümü de olanaksızdır. Kendi tabiri ile insanın yapılmış olduğu eğri

odundan dümdüz çıkacak bir şey yontulamaz. Doğa bizden sadece buna yaklaşmamızı ister. Bu görevin gerçekleşmesi için yazılacak anayasa doğru bir kavrayış, çalışmalarla sınanmış büyük bir deneyim ve bunları kabule hazır bir “iyi niyet” gerekir. Ama bu üç etken kolay kolay bulunmaz, bulunsa da pek çok başarısız deneyimden sonra bulunabilir. Kant için asıl önemli olan, bu türden bir anayasanın diğer topluluklarla beraber düşünülmesidir. Bu bir anlamda bir milletler topluluğu teorisidir ve St. Pierre ve Rousseau’nun zamanında ileri sürdükleri bu düşüncenin alaya alınmasına da bu anlamda karşıdır.

Böylece ona göre yurttaş kavramı ile birlikte sorumluluk da insanın kendisine yüklenmeye başlanmıştır denebilir. Kant burada yönetenin halk olması gerektiğinden çok, doğası gereği bir yöneticiye ihtiyaç duyan insanın ki, daha doğrusu ona göre “hayvanın”, mevcut düzen içerisinde nasıl davranması gerektiğinden dem vurur. Ancak kurulacak devletin nasıl bir devlet olması gerektiğinden ise bahsetmez.

2.2. DEMOKRASİ: HALK YÖNETİMİ, ÇOĞUNLUĞUN KARARININ MEŞRUIYETİ VE DİKTASI SORUNU

Demokrasi hakkında bir kitap yazmayı, zaferi kutlamakta olan koroya bir ses daha eklemekten farklı olamayabileceğini dile getiren Anthony Arblaster’e göre (Arblaster, 1999, s.11) demokrasi, bir olgu olmaktan önce bir düşüncedir ve bir düşünce olduğu için de tek bir açık ve ortak anlamı yoktur. Ona göre uzun geçmişinde birçok farklı ve yan anlamlara sahip olmuş, bugün de sosyal ve ekonomik sistemlerin içeriğinden dolayı farklı anlaşılmaktadır. Tam da bu yüzden bugün Batı’da demokrasi diye adlandırılan kavramın ne olduğu, geçmişte ve şimdi farklı bir demokrasi düşüncesine sahip olanları tatmin etmeyecektir. (Arblaster, 1999, s. 14).

Bu bağlamda hangi devletlerin demokratik, hangilerinin demokratik olmadığı konusunda kesin bir bilgiye sahip olmamız çok olanaklı görünmemektedir. Bir hükümetin, halkın oylarıyla işbaşına gelmesi olgusunun demokrasinin sınanması olarak gösterilemeyeceğine yönelik en klasik örnek Hitler’dir. Hitler 1933’te Almanya’nın Başbakanı olduğunda normal bir anayasal süreç izlenmişti ve bir parti lideri olarak *Reichstag* seçimlerde çoğunluğun oyuyla göreve gelmişti. Bu da aslında iyi bir demokratik iddia ile makamına oturduğu anlamına geliyordu. Diğer taraftan resmi ya da gayri resmi tek partili komünist ülkeler de “demokratik ülkeler” olarak adlandırılmasına rağmen, bu ülkelerde seçimlerin demokratik olmadığına yönelik eleştiriler dile getiriliyordu. Bu da, pratikte halkın büyük çoğunluğunun temsilciliğini yapan

yönetim anlamına gelebilecek olan demokrasinin, yaygın anlamlarından biri olarak halk yönetimi ya da en azından halkın seçimle temsilciler tayin etmesi meselesinde bu iradenin ne kadar ortaya çıkabildiği sorunu ile ilgili bir konu olarak canlılığını sürdürmektedir. (Arblaster, 1999, s. 14-15). Bu durumu Fehmi Baykan

seçmenler siyaset konusunda cahildirler; onların reyine itimat etmek yanlıştır ve mili devlet demek mutlaka seçmenin reyine göre idare edilen rejim değildir (Baykan, 2009, s. 491)

diyerek şu şekilde formüle eder: ona göre devlet idaresi geniş bir bilgi birikimi, tahsil ve tecrübeyi gerektiren bir iştir. Nasıl ki hastayı kimin iyileştireceği kararını halk veremiyorsa ve bu iş için, bu işin tahsilini yapmış doktorlara ihtiyaç duyuluyorsa, devlet idaresi de böyle olmalıdır. Çünkü devlet idareciliği profesyonel bir meslektir ve ihtisas gerektirir. Aynı şekilde devlet adamlığı devlet bilgisi, hukuk, iktisat, siyaset, tarih, uluslararası konularda edinilmiş bilgi ve tecrübe, yöneticilik kabiliyeti ve şahsiyet özellikleri gerektirir. Ona göre bir seçmenin bu vasıfların kimde olduğunu bilmesinin pek olanağı yoktur ve ahali bu konuda cahildir. Nasıl ki doktorluk yapacak kimseyi ahali belirleyemiyorsa, bu anlamda yöneticilik yapanı da ahali belirlememelidir. Öte yandan halkın siyasi tercihini, içinde bulunduğu çevre ve basın yayın organları belirler. Seçmenlerin reyleri de “hür iradelerince” değil “kamuoyu oluşturucularınca” ortaya konan propagandalarla belirlenir. Ahalinin doğası bu manipülasyona açıktır. Böylece ortaya çıkacak neticeler göz önüne alındığında aslında

halkın halk tarafından yönetilmesi halka iyilik değil çok büyük kötülüktür... Reayanın reyi ile mülk-ü millet idare olunmaz. Halk hakikatın hakemi değildir. (Baykan, 2009, s. 491-494).

Oysa bu durum bütün dünyada seçimden seçime tekrarlanmakta, bütün bu olanlar demokrasi adı altında övülmekte, ve üstüne üstlük meşrulaştırılmaktadır.

Joseph A. Schumpeter de demokrasi anlayışında, yurttaşların çoğunluğunun özgür iradesiyle karar alınmasını dayanan klasik düşünceye karşı çıkar çünkü ona göre bireyler ne ussaldırlar, ne sorunları bilirler, ne de ortak çıkarı göz önüne alma ve ussal çözümler arama iradeleri vardır. Schumpeter, kişisel çıkarların uzağında, yani söz konusu olan siyasal konular olduğunda, halkın bu konuda rasyonalitesinin zayıfladığını ve buna bağlı olarak sorumluluk duygusunun azaldığını ileri sürer. Ona göre

siyasal kararları doğuran kurumsal sistemdir ve bireyler ancak halkın oyları konusunda rekabete dayalı bir savaşımın sonucuna göre bu kararlar üzerinde bir erk elde eder. (Aktaran: Touraine, 2011, s. 125).

Bu da siyasal partilere temsilcilikten yoksun bir görünüm verir. Onun için

bir parti, üyeleri siyasal iktidarı ele geçirmek için verilen rekabete dayalı savaşımında el birliği ile hareket eden bir gruptur. (Aktaran: Touraine, 2011, s. 125).

Bunlarla bağlantılı olarak çoğu kez değinildiği üzere, Platon ya da Aristoteles'in demokrasiye karşı olmaları fikri, dönemin tiyatrolarında da işlenen genel bir konudur aslında. Yöneten yönetilen ekseninde çoğunluğun elbirliği ile iktidar olması ve bu iktidarı yönetmesi düşüncesinin imkansızlığı ve hatta anlamsızlığı düşüncesi oldukça esidir.

Örneğe, Euripides ilk kez M.Ö. 421'de oynanan *Yalvaran Kadınlar* oyununda, Thebesli Haberci ve Atina Kralı Theseus arasında geçen diyalogda, Haberci Kral Creon'un mesajını iletme üzere Atina'ya vardığında sorar:

Mutlak kral kim burada?

Cevaplayan Theseus'tur:

Bu devlet tek bir kişinin isteğine bağımlı bir devlet değildir, özgür bir kenttir. Burada kral, bir yıl boyunca iktidarı elinde bulunduran halktır. Özel bir güç sağlamayı varlığa; eşit yetkiyi emreden, yoksul insanın sesidir burada

Thebesli haberci bunu neredeyse anlaşılmaz bulur:

Geldiğim şehrin emri altında bulunduğu tek bir insandır, halk yığını değil... Sıradan bir adam! Mantıklı düşünme yeteneğinden yoksun, nasıl yönetebilir sağlam bir devleti? Deneyimler heves değil bilgi kazandırır bizlere. Sizin fakir köylüleriniz, olmasalar bile aptal nasıl yönlendirir aklını, sabanlardan politikaya? (Aktaran; Arblaster, 1999, s. 37).

Bütün bunlara bağılı olarak halkın iktidarına karşı pek çok kez olumsuz düşünceler dile gelmiştir. Nitekim S. Martin Lipset'e göre de

demokrasi, farklı grupların amaçlarına ulaşmalarında ya da iyi toplum arayışlarında kullanabilecekleri tek, hatta başlıca araç bile değildir: iyi toplumun kendisi işlemektedir. (Aktaran; Finley, 2003, s. 51-52).

Ona göre bütün üyelerin ya da vatandaşların karar alma sistemine aktif katılım anlamında, demokrasi, iç mantığı gereği zaten mümkün değildir ve örgütsel elitler genel olarak uzun dönemler itibariyle mevkilerinde kalırlar. Siyasal ve örgütsel elitler temsil ettikleri kişilerin çıkarlarından sapan özel grup çıkarlarına sahiptirler. (Michels, 2008, s. 28). Bu anlamda

seçilmişlerin seçmenler, vekillerin vekalet verenler, delegelerin delege edenler üzerinde egemenlik kurmasına yol açan örgütün kendisidir. Örgütten bahseden gerçekte oligarşiden bahsediyor demektir. (Michels, 2008, s. 14).

Touraine de otoriter yönetim biçimlerini, ulusal kurtuluş mirasını ele geçirdiler diye demokratik saymanın kabul edilemez olduğunu dile getirerek böyle bir şeyi kabul etmenin, Stalin'i devrimci olduğu için ya da Hitler'i seçim kazandı diye demokrat saymayı kabul etmekle aynı şey olacağını vurgular. (Touraine, 2011, s. 32).

Bütün bu eleştirilerin temelini oluşturan düşünce, demokrasiye bir rejim bir yönetim biçimi olarak yaklaşma düşüncesidir. Demokrasinin bu anlamda eleştirilebilir eksiklikleri elbette yönetim biçimi olarak demokrasinin bu doğrultuda mükemmel bir sistem olmadığı ortadadır.

İoanna Kuçuradi de günümüzde demokrasinin sadece bir ögesine, özellikle de çok partili seçimlere ve çoğunluğun kararına indirgenmesini eleştirir. Ona göre sadece çok partili hayata indirgenen “demokrasi”, aslında organize olmuş kimi grupların iktidara gelmek için kullandıkları bir yol olmaktan öteye gidememektedir. Böylece devlet de yurttaşların yararını koruyan bir varlık olmaktan çıkıp iktidarın meşruiyet aracı haline gelir. Bu türden bir demokrasi düşüncesi, en başta insan haklarını dışarıda tutan, hatta ona zarar veren bir ortamın oluşmasına olanak sağlar. Kuçuradi, günümüzde demokrasinin, -Kant’ın da işaret ettiği üzere- bir devlet düzeni mi, yoksa kamusal olanı yönetme biçimi olarak mı ele alınması gerektiği sorusuna yanıt olarak, bugün demokrasinin her ikisinin bir bileşimi olarak kendisine yaşam alanı bulduğunu belirtir. Bu yüzdendir ki bugün demokratik bir biçimde yönetilen krallıklardan sözedilebilirken, seçimlerle başa gelen ama oligarşi ile yönetilen devletler de sözkonusu olabilmektedir. Bu da demokrasinin bu ikili yönünün bir arada kullanıldığına işaret eder. (Kuçuradi, 1998, s. 23).

Kuçuradi’nin tavrı ise demokrasinin daha çok bir yönetim biçimi olarak ele alınması gerektiği yönündedir. Ancak ona göre böylesi bir devlette yurttaş, biçimsel anlamda bir yurttaş olarak düşünülmemeli, kamusal olanın oluşturucu birimi olarak, Aristotelesçi bakışla “sivil toplumun yönetimine düşünüp taşınarak ve eleştirel bir tutumla katılma gücüne sahip kişi” olarak düşünülmelidir. Ancak bu türden bir yurttaş kavramı günümüzdekinden farklı bir devlet kavramını gerektirmektedir. Günümüz devlet anlayışı ise ona göre ya kendi başına varolan bir varlık, ya marxistlerin iddia ettiği gibi ortadan kaldırılması gereken bir baskı aygıtı ya da serbest piyasa anlayışına göre küçülmesi gereken bir varlık olarak düşünülür. Oysaki bir yönetim biçimi olarak demokrasi, bu türden devlet anlayışlarının yönetim biçimi olamaz. (Kuçuradi, 1998, s. 24). En önemlisi de bu türden bir devlet anlayışı, olan biten üzerine derinlikli düşünebilen, kararlar alabilen, “ergin” bir yurttaşın yaşam alanı vermez. Bu doğrultuda günümüz devlet anlayışının da kimi değişikliklere ihtiyacı vardır.

Ona göre “halkın halk tarafından halk için yönetimi” olarak demokrasinin gerçekleşmesi için kimi nesnel ve özel koşulların yerine getirilmesi gerekir. Bu da günümüzdekilere oranla farklı türden bir devlet anlayışını gerektirir. Bu devlet anlayışı, yurttaşları birbirlerine karşı koruyan ve kamuoyunu adaletin gereklerine göre yöneten, hukuksal bir insan kurumu olarak düşünülür. Hukuksal insan kurumu olarak devlet demek, özellikle adalet idesini belirleyici kılmak demektir. Böylesi bir devlette hak, ödev ve rol ilişkileri adalete dayandırılmalı, yani insan

haklarını koruyacak şekilde kurulmalıdır. İkinci olarak bu devlet, kamusal olan mevcut tarihsel koşullarda, insan haklarının gerektirdiklerine uygun olarak yönetmek için oluşturulmalıdır. Ancak bu şekilde ortaya konan bir devlet anlayışı insan haklarına dayanan bir devlet anlayışı olabilir. Bu bağlamda

Bir devlette demokrasinin işleminin ana koşulu, yurttaşların devletin (onu oluşturan organların) toplumsal ilişkilere adaleti getirmek, başka bir deyişle yurttaşların insan haklarını eşitçe korumak için varolduğunun bilincinde olmasıdır. Böyle bir devletin iki ana işlevi olabilir: yurttaşları yurttaşlara karşı korumak, yani yurttaşlararası ilişkileri insan haklarının getirdiği talepleri hesaba katarak düzenlemek ve kamuyu, bütün yurttaşların temel haklarla ilgili ihtiyaçlarını eşitçe karşılama olanağını sağlayacak şekilde yönetmektir. (Kuçuradi, 1998, s. 24).

Kuçuradi böylece yönetim biçimi olarak demokrasiyi, bir devlette kamunun yönetilmesi ile olan ilgisinde ele alır. Bu da bir devlette demokrasiyi, kamunun yararına ilişkin kararların, ilgili tüm yurttaşların katılımı ile alındığı bir demokrasiye dönüştürür. Yurttaş da bu anlamda sadece kuru bir oluşturucu bir birim olmaktan çıkarılmıştır.

Demokrasinin tesisi için nesnel koşulları bu şekilde ortaya koyan Kuçuradi, demokrasinin işleminin için öznel koşulları da Kantçı anlamda Aydınlanma ve felsefi değer bilgisi olarak belirler. İnsan haklarını koruyan bir demokraside öznel koşul demek, Kant'ın *Aydınlanma Nedir* adlı makalesi doğrultusunda, Aydınlanmanın bir dünya görüşü olarak değil de kişisel yetenek olarak ele alınması anlamına gelir. Yani bu bir anlamda kişisel bir yetenek olarak "ergin olmama durumunu aşmak" ve kendi adına yargıda bulunma yeteneğini ortaya koyabilmek demektir. İkinci olarak insan haklarını koruyan bir demokrasinin en önemli öznel koşulu felsefi *değer bilgisidir*. Bu da insan onurunun korunabilmesi için ne yapılması gerektiğini ve bu onurun nelerden oluştuğunu bilmekten geçer. (Kuçuradi, 1998, s. 26).

Bu da demokrasiyi sadece çok partili hayata indirgeyen, onu öznel ve nesnel koşulları üzerinde etraflıca düşünmeden belirleyen bir demokrasi anlayışı olmaktan kurtarma çabasıdır. Bu türden indirgemeci bir yaklaşım ona göre yurttaşın yerine, çeşitli biçimleri ile bir cemaati koymak demektir ki bu da demokrasi düşüncesine zarar veren bir yaklaşımdır. Ona göre

demokrasi, kendi adına doğru değerlendirmeler yapmaya çalışarak yargıda bulunabilen ve kamunun yönetimine düşünüp taşınarak ve eleştirel bir tutumla katılabilen, aynı zamanda da hukuksal bir insan kurumu olarak devletin varlık nedeninin bilincinde olan yurttaşı varsayar. (Kuçuradi, 1998, s. 26).

Böyle bir yurttaş da ancak felsefi bir eğitimle ortaya çıkabilir. Çünkü felsefi eğitim, kendi adına yargıda bulunabilen, olan bitenlerde mevcut bağlantıları kendi adına kavrayabilen ve herşeyden çok, her durumda insan onurunun tehlikede olduğu noktayı görebilmeye yardımcı olan yurttaşı, devletin oluşturucu birimi olarak ortaya koyar. (Kuçuradi, 1998, s. 26).

2.3. EŞİTLİK İLKESİNE VE SÖZLEŞMELERİNE BİR ELEŞTİRİ: EDMUND BURKE

Modern demokrasinin henüz sistematize edilip şekillenmeye başladığı dönemlere ilişkin dayanaklardan biri olan, aynı zamanda günümüzde de demokrasi söz konusu olduğunda geçerliliğini sürdüren temel ilkelerinden biri eşitlik ilkesidir. Ancak Edmund Burke, demokrasinin olmazsa olmaz ilkelerinden biri olarak eşitlik ilkesine karşı çıkmıştır. Henüz Fransız Devrimi'nin çok taze olduğu dönemlerde eleştirilerini sıralamaktan çekinmeyen Burke, eşit oy hakkını bir aritmetik oyunu olarak görmüş, bir kişinin oyunun herhangi bir biriyle eşit tutulması düşüncesini küçümsemiştir. Aynı zamanda bu düşünce, demokrasiden kuşku duyanlar için daima geçerli bir görüşün kaynağı olarak görülmüştür ki bu görüş çoğunluğun tiranlığı görüşüdür. Burke çoğunluğun iktidarını, çoğunluğun tiranlığı olarak görüyor ve üstelik bu tiranlığı da günümüzde gelişmekte olan yeni bir tiranlık olarak adlandırıyordu. Alaycı bir tutumla Burke bunu şu şekilde dile getirir,

yirmi dört milyonun, iki yüz binden fazlasına baskın çıkması gerektiği söyleniyor. Doğru, eğer krallık anayasası bir aritmetik problemi olarak kabul edilirse! (Arblaster, 1999, s. 58).

Burke temelde ulusun “kibar tabaka”larının ve toprak sahiplerinin aşağılanmasına, yoksullaştırılmasına, mallarına el konmasına ve yok edilmesine karşı olduğunu, bir imparatorluğun da mahalli kilise idareleri ya da idareler toplamı haline getirilmesine ya da bölgesel bir yönetim sistemi ile yönetilmemesi gerektiğine işaret ediyordu. Ona göre devletin yüksek yetkilerinin, dava meraklısı avukatların ve Yahudi simsarların rehberlik ettiği aşağı tabakadan kadınların, otelcilerin, hancıların, genelev sahiplerinin, arsız çırakların, katiplerin, dükkancıların, berberlerin, kemancıların ve dansörlerin yönettiği kilise mütevellileri ve polis memurları gibi adamlara devredilmesi fikri ya da tasarısı yüz kızartıcıdır. Burke bu şekilde nitelediği insanları her ne kadar zahmetli işlerde çalışan yararlı insanlar olarak görse de onları sıkıcı ve cahil kişiler olarak nitelemekten geri durmaz. Bu bağlamda Fransız Devrimi'ne atıfta bulunarak, bu şekilde devam ederse eğer, şimdi olduğu gibi gelecekte de bu türden insanların yönetimde ağır basacaklarına işaret ederek elitist tavrını ortaya koyar. (Burke, 2009, s. 610).

Entrikacı politikacılar, bu “rezil” kişiler aracılığıyla alçakça, budalaca ve haince yollarla iktidara gelmemeyi garantileseler bile, ona göre böylesi bir durumun ya da olanağın olumlu hiçbir yanı yoktur. (Burke, 2009, s. 611). Böylece Burke açıkça “aşağı halk tabakasının” iktidarının halkın çoğunluğunun ne şekilde olursa olsun önünü kesme eğilimindedir. Ona göre,

halkın çoğunluğuna gelince, bir kez bu zavallı sürü ağıldan boşanıp, onu koruyan doğal yetke ve yasal bağımlılık zincirinin baskısından değil de, korumasından kurtuldu muydu, düzenbazların doğal avı olmaktan kendini alamaz; kötü kişilerin dalkavukluğunu bir kez tadınca, artık mantığın sesini duymaz olur. Mantık onlara salt tenkit ve zarar gibi gelir. (Burke, 2009, s. 614).

Böylece halka olan güvesizliğini ortaya koyan Burke, yeri geldiğinde, bu kitlenin çekinmeden yağmaya tutuşacağını, hatta bunu yapamayanların da bunu yapamadıkları için diğerlerini isyankar olarak göreceğini belirtir ve herhangi türden bir sağduyuya sahip olunmayacağına atıfta bulunur. Fransız Devrimi'nde rol alan filozofları da eleştiren Burke, onları dünyanın dört bucağından işsiz güçsüz ve akılsız kişileri toplayarak kralı alaşağı etmekle suçlamıştır. Ona göre 14 Temmuz'u kutlayanlardan bu bağlamda her türden kötülük beklenir, çünkü onlar planlarını gerçekleştirmek için değil, suç işlemek için plan kuranlardırlar. Hatta onlara bu suçu işleyen, kendi ihtiyaçları değil, yaradılışlarıdır. Bunları destekleyen türden düşünceleri ortaya koyan Aydınlanma dönemi filozoflarına da “modern filozof” dendiğini belirten Burke'a göre bu sıfat onlar için kullanıldığında aslında gelmesi gereken anlam şudur: bayağı, vahşi ve katı yürekli. (Burke, 2009, s. 624).

Rousseau'ya da açık aşağılamalarda ve eleştirilerde bulunan Burke, onun düzensiz fikirleri arasında nadiren de olsa erdemlere rastlansa da eserlerinin genel havasını ve eğilimini zararlı bulur. Ona göre bu türden yazarlar, erdemi bile kötülüğün aracı yapmaktan çekinmeyen yazarlardırlar. Hatta Voltaire ve Helvetius'u namussuz bir çetenin elebaşları olarak gören Burke, onları, insana gerçek cesaret veren Tanrı korkusunu kişilerin kafasından silmeye çalışmakla ve amaçlarının yurttaşlarına yönelik idam sehpasından başka hiçbir korkunun egemen olmamasını sağlamakla suçlar. (Burke, 2009, s. 631-632).

Bu doğrultuda, Fransa'da yaşanan bu durumu, daha doğrusu terör durumunu ağır bir dille eleştiren Burke, çıkış yolu olarak –eskiden olduğu gibi- soyluların temsilcilerinden kurulu bir meclisten yana olduğunu ifade eder. Fransa'da, Londra'da olduğu gibi bir Lordlar ve Avam Kamarası kurulamayacağını belirten Burke, *tiers etat*'nın da avam kamarası niteliği taşımadığını dile getirir. (Burkes, 2009, s.643) Bu doğrultuda Burke, İngiltere'nin 1688 devrimini de her bakımdan Fransız Devrimi'ne üstün tutar. Burke'a göre 1688 Şanlı Devrimi (*Glorious Revolution*)

bizim eski su götürmez yasalarımız ve özgürlüklerimizi ve bizim hukuk ve özgürlüğümüzün yegane güvencesi olan eski hükümet anayasasını korumaya çalışan” bir savunma devrimiydi. (Tannenbaum, 2011, s.310)

Buna bağlı olarak Fransız Devrimi'ni bir “sefahat alemi” (*orgy*) olarak niteleyen Burke, hükümeti de “hastalıklı bir fahişe” olarak tanımlar. Öncelikle aşağılamaya yönelik kullanılan bu erkeksi dile ilk karşı çıkacak olan da Marry Wollstonecraft olacaktır. Wollstonecraft bir sistem

eleştirisi söz konusu olduğunda, cinsel ve bedensel imgelerin kullanılmasını şiddetle eleştirmiş ve erdemle cinsiyet arasında bir bağlantı olmadığını dile getirmiştir. Ona göre akıl dilinin bir cinsiyeti yoktur ve olamaz da. (Tannenbaum, 2011, s. 288).

Temelde Burke'ün düşüncesinin kaynağında yatan şey şudur: insanlar arasında temel bir eşitlikten daha çok doğal bir aristokrasi vardır. Burke toplum sözleşmecî kuramcılarının, insanın doğa durumunda eşit olduğu ve bu ortamda kolektif hareketin ahlaki olarak bağlayıcı olabileceği yolundaki fikirlerinin pek çoğunu reddeder. Ona göre

kaba bir doğa durumunda, halk diye bir şey yoktur. Çok sayıda insan, kendi içlerinde kolektif bir kapasiteye sahip değildir. Bir halk fikri, bir ortaklık fikridir. O, tamamen yapaydır ve diğer bütün yasal kurgular gibi, ortak anlaşmayla yapılır. (Tannenbaum, 2011, s. 311).

Burke'a göre bu anlamda Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplum sözleşmeleri bir imalattır ve halk basit bir anlaşma ya da sözleşmeyle ahlak olarak bağlayıcı kuralları meydana getirecek durumda değildir. Ancak yine de Burke, sözleşme kuramından tamamen vazgeçmiş değildir. Nitekim ona göre

toplum gerçekten bir sözleşmedir... Fakat şeylerde ortaklık üzerine, ...geçici ve kolay yıkılabilir, ...bir sözleşme değildir. Bu, tüm bilimlerde, tüm sanatlarda, tüm erdemlerde ve tüm mükemmelleşmede bir ortaklıktır... Bu tür bir ortaklığın ereklerine birkaç kuşakta ulaşma olanağı olmayacağından, ölmüş olanlar, yaşayanlar ve doğacak olanlar arasında da bir ortaklık haline gelmektedir. (Miller, 1994, s. 96).

Ona göre Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplum sözleşmelerindeki taahhütleri, toplumun doğasını ve siyasal yükümlülüklerini açıklamakta başarısız olmuştur. Çünkü yükümlülükler zaman içinde oluşurlar ve bu yeni yükümlülükler akla başvurarak ortaya çıkarılamazlar. Sıfırdan bir toplum yaratmak bu bağlamda imkansız değilse de çok zordur çünkü toplumsal düzeni altüst edebilecek zorluklar ve durumlar önceden kestirilemezler. Bu anlamda gelenek akıldan daha fazlasını söyleyebilir. Soyut haklara yönelik bir taahhüt, herhangi bir varsayıma dayanan ve başvuran her devrim, insanların tarih içinde oluşturulmuş "gerçek" (somut) haklarını ihmal eder. Ona göre sadece gelenek ve göreneklere duyulan saygı bu hakları koruyabilir. (Tannenbaum, 2011, s. 312-313). Bu anlamda 1688 İngiliz Devrimi ile Fransız Devrimi'ni karşılaştırırken Fransız Devrimi'nin bu soyut tasarımlardan esinlendiğini dile getiren Burke'a göre tam da bu yüzden İngiliz Devrimi, kişileri değiştirirken kurumları tutmuş, oysa Fransızlar kralı değiştirmeden onu ayakta tutan kurumları yıkmışlardır. (Miller, 1994, s. 97). (Burke, *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* kitabını yazarken kral henüz devrilmemiştir.)

2.4. DEMOKRASİYİ SAVUNMAK YA DA NEDEN DEMOKRASİ: ROBERT DAHL

Demokratik olmayan yönetimlerin yöneticileri, sıradan halkın yönetimde yer almak için yeteri kadar nitelikli olmadığı inancına dayanarak kendilerini haklı çıkarmaya çalışmışlardır. Buna bağlı olarak yönetimin tek kişi, azınlık ya da çoğunluk tarafından mı yönetileceği tartışması da henüz sonlanmış değildir. Robert Dahl, bir devleti yönetmek sözkonusu olduğunda demokrasinin, “demokratik olmayan” alternatiflerine göre daha iyi bir yönetim şekli olduğu düşüncesindedir.

Ona göre demokrasi, temelde zalim ve kötü otokratların yönetime geçmesini engellemeye yardımcı olan bir sistemdir. Politikanın en önemli ve kalıcı sorunlarından biri de bütün siyasi yetkileri tek başına elinde bulunduran bir yönetici, yani bir otokrasinin olması sorunudur. Bu anlamda tarih boyunca megalomanlık, paranoya, çıkarıcılık, ideoloji, milliyetçilik, dini inançlar gibi, doğuştan üstün oldukları inancından ya da aşırı duygusallıktan etkilenen liderler, devletin zor kullanma ve şiddet uygulama gibi imkanlarını kullanarak kendi amaçlarına hizmet eder hale getirmişlerdir. Dahl, bunun tipik örnekleri olarak Sovyetlerde Stalin, Almanya’da Hitler, Kamboçya’da Pol Pot yönetimini gösterir. (Dahl, 2001, s. 49). Ancak bir tarafta her ne kadar bu türden olumsuz örnekler varsa da, ona göre halkçı iktidarların da tarihi görüldüğü kadar lekesiz değildir. Nitekim bunlar da kendi sınırları dışında farklı ülkelerde yaşayan inanlara, kolonilere ve yabancılara kötü davranmışlardır. Bütün bunlara rağmen demokrasinin avantajı oy hakkı ile bütün bu kötü gidişata bir dur deme olanağını içinde barındırmasında saklıdır. Yine de bu durum kendi içerisinde her ne kadar çoğunluğun diktatörlüğü sorunu ile beraber azınlıklara zarar verebilme olanağını taşısa da asıl mesele, uzun vadede, demokratik bir süreci işletmenin demokratik olmayan yönetimlere kıyasla temel haklar ve vatandaşların çıkarları üzerinde daha zararlı olup olmadığı meselesidir. Aynı zamanda demokratik ülkelerde de haksızlıklar olur ve bu haksızlıklar çoğunluğun eliyle yapılmışsa da bu yapılanın haksızlık olmadığı anlamına gelmez. Ancak demokrasilerin, demokratik olmayanlara kıyasla temel insan haklarına daha saygılı olduğunu gösterecek pek çok nedeni de vardır. (Dahl, 2001, s. 51).

Çünkü demokrasiler vatandaşlarına demokratik olmayan sistemlerin sağlamadığı ve sağlayamayacağı pek çok temel hakkı sağlamayı garanti ederler. Tam da bu doğrultuda önemli olan şeylerden biri de demokrasilerin aslında sadece bir yönetim şekli olmadığını altının çizilmesi gerektiğidir. Haklar, demokratik kurumların olmazsa olmaz zorunlu unsurları ve demokratik yönetim sürecinin temel yapı taşlarıdır. Katılım hakkı, siyasi görüşleri açıklama

hakkı, siyasi meseleleri diğer vatandaşlarla tartışma hakkı, alternatifleri değerlendirme hakkı gibi pek çok hak, yönetimi demokratik yapan temel unsurlar olarak görülebilir. Demokratik olmayan bir sistemin vatandaşlara bu hakları tanıması söz konusu değildir. Zaten herhangi bir politik sistem, adı demokratik olsun ya da olmasın bu hakları tanımıyorsa demokratik bir sistem olarak da adlandırılmaz. Öte taraftan bir sistemin bunları yazılı olarak sunup fiilen uygulamaması da o yönetimin demokratik olmadığı anlamına gelir. Nitekim kendi sistemlerini demokratik olarak adlandırıp bunu bir paravan gibi kullanan ama fiilen bu hakları tanımayan sistemler de var olmuştur. Bu yüzden vatandaşlar da bu hakları koruyan politik idari ve yargı kurumlarını desteklemelidirler. Bunu yapmadıklar sürece de demokrasileri tehlikede demektir. (Dahl, 2001, s. 51-52).

Bunu yapabilmeleri de yine demokratik bir sistemde yaşamaları ile mümkündür. Çünkü demokrasi vatandaşlarına mümkün olan alternatiflerinden daha geniş bir kişisel özgürlük alanı sağlar. Bir yönetimin demokratik olabilmesi için hak, özgürlük ve fırsatlara ek olarak vatandaşlara daha geniş bir özgürlük alanı sunmalıdır. İfade özgürlüğü de bu anlamda oldukça önemlidir çünkü özgür ifade ona göre, ahlaki özerkliğin, ahlaki yargının ve iyi bir hayatın aracıdır. Bu da demokratik bir kültür olarak geliştirilmeli, desteklemelidir. Aksi takdirde bir demokrasinin uzun soluklu olması düşünülemez. Demokratik kültür haklar ve özgürlüklerin değerini ortaya çıkaran değerlerden biridir. Ancak sınırsız özgürlük her zaman söylediği üzere mutluluk getiren bir şey değildir. Bu anlamda anarşizm reddedilecek ve bir devlet kurmanın zorunluluğu kabul edileceksek eğer, demokratik bir yönetime sahip olan devlet, ötekilerden daha geniş özgürlükler sağlamalıdır. (Dahl, 2001, s. 54-55).

Böylece demokrasi, insanların kendi temel çıkarlarını korumalarına yardımcı olur. Hayatta kalmak, yemek, barınma, sağlık, sevgi saygı, güvenlik, aile, arkadaşlık, tatminkar bir iş, boş vakit vs gibi şeyler hemen hemen herkesin istediği şeylerdir. Ancak bütün bunlar da kişiden kişiye farklılık gösterecek türden istekler olup herkes hedefleri doğrultusunda bir yaşam sürdürme eğiliminde olacaktır. Tercihleri, değerleri, vaatleri, inançları belirleme ve kontrol edebilme isteği sözkonusu olduğunda, ona göre demokrasi, bu özgürlükleri ve fırsatları öteki alternatiflerine göre daha iyi koruyan bir sistemdir. En azından bunun olanağını sunması bile ötekilere göre daha iyi bir alternatif olduğunu gösteren önemli özelliklerindedir. Hatta ona göre demokratik bir devletin seçmenlerinden olmanız her zaman çıkarlarınızın korunacağı anlamına gelmez. Yani böylesi bir durumda çıkarlar korunabilir ya da korunamayabilir. Ama eğer demokratik bir devlette seçimlere dahil edilmiyorsanız, bu durum çıkarlarınızın kesinlikle ihmal edileceğini anlamına gelir. İşte bu yüzden dahil olmak, dışında olmaktan her zaman daha iyidir. (Dahl, 2001, s. 55-56).

Öyleyse sadece demokratik bir hükümet insanların kendi kaderini tayin etme özgürlüklerini yaşayabilmeleri, yani kendi seçtikleri kanunlar uyarınca yaşayabilmeleri için azami fırsatı tanıyabilir. Ona göre hiçbir insan bir başkası olmadan tatminkar bir hayat sürdüremez. Ancak başkaları ile bir arada yaşamanın da bir bedeli vardır: her zaman istediğinizi yapamazsınız. Eğer başkalarını kendi isteklerinize uyduramıyorsanız, ya da güç kullanarak bunları kabul ettiremiyorsanız, farklılıkları çözmek için barışçıl yollar bulmanız gerekir. Bu da şu soruyu beraberinde getirir. Grubun sizi uymak zorunda bıraktığı kuralların hangilerine uyacağınızı nasıl belirleyeceksiniz? Bu da devletin vatandaşa yönelik kanunları uygulama gücü ile yakından ilgili bir sorudur. Bu durumda hem kanunları belirleyecek kadar özgür olup hem de belirlenen bu kanunlara itaat etmeme özgürlüğünün olmaması nasıl aşılacaktır? Ona göre bütün deneyimlerin gösterdiği şey şudur: Zorlama olmadan insanların bir arada uyum içinde yaşamaları çok nadir görülen bir şeydir. Çünkü vatandaşlar arasında sürekli mükemmel bir ittifak imkansız bir hedeftir. Bu yüzden belirli mantık kriterlerine uygun bir yönetim oluşturulmalıdır. Bu da bir kanun yürürlüğe girmeden önce herkesin görüşlerini açıklama fırsatına sahip olmasına, herkesin tatminkar bulacağı bir kanun ortaya çıkarılırken müzakere, tartışma, görüşme gibi pek çok fırsatın tanınacağına garanti edilmesine, oy birliği sağlanamadığında oy çokluğu ile karar verilmesine bağlıdır. Bunlar her ne kadar “ideal demokrasi”nin parçası gibi görünse de, demokratik olmayan bir alternatif yerine demokratik bir anayasa altında yaşamayı seçmek, kendi kaderini tayin etme özgürlüğü sunar. (Dahl, 2001, s. 56-58).

Ayrıca sadece demokratik bir hükümet ahlaki sorumlulukların yerine getirilebilmesi için azami fırsatı tanıyabilir. Dahl’a göre ahlaki sorumluluğun yerine getirilmesi demek, ahlaki ilkelerin düşünme, tartışma ve inceleme sürecinde, alternatiflerin ve sonuçların göz önünde bulundurulmasıdır. Bir anlamda kendi kararlarını kendi vermek, kendi kendini yönetmek demektir. Çünkü insan kontrol edemediği kararlardan sorumlu olamaz. O halde hükümet yetkililerinin davranışlarını etkileyemiyorsanız, onların davranışlarından da sorumlu olamazsınız. Bu durumda ortak bir kararın altında yaşıyorsa, tercih edilen kanunlarla yaşama şansı maksimuma çıkar. Ancak bunun olanağını sunan demokratik bir sistemde ahlaki açıdan sorumlu bir insan olarak davranmanıza imkan vardır. (Dahl, 2001, s.58).

Ona göre demokrasi, insani gelişimini mümkün olan herhangi bir alternatifinden daha çok destekler. İnsani gelişimin ne olduğunu belirlemek, her ne kadar zor olsa da insanların çoğu doğuştan bu özelliklerini geliştirebilecek potansiyele sahiptir. Çoğu kişi yetişkinlerin sorumluluk sahibi olmasını, eylemlerin farklı yönlerini değerlendirmesini, kendilerinin kadar diğer insanların da haklarını ve yükümlülüklerini göz önünde bulundurması gerektiğini düşünür. Bu durumda insanların diğerleri ile özgür ve açık tartışmalara girebilmesi gerekir. Bunların ne

kadar ve nasıl geliştirileceği, insanların içinde yaşadığı politik sistemin oluşturduğu koşullara bağlıdır. Ona göre sadece demokratik bir sistem, bu bahsedilen konularda, insanların bu özelliklerini geliştirebilmesinin koşullarını sağlar. Demokrasi dışındaki diğer tüm rejimler, bir karar almak için diğerleri ile özgürce tartışmak, kendi çıkarlarını korumak, diğerlerini çıkarlarını düşünmek, önemli kararlar için sorumluluk almak ve özgürce araştırmak gibi konularda ciddi sınırlamalar getirirler. Demokratik bir yönetim, bu bağlamda bu özelliklerin gelişimini garanti etmese de bütün bunlar için gerekli bir yönetim şeklidir. (Dahl, 2001, s. 58-59).

Ayrıca, sadece demokratik bir yönetim göreceli olarak daha çok politik eşitlik sağlar. Bu da demokratik bir yönetimin tercih edilmesindeki en önemli nedenlerden biridir. Peki insanların eşit olduğu fikri neden kabul görmelidir? Ona göre insanlar arasında bir eşitliğe inanmamız oldukça zor bir şey olsa da her insana hayat, mutluluk ve diğer temel faydalar ve çıkarlar konusunda eşit davranmak gerekir. Bunun da bir devletin ilkelerinden biri olması makul bir şeydir. Bunların dinlerde de yeri vardır ve çoğu ahlaki düşünce ile ahlak sistemi açıkça ya da üstü kapalı olarak bu ilkeyi savunur. Öte taraftan buna karşı alternatif ilkeler, eşitliği destekleyenlere oranla daha zayıftır. Nitekim herhangi türden ayrıcalıklı bir grubun üyesi olmayan bir kimsenin eşitliği savunması da pek olası görünmemektedir ona göre. Bu eşitliğe karşı çıkmanın nedenlerinden biri de insanların kendi kendini yönetemeyecekleri inancıdır. Ancak bu durum aslında herkes için geçerlidir. Çünkü hiçbir yetişkin, yönetim açısından diğerlerine kıyasla, bir devletin yönetimi üzerindeki tam ve nihai yetkiyle donatılacak kadar ehil değildir, o halde başkaları tarafından değil kendi kendimiz tarafından yönetilmeliyiz. (Dahl, 2001, s. 59-79).

Öte taraftan Dahl'a göre modern temsili demokrasiler birbirleri ile savaşmazlar. Nitekim 1954-1989 yılları arasındaki 34 uluslararası savaştan hiçbiri, ona göre demokratik ülkeler arasında yapılmamış, dahası bunların aralarında savaş beklentisi ya da hazırlığı da görülmemiştir. Hatta bu gözlem 1945 öncesi için de geçerlidir. Çünkü 19. yüzyılda erkek nüfusunun önemli bir kısmının oy kullanma hakkına sahip olduğu temsili hükümetlere sahip ülkeler, birbirleriyle savaşmamışlardır. Ona göre modern demokratik ülkeler birinci ve ikinci dünya savaşında olduğu gibi demokratik olmayan ülkelerle savaşa girmiş yendikleri halklar üzerinde askeri güç kullanarak kolonyal yönetimler oluşturmuşlardır. Nitekim 80'lere kadar ABD Latin Amerika ülkelerinde diktatörlere destek vererek hükümetlerin düşmesine askeri destekler vermiştir ama bunlara rağmen dikkate değer olan, kendi iç karışıklıklarının ötesinde bu devletlerin birbirleri ile savaşmamış olmasıdır. Bunun sebepleri pek açık olmasa da, önemli nedenlerden biri büyük miktardaki uluslararası ticaretin onları savaştan çok ittifaka zorlamış olması olabilir. Ayrıca ona

göre demokratik ülkelerin yöneticileri, uzlaşma sanatı konusunda da pek çok şey öğrenmişlerdir. Bu devletlerin vatandaşları da birbirlerini düşman olarak görmeme eğilimindedirler. Böylece daha demokratik bir dünya, aslında daha barışçıl bir dünyanın da oluşmasını vaat etmektedir. (Dahl, 2001, s. 60-61).

Son olarak demokratik bir yönetime sahip olan ülkeler demokratik olmayanlardan daha zengindir. Demokrasi Dahl'a göre iki yüzyıl öncesine kadar filozoflarca, tutumlu insanlara göre bir yönetim şekli olarak görülüyor, zenginlik ve servet daha çok aristokrasiye, oligarşiye ve monarşilere yakıştırılıyordu, oysa 19. ve 20. yüzyıllarda bunun tam tersi bir durum ortaya çıkmıştır. Zenginlik ve demokrasi arasındaki ilişki, piyasaların sıkı denetlenmemesine, özel sektörün rekabetine ve piyasa ekonomisi arasındaki ilişkiye bağlı olarak daha da güçlenmiştir. Geçen iki yüzyıl içerisinde piyasa ekonomileri alternatiflerinden daha fazla kazandırmıştır. Bu anlamda bütün modern demokrasilerde, serbest piyasa ekonomisinin hakim olması, bu ülkelerin daha da zenginleşmesine neden olmuştur. Demokratik ülkeler halkın eğitime önem vermiş, eğitilmiş işgücü de ekonomik büyümeye yardımcı olmuştur. Demokratik ülkelerde kanunlar daha güçlü olduğu ve mahkemeler bağımsız olduğu için mülkiyet hakkı daha çok güven altına alınmıştır. Hükümet ve politikacılar ekonomiye çok müdahalede bulunmamışlardır Ayrıca modern ekonomiler iletişime dayanır ve demokratik ülkelerde iletişim üzerinde kısıtlamalar çok azdır. Böylece bilgiyi aramak ve bulmak, demokratik olmayan ülkelere nazaran daha da kolaydır. Bu türden açık fikir ortamları, ekonomik büyümeyi demokratik olmayan devletlere nazaran daha avantajlı kılmıştır. (Dahl, 2001, s. 61-62).

Dahl bütün bunların sonucunda, demokratik hükümetler dahil herhangi bir hükümetten çok şey beklemenin hata olacağını dile getirerek, demokrasinin vatandaşlara zenginlik, sağlık, barış ya da mutluluk konusunda bir garanti vermeyeceğini dile getirir. Demokrasinin pek çok kusuru olduğunu, bugüne kadar ideallerinden pek azını gerçekleştirebildiğini dile getirerek yine de kusurlarına rağmen demokrasiyi öteki alternatiflerine göre çekici kılan pek çok yararının görmezden gelinemeyeceğini ifade eder. Ona göre bahsi geçen bütün bu avantajlarıyla demokrasi çoğu kişi için herhangi bir alternatiften çok daha iyi bir seçimdir. (Dahl, 2001, s. 63-64).

Dahl “neden demokrasi” sorusuna cevap verip, modern demokrasilerin nasıl olması gerektiğini bu şekilde ifade ederken, demokrasinin siyasi kurumlarını şöyle belirler. Ona göre geniş ölçekli modern temsili demokrasinin siyasi kurumları seçimle belirlenmiş memurlardan, yani bir anlamda milletvekillerinden oluşan temsili hükümete sahip olmalı, bunlar da özgür, adil ve sık sık yapılan seçimlerle de belirlenmelidir. Böylesi demokrasilerde ifade özgürlüğü de oldukça önemlidir, vatandaş sert bir biçimde cezalandırılma korkusu olmadan politik konularda

memurları, milletvekillerini, hükümeti, rejimi, sosyo-ekonomik düzeni ve hakim ideolojiyi eleştirebilmeli, kendini bu konuda ifade edebilmelidir. Öte yandan vatandaşlar alternatif bilgilenme kaynaklarına erişebilmeli, iletişim araçlarından faydalanabilmelidirler. Kurumsal özerklik olmalıdır. Yani demokratik ve politik kurumların etkin olarak çalışabilmesi için vatandaşların bağımsız kurumlar ve örgütler kurmaya hakları olmalıdır. Bu kurumlar, bağımsız siyasi partiler ya da çıkar grupları da olabilir. Bir ülkede sürekli olarak ikamet eden ve o ülkenin kanunlarına tabi olan her yetişkin, bu haklardan faydalanabilmeli ve bu haklarından mahrum edilmemelidir. Yani vatandaş, olup biten her şeye dahil edilmeli özgür ve adil seçimlerde seçilecekler için oy kullanabilmeli, aday olabilmeli, bağımsız politik örgütlere katılıp kurabilmelidir. (Dahl, 2001, s. 89-90). Bu anlamda Büyük ölçekli bir demokraside, siyasi kurumların etkin olabilmesi için gerekli olan özgürlüklere, fırsatlara sahip olabilmesi gerekir. Bunlar demokratik kriterlerin yerine getirilmesi için gerekli şeylerdir ve etkin katılım, gündemin kontrolü, oy kullanma eşitliği, bilgilenme, dahil olma gibi olanaklar sunarak demokrasinin tesis edilmesini sağlarlar. (Dahl, 2001, s. 96).

2.5. GÜNÜMÜZDE TEMSİLİ DEMOKRASİNİN ZORUNLULUĞU ÜZERİNE

Demokrasiyi seçmiş ülkelerde, seçilmiş temsilcilere ihtiyaç duyulmasının nedeni nüfusun yüksek olmasına bağlanır. Bunun dayanağı ise, dağınık ve büyük bir coğrafyada öbür türlü temsil edilmenin olanağının olmayacağı düşüncesidir. Seçilen temsilcilerin görevini yerine getirip getirmediği sorunu ise demokrasinin olanakları çerçevesinde bir sonraki seçimde, bir daha seçmeyerek aşılabileceği söylenir. Dahl temsili, demokrasilerde bu durumu her ne kadar kusurlu olarak görse de, tek uygulanabilir çözümün bu olduğuna inanır. Öbür türlü şehir demokrasisi türünden bir şey ancak Rousseau ve Montesquieu'nun da işaret ettiği gibi küçük kasabalar için mümkün olacaktır ki artık böylesi bir dünyadan söz etmek artık mümkün değildir. (Dahl, 2001, s. 97-98).

Mill de temsili demokrasinin bu kusurlarının farkındadır ama başka türden bir çözüm söz konusu olmadığı için temsili demokrasinin zorunluluğunu şu şekilde dile getirir:

Sosyal devletin bütün önemli gerekliliklerini yerine getirebilen tek yönetim bütün halkın katıldığı yönetimdir; en küçük kamu görevinde bile olsa her katkının işe yaradığı, her yerdeki katılımın toplumun genel gelişme derecesinin izin verdiği kadar büyük olması gerektiği ve herkesin devletin hakim gücünün bir payına sahip olmasından daha istenir bir

şeyin olmadığı çok açıktır. Fakat küçük bir şehirden daha büyük olan bir toplumda herkesin kişisel olarak çok küçük kamu görevlerinden fazlasına katılması mümkün olmadığı için kusursuz bir yönetimin temsili olması gerektiği ortaya çıkar (Aktaran; Dahl, 2001, s. 99).

Temsili demokrasinin eleştirilebilir yönlerinin pek fazla olduğunu söyleyen Dahl, olanaklar çerçevesinde günümüz demokrasilerinin başka şansı olmadığına da işaret eder. Günümüzün temsili demokrasilerinin, Antik Yunan demokrasi deneyimine benzemediği, hatta demokrasi kelimesinin bu anlamda yanlış kullanıldığı yönündeki eleştirileri, Wright kardeşlerin keşfettiği şeyin günümüz uçaklarına benzemediği için uçak sayılamayacağı iddiasına benzetir. Ancak yine de Yunanlıların kurduğu politik sistemin ilkel bir demokrasi, meclis demokrasisi, ya da şehir toplantısı demokrasisi olarak bugün anladığımız anlamda bir demokrasiden oldukça farklı olduğu söylenebilir. Çünkü günümüzde demokrasiye Yunanlıların zamanında oldukça sakıncalı gördüğü bir siyasi kurum eklenmiştir ki o da şudur: kanun yapma yetkisine sahip temsilcilerin seçimle belirlenmesi. Bu da Antik Yunanlıların aslında temsili demokrasiyi kuramadıkları düşüncesini aslında doğrulayan bir şeydir. (Dahl, 2001, s. 107).

Günümüzde ise doğrudan demokrasi zaten mümkün değildir. Bu şekilde bir uygulamaya gidilse, bu durum, bir ülkeyi yüzlerce eyalete bölerek erimesine neden olacak bir şey olurdu. (Dahl, 2001, s. 110) Nitekim ona göre M.Ö. 450’de Atina’da demokrasinin dorukta olduğu dönemlerde, nüfusun altmış bine dayanması bir *polis* için demokrasiyi olanaksız kılmaya başlamıştı ve aslında demokrasinin ortadan kalkmasına eden olmuştu. Bir yüzyıl sonra savaşlar salgın hastalıklar ve vatandaşlığa getirilen ek sınırlamalarla bu nüfus yarı yarıya düşmüşse de, yine de meclis Atinalı erkek vatandaşların küçük bir kısmından fazlasını içermesi için oldukça fazlaydı. Öte taraftan aritmetik olarak zaten bir toplantı yüzlerce gün sürmeyecekse eğer, nüfusun çoğalmasıyla katılım fırsatı artmayacak aksine düşecektir. (Dahl, 2001, s. 111-113).

Ancak bütün bunlara karşılık Arblaster, temsili demokrasinin bir zorunluluk olmadığını, bunun aslında politik bir tercih olduğunu dile getirir. Bugün her ne kadar modern koşullar altında temsilcilik ilkesi en iyi yönetim biçimlerinden biri gibi görünse de, aslında, bir fikrin politik düzlemde ifade edilmesine çok uzaktır. Ona göre iktidar ve yetki mevkilerini ellerinde bulunduranlar, doğrudan demokrasiyi istemezler ve bu yöndeki her türlü girişimi de engellemeye çalışırlar. (Arblaster, 1999, s. 126). Doğrudan demokrasi bu anlamda Arblaster’e göre, sadece bir yere toplanmak ve karar vermek üzere konuşmaya çalışmak olarak değerlendirilmemelidir. Günümüzde modern iletişim araçları, bu türden “fiziki” sorunların üstesinden gelebilir. Örneğin televizyon, tartışmanın ana hatlarını kitleye ulaştırmak açısından önemli bir rol oynayabilir ki, bu durumda evlerindeki insanların kimi iletişim araçlarını kullanarak fikrini belirtmesine ve oy olarak kaydedilmesine olanak tanınabilir. Yani modern

teknoloji politik tartışmalarda ve karar alımlarında devreye sokulabilir bir şey olarak halkın doğrudan katılımına olanak sağlayabilir. (Arblaster, 1999, s. 124-125).

Temsil meselesi Touraine'e göre ise demokrasinin üç boyutundan biridir. Demokrasi ona göre eğer yöneticilerin düzenli aralıklarla yönetilenler tarafından serbest seçimle belirlenmesi şeklinde tanımlanacaksa, serbest seçimle gelmemiş ve yine serbest seçimle değiştirilmeyecek bir halk erkine demokrasi denemez. Aynı şekilde yönetilenlerin büyük bir kısmının oy hakkı olmadığı da aynı şey geçerlidir. Büyük kargaşaların yaşandığı yerlerde demokrasiden söz edilemez. (Touraine, 2011, s.44) Ona göre demokrasi, devletin eşsiz gücüyle yurttaşların haklarını koruduğu siyasal bir alan oluştuğunda var olur. Devleti özel yaşamdan ayıran uçurum da korunmalıdır çünkü halk kendini yönetemez, onu, onun adına konuşanlar yönetir. Bu da siyasal kurumlar ve yasalar tarafından güvence altına alınmalıdır. Ancak bireylerin kendisi de yurttaş olarak toplumsal yaşamın oluşumuna katılmalıdırlar. Birbirinden ayrı kalması gereken iki dünya, ya da devlet ve sivil toplum, siyasal yöneticilerin temsilciliği sayesinde birbirine bağlanmalıdır. Bu da demokrasinin birbirini tamamlayan üç boyutu vardır demeye gelir: temel haklara saygı, yurttaşlık ve yöneticilerin temsilciliği. Demokrasiyi oluşturan da bunlar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisidir. (Touraine, 2011, s. 45). Bu durumda temsil, ona göre, devlet ve sivil toplum arasındaki uçurumu kapatan, ikisi arasında bağ kurmasını sağlayan ayaklardan biridir.

Zaten Touraine'e göre temsili olmayan demokrasi yoktur ve yöneticilerin yönetilenler tarafından serbest seçimle belirlenmesi de, eğer yönetilenler "sivil toplum"da oluşan talepleri, tepkileri ya da itirazları dile getiremiyorlarsa, hiçbir anlam taşımaz. Ona göre demokrasi, ancak toplumsal aktörler ve siyasal aktörler birbirine bağlandığında, böylece de yöneticilerin toplumsal temsilciliği sağlandığında, ayrıca bu temsilcilik erklerin sınırlanması anlayışı ve yurttaşlık bilinciyle birleştirildiğinde tam olarak gelişebilir. Demokrasi hiçbir zaman toplumsal ya da siyasal bir cephenin başarısına ya da daha da önemlisi bir sınıfın zaferine indirgenmemelidir. (Touraine, 2011, s. 98).

Bu anlamda demokrasi bireyleri birer özne olarak tanıyan, yani onları koruyup kendi yaşamlarını yaşama, yaşam deneyimlerine bir bütünlük ve bir anlam kazandırma iradelerini destekleyen bir yönetim biçimidir. Öyle ki, sadece iktidarı sınırlayan bir işleyiş kuralları bütünü değil, aynı zamanda da her bir bireyin özgürlüğünü arttırmaya yönelik olumlu bir irade olmalıdır. (Touraine, 2011, s. 270). Bu yaklaşım toplumun iç çeşitliliğini ortadan kaldırmak yerine, onu arttırmak, unutulmuş ya da küçümsenmiş olanı yeniden ortaya çıkarmak amacıyla yeni bir oluşuma doğru ilerlemenin olanağını sunacaktır. Bu anlamda parlak bir gelecek adına olması gereken, ona göre, geçmişi ortadan kaldırmak değil, olabildiğince geniş bir zaman ve

uzam alanında yaşamayı sağlamak, usun, tarihin, ya da ulusun kendi kendine konuşması yerine bireylerin ve kültürlerin karşılıklı konuşmasını gerektirmektedir. Salt siyasal bir anlayış yerine

demokrasinin başlıca amacı, doğru bir siyasal toplum oluşturmaktan ya da her tür egemenlik ve sömürü biçimini ortadan kaldırmaktan çok, bireylerin, grupların ve toplu düzenlenimlerin özgür birer özne olmalarını, kendi tarihlerinin üreticileri olmalarını, eylemlerinde usun evrenselciliği ile kişisel ve ortak bir kimliğin özelliğini birleştirebilmelerini sağlamak olmalıdır. (Touraine, 2011, s. 271).

Touraine, demokrasinin sadece otoriter bir iktidara karşı direnme ve savunma eylemlerine indirgenemeyeceğini belirtir. Demokratik kültürü de eşitsizliklere ve dışlanmalara duyarsız, siyasal olmayan bir liberallikten alabildiğine uzakta, farklı kültürlerin birbirleriyle buluşup bütünleşmesine destek olarak dünyayı ve herkesin kişiliğini yeniden oluşturma yolu olarak tanımlar. (Touraine, 2011, s. 286).

Temsil demokrasi meselesine geri döndüğümüzde Dahl, temsilin aslında demokratlar tarafından icat edilmediğini, bunun monarşik ve aristokratik bir ortaçağ yönetim kurumu olarak geliştiğini ifade eder. Hatta ona göre Locke ve pek çok çağdaşı, temsil konusunda çok az şey söylemiş: Rousseau da Toplum Sözleşmesi'nde temsile geçit verilmemesi konusunda ısrar etmiştir. Ancak 19. yüzyılda yazarlar, Leveller'ların daha önce fark etmiş oldukları bir şeyi yani demokratik olmayan temsil pratiği ile demokratik halk tarafından yönetim fikrini birleştirmekle, demokrasinin bütünüyle yeni bir biçim ve boyut kazandığını görmeye başlamışlardır. (Dahl, 1993, s. 35). Nitekim ona göre Mill de temsil sisteminin içinde hem spekülatif, hem de pratik tüm zorlukların çözümünün bulunduğu, modern zamanların büyük keşfi olduğunu ileri sürmüştür ki bu yaklaşım da ona göre doğrudur. (Dahl, 1993, s. 36).

Bu doğrultuda Dahl'a göre, düşük nüfuslu kent devletlerinin yok olmasıyla sönmüş gibi görünen demokrasi fikri, demokratik teori ve pratiğin, temsil ile birleşmesi ile ulus devletlerin modern dünyası için anlamlı bir nitelik kazanmıştır. Ancak temsil ile birleşen demokrasi, kendine özgü sorunlar yaratmıştır. Mesela temsili demokrasinin kurumları, yönetimi *demosun* erişemeyeceği kadar uzak bir noktaya çekmiş, ulus devletlerin geniş ölçeği içerisinde çıkarların ve çıkar gruplarının çeşitliliği ortaya çıkmış ve bu grupla hiçbir biçimde saf iyi olmamışlardır. Hatta eski düzende hizipçilik ve çatışma yıkıcı olarak görülürken yeni düzende siyasal çatışma demokratik düzenin normal hatta istenilir bir parçası haline gelmiştir. (Dahl, 1993, s. 36-37).

3. BÖLÜM: LIBERALİZM EKSENİNDE DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ: GIOVANNI SARTORI VE CARL SCHMITT

3.1. GIOVANNI SARTORI: LIBERAL DEMOKRASİNİN SAVUNULMASI, DEMOKRASİ KURAMI YA DA DEMOKRASİYE YAKLAŞMAK

Giovanni Sartori temelde demokrasinin olanaklı olabilmesini liberalizme bağlar. Ona göre liberalizm olmadan demokrasiden de söz edilemez. Liberal olmayan, farklılıklar üzerinden şekillenmeyen bir demokrasinin demokrasi olarak anılması bile hatadır. Bu yüzden de olsa demokrasi tarihi iyice incelenmeli, demokrasi adı altında ileri sürülen otokratik rejimler ayıklanmalı ve gerçek anlamıyla yani olması gereken anlamı ile liberal demokrasiler geliştirilmelidir.

Demokrasinin ne olduğunu, demokrasinin ne olması gerektiğinden ayırmayan Sartori, demokrasinin Yunancadan devralınarak gelen anlamını çözümlemenin etimolojik bir çözüm getirmekten ileri gidemeyeceğini savunur. Ona kalırsa günümüz demokrasilerinin Antik Yunan demokrasısından öğreneceği pek bir şey kalmamıştır. (Sartori, 1993, s. 303). Demokrasi her ne kadar önemli olsa da, tanımlarından ziyade idealleri ve değerleri ona bir varlık kazandırdığı sürece vardır ve bu anlamda ne şekilde adlandırıldığına da bir önemi yoktur. Nitekim aslolan ona göre idealleri olan bir demokrasiden söz etmektir. (Sartori, Tarihsiz, s. 2).

Yine de demokrasinin anlamı konusunda farklı düşüncelerin ortaya konduğu karışık bir çağda bulunduğumuzu ifade eden Sartori, kilit siyasal terimlerden hiç birinin demokrasi kadar kolayca tartışmalara yol açacak nitelikte olmadığını dile getirir. Bu bağlamda ona göre

XIV. Louis ‘ben devletim’ diyebildiği zaman bu cümlenin belirli bir anlamı vardı ve onun hangi siyasal sistemden bahsettiği gayet açıktı . Fakat ‘biz devletiz’ cümlesi en azından karanlıktır. (Sartori, Tarihsiz s. 4).

Demokrasi, liberalizm ve sosyalizm gibi yeter derecede belirsiz olan kavramlarla karşılaştırıldığında bile daha güçlük çıkarıcı niteliktedir.

Günümüzde demokrasi teriminin gittikçe artan bir şekilde saygı görmeye başladığından söz eden Sartori, herkesin demokratik görünmek ya da öyle olmak istemesinin olumlu bir gelişme

olarak görülebileceğini, fakat bu saygı uyandırıcı gelişmenin ihmal edilmeyecek olumsuz yönlerinin de olabileceğine işaret eder. Bir kere demokrasi konusunda ne üzerinde konuşulduğu bile tam olarak belirlenebilmiş değildir. Bu düşüncesini Sartori, Bernard de Jouvel'den alıntılacağı şu cümlelerle dile getirir:

Demokrasi hakkındaki tartışmalar, onun lehinde ve aleyhinde ileri sürülen fikirler, entelektüel bakımdan değersizdirler, çünkü ne hakkında konuştuğumuzu bilmiyoruz. (Aktaran; Sartori, 1993, s. 7).

Yine de çağımızda herkesin demokrasinin lehinde olduğunu ama bunun nasıl ya da ne türden bir demokrasi olması gerektiği yönünde bir belirlemenin olmadığını söyler. Ona göre eğer “hangi demokrasi?” sorusunun cevabı “bu isim altına giren her şey” ise, demokrasi adına, aslında bu anlamda bir tehlike söz konusudur çünkü sadece bir siyasal sisteme demokrasi denildiği için onun demokrasi olduğuna inanmak, demokrasiyi kendi ismi aracılığıyla yok etmenin aslında başka bir yoludur. (Sartori, Tarihsiz, s. 6).

Ayrıca demokrasinin ne olduğu sorunu bir yana, bunun ne olduğunu araştırmamanın kimler tarafından yapılacağı bile başlı başına bir sorundur. Hukukçular mı, siyaset bilimcileri mi, siyaset felsefeciler mi bu araştırmayı yapacaktır. Hemen herkesin, demokrasinin tanımını yapmak konusunda ortaya çıkan bu türden zorluklardan söz etmesi de ona göre ayrıca dikkat çekicidir. (Sartori, Tarihsiz, s. 7).

Böylece Sartori, bu türden bir karmaşadan sıyrılmak adına, günümüzde bir demokrasi tanımına varmanın önemine işaret eder. Ama yine de böylesi bir tanımlamayı yapmanın güçlüklerini sıralamaktan kendini alıkoyamaz. Ona göre ilk güçlük bu anlamda demokrasi nesnesinin, demokrasi kelimesi ile uygun bir şekilde anlatılamamasıdır. Ancak bu konuda yapılacak çok az şey vardır. Çünkü ne kelimedenden kaçılabilir ne de demokrasi yerine poliarsi diyerek bu sorun aşılabilir. Öyleyse yapılacak şey demokrasi teriminin sadece yol gösterici bir tanımının olduğunu akılda tutmak, bir de tanımlayıcı tanımını aramaktır. İki tanımla iş görmek zor olsa da ona göre bu ayrım, bu konudaki çoğu sorunun çözülmesine yardımcı olacaktır. (Sartori, Tarihsiz, s. 8).

Böylece demokrasinin sadece “halkın iktidarı” şeklinde açıklanan ilk anlamı, ona göre, herhangi bir şey ifade etmemektedir. Nitekim aslında bu türden bir çözümleme bile belirsizlikten uzak değildir. Çünkü *demosun* anlamı Yunancada da sorunludur ve günümüzdeki “halk” a karşılık gelen anlamından uzaklaştığı ya da başka şeyleri ifade ettiği de görülür. Günümüzde ise halktan söz edildiğinde, bu halkın zaten o dönemlerde kullanıldığı biçimine tekabül etmediğine dikkat çeken Sartori halkın da artık eskisi gibi bir cemaat olarak bir arada bulunması durumundan uzaklaştığını, hatta “kitle toplumu”na dönüştüğünü ifade eder. Bu anlamda eğer etimolojik

olarak demokrasiden söz edilecekse ona göre buna “kitle yönetimi” denilmelidir. (Sartori, Tarihsiz, s. 15).

Diğer taraftan demokrasi konusundaki siyasal davranışlarımız, ona göre, demokrasinin ne olduğu, ne olabileceği ve ne olması gerektiği hakkındaki düşüncelerimize dayanır. Nitekim bir siyasal sisteme diğerinden daha demokratiktir dediğimizde, bu değerlendirme neyi gerçek demokrasi olarak düşündüğümüze bağlı olarak değişir. Demokrasi tanımı da bu anlamda üstü kapalı olarak ortaya çıkar çünkü “bu demokratik değildir” veya “burada demokrasi yoktur” şeklinde bir savda bulunduğumuzda, aslında kafamızda bir demokrasi tanımı ve imgesine göre düşünmekteyizdir. Kamuda bu türden bir imgenin oluşması da, kuramsal düşünce alanında varılmış sorunların bir yankısı ve tanımlarla şekillendirilmesi ile oluşur. Eğer demokrasi (onu tanımlayanlarca) yanlış tanımlanmışsa ilerde, hiç istenmeyecek şeyleri elde etme tehlikesi ile karşı karşıya kalınır. Bu da demokrasinin ona göre neden tanımlanması gerektiğinin bir göstergesidir. (Sartori, 1993, s.13). Bu aşamadan sonra neden tanımlanması gerektiği sorusu yerini, nasıl tanımlanması gerektiği sorusuna bırakacaktır.

Sartori’ye göre “demokrasi” sözcüğü, demokrasi denilen şeyi tam ve doğru olarak tanımlamamaktadır. Demokrasi ve benzeri konularda (sosyalizm gibi) sıklıkla yapılan şey, “olan” ile “olması gereken” ayrımının yapılmamasıdır. Olanla olması gereken arasındaki ayrıma dikkat edilmesi halinde, bir şeyin idealinin onun gerçeğinden daha üstün olduğunu ileri sürmenin anlamsızlığı da çabucak ortaya çıkacaktır. Ancak olan ile olması gereken arasında bir ayrım yapıldığında ortaya çıkan şey, bu sefer de, bu ikisi arasındaki ilişkinin ne şekilde olduğu sorusunu ortaya çıkarır. Nitekim bu ilişki de ona göre en az bu ayrım kadar önemlidir. Çünkü olan ile olması gereken birbiriyle hiç birleşmeyen iki koşul yolda ilerlemezler, tam tersine birbirleriyle sürekli karışır ve çatışır. Bu yüzden bir demokrasi tartışması yapılacaksa hem olanla olması gereken arasındaki ilişki, hem de ayrımları üzerinde durmak, meseleyi ona göre kısır bir tartışmanın ekseninden çıkarmanın da yollarından biri olacak, nasıl tanımlanması gerektiğinin önünü açacaktır. (Sartori, 1993, s.14).

Böylece Sartori, soruşturmasının ana hatlarını, çeşitli karşıtlıklar ya da bu karşıtlıkların birliktelikleri ile sürdürmek istediğini gösterir. Diğer taraftan demokrasinin tek bir temelinden, ana teorisinden söz edilebileceğini ama yine de gerçekte birçok demokrasi teorisine sahip olmamız da, olan ile olması gereken arasındaki ilişkinin ne düzeyde olduğunu gösterir. Sartori, köktenci (radikal) demokratik teori, yeni köktenci demokratik teori, çoğulcu demokratik teori, elitçi demokratik teori ve liberal demokratik teori şeklinde beşli bir ayrıma giden Barry Holden’ne katılsa da kendisinin ortaya koyduğu türler şunlar olacaktır: Seçimli demokrasi, katılımcı demokrasi, referandumlu demokrasi ve yarışmacı demokrasi. (Sartori, 1993, s.15).

Sartori, bir demokrasi teorisi ortaya konacaksa, öncelikle teoriden ne anlaşıldığının da belirtilmesi gerektiğine işaret eder. Bu anlamda bir demokrasi teorisi nasıl olmalıdır sorusu “demokrasi nasıl bir nesnedir?” sorusuna bağlanmaktadır. Ona göre demokrasinin bir mimarlık bilimi gibi düşünüldüğü, Antik Yunandan bu yana ortaya konan her siyasi düşünce, bata çıka elde edilmiş, ne türden bir yapının kurulduğu da ancak kurulduktan sonra belli olmuştur.

Bu nedenle demokrasi teorisi ile çizilen taslak daha çok geri bildirimlidir. Önceden planlanmamış veya planlandığı gibi sonuçlanmamış işler üzerinde çözümleyici bir düşünüş biçimidir. Ama yine de, bir tasarı (veya projeye) başvurulması iki noktada etkili olmaktadır. Birincisi, demokrasiler, körü körüne yapılan deneyler değil, bir hedefi olan ve buna ulaşmaya uğraşan deneylerdir; bu hedeflere doğru yönlendirme ve yol göstermeyi de bir proje *qua* aracılığıyla demokrasi teorisinin yapması gerekir. ikincisi, sonuç belirsizliği (projenin bir plan olmaması) demokrasinin yapısına girmiş bütün sonuçların daha önce uyumlu fikir ve ideallerle geliştirilmiş oldukları gerçeğini ortadan kaldırmaz. (Sartori, 1993, s. 18).

Bu durumda yukardan çıkan sonuç şudur: bir projenin söz konusu olduğu yerde ister istemez amaçlar da söz konusu olur. Bu nedenle ona göre amaçlara ve ereklere ulaşma, demokrasi teorisinin bir kurucu ögesi olmaktadır. Ancak Sartori daha çok işlerliği olan demokrasi teorisiyle, teorinin uygulamayla ilişkisi ve onun nasıl uygulamaya konulacağı ile ilgilendiğini ifade eder. Ona göre

demokrasi eseri, incelenmeden önce, tasarlanmış ve kurulmuş olması gerekir. Demokrasiler bizim bulduğumuz, bizim tasarladığımız şeyler oldukları için, biz onları korumasını yaşatmasını bildiğimiz sürece yaşarlar. (Sartori, 1993, s. 19).

3.1.1. Demokrasi Ve Kendini Yönetme Miti – Halkın İktidarı Değil Halkın Rızası

Demokrasinin temel dayanaklarından biri olarak kendi kendini yönetim ifadesinin de aslında bir mit olduğunu öne süren Sartori, bunu gerçeklikten bir tür kopuş olarak algılar. Nitekim ona göre bugün bu koşullar altında kendi kendini yönetmenin olanağı da aslında yoktur. Ancak yine de ona göre demokrasi, halkın kendini yönetecek ölçüde değil de kendi yöneticilerini değiştirmeye muktedir olacak ölçüde iktidar kullanabildiği bir siyasal sistemdir. Sartori'nin aslında kendi kendini yönetmenin olanaksızlığından söz ederken işaret ettiği şey de budur. Ona göre kendini yöneteni değiştirme olanağına sahip olmak demek kendi kendini yönetmek demek değildir. Bundan çıkan sonuç da şudur: Egemen bir halkın muhtaç olduğu ve elinde tutmaya muktedir olduğu derecedeki iktidarı sürdürebilmesinin yegane yolu, yöneticilere sınırsız iktidar vermemektir. Demokrasi idealinin zaferle birlikte ölmesi istenmiyorsa, bu doğrultuda karşıt

tehlikenin tehdidi gözden kaçırılmamalıdır. Bundan dolayı “*bütün iktidar bize*” biçimindeki savaş çılgılığı “*hiç kimse bütün iktidara sahip olmamalıdır*” biçimindeki barış-zamanı ilkesine dönüştürülmelidir. Sartori’ye göre

bütün iktidarın halkta olması ilkesi demokrasinin gerçekleşmesi tamamlandıkça bütün iktidarın kimsede olmaması şekline doğru tedricen, değişirse, ancak demokrasi bir sistem olarak yaşayabilir... Aksine bütün iktidarın halkta olması önermesi mükemmel-olsuncu yorumun, uzlaşmaz biçimde korunması, bu, anayasal garantilerin ve temsil yönetim tekniklerinin tahribiyle sonuçlanır. (Sartori, Tarihsiz, s. 44).

Nitekim Sartori’ye göre seçimde çoğunluğu kazanan kimseler bile gerçeğe iktidarı kullanamamaktadırlar ve buna bağlı olarak “halkın iradesi” denilen şey, daha önce de değinildiği üzere, daha çok halkın onaması, rızası anlamını taşır. Bu durumda demokrasinin gerçekleşebilmesi için, saymaca iktidar ile onun gerçek kullanımı aynı ellerde bulunmamalıdır. Ona göre demokrasinin geniş ölçekli bir siyasal sistem olarak kurulmasını sağlayan amaç ve usullerden hiçbirinin demokrasi sözcüğünün gerçek anlamıyla bir ilgisi yoktur. Yani bu konuda vurgulanması gereken şey şudur; kendi kendini yönetme ya da “halkın iktidarı” deyimini yalnızca eksilteli (*elliptical*) bir deyimden ibarettir. Aslında bu, bir sürecin sonucunu değil başlangıcını ifade eden bir sözcüktür ve bir sonuca da bağlamamaktadır. Çünkü iktidar ona göre bir kimse üzerinde kullanılır ve yönetme, yönetilenin varlığını gerektirir. Bu durumda sorular şunlardır: kimin üzerinde halkın iktidarı? Halk egemenliğinin nesnelere, yöneldiği kimseler kimlerdir? Kim kimi nasıl yönetmektedir? Bu gibi soruların bağlantılı olduğu şey de aynı zamanda seçimler ve temsil sistemidir. Böylece seçimler ve temsil, geniş ölçekli demokrasiler için zorunlu araçlar olmakla birlikte, bunlar, aynı zamanda onun –Aşıl’ın topuğu hesabı- en güçsüz noktasını oluştururlar. Çünkü iktidara yetkisini devreden bir kimse, onu kaybedebilir de. Seçimler mutlaka özgür ve temsil, mutlaka geçek temsil olmayabilir. (Sartori, 1993, s. 32). Öyleyse “bu tür olaylara karşı çareler ve güvenceler nelerdir?” sorusu ön plana çıkar. Buna verilecek yanıt, ona göre, demokrasinin sözcük anlamına dayanılarak verilmemelidir.

halkın iktidarı kavramından başka bir şeye dayanmayan bir demokrasi teorisi, yalnızca otokratik iktidarla savaştığı sürece yeterlidir. Bu hasım yenilince halka otomatik olarak devredilen şey, yalnızca saymaca bir haktır. İktidarın kullanılması ise apayrı bir sorundur. (Sartori, 1993, s. 33).

Sonuç olarak bu bağlamda seçimlerde iktidara gelen ve seçmenlerin düşünce ve kanaatlerini yansıtan, ayrıca düzenli aralıklarla ve yenilenen özgür seçimlerle seçmenlerine karşı sorumlu olan yönetimlere ya da hükümetlere –anlamı pek fazla zorlamadan- onaylanmış, rıza gösterilmiş yönetimler adı verilebilir. (Sartori, 1993, s. 97).

3.1.2. Yöneten Yönetilen Ekseninde Demokrasilerde Seçim Ve Manipülasyon

Siyaseti eni sonu yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki olarak tanımlayan Sartori, asıl meselenin bu ikisi arasındaki uzlaşmanın nasıl olması gerektiği sorunu olduğuna işaret eder. (Sartori, Tarihsiz, s.47)

Demosun yönetim konusunda hak sahibi olabildiği tek anın seçimler olduğunu, seçimlerin de demokrasiler için vazgeçilmez olduğunu dile getiren Sartori'ye göre, seçmenlerin yine de seçimlerde vardığı kanaatlerin nasıl şekillendiği ile ilgili şüpheleri vardır. Seçimler, seçmenlerin kararlarını tescil ederler ama seçmenlerin vardığı bu irade ve kanaat nasıl oluşmaktadır sorusu bu anlamda önemlidir. (Sartori, 1993, s. 95)

Ona göre seçimlerin hür olduğu bir yerde kanaatlerin de hür olması gerekir. Günümüz totaliter kitle toplumlarında ise Sartori'ye göre bir kamuoyundan söz etmek neredeyse olanaksızdır. Bu konuda şu şekilde bir ayrıma giden Sartori'ye göre, demokratik olsun ya da olmasın her toplumda bir kamuoyu vardır. Ancak bu durumda birbirinden ayrılması gereken şeyler vardır; birincisi, kanaat yalnızca halk arasında yayılmış olmak anlamında kamusal olabilir, ikicisi bir kanaati halk, bir ölçüde kendisi oluşturmuş olabilir. Ancak ona göre birinci durumda kamusal hale getirilen kanaat, aslında hiçbir zaman kamu tarafından yaratılmamıştır. Bu anlamda kamu alanında yer almış olması sadece coğrafi anlamdan öte bir şey ifade etmez. İkinci anlamda buna karşılık kamunun fikri vardır ki, burada ona göre özne kamudur. Birinci anlamda bir kamuoyuna sahip olma her topluma verilebilir. Buna karşılık ikinci anlamda ise kişisel ve özel kanaatlerle ilişkilendirilmediği veya onlara dayanmadığı sürece bir kamuoyu var sayılamaz. İşte tam da bundan dolayıdır ki, ona göre günümüz totaliter kitle toplumlarında kamuoyu yoktur ve yalnızca devletin yarattığı kanaatler, kamuya zorla yüklenmektedir. Dayatmayla “yaratılan kanaatler” ve “halkın toplumsal kanaati” ayrımı da ona göre son yıllara özgü bir ayrımdır. Çünkü uzun yıllar öncesi düşünüldüğünde böylesi bir dayatmanın olanağı ona göre yoktur. Ancak günümüzde kitle iletişim araçları ve totaliter yollarla kamunun kontrolü konusundaki gelişmeler göz önüne alındığında, bu ayrım, artık yapılması gereken zorunlu bir ayrım olarak karşımıza çıkar. (Sartori, Tarihsiz, s. 48).

Bu doğrultuda seçimlerin özgür olması gerektiği savı doğrudur, ancak düşünce ve kanaat özgür değilse ve bir şekilde başkaları tarafından belirleniyorsa özgür seçimler hiçbir şey ifade etmez. Halk egemen olmalıdır denir ama söyleyeceği hiçbir şey şeyi, kendisine ait düşünce ve

kanaatleri olmayan boş bir egemen, yalnızca bir “evet efendimci”dir. Ve gerçekte hiçbir şeyin egemeni değildir. (Sartori, 1993, s. 96).

Bu anlamda Sartori kitle iletişim araçlarını elinde tutan kesimin etkilediği bir kamuoyunun gerçek bir kamuoyu olamayacağı yönündeki eleştirilerini bir yandan da seçmenlerin seçimler konusunda “zavallılığı” ile destekleyerek bu şu şekilde dile getirir:

Gerçekten oy verme incelemeleri alelade seçmenin pek zavallı bir durumda olduğunu ortaya çıkardı. O kadar zavallı ki, insan söz konusu kamuoyunun sadece pasif bir dinleyici kitlesinden fazla bir şey olup olmadığını düşünmek zorunda kalır. Ortalama yurttaş siyasal tartışmayla ne ilgilidir ne de bu tartışmada etkilidir. Bilgisi gerçekten çok azdır ve sorunları kavrayışı saptırılmış ve varsayımlaşmış biçimlerdir. Yaptığı seçimler, aileye, yaş grubuna, sınıfına, kiliseye vs. olan ve iç içe geçen bağılıklarla veya bir hakim bağımlılıkla ilgili ödeme kalıplarına tekabül eder. (Sartori, Tarihsiz, s. 49).

Diğer taraftan medya grupları, iktisadi çıkar grupları ve fikir grupları gibi gruplar da her zaman ve hiç şüphesiz seçmenlerden daha güçlü bir şekilde kanaat açıklarlar. Bu anlamda seçimli demokrasi, “gösteri demokrasisi” (*demonstration democracy*) ile birleşebilir veya onun adına hareket edebilir. Ama eğer demokrasi herkese yazgısını belirleme hakkı veriyorsa, o zaman hükümet etmeye, yönetmeye ilişkin genel onayı veya tersine genel muhalefeti gösteren düşünce ve kanaatler, seçmenlerin genellikle seçimlerde ve ancak seçimler yoluyla açıkladıkları düşünce ve kanaatler olmalıdır. (Sartori, 1993, s. 98).

Ancak kamuoyunun bu anlamda belli sorunlar hakkında akıllıca ve rasyonel karar alması istendiğinde ya da ona bir sorumluluk yüklendiğinde Sartori, Walter Lipmann’ın bu konuda kullandığı “kamuoyu heyulası” kavramını kullanarak tam da böylesi bir durumla karşı karşıya kalacağımızı savunur ve Schumpeter’den şu alıntıya yer verir:

Tipik vatandaş siyasal alana girer girmez daha düşük bir zihni uygulama seviyesine iner. Gerçek ilgi alanı içinde çocukça diyerek dudak bükeceği bir biçimde tartışır ve çözümler. Tekrar bir ilkel insan olur düşünce biçimi duygusallaşır. (Aktaran; Sartori, Tarihsiz, s. 49).

Bir yandan da Sartori, alelade vatandaşın düşük seviyesinden yola çıkılarak bu türden eleştiriler yapılmasını, kısmen haklı bulsa da, yine de eksik bulur. Çünkü ona göre ortalama seçmen hareket etmez tepki gösterir. Siyasal kararları egemen halk seçmez, bu onlara sunulur. Bu anlamda kanaat oluşturma süreci halktan başlamaz, halkın içinden geçer. Yani hareket aşağıdan yukarıya doğru değil, yukarıdan aşağıya doğru dairevi bir süreç olarak tanımlanabilir. Ona göre en elverişli şartlar altında bile halk egemenliğinin, gerçek başlama noktası olduğu hemen hiç görülmemiştir çünkü bir şey isteyeceklerse, onun istenmesi sağlanır. (Sartori, Tarihsiz, s. 51).

Bu noktada seçmeni seçme konusunda ehliyetli görmeyen Sartori, seçmenden seçim esnasında seçmekten başka bir şey beklemenin yanlış olacağını dile getirir. Seçmen eşitli manipülasyonlar

sonuca yanlışa yönlendirilmemişse şanslıyız demektir ve eğer her konuda politika üretmeyi becerebilmişse de bu bir mucize demektir! Bu bakımdan Sartori eğer oy verme, genel bir siyasal eğilim içinde “aynı fikirde olduğumuz” kişiyi veya partiyi belirtmenin ötesinde bir şey yapmıyorsa, şikayette bir sebep de görmez. Nitekim eğer seçimlerin gerçek anlamı ve uygulaması bu ise oy verme iktidarının bir “yönetme” iktidarı olduğu iddiası bir benzetmeden ibarettir, çünkü pek çok iktidar şekli vardır. Halk, burada hükümeti belli hatlar içine soktuğu halde, kendisi yönetmez. Bu da demektir ki yönetici ya da yönetilen demokrasiden söz ettiğimiz zaman, yönetme fiili çok farklı iki anlamda veya farklı yoğunluk ve doğruluk derecelerinde kullanılmaktadır. Tam da bu noktada halkın “yönetici” olduğu söylendiğinde, aslında mübalağa yapılmakta ya da fiilen zayıf ve belirsiz bir anlam yüklenmektedir. Ancak halktan “yönetilenler” olarak söz edildiğinde yönetme fiili yine dar ama doğru anlamda kullanılmaktadır. Sonuç olarak

hangi anlamda ve ne dereceye kadar *demos* yönetmektedir sorusuna verilebilecek basit cevap, mevcut demokrasilerin gerçekçi bir tetkikinin, idealin tam tersini bize söylediğidir: yani, demokrasi ancak bir aristokrasi yönettiği zaman işlemektedir. Deontoloji halkın yönetimini varsaymakta, gözlem, azınlıklar tarafından yönetildiğini göstermektedir. Demokrasinin bir kendi kendini yönetim olduğu sanılır, halbuki o bir poliarchy olarak ortaya çıkar (Sartori, Tarihsiz, s. 52).

Kamuoyunu da genellikle kabaca alınmış bir “veri” olarak gören Sartori, onu halkın ya da halkların kanaatlerinin toplamı olarak tanımlar. Ancak ona göre bir kanaatin kamusallaşabilmesi, halkı olduğu kadar genel çıkarlar, ortak fayda ve kolektif sorunlar gibi devleti ilgilendiren konuları da içermesine bağlıdır. Temsili demokrasi de bir bilme yönetimi olarak değil, halkın duygu ve düşüncelerini yansıtan bir kanaat yönetimidir. Yani temsili demokrasi için, temsili demokrasinin var olup işleyebilmesi için, halkın ne eksik ne de fazla, sadece kendi kanaatlerine sahip olması yeterlidir. Bu anlamda asıl sorun ona göre bağımsız bir kamuoyunun nasıl oluşturulacağıdır. (Sartori, 2006, s. 52-53).

Temsili demokrasinin işlemesi için gerekli olan şey bir kamuoyunun var olmasıdır. Ancak demokrasiyi güçlendirir ve destekler gibi görünen ama aslında onu zayıflatan video egemenliği büyük ölçüde güdülenmiş bir kanaat ürettiği sürece bunun gerçekleşmesi giderek zorlaşacaktır. Çünkü kamuoyunun megafonu olarak görülen televizyon aslında kendi sesinin dönüşümlü yankısından başka bir şey değildir. (Sartori, 2006, s. 55). Sartori'nin “video”dan anladığı şey, televizyon aygıtının üzerinde görüntünün belirlediği yüzeydir. Bu aynı zamanda terimin etimolojik anlamıdır çünkü “video” Latince’de “*videre*”den yani görmek fiilinden türemiş bir kelimedir. Yani terimin teknik anlamda kullanılan anlamından farklı olarak video, görüntülerin üstünde belirlediği yüzeydir. (Sartori, 2006, s. 50). Bu yüzey çeşitli şekillerde manipüle edilebilir ve dezenformasyon aracı olarak kullanılabilir. Daha az bilgi daha çok görüntü, yanlış ya da eksik bilgilendirme ve görüntünün gösterdiğinden farklı bir metinle gösterilmesi de buna maruz

kalanların karşılaşılabileceği sorunlar olarak gösterilebilir. Ona göre Televizyon gerçekten de doğrudan doğruya yaşam tarzımıza yeni bir şekil verme sürecindedir artık. “Homo sapiens”, kavrayışı gördüğünden çok öteye giden ve aslında gördüğü şeyle hiç ilişkisi olmayan, soyutlama yeteneğine haiz, okuyan bir hayvandır veya o hale gelmiştir. Ne var ki, homo sapiens, artık zekası kavramlarla, soyut zihni inşalarla değil, imajlarla şekillenen, televizyon mahsulü bir hayvan, bir *homo videns* haline gelme yolundadır. *Homo videns* sadece görür, ufku da görmesine sunulan imajlarla sınırlıdır. Dolayısıyla homo sapiens tüm masumiyetiyle görüyorum dediği zaman, “anlıyorum”u kastettiği halde, *homo videns* kavrayıştan yoksun olarak sadece görür. Çünkü ona gösterilen şeylerin çoğunun pek önemi yoktur. Önemli olanlar da en iyi ihtimalle kötü açıklanmaktadır. (Sartori, 1997, s. 193).

Video politikanın seçimler üzerindeki etkisi de bu doğrultuda oldukça büyüktür. Görünür bir politika kastyyla sunulan, yani açıklığa ve şeffaflığa bir gönderme olarak kullanılan her şeyin görünüyor olması meselesi de, aslında bir aldatmacadan ibarettir. Sartori’ye göre görünürlük kisvesi altında bize gerçekte sunulan, büyük ölçüde, sorunları her zamankinden daha karanlıkta bırakan bir küçük görüntüler gösterisidir. Mesela Amerika’da başkanlığı görüntülerle ve 10 saniyelik ses bantlarıyla belirlenen video maçının galibi kazanmaktadır. (Sartori, 1997, s. 176). Üstelik bu video politika, politikacıların kararlarını tutumlarını da değiştirmektedir. Çünkü politikacılar giderek olayların kendisine değil, medya olaylarına, diğer bir deyimle görünebilir kılınan, hatta medyanın başlattığı ve büyük ölçüde imal ettiği olaylara karşı tepki göstermektedirler. Diğer taraftan en önemlisi video politika bizzat vatandaşı da değiştirmektedir. Politikayı imajlar halinde “gören” video vatandaşı, artık siyasal süreçte tamamen yeni bir aktördür. (Sartori, 1997, s. 193). Bütün bunlara bağlı olarak

görüntü kültürü, tutkular ile rasyonellik arasındaki narin dengeyi bozar. Artık “homo sapiens”in rasyonelliği azalmaktadır. Ve duygusal, duygusallaştırılmış, ekran tarafından ısıtılmış politika, sorunları, nasıl çözülecekleri hakkında hiçbir ipucu vermeden gündeme getirip uyandırarak onları içinden çıkılmaz bir hale getirir. (Sartori, 2006, s. 92).

Sonuç olarak demokraside asıl gücün sahibi olan halk bu gücü nasıl kontrol edebilmesi gerektiğini iyi bilmelidir fakat Sartori’ye göre halkın büyük bir çoğunluğu kendisini ilgilendiren, hayatını etkileyen ve hatta belirleyen asıl konulara karşı ilgisiz ve bilgisizdir. Halkın büyük bir çoğunluğunun kamusal olaylar hakkında zayıf, yetersiz ve herhangi bir bilgi sahibi olmadığını, pek çok kamuoyu araştırması oldukça net bir biçimde ortaya koymuştur. (Sartori, 2006, s. 98). Bu sorunun aşılması da oldukça zordur. En ilkel dönemlerden bugüne, yükselen okuma oranlarına rağmen değişen bir şey olmamıştır. Kimyager, doktor ya da avukat fark etmez, eğitilmiş insanlar da sıradan herhangi biri ile siyaset konusunda aşağı yukarı aynı düzeyde bilgiye ve ilgiye sahiptirler.

Sonuç olarak temel tez şudur: Görüntü dünyası ve televizyon kamuoyunu zayıflatarak demokrasiyi geriletmektedir. Çünkü televizyon absürtlüğü, aptallığı ve saçmalığı harekete geçirir ve ödüllendirir. Böylece “homo insapiens”i çoğaltır ve güçlendirir. Görmek ve görüntünün öncelliği bilmeyi fakirleştirir ve aynı ölçüde sosyal hayatı yönetme yeteneğini zayıflatır. Böylesi bir kitle söz konusu ise eğer “egemen bir halktan” söz etmek artık mümkün değildir. Sonuç olarak bu “yeni dünya”da, “homo cogitas” tarafından oluşturulan bir düzen değil, amaçsız bir biçimde birbirleri ile oyunlar oynayan bir yığın interaktif hayvan bulunacaktır. Ardışık düşünme becerisine sahip olmayan bu “post-düşünce” sahibi insanların tutarsızlıklarının, özellikle yönetim kademelerine geldikleri zaman neden olacağı olumsuz sonuçlar, bu yeni düzenin sorumsuz ve bilinçsiz savunucuları tarafından göz ardı edilirken, içinde yaşanan dünyanın “doğal” bir çevre değil, “homo sapiens” tarafından yaratılmış yapay bir gerçeklik olduğunu vurgulamak, düşünürlere kalmaktadır. Mantık dahilinde düşünebilen insanı yok sayarak, sadece sonsuz bir mesaj bombardımanı ile gücünü ispat etmeye çalışan bu sahte peygamberlerin peşine düşmek, kısa bir sürede gerçek bir felakete dönüşecek olan sanal bir dünyanın oluşmasına olanak sağlamaktadır. (Sartori, 2006, s. 157).

3.1.3. Demokraside Liderlik Ve Elitler: Azınlık Çoğunluk Sorununa “Demokratik Elitizm” Çözümü

Halkın kendi kendisini yönetmesini zaten mite indirgeyen Sartori, demokrasiyi tehdit eden vahim tehlikeyi, bu doğrultuda manipüle edilen seçmenin yanlış seçimde bulunması olarak belirler. Kendini doğrudan yönetmek olanaklı değilse eğer, bir liderin çıkması zorunludur. Bu anlamda demokrasilerde bir liderliğin olmasını kaçınılmaz bulan Sartori, aksi takdirde bahsi edilen şeyin demokrasi değil anarşizm olacağını ifade eder. Bunu F.S Haiman’dan alıntılıdığı şu sözlerle de destekler.

Öndersiz bir toplum, toplum sayılmaz, çünkü iki ya da daha çok kimse bir topluluk oluşturup birlikte yaşamaya başlayınca artık davranışların denetlenmemesi, sınırlandırılmaması, etkilenmemesi diye bir şey olamaz (Sartori, 1993, s. 143).

Liderliği olumsuz anlamda yönetiliyor olmak meselesine indirgemenin yanlış bir yaklaşım olduğunu dile getiren Sartori, temelde demokrasinin, “dikey” yapısı içerisinde diğer yönetim şekillerine göre bu sorunu aşabilecek potansiyele sahip olduğunu dile getirir. (Sartori, Tarihsiz, s. 63).

Diğer taraftan lideri ve yönetici azınlığı seçen çoğunluğun neden daha değerli olduğu sorusu da oldukça önemlidir. Çoğunluğun değerli olması meselesinde herkesin iradesinin aynı değeri taşıdığı varsayılınca ve bir araya gelen iradelerin sayısı arttıkça kolektif değerlerin ağırlığı da artacaktır düşüncesinin olduğunu belirten Sartori, aslında burada söz konusu olanın değer olmadığını ve değerden ziyade aslında bir araçtan söz edildiğini belirterek azınlığın da bu anlamda değersiz olamayacağını vurgular. (Sartori, Tarihsiz, s. 68). Seçimler bu doğrultuda demokrasinin zaferi gibi görünse de seçim geleneğini neredeyse sürekli devam ettiren manastırlar ona göre herhangi türden bir miras veya kaba kuvvete dayanamadıklarından bu işi başarıyla sürdürmüşlerdir. Seçim konusunda yüzlerce yıldır bu geleneği sürdüren dini tarikatların, bu anlamda oldukça önemli bir yeri vardır ve üstelik seçimlerin inceliği ve griftliği konusunda da oldukça öğretici olmuşlardır. Ancak seçimler nitelik bakımından bir seçme yapmak üzere hazırlanmış nicel bir araç olarak düşünüldüğü halde, niceliğe verilen önem hızla niteliğin önüne geçmiştir. Böylece bir anlamda makine, ustayı yönetmeye başlamış, başlangıçtaki amaç seçmek için saymak olduğu halde, günümüz demokrasileri çok fazla sayarak ve çok az seçerek işlemeye başlamıştır. Yani sayılar kuralı niceliği değerlendirmiş, niceliği nitelendireceği yerde niteliği değersizleştirmiştir. Ona göre,

eğer, bir araç olan sayılar kanunu amaç olarak görülürse, bu ehliyetli önderliği tahrip eder ve yönetim, anonim, sorumsuz ve amatörce olmaya başlar. Böyle bir durumdan korkmak için çok sebep vardır. Gerçekten demokratik sistemleri tehdit eden vahim tehlike önderlerin yanlış seçilmesinde yatmaktadır. (Sartori, Tarihsiz, s. 69).

Bu durumda da “elitlerden ve yönetici azınlıktan şüphe duyulmalı mıdır?” sorusu önem kazanır. Elitlerin zorunlu olarak kötü olduklarına dair yargının temelini, yönetici azınlıkların varlığının, çoğunluklara dayanması gereken bir sistemle kesin çelişme içinde olduğu ve toplumun geri kalan kısmından farklı düzeydeki bir “üst azınlığın” varlığının eşitlik ilkesi ile uyumsuz olduğu iddiasına dayandıran Sartori, ne şekilde olursa olsun birbirini var eden bir karşıtlık olarak her zaman bir azınlığın ve çoğunluğun olacağını dile getirir. Üstelik ne kadar kusurlu olursa olsun, dünya üzerindeki kusurlar, yönetici azınlıkların varlığının, demokrasinin ilkeleri ile çelişmekte olduğunu ispatlayamaz. Nitekim bu azınlık eğer veraset yoluyla bulunduğu yerde bulunmuyorsa ve bu yönetici azınlık önderlerin oluşum sürecinin sonunda ortaya çıkan “çokkul elitler”in bir poliarşisi durumunda ise, yani bir kast ayırma yerine serbest dikey hareket var ise, ona göre, aslında bir demokrasi ile karşı karşıyayız demektir. Yönetici azınlıkların bu anlamda eşitsizliğin hem sonucu hem de işareti olduğu savı çürüktür, çünkü, hangi çeşit eşitliğin söz konusu olduğu sorunu hala ortada demektir. Bu durumda eğer ekonomik eşitlikten ya da Marksist anlamda sınıflar arasındaki eşitlikten söz ediliyorsa, ancak yüksek ekonomik sınıfın varlığı demokratik doktrinle çelişebilir, siyasal sınıfın varlığı ya da seçimle kararlaştırılan bir

siyasal önderlikle değil. Diğer taraftan eşitlik ile kastedilen bir önderliğin hiç olmaması gerektiği ise, o zaman da demokratik görüşten anarşik görüşe kayılmış demektir ve bu durumda asıl sorun eşitliğin nasıl algılandığı sorunu değil anarşik bir düzenin mümkün ve kavranılabilir bir düzen olup olmadığı sorunudur. (Sartori, Tarihsiz, s. 77-78).

Sartori, böylece demokrasi söz konusu olduğunda yöneten ile yönetilen meselesine yapılan eleştirilerin yersiz olduğunu dile getirerek bu eleştirileri sorunun tam olarak kavranamamış olmasına bağlar. Nitekim “demokrasi ilkesi sadece eşitlik ruhu kaybolunca değil, fakat aşırı eşitlik ruhu hakim olunca da bozulmuş olur” diyen Montesquieu’yu, her ne kadar çoğu kez eleştirse de bu dediğini “hangi biçimde tanımlarsak tanımlayalım, bir budalanın bir akıllı insanı yönetmesi tabiat kanunlarına aykırıdır” diyen Rousseau’yu alıntıyla destekler. (Sartori, Tarihsiz, s.78). Bu anlamda aslında onu ortaya çıkaran iradeden çok, önderlik meselesinde başarılı olmuş kimi yönetimlerin otokratik dahi olsa kabul görmüş olabileceğini dile getirir. Buna karşılık, zaman zaman kimi yönetimlerin demokratik olduğu halde, itaati sağlamakta güçlükler yaşayabilmesinin nedeni de yine önderlik olabilir. Çünkü ona göre herhangi bir siyasal ve sosyal örgütün kabul görme derecesi, liderlerinin değerli ve yönetmeye yeterli sayılma derecesi ile aynı şeydir.

Sartori bu türden bir realiteye işret ettikten sonra, eşitliğin demokrasinin temel değerlerinden biri olduğunu da kabul eder. Ona göre insanları aynı düzeye getirme süreci ya elitler aşağı doğru çekilerek, ya da halk elit düzeye çıkarılarak sağlanabilir. Yıkıcı olanlar her ne kadar birinci yolu seçerler de, eğer demokrasi sağlanamıyorsa, eşitlik, nicelik değil de nitelik bilincine götürdüğü sürece bir değer olarak görülebilir. Böylece demokrasinin elitlerinin de yani nitelikçi elitlerinin de bir dayanak noktası olarak kullanıldığı kabul edilmelidir. Bu anlamda güçlü ve yetenekli azınlıklar demokrasilerin bütünleyici bir unsuru ve sistemlerin kaderlerini tayin eden faktörlerdirler. Hatta demokrasi taraftarı elitler, sistemin bir kusuru değil esaslı garantileridirler. Ona göre

demokrasinin yaşamasını sağlayacak yolları daha çok aradıkça, demokratik bir toplumun sorumlu ve güvenilir azınlıklar kendisini bu amaca adanmış ölçüde halk için bir hükümet olarak ortaya çıktığını ve kendisini kabul ettirdiğini daha çok anlıyoruzdur. (Sartori, Tarihsiz, s. 79).

Sartori elitlere karşı duyulan güvensizlik ve korkunun geleceğin sorunları karşısında bizi körleştiren bir anakronizm olduğunu ileri sürer. Çünkü demokrasi düşüncesi içerisinde elitleri, kelimenin feodal anlamı ile “hükmedici” olarak, yani varlığı ile tehdit edici bir unsur olarak düşünüyorsak ona göre zamanın gerisinde kalmışız demektir. Sartori fikirlerini bu şekilde ifade ederek aslında aristokrasiye karşı çıkılmaması gerektiğini söylemediğini belirterek, karşı çıktığı şeyin demokrasi ve aristokrasi konusundaki karşıtlığın geride kaldığını ifade etmek olduğunu

belirtir. Ona göre artık aristokrasi gibi geride kalmış bir tehlikeden korkmanın zamanı geçmiştir. Ancak önder, halk tarafından denetlenebildiği, çeşitli yollardan kontrol edilebildiği sürece alınan kararlar demokratik olacaktır. Tam da bu noktada yöneten yönetilen meselesinde sorun, yönetilmekten kaçınmak değil, asıl olarak nasıl yönetilmemiz gerektiğine karar vermektir. Böylece elitler konusunda ortaya çıkan ayrım, Filippo Burzio'nun ifade ettiği şekliyle şöyle olur: “anti demokratik elitler kendilerini tayin ederler, demokratik elitler kendilerini teklif ederler.” (Aktaran; Sartori, Tarihsiz, s. 80). Böylesi bir durumda yapılması gereken Sartori'ye göre bincisini reddetmek ikincisini cesaretlendirmek olmalıdır. Yani iktidarı ne ortadan kaldırmak, ne de ona pasif bir şekilde boyun eğmek, fakat onu harekete geçirip işletmek; bu işlem sırasında önderleri kontrol etmek ve iş başına sorumlu ve muktedir önderler geçirmek. (Sartori, Tarihsiz, s. 80).

Sonuç olarak ona göre, demokrasilerin de liderliğe ihtiyaç duyduğu bir gerçektir. Bu da tarihte de pek çok kere kanıtlanmış bir şeydir. Ancak demokrasi teorisi söz konusu olduğunda, liderlik meselesi ona göre konunun geneli bakımından küçük bir yan tartışmadır. Ancak demokrasi bir anlamda yarışan seçkin azınlıkların yeğ tutulmalarını gerektiren bir sistemdir. Bu anlamda yeğlemek ile seçmek arasında bir bağ kuran Sartori, poliarsşi ile demokrasi arasındaki bağı da şu şekilde ortaya koyar; Demokrasi, yeğlemeli ve seçmeci olması gereken bir poliarsşidir. (Sartori, 1993, s. 182).

Bu bağlamda J. S. Mill'in “iyi bir okula kavuşmak istiyorsak, öğretmenden vazgeçemeyiz” sözünü hatırlatan Sartori, başsız ve lidersiz bir toplum olsaydı buna gerçekten sevinebileceğimizi ve hatta günümüzde buna daha fazla yaklaştığımızı ifade etse de bunun bir çözüm olmadığını özellikle altını çizer.

Eğer başsızlık ve lidersizlik bir çözüm değilse, o zaman şimdi yaptığımız gibi, elitleri aşağılamamız veya elitlerden korkmamız, bizi sorunlar ve tehlikeler karşısında aymazlığa düşüren tarihsel bir yanılgıdır. Demokrasinin bir yönetim (hükümet) sistemi olduğu gerçeğini gözden kaçırdıkça, sıkıntılarımız git gide ağırlaşacak ve yakamızı bırakmayacaktır. (Sartori, 1993, s. 187).

3.1.4. Siyasal Sistemlerin Temelleri Üzerine: Neden Demokrasi?

Demokrasinin ne olduğu sorusu kadar, ne olmadığı sorusunun önemine dikkat çeken Sartori, demokrasi düşüncesi söz konusu olduğunda iki kutuplu bir dünyanın varlığından söz eder. Bir yanda demokrasi ve özgürlükler, diğer yanda otokrasiler ve baskıcı rejimler. Bu karşıtlık

çerçevesinde neden demokrasiden yana bir tercihte bulunulması gerektiği konusunda bir arayış içerisine giren Sartori, demokrasi lehindeki iddialarının doğruluğu konusunda gösterilecek yeterli deliller olup olmadığını sorgular. Bu tarz bir araştırmadaki ön kabul, insanın rasyonel bir varlık olduğudur. Ona göre zaten insan rasyonel bir varlık olmasa böyle bir sorun da ortaya çıkmaz. Yani bir anlamda muhakeme etmeyen bir yaratık, bir siyasal sistemi diğerine tercih etmesine yol açan sebepleri kendisine soramaz. Böyle bir kabulden sonra aslı soru şu olur: demokrasi diktatörlükten neden daha iyidir?

Bunu çözümüme çabasına giren Sartori çeşitli denemelerde bulunacaktır. İlk deneme Ampirik denemedir.

4.1.4.1. Ampirik Deneme

Demokrasinin ampirik temeller üzerinde ispatlanıp ispatlanamayacağı meselesine yönelik Sartori, “gerçek demokrasi”den söz ederken bunu, onun ampirik anlamda gerçek dünyada başarılı olma ve işleme denemesini geçmesine bağlar. Yani gerçek demokrasi, başarıyla uygulamaya konabilen ve varlığını sürdüren bir siyasal sistem olarak işleyen bir demokrasidir. Bu anlamda öne sürdüğü amaçları saptıran ve başardığı şeyler açıkladığı amaçlardan çok farklı olan bütün demokrasiler ampirik bakımdan yanlıştır. Ancak gerçek demokrasi ona göre işleyen demokrasidir dendiğinde, demokrasinin gerçek olduğu gösterilmiş olmaz, sadece demokrasinin öne sürülen tanımlardan hangisinin kabul edilmesi gerektiği ve mantık bakımından hangisinin akla uygun olduğu belirtilmiş olur. Bu bakımdan demokrasini iyi bir yönetim olduğunu ispatlamak demek, onun lehine bir şeyleri ortaya koymak değildir. Her ne kadar iyi işleyen bir demokrasi böylesi bir durumda ikna edici psikolojik deliller sağlayabilse de bu planda hiçbir rasyonel sonuca ulaşılmaz. Ancak demokrasiyi ispatlamak konusunda istenen delillerde mantık aranacaksa bu durumda istenen de mantıki dayanaklar olacaktır. Çünkü demokrasi ancak mantıki zorunlulukla desteklenirse demokrasinin ispatı da mümkün olur. Bu durumda da cevaplanması gereken sorular şunlardır: Demokrasi bir mantıki gerçeğe indirgenebilir mi? Demokrasi rasyonel gerçek olarak açıklanabilir mi? (Sartori, Tarihsiz, s. 104).

O halde yapılacak olan demokrasinin ispatına yönelik rasyonel bir denemeye girişmek olacaktır.

3.1.4.2. Rasyonel Deneme

Demokrasiyi rasyonelleştirme meselesinde, demokrasinin bir mantık sistemi içerisinde varılabilir bir sonuç olması, onun gerçek bir demokrasi olduğu ve işlediği anlamına gelmez. Ona göre bu sadece mantiki bir olanaktır. (Sartori, Tarihsiz, s. 104-105). Bir insan, rasyonel tutarlılık ve uyumluluk denemesini başarıyla geçebilecek çelişmesiz bir demokrasi hayali kurabilir. Fakat böyle kurguların demokrasi düşüncesi ile olan ilişkisi, -ne düzeyde kusursuz olursa olsun- hayalidir. Bir gerçekliğe tekabül etmez. Hatta bu anlamda demokrasiyi rasyonelleştirerek ispat etmeye çalışmak, gittikçe daha kötü işleyen demokrasilerin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Üstelik bu kurgu ne şekilde olursa olsun, diğer sistemlere bir üstünlük sağlanabileceği anlamına da gelmez. Çünkü örneğin otokrasiyi savunan bir kişinin aynı argümanları ileri sürerek aynı şekilde bir sonuca varabilmesi olanaklıdır. Bundan iki sonuç çıkarılabilir.

Her şeyden önce bir siyasal sistemi çelişme ilkesinin terimleriyle tartışmakta anlam yoktur. Bir demokrasinin çelişik olmadığı için gerçek olduğunu öne sürmek, onu karşıt sebepten reddetmek kadar saçmadır. İkinci olarak, demokrasiyi rasyonelleştirerek meşrulaştırmaya kalkmak tehlikeli değilse bile yararsızdır. (Sartori, Tarihsiz, s. 105).

Sartoriye göre böylece demokrasiye rasyonel bir temel bulma çabası da her zaman kendini çıkmaz sokakta bulur. Rasyonalist gelenek de bu anlamda demokrasiyi meşrulaştıran rasyonel bir temel bulamamıştır. Bu anlamda rasyonalist felsefe içerisinde nadiren demokrasi teorilerine rastlamamız tesadüfi değildir. Ona göre Platon'dan bu yana rasyonalist ideal, irrasyonel, akıl dışı ve kaypak demokrasi değil, akıllıların aristokrasisi olmuştur. Bu rasyonalist gelenek içerisinde önemli olan nokta aklın iradeye değil, gerçeğe, kanaate değil bilgiye boyun eğmesidir. Bu eğilimin tek istisnası ona göre aydınlanma devrinin “aklı”na baş kaldıran Rousseau'dur ki, bu bir istisnadır. Yine de Rousseau'nun demokrasisi bile herkesin yanılabilen ve daima değişen iradesine değil de, genel iradenin kararlı ve daima haklı ilhamlarına bırakıldığından kesin ve dokunulmaz olarak yaratılmıştı. (Sartori, Tarihsiz, s. 106).

Böylece demokrasi ile ilgili olarak şu şekildeki bir beyanın rasyonel temellerden yoksun olduğu sonucuna ulaşılır:

Akıldan yana olan demokrasiden yanadır, diğer yandan demokratik olan akla karşıdır. Diğer bir deyişle, demokrasiyi ve karşıtını rasyonellik ile irrasyonellik arasındaki çelişkiye indirgeyemeyiz, Hoşumuza gitmeyebilir fakat rasyonel insanın, tek rasyonel çözüm olarak demokrasiye inanması gerektiğini söylemek hakkını taşıyoruz. (Sartori, Tarihsiz, s. 107).

Demokrasinin gerçeklik ve rasyonaliteyle olan ya da daha doğrusu olmayan bağımlılığını bu şekilde ortaya koyan Sartori, sistemlerin bunlarda değil, öne sürdüğü ve temsil ettiği değerlerde aranması gerektiği yönündeki itirazı da haklı bularak bu durumda üçüncü bir safhaya geçilmesi gerektiğini ifade eder. Böylece aslında demokrasinin değerlerle ilgili terimlerle ispatlanmasını isteyen aslında onun mantıki terimlerle ne ispatlanabileceğini ne de reddedilebileceğini kabul etmiş olur.

3.1.4.3. Değerler Üzerinden İspat Denemesi

Ampirik olarak yapılacak tek şey Sartori'ye göre demokrasinin doğru işleyen tanımını, yani gerçek dünyada ne olabileceğini tespit etmektir. Mantık çerçevesinde ise iddiası, bu konuda en çok sahte sorunların peşine düştüğüdür. Ancak değerci yaklaşım da – eşitlik en yüksek iyidir ya da özgürlük en üstün değerdir gibi- bir sonucunun olmayacağını ve meseleyi belli bir sınırdan ötesine götüremeyeceğini iddia eder. Bu da aslında şu demektir: demokrasi olgusal gerçeklere veya rasyonel gerçeklere dayanarak ya da demokratik değerlerin bütün diğerlerinden daha muteber olduğu gerekçesine dayanarak kabul edilemez, çünkü bunların hiçbirini ispatlamak mümkün değildir. O halde sorulacak sorulardan biri şu olacaktır. Bu türden bir değerlendirme her türden sistem için geçerli oluyorsa, bu bütün sistemlerin aynı derecede değerli olduğu anlamına mı gelir?

Sartori buna hayır diyecek ve bu tarz bir yaklaşımın esas noktayı kaçırmak olacağına işaret edecektir. Bu anlamda her sistem kendi başına ele alındığında, aşağı yukarı aynı sonuçların çıkması kaçınılmazdır. Yani otokrasi, demokrasi, aristokrasi ya da bir başka sistem söz konusu olduğunda, ya da bunlar tek başlarına ele alındıklarında birinin diğerine olan üstünlüğünden söz etmek olanaksızdır. Her sistem için geçerli olan argüman bir diğeri için de geçerli olabilecektir. O halde yapılması gereken Sartori'ye göre karşılaştırmalar yapmaktır. Ona göre

bir siyasal sistem için delil sağlama sorunu, çeşitli imkanlar asından bir seçim yapmamız istendiği için doğar. Gerçekten bilmemiz gereken şey şudur: Niçin öbürünün yerine bunu seçelim? Bu soruya cevap bulmanın tek yolu, çeşitli sistemleri birbiriyle karşılaştırmaktır. (Sartori, Tarihsiz, s. 108).

Böylece kendi başına gerçek, rasyonel ve değerli olduğu ortaya konamayan siyasal sistemlerin bir diğeri ile karşılaştırılması meselesinin ortaya çıkaracağı şey, karşılaştırmalı değerlendirme olacaktır. Bu bağlamda demokrasinin neden otokrasiden “daha değerli” olduğu sorusu

sorulduğunda öne sürülecek ilk iddia, otokrasinin daha tehlikeli, ürkütücü ve bir despotun yönetiminin daha tehlikeli olduğu olacaktır. Buna karşılık demokrasi birçok emniyet mekanizması ve denetim araçları sağlar. Oysaki otokraside hiçbir savunma yoktur ve otoriteye mutlak bir egemenlik verilmiştir. Demokrasi değişmeye açıktır ve mükemmelleştirilebilir ama otokrazi çok zor mükemmelleşir ve hızla kapalı bir sistem haline gelebilir. (Sartori, Tarihsiz, s. 110).

Böylece Sarttori'nin ortaya koymak istediği şey, her koşulda demokrasiyi savunmaktan ziyade, yanlış sorulardan ve denemelerden nasıl kurtulunacağıdır. Eğer bunlar bilinirse demokrasi lehindeki tercihi, karşılaştırmalı değer takdiri esası üzerinde meşrulaştırmak mümkün olacaktır. Değerler konusunda, tarihin pek çok çatışan değerler deposu ve mezarlığı olduğu savını kabul eden Sartori, yine de Leo Strauss'tan şu alıntıyı yapmaktan çekinmez:

Eğer zirveleri bulutlarla kaplı iki dağdan, hangisinin diğerinden daha yüksek olduğuna karar veremiyorsak, bir dağın bir köstebek yuvasından daha yüksek olduğuna da mı karar veremeyiz? (Sartori, Tarihsiz, s. 111).

Yani değerlerin göreliliği meselesinde teknik tartışmalara girmeden ortaya konan kimi kaba sorular, aslında bu tarz bir karşılaşmada nasıl karar verilmesi gerektiğini de ortaya koyar. “Örneğin yarına sağ çıkıp çıkamayacakları konusundaki belirsizliği, sağ kalacaklarına dair garantiye veya hapishaneyi eve, ya da işkenceyi ve özgürlükten keyfi olarak yoksun bırakılmayı hukuk düzenine tercih eden var mıdır?” sorusu herkesin içinde yaşadığı koşullara göre kısmen değişiklik gösterse de önemli ve belirleyicidir. Çünkü koşulları itibarıyla her zaman esaret altında yaşamış ve hiçbir zaman esaretten kurtulmamış birinin özgürlüğü arzulaması olanaksızdır. koşulları itibarıyla ama, bir defa insanlar, insan hayatına ve bireye saygıyı tatmaya başladıktan sonra, tepkilerinin daima aynı olduğunu, bu değerleri üstün tuttuğunu gösteren, zamanın başlangıcından beri ortaya çıkmış, pek çok delil vardır. (Sartori, Tarihsiz, s. 110-111).

Sonuç olarak Sartori'ye göre siyasal sistemler aslında, bir seçme sorunu ortaya çıkarır ve bu seçim daha iyi ile daha kötü arasında bir karşılaştırmayı gerektirir. Buradaki iyi ile kötü mutlak anlamda bir iyi ve kötüdür, doğru ile yanlış arasında değil. Böylece bir karşılaşmada, bir tercihi haklı göstermek ya da ispatlamak tamamen mümkündür. Ama asıl sorun demokrasinin bir “olgusal gerçek” olup olmadığını ya da rasyonel temellere dayanıp dayanmadığını belirlemek değil, çeşitli siyasal ihtimallerin değerlendirilmesi sırasında haklı sayılabilecek tavsiyelere ulaşmanın olanaklı olup olmadığıdır. Buradaki “gerçek” terimi her ideolojik iddia için söz konusu olabileceği gibi demokrasi için de söz konusudur ve bu anlamda bir delil arayışı ona göre ne ispat edilmek istendiği iyi bilinip, doğru ayrımlar yapılabildiği sürece, başarısızlığa mahkum olmayacaktır. (Sartori, Tarihsiz, s. 114).

3.1.5. Antik Yunan Demokrasisi Ve Çağdaş Demokrasi Ekseninde Doğrudan Demokrasi Ve Temsili Demokrasi Meselesi

Demokrasi terimi bilinen metinler içerisinde ilk defa *Heredotos Tarihi*'nde dile gelmiştir. Uzunca bir süre hakkında konuşulmayan demokrasi yine de sözlüklerde yerini bulmuş ama pek çok değişik biçimlerde tanımlanmıştır. Antik Yunan demokrasisini *polis* ile olan ilişkisinde ele alan Sartori'ye göre *polis*, aslında alışageldiğimiz üzere bir şehir-devlet değil daha çok şehir-topluluktur. Ona göre Antik Yunan sisteminden demokratik bir devlet olarak söz edersek eğer büyük oranda yanılmış oluruz çünkü ona göre bu demokrasinin sırrı, aslında devletsiz bir sistem olmasında saklıydı ve hatta tam anlamıyla devletten vazgeçilmiş olduğunun bir göstergesiydi. Bu sistemde *demos*, devletin yerini aldığı sürece bir demokrasiden söz edilebiliyordu. Diğer taraftan *polis* ile devlet arasındaki fark ki, Sartori'nin devletten kastı 16. yüzyılda şekillenmeye başlayan devlettir, ona göre ırmak ile okyanus arasındaki fark gibidir. Bu anlamda bir sal yapmakla kocaman bir gemi yapmak arasındaki fark nasılsa, *poliste*ki örgütlenme sorunları ile devletteki örgütlenme sorunları arasında da o denli bir fark olduğu söylenebilir. Ayrıca bu kadarla da kalmayacağını ifade eden Sartori'ye göre, eski ve çağdaş demokrasiler arasındaki ayrım, yalnızca birbirinden apayrı çözümler gerektiren coğrafik ve demografik boyutlarda değil, amaçlar ve değerlerde de kendini gösterir. Nitekim aradan geçen iki bin yıl içerisinde günümüzde insanların ülkeleri değişmiş, değer ve amaçları zenginleşmiştir. Hıristiyanlık, hümanizm, Reform Hareketi, modern doğal hukuk ve liberalizm gibi pek çok şey ile değişen ve gelişen batı dünyasının değerlerinin ve ülkülerinin bunlardan haberdar dahi olmayan Antik Yunanlılarla aynı kalması da ona göre zaten imkansız bir şeydir. (Sartori, Tarihsiz, s. 161-162).

Bunun dayanaklarını bulmak için *polisi* incelemekle işe başlayan Sartori'ye göre günümüzde bizim doğrudan demokrasi deneyimimiz ve tecrübemiz olmamıştır. Oysaki *poliste* sözü edilen demokrasi doğrudan demokrasidir. Yani buna karşılık günümüzde ancak temsili demokrasilerden söz edilebilmektedir. Çünkü aslında tam olarak kendimiz tarafından değil de seçtiğimiz temsilciler tarafından yönetilmekteyizdir. Doğrudan demokrasilerde ise siyasal kuvveti kullananlar vatandaşların kendileridir ve burada gerçekten de kendi kendini yöneten bir demokrasiden söz edilebilir.

Bu doğrultuda Thucydides de *polis*'i üç sözcükle ifade etmişti: “*Anres gar polis*”, yani “*polis olan insanlardır.*” (Sartori, 1993, s. 301). Bu bir anlamda da eski Yunanda bir devletin de

olmadığının göstergesidir. Zaten ona göre Yunanda demokrasiyi belirleyen asıl özellik devletsiz olmasıydı. Ona göre aslında bu türden devletsiz bir sistemin, günümüzde büyük bir nüfusu geniş bir toprak üzerinde barındıran bir demokratik sistemi kurma ve yönetme konusunda bize bir şey öğretmesinin olanağı yoktur. (Sartori, 1993, s. 302). Araya giren bu iki bin yıl içerisinde, batı uygarlığı artık amaçlarını değiştirmiş, daha zenginleştirmiş ve ne istediğini belirlemiştir. Hıristiyanlık, hümanizm, dinsel devrim, “doğal haklar” a dayanan “doğal hukuk” ve liberalizm deneyiminden geçen batı dünyasının bu anlamda aslında Antik Yunan demokrasısından öğreneceği pek bir şey yoktur. Yine de bütün bu gerçekliğe rağmen demokrasi konusundaki bütün literatürün önemli bir bölümü eski Yunan demokrasisi kökenlidir ve bu anlamda ona göre incelenmeye ve üzerinde durulmaya değerdir. (Sartori, 1993, s. 303).

Ancak Sartori’ye göre *polis*’te kendi kendini yönetimin derecesi ne olursa olsun doğrudan demokrasi ile dolaylı demokrasi arasındaki fark çok büyüktür. Demokrasinin bu her iki tipi yan yana bulunduğu şöyle bir sonuç belirir:

Doğrudan demokrasi iktidarın doğrudan kullanılmasında sürekli olarak halkın katılımını sağlarken, dolaylı demokraside ise büyük ölçüde iktidarın sınırlanması ve denetimi sistemi ortaya çıkmaktadır. Günümüzün demokrasilerinde yönetenler ve yönetilenler vardır; bir yanda devlet öbür yanda vatandaşlar bulunmaktadır; siyaseti meslek edinenler yanında seyrek aralıklar dışında siyaseti bütünüyle unutanlar yer almaktadır. Antik demokrasilerde ise bu ayrımların hiçbir anlamı yoktu. (Sartori, 1993, s. 303)

Ancak doğrudan demokrasilerin pek çok avantajının olduğundan ve mantıksal olarak temsili sisteme dayanan demokrasiden daha emin bir yönetim biçimi olduğundan kuşku duymayan Sartori, bunun olanaklı olabildiğini, klasik olarak, dönemin *polis*lerindeki düşük nüfusa ve bunların küçük yerleşim birimleri olmasına bağlar.

Fakat bir yandan da Sartori’ye göre Antik Yunanda demokrasiler geliştikçe insanlar yoksulaşmaya başladılar. Çünkü Aristoteles’in de işaret ettiği gibi yoksulların yönetim biçimi olan demokrasilerde;

vatandaş kendini bütünüyle devlete vermişti; savaşta kanını veriyordu, barışta vaktini; kendi işlerine bakmak için kamu işlerini bir yana bırakamazdı... tersine, şehrin yararına çalışmak için kendi işlerini ihmal etmeliydi. (Sartori, Tarihsiz, s.164)

Sartori’ye göre bu formülün gerektirdiği siyasallaşma derecesi o kadar kapsayıcıdır ki, toplumun çeşitli gerek ve görevleri arasında gerçek bir dengesizlik yaratmıştır çünkü ona göre siyasal şişkinlik (*hypertrophy*) kaçınılmaz olarak ekonomik zayıflığı (*atrophy*) getirir. Böylece antik demokrasinin kaderi zengin ve yoksul arasındaki çatışmayla birlikte yok olmaktı. Nitekim bu sistem, siyasal bir “yaratık” yaratmış ama *homo economicus* üretememiştir. (Sartori, Tarihsiz, s. 164). Bu anlamda eski Yunan demokrasi deneyimi kendini aşan “topyekun bir vatandaş” tipi üretmiştir. (Sartori, 1993, s. 305).

Antik Yunanda kurulan sistemin büyük oranda kendisini yaşatacak, onu işletecek insanlara ihtiyaç duyması ve yarattığı ekonomik sorunlar, doğrudan demokrasinin tercih edilmesi meselesinde bir takım sıkıntıların ortaya çıkacağına işaret eder. Bu da Sartori'ye göre doğrudan demokrasinin her zaman görüldüğü kadar cazip olmadığını göstergelerinden biridir. Hatta ona göre;

böyle bir sistemin gerektirdiği çılıncasına siyasallaşma, ekonomik zihinli yirminci yüzyıl vatandaşını kendini bütün varlığıyla siyasete vermeye zorlayacaktır. Bu da günümüzün ilgisiz *polites*'inin fiyatı ne olursa olsun kaçınmak istediği bir gelişmedir. Siyasete fazla yüklenme yine de sorunu çözülmeden bırakmaktadır. Çünkü temsili demokrasinin doğrudan demokrasiye dönüşmesinin savunucuları, Yunanlıların çözemedikleri sorunları, nasıl çözeceklerini bize anlatamamaktadırlar (Sartori, Tarihsiz, s.164)

Zaten daha önce de değinildiği üzere günümüzde bütün uluslar işin içine girdiğinde doğrudan demokrasi kullanılmaz bir formül olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre bu yüzden eski çağın cumhuriyetlerinin ortaya koyduğu siyasal organlar şehrin dışına taşar taşmaz -ki başka türlü de olamazdı- doğrudan demokrasinin yerini despotizm ve sezarizm almıştır. (Sartori Tarihsiz, s.165,)

Sonuç olarak kişisel katılıma dayanan demokrasi ancak bazı koşullarda mümkündür. Bugün bu koşullar artık geçerli olmadığı için temsili demokrasi olası tek tip demokrasi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu iki sistem (doğrudan demokrasi ve temsili demokrasi) kişisel beğenilere sunulmuş iki alternatif değildir. Doğrudan demokrasi, egemen demokrasi tarafından güvence altına alınmazsa da oldukça önemli sorunlar ve büyük sıkıntılar içinde kalacaktır. Günümüzde yasa yapımı konusunda referandum ve halkın girişimi gibi araçları doğrudan demokrasinin örnekleri olarak görülecekse de aslında bu bir aldatmacadan ibarettir. Nitekim bunlar temsili demokrasinin, doğrudan demokrasiyle bütünleşmesindeki araçlar olarak düşünülse ve il savunucularının umduğu gibi işlemiş olsalar dahi yine de bunların “yarı doğrudan” demokrasiyi getirdikleri söylenemez. (Sartori, 1993, s. 307).

Bütün bunların ışığında aslında bu iki sistem, yani doğrudan demokrasi ve temsili demokrasi birbirlerinin karşıtı bile değildirler. Biri iktidarın doğrudan kullanımına işaret ederken diğeri iktidarın denetlenmesi ve sınırlandırılmasına dayanır. Bu da günümüzde çağdaş devletlerde, doğrudan demokrasiden yana olanların aslında hayali bir şeyden yana olduklarını gösterir niteliktedir. Ayrıca ona göre, iktidarın kullanımına katılmanın mutlaka bireysel özgürlüğü getirmesi gerekmez. Siyasal iktidar karşısındaki özgürlük bu iktidarın bölünemeyecek kadar küçük parçasından doğmaz. Tam da bu yüzden sınırlama ve denetleme ilkesi, daha az isteyerek daha fazla elde ettiğimizi göstermez, daha çok Yunanlılar için zamanında var olmayan bir sorunu çözmeye çalıştığımızı gösterir, yani, her bireye sağlam bir özgürlük verme sorunu. İşte

bütün bunlar antik çağın demokrasisini çok fazla aşmıştır ki, Antik Yunan demokrasisi yalnız bir bütün olarak halkla ilgilenen “lafzi” demokrasi olduğu için eksik, diğer taraftan da çekirdek halinde bir demokrasi olarak görünmektedir. (Sartori, Tarihsiz, s. 166-167).

Temelde Sartori’ye göre “eski demokrasi”, yani Antik Yunan demokrasisi ile bu ideal üzerine eklemeler yaparak yükselmiş olan günümüz demokrasisi arasında kesinti, hatta fark vardır. Ona göre 17. yüzyıla kadar farklılıklar, devletlerin çökmesine yol açan uyumsuzluk ve düzensizliklerin kaynağı olarak gösteriliyordu. Bu yüzyıla kadar “bir örnek” olmak da her hükümet için gerekli bir temel olarak düşünülüyordu. Ancak daha sonra bu tutum yavaş yavaş kırılır olmuş, “liberal” denilen uygarlık yavaş yavaş kurulmaya başlanmış ve bugünkü demokrasilere ulaşılmıştır. Otokrasiler despotluklar ve yeni tiranlıklar ona göre hep tek renkli uygarlıklardı, fakat demokrasiler çok renklidir. Ama Sartori’nin buradaki demokrasiden kastı farklılıklara dayalı demokrasi değil, liberal demokrasidir. Bu anlamda, bu siyasal sistemin çeşitliliğe ve farklılığa nasıl dayandırılacağını bulan eski Yunanlılar değil bizlerizdir. (Sartori, Tarihsiz, s. 174). Yani düşünsel perspektifin devrimci bir biçimde tersine çevrilmesi yoluyla “liberal” uygarlık gelişmeye başladı ve bu yol izlenerek günümüz demokrasilerine ulaşıldı. Eski imparatorluklar, otokrasiler ya da aslında eski veya yeni fark etmez, tiranlıkların tümü, ona göre monokromik dünyalarken, günümüzdeki liberal demokrasiler, muhalefet ve farklılığa dayanan polikromik, demokrasilerdir. Bu bağlamda, düşünce ayrılığına bağlı konsensusa (oydaşmaya) dayanan sistemi Yunanlılar değil bizler bulmayı becermişizdir. (Sartori, 1993, s. 314).

Bu idealin filizlenmesi ise şu şekilde olmuştur: Ona göre siyasal sürecin düzensiz, kararsız ve bozucu bir yönü olarak değil de onun etkili, dayanıklı ve dayanıklı bir ögesi olarak halk egemenliği ancak 19. yüzyılın ortalarında tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır ki, bu da aslında yeni bir buluştur. Oysa Yunanlılardaki halk iktidarı ise daha çok baskıcı bir hal almaya başlamıştı. Çünkü kalabalığın onayladığı her şey kanun olmaya başlamıştı ve kalabalıkların sınırsız bir iktidarı kullanmalarında hiçbir sınır kalmamıştı. Oysaki Sartori, günümüzde halk egemenliğinden kastın bundan farklı olduğunu iddia eder. Ona göre tam da bu yüzden günümüz demokrasileri daha dayanıklıdır. Halk egemenliği öne geçip daha yapıcı bir rol oynamaya başlamışsa bu egemenlik siyasal sürecin bütün öğelerini emmekten vazgeçtiği için olmuştur.

Halk, bir diktatörün ortaya çıkışını cezalandırmak için egemenliğini kullandığı zaman -ne yazık ki, bunlar hiç de seyrek olaylar değil artık- en ateşli savunucusu bile böyle bir rejimin demokratik olmadığını söylemektedir. Ne hakla? Çünkü, demokrasinin yalnızca halk iktidarı olmadığını açıkça biliyoruz. Aksi halde halkın rıza gösterdiği her sisteme demokratik dememiz gerekirdi. (Sartori, Tarihsiz, s.175)

Diğer taraftan Yunanistan’da zamanla “halkın gücü” bir kızak işlevi görür olmuştur. Çünkü kalabalığın istediği her şey gerçekleşmekteydi ve bu gücün sınırsız kullanımı herhangi bir sınır

içermeyen yasaları ortaya çıkarmaktaydı. Oysa anayasacılık düşüncesiyle belirlenen ve yetkilendirilen halk iktidarı kavramı bütünüyle farklıdır ve bu erdemlilikler nedeniyle günümüz demokrasisi antik çağın demokrasilerini geçmiş ve onlardan daha uzun ömürlü olmuştur. Hatta halk egemenliği uzun bir süre ortadan kalktıktan sonra yeniden ortaya çıkmışsa, bu, ona göre liberal demokratik sistemlerin karar alma sürecinde saf demokraik unsurun gözle görülür bir duruma gelmesindedir. (Sartori, 1993, s. 315).

Sartori demokrasinin liberalizm ile olan bağı, demokrasiden kastın günümüzde liberalizm ile aynı anlamda kullanıldığını göstermeye çalışarak kurar. Ona göre kısa olsun diye “demokrasi” dendiğinde (söylen söz) demokrasi derken söylemek istediğimiz liberalizmi (söylenmek istenen kavram) gölgeden bırakmakta ve öne geçmektedir. Ama ne kadar az farkında olursak olalım, Sartori, bugün inandığımız ve kullandığımız demokrasinin liberal demokrasi olduğunu iddia eder ve bunu da şu şekilde temellendirir. Yunanlıların aslında zannedildiği gibi özgür olmadıklarını ve özgür davranmadıklarını iddia eden Sartori onların özgürlük anlayışına göre bizim köle olduğumuz sonucu çıkacağını dile getirerek Antik Yunan demokrasi anlayışının bu güne uygulanması halinde ortaya çıkacak şeyin tam bir despotizm olacağını belirtir. Bu yüzden Antik Yunan özgürlüğünü isteyen bir kimse aslında özgürlük değil bunun farkında olmasa da tam tersini istemektedir. (Sartori, Tarihsiz, s. 175). James Bryce’in bu bağlamda Antik Yunana ilişkin şu sözleri önemlidir.

Kendi yaptıkları ve kendilerini bağlayan kanunla da konmuş olsa, hiçbir sınırlamaya tahammülü olmayan halk, hiç kimseye mutlak iktidar verilecek kadar güvenilmeyeceğini haklı çıkaracak tarzda, despot bir yönetici olarak hükmediyordu. (Aktaran; Sartori, Tarihsiz, s. 174).

Bu bağlamda ona göre bugün demokrasiye İ. Ö. 5. yüzyılda Yunanlıların verdiği anlamı vermek saçmadır. Zaten demokrasiden söz edilirken asıl söylenmesi gereken liberal demokrasidir. Demokrasi kısaltmasını kullanmak bu anlamda “farkında olmadan” pek çok sorunun ortaya çıkmasına neden olur. Bunun nedeni de insandaki, karmaşıklıktan kaçıp basitliğe sığınma eğilimidir. Ancak yararlı bir araç olan kısaltmanın, zihni bir tembellik aracı olan kısaltmaya geçmesi için aslında küçük bir adım yeter. Pire için koca yorgan yakılmak istenmiyorsa, demokrasi sözcüğü her ele alındığında, iki bin beş yüzyıllık geçmişine yapılan ekleme ve düzeltmeler değerlendirilmeli ve öyle düşünülmelidir. Bu anlamda tarihe gidip boşluklar doldurulmalı, yani “demokrasi” derken kapalı, gizli kalan her şey açıklığa kavuşturulmalıdır. (Sartori, Tarihsiz, s. 176).

Kısaca Yunanlıların anlamını saptadığı demokrasi kavramını bilmek veya demokrasi sözcüğüne onların verdiği anlamı vermek artık çok fazla anlamlı bir şey sayılmaz. En azından ona göre

anti-liberal demokrasi ile liberal demokrasi arasındaki farklılıklar açıkça ve yeterli biçimde çizilmediği sürece bu sözcüğün anlamı hemen hemen hiç olmayacaktır. (Sartori, 1993, s. 316).

3.1.6. Liberalizm Ve Demokrasi İlişkisi

Sartori'ye göre demokrasi ve liberalizm kavramları günümüzde birbirine karıştırılarak, zaman zaman da birbirinin yerine kullanılmakta, bu da pek çok sorunun kaynağı olmaktadır. Bu anlamda eğer liberalizm ile demokrasi arasında bir ilişki ortaya konacaksa önce hangisinden ne anlaşıldığının kesinlikle belirlenmesi gerekir. Ancak bu şekilde liberalizm, liberal demokrasi ya da demokrasiden söz edilebilir. Ona göre liberalizm ve demokrasi meselesinde karışıklığa yol açan ikinci bir neden de liberalizmin bir partiyi ya da siyasal bir programı ve hareketi göstermek için farklı anlamlarda kullanılması ile olur. (Sartori, Tarihsiz, s. 224). Özellikle ona göre on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra liberalizm ile demokrasinin idealleri birbirinin içine girmiş ve bu iç içe geçiş sonucunda da bir karışıklık doğmuştur ki, bu da onların sadece sınırlarının değil özelliklerinin de silinmesine neden olmuştur. (Sartori, 1993, s. 397).

Bunun tipik örneği Amerikan liberaline Avrupa'da sol kanat radikali denilebilmesidir. Tersine, ona göre, bir İtalyan liberaline de Birleşik Devletler'de tutucu denecektir. Böylece ortaya çıkan tablo şudur: bir Amerikan liberali ile bir İtalyan liberali, yani bir sol kanat ilericisi ile bir sağ kanat tutucusu aynı isimle anılıyor olacaktır. Hatta İngiliz liberaline gelince o da İtalyan ve Amerikan adaşlarının arasında duracak ama ne ona ne de diğerine benzeyecektir. Böylece liberalizm meselesinde, daha isimlendirme düzeyinde sorunlar olduğuna dikkat çeken Sartori, tarihsel bağlamda liberalizm ile parti anlamında liberalizm arasında güvenilir bir bağ olmadığını ortaya koyar (Sartori, Tarihsiz, s. 225). Tarihsel anlamdaki liberalizm ile parti politikası arasındaki liberalizm arasındaki bağlantının güvenilir olmaması ise ona göre şaşırtıcı değildir. Çünkü liberalizmin tarihsel özünü tanımlamak kolay değildir ve bu iş rastgele yapılmaktadır ki sonuç olarak liberalizm olmayan bir şeyi liberalizm olarak adlandırmak veya uydurmak artık çok kolay bir hale gelmiştir. (Sartori, 1993, s. 399).

Sartori demokrasiden kastın zaman zaman liberalizm ya da daha doğrusu liberal demokrasi olduğu konusundaki tezini tekrarlayarak günümüzde liberalizm ile demokrasi arasındaki "mutlu" birlikteliğin ayrışmaya başladığına dikkat çeker. Bu yüzden ona göre dikkatsizce liberal olmayan bir demokrasi için çalışmaktan ya da liberalizm düşmanlığı dolayısıyla demokrasiyi kaybetmekten kaçınmak için, onların karşılıklı görev ve yetki alanlarını ayırmak gerekir. Aksi

takdirde bu ayrımlar yapılmadan daha iyi olana yöneldiğimizi zannettiğimizde elimizdekini de kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalırız. (Sartori, Tarihsiz, s. 226).

Liberalizmin çok basit bir tanımı olarak onu bireysel özgürlüğün, hukuki savunmanın ve anayasacı devletin kuramı ve pratiği olarak değerlendiren Sartori, demokrasi ile liberalizm arasındaki ilişkinin çok eskiye dayalı olduğunu, demokrasi kavramının liberalizmden eski olması söz konusu olduğu gibi günümüz demokrasi anlayışının da liberalizmin bir sonucu olduğuna işaret eder. (Sartori, Tarihsiz, s. 233).

Liberal demokrasi söz konusu olduğunda, liberalizmi demokrasiden ayırmak gerekecekse eğer, ona göre liberalizmde sözkonusu olan özgürlüktür, demokrasilerde ise eşitlik. Liberal demokrasilerde de bu ikisi birbirine karışır. Ancak bütün eşitlikler demokratik kaynaklı olmadığı gibi özgürlüğün geniş kapsamlı yapısı da liberalizme indirgenemez. Bunların birleşmesi demek ise, özgürlük ve eşitliğin birleşmesi demektir. Bu da liberal demokrasinin görevidir.

Ancak Demokrasi Sartori'ye göre toplumsal birlikle ve bir hizaya getirmekle ilgilidir, Liberalizm ise daha çok yeniliğe ve sivrilmeye değer verir. Bir anlamda demokrasiyi simgeleyen eşitliğin yapmak istediği şey bütünlemek ve ahenkleştirmektir. Liberalizm bağlamında özgürlük ise tedirgin, müsrif ve düzensizdir. Burada temel ayrım liberalizmin ağırlık noktasının bireye, demokrasinin ağırlık noktasının ise topluma dayanmasıdır. (Sartori, Tarihsiz, s. 234-235). Yani eşitliğin yatay bir dürtüye, özgürlüğün ise dikey bir dürtüye sahip olduğu söylenebilir. Bu aslında ona göre şu demektir: demokrasi sosyal birlik ve dağıtıcı eşitliğe, liberalizm ise üstünlük ve kendiliğinden olmaya değer verir. Eşitlik bütünleşme ve ahenkli olmak ister, özgürlük ise zahmetli ve düzensizdir. Demokrasi için "çoğulculuğun" çok az değeri varken, liberalizm çoğulculuğun ürünüdür. İkisi arasındaki temel ayrım liberalizmin bireye, demokrasinin ise topluma dayanmasında yatmaktadır. (Sartori, 1993, s. 416).

Ayrıca ona göre liberalizm ve demokrasi arasındaki ilişki, ilkeler ve değerler katından, siyasal tutumlar katına indirgendiğinde daha somut şekilde ele alınabilir. Bu açıdan liberalizm her şeyden önce devlet iktidarının sınırlandırılmasıdır, oysa demokrasi halk iktidarının devletin içine sokulmasıdır. Böylece, zamanla, bir liberalle bir demokrat arasında -partilerinin adları ne olursa olsun- bir rol bölüşmesi ortaya çıkmakta, bunun sonucunda da, liberal daha çok siyasal kaygı duymaya başlarken, demokrat daha çok refah kaygısı duymaya başlamaktadır. Liberali ilgilendiren devletin biçimiyken, demokrat için önemli olan o devlette konan kuralların içeriğidir. Bu durumda devletin biçimine ilişkin sorun, kuralların nasıl yaratıldığı iken içerik kaygısına ilişkin sorun, kurallarla ne elde edildiğidir. (Sartori, Tarihsiz, s. 225).

Ona göre liberal demokrasiyi meydana getiren parçalar bu şekilde ayrılırsa, siyasal anlamda demokrasi ile toplumsal ve ekonomik anlamda demokrasi arasındaki ayrım açıklığa kavuşmuş olur. Nitekim siyasal açıdan demokratik devletle liberal devlet arasında önemli bir ayrım yoktur: demokratik devlet ona göre liberal devletin yeni bir adla ortaya çıkmış şeklidir denebilir. Öte taraftan demokrasiden, yani toplumsal anlamda demokrasiden söz edildiğinde sözü edilen şey tam demokrasidir, liberalizm değil. Bununla beraber toplumsal demokrasi de iki ayrı anlam kazanmıştır. Birinci anlamda bu ad bir *ethos*'a, bir örf ve adete işaret eder ki Birleşik Devletler'deki anlamı bu şekildedir, ama demokrasi işin içine girdiği yerde toplumsal demokrasinin bu anlamı geçerli değildir ki burada deyim başka bir anlama gelir, bu da onun ikinci anlamıdır. (Sartori, Tarihsiz, s. 235). Bu ikisi ona göre oldukça ayrı şeylerdir. Birinci durumda toplumsal demokrasi siyasal demokrasinin dayanağı ve politika dışı temelidir. İkincisinde siyasete karar verenlere göre demokratik bir toplumu yaratacak durumları tepeden hazırlamayı amaç edinen bir siyasettir.

Sonuç olarak liberal ve demokratik öğeler arasındaki karşılıklı etkileşimi şöyle özetlemek mümkündür: İlki daha çok siyasal bağlanma, bireysel girişim ve devletin biçimi sorunlarıyla ilgilidir; ikincisi de eşitlik toplumsal birlik ve refah siyaseti sorunlarına karşı hassastır. (Sartori, Tarihsiz, s.236)

O halde liberal demokrasi söz konusu olduğunda elimizde bir derleme, bir anlaşma var demektir. Artık siyasal ve sosyal sistemlerin gelişiminde öyle bir noktaya gelinmiştir ki iki seçim ile karşı karşıya kalınmıştır: liberalizm içinde bir demokrasi ve liberalizm olmadan demokrasi. (Sartori, 1993, s. 417-418).

Bu durumda geline noktada liberalizm içerisinde demokrasiden, demokrasi içerisinde liberalizmden söz edilebilir mi sorusu önem kazanır. Sartori'ye göre bu durumda "demokrasilerimiz", demokrasi ve liberalizmin bir ürünüyse aslanan bunların birbiri ile olan dengesinin bozulmamasıdır. Parçalardan biri ötekine üstün gelmeyecek şekilde bir düzenlemeye gidilmeli, birinin diğerine üstünlüğüne engel olunmalıdır. İkinci olarak, çağdaş demokrasi kronolojik olarak liberalizmden sonra gelmişse, bu liberalizmin daha az önemli olduğu anlamına gelmemelidir. Bunlar ona göre psikolojik ayrımlar ve öncelikler olmakla beraber unutulmaması gereken şey, demokrasinin liberalizme katkısı aynı zamanda liberalizmin doğurduğu bir şeydir. Daha fazla demokrasi istemek, bir anlamda liberalizmi saf dışı bırakmak şeklinde gelişmemelidir. Liberal özgürlük yok edilirse ve eşitlik iddia etme imkanı veren araçların zararına daha büyük bir eşitlik aranırsa, demokrasi yeniden ölü bir dil halini alır. "Liberalizmi dışarıda bırakma" eğilimindeki bir demokrasi arayışı ona göre günümüzde revaçta

olsa da, asıl bel bağlanacak umut, “liberalizm içinde bir demokrasi”dir. (Sartori, Tarihsiz, s. 238).

Ona göre 19. yüzyılda liberal öge demokratik ögeye üstün geliyorken, 20. yüzyılda sarkaç tersine dönmüştür. Yani günümüzde demokratik unsur liberal unsurdan daha ağırlıklı olmaya başlamıştır. Ancak meseleye kronolojik olarak bakılmaması gerektiğini söyleyen Sartori, öncelik sonralık meselesinde bunun önem sırasına göre az veya çok değerli olmakla bir ilgisinin bulunmadığını ifade eder. Eğer modern demokrasi, liberalizmle ilişkisi bakımından sonra gelse de, bu onun liberalizmi geçtiği ya da onun yerini aldığı anlamına gelmez. Unutulmaması gereken şudur: demokrasinin liberalizme katkıları aynı zamanda liberalizmin bir sonucudur. O halde demokrasiden, liberalizmin yerine geçen bir şey gibi söz etmek çok yanıltıcı olabilir. Nitekim demokrasi, liberalizmin yerine geçmemiş, onu bütünlemiş ve tamamlamıştır. (Sartori, 1993, s. 419).

Siyasal demokrasinin liberalizmden ayrılamayacağını ve onun içinde yer aldığını söylemek siyaset dışı demokrasi sorununu çözmemektedir. Bu düşüncelerin ışığı altında iki şey söylenebilir: ilk olarak, daha fazla demokrasi hiçbir biçimde daha az liberalizm olmasını gerektirmez. İkincisi ve bu ilk düşüncenin sonucu olarak daha fazla demokrasiyi fazla liberalizm ile birlikte aynı anda istemekte bir çelişki yoktur. (Sartori, 1993, s. 421).

Sonuç olarak ona göre liberal olmayan bir demokrasi totaliter bir demokrasidir. Kişinin liberal demokrasi ötesinde gördüğü şey, sadece sözcüğün demokrasi adını taşıması olacaktır. Ne şekilde olursa olsun tumturaklı sözlerle ifade edilen bir demokrasi, liberalizmle bağı koptuğunda halk desteğinin yardımıyla da olsa en despotik köleliği dahi onaylamaya elverişli olacaktır. Sözde halk adına hareket eden, bu nedenle de mutlak bir meşruluk iddiasında bulunan liberal olmayan bir devlet, ne şekilde olursa olsun demokratik olmayan bir devlete dönüşecektir.

Bu, basit bir dille ifade edilecek olursa, çağdaş ya da eski biçimine işaret etmesine, kişinin özgürlüğüne dayalı bir demokrasi olmasına veya iktidarın kolektif *plenum* (dolu, sıkışık, boşluksuz) tarafından kullanılmasını gerektirmesine bakmaksızın, liberal demokrasinin ortadan kalkmasıyla birlikte demokrasinin de ölmesi demektir. (Sartori, 1993, s. 425).

3.1.7. Başka Bir Demokrasi Olanaklı Mıdır? Marxist-Leninist Demokrasi Anlayışı Ve Bu Anlayışın Eleştirisi

Sartori demokrasi incelemesinde demokrasinin ne olduğu sorusunu ne olmadığı sorusu ile iç içe ele alır. Demokrasi kuramının bir tanımlama olmadan bir şey ortaya koyamayacağını, her tanımlamanın da bir yadsımayı bünyesinde taşıdığını kabul ederek, asıl sorun, yapılan

tanımlamanın doğru olup olmadığı sorunu olduğunu ifade eder. Diğer taraftan demokrasiden kastının aslında kısaltılmış hali ile liberal demokrasi olduğunun altını çizen ve yineleyen Sartori, buna karşılık demokrasi konusunda ileri sürülen öteki fikirler söz konusu olduğunda akla gelenin Marx olduğunu belirtir. (Sartori, 1993, s. 487). Ona göre Marx kendini aslında bir demokrat olarak düşünüyordu ve *Komünist Manifesto*'da zaferle demokrasiye ulaşmanın egemen bir sınıf olarak proletaryanın görevi olduğunu ileri sürüyordu. Bu demokrasiyi de, her insanın serbest gelişiminin koşulu olan bir birlik olarak ortaya koyuyordu. (Sartori, Tarihsiz, s. 263).

Sartori, Marx'ın özgürlük anlayışının kuşkusuz liberal demokrasinin özgürlük anlayışı ile eş anlamlı olmadığını belirterek onun da aslında "tam komünizm" ile (kısaca komünizm) liberal demokrasinin gerçekleştirmeye çalıştığı "mutlak özgürlüğü" gerçekleştirmeye çalıştığını ifade eder. Nitekim ona göre Marx'ın ideal toplumu, yani komünizm, açıkça ve en saf biçimiyle özgürlükçü toplumun en aşırı biçimini temsil etmektedir. (Sartori, 1993, s. 488). Sartori, Marx'ın demokrasiye devlet ve burjuva demokrasisi olması nedeniyle karşı olduğunu ve sadece komünizmin "tam demokrasi" olduğu şeklinde düşündüğünü belirterek Marx'ın, liberalizmin özgürlüğü ile savaştığını fakat bunu ondan daha büyük bir özgürlük adına yaptığını ifade eder. Ona göre Marx'ın mükemmel toplumu, devletsiz bir topluluktur ve bir *supra ideal* çerçevesinde şekillenir. Ancak i bu durumda asıl sorun bu *supra idealin* cennette bulunduğu yerden nasıl yeryüzüne indirileceği sorunudur. (Sartori, 1993, s. 493).

Ona göre Marx'ın temel olarak komünist demokrasiden anladığı onun ekonomi temelli olduğudur ve komünist demokrasi sınıfsız bir toplumda işçi sınıfının ekonomik eşitliğini sağlamalıdır. Marx'ın ortaya koyduğu ideal, en basit haliyle üreticilerin kendi kendini yönetmesi üzerine kuruluydu, yani bir anlamda "proletarya diktatörlüğüydü". Ancak Sartori, Marx'ın "proletarya diktatörlüğü" kavramını bütün yapıtlarında toplamda altı kez kullandığına vurgu yaparak aslında bunu bir geçiş süreci olarak gördüğünü ifade eder. Nitekim ona göre Marx bunun en önemlilerden birisini *Gotha Programının Eleştirisi*'nde şu şekilde dile getirmiştir:

Kapitalist ve komünist toplumlar arasında birinden diğerine devrimci bir geçiş süreci vardır. Bunu karşılayan dönem devletin proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olmadığı siyasal bir geçiş dönemidir. (Sartori, 1993, s. 497).

Bu bağlamda ona göre Marx'ın proletarya diktatörlüğünden anladığı, bir devlet diktatörlüğünün kurulması demek değil, bir diktatör olarak proletarya aracılığı ile devletin yok edilmesiydi. Bir başka deyişle diktatörlük "devrim" in bir başka adıydı ve kuvvet kullanılması anlamına geliyordu. Yani proletarya diktatörlüğü egemen bir sınıf olarak örgütlenmiş proletaryadan başka

bir şey olmayan ve devleti dağıtıp düşmanlarını yenmek için kendi gücünü kullanan proletaryanın gerçek devrimiydi. Bu "güç kullanımı"nın pek de kibarca olmayacağını dile getiren Sartoriye göre bu proletarya ordusu, yani silahlı proletarya sınıf düşmanlarını yok edecek ve daha önce var olan bütün kurumları ortadan kaldıracaktır. Ancak bu proletarya yararına bir diktatörlük değil, doğrudan proletaryanın kendisinin güç kullanması anlamındadır. Yani Marx açısından asıl önemli olan, proletarya diktatörlüğü, proletaryanın silaha sarılıp gerçekten devrim yapmasıydı. Egemen bir sınıf olarak örgütlenmiş proletaryadan başka bir şey olmayan bu sınıf, gücünü devleti dağıtıp düşmanlarını yenmek için kullanacaktı. Nitekim bu olmasa, kendinin yenmeye çalıştığı ve bir zulüm aracı olan devletin yerine başkasını koymuş olacaktı. (Sartori, 1993, s. 498).

Sartori'ye göre Marx'ın demokrasisi böylece devletsiz bir demokrasi, eşitler toplumunu mutlu ekonomik uyumundan kendiliğinden çıkan bir kaynaktan başka bir şey değildi.

Lenin'e göre ise bir diktatörlük olarak her türden devlet, *demosu* baskı altında tutan bir aygıt olarak birbirine benzer. Demokrasi düşüncesi esasta devletin varlığına bağlanmıştır. Bu anlamda Sartori'ye göre Lenin demokrasiyi şu şekilde dile getirir: demokrasi devletin çeşitli biçimlerinden biridir, bunun hangi biçim ve hangi çeşit olduğunun bir önemi yoktur. Bu bağlamda devlet ya da her türden devlet bazı sınıfların baskı altında tutulması için bir şiddet örgütüdür; özel bir zorlama aygıtı ya da özel bir baskı makinesidir. (Sartori, 1993, s. 500). Sartori'ye göre bundan çıkan mantıksal sonuç da şudur: demokrasi kavramı ile ilgilenmek yararsızdır, demokrasi kavramının hala bir anlamından söz edilecekse onu devletin dışında bir yerlerde aramak gerekir. (Sartori, Tarihsiz, s. 266).

Gerçekten de Lenin'e göre sınıflara bölünmüş bir toplumda ortaya çıkan devlet, ekonomik ve siyasal gücü elinde bulunduran bir egemenlik aracıdır. Bu anlamda

demokrasi, azınlığın çoğunluğa boyun eğmesini kabul eden, bunu tanıyan bir devlettir; başka bir deyişle, demokrasi, bir sınıf tarafından başka bir sınıfa, nüfusun bir bölümü tarafından nüfusun bir başka bölümüne karşı, sistemli zor uygulamasını sağlamaya yarayan bir örgüttür. Biz, devletin, yani tüm örgütlenmiş ve sistemli zorun, genel olarak insanlar üzerinde uygulanan her türlü zorun ortadan kalkmasını son erek olarak alıyoruz. (Lenin, 1978, s. 109).

Bu bağlamda Lenin'e göre proletarya diktatörlüğü de burjuva demokrasisinden "daha demokratik"tir. Bu da Lenin'in demokrasiye yüklediği anlamın ne şekilde olduğunu ortaya koyması bakımından aslında önemlidir.

Ancak komünist toplumda, kapitalistlerin direnci kesin olarak kırıldığı, kapitalistler ortadan kalktığı ve sınıflar yok olduğu (yani toplumsal üretim araçlarıyla ilişkileri bakımından toplum üyeleri arasındaki ayrım silindiği) zaman, ancak o zamandır ki, "devlet ortadan kalkar ve özgürlükten söz etmek olanaklı duruma gelir. (Lenin, 1978, s. 118).

Yani ancak ve ancak bu koşullar gerçekleştiğinde tam ve hiçbir istisna tanımayan bir demokrasi olanaklı duruma gelecek ve uygulanacaktır. Kapitalist toplumda, yalnızca kolu kanadı kırılmış, sefil, bozulmuş bir demokrasiye, yalnızca zenginler için, azınlık için bir demokrasiye sahip olma olanağına sahibizdir. Oysa proletarya diktatoryası, yani komünizme geçiş dönemi, ilk kez olarak sömürücü bir azınlığın baskı altına alınmasının yanı sıra, halk için, çoğunluk için bir demokrasi gerçekleştirecek olan bir diktatorya olacaktır. Ancak komünizm, gerçekten tam bir demokrasiyi gerçekleştirebilir ve demokrasi ne kadar tam olursa, o kadar gereksiz bir duruma gelecek ve kendiliğinden sönecektir. (Lenin, 1978, s. 118-119). Bu bir anlamda proletaryanın diktası sonrası demokrasinin lüzumsuz bir kavram haline geleceğinin de bir göstergesidir. Ancak Sartori bunun bir paradoks olduğuna işaret eder. Ona göre Lenin, batı tipindeki demokrasilere diktatörlük niteliklerini, yani özgürlüğün kısıtlanması ve kuvvet kullanımını uygulamaktadır. Proletarya diktatörlüğüne de demokrasi diyebileceğimiz bir şeyin niteliklerini, yani geniş bir çoğunluk için özgürlüğü vermektedir. (Sartori, Tarihsiz, s. 268). Ona göre genel olarak, Lenin'de demokrasinin olumlu anlamına, bu terimin geleneksel burjuva anlayışı ile birleştirildiği ölçüde rastlarız. Böylece Lenin daha önce de değinildiği üzere, batı tipi demokrasilere kısıtlanan özgürlükler ve kullanılan güç olarak diktatörlüğün niteliklerini yüklerken, bir yandan da proletarya diktatörlüğüne batılıların büyük bir çoğunluk için özgürlük merkezinde demokrasi olarak adlandırdıkları özellikleri atfeder. (Sartori, 1993, s. 502).

Bu çelişkinin ortadan kalkması için Lenin'in, bir üçüncü duruma kadar, yani sonraki aşama olan komünizmde, proletarya diktatörlüğünün de ortadan kalkmasıyla gerçek ve tam bir demokrasiden söz etmesi gerekecekti ama öyle olmamıştır.

Ona göre Lenin tam da bu safhada kartları yeniden karıştırmış ve ancak komünist toplumda devletin yok olacağından söz ederek, o zaman özgürlüğün ve tam bir demokrasinin mümkün olacağını dile getirmiştir. Nitekim istisnası olmayan bir demokrasi gerçekleştiğinde de demokrasi yok olmaya başlayacaktır. Yani ancak komünizm tam bir demokrasiyi sağlayacak ve bu demokrasi tam olduğunda daha çabuk gereksiz hale gelecek ve kendiliğinden yok olacaktır. Lenin'in gerçek ideli Sartori'ye göre, ne şekilde olursa olsun devletin yok olmasıdır. Bu da Lenin'in takıldığı *ideea fixe* olan, "demokrasi eşittir devlet ve devlet eşittir baskı" düşüncesi nedeniyle demokrasinin de ortadan kalkmasını beraberinde getirmektedir. (Sartori, 1993, s. 503).

Ancak Lenin bunu açıkça ifade etmekten çekinmez;

Devletin kaldırılmasının demokrasinin de kaldırılması anlamına geleceği sürekli olarak unutulmaktadır; oysa devletin ortadan kalkması aynı zamanda demokrasinin de ortadan

kalkmasıdır... Demokrasi daha tamam olduğu zaman demokrasinin de ortadan kalkacağı ana da o ölçüde yaklaşmış demektir. (Sartori, 1993 s. 503).

Fakat Lenin demokrasinin ortadan kaldırılma düşüncesini baskıcı bir anlamda yerine gelecek diktatorya ile ikame etmek niyetinde değildir. Onun için baskıcı devletin bir aygıtı olarak demokrasinin ortadan kalkması demek komünizmde, proletarya diktatörlüğünde yani bir anlamda özgürlükler ortamında buna zaten ihtiyaç duyulmayacağı tespiti üzerinedir.

Sartori her türden demokrasi teorisine karşı olan Lenin ile Marx arasında gizli bir gerilim olduğuna işaret eder. Temel olarak sadece komünizmin gerçek demokrasi olduğu savı Marx'a aittir ve Marx'ın izinden giden biri olarak Lenin de buna benzer bir şeyler söylemek zorunda kalmış ama aslında buna hiçbir zaman inanmamıştır. Ona göre demokrasi sözcüğü Lenin için kirlili ve uzlaştırıcı bir kavramdır; ayrıca, değersiz bir burjuva icadını çağrıştırmaktan öte bir değeri de yoktur. Sartori, Lenin'in yapabileseydi eğer, açıkça bunu söyleyeceğini ama "kutsal" metinlerin buna izin vermediğini ifade eder. Yine de ona göre alçak sesle de olsa Lenin bunları satır aralarında söylemiştir. Çünkü Marx için demokrasi aslında devletsiz bir toplumdur, ancak Lenin için demokrasi çaresiz olarak bir devleti ifade etmekte ve gerektirmektedir. Sonuç olarak Sartori'ye göre Lenin, ne nefret ettiği demokrasiyi ne de ortaya koyduğu gerçekliği anlayabilmiştir. Lenin'de demokrasi, yapıcı ve yararlı bir anlam aldığı ölçüde, bu ona Batıda verilen anlamla aynı olmaktadır. Bu bağlamda Lenin'in demokrasiye komünistçe bir anlam vermeye çalışmasının bir anlamı yoktur. (Sartori, Tarihsiz, s. 269).

Demokrasi Kuramı'nı Sartori, henüz Sovyetlerin yıkılmadığı, yıkılacak gibi de görünmediği dönemlerde yazmış, Lenin ve Marx'ın görüşlerini de ortaya çıkan bu sonuçlar üzerinden değerlendirmiştir. Bu anlamda Marx ve Lenin'e yaptığı eleştirilerini Sovyet demokrasisi üzerinden sürdürecektir, bunu da demokratik diktatörlük kuramı olarak adlandıracaktır. Nitekim ona göre 1917 ile başlayan süreç Lenin'in eliyle ironik bir şekilde devleti ortadan kaldırmamış aksine Stalin'e olanaklarını sunan polis devletinin kurulmasına ön ayak olmuştur. 1922 ile 1924 arasında devlet aygıtı Lenin'in zayıf ellerinden Stalin'in güçlü ellerine geçmiştir. O ana kadar yasaklanan "devlet" sözcüğü, resmen 1923 Anayasası ile tekrar eski mevkiine geri getirilmiştir. Bu Anayasada "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği tek bir Federal Devlettir" denmekte ve böylece Lenin'in ifadesi ile aslında "bürokratik bir kanser"den söz edilmektedir. Üstelik ona göre bu kanser yok olmak yerine, Lenin'in yarattığı yaratığı yeme sürecine girmiştir. Sartori'ye göre aslında Lenin sadece gizli bir alay niteliğinde sayılabilecek, Sovyet devletinin esas sütunu olarak kendini kuran, her şeyi yapabilen ve sınır tanımaz polisi kurmuş, Marx'ın cennet kenti Lenin tarafından yeryüzüne indirilmiş, ancak bu nakil bir cehennemin içinde olmuştur. (Sartori, 1993, s. 505).

Sartori bu bağlamda Sovyet türündeki sistemlere “halk demokrasileri” denilmesinden yola çıkarak meseleye biraz da alaycı yaklaşır. Halk demokrasisi ona göre zaten “fazladan” bir ifadedir çünkü demokrasi, eğer halkın iktidarı demekse, “halk demokrasisi” iki kere halkın iktidarı demektir ki bu da Sovyet türü demokrasilerde olmayan demokrasinin, ironik bir şekilde kendisini pekiştirmesi anlamına gelmektedir.

Sartori, Sovyet türündeki demokrasi sistemlerini demokrasi olarak görmediği gibi doğrudan demokrasinin bir türü olarak da görmez. Ona göre genel olarak halk demokrasilerin, gerek siyasal, gerekse ekonomik alanda ilerlediği yön bu yönde olmamalıdır. (Sartori, Tarihsiz, s. 270).

Sartori’ye göre proletaryanın doğrudan demokrasisinin, yani işçilerin kendi kendini yönetimi denen şeyin, dışarıda ne kadar reklamı yapılırsa yapılsın, içerde durum gösterildiği gibi değildir. Devrimci propaganda için bulunmaz bir araç olan bu söylem, sadece bir ideal olarak var olabilir ki bu da aslında halk demokrasisinin, sistemin var olan, var olacağı tahmin edilen bir niteliğini göstermemektedir. Gösterdiği şey ona göre bunun aslında Sovyet sistemine yabancı olan bir özellik olduğudur. Bu yüzden onu haklı çıkarması gereken Marx ve Lenin’in idealinin, zamana uymayan bir ütopyadan başka bir şey olmadığını açıkça anlaşıldığı bir anda bu başlığın kullanılmaya başlanması şaşırtıcıdır. (Sartori, Tarihsiz, s. 270).

Sonuç olarak Burjuva demokrasisi, liberal demokrasi ya da benzeri türden bir demokrasiyi dışarıda tutan bir sistemin girişi sayılabilecek olan sosyalizm deneyimi, Sartori’ye göre üzerinden uzun yıllar geçmesine rağmen vaatlerini yerine getirememiştir. Çünkü tüm yapı çok büyük ölçüde şüpheli bir önermeye dayanmakta ve olanaksız, dünyevi olmayan bir vaat üzerinde durmaktadır. Bu şüpheli önerme de despotizme son vermek için, son ve daha büyük bir despota gereksinimin olmasıdır. Bu da diktatörce bir devletin doğması demektir. Sözü edilen vaat her türlü sınıfın yok edileceği yönünde bir vaattir. Ancak gerçeklikte, sözü edilen diktatörlükteki diktatörün kendini yok etme sözünü yerine getirip getirmeyeceği, ona göre her zaman şüphelidir. Diktatörlüğün tanımı gereği denetim dışı bir durumu anlatması hasebiyle, diktatörlüklerde kişisel takdire geniş yer veren sınırlanmamış bir iktidar söz konusudur. Ona göre,

diktatörün doğası kendisine dünyevi sınır koyma ve gelişimini ipotek altına alma olasılığını “*a limine*” dışlar. Diktatörlük tünelinden geçmesi gereken bir özgürlük sözü vermek yarın ödenmesi gereken parayı yakmaya benzer. Bu tür bir vadin güvenilirliği hemen hemen sıfırdır. Bu bizi sadece şaşırtmakla kalamamakta aynı zamanda insanın saflığına üzülmemize de neden olmaktadır. (Sartori, s.513, 1993).

Sartori sonuç olarak başka bir demokrasi olanaklı mıdır sorusunu, Marxizm ekseninde, bu teorinin kurucusu olarak Marx’ı ve pratiğinin uygulayıcısı olarak Lenin’i koyduktan sonra şu

sonuca varır: Marx'ta ona göre karşıt idealden çok siyaset ve ekonominin ortadan kalkacağı özgürlükçü bir cennete kaçış biçiminde bir "*supra ideal*" söz konusu iken, Lenin'de "komünist demokrasi"nin ne bir tanımı ne de kavramı vardır. Onda bulunan sadece, sözcüksel açıdan da fazlalık olan "halk demokrasisi" kavramıdır. Ayrıca en önemlisi, bahsi geçen proletarya tabanlı "demokratik diktatörlüğün" Marx ve Lenin'in kendi ölçütleriyle dahi gerçekleşmeyecek olmasıdır. (Sartori, 1993, s. 513).

Antik Yunandan bu yana pederşahi yönetim biçimleri, her zaman halk "için" yönetimde olduklarını iddia etmiş ama bu her zaman otokratik bir yönetimin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Nitekim Platon'dan bu yana sürekli olarak yönetilenin yararına ve onun için yönetim iddiası hep ortaya atılmış fakat değişmez bir şekilde ibre hep otokrasiden yana dönmüştür. Zaten ona göre eğer gerçek yaşamdaki demokrasiler bu denli kolay kurulsaydı ve eğer işler sadece yöneticilerin, "halkın yararına yönetecekleri" sözünü almaktan ibaret olsaydı, fiiliyatta, sadece sözde değil, demokrasilerin kurulması için yirmi beş yüzyıl geçmesi gerekmezdi. Gerçekte vaatlerden güvencelere uzun bir yol aşılması gerektiğini, aslolanın verilen güvenceler olduğunu belirten Sartori, vaatlerin başkalarının keyfine kalması durumunda hiçbir güvenliğin söz konusu olamayacağını altını çizer. (Sartori, 1993, s. 514).

Başka bir demokrasi arayışının ya da başka türden bir alternatifin nasıl sonuçlanabileceği meselesinde Sartori, herkesin böylesi bir şeyi aradığını ama hiç kimsenin de bulamadığına işaret eder. Bunu da iki nedene bağlar: ilk neden ona göre "halkın çıkarlarına" sözünün hiçbir garantisinin olmadığı ve bir an için bunun yerine getirilebileceği varsayıldığında ortaya çıkacak olan şeyin demokrasi değil demofili olacağıdır. Demofili demokrasi demek değildir. Demokrasi *demosun* iktidarı ile başlar ve başlangıçta *demos*a yarar sağlamak için "demofiliye" gerek yoktur. Ayrıca demofili sadece bir olasılıktır. Şanslı olunursa eğer demofili insanları iyiliksever bir despotla başbaşa bırakabilir. Ancak şanssız olunması durumunda, ki bu hep böyle olmuştur, bir takım güvenlik önlemleri ile bu durumun gerçekleşmemesi için önlemler alınması gerekir. Anti liberal bir devlette de insanların mutlu olması ihtimali varsa da bu oldukça düşük bir ihtimaldir. Diktatörlükle hayırseverlik arasındaki bağlantı yüksek derecede gerçekleşmesi mümkün olmayan bir olasılıktır. Buna karşılık *demosun* iktidarı ve *demosun* çıkarları arasındaki bağlantı fazlasıyla umulan bir olasılıktır. Bu yüzden ilk alternatif hakların garantisini dışarıda tuttuğu müddetçe başarılı olamayacaktır. (Sartori, 1993, s. 516).

İkinci olarak "liberal demokrasi karşısında başka bir demokrasinin olanağı var mıdır?" sorusu, aslında, bunun var olabilmesi için bir gerçekliğinin olup olmadığı sorusu ile bağlantılıdır. Sosyalizm ekseninde düşünüldüğünde Sartori bunu sosyalizm diye bir gerçekliğin olup olmadığı sorusu ile ilişkilendirir. Ona göre aslında var olmamış bir gerçeklikte bu türden bir

alternatif aramanın da bir sonucu olmayacaktır. Bu bağlamda Marxistler kendi ölçütlerine göre Sovyet tipi rejimlerin demokrasiler olarak var olduklarını gösteremezler. Çünkü belirli bir dayanakları ve ölçütleri yoktur. Bu temelde kendi demokrasi tanımlarına göre komünist sistemlerin demokrasiler olarak nitelendirilebileceği temelsiz bir savdır. Aslında komünist kuramın yaptığı açıkça 'idealleri gerçekler olarak takdimden ibarettir ki bu da demokrasiye ya da daha doğrusu liberal demokrasiye ve gerçekliğine bir alternatif olmadığını gösterir. (Sartori, 1993, s. 517).

Sonuç olarak ağırlar kıyıya çekildiğinde, Sartori'ye göre, ortaya çıkacak olanlar şunlardır:

Olası olmayan olasılıklar, olası olanlara yeğlenmemelidir ve komünist tipte demokrasiler kendi ölçütlerine göre (veya ölçütlerinin yokluğu nedeniyle) yoktur. Şuna dikkat edilmelidir ki, ideali gerçeklikle eşlemek ve karşılaştırmak yoluyla 'bir başka demokrasi' Batı demokrasisi ile karşılaştırılmaz. Gerçeklerle gerçekler ve ideallerle idealler eşleşebilir. (Sartori, 1993, s. 518).

Bu bağlamda Sovyet tipi demokrasilerin demokrasi olmadığını açıkça ifade eden Sartori, "bir başka demokrasi"nin sadece bir hayalet alternatif olabileceğini belirtir. Ona göre sadece bir ad, demokrasi denen şeye, bırakın gerçeklik vermeyi, inanırlık dahi vermeye yeterli değildir. (Sartori, 1993, s. 518).

3.1.8. Demokrasi Düşüncesine Yönelik Sonuçlar

Sartori'ye göre Batı insanı yeterince özgürdür ve artık refahın parlaklığıyla baştan çıkmıştır: Bunun sonucunda da bireysel özgürlüğe gittikçe azalan bir değer, ekonomik refah ve güvenliğe de gittikçe artan bir değer vermektedir. Özgürlüğün teminatı olan anayasal devletin öneminden de bihaber, gittikçe ihtiyaçlarını daha fazla koruyan bir devlet istemektedir. İhtiyaçların da sınırı olmadığına göre, bu, gittikçe çok daha büyük ve gittikçe de büyüyen bir koruyucu devlet olacaktır. (Sartori, Tarihsiz, s. 283).

Teknolojik gelişme de buna yardım etmektedir. Beraberinde getirdiği bolluk tufanı ile toplum, şımartılmış bir çocuğun psikolojik görünüşüne sahip uysal bir topluma dönüşmüştür. Ayrıca bu teknoloji, bireyi sadece bir rakama indirgeyip onun kendini gittikçe güçsüz ve boğulmuş hissetmesine neden olmuş, çok fazla nüfuslu, dev örgütlü bir çağa yol açmıştır. Toplum demografik baskıyla fazla sıkıştırılıp büyük örgütsel bir ağına alınca, yaşamın liberal kavrayışına da daha az yüz göstermeye başlamıştır. Diğer taraftan ona göre tarih bizi çok fazla

denemiş ve yorgun düşürmüş, çevreye uyamayan, endişeli ve korkak olmamızı sağlamıştır. (Sartori, Tarihsiz, s. 283).

Ona göre Fransız Devrimi ve ilk Sanayi Devrimi'nden bu yana büyük bir acelecilik içerisindeyizdir. Hızlı ve sürekli değişim istikrarı da ortadan kaldırmakta, denge bulmaya vakit vermemektedir. Üstelik insanlık, iki dünya savaşının ortaya koyduğu kıyım ile iyiden iyiye bitap düşmüş, sonrasında soğuk savaşın bezginlik verici havasını solunmaya başlamıştır. Bu da sinir sistemini tahrip etmiş, insanlığın kendini yok edeceği tezinin hiç de yabana atılır türden bir tez olmadığını ortaya koymuştur. Ona göre Hobbes'un *Leviathan*'ı da savaş sonrasında ortaya çıkmış en üstün amaç olarak toplumsal barışı ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu elde edebilmek için de Hobbes, devletin mutlak üstünlüğünü kuramlaştırmıştır. Bugün de yorgun insanlar bu türden bir şey için, fiyatı ne olursa olsun, emin bir iş, teminatı olan bir ücret ve korunan bir varlık olmak adına, Hobbes'un çağdaşları gibi, bu yararların sağlanabilmesi için, kendisini gözeteyeğine kim söz verirse, kaderini onun ellerine bırakmaya hazırdır. Son çözümlemede zamanın anlamı ve liberal demokrasinin buhranının nedeni bu olabilir.

Böyleyse eğer, biçimsel demokrasinin yerini alan *gerçek* demokrasi, soyut özgürlüğün yerini alan *somut* özgürlük, hukuki adalete karşı *gerçek* adalet hakkında koparılan gürlütü saçma olmaktan, havai fişek olmaktan başka bir şeye yaramaz. Ona göre bizi ilgilendiren gerçek özgürlük değildir. Biz artık özgürlüğü değerlendiremiyoruz. Bizim için sorun gerçek demokrasi değil, demokrasi artık bizi çekmiyor, özgürlükten ve demokrasiden yorulduk, çünkü uysalız, şımartılmışız, yorgunuz, bütün bunların üstüne, *noti nulla cupido*, (bilmediğimizi arzulamayız) alışılmıştan sıkılıyoruz. (Sartori, Tarihsiz, s. 284).

Sonuç olarak ona göre bizi ilgilendiren gerçek özgürlük değildir. Bununla bağlantılı olarak bizler için önemli olan gerçek demokrasi de değildir; önemli olan gereksinimlerimizi gideren ve menfaatler sağlayan bir devlettir. (Sartori, 1993, s. 536).

Ancak insan yine de doğrudan doğruya şeylere ve olaylara değil de şeylerin belli bir yorumuna ve olayların belli bir değerlendirmesine tepkide bulunan bir *animal loquax*, geveze hayvan, ve tarihin gösterdiği gibi çevresine çeşitli yollarla yanıtta bulunabilir. Öte yandan yine de yenik düşme nevrozu ve çürüme kompleksi geliştirmek de boşunadır. Buhranı, kökleri derinde ve heybetli güçler ortaya çıkarmış olabilir, ama bu güçler onları algılamamızın dışında işleyen, bağımız ve sessiz güçler değildir.

Ortaya çıkan fikir karışıklığından doğrudan doğruya biz sorumluyuzdur. O halde bu sorun üzerindeki denetim tekrar ele alınabilir. Bu durumda yapılması gereken dilin sorunlarıyla ilgilenmek ve bu konuda bir gelişme yaratabilmektir. Elbette bu bütün bütüne bir çözüm sunmayacaktır ama terminolojik düzeltmenin ihmal edilmemesi de olumlu bir gelişme olacaktır.

Nesnel nedenlerle işe başlayanların yaptığı gibi, arabayı atın önüne koşmadan atı arabanın önüne koşarak işe başlamak daha doğru bir yol olacaktır. (Sartori, Tarihsiz, s. 285).

Sartori'ye göre fikir dolu bir çağ sona erdiği anda, liberal demokrasi de sona erecektir. Liberal demokrasi maddi etkenlerle değil de, bir kültürel kalıpla, fikirlere olan güvensizlik ve kuşkuyla öldürülür. Fikirler ve idealler ideolojilere kurban edilirse enerjilerin patlak vermesinden başka bir şey ortaya çıkmaz. Üstelik bu patlama Köylü Savaşları gibi Mesihçi, kendinden geçmiş, yüksek heyecanlı bir patlama da olmayacak, iyice kanalize edilmiş, katı bir denetim altına alınmış aktivist yanıt patlaması olacaktır. (Sartori, Tarihsiz, s. 289).

Siyasal sistemlerin hepsi insan elinden çıkmadır ve ona göre yalnızca “modern” yönetimlerin anlamlı bir biçimde amaçladıkları, yani daha iyi bir ortak yaşam gerçekleştirme amacıyla yaratılmışlardır. Ereksel yöntemler bir bakıma ters tepme tehlikesini de her zaman içinde barındırır. Ancak bu söylemler liberal demokrasiler için söz konusu değildir. Bu bakımdan demokrasiler üzebilir ama ihanet etmezler. Bunun nedeni de

liberal demokrasi kuramının amaçlarla araçları birbiriyle uzlaştıran, uygulamanın kuramını içeren siyaset kuramlarından biri olmasıdır. (Sartori, 1993, s. 546).

Liberal demokrasi düşüncesi, uzun ve yavaş bir sürecin sonucunda düşünceleri ve idealleri gerçek dünya barışına çevrilebilme erdemini gösterebilmiştir ve aslında bu durum hiç de mucizevi değildir. Ancak uygarlık içerisinde ilerleme her adımda daha kaygan ve dik bir hal almaya başlamıştır. Batı uygarlığının bu tarihsel yolculuğu oldukça uzun sürmüştür. Bu konuda, bu yola daha fazla devam edip edememe takatini gösterecek olan da yine insandır. Sartori uygarlıkların çöküş nedenini ait olduğu çağın gerisinde kalmasında değil, ilerisine konumlanmasında bulur. Bu anlamda liberal demokrasi düşüncesi aslında çağının ötesinde bir düşünmedir ve bu yüzden yıkılabilme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Yine de liberal demokrasinin bir izleyicisi olmayı sürdüreceğini ifade eden Sartori, Corneille'in *Horace* trajedisindeki kahramanın şu sözlerini tekrarlar “sen görevini yap, gerisini Tanrılara bırak.” (Sartori, 1993, s. 545-546).

3.2. CARL SCHMITT: EGEMEN MODERN DEVLETİ SAVUNMAK

Seçmen olarak yurttaşın geldiği noktayı eleştiren, *homo sapiensten homo vidense* dönüşen insana işaret eden ve demokrasinin işleyişi ve geleceği hakkında kaygılara düşen Sartori, özünde yine de seçmene olan inancını kaybetmemiş biri olarak tam bir liberal demokrasi

savunucusudur. Liberal demokrasi ona göre çağımızın demokrasilerinin olmazsa olmazı hatta özgürlüğün ve eşitliğin yegane sağlayıcısıdır. Buna karşılık Carl Schmitt liberal demokrasiyi modern devleti zayıflatan, onu güçten düşüren, egemenliğini ortadan kaldıran hastalıklı bir ideoloji olarak görür. Bu anlamda liberal demokrasi ile zayıflatıldığını düşündüğü modern devlet yok olmakla artık karşı karşıyadır. 19. yüzyılda devlet artık toplumsal kurumlardan biri haline gelerek egemen yapısını kaybetmeye başlamıştır. Öncesinde güven ve itaat gibi etik değerleri elinde tutan devlet, artık toplumsal yapı içerisinde birbiriyle çatışan ve mücadele eden diğer kurumlar arasında arabuluculuk görevini üstlenerek olması gereken konumunu yitirmiştir. (Schmitt, 1930, s. 29). Bunun için de ona göre liberal demokrasiye karşı devlet güçlendirilmeli ve çaba sarf edilmelidir. Bu çaba zaman zaman bir tür modern monarşiye dönüşme eğiliminde olup Nazi Almanyası kontrolden çıkmadan önce Hitler'in iktidarını perçinlediği 1934'te Alman Hukukçular Birliği'nin dergisinde yayınlanan "Lider Hukuku Korur" (*Der Führer Schützt Das Recht*) adlı makalesinde bir lider demokrasinden de söz etmekten çekinmez. Ona göre parlamento ve plüralist anlayış, devleti güçten düşürdüğü gibi halkın parçalanmasına da neden olur. Parlamentarizm de bu doğrultuda bir tür yozlaşmadır ve kişisel çıkarlar sahnesine dönüşmekten kendini kurtaramaz. Schmitt devlete karşı gelebilecek ve ikinci bir iktidara yol açabilecek her türlü talebe karşıdır çünkü toplumsal parçalanmışlık devleti zayıflatan en büyük etkenlerden biridir. Öte yandan kendisini merkeze alan birey, devlete karşı itaat ve güvenini kaybeder. Plüralist liberal anlayış da bireyin bu kendisi merkezli kavrayışını keskinleştirerek onun devletin karşısına ikinci bir otorite olarak çıkmasına olanak tanır ki bu da devleti güçten düşüren ikinci bir neden olarak görülür. Schmitt çağımızda yükselen bu anlayışa karşılık liberal birey yerine, devlet yurttaşlığını savunur ve devlet ile toplum arasındaki ayrımın devlet başkanı şahsında bir politik birliğe dönüşmesi gerektiğini dile getirir. Bu anlamda ortaya çıkacak olan anayasa da halkın politik birliğinin bir göstergesi olarak bu konuda teminat verir. Bu anayasa doğrultusunda ancak politik birliğini sağlayan ve politik olanı elinde tutan bir devlet varlığını devam ettirebilir. Ancak ona göre liberal teoride devlet, devlet olma vasfını kaybetmiş, sadece ekonomik ve sosyal sürece katkı veren bir kuruma dönüşmüştür. Kapsayıcı bir niteliğe sahip olan politik birliğin içeriğinden din, kültür ve ekonomi çıkarıldığında ise geriye bir şey kalmaz. (Schmitt, 1930, s. 29).

3.2.1. Mutlak Egemen Ve Hukuku Belirleyen Olarak Otorite

Carl Schmitt genel olarak otoriter, kapsayıcı ve egemen bir devlet yapılanmasını savunan,

parlamento sistemine, liberalizme ve plüralizme karşı bir düşündürdür. Onun için aslolan, varlığını her alanda hissettirebilen mutlak iktidardır ve bunun demokrasi ile ya da diktatörlükle kurulmuş olmasının bir önemi de yoktur. Ama yine de ona göre demokrasi, parlamento ve plüralizmin olumlu sonuçlarından söz edilemez çünkü bunlar bir devlet ya da sistem içerisinde sürekli olarak uyumsuzluklar ortaya çıkaran, iflasa mahkum, akıl dışı, lüzumsuz ve anlamsız girişimlerdir.

Schmitt, normal bir şekilde öyle ya da böyle süre giden mevcut düzen ve gidişatın politikasını yapmak yerine, daha çok olağanüstü durumlarla, uç noktalarla, hatta kendisinin de sıklıkla vurguladığı gibi istisnalarla ilgilenen bir düşündürdür. Ona göre normal olandan ziyade olağanüstü durumlara ilgi gösterilmelidir çünkü

istisna normal durumdan daha ilginçtir. Normal olan, hiçbir şey kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı (kaideyi) kanıtlamakla (ispatlamakla) kalmaz, Kural (kaide), yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılaştığı mekanizmanın kabuğunu kırar. (Schmitt, 2010, s. 22).

Aynı şekilde istisnai haller, ona göre, sürekli olarak vurguda bulunduğu devlet otoritesinin özünü açık bir şekilde ortaya çıkaran önemli hallerden biridir. Bu doğrultuda *Siyasi İlahiyatın* daha girişinde dile getirdiği şu önermesi meşhurdur; "Egemen, olağanüstü hale karar verendir." (Schmitt, 2010, s. 13). Schmitt, olağanüstü halden ne anladığını ise şöyle dile getirir:

Her sıra dışı yetki, her inzibati acil durum tedbiri veya kararnamesi olağanüstü hal sayılmaz. Olağanüstü halden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yekinin söz konusu olması, yani mevcut üzenin bütünüyle askıya alınması gerekir. Böyle bir durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşıkardır. Olağanüstü hal anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzen hala mevcuttur. Burada devletin varlığı, hukuki normun geçerliliği karşısında tartışmasız üstünlüğünü kanıtlar... Olağanüstü halde devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır. (Schmitt, 2010, s. 19).

Yani bir anlamda olağanüstü halin ilanı, egemenliğin de varlık koşuludur. Olağanüstü halde hukuk her ne kadar askıya alınmışsa da geri adım atmayan devlettir. Bu durumda olağanüstü halin bir sistematiğe dönüştürülmesi, daha doğrusu meşruiyet kazanarak devlet ya da benzeri türden bir ad alması ve çeşitli normlar ortaya koyması gerekir. Çünkü, olağanüstü halin sadece olağanüstü hal olarak kalması anlamsız olacaktır. Kendi ifadesi ile:

Olağanüstü halin mutlak biçimiyle ortaya çıkabilmesi için kanun hükümlerinin yürürlük kazanabilecekleri bir durumun yaratılması zorunludur... Hiçbir norm yoktur ki bir kaos durumunda uygulanabilsin. Hukuki düzenin anlamlı olabilmesi için bir düzenin oluşturulmuş olması zorunludur. Normal bir durum yaratılmalıdır ve egemen, bu durumun gerçekten hüküm sürüp sürmediğine kesin bir biçimde karar verendir... Egemen durumu kendi bütünselliği içinde yaratır ve garanti altına alır. Bu son karar onun tekelindedir... Devlet egemenliğinin özü burada yatar... Olağanüstü hal, devlet otoritesinin özünü en net şekli ile ortaya koyar. (Schmitt, 2010, s. 20).

Schmitt bu şekli ile meşruiyetini bir anlamda zorla da olsa ortaya koyan devlet ya da otorite hukuk üretmek için ille de haklı olmak zorunda da değildir. (Schmitt, 2010, s. 21). Yani başka bir deyişle, otoritenin hak elde edilmesi için haklı olması gerekmez. Bu bir anlamda devletin hukuki ya da adil olması gerektiğine yönelik talepleri anlamsızlaştırır. Sorun devlet ve meşruiyeti ise ve söz konusu olan devlet egemense eğer, aynı zamanda meşrudur da. Meşruiyet bu anlamda hukuki olmakla ilişkilendirilemez. Darbeyi yapan, ortaya çıkan olağanüstü hal durumunda mevcut olanı kendi lehine çevirdiği müddetçe egemen olarak adlandırılır.

Schmitt'e göre devlet kuramının temel kavramları dinlerden türetilmiştir. Mesela egemenlik denilen şey, her şeye hakim olan Tanrı kavramı ile örtüşen bir şeydir ve mutlak kudretin devlete atfedilmesidir. Bu anlamda öncesinde makale olarak yayınlanan, daha sonra eklenen kimi bölümlerle kitaplaştırılan ve çeşitli baskılarda çeşitli kereler kimi değişikliklere uğrayan kitabına *Siyasal ilahiyat* adını koymasının tesadüfi değildir. Ona göre,

modern devlet kuramının bütün önemli kavramları dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır... Örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür. (Schmitt, 2010, s. 41).

Carl Schmitt'e göre devlet aynı zamanda hukukta da söz sahibi olmadığı sürece mutlak bir egemenlikten söz edilemez. Zaten devlet ona göre özgür insanlardan müteşekkil bir yapının koruyucusu olmaktan çok, her durumda kendisini koruyabilen varlığını ne şekilde olursa olsun, ister hukuku askıya alarak ister başka şekillerde olsun devam ettirebilmelidir. Bu doğrultuda söylediklerinde Hobbes'un *Leviathan*'ından izlere rastlamak mümkün. Nitekim kendisi de *Leviathan*'dan aldığı şu alıntıya dikkat çeker: "Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil". Ona göre Hobbes, pozitivist gerçekliğe bürünmeye ihtiyaç duymayan hukuki bir gerçeklik ve canlılığın var olduğunu keşfedememişse de, gelişigüzel seçilmiş herhangi bir noktadan yola çıkarak devletin birliğini kurabilmiş gibi görünür. (Schmitt, 2010, s. 39). Bu bağlamda egemen olağanüstü hale karar verendir dediğinde de Schmitt, Hobbes ile aynı çizgidedir.

İnsanları, içgüdüleri ile hareket eden, dizginlenemeyen, tehlikeli ve dinamik varlıklar olarak gören Schmitt'e göre, toplumsal yaşam sürekli bir tehdit altındadır. Devlet ise tam da bu noktada, farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına egemen bir kararla son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güçtür; toplumsal birliğin amacı da insanın yıkıcı güçlerini dizginleyerek toplumsal barışın sağlanmasıdır. Ancak bütün bunlara eklenmesi gereken şeylerden biri de şudur ki, egemen olan Schmitt'te bir *fürher* değildir. Ortaya çıkan istisnai durumu olağanüstü hale çeviren, ya da olağanüstü hale karar veren egemen, gücünü aslında halktan alır. Burada söz konusu olan tek tek bireyler değil halktır. Schmitt bu gücü "politik birlik" olarak meşrulaştırır. Bu anlamda egemen olanın verdiği kararın arkasında, politik birliğin

yarattığı meşruiyet vardır. Ona göre politik birliği temsil etmeyen zaten egemen de olmayacağına göre, politik birliği temsil eden egemen, hukuku da yeri geldiğinde askıya alabilme gücünü kendisinde taşımaktadır.

Tam da bu noktada ona göre liberalizm, iradesiz bir düşünce olarak bu tür durumlarda, ki bunlar ona göre çok ciddi durumlardır devleti yönetebilme kabiliyetinden yoksundur. Liberalizm, aynı zamanda toplum içinde olduğu kadar devletlerin kendi aralarındaki çatışmaları da yok ettiğinden ya da etmeye çalıştığından devleti zayıflatan bir şeydir. Bu sebeptendir ki, liberalizm iradesizdir ve iktidarsız bir hukuku temsil etmektedir. Oysa zayıf düşmemiş bir devlet, insanların egemenliğe olan gereksinimini karşılayan, aşkın ve meşru bir otoritedir. Ancak “*Führer*” ona göre halkın politik birliğini görünür kılandır. Halkın politik birliğini elde etmiş, kendisine razı olunan biri olarak karar verme hakkını elde etmiştir. Bu anlamda da meşru olarak iktidar sahibi olmuştur. Schmitt adı kötüye çıkmış, 1934’te Alman hakemli hukuk dergisi “*Deutsche Juristen Zeitung*”da yayınlamış makalesinde bu konuya değinir ve Adolf Hitler’i alenen över. Ona göre gerçek lider (*führer*) aynı zamanda yargıçtır da. Yine liberal demokrasiyi de bu bakıma halk ile devletin mutlak birliğinde (*lückenlos*) dışarıda tutmaya çalışır. Ancak otoriteyi ve devleti görünür kılan lider, keyfiyetle davranacak bir lider olmayacaktır. Çünkü halkın kabul ettiği biri olarak politik birliği sağlayacak, sadece halkın otoritesinin dolayımı olmasını sağlayacaktır. (Schmitt, 1934, s. 950).

Sonuç olarak Schmitt için egemenlik hem hukuku yaratan iradedir hem de istisnai olanın da ne olduğuna karar verme iradesidir. Bu bağlamda aslında hem hukuki olanın dışındadır hem de o düzenin bir parçasıdır. Dışında olması demek kurucu olması anlamına gelir, yani bir tür kurma etkinliğidir egemenlik, ikinci tür etkinlik ise kurulan bu düzeni sürdürmeyi amaçlayan türden bir etkinliktir ki bu da egemen liderliğe ya da diktatörlüğe özgü bir etkinliktir.

Schmitt bu iki türde etkinliği birleştirme eğilimindedir ki bu egemen diktatörlük, yeni bir anayasa, yeni bir rejim ve yeni bir düzen oluşturmanın yanında bir kriz anında anayasal düzeni askıya alma gücü anlamına gelir. (Kaya, 2010, s. 388).

3.2.2. Politik Lider Olarak *Führer*

Schmitt’e göre liberal demokrasi ile felç olmuş bir “*hukuk devleti*”nde politik olarak duygusuzlaşmış sivil bürokrasi, ayaklananlara ve devlet düşmanlarına hak ettikleri muameleyi

gösterecek cesareti bulamaz. Egemen olmaktan aciz her yönetimi, içine düştüğü acziyetten kurtaracak olan ve kendinde bu hakkı bulan da *Führer*dir.

Führer, en yüksek yargıç olarak liderliğinin gücü tehlikeye girdiğinde, doğrudan hukuk yaratarak, hukuku en kötü istismarlardan korur... Gerçek bir lider aynı zamanda bir yargıçtır da. Liderlikten hakimiyet akar. Kim ki bu ikisini birbirinden ayırır ya da buna karşı koymak ister, yargıç ya bir karşı lidere, ya da karşı liderin bir aygıtına dönüştürür ve devleti adaletin yardımı ile tamamen ortadan kaldırmaya çalışır. (Schmitt, 1934, s. 947-948).

Führer'in eylemleri ona göre gerçek yargıdır. Yargının emrinde değil, aksine en yüksek yargının bizzat kendisidir, Yani, eksiksiz bir yasallığın uydurma gerçekliklerine dayandırılarak bir yer kazanma ya da yasanın bir an için gözlerini yumduğu sırada, hukuki bir boşlukta, oldubittiye getirilen cumhuriyetçi bir diktatörlüğe teşebbüs değildir. *Führer*'in hakimiyetinin hukuk kaynağı, halkın hakimiyetinin hukuk kaynağı ile aynıdır. Nitekim ona göre en yüksek hukuk kendini en sıkıntılı durumda ortaya koyar. Bütün hukukun kaynağı, politik birliğini oluşturmuş halkın yaşam hakkından gelir. Her devlet yasası, her adli karar sadece bu kaynağın sunduğu kadar hukuk içerir. Geri kalan hukuk, hukuk değil tam aksine becerikli suçluların alay ettiği bir “pozitif baskı yasası ağı”ndan başka bir şey olmaz. (Schmitt, 1934, s. 948). Schmitt’e göre bir liderlik devletinde yasama, hükümet ve yargı, kendini bir liberal hukuk devletinde olduğu gibi karşılıklı olarak kuşku dolu bir içimde kontrol etmez, aksine “hükümet hareketi” için neyin hukuki ve kıyaslanamayacak ölçüde yüce bir eylem olduğu, *Führer*'in yüksek liderliği ve hakimiyeti ile kanıtlanır. Hareket tarzının içeriği ve kapsamı da *Führer*'in kendisince belirlenir. (Schmitt, 1934, s. 949).

Führer temelde ona göre parçalanmış parlamenter yapıların aksine halkın birliğini ve politik bütünlüğünü sağlayan liderdir. Sevk ve idare, komuta, önderlik ve liderlik anlamında *Führung*, Schmitt için demokratik devlet teorisinin yeni kavramıdır ve *Führer*'in en belirgin özelliği halkın temsilcisi olarak halkla aynı yerden geliyor olmasıdır. Bu aynılık *Führer*'in tiran olmasını engellerken yabancı iradenin tanınmasını da sağlar. *Führung* bu anlamda komutanlık etmek ya da daimi bir diktatörlük anlamı taşımadığı gibi gerçek *Führer*, anomi ve üstü örtülü metotlarla iş gören her türlü dolayımşallığın karşısında durarak politik sorumluluğu ve riski üstlenerek onu boşa çıkarandır. Bu nedenle *Führer*, halkı politik parçalanmışlığından kurtararak politik birliği şahsında sağlamaktadır. (Bezci, 2006, s. 143).

Bu bağlamda *Führer*, politik olmayan tebaanın politik olan devlet başkanı tarafından temsilidir. Ancak Schmitt'in *Führer*i “aydınlanmacı diktatörlük”le aynı değildir. Aydınlanmacı diktatör, halkı politik yetkinlik kazanmamış kitle olarak görür ve onu eğitmeye çalışır. Oysa Schmitt için halk, politik bir bilince sahip olduğundan, devletin asıl kurucu unsurudur. *Führer* ise zaten bu

türden bir halkı eğittiği için değil, temsil ettiği için güçlüdür. Ancak liberal hukuk devleti daha çok bireyi ön plana çıkarıp onu hak sahibi olarak tanımlar. Bu tanım, ona göre bireyi tözel birliğe olan aidiyetiyle tanımlayan, yani toplumun ortak değerlerini önceleyen demokrasi kavramı ile uyumsuz ve bir arada düşünülemez. Bu da gerçek demokrasilerde, toplumun ortak değerlerine sahip olan bir *führer*'in varlığını gerektirir. Ancak halk ile *Führer* özdeş olduğunda bir demokrasiden söz edilebilir. Ona göre halkın iradesini belirlemenin doğal yolu da, oya başvurulmadan, tasvip etme, kabullenme, alkış anlamında aklamasyondur (*acclamatio*). Aklamasyon, bir tür kolektif ikna olma halidir. Politik bir bilince sahip olan halkın onaylaması ya da reddetmesi olarak ortaya koyduğu öz iradesi, halkın bütünsel varlığı ile ilgili temel kararlar için basit olarak evet ya da hayır demesidir. (Bezci, 2006, s.144-145).

Aslolan da zaten egemenin ortaya koyduğu düşüncedir. Schmitt'in deyiimi ile bu egemen,

politik varoluşun tipi ve formu, yani kendi bütünlüğü içinde bir politik birliğin varoluşunu belirlemek konusunda somut, total bir karar alma güç ve otoritesidir. (Kaya, 2010, s. 391).

3.2.3. Devleti Var Eden Olarak Dost Düşman Ekseninde Siyasal Kavramı

Carl Schmitt'e göre, öncesinde Avrupa'da, hukuksal kavramları devlet tarafından belirlenen, bir devlet ön kabulüne göre yaşanıyordu. Ama ona göre artık 19. yüzyılda devlet ölmüştür. 1932'de yazdığı *Siyasal Kavramı* adlı kitabına 1963'te yazdığı önsözde şöyle der:

devlet çağı artık sona eriyor. Bu konuda artık başka bir şey söylemeye gerek yok. Söz konusu çağla birlikte Avrupa merkezli kamu ve devletler hukuku öğretisinin dört yüzyıllık bir fikir uğraşısıyla yarattığı, devlete dayanan tüm üstyapısal kavramlar da sona eriyor. Siyasal birliğin modeli, en hayret verici tekelin, yani karar verme tekelinin sahibi devlet, Avrupa tarzının ve batı rasyonalizminin bu ihtişamlı örneği artık tahtından indiriliyor. (Schmitt, 2006, s. 30).

Devleti, daha doğrusu otoriter bir devleti bu derece önemseyen ve her şeyin belirleyicisi konumuna yükselten Schmitt'in devletten anladığı tam olarak nedir? Schmitt'e, göre

devlet, sözcük anlamıyla ve tarihsel varlığı itibarı ile bir halkın hakikaten özel nitelik arz eden bir durumdur; hem de, tayin edici anda, nihai belirleyici olan durumdur. Bu nedenle de akla gelen tüm bireysel ve kolektif statülere kıyasla en önemli statüdür. (Schmitt, 2006, s. 39).

"Statü" ve "halk" kavramları da Schmitt söz konusu olduğunda doğrudan "siyasal kavramı" ile ilişkilidir ve ancak "siyasal" kavramının temel nitelikleri aracılığıyla bir anlam kazanır. Siyasal kavramı zaten Schmitt'e göre devlet kavramından da önce gelir. O halde siyasal kavramının ne olduğuna, daha doğrusu Schmitt'in bundan ne anladığına bakmak gerekiyor. Aslında Schmitt'e

göre "siyasal" kavramının bir tanımını bulmak oldukça zordur. Öyleyse tanımdan ziyade "politik olanın yani siyasal olanın karar ve eylemleri nelerdir?" gibi bir soru, ne olduğunu anlamak bakımından daha önemlidir. Schmitt bu durumda, siyasal kavramının sınırlarını belirleyecek temel kavramları karşıtlıklar üzerinden kurmaya çalışarak bir sonuca varmaya çalışır. Ona göre

siyasal kavramı... özgül anlamda her türden siyasal eyleme kaynaklık eden, kendine özgü nihai ayrımlarla tanımlanmak zorundadır. Ahlak alanındaki nihai ayrımın iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin; ekonomide yararlı ve zararlı ya da kârlı ya da kâr getirmeyen olduğunu varsayalım. O halde sorulması gereken soru, bu ayrımlara benzer nitelikte, onlarla eşdeğer olmasa da onlardan bağımsız, kendinde açıklayıcı ve basit bir ayrımın siyasal kavramı için de mevcut olup olmadığı ve varsa bu ayrımın taşıdığı niteliklerin ne olduğudur. (Schmitt, 2006, s. 46-47).

Schmitt bu sorusuna, siyasal kavramı için geçerli olduğunu düşündüğü dost-düşman karşıtlığını koyar ve şu şekilde bir uyarıda da bulunur: burada söz konusu olan, "dost", iyi, güzel ya da doğru ile "düşman" da kötü, çirkin ya da yanlış ile aynı şeyi paylaşan aynı kümede bulunan bir şey değildir. Bu kavramlar kendi deyimini ile "özerk"tirler. Nasıl ki iyi ve kötü ayrımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlının karşılığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlarda biriyle birleştirilmemelidir. (Schmitt, 2006, s. 47). Nitekim "dost ve düşman" kavramlarının, topluma, kimlerin dost kimlerin düşman olduğunu göstermek gibi politik işlevleri vardır. Schmitt, halkların birbirlerini hala dost ya da düşman olarak görmelerinin barbalıktan kalma kalıntıları olmadığını da özellikle belirtir. Hatta Schmitt'in genel felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, bunların törpülenmeye çalışılması bir anlamda doğal olanı da ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba olarak ele alınabilir, çünkü bu kavramlar, bir halkın kendisini devlet olarak ortaya koymasının, var edebilmesinin neredeyse ön koşullarıdır. Ona göre

ister paylaşın ister paylaşmayın, bugün halkların hala dost ve düşman ekseninde gururlandırıldığını, bu karşıtlığın siyasal açıdan var olan tüm halklar için gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürdüğünü mantıken yalanlamak mümkün değildir. (Schmitt, 2006, Carl; s. 49).

Ancak gözden kaçırılmaması gereken, daha doğrusu insanların diğer ilişkilerinde zaman zaman söz konusu olduğu üzere düşman ille de nefret edilmesi gereken bir şey değildir. Düşman, bir nefret objesi ya da antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız değildir. (Schmitt, 2006, s.49) Düşman, bu anlamda, ne şekilde olursa olsun kendisini düşman olarak görenler için aslında *insanlık*tan çıkmış da değildir. Çünkü sözkonusu olan "biz" olduğumuzda da, aslında karşı tarafın düşmanı olarak insanlıktan çıkmış değilizdir. Bu anlamda bu tür bir karşıtlık aslında sadece "ortaya çıkarıcı", "var eden", var olmasına neden olan türden bir karşıtlıktır ve

öteki türden karşıtlıklar gibi derin bir kin ve nefret barındırmaz.

Dost ve düşman ekseninde, “dost”, ona göre "biz"in varlığını bağımsızlığını ve bütünlüğünü de kabul edendir. “Düşman” ise bu bağımsızlık ve birliği tehdit eden kimi faaliyetlerde bulunanlardır. Bir anlamda dost ve düşman ayrımını yapabilmek var olabilmekle ilintilidir çünkü iç dinamiklerin yaşayabilmesi için, var olabilmesi için birlik ve bağımsızlık şarttır, olmazsa olmazdır. Bu anlamda dost-düşman ekseninde halklar arasındaki savaş da kaçınılmazdır. Ona göre dünyada sadece tarafsızlık diye bir şeyden söz edilemez. Nitekim eğer dünyada sadece tarafsızlık kavramı olsaydı, bu durumda hem savaş kavramı, hem de tarafsızlık kavramının sonu gelmiş olurdu. Nitekim mücadelenin nihai biçimde ortadan kalktığı ya da kaldırıldığı bir dünya, pasivize edilmiş bir yerküre, dost-düşman ayrımının olmadığı dolayısı ile siyasetin de olmadığı bir dünya anlamına gelirdi Bu anlamda siyasal ya da politik olan olgusu, ancak dost-düşman ayrımına ilişkin gerçek olasılıkla kavranabilir; siyasal kavramının dinsel, ahlaki, estetik, ekonomik bakımdan nasıl değerlendirildiği ise önemsizdir. (Schmitt, 2006, s. 55). Bu bağlamda ahlaki estetik ya da ekonomik olanın dost düşman algısında bir yeri yoktur ve belirleyici düzeyde bir önem taşımazlar. Asıl belirleyici karşıtlık, salt dinsel ahlaki ya da ekonomik değildir, aksine siyasaldır. Savaş da ona göre aslında siyasetin devamı niteliğinde bir şeydir ve savaşırken aslında siyaset yapılmaya devam edilir. Hatta bu anlamda siyasetçinin işi askerin işinden zordur çünkü siyasetçi her türden savaşı bir ömür boyunca sürdürür.

Bu durumda dost-düşman, siyasal olanın var olma koşuludur, şarttır. Dost ve düşman kavramlarının yanı sıra bunun karşılığı olan kelimelerin etimolojisine de girmekten çekinmeyen Schmitt Almandaca “*feind*”/“*fehde*” ayrımında özellikle bulunur. *Feind*, düşman, hasım anlamındayken, *Fehde*, düşmanlık, muharebe, harp savaş anlamında daha yıkıcıdır ve kamusalıdır. Bu anlamda özellikle belirtmek istediği bu tarz bir karşıtlığın sadece karşıtlık olarak bir var etme koşulu olduğu ve temelini kin ve nefretten almadığıdır. Yani bireysel değil gruplar arası bir karşıtlıktır ve bu grubun varlığı o grubun “siyasal birliği” ile doğrudan ilgilidir. Yani düşman, antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız değildir.

Sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında, hele ki tüm bir halka dayandırılan bütünlük, kendinde kamusal nitelik taşıdığından, düşman da sadece *kamusal* düşmandır. Düşman *hostis*'tir, geniş anlamda *inimicus* değil. (Schmitt, 2006, s. 49).

Burada Schmitt Latince de aynı şekilde *inimicusu* özel düşman olarak belirlerken kamusal düşman *hostis*tir

Diğer yandan siyasal birlik de bu anlamda, bu “düşmanlara” karşı, oldukça önemli kavramlardan biri haline gelir. Schmitt'e göre dost düşman karşıtlığı üzerinden kendini ortaya

koyan,

siyasal birlik, doğası gereği, psikolojik saikleri (güdüleri) bakımından hangi güçlerden beslendiğine bakılmaksızın, tayin edici birliktir. Eğer siyasi birlik varsa en üstün güçtür, yani kriz anında belirleyici olan güçtür. (Schmitt, 2006, s. 62-63).

Devletin birlik olması da onun siyasal karakterinden kaynaklanır. Birlik, bu anlamda bir devlet için varlığını sürdürmek söz konusu olduğunda oldukça önemlidir, hatta politik birlik kavramı ile devlet kavramı sıkı bir geçişlilik içerisindeyler. Politik birlik olmaksızın devlet diye bir şeyden söz etmek olanaksızdır. Aynı zamanda devlet, politik birliğin bir tür tezahürüdür. Politik birlik aynı zamanda Schmitt'e göre doğal bir birlik değildir. Bu yüzden devlet olarak var olmanın koşulu diye "sağlanması" gereken bir şeydir. Bunun sağlanması da bir düşman tarafından tehdit edilmekten geçer. Politik varlığın ancak dost düşman ayrımında var olduğu da burada kendini tekrar ispatlar. Bu anlamda plüralist teoriler ancak devletin dağılmasının ve olumsuzlanmasının teorisi olabilir. Plüralist teori her devlet öğretisinin merkezi kavramı olan siyasal kavramını göz ardı eder. Bu teori ona göre özgür bireylerin ve özgür örgütlerinin hizmetinde, her bir örgütlemeyi diğerine karşı koz olarak kullanmak dışında bir şey yapmadığından, tamamen liberal bir bireyciliğe saplanıp kalmıştır. Bu durumda tüm sorular ve çatışmalar hakkında birey karar vermek durumundadır. Oysa gerçekte siyasal bir "toplum" ya da bir "örgüt" ona göre yoktur, yalnızca siyasal bir birlik, siyasal bir topluluktan (*Gemeinschaft*) söz edilebilir. Kendi deyimi ile

eğer birlik bir ihtimal olarak dahi yok olursa, siyasal olan da ortadan kalkar. Siyasi bir 'örgütlenmeyi' çoğulculuk düşüncesiyle dinsel, kültürel, ekonomik ya da diğer örgütlenmelerle bir tutup onlarla rekabet eder bir yapılanma olarak tasavvur etmek, ancak siyasal olanın anlamı kavranmadığı ya da dikkate alınmadığı sürece mümkündür. (Schmitt, 2006, s. 64).

Bu anlamda iç savaş da egemenliği tehlikeye düşüren şeylerden biridir. Schmitt bu konuda tarihten kimi örneklere başvurur. Mesela Atina halkının dört yüzlerin sürgünü hakkında M.Ö. 410 yılında aldığı karara göre, Atina demokrasisini ortadan kaldırmaya çalışan herkes Atina halkının düşmanıdır. Schmitt böylece egemen olan birliğin savaş ilan etme hakkına da sahip olduğunu söyler. Ona göre siyasal varlığa sahip bir halk, gerektiğinde tehlikeleri de göze alarak dost düşman ayrımını yapmaktan imtina edemez. Zaten siyasal varlığının özü de bu yetkide yatar. Eğer halk dost düşman ayrımını yapamıyorsa ya da yapmak istemiyorsa o anda siyasal açıdan varlığı sona erer. Bir halkın kiminle savaşacağını bir yabancı belirliyorsa, artık siyaseten özgür bir halktan söz edilemez ve bu halk artık başa bir siyasal sisteme tabi olmuştur. Siyasal birlik-halk meselesine ilişkin olarak bu eklemede de bulunmak gerekir. Ona göre

bağımsızlığın ve özgürlüğün nelerden müteşekkil olduğuna karar verme yetkisi halkındır. Savaşın anlamı, bir ideal ya da norm uğruna değil, gerçek bir düşmana karşı savaşılmasında yatar. Dost düşman kategorilerine ilişkin tüm bulanık fikirler, dost-düşman hakkındaki

soyutlama ya da normların bu ayrıma elemlenmesiyle açıklanabilir. O halde siyasal varlığa sahip bir halk, gerektiğinde tehlikelerini de göze alarak dost düşman ayrımını yapmaktan imtina edemez. (Schmitt, 2006, s. 65-70).

Carl Schmitt'e göre dost düşman ayrılığının ortadan kalkması olanaklı değildir. Eğer ki bir siyasal birlik bir düşmanı olmadığına karar vermişse aslında o farkında olmadan başka bir siyasal birliğin egemenliği altına girmiştir hatta ona yardım ediyordur. Siyaseten var olan hiçbir varlık dost düşman ayrımından kaçınmaz ve ne şekilde olursa olsun apolitik bir halk dost düşman ayrımını yeryüzünden silemez. Ola ki halkın bir kısmı ya da tek bir birey böyle bir ilişki dile getirdiğinde,

bu iddiayı dile getirenlerin söylemek istedikleri şey, olsa olsa varlık olarak bir parçası oldukları siyasal bütünden uzaklaşmak ve yalnızca bir birey olarak yaşamak istedikleri olabilir. (Schmitt, 2006, s. 71).

Onun için kesin olan sınıfsal farklılıkların ülkenin bütünlüğünü bozduğudur. Aslolan ise bunu engelleyerek ülkenin bütünlüğünü sağlamak, dayanışmacı bir toplum yaratmaktır.

Eğer bir halk siyasal varoluşun gerektirdiği çaba ve risklerden korkuyorsa, onun yerine bu yükü taşıyacak, bu halkı dış düşmana karşı koruyacak ve böylece siyasi egemenliği ele geçirecek başka bir halk mutlaka bulunur. (Schmitt, 2006, s. 72). Kendi ağzından toparlayacak olursak,

bir halkın siyasalın alanında kalma gücü ya da iradesi yoksa bu durum siyasal olanın yeryüzünden kalkacağı anlamına gelmez. Ortadan kalkan sadece zayıf bir halktır. (Schmitt, 2006, s. 73).

Carl Schmitt'e göre siyasal kavramının karakteristiğinden devletler dünyasındaki çoğulculuk çıkar. Her zaman yeryüzünde pek çok devlet olacaktır. Bütün devletlerin ortadan kalktığı tek bir dünya devletinden söz edilemez. Siyasal dünya onun için tekil olmayan çoğul bir evrendir. Eğer tüm halklar, dinler, sınıflar ve diğer topluluklar, aralarında herhangi bir çatışmayı olanaksız kılacak şekilde bir araya gelmişlerse, yeryüzünü kapsayan böylesi bir imparatorlukta herhangi bir iç savaşın çıkma olasılığı da sonsuza kadar ortadan kalkmış demektir. Bu da dost düşman ayrımı ortadan kalktığı anlamına gelir ki, bu durumda geriye sadece siyasetten arındırılmış bir dünya görüşü, kültür, medeniyet, ekonomi, ahlak, hukuk, sanat eğlence gibi kurumlar kalır, ama ortaya çıkan şey ne siyaset olur ne de devlet. (Schmitt, 2006, s. 74). Buradan da anlaşıldığı üzere Schmitt, dost düşman ayrımını siyasal kavramının temelinde yerleştirerek devleti ve aynı zamanda siyaseti, bu şekli ile var etme yolunu seçer. Ona göre aslolan siyasal olandır ve geriye kalan bütün bu etkinliklerin devletleşme sürecinde herhangi bir önemleri yoktur. Siyasal olanın temelinde yatan şey tam da bu yüzden dost-düşman algısındadır.

Ancak bu dost düşman karşıtlığında savaşırsız bir ortamdan söz edilmesi de çok mümkün

olmayacaktır. Bu doğrultuda savaş ona göre hayatın asıl amacı değilse de her yönüyle insana özgü bir olgudur. Sürekli olarak bir yarışın ve çatışmanın süregeldiği bir dünyada, sadece fikir, hukuk ve gelenekten söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu anlamda savaş

bir sınır ya da ayrımın, bir birleşimin ya da ayrışmanın en uç yoğunluk deneyimidir. (Aktaran; Kaya, 2010 s. 71).

Ancak “insanlık” gibi politik olmayan liberal kavramlar, bir savaşın başlaması için yeter sebepler sunmadığı gibi, savaşın engellenmesini de sağlayamazlar. Carl Schmitt'in "insanlık" kavrayışı da bu anlamda ilginçtir. Ona göre insanlık savaş yürütemez, çünkü insanlığın düşmanı yoktur. İnsanlık kavramının kendisi düşmanlığı dışlar, çünkü düşman denenin kendisi de tıpkı kendisini düşman gören gibi, “insan” olmayı sürdürmektedir. Bir devlet insanlık adına siyasal düşmanı ile savaştığında, bu, insanlığın savaşı olmaktan ziyade, bir devletin, savaştığı düşmanı karşısında evrensel bir kavramı tümüyle tasarrufu altına alma savaşı anlamına gelir. Amacı da, tıpkı barış, adalet, gelişme, medeniyet kavramlarının kötüye kullanılmasında olduğu gibi, düşmanı aleyhine kendisini bu evrensel kavramla özdeşleştirmek, kavramı sahiplenmek ve düşmanın bu kavrama dayanmasını engellemektir. (Schmitt, 2006, s.74-75). Bu anlamda "insanlık" kavramı emperyal genişleme faaliyetlerine oldukça elverişli bir kavram ve ideolojik bir aygıttır. Ona göre insanlık bir siyasal kavram değildir çünkü bu kavrama denk gelen bir siyasal birlik, topluluk ya da statü yoktur ve olamaz. Cenevre’de kurulan Milletler Cemiyeti de insanlığı merkeze alarak bir savaşızlık durumu yaratmaktan daha çok bir ittifaktır. Cenevre’de kurulan Milletler Cemiyeti de savaş olasılığını ortadan kaldırmaz. Üstelik bunu yapamadığı gibi, devletleri de ortadan kaldırmamakta, yeni savaş olasılıklarını olanaklı kılmaktadır. Bu anlamda aslında Milletler Cemiyeti savaşa izin vermekte, ittifakla yürütülen savaşları desteklemekte, bazı savaşları meşrulaştırdığı ve yaptırımı bağladığı için savaş konusundaki olası tereddütleri ortadan kaldırmakta savaşa olanak sağlamaktadır. (Schmitt, 2006, s. 77).

Politik olanın doğası bu doğrultuda iyi anlaşılmalıdır. Çünkü politik olan kavramı devlet kavramından öncedir ve onu var eden koşulların başında gelir. İnsanlık ya da evrensellik gibi liberal düşüncenin ürünleri düşmanlığı, dolayısıyla devlet anlayışını dışlayan, onu yok etmeye yönelik bir taleplerdirler. Schmitt bu konuda, düşünceleri doğrultusunda liberalizme sert eleştirilerde bulunacaktır.

3.2.4. Devletin Ve Politik Olanın Tehdidi: Liberalizm

William Scheuerman, “modern anayasal devlete anti liberal alternatifi Carl Schmitt kadar açık, özlü ve aşırı ölçüde sert biçimde formüle eden başka hiç kimse yoktur” der. (Aktaran; Kaya, 2010, s.22)

Liberalizmin de en az diğer sosyal hareketler kadar ‘siyasal’a bağlı kaldığını, eğitim ekonomi ve benzeri şeylere ilişkin nütürleştirme ve depolitize etme gibi siyasal anlamlara sahip olduğunu belirten Schmitt, tüm ülkelerin liberallerinin de diğer insanlar gibi siyaset yaptığını, ulusal liberaller, sosyal liberaller, bağımsız muhafazakarlar, liberal Katolikler ve benzerleri ile değişik biçimlerde, liberal olmayan diğer unsur ve fikirlerle koalisyonlar kurduklarını belirtir. Ancak asıl soru buradan saf ve tutarlı bireyci liberalizm kavramından özgül bir siyasal fikir çıkarılıp çıkarılamayacağıdır ki ona göre bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü her tutarlı bireyseliğe içkin olan, siyasal kavramının reddi olgusu, akla gelebilecek her türden siyasal iktidara ve devlet biçimine yönelik bir güvensizlik pratiğine yol açar. Oysa siyasal kavramının reddi, devlete ve siyasete ilişkin, kendine özgü bir siyasal teoriyi asla yaratamaz. Liberalizmin sistematik teorisi, ona göre, hemen her zaman devlet gücüne karşı iç politikada yürütülen mücadeleye ilişkin olmuştur ki, bu teori bireysel özgürlüklerin ve özel mülkiyetin korunması için devlet gücünün sınırlanmasına ve kontrol edilmesine hizmet eden, devleti bir “uzlaşma”ya ve devletin kurumlarını da birer “subap”a dönüştüren birçok usul sunar. Hatta monarşiyi demokrasiye, demokrasiyi monarşiyeye karşı “dengelemek” amacıyla bazı yollar geliştirir ki, bu aslında ona göre oldukça tehlikeli bir şeydir. Nitekim tarihte özellikle kritik zamanlarda, mesela 1848’de, bu çelişkili durumu Lorenz von Stein, Karl Marx, Donoso Cortez gibi iyi gözlemciler bu usullerin gerçekten siyasi bir ilkeye hizmet etmediğini iyi gözlemlemiş, bunlar hakkında kuşkuya düşmüşlerdir. (Schmitt, 2006, s. 90-91).

Ona göre liberal düşünce, devleti ve siyaseti sistematik bir biçimde teğet geçer ya da dikkate almaz. Devleti dışarıda tutan bu liberal düşünce sürekli olarak ahlak ve ekonomi, tin (*Geist*) ve iş, eğitim ve mülkiyet gibi iki heterojen alan arasında hareket eder. Bu anlamda liberalizmin temelindeki bireycilik, ona göre, siyasal kavramına da aslında karşı olmaktır ki, siyasal olanın reddi ile siyasal bir teoriyi asla yaratılamaz. Bu bağlamda liberalizm ona göre her zaman, iç politikada devlet düşüncesine karşı olmuştur. Bu da daha önce de değinildiği üzere, her zaman siyasal birliği tehlikeye düşüren en önemli şeylerden biri olmuştur. Oysa siyasal birlik söz konusu olduğunda, bunun sağlanması için pek çok yola başvurulabilir. Bunlardan birisi, siyasal birliğin gerektiğinde kişinin yaşamını feda edilmesini talep edebilmesidir. Yani insanların

siyasal birlik adına canından vazgeçmesi de bu yollardan biridir ancak liberal düşüncenin bireyselliği bu talebi asla dile getiremez ve gerçekleştiremez. Çünkü bireyin salt birey sıfatıyla ölüm kalım meselesi olarak savaşıacağı bir düşmanı yoktur. (Schmitt, 2006, s. 91). Liberal düşüncenin arkasına saklandığı insanlık ve evrensellik düşüncesi bir düşman yaratmaz. Birey olarak bakıldığında, bireyin istemediği bir savaşa zorlanması her zaman onun için bir tür esaret ya da şiddet olarak görülecektir. Liberalizmin bütün sıkıntısı ise şiddete ve esarete karşı çıkabilmesindedir. Bu düzeyde bir ilke ile yaklaşıldığında sınırsız olan bireysel özgürlüğe, özel mülkiyete ve serbest rekabete yönelik her türden ihlal, tehdit ve şiddet kötülük anlamına gelir. Bu düzeyde anlaşılan bir liberalizmde devlet ve siyasetten geriye kalan tek şey, özgürlüğün koşullarını güvenceye almak ve özgürlüğe yapılabilecek müdahaleleri ortadan kaldırmak olacaktır ki, Schmitt'e göre, varılan bu noktada devlet silahlarından arındırılmış ve depolitize edilmiş bir kavramlar sisteminden başka bir şey olmayacaktır. (Schmitt, 2006, s. 92).

Ona göre bu sistemde dikkat edilmesi gereken nokta şudur: liberal kavramlar, örneğin etik ve ekonomi gibi iki uç nokta arasında salınarak siyasal olanı, zapt edici gücün alanı sıfatıyla yok etmeye çalışır. Bu çerçevede içerisinde “hukuk devleti” kavramı ki, aslında bu o düşünce yapısı içerisinde gerçekte özel hukukun devletidir, kaldıraç işlevi görürken özel mülkiyet de evrenin merkezine oturur ve böylece siyasal yapı tahribata uğrar.

Etik coşku ile materyalist-ekonomik nesnellik, her tipik liberal ifadede birleşerek, siyasala yeni bir veçhe kazandırır. Böylece siyasal nitelik taşıyan *kavga* kavramı, liberal düşüncenin ekonomi tarafında *rekabete*, liberalizmin manevi tarafında ise *tartışmaya* dönüşür; “savaş” ve “barış” gibi iki değişik statü arasındaki net ayrım yerini sonsuz rekabetin ve sonsuz tartışmanın dinamiğine bırakır. *Devlet, topluma* dönüşür; etik-manevi açıdan “*insanlığa*” dair ideolojik-insancıl bir tasavvur, öte yandan da bir örnek *üretim ve değişim sisteminin* ekonomik-teknik birliği görünümünde olan bir toplum. Kavga esnasında gayet doğal karşılanan düşmanı defetme *iradesi*, rasyonel olarak kurgulanmış, sosyal bir *ideale* ya da *programa*, bir *eğilime* ya da ekonomik *hesaba* dönüşür. Siyaseten birleşmiş *halk* ise, bir yanda kültüre meraklı bir kamuoyu, öte yana ise *işletmenin personeli*, kısmen de bir *tüketici kitlesi* olur. *İktidar ve kudret*, manevi kutupta *propaganda* ve *kitle telkini*, ekonomik kutupta ise *denetim* görünümünde karşımıza çıkar. (Schmitt, 2006, s. 92).

Bu doğrultuda liberalizm, ona göre, devletin siyasi niteliklerini elinden alan, onu siyasal olmaktan çıkararak bir görüştür. Liberalizm devleti ve siyaseti kısmen hukuka ilişkin bir ahlaka, kısmen de ekonomik kategorilere tabi kılar. Bu da devletin siyasal kavramlarının özgül anlamlarını yok eder. Liberalizmde ahlak, metafizik ve din; bilim ise, din, sanat ve ahlak karşısında özerk kabul edilir. Diğer taraftan bu özerk alanın en büyük dogmalarından biri de, ona göre, ekonominin kural ve yasalarının bağımsız olduğudur. Yani üretim ve tüketimin, fiyat oluşumu ve piyasanın özerk alanlar olduğu, bu alanların ne etikten, estetikten, dinden ne de siyasetten etkilendikleri düşüncesi söz konusudur.

Oysa gerçekte Schmitt'e göre, siyasal varoluşu bu türden soyut düzenler ve norm dizileri

yönetemez; siyasal varoluşta insanları ve kurumları yöneten daima başka gerçek insanlar ve kurumlardır. Yani doğal olarak bu alanlarda da siyasal bakış açısından, ahlakın, hukukun, ekonominin ve “normun” “egemenliği” de somut siyasal gerçekliklere dayanır. (Schmitt, 2006, s. 93).

Temelde liberal plüralist devlet teorileri ona göre devleti başat unsur olmaktan çıkarıp toplumsal kurumlardan biri haline getirmektedir. Bu da zaten başından beri değinildiği gibi onu asli görevinden dışarıda tutmaktır. Liberalizm ekseninde desteklenen bireysel özgürlük, devlet denen egemen gücü aşkın olmaktan çıkararak araçsallaştırır. Bireysellik böylece hem politik hem de ekonomik olanı tekelinde tutan devleti yıpratana bir şey olur. Bu doğrultuda liberalizm, politik olanın tetikleyicisi olarak, dost-düşman ayrımını ortadan kaldırmayı amaçlar. Liberalizm, dost-düşman karşıtlığının yerine ekonomik rekabet ya da benzeri şeyleri ikame ederek politik olandan arınmış bir toplum yaratma amacındadır. Böylece devlet ekonomik çıkarlara kurban edilmekte ve bir karar verme gücü olmaktan çıkarılmaktadır. Liberal teori bu bağlamda dostu düşmandan ayırt edemeyen apolitik bir teoridir.

Schmitt için kimin ne şekilde bir devlet kurduğunun çok da büyük önemi yoktur. Onun asıl peşinde olduğu şey, kurulan bu devletin siyasal bir yapısının olması ve bu siyasal yapının korunuyor olabilmesidir. Bunu korumanın çeşitli ödünler vermekten geçiyor olmasının da çok büyük önemi yoktur. Bu anlamda gerekirse canların verilmesi gerektiğini sık sık tekrarlar. Ama değinildiği gibi aslolan, siyasal yapının ne şekilde olduğundan bağımsız olarak kurulan devletin, ekonomi, ahlak, sanat, din gibi diğer "etkinliklerden" öte, siyasal bir birliğin olması ve siyasal bir yapı üzerine inşa edilmesidir.

Bir devlette proletarya siyasi iktidarı ele geçirdiğinde proleter bir devlet oluşmuştur ve bu devlet de en az bir ulus-devlet, bir ruhban sınıfı devleti, tacir devleti, asker devleti, memur devleti ya da herhangi başka bir kategorideki siyasal birim kadar siyasal bir yapıdır. (Schmitt, 2006, s. 57).

Yani kimler tarafından ne şekilde kurulmuş olduğundan bağımsız olarak, asıl mesele, kurulan devletin siyasi bir birliğe ve siyasal yapıya sahip olup olmadığı meselesidir.

Ancak her ne kadar sorunu egemen olma konusunda sabitleyip temelde liberalizm ve demokrasiye sadece eleştirel yaklaştığını belirtse de, aslında, bu fikirlere kökünden karşıdır. Çünkü ne şekilde olursa olsun, ona göre, liberalizm veya plüralizm şeklinde ortaya çıkan her türden demokratik akım ya da sistem, devletin egemenliğine, birliğine ve onun sağlamış olduğu otoriteye karşı bir tehdit olarak görülür, onu zayıflatan bir unsur olarak kabul edilir. Parlamentarizm, açıklık ve hoşgörünün harmanlandığı entelektüel bir dünya olarak sunulan

liberalizm ve liberal modern parlamenter sistemler, ahlaki ve düşünsel zeminini kaybetmiş, salt mekanik ve boş bir aygıt dönüşmüştür.

3.2.5. Demokrasi Düşüncesi Ve Eleştirisi

Demokrasi eleştirisini liberalizm ve plüralizm ile olan ilişkisinde ele alan Schmitt'in sorunu aslında politik olarak kurulmuş yapının korunmasını sekteye uğratabilecek fikirlerin neler olduğu sorunudur. Bu çizgide Schmitt, plüralizm, liberalizm, parlamentarizm gibi düşüncelerin siyasi birliğin korunmasında ve kurulmasında ciddi sorunlar çıkardığına inanır. Parlamentarizm eleştirisi daha iyi işleyecek parlamenter bir sistemin nasıl olabileceği yönünde değil sistemi temelden reddetmek üzerine şekillenir. Her ne kadar *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'ne 1923'te yazdığı önsözde amacının parlamentarizme karşı çıkmak olmadığını belirtse de şunları eklemekten çekinmeyecektir:

Modern parlamentarizmin sistematik temelini bugün hüküm süren siyasi ve sosyal düşünceler aracılığıyla artık anlayamayacağı, bu kurumun ahlaki ve düşünsel zeminini ne kadar kaybettiği ve salt mekanik bir ısrar sayesinde boş bir aygıt olarak *mole sua* ayakta durduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. (Schmitt, 2010, s. 13).

Bu anlamda Schmitt'e göre, plüralizm, liberalizm ya da parlamentarizm gibi her türden akım, devletin birliğine, siyasal yapısına ve otoritesine yönelik, onun dibini kazıyan saldırı biçimleridirler. Schmitt'in kesin çizgilerle birbirinden ayırmadığı liberalizm ve plüralizm gibi parlamentarizm de aynı düşünce yapısının bir ürünüdür ve artık bir parlamentonun siyasi bir elit oluşturacak yeteneğe sahip olup olmadığı çok şüpheli bir hale gelmiştir. (Schmitt, 2010, s. 19).

Parlamentoları oluşturan partiler de ona göre tartışma halindeki fikirler olarak değil sosyal ve ticari güç odakları olarak karşı karşıya gelmektedirler. Bu partiler karşılıklı çıkarlarını ve iktidar şansını hesaplarlar, ve bu fiili temel üzerinde uzlaşmaya vararak koalisyonlar kurarlar. Kendilerini seçecek olan kitleleri de propaganda aygıtı aracılığı ile kazanırlar. Bunlarla bağlantılı olarak gerçek tartışmanın ayırt edici niteliğini oluşturan esas argümanlar da artık yok olmaktadır. Partilerin müzakerelerinde bu esas konuların yerine, çıkarların ve iktidar şansının planlı hesaplamaları yapılmaktadır. Böylece mevcut kitlelerin bu yönde işlenmesi için de, afişlerde, kandırmaya yönelik teklifler veya semboller kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim

Bugün kamuoyunun psikolojisi, tekniği ve eleştirisi hakkında çok geniş bir literatür vardır. Bu nedenle şunun iyi bilinmesi herhalde varsayılabilir: Günümüzün sorunu, rakibi neyin

gerçek veya adil olduğu konusunda ikna etmek değil, hükmedebilmek için çoğunluğu elde etmektir. (Schmitt, 2010, s. 22).

Özünü yitirmiş tartışmaların sahnesi olan parlamentolarda, milletvekillerinin bağımsızlığı ya da toplantıların halka açık olması durumu ise ısıtma sistemindeki radyatörlerin üzerine çizilmiş alev görüntüsünden, yani bir dekordan başka bir şey değildir. (Schmitt, 2010, s.21-22) Sorunların özüne ilişkin dolu tartışmaların yapıldığı dönemlerin, Burke, Bentham, Guizot, Mill'in dönemlerinden kalma parlamentarizmin o ışıltısı artık sönmüştür. Bugün artık kimse onların, parlamentonun siyasi bir elitin eğitimini garanti ettiğine ilişkin umudunu paylaşmamaktadır.

Yine de alaycı bir şekilde dile getirilecekse, 19. yüzyıl demokrasilerin “zaferi” ile sonuçlanmıştır. Hatta öyle ki, ilerleme, demokrasi ile eşanlamlı hale gelmiş, anti-demokratik bir direnç ise boş bir direnç olarak görülüp demode fikirler olarak bir kenara atılmıştır. Halk egemenliği, çağın en kuvvetli fikri, bu fikrin monarşik ilke ile mücadelesi ise yüzyılın başat eğilimi olarak tanımlanmıştır. Avrupa'nın demokratikleşmek zorunda olduğu fikri 1830'lardan beri Avrupa'nın yazgısıymış gibi gösterilmeye başlanmıştır ki “Takdir-ilahi, kararını demokrasinin lehine vermiş gibi”dir. (Schmitt, 2010, s. 38). Hatta demokrasi konusundaki tanımlamalar ve tasvirler çoğu zaman “1789'dan beri hiçbir bendin karşı koyamadığı demokrasi seli” gibi tumturaklı cümlelerle başlamış, (Schmitt, 2010, s. 38) demokrasi fikri o kadar benimsenmiştir ki bir çok defa, İngiltere örneğinde olduğu gibi, mevcut monarşilerle birleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu durum hayata geçirildikçe birçok efendiye hizmet ettiği ve özü itibarı ile net bir hedefe asla sahip olamadığı ortaya çıkmakta gecikmemiştir. En önemli rakibi olan monarşik prenslik ortadan kalktığında ise aslında içeriksel kesinliğini kaybederek bütün tartışmalı kavramlarla aynı kaderi paylaşmıştır. Başlarda liberalizm ve özgürlük düşüncesi ile doğal bir ittifak, hatta özdeşlik içerisinde ortaya çıkan demokrasi, sosyal demokrasi formunda da sosyalizm ile işbirliği yapmış ama pek çok kez başarısızlığa uğrayarak çoğu yerde aslında vaat ettiklerinin aksine, tutucu ve gerici olabileceğini göstermiştir. Bu başarısızlıklar da demokrasinin aslında siyasal bir içeriğinin olmadığını ve sadece bir örgütlenme şekli olduğunun en önemli kanıtlarıdır. (Schmitt, 2010, s. 39). Böylesi durumların ortaya çıkmasındaki en önemli nedenlerden biri “demokrasinin salt form olarak nasıl bir değeri vardı” sorusunun sorulmamasıydı ve demokrasinin ekonomi ile içeriklendirilerek verilen muhtemel cevapları da bu sorunun cevabı değildi. Nitekim Schmitt'e göre

bir demokrasi, kendisinden taviz vermeksizin militarist veya pasifist, mutlakiyetçi veya liberal, merkeziyetçi veya yerinden yönetimci, ilerici veya gerici ve farklı zamanlarda bunlardan herhangi biri olabilir. Ekonomik alana aktarmak sureti ile demokrasiye hiçbir içerik kazandırmayacağı, bu basit keyfiyet karşısında kendiliğinden anlaşılır. (Schmitt, 2010, s. 41).

Bu bağlamda demokrasi ekonomi ilişkisine ilişkin olarak, örneğe İngiliz lonca sosyalizmi mesela kendisini ekonomik demokrasi olarak adlandırır. Diğer taraftan anayasal devlet ve anayasal fabrika arasında kurulan meşhur analogiler de vardır. Mesela kendi örneği ile, Weber, devletin sosyolojik açıdan artık yalnızca büyük bir fabrika olduğunu ve bugün, ekonomik bir idari aygıtla bir fabrika ve devlet arasında özü itibarı ile bir fark kalmadığını söyler. Bu anlamda Schmitt'in göndermeleri demokrasinin yalnızca devletin bir örgütlenmesi olmadığı, aynı zamanda ekonomik örgütlenmelerin de zeminini sağladığına yönelik temellendirmelerdir. Bu da başından beri karşı olduğu üzere, devlete “şirk koşmak” şeklinde değerlendirilebileceği için asla tasvip edilen bir yaklaşım değildir. Ne türden olursa olsun fark etmez, siyasal bir sistem olma iddiasındaki bir düşünce, toplumun din, ekonomi ve kültür gibi diğer kurumları ile eşdeğerde tutulamaz ya da bunların konumuna indirgenemez.

Yine demokrasilerde devlet-halk özdeşliğine yönelik bir çaba söz konusudur. Yani yönetenlerle yönetilenlerin, hükmedenlerle hükmedilenlerin özdeşliği, devlet otoritesinin öznesi ile nesnesi arasındaki özdeşlik, halkın parlamentodaki temsili ile özdeşliği, devlet ile oy veren arasındaki özdeşlik, devlet-yasa özdeşliği ve nihayet nicel yani çoğunluk veya oybirliği durumu ile nitel yani yasanın adil olması arasındaki özdeşliklerden söz edilmektedir. Schmitt'e göre böylesi özdeşliklerden hiçbirisi aslında elle tutulur gerçekler değildir. (Schmitt, 2010, s. 42). Oy hakkının genişletilmesi, referandum, seçim aralıklarının kısaltılması gibi özdeşlik düşüncesinin tahakkümü alındaki her şey, mantıken demokratiktir ama bunlar mutlak, doğrudan ve her an var olan bir özdeşliğe asla ulaşamazlar. Eşitlik ile özdeşlik her zaman birbiriyle örtüşmez. Gerçek eşitlikle özdeşliğin sonuçları arasında her zaman bir mesafe vardır. Her şey iradenin nasıl oluşturulacağına bağlıdır ve pekala azınlık da halkın gerçek iradesine sahip olabilir ya da aslında halk aldatılmış olabilir. Bu propaganda ve çeşitli manipülasyonlarla mümkündür ve mümkün olduğu da görülmüştür. Modern demokrasinin emekleme dönemlerinde, radikal demokratlar kendilerini halk iradesinin gerçek temsilcileri olarak göstermişlerdir ve bunu yapabilmek için de demokratik radikalizmi bir seçim kriteri olarak sunmuşlardır. Bu da Schmitt'e göre pratikte son derece antidemokratik bir dışlamayı ve aristokrasiyi doğurmuştur. (Schmitt, 2010, s. 43).

Bu anlamda

iradenin oluşumu söz konusu olduğunda kendi kendini lağvetmek, demokrasinin yazgısı gibidir. (Schmitt, 2010, s. 44).

Radikal bir demokrat, demokrasinin, kendisinin ortadan kaldırılması için kullanılması tehlikesi baş gösterdiğinde, bir karar vermek zorundadır; ya çoğunluğa karşı demokrat kalacaktır ya da demokrat olmaktan vazgeçecektir. Bu da ona göre demokrasinin en büyük sorunlarından

birisidir ki bu aslında, ne soyut bir diyalektik ne de sofistçe bir yaklaşımdır. Bu anlamda demokrasi kendisini ortadan kaldırma olanağını kendinde taşıdığı için, bu tarz bir durum söz konusu olduğunda ancak antidemokratik bir hal alarak kendini koruyabilecektir. Aynı zamanda demokrasiye ilişkin pratik kaygılarını da dile getiren Schmitt'e göre, halkın kendini yönetebilmek için halk eğitimlerinden geçirilmesi de sorunludur. Çünkü bu sefer halk kendisini eğitenin düşünceleri ile kendisini özdeşleştirecektir ki, bu eğitim kuramının sonu da diktatörlüktür ve “gerçek demokrasinin”, “demokrasi” ile askıya alınmasıdır. Elbette bu teorik olarak demokrasiyi ortadan kaldırmaz ama çok önemli bir şeyi gösterir; demokrasi zıddı olarak görünen diktatörlükle aynı olmuştur artık. Böylesi bir diktatörlüğün hüküm sürdüğü yerde demokratik özdeşlik hüküm sürebilir ve halk iradesi tek başına belirleyici olabilir. Salt pratik sorunun özdeşleştirmeye ilişkin olduğu böylece çok çarpıcı bir şekilde ortaya çıkar. Askeri ve siyasi kudret, propaganda, basın yoluyla kamuoyu üzerine kurulan hakimiyet, parti örgütleri, toplantılar, halk eğitimi, okul... Bilhassa halkın iradesinden kaynaklanması gereken siyasi kudretin, onu öncelikle oluşturması mümkündür. (Schmitt, 2010, s. 45). Yani böylece aslında bir demokrat için fazlasıyla “anti-demokratik” görünen diktatörlük de parlamentoda temsil edilen halkı pekala temsil ediyor olabilir!

Ona göre Sovyet Rusya'daki Bolşevik hükümetin hakimiyeti demokratik prensiplerin hiçe sayılması konusunda oldukça çarpıcı bir örnektir. Demokrasi karşıtı “kralcı” bir yazar olarak tanımladığı Charles Muarras'tan şu alıntıyı yapar: “Bugün hakim olan kamuoyu öylesine aptaldır ki; doğru müdahalelerle kendi gücünden vazgeçmeye sevk edilebilir.” (Schmitt, 2010, s. 46).

Neticede Carl Schmitt'e göre demokrasi, jakoben argümanlar karşısında, yani bir azınlığın halkla özdeşleştirilmesi ve demokrasi kavramının nicelden nitele kesin dönüşümü karşısında teorik açıdan, kritik zamanlarda ise hem teorik hem de pratik açıdan aciz kalmaktadır. (Schmitt 2010, s.48-49). Ona göre böylesi durumlarda ilgi hemen “halk iradesi”nin oluşturulmasına ve şekillendirilmesine yönelir ki, aslında bu durumda “bütün iktidarlar halktan gelir” şeklindeki inanç ile “bütün yönetsel iktidarlar Tanrıdan gelir” arasında bir fark yoktur. Yani bir anlamda

demokrasi, modern parlamentarizm olarak adlandırılan şey olmaksızın var olabileceği gibi, parlamentarizm de demokrasi olmaksızın var olabilir ve diktatörlük, demokrasinin zıddı olmadığı gibi, demokrasi de diktatörlüğün zıddı değildir. (Schmitt, 2010, s. 49).

Schmitt, parlamento ile monarşi arasındaki mücadelede, parlamentonun nüfuzu altındaki hükümetlerin parlamenter hükümetler olarak adlandırıldığını belirterek bunun ne türden bir yürütme organına dönüştüğü ya da iktidar alanının genişletilip genişletilmediği meselesinin artık asıl sorun olmadığını, asıl sorunun parlamentarizmin nihai zihinsel temelini ne

olabileceği olduğunu belirtir. Bütün bir yüzyıl boyunca bu kuruma duyulmuş olan inancın temellerinin ne olduğu ya da nasıl olmuş da bir nesil için bir nihai bir düstur, *ultimum sapientae* olmuştur sorusu bu anlamda önemlidir. (Schmitt, 2010, s. 52).

Ona göre parlamentonun yüzyıllardır tekrarlanan en eski haklılaştırması “sonuca giden en kestirme yol” (*expeditivität*) düşüncesinde yatar. Bu düşüncenin oluşması ise şu şekilde olur:

Aslında halk, cemaatin bütün üyelerinin köydeki ıhlamur ağacının atında toplanabildikleri ilk zamanlardaki gibi gerçek bir bütünlük içinde karar vermelidir. Ancak günümüzde herkesin aynı anda, aynı yerde bir araya gelmesi pratik sebeplerle mümkün değildir; herkese her ayrıntının sorulması da imkansızdır; bu yüzden makul davranıp temsilcilerden oluşan bir komiteden medet umarız; işte parlamento tam da budur. Böylece, meşhur skala oluşur: Parlamento bir halk komitesidir, hükümet de bir parlamento komitesi... Böylelikle parlamentarizm düşüncesi oldukça demokratik bir düşünce gibi görünür. (Schmitt, 2010, s. 52).

Ancak Schmitt bu düşüncede sonuca giden en kestirme yolun bu türden pratik bir bakış açısıyla anlaşılamayacağını dile getirip üstüne üstlük bu düşüncenin demokratik fikirlerle bütün eşzamanlılığına ve bağıntılarına rağmen demokratik de olmadığını belirtir. Ona göre eğer halkın yerine pratik ve teknik sebeplerle onun temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir ve bu gerçekleştirme demokratik olmaktan çıkmaksızın anti-parlamenter bir Sezarlığı haklı çıkarabilir. (Schmitt, 2010, s. 52).

Ayrıca, temsili sistemin parlamento ile olan ilgisini sorunlu bulan Schmitt’e göre “temsili sistem” ibaresinde “temsil” özcüğü akıl sahibi halkın parlamentoda temsili anlamına gelir. Temsili sistemle parlamentarizmin özdeşleştirilmiş olması ona göre 19. yüzyıldaki kafa karışıklığının karakteristik bir yansımasıdır. Ona göre temsil düşüncesinde, genel olarak henüz tam anlamamış derin bir problematik vardır. Temsil esas itibarıyla hukuki anlamdaki temsilden (*stellvertretung*) ve vekaletten (*auftrag*) farklı olarak kamusal alana ait bir kavramdır ve temsil eden, temsil edilenin kişisel bir onur sahibi olduğunu varsayar. Parlamento, mutlak monarşi ile olan mücadelesinde halkın temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır. Halk temsil edilene dönüşünce, kral da kendi değerini ancak halkın temsilcisi haline gelerek koruyabilmiştir. Mutlak monarşi, kendisini var edebildiği ve varlığını koruyabildiği yerlerde temsilin mümkün ve makul olduğunu inkar etmek zorunda kalmış, bu yüzden de parlamentoyu çıkarların temsil edildiği korporatif bir yapıya dönüştürmeye çalışmıştır. Gerçekte, bütün bir halkın temsilcisi olan parlamento, halkın, dolayısıyla ulusun tümünü oluşturamadıkları için seçmenlere bağlı değildir. Ona göre 19. yüzyılda kişi kavramı artık tasavvur edilmemeye ve objektif bir hale gelmeye başladığında, oy veren yurttaşların toplamı veya çoğunluğu halkın veya ulusun üstün “toplam kişiliği” ile karıştırılmaya başlanmış ve böylece, halkın temsili kadar, temsil kavramının kendisi de anlamını yitirmiştir. (Schmitt, 2010, s. 54-55). Zaten bugün insanların kaderini

belirleyen büyük siyasal ve ekonomik kararlar -geçmişte de olmadığı üzere- artık kamusal tartışma içinde dengelenen fikirler ve parlamentodaki müzakereler sonucu ortaya çıkmamaktadır. Halkın temsilcilerinin hükümete katılması, yani ortaya çıkan parlamenter hükümet, kuvvetler ayrılığı ile birlikte eski parlamentarizm düşüncesinin ortadan kalkmasına yol açan en önemli araç olduğunu kanıtlamıştır. Günümüz koşullarında komiteler ve giderek daha küçük komiteler halinde çalışmamak imkansızdır ve en nihayetinde parlamentonun üye bütünlüğü, yani kamusalılığı amacından sapmış ve parlamento zorunlu olarak bir vitrine dönüşmüştür. Bunun pratikte başka türlü olamayabileceği söz konusu olsa bile, en azından parlamentarizmin zihinsel temelini yitirdiğini ve ifade, toplanma ve basın özgürlüğü, kamuya açık toplantılar, parlamenter dokunulmazlık ve ayrıcalıklara dayanan bütün bir sistemin *ratiosunu* kaybettiğini anlamak için tarihsel durum hakkında şuur sahibi olunmalıdır. (Schmitt, 2010, s.76). Ona göre adil yasaların, doğru politikaların, toplantılarda yapılan konuşmalar ve parlamento müzakereleri sonucu ortaya çıkacağına inananların sayısı az olsa da, yine de parlamentoya inanç duyulur. Oysa gerçekte aleniyet ve müzakere, parlamenter işleyiş sonucu boş ve gereksiz bir formaliteye dönüşmüştür ki 19. yüzyılda gelişen parlamento, o zamanlar nasıl geliştirse, şimdiye kadarki temelini ve anlamını da öylece kaybetmiştir. (Schmitt, 2010, s.77).

Schmitt, parlamentarizme yönelik eleştirilerini bu şekilde sıraladıktan sonra, demokrasilerin olmazsa olmazı seçim sisteminin işleyiş biçimini de teknik olarak ele alıp açmazlarını ortaya koyarak bir anlamda alaya alır. Schmitt'e göre

günümüzde, gözlerimizin önünde cereyan eden ve 'seçim' olarak adlandırılan bu hâdisenin bir seçimle hiçbir alakası olmadığını iddia ediyorum. Neler mi oluyor? İlk önce birileri; sır içinde, sanki gizli ilme sahipleriymiş gibi, beş partinin listesini çıkarıyor. Ondan sonra bu liste, bu beş parti tarafından insanlara dayatılıyor. Yani, kitleler kendileri için hazırlanmış beş kulvara itiliyor ve bu hâdisenin istatistik yansımasına 'seçim' deniliyor. Almanya, bu tür sözüm ona '*siyasi iradenin vücut bulduğu*' yöntemler yüzünden, batmadan, şu sorunun önemini idrak edip bilincimize yerleştirmemiz gerekir: '*Hâdisenin özünde ne var?*' Beş birbirine zıt, yan yana geldiklerinde hiçbir şey üretemeyen, ama yalnız kaldıklarında her birinin değişik ideolojiye, devlet ve ekonomi anlayışına sahip olan sistemlerin arasında seçim yapabilmek, gerçekten de eksantrik bir seçim. Beş, organize olmuş, kendi içlerinde bir bütünsellik arz eden ve aslında tavizsizce sonuna kadar düşünüldüğünde eninde sonunda ötekini yok etmeyi beraberinde getiren sistemler arasından, yani ateizm ve Hıristiyanlık ve aynı zamanda sosyalizm ve kapitalizm ve aynı zamanda monarşi ve cumhuriyet, Moskova, Roma, Wittenberg, Cenevre ve Kahverengi Saray arasından, yani hiçbir zaman uzlaşmayan arkadaş-düşman alternatiflerin içinden halk her sene bir seçimde bulunsun! (Aktaran; Rütters, 2006, s. 137).

Schmitt böylece liberal demokrasiyi alay konusu yaparak onu saçmaya indirger. Herhangi türden siyasal bir içerik ortaya koymayan, var etmeyen, kurmayan liberal düşüncenin ve

plüralizmin sakat çocuğu olarak liberal demokrasinin siyasal bir çözüm sunmasının da bu anlamda bir olanağı yoktur ona göre. Birey ve devletin birliğini yok eden liberal anlayışa karşı olarak Schmitt, onun ürünü olan liberal demokrasiyi de siyasal bir form oluşturabilmesi açısından eksik ve yetersiz görür.

Ayrıca eşitliğin sağlayıcısı olarak gösterilen liberal demokrasi, aslında, toplumdaki mevcut hiyerarşinin korunmasına hizmet etmektedir. Diğer taraftan temsil sistemi, mevcut otoritenin aşkınlığını destekleyen türden bir kavrayıştır ve otoritenin toplumsal çıkarlara yönelik üstünlük iddiasını desteklemekle de liberal demokrasilerde bu durum iyiden iyiye aşkın niteliğini kaybederek basit bir vekalet dönüşmüştür. Tam da bundan dolayı parlamento, bireyin çıkarlarını devletin çıkarlarına dönüştüren bir kurum olmaktan uzaklaşmıştır. Modern parlamentarizm meşruiyetini borçlu olduğu kamusalılığın idelerine ihanet etmiştir. Bu anlamda Schmitt, parlamentarizmin bu tarihsel sürecini yozlaşma süreci olarak görür. (Bezci, 2006, s. 133).

3.2.6. Liberalizm, Demokrasi Ve Eşitlik İlişkisi Ya Da İlişkisizliği Üzerine

Chantal Mouffe'a göre Schmitt, bireye yoğunlaşan bir ahlaki söylemi içeren liberal bireyselcilik ile esas olarak politik olan ve homojenlik temelinde bir kimlik oluşturmayı hedefleyen demokrasi ideali arasında, üstesinden gelinemez bir karşıtlık olduğunu ileri sürmüştür. Bu bir anlamda şu demektir: liberalizm demokrasiyi, demokrasi de liberalizmi yadsır ve demokrasi ile liberalizm arasındaki eklemlemeden ibaret olan parlamenter demokrasi aslında sürdürülebilir bir rejim değildir. (Mouffe, 2009, s. 50). Çünkü Schmitt'e göre, eğer eşitlikten söz ediyorsak, çok farklı iki kavram olan liberal eşitlik anlayışı ile demokratik eşitlik anlayışı arasında bir ayırım yapmamız gerekir. Nitekim liberal eşitlik anlayışı, her bireyin, bir kişi olarak, diğer bir kişiyle koşulsuz eşit olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Buna karşılık demokratik anlayış, halka ait olanlar ile halkın dışında olanlar arasında ayırım yapma imkanına yönelir; dolayısıyla zorunlu eşitsizlik ilişkisini içermeyen olmaz. İnsanlığın taşıdığı demokrasi anlayışı liberal iddialara rağmen soyuttur. Çünkü bu ancak politik eşitlik, ekonomik eşitlik gibi özel alanlarda, yani özgül anlamı ile var olan bir şeydir. Ancak bu özgül eşitlikler daima içerdikleri olabilirlik koşulları nedeniyle bir eşitsizlik biçimini gerektirirler. Mouffe'a göre Schmitt'in, insanlar arasındaki mutlak eşitliğin pratik olarak anlamsız ve uygulanamaz bir eşitliği içereceğini var saymasının nedeni budur. (Mouffe, 2009, s. 51). Nitekim Schmitt'e göre

demokrasi –eşitlik daima eşitsizliği de barındırdığı için- devlet tarafından yönetilen ahalinin bir kısmını, demokrasi niteliğini yitirmeden dışlayabilir ve yine belirtmek gerekir ki, ister barbar veya uygarlaşmamış olarak adlandırılınsın, ister ateist, aristokrat veya karşı-devrimci olarak, haklarında tamamen veya kısmen yoksun bırakılmış ve siyasi iktidardan uzak tutulmuş köleler ve insanlar da, şimdiye kadar genel olarak demokrasi çatısı altında yaşadı. Ne Atina’daki site demokrasisinde ne de İngiliz İmparatorluğu’nda ülke üzerinde yaşayan herkes siyasi alanda eşit haklara sahiptir. İngiliz İmparatorluğu’nda yaşayan 400 milyonun üzerindeki yerleşimcinin 300 küsur milyonu, İngiliz olmayan uyruklardır. İngiliz demokrasısından, seçme ve seçilme hakkından ve ‘genel’ eşitlikten söz açılmışken belirtilmelidir ki bu yüz milyonlarca insan şüphesiz, Atina demokrasisindeki köleler gibi görmezden gelinmektedir. (Schmitt, 2010, s. 26).

Böylece Schmitt eşitlik ve demokrasi arasında kurulan bağa itiraz ederek öyle olması halinde, yani demokrasinin genel ve eşit oy hakkı temeli üzerine kurulması halinde, kısa süre içerisinde İngiliz İmparatorluğunun renklilerin (zenciler ve Hinduların) eline geçeceğini ama bunun bugün böyle olmadığını vurgular. Schmitt’e göre, genel ve eşit seçme ve seçilme hakkı mantıken sadece eşitlerin çevresini kapsayan tözsel eşitliğin sonucudur. Eşit haklar da sadece türdeşliğin var olduğu yerde anlam kazanır. Ancak ona göre genel oy hakkının “evrensel lügat”taki yeri farklıdır:

Her yetişkin insan yalnızca insan olması nedeniyle *eo ipso* (kendiliğinden) diğer bütün insanlarla siyasi açıdan eşit haklara sahip olmalıdır. Bu, liberal bir düşüncedir; demokratik değil... Liberal düşünce, şimdiye dek var olmuş, tözsel eşitlik ve türdeşlik tasavvuruna dayanan demokrasi yerine bir insanlık demokrasisini koyar. Günümüz dünyasında, bu insanlık demokrasisinin hakim olduğundan asla bahsedilemez. (Schmitt, 2010, s. 27-28).

Mouffe’un da belirttiği üzere sonuç olarak liberalizm ve demokrasi söz konusu olduğunda, Schmitt’e göre, liberal bireyselcilikten kaynaklanan böylesi bir insani eşitlik fikri, politik olmayan bir eşitlik biçimidir, çünkü eşitlik kavramı kendi özgül anlamını kazanmayı mümkün kılan bir eşitlik ilişkisinden yoksundur. (Mouffe, 2009, s. 50). Üstelik

bu fikir politik kurumların oluşturulmasında da bir kriter sağlamaz. Bireyler olarak tüm kişilerin eşitliği demokrasi değil, ama belli bir tür liberalizm, bir devlet biçimi değil ama bireyci- hümaniter bir etik ve dünya görüşüdür (*weltanschauung*). Modern kitlesel demokrasi ise her ikisinin bileşimine dayanır. (Mouffe, 2009, s. 50).

Schmitt’e göre her alan kendine özgü eşitlikleri ve eşitsizlikleri içerir. İnsanın, onurunun hiçe sayılması ne kadar büyük bir adaletsizlikse, farklı alanlara özgü karakteristiklerin anlaşılmaması da, korkunç bir kaosa ve bu yüzden daha da korkunç adaletsizliklere yol açan sorumsuzca bir davranıştır. Siyasi alanda insanlar yalnızca soyut insanlar olarak değil, aksine siyasete ilgi duyan ve siyasi tercihleri belli insanlar olarak karşı karşıya gelirler. Siyasi alanda siyasi olandan soyutlama yapmak ve geriye yalnızca evrensel bir insanlararası eşitliğin kalmasını sağlamak, ona göre mümkün değildir ki mesela ekonomik alanda insanlar salt insan olarak değil, üretici, tüketici ve benzeri spesifik ekonomik kategoriler içinde algılanırlar. (Schmitt, 2010, s. 28).

Bu durumda inanların mutlak eşitliği, risk almadan doğal kabul edilen bir eşitlik olurdu; eşitsizlikle arasında zorunlu bir karşılıklı bağıntı içermeyen ve bu yüzden kavramsal ve pratik açıdan söyleyecek sözü olmayan lakayt bir eşitlik. (Schmitt, 2010, s. 29).

Schmitt'e göre böylesi mutlak bir eşitlik hiçbir yerde yoktur ve olmayacaktır da. Onun için eşitlik, ancak bir "öz" söz konusu olduğunda politik bir anlam ve değer taşır. Bu bağlamda bütün insanların sadece ve sadece insan oldukları için eşit oldukları düşüncesinin politik ve demokratik bir değeri yoktur. Bu tarz bir eşitlik anlayışı ile de devlete bir biçim kazandırılmaz. Tam da bu doğrultuda, salt insan olmaktan kaynaklanan eşitlik, demokrasiye değil, liberalizmin belirli bir türüne özgüdür. Yani insanların sadece insan oldukları için eşit politik haklara sahip oldukları düşüncesi, demokratik değil liberal bir düşüncedir. Bu bir anlamda bunun bir devlet şekli olmadığı, aksine bireyci-insancıl bir etik ve dünya görüşü olduğu anlamına da gelir. Bu bağlamda Schmitt'e göre bugünün demokrasisi *demossuz* bir demokrasidir;

demokratik ilke, kendi bütünlüğü içinde halkın karar vermesini ve sorumlu bir biçimde yönetmesini talep eder. Fakat bugün demokrasinin halkın egemenliğini fiili kılmak için kullandığı metotlar demokratik değil liberal metotlardır. Bugün halkın politik kararı, *bireysel gizli oylama* yoluyla sağlanır. Bu, bireylerin kamusal sorumluluk taşıdıkları tek anda izole oldukları anlamına gelir... Kamuoyu, her bir bireyin özel kanaatlerinin toplamı değildir. Evinde oturup radyo dinleyen birey herkesin kanaatıyla kelimesi kelimesine uzlaşsa bile, kamuoyu yoktur. İnsanı hayrete düşüren şey, demokratik anayasamızın hiçbir yerinde bir araya gelmiş halk ortada yoktur: yalnızca bir araya elmiş temsilciler, kitleden gelen bir şey vardır... Halk yoksa kamu da yoktur ve kamu yoksa halk da yoktur. Bugün gizli oylama metodunda kam nerededir, halk nerededir? (Aktaran; Kaya, 2010, s. 121-122).

Schmitt, böylece liberalizm, eşitlik ve demokrasi arasında zorunlu bir uyum bulunduğu inananların aksine, bu kavramların aslında birbiri ile çeliştiğini ve liberal mantığın hakimiyetinin demokrasinin uygulanışı konusunda yaratacağı tehlikeleri göstermeye çalışmıştır. (Mouffe, 2009, s. 55).

Sonuç olarak aslolan politik olandır. Kendini var etmenin koşulu da bu politik olanı kurabilmekten geçer. Schmitt politik olanı, devletin egemen otoritesine bırakarak onu içeriksiz düşünceler olarak gördüğü çağımızın yaygın düşüncesi liberalizm ve ürünlerinden korumaya çalışır. Birey ve devlet de bu bağlamda birbirine karşıt değil bir birliktelik olarak düşünülür. Bireysel özgürlüklerin dayandığı evrensellik ve insanlık gibi kavramlar, dayanağı olmayan, ontolojik olarak da bir karşıtlık kuramadıklarından var edemeyen kavramlardır ve bir sonuca götürmezler. Bu bağlamda siyasal bir sistem olarak öne sürülen liberal demokrasi düşüncesi, bir sistem olarak da gerçek bir devletin işleyiş mekanizmalarını oluşturamaz ya da oluşturmamalıdır.

SONUÇ

Günümüzde demokrasinin doğal olarak tartışılabilir ve değiştirilebilir bir düşünce olarak özgürlük, eşitlik, adalet, insan hakları, gibi politik idealler ve ilkelerle düşünüldüğünde tek bir anlamının olmaması, bir tanımdan yana olanlar için rahatsız edicidir. Zaman zaman demokrasi, uzun tarihinin büyük bir bölümünde düşünülebilecek en kötü yönetim biçimlerinden biri olarak görülmüş, az ya da çok aşağı tabakanın yönetimi ile aynı anlamda kullanılmış ve tanımı gereği uygar ve düzenli bir toplumun bütün ana değerlerinin tehlike kaynağı olarak görülmüştür. Antik Yunan’da da günümüzde de demokrasiye yönelik eleştirilerin niteliği çok az değişmiştir. Ancak yine de doğrudan Antik Yunan’ın demokrasi deneyimi, günümüz dünyasının sistematik ve temsili demokrasi anlayışı ile çok az benzerlik taşır. Neredeyse son dönem ortaçağa kadar unutulmuş demokrasi tartışması, doğrudan demokrasi adı ile olmasa da eşitlik, özgürlük ve adalet temelinde yeniden demokrasi ile ilişkilendirilebilecek deneyimler sunmuş ya da üzerine konuşulmuştur.

Açıkça demokrasi adıyla olsun ya da olmasın fark etmez, bu düşünceler farklı egemenliklerin hüküm sürdüğü dönemin düşünceleridir ve o zamanlar demokrasi, günümüzde olduğu gibi mutlak zaferini ilan etmekten henüz oldukça uzaktadır. Günümüzdeki mevcut durumunu ise Dahl şu şekilde ifade edecektir:

20. yüzyılın ikinci yarısında dünyada olağanüstü ve benzeri görülmemiş bir politik değişim gözlemlendi. Demokrasinin bütün ana alternatifleri ya yok oldu, ya tuhaf kalıntılara dönüştüler ya da son kalelerinde saklanmak üzere sahneden çekildiler. (Dahl, 2001, s. 1).

Ancak demokrasilerin bugünkü anlamı ile dayandırıldığı “halk” neredeyse yakın tarihe kadar her türlü erdemden yoksun, cahil, kaba bir kitle olarak görülmüş tarihte pek çok düşünürün halktan kastı da aslında mülk sahibi, ruhban ya da soylu kesimi ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim daha demokrasinin günümüz anlamında sınırlanmadığı, 18. yüzyılda bile Hıristiyan teolog John Wesley halk hakkındaki düşüncelerini özetle “halk yönetiminde ne kadar çok paya sahipse, o zaman ulusun sivil yaşamı ve dinsel özgürlükleri de o kadar tehlikeye girer” şeklinde dile getirirken, Henry Fox zamanın ruhunu şu şekilde özetlemiştir:

Ayak takımı ve halk süprütüleri, cahil oldukları ve mülk sahiplerini görünüşte bahsettikleri özgürlükten yoksun oldukları düşünülerek yönetmek için tümüyle yetersiz görülüyorlardı. Hatta İngiltere’nin uluslararası şöhretinin nedeni olan özgürlük için de tehlike kaynağı oldukları düşünülüyordu. (Arblaster, 1999, s. 56).

Yine de demokrasi düşüncesi modern döneme yön veren Fransız Devrimi boyunca hem Fransız halkının politikaya doğrudan katılmasına olanak sağlamış hem de bu etkiyi neredeyse tüm

dünyada göstermiştir. 19. yüzyılda cumhuriyetçi (*res publica*) düşüncede değişiklikler ve derin dönüşümler görülecektir. Temelini halka dayandıran bir düşüncenin varolmak adına yeni dayanaklar bulması ise elbette zorunlu olmuş ulus düşüncesi ile birlikte devlet ve onu oluşturan temel unsur olarak halkla daha iç içe bir yapı sergilemeye başlamıştır. Demokrasinin sadece “halk için halkın yönetimi” şeklinde ele alınması yeterli görülmemiş, bu ideal, eşitlik, hak ve adalet ile de ilişkilendirilerek bütün bir toplumu her katmanda ifade eden bir yaşam biçimine dönüşmüştür.

Bu bağlamda 19. yüzyıl uluslar yüzyılı olmuş, kral, ya da imparator etkinliğini kaybetmiş daha çok eşit yurttaşlık ve bu yurttaşlık temelinde herkesin çıkarını gözeten yasalar ortaya çıkmıştır. Ulus düşüncesi ise halk yönetiminin egemen olduğu bu alanda egemenliğini gerçekleştirme olanağı sağlamıştır. Bu doğrultuda halk yönetiminin gerektirdiği şey ulus düşüncesi olacaktır ki bu da özgürlük, eşitlik ve kardeşlik şeklinde özetlenecektir.

Özgürlük, kendini yönetme becerisi ile eşleşirken, eşitlik, özgürlük olgusunun bir kast ayrıcalığı olmamasını sağlayacaktır, kardeşlik de bu her ikisinin yeterli olmadığını göstermek adına gelenek ve göreneklerden beslenerek duygusal bağı ortaya koyma çabası olarak ortaya çıkacaktır. (Audier, 2006, s. 70). Nitekim artık varsayılan demokratik toplum ideali, aklın etkin bir biçimde rol aldığı, eski geleneklerin ve itaatin halk arasında eşitlikle yer değiştirdiği bir toplum ideali ile örtüşecektir. Bu da bir insanın diğeri ile eşit olduğunu göstermeye yönelik bir tavidir ve bu anlamda eşitlik ile demokrasi arasında sıkı bir bağ olduğunun da göstergesi olacaktır. Böylece cumhuriyetçi düşünce herkese oy hakkını gerekli kılan bir düşünce olacak, cumhuriyet ile demokrasi arasında sıkı bir bağ oluşacaktır.

Alain Touraine tam da bu noktada demokrasinin var olma koşulunu sadece siyasal eşitlik ve tüm yurttaşlara aynı hakların verilmesi olarak görülmemesi gerektiğini dile getirir. Ona göre demokrasi aynı zamanda toplumsal eşitsizlikleri ahlaki haklar adına dengeleyen bir araçtır. Buna bağlı olarak demokrasinin en iyi tanımını “**özgürlük, eşitlik ve kardeşlik**” sözü verir çünkü bunlar tam anlamıyla siyasal olan öğeleri toplumsal ve ahlaki olan başka öğelere bağlayan kavramlardır. (Touraine, 2011, s. 38-39).

Bugün gelinen noktada sıklıkla yoksulların, eğitimsizlerin, işçilerin ya da “alt tabakanın” yönetimi olarak görülmesine ve bu kesimin politikada yetersiz oldukları düşüncesine rağmen demokrasinin toplum adına özgürlüğün teminatı olarak görülmesi, ifade özgürlüğü ve yasa karşısında eşit olmak için verilen çaba ile olan ilişkisi, yönetime etkin katılım sunarak teknik olarak da olsa yönetimi belirleme konusunda oy hakkı tanınması, onu “modern devlet” yapılanması içerisinde çağımızın en yüksek değerlerinden biri yapmıştır.

Hak, adalet, eşitlik özgürlük ve benzeri türden taleplerin ya da düşüncelerin demokrasiye atfedilmesindeki en büyük etken, demokrasinin hem yöneteni hem de yönetileni ilgilendiren interaktif yapısı dolayısıyladır. Bir buyuran olarak mutlak otoritenin, tebaa ile ilişkisi, geçirgen ve birbirini işleyen bir yapı sergilemez. Bu durum demokrasilerde “seçilen yurttaş” ile “seçen yurttaş” ilişkisine indirgenerek ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Çağımızda demokrasiye bu çizgide meşruiyet kazandıran temel öge de, yöneten yönetilen karşıtlığında, karşılıklı ilişki halinde olmanın verdiği eşitlik duygusudur. Ancak insanların eşitlik ile olan ilişkisinde gözden kaçırdıkları şey, Aristoteles’in isabetli bir şekilde işaret ettiği gibi, “bazı şeylerde eşit oldukları için her şeyde eşit oldukları sanısına kapılmaları”dır.(Aristoteles, 2010, s. 83). Bugün toplumsal yapı içerisinde politik eşitsizliğin, sosyal ve ekonomik eşitsizlikle bir arada bulunması da bunun en iyi göstergelerinden biridir, pek çok demokrasi deneyimi pek çok kez göstermiştir ki “herkes eşittir ama bazı insanlar daha eşittir.”

Anayasayla güvence altına alınmış bireysel haklar düşüncesi “modern demokrasilerde “genel kabul gören bir anlayış olmasına rağmen uygulamada bireyler açısından olumsuz sonuçlara ulaşıldığına yönelik pek çok örnek vardır. Fazlasıyla hoşgörüden yoksun, hatta otoriter demokratik rejimler çeşitli dönemlerde çeşitli ülkelerde hüküm sürmüştür, zaman zaman da etkili olmuşlardır. Temsili demokrasi, seçilenler ekseninde ele alındığında yönetime doğrudan katılımın ortaya koyduğu “demokratik” ortamın aksine zaman zaman “gizli oligarşik” bir yapıya dönüşmekten kendini alamamıştır. Ancak demokrasiyi bu ve benzeri pratik noktalarda eleştirmek onu sadece kuru bir bürokratik yapıya, bir rejime indirgemek olur. Bütün bu sorunlu yönleri ile demokrasinin mükemmel bir rejim olmadığı ortadadır. Oysaki demokrasi bir rejim olmanın yanında temelini özgürlük, eşitlik ve adalet üzerine kurmuş bir kültürdür.

Günümüzün özgürlükler temelinde şekillenen hakim demokrasi anlayışı ise libel demokrasidir. Liberalizmin devlet anlayışı bireye hem ekonomik hem de siyasal anlamda maksimum özgürlüğü sunmak üzerine şekillenir. Tarihsel olarak da son dönem ortaçağ ile başlatılan süreç ve nihayetinde çöken feodal sistem ile burjuvazi arasında sıkı bir bağ kurulur. Parayı ve ticareti tekelinde tutan burjuvazinin otoriter devlet yapılanmalarına karşı giriştiği mücadelede özgürlükçü bir tutum sergilemesi, serbest piyasa ekonomisi ve rekabetin batılı anlamda kurumsal olarak bugünkü halini alması ile sonuçlanmıştır. Bu düşünce kapitalist düzen ve demokrasi arasındaki bağı pekiştiren bir düşüncedir. Bu yüzden bugün pek çok liberal düşünür liberal demokrasiyi özgürlüklerin temelini yerleştirerek iktisadi anlamda müdahaleci her türden devlet yapılanmasına karşı çıkar. İlerlemesi devlet tarafından sekteye uğramayan bireyin de kendisini böylesi bir liberal kapitalist sistem içerisinde gerçekleştirme olanağı bulacağı düşüncesi hakimdir. Ancak rekabet ortamında bireyin bir diğerini amaçlarını gerçekleştirme

noktasında bir engel olarak görmesi ve sadece bir değişim aracı olarak gördüğü emeğine yabancılaşması sorunu, liberal demokratik bir düzende ortaya çıkan uyumsuzluklar olarak gösterilir. Ancak Marksist yaklaşımın bir eleştirisi olarak bu düşüncelerin ne demokrasi idealinin kendisi ile ne de kamusal alana ilişkin siyasi liberalizmin idealleri ile zannedildiği gibi doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu eleştiri olsa olsa kapitalist ekonominin bir eleştirisi olabilir ki, demokrasi düşüncesinin ortaya koyduğu bireysel özgürlük, otoritenin müdahalesi ve sadece insan olmaktan gelen eşitlik ilkeleri ile bir ilgisi yoktur.

Anayasa ile sınırları belirlenen ve eşit katılıma olanak sağlayan siyasal düzendeki iktisadi yapının da bu ideallerle olan ilgisi sınırlıdır ve liberalizminin demokrasi düşüncesi ile olan bağı dönemseldir. Demokrasi bir yönetim biçimi olmasının ötesinde toplumsal bir fenomendir. Aslolan, bireyin amaçları, idealleri ya da düşünceleri doğrultusunda bir başkasının tahakkümü altına girmeden, meşru isteklerini, taleplerini gerçekleştirebilme olanağıdır. Demokrasi bu anlamda bir olanaktır. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun aşağı yukarı aynı düzlemde ortaya koydukları toplum sözleşmeleri bu bağlamda bireyin haklarını koruyan üst yapıların sınırlarını belirleyen sözleşmeler olarak egemen gücün uyruk ile olan ilişkisindeki yerini belirleme çabasıdır. Yine de demokrasinin haklar ve ortaya konan idealler çerçevesinde, burjuvazi ve sermaye ile kurduğu bağ tarihsel bir gerçekliktir ve kaçınılmaz görünmektedir. Örneğin liberal demokrasinin kurucularından sayılan Locke, sözleşme teorisinde, iktidara kimi hallerde direnme hakkıyla birlikte canını, özgürlüğünü ve malını koruma hakkından söz etmiş, bu düstur, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne yaşama, özgürlük ve mutluluğu arama, Fransız İnsan Ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya direnme şeklinde sirayet etmiştir.

Bugün de mülk merkezli kapitalist ekonomik sistemlerde demokrasinin sınırları büyük oranda sermaye çevrelerince belirlenir. Ancak bir meşrulaştırma aracı olarak, demokrasi düşüncesinin hem böylesi bir düzenle, hem de tam tersi, sosyal ve iktisadi olana yönelik erkin tek elde toplandığı otoriter bir düzenle olan bağı kurgusaldır. Demokrasi, bir ideal, bir kültür olarak bu türden yapılanmaların üzerinde bir düşüncedir. Bu bağlamda, günümüzde iyiden iyiye çerçevesi belirlenmiş, geçerli olduğu düşünülen bir demokrasiye özgü olan seçilmiş temsilciler, sık ve adil şekilde yapılan özgür seçimler, ifade ve düşünce özgürlüğü, her türden alternatif ve bağımsız bilgilendirme araçlarına ulaşma hakkı, mevcut iktidardan bağımsız olarak özerk kuruluşlara yaşama olanağı sağlama ve yurttaşlarına bütün bu söylenenlere aktif olarak katılma hakkını sunan bir düzen, her ne kadar demokratik bir yapılanmaya işaret etse de, bunun ne zaman, ne şekilde, neye evrileceğinin bir sabiti yoktur. Nitekim zamanında “halk” adına ki o zamanlar Fransız Devrimi'nde “*sans culottes*” yani “baldırı çıplaklar” ya da “donsuzlar” olarak

adlandırılan sıradan halk için en büyük mücadeleyi veren, bu uğurda devrim sürecinde bir dönemin terör dönemi olarak adlandırılmasına neden olan, kayıtlara geçtiği hali ile 1284 insanın canını giyotinle almış, kendisi de yine bir giyotinde can vermiş olan Robespierre'in adına Fransa'da bugün bir tek sokak adının dahi olmaması düşündürücüdür.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI, M. A. ve KÖKER, L. (1997). *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- AĞAOĞULLARI, M.A., Ç. Z. FİLİZ ve ERGÜN, R. (2005). *Kral Devletten Ulus Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- AKAL, C. B., KÖKER, L. ve AĞAOULLARI, M. A. (1994). *Kral Devlet Ya Da Ölümü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi yayınları.
- ALATLI, A. (2010). *Batıya Yön Veren Metinler 2. Cilt*, (Kapadokya MYO Çeviri Ve Redaksiyon Ekibi, Çev.). İstanbul: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Yayınları.
- ALTHUSSER, L. (2005). *Montesquieu: Siyaset ve Tarih*, (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- ARBLASTER, A. (1999). *Demokrasi*, (N. Yılmaz, Çev). Ankara: Doruk Yayınları,
- ARISTOTELES. (1998). *Atinalıların Devleti*, (S.Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları.
- ARISTOTELES. (2007). *Nikomakhos'a Etik*, (S. Babür, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- ARISTOTELES. (2010). *Politika*, (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi
- ATAYMAN, V. (2005). *Aydınlanma*, İstanbul: Donkişot Yayınları.
- AUDIER, S. (2006). *Cumhuriyet Kuramları*, (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BABÜR, S. ve ÇOTUKSÖKEN, B. (1993). *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- BAYKAN, F. (2000). *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- BAYKAN, F. (2009). *İnsanoğlunun Ahmaklığı Üzerine Bir Dipnot*, Ankara: Tekağaç Yayınevi.

- BERTRAND, D. J. (1995). *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, (N. Muallimoğlu, Çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- BEZCİ, B. (2006). *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- BLICKLE, P. (2006). *Von Der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten: Eine Geschichte Der Freiheit In Deutschland*, München: C.H.Beck Verlag.
- BLOCH, M. (1983). *Feodal Toplum*, (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Yayınları.
- BODIN, J. (2009). *Devlet Üzerine Altı Kitap* (Özankaya, Ö. Çev.). Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ, Der. Mete Tunçay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BOETIE, E.L. (2011). *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, (M. A. Ağaoğulları, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- BRUTUS, J.B. (2009). *Tiranlara Karşı Haklar*, (Tunçay, M., Der. ve Çev.). Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BUMİN, B. (2005). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BURKE, E. (2009) *Bay Burke'ün Fransa Meseleleri Hakkındaki Kitabına Yaptığı Bazı İtirazlar Üzerine Bir Fransız Ulusal Meclis Üyesine Cevap Olarak Yazdığı Mektup-1791* (Ö. Madra, Çev.). Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ, Der. Mete Tunçay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- COPLESTON, F. (1989). *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe Fransız Aydınlanmasından Kant'a*, (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları
- CRICK, B. (2012). *Demokrasi*, (Ü. H. Yolsal, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- ÇOTUKSÖKEN, B. (1988). *Ortaçağ ve Rönesans Üzerine Kimi Temel Bilgiler*, Gergedan Dergisi, Sayı 13, s. 32 - 45

- ÇOTUKSÖKEN, B. (2005). *Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne*, Doğu Batı Dergisi, sayı 33, s. 177-199.
- DAHL, R. A. (1993). *Demokrasi ve Eleştirileri*, (L. Köker, Çev.). Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, Türk Demokrasi Vakfı Ortak Yayını.
- DAHL, R. A. (2001). *Demokrasi Üzerine*, (B. Kadioğlu, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- EBENSTEİN, W. (2005). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (İ. Özel, Çev.). İstanbul: Şûle Yayınları.
- FINLEY, M. I. (2003). *Antik ve Modern Demokrasi*, (D. Türker, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- GARAN, M. (1973). *Dünyayı Sarsan İhtilaller*, İstanbul: A Yayınları.
- GRABMANN, M. (1922). *Studien Zu Johannes Quidort Von Paris*, München: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (<http://archive.org/stream/studienzujohanne00grab#page/n3/mode/2up>).
- GÜL, M. (2012). *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- HAZAN, E. (2010). *Demokrasi Ne Alemde*, (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- HEATER, D. (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, (M. Delikara, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- HEINISCH, K. J. (1968). *Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten Seiner Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges.
- HOBBS, T. (2004). *Leviathan*, (S. Lim, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HOUBEN, H. (2009). *Kaiser Friedrich II.: 1194-1250 : Herrscher, Mensch und Mythos*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- HUBERMAN, L. (1974). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, (M. Belge, Çev.). İstanbul: Bilim Yayınları.

- HUHNS, E. ve HUHNS, I. (1963). *Bauer, Bürger, Edelmänn: Leben im Mittelalter*, Berlin:Verlag Neues Leben.
- KANT, I. (2006). *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*, (U. Nutku, Çev., D. Özlem, G. Ateşoğlu, Der.), Tarih Felsefesi Seçme Metinler, Ankara: Doğubatı Yayınları.
- KAYA, F. G. (2010). *Felsefe ve Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- KELSEN, H. ve JESTAEDT, M. (2007). *Veröfentliche Schriften 1905-1910 Und Selbstzeugnisse*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- KUÇURADİ, I. (1998). *21. Yüzyılın Eşiğinde Demokrasi Kavramı Ve Sorunları*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Özel Sayı, s. 21-27
- LENIN, V. I. (1978). *Devlet Ve İhtilal*, (K. Somer, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- LENIN; V. I. (1992). *Burjuva Demokrasisi Ve Proletarya Diktatörlüğü*, (M. Erdost, Çev.). Ankara, Sol Yayınları.
- LOCKE, J. (2009). *Uygar Yönetim Üzerine İki İnceleme*, (C.B. Akal ve R.Ergün, Çev. Der. M. Tunçay). Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi, Yeni Çağ, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- MACHIAVELLI, N. (2007). *Prens*, (H. Mutluay, Çev.). İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- MARX, K. (1991). *Fransa'da İç Savaş*, (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- MICHELS, R. (2008). *Siyasi Partiler*, (T. Dereli, Çev.). Çalışma ve Toplum Dergisi, Sayı 19, 11-38.
- MILLER, D. COLEMAN, J., CONNOLLY, W. ve RYAN, A., (1994). *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, (B. Peker ve N. Kırac, Çev.). Ankara: Ümit Yayıncılık,

- MONTESQUIEU, B. (2009). *Yasaların Ruhu*, (F. Baldaş, Çev. Der. M. Tunçay). Batıda Siyasi Düşüce Tarihi, Seçilmiş Yazılar, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- MOSCA, G. (1948). *Magna Carta'dan 20. Asra Kadar İngiliz Anayasa Hareketleri*, (M. Özyörük, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 5, sayı:1-4, s. 33-58
- MOUFFE, C. (2009). *Demokratik Paradoks*, (A. C. Aşkın, Çev.). Ankara: Epos Yayınları,
- ÖZLEM, D. ve ATEŞOĞLU, G. (2006). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Ankara: Doğubatu Yayınları.
- PLATON, (1995). Devlet, (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- POGGI, G. (2007). *Modern Devletin Gelişimi-Sosyolojik bir Yaklaşım*, (Ş. Kut, B. Toprak, Çev). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- QUIDORT, J. (1969). *Über Königliche Und Papstliche Gewalt - De Regia Potestate Et Papali*, Stuttgart: E. Klett Verlag.
- ROBESPIERRE, M. (1975). *Devrimin Bağrından*, (V. Günyol, Çev.). İstanbul: Çan Yayınları.
- ROUSSEAU, J.J (1969). *Toplum Sözleşmesi*, (V. Günyol, Çev.). İstanbul: Çan Yayınları.
- RUTHERS, B. (2006). *20. Yüzyılın Siyasi Düşünürü: Carl Schmitt*, (H.Özcan ve M. Şeker, Çev.). (<http://tr.scribd.com/doc/58914323/20-yy-du%C5%9Funuru-carl-schmitt>).
- SABINE, G. (1969a). *Siyasal Düşünceler Tarihi* 1. cilt (H. Rızatepe, Çev.). Ankara: Türk Siyasi ilimler Derneği Yayını.
- SABINE, G. (1969b). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Yeni Çağ, 2.cilt, (A. Ökten, Çev.). Ankara: Türk Siyasi ilimler Derneği Yayını.

- SARTORI, G. (1993). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan, Çev.). Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.
- SARTORI, G. (1997). *Karşılaştırmalı Anayasa Mühendisliği*, (E. Özbudun Çev.). Ankara: Yetkin Yayınları.
- SARTORI, G. (2006). *Görmenin İktidarı, Homo Videns: Gören İnsan*, (G. Batuş, B. Ulukan, Çev.). İstanbul, Karakutu Yayınları.
- SARTORI, G. (Tarihsiz). *Demokrasi Kuramı*, (D. Baykal, Çev.). Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları.
- SCHMITT, C. (2009). *Tarih Ve Siyaset Üzerine İki Deneme, Roma Katolikiği Ve Politik Form & Kara Ve Deniz*, (G. Yıldız, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- SCHMITT, C. (1930). *Staatsethik und Und Pluralistischer Staat*, Kant Studien No:35 (<http://tr.scribd.com/doc/86519112/Schmitt-Staatsethik-Und-Pluralistischer-Staat>)
- SCHMITT, C. (1934). *Der Führer Schützt Das Recht*, Deutsche Juristen Zeitung, Sayı 15, 947-950 (http://www.flechsigsig.biz/DJZ34_CS.pdf).
- SCHMITT, C. (2006). *Siyasal Kavramı*, (E. Göztepe, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- SCHMITT, C. (2010). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SCHMITT, C. (2012). *Siyasal Birliğin Üç Yapısı*, (T. G. Esgün, Çev.). Felsefe Yazın Dergisi Sayı:20, s. 18-22
- SIEYES, E. (1951). *Tiers Etat Nedir*, (S. Derbil, Çev.). Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 8, sayı:1-2, s. 126-208.
- SPINOZA, B. (2009). *Din ve Siyaset Üzerine İnceleme*, (C. B. Akal ve R. Ergün, Çev ve Der. M. Tunçay). Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi, Yeni Çağ, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- SPITZ, D. (1969). *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, (Ş. Yalçın, Çev.). İstanbul: M.E.B. Devlet Kitapları Yayınları.
- TANİLLİ, S. (1989). *Fransız Devriminden Portreler*, İstanbul: Say Yayınları.
- TANNENBAUM, D. G. ve SCHULTZ, D. (2011). *Siyasi Düşünce Tarihi*, (F. Demirci, Çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- TOCQUEVILLE, A. (1995). *Eski Rejim ve Devrim*, (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- TOURAINÉ, A. (2011). *Demokrasi Nedir*, (O. Kunal, Çev.). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- TUNÇAY, M. (2009). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- WIKIPEDIA. (2013). http://de.wikipedia.org/wiki/Clericis_laicos, Erişim Tarihi: 05. 16. 2013.
- WOODRUFF, W. (2002). *Modern Dünya Tarihi*, (H. Vardar, A. Vardar, Çev.). İstanbul: Pozitif Yayınları.