

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Cumhuriyetçilik ve Liberalizm

*Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Özgürlük, Katılım, Yasa/
Yurttaşlık Sorunsalları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz*

Armağan Öztürk

Felsefe




doruk

DORUK / Felsefe
Cumhuriyetçilik ve Liberalizm

Yazar:
Armağan Öztürk

Kapak Tasarımı:
Doruk Can Koçak

Sayfa Tasarımı:
Cafer Çakmak

Armağan Öztürk © Doruk Yayıncılık 2016
Tüm hakları saklıdır. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-660-6

Baskı: Ağustos 2016

Baskı-Cilt:
Barış Matbaa-Mücellit
Sertifika no: 33160



e-posta: bilgi@dorukkitap.com
www.dorukyayinlari.com
Sertifika no:13086

Cumhuriyetçilik ve Liberalizm

Neo-Roma Cumhuriyetçiliği:

*Özgürlük, Katılım, Yasa / Yurttaşlık Sorunsalları Üzerine
Karşılaştırmalı Bir Analiz*

Armağan Öztürk



Armağan Öztürk

1980 yılında doğdu. Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Aynı üniversitede 2014 yılında siyaset bilimi doktorasını tamamlayan Öztürk'ün çalışmaları daha çok siyaset felsefesi, siyaset teorisi ve siyaset sosyolojisi gibi alanlarda somutlaşmıştır. Yazarın akademik makaleleri *Ankara SBF*, *İstanbul SBF*, *Doğu Batı*, *Düşünen Siyaset*, *Felsefe Tartışmaları*, *Felsefelogos*, *Liberal Düşünce*, *Muhafazakar Düşünce*, *Cogito* ve *Birikim* gibi belli başlı dergilerde yayınladı. Ayrıca *Radikal* 2'de çok sayıda güncel yazısı yayımlanan Öztürk'ün daha önce Dipnot Yayınlarından *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, Phoenix Yayınlarından *Yeni Sol Yeni Sağ ile Postyapısalcılık*, Doğu Batı Yayınlarından *Res Publica* adıyla üç derleme kitabı basıldı. Öztürk'ün yüksek lisans tezi Doruk Yayınlarınca *Liberal Adalet*, makaleleri Lotus Yayınlarınca *Prometheus Ateşi* ismiyle kitaplaştırıldı.

Biricik hayat arkadaşım Hatice'ye...

İÇİNDEKİLER

Giriş	9
-------------	---

I. BÖLÜM:

CUMHURİYET, LİBERALİZM VE NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ KAVRAMLARI ÜZERİNE TARİHSEL BİR SORUŞTURMA	21
A. RES PUBLICA İDEALİ: TARİHSEL DÖNÜŞÜM	22
1. Platon'dan Cicero'ya Antik Cumhuriyetçilik Tartışmaları	22
2. Machiavelli'den Rousseau'ya Modern Cumhuriyetçilik Tartışmaları	33
B. LİBERALİZM VE CUMHURİYETÇİLİK	60
C. NEO-ATİNA VE NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ	73
1. Arendt ve Pocock Cumhuriyetçiliği	76
2. Komüniteryanizm ve Cumhuriyetçilik	84

II. BÖLÜM:

NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ: ÖZGÜRLÜK SORUNSALI	99
A. HOBBS'DAN BERLİN'E NEGATİF ÖZGÜRLÜK NOSYONU	100
1. Müdahale Etmeme Sorunsalı	100
2. Çoğunluğun Tiranlığı Sorunsalı	113
3. Berlin'in Negatif Özgürlüğü ve Agnostik Liberalizm	125

B. PETTIT VE SKINNER DÜŞÜNÜŞÜNDE ÖZGÜRLÜK	134
1. Tahakküm Kavramının İdeolojik Künyesi	135
2. Pettit Kavramlaştırmasının Sınırları	141
3. Skinner'de Negatif Özgürlüğün Soykütüğü	149
C. CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜĞÜN SINIRLARI:	
SKINNER VE PETTİT ÜZERİNE	
GENEL BİR DEĞERLENDİRME	164

III. BÖLÜM:

NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ:	
KATILIM SORUNSALI	171
A. ANTİK KATILIM DENEYİMLERİ	172
1. Atina Polis'ninde Katılım ve Yurttaşlık	172
2. Roma Civitas'ında Katılım ve Yurttaşlık	184
B. LİBERAL DEMOKRASİ, KATILIM VE YURTTAŞLIK	195
C. NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ VE KATILIM	207

IV. BÖLÜM:

NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ:	
YASA-ORTAK İYİ SORUNSALI	215
A. NEO-ROMA YASA ANLAYIŞI:	
YÜKÜMLÜLÜK, ÖZGÜRLÜK VE ORTAK İYİ	215
B. CUMHURİYETÇİ YURTSEVERLİK	231
1. Yurtseverliğin İdeolojik Künyesi	231
2. Virolı'de Yurtseverlik ve Cumhuriyetçilik	240
Sonuç	253
Kaynakça	263

GİRİŞ

Bugün itibariyle akademik yazında cumhuriyetçi düşünceye yönelik atıfların sayısı hızla artmaktadır. Bu bağlamda liberalizmin yükselişe geçmesiyle önemini yitiren cumhuriyetçi anlayışın bir Rönesans yaşadığı iddia edilebilir.¹ Cumhuriyetçi literatür içerisindeki hatırı sayılır çeşitlilik iki başlık altında incelenebilir. Her biri aynı zamanda bir geleneğe karşılık gelen bahsi geçen başlıkları Neo-Atina ve Neo-Roma olarak adlandırmak mümkündür. Neo-Atina perspektifinin en bilinen temsilcisi Arendt'tir. Pocock, Taylor, Sandel ve Walzer gibi düşünürlerin çalışmalarında da Neo-Atinacı bakış ağır basmaktadır. Neo-Roma perspektifi ise daha çok *Cambridge Okulu* düşünürleri² ve bu düşünürler kuşağının eserlerine yönelik tartışmalarda somut bir içeriğe bürünür. Skinner, Viroli ve Pettit en bilinen Neo-Romacı akademisyenlere karşılık gelir.³

Neo-Atina tipi cumhuriyetçi okuma cumhuriyetçi geleneği anti-liberal bir hassasiyetle ele almaya eğilimlidir. Bu eğilim özelinde cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki farklara yönelik vurgu belirgindir.⁴ Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin liberalizmle

(1) Cumhuriyetçi canlanma ve bu bağlamda liberalizm-cumhuriyetçilik ilişkisi için bkz. Dagger (1997). Pincus'un ifadesiyle 1980-90'lı yıllara kadar cumhuriyet ve cumhuriyetçilik kavramları siyaset yazınında hemen hiç kullanılmıyordu. Ama bu durum ciddi ölçüde değişti. Yorum için bkz. Pincus (1998: 704-5). Benzer bir yorum için bkz. Pinto (2000: 11).

(2) Skinner özelinde *Cambridge Okulu*'nun tarih ve siyaset anlayışı için bkz. Tunçel (2013).

(3) Keyman ve Turnaoğlu (2008-9: 41-2, 50-1); Öztürk (2013c: 59-61).

(4) Audier (2006: 93).

olan ilişkisi ise daha karmaşıktır. Genellikle cumhuriyetçiliğin liberalizme göre çok daha kapsayıcı bir içeriğe sahip olduğu tezi ileri sürülür. Ayrıca liberalizmle cumhuriyetçiliğin tarihsel ve ideolojik anlamda birbirine yakın olduğu, liberalizmin pek çok cumhuriyetçi öğeyi içerisinde barındırdığı düşünceleri de sıklıkla dile getirilir.⁵ Yapılan bu değerlendirmeler de gösterir ki Neo-Atina'da liberalizmle cumhuriyetçilik arasındaki mesafeye yönelik tespit çok daha belirleyicidir. Neo-Roma düşüncesi ise liberalizmle cumhuriyetçilik arasındaki karşıtlığı daha yumuşak bir üslupla formüle etmeyi tercih eder.

İki perspektif arasında bazı ortak noktalar da vardır. Mesela hem Neo-Roma cumhuriyetçileri hem de Neo-Atina cumhuriyetçileri Aristoteles, Cicero, Machiavelli ve Rousseau gibi düşünürlerin klasikleşmiş çalışmalarını cumhuriyetçi bir hassasiyetle analiz ederler. Bu yeniden okuma süreci cumhuriyetçi düşünüşün seyri bakımından antik çağ ile modern çağ arasındaki devamlılığı ortaya koyan bir literatür ile sonuçlanır. Ayrıca her iki akımın mensuplarında da liberalizmin cumhuriyetçiliği değerlendirme biçiminde sıklıkla öne çıkan unsurlara yönelik itirazlar güçlü bir şekilde dile getirilir. Liberal perspektifin ortaya koyduğu cumhuriyetçi panorama sorunludur. Çünkü pek çok liberale göre cumhuriyetçilik bireyci ve özgürlükçü modern siyasi kültürde yeri ve önemi olmayan antik-arkaik öğelerin ağır bastığı bir söylemi karakterize eder. Ayrıca ulus devlet savunusu ile cumhuriyetçilik ve komüniteryanizm ile cumhuriyetçiliği özdeş bir içerikle ele alma liberal düşünce içerisinde bir hayli popülerdir.

Cumhuriyetçiliğe yönelik liberal tanımlama bir kez böylesi bir içerikle ortaya konunca cumhuriyetçi bakışın çağcıl sorunlar için anlamlı sonuçlar yaratamayacağı ön yargısı da ister istemez kökleşir. Cumhuriyetçiliği küçümseyen liberal jargon aynı zamanda cumhuriyetçi özgürlük gibi ayrı bir kategorinin ola-

(5) Viroli (2002: 58-9); Ayrıca yorum için bkz. Tunçel (2010: 38-9).

mayacağı, mümkün ve makul tek özgürlüğün liberal özgürlük olduğu tespitini de içerisinde barındırmaktadır.⁶ Tam bu noktada cumhuriyetçiliği önemsizleştiren liberal hegemonyaya liberalizm içerisinden itirazların olduğu gerçeğini de hatırla tutmak gerekir. Özellikle Rawls'un çalışmaları modern siyaset felsefesinde cumhuriyetçi düşünceden beslenen bir liberalizmin söz konusu olabileceğini gösterir nitelikte bir analiz çerçevesi sunar okuyucusuna.

Bu çalışma içerisinde ise önemli ölçüde Neo-Roma literatürüne sadık kalınarak cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki benzerliğin içeriği üzerine bir soruşturma yürütülecektir. Böylelikle hem liberalizmin cumhuriyetçilikten ya da cumhuriyetçiliğin liberalizmden farklı şeyler olduğunu iddia eden hakim bakış açısına karşı bir dizi argüman geliştireceğiz hem de cumhuriyetçiliği topluma, liberalizmi ise bireye eşitleyerek birey-toplum ikiliği üzerinden bir liberalizm-cumhuriyetçi karşıtlığı ön gören anlayışı eleştireceğiz.

Neo-Roma cumhuriyetçilerinin çalışmaları tartışmaya açacağımız sorunsalı önemli ölçüde karakterize etmektedir. Daha çok Roma'ya ve Machiavelli'ye dayanan bir literatürü inceleyip Neo-Atina düşüncesi örneğinde olduğu üzere kendisine Aristotelesçi mirası referans alan alternatif okuma setlerine sınırlı bir şekilde değineceğiz.⁷ Yanıtı aranan temel soru Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin liberalizmle farklılaştığı noktalarla ilgili olacaktır. Skinner, Pettit ve Viroli gibi yazarların eserleri ilgili sorunsalı ayrıntılandırmamıza yardımcı olan temel kaynaklardır. Bu yazarların cumhuriyetçiliğe yükledikleri anlamın liberalizmin çok da dışında bir içeriğe karşılık gelmediği iddiası yürüteceğimiz tartışmanın arkasındaki meseleyi önemli ölçüde özetlemektedir.⁸

(6) Tunçel (2010: 4, 37).

(7) Birinci bölümün son alt bölümünde Neo-Atina Cumhuriyetçiliğinin içeriği Arendt ve Pocock gibi düşünürler ile Komüniteryanizm akımı özelinde ele alınacaktır. Böylelikle Neo-Atina cumhuriyetçiliği ile Neo-Roma cumhuriyetçiliği arasındaki farklar ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak mümkün olacak.

(8) Öztürk (2013c: 60).

Kitabın üzerine bina edileceği analiz çerçevesi karşılaştırmalı bir düzeyde kurgulanmıştır. Aynı zamanda başlıkta da yer alan bu *karşılaştırma* ifadesi çalışmaya damgasını vuran metodolojik tercihlerin sınırları bakımından da aydınlatıcı niteliktedir. Şöyle ki, metin içerisinde karşılaştırmalı analiz iki ayrı düzeyde söz konusu olmakta. Öncelikle cumhuriyetçilikle liberalizmi karşılaştıran ve ulaşılan sonuçları değerlendiren bir tartışma yürüteceğiz. Ayrıca bu algı düzeyinin hemen altında her bir Neo-Roma düşünürünü birbiriyle karşılaştıran bir çözümleme de yapmaya çalışacağız.

Sorunsalın metin içerisinde nasıl açmlandığı, hangi bölüm ve alt bölümlerde ne tür bir içerikle karşılanacağı noktasında da bir şeyler söylemek gerekir. Tezimizi üç tane temel eksen çevresinde formüle etmeye çalışacağız. Öncelikle cumhuriyetçi özgürlük nosyonu üzerinde durulacaktır. Ardından katılım temelinde cumhuriyetçilik, demokrasi ve liberalizm arasındaki ilişki incelenecektir. Son olarak ise ortak iyi kavramıyla hesaplaşacağız. Cumhuriyetçi ortak iyinin içeriğini aydınlatırken yasa ve yurttaşlık gibi konulara değineceğiz.

Giriş bölümünün metinsel sınırlılığı aşmamaya özen göstererek kısaca değindiğimiz bu üç sorunsal başlığıyla ilgili bir dizi alt önerme üzerinde ayrıca durulabilir. Neo-Roma çizgisindeki her üç yazar da cumhuriyetçi özgürlüğü ayrıntılı bir şekilde inceler. Bu incelemelerden çıkan ortak sonuç cumhuriyetçi özgürlüğün negatif özgürlük-pozitif özgürlük ayrımına karşı daha kapsayıcı bir alternatifi ifade ettiği yönündedir. Özgürlüğe dair modern ayrımın ve tanımları aştığı varsayılan cumhuriyetçi tanıtlama kendi özgün kavramsal terminolojisiyle birlikte değerlendirilebilir. Bu bağlamda Pettit ve Viroli tahakkümün yokluğu olarak özgürlük, Skinner ise bağımlılığın yokluğu olarak özgürlük ifadelerini kullanır. Bahsi geçen ifadeler cumhuriyetçi özgürlüğün tarihsel ve felsefi arka planını ortaya koyan çok sayıda bilgi ve iddia aracılığıyla somut bir içeriğe bürünür. Neo-Romalı cumhuriyetçiler cumhuriyetçi özgürlüğün özgürlük

tartışmaları içerisinde oldukça özgün bir yoruma karşılık geldiğini ısrarla vurgular. Çünkü özgürlüğün bu biçimde kavranışı müdahalenin yokluğu ve özerklik gibi değerlerin tek bir içerikte kristalize olmasına yardımcı olur.⁹ Bu iddia dikkate değerdir. Ancak ilgili yazarların politik eylem hususunda ortaya koyduğu tahayyül bir hayli zayıftır. Bu nedenle cumhuriyetçi özgürlükte negatif özgürlüğe göre daha derin bir öz gerçekten varsa dahi bu bahsi geçen içeriğin gerçek ilişkiler dünyasında negatif liberal okumadan farklı sonuçlar doğurma olasılığı oldukça düşüktür.¹⁰

Katılım sorunsalı bakımından Neo-Roma cumhuriyetçiliği liberalizme biraz daha yaklaşır. Roma cumhuriyetçiliğinin katılım ve aktif yurttaşlıktan çok koruyucu bir özgürlük ve hukuk anlayışına dayalı olması gerçeği Neo-Roma çizgisi ile liberalizm arasındaki eklemlenmenin tarihsel dayanağı olarak ön plana çıkar. Bu ekol içerisinde katılım araçsal bir değere sahiptir. Katılımcı yurttaşlık erdemleri her durumda ve her koşulda olumlanmaz. Katılım özgürlüğün korunmasına yardımcı olduğu müddetçe anlamlıdır. Tabii bu bakış açısı Neo-Roma anlayışının cumhuriyeti, demokrasi ve (veya) öz yönetim gibi idealler doğrultusunda kavramlaştırmadığını da gösterir. Katılımcı erdemlere yönelik araçsal bakışın temel sıkıntısı ise katılım olmaksızın yasaların meşruluğunu sağlamadaki güçlükten kaynaklanır.

Son sorunsal başlığımız olan ortak iyi, yasa kavramı ve yurttaşlık idealiyle birlikte somut bir içeriğe bürünür. Neo-Roma cumhuriyetçileri için yasa içerisinde özgürlük tezi cumhuriyetçi düşüncenin temel aksiyomlarından biridir. Özgürlüğü her hâlkarda yasayla birlikte ele alan anlayışın izleri Roma ve Machiavelli düşünüşüne kadar geri götürülebilir. Neo-Roma çizgisi için cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki temel anlaşmazlık noktalarından biri özgürlüğü koruma noktasında yasaya verilen değerde kristalize olur. Bahsi geçen yazarlar kimi zaman açık,

(9) Bobbio ve Viroli (2003: 28-9).

(10) Öztürk (2013c: 60-1)

çoğu kez ise üstü örtük bir şekilde liberalizmi yasa karşıtı bir özgürlük nosyonuna sahip olmakla suçlarlar. Metin içerisinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere böylesi bir yorumlama tarzı sorunludur. Negatif özgürlüğe dayanarak iş gören liberalizmi yasa karşıtı bir pozisyonda gösterebilmek için negatif özgürlüğü fazlasıyla karikatürize bir içerikle ele almak ve yine bu bağlamda Hobbes'un özgürlüğe ve yasaya bakışını liberalizmdeki standart okuma biçimi olarak kabul etmek gerekir. Dahası metin içerisinde özel olarak yasa-özgürlük, genel olarak ise hukuk-siyaset ilişkileri bakımından liberalizmle Neo-Roma cumhuriyetçileri arasındaki benzerliğin farklılıktan çok daha belirgin olduğu savlanacaktır. Çünkü liberal dizge apolitik bir toplum tahayyülü özelinde hukuku politik etkinliğe karşı bir enstrüman olarak kullanır. Katılımı önemsemeyen hemen her sorunu yasayla çözen Neo-Roma cumhuriyetçilerinde de yasayı ve hukuku fetişleştiren benzeri bir zihniyet dünyasından izler vardır.

Tabii cumhuriyetçi düşüncede ortak iyi meselesi sadece yasa-özgürlük ilişkisi ve bu ilişkinin hangi noktada sabitleneceği sorusu bakımından yurttaşın yükümlülüklerine yönelik atıflardan ibaret değildir. Tartışma içerisinde ortak iyi bahsini kapatmadan önce Viroli'nin cumhuriyetçi yurtseverliğini de ayrıca tartışmaya açmak gerekir. Viroli'ye göre yurtseverlik cumhuriyetçiliğin vazgeçilmez öğelerinden biridir. Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak yurttaştan yurtsever olması beklenir. Bahsi geçen beklenti hayat buldukça ortak iyide yol alınmış ve cumhuriyetçi erdemler korunmuş olur. Viroli anlatısındaki temel sorun ise yurtseverlik, milliyetçilik ve liberalizm arasındaki ayrımların bulanıklığı noktasında açığa çıkar. Mesela onun yurtsever olarak tanımladığı düşünürlerin bir kısmı kolaylıkla liberal milliyetçi olarak kabul edilebilir. Dahası modern demokrasinin yapısal sınırları içerisinde yurttaşlıkla yurtseverlik arasında kurulan özdeşlik yeterince ikna edici bir pozisyona karşılık gelmez.

Bu çalışmada vaat edildiği üzere Neo-Roma cumhuriyetçiliği üzerine yapılacak bir çözümleme sadece liberalizm ile cumhuriyetçilik arasındaki ilişkinin mahiyetini yeniden ele almak bakımından değil, aynı zamanda bu tür bir cumhuriyetçiliğin liberalizmin krizi karşısında işlevsel bir çözümü karakterize edip etmediği sorusuna yanıt bulmak anlamında da önemlidir. Bahsi geçen hususa atıfla bir dizi ayrıntıya değinilebilir.

Liberal ideolojinin kavramsal matrisi ontolojik bireycilik, aydınlanma, sözleşme, hukuki eşitlik, evrensellik, özel mülkiyet, negatif özgürlük, hoşgörü gibi unsurlar sayesinde anlamlı hale gelir. Kişilerin kendi çıkarlarını kendi bildikleri yolla takip etmelerinin hem bireyin kendisi hem de tüm toplum için en hayırlı ya da yararlı sonucu beraberinde getireceğine yönelik düşünce de temel bir liberal varsayım olarak sıklıkla vurgulanır.¹¹ Tabii bu iyimser tabloyla şu an içinde yaşadığımız post modern dünyanın iç karartıcı koşulları arasında büyük bir gerilim vardır. Çünkü maddi eşitsizlik bireysel otonomiye aşındırmakta, bireyin kendine ve topluma karşı sorumluluklarının gereğince hareket etmesini güçleştirmektedir. Güvenliğin özgürlüğü aşındırdığı ve bireycilikte aşırıya gitmenin totalitarizme yol açtığı tezleri de sıklıkla dile getirilir. Geline yer bakımından rahatlıkla söylenebilir ki liberal dizgeyi içtenlikle benimsemiş liberal toplumlar insani ilişkilerin hemen her veçhesi bakımından çoğulcu niteliklerini kaybetmektedir.

Liberal düzenin meşruluk krizi içine düşmesi olgusu pek çok izleğe atıfla anlamlı hale getirilebilir. Öncelikle sosyal devlet hakkında bir şeyler söylemek gerekir. Çünkü hem yükselişi hem de çözülüş süreçleri bakımından sosyal devletin tarihi liberal krizi pek çok noktada kesen paralel bir süreci ifade eder. Sosyal devletin inşası önemli ölçüde sosyal demokratlar ile muhafazakar demokratlar arasında kurulan toplumsal mutabakat sayesinde mümkün olmuştur. Faşizm ve komünizm gibi liberal demokra-

(11) Goldmann (1999: 35-42, 44-6).

tik düzeni tasfiye etmeyi amaçlayan akımlara karşı bahsi geçen sosyal mutabakat kapitalist sistemde reform ve eşitsizliği kontrol altına alan ılımlı bir mülkiyet rejimi gibi unsurlara dayalı olarak sonuç doğurmuştur. Ayrıca kapitalizmi rehabilite etmeyi amaçlayan sosyal adalet nosyonu ile kalkınmaya odaklanmış politik eylem ajandası sosyal devletin başlıca enstrümanları arasında sayılabilir.¹² Sosyal devletin çöküş sürecinde ise bir dizi unsurun etkili olduğu söylenebilir. Öncelikle kapitalist sınıfların gittikçe düşen kar oranları bu sınıfların devletin elindeki kaynak ve kurumlara daha fazla ilgi göstermesine yol açmıştır. Hala devam etmekte olan sosyal devletin çözülmesi sürecinde özelleştirme uygulamalarının ayrıcalıklı bir yeri olduğu gerçeği göz önüne alınırsa kapitalist sınıfların sosyal devlete olan desteğini çekmesi süreciyle devletin elindeki kamu mülkiyetinin özel ellere geçmesi arasında yapısal bir devamlılık olduğu görülmür. Ayrıca sosyal devletin yozlaşmış bir ekonomi ile popülist siyasetin baskısı altında mali açıdan aşırı yüklendiği de iddia edilebilir.

Tüm bu değişim ve dönüşümlerin sonucunda ise modern kapitalist toplumlar sosyal mutabakat düzeninin etkisinden çıkarak yeni sağcı bir ekonomi politiğe teslim olmuşlardır. Yeni sağcı anlayışın ekonomi ile siyaset ve siyaset ile toplum arasındaki mesafeyi daha da açtığı söylenebilir. Post modernizmin yarattığı gerici kültürel koşullanmayla birlikte değerlendirildiğinde yeni sağcı hegemonyanın etkisi altındaki bireylerin daha da yalnız ve korumasız hale geldiği ve siyasetin dilinin giderek daha fazla teknik bir içeriğe büründüğü gerçeğinin altı çizilmelidir. Kamusal hayatın çoraklaşması ve tüketim toplumu alışkanlıklarının hemen tüm kültür kodlarını edilgenleştirilmesi deneyimlediğimiz yeni dünya düzeninin başlıca özellikleri arasındadır. Bu büyük dönüşümün gereğinde hem kamusal siyasetin alanı daralmış hem de kamuya siyaset yoluyla katkı da bulunmak is-

(12) Barry (1989: 1-4).

teyen yurttaşların istem ve pratiklerinde ciddi bir düşüş yaşanmıştır.¹³

Tabii sorun sadece çağın koşullarının önümüze koyduğu apolitik toplumsal düzenin yarattığı tahribattan ibaret değildir. Çünkü sonuçta bahsi geçen bu tahribatın daha da şiddetli bir şekilde yaşanmasında liberalizmin bazı yapısal unsurları kritik bir şekilde rol oynamaktadır. Şöyle ki liberal siyaset felsefesi halk iktidarını anayasacılık ve hukuk devleti nosyonları aracılığıyla sınırlamak ile yurttaşlık erdemlerini ve politik katılımı ikincil düzeye indirerek kamusal siyaseti daraltmak gibi enstrümanları sıklıkla kullanır. Özellikle anayasacılık liberal hukuk politik açısından oldukça önemlidir. Anayasacı anlayış liberalizmin vazgeçilmez araçlarından biridir.¹⁴ Demek ki yeni sağcı konjonktür olmasa dahi demokratik gelenekle liberal gelenek arasında ciddi ölçüde bir örtüşmenin olmadığı açıktır. Bugün geline nokta itibarıyla ise apolitik liberal toplum tahayyülü daha da belirgin bir şekilde sonuç doğurmaya başlamıştır. İktidarla siyaset arasındaki bağların hemen tümüyle kopmuş olması ve küresel liberal-kapitalist mantığın rakipsiz bir şekilde hegemonya haline gelmesi yaşanan deneyimi özetler niteliktedir. Dahası geniş kitleler bakımından siyasete karşı kinik tutum yerleşmiş ve öznel özerklik önemli ölçüde içi boş bir kategoriye dönüşmüştür.¹⁵

Bu yeni düzende siyaset değersizdir. Çünkü siyasetin topluma, ekonomiye ve bireyin özel hayatına müdahale etmemesi beklenir. Politika yoluyla dünyanın yönetilemeyeceği, zaten tüm işlerin kendiliğinden bir şekilde halledildiğine dair sanrı genel geçer bir kanıya dönüşmüş durumdadır. Ayrıca özgürlük sadece negatif anlamı bakımından değerlidir. Benzer bir indirgeme özne için de geçerlidir. Onu nesneleştiren tüm baskılara karşı öznel-

(13) Yeni sağ üzerine yorumlar için bkz. Touraine (2002: 12, 34); Sakallıoğlu (1995: 69); Öztürk (2010a: 325-7); Öztürk (2010b: 235, 262, 265, 270-1).

(14) Kukathas ve diğerleri (1990: 134).

(15) Mouffe (2000: 57-59); Bauman (2000: 78-83); Öztürk (2010a: 309); Öztürk (2010b: 236)

lik hızla aşınmakta, öznenen yurttaş değil birey olması beklenmektedir.¹⁶ Liberal meşruluk kriziyle ilgili söylenebilecek son söz insanlık durumunun tüm veçheleri ve insanlar arasındaki tüm ilişkileri belirleyen araçsal bakışın siyasete olan etkisidir. Siyasete yurttaş bir ideale yaklaştıran adımlardan çok bireyin karşılaştığı sorunları çözmesine yardımcı olan bir uğraşa dönüşmüş durumdadır.¹⁷

Tam bu noktada sorunsalımızın parçası olarak kodlayabileceğimiz şu kritik soruyu sormak gerekir: Acaba liberal meşruluk krizi karşısında cumhuriyetçilik ve Neo-Roma cumhuriyetçiliği bize alternatif olacak nitelikte güçlü bir bakış açısı sunmakta mıdır? Bu soru önemli sayılmalıdır. Çünkü pek çok platformda cumhuriyetçi siyaset felsefesine yönelik ilgi liberalizm eleştirisiyle başa baş gitmektedir.¹⁸ Tabii bu metnin temel iddiası cumhuriyetçiliğin liberalizmin bir alternatifi olmadığı yönündedir. Bu nedenle cumhuriyetçi düşünüşte liberalizm eleştirilerinde kullanılacak unsurlar gerçekten olsa bile, bahsi geçen malzemenin reel politik ve etik politik düzlemde yaratacağı etki sınırlı kalacaktır. Şüphesiz ki liberalizmi belli noktalarda yumuşatan bir içeriğe sahiptir Neo-Roma cumhuriyetçiliği. Negatif özgürlüğün liberal kabulün ötesinde bir içerikle yeniden yorumlanması ve ortak iyi, yasa ve yurtseverliği ön plana çıkaran söylem cumhuriyetçi bakışın liberalizmden farklılaştığı yerler olarak kayıt altına alınabilir. Ancak unutulmamalıdır ki Neo-Roma cumhuriyetçiliği tarafından ortaya konulan pek çok öneri ve hassasiyet kendisini liberal olarak tanımlayan dünya içerisinde de önemli ölçüde kabul görmektedir. Pek az liberal kamusal çıkar düşüncesine, yasaların üstünlüğü ve güçlü yurttaşlık ideallerine tümüyle karşıdır. Kaldı ki sorun sadece Neo-Roma çizgisi tarafından formüle edilen cumhuriyetçiliğin liberalizm içerisinde de savunulabilir olması gerçeğiyle ilgili de-

(16) Touraine (2002: 275, 394).

(17) Bauman (2000: 135); Su (2003: 45-6).

(18) Tunçel (2010: 5-6).

ğildir. Asıl benzerlik farklı anlam dünyaları içerisinde formüle edilen liberal ve cumhuriyetçi argümanları destekleyen eylem ajandaları bakımından söz konusudur. Çünkü sonuçta cumhuriyetçi özgürlük ideali de liberal özgürlük gerçeği gibi iktidarı sınırlayan bir anayasal dizge sayesinde somut bir zemine oturur.¹⁹

Giriş bölümünü kapatırken Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin düşünce tarihindeki olası yerine dair iddiamızı -ki aslında bu iddia metin boyunca ve sorunsalın izin verdiği ölçüde ayrıntıya dökülmeye çalışılacaktır- tekrarlamak yararlı olabilir. Bu bağlamda Neo-Roma çizgisini aslında liberalizm içerisinde konumlanacak nitelikte bir ekol olarak değerlendirmek gerekir.

(19) Buttle (2001: 331-3).

I. BÖLÜM:

CUMHURİYET, LIBERALİZM VE NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ KAVRAMLARI ÜZERİNE TARİHSEL BİR SORUŞTURMA

Bu bölümde başta cumhuriyet ve liberalizm olmak üzere çalışmanın üzerine inşa edildiği kavram setinin unsurlarını derli toplu bir şekilde açıklamaya çalışacağız. Bahsi geçen açıklama girişimi tarihsel atıflarla zenginleştirilmiş bir soy kütük çıkarma işlemi olarak da kabul edilebilir. Cumhuriyet ve liberalizm gibi kelimelerin tarihin farklı dönemlerinde farklı anlamlara geldiği gerçeği göz önüne alınırsa kavramsal koordinatları netleştirme çabasının çalışmanın iç tutarlılığı bakımından oynadığı hayati rol de daha bir açıklığa kavuşur.

Tabii tanımlamaya ve yeniden yorumlamaya yönelik gayret sadece cumhuriyet ve liberalizm kavramlarıyla sınırlı kalmamaktadır. Cumhuriyeti belli bir içerikle anlamlandıran ve bu potansiyel anlam üzerinden liberal tahayyülü sorgulayan Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin ne olduğu meselesi üzerine de bir şeyler söylemek gerekir. Bu bağlamda son alt bölümde Neo-Roma cumhuriyetçiliğiyle Neo-Atina cumhuriyetçiliği arasındaki farklar tartışmaya açılacaktır. Böylelikle cumhuriyetçi gelenek içerisindeki kavramsal ve tarihsel bölünmelerin niteliği

üzerine de fikir edinmiş olacağız. Bu tür bir ön soruşturma Pettit, Skinner ve Viroli'nin düşünsel mirasını ele almadan önce işimizi epey bir kolaylaştıracak, Neo-Roma, Neo-Atina ve komüniteryanizm arasında ve tabii ki Neo-Roma anlayışı içerisinde de karşılaştırmalı bir analiz yapmamıza olanak sağlayacaktır.

A. RES PUBLICA İDEALİ: TARİHSEL DÖNÜŞÜM

1. Platon'dan Cicero'ya Antik Cumhuriyetçilik Tartışmaları

Cumhuriyet ideasının tarihsel arka planını soruşturmaya başladığımızda karşımıza bir dizi önemli husus çıkar. Öncelikle şöylesi bir tespit yapmak da yarar var. O da şu ki bu kavramın kullanılma biçimi bakımından antik dönemle modern dönem arasında ciddi bir fark söz konusudur. Yapılan hatırlatma özelinde ve kavrama yüklenen politik anlamın iç tutarlılığı bağlamında epistemolojik bir kopuş yaşandığını iddia etmek çok da yersiz olmaz. Çünkü mesela Roma dizgesindeki kullanımı dikkate alındığında *res publica*'nın devlet, meşru yönetim ya da politik toplum gibi bir anlama geldiği görülür. Bu bağlamda *Res publica*'yı anarşiyle karşılaştıran ve bu kavramı kullandığı her yerde aslında devlet demek isteyen Cicero'nun tavrı Roma anlayışının karakteristik bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabii bir kez *res publica* meşru yönetime özdeş bir içerikle ele alındığında monarşi, aristokrasi ve demokrasinin her üçü de *res publica* içerisinde değerlendirilebilir hale gelir.²⁰

Peki, bu bakış açısı özelinde meşru yönetim ne gibi bir anlama gelmektedir? Devlete hangi nitelikler yüklemiş olmamız gerekir ki onu *res publica* olarak ele alalım? Bu tür soruların

(20) Cicero'nun doğrudan metni için bkz. Cicero (1998: 19-20 vd). *Res publica* kavramı üzerine yorumlar için bkz. Wootton (2006: 271-3); Wootton (2010: 55-8); Bobbio ve Viroli (2003: 9).

doğru yanıtı şüphesiz ki ortak iyi ve yasadır. *Res publica* kamu yararını amaçlayan yasalı yönetim biçiminin en genel adıdır. Devleti meşru hale getiren şey aşırılıklara karşı makul ve mümkün olanı koruyan ve dengeyi gözetken politik rejim tahayyülüdür. Bu dizge ortak iyiye ve yasaya dayandığı müddetçe keyfilik ve yozlaşmadan uzak bir politik bağlanma olanağı sunar yurttaşlarına.²¹ Demek ki *res publica* ile karşıtları arasındaki fark politik erdemlerle donanmış ve ortak iyiye adanmış bir devlet ile bu özellikleri içerisinde barındırmayan bir düzen arasındaki farkın açılımı gibidir.

Tartışmayı daha da ayrıntılandırığımızda ortak iyiye koruyan *res publica*'nın karma anayasa düşüncesinde kendi özgün politik rejim formuna ulaşmış bir dizgeyi ifade ettiği görülür. Bu bahsi geçen dizge hem Antik Atina ve Antik Roma cumhuriyetlerinde somut bir içeriğe bürünen siyasi yapıyla hem de Platon, Aristoteles, Cicero ve Machiavelli gibi düşünürlerin katkıda bulunduğu cumhuriyetçi siyaset felsefesi geleneğiyle ilgilidir. Polisin tiranların eline geçmesini engellemeye dönük tedbirlerin toplamı karma anayasacı politik doğrultunun içeriğini özetler niteliktedir. Ama derinde bir okumayla tiranlığa yönelik korkunun aynı zamanda halk iktidarına yönelik korkuyla birlikte ele alındığı görülür. Bu son hatırlatma bağlamında rahatlıkla diyebiliriz ki karma anayasa orta ve orta üst sınıfların politik beklenti ve çıkarlarını korumayı amaçlayan bir iktidar diyalektiğini içerisinde barındırır. Aynı zamanda *res publica*'nın ideolojik özünü ortaya koyan böylesi bir iktidar anlayışının yegane amacı ise halkı sınırlayarak rejime istikrar ve denge kazandırmaktan geçer.²²

Reel politik amacı tiranlık eleştirisinde kristalize olan karma anayasacı cumhuriyet yurttaşlık erdemlerini ve kamusal müzakereyi önemseyen bir kent devleti formunu güçlü bir şekilde olumlar.²³ Özellikle kamu çevresinde dönen tartışmalar oldukça

(21) Scholfield (2002: 68-9); Bobbio ve Viroli (2003: 12); Öztürk (2013a: 8).

(22) Dahl (1993: 30); Öztürk (2013b: 40-1)

(23) Finley (2003: 23); Oldfield (1990: 5); Carledge (2005: 17).

önemlidir. Çünkü son kertede kamu kavramı cumhuriyetçi geleneğin düşünsel özüdür. Bu özün politik ve felsefi açılımı pek çok yan anlamı içerisinde barındırır. Şöyle ki, cumhuriyetçi ideallere sadık bir yurttaş toplumsal birliğe ve devletin bağımsızlığına ahlaki bir anlam yükler. Kamu yaşamına katılmanın kişiyi daha erdemli hale getireceği, özgürlüğün bahsi geçen bu erdemli yaşamdan ayrı bir şekilde düşünülemeyeceği sıklıkla dile getirilir. Bu bağlamda cumhuriyetçi özgürlük kamu içerisinde deneyimlenebilecek, toplumsal yaşantıyla birlikte anlamlı hale gelebilecek bir özgürlüktür.²⁴ Cumhuriyetçi düşünce içerisinde hem kamunun bireyde yarattığı izdüşüm hem de bireyin kamuya bağlanma biçimi bakımlarından yurttaşlık edimi kritik bir rol oynar. Yurttaşlık sayesinde aslında kişi *res publica* diye bir şeyin olduğunu fark eder. Yurttaşlık kültürü içinde barındırdığı katılımcı deneyim potansiyeli aracılığıyla *res publica*'nın yasalarını yaratır ve o yasalara itaat etmeyi politik bir yükümlülük haline getirir.²⁵ Tam bu noktada yapılan değerlendirme ve hatırlatmalardan çıkan başlıca iki sonucunun altı kuvvetli bir şekilde çizilmelidir: Öncelikle cumhuriyetin öz yönetimi esas alan yasalara dayalı bir rejim olduğu gerçeği dile getirilebilir.²⁶ En az bu sonuç kadar önemli olan bir diğer husus yurttaşlık erdemleridir. Antik Atina ve Antik Roma örneklerinde açıkça görüldüğü üzere cumhuriyetin kaderi erdemle donatılmış yurttaşlara bağlıdır.²⁷

Yurttaşlık ve yasa olguları karma anayasaya dayalı cumhuriyetin vazgeçilmez öğeleridir. Ancak *res publica*'nın tarihini sadece olumlu ilke ve durumlara atıfla betimlemeye çalışmak yanıltıcı sonuçlar doğurabilir. Çünkü sonuçta cumhuriyet bir üst yapı kurumudur. Bahsi geçen kurumsallığın arkasındaki ekonomik ilişkilerin politik niteliği hakkında da bir şeyler söylemek gerekir. Bu bağlamda mülkiyetle özgürlük arasındaki içsel

(24) Sullivan (1982: 21); Öztürk (2013a: 9).

(25) Heater (2007: 32-3); Cartledge (2005: 11); Öztürk (2013b: 42-3).

(26) Skinner (1998: 44-5).

(27) Iunçel (2010: 111).

bağlantıya değinmek yararlı olabilir. Bilindiği üzere klasik cumhuriyetçi anlayışta özgürlük genellikle mülkiyet dolayımıyla ele alınır. Bu dizge içerisinde köleler, fakirler ve zenginler arasında hem yurttaş olma hakkı hem de yurttaş olarak kullanılabilecek hakların içeriği ve niteliği bakımından neredeyse doğal bir hiyerarşi vardır.²⁸

Cumhuriyeti anlama noktasında en az mülkiyet kadar önemli bir diğer kategori demokrasidir. Cumhuriyetçi düşünüş içerisinde halkın tiranlığı ihtimali de dahil olmak üzere her türlü tiranlık türüne karşı güçlü bir eleştiri söz konusudur.²⁹ Demek ki cumhuriyeti demokrasiye özdeş görmek hiç de doğru bir davranış olmayabilir. Çünkü demokrasi halk egemenliğinin politik etkinlik üzerindeki belirleyici gücünü içtenlikle onarken cumhuriyet halk iradesine karşı daha mesafeli bir tutum takınır ve onu yasanın akıyla sınırlamaya çalışır.³⁰

Karma anayasa özelinde demokrasiyle cumhuriyet arasındaki gerilimi bir dizi düşünürün çalışmalarına değinerek daha derinlikli bir şekilde ele almak mümkündür. Mesela Platon düşünüşünde demokrasiye yönelik aşağılayıcı bakış açısı somut bir içeriğe bürünür. Filozof en genel erdemi adalet olarak tanımlar. Onun için adalet siyasi toplumun temelidir. Adaletin içeriğini açıklamak noktasında ise ölçülülük ya da denge tavsiye edilir. İlmli tavır tek tek her bir bireyi ve bir bütün olarak toplumu adalete götüren eyleme biçiminin doğru koordinatlarına karşılık gelir. Tabii aynı zamanda denge biyolojik hiyerarşi ve kozmolojik hiyerarşinin nirengi noktasını oluşturur. Bu bağlamda denilebilir ki ruhun farklı bölümleri, farklı insan tipleri ve farklı sınıflar arasında dengeyi sağlamak aklın bir gereğidir.³¹ Platon adalete ulaşma adına ve ölçülülük yolunda herkese kendi yükümlülüklerinin gereğini yerine getirmesini tavsiye eder. Bahsi

(28) Appleby (1985: 466-7); Yorum için bkz. Öztürk (2013a: 9); Öztürk (2013b: 44-5).

(29) Finley (2003: 16-7).

(30) Tunçel (2010: 23-4).

(31) Platon (2007: 696c); Platon (1999: 359a, 410e).

geçen tavsiye herkesin kendi işini yapması ve toplumdan hakkı olan payı alması halinde anlamlı hale gelir.³² Tabii bu yol haritasını, işbölümünü ve sınıflı toplumu ülküselleştiren bir model olarak tanımlamak da mümkündür. Tanım bir kez bu şekilde ortaya konunca, denge, sınıflar arası hiyerarşiyi koruyan mantığın anahtarı, adalet ise bu mantığı meşrulaştıran felsefi bir kategori haline gelir.³³

Platon adaleti, ölçülülüğü ve dengeyi önemser. Ortaya koyduğu felsefi sistem bu ideallerde kristalize olur. Bahsi geçen amaçlarla formüle ettiği demokrasi eleştirisi arasında ise doğal bir paralellik vardır. Çünkü demokrasiyi aşırı bir yönetim biçimi olarak görür filozof. Böylesi bir düzen içerisinde hem sınır tanımaz bir zenginleşme isteği hem de fakirlerin yarattığı düzensizlik yozlaştırıcı etmenler olarak devrededir.³⁴ Ayrıca demokrasideki sorunlar zenginler ve fakirlerin açtığı dertlerden ibaret değildir sadece. Demokrasi doğası gereği kaotiktir. Her türlü otoriteyi aşındırır ve yurttaşları başıbozuk bir yaşama doğru sürükler. Aşırı özgürlük ve eksik otoritenin bir bileşimi olan demokrasiyle varacağımız nihai yer ise tiranlıktır.³⁵

Bu eleştirilerin çizdiği genel çerçeveyi daha da derinleştirmek mümkündür. Şöyle ki, demokrasideki temel sorunlardan bir diğeri de demagoglardır. Bu kişiler cahil halkı etki altında tutarak kamusal ikinin ortaya çıkmasını geciktirir ve bahsi geçen gecikme ölçüsünde politik sistemi daha da yozlaşmış bir kerteğe doğru sürüklerler.

Peki demokrasinin yıkıcı etkisi karşısında ne yapmak gerekir? Bu sorunun doğru yanıtını bulmak adına filozof ölçüsüzlüğü dışarıda bırakan, aynı anda hem otoriteyi hem de özgürlüğü koruyan bir anayasal reform taslağı üzerinde çalışır. *Yasalar* adlı

(31) Platon (1999: 332c, 421a).

(33) Öztürk (2013b: 54).

(34) Platon (1999: 557a, 557d/e); Yorum için bkz. Öztürk (2013b: 56).

(35) Platon (1999: 562d/e, 564a).

eserde önerilen anayasal model Platonik düşüncedeki denge arayışının somut bir ifadesi ve aynı zamanda bir karma anayasa taslağıdır. İlgili taslak monarşi ve demokrasiden kotarılmış unsurların bir araya getirilmesiyle inşa edilmiştir.³⁶ Amaç ise yozlaşmanın kaçınılmaz olduğu bir dünyada sınıflar arası dengeyi korumak ve bu yolla süreci yavaşlatmaktan ibarettir. Platon iktidarı böler ve bu bölünmüş dizgede hiçbir sınıfın tek başına diğer bir sınıfa üstün hale gelmemesine özen gösterir.³⁷

Karma anayasaya dayalı cumhuriyet ideali Aristoteles'le birlikte daha da somut bir içeriğe kavuşur. Aristoteles sadece Platonik tezleri yenileyerek tekrarlamaz. Onun felsefesinde karma anayasacı retoriği ikna edici hale getirmeye yönelik olarak formüle edilmiş bir takım ek argümanlar sıklıkla kullanılır.³⁸ Bu bağlamda öncelikle yurttaşlık erdemleri ve politik katılıma yönelik yoğun vurguya değinmek yerinde olur. Aristoteles insanın siyasal bir hayvan olduğunu ve onun siyasallığının kullandığı dil, söylediği söz veya söyleminde kristalize olduğunu düşünür. Formüle edilen dizge bakımından siyaset söz söylemekle ilgilidir. Politika yoluyla polise katılan kişi yasayı yaratır. O yasa aracılığıyla hem yönetir hem de yönetilir.³⁹ Tabii Aristoteles politika ile akıl arasındaki bağlantıyı da önemser. Aklın kendi doğasını açığa vurması, insanın mükemmelleşmesi ve kendi gerçek potansiyelini ortaya koyması süreçleri iç içedir. Bu son hatırlatma bakımından rahatlıkla iddia edilebilir ki siyaset ereksel bir niteliği de sahiptir.⁴⁰

Bu arada yurttaşlık erdemlerini önemseyen ve cumhuriyeti katılımcı bir perspektif içerisinde ele alan Aristotelesçi mirasın siyasi düşünceler tarihi içerisinde sıklıkla olumladığını da hatırlatmak gerekir. Erken Rönesans ve Rönesans kent cum-

(36) Platon (2007: 693e, 757).

(37) Yalçınkaya (2005: 140).

(38) Öztürk (2013a: 11); Öztürk (2013b: 59).

(39) Aristoteles (2000: 9-10, 70, 76).

(40) Arnhart (2004: 60).

huriyetlerinde, Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramında, Arendt'in politik olanın doğasını irdelediği çalışmalarında, hemen her türlü yurttaşlık savunusunda ve modern komüniter-yan literatür içerisinde Aristotelesçi hassasiyet oldukça güçlü bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma içerisinde ise özellikle Neo-Atina ile Neo-Roma arasındaki farkların betimlenmesi noktasında ve komüniteryan düşüncenin içeriği bağlamında Aristotelesçi yurttaşlık öğretisinin cumhuriyetçi dizge üzerindeki etkisini ele almaya çalışacağız.⁴¹

Aristotelesçi düşünüşün cumhuriyetçi literatürü katkısı yurttaşlık erdemlerini idealize eden söylemden ibaret değildir. Ayrıca *politiea* kavramı üzerinde durmak ve karma anayasanın hangi bileşenlere atıfla anlamlı hale geldiği meselesini soruşturmak gerekir. Bu bağlamda önce mutluluk istemi üzerinde durabiliriz. Bilindiği üzere filozofa göre felsefenin sonul amacı mutluluktur; ortaya koyduğu tasarımlarla yurttaşlar için mutluluğun koşullarını araştırır düşünür. Tabii onun için mutluluğu erdemden, erdemi ise uyum ya da dengeden bağımsız bir şekilde düşünmek imkansızdır.⁴²

Mutluluğa ve erdeme nasıl ulaşılacağı sorusunu orta doğru ilkesi aracılığıyla yanıt arar filozof. Ona göre her nesne veya her şey için orta olan en iyidir.⁴³ Bu tanımda gösterir ki aslında Aristoteles orta doğruya göre hareket etmeyi ölçülü olmakla hemen hemen aynı anlamda kullanır. Orta doğru uçları dışarıda bırakarak makul olana işaret eden bir seçim ilkesidir. Bu ilke sayesinde istikrar sağlanır, istikrar ise erdemli yaşam için gerekli koşulları işler hale getirir.⁴⁴

Aristoteles tarafından ortaya konan felsefi taslağın hem ekonomi politik hem de etik politik boyutları orta doğru ilkesinin

(41) Öztürk (2013a: 11); Öztürk (2013b: 60).

(42) Aristoteles (2000: 196).

(43) Aristoteles (1999: 55).

(44) Tannenbaum ve Schultz (2010: 97); MacIntyre (2001: 75).

doğal açılımları gibi durur. Şöyle ki, aşırı zenginliği ve aşırı fakirliği polis için tehlikeli görür düşünür. Ayrıca tüm mülklerin kamuya ait olması da özel ellerde kalması da sağlıklı sonuçlar doğurmaz. Bu uç tercihlere karşı makul ve mümkün olan ılımlı bir mülkiyet rejiminde ısrar etmek, yani kamusal etikle sınırlanmış özel mülkiyetçi dizgeyi desteklemektir.⁴⁵ Ancak böylesi bir düzen servet ve mülkiyeti sınırlamak suretiyle karma anayasa için zorunlu alt yapısal koşulları tesis edebilir. Görüldüğü üzere ılımlı mülkiyet rejiminin karma anayasa için bir nirengi noktası olarak kabul edilmesi durumu Aristoteles'in önemseydiği hususlardan biridir. Machiavelli, Harrington, Rousseau ve Arendt gibi cumhuriyetçi düşünürlerin ılımlı mülkiyeti cumhuriyetçi siyasetin vazgeçilmez unsurlarından biri sayarak Aristoteles'i olumlama da oldukça önemlidir.⁴⁶

Tabii karma anayasa sadece ılımlı mülkiyet ilişkileri sayesinde ayakta durmaz. Bu öneri kadar dikkat çekici bir diğer unsur köleliktir. Köle emeğini meşrulaştıran Aristoteles bu yolla hem Atina demokrasinin temel dayanaklarından birini onaylar hem de kendisinin ılımlı olarak tarif ettiği mülkiyet rejiminin yapısal sınırlarını açıkça ortaya koyar.⁴⁷

Orta doğru ilkesi *politeia*⁴⁸ tipi bir anayasada kendi yetkinliğine ulaşır. *Politeia*'ya içkin karma anayasacı mantık sayesinde halk ile seçkinler dengelenir, polis içinde barış ve adalet sağlanır.⁴⁹ Ona göre makul olanı inşa etme yolunda sayısal ve orantılı eşitlik birlikte kullanılmalıdır. Böylelikle farklı sınıfların çıkarlarını tek bir ortak dizge içerisinde korumak mümkün olabilir. Orta doğruyla başlayıp *politeia* ile biten etik politik öneriler so-

(45) Aristoteles (2000: 35-8).

(46) Tunçel (2010: 35).

(47) Pocock (1995: 32-4).

(48) *Politeia* birçok metinde anayasa olarak çevrilmiştir. Ancak bu tür bir kullanım son derece tartışmalıdır. *Politeia* için anayasa kavramını doğru kullanım biçimi kabul etmek dahi Eski Yunan'da anayasa kavramının çok geniş bir anlama geldiği ve politik sistemin tamamını ifade ettiğini unutmamalıyız. Yorum için bkz. Rowe (2005: 368).

(49) Öztürk (2013a: 11-2); Öztürk (2013b: 66-8).

nucu varacağımız muhtemel yer ise evrensel bozulma eğilimine karşı daha dayanıklı ve bu nedenle nispeten daha uzun ömürlü bir politik rejimdir.⁵⁰

Politeia bir tür ılımlı demokrasi ya da ılımlı oligarşi taslağıdır. Bu taslak dolayısıyla Aristoteles kendi karma anayasa modelini oldukça açık bir şekilde ortaya koyar. Tabii Platon'da bir benzeri görüldüğü üzere Aristoteles de karma anayasayı sadece dengeyi sağlama çabası bağlamında ele almaz. Çünkü makul olanı yakalama isteğini tiranlık eleştirisinden ve mevcut Atina demokrasisini olumsuzlayan tavidan bağımsız bir şekilde yorumlamak olanaksızdır. Düşünürü göre demogoglar fakir halkı kandırmakta ve bu aldatma-aldanma diyalektiği neticesinde polis tiranların eline geçmektedir.⁵¹ Siteyi demogoglardan ve tiranlardan korumak için ise yönetimde orta sınıfların ağırlıklı olduğu bir modeli tercih etmek gerekir. Orta sınıflara yönelik Aristotelesçi ilgiyi orta doğrunun mantıksal bir gereği olarak okumak yerinde olur. Çünkü ortaya konulan felsefi öncüller bakımından karma anayasacı cumhuriyet demokrasi ve oligarşinin aşırılıklarını törpüleyen bir yapıya karşılık gelir. Ona göre orta sınıflar fakirler ve zenginlerin yarattığı ya da yaratabileceği tahribatı en aza indirerek dengenin korunmasına yardımcı olur. Geldiğimiz yer bağlamında şöylesi bir yorum hiç de yanlış olmaz: Aristoteles tiranlığa karşı tedbir olmaya, sistemi yozlaşmadan korumaya çalışır.⁵² Bahsi geçen bu çaba aşırı eşitlik ve aşırı eşitsizliği önleme gayreti olarak da okunabilir. Böylesi bir gayret içerisinde *politeia*'yı emanet edebilecek kadar makul olan tek kitle ise orta sınıflardır. Orta sınıflar karma anayasaya toplumsal bir temel kazandırır ve istikrarı sağlar.⁵³

En genel hatlarıyla Antik Atina cumhuriyetinde ve Platon-Aristoteles metinlerinde somut bir içeriğe bürünen karma ana-

(50) Aristoteles (2000: 10, 80, 141-3).

(51) Aristoteles (2000: 111, 118, 162-3, 180-1); Yorum için bkz. Öztürk (2013b: 65, 68-9).

(52) Öztürk (2013a: 12)

(53) Aristoteles (2000: 127-8).

yasa geleneği için bir sonraki durak Roma'dır. Tabii ayrıca Cicero'nun metinlerine bakmak ve *res publica*'ya yönelik Romalı felsefi ilginin sınırlarını tartışmaya açmak gerekir.

Cicero'nun formüle ettiği tezler ilk bakışta Antik Atina'yı ve Polybios'u hatırlatır. Düşünür yurttaşlık erdemlerini, karma anayasayı ve kamusal yükümlülük ahlakını yoğun bir şekilde vurgular ve bahsi geçen etik politik hassasiyetleri ortak bir dizge içerisinde yeniden ele alır.⁵⁴ Cicero'dan kalan mirası önermeler halinde özetlediğimizde ise karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

Onun dizgesinde devlet ortak iyi çevresinde birleşen insanlar topluluğuna karşılık gelir. Yasalar sayesinde bu birliklilik hem somut bir içeriğe bürünür hem de kamu yararına bağlanır.⁵⁵ Yasalar yoluyla ortak iynin nasıl elde edileceği sorusunu ise geleneksel çoğunluğun tiranlığı literatürüne bağlı kalarak açıklamayı yeğler düşünür. Bu son hatırlatma bağlamında denilebilir ki onun için halkın yasa sürecinden tümüyle dışlanması da yasanın tamamen halk iradesine bırakılması da istenilir şeyler değildir. Tüm bireyler yurttaşlık erdemlerinin gereğini yerine getirecek kapasite ve potansiyele sahip olmadıklarından demokrasiye sınırlı bir şekilde itibar etmek yerinde olur.⁵⁶ Tabii demokrasiye karşı fazlasıyla sakıncımlı bir tutumda ısrar etmek de halkı isyana teşvik ederek dengeyi ortadan kaldırır. Tutulacak makul yol ise antik dizgeye itibar etmekten, yani karma anayasadan geçer.⁵⁷ Karma anayasa çoğunluğun ve azınlığın sınırsız yönetimine karşı makul olanı korur. Böylelikle özgürlük de tesis edilmiş olunur. Tabii Cicero'ya göre karma anayasa sadece politik denge arayışında devreye sokulabilecek düşünsel bir araç ya da kuramsal bir enstrüman değildir, o bizati Roma cumhuriye-

(54) Turner (2002: 48); Öztürk (2013b: 77).

(55) Audier (2006: 19); Ağaoğulları (2009a: 58-9).

(56) Cicero (2010: 312).

(57) Ağaoğulları (2009a: 59, 65); Aduier (2006: 17); Öztürk (2013a: 13); Öztürk (2013b: 80).

tini ve bu cumhuriyetin kurumlarını karma anayasayı somut hale getiren tarihsel bir kerte olarak olumlar.⁵⁸

Antik Atina'da karma anayasa düşüncesi ile Antik Roma'da karma anayasa düşüncesi arasında bu kavramın hukuk politik niteliği bakımından belli farklar olduğunu hatırdı tutmamız gerekir. Aristoteles'ten Cicero'ya ya da Atina'dan Roma'ya geçerken politika ile hukuk arasındaki önem sırası radikal bir şekilde değişmiştir. Şöyle ki, Roma'da hukuk, politik yapı içerisinde oldukça belirleyici bir konuma ulaşmış ve siyasal katılım Antik Atina örneğine göre görelı olarak önemsizleşmiştir.⁵⁹ Özet olarak diyebiliriz ki Atina politikayla, Roma ise hukukla anılmaktadır. Ancak bu farklılık *res publica*'ya yüklenen anlamdaki sürekliliği zedelememiştir. Çünkü hem Atina'da hem de Roma'da monarşi ve aristokrasi *res publica* içerisinde görölmeye devam edilmiştir. Tarihsel örnekler de bu tespiti destekler niteliktedir. Mesela Roma imparatorluğa dönüştüğünde dahi *res publica* kavramı kullanımdan düşmemiştir.⁶⁰ Bu sonuç önemli ölçüde neyin meşru olduğu noktasındaki antik kararlılıkla ilgilidir. Roma'da pek çok şey Atina'dan farklı olmasına rağmen meşruluğun ölçütü ortak iyi ve yasa olmaya devam ettiğinden *res publica* tanımında ciddi bir kırılma yaşanmadı. Cicero'nun *res publica*'yı ortak iyiye adanmış bir rejim olarak yorumlaması bahsi geçen tarihsel devamlılığın kanıtlarından biri olarak kabul edilebilir.⁶¹

Res publica'yı devlete ve (veya) karma anayasaya dayalı meşru yönetime özdeş sayan antik bakışın Rönesans hümanizması konjonktürü içerisinde yerini başka bir hassasiyete bıraktığı ve bu bağlamda siyasal dilin bir ölçüde değiştiğini vurgulamak gerekir.⁶² Bu bağlamda Machiavelli düşünüşünün oynadığı rol ol-

(58) Cicero (2010: 310-1, 320-1); Karma anayasa-cumhuriyet ilişkisi için ayrıca bkz. Buttle (2001: 347); Atkins (2005: 491).

(59) Honohan (2002: 35); Öztürk (2013b: 82).

(60) Wootton (2006: 283-4); Wootton (2010: 68).

(61) Bobbio ve Viroli (2003: 10)

(62) Öztürk (2013a: 13-4).

dukça önemlidir. Çünkü Machiavelli *res publica*'yı bugünkü kullanıma daha da yaklaştıran bir içerikle ele almıştır. Onun *res publica*'sı Cicero'nun *civitas popularis* olarak adlandırdığı rejimle hemen hemen aynı anlama gelir.⁶³

2. Machiavelli'den Rousseau'ya Modern Cumhuriyetçilik Tartışmaları

Machiavelli'nin cumhuriyetçilik sorunsalı bakımından antik dizgeyi bir yere kadar olduğu gibi takip ettiği söylenebilir. Mesela onun için de *res publica* yozlaşma ve özgürlük gibi kavramların sınırlarını çizdiği bir düşünsel evren içerisinde anlamlı hale gelir. İnsanı da belirler şekilde kozmik düzendeki her şeyin bozulduğunu düşünür filozof. Ayrıca yozlaşmadan kaçınmak olanaksızdır. Her yasa, lider ya da yönetim biçimi doğası gereği parçalanır ve yozlaşır.⁶⁴ Ama yine de cumhuriyetler monarşilere göre yozlaşma karşısında daha dayanıklıdır. Tabii bu tespit oldukça önemlidir. Çünkü yozlaşma meselesi üzerinden cumhuriyetçi rejim ile monarşi arasında yapılan karşılaştırma aynı zamanda cumhuriyetin monarşiden farklı ve hatta ona karşıt bir niteliğe sahip olduğunu da gösterir.⁶⁵

Machiavelli *res publica*'yı özgürlüğe ve halka dayalı bir yönetim biçimi olarak tanımlar. *Civitas*'ın kendi kendini yönetmesi cumhuriyetçi siyasetin özüdür. Ayrıca bu bahsi geçen özgürlükçü yönetimin yasal olması, özgürlüğün yasayla birlikte anlam kazanması beklenir.⁶⁶ Dahası sadece yurttaşların değil, aynı zamanda devletlerin özgürlüğü de cumhuriyetin koşulları arasında sayılır. *Res publica* özgür bir devlet olmalı, yani diğer devletler karşısında bağımsız bir siyasi nitelikte donatılmalıdır.

(63) Machiavelli'nin *res publica*'ya yüklediği anlam için bkz. Wootton (2006: 285); Wootton (2010: 70-1); Skinner (2002b: 28).

(64) Machiavelli (2009: 93).

(65) Wootton (2010: 77); Bobbio ve Viroli (2003: 9).

(66) Öztürk (2013a: 14); Öztürk (2013e: 191).

Bu özgür devlet yurttaşlarına güvenlik ve refah sağlar, onların onur ve ihtişamlarını korur.⁶⁷

Cumhuriyetin arkasındaki asıl motive edici güç bakımından ise köklü bir ayrımı dile getirir Machiavelli. Çünkü ona göre Sparta ve Venedik örnekleri başta olmak üzere bazı yerlerde özgürlüğü soylular korur. Ama Roma'daki cumhuriyet gibi gücünü halktan alan ya da siyaseten halka dayanan *res publica* inşa süreçleri de vardır. Roma'yı ve halka dayalı cumhuriyeti alternatiflerinden daha üstün tutar düşünür. Çünkü halkın siyasi sistem içerisinde belirleyici bir konumda olması o sistemi daha güçlü bir şekilde liyakat yanlısı hale getirir. Liyakatin ödüllendirilmesi ise yetenekli yöneticilerin işbaşına gelmesini kolaylaştırır.⁶⁸ Bu tespit önemli bir hususa işaret eder. Machiavelli cumhuriyeti prensliğe oranla daha istikrarlı bir yönetim biçimi olarak görür. İstikrar vurgusu ise liyakatin ve adaletin sürekliliğiyle ilgilidir.⁶⁹

Machiavelli için halkın özgürlüğe olan tutkusu övgüye değerlidir. Bu tutku halkın neden soylulara göre daha güvenilir bir unsur olduğunu açıklama noktasında işlevseldir. Çünkü sonuçta halk sadece özgür bir şekilde yaşamak ister. Soyluların öncelikli amacı ise özgürlük değil, yönetme erkine tam olarak hakim olmaktır. Yönetilmemek isteyen halk ile yönetmek isteyen soylular arasında halkı tercih etmek devlet düzenini özgürlükçü bir şekilde tanzim etmek için en akıllıca yoldur. Bu arada Machiavelli dizgesinde halk yönetimi sadece özgürlüğü değil, aynı zamanda eşitliği de çağırıştırır. Ona göre bir yerde eşitlikte ne kadar yol alınıyorsa orada cumhuriyetçi eğilimler o ölçüde egemen oluyor demektir. Monarşi ise sadece özgürlüğün kısıtlanması gibi bir sonucu değil, aynı zamanda eşitsizliği karakterize eder.⁷⁰

Geldiğimiz yer bakımından bu hatırlatma ve yorumlara dayanarak rahatlıkla söyleyebiliriz ki Machiavelli *res publica*'yı mo-

(67) Skinner (1993: 125-6, 139-140); Yorum için bkz. Öztürk (2013e: 195).

(68) Machiavelli (2008: 146); Machiavelli (2009: 41-2).

(69) Öztürk (2013e: 191-2).

(70) Machiavelli (1999: 111-2); Machiavelli (2009: 194).

narşi karşıtı bir içerikle kodlar. O cumhuriyet derken meşru yönetim için genel bir kavramı değil, halk iktidarına dayalı olarak iş gören özel bir devlet biçimini kasteder. Machiavelli dizgesinde *res publica* demokrasiye oldukça yakın bir anlamda kullanılır. Antik gelenekten farklı olarak bu kullanımda söz konusu olan gerçeklik hiçbir şekilde devlete özdeş değildir.⁷¹

Tabii Machiavelli'nin cumhuriyetçi düşünüşe katkısı *res publica*'ya yönelik yeni kavramlaştırma biçiminden ibaret değildir. Düşünür halk iktidarıyla tiranlık arasında olduğu varsayılan ve antik metinlerde sıklıkla işlenen bağlantıyı tartışmaya açar. Ona göre halkı küçümseyen bu bakış açısı ciddi ölçüde sorunludur.⁷² Özellikle Livius'a yönelik analizde bu sorunların derli toplu bir analizini görmek mümkündür. Bilindiği üzere Livius halk iktidarını tehlikeli bulur. Çünkü doğası gereği zayıf olan halk kandırılmaya ve aşırılıklara sürüklenmeye eğilimlidir. Halkın tiranları desteklemesini bu alçalmaya müsait doğanın tarihsel bir kanıtı olarak sunar Livius. Ancak Machiavelli için siyasal manzara hiç de Livius'un anlattığı kadar açık değildir. Çünkü prenslerin de zayıflık gösterdiğini düşünür Machiavelli. Hatta halk irade sağlamlığı bakımından presten pekala daha dayanaklı olabilir. Belki halka mensup kişiler genelde cahil, zayıf ve eğitimsizdir. Ama tek başına zayıf olan bireyler bir araya geldiklerinde büyük bir güce dönüşür. Halkın bu potansiyel gücü karşısında ise prensin yetenekleri çoğu kez yetersiz kalmaktadır.⁷³

Halkın tiranları desteklediğine yönelik suçlamayı ise antik düşünüşe alternatif olabilecek nitelikte yeni bir argüman dizini aracılığıyla analiz etmeye çalışır düşünür. Öncelikle halkın yegane arzusunun özgürlüğü koruma ihtiyacında kristalize olduğu tespitini dile getirir. Özgürlüğe Roma'lı *libertas*⁷⁴ kavramına yakın bir anlam yükler Machiavelli. Bu bağlamda onun için öz-

(71) Öztürk (2013a: 15).

(72) Öztürk (2013a: 15); Öztürk (2013e: 192).

(73) Machiavelli (2009: 197-203).

(74) Bu kavram için bkz. Pitkin (1998: 534-6).

gürlük korumacı yanı ağır basan ve bugünkü negatif özgürlük nosyonunu çağrıştıran bir içeriğe sahiptir. Halkın korunma ve müdahaleden bağışık bir şekilde yaşama isteğine karşı ise soylulardan ve zenginlerden oluşmuş yönetici kast elindeki güç ve yetkiyi daha da arttırmak ister. Bahsi geçen istek amacına ulaştıkça sıradan yurttaşların hayatı üzerindeki denetleyici mekanizmalar o ölçüde ağırlaşır.

Machiavelli'ye göre tiranlıkla sonuçlanan siyasal dönüşümün kökenleri yönetenler ile yönetilenlerin farklı amaçlara sahip olması gerçeğiyle yakından ilgilidir. Halk üzerlerinde daha fazla yetke kullanmak isteyen soylulara karşı tirana sığınır. Tiran halka nefret ettiği kişilerden intikam alma fırsatını ve baskı karşısında korunma imkanını sunar. Bu çözümleme de açıkça gösterir ki Machiavelli için tiran sadece bir sonuçtur. Soyluların halkta yarattıkları nefret ve korku tiranlık adıyla daha büyük bir korkunun iktidarını olası hale getirir. Bir aşırılık bir başka aşırılığa yol açmış, nefret nefreti, korku koruyu beslemiştir.⁷⁵

Machiavelli'nin *res publica* anlayışının oldukça yenilikçi bir içeriğe sahip olduğu açıktır. Ancak bu durum antik mirasın tümüyle göz ardı edildiği gibi bir sonucu beraberinde getirmez. Çünkü düşünür karma anayasacı iktidar diyalektiğini ve bir karma anayasa örneği olarak gördüğü Roma'yı över. Bilindiği üzere karma anayasa düşüncesinin temelinde döngüsel bir tarih anlayışı vardır.⁷⁶ Bu modele dayalı bir siyasal örgütlenme demokrasiyle pek çok noktada ortak bir içeriğe sahiptir. Ancak karma anayasa monarşi ve aristokrasiden unsurları da içerisinde barındırır. Bu nedenle karma anayasacı yapıyı tam anlamıyla demokrasi olarak görmek doğru değildir.⁷⁷

Machiavelli'nin karma anayasa savunusu içerisinde özgürlükle toplumsal çatışmalar arasında kurduğu ilişki dikkate de-

(75) Machiavelli (2009: 153-4).

(76) Skinner (2004: 96-7); Öztürk (2013e: 192); Pocock (2003: 77-8).

(77) Ağaogulları ve Köker (2008: 212-3).

ğerdir. Çünkü ona göre karma anayasanın özgünlüğü birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt olan güçleri tek bir dizge içerisinde dengelemedeki başarısında yatar.⁷⁸ Toplumsal ve sınıfsal çatışmalar ise son kertede dengeyle sonuçlanacak siyasal sürecin vazgeçilmez bir unsurudur. Çatışma olmadan dengeye varılmaz. Denge olmaksızın ise özgürlüğü korumak olanaksızdır. Sınıfsal çatışmaların Roma anayasanın olgunlaşmasına olan katkısı çatışma-özgürlük diyalektiğinin tarihsel kanıtı gibi durmaktadır. Bu bağlamda Machiavelli'nin uyumsuzluk ve savaşı bir zorunlu kötü olarak olumladığı gerçeğinin altı çizilebilir. Kamusal erdemleri ve sivil özgürlüğü korumak ve böylesi bir çabaya paralel bir şekilde ihtişamı arttırmak için hem halka hem de soylulara kendi çıkarları doğrultusunda politik yapıya katılma olanağını vermek gerekir. Çünkü ancak bu sayede uyumsuzluğun uyuma, çatışmanın dengeye dönüşmesi beklenebilir.⁷⁹

Bu kavramlaştırma tarzından çıkan nihai sonuç ise *res publica*'da olması umulan istikrarın yurttaşlar arasındaki çatışmadan bağımsız düşünülemeyeceği yönündedir. Tabii Machiavelli'nin bu tutumu ile çağdaşı hümanistlerden bir ölçüde ayrıldığını savlamak hiç de yanlış olmaz. Çünkü o *res publica*'nın sadece uyuma ve barışa atıfla korunamayacağı kanaatini güçlü bir şekilde dile getirmiştir.⁸⁰ Ancak çatışmadan beklenen yarar konusunda Machiavelli'nin ihtiyatlı bir iyimserlik içerisinde olduğu gerçeğini de hatırd tutmak gerekir. Floransa örneğinde olduğu üzere yozlaşma yurttaşların büyük bir kısmını etkisi altına almışsa, böylesi bir ortamda sınıfsal ve politik çatışmadan ortak iyi lehine sonuç beklemek yersiz olur.⁸¹ Demek ki çatışmanın özgürlüğü koruma yolundaki katalizör etkisi yozlaşmanın derecesiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Toplum sağlıklıysa çatışma özgürlüğü gelişir; Floransa'daki gibi toplum hasta ise çatışma hemen her vakit

(78) Öztürk (2013a: 16).

(79) Machiavelli (2009: 34-5, 38-40).

(80) Viroli (1993: 152-7).

(81) Viroli (1998: 118-120); Yorum için bkz. Öztürk (2013a: 16-7).

hizip mücadelesi kıvamında gerçekleşir ve bu durum parçalanmayı daha da hızlandırır. Bu arada sınıflar arası çatışmanın cumhuriyetçi özgürlüğü geliştirdiğine dair Machiavelli yorumu, onun tezlerine atıfla Sidney, Montesquieu ve Ferguson gibi düşünürler tarafından kullanılmış, çatışmayı olumlayan cumhuriyetçi bir dizge oluşmuştur.⁸²

Bu arada çatışmayı yorumlama biçiminin siyasete yüklenen anlamı önemli ölçüde koşulladığı gerçeğine de değinmek gerekir. Şöyle ki, Machiavelli için politika çatışmayı ortadan kaldıran bir eylemliliği ifade etmez. Politikanın yapabileceği şey savaşı yöneterek kaostan ortak iyiye ulaşmaktır.⁸³ Tabii bir kez böylesi bir formül ön plana çıkınca politik etkinlik için ideal standartlar belirlemek ve (veya) siyaset yapmanın öncül koşulları üzerinde durmak anlamsız hale gelir. Çünkü politik etkinlik ve politik özgürlük gelip geçici sonsuz yaşam içerisinde kendi özgün içeriğine kavuşur. Dahası onun dizgesinde cumhuriyetçi politika bir kurtuluş öğretisine karşılık gelmez. Neyin doğru olduğu konusunda en kararlı olduğu anlarda dahi agnostik bir düzlemde tarihe ve hayata başvurmaktan kaçınmaz düşünür.⁸⁴

Machiavelli cumhuriyetçiliği Roma'lı değerleri yücelten bir geleneğin nirengi noktasıdır. Bu gelenek metin içerisinde belli sorunsallar özelinde ele almaya çalıştığımız Pettit, Viroli ve Skinner gibi düşünürlerin çalışmalarında yeniden hayat bulur. Ancak ondan kalan mirası sadece Roma'ya öykünen bir üsluba ve karma anayasacı retoriğe indirgemek doğru olmaz. Çünkü düşünür klasik cumhuriyetçi jargonun başat öğeleri olan kamusal erdemler ve ortak iyi hususlarında da oldukça hassastır. Erdemli olmanın potansiyel içeriği bakımından yozlaşma, ortak iyi ve kişisel çıkar gibi araçları kullanarak kendi analiz çerçevesini şekillendirir düşünür. Bu bağlamda yozlaşma yurttaşın kendi

(82) Audier (2006: 23-7).

(83) Öztürk (2013a: 17).

(84) Mansfield (1996: 55-7); Öztürk (2013e: 194).

kişisel çıkarını ortak iyiden üstün tutması durumu olarak tanımlanabilir. Dahası eşitliğin ve eşit özgürlüğün gözden düşmesi yozlaşmadaki yoğunlaşmanın bilinen işaretleri arasındadır.⁸⁵ Bozulmanın reel politik ağırlığı karşısında oldukça gerçekçi bir tutum takınır Machiavelli. Ona göre bozulmayı tümüyle önlemek olanaklı değildir. Ancak toplumsal ve politik sistem başa döndürülerek yozlaşmayı dinamik geciktirilebilir. Böylesi bir sonuca ulaşma yolunda ise iki tane enstrüman ön plana çıkar: Cumhuriyet ancak ya yeni-kurucu bir yasa ya da kurucu bir lider sayesinde daha az bozulmuş olan bir forma doğru kendini yenileyebilir.⁸⁶

Tam bu noktada erdem, yani *virtu* kavramı tekrar ön plana çıkar. Çünkü Machiavelli'nin kurucu lider dediği kişi aslında sahip olduğu *virtu* sayesinde siyasi toplumu yeniden kuracak ölçüde yetenekle donanmış yurttaşı karakterize eder. Tabii Machiavelli için kurucu lider ikincil önemde bir seçenektir. Asıl önemli husus *virtu*'su güçlü olan lider değil, *virtu*'yu koruyup geliştirecek anayasal ve politik kurumları inşa edebilmektir. Bu son hatırlatma bağlamında Machiavelli'nin içtenlikle benimseydiği asıl çözüm yasaların hakimiyetine dayalı bir yapıdır. Ancak böylesi bir yapı sayesinde yurttaş özgürlüğe zorlanır ve ortak iyi için gerekli ortam tesis edilir.⁸⁷

Tüm bu yorumlardan çıkan ortak sonuç Machiavelli'nin kamusal erdemleri ve ortak iyi önemseyen bir söylemi benimseydiği yönündedir. Onun cumhuriyetçiliğinde belirleyici olan birey karşısında devleti yücelten bir devlet aklı zihniyeti değil, kamusal iyiliğin bizati kendisidir.⁸⁸ Düşünürün cumhuriyeti monarşiye yeğlemesinin başlıca nedeni ortak iyidir. O *res publica*'nın kamusal yararı sağlama noktasında alternatif yönetim

(85) Tunçel (2010: 172-4).

(86) Machiavelli (2009: 353-6).

(87) Machiavelli'nin *virtu* anlayışının yasa ve özgürlükle ilişkisi üzerine yapılan yorumlar bkz. Tunçel (2010: 168-9); Öztürk (2013a: 18); Öztürk (2013e: 194).

(88) Viroli (1992: 9).

biçimlerinden daha üstün bir konumda olduğunu düşünür.⁸⁹ Bu düşünce sivil yurttaşlık etiği sayesinde somut bir zemine oturur. Yurttaşların her türlü yozlaştırıcı etkiden ve *fortuna*'nın tahribatından *virtu*'larını koruyabilmeleri diğer yurttaşlarla etkileşim içerisinde olmalarına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu etkileşim sayesinde politik kurumlar canlılığını korur ve kamusal iyi güçlenir.⁹⁰

Belli bir ayrıntı düzeyi ile temel tavır ve önermelerini ele aldığımız Machiavelli cumhuriyetçiliği *res publica* üzerine yeni bir anlayışın yerleşmesine yardımcı olmuştur. Bu bahsi geçen yeni dil Harrington, Pufendorf, Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Kant, Jefferson, Madison gibi cumhuriyetçi yazında belli bir ağırlığı olan düşünürler tarafından da önemli ölçüde benimsenmiştir.⁹¹ Bu bağlamda Machiavelli düşüncesinin cumhuriyetçilik literatürü içerisinde bir milat olduğu, cumhuriyeti monarşiden farklı bir içerikte tanımlayan tutumun zamanla yerleştiği söylenebilir. Ancak bu yeni *res publica* tahayyülün yerleşmesinin zaman aldığı da unutulmamalıdır. Mesela 17. yy. gibi geç bir tarihte bile Pufendorf metinlerinde *res publica* kavramı, eski kullanımına uygun bir şekilde devlet anlamına geliyordu.⁹² Kaldı ki Pufendorf ayrıksı bir örnek de değildir. Pek çok metinde *res publica* demokrasi, monarşi ve aristokrasinin her üçünü birden karşılayan bir içerikle kullanılabiliyordu.⁹³ Ayrıca Machiavelli'den etkilenen düşünürlerin tamamında onun formüle ettiği yeni *res publica* anlayışının izlerine rastlayamıyoruz. Bu son hatırlatma özelinde Harrington cumhuriyetçiliği oldukça dikkat çekici bir örnektir. Çünkü düşünürün ortaya koyduğu önermelerin hemen tamamı Machiavellci izleğe dayalı olarak formüle edilmiştir. Mesela doğal hukuk anlayışına çalışmalarında pek yer vermez Harrington. Politik doğrultuyu ona öncel bir etik bağlamla sınırlandır-

(89) Skinner (2004: 80, 86-91)

(90) Pocock (2003: 157, 185, 209-212); Viroli (1992: 156-9).

(91) Pettit (1998: 25, 40)

(92) Pufendorf (2003: 203).

(93) Gelderen ve Skinner (2002: 180).

mayıda doğru bulmaz. Dahası politik olanın muhtemel içeriğini doğa durumu gibi soyutlamalar aracılığıyla değil de, doğrudan doğruya tarihe, topluma ve kurumlara atıfla ele almayı tercih eder düşünür. Tıpkı Machiavelli'de olduğu üzere karma anayasayı ve yasaların egemenliğini savunur. Ayrıca Roma cumhuriyetine ve kurumlarına karşı özel bir sempatisi vardır Harrington'un.⁹⁴ Tüm bu benzerliklere rağmen Machiavelli'nin *res publica* tanımını kullanmaktan kaçınması oldukça ilginçtir. Onun dizgesi bakımından erdemle donatılmış olması kaydıyla bir monarşi de pekala *res publica* adıyla anılabilir. Monarşilerin de cumhuriyetçi bir karaktere sahip olması akla ve tarihe aykırı değildir.

Geldiğimiz yer bakımından bir özet yapmak ve ulaştığımız bazı sonuçları önermeler halinde yeniden formüle etmek yerinde olur. Öncelikle şöyle bir tespit yapılmalıdır ki, *res publica* çok uzun bir süre meşru politik topluma, yani devlete özdeş bir içerikle kullanılmıştır (1). Ancak Machiavelli yorumunun zamanla ağır basması sayesinde *res publica*'yı devlete özdeş gören dil değişmiştir. Bugün itibarıyla cumhuriyet devlet biçimlerinden sadece birini ifade eder (2). Ancak *res publica* üzerine tartışmalar bu kavramın artık daha sınırlı bir düzlemde ele alınması meselesinden ibaret değildir. Çünkü *res publica* karma anayasaya dayalı bir yönetim biçiminde özgün bir içeriğe bürünür. Karma anayasacı düşüncesin ise kuvvetler ayrılığına dönüşmek kaydıyla modern siyasette kullanılmaya devam ettiği söylenebilir.

Farklı bağlamlarda kimi kez birbirine benzer, çoğu kez ise birbirinden farklı anlamlarla ele alınan *res publica* literatürünü Machiavelli'nin bu literatüre olan katkısıyla sınırlamamak ve Montesquieu, Kant, Spinoza, Rousseau gibi düşünürlerin çalışmalarındaki cumhuriyet imgesini tartışmaya açmak cumhuriyetin tarihsel arka planını açığa çıkarma noktasındaki çabamızı

(94) Harrington (1992: 8-9, 25, 286-290).

daha da anlamlı hale getirecektir. Bu bağlamda öncelikle Montesquieu felsefesiyle hesaplaşmak gerekir.⁹⁵

Montesquieu tıpkı Machiavelli'de gibi monarşi ve cumhuriyeti iki farklı devlet biçimi olarak tanımlar. Ona göre cumhuriyet ilkesi erdem olan bir siyasi örgütlenme biçimine karşılık gelir. Cumhuriyetlerde egemenlik kısmen ya da tamamen halka aittir. Halkın sistem içerisindeki ağırlığı rejimin tanımlanmasında işlevsel bir öneme sahiptir. Bu bağlamda cumhuriyetler aristokratik ve demokratik cumhuriyet diye ikiye ayrılabilir. Aristokratik cumhuriyette soylular ön plandadır ve halk iktidarı sınırlanır. Demokratik cumhuriyet ise tam tersi bir amaçta somut bir içeriğe bürünür. Bu tür cumhuriyetlerde halk rejimin kurumlarını kontrol eder. Bahsi geçen kontrolün başlıca amacı ise aristokratik ve oligarşik unsurları dengelemektir.⁹⁶

Demokratik cumhuriyetle aristokratik cumhuriyet arasında yapılan kavramsal-kuramsal ayrım tarihsel örneklerle desteklenebilir. Mesela düşünür'e göre Atina ve Roma demokratik cumhuriyet, Venedik ve Cenevo'yı ise aristokratik cumhuriyet sıfatıyla anmak mümkündür. Ama onun için asıl önemli ve ilgi çekici kaynak Roma'dır. Cumhuriyetin ideolojik künyesini aydınlatmak noktasında Roma'yı soruşturur Montesquieu. Roma *respublica*'sı yasa içerisinde özgürlük nosyonu için oldukça zengin bir deneyim alanı sunar izleyicisine. Dahası pek çok sınıfsal ve siyasal çatışma yaşanmıştır Roma tarihi içerisinde. Ancak bu çatışmaların genellikle kamusal erdemleri güçlendirdiği ve Roma'nın politik yapısını demokrasi lehine olgunlaştırdığı görülür. Montesquieu için bu özellikler övgüye değerdir.⁹⁷ Bu arada düşünürün ortak iyiyle siyasal çatışma arasında kurduğu dolayım ilişkisi açık bir şekilde Machiavelli'yi ve Neo-Roma perspektifini anımsatır. Yine bu bağlamda onun için kamu

(95) Öztürk (2013a: 19-20).

(96) Demokratik cumhuriyet-aristokratik cumhuriyet ayrımı için bkz. Montesquieu (2004: 33); Wootton (2010: 58); Dahl (1993: 31).

(97) Audier (2006: 34-7).

yararı bireyleri ve onların kişisel çıkarlarını dışarıda bırakan, a priori ilkelere dayalı bir buyurgan soyutlama düzeyini ifade etmez. Çünkü sonuçta siyasal çatışmalar ortak iyiyi yaratır tezi kişisel çıkarlar arası çatışma ve bu çatışmalar sonucunda ortaya çıkacak denge kamusal çıkarı ortaya çıkarır düşüncesiyle paralel bir anlam dünyası içerisinde söz konusu olur.⁹⁸ Yapılan bu son hatırlatma Montesquieu düşünüşünde daha sonra liberalizme dönüşecek olan burjuva siyasi kültüründen derin izler olduğunu da kanıtı niteliğindedir. Tam bu noktada Montesquieu'nun cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki tarihsel ve ideolojik eklemlemeye olanak tanıyan bir dönüşüme, o dönüşümün düşünsel temellerini inşa ederek öncülük ettiği söylenebilir.

Bahsi geçen bu dönüşüm hakkında bir dizi ilgi çekici hususa değinmek mümkündür. Her şeyden önce Montesquieu'nun elinde karma anayasa düşüncesi yeni bir niteliğe bürünür ve bugünkü kuvvetler ayrılığı modeline örnek olacak teorik bir çerçeve ortaya çıkar. Tabii bu teorik çerçeve büsbütün yeni bir şey değildir. Çünkü Montesquieu karma anayasaya ait tarihsel içeriği tümüyle göz ardı etmez. Mesela onun kuvvetler ayrılığı kuramı da karma anayasa modelinde bir benzeri olduğu üzere farklı toplumsal güçleri birbiriyle dengelemeye çalışır.⁹⁹ Ancak yine de kuvvetler ayrılığına yönelik saptamalar Locke'a göre çok daha ileri bir düzeydedir. Bu soyutlama düzeyi liberal hukuk politisinin gelişimine yardımcı olan bir unsur olarak tarihteki yerini almıştır.

Bir diğer nokta modern zamanlarda kamusal erdemin içeriğine yöneliktir. Şöyle bir hatırlatmayla tartışmayı derinleştirebiliriz. Bilindiği üzere Montesquieu için cumhuriyet modern zamanların ruhuna uygun bir rejim değildir. Çünkü cumhuriyetin yaşayabilmesi için tüm yurttaşların cumhuriyetçi erdemle yoğun bir şekilde koşullanmış olması gerekir. Bu da kamusal ya-

(98) Öztürk (2013a: 20).

(99) Aron (2000: 40).

rarı her durumda özel yarardan üstün tutan yurttaşlardan oluşmuş bir siyasi toplum demektir. Böylesi bir erdem anlayışında ısrar etmenin modern toplumun verili koşulları bakımından hiç de gerçekçi bir tutum olmadığına altını çizer Montesquieu.¹⁰⁰ Çünkü bireyci bir özel mülkiyet düzeni yürürlüktedir. Antik ideallere değil, bu yeni düzenin erdemlerine, bir anlamda burjuva erdemlerine yakışır bir hayat sürmek gerekir. Bu son hatırlatma da gösterir ki kapitalizmi ve bireyciliği içten bir şekilde över düşündür.¹⁰¹ Gönlü kapitalizme uygun bir devlet idaresinden yanadır. Despotizm her türlü özgürlüğü ortadan kaldırdığı ve kişileri köleleştirdiği, cumhuriyet ise çağa uygun olmadığı için monarşi makul ve mümkün tek tercih olarak ön plana çıkar.¹⁰² Ancak Montesquieu'nun tavsiye ettiği monarşi kesinlikle anayasal bir monarşidir. Çünkü övülen sistemin belirleyici unsuru kralın kendisi değil, karma anayasadır. Kral, halk ve aristokrasinin çıkar ve özgürlüklerini ayrı ayrı koruyan ve siyasal dengeyi ülküselleştiren bir düzene öykünür Montesquieu.¹⁰³ Bu arada yapılan tespit, yani hem monarşinin hem de karma anayasanın aynı anda savunuluyor olması gerçeği oldukça dikkat çekicidir. Tabii Aristoteles, Harrington ve Locke gibi filozofların ortaya koydukları metinler açıkça göstermektedir ki karma anayasa-krallık savunusu hiç de Montesquieu'ya özgü ya da düşünce tarihi içerisinde ayrıksı bir tavır değildir.¹⁰⁴

Peki, Montesquieu monarşiyi nasıl tanımlar, bu rejimin karma anayasa dışında başka özelliği yok mudur? Monarşinin ilkesi onurdur. Montesquieu onur kavramına oldukça bireyci bir anlam yükler. Bu bağlamda onur herkesin kendi öz çıkarı doğrultusunda hareket etmesine izin veren ve böylesi bir tutum alışması motive eden toplumsal normun adıdır. Ona göre kişilere

(100) Öztürk (2013a: 20-1).

(101) Audier (2006: 39).

(102) Aron (2000: 27).

(103) Held (1996: 82-4).

(104) Öztürk (2013b: 69).

kendi çıkarları doğrultusunda davranma olanağı tanınmasıyla toplumsal denge inşası arasında bir neden-sonuç ilişkisi vardır. Tabii bu varsayım bireysel iyinin kendiliğinden bir şekilde ortak iyiye dönüşeceğine dair çok bilinen liberal postula ile benzer bir hassasiyeti ifade eder. Hatta Montesquieu'nun bireysel çıkar-kamusal çıkar ilişkisi üzerine geliştirdiği düşüncenin liberalizmi hazırlayan ya da olgunlaştıran önermelerinden biri olduğu bile kabul edilebilir.¹⁰⁵

Görüldüğü üzere Montesquieu'nun onur dediği şey aslında klasik anlamda bir erdem değildir. Erdem kavramına yönelik göz ardı edici tutum sadece monarşi-onur ilişkisi bakımından da söz konusu olmaz. Tiranlığı önleme çabası içerisinde kritik bir rol oynayan ara kurumlara yönelik analizinde de erdem unsurunu siyasal denkleme dahil etmez düşünür. Şöyle ki, o rejimi tiranlık tehlikesinden korumak için tiranlaşma eğilimi gösteren iki gücün, yani kral ve halkın sınırlanmasını önemser. Bu iki kuvveti dengeleyecek bir tampon kuruma ihtiyaç vardır. Ancak aslında aristokrasiyi kastederek oluşturduğu bu ara kurumlar modelinde ara kurumun kendisi ya da böylesi bir kurumsallaşma içerisinde görev alacak kişilerin ayrıca erdemli olması çok daha gerekli değildir. Montesquieu için önemli olan husus ara kurumların erdemli olması değil, var olmasıdır.¹⁰⁶

Bu arada Montesquieu'nun tampon kurum anlayışıyla kuvvetler ayrılığı dizgesi aslında aynı içeriğinin iki farklı görünümü gibidir. Bu bahsi geçen içerik özelinde kral, halk ve soyluları özgürlükçü bir denge içerisinde bir arada tutacak yapıyı idealleştirir düşünür. Daha önce de değinildiği üzere onun dizgesi bakımından kuvvetler ayrılığı hiçbir biçimde sadece hukuki bir meseleye karşılık gelmez. Farklı kuvvetler farklı toplumsal güçlere verilerek toplumsal ve siyasal denge ve dolayısıyla özgürlük korunur.¹⁰⁷ Ayrıntılı bir şekilde ele aldığı Venedik örneği

(105) Öztürk (2013a: 21).

(106) Althusser (1987: 53).

(107) Althusser (1987: 71-2; Öztürk, 2013a: 22).

kuvvetler ayrılığını sadece devletin iç örgütlenmesine yönelik bir kamu hukuku formu olarak ele almanın özgürlükçü bir rejim inşa etmeye yetmediğini göstermektedir. Şöyle ki, Venedikliler yasama, yürütme ve yargı kuvvetleri için ayrı kurumlar oluşturmuşlardır. Ancak her üç erk de son kertede aristokrasi sınıfı tarafından belirlendiği için rejimin cumhuriyetçi içeriği aşınmıştır. Montesquieu için bu örnek dikkat çekicidir. Venedik de olduğu üzere karma anayasa toplumsal güçlere atıfla tanzim edilmiyor ve kuvvetler ayrılığı sadece hukuk metinleri düzleminde hayat buluyorsa devlet biçiminin adı cumhuriyet olsa ve bu devlet karma anayasaya dayalı bir yönetim anlayışını benimse dahi ortaya çıkan yapı yeterince özgürlükçü olamaz.¹⁰⁸

Geldiğimiz yer bakımından kavramsal bir hatırlatma yaparak ulaştığımız sonuçları önermeler halinde yeniden düzenlememiz yararlı olur. Öncelikle Montesquieu düşüncesinin cumhuriyetçi gelenek içerisinde ciddi bir farklılaşmanın habercisi olduğu gerçeğinin altı çizilmelidir. Machiavelli ile birlikte yoğunlaşan burjuva düşüncüyle cumhuriyetçi literatür arasındaki eklemlenme Montesquieu'nun çalışmalarında çok daha somut bir içeriğe bürünür. Machiavelli-Montesquieu hattında gelişen siyasal bilinç liberal bir cumhuriyetçiliktir. Bu yeni bilincin en önemli enstrümanları kuvvetler ayrılığı, özgürlüğün negatif yorumu, iktidarı sınırlayan hukuk teorisi ve temsili demokrasi olarak sayılabilir.¹⁰⁹ Bahsi geçen cumhuriyetçiliğin izlerine 18-19 yy. konjonktürü içerisinde pek çok farklı yerde rastlamak mümkündür. Mesela Diderot ve D'Alembert'in cumhuriyeti ele alma şekli Montesquieu düşüncesinden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. *Ansiklopedi*'de cumhuriyetler, demokratik ve aristokratik diye ikiye ayrılır. Demokratik cumhuriyetin içeriği burjuva sınıfının beklenti ve özlemleri doğrultusunda kodlanır.¹¹⁰ Dahası yeni Amerikan devletinin kuruluş sürecine

(108) Ağaoğulları (2007: 438)

(109) Tok (2008: 5-6).

(110) Wootton (2010: 58).

damgasını vuran kurucu öğreti belirgin bir şekilde liberal cumhuriyetçi bir içeriğe sahiptir. Amerikan cumhuriyetçiliğindeki cumhuriyetçilik her şeyden önce kolonilerin kendi kendini yönetme isteğinin bir ifadesidir. Bahsi geçen istek özel mülkiyetçi bir burjuva demokrasisinde kendi özgün formuna ulaşır.¹¹¹ Kurucu öğreti hem İngiliz cumhuriyetçiliği ve İngiliz karma anayasa kültürü tarafından şekillendirilmiş *commonwealt* geleneğinden hem de doğrudan doğruya antik geleneğin kendisinden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Machiavelli ve Montesquieu'ya yönelik ilgi ve bu bağlamda Romacı siyasal tahayyül Amerikan siyasi kültürünün temel dayanaklarından biridir.¹¹² Tüm bu ayrıntı ve hatırlatmalar özelinde Amerikan cumhuriyetçiliğinin arkasındaki temel kaygı ise çoğunluğun tiranlığını frenleyecek bir anayasal dizge inşa etme meselesinde kristalize olur.¹¹³ Özellikle Federalist düşünce cumhuriyeti sınırlı demokrasiyle özdeş bir içerikte kurgulayarak makul anayasa yolunda kendi tezlerini derli toplu bir şekilde formüle eder.¹¹⁴ Genel kabul gören söylem içerisinde çoğunluk iradesine yasa yapım sürecinde haklı bir üstünlük tanınır. Ancak bu üstünlük çekinceleri kendiliğinden bir şekilde ortadan kaldırmaz. Mesela çoğunluk her zaman haklı olmayabilir. Ayrıca çoğunluk karşısında azınlığa koruyucu niteliği ağır basan ek güvenceler verilmelidir. Bu bağlamda denge-fren mekanizmasına yönelik olumlama güçlü bir şekilde dile getirilir.¹¹⁵

Amerikan cumhuriyetçiliği üzerindeki antik etki sadece karma anayasa ve çoğunluğun tiranlığı çevresinde mayalanan bir hassasiyetten ibaret değildir. En az iktidarın nasıl örgütleneceği meselesi kadar önemli olan bir diğer husus yurttaşlığı mülkiyet dolayımıyla ele alan dilde somut bir içeriğe kavuşur.

(111) Appleby (1985: 462, 471); Öztürk (2013a: 23).

(112) Amerikan cumhuriyetçiliğini kurucu öğreti bakımından değerlendiren bir analiz için bkz. Diggins (1985). Antik gelenekle Amerikan cumhuriyetçiliği arasındaki bağlantı için bkz. Miles (1974).

(113) Bellamy (1996: 448-9).

(114) Audier (2006: 48).

(115) Sheehan (2004: 406-415).

Bilindiği üzere klasik cumhuriyetçilik, mülkiyetle ilişkili bir şekilde yurttaşlığı yorumlamaya eğilimlidir.¹¹⁶ Bu eğilim cumhuriyetçilik ve liberal demokrasinin iç içe geçtiği modern örneklerde de kendini tekrar eder. Hem Amerikan Devrimi hem de Fransız Devrimi'nde ortaya çıkan cumhuriyetçi idareler mülkiyet ile yurttaşlık arasındaki siyasal devamlılığı yeniden üreten bir yasal dizge yaratmıştır. Tabii bu sonucu çok da şaşırtıcı görmemek gerekir. Çünkü burjuvazinin tarihsel ve sınıfsal beklentileri bu yöndedir.¹¹⁷

Amerikan Devriminden kalan miras liberal cumhuriyetçi gelenek içinde hatırı sayılır bir ağırlığa sahiptir. Bahsi geçen mirasın özgün bir kuramsal çerçeve içerisinde yeniden ele alınması sürecinde ise Tocqueville'nin adı ön plana çıkar. Ayrıca liberal milliyetçilik hakkında da bir şey söylememiz gerekir.¹¹⁸ Çünkü son bölümde yapacağımız yurtseverlik tartışmalarında daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere liberal milliyetçiliği aslında cumhuriyetçi bir milliyetçilik olarak görmek hiç de yanlış olmaz.

Tocqueville, Montesquieu etkisinin ağır bastığı bir düşünsel iklim içerisinde kendi tezlerini formüle etmiştir. Bu iklim Fransız Devrimi'nin yarattığı eşitlikçi reel politik karşısında eleştirel bir tutum takınır. Aristokrasinin tasfiyesinin yarattığı özgürlük bunalımına dikkat çeker. Bu bağlamda aristokrasiyi ara kurum olarak gören karma anayasacı hassasiyetten övgüyle bahsedilir.¹¹⁹ Ona göre aristokrasinin tasfiyesiyle sonuçlanan demokratik devrim bireycilik, siyasi merkezîyetçilik ve yabancılaşma gibi sorunların ortaya çıkmasına ve (veya) ağırlaşmasına yol açmıştır. Tocqueville devrimci siyasetin eskiye ait her şeyi olumsuzlayarak geride bırakmasını yanlış bulur. Çünkü özellikle özgürlüğün korunması meselesi bağlamında eski sistemin de

(116) Dagger (2004: 169-170).

(117) Öztürk (2013a: 23).

(118) Öztürk (2013a: 24).

(119) Maletz (2005: 2-3); Callinicos (2007: 111).

olumlu yanları vardı.¹²⁰ Yeni kurulan demokrasilerdeki temel arıza ise aşırı eşitliğin yarattığı siyasal iklimdir. Bu verili durum merkezileşmiş iktidarın daha da güçlenmesine, böylesi bir sonuç da kaçınılmaz bir şekilde çoğunluğun tiranlığına yol açmaktadır.¹²¹

Peki, bu olumsuz tablo karşısında Tocqueville ne önerir? Düşünür genç Amerikan demokrasisinin işleyiş biçiminden çıkar-
dığı sonuçlarla kendi özgün liberal cumhuriyetçiliğini formüle eder. Her bir aynı zamanda çoğunluğun tiranlığı tehlikesine karşı alınmış liberal tedbirlere de karşılık gelen Tocquevilleci izlek adem-i merkezîyetçilik, yasaların üstünlüğü ve derneklere dayalı sivil toplum gibi hususlarda somut bir içeriğe bürünür.

Liberal milliyetçilik de liberal cumhuriyetçi literatür içeri-
sinde önemli bir başlığı karakterize eder. Yurtseverlik ideolojisi liberalizm ayracında birbirine eklenen milliyetçilik ve cumhuriyetçiliğin toplumsal ve tarihsel bir zeminde somutlaşmasını sağlar. Amerikan Bağımsızlık Savaşı ile Fransız Devrimi ise yurtsever anlayışının muhtemel içeriği bakımından pek çok aydınlatıcı ipucunu içerisinde barındırır. Mesela her iki devrimde monarşi karşıtı bir pozisyonu idealleştirir. Krala karşı cumhuriyet, aristokratik ayrıcalıklara karşı bireysel özgürlükten yana tavır alınır. Tabii liberal milliyetçilik cumhuriyetçi olduğu kadar aydınlanmacı bir içeriğe de sahiptir. İlerlemeye ve akla olan inanç cumhuriyetçi bir zeminde liberalizme ve milliyetçiliğe eklenir.¹²² Bu dizge içerisinde aynı anda hem bireyin yurttaş ve insan olarak özgürlüğü hem devletin bağımsızlığı hem de bağımsız devletleri barış içerisinde bir arada tutan uluslararası hukuk savunulur.¹²³ Saldırgan ve dışlayıcı milliyetçiliği olumsuzlayan liberal milliyetçi ya da cumhuriyetçi yurtsever tutum

(120) Tocqueville (1994: 25).

(121) Tocqueville (1994: 255-7); Tocqueville'nin hatırlattığı çoğunluğun tiranlığı meselesi için bkz. Kraynak (1987: 1175); Öztürk (2011: 6-7).

(122) Öztürk (2013a: 24-5).

(123) Griffin (1993: 151-2).

Michelet, Quinet ve Mazzini gibi düşünürlerin çalışmalarında entelektüel bir izleğe dönüşür. Bahsi geçen düşünürler kuşağının öncelikli amacı ise cumhuriyetçi erdemlerle donatılmış liberal bir düzeni hayata geçirebilmektedir. Bu ideal hak ve ödeve eşit ölçüde değer vermek, yasaların üstünlüğünü ve ulusun bağımsızlığını savunmak gibi hususlarda ayrıntılı bir programa dönüşür.¹²⁴

Liberal cumhuriyetçilik bahsini kapatmadan önce son olarak Kant felsefesine değinmek, düşünürün ortaya koyduğu etik politigi cumhuriyetçilik geleneği bakımından tartışmaya açmak yerinde olur. Kant liberal cumhuriyetçiliğin belli başlı tüm tezlerine kendi siyaset felsefesi içerisinde yer vermiştir. Bu hatırlama bağlamında rahatlıkla diyebiliriz ki onda Machiavelli-Montesquieu hattında olgunlaşan ve devrin burjuvazinin siyasal beklentilerini de bir ölçüde karşılayan bakış açısından izler vardır. Kant'ı liberal cumhuriyetçi bir konuma çeken tezleri özetlediğimizde ise karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Her şeyden önce Kant sivil toplumun özerkliğini koruma sorunsalı bağlamında oldukça hassastır. Bahsi geçen hassasiyet bu toplumun her bir üyesinin insan olarak özgürlüğü ve yurttaş olarak birbirine karşı eşit konumu gibi meseleler bakımından ilkesel bir duruşa dönüşür. Dahası özgürlük yasa içerisinde özgürlük olarak tanımlanır ve sivil toplum yurttaş iradesinin eseri olan yasaların koruması altına bırakılır. Kant'ın yasa ve özgürlük anlayışının ağırlıklı olarak negatif bir karaktere sahip olduğu gerçeğinin de altını çizmek gerekir. Çünkü onun dizgesinde yasa yurttaşın baskı karşısında güvence sağlayan prosedürlerin bir ifadesidir.¹²⁵

Tabii Kant'ı liberal cumhuriyetçiliğe yaklaştıran unsurlar sadece özerk birey ve otonom topluma verilen değerden ibaret değildir. O aynı zamanda kimlerin yurttaş sayılacağı ve (veya) siyasi haklardan yararlanacağı gibi noktalarda devrinin pek de

(124) Audier (2006: 64-9).

(125) Kant (1970a: 74-5); Kant (1970b: 45-6).

demokratik olmayan liberal düşünme tarzını benimser. Bu tespit bizi Kant'ın sınıfsal ayrışmayla uyumlu bir yurttaşlık anlayışı ve böylesi bir anlayışa paralel sınırlı bir demokrasi perspektifine sahip olduğu gibi bir yargıya götürür. Mesela Kant'a göre sadece sivil kişiler siyasete katılma yükümlülüğüyle donatılmalıdır. Sivil kişilerin kimler olduğu noktasında bir soruşturma yaptığımızda ise düşünürün halkın sadece bir kısmını bu statüde tanımladığı görülür. Onun için sivil kişi zanaatkarlar ve toprak sahiplerinden oluşmuş bir kitledir.¹²⁶ Demek ki Kant sadece mülk sahibi olanları yurttaş olarak görür. Bu görüntü ise aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrımında kristalize olan devrin hakim liberal bakış açısının bir tekrarı gibidir.¹²⁷ Yurttaşlığı ve dolayısıyla siyasal katılımı sınırlayan Kantçı kurgu cumhuriyeti demokrasi eleştirisi üzerinden kodlamaya eğilimlidir. Pek çok cumhuriyetçi yazar da olduğu üzere onun için de demokrasi despotizme evrilmeye müsait bir rejimdir.¹²⁸ Bu yapının terbiye edilmesi, temsil mekanizması aracılığıyla özgürlüklere zarar vermeyecek bir nitelikte yeniden inşa edilmesi gerekir. Demek ki onun düşüncü içerisinde sınırlı demokrasi aynı zamanda temsili bir demokrasidir.¹²⁹ Tüm bu açıklamaları tamamlarcasına son olarak kuvvetler ayrılığı meselesine değinebilir. Çünkü Kant'ın liberal cumhuriyetçiliği yasama, yürütme ve yargıyı birbirinden ayırmayı özgürlükler için kaçınılmaz sayan bir hukuk politiği över. Yasayı yapan, yürüten ve yargılayan kişiler arasında işlevsel bir farklılaşmaya gidilmezse iktidarın keyfi bir şekilde davranması engellenemez.¹³⁰ Kant'a dair açıklama ve hatırlatmaları gözden geçirdiğimizde şöyle bir tabloyla karşılaşırız. Düşünür sivil toplum, otonom birey, negatif özgürlük, sınırlı ve temsili demokrasi ile kuvvetler ayrılığını olumlar. Kant'ın olur verdiği

(126) Kant (1991: 314).

(127) Pettit (1998: 25).

(128) Audier (2006: 54-5).

(129) Kant (1991: 341).

(130) Kant (1991: 313).

bu özellikler listesi hem kendisi hem de çağı için liberal cumhuriyetçiliğin muhtemel içeriğini karakterize etmektedir.

Tam bu noktada iki tane hatırlatma yapmak yerinde olur: Öncelikle metin içerisinde Skinner, Pettit ve Viroli gibi düşünürler aracılığıyla ele aldığımız Neo-Roma perspektifi liberal cumhuriyetçi çizginin çağdaşı bir akıma karşılık gelir. Hemen bütün liberal cumhuriyetçi aksiyomlar Neo-Romacı literatür içerisinde güçlü bir şekilde olumlanmıştır. Bu bağlamda Machiavelli'yle başladığı varsayılan liberal cumhuriyetçi hassasiyetin özetleyerek aktardığımız ayrıntıları Neo-Roma'nın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan tarihsel bir arka plana da karşılık geldiği vurgulanmalıdır. Bir diğer önemli husus cumhuriyetçi anlayışın liberal cumhuriyetçi çizgiden ibaret olmadığına dair hatırlatma kristalize olur. Spinoza ve Rousseau gibi düşünürlerin çalışmalarında liberal çizgiden oldukça ayrıksı bir konumda yer alan başka bir demokrasi ve cumhuriyet perspektifi karşımıza çıkar. Tarihsel izleklere dair analizimizi sonuçlandırmak adına bu anti-liberal cumhuriyetçiliği de soruşturmamıza dahil etmemiz yerinde olur.¹³¹

Spinoza ve Rousseau'nun metinleri yasalı yönetime yönelik sayısızca olumlu ifadeyle doludur. Cumhuriyetin yasalara dayanması ile özgürlüğün yasa içerisinde söz konusu olması gibi tezler de sıklıkla vurgulanır.¹³² Bu özellik bakımından anti-liberal cumhuriyetçiliğin liberal cumhuriyetçilikle benzer bir hassasiyet dünyası içerisinde hareket ettiği söylenebilir. Ancak mesele katılım ve eşitlik gibi hususlara geldiğinde anti-liberal çizgi kendine özgü bir söylem seti geliştirir. Bu bakış açısı ise hem liberal cumhuriyetçilik-Neo-Roma cumhuriyetçiliği çizgisinden farklı bir konumu hem de çalışma içerisinde Neo-Atina cumhuriyetçiliği olarak andığımız düşünme tarzının arkasındaki felsefi geleneği karakterize eder.¹³³

(131) Öztürk (2013a: 26).

(132) Bilgin (2008: 105-119).

(133) Balibar (2004: 44); Matheron (1997: 208).

Spinoza'nın siyaset felsefesi anti-liberal cumhuriyetçiliğin başlıca dayanaklarından biridir. Düşünürün *res publica*'ya yüklediği anlamı kavrayabilmek için demokrasi üzerine geliştirdiği tezlere bakmak gerekir. Spinoza demokrasiden övgüyle bahseder. Çünkü bireyin özgürlüğü ile devletin egemenliğinin birbirini tamamladığı tek yönetim şekli demokrasidir. Demokrasiye yönelik savunu düşüncüsü içerisinde o kadar belirleyicidir ki cumhuriyetçi geleneğin nirengi noktalarından biri olan karma anayasa hemen tümüyle tartışma dışı bırakılır. Tabii bu sonuç şaşırtıcı sayılamaz. Sonuçta onun için monarşi ve aristokrasi başta olmak üzere tüm diğer egemenlik biçimleri aslında demokrasiden türemiştir. İnsan onuruna ve doğasına en uygun rejim demokrasidir.

Demokrasi meselesi bakımından bir diğer önemli husus rejimin kökenidir. Spinoza demokratik cumhuriyetin yurttaşların kendi aralarında yaptığı bir sözleşmeyle kurulduğunu düşünür. Bu belirleme cumhuriyetçilik sorunsalı bir yana siyasi düşünceler tarihi bakımından da önemlidir. Çünkü filozof açıkça toplumsal sözleşme paradigmasını kendi tezlerini derinleştirecek nitelikte bir üst anlam çerçevesi olarak kabul eder. Tabii Spinoza'nın üzerinde durduğu sözleşme niteliği gereği sınırlıdır. Çünkü yurttaşlar ne özgür aklı ne de özgür karar hakkını devrederler. Yurttaşın sözleşme yoluyla kamunun denetimine bıraktığı tek şey özgür eylem hakkıdır.¹³⁴ Bu arada düşünür özgürlüğü özgür aklın rehberliği altında yaşama olanağı olarak tarif eder. Yani onun dizgesi bakımından akıldan bağımsız bir özgürlük nosyonu söz konusu değildir. Yurttaşlar topluluğunun özgür aklını kullanarak ulaşabileceği en yüksek seviye ise halkın mutluluğudur. Böylesi bir genelleşmiş mutluluğu hayata geçirmek için ise demokratik devlet yapısal bir unsur olarak elzemdir.

Spinoza demokratik cumhuriyete bir dizi nitelik yükler. Mesele bu cumhuriyette akıl eyleme egemendir, kişiler mantıksız

(134) Spinoza (2008: 377).

işler yapmaz, arzudan kaçınır ve huzur içerisinde uyumlu bir yaşantı sürdürmeye çalışır.¹³⁵ Tabii onun için demokrasi sadece yurttaş korkudan arındırıp onu mutlu kılan bir düzeni karakterize etmez. Demokrasinin sağladığı olanaklar kişileri ortak eyleme yöneltir. Böylelikle daha kapsayıcı ve derin bir yeni özgürlük iklimi tesis edilmiş olur.¹³⁶

Tüm bu açıklamalar sonucunda bir ara değerlendirme yapmamız yerinde olur. Şöyle ki, Spinoza demokrasi, özgürlük ve cumhuriyeti neredeyse aynı anlamda kullanır. Bu tutum hem onun reel politik tercihlerinin özlü bir ifadesi hem de yaşadığı çağda ve ülkesinde oldukça popüler olan hümanist geleneğin bir gereğidir.¹³⁷ Ayrıca onun kuramında doğrudan demokrasiye yönelik siyasal öykünme oldukça belirgindir. Bu bağlamda birbirini besleyen pek çok eğilime aynı anda sahip çıkar Spinoza. Siyasi topluma yüksek düzeyde katılım vazgeçilmez niteliktedir mesela. Bireyin çokluk içerisindeki biricik konumu ve siyaset aracılığıyla kendi yolunu doğrudan kendisinin çizmesi süreci olumlanır açıkça.¹³⁸ Ama tabii Hollanda'nın siyasi dönüşümü ve bu dönüşüm özelinde cumhuriyetin çözülüşü Spinoza'yı da derinden etkilemiştir. Önceleri devletin amacını özgürlük olarak ilan eden düşünür, daha sonra kaleme aldığı eserlerinde, örneğin *Tractatus Politicus*'da barış ve güvenlik gibi kavramları daha fazla ön plana çıkaran bir dil kullanmayı tercih eder.¹³⁹ Bu zamanla oluşan vurgu farkına rağmen Spinoza'nın hayatı boyunca yasaları dayalı demokratik cumhuriyeti ve böylesi bir cumhuriyetin yurttaşlara sağladığı özgürlüğü övdüğü açıkça ortadadır. Onun için çokluğun gücü, yani kolektif *conatus* hemen her vakit önemli olmaya devam eder.¹⁴⁰

(135) Spinoza (2008: 301-2).

(136) Negri (2011: 31).

(137) Öztürk (2013a: 28).

(138) Oğuz ve İnce (2008: 139-168).

(139) Balibar (2004: 70)

(140) Matheron (2005: 21).

Anti-liberal cumhuriyetçiliğin diğer bir önemli figürü Rousseau'dur. Onun terminolojisinde de, tıpkı Spinoza'da olduğu üzere demokrasi ve cumhuriyet eş anlamlı bir içeriğe sahiptir. Cumhuriyeti demokrasiye özdeşleştiren bu dil bir dizi argümanda kendi özgün iddiasını ortaya koyar. Düşünür insanların birbirine karşı eşit bir konumda ve aynı zamanda özgür olmalarını mümkün kılacak yönetim tarzının koşullarını soruşturur. Kişiler hem nasıl toplum içerisinde yaşamaya devam edip hem de özgür olacaklardır? Rousseau çalışmalarının arkasındaki sorunsal bahsi geçen bu ikiliği çözmeye çalışır. Onun için ortaya attığı soruların muhtemel doğru yanıtı ise genel iradeye dayalı toplum düzeni içerisinde yatar.¹⁴¹ Rousseau genel iradenin ayırtısını açıklarken bir dizi niteliğe atıfta bulunur. Her şeyden önce yurttaşlar arasında, onları birbirine ahlaken ve siyaseten bağlayacak bir toplum sözleşmesi yapılması gerekir. Bahsi geçen bu toplum sözleşmesinde oy birliğini yakalama gayesi ise zorunlu bir koşuldur.¹⁴² Bir diğer özellik yasaları yaratan siyasi toplumun tek bir ortak iradesi ve dolayısıyla ortak iyisi olduğuna yönelik inançta kristalize olur. Bu inanç ölçüsünde diyebiliriz ki ortak iyi, halkın her bir üyesini eşit ölçüde gözeten ve yine halkın her bir üyesine eşit ölçüde hizmet eden bir buyruğu ifade eder. Tam bu noktada Rousseaucu yasa anlayışını aydınlatan bazı özelliklere ayrıca değinebiliriz. Çünkü ortak iyiyi ve genel iradeyi yasadan bağımsız olarak ele almak olanaksızdır. Rousseau yasanın genel bir karaktere sahip olduğunu düşünür. Bir anlamda genel iradenin genelliği yasaları da genel kılmıştır. Bu genel oldukları varsayılan yasalar her türlü tikellik ve tekillikten uzak bir içeriğe sahiptir. Tek tek kişilerin özel durumları, sınıflar, gruplar genel yasanın içerisinde erir. Dahası ortak iyiyi ve genel iradeyi temsil eden yasa bu öncüller nedeniyle hemen her durumda doğru bir içeriğe sahiptir. Yasa yanılmaz çünkü kamu yararına yöneliktir.¹⁴³

(141) Öztürk (2013a: 29).

(142) Rousseau (1987: 24-5).

(143) Rousseau (1987: 39, 48-9).

Kendi özgün toplum sözleşmesi teorisinde Rousseau'nun ortaya koyduğu izlek cumhuriyet ve demokrasiyi eşitlik ve özgürlük gibi idealler aracılığıyla birbirine bağlar. Bu bağlantı aynı zamanda yasalara ve kamu çıkarına dayalı bir politik toplum tahayyülüne de karşılık gelir. Rousseau'nun anti-liberal cumhuriyetçiliğindeki başat öğeler ise temsili demokrasi ve kuvvetler ayrılığı eleştirisidir. Bu eleştiri setinin arkasındaki temel motive edici unsur ise siyasal katılımdır. Düşünür burjuva demokrasisini siyasal katılım olanaklarını ciddi ölçüde kısıtladığı gerekçeyle sert bir şekilde olumsuzlar. Ona göre hükümetin kamusal iyi doğrultusunda hareket etmesini garanti altına almanın en geçerli yolu siyasal dizgeyi her aşamada güçlü bir şekilde katılımı donatmaktan geçer.¹⁴⁴ Ancak ona göre temsili demokrasi olduğu müddetçe bahsi geçen yoğun siyasal katılım deneyiminin yakalanması olanaksızdır. Çünkü temsili demokrasi de halk egemenliğinin sahibi olmaktan çok onun kölesi durumundadır. Ayrıca halk tümüyle onaylamasa dahi yasa yapmak mümkündür. Oysaki halkın yapmadığı yasanın yasa olarak sayılmaması gerekir.¹⁴⁵

Rousseau temsili demokrasiyi tehlikeli bulur. Çünkü böylesi bir düzen içerisinde yurttaşlar yasa yapım sürecine doğrudan bir şekilde katılamazlar. Bu eksiklik ise zamanla hem özgürlüğe hem de yurttaşlık erdemlerine olan bağlılığın azalmasına yol açar. Bir kez böyle bir eğilim sonuç doğurmaya başladığında kamusal çıkarı özel çıkardan üstün tutmak olanaksız hale gelir. Tüm bu süreçlerin nihayetinde ise yurttaş korkak ve bencil bir varlığa dönüşür ve cumhuriyet etik özünden uzaklaşır.¹⁴⁶

Bu alt bölüm içerisinde son olarak liberal cumhuriyetçilikle anti-liberal cumhuriyetçilik arasındaki tarihsel bir örtüşmeye dikkat çekmek yararlı olacaktır. Bahsi geçen örtüşme Fransız Devrimi sonrası Batı Avrupa siyasetindeki temel çatışma eksen-

(144) Rousseau (1987: 71).

(145) Rousseau (1987: 109).

(146) Rousseau (1987: 119-122).

leri bakımından oldukça önemlidir. Çünkü cumhuriyetçilik kavramı Devrim sonrası Avrupa reel politiğinde, kurulan yeni düzeni boğmak isteyen monarşi ve aristokrasi yanlısı güçlerle devrimci düzeni korumaya çalışan kesimler arasındaki tartışmanın merkezinde yer alır.¹⁴⁷ Bu önerme daha ayrıntılı bir düzlemde incelendiğinde ise karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

1789-1848 arası dönemde Devrimi savunan kesimler cumhuriyetçi bir blok altında birleşmişlerdi. Hem büyük ve küçük burjuvazi hem de kent yoksulları ile mülksüzler aralarındaki sınıfsal farklılıklara rağmen kendilerini cumhuriyetçi olarak tanımlıyor ve bu tanım ölçüsünde gerici-muhafazakar blok karşısında ortak bir hassasiyeti paylaşıyordu. Bu geniş kitle pek çok siyasi aktörü içerisinde barındırmaktaydı. Bu bağlamda İngiliz radikalleri, Fransız cumhuriyetçileri ve Amerikan demokratlarını cumhuriyetçi olarak görmek mümkündür.¹⁴⁸

Eski düzenle çatışma halinde olan bu cumhuriyetçi bloğun liberal ve anti-liberal unsurları birlikte içinde barındıran bir perspektife sahip olduğu söylenebilir. Bahsi geçen melez içeriğin kurucu unsuru ve bir anlamda cumhuriyetçi kitleyi bir arada tutan ana dayanak noktası ise şüphesiz ki aydınlanma değerlerine olan bağlılıktır.¹⁴⁹ Tarihte ilerleme olduğu, devrimci eylemin bu kaçınılmaz ilerlemenin parçası olarak sayılması gerektiği ve insan aklının toplumu yeniden kurarak kurtarabileceği savları aydınlanmadan ilham alan cumhuriyetçi zihniyetin ideolojisinde nirengi noktalarını oluşturur. Bu hususlar içinde özellikle ilerlemeye olan inanç çok belirgindir. Bilindiği üzere ilerleme nosyonu kötüden iyiye doğru tek yönlü bir değişimin muhtemel varlığına dikkat çeker.¹⁵⁰ Devrimler çağında burjuva soylu ya

(147) Öztürk (2008a: 128); Öztürk (2013a: 30). Yakın çağlardaki cumhuriyetçi dönüşümün tarihi seyri için ayrıca bkz. Wootton (1994); İngiliz cumhuriyetçiliği için ayrıca bkz. Philip (1998: 235-242) ve Pincus (1998: 705-36).

(148) Wallerstein (2003: 78-87); Hobsbawm (2000: 49).

(149) Öztürk (2013a: 30).

(150) Nispet (1980: 5-6).

da proletarya kökenli hemen tüm cumhuriyetçiler bu ilerlemeci tarih ve insanlık anlayışı ile aynı zamanda sürecin katalizör gücü olarak kurucu rasyonalite düşüncesine sadakat gösterdiler. Bu güçlü sadakat hissi eski düzenin olduğu gibi ya da restore edilerek geri gelmesini arzulayan muhafazakar kesimlerle cumhuriyetçiler arasındaki toplumsal yarılmanın siyaseten daha da derinleşmesine yol açmıştır. Cumhuriyetçiler muhafazakarlardan farklı olarak yeni bir toplumsal etik inşa etme amacındaydılar. Toplumsal yenilenme ve gelişme bu büyük amacın bileşenlerini oluşturuyor, iyimserlik ve devrimcilik ise bahsi geçen amacı reel politik düzlemde destekliyordu.¹⁵¹ Cumhuriyetçi anlayışın öznesi ise yurttaştı. Yurttaş imgesi ortak çıkarın varlığına işaret eden kamusal yaşantının somutlaşmış biçimiydi. Yurttaştan beklenen bireyci öznelikten sıyrılarak kendini kamuya adanmıştı.

Tam bu noktada ortaya konulan tarihsel tabloya dair bir dizi ayrıntı dile getirilebilir. Cumhuriyetçilik gerici tehdide karşı bir tür ilerici ittifak olarak iş görmekteydi. Ancak 19. yy'nın ikinci yarısından itibaren bu ittifakın parçalandığı ve liberal ile anti-liberal arasındaki ayrımın daha da belirgin hale geldiğini söylenebiler. Cumhuriyetçi bağdaşmanın çözülmesi sürecinde devrimci konumundan uzaklaşan burjuva sınıfı ile sektörler muhafazakar güçler arasındaki ideolojik ve tarihsel yakınlaşma belirleyici olmuştur. Bu bağlamda özellikle orta ve orta üst burjuva sınıfının devrimin radikalleşmesinden duyduğu rahatsızlık oldukça önemli bir faktör olarak ön plana çıkmaktadır. Burjuvazinin genişçe bir kesimi elde ettiği kazanımları koruma çabası içine girmiş ve özellikle küçük burjuvazi ve kent yoksulu kesimlerin taleplerini görmezden gelmeyi yeğlemiştir. Sonuç olarak denilebilir ki aşağıdan gelen sınıf baskısı ve baskının yarattığı yeni reel politik mülkiyetçi düzeni tehdit ettiğinden liberallerin muhafazakarlaştığı, muhafazakarlardan liberalleştiği bir

(151) Febvre (1995: 42).

konjonktür cumhuriyetçi-muhafazakar çekişmesinin yerini almıştır.¹⁵²

Tabii bu dönüşümün siyasi düşünceler tarihi ve ideolojiler tarihi bakımından çok ciddi sonuçları olduğu açıktır. Mesela liberallerin demokratik talepleri anarşi olarak değerlendirmesi ılımlı burjuva düzenini çok daha tutucu bir konuma sürüklemiştir. Ayrıca devrimci uğrak aleyhine sonuç üreten gerici tehdit ortadan kalktığı için sosyalist ve anarşist gruplar belirgin bir şekilde anti-liberal bir tutumda kendi konumlarını sabitlemişlerdir. Dahası cumhuriyetçi ittifaktan ayrılan sol güçler bakımından kendi sınıfsal çıkarları için kendi devrimlerini örgütlemek reel politik bir amaç haline gelmiştir.¹⁵³

Bu alt bölümü kapatmadan önce ulaştığımız sonuçları derlemek yerinde olur. Öncelikle *res publica* kavramının tarihin farklı dönemlerinde farklı şekillerde yorumlandığı gerçeğine değinmek gerekir. Bu nedenle cumhuriyetçi gelenek birden fazla cumhuriyet tanımını ve bu tanımlar doğrultusunda gelişen birbirinden farklı izlekleri içerisinde barındırır. Bahsi geçen izlekler şöyle sıralanabilir: Özellikle antik dizge bakımından *res publica* devlet ya da meşru yönetim gibi bir anlama geliyordu (1). Ancak cumhuriyet ve devleti özdeşleştiren söylem Erken Rönesans hümanizması içerisinde yerini yavaş yavaş başka bir kavramlaştırmaya bırakmıştır. Bahsi geçen dönüşümde Machiavelli'nin katkısı belirleyicidir. Machiavelli cumhuriyeti monarşi dışında, hatta monarşiye karşı bir devlet biçimi olarak tanımlamıştır. Onun felsefesinde *res publica*'ya özgünlüğü veren temel unsur ise halk egemenliği ve karma anayasa nosyonlarıdır (2). Machiavelli'nin açtığı yolda cumhuriyet ve demokrasi kavramları birbirine yaklaştı. Tabii bu yeni durum beraberinde bir dizi yeni farklılaşmayı

(152) Wallerstein (2003: 218-9); Polanyi (2002: 304); Polanyi ve Wallerstein'in yaptığı analizin yorumlanması bakımından bkz. Öztürk (2013a: 31-2); Öztürk (2010a: 307-9); Öztürk (2012: 136).

(153) Liberalizmdeki dönüşüm için bkz. Hobsbawm (2000: 73, 128-131, 133); Touraine (2002: 123); Wallerstein (2003: 78-88).

da getirdi. Halk katılımının politik sistem içerisinde ne ölçüde belirleyici olacağı meselesi ilgili ayrışmanın arkasındaki temel dinamiği karakterize etmektedir. Bu bağlamda Montesquieu ve Kant gibi örnekler bakımından liberal bir cumhuriyetçilik, Spinoza ve Rousseau düşüncesi açısından ise anti-liberal bir cumhuriyetçiliğin varlığına dikkat çekilebilir. Liberal cumhuriyetçilik kuvvetler ayrılığı ve temsili demokrasi gibi nosyonlar aracılığıyla iktidarı sınırlamaya çalıştı. Spinoza ve Rousseau'da kristalize olan alternatif cumhuriyet algısı ise dengeli rejim inşasına yönelik tedbirlerden çok siyasal katılımı ve yurttaş özgürlüğünü önemseyen bir söylemi içselleştirdi (3). Liberal cumhuriyetçilikle anti-liberal cumhuriyetçilik arasındaki ayrım Neo-Roma ile Neo-Atina çizgisi arasındaki farklılaşmanın tarihsel kökenlerini açıklığa kavuşturabilecek nitelikte bir analiz çerçevesine de denk düşmektedir (4). Devrimler çağında ise liberal ve anti-liberal cumhuriyetçilikle iç içe geçti ve muhafazakar güçler ile karşı devrim tehlikesine karşı bir cumhuriyetçi ittifak oluştu (5).¹⁵⁴

B. LIBERALİZM VE CUMHURİYETÇİLİK

Liberalizmin nasıl ele alınacağı noktasında düğümlenen tartışma epey bir süredir siyaset yazınında hararetli bir şekilde devam etmektedir. Bu bağlamda pek çok farklı perspektifin kendi liberalizm kavrayışını öne çıkarmak istediği gerçeği vurgulanabilir. Demek ki sadece cumhuriyetçilik değil, aynı zamanda liberalizm başlı başına tartışmalı bir içeriğe sahiptir. Bu büyük kaos içerisinde kendi liberalizm tanımımızı açıklığa kavuşturmak, temellendirdiğimiz sorunsalın üstesinden gelmemizi kolaylaştırabilir.¹⁵⁵ Bölüm içerisinde öncelikle liberalizmin ayırt edici özellikleri hakkında bir soruşturma yürüteceğiz. Ardından da Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin liberalizm kavrayışını bir dizi meseleye atıfta

(154) Öztürk (2013a: 32-3).

(155) Öztürk (2013c: 61).

bulunarak somutlaştırmaya çalışacağız. Bu son husus oldukça önemlidir. Çünkü sonuçta Neo-Roma cumhuriyetçiliğine yönelik olarak formüle edeceğimiz tezleri cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki ilişkinin sınırlarını belirlediği bir paradigma içerisinde anlamlandırmaya çalışmaktayız. Böylesi bir anlam arayışını makul bir şekilde sonuca ulaştırmak için ise liberalizmin ideolojik künyesi hakkında hassas bir izleği takip etmek gerekir.

Liberal kelimesi 19. yy'nın ortalarında siyasi yazın içerisinde yaygın bir şekilde kullanılır hala gelmiştir. Ancak bu kavramın işaret ettiği politik konumun Amerikan ve Fransız Devrimleri çerçevesinde dönen tartışmalardan beri siyasi düşünce tarihi içerisinde belli bir ağırlığa sahip olduğu açıktır. Bu son hatırlatma bağlamında liberalizmle burjuva siyasal düşüncü arasında tarihsel bir örtüşmenin söz konusu olduğu gerçeğine dikkat çekilebilir. Ancak burjuva siyasal kültüründeki her akım ve (veya) unsura kendiliğinden bir şekilde liberal demek yanıltıcı sonuçlar doğurabilir. Belki de bu nedenle bugün dahi, liberalizmin tam olarak ne tür bir içerikte kristalize olduğu üzerine genel geçer bir anlaşmanın varlığından bahsetmek oldukça güçtür. Liberalizme yüklenen anlam farklı ülkelerde ve farklı tarihsel kesitlerde birbiriyle çelişen bir niteliğe sahip olmaya devam etmektedir.¹⁵⁶

Liberal ideolojinin eklektik doğasını daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızda ise karşımıza ilgi çekici bir dizi ayrıntı çıkar. Liberalizmde evrimci bir damarın olduğu gerçeğini yadsımamak gerekir. Ama burjuva devrimlerini savunan ve bu bağlamda devrimci hassasiyeti önemseyen akımlar özelinde alternatif bir liberalizm okuması yapmak da mümkündür. Dahası liberalizm içerisinde kalarak aynı anda toplum sözleşmesi ve doğal hukuk gibi enstrümanlar savunulabilir. Kaldı ki karşıt tutumların birlikteliğine dair çelişkiler listesi bu kadarla da sınırlı değildir. Kıta

(156) Oakeshott (1991: 434-9); Sartori (1996: 401-2); Oakeshott ve Sartori hatırlatması için bk. Öztürk (2010a: 302); Öztürk (2008a: 126).

Avrupalı liberalizmi tümdengelim temelinde rasyonalist ve aydınlanmacı bakış ön plana çıkarır. İskoç aydınlanmasına sempati duyan Anglo-Sakson dünyadaki liberalizm ise Avrupa'da farklı olarak deneyim, ampirizm ve tümevarım gibi ideolojik-metodolojik öğeleri i selle tiren bir dil kullanır.¹⁵⁷

Başta bireycilik ve özel mülkiyet savunusu olmak üzere liberal ideolojinin nirengi noktasını oluşturan pek çok   enin Antik Yunan'a kadar uzanan özgürlüğü gelenek içerisinde izleri vardır. Bu son hatırlatma bağlamında rahatlıkla diyebiliriz ki liberalizmin soyk t   n  çıkarmaya dair her girişim onun modern öncesi d   n  teki kökenlerine değinmek zorunda kalır. Ama liberalizm aynı zamanda son derece modern bir karaktere de sahiptir. Sınıfsal  atı ma, çatışmayı    tleyen aktörler ve ideolojik örüntü gibi öğeler liberal anlatıyı çağın siyasal iklimine yakla tır.¹⁵⁸ Tüm bu yorumlar özelinde liberalizmin hem burjuva sınıfının tarihsel ihtiyaçlarını karşılayan bir kavram setini içerisinde barındırdığı hem de onun özgün ideolojik pozisyonunda kristalize olan özelliklerin özgürlüğü adanmış bir siyaset felsefesi geleneğine karşılık geldiği söylenebilir. İdeolojinin arkasındaki değer ve ilkeler ise ahlaki bireycilik, birey özgürlüğü, aydınlanma, ussallık, sözleşme, eşitlik, evrensellik, ho   r , yurttaşlık ve mülkiyet gibi başlıklar altıda toplanabilir. Görüldüğü üzere liberalizmin felsefi arka planı oldukça zengindir. Bahsi geçen zenginlik içerisinde ön plana çıkaran, bir anlamda liberalizmin temeli olan unsur otonom birey nosyonudur.¹⁵⁹

Birey, erken dönem kapitalist söylemin kurucu niteliği ağır basan aksiyomlarından biridir. İnsanın birey olduğunu varsayan analiz  er evesi öncelikle onu rasyonel bir varlık olarak tanımlar. Bahsi geçen tanım ise özellikle iktisadi alanda bir dizi kabul ve beklentiyi ön plana çıkarır. Rasyonel insan kendisi için iyi

(157) Yayla (1998: 19-23);  zt rk (2010a: 312);  zt rk (2013c: 62).

(158) Gray (2004: 307-8).

(159) Barber (1995: 35); Goldman (1999: 35-42).

olan şeye öncelikli olarak kendisi karar veren insandır. Fırsatlar ve riskler karşısında doğru olan şeyi yapar birey. Tabii rasyonel birey imgesi aynı zamanda burjuva toplumunu iktisadi ve siyasi anlamda meşrulaştırır. Ancak bireycilik sadece belli bir toplum modeli için geliştirilmiş ya da o toplum modelini açıklamada işlevsel bir varsayım değildir. Bireyci retorik ekonomi politik düzlemi öncelleyen niteliğiyle felsefi bir arka planı da karakterize eder. Çünkü bireyci metodolojiyle değer çoğulculuğu ve değer çoğulculuğuyla agnotizm arasında kopmaz bağlar vardır. Bu son hatırlatma bağlamında denilebilir ki bireyden bahsetmek derin anlamları olan bir kavrayışa atıfta bulunmayı gerektirir.¹⁶⁰

Liberaller bireyi negatif bir içerikle ele almaya eğilimlidir. Birey olabilmemiz için üzerimizdeki zorlamanın kalkması ve başka iradelerinden bağımsız bir hayat sürme olanağına kavuşmamız gerekir. Böylesi bir algı ise ister istemez toplumun dışında, hatta yer yer topluma karşı bir kimlik inşa sürecini beraberinde getirir. Dahası kişinin toplumaborcı olmadığı savı oldukça popüler bir kabuldür. Geleneklere, statülere ve kamuya karşı kendi öz varlığının yegane sahibidir birey. Bu husus oldukça önemlidir. Çünkü sahiplenici mantık bireyciliğinin vazgeçilmez bir unsurunu karakterize eder.¹⁶¹

Neo-Atina çizgisindeki düşünürler, özellikle de komüniteryan gelenek liberalizmle bireyciliği eş anlamlı kavramlar olarak ele alır. Bu değerlendirme özelinde liberal pratiklere yönelik eleştirinin bireyciliği olumsuzlayan düşünme tarzından bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceği vurgulanır. Çünkü onlara göre liberalizmdeki temel sorun topluma karşı radikalleşmiş bireyci imgede özgün bir içeriğe bürünür. Neo-Roma cumhuriyetçiliği ise bireycilik karşısında farklı bir tutum takınır. Birey otonomisine saygı ve toplumu bireylerden oluşmuş bir bütün olarak görme gibi hususlar bakımından Neo-Roma çizgisi libe-

(160) Turner (1997: 84); Lukes (1984: 62-72, 125-158).

(161) Macpherson (1962: 263-4); Ayrıca bkz. Öztürk (2010a: 319-320).

ralizmle uyumlu bir doğrultuyu içselleştirmiştir.¹⁶² Tabii bu tutumun aynı zamanda cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki eklemlenmeyi güçlendiren yapısal bir dayanak gibi iş gördüğü de söylenebilir. Ayrıca bireyciliğe saygılı cumhuriyetçi perspektif sadece Skinner, Pettit ve Viroli gibi düşünürlerle sınırlı bir konumu ifade etmez. Sandel örneğinde olduğu üzere liberal-komüniteryan anlayış da Neo-Roma'ya benzer bir söylem seti konusunda ısrarcıdır.¹⁶³

Liberal öğretisi içerisindeki bireyci hassasiyet neredeyse zorunlu bir şekilde bireyüstü varlıklara güvenmemeyi meşrulaştıran bir iktidar diyalektiğini beraberinde getirir. Hükümet karşısındaki derin şüphe bu genel güvensizlik halinin türev sonuçlarından biri olarak görülebilir. Tabii liberal iktidar anlayışının içeriğini açıklamak adına daha fazla bilgi vermek gerekir. Çünkü bu ideoloji içerisinde birbiriyle çelişen bir dizi unsur aynı anda savunulur. Her şeyden önce iktidara yönelik olumsuz algı hiçbir durumda devleti ortadan kaldıracak bir söyleme destek noktasına ulaşmaz. Ona güvenilmese dahi, siyasi iktidarın varlığı bir zorunlu kötü olarak kabul edilir. Çünkü hükümet gibi bir mekanizma ve yasalar olmaksızın özgürlükleri korumak olanaksızdır. Ama aynı zamanda özgürlük önündeki en büyük engel siyasi iktidarın kendisidir. Bu durumda en iyi yönetiminin en az yönetim olduğu tezini savunmak ve iktidar edimlerinin sıkı bir şekilde denetlenmesini arzulamak temel gaye haline gelir.¹⁶⁴ Tabii iktidara güvenmeyip aynı zamanda ondan da vazgeçemeyen bu şizofrenik ruh hali pek çok liberal değer, kurum ve ilkede kalıcı izler bırakır. Mesela liberaller hem özgürlüğü hem de güvenliği savunmaya eğilimlidir. Dahası insanı doğası gereği bencil bir varlık olarak görmek çok bilinen bir liberal sava

(162) Öztürk (2013c: 63); Kartal (2013: 340).

(163) Sandel liberal bireyciliğin eleştirisini donuk ve yetersiz görür. Ona göre prosedürel yani ağır basan bir cumhuriyetçi rejim ile bireycilik sorunsuz bir şekilde uzlaşabilir. Tartışma ve yorumlar için bkz. Sandel (1992: 12-28).

(164) Barber (1995: 36-8).

karşılık gelir. Ama aynı zamanda doğal insanın doğallığı doğal hukuk ya da insan hakları gibi dizgeler aracılığıyla sıkı bir şekilde disiplin altına alınır.¹⁶⁵

Varlığına katlanılan siyasi iktidarı terbiye etme adına sınırlandırıcı ilkelere atıfla oluşturulmuş bir siyasal ajanda ön plana çıkar. Bu bahsi geçen ajandanın başlıca ögesi tarafsız devlet nosyonudur. Tarafsızlık agnostik devlet teorisinin sonuçlarından biridir. Felsefi arka plan bakımından sadece devletin tarafsızlığı değil, bununla beraber veya bu konumla ilgili olarak dinler karşısında tarafsızlık ve düşünceler karşısında tarafsızlık de güçlü bir şekilde savunulur.¹⁶⁶ Dahası liberalizmin değer çoğulculuğuna sempati duyan bir epistemolojik çerçeveyi içselleştirmesiyle tarafsızlık ideali arasında kopmaz bağlar vardır. Genel kanı liberalizmin her türlü kesin çözüm ve tezi anlamsızlaştıran bir paradigmaya sahip olduğu yönündedir. Bu bağlamda göreceli tutum önemsenir. Her düşünce ve her değer bir ölçüde olumlu olarak genel bir hoşgörü rejiminin tesisi yönünde çaba harcanır. Demek ki tarafsız devlet sadece siyasal bir varsayım değil, aynı zamanda her düşüncenin kısmen doğru olduğunu kabul etmeye yatkın bireylerin çoğunlukta olduğu bir toplumun ideal devletidir.¹⁶⁷

En az tarafsız devlet kadar önemli olan bir diğer husus kamusal alanın niteliği hakkında yapılan saptamadır. Liberal düşünce kamusal alan ile özel alanı birbirinden ayırmayı siyasal bir amaç haline getirir. Devletin tarafsızlığıyla kamusal alanın tarafsızlığı arasında siyasal bir paralellik söz konusudur. Kamusal alan herkesin kendisinden bir şey bulmasına olanak sağlayacak kadar genel geçer bir niteliğe sahiptir. Kamusal alanın aleniyeti ve tarafsızlığına karşı farklılıklar ve ayrıcalıklar ise özel alan içerisinde korunur. Tabii kuram bu haliyle, yani kamusal

(165) Barber (1995: 42-4, 52, 90-1).

(166) Schmitt (2006: 12-28).

(167) Öztürk (2013c: 64).

alan ile özel alanı kesin bir şekilde birbirinden ayırt ettiği müddetçe siyasal olan da bir ikilik üzerine kurulmuş olur veya gündelik ilişkiler bakımından zaten var olan ikilik soyut bir düzlemde yeniden hayat bulur.¹⁶⁸

Agnostik birey, tarafsız devlet, kamusal alan-özel alan ayrımı liberal siyaset felsefesinin nirengi noktalarıdır. Bu unsurlara bakarak rahatlıkla diyebiliriz ki liberalizmin politik ajandasında bireye müdahale etmemeyi ilkeselleştiren bir dil kullanılır. Böylesi bir dilin zorunlu sonucu negatif özgürlük düşüncesidir. Ayrıca kişisel çıkarla uyumlu ortak iyi anlayışı ve tarafsız kamusal çıkarı hukuk politik düzlemde destekleyen prosedürel adalet nosyonu liberal siyasetin maddi zeminini oluşturur.¹⁶⁹

Daha önce de belirtildiği üzere Neo-Roma cumhuriyetçileri liberalizmdeki bireyci çizgiyi belirgin bir şekilde karşılarına almazlar. Ancak negatif özgürlük ve ortak iyi karşıtı adalet anlayışı gibi noktalarda liberalizme yönelik bir cumhuriyetçi eleştiri vardır. Bahsi geçen bu eleştirel duruş Neo-Roma geleneği içerisinde de taraftar bulur. Mesela negatif özgürlük nosyonunun hem kökeni hem de kullanım biçimi oldukça eleştirel bir şekilde ele alınır. Onlara göre özgürlüğün negatif bir anlamı olsa dahi bu anlam liberalizme göre çok daha geniş bir şekilde yorumlanır. Ayrıca cumhuriyetçilerin önemseydiği yasa, ortak iyi ve yükümlülük gibi konularda liberal öğretinin yeterince hassas bir tavra sahip olmadığı düşünülür. Bu arada Neo-Roma cumhuriyetçisi olan düşünürlerin kendi konumlarında anti-liberal bir yan görmeleri önemli ölçüde liberalizmin eksikliklerine yönelik bu hatırlatmalar diziniyle ilgilidir.

Tam bu noktada haklı bir itiraz dile getirilebilir. Şöyle ki, Neo-Romacı perspektif liberalizm içerisindeki çeşitliliği görmezden gelen kendi yorumunun kapsayıcılığı noktasında fazlasıyla ısrarcıdır. Oysa liberalizm içerisindeki çoğulculuk bir dizi

(168) Connolly (1984: 222-3)

(169) Öztürk (2010a: 319-9).

temaya atıfla gruplanabilir. Böylesi bir çaba sonucunda liberalizmi iki önerme dizininde usa vurmak, iki liberalizm okumasını birbiriyle karşılaştırmak mümkün hale gelir. Genel kanı Neo-Romacı perspektifin farklı liberalizm yorumlarından sadece birini dikkate aldığı ve bu nedenle oldukça tek yanlı bir liberalizm tahayyülü üzerinden eleştirilerini formüle ettiği yönündedir.

Bu tespit daha ayrıntılı bir düzlemde yeniden ele alındığında karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Liberalizmi etik politik bir doğrultu olarak görmek olanaklıdır. Locke, Kant, Rawls, Hayek gibi düşünürlerin çalışmalarında liberal olan insana ve topluma dair bir dizi güçlü ilke ve değer toplamı olarak kodlanır. Tabii bu durumda liberalizm ideolojik yanı ağır basan toplumsal bir proje içerisinde anlamlı hale gelir. Böylesi görüşün alternatifi ise liberalizmi barış ve güvenlik gibi bir arada yaşamı mümkün kılan kurucu koşulların birliğine indirger. Barış ve güvenlik ayraçında geriye kalan tüm etik, politik ve kültürel tercihler bireyin kendisine bırakılır. Hobbes, Hume, Berlin, Oakeshott ve Nozick gibi düşünürler liberalizmi bireye en geniş tercih hakkını bırakacak şekilde tanımlamaya özen gösteren bu ikinci tür liberalizmin başlıca savunucularıdır.¹⁷⁰

Kolaylıkla fark edileceği üzere Neo-Roma cumhuriyetçileri liberalizmi iki liberalizm perspektifinden ikincisine yakın bir içerikle ele almaya eğilimlidir. Liberal rejimin temeli hoşgörüyeye dayanan çoğulcu toplum dizgesi ve bireci bir Hobbesçuluk olarak görülür.¹⁷¹ Bu görüntü içerisinde liberalizm bir tür *modus vivendi* etiğine indirgenir. Farklılıkların tolare edilmesi noktasında ortaya çıkacak akılcı uzlaşmaya değer verilir. Ama mutluluğa ve özgürlüğe birden fazla yolla ulaşılabilmesine dair inanç yine de oldukça başat konumdadır. *Modus vivendi* zorunlu olarak değer çoğulcu bir niteliğe sahiptir. Tabii bu durumda cumhuriyetçiliğin temel aksiyomlarından biri olan ortak iyi anlamsız hale gelir.

(170) Gray (2003: 7-8); İki liberalizm teorisi için ayrıca bkz. Öztürk (2010a: 300-1; 313).

(171) Öztürk (2013c: 80, 89-90).

Barış gibi biçimsel koşullar bir yana bırakıldığında herkesin iyisi kendine göre doğru veya haklıysa herkes için geçerli olan bir ortak iyiden bahsetmek olanaksız hale gelir.¹⁷²

Peki, kamusal iyiyi belli bir içerikte somutlaştırmak olanaksızsa ve bu olanaksız olan şeyi mümkün kılarcasına herkes birbirinden farklıysa toplum diye bir şey nasıl söz konusu olmakta, devlet birliği neden çözülmemekte ve en önemlisi yasalar meşruluklarını nereden almaktadır? Bu tür sorunların *modus vivendi* liberalizmi içindeki muhtemel yanıtı adalet kavramında kristalize olan düşünme biçimidir. Bu bağlamda yansız olduğu varsayılan prosedürel adalet hem tarafsız devletin temeli hem de toplumsal meşruluğun öncelikli kaynağıdır.¹⁷³

Tabii ne liberalizmi çoğulculuğa sabitleyen okumaya ne de böylesi bir okumayı ön plana çıkaran Neo-Romacı anlatının liberalizm portresine itibar etmek zorunda değiliz. Çünkü liberalizm çoğu kez belli bir hayat biçiminde kendi özgün iddiasını açılar. Bir ideoloji olması nedeniyle ve ideoloji olmanın getirdiği yükü etik bir öze sahiptir liberalizm.¹⁷⁴ Ayrıca hoşgörü ve değer çoğulculuğu gibi biçimsel unsurları da bu bahsi geçen özün parçası saymak ve bu sayılıtdan liberal ortak iyi anlayışının olası içeriğine ulaşmak mümkündür. Kaldı ki tarafsız devlet ve prosedürel adalet gibi hususların cumhuriyetçiliği ne ölçüde liberalizmden uzak bir konuma doğru iteceği meselesi çok da açık değildir. Çünkü tarafsız devleti minimal devletle özdeş bir içerikte tanımlayan ultra liberal ya da liberteryan akım bir yana bırakıldığında aslında açık bir şekilde görülecektir ki kendisini liberal olarak gören akım ve kesimlerin ağırlıklı bir kısmı kendiliğinden düzen ve yetkin birey gibi varsayımlara karşı oldukça ihtiyatlı bir tutum takınır. Kendiliğinden olan şeye övgü bireysel özerkliğinin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Bu nedenle

(172) Gray (2003: 7-12).

(173) Gray (2003: 19, 67).

(174) Öztürk (2013a: 313)

sivil topluma ve özel alana müdahaleyi hoş karşılamayan dil korunur. Ayrıca uzun erimli bir perspektifte bireyi kendi haline bırakmak ona dışarıdan doğru olanı dayatmaya göre hemen her zaman daha olumlu sonuçlar doğurur. Ancak kısa erimli bir konjonktür içerisinde ve verili koşullar altındapek çok kişi yoksulluk altında yaşar. Bu genel geçer yoksulluk-yoksunluk durumu karşısında bir şeyler yapılması, çekilen acıların bir ölçüde hafifletilmesi insanlık onurunun gereğidir. Liberaller de genellikle bu zorunluluğun farkındadır. Bu nedenle adalet geniş yorumlanır ve kamusal iyi adına özel alana müdahale olumlanır.¹⁷⁵ Özellikle sosyal liberalizmde bahsi geçen müdahaleci eğilim oldukça belirgindir. Sosyal adaleti önemseyen böylesi bir liberal okuma eşitsizliğin kökeni ve niteliği üzere ayrıntılı bir kavrayış koyar izleyicisine. Bu bağlamda bireyin bilinçli tercihlerinin yarattığı mağduriyet ile koşullardan kaynaklanan mağduriyet arasında fark olduğu önemlidir. Eşitsizlik bireyin yaşamak istediği hayatın kaçınılmaz bir sonucu olmaktan çok, geçmişten ve (veya) toplumdan devralınan bir yükten kaynaklanıyorsa bu tür bir eşitsizliği içselleştirmiş sivil topluma karşı tedbirler almak özgürlüğün gereğidir.¹⁷⁶

Sosyal liberalizmin felsefi arka planını aydınlatmak adına Rawls felsefesine değinilebilir. Rawls koşullardan kaynaklanan eşitsizliği tartışmaya açar. Çünkü ona göre bu tür bir eşitsizlik ahlaken tesadüfidir. Eşitsizliğin toplum içerisinde bu biçimde dağılması ise adaleti hemen hemen tümüyle ortadan kaldırır.¹⁷⁷ Rawls ahlaki olmayan eşitsizlikçi düzeni kontrol altına almak için yasalara başvurur. Bu tavır Rawls'da kristalize olan sosyal liberalizmle Neo-Roma cumhuriyetçisi tavrın birbirine yaklaşmasını kolaylaştırır. Çünkü sonuçta yasadan beklenen işlev ve yasaya yüklenen etik politik anlam iki ekol arasında da ortaktır.

(175) Vergara (2006: 184-8, 198).

(176) Tok (2008b: 48-52).

(177) Rawls (1971: 75-6, 101-3).

Yasa özgürlüğü genişleten bir enstrüman olarak yorumlanır. Ayrıca yasa içerisinde özgürlük tezi her iki anlayış açısından da oldukça popülerdir.¹⁷⁸ Dahası sosyal liberalizm negatif özgürlüğü aşan bir özgürlük kavrayışına sahiptir. Onlara göre müdahaleyi engellemek özgürlükçü bir rejim tesis etmek için yeterli değildir. Ayrıca tahakküme karşı verilecek mücadelenin müdahale karşısı pozisyonu güçlendirecek şekilde kullanılması gerekir. Ancak tabii hem sosyal liberalizm de hem de Neo-Roma cumhuriyetçiliğinde tahakkümsüzlüğe yüklenen anlam hiçbir biçimde tam eşitlikçi bir hedefe yönelmez. Tam eşitlik yerine fırsat eşitliğini önemseyen ılımlı mülkiyet rejimi daha olumlu bir seçeneği karakterize eder.¹⁷⁹

Tüm bu yorumlara dayanarak bir ara değerlendirme yapabiliriz. Şöyle ki, liberal düşünce negatif özgürlük, özerk birey ve tarafsız devlet gibi ilkeleri önemser. Çünkü bu ilkeler ideolojinin nirengi noktalarını oluşturur. Ancak bahsi geçen olumlanmanın belli sınırlar içerisinde söz konusu olduğu gerçeğini de unutmamamız gerekir. Pek çok liberal eşitsizliğin yarattığı toplumsal tahribatı birey özgürlüğü önünde ciddi bir engel olarak görür. İşte sol liberalizm özgürlükleri koruma adına ve eşitlik lehine düzeltim talep eden böylesi bir hassasiyetten türemiştir. Liberalizmin muhafazakar yorumlarıyla taban tabana ters bir konuda kendi tezlerini temellendiren sol liberal gelenek verili toplumsal şartların düzeltilmesini bireyin kendi öz potansiyelini ortaya koymasına bakımından önemser.¹⁸⁰

Bu tür bir liberalizmle Neo-Roma cumhuriyetçiliği arasında ideolojik anlamda bir devamlılık olduğunu iddia etmek pekala mümkündür. Tabii bu tespit hem bizim sorunsalımızı belli noktalarda keser hem de liberalizm-cumhuriyetçilik ilişkisine yönelik yorumlardan bir kısmını tartışmalı hale getirir. Çünkü

(178) Tok (2008b: 66).

(179) Larmore (2001: 237-9)

(180) Bobbio (1999: 20, 123-4).

sonuçta liberalizmin belli bir türü ile Neo-Roma çizgisi arasında bir örtüşme varsa cumhuriyetçilerin kendi konumlarını bir liberalizm eleştirisi olarak formüle etmeleri ancak belli bir ihtiyat payıyla makul görülebilir. Demek ki liberalizmin cumhuriyetçi eleştirisi daha en baştan itibaren yapısal olarak sınırlı bir düzlemde sonuç doğurur.

Cumhuriyetçilik-liberalizm ilişkisi yorumlarken genelde tek bir liberalizm olduğu varsayılır. Liberalizmin farklı yorumlanma biçimleriyle cumhuriyetçilik arasındaki örtüşme görmezden gelinir. En az bu tavır kadar sorunlu olan bir başka konum cumhuriyetçiliğe yönelik bütünlükçü algı bakımından söz konusudur. Neo-Atina ile Neo-Roma örneğinde olduğu üzere cumhuriyetçilik içerisindeki ayrışmalara özen göstermeksizin yapılan her değerlendirme kavramsal tutarlılık açısından sorun yaratır. Bu son hatırlatmanın işaret ettiği kavrayış eksikliğine Habermas'ın cumhuriyetçilik yorumunu örnek göstermek mümkündür.

Habermas'a göre cumhuriyetçilik liberalizmi hemen tümüyle olumsuzlayan bir pozisyonda yer alır. Çünkü cumhuriyetçi tavır pozitif özgürlükçüdür. Dahası bu anlayışın ideolojik özü yurttaşlık düşüncesinde kristalize olur. Yurttaşın kendisini kamuya adanması, kişisel çıkardan çok ortak iyiyi önemsemesi istenir. Ödev hak karşısında ve kamu özel karşısında daha üstün bir konumda yer alır.¹⁸¹ Dahası siyasi aktörler arasındaki müzakere, politik katılımı ve kamusal tartışmayı önemseyen dilin zorunlu bir sonucu olarak oldukça popülerdir.¹⁸² Cumhuriyetçiliği kamusal erdem ve yurttaşlık öğretisine indirgeyen Habermas ise liberalizmi tümüyle karşıt bir pozisyonda tanımlar. Ona göre liberal düzenin yegane amacı bireysel mutluluğa dayalı apolitik bir ekonomi toplumdur. Görüldüğü üzere Habermas'ın bu kavramlara yüklediği anlam bakımından cumhuriyetçilik ve liberalizm arasındaki fark uzlaşmaz bir karşıtlık gibi sonuç doğurur.¹⁸³

(181) Habermas (2002: 153-4).

(182) Habermas (2002: 158-160).

(183) Specter (2012: 223-4).

Ancak gerek Habermasçı kavrayış gerekse cumhuriyetçiliği ve liberalizmi benzer içeriklerle kodlayan alternatif okuma setleri cumhuriyetçiliği Neo-Atina tipi bir anlayışa, liberalizmi ise neredeyse liberteryanizm kıvamında bir özel mülkiyet ideolojisine eşitler.¹⁸⁴ Kolaylıkla fark edileceği üzere bu tavır gerçeğin oldukça çarpıtılmış bir görüntüsünü karşılık gelir.

Geldiğimiz yer bakımından bir özet yapmak ve ulaştığımız sonuçları ileriki tartışmalar için toparlamak yararlı olabilir. Öncelikle şu söylenebilir ki, ne liberalizm ne de cumhuriyetçilik kendi içerisinde türdeş bir ideolojiye karşılık gelmez. Liberalizm tarihin farklı anlarında farklı içeriklere atıfla yorumlanmıştır. Tabii aynı zamanda liberalizmle diğer ideolojiler arasında da eklemelenme söz konusudur. Bu bağlamda kendisini liberalizm içerisinde gören, ama birbiriyle çok da uyuşmayan pek çok melez söylemin varlığına işaret edilebilir. Ayrıca benzeri bir durum cumhuriyetçi düşünüş için de geçerlidir. *Res publica*'nın tarihsel ve kavramsal serüvenine yönelik hatırlatmalar açık bir şekilde gösterir ki cumhuriyete yüklenen anlamlar bakımından da çoğulcu bir yapı söz konusudur. Ancak yine de birtakım örtüşmelere dikkat çekilebilir. Prosedürel adaleti aşan sosyal adalet yorumları ve bu bağlamda sosyal liberalizm ile sosyal liberalizmle benzer bir kavram setini kullanan Neo-Roma anlayışı arasındaki yakın ilişki bu bahsi geçen paralel düşünüş biçimlerinden sadece biridir.

Son olarak bireycilikle ilgili bir meseleyi tartışmaya açabiliriz. Liberal ideolojinin nirengi noktalarından birine karşılık gelen bireyci insan ve toplum tasarımı cumhuriyetçilik ile liberalizm arasındaki ilişkiyi kavramlaştırmamıza yardımcı olacak bir araç gibi kullanılabilir. Şöyle ki, bir ideolojinin bireyci paradigmaya olan yakınlığı aynı zamanda o ideolojinin liberalizme ulaşabilme kapasitesini gösteren bir ölçüttür. Bu araç bakımından

(184) Habermas'ın liberalizm-cumhuriyetçilik ilişkisine dair yorumları için bkz. Habermas (1998: 224-258). Habermas'ın cumhuriyetçi düşünüş içerisindeki yeri için bkz. Audier (2006: 101-8).

tartışma yeniden formüle edildiğinde liberalizme en mesafeli konumun komüniteryanizm olduğu görülür. Komüniteryanizmi de kapsayan, ama tam olarak ondan da ibaret olmayan Neo-Atinacı perspektif ikinci sırada yer alır. Bireyciliğe en yakın cumhuriyetçi okuma ise Neo-Roma anlayışıdır. Çünkü sonuçta Neo-Roma hem katılımcı siyaseti güçlü bir şekilde olumlamaktan kaçınır hem de birey temelli toplumsal örgütlenme tarzlarına karşı oldukça onayıcı bir tutum takınır. Komüniteryanizm, Neo-Atina ve Neo-Roma üzerine karşılaştırmalı bir şekilde daha ayrıntılı bir analiz çerçevesi sunmayı amaçlayan bir sonraki bölümde liberalizmle Neo-Roma arasındaki ilişki yeniden irdelenecektir.

C. NEO-ATİNA VE NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ

Klasik cumhuriyetçilikten kalan mirası temel izleklerine atıfla yeniden formüle ettiğimizde karşımıza iki tane önemli kavram çıkar: Bu kavramlar sırasıyla kamusalılık ve öz yönetimdir. Kamusal olanın ne tür bir içerikte somutlaştığını soruşturmaya çalıştığımızda ise dikkatimizi yurttaşlık erdemlerine yönelik edebiyat ile yasaların üstünlüğü nosyonuna yöneltmemiz gerekir. Yasaların üstünlüğü ya da hukukun üstünlüğü düşüncesi sadece yurttaşın yasaya itaati salık veren bir hukuk politiği ifade etmez. Çünkü yasayla özgürlük arasındaki ilişki bakımından yasaya tanınan belirleyici konum hem keyfi müdahaleyi önleyen bir enstrüman olarak iş görür hem de özgürlüğü yasalı toplumun türevi haline getirerek yasa dışındaki özgürlük yorumlarını meşru olmaktan çıkarır. Yurttaşlığın kamusalılık karşısında oynadığı rol de en az yasallık kadar önemlidir. Yurttaşlık kamu ile özel arasındaki ilişkiyi kamu lehine düzenleyen bir politik kültürünün ayakta kalmasını sağlar. Böylelikle ortak iyiyi koruyan pratikler daha makul hale gelir.¹⁸⁵ Tabii yurttaşlık sadece ki-

(185) Yurttaşlık-cumhuriyetçilik ve kamusalılık arasındaki ilişki için bkz. Honohan (2002: 5-6); Dagger (2004: 167-179); Öztürk (2013d: 94).

şinin kamuyu özele nispetle üstün tutmasına yardımcı olan bir ödev ahlakından ibaret değildir. En az bu husus kadar önemli olan diğer bir nokta katılımdır. Yurttaş kamuya katılan siyasi öznenin adıdır. Tüm bu yorumlara dayanarak diyebiliriz ki yurttaşlıkla özyönetim ve özyönetimle kamusalılık arasında kopmaz nitelikte bağlar vardır.

Kamusallığa referansla kendi özgün konumunu ortaya koymaya çalışan cumhuriyetçi okuma ağırlıklı olarak karma anayasa, kuvvetler ayrılığı ve ortak iyi gibi enstrümanları önemser. Katılımcı siyaset temelinde cumhuriyeti kavramlaştırmaya çalışan alternatif anlayış ise demokratik cumhuriyete yönelik ilgiyi yürüttüğü tartışmanın odağına yerleştirir. Genel kanı kamusalci cumhuriyetçilikle öz yönetim yanlısı cumhuriyetçiliğin ne tarihsel arka planı ne de temel önermeleri bakımından tümüyle birbirinden ayrılamayacağı yönündedir. Bu yorum doğru olmakla birlikte yine de bir hassasiyet farkının olduğu ve bahsi geçen fark özelinde bir takım bölünme ve ayrışmaların izah edilebileceği gerçeği açıktır. Mesela Neo-Atina ile Neo-Roma arasındaki fark bu belirginleşmiş yorumlama tarzları arasındaki mesafenin doğal bir sonucu gibi durur. Geldiğimiz yer bakımından ve bu hatırlatmalara dayanarak rahatlıkla diyebiliriz ki modern cumhuriyetçilik içerisinde iki geleneğin adı ön plana çıkmaktadır.¹⁸⁶ Bir tarafta Neo-Roma ekolü vardır. Önemli düşünürleri Skinner, Pettit ve Viroli olan Neo-Roma çizgisi civic (yurttaşçı) cumhuriyetçiler olarak da bilinir. Civic cumhuriyetçilerin amacı negatif özgürlük başta olmak üzere modern politik kuramın analiz çerçevesi içerisinde yer alan birtakım araçları yeniden yorumlayarak liberalizme alternatif yaratmaktır. Bu amaç doğrultusunda Cicero ve Machiavelli metinlerine başvurulur.¹⁸⁷ Tarihsel konumu netleştirme adına yapılan atıfların önemli bir kısmı doğrudan doğruya Machiavelli'ye yöneliktir.

(186) Kartal (2013: 339-340); Öztürk (2013d: 94).

(187) Honohan (2002: 31).

Machiavelli etkisi o kadar belirgindir ki Neo-Roma cumhuriyetçiliğini Neo-Machiavelist bir akım olarak görmek bile mümkündür. Ancak Roma mirasının sofistike bir örneği olarak Cicero'nun hukuk ve özgürlük anlayışı da ilgi çekici görülür.¹⁸⁸ Tabii bu tutum şaşırtıcı sayılamaz. Yasa içerisinde özgürlük düşüncesi örneğinde olduğu üzere Roma cumhuriyetçiliğinin temel sayıltıları aynı zamanda Neo-Roma çizgisinin hassasiyetlerini karakterize eder.

Tüm bu yorumlara ilaveten Neo-Romacı perspektifin belli bir kültürel coğrafyada oldukça popüler olduğu gerçeğine değinilebilir. Cumhuriyetçiliği Antik Yunan dizgesiyle ilişkili bir şekilde değerlendirmek Kıta Avrupası geleneğinde oldukça yaygındır. Kıta Avrupa'sındaki Yunan etkisine karşılık olarak Anglo-Amerikan dünyada ise Romacı tahayyül baskın eğilimi karakterize eder.¹⁸⁹ Bu coğrafi örtüşmeye dayanarak Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin Anglo-Amerikan felsefi kavrayışını yeniden ürettiği, belli bir kültürel kodun cumhuriyetçi okumanın sınırlarını çizdiği söylenebilir.

Neo-Roma'yla ilgili son önemli ayrıntı araçsal bakışla ilgili olacaktır. Şöyle ki, Neo-Roma cumhuriyetçiliği için indirgenemez nitelikteki tek önemli değer özgürlüktür. Geriye kalan her şey özgürlüğü mümkün ve makul kılan araçlardır. Özellikle katılımının araçsallaştırılması noktasında Neo-Atina ile Neo-Roma hemen tümüyle birbiriyle karşıt pozisyonlarda yer alır. Neo-Atina için katılım vazgeçilmez niteliktedir. Ama Neo-Roma bu tavrı paylaşmaz ve katılımcı yurttaş siyasetini gerçek bir amaç olarak tanımaktan kaçınır.¹⁹⁰

Modern cumhuriyetçilik içerisindeki bir diğer önemli ekol Neo-Atina çizgisidir. Bu anlayışa bağlı düşünsel gelenek civic (yurttaşçı) hümanizm olarak da adlandırılabilir. Yurttaş hüma-

(188) Ebenstein (2001: 62).

(189) Honohan (2002: 5); Öztürk (2013d: 95).

(190) Mouritsen (2006: 19-20).

nizmasını ön plana çıkaran kesimler Neo-Roma'ya göre liberalizme karşı çok daha mesafeli bir konumda yer alır. Böylesi bir cumhuriyetçi okuma içerisinde belli bir hayat tarzını ön plana çıkarma eğilim oldukça belirgindir ve bu eğilime paralel bir şekilde ortak iyiye yönelik atıfların sayısı da bir hayli fazladır. Cumhuriyetçiliğin ideolojik köklerini Roma'dan çok Atina'ya dayandıran Neo-Atinacı perspektif Aristoteles'i temel dayanak noktası olarak alan bir söylem geliştirir. Özellikle düşünürün politik insan ve politik katılımı olumlayan yurttaşlık öğretisi yoğun bir şekilde işlenir. Katkıda bulundukları literatürün içeriği ise daha çok iki noktada kristalize olur: Katılım ve ortak iyi.¹⁹¹ Bu izlekler ayrıntılı bir şekilde yeniden formüle edildiğinde başlıca ise temsilcileri Arendt, Pocock, Taylor, Sandel, Walzer ve MacIntyre olan Neo-Atina cumhuriyetçiliğinin bireycilik ve liberalizm eleştirisi üzerine yoğunlaştığı ve ulaştığı birikimi politik toplum savunusu için kullandığı görülür.

Bu çalışmanın arkasındaki sorunsal Neo-Roma cumhuriyetçiliğiyle ilgili olduğundan Atina'ya öykünen anlayışı sınırlı bir şekilde irdeleyeceğiz. Bu bağlamda önce Pocock ve Arendt'in katılımcı siyaset üzerine tezleri soruşturulacak. Ardından liberalizme yönelik eleştirileri ve ortak iyi kavrayışları özelinde komüniteryan düşüncenin cumhuriyetçiliği tartışmaya açılacak.

1. Pocock ve Arendt Cumhuriyetçiliği

Neo-Atina'nın önde gelen temsilcilerinden Pocock'a göre cumhuriyetin temelinde ortak iyi vardır. Polisin ortak iyisi politik erdemde, politik erdem ise katılımcı siyasette kristalize olur. Erdem aracılığıyla katılım ile siyaset arasında kurulan bağlantı siyaseti bir tür yüksek amaç veya varoluş biçimi olarak kodlar. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki siyaset eylemi insan olmanın ön koşullarından biridir. Pocock siyasete katılmayan kişinin

(191) Oldfield (1995: 5); Honohan (2002: 1-2).

yeterince insan olamayacağını düşünür.¹⁹² Dahası bu anlayış yozlaşmaya karşı yurttaşçı erdemleri ve yurtseverliği ön plana çıkarır. Bu son hatırlatma bakımından Pocock cumhuriyetçiliği özgürlüğü, eskilerin özgürlüğüne eşitler ve cumhuriyetten yurttaşların ortaklaşa yarattıkları ve paylaştıkları kamusal iynin kendisini anlar.¹⁹³ Dahası Pocock'un Atina imgesi altında formüle edilen cumhuriyetçiliği demokrasiyle cumhuriyeti hemen hemen aynı anlamda kullanır. Bu söylemin çizdiği sınırlar bakımından demokratik cumhuriyetin alternatifi ise keyfiliktir.¹⁹⁴

Pocock cumhuriyetçilik üzerine temel çalışması olan *Maciavellian Moment*'da civic hümanizmanın Rönesans'tan 18. yy. İngiltere'si ve Amerikan Devrimine kadarki serüvenini inceler. Ona göre cumhuriyetçi teorideki temel mesele, politik kurumlarda istikrarı sağlamak üzerinedir.¹⁹⁵ Bu sorunsal bakımından en büyük kötülük yozlaşma, yozlaşmaya karşı en makul çözüm ise karma anayasadır.¹⁹⁶

Pocock'un tartışması liberalizm ile cumhuriyet arasındaki geçişkenlik bağlamında dikkate değerdir. Ama o özellikle Amerikan Devrimi üzerindeki Machiavelli etkisi ve yozlaşma karşıtı retoriğe rağmen cumhuriyetçi ve liberal konumları birbirinden ayırmaya çalışır. Hatta iki gelenek arasında çatışma olduğu, negatif özgürlükçü liberalizme karşı cumhuriyetçi anlayışın pozitif özgürlük yanlısı bir konumu içselleştirdiği kanaatindedir.¹⁹⁷

Arendtçi çizgiyi benimseyen ve kendi özgün iddiasını öz yönetim, karma anayasa ve ortak iyi anlayışlarında açan Pocock cumhuriyetçiliği birkaç bakımdan eleştirilmiştir: Öncelikle katılım modern siyasi toplumlarda Pocock'un arzu ettiği ölçüde önemli değildir. Böylesi bir sonuç bir ölçüde liberal devletin sı-

(192) Pocock (1992: 45-6).

(193) Audier (2006: 93-4).

(194) Maynor (2006: 137).

(195) Shapiro (1990: 435-6).

(196) Pocock (1992: 77-8, 190-7).

(197) Shapiro (1990: 442, 448-451).

nırlı ya da temsili demokrasi anlayışıyla, ama daha çok siyaseti kuşatıp biçimselleştiren kapitalist üretme ve tüketme pratiğiyle yakından ilgilidir. Siyasette katılımı vurgulayan ve cumhuriyetçiliği öz yönetimci bir akılla yorumlayan Pocock'un yurttaşları katılımdan alıkoyan liberal ve kapitalist tahayyül karşısında ciddi ölçüde bir karşı temellendirme içerisine giremediği açıktır. Bu bağlamda siyaseti ekonomiden bağımsız bir şekilde ele alan dil sorunludur. Dahası Pocock klasik cumhuriyetçilikle kapitalist dönüşüm arasındaki bağlantıları teorisine dahil etmez. Onun kavramlaştırmasında cumhuriyetçilik hemen tamamıyla söylem düzeyindedir ve bu bahsi geçen söylem ekonomik durumdan ayrı bir şekilde ele alınır.¹⁹⁸ Arendt'de de karşımıza çıkan böylesi bir sorunun bir diğer görünümü politik erdemleri fazlasıyla vurgulayan dildir. Pocock yurttaşların erdemsizliğinden yakınır. Ama bu olumsuz sonuçtan kimi sorumlu tutmamız gerektiği konusunda sessiz kalmaktadır. Mesela yurttaşlar arasında maddi anlamda eşitlik olmadan yozlaşmaya karşı erdemli bir toplumun varlığından ya da böylesi bir idealde kendini açan politik bir tahayyülden bahsetmek gerçekçi midir?

Pocock cumhuriyetçiliğiyle ilgili bir diğer mesele ortak iyi-çoğulculuk ikileminde kendini açığa vurur. Düşünür cumhuriyetçiliğin özünü yurttaşların belli bir iyi anlayışını kabul etmesi olarak görür. Aynı ortak iyiyi benimsemiş kişilerden oluşan politik toplum cumhuriyetin bizzat kendisidir. Tabii cumhuriyet bir kez böyle tarif edilince cumhuriyetçilik bir tür komüniteryanizm biçimi haline gelir. Herkesi bağlayan ortak iyi anlayışındaki temel sorun ise çoğulculuktur. Pocock'da olduğu üzere ortak iyiye yapılan yoğun vurgu farklı olanın yaşamasını güçleştirir. Şüphesiz ki Pocock, cumhuriyetçiliği liberalizm eleştirisinin bir unsuru olarak kullanır. Bu nedenle çoğulculuk gibi temel liberal aksiyomlara yeterince değer vermediği için Pocock'u eleştirmek yerinde olmayabilir. Ama liberallerin bireye

(198) Appleby (1985: 470)

ve çoğulculuğa bakışından bağımsız olarak, yani verili durumu anlatan sosyolojik bir vaka olarak çoğulculuk hakkında Pocock tipi bir cumhuriyetçiliğin yetersiz olduğu açıktır. Toplumun belli bir ortak iyi çevresinde örgütlenmesi, üzerinde herkesin mutabakat sağlayacağı tek bir ortak iyiyi bulmak neredeyse imkansız olduğundan rahatlıkla belli bir yaşam biçiminin dayatılması gibi bir anlama gelecektir.¹⁹⁹ Böylesi bir sorun karşısında ise Pocock'un yeterince duyarlı ya da dikkatli olduğu ise söylenemez.

Neo-Atina cumhuriyetçiliği içerisindeki en güçlü felsefi figür şüphesiz ki Arendt'tir. Düşünür hem modern dünyanın yabancılaştırıcı doğasını hem de ilerleme ve aydınlanma gibi modern olanı meşrulaştıran değerleri tartışmaya açar. Bahsi geçen eleştiri Antik Atina'yı yücelten dilde kristalize olur. Arendtçi söylem totaliter bir nitelik kazanmış modern trajediyi bir dizi önerme eşliğinde çözümler.²⁰⁰ Ona göre insanlık bir tiransız tiranlık düzeni altında yaşamaktadır. Görünüşte hiç kimse egemen değildir, tahakkümden söz edilemez. Ama gerçekte bürokrasi ile teknoloji herkese ve her yere nüfuz etmiş durumdadır.²⁰¹ Yine bu bağlamda insanlık durumunun totalitarizme gebe olduğunu düşünür Arendt. Yurttaşlar için siyaset yapma olanağı ortadan kalkmakta, anlam ve söz bayağılaşarak etkinliğini yitirmektedir.²⁰²

Kendi cumhuriyetçi doğrultusunu bu karanlık tablonun anti-tezi olarak sunar düşünür. Ona göre cumhuriyet sadece bir devlet biçimi değil, aynı zamanda siyasal olanı ortak iyiyle buluşturan ve politikayı özerkleştiren bir eylem kuramıdır. Tabii Arendt'in apolitik totalitarizme karşı demokratik cumhuriyete ilgisi tüm insanlığa yönelik evrensel bir çağrı olduğu kadar, savaş sonrası konjonktürde Almanya'nın geçirdiği dönüşüme kuramsal bir katkı olarak da yorumlanabilir. Çünkü sonuçta Arendt için çöken faşizmin yerini alan demokratik cumhuriyet

(199) Audier (2006: 95, 110-2); Tok (2008b: 54).

(200) Çoban (2010: 93-4).

(201) Arendt (1997: 44-5, 90).

(202) Arendt (1997: 12-3).

ve böylesi bir cumhuriyet özelinde kendini yenileyen siyaset oldukça önemlidir. Düşünür teorik çıkarsamalarını dönemin tarihsel ihtiyaçlarına paralel bir şekilde formül ederek politik olanın kendisini yenileme çabasına katkıda bulunmaya çalışır.²⁰³

Özetlenen bu genel çerçeveyi temel izlekleri bakımından yeniden ele aldığımızda ise karşımıza *Viva Activa* nosyonu çıkar. *Viva Activa* her şeyden önce demokratik cumhuriyetin özüdür. Tabii bu kavramla ifade edilen içeriğin aynı zamanda siyasetin niteliğine yönelik bir dizi hatırlatmaya karşılık geldiği de söylenebilir.²⁰⁴ Düşünür tezini açıklamak için üç tane etkinliğin adını anar. Her biri birer tarihsel deneyim formuna karşılık gelen bu bahsi geçen etkinlikler sırasıyla emek, iş ve eylemdir.²⁰⁵ Emek daha çok fiziksel ve biyolojik ihtiyaçlarla ilgilidir. Emekle ortaya konan çaba insanın bu en ilkel/ilk ihtiyaçlarını karşılamasına yardımcı olur. İş ise daha üst bir etkinliği karakterize eder. İş etkinliği kişiyi doğal çevreden uzaklaştırır. Emekten işe geçiş Arendt'in bu dönüşümü kodladığı biçimiyle *animal laborans* (emekçi hayvanın) *homo faber*'e (alet yapan insana) doğru evrilmesi gibi bir anlama gelir. Emeğe göre çok daha kalıcı sonuçları içerisinde barındıran iş kişinin yaratıcı yönünü ön plana çıkarır. Arendt insan için en önemli etkinliği eylem olarak görür. Eylem konuşma, tartışma ve iletişime geçme gibi deneyimlerin toplamıdır. Eylem sayesinde kişi *zoon politikon*'a uygun bir nitelik kazanır. Tabii emek aynı zamanda toplumsallığa işaret eder. İş ve emekten farklı olarak eylem de diğer insanların varlığı ve onlarla kurulacak temas zorunlu bir unsur olarak kullanılır.²⁰⁶

Viva Activa geleneği zamanla anlam kaymasına uğramıştır. Bu çöküntü hem kavramın işaret ettiği gerçekliğin her türlü etkinliği içerisine alacak şekilde genişlemesiyle hem de bu sürece paralel bir şekilde eylemle siyaset arasındaki bağların kopma-

(203) Canovan (1992: 191).

(204) Çoban (2010: 96-6).

(205) Arendt (2000: 17).

(206) Arendt (2000: 131-4).

sıyla yakından ilgilidir. Viva Activa'nın anlamsızlaşması en çok kamusal alanın çöküş süreci bakımından somut bir içeriğe bürünür. Oikos ve agora, yani zorunlu yaşam alanı ve ticari etkinlik alanı kamuyu işgal etmiştir. Arendt'e göre bu yozlaştırıcı süreç geç Antikite'den beri devam etmektedir. İnsan etkinliğindeki ağırlık noktası eylemden emek ve işe doğru kaymış, *logosa* dayalı yurttaş siyaseti giderek daha az önemli hale gelmiştir.²⁰⁷ Tabii eylem ve kamunun yitişine dair bu anlatı aynı zamanda antik cumhuriyetin çöküşünü karakterize eden sayısız ayrıntıyı da içerisinde barındırmaktadır. Mesela polis yurttaşların algısında aşkın ya da ölümsüz olma niteliğini yitirmiş, her hangi bir kent örgütlenme biçimine doğru gerilemiştir. Şüphesiz ki bu sonuç bir ölçüde ortaçağa egemen olan mantıkla da ilgilidir. Hristiyanlığın etkisi altında ve hakim düşünsel kod içerisinde tanrı, öte dünya ve ruh giderek kutsal bir konuma yerleşirken siyaset dahil olmak üzere bu dünyaya ait her şey kirli, boş veya nafile bir çabaya dönüşmüştür. Ortaçağ örneğinde olduğu üzere paradigma değişirken söz, ikna ve tartışma gibi araçların ya da bu araçları destekleyen kamusalılık biçimlerinin ayakta kalması ise imkansızdı. Tabii bu imkansızlık ölçüsünde siyaset de değersizleşmiştir. Ayrıca ekonomik etkinlikler, şiddet ve diğer özel alan pratiklerinin kamuda daha fazla yer edinmesi antik dizgedeki aşınmanın göstergeleri arasında sayılabilir. Bu bağlamda eylemin itibarsızlaştığı, emeğin ise belirleyici bir konuma yükseldiği görülür.

Arendt'in teorileştirdiği çöküş imgesinin bir diğer unsuru tarihtir. Bu bağlamda pozitivist tarih anlayışı şiddetle eleştirilir. Çünkü ona göre ilerlemeci tarih anlatısı tarihi bir proje ya da plana indirgeyerek yabancılaştırmayı meşrulaştıran tahayyülü güçlendirir. Yabancılaştırmayla pozitivist tarih yazımı arasında kurulan bağlantı daha çok araçsallaştırıcı pratikle ilgilidir. Şöyle ki, tarih kendinde bir plan olarak formüle edildiğinde her türlü

(207) Çoban (2010: 102-3).

insan edimi tarihsel sürecin bir ürününe dönüşür. Tabii böylesi bir ortam içerisinde fenomenleri olduğu gibi görmek olanaksız hale gelir. Çünkü nihayetinde her şey büyük bir planın aşamaları veya unsurlarından ibarettir. İlerlemeci tarihin araçsallaştırıcı yanı en çok bilim-insanlık ilişkisinde somut bir içeriğe bürünür. Tarih gerçekten de sürekli olarak daha çok gelişmeye doğru bir aşamalar dizgesinden ibaretse bilim insanların o büyük plan doğrultusunda toplumu planlaması ve insanları denetlemesi makulleşir.²⁰⁸

İlerlemeci tarih algısına karşı kendi konumunu açık bir şekilde ortaya koyar Arendt. Ona göre insan bir planın değil bir sürecin ürünüdür. Ayrıca eylemler arasındaki ilişkiler ve her bir eylemin niteliği bakımlarından tarih ne zorunludur ne de kesintisizdir.²⁰⁹ Dahası tarihe yönelik sorunlu bakış açısıyla kamusal alanın çöküşü arasında paralellik görür düşünür. Çünkü ona göre ilerlemenin genel geçer bir norm haline gelmesiyle emek ve bolluğun hayatın merkezine yerleşmesi süreçleri birbiriyle içe geçmiş durumdadır.²¹⁰ Tabii yapılan yorumlardan da kolaylıkla fark edileceği üzere Arendt'in emek ve ilerlemeyi olumsuzlayan söylemi Marx ve Marksizme yönelik bir eleştiri olarak da okunabilir. Çünkü düşünür ekonomiyi siyaset ve felsefe karşısında belirleyici hale getiren söylemden Marx'ı da sorumlu tutar. Ona göre emeği yücelten dil ekonomiyi yaşamın merkezi haline getirmiştir.²¹¹

Arendt'e göre neredeyse Antik Atina'dan beri eylem karşısında emek ve iş yükselmekte, kamusal alan ise çözülüp biçimselleşmektedir. Peki, bu durumda ne yapmak gerekir? Düşünür öncelikle liberal özgürlüğe karşı cumhuriyetçi özgürlük seçeneğine ağırlık verilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca kamusal alanı yurttaşlık erdemleri ve katılımcı siyasetle zenginleştiren bir pers-

(208) Arendt (1996: 78-85).

(209) Arendt (1996: 23).

(210) Arendt (2000: 174)

(211) Arendt (1996: 31-4).

pektifi ön plana çıkarır. Özellikle katılım vurgusu çok güçlüdür. Neo-Atina geleneğiyle uyumlu bir şekilde katılımı ortak iyiyi hayata geçirmenin başlıca aracı sayar düşünür.²¹² Yine bu bağlamda katılım olmazsa özgürlüğü korumanın olanaksız olduğu tezi vurgulanır. Tabii ona göre sadece katılım yeterli değildir. Katılan öznenin yurttaşlık niteliğiyle donatılmış olması da gerekir. Yurttaşlığın nasıl tanımlanması gerektiği noktasında ise bize Amerikan Devrimi ve Amerikan yurttaşlık anlayışını örnek olarak gösterir Arendt. Amerikan cumhuriyetçiliği bireyi özel alandaki niteliklerinden soyutlayan bir yurttaşlık anlayışını karakterize eder. Ona göre ancak böylesi bir yurttaşlık anlayışıyla kamusal alan yeniden inşa edilebilir.²¹³ Öneriler listesinin son ciddi unsuru ise şiddet ile siyaset arasındaki bağları koparan bir söylemin yerleşmesine yönelik çağrıda somutlaşır. Arendt şiddetin olduğu yerde eylem ve dolayısıyla sözün güçlü bir şekilde kendini gösteremeyeceği kanaatindedir. Antik dizgeye benzer bir kamusalılık bilincine yeniden ulaşılabilmesi ve apolitik modern toplumun kendisini yozlaştıran unsurlardan kurtulabilmesi için eyleme olanak tanınması ve şiddetin geride bırakılması gerekir.

Arendt cumhuriyetçiliği birçok bakımdan ciddi şekilde eleştirilmiştir. Şüphesiz ki Neo-Romacı hassasiyetler özelinde vurgu daha çok cumhuriyet ile demokrasi ve demokrasi ile doğrudan demokrasi arasında kurulan özdeşliğe yönelik olacaktır. Bu bağlamda cumhuriyetçi rejimin hukukla olan ilişkisini yeterince irdelemeyen ve katılımı araçsal bir değer olmaktan çıkararak amaç konumuna yükselten Arendtçi okuma sorunludur. Çünkü böylesi bir jargon bizi cumhuriyetin niteliğiyle ilgili yanlış bir izlenime, yani cumhuriyetin doğrudan demokrasiyle aynı şey olduğu yargısına götürür. Bahsi geçen yargı ise ne antik gerçekliği hakkıyla ifade eder ne de bugünün modern dünyası bakımından anlamlıdır.²¹⁴ Bu son hatırlatma bağlamında Arendtçi

(212) Honohan (2002: 8-9).

(213) D'Entreves (1992: 151-2).

(214) Viroli (2002: 285-7).

okumanın fazlasıyla arkaik olduğu söylenebilir. Genel kanı Arendt'in antik düşüncüyü romantikleştirdiği yönündedir.²¹⁵ Çünkü sonuçta Arendt'in kavramları modern dünyayı dönüştürmekten çok onu mahkum etmeye yöneliktir. Mesela düşünür bireysel farklılıkla cumhuriyetçi genel irade arasındaki uyumsuzluğu giderecek her hangi bir tedbir üzerinde durmamıştır. Dahası her ne kadar kendisi böylesi bir sonucu amaçlamamış olsa da, Arendtçi çözümleme ile modernite karşısı muhafazakar tahayyül arasında yoğun bir eklemlenme söz konusudur.²¹⁶

2. Komüniteryanizm ve Cumhuriyetçilik

Bir önceki alt bölümde Pocock ve Arendt düşünceleri üzerinden erdem ve katılım yanlısı Neo-Atınacı dilin sınırlarını çizdiği ideolojik zeminle hesaplaştık. Ancak Neo-Atınacı perspektifi sadece antik değerlerin savunusundan ibaret görmek yanıltıcı olacaktır. Çünkü komüniteryan çizgi bağlamında Neo-Atina içerisinde alternatif bir konumlanış söz konusudur. Bahsi geçen okuma özellikle liberalizme yönelik eleştiriler ile ortak iyi-birey ikilemini çözmeye yönelik tezleri bakımından yakın dönem siyaset felsefesi tartışmaları içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Komüniteryan düşünce birlikte yaşama idealini belli izleklerle atıfla sorunsallaştıran bir düşünsel geleneği karakterize eder. Bu gelenek sınıf dayanışması, yurttaşlık, ortak kültür ve ortak etnik köken gibi kavramları işleyerek toplumu yeniden ele alır. Ama tabii toplumsal yaşantının koşullarıyla ilgilenen her teoriyi komüniteryan perspektifle ilişkili görmek hatalı olur. Çünkü başlıca temsilcileri Sandel, Walzer, MacIntyre ve Taylor olan komüniteryan çizgi anarşist ve komünist ütopyalardaki hakim söylemden farklı olarak gelecekte kurulması beklenen bir toplumla

(215) Euben (2000: 161-4).

(216) Canovan (1996).

değil, doğrudan doğruya bugün mevcut olan toplumla ilgilenir.²¹⁷ Bu hatırlatma komüniteryanizmin sol ile olan ilişkisinin yapısal sınırlarını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Komüniteryanizm açısından bir diğer ayırt edici özellik bu ideolojinin liberalizmle olan ilişkisinde somut bir içeriğe kavuşur. En genel hatlarıyla bir liberalizm eleştirisi olarak yorumlanabilir komüniteryanizm. Bu anlayışın sözcüleri Hegel'in tarihi ve Aristoteles'in polisini kullanarak Kant düşüncesinde sofistike bir şekilde karşımıza çıkan bireyci ve evrenselci anlatıyı eleştirir. Yürütülen tartışmada Marksist argümanlara çok sınırlı bir düzlemde yer verildiği gerçeği de dikkate alınırsa komüniteryanizmin Marksist olmayan bir liberalizm eleştirisine karşılık geldiğini söylemek doğru olur.²¹⁸

Komüniteryan düşüncenin liberalizm eleştirisine ayrıntılı bir şekilde değinmeden önce bu akımın cumhuriyetçi gelenekle olan ilişkisi hakkında da konuşmak gerekir. Komüniteryanizmi cumhuriyetçiliğin anlam dünyası içerisinde değerlendirmemizi mümkün kılan ilk neden topluma ve politik topluma yönelik onayıcı bakışla ilgili olacaktır. Komüniteryanizmin temel referans noktası toplumdur. Cumhuriyetçi çizgi ise ortak iyi kavramının belirlediği bir söylem seti içerisinde kamuyu ve birlikte yaşamayı değerli gören retoriği sahiplenir.²¹⁹ Dahası yurttaşlık ve öz yönetim gibi temel cumhuriyetçi aksiyomlara yönelik olumlu tavır komüniteryan düşünce içerisinde oldukça popülerdir.²²⁰ Bu bağlamda yurttaş sorumluluğunun altı özenle çizilir ve ortak iyiyi koruyan demokratik pratikler ısrarla vurgulanır. Tüm bu unsurlar dolayısıyla ulaşılmak istenilen öncelikli amaç ise bireysel kopuşlarla sarsılan toplumsal birliği koruyabilmektir.²²¹

(217) Kymlicka (2004: 291-2); Holmes (1996: 176); Yorum için ayrıca bkz. Öztürk (2013d: 95-6).

(218) Larmore (1987: 77); Walzer (1990: 6); MacIntyre (1981:241)

(219) Dagger (2004: 167).

(220) Halldenius (1998: 341).

(221) Wellmer (2006: 308).

Tabii toplumcu hassasiyetin politik olmayan bir şekilde formüle edilmesi de olasılık dahilindedir. Pekala ırk, din ve kültür gibi öğelere atıfla toplumcu bir söylem geliştirilebilir. Bu tür bir toplulukçulukla cumhuriyetçilik arasında ise her hangi bir şekilde bağlantı kurulamaz.²²²

Neo-Atina cumhuriyetçiliğini parantez içine almak kaydıyla komüniteryanizm üzerine daha derinlemesine bir soruşturmayı gündeme aldığımızda benlik, ortak iyi ve adalet/özgürlük gibi temaların sınırlarını çizdiği bir dizi ayrıntıyla yüzleşmek zorunda kalırız. Bu bağlamda öncelikle liberal bireyciliğe yönelik eleştiriler ele alınabilir.²²³ Şöyle ki, komüniteryanizm liberal benlik anlayışını sorunlu bulur. Çünkü onlara göre kimlik ve kimlik dolayımıyla bireysel özgürlük toplumdaki hakim kültürel koddan bağımsız olarak ele alınamaz. Bireyler kendilerince anlamlı olduklarına inandıkları amaçların peşinden koşarlar. Amaçlar değer yargıları, değerler ise toplum tarafından belirlenir. Bu anlatı sonucunda vardığımız yer bireyin toplum tarafından şekillendirildiği, bu durumun ise apaçık bir toplumsal olguya karşılık geldiği yönündedir.²²⁴

Bireysel kimlik ile toplumsal değerleri birbirinden ayırmının tam olarak mümkün olmadığı ve kişiliğin hemen her durumda bir sentezi yansıttığına dair temel toplulukçu sav kimliği seçimden çok keşifmiş gibi yorumlamaya eğilimlidir. Komüniteryanizmin felsefi arka planını anlama bakımından bu kodlama biçimi oldukça önemlidir. Çünkü komüniteryan düşünce bize kimliğin inşa sürecinde ağırlıklı olan unsurun bireysel tercihler olmadığını söyler. Onlara göre bireyler toplumsal kimliklerin taşıyıcılarıdır. Taraf oldukları ilişkiler ise yaratımdan çok tanınmaya veya tanımaya dayanır.²²⁵ Kişi başkaları tarafından tanındıkça ve

(222) Honohan (2002: 8); Öztürk (2013d: 96)

(223) Liberalizmin cemaatçi eleştirisi için bkz. Taylor (1985); Walzer (1983); Sandel (1984: 81-96).

(224) Sandel (1982: 160-5); Taylor (1979a: 156-9).

(225) MacIntyre (1981: 204-5); Sandel (1982: 55-60; 150).

kendisi onları tanıdıkça bireysel varoluşuna toplumsal bir nitelik yükler. Bahsi geçen nitelik bir topluluğa referansta bulunma ve (veya) o topluluğun değer dizgesini içselleştirmeyi beraberrinde getirir.²²⁶

Liberalizmin birey için ortaya koyduğu panorama ise komüniteryanizmle taban tabana zıt bir konumda yer alır. Liberal bakış açısına göre amaç ve değerlerin öncesinde dahi yalın halde bir *ben* vardır. Bu ben tercihlerle işlenir, zenginleştirilir ve ortaya kişilik, kimlik ya da özne çıkar.²²⁷ Komüniteryanizm temel liberal aksiyomu, yani bireye toplumdan bağımsız ve hatta toplum öncesi bir ontolojik statü veren anlayışı *yükümsüz ben* kavramı aracılığıyla analiz eder. Yükümsüz ben tercihte bulunan, ama kendini tercihlerinin hesabını topluma verme zorunluluğu içerisinde görmeyen kişiyi anlatır.²²⁸

Liberaler komüniteryan düşüncenin yükümsüz ben yakıştırmaları aracılığıyla olumsuzladığı bireyci dünya görüşünün hiç de yanlış bir şeyi ifade etmediği konusunda ısrarcıdır. Bireye toplum, bene amaç ve değerler karşısında öncelik tanımak özgürlüğü korumayı kolaylaştırır. Dahası böylesi bir dayanak noktası olmaksızın kişinin toplum karşısında eleştirel değerlendirme imkanına sahip olması olanaksızdır. Yine bu bağlamda toplumun bireyi yarattığı kabul edildiğinde bireyin toplumu yargılaması ve hatta ona karşı koyması bir hayli güçleşir.²²⁹ Ancak bireycilikle özgürlük arasında kurulan bağlantı komüniteryan düşünce tarafından sorunlu bulunur. Çünkü bireyin topluma öncelliği ve özgürlüğün bu tür bir öncü konum sayesinde korunabileceği varsayımları bireyi her türlü toplumsal bağa ve kuruma karşı düşman haline getirir. Ontolojik bireycilik olarak adlandırabi-

(226) Taylor (1979a: 157-9).

(227) Liberal birey için bkz. Kymlicka (2006: 232); Mulhall ve Swift (1992: 41-2); Dworkin (2006: 75-6); Sandel (1982: 57-8).

(228) Öztürk (2010a: 321-2, 322); Öztürk (2013d: 97).

(229) Kymlicka (2004: 326); Berten ve Diğerleri (2006: 192); Walzer (1990: 6-23); Barry (2003: 28).

leceğimiz bu anlayış toplumun yapay bir varlık gibi algılanmasına yol açar. Bahsi geçen algı özelinde liberalizm bireyden özgürlüğünü korumak adına herkese ve her şeye karşı savaşım içinde olmasını bekler. Bu tür bir beklentinin hayata geçirilmesi sonucunda ulaşacağımız yer ise nihilizm ve yalnızlıktır.²³⁰ Ayrıca bireyci-benci varsayımlar toplumun örgütlenme biçiminin nirengi noktası haline gelirse kişinin kamuya karşı sorumluluğu ciddi ölçüde aşınır. Komüniteryan anlayış beni belirleyici hale getiren bir paradigma içerisinde yükümlülük etiğinin ciddi ölçüde aşınacağı kanaatini dile getirir. Bu ikaz pek çok yan anlamı da içerisinde barındırmaktadır. Mesela ontolojik bireycilik bireyler arasındaki bağın zayıflamasına ve başta devlet olmak üzere kolektif varlıkların ön plana çıkmasına yol açabilir. Ayrıca liberal-bireyci hak anlayışının egemen olduğu bir düzlemde ortak iyiye yönelik ilgi zayıflar.²³¹

Komüniteryanlar ile liberaller arasındaki tartışmanın bazı yönleri cumhuriyetçilik sorunsalını belli noktalarda kesmektedir. Bu bağlamda bir dizi hatırlatmada bulunmak yararlı olabilir. Öncelikle bireycilik suçlaması fazlasıyla basitleştirici bir zeminde kodlanmıştır. Şüphesiz ki liberal düşünce bireyci bir hassasiyete sahiptir. Ancak bu bireycilik toplum öncesi ve (veya) toplum karşıtı bir özne anlayışından çok toplumla birey arasındaki ilişkiyi eleştirel bir içerikle kodlamayı önemseyen etken bir ahlaki karakterize eder.²³² Dahası liberalizmi ortak iyi karşıtı bir ideoloji olarak göstermek de sorunludur.²³³ Çünkü liberal rejimler de hem anayasal düzlemde hem de politik ilişkiler düzleminde kamu çıkarı kavramlaştırmasına başvururlar. Dahası bu metin içerisinde Machiavelli ve Montesquieu gibi örnekler aracılığıyla tanıklık ettiğimiz üzere kamusal çıkarı kişisel çıkar do-

(230) Taylor (1979a: 160-1); Parekh (1993: 157-8); Cohen (2000: 289).

(231) Honohan (2002: 9); Rorty (1991: 175-196); Walzer (2006: 266); Sandel (1998: 179).

(232) Walzer (2006: 271); Kymlicka (1989: 52).

(233) Böylesi bir okuma için bkz. Tunçel (2010: 36).

layımıyla ele alan bir anlayış vardır. Demek ki bireysel iyiyle ortak iyi arasındaki bağlantıya dikkat çekmek sadece liberalizme özgü bir eğilimi karakterize etmez. Cumhuriyetçilerin epey bir kısmı da tıpkı liberaller gibi böylesi bir bağlantıyı makul göreceklendir.

Özel olarak komüniteryan çizgi genel olarak ise Neo-Atina perspektifi bireyci ideolojiyi içselleştirmiş liberalizmin toplumda yarattığı tahribata karşı düzeltici tedbirler almayı önemser. Bu bağlamda bireyin varoluşunu körelten yabancılaşma ile bireyler arasındaki ilişkiyi istikrarsızlaştıran ve parçalayan unsurlar kontrol altına alınmalıdır. Bu bahsi geçen kontrol nasıl mümkün olacaktır sorusunun doğru yanıtı ise liberalizm karşısında cumhuriyetçi tezleri ön plana çıkararak ve dolayısıyla ortak iyi ve toplumsal birliğe daha güçlü bir şekilde atıfta bulunarak söz konusu edilebilir.²³⁴ Demek ki cumhuriyetçiliği liberalizmi rehabilite etmeye çalışan kavrayışının bir aracı olarak görmek mümkündür. Zaten MacIntyre gibi liberal bireyciliği hemen tümüyle reddeden düşünürlerin istisnai tutumu bir kenara bırakıldığında komüniteryan düşüncenin ağırlıklı bir kısmının cumhuriyetçilik-liberalizm ilişkisini bu doğrultuda ele aldığı ve liberalizmle yönelik eleştirel diyalog kanallarını kapatmadığı görülür.

Tam bu noktada Taylor'un duruşu hakkında bilgi verilebilir. Çünkü sonuçta cumhuriyetçilik-liberalizm ilişkisi bakımından komüniteryan geleneğin içerisinde barındırdığı potansiyel Taylor'un yürüttüğü tartışmada oldukça sofistike bir içerikle karşımıza çıkar. Düşünür çok kültürlü-çok kimlikli modern örüntüyle cumhuriyetçi hassasiyetleri sentezleyen bir konumun savunusunu yapar.²³⁵ Ona göre her bir birey için kendi öz varlığını rahatça ortaya koyabileceği ideal ortamın koşullarını soruşturmak kritik derecede önemlidir. Bu bağlamda hem politik tanımaya önem verilmesi gerekir hem de kişinin topluma karşı sorumluluğunu

(234) Walzer (2006: 270-1).

(235) Audier (2006: 114-8, 122-4).

temellendiren yeni bir etik politik hassasiyet için uğraşılması yerinde olur.²³⁶ Taylor'un yaptığı hatırlatmayı ciddiye alıp birey-toplum ilişkisini ve bu ilişki dolayısıyla komüniteryanizmin cumhuriyetçi yanını daha üst bir soyutlama düzeyinde yeniden ele almak gerekir. Bu ihtiyaç doğrultusunda ortak iyi kavramı üzerinde durulmalıdır.

Komüniteryan düşünce demokratik toplumun arkasında ortak iyi çevresinde örgütlenmiş yurttaşları görür. Kamusal çıkara yönelik onaylayıcı tutum hem politik toplumu meşrulaştıran referans çerçevesini hem de cumhuriyetçi özgürlüğü hatırlatır. Tabii ortak iyi aksiyomu sadece sivil toplumu düzenleyen birleştirici ilkeyi değil, aynı zamanda her bir bireyin devletin üyesi olmaktan kaynaklanan benzerliğini karakteriz eder. Bu bağlamda ortak iyi toplumu bir arada tutan birleştirici anlam ve pratikleri en genel adıdır.²³⁷

Liberal düşüncenin komüniteryanizmin merkezi kavramlarından biri olan ortak iyiye bakışını bir dizi ayrıntı aracılığıyla tartışmaya açabiliriz. Öncelikle şu tespit yapılmalıdır ki, aslında liberaller de ortak iyi kavramını kullanır.²³⁸ Bu bağlamda her iki gelenek arasında herhangi bir farklılık yoktur. Ancak liberal ortak iyi tasarımı cumhuriyetçi-komüniteryan kulvardaki hakim söylemden farklı bir içeriğe sahiptir. Şöyle ki, liberal ortak iyi birey tercihlerinin izdüşümü gibidir. Ortak iyiyi anlamak için sürekli olarak bireyin kendisine referans aldığı anlam dünyasına atıfta bulunulur. Tabii komüniteryan okuma böylesi bir saptamayı sorunlu bulur. Çünkü onlar için ortak iyiyle ortak yaşam tarzı hemen tümüyle özdeş bir içeriğe sahiptir.²³⁹ İki ekol arasındaki temel anlaşmazlık nedeninin birey-ortak iyi ilişkisindeki öncelik sıralamasıyla ilgili olduğu açıktır. Bu bağlamda liberal düşünce bireyin ortak iyiyi inşa ettiği, komüniteryan-cumhuri-

(236) Taylor (1995: 117-183).

(237) Taylor (1989a: 160); Walzer (1990: 17); Sandel (1996: 6, 350).

(238) Gaus (2004: 104).

(239) Kymlicka (1989: 76-7).

yetçi anlayış ise kurucu değerlerin ortak iyiyi somut hale getirdiği ve bu değerlerin zamanla bireye yansiyarak onu toplumsallaştırdığı yönünde görüş bildirir.

Bu köklü görüş ayrılığı karşılıklı olarak bir dizi suçlamayı beraberinde getirir. Mesela liberaller kurucu değer söylemi ile başlayıp bireyin toplumsallaşmasıyla biten komüniteryan ortak iyi anlayışının bireyi topluma feda eden pratikleri meşrulaştırdığı iddiasında bulunur.²⁴⁰ Ancak komüniteryanizm de bireyin kendini belirleme hakkının toplumla paylaşılan ortak değer ve pratiklerle çelişen bir içerikle yorumlanamayacağı kanaatini dile getirir. Bu son hatırlatma özelinde bireysel özgürlükle kamusal sorumluluk arasında makul ölçülerde bir dengeyi tutturmak gerekir. Dahası liberal kuramda olduğu üzere ortak iyinin bireyci yorumu, bu kavramın içeriğinin bireyden bireye değişmesine yol açar. Oysa ortak iyi aslında herkesin kendinden bir şeyler bulabileceği ve kendi somut konumunu ona başvurarak sorgulayabileceği bir kurucu standartlar dizini olmalıdır.²⁴¹

Liberal düşüncenin ortak iyi anlayışı sadece bireyci değil aynı zamanda tarafsızlık yanlısıdır. Bu bakış açısına göre toplum içerisindeki etik politik tartışmalarda devlet yansız bir konumda kalmak zorundadır. Bahsi geçen yansızlık istemi adalet erdemini ön plana çıkarır. Liberalizm ortak iyiden prosedürel adalet şeklinde kendini açığa vuran kurallar dizinini anlama eğilimindedir.²⁴² Adaleti ortak iyiye özdeş bir içerikle ele alan bu okuma aynı zamanda hukuksal adaleti toplumsal iyiden üstün tutan bir hassasiyeti de karakterize eder. Ortak iyi-adalet ilişkisi özelindeki tartışma komüniteryanizmle liberalizm arasındaki çekişmeli hususlardan bir diğerine karşılık gelir. Çünkü sonuçta liberaller adaletin toplumdaki verili iyi anlayışlarından her hangi birisinin üzerine kurulamayacağını düşünür. Liberal paradigmaya

(240) Terchek (1997: 47-54).

(241) Kymlicka (2004: 296-7, 304, 309).

(242) Kymlicka (2004: 306); Kymlicka (1995: 75); Sandel (1984: 64)

göre adaletin tözü olamaz, sadece biçimi vardır.²⁴³ Bu durumda en makul seçenek adaletin dışında ayrıca bir toplumsal iynin varlığını kabul etmemek ve siyasi birliğinin temelini bu içerikten yoksun prosedürel adalete dayandırmaktan geçer.²⁴⁴

Yapılan hatırlatmalara dayanarak geldiğimiz yer itibariyle diyebiliriz ki komüniteryanizm-liberalizm tartışması aslında bir ortak iyi-prosedürel adalet çekişmesi olarak yorumlanabilir. Liberallere göre nasıl ki birey toplumdan önce geliyorsa adaletin de iyiden önce gelmesi gerekir. Bu iki öncelik arasında kavramsal düzeyde bir paralellik vardır. Bahsi geçen paralellik ise özgürlüğün nasıl korunup geliştirileceği sorunsalı bakımından anlamlı sonuçlar doğurur. Şöyle ki, eğer toplum adalet düşüncesinde ya da prosedürel adalet pratiğinde olduğu üzere kamusal tarafsızlığı teşvik eden bir dizge üzerine kurulmazsa toplumdaki farklı iyi anlayışlarından biri kendisini ortak iyi yerine koyarak belli kesimler aleyhine dışlayıcı bir siyaseti ön plana çıkarabilir. Tabii bu sonuç da ister istemez çoğulcu özgürlüğün ortadan kalkması gibi bir sonucu beraberinde getirir.²⁴⁵ Bu tür bir yorumlama tarzı adaletin liberal toplumda oynadığı rol bakımından oldukça aydınlatıcı niteliktedir. Adalet yarattığı yansız ortam ile bireyler farklı amaçlar arasında tercih yapma imkanını verir. Ayrıca bu imkanın gerçekliği ölçüsünde bireysel haklar genel iyilik karşısında korunur.²⁴⁶

Cumhuriyetçi-komüniteryan kavrayış adalet-ortak iyi ilişkisini bir karşıtlık ilişkisi olarak sunan liberal ideolojiyi ciddi ölçüde eleştirir. Onlara göre adaletin ortak iyiye önceliği tezi Rawlsçu anlayıştan kotarılmış bir saptamadır. Bu nedenle başta deontolojik metodoloji ve Anglo-Amerikan bakış açısı gibi Rawls felsefesinin nirengi noktaları adalet yanlısı düşüncede güçlü bir şekilde karşılık bulur. Rawls ve izleyicileri belli bir

(243) Sandel (1982: 154-6); Öztürk (2010a: 316).

(244) Rawls (1985: 223-251).

(245) Taylor (2006: 92).

(246) Sandel (2006: 209-211).

yerel hassasiyeti tüm insanlık için ideal formül olarak sunar. Komüniteryanizm için bu tavır fazlasıyla basitleştiricidir. Adalet konusunda ısrar ederek ve adaleti de içerikten yoksun bir şekilde kavrayarak toplumsal çeşitliliği gerçekçi bir şekilde ele almak olanaksızdır.²⁴⁷

Ortak iyi tartışmasında bir diğer mesele tarafsızlıktır. Liberal anlayış ortak iyi temelli okumaların kamusal tarafsızlık ilkesine zarar verdiği kanaatini güçlü bir şekilde dile getirir. Herkes için eşit miktarda özgürlüğü koruma adına tarafsızlık ilkesine sadakat göstermek ve ortak iyiyi politik yapı için nirengi noktası olarak görmemek gerekir.²⁴⁸ Tabii bu söylem komüniteryanları ikna etmekten oldukça uzaktır. Çünkü komüniteryan-cumhuriyetçi düşünüş içerisindeki genel kanı liberal etik politığın farklı iyi anlayışları karşısında tarafsız olduğu savının olgusal gerçekten çok, bir varsayımı ifade ettiği yönündedir. Liberal düşünce pek çok mesele hakkında oldukça güçlü etik politik rezervlere sahiptir.²⁴⁹ Pettit de bu noktanın altını çizer ve yansızlığın aslında liberalizmin değil cumhuriyetçiliğin bir özelliği olduğunu savlar.²⁵⁰

Tarafsızlık-ortak iyi ilişkisi bakımından bir diğer önemli ayrımı çoğulculuktur. Liberaller özne sayısı kadar farklı iyi anlayışının olduğunu ve dolayısıyla ortak iyi gibi bir kategorinin çoğulcu gerçekliğe zarar vereceği kanaatini dile getirir. Ancak komüniteryanlara göre çoğulculuğa yüklenen bu genelleştirilmiş anlam fazlasıyla abartılıdır. Daha gerçekçi bir düzlemde tartışma yeniden ele alındığında iyi sayısının özne sayısından daha az olduğu görülecektir.²⁵¹ Aslında liberaller de yaşam tarzları arasındaki farkların sanıldığı kadar fazla olmadığı düşüncesini anlamlı bulur. Ama tabii cumhuriyetçilik-liberalizm çekişmesi bakımından ve ortak iyi sorunsalı özelinde önemli olan husus

(247) Taylor (2006: 84); Mulhall ve Swift (1992: 41-3).

(248) Öztürk (2010a: 316-7)

(249) Galston (1982: 621-8); Neal (2006: 106).

(250) Pettit (1993: 182-3).

(251) Neal (2006: 113-4).

kaç tane iyi olduğundan çok, sayısı ne olursa olsun var olan farklı iyi nosyonları arasındaki uyuşmazlığın nasıl karara bağlanacağı noktasında kristalize olur. Komüniteryanlar tarafsız devlet ve prosedürel adaletin uyuşmazlıkları çözmede yeterince güçlü bir güvence sağlamadığını ifade eder. Biçimsel adalet nosyonu toplumu dengeli bir şekilde bir arada tutma ihtiyacına yanıt vermekten uzak bir enstrümana karşılık gelir. En azından barış ve güvenliği tesis etme adına ve biçimsel hukukun ötesinde bir içerikte asgari bir etiğe ihtiyaç vardır. Rawls dahil olmak üzere liberalizmi adalet teorisi özelinde yeniden formüle eden pek çok düşünür bu asgari etik ihtiyacının gereği olarak liberalizmi tüm insanlık için ahlaki bir ajanda olarak kodlamıştır.²⁵²

Komüniteryanların adalet ve prosedürel adalet üzerine eleştirileri sadece tarafsızlık çevresindeki tartışmalardan ibaret değildir. En az tarafsızlık meselesi kadar mühim olan bir diğer konu ortak iyi olmaksızın adaletin hayata geçirilemeyeceğine dair yakınmada kristalize olur. Çünkü adalet fedakarlığı gerektiren bir erdemdir. Yurttaşların diğer yurttaşlar karşısında fedakar bir davranış kodunu içselleştirmesi ise tüm yurttaşları birbirine bağlayan ortak iyi nosyonu sayesinde mümkün olabilir. Ortak iyi kişileri adalet yolunda harekete geçiren temel katalizör güçtür.²⁵³ Ortak iyunin prosedürel adalete üstünlüğü bir ölçüde bu nosyonun kökeniyle de ilgilidir. Cumhuriyetçi-komüniteryan çizginin bu kavrama yüklediği anlam bağlamında ortak iyi toplum içerisinde kendiliğinden bir şekilde oluşur ve gelişir. Yasalar tarafında dayatılan bir şey olmaktan çok toplumun doğal etik anlayışının bir yansımasıdır ortak iyi.²⁵⁴ Bu tespiti önemsemek gerekir. Çünkü başta Hume olmak üzere pek çok düşünür adaleti ikincil düzeyde bir kod olarak tanımlar. Demek ki adalet iyiliğin kendisi olmaktan çok izdüşümsel bir kopyasıdır. Tabii bu yorumlardan çıkan makul sonuç öncesinde

(252) Larmore (2006: 122, 142); Yorum için ayrıca bkz. Öztürk (2008b: 9-30).

(253) Kymlicka (2004: 294-5).

(254) Walzer (1992: 89-107).

bir ortak iyi tahayyülü olmaksızın adaletin kurucu etik ilke olarak işlevsiz olacağı yönündedir.

Gelinen nokta itibariyle komüniteryanizmin cumhuriyetçilik ve Neo-Atina cumhuriyetçiliği içerisindeki yeri ve komüniteryanların liberalizme eleştirileri özelinde bir dizi ek değerlendirme ve yorumda bulabiliriz. Öncelikle komüniteryanizmin Arendt ve Pocock gibi örneklerle karşılaştırıldığında daha çağcıl bir referans çerçevesine sahip olduğu gerçeğinin altı çizilebilir. Komüniteryan çalışmalar içerisinde hem antik topluma yönelik öykünme hem de antik metinlere göndermeler oldukça sınırlı bir düzeyde tutulmuştur.²⁵⁵ Tabii bu sınırlılık ölçüsünde komüniteryanizmin kendi cumhuriyetçi kavrayışını liberal bir anlam dünyası içerisinde formüle ettiği söylenebilir. Ancak unutulmamalıdır ki komüniteryanizmle liberalizm arasındaki etkileşim tek taraflı değildir. Komüniteryan-cumhuriyetçi literatür kendi tezlerini formüle ederken liberal jargona sıklıkla başvurur. Ama Rawls, Kymlicka ve Dworkin gibi düşünürlerin ortaya koyduğu çalışmalar liberal ideoloji içerisinde cumhuriyetçi söyleme yakın bir analiz çerçevesinin varlığını kanıtlar niteliktedir.²⁵⁶ Bu hatırlatmalar karşısında cumhuriyetçi ve liberal kavrayışların iç içe geçtiği ve pek çok durumda melez bir politik dilin oluştuğunu kabul etmemiz yerinde olur.²⁵⁷ Bahsi geçen bu melez dil cumhuriyetçilik ve liberalizmden pek çok öğeyi içerisinde barındırır. Mesela tüm yurttaşlar için geçerli olacak nitelikte ve içeriği belli bir ortak iyi kavramlaştırması artık o kadar da popüler değildir. Yine bu bağlamda liberal çoğulculukla cumhuriyetçi tekçilik arasında ara formül ya da yollar üzerinde durulur. Melez dil aracılığıyla ulaşılmak istenilen amaç çok kültürlü modern toplumlarda yaşayabilecek nitelikte bir cumhuriyetçi dizge yaratabilmektir.

(255) Komüniteryan düşünce antik olanı idealize etmekten kaçınır. Bu tespitin en ciddi istisnası ise Aristoteles okumalarına yönelik ilgidir. Yorum için bkz. Langer (1999: 311).

(256) Honohan (2002: 11); Sunstein (1988: 1539-1590).

(257) Buchanan (1989: 853)

Tabii pek çok örnekte cumhuriyetçi ve liberal anlayışların iç içe geçiyor olması gerçeği standart okumalar arasındaki farkın tümüyle kapandığı ve karşılıklı bir şekilde tüm kaygıların ortadan kalktığı gibi bir sonucu beraberinde getirmez. Bu hatırlatma özelinde liberalizmin cumhuriyetçi komüniteryanizme yönelik eleştirilerinden iki tanesinin oldukça güçlü bir şekilde varlığını koruduğu söylenebilir. Eleştirilerden ilki yurttaş-birey özdeşliğiyle ilgilidir. Liberaller bireyden her durumda yurttaşlık erdemlerinin gereğini yerine getirmesini isteyen ödev yanlısı tavrın sorunlu olduğu kanaatindedir. Bu bakış açısına göre kişiler her durumda bireydir ve ancak isterlerse, gönüllü bir şekilde yurttaşlık rolünü oynayabilirler.²⁵⁸ İkinci önemli husus toplumun statüsüyle ilgilidir. Liberal kavrayış toplum ya da topluluk gibi bir şey gerçekten var olsa dahi bahsi geçen kolektif varlığa bir insan ya da bir kişiymiş gibi muamele etmenin sakıncalı sonuçlar doğurduğu noktasında ısrarcıdır. Çünkü bir kez böyle bir yola girildiğinde toplum ile birey arasındaki ilişki paternalist bir içeriğe bürünür. Oysa ki bireyler topluluklara özgürce dahil olma ve (veya) topluluktan vazgeçme hakkına sahip olmalıdır.²⁵⁹

Nasıl ki liberalizm için cumhuriyetçi-komüniteryan bloğa karşı vazgeçilmez nitelikte bir takım değer ve öğeler varsa, aynı durum komüniteryanizmin liberalizme bakışı için de geçerlidir. Toplulukçu bakışın otoriter bir yönetimle sonuçlanacağına yönelik liberal kaygı komüniteryan perspektif içerisinde yeterince güçlü bir eleştiri olarak görülmez. Bu tür bir analiz çerçevesini makul görmek için toplumu ve otoriteyi fazlasıyla basitleştirmek gerekir. Taylor'ın dediği gibi toplumcu değerleri ve bu değerlere politik bir anlam yükleyen cumhuriyetçiliği reddedersek geriye bireyin sadece kendisiyle paylaştığı devasa bir yalıtılmışlık veya yalnızlık alanı kalır.²⁶⁰ Ayrıca otoriterizmden kaçınma-

(258) Maynor (2003: 75).

(259) Dworkin (2006: 275-9).

(260) Taylor (1979a: 157-8).

nın yolu toplumu küçümsemek olmamalıdır. Pek çok komüniteryanın ısrarla vurguladığı üzere bireyin kamuya katılım olanakları çeşitlendirilir ve derinleştirilirse aynı anda hem bireysel otonomi hem de kamusal özgürlük korunabilir. Bu bağlamda aslında ideal yol bireyi yurttaşa ya da yurttaşı bireye feda eden bakış açılarından sıyrılarak bireysel özgürlüğü yurttaş sorumluluğuyla tamamlayan bir etik politik doğrultu için ısrar etmekten geçer.²⁶¹

(261) Öztürk (2013: 103).

II. BÖLÜM:

NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ: ÖZGÜRLÜK SORUNSAI

Neo-Roma cumhuriyetçilerinin temel iddiası negatif özgürlük-pozitif özgürlük ikiliğini aşan bir özgürlük yorumunun hem kuramsal düzeyde hem de siyasi düşünceler tarihi bakımından mümkün olduğu yönündedir. Cumhuriyetçi özgürlük, ilgili iddianın somutlaşmış bir ifadesi olarak okunabilir. Cumhuriyetçi özgürlüğü ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızda ise karşımıza iki tane tartışması eksenini çıkar: Pettit ve izleyicileri negatif özgürlüğü daha çok teorik içerimleri bağlamında ele alır ve onu tahakkümün yokluğu olarak özgürlük dedikleri bir başka yorumla kıyaslar. Skinner ise Machiavelli ve İngiliz Cumhuriyetçileri üzerine bir soruşturma yürüterek negatif özgürlüğün soy kütüğünü çıkarmaya çalışır. Özel olarak Skinner, genel olarak ise Viroli dahil olmak üzere hemen tüm *Cambridge Okulu* yazarlarının ortak savı negatif özgürlüğün ilk ortaya atıldığı dönemle karşılaştırıldığında epey bir dar yorumlandığı şeklindedir. Tabii bu sonuç önemli ölçüde liberal ideolojinin negatif özgürlüğün yorumlanma biçimi üzerindeki tekeline kaynaklanır. Skinner ve izleyicileri siyasi düşünceler tarihi üzerine alternatif okumalar yaparak bu bahsi geçen hegemonyayı kırmaya çalışır.

A. HOBBS'DAN BERLİN'E NEGATİF ÖZGÜRLÜK NOSYONU

1. Müdahale Etmeme Sorunsalı

Cumhuriyetçiler negatif özgürlüğün liberal düşünce içerisindeki kodlanma biçimine bir dizi nedenden dolayı itiraz ederler. Kendi özgürlük anlayışları bu bahsi geçen itirazlar üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle sonuçları itibariyle tutarlı bir cumhuriyetçi özgürlük tartışması yapabilmek için bir adım geriden başlamak ve Hobbes'dan Berlin'e kadar belli düşünürler özelinde negatif özgürlük geleneğinin temel dayanaklarını tartışmaya açmak yerinde olur. Yürütülecek tartışma olgunlaştıkça hem cumhuriyetçi özgürlüğün negatif özgürlük karşısındaki özgün yanı hem de negatif özgürlüğün ne tür bir sorunun yanıtı olduğu meseleleri açıklığa kavuşacaktır.

En yalın anlatımla negatif özgürlük başkalarının otoritesine maruz kalmadan özgür olma gibi bir anlama gelir. Müdahale etmeme sorunsalı bakımından negatif özgürlüğün içeriğini somutlaştırma noktasında Hobbes ve Locke'un özgürlüğe bakışları oldukça anlamlı sonuçlar sunar okuyucusuna. Yüzeysel bir yorumla her iki düşünürün de özgürlük için dokunulmaz bir alanı elzem gördüğü söylenebilir. Ayrıca hem Hobbes hem de Locke'a göre otorite kaçınılmazdır. Bu bağlamda özgürlüğün negatif niteliğiyle otoritenin zorunluluğu arasında kopmaz bağlar vardır. Ancak Locke'un insana bakışı Hobbes'a göre fazlasıyla iyimserdir. Bu bahsi geçen iyimserlik özgürlük alanının genişliği bakımından bir dizi farkı beraberinde getirir. Başlangıç düzeyinde yaptığımız bu hatırlatma bile gösterir ki negatif özgürlük düşüncesi en baştan beri türdeş bir içeriğe sahip olmamıştır. Bizim de katkıda bulunacağımız karşılaştırmalı Hobbes-Locke analizi müdahale etmeme özelinde negatif özgürlüğün ikili doğası hakkında aydınlatıcı nitelikte ipuçları içerir.

Bilindiği üzere genel olarak Hobbes'un tüm felsefesi özel olarak ise özgürlük üzerine düşünceleri devrin Avrupa ve İngiltere-

re'sindeki bir takım tarihsel dönüşümlerle iç içe bir şekilde olgunlaşmıştır. Bu bağlamda öncelikle mutlak krallar gerçeğine değinebilir. 16. yy.'dan itibaren siyasi manzara içerisinde mutlakiyet çağının yükselişi gibi bir olgu ön plana çıkar. İlgili süreç aynı zamanda modern devletin doğuşuna ve bahsi geçen doğuş özelinde Roma geleneğine geri dönüşe işaret eder.²⁶² Krallar dolaylı ya da doğrudan bir şekilde Roma hukukuna atıfta bulunarak kendilerini yasaların kaynağı gibi göstermiş, ama yasaların onları bağlamadığı konusunda ısrarcı olmuşlardır. Bu saptama mutlakiyet çağının içeriğini önemli ölçüde açıklığa kavuşturur. Çünkü mutlak krallıklar her şeyden önce iyi yönetime dayanan hükümet etme sanatının devlet aklına doğru evirildiği büyük dönüşümün aktörleridir. Bu bağlamda ortaya çıkan şey aslında adaletten bağımsız bir şekilde iş gören araçsal akıl ve o akli popülerleştiren yeni politik dildir.²⁶³

İngiltere'deki durum ise bu genel manzaradan bir ölçüde ayrıksı bir konuma sahiptir. Hobbes'un yaşadığı dönemde İngiltere'de krallar Kıta Avrupa'sındaki hükümdarlardan farklı olarak en üstün otorite gibi bir konumda değildi. Kral ile parlamento ülkeyi birlikte yönetiyordu. Ancak 17. yy'ın ikinci çeyreğinden itibaren durumun radikal bir şekilde değiştiği ve kral ile parlamento arasındaki çekişmenin belirgin hale geldiği söylenebilir. Egemenliğin kimin elinde kalacağı noktasında kristalize olan iktidar kavgasının ayrıntıları bu tezin sorunsalının epey dışında bir ilgi alanına karşılık gelir. Bu nedenle sadece şöyle bir hatırlatma yapılabilir: Hobbes'un özgürlük idesine bakışındaki unsurlar onun siyasal kuramındaki temel dayanaklardan biridir. Bahsi geçen kuramın özü ortaya konulduğunda ise korku tarafından belirlenmiş bir ortam ve sınır tanımaz bir istikrar anlayışı ön plana çıkar. Bu bağlamda yaygın kanaat, ilgili eğilimlerle İn-

(262) Viroli (1993: 1-2); Poggi (2005: 114).

(263) Viroli (1992: 2-5); Poggi (2005: 93-4).

giliz İç Savaşı arasında bir iç içelik olduğu yönündedir.²⁶⁴ Düşünür iç savaş karşısında duyduğu dehşeti siyaset felsefesine yansıtmış ve otorite karşısında özgürlüğe hemen hemen hiç hayat hakkı tanımamıştır. Bu bağlamda bahsi geçen felsefenin temel dayanakları iki noktada kristalize olur: Hobbes'a göre insan ölümden kaçmaya eğilimli doğal bir akıl tarafından yönlendirilir. Ayrıca toplumun temelinde korku ve güvensizlik vardır. Genel bir güç onları zorlamadığı müddetçe insanlar birbirine güvenmez.²⁶⁵

Hobbes'un özgürlüğe yüklediği negatif karakteri daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızda ise karşımıza bir dizi önerme çıkar: Her şeyden önce düşünür mekanik materyalizm ve determinizm gibi çağında bir hayli popüler olan bazı ontolojik ve epistemolojik kabuller aracılığıyla özgürlüğü tanımlar. Bahsi geçen paradigma özelinde her şey hareket eder. Doğal varlıklar, insan, toplumsal kurumlar ve en karmaşık cisim olarak devlet aslında birer makineden başka bir şey değildir. Ayrıca her varlık ve her hareket neden-sonuç ilişkisiyle katı bir şekilde birbirine bağlıdır. Hobbes'a göre hiç kimse bu büyük belirlenimin dışarısında değildir. Dolayısıyla mesela irade özgürlüğü diye bir şeyden bahsedilemez. Çünkü tüm davranışlar dış dünyaya verilen yanıtlardan ibarettir.²⁶⁶

Peki, büyük resim bakımından her şey ve herkes belirlenirken insanlar neden kendilerini özgür hisseder ya da özgürlüğe ulaşmayı olası görürler? Hobbes özgürlüğün yanılsama olduğu kanaatindedir. İnsanların kendilerini bu yanılsamaya kaptırmalarının nedeni ise bilgisizliktir. Davranışlarımızın kökeni hakkında yeterince bilgi sahip değiliz. Bu cehalet bizde özgür olduğumuz yönünde yanlış bir fikrin yerleşmesine yol açar.²⁶⁷

(264) Ağaoğulları ve Köker (2009b: 166, 168-9).

(265) Hobbes (2007: 4, 11-2, 25-6)

(266) Ağaoğulları ve Köker (2009b: 176, 185-6).

(267) Zelyut (2010: 11-20).

Tabii maddeyle özgürlüğü karşı karşıya getiren tanıtlama biçimi sadece özgürlüğü bir belirlenim meselesi olarak ele alan ontolojik bakış açısı bakımından değil, aynı zamanda özgürlüğü negatif bir içerikle ele almanın koşullarını ortaya koyması anlamında da dikkat çekicidir. Şöyle ki, Hobbes madde ve özgürlüğü birbirlerini olumsuzlayan şeyler olarak konumlandırır. Bu bağlamda madde veya hareket varsa özgürlük yoktur. Böylesi bir akıl yürütme biçimi tersten okunduğunda özgürlük maddenin yokluğu gibi bir anlama gelir. Hobbes'un özgürlükle ilgili diğer tüm önermeleri de bir şeyin yokluğunda özgürlük formülüne uygun olarak kodlanmıştır.

Mesela düşünür özgürlüğü engellemenin olmaması olarak tarif eder. Dolayısıyla özgürlük engellerin yokluğunda söz konusu olabilir.²⁶⁸ Hobbes'un engel kavramına yüklediği anlam negatif özgürlüğün bir diğer özelliğini ortaya koyar. Çünkü Hobbes'a göre engel dışsal bir unsurdur. Engel kişinin bizzat kendisinden kaynaklanıyorsa bu duruma özgürlüğün olmaması denmez. Bu bağlamda doğası gereği hareket etmeyen bir taşın özgürlükten mahrum bırakıldığını söyleyemeyiz. Demek ki Hobbes için özgürlüğün olmaması sadece güç ve zeka açısından yapmaya gücümüz yetiyor, ama buna rağmen dış bir engel sebebiyle yapamıyorsak söz konusu olabilir. Yine bu bağlamda yapmayı istememek ve potansiyel olarak eylemde bulunma gücünden yoksun olmamız özgürlükle ilgili olumsuz faktörler olarak sayılamaz.²⁶⁹

Özgürlüğü sadece yokluğa ve bahsi geçen yoksunluk halini de köken itibarıyla kendinin dışında bir yere dayandıran negatif okuma bir hayli sorunludur. Her şeyden önce böylesi bir okumanın son derece kısıtlayıcı olduğu söylenebilir. Çünkü Hobbes'un yaptığı tanım ve ilgili tanım özelinde liberal teori kişinin potansiyeli neden yapmaya yetmiyor, ekonomik ve siyasal

(268) Hobbes (1993: 154).

(269) Hobbes (1993: 154-5).

örgütlenme biçimi gibi dışarıda olan, ama aynı zamanda kendi öznelliğimizi de belirleyen unsurlar bireyi özgür olmaktan alıkoymuyor mu gibi sorular sormaktan özenle kaçınır. İşte tam da bu noktada liberalizme yönelik pozitif eleştiri devreye girer. Yaygın kanaat özgürlüğün bu biçimde savunulmasının onu fazlasıyla karikatürize ettiği yönündedir. Şöyle ki, Hobbesçu-liberal çizgi özgürlüğü neredeyse tümüyle ölçülebilir, fiziksel ya da biçimsel bir şey olarak betimler.²⁷⁰ Oysa engel kavramını çok daha geniş bir anlamda kullanmak ve fiziksel bakış açısını aşmak mümkündür. Aksi taktirde verili durum özgürlüğü sınırlandıran epistemolojik bir çerçeveye dönüşür. Bu bağlamda negatif özgürlüğün toplumdaki verili güç ilişkilerini yeniden ürettiği ve liberal anlayışın muhafazakar bir tahayyüle yol açtığı söylenebilir. Daha sonraki alt bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere Pettit ve Skinner'de liberal özgürlüğe karşı cumhuriyetçi özgürlüğü olumlarken negatif özgürlüğün Hobbesçu tanımını eleştirel bir şekilde ele alır. Pettit dar negatif özgürlük yorumuna, bu bağlamda müdahalesizliğe karşı tahakkümsüzlük temasını ön plana çıkarır. Skinner ise Hobbes'un negatif özgürlük yorumunun negatif özgürlük tanımlarından sadece birine karşılık geldiğini, İngiliz Cumhuriyetçileri örneğinde olduğu üzere negatif özgürlüğü çok daha geniş bir şekilde yorumlayan alternatif düşünsel geleneklerin söz konusu olabileceğini hatırlatır.

Hobbes'un negatif özgürlük yorumunun temel bileşenlerinden bir diğeri yasadır. Düşünür yurttaş insanla doğal insanı birbirinden ayırır ve yasaya farklı bağlamlar için farklı anlamlar yükler. Her şeyden önce doğa yasası gibi bir şeyin varlığını kabul etme eğilimdedir Hobbes. Doğa yasası yaşamı koruma ve sürdürme içgüdüleriyle ilgilidir. İnsanların barışı araması, barışa ulaşamıyorsa şiddet kullanma dahil olmak üzere her yolla kendini koruması ve kendilerini koruyan insanlar özelinde herkesin savaşta birbirine eşit konumda olması doğa yasasının özünü oluş-

(270) Taylor (2002: 263); Taylor (1979b: 176).

turur.²⁷¹ Tabii doğa yasaları devletten de önce var olduğu için devletli düzendeki yasalardan üstündür. Bu bağlamda Hobbes'un negatif özgürlüğü içerisinde dokunulmaz hakları da içerir. O dokunulmaz hakların temeli ise kişilerin kendilerini savunma hakkıdır. Bu hak egemene devredilemez. Bu tespitlerin doğal bir sonucu olarak Hobbes uyrukların kendilerine zarar vermeye zorlanamayacağı kanaatindedir. Mesela yurttaşlar gönüllü olarak istemedikleri müddetçe savaşa gitmeye, dolayısıyla bir başkasını öldürmeye ya da kendilerini öldürmeye, affedilme kesin değilse suçunu itiraf etmeye ve yaşam için gerekli olan şeylerden mahrum bırakılmaya zorlanamaz. Ayrıca suçsuzlar kadar suçlular da kendi canlarını koruma hakkına sahiptir. Bu uğurda direnmeleri meşru sayılmalıdır.²⁷²

Bu hatırlatmalar da gösteriyor ki Hobbes için devlete itaat koşulsuz değildir. Kişiler kendi yaşamlarını korumak için devlete karşı çıkabilir; isyan makul ve meşrudur.²⁷³ Zaten Hobbes düşüncesinin temeli korumadır. Uyrukların egemene karşı yükümlülüğü egemen uyruklarını koruyabildiği müddetçe devam eder.²⁷⁴

Hobbes'un doğa yasasına bakışının doğal hukuk düşüncesinin evrimi bakımından oldukça önemli olduğu gerçeği ayrıca vurgulanmalıdır. Çünkü kısaca özetlediğimiz Hobbesçu doğal hukuk kuramında vurgu doğal ödevlere değil doğal haklara yöneliktir. Bu tutum, yani ödevlerden bağımsız hak anlayışı Hobbes'u modern doğal hukukun kurucusu haline getirir. Çünkü o güne kadar ki düşünüş içerisinde toplum bireyden, ödev haktan önce gelirdi. Hobbes bu dizgeyi tersine çevirmiş, hakkı ödevin önüne koymuştur.²⁷⁵

Doğal insan bakımından doğal yasaları gerekli gören Hobbes yurttaş insan açısından meseleye yaklaştığında ise yasa karşısı

(271) Russ (2011: 183-4); Zelyut (2010: 30-6); Akarsu (1998: 153).

(272) Hobbes (1993: 160-1).

(273) Ağaogulları ve Köker (2009: 268-9).

(274) Hobbes (1993: 162).

(275) Strauss (2005: 279-80).

bir tutum takınır ve bahsi geçen bu tutumu kamusal alan-özel alan ayrımıyla birlikte savunur. Ona göre devletin olduğu bir toplumda kişilerin yaptığı tüm eylemler, aslında kişiler o eylemleri yapmama özgürlüğüne sahip olsalar da, son kertede yasa korkusuyla yapılan eylemlerdir. Ama tabii Hobbes zorunluluk ve özgürlüğü birbiriyle tutarlı şeyler olarak gördüğü için bu yasanın bireyi zorlaması hali onun için sakıncalı değildir. Yine de bir dizi önermeyle yasayı olumsuzlar. Çünkü onun için yasa sessiz kaldığı müddetçe insanlar özgürdür. Dahası özellikle ekonomi ve aile gibi özel alanların devletin müdahalesinden, dolayısıyla yasadan muaf tutulması yerinde olur.²⁷⁶

Hobbes'da yurttaş özgürlüğüyle yasa ilişkisi bakımından bir diğer ilgi çekici nokta antik anlayışa yönelttiği eleştiride kristalize olur. Hobbes kendi kendini yöneten Lucca kentinin bir imparator tarafından yönetilen Konstantinopolis'den daha özgür olmadığı kanaatindedir. Bu bağlamda halkın yasaların yapımına katılması ya da katılmaması, yani rejimin cumhuriyet ya da monarşi olması özgürlüğün niteliği ve içeriği bakımından değişikliğe yol açmaz. Dahası ona göre antik örneklerde karşımıza çıkan özgürlük hiç de değerli değildir. Çünkü Atinalılar ve Romalılarda aslında tek tek kişiler değil devlet özgürdü. Ayrıca Grek ve Latin yazarların övdüğü özgürlük başıbozukluktan ve kargaşadan başka bir şey değildir.²⁷⁷

Bu önermeler bakımından rahatlıkla denilebilir ki Hobbes, daha sonra Constant'ın yaptığı bir ayrımının ipuçlarını sunar okuyucusuna. Onun analizinde antiklerin özgürlüğü ile modernlerin özgürlüğü karşı karşıya gelir. Düşünür antiklerin özgürlüğünü, bir anlamda cumhuriyetçi özgürlüğü açıkça olumsuzlar. Buna karşı modern liberal özgürlüğü mümkün tek seçenek olarak gören bir dil kullanır.

(276) Hobbes (1993: 155-6, 161).

(277) Hobbes (1993: 158-9).

Tüm bu tartışmaların nihayetinde Hobbes'un negatif bir içerikle ele aldığı bireyci özgürlüğün temel tezlerini özetleyebiliriz. Bu özet Locke'dan Berlin'e kadar negatif özgürlüğün diğer kuramcıları üzerinde Hobbesçu etkinin ne denli güçlü olduğunu kanıtlar niteliktedir. Hobbes doğal yasa düşüncesine bağlıdır. Onun için kişinin kendi yaşamını koruması doğaldır. Bu bağlamda devlet bu doğal hakka dokunmamalıdır (1). Yasa özgürlüğe müdahaledir. Her ne kadar Hobbes özgürlük ve zorunluluğu birbirinden ayırlamaz nitelikte unsurlar olarak görse ve bu bağlamda yasal zorlamadan bağımsız bir özgürlük olamayacağını düşünse de, yasaların sayısının az olmasını ve belli alanların yasadan bağımsız tutulmasını yurttaş özgürlüğü bakımından önemser. Bu son hatırlatma özelinde denilebilir ki Hobbes da bir kamusal alan-özel alan ayrımı vardır (2). Düşünüre göre yurttaşın yasa yapım sürecine katılması onu böyle bir şeyin söz konusu olmadığı olası alternatife göre daha özgür hale getirmez (3).

Locke'un negatif özgürlüğe katkısı ise iki noktada somut bir içeriğe bürünür: Bu hususlardan ilki yasa-özgürlük ilişkisiyle ilgilidir. Locke Hobbes'dan farklı olarak yasa ile özgürlük arasındaki etkileşimi daha olumlu bir içerikle ele almaya eğilimlidir. Onun dizgesi bakımından yasalar üçe ayrılır: Doğa yasası ya da tanrısal yasa, sivil yasa ve son olarak kanı ya da kamuoyu yasası.²⁷⁸

Doğa yasasının arkasında tanrısal irade vardır. Zaten kanı yasaları ve sivil yasaların subjektifliği karşısında onu nesnel kılan asıl unsur tanrı tarafından doğurulmuş olmasıdır.²⁷⁹ Tanrısal iradeyi parantez içine alarak meseleyi yeniden irdelediğimizde ise karşımıza doğa durumu çıkar. Doğa yasası doğa durumuyla ilgilidir. Tıpkı Hobbes gibi Locke da doğa durumunu iznin olmadığı yetkin bir özgürlük durumu olarak tarif eder. Ayrıca doğa durumunda insanlar güç ve yetki bakımından birbirlerine eşit

(278) Akarsu (1998: 156); Zelyut (2010: 68-9).

(279) Akarsu (1998: 158-9); Zapcı (2005: 166).

konumdadır.²⁸⁰ Ancak Locke'un modelinde doğa durumu savaşı içermez. Çünkü Locke doğa yasasını Hobbes'a göre çok daha geniş bir şekilde yorumlama eğilimindedir. Şüphesiz ki temel doğa yasası insanın varlığını sürdürmesidir.²⁸¹ Bu tespit bakımından Hobbes'un doğal yasasıyla Locke'un doğal yasası arasında bir süreklilik vardır. Ancak bu yaşamı sürdürmenin tam olarak ne anlama geldiği noktasında Locke'cu düşünce oldukça ayrıntılı bir betimlemeyle çıkar okuyucusunun karşısına.

Bu bağlamda iki noktaya dikkat çekilebilir: Her şeyden Locke'un doğa yasasında kendini koruma amacı Hobbes'daki kurgudan farklı olarak sınırlıdır. Hiç kimse diğer hiç kimsenin yaşamına, sağlığına, özgürlüğe ve mal varlığına zarar veremez. Herkes başkasının özgürlüğüne saygı duymak zorundadır.²⁸² Haklarımızın doğal sınırının başkalarının hakları olması temel bir aksiyomdur. Locke'un bu tespiti zamanla liberal negatif özgürlük düşüncesinin vazgeçilmez nitelikteki öğelerinden biri haline gelmiştir. Bir diğer mesele mülkiyettir. Düşünür mülkiyeti bazen sahip olma hakkı, bazen ise sahip olunan şey anlamında kullanır.²⁸³ Ayrıca ona göre mülkiyet edinme ve elde edilen mülkü çocuklara aktarma, yani miras doğal hak niteliğindedir. Mülkiyetin doğallığı önemli ölçüde emeğin doğallığıyla ilgilidir. Çünkü sonuçta mülkiyet doğanın içine emek katılarak elde edilir. Tabii mülkiyetin doğallığı aynı zamanda eşitsizliği de doğallaştırır. Kimsenin kullanacağından fazlasına sahip olmaması gerektiğini söylemesine rağmen düşünür, insanların yeryüzünün orantısız ve eşitsiz sahipliği konusunda uzlaştığını da ifade etmekten kaçınmaz.²⁸⁴ Bu son hatırlatma bakımından rahatlıkla diyebiliriz ki Lockecu anlatı paraya dayalı kapitalist ekonomiyi olduğu gibi benimser.²⁸⁵

(280) Locke (2004: 5).

(281) Locke (2004: 114).

(282) Locke (2004: 7).

(283) Zapcı (2005: 175).

(284) Locke (2004: 29, 42).

(285) Zapcı (2005: 183).

Kendi sorunsalımız açısından mülkiyet hakkında bizi ilgilendiren unsur ise konu ve sınır ilişkisi üzerinedir. Şöyle ki Hobbes her insan doğası gereği kendini koruma ve sürdürme hakkına sahiptir derken sadece arzuyu ya da içgüdüyü andıran bir zorunluluğu ifade eder. Ancak Locke ile birlikte bu bahsi geçen istek çıplak bir arzu olmaktan çıkarak konu bakımından bir içeriğe kavuşur. Kendini koruma arzusunun Locke'cu sistemdeki nesnesi mülkiyettir.²⁸⁶ Locke kendini korumayı bir nesne ile ilişkilendirerek, dolayısıyla nesnelleştirerek yurttaş ile devlet arasındaki ilişkilerin her iki taraf bakımından sınırlarını Hobbes'a göre çok daha ayrıntılı ve somut bir şekilde çizmiş olur. Mesela düşünür Pufendorf ve Grotious'un takip ederek siyasi sistemin meşruluğu meselesini güven ya da rızaya dayandırır. Siyasi iktidarın meşruluğu mülkiyeti koruma karşısında yurttaşın verdiği rızada somutlaşır.²⁸⁷ Bahsi geçen bu rıza olmaksızın her türlü temsil ve siyasi iktidar gayri meşrudur.

Locke'un negatif özgürlük düşüncesi bakımından bir diğer önemli yanı cumhuriyetçi geleneğe duyduğu sempatide somut bir içeriğe bürünür. Roma'lı kavramlarla ifade edersek her şeyden önce o, Hobbes'un *licentia*'sına karşı *libertas*'ı ön plana çıkarma eğilimdedir. Bilindiği üzere *licentia* bireyin istediğini yapması, bir anlamda sınırlandırılmamış özgürlük anlamına gelirken, *libertas res publica* içerisinde icra edilen, ancak *res publica* sayesinde anlamlı olan özgürlük demektir.²⁸⁸ Bu bağlamda Locke bir *libertas* kuramcısıdır. Çünkü yasaların özgürlüğü ortadan kaldırmadığı, aksine onu koruyup genişlettiği düşünür. Ayrıca ona göre hem hükümet eylemlerinin hem de yasaların sonul amacı kamu yararıdır. Kamu kavramı yurttaşların yaptığı siyasete atıfta bulunmayı gerektirir. Mesela ona göre toplum onayı olmadan yasa yasa haline gelemez.²⁸⁹ Dahası egemenliği-

(286) Zapcı (2005: 178-180).

(287) Dunn (2008: 52); Zapcı (1995: 194); Timuçin (2006: 51-2).

(288) Sellers (1998: 38).

(289) Locke (2004: 48, 111-2, 139).

nin bölünmemesi gerektiğini düşünen Hobbes'a karşı Locke'cu özgürlük bir karma anayasa modeliyle birlikte iş görür. Locke cumhuriyetçi karma anayasayı kuvvetler ayrılığı biçiminde yenisinden örgütler. Bu bahsi geçen örgütlenmenin nihai amacı ise keyfi iradeden, yani tiranlıktan sakınmaktır. Kraldan farklı olarak tiran kendisini yasayla bağlı saymayan ve bu nedenle sınırlanmamış olan iktidarı ifade eder.²⁹⁰

Sonuç olarak Locke'un negatif özgürlüğe katkısını özetlediğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar. Locke tıpkı Hobbes gibi doğa yasası düşüncesine bağlıdır. Doğa yasası bize hem dokunulmaz hakların köklerinin toplum ve tarih öncesi bir yerde olduğunu hem de devletin müdahalesinin sınırlarını gösterir (1). Ona göre özgürlük keyfi iktidardan bağımsız olmaktır. Bu tanım itibarıyla modern cumhuriyetçilerin müdahalenin yokluğu olarak özgürlükle tahakkümün yokluğu olarak özgürlük arasında yaptığı ayrımında Locke daha çok tahakküm karşıtı bir pozisyona, yani cumhuriyetçi özgürlüğe yakın bir yerde durur (2). Karma anayasaya kuramında yer vermesi ve yasa ile özgürlüğü birbirini tamamlayan şeyler olarak görmesi Locke'un cumhuriyetçi imajını güçlendiren öğelerdir (3). Locke'un negatif özgürlük düşüncesine en büyük katkısı ise mülkiyet teorisi bakımından söz konusu olur. Anayasal monarşinin teorik temellerini atan Locke negatif özgürlüğün tam olarak neyi koruduğu meselesini ayrıntılı bir şekilde açıklığa kavuşturur. Şüphesiz ki yaşama hakkı dokunulmazdır. Ama yaşam dolayısıyla emek ve emek dolayısıyla mal varlığı da bu bahsi geçen dokunulmazlıktan yararlanır.

Hobbes ve Locke'un ardından müdahale etmeme sorunsalı bakımından bir sonraki durak Constant'ın ortaya koyduğu analiz çerçevesidir. Constant'ın negatif özgürlük düşüncesi negatif özgürlük nosyonunun soy kütüğü ve liberalizm-cumhuriyetçilik ilişkileri bakımından oldukça kritik bir yerde durur. Düşününürün antiklerin özgürlüğüyle modernlerin özgürlüğü arasında

(290) Locke (2004: 167-9); Dunn (2008: 38-42).

yaptığı karşılaştırma hem liberalizmin kendi içinde belli bir tutarlılığı olan siyasal bir öneriler dizgesine dönüştüğünün kanıtı hem de Hobbes ve Locke'un negatif özgürlük nosyonlarının başarılı bir sentezini sunar okuyucusuna. Ayrıca Constant politik bir öğreti olarak liberalizmin ileride alacağı hali anlamak açısından da oldukça öğretici bir figürdür.

Öncelikle şöyle bir tespit yapılabilir. Düşünür özgürlüğü politik yanı ağır basan hukuki bir sistemin içerisinde ele alır. Bu bağlamda denilebilir ki ondaki liberalizm anayasal bir liberalizmdir. Bireyin özgürlüklerini korumaya amaçlayan bu bahsi geçen anayasal sistem iki unsurun üzerine yükselir: kuvvetler ayrılığı ile temel hak ve özgürlükler.

Kuvvetlerin karşılıklı olarak birbirini denetlemesi liberal devletin temelidir.²⁹¹ Bu varsayım bakımından Locke ve Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı üzerine görüşlerini anayasal monarşi idealine ulaşma amacına doğru güncelleyerek benimseyen düşünürün özgürlükle ilgili tezlerinin nirengi noktası ise kendisinin antiklerin özgürlüğü olarak adlandırdığı cumhuriyetçi özgürlüğe yönelik eleştirilerde somut bir içeriğe bürünür.

Constant özgürlük açısından monarşilerle cumhuriyetler arasında ayırım yapmaz. Ona göre özgürlük her hükümet formunun altına mümkün olabilir.²⁹² Bu yargı Hobbes'un Lucca ile Konstantinopolis arasında fark olmadığı, yasaların halk tarafından yapılmasının kendi başına özgürlük işareti sayılmayacağına yönelik savıyla aynı anlam dünyası içinde yer alır. O özgürlüğü çoğulcu bir perspektif içerisinde ele alır. Egemenlik, din ve yönetim gibi belli başlı alanlarda çoğulculuk olmaksızın bireyin özgürlüğünü korumak olanaksızdır.

Antik özgürlüğün modern liberal dünyada hiçbir anlamı yoktur. Çünkü beklentiler, yaşayış ve çıkarlar radikal bir şekilde de-

(291) Vincent (2011: 189).

(292) Vincent (2011: 167).

gişmiştir. Şöyle ki, antik dönemde bireyler kamunun baskısı altında yaşar. Asıl önemli olan kolektif varlığın kendisidir. Birey bu bahsi geçen varlığın unsurlarından biridir sadece. Oysa modern toplumlarda birey, özellikle de özel hayatı bakımından topluma veya kamuya karşı özerk bir konuma sahiptir. Bu bağlamda antik dünyada bireysel haklar yokken, modern dünya birey ve onun hakları üzerine kuruludur. Dahası ona göre antik toplumun bireyi polisin yurttaşıdır. Onun özgürlüğü yurttaşların paylaştığı sosyal güçte somut bir içeriğe bürünür. Bu özgürlüğün yaratım koşulları bakımından ise öncelik hemen her durumda toplumdadır. Dolayısıyla birey topluma feda edilebilir; toplum karşısında ne önceliklidir ne de değerlidir. Ancak modern insanlar için özgürlük yasaların koruması altında müdahaleye maruz kalmamaktan ibarettir. Bu son hatırlatma bakımından toplumun ya da onun adına ülkeyi yöneten hükümetin kendi işlerine karışması, mesela mülkiyete ya da düşüncelere müdahale edilmesi kabul edilemez görülür.²⁹³

Tabii antik özgürlüğün yerini negatif özgürlüğe bırakması olgusu sadece farklılaşan toplumsal yapı karşısında bireylerin değişen beklenti ve çıkarlarına atıfla açıklanamaz. Constant ölçeğin büyüdüğü, siyasi birimin kent olmaktan çıkarak ülke haline geldiği gerçeğinin altını çizer. Bu durum kaçınılmaz bir şekilde siyasi temsil meselesini ön plana çıkarmıştır. Aslında modern siyaset ile antik siyaset arasındaki en esaslı fark tam da bu noktada söz konusu olur. Antik insanlar temsili bir sisteme ihtiyaç duymaz; aracı bir şekilde siyasete katılabilirler. Antik özgürlüğün modern özgürlükten bu denli farklı olmasının nedeni doğrudan katılımın yerini alan temsili mekanizmalarıdır.²⁹⁴

Son olarak siyasi nostalji üzerinde durulabilir. Constant'a göre antik dönemlerle karşılaştırıldığında toplumsal ve siyasi yapının köklü bir şekilde değiştiği görülür. Bu nedenle antik öz-

(293) Constant (1998: 310-326).

(294) Constant (1998: 310).

gürlüğe geri dönmek imkansızdır. Hatta bu yönlü talepler tehlikeli sonuçlar doğurur. Bu bağlamda başta Rousseau ve Jakoben anlayış olmak üzere antik özgürlüğe öykünen tasarımlar hatalıdır. Çünkü bugünün dünyasında katılım yeterince değerli değildir.²⁹⁵ Toplum fazlasıyla büyük ve karmaşıktır. Kişiler katılım yoluyla topluma etkide bulunamazlar. Dolayısıyla siyasi özgürlük gibi bir idealin peşine düşmemek ve bireysel bağımsızlıkla yetinmek kişi için en makul yoldur. Ancak böyle yapılmaz, eskiden olduğu gibi siyasi özgürlükler adına bireysel özgürlüklerden vazgeçilirse hem bireysel özgürlük hem de siyasi özgürlük ortadan kalkar.²⁹⁶

Gelinen nokta itibarıyla rahatlıkla diyebiliriz ki Constant'ın liberal özgürlük yorumu aslında tek bir temel önermede kristalize olur. Yurttaşlık ve kamusal siyasete dayalı cumhuriyetçi idealler kesin bir şekilde bir kenara bırakılmalı, negatif özgürlük, sınırlı katılım ve temsili demokrasi modern politik sistemin kurucu unsuru olarak kabul edilmelidir.²⁹⁷

2. Çoğunluğun Tiranlığı Sorunsalı

Çoğunluğun tiranlığı sorunsalı negatif düşüncenin dönüşümünde kritik bir eşiğin habercisi olarak yorumlanabilir. Mill ve Tocqueville'nin çalışmaları açıkça gösterir ki 19. yy' ilk çeyreğinden itibaren negatif özgürlük nosyonu ve liberalizmi meşrulaştıran ideolojik koordinatlar bir ölçüde değişmiştir. Bahsi geçen yeni tarihsel ve sınıfsal durum analiz edildiğinde *liberal korku* çağı olgusuyla karşı karşıya kalırız.

Burjuva devrimleri sonucunda kurulan düzenin öncülleri liberal korkunun muhtemel içeriği hakkında bir hayli aydınlatıcıdır. Öncelikle liberal devletin küçük bir azınlığın siyasi egemenliği bağlamında bir oligarşi gibi sonuç doğurduğu ger-

(295) Constant (1988: 318).

(296) Constant (2006: 174).

(297) Ryan (1995: 129).

çeğinin altı çizilebilir. Şüphesiz ki devrim öncesi dizgeye göre daha fazla kişi siyasi haklarını kullanır hale gelmiştir. Orta ve üst burjuvazi ile kapitalistlemiş aristokrasi kurulan yeni temsili-liberal demokrasilerin aktif yurttaşlarıdır. İşçiler, köylüler ve küçük burjuvaziden oluşan geniş kitle ise daha çok yönetilen konumundadır. Liberal korkunun esas nedeni ikincil pozisyona itilenbu sınıfların liberal düzene yönelik sorgulayıcı tepkisinde yatar. Aşağıdan gelen baskı liberalizmi yeni bir reel politik inşa etmeye itmiştir. Bu bahsi geçen reel politiğin başlıca amacı ise halka karşı mülkiyeti korumak, eğitimsiz ve mülksüz halkı sistem içerisinde tutacak mantığı inşa edebilmektir.²⁹⁸ Sonuç olarak burjuvazinin devrimleri derinleştirmek yerine onu korumayı tercih ettiği söylenebilir. Tabii ilgili tercih muhafazakarların liberalleşmesi ve liberallerin muhafazakarlaşması gibi bir dizi ideolojik dönüşümü de gündeme getirmiştir.²⁹⁹ Ayrıca oy verme hakkı önündeki kısıtlamaların tedrici bir şekilde kaldırıldığını akılda tutmak gerekir. Bu bağlamda liberal devletin evirimci bir hızda demokratikleştiği tespiti mevcut durumu başarılı bir şekilde özetler. Mesela burjuva demokrasinin beşiği olan İngiltere’de 1918 itibariyle tüm erkekler oy hakkına kavuşmuştu.³⁰⁰ Ancak bu yeni durum, yani fakir halkın siyasal sisteme daha fazla katılıyor olması gerçeği liberal korkuyu motive eden sınıfsal kaygıların ortadan kalkması için yeterli olmamıştır. Hatta mülkiyetçi düzenin tasfiye edilmesi tehlikesine yönelik derin şüphe biçim değiştirerek devam etmiştir. Belki devrim tehlikesi sönümlenmiş, ama liberalizmin demokrasi yoluyla aşılması ihtimali reel politiği belirleyen temel mesele olarak ağırlığını korumuştur.³⁰¹ Bu bağlamda yokluğuna işaret edilen temel mesele liberal halktı. Çünkü liberal korku tezinin savunucuları yeni dü-

(298) Polanyi (2002: 304-5); Liberal korku çağı için ayrıca bkz. Touraine (2002: 123); Arb-laster (1984: 76); Öztürk (2011: 2-3); Öztürk (2012: 136).

(299) Wallerstein (2003: 218-9); Muhafazakarlıkla liberalizm arasındaki eklemlenme için bkz. Öztürk (2010a: 308); Öztürk (2011: 3).

(300) Gamble (1981: 150-1); Cunningham (2001: 248-260).

(301) Gray (2003: 33).

zenin yaşabilmesi için burjuva sivil toplumundaki hakim değerlerin demokratik kamuyoyu tarafından paylaşılmasını zorunlu görmekteydi. Halk böylesi bir bilince ulaşana kadar onun haklarının sınırlanması ve özgürlükçü anayasal-siyasal dizgenin demosun vereceği tahribattan korunması gerekiyordu.³⁰²

Temel haklara dayalı bir üst hukukun, bugünkü terminolojinin diliyle kodlarsak insan hakları hukukunun tesisi, insan haklarına dayalı anayasaların parlamentoların yasa yapma yetkisini sınırlaması ve kuvvetler ayrılığı gibi düzenekler özgürlüğü korumaya yönelik başlıca enstrümanlara karşılık geliyordu. Anayasacılık hareketi ve hukuk devleti hem bahsi geçen pratikleri somutlaştıran tarihsel bir form hem de liberal korkunun hukuk politiğini karakterize etmektedir. İnşa edilen hukuk devleti formu bakımından öncelikli amaç özel mülkiyetin ve ekonomik eşitsizliklerin demokratik siyaset karşısında daha korunaklı bir niteliğe kavuşturulmasıydı.³⁰³

Tocqueville ve Mill özelinde kristalize olan hassasiyet ise meseleyi standart hukuk devleti nosyonunun ötesinde bir içerikle ele almaya eğilimliydi. Onlara göre demokratik söylem içerisinde ağırlık kazanan tiranlık tehlikesi karşısında kuvvetler ayrılığı tipi uygulamalar yeterince etkin değildir. Çünkü bireysel özgürlükler otoriter kamuyoyu tarafından boğulmaktaydı. Özel alanı korumasız hale getiren bu süreç karşısında geleneksel model işlemiyordu. Geline nokta itibarıyla devrimci dönüşümün kurucu değerlerinden biri olan eşitlik modern despotizmi kolaylaştıran bir enstrümana dönüşmüş durumdaydı. Yaşamakta olan şeyin kötücül niteliği karşısında ek tedbirlere ve yeni bir mantığa ihtiyaç vardı.³⁰⁴

Tocqueville çoğunluğun tiranlığı tehlikesine karşı geliştirdiği tezlerini modern demokrasinin içeriği ve yapısal sınırları üze-

(302) Mill (1988: 16-7); Skorupski (1989: 337-8); Sklar (1989: 21); Öztürk (2011: 4).

(303) Özlem (2000-1: 11-7); Öztürk (2010a: 310-1)

(304) Çoğunluğun tiranlığıyla ilgili yorumlar için bkz. Skorupski (1989: 343); Watkins (1997: 183-5); Callinicos (2007: 112); Lamberti (1989: 241-3); Öztürk (2011: 5).

rine ayrıntılı bir incelemenin sonuçlarını dikkate alarak inşa etti. Gittikçe despotizme kayan modern demokrasi bir dizi soruna gebeydi. Bahsi geçen sorunlar nedenlerine atıfla özetlenebilirse makul çözüm önerileri de geliştirilebilirdi. Ona göre aristokrasiden demokrasiye geçilirken kurumsal yapı hemen tümüyle tahrip edilmişti. Modern demokrasilerin başta yabancılaşma, bireycilik ve merkezîyetçilik olmak üzere bir takım çağdaş kötücül eğilimler karşısındaki zaafiyeti önemli ölçüde bu kurumsal eksiklikle, bir anlamda yasasızlıkla ve köksüzlükle ilgiliydi. Oysa pekala aristokratik toplumun olumlu yanları demokrasiye aktarılabilir ve modern demokrasi despotizm karşısında daha korunaklı hale getirilebilirdi.³⁰⁵

Peki, aristokraside olup da demokrasi olmayan şey neydi? Tocqueville'ye göre demokrasinin zayıf aristokrasinin ise güçlü yanlarına yönelik karşılaştırmalı bir analiz yapıldığında karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Aristokratik toplumlarda iktidarın örgütlenme biçimi çoğulcudur. Ayrıca çok sayıda prosedür, kural ve ara kurum vardır. Ancak demokratik toplumlarda birey ile toplum ve birey ile devlet arasındaki mesafe fazlasıyla daralmıştır. Bu nedenle hayatın her alanında devlet erkiyle karşı karşıya gelirsiniz. Dahası toplum ve (veya) toplumun çoğunluğu yaşamınız üzerinizde hak iddia eder. İktidara rağmen ve çoğunluk onayı olmaksızın yaşamak olanaksızdır.³⁰⁶

Tocqueville bireysel özgürlükleri tehlikeye atan ve sivil toplumu felce uğratan modern demokrasilerdeki bir diğer sıkıntılı unsurun eşitlik düşüncesi olduğunu belirtir. Her ne kadar eşitsizlikçi aristokratik topluma öykünse de eşitlik konusunda oldukça gerçekçi bir bakış açısını benimser düşünür. Bu bağlamda eşitliğe açıkça karşı çıkmaz. Çünkü ona göre eşitlik evrensel hakim kod haline gelmiştir. Ancak eşitliğin toplumsal ilişkiler bakımından belirleyici bir konumda olması onun özgürlükler

(305) Tocqueville (1994: 22-5).

(306) Diomond (1992: 120); Tocqueville (1994: 224).

aleyhine işleyen bir mekanizma gibi sonuç doğurduğu gerçeğini değiştirmez. Şöyle ki, eşitlik yatay algıyı güçlendirerek kişileri diğer kişiler karşısında sakınımsız ve korumasız hale getirir. Eşitliğin yarattığı yanılısamalı ortamda ve herkesin diğer herkese benzediği bir dünyada bireyler diğer bireylere saygı duymamaya ve onları kıyasıya eleştirmeye başlar. Bireyin eşitini küçümselediği bu yıkıcı mantık ise iktidarın büyümesine yol açan sosyolojik iklimi destekler.³⁰⁷ Sonuç olarak diyebiliriz ki Tocqueville modern demokrasi ile modern despotizm arasındaki bağlantının eşitlik üzerinden kurulduğu noktasında ısrarcıdır. Çünkü ona göre modern dünyanın bireyi eşitinin güçlenmesinden rahatsızlık duyar. Bu olumsuz hisler o kadar güçlüdür ki devletin büyümesi yeterince tepki çekmez.³⁰⁸

Tocqueville'nin ortaya koyduğu kavramlaştırma içerisinde eşitlik sadece kişileri diğer kişilerin gözünde değersizleştiren bir katelizör güç gibi iş görmez, en az bunun kadar mühim olan bir diğer unsur eşitlikle bireycilik arasındaki siyasal sosyolojik devamlılıkta yatar. Düşünür eşitliği bireyciliği destekleyen ideolojik bir meşrulaştırıcı olarak sunar. Eşitlik bireyci yaşayışı makbul hale getirir. Bu dönüşüm ölçüsünde hem birey kitle karşısında daha izole bir hayat tarzına, bir anlamda kendi özeline doğru çekilir hem de kamusal alan apolitik bir niteliğe bürünür. Tabii tüm bu süreçlerin sonucunda iktidarın yurttaşlar üzerindeki tahakkümü belirgin bir şekilde artar. Demek ki Tocqueville için eşitlik bireyi yalnızlaştıran ve bu yalnızlık ölçüsünde de onu kamusal hayatın dışına iten bir güçtür. Bu nedenle temel dayanağı eşitlik olan demokratik toplumda yurttaşlar politik katılım konusunda pek de istekli değildirler. Bahsi geçen yapısal isteksizlik hali siyasal yabancılaşmaya, yabancılaşma ise devleti kamu karşısında belirleyici hale getiren yeni bir örgütlenme biçimine

(307) Tocqueville (1994: 20, 33, 128-9); Ayrıca yorum için bkz. Öztürk (2011: 6-7).

(308) Tocqueville (1994: 256-7); Ayrıca yorum için bkz. Öztürk (2011: 8).

yol açar.³⁰⁹ Bu yeni örgütlenme biçiminin Tocqueville düşüncesindeki özgün karşılığı ise çoğunluğun tiranlığıdır. Çoğunluğun tiranlığı eşitlikçi demokrasinin kendi ideolojik ve tarihsel sorununu karakterize eden bir kavramdır. Bir yerde çoğunluğun tiranlığı toplumsal ve politik ilişkilere egemense orada idari anlamda merkezileşmiş ve siyaseten yurttaş iradesinden kopmuş dizge kaçınılmaz hale gelir.

Tocqueville çoğunluğun tiranlığı sorunsalı karşısında öncelikle liberal dizgedeki tedbirlerin yetersizliğine değinir. Bu bağlamda hukukun üstünlüğü ve yasaların egemenliği gibi tezlerin sürecin getirdiği olumsuzluklarla başetmesi mümkün değildir. Çünkü nihayetinde yasayı da halkın çoğunluğu yapar. Bu nedenle yasaya dayanarak halkın çoğunluğunun azınlığı üzerinde kurduğu tahakkümü etkisiz hale getirmeye çalışmak olanaksızdır.³¹⁰ Benzer sorunlar liberal hukuk politığının diğer popüler enstrümanları için de geçerlidir. Tocqueville'ye göre yargı bağımsızlığı, çifte kanatlı meclis ve kuvvetler ayrılığı anlamlı ama aynı zamanda yetersiz önlemlere karşılık gelir. Bireyci ve siyasal yabancılaşma tarafından belirlenen bir toplumda tüm bu öneriler etkisiz hale getirilebilir.³¹¹

Tam bu noktada dikkate değer nitelikte bir öneri de bulunur Tocqueville. Modern Avrupa, özgürlükleri tiranlık tehlikesinden koruma sorunu bakımından büyük bir yapısal krizle karşı karşıyadır. Ancak genç Amerikan demokrasisi despotizmden sakınma hususunda pek çok avantaja sahiptir. Bahsi geçen avantajların nirengi noktası politik katılımdır. Geleneksel katılım yollarından farklı olarak politik katılımın nasıl örgütleneceği sorusuna ise jüri sistemi, yerel yönetim ve dernek gibi hukuksal-toplumsal süreçlere atıfla yanıt vermek olanaklıdır.

(309) Tocqueville'nin çoğunluğun tiranlığıyla sonuçlanacak süreci betimleme biçimi üzerine bkz. Keane (2004: 78-9); Callinicos (2007: 111-3); Yetiş (2006: 293-4, 305); Öztürk (2011: 7).

(310) Tocqueville (1948: 368).

(311) Tocqueville (1948: 260).

Bu öneriler listesi içerisinde ihtimal ki en ilgi çekici olanı jüri sistemidir. Tocqueville jüriyi yurttaşla kamusal sorumluluğu öğreten bir mekanizma olarak över. Jüri yurttaşla aslında kendisine ait olan yargı erki uygulamaları konusunda söz hakkı tanır. Jüride görev alan kişi bu yolla özgürlük ve öz yönetim gibi hususlarda kendini yetiştirir. Ayrıca jüri Antik Atina'dan beri siyasi düşünceler tarihi içerisinde yer etmiş kadim cumhuriyetçi gelenekle modern birey arasında temas kurulmasına yardımcı olur. Dahası jüri yargı erkine belli ölçülerde halk katılımını kanallı ederek özel olarak mahkemelerin genel olarak ise yargı bağımsızlığının güçlenmesine yardımcı olur. Böylelikle yargı çoğunluğun tiranlığı karşısında daha etkin hale gelir.³¹²

Düşünre göre çoğunluğun tiranlığı çoğu kez siyasi ve idari merkezileşmeye paralel bir şekilde gelişir. Bu nedenle çoğunluğun tiranlığına karşı alınacak tedbirlerin gücün merkezde yoğunlaşmasını engelleyecek nitelikte bir içeriğe sahip olması zorunludur. Peki, ne yapmak gerekir? Tocqueville için merkezileşme karşısında en makul yol yerel yönetimlere yetki aktarmak ve federal bir devlet düzeninden yana tavır koymaktan geçer. Yerelin yetkilendirilmesi merkezde yoğunlaşan çoğunluktan kaynaklanan baskıyı bir ölçüde hafifletir.³¹³

Tocqueville düşünüşü içerisindeki son ciddi öneriyse dernekler ve sivil toplumla ilgilidir. Ona göre yurttaşların kendilerini dernekler aracılığıyla örgütlemesi kamusal alanı devlet karşısında güçlendirir. Bu sayede bireyciliğin yarattığı siyasal kayıtsızlık sivil toplum içerisinde sivil birlikler dolayımıyla dengelenmiş olur.³¹⁴ Tabii dernekleşme aynı zamanda kamusal iynin inşa süreci bakımından da önemlidir. Şöyle ki, sivil toplum içerisindeki çoğulculuğa paralel bir şekilde farklı sınıfsal ve kültürel konumları olan insanların farklı dernekler içerisinde örgütlen-

(312) Tocqueville (1948: 280-3); Yorum için bkz. Lamberti (1989: 62-3, 94).

(313) Tocqueville (1948: 299-300).

(314) Tocqueville (1948: 193-4).

mesi beklenebilir. Bu beklenti özellikle Tocqueville'nin bahsi geçen çeşitlilikten umduğu fayda bakımından ortak iyi ile çatışma arasında diyalektik bir ilişkinin doğmasına yol açar. Kolaylıkla fark edileceği üzere bu dil, yani ortak iyiyi çatışma ve uzlaşma süreçlerine paralel bir şekilde ele alan hassasiyet Macchiavelli-Montesquieu gibi örneklerde somut bir içeriğe bürünen liberal cumhuriyetçiliğin kavrayış dünyasından izleri içerisinde barındırır.³¹⁵

Temel izlekleri ve önerileri bakımından Tocqueville düşüncüsü için bir genel değerlendirme yapıldığında ortaya konulan felsefenin kamusal alanın yeniden inşasına yönelik bir çağrıda somut bir içeriğe büründüğü görülür. Onun nihai amacı demokrasiyi bireysel özgürlükler karşısında daha az tehlikeli hale getirecek bir ajandayı kotarabilmektir.

Mill düşüncesine de benzer kaygılar ilham verir. Çoğunluğun tiranlığıyla sonuçlanacak çarpık demokrasi pratiklerini önleme çabası Mill felsefesinin tarihsel arka planını karakterize eder.³¹⁶ Tabii siyasal sosyolojik hassasiyet aynı olsa da liberal korkuya işaret eden içerik farklı bir tonda kurgulanmıştır. Tocqueville'den farklı olarak Mill demokrasinin kurumsal bir analizini yapmaz. Onun için önemli ve anlamlı olan asıl unsur zamanın getirdikleri karşısında özgürlük mefhumunu yeniden ele alabilecek bir perspektif geliştirebilmektir. Özgürlüğün nasıl sınırlandırabileceği ve sınırlara yönelik ilkeler yardımıyla da aynı zamanda nasıl korunabileceği noktalarında kapsamlı bir soruşturma yürütür düşünür. Bahsi geçen soruşturma üç tane prensipte kristalize olur. İlgili ilkeler sırasıyla fayda, müdahale etmeme ve gerçeği aramadır.³¹⁷ İlkeleri tek tek ele almadan önce Mill'in konumuna dair bir hatırlatmanın altı özenle çizilebilir. O da şu ki, düşünürün son kertede yapmaya çalıştığı şey çoğunluğun ti-

(315) Audier (2006: 60).

(316) Mara ve Dovi (1995: 11).

(317) Gray (2003: 81); Watkins (1997: 196); Öztürk (2011: 12).

ranlığına karşı negatif özgürlüğü daha korunaklı hale getirmek, bir anlamda negatif özgürlük için dokunulmaz bir alan yaratmaktan ibarettir.

Mill fayda ile özgürlük arasında koşutluk kurarak klasik faydacı tezi tekrarlar. Bahsi geçen bu koşutluk ölçüsünde fayda ne kadar arttırılırsa özgürlük de o ölçüde artırılır. Tabii düşünür için fayda aynı zamanda mutluluk anlamına geldiği için fayda dolaşımıyla mutlulukla özgürlük arasında bir paralelliğin varlığından bahsedilebilir.³¹⁸ Mutluluk, fayda ve özgürlük gibi kavramlara dayanan Millci felsefe bireysel fayda arayışı ile toplumsal mutluluk arasında bir karşıtlık görmez. Hatta kişisel çıkarı kamusal çıkarla dengelemenin ve bu yolla ortak iyiyi inşa etmenin en makul ve mümkün yolu faydacı bir anlayışı içselleştirmekten geçer.³¹⁹

Peki, fayda negatif özgürlüğü koruma yolunda ne tür bir işlev üstlenir? Her şeyden önce fayda özgürlüğü tanımlarken kullandığımız temel bileşendir. Bu bağlamda başkalarının özgürlüğe engel olmadığı müddetçe kendi mutluluğumuz için çaba harcama hakkına sahip olduğumuz kabul edilmelidir. Dahası kamu karşısında kendi kişisel faydamız özerk bir konumda bulunur. Bu nedenle tüm eylemlerimiz için değil, sadece diğer insanlara yönelmiş eylemlerimiz adına kamu bizden hesap sorabilir.³²⁰

Görüldüğü üzere Mill negatif özgürlüğün izdüşümünde bir sorumluluk etiği tasarlar. Bahsi geçen etik fayda ilkesini müdehale etmeme ilkesine bağlayan bir kavrayış biçimini de içerisindedir. Müdehale etmeme düşüncesi özel alan-kamusal alan ayrımına sıkı sıkıya bağlıdır. Kişiler kendi özel alanlarında mutlak bir özgürlükle hareket edebilmeli, kamuoyu ve kamu otoritesi özel alana karışmamalıdır. Bu ilke kamudan ya da çoğunluğun tiranlığından kaynaklanan tahakkümü kontrol altına

(318) Mill (1986: 59-60); Öztürk (2011: 14).

(319) Mara ve Dovi (1995: 7); Wollheim (1991: 270-1); Öztürk (2011: 13).

(320) Mill (1988: 18)

almaya çalışır. Böylelikle kamusal yükümlülükleri sınırlayan bir mahremiyet alanı özgürlüğü de garanti altına alınmış olur.³²¹

Tam bu noktada sorumluluğun sınırları için bir dizi ayrıntıyı yeniden ele almak gerekir. Şöyle ki, Mill kişisel çıkarı önemser. Onun dizgesi bakımından fayda, mutluluk ve özgürlük birbirinden ayırt edilemez nitelikte unsurlardır. Ayrıca eylemlerimizin bir kısmının sadece bizi ilgilendirdiği hususunda ısrarcıdır düşünür. Biz kamuya ancak kamuyu ilgilendiren edimlerimiz bakımından sorumluyuz tezi güçlü bir şekilde vurgulanır. Ancak insan toplumsal bir varlık olduğundan kişisel çıkar kamusal çikardan özel alan kamusal alandan gerçek dünyanın gerçek ilişkileri düzeyinde ayrı tutulamaz. Bu nedenle aslında neye dokunulamayacağı noktasında formüle edilen ilkelerin somut örneklerle zenginleştirilmesi gerekir. Mill bu ihtiyacın farkındadır. Kamu karşısında özerk bireyi koruma adına iki hususu özel olarak vurgular düşünür: İnançlar ve düşünceler sadece kişiye aittir. Bu nedenle vicdan özgürlüğü ve düşünce özgürlüğüne kesinlikle dokunulmamalıdır.³²²

Müdehale etmeme ilkesinin sivil toplumda çoğulculuğu destekleyen bir unsur olarak sonuç doğurduğu gerçeğinin altı özenle çizilebilir. Tabii düşünürün çoğulculuğa verdiği destek belli sınırlar içerisinde sonuç doğurur. Çünkü son kertede o farklı yaşam tarzları ve farklı iyi anlayışları arasında akılcı bir şekilde karşılaştırma yapılabileceği kanısındadır. Bir sonraki alt bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere Berlin tipi negatif özgürlük anlayışı agnostik bir değer algısıyla desteklenmiştir. Farklı değerler birbirine indirgenemez ve birbirleriyle karşılaştırılmaz niteliktedir.³²³ Mill'in felsefesi bu radikalleşmiş çoğulculuk algısının epey bir gerisinde konumlanmıştır. Bu duruma dayanarak rahatlıkla diyebiliriz ki onda negatif özgürlüğü

(321) Rees (1985: 138-9).

(322) Watkins (1997: 188); Öztürk (2011: 14-5).

(323) Gray (2003: 34-5).

pozitif özgürlükle, çoğulculuğu evrensel akılla tamamlayan bir hassasiyet vardır.³²⁴ Bu hassasiyet özelinde negatif özgürlükçü jargon alternatif okumalara eklemlenerek melez bir dilde yeniden hayat bulur. Mill bir dizi somut örneğe dayanarak kamunun kişiye müdahalesini kolaylaştıran istisnalara dikkat çeker. Mesela intihar aslında sadece kendimize yönelik bir eylemdir ve kamuyu ilgilendirmez. Ama eylem kötü ve akıl dışıdır. Bu nedenle kamu adına hareket edenlerin intihara yeltenen kişiyi engellemesi özgürlüğe yönelik bir müdahale olarak görülemez.³²⁵ Ayrıca bireylerin eylemleri topluma zarar veriyorsa ve (veya) meşru müdefaa kaçınılmaz hale gelmişse bireylerin hayatlarına müdahale edilebilir. Bu arada Mill'in sınırsız çoğulculuğa destek vermediği ve rasyonel olan şeyi herkes için nesnel bir içerikte ele aldığı gerçeğini de bir kez daha hatırd tutmamız gerekir. Dolayısıyla onun dizgesi bakımından tüm insanlık için en faydalı olana işaret eden bir doğru zevkler ve doğru değerler skalası söz konusudur.³²⁶ Tabii böyle bir kurgu ister istemez daha üst bir yaşam biçimine sahip olanların hiyerarşide daha alta yer alan formlar üzerindeki vesayetini gündeme getirir. Tüm bu istisnalara yönelik son ilave doğal hukuk varsayımlarıyla ilgili olacaktır. Mill özgürlüğün devredilemez nitelikte olduğunu düşünür. Dahası kişiler özgürlüklerini kendilerine zarar verecek şekilde kullanamaz. Kolaylıkla fark edileceği üzere her iki tespit de çok bilinen doğal hukuk normlarına karşılık gelmektedir. Bu son hatırlatma özelinde kamunun bireye müdahalesi meşru görülür.³²⁷

Çoğunluğun tiranlığına karşı negatif özgürlüğü tahkim etmeye yönelik Millci çabanın son önemli uğraşı gerçeği arama ilkesidir. Bu ilke uyarınca düşünce beyanlarına yönelik yasaklayıcı tutum sorunlu görülür. Şüphesiz ki düşüncelerin yanlış, ha-

(324) Öztürk (2011: 15-6).

(325) Mill (1988: 18).

(326) Mill üzerine yorumlar için bkz. Gray (2003: 58-60); Gray (2004: 349); Rees (1985: 174-6); Öztürk (2011: 16-8, 20).

(327) Mill (1988: 201-2); Mill düşüncesi için bkz. Öztürk (2011: 19).

talı veya zararlı olma ihtimalleri vardır. Ama fikrin gerçekten yanlış olduğu kanıtlanırsa dahi ona dokunmamak gerekir. Çünkü yanlış ile doğru arasında bir tamamlama ilişkisi söz konusudur. Yanlış olan şeyler yasaklanırsa doğru kendisini ayakta tutan temel bir dayanaktan yoksun kalır. Mill bir düşünce ya da bir tezin canlılığını o düşüncenin muhaliflerinin gücüyle açıklamaya eğilimlidir. Yanlış yasaklanır, itirazlar ortadan kalkar ve muhalefet yok olursa geriye sadece dogma kalır. Dogma ile doğru arasındaki özdeşlik ise hakikat arayışının sonunu ilan eder.³²⁸

Mill'in gerçeği arama ilkesini rekabetçi bir düzlemde kodladığı söylenebilir. Bu bahsi geçen kod Sosyal Darwinizmle yorumlanacak bir hassasiyeti de içerisinde barındırır.³²⁹ Çünkü sonuçta Mill'in düşünce özgürlüğüne bakışı araçsaldır. O düşüncenin sansürlenmemesini, dolayısıyla farklı bakış açılarının birbiriyle serbestçe rekabet etmesini ister. Rekabet sonucunda ayakta kalan tez, muhalefelerinin eleştirilerine en fazla direnen argüman doğru sıfatını almaya hak kazanmış sayılır.

Formülü edilen prensipleri parantez içine alarak Mill'in negatif özgürlük anlayışı için genel bir değerlendirme yaptığımızda karşımıza bir dizi ayrıntı ön plana çıkar. Her şeyden önce Mill demokratik özgürlüğü daha korunaklı hale getirerek demokratik çoğulculuğu ve bireysel özerkliği destekleyen bir söylem geliştirir. Düşünce özgürlüğünden yana tavır koymak uzun erimde herkesin faydasına olacak nitelikte sonuç doğurur. Bu önermenin geçerliliği önemli ölçüde olgular dünyasıyla ilgilidir. Mill'e göre özgürlükcü çözüm tercih edilmezse düşünce ve davranışlar üzerinde denetim kaçınılmaz hale gelir. Bu durum kişilerin kendi potansiyellerini tam olarak ortaya koymalarını engelleyen bir toplumsal dizge yaratır. Yasaklar ve kısıtlamalar yurttaşları muhafazakarlığa, muhafazakarlık ise ölçülülüğe, sıradanlığa ve eksik gerçekleştirmeye götürür.³³⁰

(328) Mill (1988: 30-1, 81-3); Yorum için ayrıca bkz. Öztürk (2011: 22-3).

(329) Watkins (1997: 191).

(330) Mill (1988: 63).

Düşünür geliştirdiği tezlerle hem negatif özgürlüğü rehabilite eder hem de bu yolla toplumsal çoğulculuğu daha da meşru hale getirir. Bu kuram içerisinde barındırdığı teorik zenginlik bir yana İngiliz siyasi hayatı ve Mill'in o hayat içerisindeki konumu bakımından da ayrıca değerlidir. Çünkü sonuçta düşünce özgürlüğüne verilen güçlü destek Viktorya çağı İngiltere'sindeki ahlakçı-muhafazakar tahayyülü karşı keskin bir eleştiri olarak da iş görür.³³¹

Gelinen yer bakımından rahatlıkla şu söylenebilir ki Mill'in analizindeki radikal yön *kimse'nin diğer hiç kimseyi susturmaya hakkı yoktur* önermesinde somut bir içeriğe bürünür. Bu duruş çoğunluğun tiranlığına karşı bir meydan okuma olarak görülebilir. Ayrıca onun dizgesi bakımından özgürlük bir erdem ya da bir mükafat değildir. Özgürlük zorunlu bir şekilde yanlış yapma olasılığını da içerisinde barındırır ve kusurlarımıza rağmen doğruyu arama hakkındaki ısrarda sabit bir içeriğe kavuşur.

3. Berlin'in Negatif Özgürlüğü ve Agnostik Liberalizm

Berlin'in negatif özgürlük anlayışı sorunsal üzerine bina edildiği sorunsal bakımından oldukça önemlidir. Çünkü her şeyden önce Berlinci düşünüş Hobbesçu çizginin oldukça sofistike bir savunusuna karşılık gelir. Bu bağlamda onun negatif özgürlük temellendirmesinde liberal geleneğin ideolojik sürekliliğinden izler bulmak mümkündür. Ayrıca Pettit ve Skinner gibi cumhuriyetçiler liberal özgürlüğü eleştirirken kendilerine Hobbes-Berlin çizgisinde kristalize olan okumayı esas alırlar. Bu son hatırlatma özelinde Berlin'i tartışmaya açmak cumhuriyetçilerin karşı çıktığı ya da eleştirisini yaptığı bir zihniyeti konuşmak anlamına gelecektir.

Tabii Berlin'in özgürlük ve liberalizm üzerine tezlerini ele alırken başlangıç düzeyinde iki noktanın altını çizmekte fayda

(331) Jones (1992: 287, 297, 302).

var: Öncelikle düşünür özgürlüğün sayısızca farklı anlamı olduğunu, ama kendisinin sadece iki tanesini incelediğini söyler.³³² Ayrıca negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramları Berlin tarafından icat edilmiş değildir. Negatif özgürlük kavramı daha önce Bentham'ın çalışmalarında kullanılmıştır.³³³ Pozitif özgürlük ifadesini ise Green'de görmek mümkündür.

Özgürce yaşamının sınırları üzerine bir dizi soruyla başlar tartışmasına Berlin. Bu sorular özelinde temel mesele itaatin sınırları üzerinedir.³³⁴ Ona göre negatif özgürlük engellenmeden eylemde bulunma ihtimali, pozitif özgürlük ise kişinin kendi iradesi ya da benliği üzerinde kurduğu hakimiyettir.³³⁵ Özgürlük tanımlarının birbirinden farklılaşmasına neden olan unsur kavramlaştırmaların arkasındaki soru öbekleridir. Negatif özgürlük müdahale olmadan yapabileceğimiz şeylerin alanı nedir ile başlayan bir soru diziniyle, pozitif özgürlük ise müdahale ya da kontrolün kaynağı üzerine bir soruşturmaya ilgilidir.³³⁶ Bu bağlamda rahatlıkla diyebiliriz ki negatif özgürlük aslında önümüzde kaç tane kapının açık olduğunu, pozitif özgürlük ise bu kapılardan kimin sorumlu olduğunu anlatır.³³⁷

Berlin negatif ve pozitif özgürlüğü tam olarak birbirinden ayırt etmenin mümkün olmadığı kanaatinde. Çünkü sonuçta her iki özgürlük anlayış da kişisel otonomiyle ilgilidir.³³⁸ Ama bu iki özgürlüğün mutlak bir şekilde birbirini gerektirdiğini söylememiz de olanaklı değildir. Çünkü onun dizgesi bakımından özgürlük öncelikle negatif özgürlük demektir. Ayrıca negatif özgürlük nispeten yeni bir olgudur ve modern yaşamla ilgilidir. Yunan, Roma, Çin, Hindistan ve Yahudi gibi eski uygarlıklarda

(332) Berlin (2002a: 168).

(333) Long (1977: 74).

(334) Berlin (2002a: 168-9).

(335) Berlin (1997a: 387-8, 392-3).

(336) Berlin (1997a: 393); Berlin (2002a: 168-9); Berlin (2007: 72).

(337) Turhan (2007: 102-3).

(338) Young (1986: 2).

bu tür bir özgürlüğün varlığından bahsedemeyiz.³³⁹ Tabii Berlin'in negatif özgürlüğü oldukça dar bir şekilde tanımladığı ve bu yolla pozitif özgürlükle negatif özgürlük arasındaki muhtemel kesişme ihtimalini en baştan itibaren önlediğini hatırd tutmamız gerekir. Bahsi geçen dar tanım iki noktada kristalize olur: Kişiler müdahale olmadığı müddetçe özgürdürler. Ayrıca müdahale her durumda dışarıdan gelen kasıtlı eylem ve engellemeleri içerir. Engellerden sorumlu olan kişilerin de olması gerekir. Yetersizlik ya da yeteneksizlik gibi kişinin kendi kısıtları özgürlük kaybının nedenleri olarak yorumlanamaz.³⁴⁰

Berlin'in negatif özgürlük nosyonu bakımından bir diğer önemli husus seçimdir. Sanıldığı gibi aksine düşünürün negatif özgürlük temellendirmesi Hobbesçu engellenmeyen davranış tezinin bire bir aynısı değildir. Çünkü onun dizgesi bakımından engellenmeme özgürlük için tek başına yeterli bir unsur olarak görülmez. Özgürlüğün tam olarak söz konusu olabilmesi için engellenmeyen kişinin seçenekler arasında tercihte bulunması ve (veya) amaçları seçebilmesi de gerekir.³⁴¹ Demek ki Berlin özgürlükten öncelikli olarak seçim özgürlüğünü anlar.³⁴² Tabii kişilerin seçme özgürlüğüne sahip olabilmesi iradenin özgür olmasına bağlıdır. Bu son hatırlatma bağlamında Berlin irade özgürlüğünü sınırlandıran ya da anlamsızlaştıran popüler unsurlarla hesaplaşır. Mesela ona göre insan eylemleri bir ölçüde belirlenmiştir. Ancak bütün eylemlerin daha önceki eylemlerin sonucu olduğunu düşünmek ve bu bağlamda tam bir belirlenme halini olası görmek insanı özgür bir varlık olmaktan çıkarır.³⁴³ Yine bu bağlamda tarihsel belirlemeciliğin her türüne karşı çıkar düşünür. İnsanlık tarihinin sabit bir yönü ya da amacının olmadığı kanaatindedir.³⁴⁴ Ayrıca ona göre belirli bir insan doğasından da

(339) Berlin (2002a: 176); Berlin (2006: 178).

(340) Berlin (2002a: 169); Berlin (2002b: 30-1); Berlin (2007: 72-3).

(341) Berlin (2002a: 204, 217).

(342) Gray (1995: 15-6).

(343) Berlin (2002a: 9-11).

(344) Berlin (1997b: 119-137, 179-189).

bahsedilemez. İnsanların doğaları değil eğilimleri vardır. İnsanın en ayırt edici niteliği ise seçme yeteneğidir.³⁴⁵

Berlin'in negatif özgürlükle pozitif özgürlük arasında olduğunu düşündüğü ideolojik mesafe özellikle öz yönetim meselesi bakımından kritik sonuçlar doğurur. Çünkü son kerte de negatif özgürlük otoriteyi engeller, pozitif özgürlük ise yaratır. Pozitif özgürlük kendi kendinin efendisi olmaya atıfta bulunur. Bu son hatırlatma özelinde rahatlıkla diyebiliriz ki özgürlüğün pozitif tarihi içerisinde zorunlu bir şekilde öz yönetimi barındırır. Ancak negatif özgürlük ağırlıklı olarak özgürlüğün alanına yöneliktir. Nasıl yönetileceğimiz veya bizi kimin yöneteceği gibi meseleler negatif özgürlük bakımından önemli sayılmaz. Dolaısıyla negatif özgürlük için yurttaş katılımı ve demokrasi olmazsa olmaz nitelikte unsurlar değildir.³⁴⁶ Dahası Hobbesçu argümanı tekrarlayan Berlin, pekala liberal bir despotun idaresi altında yaşayan kişilerin demokratik bir yönetimin yurttaşlarından daha özgür olabileceğini düşünür.

Peki, Berlinci dizge bakımından negatif özgürlük ile demokrasi arasında olumlu anlamda bağlantı kurmak hiçbir şekilde mümkün değil midir? Berlin özgürlüğü korumak için müdahaleyi engellemeyi, müdahaleleri engellemek için ise özel alan ile kamusal alan arasında sınır çizmeyi zorunlu görür. Bahsi geçen sınırın söz konusu olabilmesi içinse yasaya ihtiyaç vardır. Yasa sayesinde müdahalenin olmadığı alan sabit bir içeriğe kavuşur. Locke, Smith ve Mill gibi insan doğası hakkında daha iyimser olan kişiler müdahaleden bağışık olan alanı geniş tutma eğilimindedir. Ama Hobbes gibi düşünürler ve muhafazakar gelenek insan doğasını kötücül bir içerikle ele alır. Bu kişi ya da akımlara göre insan kötüdür ve (veya) onda yoldan çıkmaya müsait bir potansiyel vardır. Bu nedenle özgürlük alanı nispeten dardır.³⁴⁷

(345) Gray (1995: 13-4).

(346) Berlin (2002a: 176-7, 204-212); Berlin (2007: 76-80); Berlin (2006: 178).

(347) Berlin (2002a: 173-4); Berlin (2007: 73-6).

Ama sonuçta ister özgürlüğün alanı dar bir çerçevede belirlensin isterse geniş bir düzeyde ele alınsın, bireyin özgürlüğü yasa aracılığıyla özel alanın kamudan ayrılmasına ve bu ayrım ölçüsünde kamunun müdahale edemeyeceği özel bir alanın kurulmasına bağlıdır. Berlin özel alanın dokunulmazlığı üzerinden yasa ve yasayı yaratan demokratik süreçleri değerli görme eğilimindedir. Ancak bahsi geçen değer in araçsal bir bakışı yansıttığı, ne özgürlüğün ne de demokratik katılımın kendinde değerli sayılmadığını hatırlatmak gerekir.

Berlin'in negatif özgürlük nosyonunu ayrıntılandırma noktasında iki meselenin daha altı çizilebilir: Her şeyden önce Berlin pozitif özgürlükle totalitarizm arasında kopmaz nitelikte bağlar olduğunu düşünmektedir. Ayrıca ona göre negatif özgürlüğü önemli kılan asır unsur bu tür bir özgürlük yorumunun değer çoğulculuğunu içselleştirmiş bir toplumsal düzeni desteklemesidir. Bu bağlamda Berlin'in özgürlük yorumu agnostik bir liberalizm savunusu olarak kabul edilebilir.

Negatif özgürlük bir yerden ya da bir şeyden özgürlük olmasına karşılık pozitif özgürlük bir şeye doğru özgürlüktür. Platon, Epictetus, Montesquieu, Spinoza, Kant, Herder, Rousseau, Fichte, Marx, Comte ve T. H. Green gibi pek çok düşünür pozitif özgürlükçü bir perspektife sahiptir.³⁴⁸ Pozitif özgürlük ancak haklı eylemde bulunmanın kişiyi özgürleştireceği gibi bir anlama gelir. Bu bağlamda erdem ile özgürlük arasında kopmaz bağlar vardır. Ayrıca kişinin kendi yarattığı yasa aracılığıyla kendini yönetmesi gerektiği tezi sıklıkla vurgulanır.³⁴⁹ Özellikle Kant-Rousseau çizgisi bu yöndedir. Green de yasa ile özgürlük arasında öz yönetim dolayımıyla kurulan bağlantıyı olumlar.³⁵⁰ Green özgürlüğün farklı anlamlara gelmesinin ardında bireylerin değişen iyi anlayışlarını görür.³⁵¹ Green'den oldukça farklı bir

(348) MacCallum (1967: 318-9, 321).

(349) Ryan (1995b: 190-1).

(350) Green (1966: 5-6).

(351) Dimova-Cookson (2003: 508-32).

özgürlük nosyonunu savunuyor olmasına rağmen Berlin de aynı kanaattedir. Hatta Berlin negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasındaki ayrışmanın farklı kişilik tipleriyle ilgili olduğunu savunur. Ancak ona göre ister kişinin karakterinde isterse iyiyi tanımlama biçiminde somut bir içeriğe kavuşsun pozitif özgürlüğün arkasındaki anlayış otoriterdir.³⁵²

Düşünür otoriterlik/totaliterlik üzerinden yaptığı pozitif özgürlük eleştirisinde bir dizi unsura atıfta bulunur. Öncelikle pozitif özgürlükle bireycilik arasında bir gerilim olduğunu vurgulamak gerekir. Pozitif özgürlük bireyin sorumluluklarını yadsımasını kolaylaştırır. Birey var olan başarısızlıklarını devlet, ulus, sınıf gibi yapılar üzerinden ortak çıkarla özdeşleştirerek aşmayı dener. Bu durumda negatif özgürlük alanının daralmasına yol açar. Bir diğer sorun kurtuluş düşüncesi bakımından söz konusu olur. Berlin'e göre pozitif özgürlükçü okuma özgürlüğü mükafat olarak görür. Ancak erdemli insanlar özgürlüğü hak eder. Bu sonuç da tam olarak tarihin daha ileri bir anında söz konusu olacaktır. Ayrıca gelecekte sahip olacağımız bu mükemmel özgürlük ile diğer değerlerimizin çelişmeyeceği varsayılır.

Tabii özgürlüğün kurtuluşa ve erdeme eşitlenmesi beraberrinde totalitarizmi getirir. Berlin pozitif özgürlüğün toplum mühendisliği pratikleri bakımından totaliterleşmeye müsait bir yanının olduğunu söyler.³⁵³ Bu totaliterleşme tehlikesi önemli ölçüde pozitif özgürlükçü kavrayış biçiminin pozitif özgürlükle negatif özgürlük arasındaki farkı bir gerçek özgürlük-sahte özgürlük farkı olarak yorumlamasından kaynaklanır. Bir kez böyle bir ayrım yapıldığında gerçek özgürlüğün ne olduğunu bilenler ile henüz bunu idrak edemeyenler arasında politik ve sosyolojik anlamda bir hiyerarşinin doğması kaçınılmazdır. Bu son hatırlatma bağlamında Berlin pozitif özgürlüğü bir gerçek benlik ya da üst kişilik arayışında olmakla itham eder. Gerçek benlik

(352) Crowder (1988: 58, 61, 65-6).

(353) Berlin (2002a: 209-212).

çoğu kez aydınlanmış kişiler tarafından temsil edilir. Tüm bu süreçlerin tamlığında aydınlanmış azınlık algısı yetersiz olan çoğunluğu gerçek özgürlüğe doğru rehabilite etme hakkını kendisinde görür.³⁵⁴ Bu arada süreç devam ederken dile getirilecek her türlü itirazın kişiyi gerçek özgürlükten alıkoyacak tehlikelere karşılık geldiği düşünülür. Özgürlüğün hedef olduğu bir toplumda sürekli olarak özgürlüğün düşmanları vardır. Rejim kişileri gerçek özgürlüğe ulaştırma sorumluluğun gereğinde bu düşmanlarla savaşıır.

Şüphesiz ki Berlin pozitif özgürlüğün her biçimine ya da her türlü pozitif özgürlük yorumuna tümüyle karşı değildir. Bu bağlamda ona göre pozitif özgürlüğü bireyci bir şekilde yorumlamak mümkündür. Kant'ı böylesi bir yorumlama tarzının en başarılı örneği olarak ele alır düşünür. Çünkü sonuçta Kant insanı doğal nedenselliğin ötesinde bir yere koyar ve onun mutlu olmaya zorlanamayacağını düşünür. Dahası vurgu hemen her durumda kişinin *kendi* aklıyla *kendi* tutkularını denetlemesi yönündedir.³⁵⁵ Ancak Hegel ve Marx gibi olumsuz örnekler de vardır. Bu düşünürler hem negatif özgürlüğe yeterince değer vermez hem de akıl ile özgürlüğü birbirine özdeş kabul ederek akıllı insanların geriye kalan insanları özgürlüğe zorlayabilmesini olağan karşılar. İşte bu özgürleştirme perspektifi Berlin için bir hayli sorunludur ve ona göre despotizmin ana kaynağı özgürlük-akıl özdeşliğinde yatar.³⁵⁶

Son olarak değer çoğulculuğu meselesine değinilebilir. Çünkü son kertede Berlin için negatif özgürlükle pozitif özgürlük arasındaki fark tekçi düşünceyle değer çoğulculuğu arasındaki karşıtlığın izdüşümü gibi durur. Tekçi düşünce bir doğrunun başka bir doğruyla çatışmasını olanaklı görmez ve değerler arasında tam bir uyum olduğunu düşünür. Platon gibi rafine örnekler ba-

(354) Berlin (2002a: 178-181).

(355) Berlin (2003: 45-6).

(356) Berlin (2002a: 189, 194-6).

kımından bahsi geçen uyum mükemmel bir ahlak ya da siyaset anlayışında kristalize olur: Dahası Berlin Platon'dan Marx'a kadarki egemen Batılı düşünceyi ampirik ve mantıksal açıdan tekçi bulur. Ona göre faşizm ve komünizm gibi ideolojiler de tekçidir.³⁵⁷ Tekçi hegemonyaya karşı Berlin değerler konusunda hiçbir zaman tam bir objektivizmin sağlanamayacağı, hemen her vakit kuşkuculuk, romantizm ve göreceliğin söz konusu olduğu ya da olacağı kanaatini dile getirir.³⁵⁸ Ona göre hayatta olan her şey aslında çoğulcudur. Ahlaki değerler de bu yapısal sınırlılıktan pay alırlar. Bu nedenle insanlar iyi olarak gördükleri değerler ve durumlar arasında kaçınılmaz bir şekilde tercihte bulunmak zorunda kalır.³⁵⁹ Çatışan iyiler arasında tercih yapmak ise hemen her durumda üzücü sonuçlar doğurur. Ancak siyaset felsefesi ve etiği var eden özgün koşul önemli ölçüde bu iyi değerler arasındaki çatışmadır.³⁶⁰

Tabii Berlin'deki değer çoğulculuğunu mutlak bir agnotizm savunusu olarak değerlendirmemek gerekir. Şüphesiz ki düşünür ahlaki evrenin birbirleriyle çatışan değerlerden oluştuğunu düşünür. Ayrıca ona göre değerler arasındaki çatışma tam anlamıyla önlenemez. Bu son hatırlatma bağlamında çatışan değerler birbirlerine indirgenemez ve rasyonel bir şekilde birbiriyle karşılaştırılmaz niteliktedir.³⁶¹ Ancak uzun vadede birbiriyle uzlaşmaz gibi görünen değerler arasında uzlaşma sağlanabilir. Belki evrensel değerler yoktur, ama yine de bir toplumsal ya da ahlaki minimumdan bahsedilebilir.³⁶² Berlin plüralizmi sınırlamak eğilimindedir. Mesela ahlaki minimumun çok altında bir davranış tarzını içselleştirdiği için Nazilerin çoğulcu özgürlükten yararlanamayacağı kanaatindedir düşünür. Ayrıca ona göre liberal

(357) Galipeau (1994: 50-2; 129); Berlin (1997c: 5-6)

(358) Berlin (1999: 148).

(359) Berlin (1997c: 5-6, 12-3); Riley (2001: 287).

(360) Berlin (2000: 12); Berlin (1997d: 65).

(361) Berlin çoğulculuğu için bkz. Galston (2002: 27); Gray (1995: 1, 6, 8-10, 25-6); Gray (2000: 87-8).

(362) Berlin (1997c: 13-6); Berlin (2003a: 203-4).

etik politik alternatif akım ve hassasiyetlerden daha üstündür. Bu son hatırlatma bakımından da liberalizm lehine değerler arasında bir hiyerarşinin varlığından söz edilebilir.³⁶³

Berlin'in negatif özgürlüğünü değerlendirdiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar. Düşünür aklın totalitarizmine ve pozitif özgürlüğe karşıdır. Tekçi bakış açısına karşı değer çoğulculuğunu ve negatif özgürlüğü ön plana çıkarır. Belli amaçlara dayanmanın baskıya yol açtığını düşünür. Ama ironik bir şekilde kendisi de tüm amaçlardan vazgeçmez.³⁶⁴ Tabii Berlin kendisini rölativist değil de plüralist olarak görür. Rölativizmden plüralizme doğru kaydıkça radikal öznellik epey bir yumuşar.³⁶⁵ Ama bu açıklama yine de yeterince ikna edici değildir. Çünkü onun kuramı pekala liberal olmayan her türlü bakış açısının totalitarizme yol açtığı gibi bir anlama da gelebilir. Berlin düşüncesinde negatif özgürlüğün oldukça dar bir çerçevede ele alındığı gerçeği dikkate alınırsa pozitif özgürlükle totalitarizm arasında kurulan bağlar daha da tartışmalı hale gelir. Çünkü düşünür özgürlüğü sadece fiziksel ve yasal engeller ile seçim olasılığı bakımından ele alır. Akılsal öz denetim ve kendi kendisinin efendisi olmak gibi daha kapsamlı bakış açılarını hemen tümüyle yadsır. Dahası onun dizgesi bakımından yoksulluk özgürlük önünde engel değildir. Sadece birey odaklı bir okuma yaptığı için toplumsal özgürlüğü olumlamama eğilimindedir düşünür.³⁶⁶

Şüphesiz ki Berlinci tanıtlama içerisinde de değerli öğeler vardır. Mesela düşünür liberalizm içerisinde çoğulcu perspektifin güçlenmesine yol açmış, kendisinin öncü olduğu tartışmalara daha sonra Joseph Raz, Steven Lukes, Thomas Nagel, Charles Taylor, Martha Nussbaum, Charles Larmore ve John Gray gibi düşünürler katkıda bulunmuştur.³⁶⁷ Bu son hatırlatma bağla-

(363) Gray (1995: 157); Riley (2001: 288-295).

(364) Gray (1980: 522).

(365) Turhan ve Uluşahin (2007: 108).

(366) Macpherson (1973: 97-104).

(367) Galston (2002: 4).

mında Berlinci mirasın liberalizm içerisinde derin bir etki bıraktığı söylenebilir. Ancak özgürlüğü birbirini dışlayan iki kavram olarak kategorileştirmesi ve üçüncü bir alternatifin olabilirliğini hemen tümüyle reddetmesi sorunculudur.³⁶⁸ İşte tam bu noktada Pettit ve Skinner'in çalışmalarında kristalize olan alternatif bakış açısı, yani cumhuriyetçi özgürlük nosyonu ön plana çıkmaktadır.

B) PETTIT VE SKINNER DÜŞÜNÜŞÜNDE NEGATİF ÖZGÜRLÜK

Pettit'in cumhuriyetçi özgürlük literatürüne katkısı daha çok özgürlükle tahakkümsüzlük arasında kurduğu bağlantıyla ilgilidir. Ancak bu bağlantıyı derinlemesine bir şekilde irdelemeden, yani tahakkümün yokluğu olarak özgürlük nosyonunu soruşturmaya başlamadan önce Pettitçi argümanın ideolojik ve tarihsel arka planındaki bir dizi gerekçeyle hesaplaşabiliriz. Öncelikle şu tespit yapılabilir ki, Pettit için özgürlük önündeki engellerin sayısı oldukça fazladır. Hem bir dış faktörler alanı olarak doğa hem de bireyin kendi eylemleri özgürlüğü sakatlayabilir. Ayrıca ona göre özgürlük çevresinde dönen tartışmalar kendini yenileyememektedir. Bu bağlamda negatif özgürlükle pozitif özgürlük arasındaki ilişkinin yeniden ele alınması gerekir. Düşünüre göre özgürlüğün negatif ve pozitif yorumları tam olarak birbirinden ayrılamaz; biri için diğerinden vazgeçmek kişiyi yoksunlaştırır. Ayrıca her bir özgürlük yorumunun kendi içerisinde güçlü yanları olsa da, her ikisi de özgürlük mefhumunu kavrama kapasitesine atıfla tek başına yetersizdir. Bu hatırlatmalara dayanarak rahatlıkla denilebilir ki Pettit negatif-pozitif ayrımını aşan yeni bir kavramlaştırına biçimine duyulan ihtiyacı güçlü bir şekilde belirtir.³⁶⁹ İşte tahakkümün yokluğu olarak özgürlük bu bahsi geçen yeni anlayışı karakterize eder.

(368) Pettit (1998: 43).

(369) Pettit (2001: 2-3); Pettitçi özgürlük için bkz. Maynor (2003: 35); Kartal (2013: 348).

Tam bu noktada tahakkümün yokluğu olarak özgürlük anlayışıyla negatif özgürlük arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında da konuşmak gerekir. Bu bağlamda Pettit'in tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonuna yüklediği anlamın sadece mevcut yorumlardaki ikiliği aşan bir içeriğe sahip olmadığı, bu muhtemel içeriğe paralel bir şekilde negatif özgürlüğe yönelik bir eleştiriyi de ifade ettiği söylenebilir. Düşünür Hobbes-Berlin hattında olgunlaşan müdahalesizlik tezini yetersiz bulur. Bahsi geçen yetersizlik yakıştırmalarına referansla cumhuriyetçi özgürlük liberal özgürlüğe karşı ciddi bir teorik seçenek olarak ön plana çıkar.³⁷⁰

1. Tahakkümün Kavramının İdeolojik Künyesi

Negatif özgürlük dıştan müdahale olmaksızın kişinin tercih yapabilme kapasitesini anlatan bir kavramdır.³⁷¹ Pettit ilgili kavramlaştırmayı müdahalesizlik olarak özgürlük üst başlığı altında inceler. Ona göre bu genel adlandırma altında yer alabilecek nitelikte iki tane ana akım vardır: Akımlardan ilki sınırsız bir özgürlük düşüncesinde kristalize olur. Bu anlayışa göre doğa ve toplum başta olmak üzere bireye dışsal her türlü şey özgürlük önünde engel olarak görülür. Bir diğer perspektif ise dış dünyayı tümüyle olumsuzlayan sınırsız özgürlüğe karşı daha makul bir konumda yer alan müdahalenin yokluğu olarak özgürlük anlayışıdır. Müdahalenin yokluğu nosyonunun tarihsel arka planı Hobbes'un negatif özgürlük tanıtlamasına kadar geri götürülebilir.³⁷² Bu anlatının nirengi noktası birey özgürlüğünün ancak diğer bireylerden gelen bilinçli müdahalelerle ortadan kaldırılabileceği tezinde somut bir içeriğe bürünür. Tabii bireylerin özgürlüğü diğer bireylerin edimleriyle kısıtlandığından kişisel yetersizlik ve toplumdaki verili koşullar özgürlük kaybının olası nedenleri olarak yorumlanamaz.³⁷³

(370) Tunçel (2010: 259-260).

(371) Honohan (2002: 182).

(372) Pettit (2001: 130-3); Pettit (2003: 1-2).

(373) Pettit (2003: 1-3); Pettit (2001: 132).

Düşünür kendi tezlerini formüle ederken bilinçli müdahaleyle özgürlük kaybı arasındaki neden-sonuçcu bağlantıyı veri olarak alır. Ancak ona göre özgürlüğün negatif yorumundaki aşırı genellemeler törpülenmelidir. Bu bağlamda tüm bilinçli müdahalelerin özgürlük aleyhine değerlendirilemeyeceği tespitiinde bulunur. Dahası bazen müdahale olmasa dahi özgürlük kaybı olasılık dahilindedir. Pettitçi düşünce keyfi müdahale ve (veya) müdahale potansiyeli çevresinde yoğunlaşacak bir soruşturmayı daha doğru bulur. Böylesi bir soruşturma tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramlaştırmasında kristalize olacak bir dizi argümanı beraberinde getirir.³⁷⁴ Öncelikle tahakkümsüzlüğü müdahalesizlikten ayrılan noktalar üzerinde durabiliriz. Mesela tahakkümün yokluğu müdahalenin yokluğuna göre çok daha geniş bir içeriğe sahiptir. Çünkü özgürlüğün pozitif bir yanı vardır. Bu bağlamda benlik hakimiyetinden bağımsız bir şekilde özgürlüğü usa vurmak olanaklı değildir. Dahası keyfi olması kaydıyla, müdahale olmasa bile müdahale de bulunma kapasitesinin yarattığı tehlikeye yoğun bir şekilde dikkat çekilir.³⁷⁵

Tahakkümsüzlükle müdahalesizlik arasındaki farkı açıklayabilmek adına bazı özellikler üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durabilir ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük tezine yönelik argümanlarımızı derinleştirmeye çalışabiliriz. Öncelikle bir dizi olguya dikkat çekmek yerinde olur. Pettit'e göre tahakküme yol açan müdahale rastlantısal değildir. Müdahaleyi yapan kişi veya kişiler bu edimi bir plan dahilinde kararlaştırarak yapmıştır. Bu hatırlatma özelinde diyebiliriz ki müdahale iradi bir tavrın sonucudur ve kesinlikle şans, kişisel yetmezlik gibi unsurlarla açıklanacak bir içeriğe sahip değildir. Ayrıca her halükarda kötü niyetli tavır eylemler dizinine egemendir.³⁷⁶ Ayrıca düşünüre

(374) Tunçel (2010: 266-7); Kartal (2013: 349).

(375) Pettit (1997: 52); Pettit (1998: 79-80); Pettit (2001: 138).

(376) Pettit (1998: 81); Kartal (2013: 350-1).

göre kötü niyetli ve iradi müdahale kararlılığının tahakküme dönüşmesi noktası müdahale tehdidiyle karşı karşıya kalan kişilerin seçim hürriyetlerinin ne ölçüde ortadan kalktığı meselesine de bakmak gerekir.

Tahakkümü anlamlandırma sorunsalı bakımından bir diğer ayrıntı keyfiliktir. Keyfilik varsa ancak tahakküm vardır. Pettit keyfiliği somutlaştırma noktasında bir dizi işarete atıfta bulunur. Keyfilik her şeyden önce müdahale eden ile müdahaleye uğrayan arasında etkileşiminin olmaması halini karakterize eder. Müdahale eden ile edilen arasındaki ilişki bir tür öznesne ilişkisidir. İlki kendi öznel tutum ve kanaatine göre karar verir; ikincisi bu kararın sonuçlarına katlanır.³⁷⁷ Tabii analizin kurulma biçimi keyfilikle eşitsizlik arasında paralellik olduğunu göstermektedir. Taraflardan birini etken diğerini edilgen hale getiren eşitsizlikçi ilişki keyfiliğin temel dayanağı niteliğindedir.

Tahakkümün varlığına işaret eden ve en az keyfilik kadar önemli olan bir diğer husus yabancılaştırma. Şöyle ki, Pettit'e göre tahakküm yabancılaştırıcı yanı ağır basan bir denetime yol açar. Yabancılaştırma kişinin seçim özgürlüğünü ya da tercihte bulunma kapasitesini daraltan olumsuz etkinin Pettitçi jargondaki en genel ifadesidir. Bu ifadeye dayanarak rahatlıkla söylenebilir ki denetim yurttaşın seçim özgürlüğüne zarar vermiyorsa orada tahakküm yoktur. Ama aksi her durumda tahakküm gündeme gelir ve özgürlük aşırır.³⁷⁸

Demek ki her türlü müdahale kendiliğinden bir şekilde özgürlük kaybına yol açmaz.³⁷⁹ Bahsi geçen hatırlatma özelinde Pettit yurttaşların seçim özgürlüğünü genişleten ya da koruyan denetimlerin yabancılaştırıcı olmadığı ya da tahakküme yol açmadığı kanaatini dile getirir.³⁸⁰ Ancak cumhuriyetçiliğin müdaha-

(377) Pettit (1998: 82-4); Bruegger (2011: 572).

(378) Pettit (2008a: 102); Pettit (2008b: 202).

(379) Pettit (2008a: 103-4).

(380) Kartal (2013: 356).

leye değil, tahakküme karşı çıkması özgürlüğü korumak pahasına dahi olsa her türlü müdahalenin olumlanmasını maruz göstermez. Mesela Pettit engel olma ya da yönlendirme şeklinde bir müdahalenin doğru olmadığını düşünür. Ona göre tahakküm karşıtı müdahale müzakereci/tartışmacı olmalıdır.³⁸¹

Pettit tartışmaya dayalı bir demokrasi modeli ortaya koyar. Müzakere Pettit cumhuriyetçiliğini demokratik katılım düşüncesine yaklaştıran bir nosyon olarak kabul edilebilir.³⁸² Bu bağlamda denilebilir ki kişilerin özgürlüklerini korumaya yardım etme nosyonu bakımından kamusal iletişim ve ikna Pettit cumhuriyetçiliğinin vaaz geçilmez unsurları arasındadır. Onun dizgesinde müzakereye dayanan müdahale keyfi olmayan bir müdahaledir. Müzakere keyfi bir müdahale olarak görülemez çünkü fail müdahaleye karşı gelme olanağına her zaman sahiptir. Bahsi geçen olanak aynı zamanda özgürlükleri geliştirici bir unsur olarak da iş görür.³⁸³

Pettit kuramsal düzeyde ele aldığı tahakkümün yokluğu olarak özgürlük nosyonunu haklılaştırma noktasında tarihe başvurur. Özellikle kölelik kurumuyla ilgili hatırlatma ve Roma örneğinin tartışmaya eklemlenme biçimi oldukça önemlidir. Öncelikle tahakkümün yokluğu düşüncesine dair kavramlaştırmanın tarihsel kökenleri açık bir şekilde Roma'ya dayandırılır.³⁸⁴ Özgürlüğü kölelikle birlikte ele alan kavramlaştırma biçimi müdahale olmasa dahi tahakkümün olabileceğine yönelik argümanı olgusal düzeyde destekler. Dahası kölelik örneği güçlü bir şekilde metaforik çıkarımlar yapmaya müsait bir içeriği karakterize eder. Şöyle ki, Pettit'e göre efendi ile köle arasındaki ilişki eşitsizlikçi bir ilişkidir. Bu eşitsizliğin gereğince efendi köle üzerinde potansiyel olarak tahakküm kurma gücüne sahiptir. Köleliğin uzun tarihi boyunca pek çok olayda açıkça görülmüşmüdür

(381) Pettit (2008b: 202-3).

(382) McMahon (2005: 74).

(383) Kartal (2013: 354).

(384) Pettit (2011: 695).

ki efendi köle karşısında ılımlı bir tutum takınabilir. Köleye iyi davranılması, onun korunup kollanması ve ona karışılmaması ihtimal dahilindedir. Ancak köle lehine sonuçlar doğuracak şekilde edimde bulunmak, kendi sorunsalımız özelinde yeniden kodlarsak müdahalenin yokluğu gibi bir konumu kabul etmek, keyfi müdahale potansiyelini ortadan kaldırmaz. Çünkü köle efendinin müdahale tehdidi altında yaşar. Duyumsadığı özgürlük bir yanılsamadan ibarettir. Efendinin köleye yönelik olumlu kanaati değiştiğinde üzerindeki tahakküm fiili müdahaleye dönüşür.³⁸⁵

Pettit köleye müdahale etmeyen efendi örneğini liberal özgürlük ile cumhuriyetçi özgürlük arasındaki karşılaştırma bakımından oldukça önemli bulur. Hatta bu örnek cumhuriyetçi özgürlüğün liberal alternatifi karşısındaki apaçık üstünlüğünün kanıtı niteliğindedir. Bu bağlamda cumhuriyetçiler için önemli olan şeyin müdahaleden çok keyfilik olduğu tezi bir kez daha vurgulanmalıdır. Bahsi geçen vurgu paralelinde keyfilikten kaynaklanan müdahale potansiyeline karşı tedbir alınması cumhuriyetçi özgürlüğün öncelikli amacıdır.³⁸⁶

Tabii kölelik kurumunu tartışmaya dahil eden Pettitçi okuma sadece cumhuriyetçi özgürlüğün liberal özgürlük veya tahakkümsüzlüğün müdahalesizlik karşısındaki mukayeseli üstünlüğü kanıtlamaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilemez. En az bu husus kadar önemli olan bir diğer nokta köleliğe yapılan referansla Roma'lı özgürlüğün soykütüğü üzerine geliştirilen tezlerde somut bir içeriğe bürünür.³⁸⁷ Bu bağlamda tahakkümsüzlük aslında *libertas civitas*'ı ilgili bir kavramdır. Köle (*servus*) karşısında yurttaşın (*liber*) sahip olduğu özgürlük tahakkümsüzlüğün işaret ettiği anlam dünyasını karakterize eder. En özlü anlatımla yasalı bir toplumda esaret altında olmadan ve başka-

(385) Pettit (1998: 24, 37, 44-6, 59, 94-7, 137).

(386) Pettit (1998: 79-80).

(387) Öztürk (2013c: 67).

sının keyfi müdahalesinden bağımsız bir şekilde yaşayan Romalı yurttaşın özgürlüğü tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramlaştırmasıyla özdeş niteliktedir.³⁸⁸ Özgürlüğü köleliğinin antitezi olarak ele alan ve özgürlükle yurttaşlık statüsü arasındaki devamlılığa dikkat çeken Romacı özgürlük geleneği Machiavelli tarafından ve Machiavelli etkisiyle İngiliz cumhuriyetçileri tarafından önemli ölçüde benimsenmiştir.³⁸⁹ Mesela hem Harrington hem de Sidney'e göre özgürlük köle olmamaktır. Ayrıca özgür olmakla mülk sahibi olmak arasında kopmaz nitelikte bağlar vardır.³⁹⁰ Ayrıca negatif özgürlüğü ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız bölümde de değindiğimiz üzere İngiliz düşüncesinde ve liberal ideolojinin gelişim süresinde hatırı sayılır bir ağırlığı olan Locke'un da Machiavelli-Harrington hattını takip ettiği söylenebilir. Çünkü son kertede Locke özgürlüğü yasalı yönetimle birlikte ele alır ve onu yurttaşlık hukuku bakımından yorumlamayı tercih eder.

Köle insan-özgür insan karşıtlığında Pettit'in tahakkümün yokluğu olarak özgürlük bakımından dikkat çektiği bir diğer mesele rıza unsurudur. Çünkü sonuçta kölelik yürürlükte kaldığı binlerce yıl boyunca hem hukuki bir içeriğe sahip olmuş hem de toplumsal bir kurum olarak iş görmüştür. Dahası köle efendi ilişkisinin genellikle sözleşmeler tarafından korunduğu ve bir ölçüde rızaya dayandığı da söylenebilir. Tabii köleliğe rıza gösterilmesi, çoğunluğun bu kurumu normal görmesi ya da hukukun durumu meşrulaştırması tahakkümcü ilişkiyi ortadan kaldırmaz. Bu son hatırlatma bakımından rahatlıkla denilebilir ki özgürlüğün varlığı ya da yokluğu kişilerin öznel yorum ya da değerlendirmelerini aşan bir içerikle anlamlandırılabilir. Pettit için tahakküm varsa özgürlük ortadan kalkar ve tahakküm halinin olabilirliği ampirik yanı ağır basan normatif bir değerlendirmeye ortaya konabilir.

(388) Pettit (1998: 55-6, 61, 98-9).

(389) Maynor (2003: 36).

(390) Harrington (1992: 210-1, 268-9); Sidney (1990: 17-8).

Pettit'in cumhuriyetçi özgürlüğün tarihi bakımından dikkat çektiği bir diğer ayrıntı Amerikan Cumhuriyetçiliği ve Amerikan Bağımsızlık Savaşıyla ilgilidir. Düşünür bahsi geçen süreçte negatif özgürlük nosyonu bakımından büyük bir kırılmanın yaşandığı ve sonuçta hem özgürlüğün liberal ve cumhuriyetçi yorumlarının keskin bir şekilde karşı karşıya geldiğini hem de negatif özgürlüğün burjuva siyasal düşüncüsü içerisinde bugünküne yakın bir anlamda kullanılmaya başlandığının altını çizer. Çünkü o savaşta Amerikan kolonilerini destekleyenler müdahale olmasa dahi tahakkümün olduğu tezini savunmuşlar, buna karşın İngiltere yanlıları ise müdahale olmadığı için isyanın meşru olmadığı tezinde ısrar etmişlerdir.³⁹¹ Düşünür Bağımsızlık Savaşında alınan pozisyonları negatif özgürlüğün dar ve geniş yorumları olarak kodlar. Dar yorum düşünce tarihi içerisinde müdahalenin yokluğu olarak özgürlük ya da liberal özgürlük nosyonu, geniş yorum ise tahakkümün yokluğu olarak özgürlük ya da cumhuriyetçi çizgi şeklinde yorumlanabilir.

2. Pettit Kavramlaştırmasının Sınırları

Bu altbölümde Pettit'in tahakkümsüzlük nosyonunun sınırları hakkında bir dizi tespit ve eleştiriye olgunlaştırmaya çalışacağız. Temel tartışma eksenleri ise yasaların üstünlüğü, devlet müdahalesi ve özbelirlenim sorunsalları çevresinde kristalize olmaktadır. Öncelikle şöyle bir hatırlatma yapılabilir. Pettit'e göre tahakküm keyfi müdahale kapasitesinin sonucunda ortaya çıkar. Keyfi müdahale ihtimalini kontrol altına almanın en kalıcı yolu ise yasalar aracılığıyla birey ile toplum ve toplum ile devlet arasındaki ilişkilerini kayıt altına almaktan geçer.³⁹² Hukuk keyfi davranışı önleyerek, özgürlük ve güvenliği birlikte garanti altına alır.

(391) Pettit (1998: 86-70).

(392) Pettit (1997: 51); Pettit (1998: 84-7, 94)

Yasa özgürlüğü korur ve tahakkümü engeller aksiyomu ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alındığında karşımıza bir dizi unsur çıkar. Her şeyden önce düşünürün Harrington'cu bir bakış açısıyla İngiliz Cumhuriyetçiliği çizgisine yakın bir yerde durduğu söylenebilir. Bilindiği üzere Harrington hukukun dışında özgürlüğün olmadığı kanaatinde. Ayrıca cumhuriyeti savunmak insanların değil yasaların egemenliğini savunmak gibi bir anlama gelir.³⁹³

Yasa ile özgürlük arasındaki kurulan özdeşlik ilişkisinde hatırd tutulması gereken bir diğer önemli unsur Pettit'in bahsi geçen özdeşliği liberal siyaset felsefesinin bazı enstrümanları bakımından yorumlama gayretidir. Şöyle ki, ona göre tahakküm karşıtı yasa anlayışında sözleşmecî hukuk geleneğinden izler vardır. Rıza, bireyin iktidara karşı koyma hakkı, kuvvetler ayrılığı gibi gücü dengeleyen anayasal kurallar ve yasal eşitlik³⁹⁴ cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki kesişimi ortaya koyar. Bu bağlamda Pettit'in cumhuriyetçi özgürlük kavramlaştırmasının liberal siyaset felsefesiyle belli ölçüde iç içe olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak tabii bu çalışmada da Hobbes-Berlin hatındaki kavramlaştırma setleri bakımından bir ölçüde incelediğimiz üzere liberal özgürlük anlayışı yasadan bağımsız olmayı yücelten bir içeriğe de sahiptir.³⁹⁵ Pettit'in yasa içinde özgürlük nosyonuna sıkı sıkıya bağlı olduğu dikkate alınırsa Pettitçi düşünüş içindeki liberal öğelerin göreceli ağırlığı da ortaya çıkmış olur.

Yasayı özgürlüğe, özgürlüğü ise tahakkümsüzlüğe bağlayan düşünsel hatta belirleyici unsur şüphesiz ki ortak iyidir. Nasıl ki bir yerde yasa varsa orada keyfiliğin olmadığı anlaşılır; aynı şekilde yasanın varlığı ve ona itaat ortak iyi adına hareket eden bir düzene işaret eder.³⁹⁶ Tam bu noktada yasa ile ortak iyi arasındaki özdeşliği irdeleyebiliriz. Bu bağlamda Pettit'in yasanın

(393) Harrington (1992: 8-10).

(394) Pettit (1998: 93, 94, 100, 160, 235-6).

(395) Halldenius (1998: 344).

(396) Pettit (1998: 61); Pettit (1999: 166-7).

ortak çıkara hizmet eden kurgusal konumunu bir takım ek güvencelerle yeniden ele aldığı veya tahkim ettiği söylenebilir. Mesela öz belirlenim temelinde müzakereci demokrasi anlayışı savunulur. Aslında cumhuriyetçi özgürlük anlayışı katılımı değil de, yurttaşın yasal statüsünü korumayı amaçlayan bir tanıma ve koruma siyasetini ön plana çıkarmaya eğilimlidir.³⁹⁷ Dahası tahakkümün yokluğu kişisel özerklikle ilgilidir. Politik etkinlik ise böylesi bir özerkliğin görünümünden sadece birisidir.³⁹⁸ Ayrıca cumhuriyetçi geleneğin çoğunluğu tiranlığı sorunsalı özelindeki düşüncelerine paralel bir şekilde Pettit de demokrasiyi yasa iradesinin arkasındaki yegane dayanak olarak görmez. Tüm bu rezervlere rağmen öz yönetimin tahakkümün yokluğunu destekteleyen bir enstrüman olduğu yargısının altı özenle çizilir. Bahsi geçen vurgu ayrıntılandırıldığında ise karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

Pettit tedrici yanı ağır basan reformcu politik doğrultuyu içtenlikle benimser. Bu bağlamda yasa yapım sürecinin de ılımlı bir doğrultuda kendini açması beklenir. Ayrıca ona göre yurttaşların yasaya itiraz etme hakları ve (veya) olanakları yasanın tahakküm karşısındaki konumunu güçlendirir.³⁹⁹ Tüm bu yorum ve açıklamalar bize gösterir ki tahakkümün yokluğu olarak özgürlük anlayışı hem iktidar karşısı bir yöne doğru hem de tartışmayı içselleştirmiş müzakereci bir perspektife doğru radikalleşmeye müsait bir potansiyeli içerisinde barındırır.⁴⁰⁰

Pettit için tahakkümün yokluğu olarak özgürlük anlayışı asimetrik iktidar ilişkilerini çözen nitelikte bir kurguya sahiptir. Çünkü liberalizmdeki hakim bakış açısı iktidardan bireye yönelik açıkça bir müdahale olmadığı müddetçe özgürlüğün tehdit altında olmadığı tezini savunur.⁴⁰¹ Ancak bu biçimsel bakış

(397) Pettit (2003: 11).

(398) Honohan (2002: 186-8).

(399) Pettit (1998: 94-4, 200).

(400) Pettit (1997: 195, 206-7)

(401) Pettit (2004: 151-2).

açısının kapitalist toplumlardaki verili eşitsizlik koşullarıyla birlikte okunduğunda ciddi ölçüde sorunlu olduğu açıktır. Özellikle işçi-işveren, ebeveyn-çocuk ve kadın-erkek ilişkileri müdahalenin yokluğu mantığına göre çözülemeyecek ölçüde tahakkümle koşullanmıştır. Pettit bu tip iktidar ilişkilerinde güçsüz tarafın müdahale olmasa bile tahakküm altında olduğunu düşünür. Özgürlük kaybına yol açan tahakkümcü ilişkilerin kontrol altına alınması içinse bir dizi hukuksal ve siyasal tedbirin hayata geçirilmesi zorunludur.

Peki, bu tespit bizi nasıl bir sonuca doğru götürür? Hatırlanırsa Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin liberal anlayışı aşan bir hassasiyete sahip olduğu, ama bu düşünüş biçiminin hiçbir biçimde esaslı ya da radikal bir liberalizm eleştirisi olarak sayılamayacağı düşüncesi çalışmanın sorunsalını formüle ettiğimiz paragraflarda ayrıntılı bir şekilde dile getirilmişti. Geldiğimiz yer bakımından sorunsalımızı parantez içine alarak şöyle bir tespit yapılabilir. Pettit'in tahakküm karşıtı söylemi bir liberalizm eleştirisi olarak yorumladığı ve bu bağlamda radikal bir siyasal konumu en azından söylem düzeyinde içselleştirdiği doğrudur. Ancak düşüncünün anti-liberal radikalizmi liberal-kapitalist toplumlarda tahakküm nasıl önlenir, tahakküme karşı ne tür tedbirler alınmalıdır sorusu bir kez sorulduğunda hemen tüm radikalliğini yitirir. Çünkü sonuçta Pettit tahakkümü ortadan kaldıracak doğru reçetenin devlet müdahalesi ve özyönetimden geçtiğini düşünür. Ona göre tahakkümle mücadele süreci baştan sona yasalar tarafından yürütülmelidir. Ne sivil toplumdaki kendiliğindenliğe ne de bireysel çabalara tümüyle güvenilebilir. Anayasal ve yasal tedbirlere başvurmak, meşru hukuki zemini işletmek en makul yolu karakterize eder.⁴⁰² Tabii düşünür yasanın toplumsal ilişkilere müdahalesini keyfi görmez. Çünkü yasa halk tarafından çoğulcu siyaset içerisinde yapılır. Öz yönetimci akıl devleti dengeleyerek devlet müdahalesinden kaynaklanan

(402) Pettit (1998: 131-4); Kartal (2013: 353-6)

aşırılıkları törpüler.⁽⁴⁰³⁾ Dahası Pettit tahakkümü önlemeye çalışan devletin totaliter bir devlet olmadığını, sınırlı bir hükümet olduğunu vurgular.⁽⁴⁰⁴⁾ Ancak yasalar ve devlet yoluyla tahakkümü önleme stratejisi en azından iki noktada ciddi ölçüde inandırıcılığı yitirir ve Pettit düşüncesi özelinde cumhuriyetçilik liberalizme eklenir.

Öncelikle bireycilik meselesine değinmek yerinde olur. Pettit için özgürlüğü hakkında konuşulan özne aslında bireydir. Bireyci ideolojiye yönelik sempati cumhuriyetçi tahakkümün yokluğu nosyonunu liberal negatif özgürlük düşüncesine yaklaştırır. Zaten düşünür kendisi de özgürlüğü tahakkümsüzlük üzerinden yorumlayan bakış açısının negatif özgürlüğe yakın olduğunu kabul eder.⁽⁴⁰⁵⁾ Ayrıca bireyci hassasiyet bireyi iktidarın baskısından koruma meselesi bakımından iki akımı, yani tahakküm karşıtı cumhuriyetçilikle müdahale karşıtı liberalizmi birbirine yaklaştırmaktadır. Bahsi geçen ortak ideolojik zeminin ipuçları pek çok yerde karşımıza çıkar. Mesela cumhuriyetçiler tıpkı liberaller gibi erk sahiplerinin ellerindeki gücü kötüye kullanması ihtimali karşısında oldukça kötümser bir bakış açısına sahiptir. İktidarın yozlaşması kaçınılmazdır. Bu aksiyom cumhuriyetçi düşüncüyü ciddi ölçüde koşullar. Erki kontrol altına almaya yönelik sayısızca öneri ve pratikte iktidar karşıtı cumhuriyetçi tutum somut bir içeriğe bürünür.⁽⁴⁰⁶⁾ Tüm bu hatırlatmalar karşısında ironik olan husus ise Pettit'in tahakküm karşıtı pozisyonunun liberal söylem dünyası içerisinde bir argüman olduğu gerçeğinde saklıdır. Ancak düşünür iktidar karşıtı bireyci tutumunu görmezden gelir ve kendi konumunun liberalizmi aşan bir özgürlük perspektifine karşılık geldiğini savunmaya devam eder.

(403) Tunçel (2010: 274).

(404) Kartal (2013: 361).

(405) Pettit (1998: 79-80).

(406) Pettit (1998: 274-5).

Pettit cumhuriyetçiliğinin anti-liberal yanına gölge düşüren bir diğer mesele ise eşitliktir. Bilindiği üzere cumhuriyetçi düşünce tahakkümün yokluğunu öncelleyen koşullar üzerinde durur. Bu koşullar içerisinde en çok bilinenlerinden biri ılımlı mülkiyet rejimidir. Eşitsizlik kontrol edilmezse yozlaşmanın kaçınılmaz hale geleceği tezi sıklıkla dile getirilir. Ancak Pettit'in bizzat kendisi tahakküm karşıtı cumhuriyetçi özgürlük anlayışını savunan kesimlerin çok uzun bir süre varlıklı ailelerin erkekleri olduğunu kabul eder. Bu nedenle tarih boyunca tahakkümsüzlük olarak özgürlük genelde hakim sınıflara yönelik bir perspektifi ifade etmiştir.⁴⁰⁷

Peki, bugünün dünyası bakımından Pettitçi kavramlaştırmanın eşitlikle ilgili politik gündemi nasıl bir mesajı içerisinde barındırır? Cumhuriyetçi düşüncedeki güncel hakim tavır ekonomik eşitsizlikleri azaltmak ya da eşitsizlik üreten özel mülkiyete kesin bir çözüm bulmaktan ziyade fırsat eşitliği seçeneğini derinleştiren önerilerden ibarettir.⁴⁰⁸ Pettit'in tavrı da hakim cumhuriyetçi çizginin çok da dışında değildir. Düşünür maddi eşitliğe karşıdır. Onun kuramı özel mülkiyeti sorunsallaştıran geniş kapsamlı bir eşitlikçi perspektifi değil, daha çok refah artışına odaklanmış sosyal adaletçi bir eşitlikçi pozisyonu içerisinde barındırır.⁴⁰⁹

Tabii özellikle Halldenius'un yorumu Pettit düşüncesinin hiçbir biçimde sosyal-ekonomik eşitsizlikleri meşrulaştıran muhafazakar bir siyasal dili içermediği yönünde sayısızca uyarıyla doludur. Ancak yine de tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışının Pettit'in okuma biçiminin çok ötesinde bir eşitlikçi tavrı potansiyel olarak içerisinde barındırdığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Pettit böyle bir yorum yapmaya yanaşmasa da tahakkümsüzlük ideali pekala tüm sınıfsal farklılıklara, tüm

(407) Pettit (1998: 180, 193)

(408) Honohan (2002: 191).

(409) Halldenius (1998: 349).

gelir ve statü farklılıklarına karşı radikal bir eşitlik çağrısı gibi iş görebilir. Sandel'in yorumu da bu yöndedir. Sandel ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin yurttaşlık kültürünü yok ettiğini düşünür. Ayrıca Pettit'in elindeki tahakkümsüzlük tezini çok da eşitlikçi bir şekilde yorumlamadığı kanaatindedir.⁴¹⁰

Bu bölüm içerisinde son olarak Viroli'nin konumuna değinilebilir. Öncelikle şu tespit yapılmalıdır ki düşünürün cumhuriyetçi özgürlüğe yüklediği anlam Pettitçi söyleme paralel bir seyir izler. Ona göre de cumhuriyetçi özgürlük tahakkümün yokluğu olarak özgürlük anlayışıyla özdeş bir içeriğe sahiptir.⁴¹¹ Müdahale ile keyfi müdahale arasında yapılan ayrımın ve özgürlük önündeki başlıca engelin keyfi müdahale olarak ilan edilmesi gibi tezler Viroli düşünüşü içerisinde de oldukça belirleyici konumdadır. Tabii Viroli'nin keyfi müdahale potansiyelini tartışırken kullandığı terminoloji Pettit'den bir ölçüde farklıdır. Mesela ona göre müdahale potansiyeli korkuyu, korku ise yurttaşın köleleşmesini beraberinde getirir. Korku kişinin iktidar karşısında kendisini gizlemesine ve bu sığınma özelinde de edilgen bir pozisyona yol açar.⁴¹² Tahakkümsüzlüğü korkunun yokluğu olarak tarif eden Viroli'ci anlatı Montesqueiu'yu hatırlatır. Viroli'nin öne sürdüğü şey Montesqueiu'da da bir benzeri görüldüğü üzere yasa-özgürlük özdeşliğini yasadırlık-korku özdeşliğiyle karşılaştırmaktan ibarettir.⁴¹³

Tam bu noktada tahakkümsüzlük karşıtı dizgenin içeriği hakkında da konuşmak gerekir. Viroli korku-özgürlük ikiliğini aşma noktasında cumhuriyetçi hükümetlerin yoksulluğa karşı tedbirler alan bir ödev ahlakını içselleştirmesinden yana tavır koyar. Çünkü böyle davranılmazsa yoksulluk ve yoksunluk içerisindeki yurttaşların kendi öz saygılarını koruması ve cumhu-

(410) Sandel (1996: 330, 337, 342-3).

(411) Viroli (2002: 8, 35); Bobbio ve Viroli (2003: 27-9).

(412) Viroli (2002: 35-7); Bobbio ve Viroli (2003: 8, 26, 38).

(413) Öztürk (2013c: 70).

riyetin yurttaşı gibi davranması olanaksız hale gelir.⁴¹⁴ Ancak amaca yönelik tavrı oldukça açık olmasına rağmen cumhuriyetçi yurttaşlığı destekleyen ekonomi politiğin muhtemel içeriği bakımından Viroli'nin düşünceleri belirsizliklerle doludur. Düşünür nelerin olabileceği anlatan pozitif bir içerikten çok neyin olmayacağı noktasında negatif bir tablo sunar okuyucusuna. Bu bağlamda hem bireysel yardımseverlik hem de cemaat hayırseverliği şiddetle eleştirilir. Çünkü sonuçta yarımseverlik sorunların üzerini örten bir yanılsamadan öteye götürmez kişiyi. Benzeri bir ideolojik karakter sosyal devlet için de söz konusudur. Ona göre refah devleti enstrümanları tahakkümü önleme noktasında başarısız olmaya mahkumdur. Sosyal devlet kapitalist ekonomiyi yeniden ürettiğinden bu tür bir yapının desteklediği şeyin yurttaşlık etiğinden çok müşteri kültürü olduğunu düşünür Viroli. Tabii bu argümanlar birlikte değerlendiriliğinde düşünürün ortaya koyduğu dizge içerisinde toplumsal eşitliğe yönelik vurgunun hiç de güçlü olmadığı görülür. Viroli standart liberal açıklamayı yeniden üretircesine eşitlikten yasa önünde eşitliği özgürlükten yasa içinde özgürlüğü anlar. Ayrıca liberal paradigma içerisindeki konumlanış sadece özgürlük, eşitlik ve yasaya yüklenen anlamlardan ibaret değildir. Viroli temsili demokrasinin aşılma ihtimalini sorunlu görür ve doğrudan demokrasi talebiyle arasına mesafe koyar. Bu mesafeye paralel bir şekilde tek mümkün ve makul demokrasinin anayasal demokrası olduğu düşüncesi güçlü bir şekilde vurgulanır.⁴¹⁵

Geldiğimiz yer itibarıyla şöyle bir ara yorunu hiç de şaşırtıcı olmaz. Viroli tıpkı Pettit gibi cumhuriyetçiliği tahakkümün yokluğu olarak özgürlük düşüncesi olarak kodlar. Ancak bu tutumdan güçlü bir anti-liberal politik eylem ajandası çıkarma konusunda fazlasıyla isteksizdir.

(414) Viroli (2002: 66-7).

(415) Bobbio ve Viroli (2003: 28, 53-7); Viroli (2002: 6); Viroli (1997: 82).

3. Skinner'de Negatif Özgürlüğün Soykütüğü

Skinner tıpkı Pettit gibi Hobbes-Berlin hattında olgunlaşan liberal özgürlük anlayışını eleştirir. Ancak Skinner'in ortaya koyduğu analiz Pettit'den farklıdır. Pettit cumhuriyetçi özgürlüğü negatif özgürlük-pozitif özgürlük ikiliğini aşan bir doğrultuda formüle eder. Zaten ona göre cumhuriyetçi perspektifin özgürlüğü önemli ölçüde liberal dile göre daha kapsayıcı olan bakış açısından kaynaklanır. Skinner de Pettit gibi cumhuriyetçi özgürlüğü liberal alternatifine göre daha özgün ve derinlikli bulur. Ama Skinner için cumhuriyetçi özgürlük negatif özgürlüğün çok da dışında bir yerde kurgulanamaz.⁴⁶ Düşünür tahakkümün yokluğu ile negatif özgürlüğü karşılaştırmak yerine tarihsel bağlama yaptığı yoğun atıflarla negatif özgürlüğün gerçek soykütüğünü çıkarmaya çalışır. Bahsi geçen soykütük çıkarma işi açıkça gösterir ki 17. yy. İngiltere'sinde negatif özgürlüğü dar bir şekilde yorumlayan Hobbesçu okumaya karşı İngiliz cumhuriyetçi gelenekte somutlaşan daha geniş bir özgürlük yorumunun varlığından bahsedilebilir.

Cumhuriyetçi özgürlüğü negatif yanı ağır basan bir özgürlük yorumu olarak kabul eden ve bu tezini bir dizi tarihsel kanıtla açıklamaya çalışan Skinner düşüncesi üzerine yürüteceğimiz tartışmada şöyle bir seyir izleyeceğiz: Öncelikle negatif özgürlüğün tarihi hakkında duracağız. Bu bağlamda özellikle Machiavelli ve İngiliz Cumhuriyetçileri durakları önemlidir. Skinner İngiliz Cumhuriyetçilerini 17. yy. İngiltere'si bağlamında ele alır ve cumhuriyetçi anlayışla Hobbes'u karşılaştırır. Demek ki negatif özgürlüğün soykütüğünü çıkarmaya dair deneme içerisinde zorunlu olarak Hobbes'a atıflar barındırır.

Skinner bölümünün bir sonraki alt başlığında ise Pettit ile Skinner'in ortak bir değerlendirmesini yapmak ve cumhuriyetçi özgürlüğün liberal alternatifi karşısındaki güçlü ve zayıf yönlerini açığa çıkarmak için çaba göstereceğiz.

(416) Öztürk (2013c: 71).

Skinner'in Machiavelli yorumunda üç tane unsur ön plana çıkmaktadır. Bahsi geçen temalar sırasıyla düşünürün ortaya koyduğu siyasi liderlik analizi ve bu analiz özelinde Machiavelli'nin reel politığe yüklediği anlam, *virtu* ve *fortuna* gibi kavramlar aracılığıyla temellendirilen yeni hümanizma ve özgürlük anlayışı ve son olarak cumhuriyet rejimi hakkındaki düşüncelerdir.

Machiavelli Birleşik İtalya cumhuriyetinin bir kurucu lider tarafından inşasını olumlar. *Prens* adlı eser bahsi geçen kurucu lidere yönelik sayısız tavsiyeyi içerisinde barındırır. Skinner ise *Prens*'e atıfla Machiavelli reel politiğini anlamladırken bir dizi hususa dikkat çeker. Öncelikle değişen konjonktür ve amaçlar doğrultusunda araçları da değiştirmeyi öneren sonuç odaklı eylem ahlakına değinilebilir. Liderin en önemli yeteneği koşullara uyma konusundaki üstün kabiliyetidir. İktidarı elde tutmak veya hiç kaybetmemek için bu yeteneğin gereğini gerektiği ölçüde yerine getirmek elzemdir.⁴¹⁷

Peki, bu zamanın gerekleri ölçüsünde esnek olma niteliği Machiavelli düşüncüsü bakımından ne tür bir içerikte somut hale gelir? Machiavelli *doğru olanı güçlü olduğun zaman yap, gerekli olduğunda ise yanlış yapmayı bil* önermesinde somutlaşan bir perspektif sunar izleyicilerine. Bahsi geçen perspektif içerisinde ahlaki esneklik vurgusu ön plandadır. İlgili nokta hem antik anlayışın canlandırılması hem de bir ölçüde ondan uzaklaşılması gibi bir anlama gelir.⁴¹⁸ Şöyle ki onun düşüncüsü içerisinde cumhuriyetçi erdemler yoğun biçimde kullanılır. Doğrudan ve dolaylı bir şekilde antik olana, özellikle de Roma'ya atıfta bulunulur.⁴¹⁹ *Virtu* ve *fortuna* kavramları bakımından bu atıflar belirleyici bir konuma sahiptir.

Latince'de *virtus* kelimesinin kökü *vir*'dir. *Vir* erkekliği veya erkek olmanın koşullarını karakterize eden bir ifadedir. *Fortuna*

(417) Skinner (2004: 30); Yorum için bkz. Tunçel (2010: 180); Öztürk (2013e: 182).

(418) Skinner (2004: 61).

(419) Mansfield (1996: 9-10); Nelson (2004: 73).

ise talih demektir ve *virtu* ile birlikte kullanıldığı hemen her durumda kadına işaret eder. Machiavelli pek çok Rönesans hümanistti gibi *virtu* ile *fortuna* arasındaki ilişkiyi erkek ile kadın arasındaki ilişkiye benzetir. Bu iki kavramın işaret ettiği anlam öbekleri arasında diyalektik bir tamamlama hali söz konusudur. İşaret edilen bütünlük iradeye sahip olmanın ve kendi yazgisına hükmetmenin pratik koşullarını ortaya koyar. Tabii başta Cicero olmak üzere pek çok Roma'lı düşünürün bu kavramları sıklıkla kullandığı ve *virtu-fortuna* diyalektiğine yönelik sayısızca yorumun Roma mirası içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu gerçeği unutulmamalıdır.⁴²⁰ Bu genel çerçeve uyarınca genelde *virtu*'nun *fortuna*'yı, erkeğin kadını etkilemesi ve bizi talihin darbelerinden koruyacak nitelikte bir mantığın benimsenmesi amaçlanır. Ayrıca ancak böylelikle onur ve görkeme ulaşılabileceği kabul edilir.

Tam bu noktada Skinner'in Machiavelli'ye yönelik hatırlatması önem kazanır. Çünkü ona göre Machiavelli'nin konumu klasik okumadan bir ölçüde ayrık bir noktada durur. Cicero ve Seneca gibi çok bilinen Romalı düşünürler *virtu*'ya sabit bir anlam yükleme konusunda ısrarcıdır. Onların dizgesi bakımından *virtu* bilgelik, cesaret, öz denetim, dürüstlük ve cömertlik gibi idealleri ifade eder. Machiavelli ise *virtu*'yu sabit bir içerikle tanımlamaktan kaçınır. Şüphesiz ki kişi talihi etkilemeye çalışmalıdır. Ancak bu etkide bulunma ve etkide bulunduğu şeyden etkilenme sürecinin tarihin içerisinde anlamlı hale geldiği unutulmamalıdır. Bu bağlamda denilebilir ki *virtu* adına yapılacak şeylerin içeriği tarihsel koşullara göre değişir. Devleti güçlendirerek ayakta tutma adına zorunluluklar ve koşullar neyi gerektiriyorsa onu yapmaktır *virtu*'dan beklenen.⁴²¹ Böylesi bir anlayış klasik cumhuriyetçi öğretisiyle, özellikle de Cicero'nun tezleriyle karşıtlık içerisinde. Bu nedenle pek çok yorumcu Machiavelli

(420) Skinner (2004: 43).

(421) Skinner (2004: 57-8, 61).

düşüncesini Cicero'nun *Ahlaki Ödevler Üstüne* adlı çalışmasında ortaya konan *virtu* nosyonuna yanıt niteliğinde olarak görür.⁴²²

Durumun gerektirdiği ölçüde davranmayla erdemlilik arasında kurulan özdeşlik Machiavellci jargonun temel tezlerinden biridir. Düşünür tarafından formüle edilen ve antik erdem anlayışını olumsuzlayan bu iddianın dayandığı anlam dünyası ve benzetmeler bakımından oldukça ilginç, hatta ironik bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Çünkü antik söylem erdemden uzaklaşıldığı oranda insanı insanlığından çıkıp hayvanileşeceğini ileri sürerdi. Bu varsayım Machiavelli tarafından erdemli davranışın ideal tiplerine hayvan isimleri verilerek yeniden kodlanmıştır. O özel olarak yöneticiye, ama genel olarak aslında her insana gerektiğinde bazen aslan gibi olmasını, yani gücünü sakınımsız bir şekilde ortaya koymasını bazen ise tilki gibi davranıp öz amaç ve niyetlerini saklamasını tavsiye eder. Bu iki tavsiyeden özellikle tilkiyle ilgili olan dikkat çekicidir. Çünkü Machiavelli'nin önerdiği şey aslında ikiye bölünmüştür. Prens iyi amaçlar adına kötü araçlar kullanabilir. Yöneticinin halkını aldatması çok da yanlış bir şey değildir. Ancak Machiavelli şunun bilincindedir ki yönetici kötülük yapsa dahi kötü görünmemelidir. Çünkü kötülüğün açığa çıkması veya kamusal bir nitelik kazanması iktidarı tehlikeye sokar.⁴²³

Machiavelli'yi antik erdem öğretisi karşısında üstün kılan bir diğer özellik ise yeni *virtu* anlayışı aracılığıyla kendini açan hümanist özgürlükte somut bir içeriğe kavuşur. Düşünür politik amaçlar adına ahlakın ihmal edilebileceği kanaatindedir.⁴²⁴ Ayrıca insanların kötü ya da kolaylıkla kötü hale gelebilecek düzeyde bencil varlıklar olduğu tezini savunur. Bu nedenle başta ölçülülük olmak üzere klasik erdemler listesindeki hususlar hayata geçirilmeleri olanaksız temennilere karşılık gelir.⁴²⁵ Tabii bu

(422) Arnhart (2004: 135); Shaw (2003: 49); Nelson (2004: 74); Öztürk (2013e: 201).

(423) Skinner (2004: 64-9); Ayrıca bkz. Öztürk (2013e: 188).

(424) Skinner (1978: 37); Skinner (2004: 82).

(425) Skinner (2004: 60); Tunçel (2010: 183).

söylem siyaset-ahlak ilişkisi bakımından Makyavelizm özelinde bir dizi tartışmayı beraberinde getirir.⁴²⁶ Ama aynı zamanda 15. yy'dan itibaren İtalyan hümanistleri arasında yaygınlıkla kabul gören yeni bir özgürlük anlayışından da izler taşır Machiavelli düşündü. Şöyle ki bu dünyada görkem ve güç arayışını değersiz bulan ve talihin kör bir güç olduğunu, bu nedenle irade yoluyla onu etki altına alınmasının olanaksız olduğunu düşünen geleneksel Hristiyan düşüncesine karşı Machiavelli'nin temel varsayımlarını önemli ölçüde benimsediği hümanist akım iradeye yoğun biçimde atıfta bulunur. İşte Machiavelli kader karşısında daha etken bir pozisyonu olumlayan bu yeni hümanist ruhun ya da sivil uyanışın temsilcisidir.⁴²⁷

Skinner'in Machiavelli yorumunda ön plana çıkan bir diğer husus düşünürün özgürlüğe yüklediği anlamda somut bir içeriğe bürünür. Machiavelli Romacı özgürlüğü olumlama eğilimindedir. Roma geleneğine paralel bir şekilde özgürlükten keyfi bir iradeye bağımlı olmamayı anlar.⁴²⁸ Keyfi iradenin denetlenmesi içinse yurttaşın yasaya bağlı olması ve özgürlüğün de yasa içerisinde özgürlük olarak görülmesi gerekir. Kolaylıkla fark edileceği üzere bu tespitite klasik cumhuriyetçiliğe ve Roma mirasıyla uyumludur.⁴²⁹ Tam bu noktada Viroli'nin de Skinner'in Machiavelli yorumunu doğru bulduğunu vurgulamamız gerekir. Onun için de Machiavelli özgürlüğünün nirengi noktası keyfi iradeye bağlı olmamayı önemseyen hassasiyettir. Bu hassasiyetin politik bir sonucu beraberinde getirmesi içinse yasalara dayalı bir şekilde iş gören cumhuriyet rejimine ihtiyaç vardır.⁴³⁰

Ortak iyi bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere yasa sadece cumhuriyetçi özgürlüğün ön koşulu değil,

(426) 19. yy'a Machiavelli mirası soğuk bir pragmatizm ve acımasız bir iktidar anlayışı bağlamında yorumlanmış, Machiavelli değerlendirmelerine Makyavelizm damgasını vurmuştur. Yorum için bkz. Najemy (1996: 128-9).

(427) Skinner (1993: 125-130); Skinner (2004: 46-7); Yorum için bkz. Shaw (2003: 53); Arnhart (2004: 135-7).

(428) Skinner (1984: 206); Skinner (1993: 141); McCormick (2003: 628-9).

(429) Skinner (1983: 9).

(430) Viroli (1998: 119-120).

aynı zamanda hem *virtu*'nun kurumsallaşmış biçimi hem de kişileri özgür olmaya zorlayan temel dayanak noktasıdır.⁴³¹

Skinner'e göre Machiavelli'nin cumhuriyetçi özgürlüğündeki son önemli nokta bağımsız devlet vurgusudur. Politik özgürlük bağımsız bir devlet olmaksızın söz konusu olamaz. Ayrıca yurttaşlığın deneyimlenebilmesi için de özgür devlete ihtiyaç vardır. Bağımsız devlet ile özgür yurttaş arasındaki ilişkiyi ise kamu hizmeti sağlar. Kamu hizmeti unsuru hem yurttaşların kamuya katılması hem de kamusal bir bilince ya da erdeme sahip olması anlamına gelir. Kamu hizmeti yoksa yozlaşma kaçınılmazdır.⁴³² Tabii Skinner'in Machiavelli üzerinden bağımsız devlet-özgür yurttaş ilişkisine yaptığı yoğun atıflar tezin sorunsal bakımından oldukça önemlidir. Çünkü bu metinde sonuçta Neo-Roma cumhuriyetçilerinin ortaya koyduğu düşüncelerin ne ölçüde liberalizme yakınsama gösterdiği meselesiyle ilgileniyoruz. Bahsi geçen sorunsal özelinde ve bağımsızlık-özgürlük ilişkisi temelinde Skinner'in Machiavelli'ye dayanarak formüle ettiği cumhuriyetçi çizgide anti-liberal bir yan olduğunu kabul etmek yerinde olur. Çünkü sonuçta liberaller için devletin bağımsızlığı birey özgürlüğü için bir ön koşul değildir.⁴³³ Dahası kamu hizmetine yapılan vurgu ve özgürlüğün kendini belirleme bağlamında katılımcı bir öz yönetim idealiyle ilişkilendirilmesi⁴³⁴ belirgin bir şekilde anti-liberal olarak değerlendirilebilir.

Skinner'in Machiavelli okumasındaki dikkat çekici son öge cumhuriyetçi rejime yapılan övgüde kristalize olur. Machiavelli cumhuriyetçiliği cumhuriyetin monarşiye göre daha üstün bir rejim olduğunu tanıtlar nitelikte ayrıntılarla doludur.⁴³⁵ Ona göre evrensel ve kaçınılmaz nitelikte olan yozlaşma eğilimi karşısında kamusal iyilik, özgürlük ve bağımsızlık gibi değerleri koruma-

(431) Öztürk (2013c: 92-3).

(432) Skinner (1993: 301-2); Skinner (2002b: 163-4); Öztürk (2013e: 195).

(433) Tunçel (2010: 155).

(434) Skinner (1998: 26-7).

(435) Shaw (2003: 48); Skinner (2004: 77).

nın en makul ve istikrarlı yolu *res publica*'ya sadakatten geçer. Çünkü bir yerde cumhuriyet tesis edilince *civitas* kendini bizzat kendisinin yaptığı yasalar aracılığıyla yönetir. Orta ve uzun erimde yasaların sağladığı *virtuya* dayanan bu model tek bir kişinin *virtusuna* bağlı monarşiye göre çok daha başarılı sonuçlar doğurur. Kaldı ki bahsi geçen başarı sadece istikrarla ilgili görülemez. Tek bir kişi yerine bütünü iradesi gözetildiği için keyfilik önlenir ve keyfilik önlendiği ölçüde özgürlük de korunmuş olur.⁴³⁶

Cumhuriyetin yozlaşma karşısındaki en büyük avantajının karma anayasacı iktidar diyalektiği olduğu söylenebilir. Ortak iyi özelinde cumhuriyetçi yasa nosyonunun niteliğini tartışmaya açtığımız son bölümde bu konuyu daha derinlemesine bir şekilde ele alacağız. Ama şu aşamada yine de bir hatırlatma yapılabilir. Cumhuriyetçi düşünce bozulmaya karşı istikrarı vurgulama eğilimi içerisindedir. Bu eğilimin sınırlarını belirlediği bir anlam dünyası içerisinde yasa yurttaşı ortak iyi doğrultusunda hareket etmeye teşvik eder. Bahsi geçen motive edici etkinin kişiyi hem erdemli olmaya zorladığı hem de yozlaşmayı sınırladığı söylenebilir.⁴³⁷

Skinner'in negatif özgürlük çözümlemesinde ikinci önemli durak Hobbes ile İngiliz Cumhuriyetçileri arasındaki karşıtlık bakımından 17. yy. İngiltere'sindeki devrimler sürecinde kendini ortaya koyar. Bahsi geçen dönemde egemenliğinin sınırlarına yönelik tartışmalar gittikçe sofistike bir hal almış ve bu bağlamda hem Machiavelli'yi hem de Roma'lı hukukçuların tartışmalarını hatırlatan bir dizi argüman kurumsallaşmıştır.⁴³⁸ Devrimden önce kapitalizm belli bir olgunluğa ulaşmış, aristokrasi ticarileşmiş ve merkezi krallık politik yapı içerisinde oldukça güçlü bir konuma gelmişti. Tabii İngiliz Kralları Kıta Avru-

(436) Skinner (2004: 79-81); Viroli (1998: 130-1); Shaw (2003: 49).

(437) Skinner (1984: 244-5); Skinner (2004: 87-91); Viroli (1998: 122).

(438) Skinner (1998: 3-4); Skinner (2011: 2-4).

pa'sındaki mutlak monarklara göre oldukça sınırlı bir iktidara sahipti. Çünkü İngiliz sisteminin özü aslında *Crown in Parliament* kavramında somutlaşan bir karma anayasa düzeniydi. Kral ülkeyi istediği gibi değil, parlamentoyla birlikte yönetiyordu.⁴³⁹ Ancak karma anayasacı bu modelin I. Charles'ın iktidarıyla birlikte radikal bir şekilde değişmeye başladığı iddia edilebilir. İngiliz Devrimlerinin siyasi niteliği ya da devrimle sonuçlanan olaylar dizisinin sosyal-ekonomik arka planına dair ayrıntılı bir analiz bu metnin sorunsalının bir hayli dışındadır. Ancak Skinner'in Hobbes ile İngiliz Cumhuriyetçileri arasındaki tartışmayı yorumlama ve bahsi geçen analizden bir negatif özgürlük soykütüğü çıkarma girişimi bakımından dönemin koşullarını özetleyen bir dizi hatırlatma yapılabilir.

Kralın yetkilerini artırma isteğine karşı Avam Kamarası'nın ciddi bir direniş içerisinde olduğu gerçeğinin altı çizilebilir öncelikle. Mesela I. Devrime giderken kralın vergilendirme, hapsedme ve öldürme ayrıcalığı daha fazla sorgulanır hale gelmiştir. Bu husus hem parlamento yanlılarının krala karşı ileri sürdükleri tezlerin nirengi noktasını ifade eder hem de İngiliz Cumhuriyetçiliğindeki tahakküm karşıtı negatif özgürlükçü çizginin özünü ortaya koyar. Çünkü sonuçta kral-parlamento çatışmasında parlamentocu çizgi kralın keyfi iradesine bağımlılığın tahakküme yol açtığı ve yurttaşları köleleştirdiği tezini ileri sürmüştür. Skinner tahakküm karşıtı yorumu doğrudan doğruya Romacı bir hukuk ve siyaset anlayışla ilişkilendirir. Ona göre krala direnen parlamento özgür olmanın başkasının iradesine tabi olmamak anlamına geldiği Roma Hukuku ilkesini güçlü bir şekilde kullanmıştır.⁴⁴⁰

Taç ile parlamento arasındaki siyasi çekişmede keyfi iradeye kayma potansiyeli ve bu bağlamda kralın elindeki yetkilerin demokratik denetimi sorunu aynı zamanda sınıfsal ve dinsel bir

(439) Zapçı (2005: 101-4).

(440) Skinner (2011: 5-8).

dizi çatışkının izdüşümünde somut bir içeriğe kavuşur. Deniz ticareti ve sömürgecilik sayesinde gittikçe zenginleşen yeni sınıflar tarımın kapitalist üretime tümüyle açılmasını istemekteydi. Tarım kapitalistleştikçe imalat sanayisi için gereken ürünler çok daha kolay üretilebilecek, tarlalar otağa çevrilerek tarıma göre daha kazançlı bir iş olan hayvancılık umulan hızda gelişebilecekti. Tabii bu yeni sınıflar sadece kralın ve kilisenin koruduğu feodal tarım mantığına değil, aynı zamanda kentlerde serpilmekte olan sanayiye sınırlayan lonca sistemine de karşıydılar. Feodal toprak sahiplerini, köylüleri ve loncaları koruyan krallık bu nedenle tepkilerin hedefindeydi.⁴⁴¹

Bir diğer mesele tarımın ticarileşmesinin hem kırsal alanda ve kırdan kentte göç bakımından kentlerde yoksulluğu arttırması gerçeği idi. 17. yy. ikinci çeyreğinden itibaren köylü ayaklanmaları genişlemeye başladı. Bu ayaklanmalar sırasında rençberler (cottager) toprak istemekte, bağımsız köylüler (yeoman) toprak beylerinin keyfi davranışlarının azaltılması ve vergilerin indirilmesi talebini dile getirmekteydi. Kentlerde ise serserilik nedeniyle ciddi bir asayiş sorunu söz konusu olmuştu.⁴⁴²

Devrim özetlenen böylesi bir sosyal-ekonomik ortamda patlak verdi. Devrimin arka planındaki dinamiklere dair son hatırlatma dinle ilgilidir. Hem I. Devrimde hem de II. Devrimde Hristiyanlık içi mezhep tartışmaları devrimsel süreçlerin derinlik kazanmasında belirli ölçüde rol oynadı. Mesela I. Devrimde kral ile kilise arasındaki özdeşliğe yönelik püriten saldırı oldukça etkiliydi. Püriten gruplar arasında da farklılaşmalar vardı. Daha sonra her biri birer siyasi bloğa ya da kuvvete dönüşecek *Presbiteryenler* ile *Bağımsızlar* bu bahsi geçen farklılaşma içerisinde adı öne çıkan gruplara karşılık gelmektedir. *Presbiteryenler* daha çok büyük burjuvazi tarafından destekleniyordu. Kralın idamıyla sonuçlanan iç savaşta cumhuriyetçi or-

(441) Yeliseyeva (2009: 10); Zapçı (2005: 104).

(442) Moore (2003: 33-6, 38-40); Yeliseyeva (2009: 12).

dunun komutanlığını üstlenmiş Cromwell bu grubun lideri pozisyonundaydı. Diğer önemli püriten grup olan *Bağımsızlar* ise daha çok küçük burjuvazi ağırlıklıydı. Devrim sonrası süreçte bir ölçüde siyasallaşan *Düzleyiciler* gibi akımlar bu *Bağımsızlar* bloğunun içerisinde çıkmıştır. II. Devrimde ise halk ve parlamento içerisindeki Protestan ağırlığa karşı kralın Katolikliği devrimci çaba üzerinde hızlandırıcı nitelikte bir rol oynamıştır.⁴⁴³

Bu panorama içerisinde çalışmanın sorunsalı bakımından bizi asıl ilgilendiren mesele ise negatif özgürlüğe yönelik Hobbesçu ve cumhuriyetçi argümanlar arasındaki karşıtlıktır. Skinner'e göre bahsi geçen karşıtlığın analizi bize negatif özgürlüğün gerçek hikayesini verecektir. Öncelikle şöylesi bir tespitte bulunabilir: Düşünür Hobbes'u devrin siyasi tartışmaları ya da koşulları içerisinde belli bir tezin savunucusu olarak niteler. Hobbes krallık yanlılarıyla parlamento arasındaki çatışmada formüle ettiği mutlakiyetçi tezle daha çok krallık yanlılarının kullandığı ya da kullanabileceği bir söylem geliştirir. Bu bağlamda Hobbes'un *Leviathan*'ı parlamentonun tahakküm karşıtı siyasetine yanıt niteliğindedir.⁴⁴⁴

Peki, bu nasıl mümkün olmuştur ya da Hobbes'daki anti-cumhuriyetçi damar hakkında neler söylenebilir? Her şeyden önce Hobbes devlete, yasaya ve doğal hukuka atıfla kendini açımlayan geleneksel cumhuriyetçi dizgeyle taban tabana zıt bir söylemde ısrarcıdır. Mesela onun düşünüşünde özgürlük anti-yasacı bir karaktere sahiptir. Yasaların suskunluğu ölçüsünde kişiler özgür olur.⁴⁴⁵ Yasa dışarıdan gelen somut müdahalenin somut bir unsurudur. Ayrıca düşünür özgürlüğü oldukça dar bir şekilde tanımlar. Ona göre dışarıdan müdahaleye maruz kalmayan ve köle olmayan herkes özgürdür.⁴⁴⁶ Özgür insanın köle insanın anti-tezi olarak tanımlanması cumhuriyetçilerin de paylaştığı

(443) Zapcı (2005: 136)

(444) Skinner (2011: 8-9).

(445) Skinner (1998: 7-9).

(446) Skinner (2002c: 212-3); Skinner (2011: 9-10).

oldukça bilinen bir argümanın tekrarı anlamına gelir. Ama özgürlük önündeki tek engellin dışsal dünya ve açık müdahaleye bağlanması hem oldukça dar bir özgürlük yorumunu ifade eder hem de bu bahsi geçen darlık ölçüsünde radikal bir tanıtılma ön plana çıkar.⁴⁴⁷ Dahası Hobbes devletin bağımsızlığı ve (veya) baştaki kişinin niteliğiyle ilgilenmez. Siyasi toplumun örgütlenme biçimi bireyin özgürlüğüne etki edecek bir unsur değildir. Bu nedenlere dayanarak Skinner Hobbes'un özgürlük tanımının düşünce tarihini değiştirecek özgünlükte ve geçmişle karşıtlık içerisinde bir anlamlandırma tarzına karşılık geldiği konusunda ısrarcıdır.⁴⁴⁸

Tabii Hobbes'un kuramının sadece özgürlük teorisi bakımından değil aynı zamanda doğal hukuk teorisi açısından da devrimci bir niteliğe sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Şöyle ki Hobbes'dan önce de doğal haklar vardı. Ama doğal hak hemen her durumda doğal ödevlerle birlikte ele alınırdı. Ancak Hobbes hakkı ödevin karşılığı olarak değil de, ahlaken özerk olan bireyin egemenliğinin ifadesi olarak kodlar.⁴⁴⁹ Böylelikle hak ile ödev arasındaki etik politik bağ tümüyle kopmuş olur.

Hobbes'un özgürlük ve hak anlayışlarının ortak özelliği ise sahiplenici bireyciliktir. Daha sonra liberalizmin ruhu haline gelecek insan anlayışı ilk defa Hobbes tarafından derli toplu bir şekilde formüle edilmiştir. İşte sahiplenici bireycilik etiketi bu durumu karakterize eder ve kısaca bireyin topluma borcu olmaması, onun iradesinden tümüyle ya da önemli ölçüde bağışık olması halini karakterize eder.⁴⁵⁰

Özgürlükle devlet, yasa ve ödev arasındaki bağlantıları ciddi bir şekilde zayıflatan Hobbesçu anlatı İngiliz Devriminde parlamentoya karşı krallığın Amerikan Devriminde ise isyancılara karşı Britanya çizgisindeki anlayışın konumunu makul hale ge-

(447) Taylor (1979b: 177).

(448) Skinner (2008: 128, 138-9, 151-2).

(449) Duffel (2003: 2-3).

(450) Macpherson (1962: 263-5).

tirmiştir. Çünkü her iki örnekte de isyancılar krallığın kendi kamusal ve özel yaşamlarına her an müdahale etmese dahi müdahale etme potansiyeline daimi bir şekilde sahip olduğunu, bu potansiyel tahakküm durumun kendilerini köleleştirdiğini ileri sürmüşlerdir.⁽⁴⁵¹⁾ Ancak 17. yy. konjonktürü bakımından cumhuriyetçilere ve 18. yy. konjonktürü bağlamında bağımsızlık yanlılarına karşı İngiliz Kralları ise çoğu kez açık bir müdahalenin olmadığı siyasi ortamı örnek göstererek yurttaşların müdahaleden bağışık bir şekilde yaşadığını, bu nedenle isyanın özgürlükle meşrulaştıramayacağı tezini savunmuştur. Bahsi geçen tez özgürlüğü dar bir şekilde yorumlayan özelliği nedeniyle Hobbes'cudur.

Tabii Skinner'e göre 17. yy. İngiliz düşünce hayatı Hobbes'dan ve onun dar özgürlük yorumundan ibaret değildir.⁽⁴⁵²⁾ Başlıca temsilcileri John Milton, James Harrington, Algernon Sidney ve Henry Neville olan İngiliz Cumhuriyetçileri ya da Skinner'in adlandırmasıyla Neo-Romalı yazarlar daha geniş bir negatif özgürlük anlayışı üzerinde dururlar.⁽⁴⁵³⁾ Bu yazarlar kuşağının ortak özellikleri ve savunucusu oldukları özgürlük anlayışının içeriği ayrıntılı bir şekilde irdelendiğinde karşımıza bir dizi belirteç çıkar: Her şeyden önce Machiavelli'ye, özellikle de düşünürün *Söylevler* adlı eserine yoğun bir şekilde başvuru söz konusudur. Cumhuriyetçi özgürlük, güç siyaseti, erdem ve bozulmaya dair Makyavelyan miras Neo-Romalı yazarlar aracılığıyla İngiliz düşüncesine akar. Bu düşünürler cumhuriyetçi geleneği İngilizleştirmiştir, *res publica*'dan bir *commonwealt* nosyonu yaratmışlardır.⁽⁴⁵⁴⁾ İngiliz *commonwealt* geleneğinin bir son-

(451) Skinner (2011: 8-9, 11); Viroli (2002: 17).

(452) Literatürde Skinner'in Hobbes çözümlemesinin özellikle 17. yy'daki tartışmalar ve özgürlük kavramının dar ve geniş kullanımı gibi meseleler bakımından haklı olduğu, ama yine de düşünürün sivil özgürlüğü yeterince ayrıntılı ve güçlü bir şekilde ele almadığı ve Hobbes-cumhuriyetçiler karşıtlığını fazlasıyla basitleştirdiği iddia edilmiştir. Yorum için bkz. Cromartie (2009: 176-7).

(453) Kartal (2013: 345).

(454) İngiliz cumhuriyetçileri üzerine yorumlar için bkz. Skinner (1983: 12-3); Maynor (2003); Kramnick (1982: 630); Audier (2006: 32); Honohan (2002: 10, 46-7, 62-3); Tunçel (2010: 24).

raki durağı ise Amerikan Devrimidir. İngiliz cumhuriyetçilerinin yasaya ve özgürlüğe bakışının Amerikan devrimcilerini ciddi ölçüde etkilediği iddia edilebilir. Bu bağlamda Amerikan kurucu ideolojisi önemli ölçüde cumhuriyetçi bir içeriğe sahip olduğunu söylemek yersiz olmaz.⁴⁵⁵ Bu son hatırlatma Amerikan-İngiliz politik kültürü üzerinde Machiavelli etkisinin ne denli belirgin olduğuna işaret eder niteliktedir.⁴⁵⁶

İngiliz Cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışı bağımlılık nosyonu tarafından şekillendirilmiştir. Roma ve Machiavelli etkisi altında gelişen bu geleneğinin ortaya koyduğu standart açıklama setine göre özgürlük sadece müdahaleyle değil aynı zamanda bağımlılık/tahakkümle ortadan kaldırılabilir. Bu bağlamda iyi niyet olgusu ayrıca önem kazanır. Çünkü sonuçta bağımlı kişi başkasının iyiniyetine bağlı olan kişidir. İyiniyet ortadan kalktığında yaşadığı özgürlük yanılsaması da biter. İngiliz Cumhuriyetçileri bağımlılığın insanı köleleştirerek özgür yurttaş niteliklerini ortadan kaldırdığını yüksek sesle dile getirir.⁴⁵⁷ Skinner bağımlılıkla özgürlüğün yokluğu ve özgürlüğün yokluğuyla kölelik arasında kurulan özdeşliğin İngiliz Cumhuriyetçiliğindeki Romacı yönü açık bir şekilde ortaya koyduğunu ileri sürer.⁴⁵⁸ Tabii İngiliz Cumhuriyetçiliği sadece bağımlılık meselesi bakımından değil aynı zamanda özgür devlet konusundaki hassasiyeti bağlamında da Romalı izleği takip eder. Özgür devlet özgür yurttaşa paralel bir seyirde kendi seçtiği amaçları kendisi takip edebilen ve bu nedenle de başka bir özneye bağımlı olmadan varlığını sürdürebilen devlettir. Devletin özgür olması yurttaşların özgürlüğü için bir ön şarttır. Çünkü ancak böylesi bir devlet sayesinde yasalar özgürlüğü koruyabilir ve yaşam tahakküm karşısında daha korunaklı hale gelir.⁴⁵⁹

(455) Pincus (1998: 706); Mitchell (2004: 588-597).

(456) Kramnick (1982: 632); Pettit (2002: 340).

(457) Skinner (1998: 34-7, 40-1, 70, 82-4, 115-6).

(458) Nelson (2004: 107)

(459) Skinner (1986: 239); Skinner (1998: 60-1); Skinner (2011: 178).

Özgür devletin cumhuriyetçi niteliğiye İngiliz Cumhuriyetçilerine ve onları olumlayarak onaylayan Skinner'e göre üç tane temel önermede kristalize olur. Bu önermeler sırasıyla *yasa yurttaş ortak iyiye zorlar, anayasal ve politik sistem ilkesi denge olan karma anayasacı bir modele dayanır ve son olarak yurttaş yurttaşlık erdeminin gereği olarak politikaya katılır* şeklinde formüle edilebilir.

İngiliz Cumhuriyetçiliği içerisinde yasaların egemenliği nosyonu hem yasa ile özgürlük arasındaki ilişkiyi olumsuz bir şekilde kurgulayan Hobbesçu paradigmanın açık bir şekilde reddi hem de keyfi iktidarın yokluğunu mümkün kılan koşul olarak ele alınır.⁴⁶⁰ Özellikle Harrington'da bu insanların keyfilğine karşı yasaların egemenliği düşüncesi oldukça belirgindir. Tabii yasa sadece kişiyi tahakkümden koruyup onu özgür kılmaz. Yasayı önemli kılan asıl unsur özgür devlete olan katkısında somutlaşır. Şöyle ki yasalar yurttaşları kişisel çıkar karşısında kamusal çıkarı üstün tutmaya, bir anlamda yurttaşlık erdemine uygun bir şekilde hareket etmeye zorlarlar. Machiavelli'nin de ısrarla savunduğu, İngiliz Cumhuriyetçilerinin de ona öykünerek yenilediği böylesi bir zor olmaksızın özgür devletin kurumlarını korumak olanaksızdır.⁴⁶¹

İngiliz cumhuriyetçileri karma anayasacı modeli olumlar. Çünkü sonuçta karma anayasa halkı köleleştirecek her türlü aşırılığa karşı özgürlüğün ve ortak yararının koruyucusudur. Tam bu noktada birkaç hatırlatma yapılabilir. Pek çok cumhuriyetçiye göre ortak yarar bireysel fayda arayışını tümüyle dışarıda bırakmaz. Şüphesiz ki özel çıkar peşinde koşma dışındaki tüm amaçları göz ardı etme siyasal özgürlüğü ortadan kaldırır. Ama bu doğru bireyin kendi iyisi için mücadele vermesini kendiliğinden bir şekilde erdemsiz kılmaz. Özellikle Sidney'de bireysel çıkar dolayımıyla ortak iyiyi yakalama vurgusu belirgindir.

(460) Audier (2006: 33).

(461) Skinner (1986: 245).

Bu bağlamda Sidney'in Machiavelli'nin açtığı yolu derinleştirdiği ve Montesquieu'yu öncelleyen bir niteliği olduğu söylenebilir.⁴⁶²

Bir diğer mesele karma anayasacı hassasiyetin sınıfsal izdüşümünde kristalize olur. Harrington antik çağdan beri siyasal sistemlerin temel kaygısının dengeyi yakalama olduğunu ileri sürer. Ona göre hem antik çağda hem de orta çağda dengeyi kurumsallaştıran sistemler ortaya çıkmıştır. Ama aristokratların ağırlıklı olduğu gotik denge aşınmaktadır. Çünkü halk artık daha güçlü bir konuma sahiptir. Düşününün cumhuriyetçi rejim önerisinin temelinde ise halka sistem içerisinde daha fazla yetki veren bir yeni karma anayasa modeli vardır. Bu bahsi geçen yeni rejimin temel dayanağı yurttaş katılımını ve hesap verebilirliği arttıran bir aktif yurttaş siyaseti olacaktır.⁴⁶³ Ancak ılımlı bir mülkiyet rejimini savunsa ve eşitsizliğin kurumlar tarafından kontrol altına alınmasını ortak iyi adına zorunlu görse de düşünür⁴⁶⁴ halk için yeni dengeyi formüle ederken yoksulları kendi halk tanımının dışarısında bırakır.⁴⁶⁵ Ayrıca Skinner'in Harrington üzerinden yaptığı İngiliz cumhuriyetçiliği analizini takip ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar: İngiliz cumhuriyetçileri için tahakkümü engelleyen özgürlük ve böylesi bir özgürlüğü mümkün ve makul kılan karma anayasacı mantık *res publica* için yeterlidir. Bu dizgede bir monarşi de cumhuriyet olarak kabul edilebilir.⁴⁶⁶

Geldiğimiz yer bakımından toparlayıcı nitelikte şöyle bir yarıda bulanabiliriz. Skinner'in öncelikli çabası negatif özgürlü-

(462) Audier (2006: 36-8).

(463) Honohan (2002: 63, 75).

(464) Harrington (1992: 34-5).

(465) Zapçı (2005: 126-7).

(466) Harrington cumhuriyetçiliğinin önemi üzerine analiz sadece Skinner'e özgü bir hassasiyeti yansıtmaz. Mesela bir diğer Cambridge Okulu düşünürü olan Pocock'a göre Harrington Atlantik cumhuriyetçi geleneğinin merkezinde yer alır. Harrington ve Harrington-Machiavelli ilişkisi üzerine ayrıntılı bir yorum için bkz. Pocock (2003: 383-400).

gün soy kütüğünü çıkarmaya yöneliktir. Düşünür yürüttüğü tartışmaya Machiavelli cumhuriyetçiliğiyle başlar. Ardından Hobbes ile İngiliz Cumhuriyetçileri arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Tarihsel yanı ağır basan bu analizden çıkan sayısızca sonuç ise iki tane temel önermeye indirgenebilir. 1) Negatif özgürlüğün tarihi kesinlikle liberalizmin tarihinden daha eskidir. Bu bağlamda özgürlüğün negatif yorumunun kökenleri cumhuriyetçi düşünüş içerisinde ve Roma'da karşımıza çıkmaktadır. 2) Liberalizmin nirengi noktalarından biri olan müdahalenin yokluğu olarak özgürlük anlayışı ise aslında Hobbesçudur. Hobbes'un negatif özgürlük yorumu dönemin İngiltere'sindeki cumhuriyetçi okumayla karşılaştırıldığında bir hayli dar bir tanımlama tarzına karşılık gelir.

C. CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜĞÜN SINIRLARI: SKINNER VE PETTİT ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Bu alt bölümde sorunsalımız özelinde ve Skinner literatürünü tüketme adına iki meseleyle daha hesaplaşacağız: Öncelikle Skinner'in Berlinci özgürlük anlayışına yönelik tespit ve eleştirileri tartışmaya açılacak. Son olarak ise bir Pettit-Skinner karşılaştırması yapmaya çalışacağız. Böylelikle cumhuriyetçi özgürlüğün liberalizm karşısındaki konumu ve ideolojik sınırlılıkları hakkında bir dizi önerme formüle edilecek.

Skinner Berlin'in özgürlük anlayışının Hobbesçu karakterine dikkat çeker. Ona göre Berlin'in negatif özgürlük kavramlaştırması sınırların ve (veya) engellerin yokluğuyla ilgili bir tanıtlamayı ifade eder. Bahsi geçen tanıtlamanın özgürlüğe bakışı biçimseldir. Bu nedenle özgürlük amaçlardan bağımsız bir şekilde yorumlanır.⁴⁶⁷ Düşünür sadece Berlin'in geliştirdiği negatif

(467) Skinner (1984: 194-5); Skinner (2002a: 16).

özgürlük nosyonunu değil aynı zamanda özgürlüğün negatif ve pozitif yorumları arasında olduğu varsayılan karşıtlığı da yerer. Çünkü negatif özgürlük pozitif özgürlük için vazgeçilmez nitelikte bir koşuldur. İlki olmaksızın ikincisinin anlaşılması olanaksızdır.⁴⁶⁸ Ancak bu çalışmada da bir ölçüde irdelendiği üzere Berlin negatif özgürlüğü özgürlüğün tek makul biçimi olarak ilan eder. Ona göre negatif özgürlükten pozitif özgürlüğe doğru yol aldığınızda baskı ve despotizm ön plana çıkar. Skinner için ise bu tür bir yorumlama tarzı negatif ve pozitif özgürlükler arası ilişkiyi hakkaniyetli bir şekilde ele almadığı için fazlasıyla tek yanlı ve sorunludur.⁴⁶⁹ Ayrıca Berlin'in yaptığı üzere negatif özgürlüğü sadece Hobbes'a ve liberalizme dayandırmak bu anlayışın tarihsel arka planını oldukça eksik bir şekilde değerlendirmemize yol açar. Skinner'in ısrarla belirttiği üzere Roma, Machiavelli ve İngiliz Cumhuriyetçilerine atıfta bulunmaksızın negatif özgürlük hakkında konuşmak olanaksızdır.⁴⁷⁰

Skinner pozitif özgürlüğe karşı kurgulanmış negatif özgürlükçü anlatının özgürlükle zorunluluk arasındaki ilişkiyi perdelediğini, bu durumun da ortak iyi aleyhine sonuç doğuracak nitelikte bir etik politik algı yarattığını belirtir. Tabii bir kez bu yola girildiğinde bireyin kamuya karşı sorumluluk duyması ve yurttaşlık erdemlerinin gereğini yerine getirmesi olanaksız hale gelir.⁴⁷¹ Yurttaşlık erdemleri anlamını yitirdiğinde ve (veya) değersiz olarak görülmeye başlandığında halk ile ödev arasında denge sağlamak olanaksızlaşır. Tam bu noktada klasik cumhuriyetçiliği onayarak yeniden üreten bir söylemi devreye sokar Skinner. Erdemsiz bir özgürlük bireyi ve toplumu yozlaştırır. Ayrıca ona göre hak ve ödevler, yani yurttaşın özgürlüğüyle topluma karşı sorumluluklar birbiriyle çelişmez. Ortak iyiye yöne-

(468) Öztürk (2013c: 71-2).

(469) Skinner (1984: 194); Skinner (1998: 115-6); Skinner (2002a: 16-7); Skinner (2006: 255-6).

(470) Audier (2006: 100).

(471) Skinner (1984: 199-203).

lik yükümlülükleri tartışmaya açtığımız bir sonraki bölümde Skinner'in birey ile toplum arasındaki ilişkiyi nasıl formüle ettiğini ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Yine de geldiğimiz yer bakımından temel önerme dile getirilebilir. Skinner'e göre yasa hem yurttaşın iyisini ortak iyiye taşır hem de ortak iynin yurttaş dönüştürmesine yardımcı olur. Yasa dolayımıyla gerçekleşen bu karşılıklı ilişki cumhuriyetçi özgürlüğün temelidir.

Daha önce de belirtildiği üzere Skinner özgürlüğün negatif ve pozitif yorumları arasında kurulan ve daha çok liberal düşünce içerisinde benimsenen karşıtlığı sorunlu bulur.⁴⁷² Ancak bu tavır cumhuriyetçi özgürlüğün yorumlanması noktasında bir ölçüde yumuşar ve biçim değiştirir. Çünkü ona göre cumhuriyetçi özgürlük tarihsel arka planı ve ideolojik çıkarımları bakımından negatif özgürlüğe oldukça yakın bir içeriğe sahiptir. Cumhuriyetçi özgürlük aslında bir negatif özgürlük izleği olarak kabul edilmelidir.⁴⁷³ Bu argüman bir dizi tezle desteklenir. Mesela onun için negatif özgürlük ne Hobbesçu bakışa ne de liberalizme özgü bir kavrayış olarak görülemez. Negatif özgürlükle liberalizm arasında kurulan özdeşlik ilişkisi tarihsel bir çarpıtmayı karşılık gelir. Hatta Skinner negatif özgürlüğün gerçek soykütüğüne dayanarak liberal hegemonyaya karşı çıkmanın olanak dahilinde olduğunu ileri sürer.⁴⁷⁴ Yalnız Pettit ve Pettitçi söyleme oldukça yakın bir yerde duran Viroli cumhuriyetçi özgürlüğün niteliği hakkında Skinner'e göre daha ayrıksı bir yerde dururlar. Çünkü bu iki düşünür için cumhuriyetçi özgürlük negatif özgürlük içerisinde bir seçenek olarak görülemez. Cumhuriyetçi özgürlük de hem negatif hem de pozitif özgürlüğü hatırlatan öğeler vardır. Bu bağlamda özgürlüğün cumhuriyetçi yorumu için en uygun seçenek mevcut ikilikleri aşan kapsayıcılığı olacaktır.⁴⁷⁵

(472) McCormick (2003: 629).

(473) Skinner (1998: 82); Öztürk (2013c: 74-5).

(474) Tunçel (2010: 104).

(475) Viroli (2002: 40).

Skinner ile Pettit arasındaki bir diğer önemli fark müdahale ve tahakküm kavramlarının kullanılma biçimi bakımından söz konusu olur. Skinner sıklıkla müdahale kelimesini, Pettit ise tahakküm kavramını kullanmayı tercih eder.⁴⁷⁶ Ona göre Hobbesçu yorum negatif özgürlüğü oldukça dar bir şekilde tanımlamış, bağımlılığın yokluğu seçeneğini hemen hiç dikkate almazken sadece müdahalenin yokluğu meselesiyle ilgilenmiştir. Buna karşın Skinner müdahale ve tahakküm kavramlarının her ikisini de eşit derecede önemser. Kendi özgürlük anlayışını ortaya koyarken bu iki unsur arasında bir önem sırası kurgulama ihtiyacını hissetmez.⁴⁷⁷ Pettit içinse belli ölçüde bir hassasiyet farkından bahsetmek olasıdır. Şüphesiz ki Skinner'in bağımlılığın yokluğu olarak kavramlaştırdığı sorunsal ile Pettit'in tahakkümün yokluğu tezi aynı meseleye işaret eder. Bu bağlamda özgürlüğün öncelikli koşulu keyfi iradedden bağımsız bir şekilde yaşayabilmektir.⁴⁷⁸ Yine de Pettit müdahale ile tahakküm arasındaki ilişkiyi sıra düzenci bir şekilde ele almaya eğilimlidir.⁴⁷⁹ Bu bağlamda dört ayrı senaryo olasılık dahilindedir: Bahsi geçen senaryolar içerisinde en iyi ihtimal hem müdahaleden hem de tahakkümden bağımsız olma halini karakterize eder. En kötü ihtimal ise müdahale ve tahakkümün birlikte olduğu seçenektir. Bu seçenek dahilinde bireyin özgürlüğü hem müdahaleye uğramış hem de keyfi müdahale potansiyeliyle karşı karşıya kalmıştır. Diğer iki seçenek ise Pettit'in tahakkümle müdahale arasında ön gördüğü hiyerarşiden izler taşır. Çünkü ona göre müdahale olmaksızın tahakküm hemen her durumda tahakküm olmaksızın müdahaleden daha az iyi bir seçenektir.

Pettit ve Skinner'in her ikisi de cumhuriyetçi özgürlüğün liberal alternatifine göre bir takım özgün özelliklere sahip olduğu kanısındadır. Mesela tıpkı Skinner gibi Pettit de liberallerin ne-

(476) Larmore (2004: 105).

(477) Viroli (2002: 46); Tunçel (2010: 346).

(478) Pettit (2002: 341); Pettit (1998: 55); Skinner (1998: 70).

(479) McCormick (2003: 633).

gatif özgürlüğün alanını daralttığını düşünür. Bu dar yorumlama sürecinin tam olarak ne zaman başladığı hususunda iki düşünür arasında bir söylem birliğinden bahsedilemez. Daha önce de ifade edildiği üzere Skinner liberal negatif özgürlük yorumunun negatif özgürlükçü düşünüş içerisinde ayırt edici bir konuma ulaşmasında Hobbes'un belirleyici konumuna atıfta bulunur. Pettit ise liberal negatif özgürlüğün ne anlama geldiği noktasında Bentham'ın çalışmalarının önemli olduğu kanaatinde dir.⁴⁸⁰

Negatif özgürlüğün dar yorumunun içeriği ve bu bağlamda tahakkümün/bağımlılığın yokluğu olarak özgürlük ile liberal negatif özgürlük arasındaki farkların niteliği konusunda da iki düşünür arasında ciddi bir örtüşme vardır. Şöyle ki, negatif özgürlüğün cumhuriyetçi yorumu liberal anlayıştan farklı olarak özgürlüğü bağımsız bir devletin üyesi olma statüsüyle ilişkilendirmek eğilimdedir.⁴⁸¹ Bu hatırlatma bağlamında bağımsız birey ile bağımsız devlet arasındaki varoluşsal devamlılık cumhuriyetçi için elzemdir. Ancak liberallerde durum bu kadar da açık değildir. Şüphesiz ki, Machiavelli'den itibaren burjuva siyasal düşünüşüne katkı yapmış birçok düşünür devletin bağımsızlığını önemser. Ancak liberalizmdeki enternasyonal hava ve ontolojik bireycilik bireysel özgürlüğün devletin özgürlüğünden daha önemli olduğu gibi bir sonucu daha çok destekleme eğilimdedir.

Tabii bu saptama tahakkümsüzlük olarak özgürlükle negatif özgürlüğün birbiriyle bire bir örtüştüğü anlamına gelmez.⁴⁸² Antik cumhuriyetçiler modern cumhuriyetçilerden farklı olarak kişinin özgürlüğünü bütünüün özgürlüğüyle birlikte ele alma eğilimi içindedir. Bu nedenle cumhuriyetçi için özgürlük devletin bağımsızlığından itibaren tartışılacak bir meseledir. Kolektif özgürlük olmaksızın bireysel özgürlük olamaz. Demek ki cumhu-

(480) Pettit (2002: 341-3).

(481) Pettit (2002: 340).

(482) Skinner (1998: 95-9).

riyetçi özgürlük anlayışı başkasının kölesi olmayan devlet-birey birliği üzerine kuruludur. Bireyin bağımsızlığı düşüncesiyle devletin bağımsızlığı düşüncesi bir tür politik vücut analogisi ya da organizmacı uslama biçimi aracılığıyla bir araya getirilir.

Dar negatif özgürlük yorumu olarak liberalizm ile geniş negatif özgürlük yorumu cumhuriyetçilik arasındaki farklara dair Skinner ve Pettit tarafından önemsedene diğer noktalar katılım ve yasadır. Çalışmanın sonraki iki bölümü cumhuriyetçilerin ve Neo-Roma cumhuriyetçilerinin katılım ve yasa sorunsallarına bakışını irdelemektedir. Bu bağlamda daha derinlemesine bir tartışmayı bahsi geçen bölümlere bırakmak yerinde olur. Ama yine de her iki düşünür için de yasaların egemenliği ile demokratik öz yönetim gibi seçeneklerin özellikle özgürlüğü koruma sorunsalı bakımından elzem olduğunun altına çizmek gerekir.⁴⁸³

Liberal düşünüş içerisinde yasaya bakışta iki tane önerme ön plana çıkar: Öncelikle daha az yasa olsun istenir. Özgürlük yasa-dan arta kalan şeydir. Ayrıca yasa ödevi değil de hakkı vurgulamalıdır. Bu bağlamda belirleyici söylem yurttaşların ödevlerinden çok bireylerin haklarıdır. Ancak Pettit ve Skinner klasik cumhuriyetçi yazını olduğu gibi takip ederek belli ölçülerde anti-liberal bir yasa anlayışı ortaya koyar. Yasa ile özgürlük arasındaki olası karşıtlık eleştirilir ve hukukun kişiyi özgürlüğe zorlayabileceği tezi olumlanır. Ayrıca yasa sadece haklardan değil onlara paralel bir şekilde ödevlerde de oluşmalıdır.⁴⁸⁴

Özgürlük-yasa ilişkisi bağlamında liberalizmden bir ölçüde ayrıışan Skinner-Pettit ikilisi katılımcı nosyon bakımından ise klasik liberal okumaya yaklaşır. Çünkü Neo-Roma düşünürleri sadece liberal özgürlük anlayışını değil, aynı zamanda katılımı yücelten Aristotelesçi perspektifi eleştirir.⁴⁸⁵ Özgürlüğü ve güvenliği koruma noktasında katılım araçsal ya da ikincil bir değere sahiptir.

(483) Skinner (1993: 302-3).

(484) Skinner (1993: 305-7); Patten (1996: 35-6); Öztürk (2013c: 78).

(485) Skinner (1986b: 35).

Pettit ve Skinner Neo-Roma cumhuriyetçiliğın özgürlük anlayışıyla liberalizm arasındaki bir diğerkesişme noktası mülkiyet nosyonuna bakışta somut bir içeriğekavuşur. Klasik cumhuriyetçiliğın tarihi yurttaş olmak ile mülk sahibi olmak arasında kurulan koşutluğayönelik sayısız imayı içerisinde barındırır.⁴⁸⁶ Mülkiyet bağımlılığın yokluğuiçin maddi bir koşuldur. Liberalizmde de benzeri bir hassasiyetin izlerine rastlamak mümkündür. İngiliz, Fransız ve Amerikan Devrimleriyle kurulan liberal rejimler çok uzun bir süre mülk sahibi olanlar ile olmayanlar arasında ayırım yapmış, başta siyasi haklar olmak üzere insan ve yurttaş haklarının bir kısmını sadece mülk sahibi sınıfa özgülemiştir. Liberalizm ve cumhuriyetçiliğı birbirine yaklaştıran özel mülkiyet yanlısı ve orta-üst sınıfların çıkarlarına duyarlı bu dilin belli ölçülerde Skinner ve Pettit'in kuramlarında da varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Çünkü tahakküm karşıtı özgürlükçü perspektifin radikalleşme potansiyeli vardır. Özellikle Skinner cumhuriyetçi anlayışın özgürlük yorumundan başta işçi ve işveren ilişkileri olmak üzere ciddi toplumsal sonuçlar çıkabileceğıkanaatindedir. Skinner ve Pettit'i yorumlayan Viroli de cumhuriyetçiliğın geçmişte kalmış bir düşünce geleneğı olduğunu, aynı zamanda bugün de söylenecek sözleri olduğunu düşünür. Bu son hatırlatma özelinde cumhuriyetçilik aslında her türlü tahakküme karşı kapsamlı bir şekilde önlem alma potansiyelini içerisinde barındırabilir.⁴⁸⁷ Yalnız ne Skinner ne de Pettit özel mülkiyetçi düzenin yarattığı tahakküm ilişkilerini parçalayacak nitelikte radikal bir eylem ajandası önerme konusunda çok da istekli değildir. Bu nedenle cumhuriyetçi özgürlük ideali radikal biçimde tahakkümün yokluğunu gerektirir veya liberal özgürlük sadece yurttaşımüdahaleden korur ama cumhuriyetçi özgürlük onu bağımsız kılmaya çalışır⁴⁸⁸ gibi önermeler liberalizmin verili gerçekliğinde ciddi bir değişikliğeyol açmaz.

(486) Appleby (1985: 466-7).

(487) Viroli (2002: 35-6, 61); Skinner (2011: 20-1).

(488) Viroli (2002: 10, 12).

III. BÖLÜM:

NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ: KATILIM SORUNSALI

Bu bölümde çalışmanın temel sorunsallarından biri olan katılım meselesi üzerinde bir tartışma yürüteceğiz. Daha önce de anahatlarıyla ele alındığı üzere Roma deneyimi ve bu deneyime öykünen Neo-Roma cumhuriyetçileri için katılım özgürlük ve yasa karşısında araçsal bir değere sahiptir. Bu iddiayı belli bir tarihsel ve kavramsal bütünlük içerisinde tanıtlama adına önce Antik Atina, ardından Antik Roma siyasalarında katılımın sınırları üzerinde duracağız. Daha sonra modern liberal demokrasilerde yurttaş katılımının hangi araçlarla yürütüldüğü ve modern demokrasiler ile antik demokrasiler arasında farklar tartışmaya açılacak. En son olarak ise antikdeneyim ile modern deneyim üzerine derinleşen analizimizden elde edilen sonuçlar parantez içine alarak Skinner, Pettit ve Viroli'nin metinlerinde katılımın oynadığı role dair bir dizi hatırlatmada bulunacağız. Bu bağlamda tanıtlamayı umduğumuz sav Neo-Roma cumhuriyetçilerinin mevcut liberal demokrasilerdeki yurttaş katılımı eksikliğinden şikayet ettikleri, ama kendi önerilerini daha katılımcı Atina örneği üzerine değil de, katılımı tali bir unsur olarak gören Roma cumhuriyetini esas alarak olgunlaştırdıkları yönündedir.

A. ANTİK KATILIM DENEYİMLERİ

1. Atina Polis'inde Katılım ve Yurttaşlık

Antik Atina'da demokratik katılımının ulaştığı düzeyi ayrıntılı bir şekilde ortaya koyabilmek için bir adım geriden başlamak, polis olgusuna değinmek, polisi siyasi ve toplumsal bir bağlam içerisinde ele almak gerekir. Çünkü son kerte Atina'da katılımcı demokrasi kamusal alanın örgütlenme biçimi, sınıfsal çatışmalar ve ekonomik durum ile yurttaşlık kültürü tarafından belirlenmektedir.

Yunan coğrafyasında polis terimi ilk dönemlerde yalnızca yüksek kent ya da tepedeki kenti ifade etmek için kullanılıyordu. Aşağıdaki kente ise *asty* denirdi. Ama zamanla bu ayrım ortadan kalktı. İlk önce tüm kente polis denmeye başlandı. Sonraları ise kavram devleti de ifade edecek şekilde kullanılır oldu. Bu bağlamda düşünüldüğünde polis kent devletidir yargısını çok da yanlış bulmamak gerekir. Çünkü pek çok metinde *polis yasa çıkardı*, *polis savaş ilan etti* gibi ifadeler kullanılmıştır.⁴⁸⁹ Ancak bahsi geçen dönemde devlet ile toplum arasındaki ayrışmanın toplumdan bağımsız bir devlet düşüncesini ifade edecek düzeyde olgunlaşmadığı da söylenebilir. Bu bağlamda ihtimal ki en makul yorum polisin bir kent devletinden çok kent topluluğuna karşılık geldiğidir. Tabii bu durumda Atina demokrasisinin devletsiz bir demokrasi olduğu da iddia edilebilir.⁴⁹⁰

Bir kent topluluğu ve aynı zamanda bir yurttaşlar topluluğu olarak polisin ayırt edici niteliklerini ortaya koyduğumuzda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Her şeyden önce polis kent ile kırım birleşmesi sonucu oluşmuştu.⁴⁹¹ Bu bağlamda onda hem köylüler ve aristokrasi dolayısıyla kendini yeniden üreten kırsal bir ekonomi hem de tüccar etkinlikleri bakımından antik bir

(489) Hansen (1992: 57).

(490) Sartori (1996: 301-2); Ayrıca bkz. Öztürk (2013b: 43, 46); Öztürk (2008a: 123).

(491) Finley (1981: 5-6).

kapitalizm vardı. Polisin demokratikleşmesi süreciyle farklı sınıflar arası çatışmayı birlikte ele aldığımız paragraflarda ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere genel eğilim toprak aristokrasinin sistem içerisindeki ağırlığının tedrici bir şekilde gerilemesi ve aristokratların yerlerini kentli orta sınıflar ile özgür köylülere bırakması şeklinde olmuştur.⁴⁹²

Bahse değer bir diğer mesele dindir. Polis sadece siyasi bir yapıya değil aynı zamanda kültürel bir bloka karşılık gelir. Polisin kendine özgü bir dini, tanrı inancı, geleneği ve kültürü vardır.⁴⁹³ Antik Yunan dünyasındaki kültürel çeşitlilik polis sayısına paralel bir şekilde söz konusu olur. Polisi yücelten, hatta kut-sallaştıran bir kültürel kodun oldukça popüler olduğu söylenebilir. Ancak polisi idealize ederek onayan bakış açısı çoğu kez ötekileştirmeyi de beraberinde getirir. Mesela polis ile diğer halklar arasındaki ilişki uygar ile barbar arasındaki karşıtlığının devamı gibi görülür. Bu tespit de bir kez daha açık bir şekilde ortaya koyar ki Yunan düşüncesi içerisinde polis kent devleti olmanın ötesinde bir içeriğe sahiptir; çoğu kez uygarlığın özdeşi olarak anılır.⁴⁹⁴

Tabii polis dinsel olduğu kadar askeri bir bütündü. Polisin siyasi karakterinin belirlenmesi noktasında askerlik kurumunun oynadığı rol birkaç noktada kristalize olmaktadır. Her şeyden önce polisteki antik çağ kapitalizmi fazlasıyla siyasi-askeri nitelikte bir içeriğe sahipti. Devlet yurttaşların maddi gereksimlerini karşılayabilmek adına savaşı sistematik bir şekilde siyasi bir enstrüman olarak kullanmaktaydı.⁴⁹⁵ Bu bağlamda deniz ticareti, kölelik, kolonicilik ve dış sömürü Atina polisinin gelişmesi ve hatta Atina demokrasinin güçlenmesinde ciddi ölçüde katkı sağlamıştır.

(492) Öztürk (2013b: 47).

(493) Ehrenberg (1994: 94).

(494) Ağaogulları (2009a: 13-7).

(495) Weber (1966: 220-2).

Bilindiği üzere Pers tehdidine karşı kurulan *Attik-Delos* birliğinin lider gücü Atina'ydı. Bahsi geçen bu birlik Atina polisini diğer kentlerin vasalı durumuna getirmiş ve kente önemli ölçüde kaynağın akmasına yol açmıştır.⁴⁹⁶ Bu bağlamda rahatlıkla diyebiliriz ki Atina demokrasisi emperyal bir hegemonyaya dayanmış durumdaydı.⁴⁹⁷ Ayrıca donanmanın oynadığı role değinilebilir. Pek çok yorumcunun işaret ettiği üzere hem demokratik ve askeri değerlerin birbirine eklemlenmesi hem de askeri bir kompleks olarak Atina polisinin büyümesi sürecinde donanma kritik derecede önemliydi. Çünkü sonuçta donanma tamamı yurttaş olan kürekçilere dayanmaktaydı. Askeri gücün ağırlıklı noktasını oluşturan yurttaş-kürekçiler, rejimi oligarşi tehdidine karşı koruyan bir siyasal pozisyonda kalmayı yeğlemişlerdir.⁴⁹⁸ Benzer bir yurttaş-asker ilişkisi kara ordusu bakımından da söz konusudur. M.Ö 7. yüzyıldan itibaren *Falaks'ların* (*Phalanx*), yani zırhlı piyade birlikleri ordunun belkemiği haline gelmesi aristokratik yapının aşınmasını kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki *Falaks* birliklerinin halka açıklığıyla halkın siyasete katılması arasında bir tamamlama ilişkisi vardır.⁴⁹⁹ Demek ki çok sayıda bireyin savunma ya da saldırı amacıyla savaşlarda seferber edilmesi bu bireylerin yurttaşlaşması sürecini kolaylaştırmıştır.⁵⁰⁰

Antik Atina'da katılımın hangi kurumlar aracılığıyla gerçekleştiğini irdelemeden önce iki unsura daha değinebilir. Bu bahsi geçen öğeler sırasıyla yurttaşlık anlayışı ve sınıfsal yapıdır. Antik Atina siyasetinin nirengi noktası yurttaşlıktır. Yurttaş insanla özgür insan neredeyse özdeş bir içeriğe sahiptir.⁵⁰¹ Toplumun çok az bir kısmının yurttaş olduğu ve bu bağlamda antik yurttaşlık anlayışının oldukça dışlayıcı bir karaktere sahip olduğu

(496) Mumcuoğlu (2001a: 71-2); Agaogulları (2009: 43-4).

(497) Wood (2009: 54).

(498) Mumcuoğlu (2001b: 30-1, 95-6); Wood (2009: 55).

(499) Mumcuoğlu (2001a: 77).

(500) Poggi (2011: 42).

(501) Pocock (1995: 45)

söylenebilir. Tarihsel ayrıntılar bu iddiayı kanıtlar niteliktedir. Çünkü başlangıçta Atina polisinde yurttaşlık sadece toprak sahibi sınıfa özgü bir ayrıcalıktı. Ancak zamanla bu tutum yumuşamış ve silah kullanan her erkek yurttaşlığa kabul edilmiştir. Yine de kadınlar, yabancılar ve köleleri yurttaş saymayan öteki-leştirici dizge olduğu gibi korunmuştur. Bahsi geçen mantığın gereğince yurttaşlar ile diğer insanlar arasında hiyerarşiye dayalı bir hukuk politik yürürlükte kalmış, özellikle yabancılar ve kölelere karşı ayrımcı uygulamalar sistematik bir şekilde devam etmiştir.⁵⁰²

Yurttaşlığı bir ayrıcalığa dönüştüren bu daraltıcı anlayış kamusal aklı özel ilgiler karşısında idealize eden bir kültür ile anti-bireyci bir tavır tarafından destekleniyordu. Yurttaşlık tüm toplum içerisinde belli bir azınlığın statü, sorumluluk ve haklarını karakterize etmekteydi. Bu nedenle yurttaşın beklenti çok büyüktü. *Koinos* karşısında *oikos* aşağılanıyor, sadece ev hayatı ve ekonomiyle ilgilenen insanlar cahil ve kaba görülüyordu.⁵⁰³ Yurttaş ortak aklı gözetmeli ve makul olanı, dengeyi aramalıydı.⁵⁰⁴ Yine bu bağlamda özellikle Aristoteles'in çerçevesini çizdiği anlayış bakımından yurttaşlık ortak bir ahlaki karaktere atıfta bulunmayı gerektiriyordu. Yurttaşlık aslında siyasal bir arkadaşlıktı.⁵⁰⁵ Ayrıca Atina'daki hakim söylem birey gibi bir kavrama ve (veya) bireysel haklara hemen tümüyle kapalı bir içerikte somutlaşmıştı. Yurttaş her şeyi polise borçlu olduğundan polisin dışında ya da toplum öncesi bir konumda kendi bireyselliğine özgü haklara sahip değildi. Dokunulmayacak haklar olmadığı için siyaset aracılığıyla bireyin yaşamını tüm yönleriyle tanzim etmek olanak dahilindeydi. Ayrıca bu kültür içerisinde devlet ile toplum hemen hemen aynı anlama geldiğinden bireye mü-

(502) Atina dizgesinde yurttaşlık üzerine bkz. Dahl (1993: 25-6); Arblaster (1999: 41); Canfora (2003: 26); Agaogulları (2009a: 19-21); Held (1996: 23).

(503) Bellamy (2008: 31-2); Sartori (1996: 308-9, 318).

(504) Aristoteles (1999: 187); Aristoteles (2001: 81).

(505) Arnhart (2004: 69); Heater (2007: 33-6).

dahale oldukça sakınımsız bir içerikte söz konusu olabilmekteydi.⁵⁰⁶ Tabii bu son hatırlatma, yani bireyin ve bireyin dokunulmaz haklarının yokluğu Atina'daki katılımcı demokrasiyle modern demokrasi arasındaki farkın bir hayli açılmasına yol açmıştır. Hatta bu nedenle Dahl gibi bazı yorumcular için Atina demokrasisiyle modern demokrasi arasındaki tek benzerlik demokrasi kelimesinden ibarettir.⁵⁰⁷

Atina demokrasisinin daha az katılımcı bir konumdan daha katılımcı bir pozisyona doğru ve sosyal-ekonomik gelişmelere paralel bir şekilde evirildiği söylenebilir.⁵⁰⁸ Bahsi geçen dönüşüm içerisinde Solon, Kleisthenes ve Perikles gibi reformcular daha fazla kişinin yurttaşlık statüsü kazanmasına yardımcı olan adımlar atmış ve mevcut yapıyı demokratik katılım lehine derinleştirmiştir.⁵⁰⁹ Ayrıca sürecin işlerlik kazanmasında sınıfsal çatışmaların orta ve uzun erimde yarattığı uzlaşma zemini oldukça önemlidir. Bu genel tespit bir dizi tarihsel ayrıntıya atıfla yeniden ele alınabilir.

Atina demokrasisinin hikayesi için uygun başlangıç ihtimal ki soyluların krallığı yıkıp kendi sınıf çıkarlarına hizmet eder nitelikte aristokratik bir rejim inşa etmeleridir. Ayrıca aristokratik rejimin kuruluş ve yükseliş süreciyle tarımın ticarileşmesi arasında paralellik vardır. Toprak beyleri gittikçe daha fazla tarım arazisini şarap ve zeytinyağı üretimi için tahsis etme yoluna gitmiştir. Bu ekonomi politik tercih zamanla tarımın metalaşmasının yolunu açmıştır. Tarımın ticarileşmesiyle girilen sürecin köylülerde ciddi bir statü kaybını beraberinde getirdiği söylenebilir. Pek çok köylü topraklarını kaybetmiş, önce beyle- rin ortakçısı, ardından da kölesi haline gelmiştir. Tarımın ticari-

(506) Atina siyaseti üzerine yorum ve hatırlatmalar için bkz. Lipson (1984: 40); Agaogulları (2009a: 46-7); Finley (2003: 41-2, 102); Cartledge (2005: 13, 20); Yalçınkaya (2005: 31).

(507) Dahl (1996: 24).

(508) Cartledge (2005: 15); Öztürk (2013b: 47, 51).

(509) Heater (2007: 38-40).

leşmesi uzun erimde köylüleri olumsuz etkilese de aynı sonucun tüm toplumsal sınıflar için geçerli olduğu söylenemez. Bu bağlamda ticaretten zenginleşen orta sınıfın toplumsal hiyerarşi içerisinde yukarıya doğru tırmandığı vurgulanmalıdır. Bahsi geçen dönüşüm demokrasinin inşa süreci bakımından önemlidir. Çünkü askeri ve siyasi bir aktör haline gelen kentli orta sınıf (*demiurgoi*), küçük toprak sahibi köylüler (*georgoi*) ve toprağı ve işi olmayan kentli emekçilerin (*thetes*) yardımıyla aristokratik rejimi tasfiye etmiştir. Tabii ilgili sürecin oldukça tedrici bir şekilde gerçekleştiğini de unutmamak gerekir.⁵¹⁰

Atina polisinin demokratikleşmesi anlamına da gelen katılım kanallarının kurumsallaşması sürecini bir dizi reforma atıfta bulunarak irdelemek mümkündür. Bu bağlamda öncelikle Drakon yasalarına değinebilir. Drakon ile birlikte Atina toplumu ilk defa yazılı yasalara kavuşmuştur. Yasaların içeriği ele alındığında oldukça ağır oldukları, neredeyse her suç için ölüm cezası istendiği görülür. Ama yine de yasaların sözlü olmaktan çıkarak yazılı hale gelmesi olgusu aristokrasinin yasaları keyfi bir şekilde yorumlama gücünü sınırlamıştır. Aleniyetin artması ve keyfiliğin azalması gibi kazanımlar özelinde Drakon yasaları demokratik sürecin gelişimi açısından ileri bir adım niteliğindedir.⁵¹¹

Diğer bir önemli durak Solon yasalarıdır. Solon köylülerin aşırı talepleriyle soylu ayrıcalıklarının olduğu gibi kalmasını isteyen kesimler arasında orta yolu bulmaya çalışan bir devrimi hayata geçirmiştir. Bahsi geçen yasalarla birlikte borç köleliği kaldırılmış, tüm yurttaşların halk meclisine üye olmasının yolu açılmış ve yurttaşlığı soyluluğa değil de servete bağlayan yeni bir dizge yürürlüğe sokulmuştur.⁵¹² Tabii servet sahibi olanların ağırlıklı bir kısmı soylu sınıf kökenli olduğundan Solon reformlarının reel politikte yarattığı etki sınırlıdır.⁵¹³ Dahası bu

(510) Ağaoğulları (2009a: 25-8).

(511) Hansen (1991: 29); Buckley (1996: 88).

(512) Mumcuoğlu (2001b: 61-3).

(513) Wood (2009: 46).

dizge zengin olanlara daha fazla politik katılım imkanı sunuyordu. Mesela Soloncu sınıflandırmanın en alt basamağında yer alan *thetes* sınıfının üyeleri askerlikten hemen tümüyle bağışık tutulmuştu. Bu kişilerin oy hakları vardı şüphesiz ki. Ama yine de kamu görevlerinin pek çoğuna gelemiyorlardı. Çünkü zırhlı süvari olmak ve üst düzey memurluklara atanmak hemen tümüyle varıl kesimlerin sahip olduğu bir ayrıcalıktı. Geldiğimiz yer bakımından rahatlıkla diyebiliriz ki en zengin ve en soylu kişilerden oluşan birinci sınıfın üyeleri her türlü kamu görevine gelip yurttaşlık haklarını yasal bir sınırlama olmaksızın istedikleri gibi kullanabiliyorlardı. Ama diğer kesim ve sınıflar bu kadar şanslı değildi.⁵¹⁴

Bu panaroma karşısında geldiğimiz yer bakımından rahatlıkla diyebiliriz ki Solon'un kurduğu sistem şüphesiz ki demokrasi yolunda bir dizi kazanımı içerisinde barındırmaktaydı. Mesela borç köleliğinin kaldırılması toplumsal adaleti derinleştirmiş, yurttaşların köle olmasının önüne geçildiği için de yurttaşlık çok daha sağlam bir statüye kavuşmuştur.⁵¹⁵ Yine bu bağlamda asalet, kan, akrabalık, klan gibi unsurlar zayıflamış, köylülerin özgürleşmesi ölçüsünde bunların yerini göreceli ölçüde eşitlikçi bir yurttaşlık hukuku almıştır.⁵¹⁶ Tüm bu olumlu yanlara rağmen Solon'un yaptığı şey son kertede pasif bir devrimdi.⁵¹⁷ Egemen sınıf tedrici bir şekilde sınırlı bir demokrasiyi kabul etmiş, böylelikle devrim tehlikesinin önüne geçilmeye çalışılmıştı. Bu düzende anayasal işleyiş sınıfsal eşitsizlikleri yansıttığından siyasal egemenlik ilişkisi ekonomik konuma göre belirlenmişti.⁵¹⁸ Ayrıca sınıf savaşımı tümüyle ortadan kalkmamış, ancak aristokratlar arası çatışmada demos çok daha belirleyici bir konuma yükselmişti.

(514) Mumcuoğlu (2001b: 64); Hammond (1989: 67); Arblaster (1999: 30-1, 33-9); Agagulları (2009a: 31-3); Audier (2006: 29).

(515) Buckley (1996: 95); Ober (1989: 61-2).

(516) Wood (2009: 45-6).

(517) Yetiş (1999: 170-1).

(518) Buckley (1996: 96); Ober (1989: 61); Finley (2003: 66); Öztürk (2013b: 49).

Solon'un yeni yasalar çıkararak derinleştirdiği tedrici demokratikleşme ritmi Kleisthenes ve Perikles dönemlerinde yapılan reformlarla daha da olgunlaştı. Kleisthenes'in demokrasiye katkısı daha çok yurttaşlık hukukuyla ilgilidir. O güne kadar yurttaşlar soy üzerine kurulu dört kabileden geliyordu. Kleisthenes bu düzeni tasfiye etti. Onun döneminde Atina coğrafi açıdan örgütlenmiş on yedi bölüme ayrıldı.⁵¹⁹ Bu yeni örgütlemenin temelinde *deme* ya da *demoslar* vardı. Siyasal toplumun temeli olan *deme* aynı zamanda bir yerel yönetim birimiydi. Her *demenin* kendi meclisi ve mahkemesi vardı. Ayrıca yurttaş listelerini *deme* başkanları hazırlıyordu. Kleisthenes *Bule* meclisinde de değişikliğe gitti. *Bule* tıpkı eskiden olduğu gibi halk meclisine sunulacak yasa ve karar taslaklarını hazırlıyor, bir anlamda *Ekklesia*'nın gündemini belirliyordu. Ancak Kleisthenes ile birlikte bu kurulun üye sayısı arttı. Ayrıca artık *Bule* üyeleri de *demelerden* gelecekti.⁵²⁰ Kleisthenes'in yaptığı bu reformlar, başta özgür köylüler olmak üzere geniş halk kitlelerinin demokratik sisteme dahil olmasını sağladı.⁵²¹ Böylelikle sınıflar arasındaki denge ya da göreceli dengesizlik yasalar yoluyla yeniden düzenlenmiş oldu.⁵²² Ayrıca Kleisthenes reformları hukuk etkinliğine yönelik Yunan düşüncesini radikal bir şekilde değiştirdi. *Thesmos* kavramının yerini *nomos* aldı mesela. Böylelikle yasaların halk tarafından yapıldığını ima eden söylem yerleşti.⁵²³

Demokrasinin bütün yurttaşlar için anlamlı sonuçlar doğuran bir idare şekli olduğunu düşünen Perikles döneminde politik dizge halka daha da yaklaşır. Bu yeni dönemde demokrasinin belirleyici unsurunun eşitlik olduğuna dair husus genel geçer bir doğru haline gelir. Eşitlik vurgusuna paralel bir şekilde aristokrat kesim ağırlığını hemen tümüyle yitirdi. Kamuda görev

(519) Wood (2009: 47-8).

(520) Mumcuoğlu (2001b: 79-81); Agaogulları (2009a: 39-40).

(521) Weber (1966: 206).

(522) Hammond (1989: 191).

(523) Wood (2009: 49).

üstlenmek için iyi bir soydan geliyor olmak zorunlu bir koşul olmaktan çıkmıştı çünkü. Dikkate değer tek unsur yurttaşın kendi öz yetenekleri veya niteliğidir. Bu tespit özellikle yoksullar için oldukça önemliydi. Perikles alt sınıflardan gelen insanların da yurttaşlık görevlerini yerine getirebileceği ve polis için iyi şeyler yapabileceğini açık bir şekilde ifade eder.

Demokrasi-eşitlik ilişkisinin belirleyici bir unsur olarak ön plana çıkması yasa önünde eşitlik (*isonomia*) ilkesinin konuşmada eşitlik (*isegoria*) ilkesiyle tamamlanması gibi bir anlama da gelir. Ayrıca politik yaşamı öven ve yurttaşları ona katılmaya çağıran hassasiyet oldukça önemlidir. Perikles hem yurttaşın kamu işleriyle ilgilenmesini yurttaşlık statüsünün gereği sayar hem de siyasetle ilgilenmenin sadece yurttaşlığa değil, aynı zamanda insanlığa katkı anlamına geleceğini belirtir.⁵²⁴ Tabii politik katılımı olumlayan tavır sadece söylem düzeyinde söz konusu olmaz. En az söylem kadar önemli olan bir diğer husus hayata geçirilen bir dizi prosedürde somutlaşır. Bahsi geçen düzenlemeler içerisinde en önemlisi şüphesiz ki ücret uygulamasıdır. Perikles döneminde *Bule* ve *Heliaia* oturumlarına katılanlara ücret ödenmeye başlanmıştır. Kura ile memurluklara seçilenler de ücretten yararlanan bir diğer kesimdir. Ücret uygulaması maddi durumu yeterince iyi olmayan alt sınıflardan kişilerin kamu hizmetine daha fazla ilgi göstermesine ve bu ilgi dolayısıyla da politik katılımın derinleşmesine yardımcı olmuştur.⁵²⁵

Ana hatlarıyla özetlenen bu tarihsel panoramayı daha da derinleştirmek adına katılımcı yapıyı kurumlar, ilkeler ve koşullar özelinde yeniden formüle etmek yararlı olabilir. Öncelikle iklim meselesine değinebiliriz. Uygun iklim koşulları Antik Atina yaşamının açık hava temelli bir şekilde gelişmesine yol açmıştır. Bu iklim agora, tiyatro, halk meclisi ve halk mahkemeleri öze-

(524) Thukydides (2010: 35-7)

(525) Wood (2009: 49); Ağaoğulları (2009a: 45); Canfora (2003: 10).

linde doğrudan demokrasi deneyimi kolaylaştıran bir unsur olarak sonuç doğurmuştur.⁵²⁶

Bir diğer ayrıntı tiyatroyla ilgilidir. Antik Atina'da tiyatro kamusal bir kurumdur. Tiyatral etkinlik ile siyasal demokrasi arasında bir tamamlama ilişkisi vardı. Bu bağlamda trajedi demokrasinin ideallerini vurgularken, komedi genelde aksaklıklara dikkat çekiyordu.⁵²⁷ Mesela Aristofanes gibi yazarların oyunlarında sert bir demokrasi eleştirisi vardı. Bu oyunlar yasaklanmak bir yana polisin desteğiyle oynatılıyordu.⁵²⁸

Demokratik kurumların derinleşmesi sürecinde tiranların oynadığı rol de en az tiyatro kadar önemliydi. Tiran mutlak iktidara sahip olan kişiden çok, bu iktidarı geleneksel/yasal olmayan yollarla elde eden kişiye deniyordu. Olumsuzlayıcı niteliği ağır basan tiran ifadesi daha çok aristokrat soylu düşünür ve tarihçilerin bakış açısını yansıtmaktaydı. Halbuki Peisistratos gibi pek çok önderin eylemleri tarafsız bir şekilde incelendiğinde tiranların halkın refahı için uğraş verdikleri, aristokratların gücünü kırarak özgür köylülüğü destekleyen bir siyaset izledikleri görülecektir.⁵²⁹

Atina demokrasisinin temeli ve katılımın gerçekleştiği en önemli kurum şehir meclisi, yani *Ecclesia*'dır. *Ecclesia* 25 yaş ve yukarı özgür erkek yurttaşlardan oluşur. Yılda en az 40 toplantı yapan mecliste her yurttaşın eşit katılma ve söz alma hakkı vardı. Ayrıca yurttaşlar kamu görevi üstlenebiliyorlardı. Görev dağıtımında genellikle kura yöntemi kullanılır ve üstlenilen görevler 1 yıl gibi kısa süreliğine yapılmaktaydı.⁵³⁰ Ayrıca meclisin seçilenleri denetleyerek görevden alma yetkisi de bulunmaktaydı. Tabii *Ecclesia*'da sadece karar alınmaz, aynı zamanda ko-

(526) Mumcuoğlu (2001a: 74); Mumcuoğlu (2001b: 32).

(527) Hansen (1992: 16-7).

(528) Mumcuoğlu (2001b: 45-6, 48-99).

(529) Tiranlık meselesi için bkz. Ağaoğulları (2009a: 35-7); Mumcuoğlu (2001a: 79-80); Mumcuoğlu (2001: 75-6); Öztürk (2013b: 53).

(530) Turan (2010: 14); Mumcuoğlu (2001b: 13).

nuşulurdu. Konuşmak ve (veya) tartışmak şehir meclisi özelinde Atina demokrasisinin vaazgeçilmez bir özelliği idi.

Ecclesia'ya dayalı doğrudan demokrasi deneyiminin yapısal anlamda bir dizi sınırlılıkla birlikte sonuç doğurduğu unutmamak gerekir. Halk meclisi kuramsal olarak çok güçlü olsa da, işlevsel anlamda oldukça zayıftı.⁵³¹ Her şeyden önce meclis çok kalabalıktı. Bu nedenle her hangi bir şeyin daha önce hiçbir yerde görüşülmeden orada karara bağlanması neredeyse imkansızdı. Bu zorluk başka kurumları ve meclis içerisinde halk önderlerini ön plana çıkarmıştı. Mesela *Areopagus* diye bir kurul vardı. Eski *arkhon*'ların görev yaptığı, dolayısıyla soyluların ağırlıkta olduğu bu kurul devlet işlerini denetleme yetkisiyle donatılmıştı.⁵³² *Areopagus*'dan beklenen meclis kararlarının anayasaya uygunluğunu denetlemesiydi. Ayrıca *Bule* olarak adlandırılan ve üye sayısı zamanla arttırılan dört yüzler meclisi adıyla başka bir kurul daha vardı. Bu kuruldaki beklenen *Ecclesia*'nın gündemini belirleyecek nitelikte bir ön hazırlık yapmasıydı.⁵³³ Gündelik işleyiş içerisinde *Bule*'nin *Ecclesia* karşısında hakim bir konumu vardı. Bahsi geçen konum aynı zamanda halk karşısında elitleri güçlendiren bir reel politiğe de yol açıyordu. *Bule-Ecclesia* ve elit-halk ilişkilerine referansla mevcut panoramayı yeniden ele aldığımızda halk egemenliği nosyonundaki çarpıtma daha bir anlamlı hale gelmektedir. Çünkü halk egemenliği halkın gerçekten de egemen olduğuna dair bir düşüncenin açık ifadesinden çok halkın egemen olduğuna inandırılması bakımından seçkinlerin yararına işleyen ve ideolojik yanı ağır basan bir söyleme karşılık geliyordu.⁵³⁴

Katılımcı demokrasideki arızalardan bir diğeri de demogoglardır. Zamanla aristokratik cumhuriyet demokratik cumhuri-

(531) Mumcuoğlu (2001b: 55-6)

(532) Ober (1989: 56-7, 64).

(533) *Bule* diye ayrıca bir meclisin olduğu hususunda literatürde görüş birliği yoktur. Yorum için bkz. Buckley (1996: 97-9).

(534) Russ (2011: 35); Ağaoğulları (2009a: 45-6, 111, 114).

yete dönüşmüş ve bu dönüşüme paralel bir şekilde halk siyasi bir aktör olarak güç kazanmıştır. Halkın kamuya egemen hale gelmesi sürecinin en birincil sonucu kamu görevlerine getirilen kişiler bakımından soyluluğun bir kıstas olmaktan çıkmasıdır. Ancak aristokratlardan boşalan yerin demogoglar tarafından doldurulduğu gerçeğini yine de unutmamız gerekir.⁵³⁵ Demogogların ön plana çıkması şaşırtıcı değildir. Çünkü halk eğitilmiş ve nüfuzlu kişileri, hizip liderlerini, hitabet ve örgütlenme yeteneği güçlü olan kişileri takip etmeye eğilimliydi. Meclise katılım düzeyinin çok da yüksek olmadığı gerçeği dikkate alınırsa demogogların *Ecclesia* oturumlarındaki belirleyici konumu daha da önem kazanır.⁵³⁶ Tabii Atina örneği bakımından demokrasiyle demogoglar arasındaki yakın ilişki Sokrates, Platon, Aristoteles ve Aristophanes gibi pek çok düşünür tarafından eleştirel bir şekilde ele alınmıştır. Formüle edilen temel tez demogogların yönlendirdiği demokrasinin kamusal erdemleri tahrip ettiği ve yozlaşmanın arttığı yönündedir. Ayrıca demokrasinin despotizmi beraberinde getirdiği savı da tüm bu eleştirilere paralel bir şekilde sıklıkla dile getirilmiştir.⁵³⁷

Atina polisinde doğrudan demokrasi deneyimini ve dolayısıyla katılımcı pratikleri sınırlandıran bir diğer unsur Kleisthenes döneminde yürürlüğe konan *ostrakismos* uygulamasıdır. *Ostrakismos* demokratik rejim için tehdit yarattığı düşünülen kişilerin sürgüne yollanması anlamına gelir. *Ostraka* tabletlerinin üzerine sürgüne gönderilmesi istenen kişilerin adı yazılır. *Ecclesia*'da her hangi bir kişi için 6000 oy çıkmış ya da bu sayıda tablet birikmiş ise o kişi 10 yıllığına polisin dışına çıkarılır. Sürgüne gönderilen kişi yurttaşlık statüsünü ve mal varlığını yitirmez. Bu nedenle *ostrakismos* uygulaması tam olarak bir ceza değildir.⁵³⁸ Ancak bu uygulamanın liderlerin rakiplerini saf dışı

(535) Öztürk (2013b: 52).

(536) Turan (2010: 14); Arblaster (1999: 32); Finley (2003: 24-5).

(537) Arblaster (1999: 31-2); Ağaoğulları (2009a: 48-9, 116-121).

(538) Mumcuoğlu (2001b: 9, 82).

etmelerini kolaylaştırarak düşünme ve siyaset yapma özgürlüğünü bir hayli sınırladığı açıktır.

Yurttaşları katılımdan alıkoyan diğer bir sınırlayıcı prosedür *Graphe Paranomon*'dur. *Paranomon* özetle her hangi bir önerge- nin anayasaya aykırı olup olmadığının Halk Meclisi tarafından tespiti gibi bir anlama gelir. Bu uygulamadaki sorun anayasaya aykırı bulunan yasayı öneren kişinin para cezasına çaptırılması, varsa mal varlığına el konulması ve siyasi haklarından mahrum bırakılmasıdır.⁵³⁹ Uygulama bu haliyle bile son derece ağır sonuçlar doğuran, bahsi geçen sonuçların potansiyel varlığı nede- niyle yurttaşları yasa önerme konusunda fazlasıyla sakınlı hale getiren bir pratiği karakterize eder. Ayrıca Atina'da aslında yazılı bir anayasa olmadığı, anayasanın sınırları oldukça belirsiz olan siyasi sistem ve kültürün tüm uygulamalarını rahatlıkla içe- rebildiği gerçeği de göz önünde tutulursa *Paranomon*'un anti-ka- tılımcı karakteri daha bir açıklığa kavuşur.

2. Roma Civitas'ında Katılım ve Yurttaşlık

Bu alt bölümde Roma cumhuriyetinde yurttaş katılımı mesele- sini potansiyel sınırlar ve mevcut araçlara referans veren bir çer- çevede ele almaya çalışacağız. Böylelikle hem Neo-Roma cumhuriyetçilerinin kendilerine referans aldığı örnek tarihsel bir bağlamda somut bir içeriğe kavuşacak hem de bir önceki tar- tışmaya atıfla antik Atina ile antik Roma arasındaki farklar cum- huriyetçi katılım sorunsalı özelinde karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilebilecek.

Bilindiği üzere Roma devleti krallık, cumhuriyet ve impara- torluk dönemlerini yaşayarak tarih sahnesinden çekilmiştir. Kendi sorunsalımız bakımından ise bizi ilgilendiren asıl unsur krallıktan cumhuriyete geçiş ile cumhuriyetin katılımı destek- leyen ve engelleyen kurumlarında kristalize olur.

(539) Mumcuoğlu (2001a: 12); Mumcuoğlu (2001b: 12-3).

Roma halkı başlangıçta 2 kabile (*tribus*), her kabile 10 aile birliği (*curia*) ve *curia* da 10 aileden (*gens*) oluşmaktaydı. *Curia*'lar sadece aile birliğini ifade etmez, aynı zamanda siyasi birliği de temsil ederdi. Bu nedenle krallık döneminde halk meclisine *curia* meclisi (*comitia curiata*) deniliyordu.⁵⁴⁰ Bu kurum varlığını birtakım değişikliklerle cumhuriyet döneminde de devam ettirmiştir.

Roma'nın krallık döneminde siyasi erk hemen tümüyle kralın elindeydi. Kral Roma halkının babası, askeri, dini ve adli işlerden sorumlu en önemli idareciydi. Kralın ölümüyle birlikte *imperium* yetkisi tekrar yurttaşlara dönüyordu. Tabii *imperium* yetkisi krala halk tarafından geçici bir süreliğine vekaleten veriliyor olmasına rağmen, aslında kralı sınırlayacak bir yasa olmadığından halk ile kral arasındaki vekalet ilişkisi son derece biçimseldi. Bu bağlamda krallık yerine cumhuriyetçi bir rejim kurulması örneğinde görüldüğü üzere kraldan memnun olmayan halkın tek çaresi isyandı.

Krallık dönemine dair son bir ayrıntı daha dile getirilebilir. Şöyle ki, Roma cumhuriyetinin belirleyici kurumu olan *senato* aslında krallık döneminde de vardı. Üyeleri tümüyle particilerden, hatta klan başkanı soylu kişilerden oluşan *senato* krala danışmanlık yapıyordu ve toplanması ancak kralın isteğine bağlıydı.⁵⁴¹ Bu kurum tiranlaşan kralların iktidarına son verilmesi ve Roma *res publica*'sının inşası süreçlerinde belirleyici konumda oldu.

Roma cumhuriyetinde yurttaşlık ve katılımın reel politik içeriği hakkında konuşmaya başladığımızda ise karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Her şeyden önce Roma'da *res publica* alt sınıflara tavizler vererek, yani sistemin tedrici bir şekilde değişip dönüşmesi yoluyla oluştu. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki cumhuriyetin hemen tüm kurumları sınıfsal ve siyasal çatışma dolayımıyla belirlenmiştir.⁵⁴² Bu belirlenme içinde ta-

(540) Akşit (1985: 16).

(541) Demircioğlu (1993: 53-8); Agaogulları (2009a: 18).

(542) Honohan (2002: 30); Agaogulları (2009a: 27); Öztürk (2013b: 71).

rihsele seyretilen Atina demokrasisindeki değişime paralel bir şekilde gelişir. Önce monarşi, sonra aristokratların sisteme tümüyle hakim olduğu bir seçkinler yönetimi düzeni ve zamanla bu düzenin aristokratik niteliğinin yumuşaması temel tarihsel durakları karakterize eder.

Roma'da katılım kanallarının derinleşmesiyle sonuçlanan sınıf savaşımının temelinde *patrici-plebs* ayrımı vardır. Bilindiği üzere Roma hukuku yurttaşlara oy kullanma, kamu görevlerine seçilme, diğer yurttaşlarla evlenme ve ticaret yapma gibi bir takım temel haklar vermektedir. *Patriciler* yurttaşlık haklarını sorunsuzca kullanırken, bir anlamda tam hukuklu bir sınıfa karşılık gelirken *plebs*'ler pek çok haktan yoksun bir şekilde yaşıyorlardı. Mesela *plebslerin* senato ve halk meclisine girme, din görevlisi olma, *patricilerle* evlenme ve onlarla ticaret yapma hakları yoktu.⁵⁴³ Ayrıca sık sık borç kölesi durumuna düşen bu kesimler savaşlardan ganimet payı alamıyordu.⁵⁴⁴ *Patriciler* karşısında ikinci sınıf vatandaş konumunda olan *plebslerle* ilgili genel kanı bu kesimin fethedilen yeni yerlerden Roma'ya gelen vatandaşlar ve (veya) Roma hukukuna tabii yabancılar olduğu yönündedir.⁵⁴⁵ Tabii Roma'ya sonradan gelen *plebsler* salt bu nedenden dolayı hiçbir klanın üyesi değildi, sığıntı konumundaydı. Bu olumsuz durum onların yurttaşlık haklarından önemli ölçüde mahrum edilmesinin ana gerekçesiydi.⁵⁴⁶

Plebslerin siyasi mücadelesi yer yer iç savaş hatırlatan bir reel politik içerisinde sonuç doğurdu. Roma siyasetini yaklaşık 2-3 asır derinden etkileyen bu sınıf savaşımının sonucunda *plebs* kökenli kişiler önce kendi meclislerini toplama hakkına kavuştular. Ardından *tribün* kurumu ortaya çıktı. *Tribün*'ün Roma anayasasının parçası haline gelmesi *plebslerin* kendi yöneticilerini seçmesi sürecinin önemli bir parçasıdır.⁵⁴⁷ Ancak *patrici-*

(543) Akşit (1985: 16-7).

(544) Ağaoğulları (2009a: 19-20).

(545) Umut (1987: 11-2).

(546) Ağaoğulları (2009a: 17-8).

(547) North (2008: 258-9).

plebs ayrımının sönümlenmesine paralel bir şekilde sınıfsal-siyasal savaş yeni görünümeler altında devam etti. Mesela *plebs*lerin bir kısmı hem ekonomik hem de siyasi olarak sınıf atladı. Zenginleşen *plebs*lerle *patriciler* arasındaki sınıfsal yakınlaşma *optimates* hareketini yarattı. *Plebs*lerin büyük bir kısmının ise ekonomik durumu kötüleşti. Bu fakir kesime *populares* (halk) denmeye başladı. İşte bir sonraki büyük sınıfsal-siyasal çatışma senato üstünlüğüne direnen ve fakir halka sistem içerisinde daha fazla hak verilmesini isteyen bu *populares* ile geleneksel yapıyı olduğu gibi devam ettirmeye çalışan *optimates* kesimleri arasında yaşandı.⁵⁴⁸

Tartışmamızı tarihsel seyirden Roma *res publica*'sında yurttaşlık düşüncesinin içeriği noktasına doğru kaydırduğımızda karşımıza bir dizi kurum ve düzenleme çıkmaktadır. Öncelikle şu tespit yapılmalıdır ki Roma cumhuriyetinin temeli şüphesiz ki hukuktur. Aynı zamanda sistemin nirengi noktasına da karşılık gelen yasaların yönetimi savı iktidarın keyfi olmaması gibi bir anlamı da üstü örtük bir şekilde içerisinde barındırır. Roma dizgesi bakımından keyfi iktidar eleştirisiyle monarşi karşıtlığı hemen hemen aynı anlama gelir. Bu son hatırlatma bağlamında Roma'nın monarşi olmaktan çıkararak cumhuriyet haline gelmesi aynı zamanda keyfi yönetimin yasalı bir yönetime dönüşmesi olarak da yorumlanabilir.⁵⁴⁹

Roma hukuku bir hukuk doktrini olmaktan çok davalar, davalarda yapılan konuşmalar ve avukatların savunma yeteneği üzerine kurulu bir pratikler dizinini ifade eder. Somut olay ya da vaka temelli hukuk anlayışı bize belirgin bir şekilde Anglo-Sakson ülkelerdeki hukuk yaratım süreçlerini hatırlatır. Mahkeme kararlarına dayalı hukuk yaratım anlayışı ağırlıklı olsa da gelenek, 12 *Levha Yasaları* ve diğer yasalar hukukun kaynakları arasında sayılabilir. Bu kaynaklar içerisinde 12 *Levha Yasaları* oldukça

(548) Agaogulları (2009a: 20-2); Öztürk (2013b: 72).

(549) Audier (2006: 17).

önemlidir. Çünkü bu yasalar *patrici-pleb* çalışmasının sönümlenmesine yardımcı olmuş ve hukuk yorumlarındaki *patrici* etkisini zayıflatmıştır.⁵⁵⁰ Bahsi geçen yasaların yazımı sırasında Atina'ya giden bir heyet Solon yasalarını incelemiştir. Bu bağlamda 12 *Levha Kanunları* üzerinde bir Yunan etkisi olduğunu kabul etmek yerinde olur. Tabii Roma hukukuyla kadim gelenek arasındaki etkileşim sadece kod yazım süreçlerinden ibaret değildir. Özellikle mahkeme kararlarında sıklıkla karşımıza çıkan diyalektik yöntem bakımından Yunan felsefesinin Roma hukukunun olgunlaşmasına katkı da bulunduğu söylenebilir.⁵⁵¹

Roma hukuku cumhuriyetçi siyasetin yapısal özellikleri hakkında anlamlı ipuçlarını içerisinde barındırır. Şöyle ki hukuk sistemi içerisinde en baştan itibaren yasalar değil de mahkeme kararları daha belirleyici bir konumda olduğundan neyin hukuk olduğu noktasında yargıçların ağırlığı dikkat çekici boyuttadır. Yargıç ve savcılar daha çok aristokrat soyludur. Avukatlık ise yine benzeri bir şekilde özellikle genç aristokratların politik kariyere hazırlandığı bir meslek gibi iş görür.⁵⁵²

Toplumdaki sınıfsal farklılaşma ile hukuk arasındaki ilişki sadece aristokratların yargı içindeki belirleyici konumları bakımından söz konusu olmaz. Hukukun işleme biçimi de bir hayli sınıfsaldır. Toplumdaki statü farklılıkları hukuk tarafından yeniden üretilir. Roma cumhuriyeti boyunca ceza yargılaması alt sınıflar ile üst sınıflar için ayrı ayrı işletilmiştir mesela. İki ayrı ceza yargılama usulü yürürlükte kalmıştır. Kaldı ki Roma hukuku Roma kenti ve Roma vatandaşları dışında tüm ülke için bir örnek olacak şekilde uygulanmamıştır. Çok uzun bir süre tüm Roma halkı Roma vatandaşı olmadığı, tüm vatandaşlar aynı haklardan yararlanmadığı ve tabii ki birçok kenttin özel bağımsızlığı ve kendi yargı düzeni olduğu için hukuk düzeni tek bir yurttaşlık dizgesini desteklememiştir.⁵⁵³

(550) Günel (2009: 15); Erdoğan (2009: 33).

(551) Alexander (2008: 236-7, 239-40, 247); Wood (2009: 133).

(552) Alexander (2008: 245-9).

(553) Alexander (2008: 245-7); Öztürk (2013b: 75).

Peki, hukukun koruması altında gelişen Roma yurttaşlık dizgesi hakkında ne söylenebilir? Roma'da yurttaş hukuki bir statüye bağlı olan kişiyi ifade eder. Hukuki toplumun üyesi yurttaş olarak adlandırılır. Yurttaşlığın anlama ve anlamlandırma biçimi *zoom politikon*'dan çok *legalis homo*'ya yakındır. Roma yurttaş yasaları yapan kişi olmaktan çok hukukun koruması altındaki bireye karşılık gelir. Bu kişinin gerçekliği mülkiyet düzenine paralel bir şekilde anlam kazanır.⁵⁵⁴ Ayrıca hiçbir katılım sürecine dahil olmadan, mesela oy vermeden bile yurttaş olmak mümkündür.⁵⁵⁵ Tabii bu durum Atina deneyimi ile Roma deneyimi arasındaki farklılığı derinleştirir. Atina'da yurttaşlık politikadan bağımsız bir şekilde düşünülemez, toplumun doğal hali politiktir. Yine bu bağlamda insanlar insan olmak bakımından politiktir. Politik haklardan yoksun olanların yeterince insan olmadıkları düşünülür. Bu dizgede devlet, toplum ve birey tam olarak birbirinden ayrılmamıştır.⁵⁵⁶ Bireyler polise politik etkinlik yoluyla katılır ve bu şekilde kendilerini gerçekleştirir. Bahsi geçen katılma dolayımıyla kendini gerçekleştirme hali toplumun etik birliğini garanti altına alan bir oydaşma iklimi yaratır.

Roma anayasal dizgesi ise bu örneği izlemez. Elitlerin ve güçlü ailelerin sistem içindeki konumu belirleyici ve yurttaş katılımı sınırlıdır. Bu özellikleri nedeniyle Roma cumhuriyetinin Atina'dan çok Sparta'ya benzediği düşünülebilir.⁵⁵⁷ Ayrıca Roma'da devletle toplum ve toplum ile devlet arasındaki farklılaşma düzeyi oldukça yüksektir.⁵⁵⁸ Bu farklılaşmaya paralel bir şekilde devlet toplumdan özerk bir konuma sahiptir. Toplumsal yaşantı özel ve kamu diye kesin bir şekilde birbirinden ayırt edilebilir. Özel alana özel hukuk kamusal alana ise kamu hukuku rehberlik eder. Böylesi bir toplumsal panaromanın doğal

(554) Roma yurttaşlık dizgesi için bkz. Pocock (1995: 34-8); Walzer (1989: 215); Heater (2007: 51).

(555) Bellamy (2008: 39).

(556) Öztürk (2013b: 82).

(557) North (1990: 284-7).

(558) Cartledge (2005: 13); Öztürk (2013b: 44).

sonucu olarak bireyin devletle kurduğu ilişki hukuki bir ilişkidir. Bireyi yurttaş haline getiren asıl öge ise politik etkinlik ve katılım değil, hak ve ödevler yoluyla hukuktur.⁵⁵⁹

Roma yurttaşlık anlayışının ayırt edici özelliklerinden bir diğeri daha fazla kişiyi yurttaş yapmaya yönelik güçlü çabada somutlaşır. Tabii bu husus onu aynı zamanda Atina'daki reel politik karşısında ayrıksı bir konuma taşır. Bilindiği üzere Atina'daki yurttaşlık kavrayışı oldukça muhafazakar bir içeriğe sahiptir. Yurttaşlık statüsü ortak etnik köken, dinsel köken, klansal köken ve ortak değerlere atıfla anlamlı hale gelir. Dahası barbarlar, yabancılar, köleler ve kadınlara karşı belirgin bir ayrımcılık ve dışlayıcılık yurttaşlık uygulamaların gereği olarak sunulur. Pek çok kişi ortak iynin ve politik yaşamın dışarısında bırakılmıştır.⁵⁶⁰ Roma yurttaşlık anlayışı ise Atina'dan farklı bir tarihsel seyir içerisinde olgunlaşmıştır. İlk bakışta köleler, kadınlar ve *plebslere* karşı hakim Romalı tavır Atina'daki dışlayıcı politik doğrultuyu hatırlatır. Ancak daha ayrıntılı bir okuma altında Roma yurttaşlığının tanımlanmasında belirleyici olan unsurun hiçbir zaman ahlaki kapasite ve kültürel bağlılık olmadığı görülür. Roma siyasetinin izdüşümüne de karşılık gelen Roma yurttaşlığı hemen tümüyle yasal bir statüdür ve hukuki bağlılığa dayanır. Ayrıca Roma yurttaşlığı yürütülen dış siyasete paralel bir şekilde genişleme eğilimi göstermiştir. Uzun erimli bir süreç içerisinde önce Roma kentinin tamamı, ardından İtalya coğrafyasındaki diğer kentler ve son olarak da tüm ülke halkları yurttaşlık statüsünden yararlanmıştır.⁵⁶¹

Roma yurttaşlık anlayışının yeni yurttaş katrılımları sayesinde evrenselleşen pratiği şüphesiz ki sadece hukuki esneklikle ilgili değildir. Bir tür devlet felsefesi haline gelen Stoacılık ve emperyalist siyaset dışlayıcı olmayan yurttaşlık kültürünü destekle-

(559) Öztürk (2013b: 82); Öztürk (2008a: 121); Wood (2009: 133-6, 151).

(560) Öztürk (2013b: 83).

(561) Roma yurttaşlığı için bkz. Tunçel (2010: 118-121); Heater (2007: 55-6); Mumcuoglu (2001: 102-3); Ağaogulları (2009a: 42); Öztürk (2013b: 83).

mektedir.⁵⁶² Ayrıca bu anlayışı yorumlayıp Atina demokrasisi ile karşılaştırdığımızda şöylesi bir tespitte bulunmamız hiç de yanlış olmaz. Roma cumhuriyeti yurttaş katılımıyla derinleşen bir siyaset tarzına değil de, yurttaşların sayısını arttırmayı amaçlayan bir başka siyaset tarzını karakterize eder. Genişlemenin bu denli belirleyici olduğu bir düzende ise kaçınılmaz bir şekilde katılım ile erdem yer değiştirmiştir. Roma Atina'dan farklı olarak katıldığı için erdemli olan insanların politik etkinliği üzerine değil, erdemli insanların katılımıyla oluşan politika ve hukuk birlikteliği üzerine kuruludur. Erdemli olan seçkinler kamuya katılır. Böylelikle hem bu erdemli olan katılımcı seçkinler şöhret elde eder hem de ortak iyi korunmuş olur.⁵⁶³ Tabii Atina'dan süzülen katılımcı yurttaşlık fikri Roma cumhuriyetinde yurttaşlık hukukuna dayalı toplum idealine dönüştüğü için Yunan'dan Roma'ya geçiş aynı zamanda demokratik kurumların gerilemesi gibi bir anlama da gelmektedir.⁵⁶⁴ Bu hatırlatma metnin sorunsalı bakımından önemlidir. Çünkü cumhuriyetin doğru formülünü Roma'da gören Skinner, Pettit ve Viroli gibi Neo-Roma cumhuriyetçileri için siyasal katılma yeterince değer vermemenin temel gerekçesi analizlerine temel teşkil eden Roma cumhuriyetinin katılımcı olmayan yurttaşlık anlayışında gizlidir.

Peki, hukuki ve siyasi dayanaklarıyla birlikte içeriği özetlenen bu yurttaşlık dizgesi bakımından Romalı yurttaşlar hangi kurumlara, hangi araçları kullanarak katılmaktadır? Öncelikle şu iki noktanın altı çizilebilir: Ülke sürekli olarak genişliyor olmasına rağmen, yurttaşlığa kabul edilen yeni kişiler siyasi haklarını sadece Roma *civitası* içerisinde kullanabilmekteydi. Bu uygulama çok sayıda yurttaş siyasete katılmaktan alıkoymuştur.⁵⁶⁵ Bir diğer sorun klanları ve aileleri siyasal özne haline ge-

(562) Turner (2002: 18)

(563) Atina-Roma karşılaştırması üzerine bkz. Buttle (2001: 339-341); Honohan (2002: 31-4); Tunçel (2010: 122-3); Öztürk (2013b: 84).

(564) Turner (1986: 15); Reisenberg (1992: 56); Honohan (2002: 16); Bellamy (2008: 36).

(565) Dahl (2001: 13).

tiren grup ya da blok oy sisteminin çok uzun bir süre yürürlükte kalması gerçeğinde kristalize olur. Bu sistem yurttaş tek başına ve doğrudan bir şekilde katılmaktan alıkoyan bir mekânıma gibi sonuç doğurmuştur. Grup temelli oy sisteminin bireysel oya göre daha az demokratik olduğu ve dolayısıyla demokratik olgunlaşmayı geciktirdiği ileri sürülebilir. Bireysel oya dayalı Atina ile grup oyuna dayalı Roma kurumları arasındaki fark bahsi geçen bu yargıyı destekler niteliktedir.⁵⁶⁶

Demokratik süreçlere yurttaş katılımındaki yetersizlik Roma siyasasının en temel özelliklerinden biridir. Bu bağlamda Roma cumhuriyetinin aristokratik bir cumhuriyet olduğu söylenebilir. Devlet işleri önemli ölçüde asil ailelerden gelen varsıl ve kültürlü bir sınıfın ayrıcalığında olmuştur.⁵⁶⁷ *Pleblerin senatoya* kabulüne kadar geçen sürede asillik katı bir şekilde belirli ailelerden gelme gibi bir kıstasla ilişkiydi. Ancak *patrici-pleb* çatışmasının yumuşaması sonucu soyluluk halkın sevgi ve olurunun kazanma ve bu sayede Roma'ya hizmet etme imkanı gibi bir anlamda yeniden kodlanmıştır.⁵⁶⁸ Tabii aristokrasinin niteliğindeki bu değişimin soylular sınıfının sistem içerisindeki ağırlığına çok da zarar vermediğinin altını çizmek gerekir. Çünkü soylu egemenliğinin simgesi olan *senato* sistem içerisindeki etkin konumunu uzun süre korumuştur.⁵⁶⁹ *Senato* meclisinin dış ilişkiler, iç işleri, maliye ve askerlik konularında son sözü söylediği düşünülürse *senato* üzerindeki hakimiyetin Roma siyasetinde ne anlama geldiği daha bir açık hale gelir.⁵⁷⁰ Ancak tabii ülke topraklarının genişlemesiyle birlikte zengin kesim ile soyluların başka siyasal arayışlar içerisine girdiği ve *senatonun* çoğu kendi orduları olan ve komutanlık nitelikleri ağır basan *consuller* lehine gerilediği söylenebilir.⁵⁷¹

(566) Mumcuoğlu (2001b: 107).

(567) Roma cumhuriyetinin aristokratik niteliği için bkz. North (2008: 259, 262, 266, 269); Atkins (2005: 478); Barrow (2006: 73); Wood (2009: 126).

(568) Barrow (2006: 52).

(569) Raaflaub (1994: 579); Mumcuoğlu (2001b: 102).

(570) Umur (1987: 28).

(571) Barrow (2006: 36); Ağaogulları (2009a: 47-8).

Cumhuriyet Roma'sının bir diğer önemli kurumu *consul*'lüktür. Krallığın ortadan kalkmasıyla birlikte tesis edilen *consul* makamı daha çok yürütme işleriyle ilgilenen bir kuruma karşılık gelir. Klasik yapıda 2 *consul* vardır. Bu kişiler 1 yıl kadar görev yapar ve *consuller* arası çatışmada sorunu çözmeye yetkili terk mercii *senatodur*. Tabii zamanla *consul* sayısı 3'e çıkarılmış, özel olarak Roma kentinin işleriyle ilgilenen ve yargıdan sorumlu *consul praetor* gibi bir yeni kurum oluşturulmuştur.⁵⁷² *Consul* sayısının daima birden fazla olması ve *consullerin* kısa süreliğine seçilmesi gerçeği cumhuriyetçi anlayışının keyfi iktidar ve krallık karşısında duyduğu siyasi kuşkuyla yakından ilişkilidir.

Yürütme kuvveti içerisinde değerlendirilebilecek diğer kurumlar *diktatörlük* ve *tribunlüktür*. *Diktatör* kurumu olağanüstü dönemlerde 6 ayı aşmamak kaydıyla *senato* tarafından verilen bir yetkilendirmeye dayanır. Uygulamada *consül*'lerden birinin diğerine tüm yetkileri vermesiyle işlerlik kazanmaktadır.⁵⁷³ *Tribunluk* ise *pleblerin* sınıfsal yükselişine paralel bir şekilde ortaya çıkmış bir yapıyı ifade eder. Bu kurum meclislerde görüşülen ve doğrudan *plebleri* ilgilendiren meselelerde veto hakkına sahiptir. Ayrıca *plebleri* toplantıya çağırabilir. Bu bağlamda kendisiyle temsilcisi olduğu *pleb* sınıfı arasında doğrudan bir bağlantının var olduğu söylemek yanlış olmaz. Tabii tribün kurumu *consüllerle* birlikte değerlendirdiğinde Roma cumhuriyetinin denge-freni amaçlayan karma anayasacı karakteri daha bir açıklığa kavuşur.⁵⁷⁴ Çünkü son kertede *tribunluk consülleri* ve hatta *senatoyu* dengeleyen alternatif bir siyasanın temsilcisi niteliğindedir.

Kurumlar bahsini kapatmadan önce son olarak *comitia curia* ve *comitia centuriata*'ya, yani *senatoyla* birlikte görev yapan diğer meclislere değinilebilir. *Curia* krallık döneminden beri varlığını

(572) Kutlu (2001: 59-60); Demircioğlu (1993: 72).

(573) Umur (1987: 16); Demircioğlu (1993: 73).

(574) Bellamy (2008: 38).

sürdüren halk meclisidir. *Consul* seçimi başta olmak üzere önemli meseleler *curia*'da görüşülerek karara bağlanırdı. Cumhuriyet Roma'sında yetkileri *senato* lehine önemli ölçüde azalmış olsa da varlığını korumuştur.⁵⁷⁵ *Comitia Centuria* ise aslında ordu komutanlarından oluşuyordu. Bu şekilde kurulan ve *patrici* ağırlığına sahip meclis zamanla sivil kişilerin katılımına da açılmıştır. *Centuriata*'da oy verme biçiminin değişimi ve bu meclisin sistem içerisinde giderek ağırlık kazanması Roma cumhuriyetindeki tedrici demokratikleşmenin göstergeleri arasında sayılabilir. Şöyle ki, başlangıçta *centuriata*'da sınıflar oy kullanıyordu. Oylamaya üst sınıflardan başlanıyordu. Üst sınıflar aynı yönde oy kullanırsa oylama bitiriliyor, alt sınıfların görüşüne ayrıca başvurulmuyordu. Tabii bu sistem pratikte sadece varlıklı sınıfların oy vermesi gibi bir anlama gelmekteydi. Ancak *centuriata* meclisindeki yetki artışı ve aşağıdan yukarıya sınıf baskısının etkisiyle oy verme biçimindeki sınıflar arası öncelik sıralaması usulü kaldırıldı.⁵⁷⁶

Liberal demokraside katılım ve yurttaşlık meselesini irdelemeden önce antik Atina ve antik Roma örneklerini karşılaştırarak özetlememiz yerinde olacaktır. Temel tespit her iki tarihsel bağlamda da katılımın önemli olduğu, ama antik Atina'da bahsi geçen önemin amaçsal, antik Roma'da ise araçsal nitelikte olduğu yönündedir. Atina'daki demokratik cumhuriyet için katılım politik yapının olmazsa olmaz unsurudur. Bu dizgede politik etkinlik ve politik etkinlik yoluyla kendini gerçekleştirmenin ön koşulu katılımdır. Antik Roma'da ise cumhuriyet Atina'daki kadar demokratikleşmemiştir. Bu sonuç önemli ölçüde katılıma yönelik araçsal bakıştan kaynaklanır. Roma örneğinde yurttaş özgürlüğü ve ortak iyinin koruyucu gücü yasalardır. Yasa yapımına yurttaşlar katılır. Ancak hem sistem içerisindeki aristokratik re-

(575) Umut (1987: 26).

(576) Kutlu (2001: 62-3); Umut (1987: 26-7).

zervler hem de yurttaş sayısının çokluğu nedeniyle derinleşmiş bir katılımcı demokrasinin varlığından bahsedilemez.

Katılımcı Atina ile yasacı Roma imgelerine yönelik diğer tespit yurttaşlık kurumunun farklı ele alışıyla ilgilidir. Atina'da yurttaşlık ötekine karşı sıkı sıkıya korunan bir ayrıcalıktır. Sonradan Atina yurttaşlığını kazanmak oldukça zordur. Ancak Roma siyasal dizgesi yurttaşlığa kabul konusunda oldukça esnek olmuş, yurttaş sayısı ülkenin genişlemesine paralel bir şekilde Roma *civitasında* oturmeyen kişileri de kapsayacak şekilde artmıştır. Geline nokta itibarıyla şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Bir tarafta yurttaş sayısını sınırlayan ve bu yolla katılımı derinleştiren Atina cumhuriyeti, diğer tarafta ise yurttaş sayısını çoğaltan ve yurttaştan zorunlu bir şekilde politik sisteme katılmasını beklemeyen, yurttaşlık hak ve ödevlerini ise daha çok yasalara itaatte sabitleyen Roma cumhuriyeti örnekleri vardır.

B. LİBERAL DEMOKRASİ, KATILIM VE YURTTAŞLIK

Bu bölümde liberal demokrasilerde katılım ve yurttaşlığın yeri üzerine bir soruşturma yürüteceğiz. Böylelikle antik Atina ile antik Roma deneyimleriyle başladığımız kavramsal ve tarihsel yolculuk sona erecek. Şöylesi bir tespitle tartışmaya başlayabiliriz: Gerek tarihsel kanıtlar gerekse kuramsal sınırlar açıkça göstermektedir ki liberal demokrasilerde katılım araçsal bir değere sahiptir. Oy verme hakkının tedrici bir şekilde genişlemiş olması, yurttaşlık kültürünün apolitik niteliği, kamusal alandaki dışlayıcı pratiklerin genel geçerliği ve tabii ki halk egemenliği ile politik katılım gibi nosyonlara yönelik seçkinçi şüphe bahsi geçen araçsal değer in işaretleri olarak görülebilir.

Liberal yurttaşlığın tarihsel açıdan üç eksen de geliştiği kabul edilebilir. Bu eksenler sırasıyla medeni haklar, siyasal haklar ve sosyal haklardır. Her bir hak öbeğinin derinleştiği süreçler kabaca birer asır arayla birbirini takip eder. Bu bağlamda 18. yy.

yurttaşı medeni haklara, 19. yy. yurttaşı siyasi haklara, 20. yy. yurttaşı ise sosyal haklara kavuşmuştur. Medeni haklar daha çok yasal güvenceler ile hukuk mahkemelerine başvurma, siyasi haklar seçme ve seçilme, sosyal haklar ise sosyal güvenlikle ilgilidir.

Özellikle siyasi hakların gelişim süreci ve bahsi geçen sürecin liberal yurttaşlık ve kamusal alan anlayışlarıyla bağlantısı ele alındığında karşımıza bir dizi önemli ayrıntı çıkar: Her şeyden önce siyasi haklar çok uzun bir süre medeni hakların uzantısı olarak sayılmış ve sivil topluma eklenen yeni kesimlere eski hakların verilmesi şeklinde hayat bulmuştur.⁵⁷⁷ Ancak 20. yy. ile birlikte durumun değiştiği siyasi hakların yurttaşlık kurumu içerisinde bağımsız bir niteliğe kavuştuğu söylenebilir.

Bir diğer mesele tedrici dönüşümdür. Bilindiği üzere İngiliz, Fransız ve Amerikan Devrimleri sonucunda ortaya çıkan liberal devletler pek de demokratik değildi. Ancak zamanla liberalizm demokratikleşti, demokrasi liberalleşti ve bugün liberal demokrasi olarak andığımız rejimler ortaya çıktı.⁵⁷⁸ İlgili dönüşüm ülkeden ülkeye farklılık gösterse de temel esprisi itibarıyla aşağı sınıfların seçme ve seçilme hakkı önündeki engellerin belli aralıklarla kaldırılması şeklinde hayat bulmuştur. Mesela İngiltere'de genel oyun yaygınlaşması 1832 tarihli Britanya Büyük Reformundan itibaren neredeyse bir asır sürdü.⁵⁷⁹ ABD'de benzeri bir süreç yaşandı. Birinci Dünya Savaşını takip eden konjonktürde ancak tüm Amerikan vatandaşları oy hakkına kavuştu. İngiliz ve Amerikan örnekleri sadece geç gelen oy hakkı bakımından değil, aynı zamanda yarışan parti sayısını doğal olarak sınırlayan dar bölge seçim sistemi nedeniyle de birbirine benzemektedir.⁵⁸⁰ Diğer bir önemli burjuva demokrasisi olan Fransa'da ise durum Anglo-Sakson çağdaşlarından biraz daha ayrıksıdır. Şöyle ki, sa-

(577) Marshall (2000: 21, 27-30).

(578) Mouffe (2000: 14-5); Öztürk (2008a: 126).

(579) Hirschman (1994: 63)

(580) Touraine (2002: 124).

nıldığı aksine Devrim Fransası yasal eşitliği siyasal eşitlikle tamamlamaya yanaşmamıştır. Sieyes'in ünlü aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrımı Fransız demokrasisinin özünü ortaya koyar. Bu formüle göre yurttaşların önemli bir kısmı medeni haklardan yararlanıyor olmasına rağmen siyasi haklardan mahrum bir şekilde yaşamaya devam etmiştir. İki dereceli seçim ve seçmenlik ile vergi mükellefi olmak arasında kurulan yasal özdeşlik aktif yurttaşlığın içeriğini karakterize eden ayrıntılardır.⁵⁸¹ Tabii 1848 Devrimiyle birlikte mülkiyet ve eğitim gibi kıstaslara bakılmaksızın tüm erkekler genel oya kavuşmuş ve böylelikle doğrudan demokrasiye karşı temsili demokrasi savunusu olarak iş gören Sieyesçi katılım pratiklerini önemini yitirmiştir.⁵⁸²

Oy hakkı dolayısıyla siyasi hakların genişlemesiyle ilgili tartışmada iki ayrıntıya ayrıca dikkat çekilebilir. İngiliz, Fransız ve Amerikan burjuva demokrasilerinin gelişim sürecinde haksız vergilere karşı başkaldırı pratiğinin bir hayli etkili olduğu söylenebilir. Yönetime katılma ile vergi verme arasında kurulan koşutluk parlamentolar özelinde liberal demokratik kurumların gelişim ve dönüşümünü motive etmiştir.⁵⁸³ En az vergi kadar önemli bir diğer husus askerliktir. Genel oyun genel askere almaya paralel bir şekilde geliştiği söylenebilir. Pek çok ülkede zorunlu hizmete dayalı ulusal ordu dizgesi siyasi hakların yaygınlaşmasına aracılık etmiş, kitleler silah altına alındıkça yurttaşlık hukuku güçlenmiştir. Yine bu bağlamda ordunun siyaseten belirleyici bir nitelik kazandığı devrimler (1848 Fransası mesela) ve Birinci Dünya Savaşı gibi olaylar genel oyun makul bir şey olarak görülmesi sürecine katkıda bulunmuştur.⁵⁸⁴

Tabii katılımın tedrici bir şekilde genişlemesi süreciyle liberal demokrasinin olmazsa olmaz nitelikleri arasında devamlılık olduğunu vurgulamak gerek. Çünkü sonuçta liberal demokrasi

(581) Heater (2007: 123-4).

(582) Hirschman (1994: 146); Kelly (2003: 206).

(583) Heater (2007: 112, 117); Poggi (2011: 41).

(584) Poggi (2011: 43); Bowles ve Gintis (1996: 81).

temsili bir demokrasidir ve bu yapıda kamusal alan fazlasıyla dışlayıcı bir şekilde kurulmuş durumdadır. Bu özellikler yurttaşların önemli bir kısmının çok uzun bir süre siyasi haklardan yoksun bir şekilde yaşamasını makul ve mümkün kılan yapısal kerteye karşılık gelmektedir aynı zamanda.

Öncelikle temsil meselesine değinirsek karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Demokrasi ile liberalizm arasındaki ilişki temsil dolayımıyla sağlanmaktadır. Temsil modern demokrasinin temelidir.⁵⁸⁵ Bu husus o kadar belirleyicidir ki liberalizmle eklemlenmesi ölçüsünde demokrasi düşüncesi ve pratiği ciddi bir anlam kaymasına uğramıştır. Çünkü 18. yy. gibi geç bir tarihe kadar bile temsili demokrasi ifadesi kendi içerisinde çelişkili bulunur, demokrasinin ancak doğrudan olabileceği düşünülürdü.⁵⁸⁶ Ancak şu anki reel politik bakımından durum hemen tümüyle tersine dönmüştür. Demokrasi kavramı yalnızca temsili demokrasiyi ifade etmek için kullanılır. Siyasi dil ve söylem böylesi bir içlikle kodlanmıştır. Demokrasiye özdeş bir anlama sahip olan temsili demokrasi dışında bir kavram kullanılabilecekse ek açıklama ve ifadelerle bu durum ayrıca belirtilir. Mesela doğrudan demokrasi kavramalaştırmasındaki doğrudan sıfatı bu tür bir vurgunun ifadesidir. Tabii temsili demokrasinin mümkün ve makul tek demokrasi haline gelmesi süreci aynı zamanda demokratik yönetimle sınıf arasındaki bağın kopması ve (veya) burjuvazinin kendi sınıfsal hakimiyetini temsili ve biçimsel demokrasinin ardına gizlemesi gibi bir anlama da gelir.⁵⁸⁷

Temsili (liberal) demokrasinin ne tür bir ideolojik mayalanmaya hizmet ettiğini soruşturduğumuzda karşımıza bir dizi husus çıkar. Şüphesiz ki temsil özel olarak liberalizme içkin bir politik enstrüman değildir. Mesela siyasal temsil kavramının kökeni ortaçağdaki tabakalar arası ilişkilere kadar geri götürülebilir.⁵⁸⁸ Bu

(585) Lijpan (Tarihsiz: 11).?

(586) Dahl (2001: 98).

(587) Wood (2006: 101-3); Öztürk (2012: 156).

(588) Dahl (1993: 35).

bağlamda soylular ve kralların devlet sorunlarını görüşmek üzere meclisler topladığı ve siyasal temsil mekanizmalarını işlettiği gerçeği siyasi tarihin bilindik olguları arasındadır. Ancak yönetilenler ile yönetenler arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde temel normun siyasi temsil olarak formüle edilmesi modern zamanlarla ve liberal demokrasiyle ilişkilidir.

Liberal demokrasiyle temsil arasındaki etik politik ekmeleme ise iki noktada kristalize olur. Temsili demokrasi sadece doğrudan demokrasiye karşı bir seçenek değil, aynı zamanda çoğunluğun tiranlığı tehlikesini kontrol etmek için kullanılan bir araçtır.⁵⁸⁹ Temsil siyasi bütüne katılma meselesini soyutlayarak sınırlar. Aracıların varlığı halkın karar alma süreçlerindeki konumu edilgen hale getirir. Böylelikle demokratik yozlaşma tehlikesi bertaraf edilmeye çalışılır. Tabii çoğunluğun tiranlığı ile temsili demokrasi arasındaki bu bağlantı çoğunluğun tiranlığı sorunsalı aynı zamanda halk iktidarına şüpheyile bakan seçkinci cumhuriyetçi kaygıları da ifade ettiğinden liberalizm ve cumhuriyetçiliğin doğal bir şekilde birbirine yakınlaşmasına yol açar. Demek ki temsili demokrasi demokrasi karşıtlığı ve seçkincilik parantezinde liberalizm ve cumhuriyetçiliği biraraya getirir.⁵⁹⁰

Temsili demokrasi bahsine dair bir diğer ayrıntı liberalizm-kapitalizm ilişkisine yönelik olacaktır. Bilindiği üzere temsili demokrasi verimlilik düşüncesinin etkisi altında formüle edilmiştir. Geniş bir nüfusun doğrudan demokrasi gibi bir dizge içerisinde kendi kendini yönetmesi büyük bir etkinlik sorunu doğurur. Temsili demokrasi ise bu sorunu ölçeği büyütüp katılımı azaltarak kapitalist rasyonaliteye uygun bir şekilde çözmeye çalışır.⁵⁹¹ Tabii liberal demokrasiyle kapitalizm arasındaki tek bağlantı temsil sistemi değildir. Çünkü mesela partiler arası yarışmacı demokrasi kapitalizmdeki serbest rekabet ilkesi örnek alınarak

(589) Yakobson (2006: 385).

(590) Touraine (2002: 72, 123); Öztürk (2013b: 65).

(591) Barber (1995: 24); Dahl (1993: 276).

kurgulanmıştır. Ayrıca yurttaşlık hukuku ile kapitalizm iç içedir. Rasyonel birey, özel-kamusal ayrımı, hukuki eşitlik ve sınıfsal eşitsizlik bahsi geçen eklemelenmenin izdüşümleri olarak okunabilir.⁵⁹² Ancak kapitalizmle bu denli iç içe geçmiş olma, bir anlamda kapitalizmin liberal demokrasinin maddi zeminini ifade ediyor oluşu liberal demokrasinin demokratik potansiyelini aşağıya çekmekte liberal demokrasiyi tecrit edilmiş bir siyasa düzeyinde tutmaktadır.⁵⁹³ Çünkü sonuçta liberal devlet piyasanın yıkıcılığı karşısında yurttaşı korumamakta, bu olumsuzlukta bireyler arası eşitliğe zarar verdiği ölçüde yurttaşın katılım olanaklarını etkisiz hale getirmekte ve kamusal iletişimi zayıflatmaktadır.⁵⁹⁴

Liberal demokrasilerde katılımının sınırlılığı meselesini sonuca bağlamadan önce bir dizi tartışmaya atıfta bulunmak yerinde olabilir. Öncelikle kamusal alanın kurulma biçimindeki dışlayıcılıkla katılımcı pratiklerin zayıflığı arasında bir bağlantı vardır. Ayrıca liberal meşruluk krizi meselesi üzerinde durmak ve liberal demokrasinin bugününe değinmek gerekir. Son olarak liberal düşünce içerisinde sıklıkla dile getirilen anti-demokratik ve anti-katılımcı argümanların bir soykütüğünü çıkarmak sorunsal tüketmek noktasında yararlı olacaktır.

Liberal kamusal alan orta sınıf ayrıcalıklarını karakterize eden bir içerikle kuruldu. Akılcı olanı temsil eden bu kuruluş biçimi hem aristokratik elitlere hem de plebyen tabakalara karşı bir hayli dışlayıcıydı. Dahası bahsi geçen dışlayıcılık güçlü bir cinsiyetçi vurguyla tamamlanmıştı.⁵⁹⁵ Bu dışlayıcı pratiğin doğal bir sonucu olarak en baştan beri orta sınıfa hakim liberal kamusal alanla rekabet halinde başka kamusal alanlar oldu. İşçi sı-

(592) Liberal demokrasi-kapitalizm geçişkenliği için bkz. Marshall (2000: 42); Macpherson (1977: 42); Öztürk (2012: 146, 153).

(593) Dahl (2001: 180-2); Bowles ve Gintis (1996: 81, 146).

(594) Macpherson (1984: 75-6, 84); Kömeçoğlu (2003: 9); Somers (2008: 133).

(595) Liberal kamusal alana yönelik eleştiriler için bkz. Kömeçoğlu (2003: 9); Fraser (1992: 113); Özbek (2004: 73); Üstel (1999: 121-2).

nıfı, kadınlar, siyahlar ve köylüler alternatif kamusal alanların dayandığı geniş kitlenin bilinen örnekleri arasındadır.⁵⁹⁶ Liberal kamusal alan ve dolayısıyla liberal yurttaşlık hukukunun inşa sürecindeki bu kurucu dışlayıcı akıl antik Atina'yı çağırıştırılmaktadır. Atina örneğinde de yurttaşlık bir ayrıcalığa karşılık gelir. Ancak liberal kamusal alanın dışarıda kalanları tam yurttaşlık haklarından yararlandırma konusunda bir hayli esnek davrandığı ve başlangıçtaki daraltıcı kamusal alanın gittikçe genişlediği düşünüldüğünde modern liberal kamusal alan normunun Atina'dan çok Roma'ya benzediği kabul edilebilir. Ancak kamusal alanın genişlemesi olgusu sanıldığı gibi aksine tümüyle olumlu bir dönüşümü karakterize etmez. Tam da bu noktada haklı bir uyarıya kulak verilebilir. Şöyle ki kamusal alan genişlerken aynı zamanda çöküntüye uğramıştır. Bugünün kamusal alanı ağırlıklı olarak sivil aktörlerin siyasi ve kültürel izleklerde iletişim içerisinde oldukları bir kamusal mekan olmaktan çıkmış, narsist benlikler tarafından işgal edilmiş ve daha çok eğlence ile tüketime özgülenmiş gelip geçen bir alan haline gelmiştir.⁵⁹⁷ Bahsi geçen bu çöküş ile liberal meşruluk krizi arasında sosyolojik ve ideolojik düzlemlerde bir örtüşme vardır.

Liberal demokrasilerin meşruluk krizi içerisinde olduğuna dair popüler kanı yöneten-yönetilen ilişkisi özelinde sistemin yurttaş beklentilerine yeterince güçlü bir şekilde yanıt verememesi halinde somut bir içeriğe kavuşur. Tabii bu durumun konjonktürel değil de yapısal olduğu iddia edilebilir. Çünkü sonuçta liberal demokrasi liberalizm ve demokrasi arasındaki göreceli dengenin kurumsallaşmış halidir. İlgili dengenin unsurları aynı zamanda birbirlerini olumsuzlayan bir içeriğe de sahiptir. Liberalizm yoğunlaştıkça demokrasi ortadan kalkar. Benzeri şekilde demokratik yollarla liberalizmi tasfiye etmek de mümkündür. Bu içeriği paranteze alarak liberal meşruluk krizini düşündüğümüzde libe-

(596) Eley (1992).

(597) Sennett (2002: 22-32).

ralizmin demokrasi aleyhine genişlemesinin bahsi geçen meşruluk aşınmasının öncelikli sebebi olduğu ileri sürülebilir.⁵⁹⁸

Habermasçı bir hassasiyetle sistemin iktisadi rasyonellikle demokratik talepler arasında sıkışıp kaldığı söylenebilir. Bu sıkışma temsil bunalımını derinleştirmektedir. Artık daha fazla seçmen politik süreçler sonucunda ortaya çıkan tablonun kendisini temsil etmediğini kanaatindedir.⁵⁹⁹ Tabii bir kez bu kanaat güçlü bir şekilde belirince oy verme oranlarının düşmesi ve küreselleşmiş pazar karşısında toplulukların ve bireylerin daha fazla içe kapanması kaçınılmaz hale gelmektedir.⁶⁰⁰

Peki, meşruiyet krizi karşısında liberallerin takındıkları tutum hakkında ne söylenebilir? Her şeyden önce meşruiyet krizi sivil toplum ve devlet üzerine tartışmalara canlılık getirmiştir.⁶⁰¹ Liberalizmin de bahsi geçen canlanmadan payını aldığı, bir dizi siyasal enstrümanın daha güçlü bir şekilde vurgulandığı söylenebilir. Şüphesiz ki hala birçok liberal katılımcı yurttaşlık erdemlerinin yokluğunda da liberal demokrasinin işleyebileceğini kanaatindedir.⁶⁰² Ama genel eğilim yurttaşlık ve kamusalılık hakkında yeniden düşünmek ve liberal demokrasiyi derinleştiren bazı uygulamalara ağırlık vermek yönündedir.⁶⁰³

Öncelikle şöyle bir tespit yapılabilir. Adaletsizlikleri protesto eden geçici öfke patlamalarını bir kenara bırakırsak liberal dizgede yurttaşlık daha çok edilgen bir niteliğe bürünmüştür. Ama pek çok liberale göre bu sonuçtan liberalizm değil sosyal devletçi anlayış sorumludur. Sosyal refah devleti yerleştikçe yurttaş ayrıca bir şey yapmaya, mesela siyasal sisteme katılmaya ihtiyaç duymayan pasif bir hak öznesine haline gelir.⁶⁰⁴ Dolayısıyla me-

(598) Barber (1995: 20-2, 32).

(599) Touraine (2002: 18).

(600) Bellamy (2008: 1-2); Touraine (2002: 105); Kymlicka (2004: 410-5).

(601) Özbek (2004: 24).

(602) Kymlicka (2004: 396).

(603) Galston (1991: 217, 244).

(604) Kymlicka (2004: 401, 420-6).

sele Marshall'cı okuma, yani liberal düzende yurttaşlığın derinleşebilmesi için liberal demokratik refah devletinin güçlendirilmesi yönündeki tavsiye sorunlu görülür. Ayrıca parti temelli geleneksel katılımcı siyasette bir düşüş olmasına rağmen alternatif kamusalılıklar bakımından büyük bir canlılığın söz konusu olduğu, bu nedenle de liberal demokrasilerde katılım eksikliğine bağlı sorunların sanıldığı kadar büyük olmadığı vurgulanmaktadır.⁶⁰⁵ Tabii bir de özel hayatın zenginliği meselesi vardır. Liberaller yurttaşlık erdemleri ve katılımı yoğun bir şekilde olumlayan Aristotelesçi cumhuriyetçiliğin gündelik hayatı küçümsemediği kanaatindedir. Ancak bugünkü özel hayat, modern kapitalist toplumların sunduğu fırsatlar bakımından bir hayli zengindir. Bu nedenle antik döneme göre yurttaşların kamusal hayata daha az ilgi göstermesi ve vakitlerinin büyük bir kısmını özel işlerine ayırması makul görülmelidir.⁶⁰⁶ Bir de tabii son olarak liberalizmin insan hakları nosyonu ve çoğulcu siyaseti desteklediği, bu durumun da katılımcı yurttaşlığın görece zayıflığından kalan boşluğu bir ölçüde doldurduğu iddia edilebilir. Özellikle insan hakları norm ve pratikleri önemlidir. Çünkü insan hakları yurttaşlığa göre çok daha evrensel ve ilerlemeci sonuçlar doğurabilir.⁶⁰⁷ Yine benzeri şekilde liberal demokrasiyi iyileştirmeyi amaçlayan çoğulcu siyaset anlayışının da oldukça zengin bir literatür tarafından desteklediğini söylenebilir. Mesela Rawls ve Habermas gibi düşünürler demokrasi ile liberalizm arasındaki çatışmayı çözmeye yönelik bir müzakereci demokrasi anlayışı geliştirmiştir. Bahsi geçen anlayış liberalizm ve demokrasiyi birbirine yaklaştırmaya çalışan yeni bir politik dil önerir.⁶⁰⁸

Tartışmayı kapatmadan önce son olarak katılımı ve demokrasiyi küçümseyen liberal tezlerin bir özetini sunmak yararlı olabilir. Böylelikle liberal demokrasideki katılım karşıtı apolitik

(605) Kymlicka (2004: 445).

(606) Kymlicka (2004: 412-6).

(607) Turner (1993: 178).

(608) Mouffe (2000: 78-9, 92, 104-5).

tavrın ulaştığı derinlik gözler önüne serilebilir. Şüphesiz ki temel vurgu sınırlı demokrasiye yöneliktir. Demokrasiyi sınırlandırmanın öncelikli yolu ise ona yönelik idealize edici bakışı sorgulamaktan geçer. Bu bağlamda liberal demokrasi içerisinde demokrasinin liberalizm tarafından sınırları çizilen bir paradigma içerisinde belli siyasi pratik ve prosedürlerden ibaret olduğu tezi vurgulanır.⁶⁰⁹ Bu yol takip edilmez ve demokrasi eşitlik idealinin hayata geçirildiği rejim ya da halk egemenliği düşüncesinin izdüşümünde faaliyet gösteren bir yönetim biçimi olarak kabul edilirse demokrasiyle totalitarizm arasındaki sınır anlamsızlaşır.⁶¹⁰ Dahası Sartori gibi düşünürlere göre demokrasiye yönelik mükemmelliyetçi bakış kaba bir idealizmi beraberinde getirir. Her sorunu demokrasiyle çözme, demokrasiden tüm sorunlara çare bulmasını bekleme arzusu kişinin kendi gerçekliğinden kaçmasına yardımcı olan aldatıcı bir söyleme karşılık gelir. Kendi sorunlarıyla ve eksiklikleriyle yeterince güçlü bir şekilde yüzleşemeyen insanlar hayali çözümler kurgulayarak öz saygılarını korumaya çalışırlar. İşte ideal demokrasi bu bahsi geçen hayali dünyalar yaratma çabasının sonuçlarından biridir.⁶¹¹

Demokrasiyi derinleştirmeye dair çabalara bir diğer itiraz liberal demokrasi-totaliter yönetim karşıtlığı bakımından söz konusu olur. Temsili demokrasinin bir kenara bırakılması her türlü sorunu siyasetin konusu haline getiren süreci hızlandırır. Çünkü sonuçta temsili olmayan demokrasi sınırlı olmayan demokrasiyle eş anlamlı bir içeriğe sahiptir. Demokrasinin konu bakımından sınırsız veya ölçüsüz bir yere doğru sürüklenmesi ise kaçınılmaz bir şekilde totalitarizme yol açar.⁶¹² Totalitarizm-demokrasi karşıtlığını aşmanın yolu elit demokrasisinden geçer. Bu tür bir demokrasi halk tarafından yönetime karşı halk için yönetim idealini ön plana çıkarır.⁶¹³

(609) Dahl (2001: 47).

(610) Öztürk (2012: 138-140).

(611) Sartori (1996: 32-55, 64, 80).

(612) Sartori (1996: 179, 215-6).

(613) Schumpeter (1971: 168-9, 174-9); Arblaster (1999: 81).

Neden elit demokrasisi halk katılımına yoğun bir şekilde açık bir demokrasiye göre daha rasyoneldir sorusunun yanıtı önemlidir. Başta Gustave Le Bon olmak üzere pek çok düşünür rasyonalitenin sadece tekil varlıklara özgü bir nitelik olduğu konusunda ısrarcıdır. Ölçek büyüdükçe, yani bireyin yerini toplum aldıkça akıl duyguyla, uzun erimli düşünme olanağı kısa erimli tepkilerle yer değiştirir.⁶¹⁴ Ülke yönetimi mevzu bahisse halka değil de seçkinlere güvenmek daha yerinde bir davranış olur. Çünkü karar alma süreçlerinde toplumun etkisi arttıkça bireysel sorumluluk belirgin bir şekilde aşınır. Bahsi geçen aşınma hem riskli kararları daha cazip hale getirir hem de diğer sorunları politik meselelerden ayırt etmek ve soğukkanlı bir şekilde politikaya odaklanmak güçleşir.⁶¹⁵

Ölçek sadece neyin rasyonel olduğu noktasında aydınlatıcı bir araç değildir, aynı zamanda demokrasinin uygulanabileceği birim hakkında da bilgi verir. Çünkü nüfus arttıkça insanlar birbirine benzememeye başlar. Böylesi bir toplumsal zeminde oy birliği ideali ve katılımcı demokrasi gerçekleştirilmesi olanaksız hedefler haline gelir.⁶¹⁶ Tüm bu yorum ve hususlara dayanarak rahatlıkla denilebilir ki katılım konusunda ısrarcı olmamak gerekir. Ayrıca oybirliği de idealize edilmemelidir. Çünkü oybirliği ve yüksek katılıma yönelik baskının olumsuz nitelikte sonuçlar doğurması kaçınılmazdır. Siyasi yapının kırılğanlığı ve çatışmacı siyaset algısı ilgili olumsuz sonuçların belli başlı örnekleri olarak sayılabilir.

Tabii tam bu noktada haklı bir soruyla hesaplaşmamız gerekir. O da şu ki liberal demokrasi aslında halk sayesinde değil de elitler aracılığıyla işleyen bir sistemse elitlerin halka karşı kendilerini sorumlu hissetmesi ve halk egemenliği ilkesine saygı duyması nasıl garanti altına alınacaktır? Bu soruya pek çok yanıt

(614) Hirschman (1994: 35-6); Öztürk (2012: 141).

(615) Schumpeter (1966: 170); Schumpeter (1971: 181-190)

(616) Dahl (1971: 372-3).

verilebilir. Olası çözümler içerisinde en önemlisi şüphesiz ki çoğulculuktur. Sartori gibi düşünürler çoğulculuğun desteklemesi ve elitler arası rekabette adil yarışma koşullarına riayet edilmesi kaydıyla elitlerin demokrasi içerisinde kalacağı ve liberal demokratik sistem için tehlike yaratmayacağı kanaatini güçlü bir şekilde dile getirir. Tabii bu husus tek başına yeterli değildir. Elit gruplarının da müzakere açık bir yapıya sahip olması, elitleri koşullayan siyasi iklimin müzakere ve iletişimi desteklemesi gerekir.⁶¹⁷

Bu sorunsal bakımından dikkate değer son husus çoğunluğun tiranlığına karşı alınan önlemlerde kristalize olur. Çoğunluk ve azınlıkların yer değiştirmesine imkan sağlayan ılımlı bir siyasal kültüre yönelik onaylayıcı tutum önemlidir. Çünkü ancak bu sayede demokrasi çoğunlukçu bir rejim olmaktan kurtulabilir ve azınlıkların hakları korunabilir.⁶¹⁸ Yine bu bağlamda demokratik retorik içerisinde ağırlığın temsil ve rekabete verilmesi yararlı olur. Halk iktidarını sınırlayan ve genel olarak hukuk devleti ile anayasacılık hareketi kapsamında ele alınacak enstrümanlar çoğunlukçu tehlikeyi önleyebilir.⁶¹⁹ Ayrıca liberal demokrasinin tarihi boyunca genel oya yönelik itirazların sürekliliği katılımcı demokrasi-temsili demokrasi ikiliğinde liberal duruşun karakteristik tavrını ortaya koyan nitelikte bir unsurdur.⁶²⁰ Bugün itibarıyla genel oya yönelik karşı çıkış gündemden düşmüştür. Ama bu durum liberal demokrasinin katılımcı bir yöne doğru derinleştiği gerçeğinden çok genel oyun elitler aleyhine yarattığı tahribatın başka enstrümanlarla dengelendiği sonucu ön plana çıkarmaktadır.

Liberal dizgede katılım sorunsalı hakkında yürüttüğümüz tartışmayı özetlediğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Bilindiği üzere yurttaşlık toplumun politik ve sosyal-ekonomik

(617) Sartori (1996: 150-2); Öztürk (2012: 142-5); Dahl (2001: 118-9).

(618) Sartori (1996: 25-7); Öztürk (2012: 151).

(619) Sartori (1996: 32); Schumpeter (1971: 201-5); Öztürk (2012: 156).

(620) Hirschman (1994: 17, 33-4, 66); Arblaster (1999: 74-5).

hayatına katılma kapasitesine işaret eden bir durumdur.⁶²¹ Liberal demokrasi ise yurttaşlık kapasitesinin minumum düzeyde hayata geçmesine olanak tanıyan bir yapıya karşılık gelir. Çünkü liberal devletin demokrasiyle özel bir yakınlığı yoktur. Hatta 19. yy. sonu gibi geç bir tarihe kadar liberal devletin demokrasi tarafından tehdit edildiği düşünülmüştür. Bu hatırlatmalar özelinde tekrar dile getirilebilir ki liberaller için önemli olan husus hükümetlerin özgürlüklere müdahale etmemesidir.⁶²² İlgili amaçın hayata geçirilmesi noktasında ise en makul çözüm her sorunu politikleştiren katılımcı demokrasi yerine sınırlı ya da temsili bir demokraside karar kılmaktadır. Bahsi geçen sınırlı demokrasinin zenginleştirilmesi noktasında insan hakları ve çoğulculuk gibi etik politik enstrümanlar kullanılır. Tabii katılımcı siyaseti sınırlayan bu çözüm, katılım özel alan ile kamusal alan arasındaki ilişkiyi düzenleyen başlıca araca karşılık geldiği için hayatın farklı alanları arasında kopukluğu teşvik eden ve kamusal alanı aşındıran bir düzenek gibi de sonuç doğurmaktadır.⁶²³

C. NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ VE KATILIM

Neo-Roma cumhuriyetçiliğini katılım sorunsalı bakımından irdelediğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Cumhuriyetçi düşüncenin tümü için siyasi topluma katılma ve keyfi müdehalenin önlenmesi meseleleri temel siyasi kaygıları karakterize eder.⁶²⁴ Cumhuriyetçi öz yönetim insanların özgür bir şekilde yaşamasını amaçlar, yasalara dayanır ve politik katılım yoluyla inşa edilir.⁶²⁵ Bu bağlamda Neo-Atina ile Neo-Roma arasında ve (veya) Neo-Roma düşüncüsü içerisinde ciddi bir yorum farkının olduğundan bahsedilemez. Ancak Neo-Atina'dan Neo-Roma'ya doğru

(621) Bellamy (2008: 13).

(622) Wolff (1996: 111).

(623) Pateman (1970: 110).

(624) Conovan (1987: 433)

(625) Viroli (2002: 65-6)

katılımın amaç olmaktan çıkarak özgürlüğü koruma yolunda araçsal bir niteliğe dönüştüğünü⁶²⁶ kuvvetli bir şekilde vurgulamamız gerekir. Bu vurguyu bir dizi ayrıntıya değinerek zenginleştirebiliriz.

Atınacı anlayış yurttaş olmakla politik topluma katılma arasında kopmaz bağlar olduğuna inanır. Katılım içsel bir değerdir, erdeminin temelidir ve katılan kişiye sorumluluk yükler. Ayrıca ancak katılım sayesinde özgürlük tam anlamıyla korunabilir ve kişinin etik politik gelişimi tamamlanabilir. Katılmayan insan eksik insan, eksik yurttaştır.⁶²⁷ Bu perspektif bakımından katılım ortak iyi dolayımıyla da savunabilir. Çünkü katılımın en üstün iyi olması iddiasıyla katılım olmaksızın ortak iyiye ulaşamayacağı inancı birbirini tamamlar niteliktedir.⁶²⁸ Modern Neo-Atina düşünüşü içerisinde ciddi bir ağırlığı olan komüniteryan anlayış da katılımı yoğun bir şekilde olumlar. Bahsi geçen olumlamada iki nokta dikkat çekicidir: MacIntyre ve Sandel gibi kişiler için katılım geleneksel değerlerin kabulünü sağlayan bir mekanizmadır. Taylor ve Barber gibi düşünürler ise katılımı siyasal yaşamda görev almayı mümkün ve makul hale getiren bir araç olarak önemserler.⁶²⁹ Özellikle Taylorcu çizgi bakımından siyasal katılım elzem bir konumdadır. Çünkü ancak katılım sayesinde tanınma siyasetinde yol alınabilir ve cumhuriyet demokratik bir karaktere bürünebilir.

Neo-Roma düşünürleri için katılım sorunsalını irdelemeden önce Neo-Atina'ya yönelik olarak haklı bir uyarıda bulunmak gerekir. Daha önce de vurguladığımız üzere klasik cumhuriyetçilik katılımı önemser. Ancak demokratik katılıma yönelik bu onay çoğunluğun tiranlığı karşısında duyulan korku tarafından sınırlanmıştır.⁶³⁰ Dolayısıyla katılıma amaçsal bir değer yüklenen

(626) Mouritsen (2009: 19).

(627) Antik Atina'da katılım pratiğinin değeri için bkz. Kymlicka ve Norman (1994: 353); Oldfield (1990a: 187); Oldfield (1990b: 6); Held (1998: 37-8, 44-5).

(628) Held (1996: 49); Honohan (2002: 216-7).

(629) Tunçel (2010: 69-70).

(630) Pincus (1998: 709); Maynor (2006: 125-134).

Atina dizgesinde bile halkın önemli bir kısmı yurttaş sayılmaz. Katılım şüphesiz ki yoğundur. Ama ilgili yoğunluk bir azınlığın siyasal katılımı şeklinde hayat bulur. Neo-Roma cumhuriyetçileri katılıma araçsal bir şekilde yaklaşır. Çünkü onlara göre önemli olan asıl husus tahakküm ya da bağımlılık karşıtı özgürlük nosyonudur. Katılım özgürlüğü koruduğu müddetçe değerli ya da anlamlı görülür. Özgürlüğü koruma sorunsalı bakımından ise bir öncelik sıralaması vardır. Standart Neo-Romacı okuma özgürlüğü koruma noktasında katılımdan çok yasaların egemenliği düşüncesine güvenir.⁶³¹ Özgürlüğü katılımdan daha değerli gören ve özgürlüğün öncelikle yasa aracılığıyla korunacağına inanan Neo-Romacı hassasiyet Skinner, Pettit ve Viroli tarafından güçlü bir şekilde paylaşılır. Bahsi geçen hassasiyetin tarihsel kökleri ise şüphesiz ki Roma *res publicası* ve Machiavelli düşüncesindedir. Temel cumhuriyetçi aksiyom, yani katılımın özgürlüğe katkısı ölçüsünde değerli olduğu varsayımı Roma'nın siyasete olan araçsal bakışının bir ifadesidir.⁶³² Bu hatırlatma özelinde Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin Roma dizgesini olduğu gibi takip ettiği söylenebilir. Ayrıca Machiavelli'nin tutumuna değinilebilir. Machiavelli cumhuriyetçilik içerisindeki katılımcı demokrasi tartışmalarında iki düzeyde katkı sunar: Her şeyden önce Machiavelli de Atina örneğini olumlamaz; katılım onun düşünsel mirası içerisinde de belirleyici bir konuma sahip değildir.⁶³³ Ancak Machiavelli düşüncesinden çıkarılacak dersler özellikle çoğulculuk meselesi bakımından oldukça önemlidir. Bahsi geçen önem modern cumhuriyetçilik içerisinde demokrasiyi derinleştirecek bir dizi argümanın taraftar toplamasına yardımcı olabilir. Şöyle ki, Machiavelli yurttaşın ödevleri üzerinde ağırlıklı bir şekilde duran Cicero tipi bir cumhuriyetçiliğe karşı bireyci yanı ağır basan bir izleği takip eder. Kişinin kendi çıkarını takip etmesi güçlü bir şekilde olumlanır. Ayrıca onun için Flo-

(631) Tunçel (2010: 10-1).

(632) Pettit (1998: 49-53).

(633) Tunçel (2010: 157).

ransa gibi kötü bir örneği takip etmemesi koşuluyla çıkar çatışmaları kamu çıkarı için makul ve değerlidir.⁶³⁴ Her ne kadar onun yaşadığı çağda özel olarak çoğulculuk gibi bir mesele olmasa da Machiavelli düşüncesiinin bireyciliği, çeşitliliği ve farklılığı desteklediği açıktır. Bu bağlamda rahatlıkla diyebiliriz ki Machiavelli cumhuriyetçiliği çeşitliliği tolere eden ve özgürlüğü ilerletmek için onun kurumsallaşmasını destekleyen bir anlayışa karşılık gelir.⁶³⁵ Tartışmanın özetinde Neo-Roma cumhuriyetçilerinin Machiavelli mirasına sahip çıktığı ve tahakküme katkı sunmadığı müddetçe herkesin kendi amacını takip etmesine sıcak baktığını söylemek yerinde olur.⁶³⁶ Bu bağlamda hem Skinner hem de Pettit'in düşüncelerine ayrı ayrı değinilebilir.

Tahakkümün yokluğu idealinin devlet müdehalesine yol açıp açmayacağı tartışmasına katkı sunan Skinner, cumhuriyetçiliğin bireylerin ne yapacakları hususunda sert, a priori ilkeleri içerisinde barındırmadığı kanaatini dile getirir.⁶³⁷ Herkes kendi iyisini takip edeceği için devlet özgürlükleri sınırlandıran bir mekanizmaya dönüşmez. Pettit de aynı noktaya dikkat çeker. Modern cumhuriyetçi devlet kesinlikle tahakkümün kaynağı olacak şekilde örgütlenemez.⁶³⁸

Bir diğer mesele cumhuriyetçi siyasetin çoğulcu demokrasiyle bağdaşmadığına dair yakınlardır. Cumhuriyetçilerin ortak iyiyi oldukça dar bir şekilde tanımladığı ve bu bahsi geçen tanımın kadınlar ile azınlıklar aleyhine sonuçlar doğurduğu tespiti önemlidir. Dahası cumhuriyetçiliğin kadın dostu olmadığı ve kamusal alanı mülk sahibi erkeklere tahsis ettiği iddiası da sıklıkla dile getirilmiştir. Genel kanı cumhuriyetçi yurttaşlığın dilinin fazlasıyla militarist ve mascularist olduğu yönündedir.⁶³⁹

(634) Machiavelli cumhuriyetçiliği için bkz. Maynor (2003: 121, 125); Berlin (1981: 41); Öztürk (2013b: 73).

(635) Bock (1990: 201); Garver (1996: 206); Berlin (1981: 75).

(636) Maynor (2003: 103); Garver (2006: 207-8).

(637) Skinner (1984: 217)

(638) Pettit (1998b: 95).

(639) Cumhuriyetçiliğe yönelik eleştiriler için bkz. Moon (1993: 148); Philips (2000: 279); Maynor (2003: 138-9); Honohan (2002: 166-7).

Ancak Pettit bu yorumları makul bulmaz. Çünkü cumhuriyetçiliğin tarihinde kısıtlayıcı öğeler olsa dahi modern cumhuriyetçilik kamusal alan ve yurttaşlık gibi konularda hiç de sınırlayıcı değildir. Hatta cumhuriyetçi paradigma içerisinde kadınlar ve azınlıkların üzerindeki tahakkümün kaldırılması konusunda öneriler geliştirilmekte, tedbirler alınmaktadır.⁶⁴⁰

Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin demokrasi ve katılım hususlarındaki fikirlerini tek tek ele alıp karşılaştırmalı bir şekilde tartışma yürütmek de mümkündür. Bu bağlamda önce Skinner'in düşüncelerine değindiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Skinner demokrasi sorunsalına özgürlük odaklı bir şekilde yaklaşır. Temel amacı yurttaş özgürlüğünü koruyacak etik politik koşullarını araştırmaktır. Bahsi geçen koşullar iki noktada kristalize olur. Ona göre özgürlüğü korumak için hem yasaların egemenliğine hem de demokratik öz yönetime ihtiyaç vardır.⁶⁴¹ Dolayısıyla ne tek başına Aristoteles tipi bir katılımcı siyaset vurgusu ne de yasalarla korunan negatif özgürlükcü bir duruş yeterli değildir.⁶⁴²

Peki, özgürlük için varlığı elzem olan öz yönetimci siyaset ne tür bir izlek içerisinde anlamlı hale gelir? Şüphesiz ki aktif bir şekilde politik hayata katılması gerekir yurttaşların. Kamusal hayatın terk edilmesi ve liberal dizgede olduğu üzere özgürlüğün bir özel alan serbestliğine indirgenmesi sorunludur. Tabii Skinner için katılma edimi, pek çok cumhuriyetçi de olduğu üzere öncelikle yurttaşlık kapasitesini ortaya koymaya dair bir meseledir. Kişilerin sadece katılmaya istekli olmaları yeterli değildir. Aynı zamanda katılmaya hazır hale gelmeleri, yani sivik erdemlerle yüklenmeleri gerekir. Geline yer bakımından rahatlıkla diyebiliriz ki Skinner için katılım aslında yurttaşlık eğitimiyle

(640) Pettit (1998: 138-146).

(641) Skinner (1990: 302-3).

(642) Skinner (1986b: 35)

başlayan sürecin nihai aşamasıdır. İdeal olan yurttaşın kamusal erdemlerle donatılmış olması, ardından katılmasıdır.⁶⁴³

Pettit'de demokrasiyi derinleştirmeye yönelik tartışma Skinner'in bıraktığı yere göre daha da derinlik kazanır. Şüphesiz ki o da temel Neo-Romacı politik aksiyomları paylaşır. Pozitif özgürlük ve katılımcı demokrasiyle ciddi bir şekilde ilgilenmez düşünür. Kendi konumunda kristalize olan bakış açısının cumhuriyetçi geleneğe hakim olan normu ifade ettiği kanaatinde-dir.⁶⁴⁴ Katılımcı demokrasi başlı başına bir amaç değil özgürlükleri korumada katkısına güvenilebilecek bir araçtır.⁶⁴⁵ Ancak özellikle devlet-yurttaş ilişkileri ve yasaların meşruluğu gibi meseleler bakımından cumhuriyetin demokrasiyle tamamlanması yerinde olur. Tahakkümün yokluğu olarak özgürlük anlayışı tarafsız olmayan bir devlete ihtiyaç duyar. Tahakkümü azaltmak için devlet müdahalesi zorunludur. Devletin müdahalesinin keyfi olmaması içinse müdahalenin yasaya bağlanması ve yasaların arkasında halk iradesi olması gerekir.⁶⁴⁶

Düşünür cumhuriyetçiler nasıl bir demokrasiyi destekler sorusuyla da ilgilenir. Ona göre tahakkümsüzlük için müzakereci-tartışmacı bir demokrasiye ihtiyaç vardır.⁶⁴⁷ Bahsi geçen tartışmanın yapısal sınırlarını yasalar belirleyecektir. Çünkü özgürlükleri koruma noktasında en büyük yardımcı unsur kuralların ortaya koyduğu çerçevedir.⁶⁴⁸ Ayrıca demokratik tartışmanın kurum ve süreçleri üzerinde ısrarla durmak gerekir. Bu bağlamda kamusal iletişim ve çoğulculuk elzem bir konumdadır. Çoğulcu bir kamusal iletişimi geliştirmek içinse kamusal forumları olumlayan bir dil kullanılır.⁶⁴⁹

(643) Skinner (1993: 304-8).

(644) Pettit (2002: 339); Lovett (2010: 49).

(645) Tunçel (2010: 274).

(646) Maynor (2003: 102); Tunçel (2010: 274-5).

(647) Pettit (2001: 160-7); Bruegger (2011: 579).

(648) Pettit (1998: 52).

(649) Maynor (2003: 84-5, 136, 205).

Viroli ise katılımcı siyasete iki noktada güçlü bir şekilde vurgu yapar. Düşünür Machiavelli cumhuriyetçiliğine yaptığı göndermeyle toplumsal eşitsizlik sorununa değinir. Toplumsal eşitsizlik cumhuriyet için tehlikeli sonuçlar doğurur. Çünkü eşitsizlik arttıkça denge aşınır ve yozlaşma artar. Yozlaşmanın arttığı bir toplumsal dizgede ne erdemi ne de cumhuriyeti korumak mümkün olmaz.⁶⁵⁰ Bu hassasiyet doğrultusunda eşitsizlikleri kontrol altına alacak nitelikte sosyal yanı ağır basan katılımcı bir demokrasi cumhuriyetçi kurum ve erdemlerin ayakta kalmasına katkı sunabilir.

Viroli'nin üzerinde durduğu bir diğer mesele yasa ile katılım arasındaki ilişkide kristalize olur. Ona göre cumhuriyetçiler liberallerden farklı olarak özgürlüğü demokratik bir çerçeve içerisinde ele alırlar. Yasa özgürlüğü korur. Ama kişilerin kendi yaptıkları yasalara uyması da o savunulan özgürlüğün doğal bir parçasıdır. Bu hatırlatma özelinde tahakkümsüzlük ile kişisel otonomi isteği birbirini tamamlar.⁶⁵¹

Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin demokrasiye ve katılımını özetleyip eldeki malzemeyi liberalizmle karşılaştırdığımızda ise şöyle bir tabloyla karşılaşırız. Neo-Roma'nın katılıma ve demokrasiye bakışı Neo-Atina ile liberalizm arasında konumlanmıştır. Politik katılım tümüyle ihmal edilmez. Çünkü özgürlüğü korumak ve erdemleri diri tutmak için katılıma ihtiyaç vardır. Bu tutumun reel politik karşılığı liberal demokrasinin standart prosedürel anlayışının çok ötesinde katılımcı bir perspektifi benimsenmesidir.⁶⁵² Dolayısıyla Patten tarafından dile getirilen Neo-Roma cumhuriyetçileri liberal demokrasiye yeni bir şey getirmiyor⁶⁵³ eleştirisi fazlasıyla katıdır.

Mouffe gibi çağdaş demokrasi yorumcuları liberal demokrasiye göre çok daha katılımcı olan ve Neo-Atina cumhuriyetçili-

(650) Viroli (1993: 164-5).

(651) Viroli (2002: 40-3).

(652) Honohan (2002: 224).

(653) Patten (1996: 26, 36-41).

ğindeki belirgin anti-bireyci üslupla arasına mesafe koyan Neo-Roma modelinin modern demokrasi için zenginleştirici bir etik politik dayanağa karşılık geldiğini vurgular.⁶⁵⁴ Viroli de cumhuriyet sorunsalını demokrasiyle birlikte ele alır. Demokrasiyi rehabilite etme noktasında cumhuriyetçi geleneğe başvurmak gerekir. Bu gereklilik önemli ölçüde cumhuriyetçi öğelerin liberal demokrasiyi meşruluk krizinden kurtarabilecek nitelikte unsurları içerisinde barındırması gerçeğiyle ilgilidir.⁶⁵⁵ Bu hatırlatma şüphesiz ki önemlidir. Çünkü Neo-Roma cumhuriyetçiliği liberalizme paralel fikirler ileri sürdüğü katılım mevzunda bile liberal reel politığın ortaya koyduğu vasatın ilerisinde bir siyasal pozisyonu içselleştirmiş durumdadır.

Neo-Roma cumhuriyetçilerinin liberal demokrasiyi daha katılımcı bir içerikle yenilemek istedikleri açıktır. Bu olumlu unsur ve bahsi geçen olumluluğu destekleyen yorumlara rağmen Neo-Roma geleneğinin liberal demokrasideki eksik katılımın yapısal dayanaklarıyla yeterince güçlü bir şekilde hesaplaşmadığı gerçeğini de vurgulamamız gerekir. Kapitalizm ve bireycilik yurttaşlığı edilgenleştirmekte; özel alanı kamusal alandan üstün tutan anlayış politik katılımı değersiz hale getirmektedir. Bu yapısal kısıtlar cumhuriyetçi teori içerisinde ayrıca tartışmaya açılmamıştır. Belki de bu nedenle sorunsalımızı formüle ederken vurguladığımız hususlardan biri, yani Neo-Roma cumhuriyetçiliğin liberal meşruluk krizine yanıt olup olamayacağı meselesi için kanaatimizin pek de olumlu olmadığını bir kez daha ifade etmemiz yararlı olacaktır.

(654) Mouffe (1993: 36).

(655) Viroli (2002: 12).

IV. BÖLÜM:

NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ: YASA-ORTAK İYİ SORUNALI

A. NEO-ROMA YASA ANLAYIŞI: YÜKÜMLÜLÜK, ÖZGÜRLÜK VE ORTAK İYİ

Neo-Roma cumhuriyetçilerinin ortak iyiye bakışını irdelemeden önce ortak iyi kavramının etik politik içeriği hakkında bir dizi hatırlatmada bulunmak yararlı olabilir. Ortak iyi toplumun uzun erimli çıkarına, yani kamu yararına karşılık gelir.⁶⁵⁶ Cumhuriyetçi düşünce kamu yararının olası içeriğini insanları birleştiren şeylerde arar. Toplum olarak bizi bir arada tutan şey (*res*) kamu yararı kavramı aracılığıyla soyut bir düzeye taşınır.⁶⁵⁷

Ortak iyiye adanmış kamusal siyasetin aleni olduğu, dolayısıyla kişiselliği aşan bir düzeyde kendini açtığı kabul edilir. Kamusal siyasetin öznesi yurttaştır.⁶⁵⁸ Yurttaş ile ortak iyi arasındaki bağlantıyı erdem sağlar. Ortak yararı hedefleyen davranış biçiminin en genel adıdır erdemli tutum. Cumhuriyetçi düşünce ortak iyiyi gözeten siyaseti yurttaşlık erdemleriyle birlikte düşünür. Çünkü bireylerin yurttaşlık erdemlerinden yoksun bir şekilde yaşadığı bir toplumda cumhuriyetin ayakta

(656) Walzer (1992: 89-107).

(657) Skinner (2006b: 183).

(658) Dagger (2004: 168-9).

kalması olanaksızdır.⁶⁵⁹ Özellikle Neo-Atina tipi cumhuriyetçilik bakımından yurttaşla düşen görev gerektiğinde kendini feda etmeye hazır olmasıdır. Ancak Neo-Roma çizgisi bu denli katı değildir. Neo-Roma tipi yurttaşlık liberal yurttaşlığa benzer bir şekilde ortak iyi yolunda bireysel iyilerin güçlü bir şekilde desteklenmesini salık verir. Ortak iyi bireysel iyiyi gerçekleştirme koşulları ya da bireysel iyiye yardımcı olan hususlardır.⁶⁶⁰

Ortak iyi bahsinde bir diğer ayrıntı adalet kavramıdır. Çok uzun süreden beri adalet ve ortak iyi birbirine özdeş kavramlar olarak kullanılmıştır.⁶⁶¹ Bu metin içerisinde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız liberalizm-komüniteryanizm tartışması da gösterir ki farklı ortak iyi anlayışları arasındaki ayrışma aslında farklı adalet anlayışları arasındaki ayrışmanın izdüşümü gibidir. Tabii adalet ortak iyiyi somut bir içeriğe kavuşturma noktasında yeterli değildir. Çünkü adaletin kendisi de bir soyutlamadır. Montesquieu ve Rousseau gibi adı cumhuriyetçilikle birlikte anılan pek çok düşünür cumhuriyetin ancak küçük bir devlette, bir kent devletinde söz konusu olabileceğini düşünmüştür. Bu tür bir düşünüşün ardında ortak iyunin ancak bir kent devletinde, yani insanların birbirine benzediği bir toplumsal kesitte hayata geçilebileceğine yönelik bir hassasiyet yatar. Benzerlik ortak iyiyi somutlaştırma sürecinde mantıksal bir ön koşuldur. Ancak ülkeler genişledikçe ve toplumlar kendi içerisinde farklılaştıkça ortak iyi somut zeminini kaybetmiş ve gittikçe soyut bir hale gelmiştir.⁶⁶² Bu son hatırlatma modern dünyada yaptığı çağrışımlar bakımından ortak iyi nosyonunun güncel potansiyeli üzerine düşünmemizi kolaylaştırabilir. Şöyle ki, soyutlama düzeyinde bile ortak iyi ya da kamusal yarar kavramı pek de popüler değildir. Genel kanı çeşitlilik ve farklılığın bu denli arttığı bir dünyada

(659) Pinto (2000: 8-9).

(660) Neo-Roma içerisinde ortak iyi-yurttaşlık ilişkisi için bkz. Williams (1991: 566-7); Patten (1996: 27-8); Honohan (2002: 152).

(661) Arslan (2007: 287).

(662) Dahl (1993: 227).

tek bir ortak iyi üzerine düşünmenin olanaksızlaştığı yönündedir. Ancak Honohan'ın da haklı bir şekilde belirttiği üzere ortak kötü hakkında konuşmak pekala mümkündür. Çünkü farklı amaçları olan insanları ortak iyi adı altında tek bir amaç etrafında toplamak hiç de kolay değildir. Ama savaşların ve çevre kirliliğinin önlenmesi gibi hususlar bakımından tüm insanları etkileyen riskler üzerinde bir anlaşma ve müzakere zemini bulmak ve bu yolla ortak iyiye somut bir içerik sağlamak olasıdır.⁶⁶³

Ortak iyinin etik politik içeriğine dair hatırlatmaları Neo-Roma düşünüşü üzerinden modern cumhuriyetçi izlekle birlikte yeniden değerlendirdiğimizde ise karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Pettit'in ortak iyi kavramlaştırması özgürlük sorunsalına paralel bir seyir izler. Daha önce de vurgulandığı üzere düşünürün temel gayesi tahakkümü en aza indirecek doğru toplumsal ve siyasal örgütlenme biçiminin ilkelerini bulmak üzerinedir. Pettitçi ortak iyi bu bahsi geçen ilkelerde kristalize olur. Demek ki ona göre tahakkümü dayanaksız bırakacak her çaba ortak iyinin içeriğini potansiyel olarak karakterize eder.

Tartışmayı ayrıntılandırıdığımızda Pettit'in tahakküm karşıtı ortak iyi anlayışının iki ayrı ekseninde somut bir içeriğe kavuştuğu görülür. Öncelikle eşitlik meselesine değinmek gerekir. Pettitçi jargon içerisinde tahakkümsüzlükle eşitlik arasındaki olgusal devamlılığa sıklıkla değinilir. Eşitlik tahakkümsüzlükle sonuçlanacak süreçlerin motive edici koşuludur. Yetki ve statüleri ortak iyiye gerçekleştirme adına dengeleme isteği pekala tahakkümsüzlük yanlısı bir siyasetin enstrümanlarından biri olabilir. Ancak Pettit bu seçeneği zorlama noktasında çok da istekli değildir. Çünkü ona göre eşitlikçi çaba birtakım olumsuz sonuçları beraberinde getirebilir. Mesela eşitlik ilkesi yurttaşların birbirlerine zarar verme kapasitelerini eşitleyen bir unsur olarak da iş görebilir.⁶⁶⁴ Bu nedenle en makul çözüm fırsat eşit-

(663) Honohan (2002: 150-156).

(664) Pettit (1998: 99).

liğidir. Fırsat eşitliği radikal eşitliğin yaratabileceği olumsuz sonuçları törpüleyerek tahakküm karşıtı ortak iyi idealine hizmet etmeye olanak sağlayan bir dizge yaratır.⁶⁶⁵

Tabii düşünürde içselleşen bu konum onu liberalizme bir hayli yaklaştırır. Çünkü gelir ve servet eşitsizliği, dolayısıyla kapitalizmle tahakküm arasında yapısal bir devamlılık vardır. Fırsat eşitliği yolunda atılacak adımların kapitalist toplumda radikal bir dönüşüme yol açacağı ise bir hayli şüphelidir. Kaldı ki Pettit başta aile olmak üzere belli başlı toplumsal kurumlara ortak iyi adına da olsa müdahaleyi çok da doğru bulmaz.

Tahakkümü çözme noktasında eşitlik ilkesini ön plana çıkarmayı doğru bulmayan Pettit pek çok cumhuriyetçinin içtenlikle benimsediği bir aksiyomu tekrar eder. Ona göre de yasa ile ortak iyi eş anlamlı kavramlara karşılık gelir. Bu özdeşlik bakımından keyfilik ve tahakkümle mücadelede en işlevsel enstrüman anayasal/yasal tedbirler almaktan geçer.⁶⁶⁶ Yasa olduğu müddetçe kişilerin özgürlüğü diğer kişilerin iyi niyetine bağlı olmaktan çıkar. Bu durum aynı zamanda keyfiliğin çözülmesi gibi bir anlama da gelir.⁶⁶⁷

Pettit'in ortaya koyduğu formül, yani yasa temelli ortak iyi anlayışı oldukça önemlidir. Çünkü müdahalenin yokluğu olarak özgürlük anlayışını benimsemiş liberal öğretide yasa karşıtı bir pozisyonun varlığından bahsetmek mümkündür. Yasa tıpkı devlet gibi zorunlu bir kötü olarak görülür.⁶⁶⁸ Cumhuriyetçiler ise yasayı olumlama eğilimdedir. Bu dizge içerisinde hem yasanın özgürlükle çelişmediği, hatta özgürlüğün ancak yasa içerisinde mümkün olabileceği düşüncesi hem de yasanın insanları özgür olmaya zorlayabileceği savı ileri sürülür. Pettit bahsi geçen varsayımları olduğu gibi kabul eder.⁶⁶⁹ Böylelikle Roma'dan beri

(665) Pettit (1998: 160); Yorum için ayrıca bkz. Tunçel (2010: 377-8).

(666) Pettit (2001: 140); Pettit (2002: 342-5); Pettit (2003: 11); Ayrıca bkz. Öztürk (2013c: 76-7).

(667) Bobbio ve Viroli (2003: 44-63).

(668) Tunçel (2010: 270).

(669) Pettit (2002: 345-6); Kartal (2013: 345).

sıklıkla tekrarlanan özgürlüğün koşulunu özgür bir devlette yurttaş olma koşuluna bağlayan çizgiyi de benimsemiş olur.

Pettit yasalar aracılığıyla tahakküme karşı bir güvence sistemi oluşturmaya çalışır. Bahsi geçen sistemin öncelikli amacı insanların keyfiliğine karşı kuralların gücünü arttırmak ve bu yolla ön görülebilir bir toplumsal dizge inşa etmektir.⁶⁷⁰ Tabii yasa aracılığıyla keyfiliği önlemeye çalışmak aynı zamanda devletin topluma müdahalesi gibi bir anlama da gelir. Pettit devletin ortak iyi adına bireye ve topluma müdahale edebileceğini düşünür.⁶⁷¹ Bu düşüncüyü temellendirirken kullanılan argümanlar ise bir dizi tartışmayı beraberinde getirir. Çünkü Pettit keyfiliği azaltacak girişimleri ortak iyi adına olumlama eğilimdedir.⁶⁷² Ancak tam bu noktada keyfiliği azaltması umulan yasanın kendisinin de keyfiliğe yol açma ihtimali ve tabii ki devletin belli bir özel iyiyi ortak iyi gibi sunması tehlikesi karşısında düşünürün bize ne tür tedbirler sunduğu meselesine dikkat çekmek gerekir.⁶⁷³

Pettit liberal ideolojiyle uyumlu bir şekilde devletin farklı iyi anlayışları karşısında tarafsızlığı tezini savunur. Dile getirilen bu kanaat özel olarak belli bir içerikten yoksun bir şekilde kurgulanmış ortak iyi düşüncesinde kendi yetkinliğine ulaşır. Onun için ortak iyi merkezde yer alan bir değerdir ve varlığı da yokluğu da herkesi ilgilendirir. Doğruluk, adalet, mutluluk ve müdahalesizlik bu bahsi geçen yansız ortak iyi düşüncesinin içeriğini karakterize eden değerlerdir.⁶⁷⁴ Bu anlatım tarzı da açıkça gösterir ki düşünür ortak iyi nosyonunu biçimsel bir etik postula olarak ele alır. Bahsi geçen tavır hem Kant'ın biçimsel etiğini hem de liberal prosedürel adalet anlayışını anımsatır. Onda ortak iyiyi önemseyen bir dil vardır. Ancak ilgili anlatı hiçbir biçimde ortak iyiye içerik kazandıracak ölçüde kendini açmaz.⁶⁷⁵

(670) Pettit (1998: 86-7, 99-101); Pettit (2002: 345-353).

(671) Tunçel (2010: 281).

(672) Pettit (2001: 138).

(673) Bruegger (2011: 574-5).

(674) Pettit (1998: 165).

(675) Öztürk (2013c: 78-9).

Benzeri sorunlar yasa kavramı için de geçerlidir. Pettit'e göre yasa ortak iyunin somutlaşmış halidir. Ancak katılım sorunsalı üzerinden daha önce ayrıntılandırıldığı üzere düşünür cumhuriyetçiliği bir öz yönetim modeli olarak görmez. Şüphesiz ki ne demokratik katılım ne de yurttaşlık tümüyle göz ardı edilmez. Ama Pettitçi kavramlaştırmanın nirengi noktası yurttaş katılımı değildir. Bu durumda ortak iyiyi temsil eden yasanın kim tarafından yapıldığı ve yasayı meşru kılan şeyin ne olduğu soruları ön plana çıkar. Yasanın ortak iyiyi yansıttığından ya da ona özdeş olduğundan emin olabilmek için yasa yapıp sürecinin demokratik meşruiyetle tamamlanması gerekir. Aksi taktirde toplumun belli kesimleri haksızlığa uğradıklarını ve özgürlüklerine yasa aracılığıyla müdehale edildiğini düşünebilir.

Ortak iyi sorunsalı özelinde Pettit düşüncesine yönelik olarak geliştirdiğimiz analizi cumhuriyetçilik-liberalizm ilişkisi temelinde bir dizi ayrıntıyla derinleştirebiliriz. Pettit tahakkümün yokluğu olarak özgürlük anlayışının liberalizmi eleştirmeyi kolaylaştıran içeriğine referansla cumhuriyetçi duruşla liberal öğretiyi karşılaştırmalı bir şekilde ele alır. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki cumhuriyetçiliğin liberalizme karşı açık bir üstünlüğü vardır. Çünkü cumhuriyetçi gelenek eşitliği tesis etme ve keyfilik karşısında özgürlükleri koruma meseleleri bakımından alternatifine göre daha üstün bir içeriğe sahiptir.⁶⁷⁶ Bu iddianın bir ölçüde haklı olduğunu kabul etsek dahi Pettit'nin cumhuriyetçilik-liberalizm karşılaştırmasında kullandığı varsayımların sorunlu olduğu açıktır. Çünkü o cumhuriyetçiliği yasa içerisinde özgürlük, liberalizmi ise yasa karşıtı özgürlük nosyonlarına sabitlemeye çalışır. Ancak liberalizm içerisinde en baştan beri güçlü bir yasa içinde özgürlük geleneği olduğu dikkate alınırsa⁶⁷⁷ Pettit'in liberalizm için kullandığı metodolojik ölçütlerin siyasi tarih bakımından pek de geçerli olmadığı görülecek-

(676) Pettit (1998: 28-9).

(677) Larmore (2004: 108).

tir. Ayrıca cumhuriyetçiliğin temel hukuki-siyasi enstrümanlarından biri olan karma anayasa ile liberal kuvvetler ayrılığı modeli arasında tarihsel ve kavramsal düzeyde bir devamlılık vardır.⁶⁷⁸ Şüphesiz ki karma anayasa ile kuvvetler ayrılığı tümüyle birbirine özdeş pratikler değildir. Antik Yunan ve Roma'daki anayasacılık modern dünyada anlam değişikliğine uğramıştır.⁶⁷⁹ Ancak çoğunluğun tiranlığından kaçınma meselesi bakımından karma anayasa-kuvvetler ayrılığı ilişkiselliğinde ortak bir sorunsalın varlığına işaret edilebilir. Bu hatırlatma özelinde rahatlıkla diyebiliriz ki hem karma anayasa hem de kuvvetler ayrılığı aşırı demokrasiye karşı ortak yarar adına geliştirilmiş teorilerdir.⁶⁸⁰

Pettit bahsi geçen mirası olduğu gibi benimser. Böylelikle bir yandan doğru anayasayı ortak iyiye adanmış anayasa olarak gören ve yasaların egemen olmasının her hangi bir yurttaş kesiminin egemenliğinden daha iyi olduğu savlayan Aristotelesçi analiz⁶⁸¹ diğer yandan ise yasalara dayalı özgürlük anlayışını karma anayasayla birlikte savunan Machiavelci düşünceyi kendi tezleri özelinde içselleştirir.⁶⁸² Bu içsellik ölçüsünde rahatlıkla diyebiliriz ki onun dizgesi bakımından tahakkümden yoksun olma hali ile karma anayasa modeli arasında güçlü bir ilişki vardır.⁶⁸³ Dolayısıyla Pettit cumhuriyeti anayasal bir demokrasidir. Erkler ayrımı, çift meclisli yasama, federalizm ve çoğunlukçuluğa karşı çoğulcu siyaset tarzı bu anayasal demokrasinin potansiyel içeriğini ortaya koyar.⁶⁸⁴ Bu içerik önemli ölçüde liberal demokrasinin siyasal ajandasıyla örtüşmektedir. Bahsi geçen paralelliğe dayanarak Pettit'in anayasal-siyasal sistem üzerine fikir ve önerilerinin liberal reel politiği destekler bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.⁶⁸⁵

(678) Dahl (1993: 31-2).

(679) Lane (1996: 19).

(680) Richard (1994: 124-6).

(681) Aristoteles (2000: 81, 103).

(682) Maynor (2003: 202-3).

(683) McCormick (2003: 634).

(684) Pettit (1998: 237-8; 299-301).

(685) Larmore (2004: 108-9); Öztürk (2013c: 80-1).

Tabii Pettit kendi düşünsel mirasının liberal paradigmayı aşan bir konumda olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu nedenle kendisine yönelik liberal yakıştırmasını çok da doğru bulmaz düşünür. Ona göre hem liberal bireycilik hem de toplulukçu tavırda kristalize olan kolektivist tavır sorunludur. Bireye karşı toplumu ve topluma karşı bireyi savunan seçeneklerin her ikisi de özgürlük aleyhine sonuçlar doğurur. Bu aşırı uçlara karşı en makul yorum kendisinin de içerisinde yer aldığı cumhuriyetçiliktir. Çünkü cumhuriyetçilik hem bireyi korur hem de sosyal düşünme kapasitesi, politik süreçler ve toplumsallığa aynı anda değer verir.⁶⁸⁶

Virolı düşüncesinde ortak iyi nosyonu iyi yönetim ile kötü yönetim arasındaki farkı belirleyen en önemli ayrııştır.⁶⁸⁷ O da tıpkı Pettit gibi yasa ile ortak iyi arasında kopmaz nitelikte bağlar olduğunu düşünür. Yasa, özgürlük ve ortak iyi arasındaki ilişkiye yapılan kuvvetli vurgu her şeyden önce Roma ve Machiavelli mirasına yönelik bağlılığın bir ifadesi olarak yorumlanmalıdır.⁶⁸⁸ Bu miras özelinde yasayı ortak iyiye bağlayan süreçteki temel mesele yozlaşma karşıtlığıdır. Machiavelli'nin de dahil olduğu hümanist cumhuriyetçi yazın yozlaşmanın nasıl önlenebileceği üzerine sayısızca tartışma ve önermeyi içerisinde barındırır.⁶⁸⁹ Yozlaşma ortak iyinin yok olması, bireysel çıkarın kamusal çıkarın önüne geçmesi, yöneticilerin adaletten uzaklaşması, ahlaksal yapının bozulması ve hiziplerin artması gibi bir içerikte somutlaşır. Machiavelli düşüncüsü yozlaşmayı engelleyebilmek için ortak iyiyi koruyan bir yönetim biçimini gerekli görür. Bahsi geçen ihtiyaç aynı zamanda bir cumhuriyet savunusu olarak da düşünülebilir.⁶⁹⁰ Çünkü ortak iyi cumhuriyette monarşiye göre çok daha iyi bir şekilde korunur. Bu tür bir rejim karma anaya-

(686) Pettit (1993a: 112-4; 170-1); Pettit (1998: 165).

(687) Bobbio ve Virolı (2003: 37).

(688) Pettit (2002: 339-356).

(689) Virolı (1993: 156).

(690) Tunçel (2010: 172-5).

saya dayandığı için dengeyi korumak ve yozlaşmadan sakınmak daha kolaydır. Ayrıca monarşideki kişisel ve keyfi irade potansiyeline karşı cumhuriyet kurumlarının sürekliliği ve yasanın zorlayıcı rolüne güvenmek yerinde olur. Machiavelli yasaların insanları iyi olmaya zorlayarak ortak iyiyi sağlama noktasında benzersiz bir rolü yerine getirdiği kanaatindedir.⁶⁹¹

Viroli ortak iyi sorunsalı bakımından Machiavelli'nin ortaya koyduğu formüllerin hala önemli ve geçerli olduğuna dair kanaatini güçlü bir şekilde dile getirir. Bu dile getirilen kanaatin gereğinde yasa ortak iyiyi korur, ortak iyiye yozlaşmayı önler. Yozlaşma kontrol altına alındığı müddetçe insan korkularından arınır ve özgürleşir.⁶⁹²

Tabii yasa ile ortak iyi arasındaki dolayım ilişkisi sadece özgürlük meselesinden ibaret değildir. Yasa yozlaşmayı önlediği ölçüde yurttaş da yükümlülük yükler. Bu nedenle ayrıca yurttaşlık ile yükümlülük arasındaki sürekliliği değerlendirmek gerekir. Genel kanı yasanın yurttaş kamuya katkıda bulunabileceği bir yükümlülük alanı yarattığı yönündedir. Kamu hizmetine yapılan vurgu bahsi geçen yükümlülüğün somut bir içerikte kristalize olmasını sağlar. Viroli bu hususu oldukça önemser. Çünkü kamu hizmeti yükümlülüğü ve yurttaşlık siyasetini böylesi bir yükümlülük içerisinde ele alan bakış açısı ona göre cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki temel ayrışma noktalarından birine karşılık gelir. Liberalizm ödevlere karşı hakları önemser ve zorunluk olmadıkça kamu hizmetine değinmez. Ancak cumhuriyetçi gelenek ödevler olmaksızın hakların tek başına anlamsız olacağını düşünür. Dahası cumhuriyetçi hassasiyetin ortaya koyduğu etik politik kamu hizmetiyle özgürlük arasındaki koşutluğa dikkat çekmek eğilimdedir. Kamuya karşı yükümlülükler kişiyi hem erdeme hem de özgürlüğe yaklaştırır.⁶⁹³

(691) Viroli (2002: 5, 29-30, 74).

(692) Viroli (2002: 9, 47-8); Viroli (1998: 153-4); Öztürk (2013c: 88)

(693) Bobbio ve Viroli (2003: 28, 35-40); Öztürk (2013c: 89).

Viroli'ye göre liberaller ile cumhuriyetçiler arasında sadece kamusal etik politik içerisinde ödev ne kadar ağırlık verileceği noktasında değil, hakların niteliği ve kökeni üzerinde de bir anlaşmazlık vardır. Cumhuriyetçi gelenek hakları tarihsel olarak ele alır ve toplum tarafından tanınmış özgürlük olarak görür. Liberaller ise hakkın doğallığı konusunda ısrarcıdır.

Yurttaşların yükümlülüklerine yönelik tedbirler bakımından bahse değer diğer bir konu ise eğitimidir. Pek çok cumhuriyetçi gibi Viroli de yurttaşlık erdemlerinin yerine getirilmesi meselesini ahlaki sorumluluk kapasitesi çerçevesinde ele almayı tercih eder. Yurttaş erdemli davranışa iten içten ve güçlü bir onama olmaksızın cumhuriyetçi siyasetin ayakta kalması olanaksızdır. Bu zorunluluk yurttaşlık eğitimini cumhuriyetçi jargonun en önemli enstrümanlarından biri haline getirir. Modern siyasetin rehabilite edilmesi süreci içerisinde yurttaşlık eğitiminin vazgeçilmezliğine işaret eden Viroli bu tavırla hem cumhuriyetçi geleneğin çok bilinen aksiyomlarından birine katılmış olur hem de Skinner'in bu konudaki tutumunu içtenlikle paylaşarak Neo-Roma cumhuriyetçiliği içerisinde yurttaşlık eğitimi mevzunun önemli bir konu başlığı haline gelmesini sağlar. Bu arada yurttaşlık perspektifi üzerinden eğitimle ilgilenen cumhuriyetçi duruş ile eğitimi moral içeriğinden soyutlayarak teknik bir mesele olarak kavrayan liberal anlayış arasında derin bir görüş ayrılığı olduğu gerçeğini de unutmamak gerekir. Bu hatırlatma da bize gösterir ki yurttaş sorumluluğu ve yurttaşlık eğitimi gibi tartışma başlıkları bakımından cumhuriyetçi ortak iyi nosyonu ile liberal ortak iyi nosyonu arasında belli bir mesafe vardır.⁶⁹⁴

Ortak iyiyi yasa, yurttaşlık eğitimi ve kamu hizmeti dolayısıyla ele alan ve kendi özgün konumunu cumhuriyetçiliği liberalizmden ayıştıran öğeler üzerinden formüle eden Viroli üç ayrı noktada liberalizm karşısındaki eleştirel tutumunu yumu-

(694) Bobbio ve Viroli (2003: 37-43); Viroli (2002: 60).

şatır: Bu hususlardan ilki katılımdır. Liberal demokrasiyi radikal bir demokrasiye doğru aşan katılımcı siyaset önerilerine çok da itibar etmez düşünür. Ona göre demokrasi öz belirlenimle öz belirlenim ise kişinin kendi hayatı üzerinde söz sahibi olması hakkıyla yakından ilgilidir.⁶⁹⁵ Düşünür demokratik öz belirleme karşı değildir. Dahası yurttaşların kendi hayatlarını belirleyecek bir güce ulaşmalarıyla politik katılım kanallarının işletilmesi süreçleri arasında yakın bir ilişki olduğunu yadsımaz. Ama yine de kamu çıkarına adanmış *res publica*'nın ağırlık noktası katılım değildir. Çünkü katılımcı siyasetin tahakkümü devam ettirme ve hatta güçlendirme ihtimali vardır. Yurttaşlar pekala keyfiliği arttırıcı yönde ve özgürlük aleyhine kararlara katılabilir. Bu nedenle asıl önemli olan husus aktif siyasetten çok yasa ve kurulların sürekliliğidir.⁶⁹⁶ Tabii bu yorum Viroli'nin genel hassasiyetleri dikkate alındığında çok da şaşırtıcı görülmemelidir. Çünkü düşünür Roma-Machiavelli hattında olgunlaşan genel kabulleri içtenlikle paylaşır. Bu bağlamda onun için de en makul yol demokrasiyle arasına mesafe koyan bir cumhuriyetçi dizgedir.⁶⁹⁷

Tabii düşünürün liberal teoriye yakınlığı meselesi demokratik katılıma yönelik şüpheli tutumundan ibaret değildir. Ayrıca belirgin bir şekilde anti-ekonomik bir dil ortaya konulan analize hakimdir. Ortak iyiye ulaşma ve tahakkümü kontrol altına alma amaçları bakımından kapitalizm ve özel mülkiyetçi düzen yürütülen cumhuriyetçilik tartışmasına esaslı bir şekilde yer verilmaz. Yasaların üstünlüğü, aleniyet, yurttaşlık eğitimi ve kamu hizmeti gibi enstrümanlar Viroli'nin politik reform taslağının başlıca öğeleridir. Ancak bahsi geçen unsurların modern dünyanın karmaşık ilişkileri ve eşitsizlikçi kapitalizm karşısında çaresiz kalma ihtimali oldukça yüksektir. Sonuç olarak rahatlıkla

(695) Viroli (2002: 10-1, 41); Bobbio ve Viroli (2003: 29).

(696) Viroli (2002: 43-7, 66); Öztürk (2013c: 88).

(697) McCormick (2003: 615-6, 636).

diyebiliriz ki Viroli cumhuriyetçiliği kapitalizm karşısında suskun kalmayı tercih eder. Bu tutum onun siyaset felsefesini liberal paradigmaya belirgin bir şekilde yaklaştırır.

Viroli düşüncesinin liberalizmle paralel gittiği son nokta kişisel iyi referanslı ortak iyi anlayışında somut bir içeriğe bürünür. Roma ve Machiavelli örnekleri üzerinden Aristotelesçi klasik cumhuriyetçiliği olumsuzlar düşünür.⁶⁹⁸ Viroli ortak iyiye ulaşma yolunda bireyin kendi kişisel iyisini geride bırakmasını doğru bulan ve kamusal iyiyi her türlü tikel çıkarı aşacak bir içerikle kodlayan anlayışı sorunlu bulur. Çünkü bu tür bir anlayışı modern toplumlarda devam ettirmek olanaksızdır. Ortak iyi sadece tahakkümün yokluğu ve özgürlük gibi bir anlama gelir. Keyfi olmayan yasalar altında yaşayan yurttaşların kendi kişisel iyilerini takip etmesi aynı zamanda ortak iyiyi garanti altına alır.⁶⁹⁹

Peki, kişisel çıkar ile ortak iyi arasında mutlak bir uyum söz konusuysa Viroli'nin de ısrarla savunduğu yurttaşlık ödevleri bu düşünüş içerisinde ne tür bir rol oynar? Şüphesiz ki düşünür yurttaşlık yükümlülükleriyle donanmış bir cumhuriyetçi etikten yana tavır koyar. Ancak bu tutum hiçbir durum da kişilere özel çıkarlarından fedakarlık etme tavsiyesi verme noktasına kadar gelmez. Çünkü onun dizgesi bakımından ortak özgürlük bireysel özgürlükten, toplumsal refah bireysel zenginlikten bağımsız bir şekilde ele alınamaz.⁷⁰⁰ Bu yorumlar da bir kez daha gösterir ki Viroli için ortak iyi kişisel çıkarı destekleyecek kamusal konum ve koşullara özdeştir.

Skinner de tıpkı Viroli gibi Machiavelli'nin ortaya koyduğu cumhuriyetçi kavrayışı bir başlangıç seti olarak kabul eder. Machiavelli'nin cumhuriyeti nitelemek için kullandığı özgür devlet, bağımsız devlet, öz yönetim ve yurttaşlık gibi başlıca izlekler ve

(698) Viroli (2002: 72-4).

(699) Viroli (2002: 55, 69); Bobbio ve Viroli (2003: 38).

(700) Viroli (1997: 42-3); Viroli (2002: 74-6).

cumhuriyetçi rejimin temeli olarak gördüğü yasaların üstünlüğü tezi Skinner'in dikkat çektiği noktalara karşılık gelir.⁷⁰¹

Yasanın ortak iyiyi sağlama noktasındaki benzersiz üstünlüğü bencillik ve yozlaşmaya karşı zorlama ihtiyacıyla ilgilidir. İnsanı kendi kişisel çıkarını kamusal çıkarın üstünde tutmaya, bu bağlamda bozulmaya elverişli bir varlık olarak gören Machiavelli ortak iyi için yasaların ve kurumların yurttaş zorlaması gerektiğini düşünür.⁷⁰² Bahsi geçen zorlamanın bir kısmı şüphesiz ki aslan-tilki diyalektiğinde gerektiği ölçüde aslan olabilmeyi bilmekten geçer. Düşünür siyasi toplumun kurulması ve korunması süreçlerinde acımasızlık gösterilmesine ve şiddet kullanılmasına karşı değildir. Ortak iyiyi sağlama zorunluluğu yasa dışı yolların kullanılmasını gerektirebilir.⁷⁰³ Ama tabii zorlayıcı yasa anlayışının asıl ağırlık noktası çıplak şiddet değil, kişiye özgür olma fırsatını veren dengeye dayalı bir hukuk politik yapının inşasıdır. Machiavelli bahsi geçen yapısal dayanağın karma anayasa olduğu söyler. Karma anayasa dolayımıyla kurulacak genel denge kişisel iyi ile ortak iyinin birbiriyle uyumlu hale gelmesini ve farklılıkların kamusal erdeme dönüşmesini kolaylaştırır.⁷⁰⁴ Ayrıca bu model farklı gruplar arasındaki çatışmayı yozlaşmaya dönüşmeden kontrollü bir şekilde yönetme kapasitesine sahiptir. Böylelikle yurttaşın *virtusu* ve kentin ihtişamı aynı anda korunmuş olur.⁷⁰⁵

Skinner Machiavelli'nin bireysel iyiyi dışarıda bırakmayan ortak iyi anlayışını ve böylesi bir dizge içerisinde yasanın oynadığı rolü olumlar. Bu onama aynı zamanda haklar ile ödevleri dengelemeyi amaçlayan bir yorumlama tarzının da işareti sayılabilir. Çünkü Skinner Machiavelli'nin eleştirdiği üzere ortak iyi yolunda Cicero tipi geleneksel cumhuriyetçi ahlaka güvenmeyi

(701) Skinner (1998: 32, 44-5, 62).

(702) Skinner (1983: 13-4); Yasa-ortak iyi bahsine dair yorumlar için bkz. Shaw (2003: 49-50); Tunçel (2010: 169, 172).

(703) Tunçel (2010: 170-1).

(704) Skinner (2004: 91-4); Skinner (1983: 10-1).

(705) Skinner (2004: 90-1, 96-8).

tek başına yeterli bulmaz. Yasa koyucuların iyiliği ile yurttaş ödevlerine odaklanmış böylesi bir okuma modern dünyanın gerçekleriyle bağdaşmaz. Tabii sadece ödevlere odaklanmış bir cumhuriyetçilik değil yurttaşlığı hak sahipliğinden ibaret sanan liberalizm de sorunludur. Çünkü haklar ve sorumluluk birbirine paralel gitmediği müddetçe hak kendi kendini ve özneyi tahrip edecektir.⁷⁰⁶

Peki ortak iyi yolunda ve hak-sorumluluk dengesini sağlama adına elimizdeki tek enstrüman karma anayasa mıdır? Skinner bireysel iyiyi dışarıda bırakmayan bir ortak iyi anlayışını savunur. Ama ortak iyi için tercihte bulunurken kişinin kendisini kamunun önüne koymasını da doğru bulmaz.⁷⁰⁷ İşte bu hassas denge içerisinde yurttaşın yardımcı olacak unsurlar çocukluktan beri deneyimlediği yurttaşlık eğitimi ile bir yetişkin olarak üstlenmeye hazır olduğu kamu hizmetidir.⁷⁰⁸ Düşünür her iki aracın da liberalizmi dengeleyecek cumhuriyetçi etik politik inşası bakımından önemli olduğunu, çünkü liberal dizgenin yurttaşlık eğitimi ve kamu hizmetine gereken önemi vermediği kanaatinde-dir.⁷⁰⁹

Tabii bu yorumlama tarzı ciddi ölçüde sorunludur. Liberalizmi tümüyle hakçı ve dolayısıyla ödev karşıtı bir pozisyonda göstermek makul değildir. Pek çok liberal cumhuriyetçilerden farklı olmayacak bir şekilde ödevlerle haklar arasında denge kurulması düşüncesini önemser. Yurttaş eğitimi noktasında da bir dizi eleştiri dile getirilebilir. Her şeyden önce yurttaşlık eğitimi Neo-Roma cumhuriyetçiliğine özgü bir politik tahayyülü ifade etmez. Machiavelli dahil olmak üzere Neo-Roma çizgisindeki düşünsel mirasın ortak iyi ve özgürlük adına yurttaş eğitimine önem verdiği doğrudur.⁷¹⁰ Ancak yurttaşın eğitilerek erdemle do-

(706) Skinner (1993: 136, 309).

(707) Skinner (1978: 164); Tunçel (2010: 184).

(708) Skinner (2002d: 199-203)

(709) Skinner (2002d: 206).

(710) Burt (1990: 28).

natılması ve bu yolla kamuya katkı sunmaya hazır haline getirilmesi tezi antik ve modern cumhuriyetçi geleneğin hemen tüm düşünür ve akımlarınca sıklıkla vurgulanmıştır.⁷¹¹ Yurttaşlık eğitimi temel bir cumhuriyetçi aksiyomdur. Hatta Pettit-Skinner hattında ortaya konulan cumhuriyetçi izlekle taban tabana zıt bir konumda olan Rousseau gibi filozofların metinlerde katılımcı demokrasinin yurttaş eğitimiyle öncellenmesi tezi güçlü bir şekilde dile getirilmiştir.⁷¹² Demek ki yurttaşlık eğitimi Neo-Roma için ayırt edici bir özellik değildir. Kaldı ki bu mesele özel olarak Neo-Roma'yla ilgili olmadığı gibi aslında tümüyle cumhuriyetçilikle de ilgili değildir. Başta John Stuart Mill olmak üzere pek çok liberal eğitim-demokrasi ilişkisi üzerinde hassasiyetle durmuştur. Ayrıca yurttaşlık eğitimi meselesi modern liberalizm tartışmaları içerisinde de belli bir ağırlığa sahiptir.

Yurttaşların politik kapasitelerini arttırma sorunu bakımından sivil toplum ve derneklere dayanan klasik çözümün göreceli yetersizliği pek çok liberali eğitim sistemi üzerine düşünmeye zorlamıştır. Bahsi geçen çaba özellikle karma okul tartışmasında belirgin bir hal alır. Genel kanı karma okul sisteminin çoğulculuğun yerleşmesi bakımından önemli olduğu yönündedir. Demokratik ve sivil değerleri çocuğa aşılayan bir eğitim müfredatı kişinin içinde yaşadığı kültüre eleştirel bir şekilde bakmasına yardımcı olup kişisel otonomiye güçlendirebilir.⁷¹³

Neo-Roma literatürü bakımından ortak iyi sorunsalını özetlediğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Pettit, Skinner ve Viroli için ortak iyi yasada somut bir içeriğe kavuşur. Yasa hem özgürlüğü korur hem de kişiyi özgür olmaya zorlar. Viroli ve Skinner tahakkümden kaçınma noktasında kamusal yükümlülüklerle ve yurttaşlık eğitime atıfta bulunur. Bu izleğin olumlu yanı liberal dizgedeki sorunlara dikkat çekiyor olmasıdır. Libe-

(711) Honohan (2002: 174-6); Maynor (2003: 118-9, 130).

(712) Pateman (1970: 24-5).

(713) Callan (1997: 133-4); Kymlicka (2004: 430-3).

ral reel politiğin egemen olduğu ülkelerde kamusal malların kullanımına yeterince özen gösterilmez. Kamuya karşı yurttaşlık ödevlerinin yerine getirilmesi noktasında belirgin ölçüde bir zayıflık göze çarpar. Cumhuriyetçi perspektif kamusal idealini güçlü bir şekilde vurgulayarak yurttaşlık pratiğine somut zemin kazandırır. Yürütlen tartışmalardaki en büyük eksiklik ise *yasa altında zorlama aslında zorlama değildir, yasa özgürlüğü kısıtlamaz, aksine insanı özgürleştirir* savının müphemliğiyle ilgilidir. Yasanın özgürlüğü tehdit etme potansiyelini hafife alan ya da bu ihtimali göz ardı eden bakış modern dünyadaki tahakküm ilişkilerinin karmaşıklığı karşısında yetersiz kalır. Bu bağlamda yasa-yurttaş ilişkisinin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması ve yasalarla yapılabilecek olan şeylerin sınırları bakımından daha hassas olunması gerekir.⁷¹⁴

Neo-Romacı perspektifin ortak iyi anlayışında bir diğer sorun bu akımın Roma örneğiyle arasındaki fark bakımından söz konusu olur. Metin içerisinde Neo-Roma düşünürlerinin ortak iyiyi bireysel iyiyle uyumlu bir şekilde formüle ettikleri ve bu tutumun liberalizmi çağrıştırdığı vurgusu yapılmıştır. Ancak başta Cicero olmak üzere Roma düşünürleri bireyin kendisini *res publica*'ya feda etmesini yücelten katı bir erdem anlayışını takip etmeye eğilimlidir. Bireysel iyi kendisini ortak iyide somutlaştırdığı ölçüde anlamlı veya değerli görülür. Bu bakış açısıyla ortak iyiyi bireysel iyi karşısında ikincil bir konuma iten Neo-Romacı kavrayış arasında belirgin bir farklılık vardır. Bu bağlamda Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin Roma cumhuriyetçiliğini takip etmediği söylenebilir.

(714) Honohan (2002: 194).

B. CUMHURİYETÇİ YURTSEVERLİK

1. Yurtseverliğin İdeolojik Künyesi

Bu alt bölüm içerisinde ortak iyi sorunsalı bakımından yurtseverlik düşüncesinin oynadığı rolü ve Viroli'nin yurtseverlikle cumhuriyetçilik arasında kurduğu ilişkiselliğinin içeriğini tartışmaya açacağız. Değerlendirme içerisinde yurtseverlik, yurttaşlık ve ortak iyi arasındaki tarihsel örtüşme, yurtseverlik ile milliyetçiliğin iç içe geçtiği durumlar hakkında bir dizi tez ve ayrıntı dile getirilecek. Ayrıca modern yurtseverlik analizlerinde Viroli'den farklı bir konumda düşünce üreten Habermas'ın anayasal yurtseverlik teorisi hakkında konuşmak yurtseverliğinin ideolojik künyesini çıkarma noktasında kavramsal yetkinliğimizi artıracaktır. Son olarak ise Viroli'nin yurtseverliğe bakışının özel olarak onun kuramı genel olarak ise tüm Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin niteliğinde ciddi bir farklılaşmaya yol açıp açmadığını meselesi tartışmaya açılacaktır. Yurtsever bir cumhuriyetçilik cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki makas farkının daha da açılmasına yol açar mı? Yanıtı aranan temel soru ihtimal ki böylesi bir önermede kristalize olacaktır.

Yurtseverlik yurttaşlık erdemlerini cumhuriyetçi kurumlara bağlayan siyasi kültürün nirengi noktalarından birine karşılık gelir. Hem Roma mirası hem de Machiavelli yurtseverliği olumlama ve ortak iyi yolunda zorunlu bir öge olarak görme eğilimdedir. Yurtseverlik tarafından motive edilen yurttaşlık bireyi kendi özel dünyasını hem kapsayan hem de aşan kamusal bir politik bilinçlilik düzeyiyle ilintili hale getirir.⁷¹⁵

Viroli'de cumhuriyetçi perspektifin çizdiği sınırlar içerisinde benzer bir kanaati dile getirir. Ona göre de yurtseverlik olmaksızın kişilerin yurttaşlık yükümlülüklerinin gereğini tam olarak yerine getirmesi olanaksızdır. Bu bağlamda yurtseverlik yurt-

(715) Bellamy (2008: 34).

taşlık erdeminin motive edici unsuru olarak sayılabilir. Yurtseverliği teşvik etmek ve ortak iyi için yurttaşlık-yurtseverlik ilişkisi üzerinde etraflıca düşünmek gerekir.⁷¹⁶

Ortak iyi ayracında yurtseverliğin cumhuriyetçi düşünce içerisinde oynadığı role dair son bir husus üzerinde daha durulabilir. Her ne kadar bugünün modern devlet-yurttaş ilişkileri bakımından içerdiği özgün anlamı yitirse de yurtseverlikle yurttaşlık arasında askeri erdem ve eylemler üzerinden de bağlantı kurmak mümkündür. Antik Atina-Roma dizgesinden beri yurttaşlığın temel niteliklerinden biri yurdunu savunmaya hazır olma halidir. Yurttaşın iyi bir asker olması, gerektiğinde vatani için savaşması ve kendini feda etmesi beklenir. Machiavelli gibi Neo-Roma düşünürlerini yoğun biçimde etkileyen nispeten çağcıl örneklerde de yurttaş asker modeli övülmektedir.⁷¹⁷ Bugün dahi pek çok ülkenin anayasasında zorunlu askerlik siyasi hak ve ödevler içerisinde ele alınmakta ve yurttaşlıkla ilişkilendirilmektedir. Ayrıca yurttaşa silah kullanma hakkı verilir ve ondan yurttaşlık ödevinin gereği olarak bir milis gibi davranması beklenir. Bu son hatırlatma bakımından Machiavelli etkisinin ağır bastığı Amerikan anayasası oldukça çarpıcı bir örnektir.⁷¹⁸

Peki, milliyetçilikle yurtseverlik arasındaki ilişkinin niteliği hakkında ne söylenebilir? Daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere Viroli yurtseverlik ile milliyetçiliği birbirinden büsbütün farklı olan iki deneyim biçimi olarak ele alır. Yurtseverliğin ırk, dil, gelenek gibi politika öncesi unsurlarla ve doğumla gelen özelliklerle ilgisi yoktur.⁷¹⁹ Ancak bu görüş sorunludur. Çalışmanın sınırları içerisinde çok ayrıntılı bir şekilde milliyetçilik teorilerini ele almamız ve her düşünür ya da teoriyi tek tek milliyetçilik-yurtseverlik ilişkisi bakımından birbiriyle karşılaştırmamız olanaksızdır. Böylesi bir soruşturma metnin savrulmasına ve

(716) Viroli (2002: 17).

(717) Pocock (2003: 199-203).

(718) Heater (2007: 118).

(719) Viroli (2002: 15).

kavramsal tutarlılığını kaybetmesine yol açabilir. Ancak yine de milliyetçilik literatürünün yurtseverlik düşüncesini kesen yönleri hakkında açıklama yapmak gerekir. Bu bağlamda tabii ki Vi-rol'i'deki sorunlara da değinilecektir.

Yürütülecek tartışmada öncelikli olarak milliyetçilikle yurtseverlik arasındaki kavramsal yakınlığa dair birşeyler söylemek gerekir. Bilindiği üzere millet kelimesi Latince *nasci* (doğmak) ile *natio* (doğumla birlikte gelen, doğum yeri) terimlerinden türemiştir.⁷²⁰ Kavram doğallık çağrışımı yapar. Ancak millet kavramının içeriğinin nasıl doldurulacağı noktasında büyük bir kargaşa vardır. Devlet ve millet kavramları sıklıkla birbirinin yerine kullanılmaktadır mesela. Ayrıca ırkçılık ve yurtseverliği milliyetçilikle, etnik grubu ise milletle birlikte ele alma çok yaygın görülen bir değerlendirme tarzına karşılık gelir.⁷²¹ Dahası çok uzun bir süre milliyetçilik az gelişmiş dünyanın bir sorunu olarak görülmüş, gelişmiş dünyada ise yurtseverliğin toplumsal normali yansıttığı düşünülmüştür.⁷²² Bu hatırlatmalar bize şunu gösterir ki yurtseverlikle milliyetçilik arasında aynı kavramlar dünyasının parçası olması bakımından düşünsel bir akrabalık vardır.

Bir diğer husus millet ve milliyetçiliğin kökenlerini açıklamaya çalışan tezlerle yurtseverlik geleneği arasındaki ilişki bakımından söz konusu edilebilir. Tüm milliyetçilikleri ve milletleri açıklayan tek bir kuram yoktur.⁷²³ Ancak yine de bir özetleme yapmak mümkündür. Şöyle ki, milleti ve milliyetçiliği anlamlandıran sayısızca teori üç farklı açıklama seti içerisinde gruplanabilir: Bu paradigmalardan ilki ilkçi tezdır. İlkçi bakış milletler doğaldır, eski çağlardan beri vardır gibi bir argümanı ifade eder. İlkçi yaklaşımlar bu bahsi geçen doğallığı biyolojik, kültürel ya da psikolojik bir içerikle ele alabilir.⁷²⁴ Ayrıca önemli olan dil, din, ırk

(720) Habermas (1995: 258).

(721) Conner (1994: 92-99); Vincent (2006: 379, 383).

(722) Özkırımlı (2009: 14).

(723) Özkırımlı (2009: 276, 283); Vincent (2006: 385).

(724) Tilley (1997: 499-501); Vincent (2006: 384).

gibi öğelerin doğallığından çok bunların doğal olduğuna inanılmasıdır. Bu son hatırlatma bağlamında denilebilir ki millet ortak geçmiş ayracında aynı soydan geldiğine inanılan insanların topluluğudur.⁷²⁵ Millet ve milliyetçilikle ilgili ikinci önemli bakış açısı modernist okumadır. Bahsi geçen bakış açısına göre millet kapitalist modernleşmenin ürünüdür. Milliyetçilik ortak köken düşü ile ulusal bir pazarın yaratılmasına yardım eder.⁷²⁶ Gellner ve Hobswamın gibi yazarlar milliyetçiliğin arkasında yukarıdan aşağıya bir inşa sürecinin olduğu konusunda ısrarcıdır. Milliyetçilik icat edilmiş bir gelenektir ve önemli ölçüde bir yanlış bilinçlenme haline karşılık gelir.⁷²⁷ Modernist okuma milletin icat edilme sürecinde elitlerin büyük bir rol oynadığı ve gelişmiş toplumlarda milliyetçiliğin ortadan kalkacağı gibi fikirleri de içerisinde barındırır.⁷²⁸ Milliyetçiliği açıklamaya yönelik son önemli akım ise etno-sembolizmdir. Etno-sembolcüler ilkçi ve modernist okumalardaki aşırılıklara dikkat çeken bir üslubu benimser. Onlara göre milletleri tarih üstü ya da tarih dışı varlıklar olarak görmek de milleti ve milliyetçiliği son iki asıra hapsetmek de yanlıştır. Milleti usa vurma noktasında en makul yol milletin modern çağlarda belirlediğini kabul etmek, ama bunu yaparken de milletlerin kültür ve etnik grup gibi öğeler bakımından modern öncesi geçmişlerine vurgu yapmaktan geçer. Millet yüzyıllardan beri süregelen siyasi, toplumsal ve kültürel değişimlerin sonucunda etnisitelerin biçim değiştirmesiyle ortaya çıkmıştır.⁷²⁹

Temel izlekleri kısaca özetlenen milliyetçilik literatürü ile Viroli'nin yurtseverlik-milliyetçilik ayrımını temellendirmek için kullandığı söylem belli noktalarda çelişir: Şöyle ki, Viroli için milliyetçiliğin kökeni millet kavramında somut bir içeriğe bü-

(725) Brass (1991: 70); Connor (1994: 202).

(726) Wallerstein (2003: 149).

(727) Milliyetçilik yorumları için bkz. Gellner (1983: 124-5); Hobswamın (1990: 10-1); Özkırmlı (2009: 104-5); Vincent (2006: 392).

(728) Smith (1995: 35-7).

(729) Özkırmlı (2009: 209-220); Vincent (2006: 387).

rünür. Millet ya da Latince orijinal karşılığı bakımından *natio* aslında doğal olan şeyle ilgili bir içeriğe sahiptir. Başta ırk ve dil olmak üzere insanın doğumla elde ettiği nitelikler *natio*'nun görünümleridir. *Patria* kavramından türetilmiş yurtseverlik ise *natio*'dan tümüyle başka bir izleği karakterize eder. Yurtseverlik doğumla elde ettiğimiz niteliklerin değil, bir politik rejime, yani *res publica*'ya olan bağlılığın ifadesidir. Ayrıca Viroli'ye göre yurtseverlik etik politik anlamda evrensel olana vurgu da bulunurken, milliyetçilik doğası gereği dışlayıcı ve yereldir. Bu hususlar ışığında rahatlıkla denilebilir ki Viroli için yurttaşlar arası eşitlik ve yurttaş özgürlüğü gibi kıstaslar bakımından yurtseverliğin milliyetçiliğe göre belirgin bir üstünlüğü vardır.⁷³⁰

Viroli'nin milleti ve milliyetçiliği tanımlarken kullandığı iki sıfat “doğal/doğum” ile “dışlayıcı/yerel” aslında ilkçi ve modernist okumalardaki temel tezlerin ve (veya) aksiyomların izdüşümü gibi durur. Viroli milleti doğumla elde edilen nitelikler çerçevesinde değerlendirerek ve bu bağlamda soya, kökene, ırka, dile atıfta bulunarak ilkçi anlayışının milleti tanımlamada kullandığı standart açıklama setini kullanır. Ayrıca milleti baskıcı, yerel, özgürlük ve hak karşıtı gibi sıfatlarla anan düşünür bu içerik özelinde olumsuz bir milliyetçilik tablosu çizer. Kolaylıkla fark edileceği üzere milletlerin yapay şeyler olduğu, elitler tarafından uydurulduğu, kapitalist modernleşmeye hizmet ettiği ve yanlış bilince karşılık geldiğine yönelik modernist suçlamalarla Viroli'nin milliyetçiliğe bakışı arasında ciddi bir paralellik vardır. Sonuç olarak diyebiliriz ki Viroli milleti tanımlarken ilkçi, onu olumsuzlarken modernist gibi davranır.

Bir diğer tartışmalı nokta Viroli'nin milliyetçiliğe yüklediği sabit anlam bakımından söz konusudur. Düşünür milliyetçiliğin bir ideoloji olduğu, diğer ideolojilerle etkileşim içerisine girebileceği, hatta cumhuriyetçilik, milliyetçilik ve liberalizmin arasında geçişkenlik olabileceği gibi olasılıklara kapalı bir dü-

(730) Bobbio ve Viroli (2003: 16-8); Viroli (2002: 14).

şünsel dizge sunar okuyucusuna. Oysaki ilerici milliyetçilik, liberal milliyetçilik ya da cumhuriyetçi yurtseverlik gibi kavramlaştırmalarla anılan tarihsel ve toplumsal bir durumun varlığına işaret edilebilir.

Bahsi geçen cumhuriyetçi-liberal milliyetçiliğin kökleri aydınlanma içerisinde.⁷³¹ İlerlemeye, gelişmeye ve devrimci iyimserliğe yapılan yoğun atıflar ilerici milliyetçiliğin ideolojik arka planına karşılık gelir. İlerici milliyetçilik 1789-1848 konjonktürü bakımından ve Fransız Devriminin muhafazakar-gerici güçlere karşı korunması ihtiyacı özelinde somut bir içeriğe bürünür. Ayrıca kralın yerini ulusun aldığı bir süreçte demokratik-devrimci amaçlara yönelmiş radikal burjuva yurttaşlığı ilerici milliyetçi ajandanın vazgeçilmez öğelerinden biridir. Bu son hatırlatma bağlamında cumhuriyetçilik ve milliyetçilik birbirine eklemlenmiş ve yurtseverlik temelinde cumhuriyetçi bir sosyal-siyasal fanus ortaya çıkmıştır. Özellikle “genç” hareketleri cumhuriyetçilik ayracında yurtseverliğin ya da ilerici milliyetçiliğin demokratik özünü ortaya koyan çarpıcı örneklerle karşılık gelmektedir.⁷³² Yurtseverlik ortak kimlik ve aidiyet duygusu yaratarak ulusal demokrasilerin inşasını kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda liberal demokrasilerin inşasıyla liberal milliyetçilik arasında içsel bir devamlılık olduğu gerçeğine dikkat çekilebilir. Ayrıca Fransız Devriminin Avrupa’daki krallıkların başlattığı emperyalist saldırıya karşı korunması sorunsalı bakımından liberal milliyetçiliğin bir yurdunu koruma ve (veya) seferberlik ideolojisine karşılık geldiği gerçeği de unutulmamalıdır.⁷³³

Meseleyi özetlersek karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Kıta Avrupasında, 1789-1848 arası dönemde etkisi güçlü bir şekilde hissedilen ve içeriği demokratik yurttaşlık ile yurtseverlik olan liberal bir milliyetçiliğin varlığından bahsetmek mümkündür.

(731) Vincent (2006: 385, 397).

(732) Hobsbawm (2000: 70, 147-8); Öztürk (2008a: 130, 133); Tok (2013: 266-7, 269).

(733) Öztürk (2008a: 132).

Bu cumhuriyetçi yurtseverlik daha çok burjuva sınıfının destek verdiği bir siyasal akımı karakterize eder.⁷³⁴ 1848 sonrası dönemde ise Devrim kazanımlarını ortadan kaldırmak isteyen gerici tehdite karşı kurulmuş olan cumhuriyetçi ittifakın parçalandığı ve liberal milliyetçi duruşun etkin olmaktan çıktığı söylenebilir. Bahsi geçen çöküş siyasi tarih ve ideolojiler tarihi bakımından bir dizi sonucu beraberinde getirmiştir. Liberal, sosyalist ve anarşist ideolojilerin gittikçe birbirinden uzaklaşması ve liberalizm ile muhafazakarlık arasındaki eklemlenme süreçleri oldukça önemlidir. Ayrıca liberalizm daha sağda bir pozisyonda kendini konumlandırmasıyla ve cumhuriyetçi ittifakın dağılmasıyla açıkta kalan sol unsurlar liberal düzene karşı kendi sınıfsal başkaldırılarını örgütleme yoluna gitmişlerdir.⁷³⁵

Liberal milliyetçilik bahsisyle ilgili bir diğer dikkat çekici ayrıntı kendi kaderini tayin hakkı meselesidir. Birey özerkliği düşüncesinin türetilmiş olan bu hak liberal milliyetçilik literatündeki anahtar kavramlardandır biridir aynı zamanda. Kendi kaderini tayin eden millet ile kendi kaderini tayin eden birey birbirine paralel temalara karşılık gelir. Enternasyonel bir hümanizmayı yurtsever duruşla sentezlemeye çalışan Mazzini'den Wilson İlkeleri ve Birleşmiş Milletler Hukukuna kadar pek yer ve bağlamda kendi kaderini tayin hakkından izler bulmak mümkündür.⁷³⁶ Kendi kaderini tayin hakkının aynı zamanda demokrasinin gereği olduğu gerçeği hatırdı tutulduğunda liberal milliyetçiliğin sadece devrimler çağındaki cumhuriyetçi ittifakın yurtsever ideolojisini ifade etmediği, onda kendini güncelleyen bir özün olduğu da görülür.

Yurtseverliğin ideolojik künyesine dair tartışmaları kapatmadan önce son olarak anayasal yurtseverlik tezi üzerinde durmak yerinde olabilir. Bu hatırlatma iki bakımdan önemlidir. Öncelikle modern yurtseverlik tartışmaları Virolı'nın cumhuri-

(734) Liberal milliyetçilik-yurtseverlik ilişkisi için bkz. Öztürk (2008a) ve Tok (2013).

(735) Wallerstein (2003: 78-88); Hobsbawm (2000: 128-131); Öztürk (2008a: 133-5).

(736) Vincent (2006: 397-8, 407-8, 423).

yetçi yurtseverliğinden ibaret değildir. Genel olarak anayasal yurtseverlik geleneğinin kendisi, özel olarak ise Habermas'ın bu literatüre katkısı en az Viroli'nin ortaya koyduğu kavramlaştırma kadar ilgi çekmektedir. Ayrıca Viroli kendi yurtseverlik anlayışını Habermas düşüncesinde kristalize olan anayasal yurtseverliğin karşıtı bir noktada konumlandırır. Demek ki anayasal yurtseverlik cumhuriyetçi yurtseverlikten farklıdır.⁷³⁷ Bahsi geçen fark cumhuriyetçi yurtseverliği karşıtıyla birlikte anlamamıza yardımcı olan kavramsal bir zemin kurgulamamıza olanak sağlar.

Anayasal yurtseverlik düşüncesi Almanya kökenli bir dizi tartışmaya atıfla anlamlı hale gelebilir. Nasyonel Sosyalist geçmişe karşı öz eleştirel bakış, yani bellek sorunsalı ile demokrasinin düşmanlarından tecrit edilmesi tezi özelinde militan demokrasi anlayışı anayasal yurtseverliğin ideolojik özünü oluşturur.⁷³⁸ NAZİ dönemiyle hesaplaşma çevresinde dönen tartışmalar Karl Jaspers gibi düşünürlerin çalışmalarına kadar geri götürülebilir. Bu bağlamda formüle edilen temel düşünce Alman halkının suçu ile baş etmesinin ancak özgür kamusal iletişimle tam olarak mümkün olabileceği şeklindedir.⁷³⁹ Anayasal yurtseverlikle militan demokrasi arasındaki bağlantı ise Karl Loewenstein gibi düşünürlerinin çalışmalarına yönelik yoğun atıflar bakımından söz konusu olur. Bilindiği üzere Loewenstein sadece hukukun üstünlüğü prensibine dayanarak faşizmle mücadele etmenin mümkün olmadığı kanaatindeydi. Ona göre faşistlerin hakları kısıtlanarak faşizm tehlikesi bertaraf edilebilirdi. Demokrasinin ayakta kalması için antidemokratik akımlara karşı otoriter ve yasakçı bir tavır içerisinde girmekten başka bir çare yoktu.⁷⁴⁰

Habermas militan demokrasi ve geçmişle hesaplaşma tezleri temelinde kendini açan anayasal yurtseverlik tartışmalarına katkıda bulunur. Güncel politik tutum bakımından onun için de

(737) Müller (2012: 14).

(738) Müller (2012: 21; 40-1).

(739) Müller (2012: 27).

(740) Loewenstein (1937a: 424); Loewenstein (1937b: 646-7, 656-7).

en uygun yol ulusal gururu ölçüsüz bir şekilde şımartan eski Alman mantığı yerine anayasal yurtseverlik düşüncesidir. Çünkü Arisrotelesçi bir yönetime dönmek imkansızdır. Yoğun katılıma dayalı doğrudan demokrasi modeli modern dünya bakımından işlevsel değildir. Yine bu bağlamda *patria* gibi yarı kutsal nesnelere bağlılık da sorundur.⁷⁴¹ Tabii sadece antik gelenek ve cumhuriyetçi ulusçuluk değil, aynı zamanda liberal ulusçuluk da arızalara gebedir. Liberal ulusçulukta ulusçuluğun liberalizmin önüne geçtiği kanaatindedir Habermas. Tüm bu eleştiriler ve eksikliklere yönelik hatırlatmalar bakımından evrensel ile yereli dengeleyecek başka bir bağlılık biçimine ihtiyaç vardır. Habermas bu makul bağlılık biçiminin doğru formülünü anayasal yurtseverlik düşüncesinde görür.⁷⁴²

AB yurttaşlığı tartışmaları bağlamında da önemli olan Habermasçı anayasal yurtseverlik kuramı yurtseverliğe güçlü bir evrensellik vurgusu ekler. Bu vurgu devleti tözsel bir varlık katına çıkaran geleneksel Alman düşünüşüne karşı bir dizi tedbiri içerisinde barındırır. Mesela sosyal hukuk devleti normları ile kamusal alana dayalı demokratik iletişim arzusu ön plana çıkarılır.⁷⁴³

Habermas kendi yurtseverlik yorumunun özellikle iki noktada işlevsel olduğunu düşünür. Anayasal yurtseverlik birden fazla kültürü demokrasi içerisinde tutmayı kolaylaştıran bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda bahsi geçen kavramlaştırma setiyle çoğulcu demokrasi arasında yakın bir ilişki vardır. Ancak çoğulcu demokrasi desteklenirken çokkültürcülüğün yaratabileceği potansiyel tahribata karşı tedbir alınmalı; mesela toplumun alt kültürlerle bölünmesi ve parçalanmasını engellemek için gö-

(741) Viroli Habermas'ın anayasal yurtseverliğinden haberdardır. Ona göre Habermas'ın kendi yurtseverlik anlayışını formüle ederken cumhuriyetçi yurtseverliği Aristoteles'e eşitleyen bir dil kullanması sorundur. Çünkü yurtseverlik literatüründe baskın olan eğilim Aristoteles ve Atina değil Roma'dır. Yorum için bkz. Viroli (1997: 186-7).

(742) Müller (2012: 17-18, 21-3, 53).

(743) Müller (2012: 38).

nüllü asimilasyon kanalları açık tutulmalıdır. Yürütülen tartışmada da açıkça görüldüğü üzere Habermasçı yurtseverlik anlayışı demokratik bir devlette bütünleşme-farklılaşma ekseninde ortaya çıkabilecek sorunlara bireysel otonomiye en az zarar verecek şekilde çözüm bulmaya çalışır. Bu çözümün olumlu yanı siyasi toplumla tam olarak bütünleşmemiş toplulukların yansızlığını zedelememesidir.⁷⁴⁴ Ancak Habermasçı öğretisi anayasal yurtseverliğinin politik sınırlarını ortaya koyma ihtiyacı bakımından yetersiz kalmaktadır. Bu öğretiye bağlı kalarak nelerin yapılabileceği ve (veya) siyaseten hangi adımların atılamayacağı meselesi bağlamında daha güçlü bir içeriğe ihtiyaç vardır.⁷⁴⁵

2. Viroli'de Yurtseverlik ve Cumhuriyetçilik

Bu alt bölümde Viroli'nin cumhuriyetçi yurtseverliği üzerine bir tartışma yürüteceğiz. Düşünür cumhuriyetçi gelenek içerisinde ortak iyi nosyonuyla yurtsever hassasiyet arasında kopmaz nitelikte bir bağ olduğu kanaatindedir. Ona göre vatana duyulan sevginin kökeninde cumhuriyetin yurttaş oluşturmaktan kaynaklanan gurur ve bağlılık hissi vardır. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki cumhuriyetçilik, yurttaşlık ve yurtseverlik birbirinden ayrı düşünülemez temalara karşılık gelir.⁷⁴⁶

Cumhuriyetçi yurtseverlik tümüyle politik bir konuma işaret eder ve bu niteliği nedeniyle milliyetçilikten farklı bir içeriğe sahiptir. Kültür, dil ya da ırk yurtseverlik için belirleyici özellikler değildir. Çünkü yurtseverlik belli bir kültüre sadakatten çok belli bir siyasi topluma olan bağlılığın ifadesidir. Kişi hem politik toplum içerisinde kendi konumuna hem de kendisiyle eşit hak ve ödevlere sahip diğer yurttaşlara sevgi besler. İşte bu politize edilmiş etik duyarlılığın en genel adı yurtseverliktir.⁷⁴⁷ Tabii

(744) Habermas (1996: 133-4, 136-7).

(745) Müller (2012: 69).

(746) Viroli (1997: 12, 23-4); Viroli (1998: 335-6); Viroli (2002: 14).

(747) Viroli (2002: 13); Viroli (1997: 111).

yurtseverlik öğretisinde de halka ve halkın kültürüne yönelik olumlayıcı bir bakış vardır. Ancak Viroli bahsi geçen sempatinin milliyetçilikteki hakim tavırdan farklı olarak diğer kültürlerle karşı aşağılayıcı ve dışlayıcı bir tavrı içerisinde barındırmadığı dile getirir. Ayrıca ona göre halkın doğrudan doğruya kendisi değil de, onların özgür yurttaşlar olarak birlikte yaşamaya dair tarihsel iradesi övülür yurtsever literatür içerisinde.⁷⁴⁸

Viroli cumhuriyetçilik ayracında formüle ettiği yurtseverliğini bir dizi argüman aracılığıyla somutlaştırmaya çalışır. Bu tezlerden ilki yurtseverlikle milliyetçilik arasındaki farkların açılımıyla ilgilidir. Böylesi bir karşılaştırma aynı zamanda cumhuriyetçi yurtseverliğin komüniteryan bir tavırdan farkını da ortaya koyar. Ardından kendi cumhuriyetçi pozisyonu içerisinde ortak iyi-yurtseverlik ilişkisine değinmek yerinde olur. Son olarak ise Roma ve Machiavelli örnekleri üzerinden yurtsever cumhuriyetçiliğinin tarihsel arka planı hakkında açıklama yapılır.⁷⁴⁹

Viroli kendi analiz çerçevesi içerisinde milliyetçiliği ele alırken “kültür”, “yerellik” ve “dışlayıcılık” gibi özelliklere işaret eder. Ayrıca ona göre milliyetçi tutumda manevi veya kültürel bir anlamda benzerliğe yönelik tutku çok belirgindir. Yurtseverlik ise neredeyse bu özelliklerin antitezi olacak bir noktada durur. Bağlanan özne yurttaştır; bağlılığın nesnesi ise özgürlüğü koruyan yasa ve kurumlardır. Bu tanım da bize gösterir ki Viroli için yurtseverlik araçsal bir konumdadır. Asıl hedef yurttaş özgürlüğünü korumaktır. Demek ki yurtseverlik yurttaşlık üzerinden destekleyici bir rol üstlenir. Milliyetçi düşünüş ise yurtsever perspektiften farklı olarak vatan sevgisini fazlasıyla doğal bir içerikte kodlar. Kişiler yurttaş oldukları ve anayasaya bağlı oldukları için değil, bir milletin üyesi oldukları için vatanlarını severler veya sevmek zorundadırlar. Vatan sevgisi doğal

(748) Viroli (1997: 19).

(749) Öztürk (2013c: 82-3).

olduğu için ayrıca siyasi bir hedefle, mesela özgürlükle tamamlanamayabilir.⁷⁵⁰

Tabii yurtseverlikle milliyetçiliği ne ideolojik izdüşümleri ne de tarihsel arka planı bakımından birbirinden ayırt etmenin tam olarak mümkün olmadığı kabul eder Viroli. Ancak yine de böylesi bir ayrımın varlığı konusunda ısrarcı olmak gerekir. Çünkü milliyetçiliği dışarıda bırakarak yurtseverliği olumlamak demokratik cumhuriyet ve yurttaşlık kültürünün devamlılığı açısından oldukça önemlidir.⁷⁵¹ Ayrıca mesele sadece cumhuriyetçi bir reel politığın inşası için yurtseverliğe duyulan ihtiyaç meselesinden ibaret değildir. Sol ideoloji için de milliyetçilikle yurtseverlik arasındaki farkı önemsemek anlamlı sonuçlar doğurur. Çünkü sol akımlar milliyetçilik karşısında zemin kaybetmektedir. Solun evrenselci ve hümanist içerikten ödün vermeden yerel bağlar ve topluluk duyarlılıkları hakkında tezler üretebilmesi gerekir. İşte yurtseverlik tam da bu noktada devreye girer. Yurtseverliğe yönelik olumlayıcı bir bakış solun hem yerel olanla bağını güçlendirir hem de onu milliyetçiliğe karşı daha korunaklı hale getirir.⁷⁵²

Viroli yurtseverliği yalnızca sol için değil aynı zamanda liberalizm için de önemli bulur. Çünkü ona göre liberal demokrasiye yönelik yurttaş sadakatinde belirgin bir aşınma söz konusudur. Evrenselci anlayış meşruluk krizini derinleştirmiştir. Dahası içe kapanmacı yanı ağır basan etnik milliyetçi unsurlar gelişmiş demokrasilerde bile ciddi ölçüde taraftar bulmaktadır. Yurtseverlik milliyetçiliği engelleyerek liberal demokrasinin rehabilite edilmesine yardımcı olabilir. Bahsi geçen yardım aynı zamanda liberal demokrasinin aşırı uçlara karşı korunması gibi bir anlama da gelir.⁷⁵³ Tabii Viroli için yurtseverlik sadece modern demokrasilerin karşılaştıkları sorunları çözmede

(750) Viroli (1997: 12, 19); Viroli (2002: 86-7); Bobbio ve Viroli (2003: 16-8).

(751) Viroli (1997: 12-3, 27-8)

(752) Viroli (1997: 25-7).

(753) Tunçel (2010: 296-7); Viroli (2002: 12-4); Tok (2013: 267).

onlara yardımcı olan bir unsur değildir. Yurtsever öğreti liberal demokrasilerin inşa sürecinde de etkin bir şekilde rol üstlenmiştir.⁷⁵⁴ Demek ki yurtseverlik ile demokrasi arasındaki ilişki sadece çağcıl durum bakımından değil, aynı zamanda geçmişte de olumluydu.

Yurtseverlikle demokrasi arasındaki ilişkinin altını yoğun bir şekilde çizen düşünür yurtseverliğin modern siyasette oynadığı rolün sadece anti-milliyetçi konumla sınırlı olmadığı kanaatini güçlü bir şekilde dile getirir. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki cumhuriyetçi yurtseverlik milliyetçilik kadar komüniteryanizme de karşıdır. Vatana duyulan sevgi belli bir toplumsal durumun yüceltilmesinden çok cumhuriyetçi kurumların motive edici etkisi altında halkın özgürlüğüne olan duyarlılığın ifadesidir. Yurtseverlik halka sadakat gibi bir anlamı içerisinde barındırsa da bu hiçbir durumda başka halkların özgürlüğüne karşı çıkan bir içeriği karakterize etmez.⁷⁵⁵ Bu hatırlatmalar da gösterir ki Viroli yurtseverliği liberalizm, milliyetçilik ve komüniteryanizmi dışarıda bırakan bir konumda kristalize olur.⁷⁵⁶

Cumhuriyetçi yurtseverliği daha ayrıntılı bir düzlemde yeniden ele aldığımızda ise karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Cumhuriyetin temelinde özgürlüğü koruyan adil yasalar vardır. Yasa hem yurttaş bağlayan nesneyi hem de onu siyasi ve hukuki anlamda özne haline getiren yapıyı karakterize eder.⁷⁵⁷ Yurtseverlik yurttaşın yasa aracılığıyla *res publica*'ya karşı kendisi sorumlu hissetmesine yardımcı olan bir erdemdir. Erdemin gereğini yerine getiren yurttaş bu tutumuyla ortak iyiyi de korur.

Geldiğimiz yer bakımından şöyle bir yorum hiç de yanıltıcı olmaz. Viroli yurtseverliği ahlaki bir dayanak olarak görür. Bu unsur sayesinde kişi yurttaşla yakışırcaına ortak iyi doğrultu-

(754) Viroli (2002: 16)

(755) Viroli (2002: 17); Ayrıca bkz. Öztürk (2013c: 82).

(756) Tunçel (2010: 293)

(757) Viroli (2002: 65, 80, 97); Viroli (1992: 190).

sunda çalışır. Yurtseverlik hemen tümüyle yurttaşlık ve yasa ekseninde formüle edildiği için ayrıca dinsel, kültürel ya da etnik anlamda homojenliği vurgulamaya gerek yoktur.⁷⁵⁸ Yine bu bağlamda unutulmaması gereken bir diğer husus etnik birlik sağlamaya yönelik çabaların demokratik cumhuriyeti ciddi ölçüde tahrib ettiğidir. Çünkü bahsi geçen birlik ayrımcılık, dışlama ve hoşgörüsüzlük gibi enstrümanlar aracılığıyla hayata geçirilmektedir. Ortak iyiye kamusal özgürlükleri feda etme pahasına elde etmeye çalışmak ise cumhuriyetçi düşünceyle bağdaşmaz.

Viroli yurtseverliğin kendi yurdunda özgür olarak yaşamak gibi bir anlama geldiğini düşünür. Bu düşünce içerisinde vurgu özgürlüğe yöneliktir. Bu nedenle kültürel bağlılığı siyasal özgürlüğün önüne koyan bakış açıları sorunludur.⁷⁵⁹ Tabii tüm bu eleştirilerin hedefi şüphesiz ki milliyetçiliktir. Yurttaştan devlete ve ulusa sadakat göstermesini bekleyen ve milleti de etnik bir homojenlik içerisinde korgulayan milliyetçilik yurtsever hassasiyetle taban tabana zıt bir içeriği karakterize eder.

Cumhuriyetçi yurtseverlik tartışmasında dikkat çekici bir diğer başlık yurtseverliğin tarihsel arka planına yönelik hatırlatmalardır. Daha önce de bir ölçüde değinildiği üzere Viroli için yurtseverlik *patria* kavramının kullanılış biçiminde somut bir içeriğe kavuşur. Romalılar kendi konumlarını ortaya koyarken esasen toprak ve doğumla ilgili *natio*'ya karşı *patria*'yı kullanmayı tercih etmişlerdir. Çünkü *patria* yasali toplum ve kamusal özgürlüklerin belirleyici konumda olduğu siyasal bir yaşam biçimini karakterize eder. *Patria* aslında ortak iyidir ve ona duyulan bağlılık *res publica*'ya yönelik sevginin ifadesi olarak okunabilir.⁷⁶⁰

Düşünür *patria*'ya adanmış Roma'lı yurtsever anlayışın ve cumhuriyetçi kültürün Machiavelli'nin çalışmalarında yeninden hayat bulduğu kanaatindedir. Machiavelyan dizgeye göre yurt-

(758) Viroli (1998: 156); Viroli (1997: 24).

(759) Viroli (1997: 12-3, 21-4); Viroli (2002: 23-4).

(760) Bobbio ve Viroli (2003: 16-8); Viroli (1997: 30-1, 90-1); Viroli (2002: 14-5).

severlik yurttaşlık erdeminin görünümlerinden biridir. Yurttaşın kamuya hizmet etme isteğiyle yurdunda özgür bir insan olarak yaşama isteği tam olarak birbirinden ayırt edilemez. *Virtu* sahibi yurttaş aynı zamanda yurtseverdir. Cumhuriyetçi özgürlük *virtu* ile donanmış yurttaşın katıksız sevgisinde anlamlı hale gelir.⁷⁶¹

Tabii Machiavelli'nin konumu önemli ölçüde devrin hümanist düşüncesindeki genel hava tarafından koşullanmıştır. Rönesans İtalya'sında yurtseverlik ile yurttaşlık arasındaki ilişki bakımından *patria* kavramı kentin özgürlüğü ve ortak iyiliğini karakterize eden bir içeriğe sahipti. Machiavelli Roma'ya öykünen bu Rönesans kent cumhuriyetleri tecrübesini olumlayarak devam ettirmiştir.⁷⁶²

Viroli'nin formüle ettiği tarihsel ayrıntılar ve teorik çıkarımlara itiraz etmek mümkündür. Mesela düşünür milliyetçilikle yurtseverlik arasındaki farklılıklara dikkat çektiği paragraflarda yurtseverliğin dışlayıcı bir karaktere sahip olmadığını ve bu özelliğin onu milliyetçilikten ayrıştırdığını ileri sürer. Oysa Roma yurttaşlığına yönelik olarak tezde aktarılan ayrıntılar da açıkça gösterir ki *patria* temelli Roma cumhuriyetinde de dışlayıcı bir yurtseverlik anlayışı söz konusu olmuştur. Roma'nın yurttaşlık anlayışının Atina'ya göre çok daha esnek koşullara sahip olduğu tarihsel açıdan doğrudur. Ancak yine de özellikle *patrici-plebs* çatışması ve kölelerin durumu nedeniyle Roma'daki yerleşik uygulamaların da bir hayli ayrımcı ve dışlayıcı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki Roma örneği yurtseverlik dışlayıcı değildir argümanını kanıtlama noktasında yetersiz kalmaktadır.

Viroli'nin kullandığı kanıtlar bakımından bir diğer sorun Machiavelli-yurtseverlik bağlantısı için de söz konusu edilebilir. Şöyle ki, Machiavelli İtalya'sındaki hiçbir kent cumhuriyetinde halkın tamamı yurttaş sayılmıyordu. Yurttaşlık daha çok

(761) Viroli (1997: 42-3); Ayrıca bkz. Öztürk (2013c: 84).

(762) Viroli (1997: 35-7).

varsıl ve asil kişilere özgü bir ayrıcalıktı. Machiavelli'nin siyasi hakları bir azınlığa özgüleyen bu bakış açısını olumsuzlamadığı söylenebilir. Çünkü onun hiçbir metninde herkese koşulsuzca yurttaşlık hakkı verilmesi ve (veya) yurttaşlığın fakirleri de içine alacak şekilde genişletilmesine yönelik her hangi bir unsur yoktur. Düşününün yurtsever yurttaşlığı da eşitsizliği verili bir gerçek olarak kabul eder. Bu kabul doğrultusunda dışlayıcı ve ayrımcı öğeleriyeniden üretilir.⁷⁶³ Tabii bir de Machiavelli'nin birleşik İtalya düşünün neden milliyetçilik olarak kodlanmadığı meselesine değinebilir. Machiavelli'nin İtalya için uyun gördüğü tasarı pekala İngiltere, Fransa ve İspanya gibi devrin ilk ulusal devletlerine yönelik bir öykünme olarak yorumlanabilir. Ama Viroli bu yolu takip etmez; Machiavelli'yi milliyetçi düşünüş içerisinde öncü bir figür olarak değil de bir yurtsever olarak tanımlar. Ancak bu tercih yeterince güçlü bir şekilde temellendirilmemiştir. Dolayısıyla yurtsever Machiavelli yorumu Viroli analizdeki eksikliklerden biri olarak kayda geçirilebilir.

Viroli'nin yurtseverliğinin soy kütüğünü çıkarmaya yönelik çabası Roma ve Machiavelli'yle sınırlı değildir. Düşünür ayrıca İngiliz cumhuriyetçileri, Montesqueiu, Rousseau ve Mazzini gibi figürler üzerinde durur. Ona göre 17. yy'dan itibaren yurtseverliğin cumhuriyetçi içeriğini ciddi ölçüde aşmıştır. Mesela bu bağlamda Robert Filmer gibi düşünürlerin metinlerinde görüldüğü üzere yurtseverliği krala sadakate özgüleyen güçlü bir monarşist akımın varlığından bahsedilebilir. Ancak bu eğilime karşı İngiliz cumhuriyetçilerini önemli bir istisna olarak görür düşünür. Düzleyicilerin yurtseverlik övgüsü dikkate değerdir. Bu akım ortak haklar ve özgürlükler için savaşan askerleri ve kendini ortak iyiye adanmış parlamento üyelerini olumlar. *Commonwealt* anlayışı değerli görülür. John Milton'da da *commonwealt* üzerinden yurtsever cumhuriyetçiliği destekleyen bir söylem vardır. Düşünüre göre hukuk kurallarına dayalı özgür politik

(763) Öztürk (2013c: 86-7).

topluluk *res publica* olarak anılabilir. Aynı zamanda bir ülkeye karşılık gelen bu ortak refah topluluğuna bağlı olan kişi ise yurtseverdir. Bu söylemiyle Milton Roma'lı bir yurtseverliği çağının İngiltere'sine uyarlar.⁷⁶⁴

18. yy'da ise cumhuriyet ve monarşi kavramlarının birbirinden daha açık bir şekilde ayrılmasına paralel bir şekilde yurtseverlik ideolojisi mutlak monarşilere başkaldırmanın aracı haline gelir. O konjonktür içerisinde yurtseverlik antik döneme ve *res publica* idealine duyulan özlemin bir ifadesi olarak kullanılmıştır.⁷⁶⁵ Düşünere göre antik cumhuriyetçilik ve yurtseverliğe yönelik ilginin artması sürecinde Montesquieu önemli bir figürdür. Montesquieu tıpkı Machiavelli gibi politik erdem ile yurt sevgisini birlikte ele alır. Onun dizgesi bakımından da antik cumhuriyetin temelinde yurttaş yurtseverliği vardır. Ancak yurtseverlik daha fazla yükümlülük anlamına gelebilir. Modern toplumlarda Antik Atina'dakine benzer bir şeyi arzulamak, daha fazla yurttaş yükümlülüğüne dayalı yurtseverliği olası görmek hiç de gerçekçi sonuçlara götürmez bizi. Birlik ve fedakarlığa dayalı bir yurttaşlık dizgesinde ısrar etmek olanaksız olduğundan, bireysel özgürlük ve öz çıkara dayalı bir anlayışı makul görmek gerekir.⁷⁶⁶

Viroli yurtseverlik sorunsalı bakımından Rousseau'yu Montesquieu ile taban tabana zıt bir yerde konumlandırır. Rousseau modernlerin özgürlüğüne karşı antiklerin özgürlüğünü savunur. Siyasi erdemden yurtseverliği anlar düşünür. Onun için yurtseverlik politik bir sevgide anlamlı hale gelir. Bu sevgi kent devleti ölçeğinde bir politik birime yönelik olarak formüle edilmiştir. Yurtseverlik ve yurttaşlık birbirinden ayrılamaz ve bu karşılıklı ilişki içerisinde yurttaşlık erdemi özel ile genel iradenin uyumunu karakterize eder. Devrinin Cenevre'sini eleştirir filozof. Cenevre Roma ve Sparta kadar saygın değildir. Çünkü yurttaş-

(764) Viroli (1997: 63-8).

(765) Viroli (1997: 75-6).

(766) Viroli (1997: 81-8).

lar yurtsever olmaktan uzaklaşmış, kamusal işlere sırt çevirmişlerdir.⁷⁶⁷ Viroli'ye göre Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramında verdiği nihai mesaj her bir yurttaşın özgürlüğünün ortak özgürlüğün parçası olarak sayılması gerektiği yönündedir.⁷⁶⁸ Tüm bu olumlu yanlara rağmen Rousseaucu yurtseverlik sorunludur. Çünkü bu anlatı Sparta tipi bir yurttaşlığı ön plana çıkarır. Sparta'dan miras kalan ve Rousseau'nun büyük ölçüde olumladığı yurttaşlık anlayışı dışlayıcı bir yurtseverliğe karşılık gelir.⁷⁶⁹

Herder ve Fichte gibi örneklerinde kristalize olan milliyetçilik zamanla politik özgürlük düşüncesinde anlamlı hale gelen geleneksel cumhuriyetçi yurt sevgisi anlayışının yerini alır. Viroli'ye göre Herder politika karşıtı yönelimin en tipik temsilcisidir. O milliyetçilikten manevi olarak belli bir kültürde kökleşmiş olma halini anlar.⁷⁷⁰ Herderci çözümleme içerisinde ahlaki ve politik kurumlara atıfla yurtseverliği temellendiren cumhuriyetçi öğretiyi neredeyse taban tabana zıt bir şekilde millet doğal birvarlık olarak tanımlanır. Toplumu anlamak için onun tarihine, kültürüne ve geleneklerine bakmak düşünürün temel varsayımlarından biridir.⁷⁷¹ Özellikle dile yönelik atıflar çok belirgindir. Herder dil ile millet arasındaki ilişkiyi yoğun bir şekilde olumlar.⁷⁷² Fichte'de tıpkı Herder gibi milleti doğallaştıran bir dil kullanır. Aslında Viroli Fichte milliyetçiliğinin Alman kent devleti kültürüne dayalı olduğunu, bu yapının da bir hayli özgürlükçü ve cumhuriyetçi olduğunu söyler. Ancak yine de Fichte'nin yurt sevgisine bakışında ağırlık noktası politik özgürlük değil manevi özgürlüktür. O özgürlüğün gerçek doğasının kültürün kendini devam ettirme ihtiyacında somut bir içeriğe kavuştuğunu düşünür.⁷⁷³ Bireyin dışındaki dünyayı organik bir

(767) Strauss (2005: 293-4); Bernard (1984: 245-251)

(768) Viroli (1997: 92-99).

(769) Viroli (1997: 103).

(770) Viroli (1997: 126, 132).

(771) Dumont (1992: 116-7).

(772) Vincent (2006: 415).

(773) Viroli (1997: 140-1, 144).

varlık olarak gören Fitch'e bireyin ancak o bütünle bağ kurduğu müddetçe kendini anlamlı hissedebileceğini düşünür.⁷⁷⁴

Viroli, Herder ve Fitch'e ile başlayan milliyetçi-romantik deneyiminin gittikçe güç kazandığı ve özellikle 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren liberal milliyetçi ve yurtsever anlayışların iyice etkinliğini yitirdiğini düşünür.⁷⁷⁵ Bu genel eğilimin en önemli istisnası Mazzini'dir. Mazzini çağının ve ülkesinin sorunlarını sol yanı ağır basan cumhuriyetçi ve liberal bir yurtseverliğinin ışığında değerlendirir.⁷⁷⁶ Düşünür *patria*'yı ihmal eden Alman milliyetçiliğini ve bu tür bir milliyetçilikte kristalize olan yurttaşlık anlayışını fazlasıyla dışlayıcı bulur. Onun için *patria* Herder'in milleti anlatırken kullandığı tanımlamayla tümüyle karşıt bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda millet kendi içerisinde hiyerarşik olarak dizilmiş bir organizma değil, özgür ve eşit bireylerden oluşmuş demokratik bir birliktir.⁷⁷⁷ Mazzini, yurtseverliği kişinin kendi yurduna karşı görevlerinden ibaret görmez. Cumhuriyetin yurttaşı kendi halkına olduğu kadar tüm insanlığı da hizmet etmelidir. Dahası onun için ne sadece haklar ne de ödevler tek başına yeterlidir. Makul olan tavır haklar ile ödevlerin cumhuriyetçi bir anlayış ve yasaların üstünlüğü tezi özelinde dengelenmesidir.⁷⁷⁸

Geldiğimiz yer itibariyle yurtseverlik ve Viroli'nin yurtseverliği hakkında bir dizi eleştiri ve değerlendirme yapmak yerinde olabilir. Ama önce meseleyi özetlemek ve düşünürün verdiği mesajının altını daha yoğun bir şekilde çizmek gerekir. Viroli modern demokrasilerde yurtseverlik gibi bir politik bağlanma biçimine ihtiyaç olduğunu söyler. Aslında çalışmasının nirengi nokta bahsi geçen bu güncel durumdur. Çünkü demokrasi bireycilik ve milliyetçilik gibi akımların baskısı altında etkinliği

(774) Özkırmı (2009: 36).

(775) Viroli (1997: 170).

(776) Audier (2006: 64-7).

(777) Viroli (1997: 159, 161).

(778) Viroli (1997: 162-3); Audier (2006: 65).

yitirmekte, yurttaşlık erdemleri yozlaşmaktadır. Onun için yurtseverlik milliyetçiliğe ve komüniteryanizme göre daha ayrıksı bir konuma sahiptir. Liberal bir demokraside yurttaşların yurtseverliği içselleştirmesi mevcut dizgeyi daha korunaklı hale getirecektir. Antik Atina-Antik Roma'dan Mazzini'ye kadar pek çok düşünür ve tarihsel kesit özelinde yurtseverliğin soykütüğünü ortaya koyamaya çalışır Viroli. Böylelikle yurttaşlık ve cumhuriyetçilik ayracında yurtsever ideolojinin tarihsel sürekliliğine işaret edilmiş olunur.

Peki, nedir en özet anlatımla Viroli için yurtseverlik? Yurtseverlik kişinin kendisini ortak iyi için feda etmesi değil, sadece özel işlerinin dışında da kamu için bir şeyler yapması, kamuya karşı hem sevgi hem de yükümlülük duyması halidir.⁷⁷⁹ Demek ki yurtseverlik tarafından motive edilen yurttaştan beklenen kendi bireyselliği ile kamusal olan arasında denge kurmaya yönelik içtenlikli çabadır.⁷⁸⁰ Tam bu noktada, yani Viroli'nin ortaya koyduğu tanım ve hassasiyetler doğrultusunda tartışma derinleştirilebilir.

Her şeyden önce düşünür yurttaşlık ve yurtseverliği hemen hemen aynı anlamda kullanmaktadır. Böylesi bir kullanım tarzına itiraz edilebilir. Yurttaşlık ile yurtseverlik arasında tarihsel ve kültürel bir akrabalık olduğu açıktır. Ancak yurttaşlığın her durumda yurtseverliği gerektireceği, yurtseverlik olmadan yurttaşlığın ortadan kalkacağına dair iddialar sorunludur. Çünkü ne kuramsal düzeyde ne de tarihsel ayrıntılar düzleminde yurtseverlik ile yurttaşlık arasındaki ilişkinin bir neden-sonuç ilişkisi gibi sunulması yeterince ikna edici sonuçlar doğurmaz.

Tabii metindeki sorunlar sadece yurttaşlık ile yurtseverlik arasında kurulan özdeşlikten ibaret değildir. Mesela düşünürün yurtseverlikle ilgili bir eylem ajandası önermemiş olması olası eleştiri noktalarından biridir. Viroli'ye göre modern demokrasi-

(779) Viroli (1997: 201).

(780) Bellamy (2008: 34).

ler yurtseverlik erdeminde somut bir içeriğe bürünen cumhuriyetçi politik özgürlük geleneğine ihtiyaç duymaktadır. Bahsi geçen ihtiyacın gerçekten söz konusu olup olmadığı meselesi bir yana yurttaşları cumhuriyetçi bir yurtseverlik yönünde güçlü bir şekilde motive etmek için ne yapılması gerektiği üzerine öneriler çok da açık değildir. Ayrıca milliyetçilikle yurtseverlik arasındaki farklılık Viroli'nin ortaya koyduğu tanıtılmanın aksine çok da belirgin olmadığından yurtsever bir siyasa da tıpkı milliyetçilik gibi bireysel hakların çiğnenmesine zemin hazırlayabilir. Yurtseverlikle ilgili pek çok eleştiri tam da bu noktaya dikkat çeker. Çünkü sonuçta yurtseverlik grup birliğini savunan radikal bir anlayışa karşılık gelir. Yurtsever anlayışın her zaman iyi amaçlara doğru kendini kanalize ettiğini kanıtlamak hiç de kolay değildir.⁷⁸¹ Kateb'in de belirttiği üzere yurtseverlik, milliyetçilik ve ırkçılık pek çok örnek olayda birbirinden kesin bir şekilde ayıramayacak şekilde iç içe geçmiştir. Ayrıca kişi ülkesini sevmek ile ahlaki ilkelere sadakat arasında sıkışıp kalabilir. Yurtseverlik araçsal bir iyidir.⁷⁸²

Tabii yurtseverliği Kateb'in araçsal iyi tanımlamasına göre çok daha olumsuz bir içerikle anmak da mümkündür. Mesela MacIntyre yurtseverliğin bir erdem olmadığını ve liberal ahlakla çatıştığını ileri sürer.⁷⁸³ Ayrıca liberal demokrasinin yurtseverliğe ihtiyaç duyduğu savı liberal düşünce içerisinde pek de makbul görülmez. Temel kaygı yurtseverliğin devletin tarafsızlığına zarar verdiği ve bu potansiyel zararın özgürlükleri daha da ulaşılmaz hale getirdiği yönündedir.⁷⁸⁴ Ancak Honohan'ın değerlendirmesine katılıp yurtseverlikle desteklenmiş cumhuriyetçi yurttaşlığın güçlü yanını vurgulamak da mümkündür. Çünkü sonuçta yurtseverlik hem liberal anlayışa hem de etnik/kültürel milliyetçiliğe karşı alternatif bir hassasiyeti karakterize eder (Ho-

(781) Murray (2011: 35).

(782) Kateb (2006: 9, 11-3, 17).

(783) MacIntyre (1995: 211-1, 226).

(784) Patten (1996: 39, 42).

nohan, 2002: 288-9) Reel politik düzlemde bir karşılığı olmasa dahi, böylesi bir pozisyon alışın varlığına dikkat çekmek ve Viroli'nin işaret ettiği şey, yani liberal toplumlarda liberalizmi ve milliyetçiliği sınırlandıracak farklı bir toplumsal tahayyül biçimi için olumlayıcı nitelikte hisler beslemek değerli görülebilir.

SONUÇ

Özel olarak metnin giriş kısmında, genel olarak ise aslında sorunsalın inşa edilmesinde kullanılan hemen tüm önermelerde şöyle bir mesele ile hesaplaşmaya çalıştık: Acaba Machiavelli'den esinlenen Neo-Romalı yazarların çalışmalarında formüle edilen cumhuriyetçiliğin liberalizmden farklılaştığı yerler hakkında ne söylenebilir? Bu soruyla başlayan soruşturma neticesinde geldiğimiz yer bakımından rahatlıkla söyleyebiliriz ki Pettit, Viroli ve Skinner'in eserleri üzerine yapılan okumalar Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin liberalizmi olumsuzlayarak aşabilecek nitelikte bir politik ajandaya sahip olmadığını gösterdi. İncelenen yazarların ortaya koyduğu savlar liberal tahayyül içerisinde makul görülebilecek nitelikte bir içeriği karakterize etmektedir. Tabii bu tespit Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin liberal meşruluk krizi karşısında güçlü bir alternatif ya da karşı söylem yaratma kapasitesinden yoksun olduğu gibi ek bir anlamı da içerisinde barındırmaktadır.

Neo-Roma cumhuriyetçiliğini liberal bir cumhuriyetçilik olarak görmek mümkündür. Çünkü bu akım karma anayasa, kuvvetler ayrılığı, sınırlı iktidar, sınırlı katılım ve yasaların üstünlüğü gibi temel liberal aksiyomları içtenlikle benimseyen bir ideolojik künyeye sahiptir.⁷⁸⁵ Ayrıca Neo-Atina çizgisi ile komüniterya-

(785) Skinner (1993: 301-2).

nizmden farklı olarak bireyi toplumsal örgütlenmenin merkezine yerleştiren anlayışla güçlü bir şekilde hesaplaşılmaz.⁷⁸⁶ Bu son yargının belki tek ciddi istisnası Viroli'nin yurtseverliğidir.

Tabii liberalizmle cumhuriyetçilik arasındaki ilişkiyi sadece cumhuriyetçiliğin liberalizme yakınlığı bakımından değil liberalizmin cumhuriyetçiliği bağlamında da okumak mümkündür. Şüphesiz ki çağdaş cumhuriyetçilik liberalizmi reddetmez, onunla ortak bir zemini paylaştığını kabul eder.⁷⁸⁷ Bu durum liberalizmin pek çok ilkesinin cumhuriyetçi bir kökenden geldiği gibi bir anlama da gelebilir. En azından Viroli'nin iddiası bu yöndedir.⁷⁸⁸ Rawls ve izleyicileri başta olmak üzere pek çok çağcıl liberalin cumhuriyetçi argümanlara sempati besleyen bir dili içselleştirmiş olması cumhuriyetçilikten etkilenmiş liberalizm imajını güçlendirmektedir.⁷⁸⁹

Çalışmanın geldiği yer bakımından son eleştiri ve değerlendirmeleri formüle etmeden önce Pettit, Skinner ve Viroli'nin özgürlük, katılım ve yasa/yurttaşlık gibi başlıklardaki tezlerini özetlemek yerinde olabilir. Bu bağlamda önce Pettit'e değinebiliriz: Pettit negatif özgürlük-pozitif özgürlük ayrımını ve bu ayırımı kendini açımlayan Hobbes-Berlin hattındaki düşünsel geleneği sorunlu bulur. Ona göre kökenleri Roma ve Machiavelli'de olan tahakkümün yokluğu olarak özgürlük tezi ve ilgili düşünce bakımında cumhuriyetçi özgürlük anlayışı liberal perspektifi aşan bir içeriğe sahiptir. Keyfi müdahale potansiyeli ortadan kaldırılabilirse cumhuriyetçi ideolojinin arzuladığı etik-politik ortam tesis edilmiş olur. Böylesi bir ortamın varlığı ise önemli ölçüde açık müdahale dışındaki seçeneklere karşı da özgürlüğü koruma adına dikkati elden bırakmayan bir akıl ve böylesi bir akla göre tanzim edilmiş yasalı bir demokrasi sayesinde mümkün olabilir.

(786) Öztürk (2013c: 63).

(787) Maynor (2003: 115); Tunçel (2010: 11-2).

(788) Yorum için bkz. Viroli (2002: 58).

(789) Patten (1996: 38)

Müzakareye dayalı demokratik iletişimi cumhuriyetçi özgürlük ideali bakımından önemli bulur düşünür. Ancak Pettit düşüncesi katılımı ve (veya) öz yönetimi radikalleştirme yönünde güçlü bir çabayı içerisinde barındırmaz. Katılım onun kuramı içerisindeki merkez temalardan biri değildir. Çünkü kişiler katılarak değil, yasalar sayesinde özgürlüklerini korurlar. Yasa keyfi müdahale potansiyelini azalttığı müddetçe yurttaşı özgürleştirir. Bu arada tahakküme karşı gelir ve servette eşitlik gibi kapitalizmin etki alanını daraltan önlemler yerine yasaların üstünlüğü odaklı bir anlam çerçevesinde karar kılınması Pettitçi tezin ideolojik sınırlarını ortaya koyar. Yasaları özgürlük önünde engel olarak gören belli bir tür liberal okumayla Pettitçi cumhuriyetçilik arasında bir karşıtlık vardır. Ancak liberalizmin her durumda yasayı ve hukuku olumsuzlamadığı, hukuk devleti gibi nosyonların liberal siyaset felsefesinden izler taşıdığı gerçeği de ortadadır. Bu nedenle Pettit'in yasa egemenliği tezi tümüyle anti-liberal bir şey olarak görülemez.

Skinner cumhuriyetçi özgürlük tanımlaması bakımından Vi-rolı-Pettit hattından bir ölçüde farklı bir seyir izler. Cumhuriyetçi özgürlüğü negatif özgürlüğün dışarısında bir yerde tanımlamaktan çok özgürlüğün negatif biçiminin aslında cumhuriyetçi olduğunu kanıtlamak ister. Berlin'in tanımlamasına referansla özgürlüğün niteliği üzerine bir çalışma yürütür. Ona göre her şeyden önce negatif özgürlükle pozitif özgürlük arasında kurulan karşıtlık sorunludur. Tam bir pozitif özgürlük için negatif özgürlükte koşulların tutturulmuş olması gerekir. Düşünür cumhuriyetçi özgürlüğü açıklamak ve negatif-pozitif ikiliğini aşmak adına 17. yy İngiltere'sine, yani negatif özgürlüğün kapsamlı bir şekilde formüle edildiği çağa geri döner. Negatif özgürlüğün doğduğu tarihsel bağlam bize gösterir ki, o çağda dikkat çekilen asıl tehlike müdahale değil, potansiyel olarak müdahale edebilme kapasitesi olarak keyfiliktir.

Skinner negatif özgürlüğün gerçek doğasını ve dolayısıyla cumhuriyetçi özgürlüğü İngiliz cumhuriyetçileri aracılığıyla for-

müle eder. İngiliz cumhuriyetçiliğinin ise esasen Machiavelci ve Roma'lı bir paradigmayı takip ettiği kanaati güçlü bir şekilde vurgulanır. Bu son husus bağlamında bireysel özgürlükle toplumsal özgürlük ya da ortak iyi arasında bir karşıtlık olmadığını düşünür Skinner. Özgürlük bağımlılığın ve müdahalenin engellenmesi ve kişilerin kendi iyilerini ortaya koymasına olanak tanıyacak ortamın yaratılmasıdır.

Machiavelli düşünüşünün çizdiği sınırlar içerisinde kalmaya özen gösteren Skinner ortak iyi yolunda yasaların hakimiyeti aksiyomunu güçlü bir şekilde savunur. Yasa kamu yararını korur ve kişiyi erdemli olmaya zorlayarak ortak iyiyi somut hale getirir. Tam bu noktada iki hatırlatma daha yapılabilir. Onun dizgesi bakımından özgürlük katılımdan daha önemlidir. Bu nedenle Skinner'ın yürüttüğü cumhuriyetçilik tartışmasının ağırlık noktası yurttaş katılımı değildir. Ancak düşünür kamu hizmetine önem verir. Haklar karşısında ödevleri ikincilleştiren hakim liberal kod yozlaşmayı körüklemektedir. Bu sorun karşısında Skinner yurttaşların daha fazla kamu hizmeti yükümlülüğü edinmesini etik politik bir gereklilik olarak onar.

Virolı pek çok konuda Pettit ve Skinner'ın ortaya koyduğu kavram setlerine paralel bir analizi takip eder. Tahakkümün yokluğu olarak özgürlük anlayışı tezini benimser mesela. Müdahale potansiyelinin azaltılması sorunsalı bakımından cemaat hayırseverliği, sosyal devlet, radikal demokrasi gibi geç modern zamanlardaki popüler enstrümanları yeterince etkin görmez düşünür. Benzer bir şekilde katılımcı erdemler savunduğu cumhuriyetin ayırt edici bir özelliği değildir. Onun için makul ve mümkün olan çözüm ise anayasal demokrasi ile yasaların üstünlüğü gibi tezlere dayalı olarak sonuç üreten bir eylem politiktir.⁷⁹⁰ Tabii bu ısrar aynı zamanda liberalizmden vazgeçmek yerine onu ıslah etmek gibi bir anlamı da içerisinde barındırır.

(790) Öztürk (2013: 93c).

Viroli'nin ortak iyi kavramlaştırmasında üç tane unsur başat konumdadır: Her şeyden önce yasa içerisinde özgürlük tezini savunur düşünür. Yurttaşın kamuya karşı yükümlülüklerini Machiavelci bir şekilde yorumlar ayrıca. Onun için yurttaşlık ödevi kişinin kendi iyisini takip etmesine engel olacak bir şekilde yorumlanamaz. Son olarak yurtseverlik kuramı üzerinde durmak gerekir. Viroli yurtseverliği yurttaşlıkla aynı anlam dünyası içerisinde kullanır. Bu retorik içerisinde yurtsever olmak cumhuriyetçi rejimin kişiye sağladığı özgürlüğe duyulan saygının genel geçer bir ifadesidir. Yurtseverlik sayesinde hem demokrasi etnik milliyetçilik gibi aşırılıklara karşı korunmuş olur hem de ortak iyi ideali karşısında yurttaşın konumu ahlaki ve siyasi anlamda somut bir zemine kavuşur. Ancak yurtseverliği milliyetçilikten ayırt etmenin ikna edici bir yolunu okuyuca sunamaz Viroli. Bu bağlamda kuramı bir dizi zaafa gebedir.

Pettit, Skinner ve Viroli üzerine çalışma boyunca ortaya koyduğumuz ayrıntıları kısaca özetledikten sonra sonucu bağlama adına bir dizi eleştiri ve değerlendirme üzerinde durabiliriz. Öncelikle Neo-Roma cumhuriyetçileri için Pocock'un yaptığı bir hatırlatma hakkında konuşmak yararlı olabilir. Pocock Skinner'in politik teorisinin politik söylemlerin tarihi olduğu kanaatindeydi.⁷⁹¹ Bu yorum şaşırtıcı değildir. Çünkü kesinlikle Skinner, bir ölçüde de Pettit ve Viroli kendi çalışmalarını ortaya koyarken *Cambridge Tarih Okulunun* tarih yazımı üzerine geliştirdiği temel aksiyomlara sadık kalmıştır. Demek ki onlar uzun uzadıya üzerine durdukları tahakkümsüzlük olarak özgürlük gibi temaları aslında siyasal dildeki farklılaşmaları takip ederek formüle etmiştir.

Peki, kelimeler ve kavramlar dünyasından kotarılan kanıtlar bir kenara bırakıldığında gerçekten de cumhuriyetçi özgürlük diye başka bir özgürlük çeşidi var mıdır? Pocock'a göre cumhuriyetçi özgürlüğün verili varlığı çok da açık değildir.⁷⁹² Çünkü

(791) Pocock (2004: 534).

(792) Pocock (2004: 545).

bahsi geçen özgürlük pekala negatif özgürlüğün tarihsel bir formu olarak görülebilir. Cumhuriyetçi özgürlük ile negatif özgürlüğün birbirinden tam olarak ayırt edilemeyeceği tespitini yaptığımızda ise bu yorumun bizi götüreceği yer liberalizm ile Neo-Roma cumhuriyetçiliği arasındaki ideolojik akrabalık olacaktır.

Bir diğer mesele demokrasi sorunsalıdır. Neo-Roma cumhuriyetçileri Machiavelli'nin özgürlüğün nasıl korunacağı üzerine geliştirdiği düşüncelere odaklanırlar. Yalnız bu odaklanma çoğu kez yanlı bir okumayı beraberinde getirir. Mesela cumhuriyetçi pratikteki elitçi yan görmezden gelinir.⁷⁹³ Bu bahsi geçen elitizmin cumhuriyetçi düşüncenin tarihindeki karşılığı kamusal alanın sınırlılığı sorunudur. Antik Atina ve Antik Roma örnekleri dahil olmak üzere hemen tüm modern öncesi cumhuriyetlerde yurttaşlık kölelere, kadınlara ve fakirlere karşı bir ayrıcalık olarak tanımlanmıştır.

Peki, bugünkü cumhuriyetçilikte, özellikle de Neo-Roma cumhuriyetçilerinde elitist rezervler var mıdır? Tartışmalarına tanıklık ettiğimiz her üç düşünür de eşitlikçi bir yurttaşlık öğretisinden yana tavır koyarlar. Ancak katılım konusunda çok da ısrarcı bir tutum göze çarpmaz. Özgürlüğü koruma noktasında daha çok kurumlara ve yasalara güvenir Neo-Roma cumhuriyetçileri. Bu tutum, yani demokrasi ve katılıma yeterince ağırlık vermeksizin yasalar ve cumhuriyet üzerine yapılacak bir çözümleme hem cumhuriyetin eksik bir demokrasiye dayalı olarak sonuç üretmesine hem de yasaların yeterince meşru olmamasına yol açabilir. Dahası böylesi bir bağlam içerisinde demokrasiyle arasına mesafe koyan cumhuriyetle demokrasiyi sınırlamaya çalışan liberalizm birbirine daha da yaklaşır. Tüm bu yorumların sonucunda ise Neo-Roma cumhuriyetçilerini liberal cumhuriyetçi olarak adlandırmamız hiç de zor olmaz.

(793) McCormick (2003: 636).

Neo-Roma cumhuriyetçilerinin tahakkümsüzlüğü ayrıştırma noktasında güçlü bir şekilde eşitlikçi bir dil kullanmamaları onlara yönelik liberal cumhuriyetçilik savını güçlendirmektedir.⁷⁹⁴ Gerçi Pettit cumhuriyetçiliğin sosyalistler için cazip bir seçenek olduğunu düşünür. Çünkü ona göre grev ile işçi-işveren sözleşmelerinin tahakkümden arındırılması noktasında cumhuriyetçi özgürlük sol bir duruşu destekler.⁷⁹⁵ Ancak bu temenninin reel politik düzlemde nasıl bir karşılık bulacağı meselesi çok da açık değildir.

Neo-Roma cumhuriyetçiliğiyle liberalizm arasındaki ilişkinin niteliği bakımından bahse değer hususlardan biri de hukuktur. Pettit, Skinner ve Viroli'de adalet cumhuriyetin temel öğelerinden biridir. Ayrıca cumhuriyetçi gelenekle uyumlu bir şekilde özgürlüğü korumak için yasaların insanları zorlayabileceği kanaati güçlü bir şekilde dile getirilir.⁷⁹⁶ Hem adalete verilen önem hem de yasa ile özgürlük arasındaki bağa yönelik güçlü vurgu bakımından çağcıl liberalizmle çağcıl cumhuriyetçilik arasında söylemsel bir devamlılık vardır.⁷⁹⁷ Gelişkin bir hukuk sistemi cumhuriyetçi özgürlüğün hayata geçmesi için gereklidir. Aynı önerme liberalizm için de benzer bir kesinlikte sonuç doğurur.

Yasa-özgürlük tartışması bakımından Neo-Roma cumhuriyetçilerinde iki eksikliğin varlığına dikkat çekilebilir. Neo-Roma cumhuriyetçileri liberalizmi Hobbes-Berlin özelinde yasa karşıtı bir negatif özgürlük yorumu olarak ele almaya eğilimlidirler. Ancak metin içerisinde hem cumhuriyetçilik hem de liberalizm üzerine yapılan sayısız hatırlatma ve değerlendirme açıkça gösterir ki liberal ideolojiyi yasa karşıtı bir özgürlük anlayışında sabitlemek sorunludur.⁷⁹⁸ Liberalizm pekala yasa içerisinde bir

(794) Öztürk (2013c:78-9, 93-4).

(795) Pettit (1998: 189-192).

(796) Tunçel (2010: 63); Patten (1996: 35).

(797) Patten (1996: 36).

(798) Öztürk (2013c: 90).

özgürlük anlayışıyla uyumlu bir içeriğe sahip olabilir.⁷⁹⁹ Bir diğer eksiklik karma anayasa-kuvvetler ayrılığı ilişkisi bakımından söz konusu edilebilir. Karma anayasa cumhuriyetçi geleneğinin en önemli hukuk politik enstrümanlarından biridir. Ama çalışmaları aracılığıyla Neo-Roma düşüncesini değerlendirmeye çalıştığımız düşünürlerin hiçbirisi karma anayasa ile kuvvetler ayrılığı arasındaki farklılık ve devamlılıkları ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan bir analiz çerçevesi sunmaz okuyucularına.⁸⁰⁰ Neo-Romalı yazarlardan beklenen tahakkümün yokluğu olarak özgürlükle negatif özgürlük arasındaki ilişki için yürüttükleri derinlemesine soruşturmanın bir benzerini karma anayasa-kuvvetler ayrılığı ilişkisi açısından da tekrarlamalarıdır. Ancak bu beklenti yeterince güçlü bir şekilde karşılanamaz. Oysa kuvvetler ayrılığı modelinin karma anayasa düşüncesinden kotarılmış olduğuna yönelik ima cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki ideolojik devamlılığın zeminini daha da genişleten bir literatürün yerleşmesine yardımcı olabilir.

Neo-Roma cumhuriyetçilerine yönelik liberal cumhuriyetçi tanımlaması çalışmanın ulaştığı sonuçların tek bir önermede kristalize olmuş halini ifade eder. Patten gibi yorumcular da benzer bir sonuca işaret eder. Onun için de hem Skinnerci okuma hem de Taylor komüniteryanizmi aslında araçsal bir cumhuriyetçiliğe karşılık gelir. Bahsi geçen literatür eleştirdikleri liberalizme ciddi bir alternatif sunamaz.⁸⁰¹ Ancak Neo-Roma cumhuriyetçilerinin çağdaş siyaset felsefesi yazınına zenginleştiren bir yönleri olduğu da açıktır. Bahsi geçen olumlu rol bir dizi önermede somut bir içeriğe bürünür. Her şeyden önce bu akımın yoğun gayretleri sayesinde cumhuriyet ve cumhuriyetçilik kavramları modern düşünce içerisinde tekrar ilgi çekici bir konuma kavuşmuştur. Modern siyaset teorisi cumhuriyetçi bilgelikten pek çok şey öğ-

(799) Larmore (2001: 236).

(800) Öztürk (2013c: 94).

(801) Patten (1996: 26-7); Kartal (2013: 340-1).

renebilir. Özellikle yurttaşlık, yurtseverlik, yasa ve ortak iyi arasındaki ilişkiler bakımından cumhuriyetçi literatür tüm diğer tartışma setlerine göre daha üstün bir konumda yer alır. Şüphesiz ki cumhuriyetçi kavramları ve önermeleri orjinal yazındaki anlamları doğrultusunda kullanmamak ve cumhuriyetçilikle modern siyaset yazısı arasında melez formüller geliştirmek mümkündür. Bu bağlamda temel cumhuriyetçi argüman, yani yurttaş yurtsever gibi davranmalıdır, ancak bu sayede yasa ortak iyi doğrultusunda inşa edilir ve özgürlük korunur tezi başka biçimlerde yeniden kodlanabilir.

Yasa ile ortak iyi arasındaki ilişkinin niteliği ve yurttaşlığın yurtseverliği gerektirip gerektirmediği meselesi hala oldukça önemlidir. Genel olarak cumhuriyetçi literatürün tamamı, özel olarak ise Neo-Roma cumhuriyetçiliği bu sorulara yanıt vermemizi kolaylaştıran bir düşünsel platform gibi iş görmektedir.

Bir diğer önemli husus liberalizmin içeriğiyle ilgili olacaktır. Çalışma boyunca ortaya konan tartışmalar alternatif bir siyasi düşünceler tarihi ile ideolojiler tarihi okuması olarak ele alınabilir. Neo-Roma cumhuriyetçileri bize *res publica* ideali çevresinde oldukça bereketli bir düşünsel tartışmanın söz konusu olduğu gerçeğini hatırlatmışlardır. Bu hatırlatmaya referansla liberalizmin cumhuriyetçi kökenleri hakkında daha yoğun bir şekilde düşünmek gerekir. Kuvvetler ayrılığı kuramının kökenleri gerçekten de karma anayasa kültürü içerisinde midir? Negatif özgürlüğün cumhuriyetçi özgürlüğün türlerinden biri olduğuna yönelik saptama ne ölçüde doğrudur? Bu sorulara verilecek ihtiyatlı yanıtlar sayesinde bile liberalizmin cumhuriyetçi bir miras üzerinde yükseldiği iddiası genel geçer bir olgu haline gelir.

Cumhuriyetçi geleneğin demokrasi teorisi bakımından da okuyucunun önüne oldukça nitelikli bir literatür koyduğu söylenebilir. Temel cumhuriyetçi aksiyom demokratik pratiklerin sınırlandırılmaması durumunda çoğunluğun tiranlığının kaçınılmaz hale geleceği yönündedir. Bu sav liberal siyaset felsefesinin de

nirengi noktasını oluşturur. Ayrıca pek çok ülke ve konjonktür bakımından demokrasi ile tiranlık arasındaki ilişki güçlü bir şekilde olgusaldır.

Son olarak negatif özgürlük meselesi üzerine birkaç şey söylenebilir. Neo-Roma cumhuriyetçilerin formüle ettiği literatür bir kenara bırakılırsa yakın tarihe kadar negatif özgürlüğe yönelik eleştiriler genelde pozitif özgürlük cephesinden gelmekteydi. Ancak bu yeni cumhuriyetçilik liberalizm ile negatif özgürlük arasındaki ideolojik sürekliliği tartışmaya açmış ve ayrıca negatif özgürlüğü tahakküm temasıyla zenginleştirerek liberalizmi olumsuzlayacak bir alternatif negatif özgürlükçü söylem inşa etmiştir.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2006) *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Yayınları.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2007) *Kral Devletten, Ulus Devlete*, Ankara: İmge Yayınları.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve Levent Köker (2008) *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, Ankara: İmge Yayınları.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2009a) *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Yayınları.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve Levent Köker (2009b) *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Yayınları.
- AKARSU, Bedia (1998) *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- AKŞİT, Oktay (1985) *Roma Devleti Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ALEXANDER, Michael C. (2008) "Law in the Roman Republic", *A Companion to the Roman Republic*, (Der.), Nathan Rosenstein and Robert Mors-stein-Marx, London: Blackwell, ss. 236-255.
- ALTHUSSER, Louis (1987) *Politika ve Tarih*, Çev: Alaeddin Şenel, Ömür Sezgin, Ankara: V Yayınları.
- APPLEBY, Joyce (1985) "Republicanism and Ideology", *American Quarterly*, Vol. 37, No: 4, ss. 461-473.
- ARBLASTER, Anthony (1984) *The Rise and Decline of Western Liberalizm*, Oxford: Basil Blackwell.
- ARBLASTER, Anthony (1999) *Demokrasi*, Çev: Nilüfer Yılmaz, Ankara: Doruk Yayınları.
- ARSLAN, Ahmet (2007) *İlkçağ Felsefe Tarihi – 3 Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- ARENDT, Hannah (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDT, Hannah (1997) *Şiddet Üzerine*, Çev: Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDT, Hannah (2000) *İnsanlık Durumu*, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARİSTOTELES (1999) *Eudemos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, Ankara: Dost Yayınları.
- ARİSTOTELES (2000) *Politika*, Çev: Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Yayınları.
- ARON, Raymond (2000) *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev: Korkmaz Alem-dar, Ankara: Bilgi Yayınları.
- ATKINS, E. M. (2005) "Cicero", (Der.), Christopher Rowe ve Malcolm Scho-field, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cam-bridge: Cambridge University Press, ss. 477-515.
- AUDIER, Serge (2006) *Cumhuriyet Kuramları*, Çev: İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BALİBAR, Étienne (2004) *Spinoza ve Siyaset*, Çev: Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- BARBER, Benjamin (1995) *Güçlü Demokrasi*, Çev: Mehmet Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BARROW, Reşinald H. (2006) *Romalılar*, Çev: Ender Gürol, İstanbul: İz Ya-yıncılık.
- BARRY, Norman (2003) *Modern Siyaset Teorisi*, Çev: Mustafa Erdoğan/Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları.
- BELLAMY, Richard (1996) "The Political Form of the Constitution: The Se-paration of Powers, Rights and Representative Democracy", *Political Stu-dies*, XLIV, ss. 448-9.
- BELLAMY, Richard (2008) *Citizenship, A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.
- BERLIN, Isaiah (1981) *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Ox-ford: Oxford University Press.
- BERLIN, Isaiah (1997a) "Two Concept of Liberty", (Der.) Philip Pettit ve Ro-bert E. Goodin, *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell.
- BERLIN, Isaiah (1997b) "Historical Inevitability", (Der.), Henry Hardy ve Roger Hausheer, *The Proper Study of Mankind*, London: Chatto and Win-dus, ss. 119-190.

- BERLIN, Isaiah (1997c) "The Pursuit of the Ideal", (Der.), Henry Hardy and Roger Hausheer, *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, London: Chatto and Windus, ss. 1-16.
- BERLIN, Isaiah (1997d) "Does Political Theory Still Exist?", (Der.), Henry Hardy and Roger Hausheer, *The Proper Study of Mankind*, London: Chatto & Windus, ss. 59-90.
- BERLIN, Isaiah (1999) "Does Political Theory Still Exist?", (Der.), Henry Hardy, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, London: Pimlico.
- BERLIN, Isaiah (2000) "My Intellectual Path", (Der.), Henry Hardy, *The Power of Ideas*, Princeton: Princeton University Press.
- BERLIN, Isaiah (2002a) "Two Concepts of Liberty", (Der.), Henry Hardy, *Liberty, Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press, ss. 166-217.
- BERLIN, Isaiah (2002b) "Five Essays on Liberty: Introduction", (Der.), Henry Hardy, *Isaiah Berlin, Liberty*, Oxford: Oxford University Press, ss. 4-29.
- BERLIN, Isaiah (2003a) "The Decline of Utopian Ideas in the West", (Der.), Henry Hardy, *The Timber of Humanity*, London: Pimlico Crooked.
- BERLIN, Isaiah (2003b) "European Unity and its Vicissitudes", (Der.), Henry Hardy, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, London: Pimlico, ss. 175-206.
- BERLIN, Isaiah, (2006) "İki Farklı Özgürlük Kavramı", *Siyasi Düşünce*, (Der.), Michael Rosen ve Jonathan Wolff, Ankara: Dost Yayınları, ss. 175-180.
- BERLIN, Isaiah (2007) "İki Özgürlük Kavramı", *Liberal Düşünce*, Vol. 12, No: 45-6, ss. 69-82.
- BERNARD, Frederick M. (1984) "Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?", *The Review of Politics* 46 (2), ss. 244-66.
- BERTEN Andre ve Diğerleri (2006) "Giriş", (Der.), Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 189-208.
- BİLGİN, Nuri (2008) "Yönlendirici Bir Fikir Olarak Cumhuriyet", (Der.), Nafiz Tok, *Cumhuriyetçilik*, Ankara: Orion Yayınları, ss. 105-119.
- BOBBIO, Norbert (1999) *Sağ ve Sol*, Çev: Zühal Yılmaz, Ankara: Dost Yayınları.
- BOBBIO, Norberto ve Maurizio Viroli (2003) *The Idea of Republic*, Çev: A. Cameron, Cambridge: Polity Press.
- BOCK, Gisela Quentin Skinner ve Maurizio Viroli (Ed.) (1990) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BOWLES, Samuel ve Herbert Gintis, (1996) *Demokrasi ve Kapitalizm*, Çev: Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BRASS, Paul R. (1991) *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, Yeni Delhi, Newbury Park: Sage Publications.

- BRUEGGER, John A. (2011) "Republican Freedom: Three Problems", *The Journal Jurisprudence* 11, ss. 569-588.
- BUCHANAN, Allen E. (1989) "Assessing the Comunitarian Critique of Liberalism", *Ethics* 99, ss. 852-882.
- BUCKLEY, Terry (1996) *Aspects of Greek History: 750-323 BC*, London ve New York: Routledge.
- BURTT, Shelley (1990) "The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue", *Polity* 23, ss. 23-38.
- BUTTLE, Nicholas (2001) "Republican Constitutionalism: A Roman Ideal", *The Journal of Political Philosophy* 9 (3), ss. 331-349.
- CALLAN, Eamonn (1997) *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- CALLINICOS, Alex (2007) *Toplum Kuramı*, Çev: Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.
- CANFORA, Luciano (2003) *Demokratik Retoriğin Eleştirisi*, Çev: Durdu Kundakçı, Ankara: Dost Yayınları.
- CÍCERO (1998) *The Republic and The Laws*, Çev: Niall Rudd, Oxford: Oxford University Press.
- CÍCERO (2010) "Kamu Devleti ve Yasalar'dan Seçme Parçalar", (Der.), Mete Tunçay, *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- COHEN, Andrew Jason (2000) "Does Communitarianism Require Individual Independence?", *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 34, ss. 283-305.
- CONOVAN, Margaret (1987) "Republicanism", (Der.), David Miller, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford: Blackwell Publishers.
- CANOVAN, Margaret (1992) *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CANOVAN, Margaret (1996) "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", (Der.), Larry May ve Jerome Kohn, *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Boston: MIT Press.
- CARTLEDGE, Paul (2005) "Greek Political Thought: Historical Context", (Der.), Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 11-22.
- CONNOR, Walker (1994) *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton: Princeton University Press.
- CONNOLLY, William (1984) "The Dilemma of Legitimacy", (Der.), William Connolly, *Legitimacy and the State*, Oxford: Blackwell.

- CONSTANT, Benjamin (1998) "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", *Political Writings*, trans: Giancamaria Fontana, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 309-328.
- CONSTANT, Benjamin (2006) "Antik Çağda Özgürlük, Modern Çağda Özgürlük", (Der.), Michael Rosen ve Jonathan Wolff, *Siyasi Düşünce*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 173-6.
- CROMARTIE, Alan (2009) "Hobbes, History and Non-domination", *Hobbes Studies* 22, ss. 171-7.
- CROWDER, George (1988) "Negative and Positive Liberty", *Political Science*, Vol. 40, No: 57, ss. 57-73.
- CUNNINGHAM, Hugh (2001) *The Challenge of Democracy*, London: Pearson Education.
- ÇOBAN, Funda (2010), "Emek'ten Eyleme: Hannah Arendt", (Der.), Hilal Onur İnce, *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 92-137.
- DAGGER, Richard (1997) *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford. Oxford University Press.
- DAGGER, Richard (2004) "Communitarianism and Republicanism", (Der.), Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas, *Handbook of Political Theory*, London: Sage Publications, ss. 167-179.
- DAHL, Robert A. (1971) *Polyarchy, Participation and Opposition*, New Haven ve Londra: Yale University Press.
- DAHL, Robert (1993) *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev: Levent Köker, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği.
- DAHL, Robert A. (2001) *Demokrasi Üstüne*, Çev: Betül Kadioğlu, Ankara, Phoenix Yayınları.
- DEMİRCİOĞLU, Halil (1993) *Roma Tarihi, Cilt 1*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- D'ENTREVES, Maurizio Passerin (1992) "Hannah Arendt and The Idea of Citizenship", (Der.), Chantal Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London: Verso, ss. 145-169.
- DIGGINS, John Patrick (1985) "Republicanism and Progressivism", *American Quarterly*, Vol. 37, No: 4, ss. 572-598.
- DIMOVA-COOKSON, Maria (2003) "A New Schema of Positive and Negative Freedom", *Political Theory*, 31 (4), ss. 508-32.
- DIOMOND, Martin (1992) "The Ends of Federalism", (Der.), Peter Augustine Lawler, *Tocqueville's Political Science: Classic Essays*, New York ve Londra: Garland Publishing, ss. 107-131.

- DUFFEL, Siegfried Van (2003) "Natural Rights and Individual Sovereignty", *The Journal of Political Philosophy*, Volume 11, No: 2, ss. 1-16.
- DUMONT, Louis (1992) "German Identity: Herder's Volk and Fichte's Nation", (Der.), Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago and London: The University of Chicago Press, ss. 113-132.
- DUNN, John (2008) *Locke*, Çev: Fatoş Dilber, İstanbul: Altın Kitaplar.
- DWORKIN, Ronald (1989) "Liberal Community", *California Law Review*, 22 (1), ss. 361-384.
- DWORKIN, Ronald (2006) "Liberalizm", (Der.), Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 49-76.
- EBENSTEIN, William (2001) *Siyaset Felsefesinin Büyük Düşünürleri*, Çev: İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayıncılık.
- EHRENBERG, Victor (1994) *The Greek State*, New York: The Norton Library.
- ELEY, Geoff (1992) *Nations, Publics and Political Culture: Placing Habermas in the Nineteenth Century*, *Habermas and The Public Sphere*, (Der.), Craig Calhoun, Cambridge: The MIT Press.
- ERDOĞMUŞ, Belgin (2009) "Roma Hukuku", *Doğu Batı* 49, ss. 33-7.
- EUBEN, J. Peter (2000) "Arendt's Hellenism", (Der.), Dana Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, ss 151-4.
- FEBVRE, Lucien (1995) *Uygarlık, Kapitalizm, Kapitalistler*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları.
- FINLEY, Moses (1981) *Economy and Society in Ancient Greece*, New York: The Viking Press.
- FINLEY, Moses (2003) *Antik ve Modern Demokrasi*, Çev: Deniz Türker, Ankara: Ayraç Yayınları.
- FRASER, Nancy (1992) *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, *Habermas and The Public Sphere*, (Der.), Craig Calhoun, Cambridge: The MIT Press.
- GALİPEAU, Claude J. (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford: Clarendon Press.
- GALSTON, William A. (1982) "Defending Liberalism", *American Political Science Review* 76, ss. 621-629.
- GALSTON, William A. (1991) *Liberal Purpose: Goods, Virtues and Duties in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press.

- GALSTON, William A. (2002) *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GAMBLE, Andrew (1981) *An Introduction to Modern Social and Political Thought*, London: Macmillan Press.
- GARVER, Eugene (1996) "After Virtù: Rhetoric, Prudence and Moral Pluralism in Machiavelli", *History of Political Thought* 27, ss. 195-222.
- GAUS, Gerald F. (2004) "The Diversity of Comprehensive Liberalisms", (Der.), Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas, *Handbook of Political Theory*, London: Sage Publications, ss. 100-114.
- GELDEREN, M. Van ve Quentin Skinner (2002) (ed), *Republicanism: A Shared European Heritage*, 2. Cilt, Cambridge: Cambridge University Press.
- GELLNER, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- GOLDMANN, Lucien (1999) *Aydınlanma Felsefesi*, Çev: Emre Arslan, Ankara: Doruk Yayınları.
- GRAMSCI, Antonio (2009) *Hapishane Defterleri*, Çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları.
- GRAY, John (1980) "On Negative and Positive Liberty", *Political Studies*, 28, No: 4, ss. 507-526.
- GRAY, John (1995) *Berlin*, London: Fontana Press.
- GRAY, John (2000) "Where Pluralists and Liberals Part Company", (Der.), Maria Baghramian and Attracta Ingram, *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London ve New York: Routledge, ss. 85-102.
- GRAY, John (2003) *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev: Koray Değirmenci, Ankara: Dost Yayınları.
- GRAY, John (2004) *Post-Liberalizm*, Çev: Müfit Günay, Ankara: Dost Yayınları.
- GREEN, Thomas H. (1966) *Political Obligation*, London: Longmans.
- GRIFFIN, Roger (1993) "Nationalism", (Der.), Roger Eatwell ve Anthony Wright, *Contemporary Political Ideologies*, London: Pinter Publishers.
- GÜNAL, Nadi (2009) "Roma Hukukunun Temel İlkeleri, Kavram ve Kurumları", *Doğu Batı* 49, ss. 11-32.
- HABERMAS, Jürgen (1995) "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", (Der.), Ronald Beiner, *Theorizing Citizenship*, New York: State University of New York Press, ss. 255-281.
- HABERMAS, Jürgen (1996) "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Sorunu" (Der.) Amy Gutmann, *Çokkültürcülük*, İstanbul: YKY, ss. 113-145.

- HABERMAS, Jurgen (1998) "Three Normative Models of Democracy", (Der.), Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge: MA, MIT Press, ss. 224-258.
- HABERMAS Jurgen (2002) *Öteki Olmak, Öteki'yle Yaşamak*, Çev: İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HALLDENIUS, Lena (1998) "Non-Domination and Egalitarian Welfare Politics", *Ethical Theory and Moral Practice* 1, ss. 335-353.
- HAMMOND, N. G. L. (1989) *A History of Greece: To 322 BC*, Oxford: Clarendon Press.
- HANSEN, Mogens Herman (1992) *The Athenian Democracy in the Age of Demostheres: Structure, Principles and Ideology*, Trans: J. A. Crook, Oxford and Cambridge: Blackwell
- HARRINGTON, James (1992) *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, (Der.), John Greville Agard Pocock, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- HEATER, Derek (2007) *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, Çev: M. Delikara Üst, Ankara: İmge Yayınları.
- HELD, David (1996) "Republicanism: Liberty, Self-Government and the Active Citizen", *Models of Democracy*, Cambridge: Polity Press.
- HELD, David (1998) "Cumhuriyetçi Özgürlük, Özyönetim ve Aktif Yurttaş", Çev: Hande Paker ve Hayrullah Doğan, *Cogito* 15, ss. 37-67.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1994) *Gericiliğin Retoriği*, Çev: Yavuz Alogan, İletişim Yayınları.
- HOBBS, Thomas (1993) *Leviathan*, Çev: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HOBBS, Thomas (2007) *De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Çev: Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.
- HOBBSWAMN, Eric (1990) *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBSWAMN, Eric J. (2000) *Devrim Çağı 1789-1848*, Çev: Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınları.
- HONOHAN, Iseult (2002) *Civic Republicanism*, New York: Routledge.
- HOLMES, Stephen (1996) *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- JONES, H. S. (1992) "John Stuart Mill as Moralism", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No: 2, ss. 287-308.

- KANT, Immanuel (1970a) "On Common Saying: 'This May be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice'", (Der.), Hans Reiss, *Kant's Political Writings*, London: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (1970b) *Idea for A Universal History*, (Der.), Hans Reiss, *Kant's Political Writings*, London: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (1991) *Metaphysics of Morals*, Çev: Mary Gregor, New York: Cambridge University Press.
- KARTAL, Filiz (2013) "Philip Pettit'in Cumhuriyetçi Özgürlük Anlayışı", (Der.), Armağan Öztürk, *Res Publica, Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 339-365.
- KATEB, George (2006) *Patriotism and Other Mistakes*, London and New Haven: Yale University Press.
- KEANE, John (2004) "Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850", (Der.), John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul: Yedi Kıta Yayınları, ss. 47-90.
- KELLY, Duncan (2003) *The State of the Political Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*, New York: Oxford University Press.
- KEYMAN Fuat ve Banu Turnaoğlu (2008-9) "Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye", *Doğu Batı* 47, ss. 37-64.
- KÖMEÇOĞLU, Uğur (2003) "Kamusal Alan Kavramlaştırmalarında Bazı Teorik Sorunlar", *Sivil Toplum*, Sayı 2, ss. 7-16.
- KRAMNICK, Isaac (1982) "Republican Revisionism Revisited", *The American Historical Review*, Vol. 87, No. 3, ss. 629-664.
- KRAYNAK, Robert P. (1987) "Tocqueville's Constitutionalism", *The American Political Science Review*, Vol. 81, No: 4, ss. 1175-1195.
- KUKATHAS, Chandran ve David W. Lovell, William Maley (1990) *The Theory of Politics*, London: Longman Cheshire.
- KUTLU, Mustafa (2001) *Kuvvetler Ayrılığı*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- KYMLICKA, Will (1989) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- KYMLICKA, Will ve NORMAN, Wayne (1994) "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory, *Ethics* 104 (2), ss. 352-381.
- KYMLICKA, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- KYMLICKA, Will (2004) *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

- KYMLICKA, Will (2006) "Yükümsüz Özne", *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Der.), Andre Berten, Ankara: Dost Yayınları, ss. 225-234.
- LAMBERTI, Jean-Claude (1989) *Tocqueville and the Two Democracies*, Çev: Arthur Goldhammer, Londra ve Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LANE, Jan-Erik (1996) *Constitutions and Political Theory*, Manchester: Manchester University Press.
- LANGER, Ullrich (1999) "The Renaissance Novella as Justice", *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, No: 2, ss. 311-341.
- LARMORE, Charles (1987) *Patterns of Moral Complexity*, New York: Cambridge University Press.
- LARMORE, Charles (2001) "A Critique of Philip Pettit's Republicanism", *Social, Political and Legal Philosophy, Philosophical Issues*, 11, ss. 229-243.
- LARMORE, Charles (2004) "Liberal and Republican Conceptions of Freedom", (Der.), Daniel Weinstock ve Christian Nadeau, *Republicanism: History, Theory and Practice*, Londra: Frank Cass Publishers.
- LARMORE, Charles (2006) "Siyasi Liberalizm Üzerine", (Der.), Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 121-144.
- LIJPART, Arend (Tarihsiz) *Çağdaş Demokrasiler*, Çev: Ergun Özbudun ve Ersin Onulduran, Ankara: Yetkin Yayınları.
- LIPSON, Leslie (1984) *Demokratik Uygarlık*, Çev: Haldun Gölalp-Türker Alkan, Ankara: İş bankası Yayınları.
- LOCKE, John (2004) *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Çev: Fahri Bakırcı, Ankara: Babil Yayınları.
- LONG, Douglas (1977) *Bentham on Liberty*, Toronto: University of Toronto Press.
- LOVETT, Frank (2010) "Republicanism and Democracy", *İdea*, Cilt 2, No: 1, Bahar 2010, ss. 35-51.
- LOWENSTEIN, Karl (1937a) "Militant Democracy and Fundamental Rights I", *American Political Science Review* 31, ss. 417-432.
- LOWENSTEIN, Karl (1937b) "Militant Democracy and Fundamental Rights II", *American Political Science Review* 31, ss. 638-58.
- LUKES, Steven (1984) *Individualizm*, Oxford: Blackwell.
- MACCALLUM, Gerald C. (1967) "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, Vol. 76, No: 3, ss. 312-334.
- MACHIAVELLI, Niccolo (1999) *Prens*, Çev: Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları.

- MACHIAVELLİ, Niccolo (2008) *Aşkerlik Sanatı*, Çev: Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- MACHIAVELLİ, Niccolo (2009) *Söylevler*, Çev: Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, İstanbul.
- MACLNTYRE, Alasdair (1981) *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londra: Duckworth.
- MACLNTYRE, Alasdair (1995) "Is Patriotism A Virtue?", (Der.), Ronald Beiner, *Theorizing Citizenship*, New York: State University of New York Press, 1995, ss. 209-228.
- MACLNTYRE, Alasdair (2001) *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev: Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MACPHERSON, Crowford Brough (1962) *The Political Theory of Possesive Individualizm-Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press.
- MACPHERSON, Crowford Brough (1973) *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford: Clarendon Press.
- MACPHERSON, Crowford Brough (1977) *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- MACPHERSON, Crowford Brough (1984) *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, Çev: Levent Köker, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- MALETZ, Donald J. (2005) "Tocqueville on Mores and the Preservation of Republic", *American Journal of Political Science*, Vol. 49. No: 1, ss. 1-15.
- MANSFIELD, Harvey C. (1996) *Machiavelli's Virtue*, Londra: The University of Chicago Press.
- MARA, Gerald M. ve DOVI, Suzanne L. (1995) "Mill, Nietzsche and the Identity of Postmodern Liberalism", *The Journal of Politics*, Vol. 57, No:1, ss. 1-23.
- MARSHALL, T. H. ve Tom Bottomore, (2000) *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, Çev: Ayhan Kaya, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- MATHERON, Alexandre (1997) "Spinoza and Hobbes", (Der.), Warren Montag and Ted Stolze, *The New Spinoza*, Minnesota: University of Minnesota Press, ss. 207-218.
- MATHERON, Alexandre (2005) "Önsöz", *Yaban Kuraldışılık*, Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, ss. 19-26.
- MOURITSEN, P. (2006) "Four Models of Republican Liberty and Self-Government", (Der.), Iseult Honohan and Jeremy Jennings, *Republicanism in Theory and Practice*, New York: Routledge
- MAYNOR, John (2003) *Republicanism in the Modern World*, Cambridge: Polity Press.

- MAYNOR, John (2006) "Modern Republican Democrate Contestation: A Model of Deliberate Democracy", (Der.), Iseult Honohan ve Jeremy Jennings, *Republican Theory and Practice*, New York: Routledge, ss. 125-134.
- MCCORMICK, John P. (2003) "Machiavelli Against Republicanism: On The Cambridge School's Guicciardinian Moment", *Political Theory*, Vol. 31, No. 5, ss. 615-643.
- MCMAHON, Christopher (2005) "The Indeterminacy of Republican Policy", *Philosophy & Public Affairs* 33, No: 1, ss. 67-93.
- MILES, Edwin (1974) "The Young American Nation and The Classical World", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No: 2, ss. 259-74.
- MILL, John Stuart (1986) *Faydacılık*, Çev: Nazmi Çoşkunlar, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- MILL, John Stuart (1988) *Hürriyet*, Çev: Mehmet Osman Dostel, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- MITCHELL, Annie (2004) "A Liberal Republican Cato", *American Journal of Political Science*, Vol. 48, No: 3, ss. 588-603.
- MOON, D. (1993) *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MOORE, Barrington (2003) *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, Çev: Şirin Tekeli-Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Yayınları.
- MONTESQUIEU (2004) *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev: Fehmi Baldaş, İstanbul: Seç Yayınları.
- MOUFFE, Chantal (1993) *The Return of the Political*, London: Verso Press.
- MOUFFE, Chantal (2000) *Demokratik Paradoks*, Çev: A. C. Aşkın, Ankara: Epos Yayınları.
- MOURITSEN, Per (2006) "Four Models of Republican Liberty and Self-Government", (Der.), Iseult Honohan and Jeremy Jennings, *Republicanism in Theory and Practice*, New York: Routledge.
- MULHALL, Stephen ve Adam Swift (1992) *Liberals ve Communitarians*, Oxford: Blackwell.
- MUMCUOĞLU, H. Maksut (2001a) *Kendine Özgü Bir Siyasal Topluluk-Antik Çağ Polisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- MUMCUOĞLU, H. Maksut (2001b) *Antik Demokrasinin Kuruluş Süreci*, Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Yayınları.
- MURRAY, John (2011) "Nationalism, Patriotism and New Subjects of Ideological Hegemony", *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 6, No: 14, ss. 30-43.

- MÜLLER, Jan-Werner (2012) *Anayasal Yurtseverlik*, Çev: A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları.
- NAJEMY, John M. (1996) "Baron's Machiavelli and Renaissance Republicanism", *The American Historical Review*, Vol. 101, No: 1, ss. 119-129.
- NEAL, Patrick (2006) "Liberal Bir İyi Teorisi mi?", (Der.), Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 105-120.
- NEGRI, Antonio (2005) *Yaban Kuraldışı*, Çev: Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- NEGRI, Antonio (2011) *Aykırı Spinoza* Çev: Nurfer Çelebioğlu ve Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- NELSON, Eric (2004) *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NISPET, Robert (1980) *History of the Idea of Progress*, London: Macmillan.
- NORTH, John A. (1990) "Politics and Aristocracy in the Roman Republic", *Classical Philology*, Vol. 85, No. 4, ss. 227-287.
- NORTH, John A. (2008) "The Constitution of the Roman Republic", *A Companion to the Roman Republic*, (Der.), Nathan Rosenstein and Robert Mors-tein-Marx, London: Blackwell, ss 256-277.
- OĞUZ, Mustafa Cem ve Hilal Onur İnce (2008) "Spinoza'da Tolerans ve Cumhuriyet", *Cumhuriyetçilik*, (Der.), Nafiz Tok, Ankara: Orion Yayınları, ss. 139-168.
- OAKESHOTT, Michael (1991) *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Press.
- OBER, Josiah (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- OLDFIELD, Adrian (1990a) "Citizenship: An Unnatural Practice?", *Political Quarterly* 61, ss. 177-187.
- OLDFIELD, Adrian (1990b) *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Londra: Routledge.
- ÖZBEK, Meral (2004) "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları", (Der.), Meral Özbek, *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 19-89.
- ÖZKIRIMLI, Umut (2009) *Milliyetçilik Kuramları*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- ÖZLEM, Doğan (2000-1) "Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek", *Doğu Batı* 13, ss. 11-7.
- ÖZTÜRK, Armağan (2008a) "Cumhuriyetçilik Ayracında Yurtsever Anlayışın İdeolojik Kökleri", *Cumhuriyetçilik*, Ankara: Orion Yayınları, ss. 119-138.

- ÖZTÜRK, Armağan (2008b) "II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?", (Der.), Armağan Öztürk, *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 9-30.
- ÖZTÜRK, Armağan (2010a) "İki Liberalizm Teorisi ya da Liberalizmi Bölen Metodolojik-İdeolojik Ayraçlar Üzerine Bir Soruşturma", (Der.), Armağan Öztürk, *Yeni Sol Yeni Sağ*, Ankara: Phoenix Yayınları, ss. 299-335.
- ÖZTÜRK, Armağan (2010b) "Bugüne Ağıt Nosyonu veya Yeni Zamanlarda Siyasal-Sosyal Kuram Üzerine Bir Tartışma", (Der.), Armağan Öztürk, *Post-yapısalcılık*, Ankara: Phoenix Yayınları, ss. 233-277.
- ÖZTÜRK, Armağan (2011) "John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville Felsefelerinde Sivil Özgürlükleri Koruma Kaygısı Üzerine Notlar", *Felsefe Tartışmaları* 45, ss. 1-31.
- ÖZTÜRK, Armağan (2012) "Schumpeter, Sartori ve Dahl Özelinde Demokratik Elit Teorileri Perspektifi Üzerine Düşünceler", *Düşünen Siyaset* 28, ss. 135-58.
- ÖZTÜRK, Armağan (2013a) "Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma", *Res Publica*, (Der.), Armağan Öztürk, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 7-39.
- ÖZTÜRK, Armağan (2013b) "Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Res Publica*, (Der.), Armağan Öztürk, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 40-91.
- ÖZTÜRK, Armağan (2013c) "Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Kuramsal Bir Analiz", *Felsefe Tartışmaları* 48, ss. 59-97.
- ÖZTÜRK, Armağan (2013d) "Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm: Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar", *Liberal Düşünce* 71, ss. 93-106.
- ÖZTÜRK, Armağan (2013e) "Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68 (2), ss. 181-204.
- PAREKH, Bhikhu (1993) "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", *Prospects for Democracy North, South East, West*, Oxford: Polity Press, ss. 156-175.
- PATEMAN, Carole (1970) *Participation and Demecratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PATTEN, Alan (1996) "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, Vol. 26, No. 1, ss. 25-44.

- PELLEGRİN, Pierre (2003) "Aristoteles", (Der.), Philippe Raynaud ve Stephanie Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 99-110.
- PETTIT, Philip (1993a) *The Common Mind-An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- PETTIT, Philip (1993b) "Liberalism and Republicanism", *Australian Journal of Political Science*, No: 28, ss. 162-189.
- PETTIT, Philip (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press.
- PETTIT, Philip (1998) *Cumhuriyetçilik*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- PETTIT, Philip (1999) "Republican Freedom and Contestatory Democratization", (Der.), Ian Shapiro ve Caiano Hacker-Cordon, *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 163-190.
- PETTIT, Philip (2001) *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, New York: Oxford University Press.
- PETTIT, Philip (2002) "Keeping Republican Simple-On Difference with Quentin Skinner", *Political Theory*, Vol. 30, No: 3, ss. 339-356.
- PETTIT, Philip (2003) "Agency Freedom and Optional Freedom", *Journal of Politics* 15.
- PETTIT, Pettit (2008a) "Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems", (Der.), Cecile Laborde ve John Maynor, *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell Publishing, ss. 102-130.
- PETTIT, Philip (2008b) "The Basic Liberties", (Der.), Matthew H. Kramer, *The Legacy of H. L. A. Hart: Legal, Political and Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University, ss. 201-224.
- PETTIT, Philip (2010) "A Republican Law of Peoples", *European Journal of the Political Theory* 9 (1), ss. 70-94.
- PETTIT, Philip (2011) "The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin", *Ethics* 121, ss. 693-716.
- PHILIP, Mark (1998) "English Republicanism in the 1790's", *Journal of Political Philosophy*, ss. 235-242.
- PHILIPS, A. (2000) "Survey Article: Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance?", *The Journal of Political Philosophy* 8 (2), ss. 279-93.
- PINCUS, Steve (1998) "Neither Machiavellian Moment Nor Possessive Individualism: Commercial Society and Defenders of the English Commonwealth", *The American Historical Review*, Vol. 103, No: 3, ss. 705-36.

- PINTO, Ricardo Leite (2000) "Neo-Republicanism: A Critical Introduction", *Paper for Workshop 2-The History of Political Concepts*, ECPR, Voint Sessions Copenhagen, 14-19 April, ss. 1-26.
- PITKIN, Hanna (1988) "Are Freedom and Liberty Twins?", *Political Theory* 16, ss. 523-552.
- PLATON (1999) *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyuboglu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- PLATON (2007) *Yasalar*, Çev: Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- POCOCK, John Greville Agard (1992) "The Idea of Citizenship Since Classical Times", *Queen's Quarterly*, 99/1, ss. 45-53.
- POCOCK, John Greville Agard (1995) "The Idea of Citizenship Since Classical Times", (Der.), Ronald Beiner, *Theorizing Citizenship*, Albany, New York: State University of New York Press, ss. 29-52.
- POCOCK, John Greville Agard (2003) *The Machiavellian Moment*, New Jersey: Princeton University Press.
- POCOCK, John Greville Agard (2004) "Quentin Skinner", *Common Knowledge* 10 (3), ss. 532-530.
- POGGI, Gianfranco (2005) *Modern Devletin Gelişimi*, Çev: Şule Kut ve Binnaz Toprak, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- POGGI, Gianfranco (2011) "Yurttaşlar ve Devlet: Geçmiş Bakış ve Muhtemel Gelecek", (Der.), Bo Strath ve Quentin Skinner, *Devletler ve Yurttaşlar*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, ss. 39-52.
- POLANYI, Karl (2002) *Büyük Dönüşüm*, Çev: Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları.
- PUFENDORF, Samuel (2003) *The Whole Duty of Man, According to the Law Nature*, (Der.), Ian Hunter ve David Saunders, Indianapolis: Liberty Fund.
- RAAFLAUB, Kurt (1994) "City State, Territory and Empire in Classical Antiquity", (Der.), A. Matto ve diğerleri, *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Ann Arbor: The University of Chicago Press.
- RAWLS, John (1971) *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, John (1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs* 14, ss. 223-251.
- RAWLS, John (1989) "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review* 64, ss. 235-238.
- REES, John C. (1985) *John Stuart Mill's On Liberty*, London: Clarendon Press.
- REISENBERG, P. (1992) *Citizenship: In the Western Tradition, Plato to Rousseau*, Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.

- RICHARD, Carl J. (1994) *The Founders and the Classics Greece, Roma and American Enlightenment*, Cambridge: Harvard University Press.
- RILEY, Jonathan (2001) "Interpreting Berlin's Liberalism", *American Political Science Review*, Vol. 95, ss. 283-95.
- RORTY, Richard (1985) *Postmodernist Bourgeois Liberalism, Hermeneutics and Praxis*, (Der.), R. Hollinger, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- RORTY, Richard (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard (1991) "The Priority of Democracy to Philosophy", *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, C.1*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 175-196.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1987) *Toplum Sözleşmesi*, Çev: Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları.
- ROWE, Cristopher (2005) "Aristotelian Constitutions" *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, (Der.), Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSS, Jacqueline (2011) *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çev: Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- RYAN, Alan (1995a) "Henri Benjamin Constant de Rebeque", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*, Çev: B. Peker ve N. Kırar, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- RYAN, Alan (1995b) "Özgürlük", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi II*, Çev: B. Peker ve N. Kırar, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- SAKALLIOĞLU, Ümit Cizre (1995) "Yeni Sağ ve Siyaset Karşıtı Siyaset", *Toplum ve Bilim* 68, ss. 66-86.
- SANDEL, Michael (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- SANDEL, Michael (1984) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, Vo. 12, No: 1, ss. 81-96.
- SANDEL, Michael (1992) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", (Der.), Shloma Avineri ve Avner de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, ss. 12-28.
- SANDEL, Michael (1996) *Democracy's Discontent America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SANDEL, Michael (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

- SANDEL, Michael (1994) (Der.), *Liberalism and Its Critics*, New York: New York University Press.
- SANDEL, Michael (2006) "Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben", *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Der.), Andre Berten, Ankara: Dost Yayınları, ss. 209-224.
- SARTORI, Giovanni (1996) *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev: Mehmet Turhan/Tuncer Karamustafaoğlu, Ankara: Yetkin Yayınları.
- SCHOFIELD, Malcolm (2002) "Cicero's Definition of Res Publica", (Der.), J. G. F. Powell, *Cicero The Philosopher: Twelve Papers*, New York: Clarendon Press.
- SCHMITT, Carl (2006) *Siyasal Kavramı*, Çev: Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.
- SCHUMPETER, Joseph, (1966) *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* Cilt 1, Çev: Tuncay Akoğlu, İstanbul: Varlık Yayınları.
- SCHUMPETER, Joseph, (1971) *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* Cilt 2, Çev: Rasin Tınaz, İstanbul: Varlık Yayınları.
- SCRUTON, Roger (1982) *A Dictionary of Political Thought*, New York: Hill and Wong.
- SENNETT, Richard (2002) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev: Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SELLERS, M. N. S. (1998) *The Sacred Fire of Liberty: Republicanism, Liberalism and the Law*, New York: New York University Press.
- SHAPIRO, Ian (1990) "J. G. A. Pocock's Republicanism and Political Theory: A Critique and Reinterpretation", *Critical Review*, Vol. 4, No: 3: ss. 433-471.
- SHAW, Carl K. Y. (2003) "Quentin Skinner on the Proper Meaning of Republican Liberty", *Politics*, Vol 23 (1), ss. 46-56.
- SHEEHAN, Colleen A. (2004) "Madison v. Hamilton: The Battle over Republicanism and the Role of Public Opinion", *American Political Science Review*, Vol. 98, No. 3, ss. 405-424.
- SIDNEY, Algernon (1990) *Discourses Concerning Government*, (Der.), Thomas G. West, Indianapolis: Liberty Classics.
- SHKLAR, Judith N. (1989) "The Liberalism of Fear", (Der.), Nancy Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge: Cambridge, Mass.
- SKINNER, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought, Cilt 1: The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin (1983) "Machiavelli on the Maintenance of Liberty", *Politics* 18 (2).

- SKINNER, Quentin (1984) "The Idea of Negatives Liberty: Historical Perspectives", (Der.), Quentin Skinner, *Philosophy in History: Essays on Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 193-211.
- SKINNER, Quentin (1986a) "The Paradoxes of Negative Liberty", (Der.) S. M. McMurrin, *The Tanner Lectures on Human Values, VII. Kitap*, Salt Lake City: The University Press, ss. 227-250.
- SKINNER, Quentin (1986b) "The Paradoxes of Political Liberty" (Der.), David Miller, *Liberty*, New York: Oxford University Press.
- SKINNER, Quentin (1993) "The Republican Ideal of Political Liberty", (Der.) Quentin Skinner ve diğerleri, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 293-309.
- SKINNER, Quentin (1998) *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin (2002a) "A Third Concept of Liberty", *London Review of Books*, Sayı 24, No: 7.
- SKINNER, Quentin (2002b) "Machiavelli on Virtue the Maintenance of Liberty", *Visions of Politics – Renaissance Virtue, II. Kitap*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin (2002c) "Hobbes on the Proper Signification of Liberty" in *Visions of Politics*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 209-237.
- SKINNER, Quentin (2002d) "The Idea of Negative Liberty: Machiavelli and Modern Perspectives", *Visions of Politics, II. Kitap*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin (2004) *Machiavelli*, Çev: Cemal Atilla, İstanbul: Altın Yayınları.
- SKINNER, Quentin (2006a) "A Third Concept of Liberty", (Der.), David Miller, *The Liberty Reader*, U.K: Edinburgh University Press, ss. 243-254.
- SKINNER, Quentin (2006b) "Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine", (Der.), Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Çev: Kolektif, Ankara: Dost Yayınları.
- SKINNER, Quentin (2008) *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SKORUPSKI, John (1989) *John Stuart Mill*, Londra ve New York: Routledge.
- SMITH, Anthony D. (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge: Polity Press.

- SOMERS, M. (2008) *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness and the Right to Have Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SPECTER, Matthew G. (2012) *Habermas, Entelektüel Bir Biyografi*, Çev: İsmail Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- SPLINOZA, (2008) *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, Çev: Betül Ertuğrul, Bursa: Biblos Yayınevi.
- STRAUSS, Leo (2005) "Tabii Hak ve Tarih", (Der.), Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı*, Ankara: Dost Yayınları, 2005, ss. 269-320.
- SU, Süreyya (2003) "Neo-liberal hegemonik söylemin düzeni", *Birikim* 166, ss. 39-48.
- SULLIVAN, William (1982) *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley: University of California Press.
- SUNSTEIN, Cass R. (1988) "Beyond the Republican Revival", *Yale Law Journal* 97, ss. 1539-1590.
- TANNENBAUM, G. Donald ve David Schultz (2010) *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev: Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları.
- TAYLOR, Charles (1979a) *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1979b) "What's Wrong with Negative Liberty", (Der.), Alan Ryan, *The Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press, ss. 175-193.
- TAYLOR, Charles (1985) *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1989a) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1989b) "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", (Der.), Nancy Rosenblum, *Liberalism and Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, ss. 159-182.
- TAYLOR, Charles (1995) *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (2002) "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı", Çev: Ö. Arkan, *Cogito* 32, ss. 254-275.
- TAYLOR, Charles (2006) "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması", (Der.), Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 77-104.
- TERCHEK, Ronald J. (1997) *Republican Paradoxes and Liberal Anxieties*, Lanham: Rowman and Littlefield.

- TILLEY, Virginia (1997) "The terms of the Debate: Untangling Language about Ethnicity and Ethnic Movement", *Ethnic and Racial Studies* 20 (3), ss. 497-522.
- TİMUÇİN, Ali (2006) *John Locke'un Siyaset Anlayışı*, İstanbul: Bulut Yayınları.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1948) *Democracy in America*, Vol. 1, Çev: Henry Reeve, New York: Alfred A. Knopf.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1953) *Democracy in America*, Vol. 2, Çev: Henry Reeve, New York: Alfred A. Knopf.
- TOCQUEVILLE, Alex (1994) *Amerika'da Demokrasi*, Çev: İhsan Sezal ve Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Yayınları.
- TOK, Nafiz (2008a) "Giriş", *Cumhuriyetçilik*, (Der.), Nafiz Tok, Ankara: Orion Yayınları, ss. 1-19.
- TOK, Nafiz (2008b) "Liberalizm ve Cumhuriyetçilik", *Cumhuriyetçilik*, (Der.), Nafiz Tok, Ankara: Orion Yayınları, ss. 45-88.
- TOK, Nafiz (2013) "Liberal Milliyetçilik", (Der.), Armağan Öztürk, *Res Publica*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 266-285.
- TOURAINE, Alain (2002) *Demokrasi Nedir?*, Çev: Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- TUNÇEL, Ahu (2010) *Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- TUNÇEL, Ahu (2013) "Quentin Skinner: Yeni Cumhuriyetçilik-Yeni Tarihçilik", *Res Publica*, (Der.), Armağan Öztürk, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 311-338.
- TURAN, İlter (2010) "Demokrasi Tip ve Tipolojileri", *İdea*, Cilt 2, No: 1, ss. 11-34.
- TURHAN, Mehmet ve Nur Uluşahin, (2007) "İsaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi", *Liberal Düşünce*, Cilt 12, No: 45-6, ss. 83-114.
- TURNER, Bryan S. (1986) *Citizenship and Capitalism: The Debate on Reformism*, London: Allen and Unwin.
- TURNER, Bryan S. (1993) "Outline of the Theory of Human Rights", (Der.), B. S. Turner, *Citizenship and Social Theory*, London: Sage Publications.
- TURNER, Bryan S. (1997) *Eşitlik*, Çev: Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınları.
- TURNER, Bryan S. (2002) "Outline of a Theory of Citizenship", (Der.), Chantal Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London: Verso.
- THUKYDIDES, (Der.), Tunçay Mete (2010) "Thukydides'in Peloponnesos Savaşı'nın Tarihi'nden Perikles'in Cenaze Töreni Söylevi", *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 29-41.

- UMUR, Ziya (1987) *Roma Hukuku Ders Notları*, İstanbul: Beta Yayınları.
- ÜSTEL, Füsün (1999) *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara: Dost Yayınları.
- VERGARA, Francisco (2006) *Liberalizmin Temel İlkeleri*, Çev: Bülent Arıbaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- VINCENT, Steven (2011) *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, New York: Palgrave Macmillan.
- VIROLI, Maurizio (1992) *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VIROLI, Maurizio (1993) "Machiavelli and Republican Idea of Politics", *Machiavelli and Republicanism*, (Der.), Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 151-167.
- VIROLI, Maurizio (1997) *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- VIROLI, Maurizio (1998) *Machiavelli*, New York: Oxford University Press.
- VIROLI, Maurizio (2002) *Republicanism*, Çev: Antony Shugaar, New York: Hill and Wang.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2003) *Liberalizmden Sonra*, Çev: Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları.
- WALZER, Michael (1983) *Spheres of Justice*, Oxford: Martin Robertson.
- WALZER, Michael (1989) "Citizenship", (Der.), T. Ball, J. Farr ve R. L. Honson, *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALZER, Michael (1990) "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory* 18, ss. 6-23.
- WALZER, Michael (1992) "The Civil Society Argument", (Der.), Chantal Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy*, Londra ve New York: Verso, ss. 89-107.
- WALZER, Michael (2006) "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", (Der.), Andre Berten, *Liberalizm ve Cemaatçiler*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 253-273.
- WATKINS, J. W. N. (1997) "John Stuart Mill ve Bireyin Özgürlüğü", *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Der.), David Thomson, İstanbul: Şule Yayınları.
- WEBER, Max (1966) *The City*, Trans and Edit: Don Martindale and Gertrud Nenwith, New York: The Free Press.
- WELLMER, Albrecht (2006) "Demokratik Bir Kültürün Koşulları: Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine", (Der.), Andre Berten, *Liberalizm ve Cemaatçiler*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 305-323.

- WILLIAMS, David C. (1991) "Civic Republicanism and The Citizen Militia: The Terrifying Second Amedment", *Yale Law Journal*, ss. 551-615.
- WOLFF, Jonathan (1996) *Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- WOLLHEIM, Richard (1991), "John Stuart Mill and Isaiah Berlin", (Der.), John Gray ve G. W. Smith, *John Stuart Mill on Liberty in Focus*, London ve New York: Routledge Press.
- WOOD, Ellen Meikins, (2006) *Sınıftan Kaçış: Yeni 'Hakiki' Sosyalizm*", Çev: Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap.
- WOOD, Ellen Meiksins (2009) *Yurttaşlardan Lordlara*, Çev: Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap.
- WOOTTON, David (1994) *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, California: Stanford University Press.
- WOOTTON, David (2006) "The true origins of republicanism: the disciples of Baron and the counter-example of Venturi", (Der.), Manuela Albertone, *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, Naples: Bibliopolis, ss. 271-304.
- WOOTTON, David (2010) "Cumhuriyetçiliğin Gerçek Kökenleri: Baron'un Muritleri ve Venturi", *İdea*, Cilt 2, No: 1, ss. 53-83.
- YAKOBSON, Alaxander (2006) "Popular Power in the Roman Republic", (Der.), N. Rosenstein ve R. Morstein-Marx, *A Companion to the Roman Republic*, Malden, Mass: Wiley-Blackwell, ss. 383-400.
- YALÇINKAYA, Ayhan (2005) *Siyasal ve Bellek*, Ankara: Phoenix Yayınları.
- YAYLA, Atilla (1998) *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Yayınları.
- YELİSEYEVA, N. V. (2009) *Yakın Çağlar Tarihi*, Çev: Özdemir İnce, İstanbul: Yordam Yayınları
- YETİŞ, Mehmet (1999) "Antik Atina'da Demokrasinin Gelişimi: Soloncu Pasif Devrimden Peisistratos'un Tiranlığına", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 54 (2), ss. 163-198.
- YETİŞ, Mehmet (2006) "Tocqueville ve Merkeziyetçilik Sorunu", *Ankara SBF Dergisi* Cilt 61 (3), ss. 279-308.
- YOUNG, Robert (1986) *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, Beckenham, Croom Held.
- ZAPCI, Filiz Çulha (2005) "Locke", *Kral Devletten Ulus Devlete*, (Der.), Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Yayınları, ss. 101-232.
- ZELYUT, Solmaz (2010) *Dört Adalı*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Cumhuriyetçilik ve Liberalizm

Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Özgürlük, Katılım, Yasa/ Yurttaşlık Sorunsalları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz
Armağan Öztürk

Armağan Öztürk, çalışmasında cumhuriyetçilik ile liberalizm arasındaki ilişkinin mahiyetini sorunsallaştırıyor. Skinner, Pettit ve Viroli gibi düşünürler ile ortak iyi, özgürlük ve katılım gibi belli tartışma eksenleri metnin açılanması noktasındaki yapısal sınırları karakterize etmekte. Yazara göre liberal bir cumhuriyetçilik var. Pek çok varsayım, kuram ve aksiyom bu iki gelenek arasındaki düşünsel akrabalığın içeriğini ortaya koyuyor.

Yürütülen tartışmanın temel dayanak noktalarından biri res publica kavramı. Res publica'yı kamusal erdemi ön plana çıkaran ve yasalara dayalı bir devlet biçimi olarak formüle etmek mümkün. Machiavelli felsefesi res publica düşüncesinin yeniden üretim sürecinde kritik bir role sahip İngiliz cumhuriyetçileri, Amerikan cumhuriyetçileri ve Skinner, Pettit, Viroli gibi Cambridge Okulu içerisinde sayılabilecek Neo-Romacı çizgiyi ciddi ölçüde etkilemiş durumda.

Öztürk'e göre Skinner, Pettit ve Viroli düşüncelerinde karşımıza çıkan ortak tema tahakküm karşısında yurttaş özgürlüğünün potansiyel içeriği. Anayasal demokrasi, kamusal yükümlülük ve yurtseverlik kendini yurttaş özgürlüğünü korumaya adanmış liberal cumhuriyetçiliğin etik politığındeki temel enstrümanlara karşılık geliyor.

