

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>

Ahu Tunçel

BİR SİYASET FELSEFESİ CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



AHU TUNÇEL

1975'te İstanbul'da doğdu. İlk ve ortaöğretimini İstanbul'da yaptı. 1996 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde lisansını, 1999 yılında ise İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. 2002 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı'nda başladığı doktora eğitimini 2008 yılında bitirdi. Yeni cumhuriyetçilik ve liberalizm üzerine çalışan Ahu Tunçel, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde siyaset felsefesi dersleri vermektedir.

AHU TUNÇEL
BİR SİYASET FELSEFESİ
CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 291
SİYASET BİLİMİ 30

ISBN 978-605-399-141-0

KAPAK AMBROGIO LORENZETTI, *ALLEGORY OF THE GOOD GOVERNMENT* (1338-40),
FRESK, PALAZZO PUBBLICO, SIENA, İTALYA.

[İYİ YÖNETİMİN SAHİP OLMASI GEREKEN ERDEMLERİ TANIMLAYAN BU FRESKTE,
YÖNETİMİN SOL TARAFINDA BARIŞ, CESARET VE BASİRET,
SAĞ TARAFINDA İSE ALİCENAPLIK, ÖLÇÜ VE ADALET BULUNUR.]

1. BASKI İSTANBUL, MART 2010

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / FAKS: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com

E-POSTA yayin@bilgiyay.com

DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN GÖKSUN YAZICI

TASARIM MEHMET ULUSEL

DİZELİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİLEVİ

DİZİN ÖZGÜR YILDIZ

BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL

TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data

Istanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Tunçel, Ahu.

Cumhuriyetçi Özgürlük: Bir Siyaset Felsefesi / Ahu Tunçel.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

1. Democracy. 2. Republicanism. 3. Political Science — History.

4. Republicanism — History.

JF 421.T86 C86 2010

AHU TUNÇEL

**BİR SİYASET FELSEFESİ
CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK**

İçindekiler

vii Önsöz

1 GİRİŞ Cumhuriyetçiliğin Dönüşü ve Dönüşümü

15 BİRİNCİ BÖLÜM Cumhuriyetçilik Kavramını Yeniden Çözümlemek

17 Cumhuriyet ve Demokrasi

22 Doğrudan Demokrasi ve Temsili Demokrasi

30 Liberal Demokrasi ve Cumhuriyetçi Demokrasi

37 Cumhuriyetçilik ve Liberalizm

38 Liberalizmin Cumhuriyetçi Kaynakları

43 Birey ve Yurttaş

56 Adil ve İyi

65 Demokratik İdcaller ve Liberal Kuram Arasında Cumhuriyetçilik

77 Cumhuriyetçilik ve Yeni Tarihçilik

77 Cambridge Okulu

79 Eylem Olarak Tarih

92 Anlam ve Anlama

103 Anlam ve Bağlam

107 İKİNCİ BÖLÜM Cumhuriyetçiliğin Kaynaklarını Yeniden Okumak

109 *Res Publica* İdesinin Doğuşu

130 Floransa Hümanizmi ve *Vita Activa*

149 Niccolò Machiavelli ve Cumhuriyetin Renaissance'ı

154 Siyasal Özgürlük Kuramcısı

165 Yasanın Değeri ve Adaletin Yeni Anlamı

171 Siyasetin Sonu: Yozlaşma

177 Zorunluluk Ahlakı

188 Jean Jacques Rousseau ve Cumhuriyetin Modernleşmesi

191 Adil Düzenin Meşruluğunun Kaynakları

200 *Genel İrade* ve Özel İradeler

210 Sivil Özgürlük ve Yasa

218 Yurttaş Erdemi ve Ahlak Yasası

227 Alexis de Tocqueville ve İki Devrim Arasında Cumhuriyetçilik

228 Fransa'da Merkezîyetçilik ve Eşitlik

242 "Amerika'da Demokrasi" ve Özgürlük

- 257** ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Çağdaş Siyaset Felsefesinde Cumhuriyeti ve Özgürlüğü Yeniden Düşünmek
- 259** Philip Pettit: *Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük* ve İşlevsel Cumhuriyetçilik
- 260** Negatif ve Pozitif Özgürlük
- 263** Cumhuriyetçi Özgürlük versus ve Pozitif Özgürlük
- 264** Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlüğün Eleştirileri Işığında Müdahalesizlik Olarak Özgürlük
- 272** Özgürlüğün Üçüncü Yolu: *Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük*
- 277** Eşitlikle İlişkisi İçinde: *Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük*
- 279** Sosyal Holizm
- 282** İşlevsel Cumhuriyetçilik
- 284** Sonuç Yerine: Negatif ve Pozitif Özgürlük Tartışmaları Ekseninde Tahakkümsüzlük İdeali
- 289** Maurizio Viroli: Bağımlılık Yokluğu Olarak Özgürlük ve *Yurtsever Cumhuriyetçilik*
- 289** Vatan Aşkı ya da Yurtseverlik
- 295** Milliyetçilik Karşısında Yurtseverlik
- 299** Yurttaş Erdemi
- 304** Bağımlılık Yokluğu Olarak Özgürlük
- 308** Negatif Özgürlük Kavrayışının Liberal ve Cumhuriyetçi Yorumları
- 310** Demokratik Katılım ve Cumhuriyetçi Özgürlük
- 311** Sonuç Yerine: Yerellik ve Evrensellik Ekseninde *Cumhuriyetçi Yurtseverlik*
- 316** Quentin Skinner: Cumhuriyetçi İdeal Olarak *Siyasal Özgürlük*
- 317** Özgürlüğün İki Yorumu: Quentin Skinner'ın Isaiah Berlin Eleştirisi
- 328** Liberalizm Öncesi Özgürlük
- 334** Özgür Devlet, Özgür Birey
- 338** Özgürlük versus Kölelik
- 341** Cumhuriyetçi Özgürlük Bağlamında Yasanın Değeri
- 344** İki Cumhuriyetçi Negatif Özgürlük Yorumu
- 349** SONUÇ Cumhuriyetçi Özgürlüğün Soykütüğü
- 359** Kaynakça
- 375** Dizin

Kavramsal kökenleri Antikçağ'a değin uzanan cumhuriyetçilik geleneği, elbette ki ne yenidir ne de “nasıl bir yönetim olmalıdır?” sorusuna verilebilecek tek yanıttır. Dahası bu denli uzun tarihine rağmen cumhuriyetçilik, son otuz yıl öncesine kadar modası geçmiş bir gelenek olarak değerlendirilir. Özellikle Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin çekirdeğini oluşturan liberal ideolojinin öne çıkışı ve kendisini siyasal tartışmaların biricik eksenini olarak sunuşu, cumhuriyetçiliği de liberal ideolojinin yargısına boyun eğmeye zorlamıştır. Bu açıdan cumhuriyetçiliğin normatif önerileri ve kavramsal özgünlüğü giderek reddedilirken, bu reddediş sonucunda cumhuriyetçi gelenek de en fazla düşünce tarihinin bir parçası olarak değerli bulunmaya başlanır. Dolayısıyla cumhuriyetçiliğin çağdaş tartışmalara katkısının eksiksiz bir değerlendirilmesi, uzun bir gecikmeyle ancak bugün olanaklı hale gelmiştir.

Liberal ideolojinin, modernliğin kökeninde yer alan moral bireycilik, etik çoğulculuk ve siyasal yaşamın işlevselliği gibi koşulları vaaz ediyor oluşu, ona çağdaş siyaset tartışmalarında ayrıcalıklı bir yer sağlar. Sahip olduğu bu ayrıcalıkla liberalizm, bir yandan kendisini tanımlamak diğer yandan da ortaya koyduğu değerlerin cumhuriyetçi kaynaklarının unutulmasını sağlamak amacıyla cumhuriyetçiliği de kendi bakış açısıyla yargılar. Böylece cumhuriyetçilik, Fransız Devrimine yön veren ulus-devlet arzusuyla özdeşleşmiş, çağdaş koşullarda ise geçerliliğini yitirmiş toplumcu söylemin baş taşıyıcısı ilan edilir. Giderek kökeninde yer alan özgür insanların yaşadığı özgür dev-

let” ilkesinden ayırt edilen cumhuriyetçilik, salt devletin özgürlüğüne odaklı bir devlet şekli olarak tanımlanmaya başlanır. Böylelikle cumhuriyetçi ideoloji, düşünce tarihiyle karşılaştırıldığında oldukça kısa sayılabilecek bir süre öncesine değin, çağdaş ihtiyaç ve sorunlar yanıt vermekten uzak bir ideoloji olarak değerlendirilir.

Ancak bugün kapitalist ekonomi ile birleşerek moral değil ekonomik bireyciliği güçlü bir biçimde öne çıkartan liberal ideolojinin sunduğu bireyselliğin yıkıcı etkilerine karşı, birlikte özgür yaşam projelerine duyulan ihtiyacın artması, cumhuriyetçi geleneği de alternatif söylem arayışları dahilinde yeniden bir araştırma ve tartışma konusu haline getirmiştir. Özellikle sosyal bilimlere dair yöntemsel bir yenilenmenin içine yerleştirilen cumhuriyetçi ilgi, bundan böyle nostaljik bir yaklaşımın araştırılmasına dair salt entelektüel bir çalışma alanı değil, eski bir geleneğin yeni sorunlara önerileri olarak okunmalıdır. Cambridge Okulunun tarih okumaları etrafında biçimlenen çağdaş cumhuriyetçilik tartışmaları, sadece bu köklü geleneği yeniden görünür kılmakla kalmaz, aynı zamanda cumhuriyetçi geleneğin –özellikle de Roma Cumhuriyetçiliğinin– kavramsal örüntüsünü de liberal ideolojinin bakış açısının dışında yeni bir bakış açısından inceler. Bu yoldan çağdaş cumhuriyetçi okumalar, bilinen cumhuriyetçi okumaların dışındadır. Cumhuriyetçi kavramları yenileyen ve liberalizmin cumhuriyetçi kaynaklarını ortaya koyarak çağdaş dünyanın siyaset tartışmalarının en bilinen dikotomisine meydan okuyan söz konusu okumalar, bu yoldan iki kutuplu dünyanın görmezden geldiği tutarlı bir siyaset felsefesinin olanaklarını da açar. Böylece verimsiz ideolojik tartışmaları aşan savunusuyla cumhuriyetçi felsefe, çağdaş tartışmalara ayırt edici bir katkı sağlar.

İşte bu çalışmanın amacı da söz konusu güncel okumaların izini sürerek, cumhuriyetçi felsefeyi çağdaş siyasal tartışmalara katkı yapabilecek bir öneri düzeyinde felsefi bir bakışla incelemektir. Bu nedenle çalışmada yer alan cumhuriyetçi argümanlar ve kavramlar tarihsellikleriyle ele alınarak yeniden içeriklendirilmiş, bunu yaparken de günümüzde çokça ihtiyaç duyulan felsefe ile siyasetin yeniden bir araya getirilmesinin olanakları araştırılmıştır.

Söz konusu araştırmanın temeli, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yazılan “Siyaset Felsefesi Açısından ‘Cumhuriyetçi Özgürlük’ ” başlıklı doktora tezine dayanmaktadır. Son olarak bu tezin yazılması aşamasında destek aldığını, başta tez danışmanım Prof. Dr. Ali Vahit Turhan olmak üzere birkaç kişiye teşekkür etmek istiyorum. Cumhuriyetçi felsefeyle ilişki kurmamı sağlayan ve düşüncelerimi düzene sokmada yardımcı olanları da daima beni

yönlendiren değerli hocam, hem felsefe hem de siyaset bilimi alanlarında her ihtiyaç duyduğumda bilgilerini benimle paylaştı. Kendisine minnettarım.

Akademik yaşamımın lisanstan doktora değin her aşamasında daima yanımda olan değerli hocam Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e yetişimimdeki tüm emek ve çabaları için şükran borçluyum. Yazım aşamasında sabırla çalışmamı okuyarak eleştirileriyle yolumu bulmamı sağlayan değerli hocalarım Prof. Dr. Füsun Üstel ve Prof. Dr. Deniz Vardar'a teşekkür ederim.

Bu çalışmanın tamamlanması yaklaşık dört yıl sürdü. Tüm bu süre içerisinde daima beni destekledikleri ve bana inandıkları için aileme teşekkür ederim.

Cumhuriyetçiliğin Dönüşü ve Dönüşümü

Büyük siyasal değişimlerin yaşandığı 20. yüzyılın özellikle son çeyreğinin en önemli düşünsel dönüşümlerinden biri kuşkusuz cumhuriyetçilik tartışmasının geri dönüşüdür. Cumhuriyetçi düşünce geleneği, izleri Antikçağ'a değin uzanan en eski siyasal kuramlardan biri olmasına karşın, özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren siyasal düşünceler tarihinin bir parçası olmaktan öteye geçememiş ve çağdaş tartışmalarda hak ettiği yeri almayı başaramamıştır. Elbette ki cumhuriyetçiliğin hem bu uzun unutuluşu hem de günümüzde yeniden keşfedilişi pek çok farklı nedene dayandırılabilir.

Bu yeniden keşfin gerekçelerinin en önemlilerinden biri, çağdaş dünya sorunlarının karşısında birlikte yaşam projelerine duyulan ihtiyacın her zamankinden fazla olmasıdır. Kuramsal temelde yapılan tartışmalar ve bu tartışmaları doğuran uygulamadaki sorunlar, içinde bulunduğumuz yüzyıla yeni bir kimlik kazandırmış, geçen yüzyılın düşünsel kalıpları ve yöntemsel araçları giderek yetersiz kalmıştır. Bugün, geçen yüzyılın ilk yarısında sahip olduğu ideolojik bakış açısının daraltıcılığından ve yönlendirilmişliğinden kurtulan yeni yüzyılın tartışmaları, giderek siyaset felsefesinin de parlak yenilenişine sahne olmaktadır. Cumhuriyetçi düşünme geleneğinin dönüşü ve yenilenmesi de ancak çağdaş siyaset felsefesinin yeniden görünür hale geldiği bağlamsal bir değişim temelinde gerekçelendirilebilir.

Yöntemsel açıdan bakıldığında, geçtiğimiz 20. yüzyılın siyaset kuramı tartışmalarının, hayli önemli iki dönüşüm geçirdiği gözlemlenebilir. Bunlardan ilki 20. yüzyılın ilk yarısında liberal ve Marksist gelenekle biçimlenen iki

kutuplu dünya modeline uygun olarak geliştirilen açıklama yönteminin, siyaset felsefesini gölgede bırakmasıdır. Bu dönemde uygulamada yaratılan “dehşet dengesi”nin korunması amacı, felsefenin yerini ideolojilerin almasına neden olur. Richard Rorty’nin deyişiyle “felsefe, Batı siyaset düşüncesinin yukarı tırmandıktan sonra bir kenara attığı bir merdivendir.”¹ Felsefenin siyaseti terk etmesiyle cumhuriyetçi gelenek de hafızalardan yavaş yavaş silinir.

20. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin dağılmasıyla, siyaset kuramı, kimlik tartışmalarının dönüşüne sahne olur. Siyasal yazın kendisini bu yeni koşullara uygun olarak biçimlendirirken, siyasal modernliğin evrensel bir etik anlayışı içinde eritmeyi umduğu ahlâk tartışmaları da geri döner.² Kimlik tartışmalarının siyaset felsefesine en büyük getirisi, yöntemsel açıdan tarihsellik ve anlama sorununu görünür kılmasıdır. Tarihsel ve toplumsal içkinliğin tartışmaya açılması, siyasete felsefi bir yöntem katarken, siyaset hâlâ bütünlüklü bir ideal projesi oluşturmaktan uzaktır. Bu kez de siyaset felsefesi ve ahlâk metafiziği arasındaki ilişkinin tartışılması ve sınırlarının çizilmesi bir sorun olarak belirir. Bu açıdan felsefenin salt yöntemsel değil, aynı zamanda bir ideal belirlemede siyasete vereceği destek, bugünün tartışma konusudur.³ Bir siyaset felsefesi olarak cumhuriyetçilik, uygulama ve kuram açısından siyasete yön gösterici görev üstlenmeye hazır adayların başında gelir. Bu nedenle bu çalışma sadece cumhuriyetçilik kavramının kuramsal olarak incelenmesini değil, aynı zamanda çağdaş siyasal tartışmalar içinde varolan bakış açılarını dönüştürme ve yeni öneriler üretme gücünü de tartışmayı hedeflemektedir. Bu hedef, siyaset felsefesinin özgül anlamından kaynaklanır.

Genelde felsefe, özelde ise siyaset felsefesi şu yanlış inancın yaygınlığına dayanmaktadır: Felsefi sorular sürüp gider, değişen yanıtlardır. Bu inanca göre felsefe ilerleme fikrini içermekle birlikte, kendisi ilerleyen bir bilgi türü değildir ve felsefe tarihi aynı sorulara verilen farklı yanıtların tarihidir. Felsefe ve tarih arasındaki ilişkileri inceleme konusu haline getiren R.G. Collingwood, aslında yanıtlar kadar soruların da değiştiği konusunda uyarıcı bir bakış açısı sunar.⁴ Collingwood’un bu önemli çıkarımı felsefe kadar siyaset felsefesi açısından da

1 R. Rorty, “Demokrasi ve Felsefe”, *Cogito-Tragedya* içinde, Bahar, sayı 54, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 260.

2 Söz konusu tartışmalara örnek olarak bkz. A. MacIntyre, *Erdem Peşinde - Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001; M. Sandel, *Democratic Discontent*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

3 Bkz. R. Rorty, *Olumsuzluk, Ironi ve Dayanışma*, çev. A. Türker ve M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995; R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londra, 1999.

4 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 62; ayrıca bkz. R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Clarendon Press, Oxford, 1933.

geçerlidir. Değişen siyasi ya da sosyal koşulların yarattığı yeni soru ya da sorunlar, yeni yanıtların bulunmasını gerekli kılar. Bu açıdan siyaset felsefesi eylemden türeyen bir felsefedir, başka bir deyişle uygulamalı ve kuramsal olanın buluşma noktasıdır. Böylesi bir bakış açısı benimsenmediği takdirde siyaset felsefesinin başlıca konusu ideal devlet arayışıyla sınırlı kalacaktır. Oysa “kurumsal politikalar ve yapıların istikrarı sadece ideal fikirlerle beslenmez, aynı zamanda ampirik alandan çıkmalıdır.”⁵ Bu nedenle dogmatik iddiaların birer birer tartışmaya açıldığı günümüzün siyasal sorunları karşısında siyaset felsefesinin hâlâ söyleyebileceği, dahası söylemesi de gereken pek çok sözü vardır: “Politik felsefecilerin düşünümlelerinden tamamen kopmuş bir politik konuşma ihtimali kasvetli ve ürpertici bir senaryodur. Zira, politik konuşmanın terimlerinin sistematik sorgulaması ve karşılıklı ilişkilendirip yer yer yenilenmesi ya da yerinden edilmesi asıl olarak bu teorisyenlerin yaptığı çalışmalar sayesinde olmuştur. Bu türden kalıcı düşünümüne hiç yer vermeyen bir konuşma çabucak dogmatik iddialar kargaşasına batar. Eğer politik felsefeciler olmasaydı, onları yaratmak zorunda kalacaktık.”⁶ Bu açıdan siyaset felsefesi siyasetin olmazsa olmaz bir eksenidir.

Çağdaş cumhuriyetçiliğin temel iddiası, tarihi bir argüman olarak kullanılarak çağdaş sorulara felsefi bir yaklaşımla yenilikçi yanıtlar bulmaktır. Başka bir deyişle bu çalışma, yurttaşlığın giderek azalan itibarını iade etmek ve daha demokratik bir cumhuriyet oluşturabilmek için gerekli koşulları ortaya koyma amacını taşır. Bu nedenle salt olan ya da olması gereken bir cumhuriyet modelini değil, olası bir özgürlükçü cumhuriyet modelini ortaya çıkartmak başlı başına bir hedeftir.

Uzun süre ideolojilerin gölgesinde kalan siyaset felsefesinin çağdaş tartışmalara geri dönüşünde kuşkusuz en büyük pay 1971’de yayımladığı *A Theory of Justice (Bir Adalet Kuramı)* adlı eseriyle John Rawls’a aittir.⁷ Sosyal adalet kavramını tartışmaya açarak liberalizme içkin bir eleştiri yönelten *A Theory of Justice*, “(...) ahlâki kavramların anlamı üzerine bitmez tükenmez etik ötesi tartışmalara ve yararcılığın yadsınamayan üstünlüğü ile belirtilen uzun bir uyumsuzluk dönemine son vermiştir.”⁸ Böylece siyasetin çehresi rasyonel ve tutarlı bir dil arayışıyla yeniden biçimlenmeye başlar.

5 P. Pettit, *Cumhuriyetçilik - Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 19.

6 P. Pettit, 1998, s. 23.

7 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

8 P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, “La couleur des idées”, Paris, 1991, s. 69; akt. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, “Gönel Giriş”, *Liberalizm ve Cumhuriyet*, içinde, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 9.

Rawls'un ilk yayımlandığında kuşkuyla karşılanan çalışması, liberalizmin içkin bir eleştirisini ortaya koymakla kalmamış, liberalizmin sınırlılıklarını da görünür kılmıştır. Rawls'un açtığı bu yol, hem bir felsefe olarak cumhuriyetçiliğin geri dönüşü için gereken desteği sağlar hem de cumhuriyetçiliğin liberalizmin ihmal ettiği temaları taşıyan bir alternatif olarak ortaya çıkmasında yardımcı olur.

Rawls'u siyaset felsefesine yönlendiren, özellikle 20. yüzyılda uygulamada yaratılan iki kutuplu dünyanın, kuramsal açıdan bilinçli olarak bazı sorunları görmezden gelme eğilimidir. İdeolojilerin devamlılığını esas alan böylesi bir dünyanın sosyal bilimler kavrayışı da yaratılan dengenin sürekliliğini sağlama amacını taşıırken, söz konusu amaç siyasal etkinliğin hedefi ve anlamı konusunda da geçici bir körlüğe yol açar. Böylece 20. yüzyılın son çeyreğine değin hem siyaset felsefesinin hem de bir felsefe olarak cumhuriyetçiliğin yazgısı unutulmaktadır.

Cumhuriyetçi geleneğin unutuluş nedenlerinin başında, liberalizmin 19. yüzyılın ticari ve demokratik toplum idealinin taleplerine yanıt vermek üzere bağımsız bir kuram olarak biçimlenmesi gelir. 18. yüzyılda cumhuriyetçi gelenekle iç içe geçmiş olan liberalizmin 19. yüzyıldan itibaren giderek artan biçimde bireyin özgürlüğünü savunmada gösterdiği "ürkütücü derecedeki başarısı",⁹ cumhuriyetçi kaynaklarını inkârına yol açar. Liberalizm kendisini konumlandırabilmek amacıyla cumhuriyeti de belirli sınırlar içine hapseder. Bu açıdan cumhuriyetçiliğin ulus-devlet idealiyle adeta bütünleşmiş biçimde ele alınışı ideolojik bir tercihtir ve toplumsal iyilere katılımı destekleyen dili de liberalizmin eleştirileri ışığında bireyin özgürlüğünü sınırlandıran dar bir çerçeve olarak tanımlanmasına neden olur. Böylece liberalizmin kendisini ortaya koymada vurguladığı bireycilik olgusu, beraberinde cumhuriyetçiliğin adeta birey özgürlüğünün karşıtı olarak değerlendirilmesi-ne yol açar.

Öte yandan cumhuriyetçi geleneğin unutulmasındaki bir diğer etken de, cumhuriyetçiliğin özellikle Amerika'nın bağımsızlık davasında iyice belirginleşen liberalizme karşı eleştirel duruşunu, 20. yüzyılın ilk yarısında Marksizme bırakmasıdır. Liberalizmin bireycilik ve faydacılık görüşleri karşısında kolektif sorumluluk, ortak çıkar, erdemli yurttaşlık gibi kavramlar Marksizmin tekelinde görülürken, bu yeni çizilen dünya tablosunun siyaset kuramı içerisinde konumlandırılmayan cumhuriyetçi gelenekse giderek işlevsiz sa-

yılmaya başlanır. Böylece geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında siyaset tartışmalarının en belirgin niteliği iki kutuplu bir dünyaya sesleniyor oluşudur.

Bu dünyanın siyasal açıklama modeli de, soldan sağa uzanan tek bir çizgi üzerinde belli bir konumu gerektirir: “Bu geleneksel tabloya göre, soldaki insanlar eşitliğe inanırlar, bu yüzden belli bir sosyalizm biçimini savunurlar; sağdakilerse özgürlüğe inandıkları için bir tür serbest piyasa kapitalizmini desteklerler. Ortada ise, sulanmış bir eşitlik ve özgürlük karışımına inanan bu yüzden de refah devleti kapitalizmini destekleyen liberaller yer alırlar.”¹⁰ Bu tek boyutlu tabloda, siyasal görüşleri açıklama biçimi, görüşlerin eşitlik ya da özgürlük temalarına yakınlıklarının değerlendirilmesidir. Dahası uygulamadaki dengenin sürekliliğinin sağlanması ve tarafların zayıflamasının engellenmesi amacı da böylesi bir yöntemsel bakış açısını şart koşar.

Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin dağılması, siyaset biliminin kabuğunu çatlatan en önemli etmen olur. Tüm dünyanın liberalizmin yörüngesine girdiğine işaret eden Francis Fukuyama’nın “tarihin sonu”¹¹ tezi, artık liberalizmin merkezkaç kuvvetinden kurtulan eleştirel bir siyasal görüşe yer olmadığını haberciliği görevini üstlenir. Ancak Fukuyama’nın erken kehaneti, liberal demokrasilerin sosyalizmden boşalan eleştirel karşıtlığını üstlenen hem içkin hem de aşkın yeni tartışma odaklarıyla boşa çıkartılır.

Bu eleştirel bakış açılarının temel karşı çıkışı, liberal ve Marksist dünya görüşlerinin her ne kadar merkeze aldıkları kavramlar açısından birbirlerinden farklılaşan savunulara sahip olsalar da, yöntemsel açıdan paylaştıkları modernlik projesinin kimlik temelindeki aidiyetlerin değerini takdir edememesi ve hatta modernlik dışı olarak görmezden gelmesiyle ilişkilidir.¹² “(...) Marksizmin ahlâk alanındaki kusurları ve başarısızlıkları, aynen liberal bireycilik gibi, onun ayırt edilir ölçüde modern ve modernleştirici dünya *ethos*’unu cisimleştirmesinden kaynaklanmaktadır (...).”¹³

Her iki kuram da toplumsal ve tarihsel olana aşkın kategorilerden hareket ederek, kendi bakış açılarından kültürleri yargılama ve dönüştürme hakkını da meşrulaştırmış olurlar. Modernlik söyleminin ardına gizlenen böylesi bir meşrulaştırma, Batı’yı evrensel bir ölçüt haline getirirken, Batı dışına ait yargıların da Batı’nın değerlendirme süzgecinden süzülerek üretilme-

10 W. Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. E. Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 2.

11 F. Fukuyama, *The End of the History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.

12 Krş. F. Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 10.

13 A. MacIntyre, 2001, s. 40-41. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

sine yol açar. Bu nedenle Batı dünyası modernlik dışı olarak değerlendirdiği din ya da etnisite gibi dar sadakat odaklarını patolojik olgular olarak görmüş ve siyaset dışına itmiştir.¹⁴

Ancak özellikle 1980 sonrası görünür hale gelen bu etnik ya da dinsel kökenli çatışmaların yarattığı “belirsizlik ortamı”¹⁵ yeni bakış açılarına duyulan ihtiyacı ortaya koyarken, geleneksel açıklama modelinin yetersizliklerini de belirgin hale getirir. Eleştiri giderek, sosyalist gelenekten farklı kavramsal çerçevelere sahip olmakla birlikte, özellikle onun soyut bireycilik üzerine yaptığı karşı çıkışı kendisine dayanak alan toplulukçuluk, çokkültürlülük ve feminizm gibi yeni yaklaşımlara kayar. Böylece liberal demokrasilerin metodolojik bireyci yaklaşımına karşın ortak iyi, kolektif bilinç ve toplumsal sorumluluk gibi konularda birer yanıt¹⁶ niteliği taşıyan eleştirel kuramın yeni tartışma odakları, tarihin sonunun henüz gelmediğini ispatlarken, gelenek ya da kültür gibi bir önceki paradigma tarafından siyaset dışına itilen kavramları da yeniden siyasete sokar.

Eleştirel kuramın siyaset biliminde yarattığı değişim rüzgârı sadece ege-men paradigma olarak liberal demokrasilerin eleştirileriyle de sınırlı değildir. Eleştirel kuramın yol açtığı yönetsel yenilenme, yukarıda da sözü edildiği gibi, pozitivist bilim kavrayışında görünür olmayan tarihsel ve toplumsal içkinliğimize dair yargıların birer yönetsel sav olarak tartışmaya açılmasıdır. Toplulukçuların (*communitarian*) iddiası, tarih ve topluluktan (*community*) bağımsız yargıda bulunmanın imkânsızlığı nedeniyle, Batılı modernist kaynakların iddialarında olduğu gibi, düşüncenin tarihüstü kategorilerinden söz edilemeyeceğidir. Bu bağlamda tarih dışı bir varsayımlar zinciri olarak ideolojik bakış açıları yetersizdir. Toplulukçu iddialar özellikle “anlam” sorununa odaklanarak, felsefenin özne-nesne ilişkisi bağlamındaki yönetsel aracılığını şart koşarlar. Bu açıdan ideolojiler kendilerini dayatırken, siyaset felsefesi çok boyutlu bir tartışmayı açar ve bu yoldan tutarlı bir dil olarak rasyonalite arayışına hız verir. Oysa geleneksel açıklama modeli, temel değerler olan eşitlik ve özgürlük konusunda anlaşılmadıklarından tutarlı bir dil oluşturmaktan uzaktır ve bu haliyle değerler için çatışan iddialardan fazlası değildirler. Nitekim bu eleştiriler ışığında liberal gelenek kendisini yarattığı melez kavramlarla savunmaya geçer: “‘adalet ve özgürlük’, ‘liberal sosyalizm’ ya da ‘sosyal liberalizm’ vb.”¹⁷

14 F. Üstel, s. 10–11.

15 F. Üstel, s. 9.

16 Bkz. S. Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İ. Yergüz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 10.

17 M. Viroli, 2002a, s. 58.
 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Toplulukçu kuramın liberal geleneğe yönelik başlıca eleştirileri bireyin ontolojik yeri ve topluluğun ahlâki değeri üzerinedir. Liberal kuramın tüm versiyonları, farklı ağırlıklarla da olsa, özgürlük ve bireyciliği temel değerler olarak benimserken, topluluğun ortak değerlerine gerekli hassasiyeti göstermekten uzaktırlar. Liberal gelenek için “hak kavramının iyiye önceliği”,¹⁸ yani ortak iyilere nazaran bireysel hakların değeri söz konusudur. Toplulukçuluk ise siyasal tartışmaların ilgisini topluluk ve ortak iynin kurucu önemine çeker.

Alasdair MacIntyre liberalizm ve toplulukçuluk (*communitarianism*) arasındaki temel ahlâki karşıtlığı, liberal bireycilik ve Aristotelesçi gelenek arasındaki karşıtlıkla özetler.¹⁹ Liberallerin bireyci bakış açısına karşın, toplulukçular Aristoteles’ten kalan mirası değerlendirerek, topluluğu teleolojik bir bakış açısından konumlandırırlar. Bireyin kimliğinin oluşumunda taşıdığı önem, topluluğu korunması ve sadakatle hizmet edilmesi gereken bir değer konumuna yükseltir. Başka bir deyişle topluluğun ortak iyisi bireysel iyilere üstündür. Böylece çağdaş kuramların merkeze aldıkları temalar değişiklik gösterse de dikotomiler hâlâ geçerliliğini korur: Adalet karşısında iyi, birey karşısında topluluk, haklar karşısında erdem vb. Bu açıdan toplulukçu eleştiriler, çağdaş dünyada her ne kadar liberal kuramın yeniden tartışılması için önemli ipuçları sağlasa da, tek başına yeterli bir kuram oluşturmaktan uzaktır.

Michael Walzer toplulukçu kuramın liberalizme yönelik eleştirilerini bir moda olarak değerlendirirken, onu başlı başına bir kuramdan çok eleştirinin yönü olarak tanımlar: “Entelektüel modanın, popüler müzik, sanat ya da giyim modaları gibi olduğu çok iyi bilinir: Onların geçerli oldukları sadece belirli bir zaman vardır. Ama düzenli bir şekilde tekrarlanabilirler. Bunlar pilili pantolonlar veya kısa etekler gibi geniş ve yaygın bir olayın ayırt edici ve değişken özellikleridir. (...) Önemli kültürel anlamı olsa da, liberalizmin cemaatçi eleştirisi, pantolonların şu pilisi gibidir: Geçici ama önlenemez şekilde geri dönen. (...) tüm cemaatçi eleştiriler ne kadar derin olsa da, bir gün liberalizmin geçici çizgisinden başka bir şey olmayacaklar.”²⁰ Walzer’e göre toplulukçu eleştiriler, liberal kuramın siyasal ve toplumsal örgütlenmesinin bütünleyici parçası olmaktan öte kendinde bir siyasal örgütlenme modeli önerme gücüne sahip değildir. Bunun nedeni topluluk kavramının modern top-

¹⁸ N. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. M. Erdoğan ve Y. Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 21.

¹⁹ A. MacIntyre, 2001, s. 381.

²⁰ M. Walzer, “Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi”, *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, der. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, çev. D. Yılmaz ve Z. Ö. Üskül Engin, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 253–254. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lumlardaki yerinin ideolojik bir düzenden kaynaklanması ve içkin eleştiriden uzak olmasıdır. Bu açıdan toplulukçuluk güncel olanı kavramakta zorlanır. Başka bir deyişle Walzer'e göre toplulukçuluk zaman zaman ortaya çıkan bir eleştiri olarak değerlendirilmelidir.

Walzer'in eleştirisinde sözü edilen toplulukçu kuramın topluluk kavramına ilişkin içkin eleştirisinin eksikliği, bugün pek çok yandaş tarafından da itiraf edilmektedir. Nitekim topluluğun değerini öne çıkartan kuramcılara yöneltilen en önemli eleştiriler, kültürel dünyaya ilişkin vurgusuyla, bireylerin geleneksel değerler dünyası içerisinde sıkışmasına ve bireyin bireyselliğinin sınırlandırılmasına neden olduklarıyla ilişkilidir.

Bireyin özgür iradesinin toplulukçu kuram dahilinde görmezden gelindiğine dair eleştiriler, tıpkı liberal kuramcıları olduğu kadar toplulukçuları da melez kavramlar üretmeye iter. Bu açıdan toplulukçu kuram içerisinde sadece tek bir yönelimden söz etmek imkânsız görünmektedir. Örneğin Charles Taylor'ın yazılarında kimlik, zaman zaman topluluğun geleneksel değerleri anlamında belirse de, zaman zaman da kültürel toplumdan çok siyasi topluma ait değerleri gösterir.²¹ Bu açıdan Taylor giderek toplulukçu yaklaşımdan çok cumhuriyetçi geleneğe eğilim gösterir. Öte yandan toplulukçuluğun bir diğer toplulukçu kuramcısı Micheal Walzer ise kimliğin önemini takdir etmekle birlikte, devletin yansız bir anlayışa sahip olması gerektiği konusunda liberal kuramcılarla fikir birliği içindedir.²²

Toplulukçuluk ve liberalizm eksenindeki sınırların şeffaflaşması, her iki kuramın da çağdaş dünyanın soru ve sorunları karşısında tek başlarına yanıt vermedeki yetersizliklerinden kaynaklanır. Bu açıdan bugün toplulukçuluk ve liberalizm eksenini eskimiş görünmektedir. Toplulukçuluğun kültürel tamlik adına siyasal olanı dışlayan bakış açısı, farklar adına gelişen demokratik talepleri karşılamada yetersiz kalışı, erdem diliyle yurttaşları siyasal yaşama katılmaya davet eden cumhuriyetçiliği bir alternatif olarak gündeme getirir.

Toplulukçuluk ve liberalizm arasındaki karşıtlığın yanlışlığına dayanan çağdaş cumhuriyetçilik²³, her iki kuramdan da parçalar taşır ve bu par-

21 Bkz. C. Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. U. Carbilien, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995; C. Taylor, *Sources of Self: The Making Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; C. Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. H. Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

22 Bkz. M. Walzer, *Spheres of Justice*, Martin Robinson, Oxford, 1983.

23 Söz konusu ikiliğin yanlışlığı konusunda bkz. Q. Skinner, "Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine", *Liberaler ve Cemaatçiler* içinde, der. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, çev. S. Koç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 173-188.

çaları tarihsel tezlerle destekleyerek tutarlı bir kurama dönüştürür. Nitekim Philip Pettit *The Common Mind - An Essay on Psychology, Society and Politics*²⁴ (*Ortak Akıl - Psikoloji, Toplum ve Siyaset Üzerine Bir Deneme*) adlı eserinin ana teması olan bu amacı, *Cumhuriyetçilik - Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi (Republicanism - A Theory of Freedom and Government)* kitabının daha ilk satırında şöyle özetler: “*The Common Mind*’da (1993, 1996) aynı anda hem anti-kolektivist hem de anti-atomist olan bir felsefeyi savunmuş-tum. Bu felsefe, bireylerin sosyal güçler toplamının elinde oyuncak olduğu fikrini reddetmesiyle anti-kolektivisttir; bireyler bir tarihsel şans oyunundaki sayılar, tarihsel bir hedefe doğru yürüyüşte piyonlar değildir. Bu felsefe, her şeye rağmen kendi başına birey nosyonunun öz olarak düzmece olduğunda ve insanların öz olarak sosyal yaratıklar olduklarını ısrar etmesiyle anti-atomisttir – insanlar düşünebilmek için bile birbirlerine bağlıdır ve bu da nedensellikten öte bir bağlılıktır.”²⁵ Gerek Philip Pettit gerekse Quentin Skinner için böylesi bir sosyal felsefenin olanağı cumhuriyetçilikte yatar. Ancak söz konusu amacın bu kısa ifadesi bile tartışılan cumhuriyetçiliğin klasik bir cumhuriyet tanımından uzak olduğunu göstermek için yeterlidir.

Klasik anlamıyla cumhuriyetçilik sıklıkla toplulukçuluğun bir versiyonu olarak değerlendirilir. Aristoteles’in topluluğun değerine ilişkin ahlâki yargılarını başvuru noktası olarak alan klasik cumhuriyetçi gelenek, özellikle yurttaş erdemi ve ortak iyilere katılım temalarını öne çıkartır. Günümüzde Aristotelesçi geleneği yorumlayan Hannah Arendt’in ve 1975 yılında yayımladığı *Machiavellian Moment (Machiavellici Dönem)* eseriyle cumhuriyetçi felsefeyi yeniden görünür kılan J. G. A. Pocock’un takip ettiği bu düşünce okulu,²⁶ yurttaşların karar alma süreçlerine siyasal katılımının içkin değerine vurgu yapar.²⁷ Siyasal katılım yurttaş erdeminin bir sonucudur. Bu açıdan klasik cumhuriyetçi geleneğin asli unsuru yurttaş erdemidir. Erdemli yurttaş-

24 P. Pettit, *The Common Mind - An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

25 P. Pettit, 1998, s. 13.

26 Cumhuriyetçi geleneğin bu çizgisi Quentin Skinner tarafından yurttaş cumhuriyetçiliği (*civic republicanism*) ya da klasik cumhuriyetçilik (*classical republicanism*) [Q. Skinner, “The Paradoxes of Negative Liberty”, *The Tanner Lectures on Human Values*, VII. Kitap, der. S.M. McMurrin, Cambridge University Press, Cambridge, 1986]; David Held tarafından gelişimci cumhuriyetçilik (*developmental republicanism*) [D. Held, “Republicanism: Liberty, Self-Government and the Active Citizen”, *Models of Democracy* içinde, Polity Press, Cambridge, Oxford, 1996], Iseult Honohan tarafından ise güçlü cumhuriyetçilik (*strong republicanism*) [I. Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, New York, 2002] olarak adlandırılır. Bu çalışma boyunca Aristoteles’in izlerini süren bu türden bir cumhuriyetçiliği imlemek üzere *klasik cumhuriyetçilik* tanımı kullanılacaktır.

27 D. Held, s. 45.

ların siyasal katılımları, bir ortak iyi olarak siyasal topluluğa ait değer ve uygulamaların devamlılığının garantisini oluşturur. Erdem merkezli bu cumhuriyetçi perspektifte katılım, gördüğü işlevden dolayı değil, içkin bir değere sahip olduğu, başka bir deyişle yurttaşların özgürlüğünün anlamı olduğu için istenir.

Özgürlüğün siyasal katılım yoluyla tanımlanışı kaynağını, Antikçağ'ın kent devletlerinin öz-yönetim (*self-government*) idealinde bulur. Böylesi bir tanıma göre yurttaş, siyasal katılım yoluyla, kendisini yöneten yasaları oluşturma ve uygulamada etkin oldukça, irade hakimiyetini (*self-mastery*) de sağlamış olacaktır. Ancak klasik cumhuriyetçiliğin özgürlüğün olanağını katılım yoluyla tanımlanışı, katılımın başlı başına bir amaç haline gelmesine neden olur. Başka bir deyişle siyasal katılım, özgürlük ve siyasetin amacı arasında kurulan bir denklik söz konusudur. Bu durumda katılımın kendisi, iyi yaşam idealinin somutlaşmış haline dönüşür.

Klasik cumhuriyetçilerin siyasal katılım konusundaki ısrarlarına karşın, çağdaş cumhuriyetçiler²⁸ açısından katılımın değeri için hâlâ yeterince açık değildir. Çağdaş cumhuriyetçilere göre katılımın kendinde değer olarak tanımlanışı siyasetin amacı konusundaki bir sapmayı da gösterir; çünkü siyasetin başlıca amacı özgürlüktür ve katılım sadece bu özgürlük adına bir aracı olarak değerli bulunabilir. Böylece çağdaş cumhuriyetçiler, cumhuriyetçi dil içerisinde bir değişimi de savunurlar. Bu değişimin kendisini gösterdiği en dikkat çekici yer, özgürlük kavramı üzerine yapılan yorumlardaki farklılıklardır.

Çağdaş cumhuriyetçiler özgürlüğün tanımına ulaşmada cumhuriyetçi geleneğin Romalı kaynaklarına başvururlar. Çağdaş cumhuriyetçilerin Roma'da keşfettikleri şey, özgürlüğün katılımdan çok, yasalarını halkın egemenliğine dayalı olarak oluşturan özgür bir devlette, yurttaşların bireysel olarak korunmasıdır. Bu açıdan Skinner'ın önemle vurguladığı gibi, Roma'yı ayırt eden özelliği, devlet ve bireyin özgürlüklerinin iç içe geçmiş olmasıdır.²⁹

Bu çıkarımın çağdaş dünyadaki değeri ve çekiciliği, cumhuriyetçi bir bakış açısının, yurttaşların kişisel çıkarlarından ayrı olarak düşünülemeyeceği saptamasından kaynaklanır. Başka bir deyişle sıklıkla eleştirildiği gibi cum-

²⁸ David Held bu tip bir cumhuriyetçi bakış açısını *korumacı cumhuriyetçilik* (*protective republicanism*) olarak adlandırır. Bu çalışma boyunca Romalı kaynakların izlerini süren bu türden bir cumhuriyetçiliği imlemek üzere *çağdaş cumhuriyetçilik* tanımı kullanılacaktır.

²⁹ Quentin Skinner'in birey ve toplumun özgürlüğünün birbirinden ayıramayacağı tezinin temellerini Romalı ve yeni-Romalı (*neo-Roman*) cumhuriyetçilerin görüşlerinde bulur. Bkz. Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998a.

huriyet, salt ortak iyilere dayanan bir siyasal oluşumu göstermez; aynı zamanda yurttaşlar olarak bireylerin özgürlüklerine işaret eder. Bireyin özgürlüğüse katılımı değil, basitçe bireysel korunma yoluyla tanımlanabilir. Bu noktada toplulukçuluk ve liberalizmin özgürlük anlayışları arasında kalan kayıp halka, bireysel korunmanın bir diğerinin iradesinden *bağımsızlık*³⁰ ya da bir başkasının iradesi tarafından kontrol altına alınma tehdidinin yokluğu olarak *tahakkümsüzlük*³¹ anlamına gelmesidir. Özgürlüğün böylesi bir tanımı, tek tek yurttaşların özgürlüklerini tanımlamakla liberal, ama aynı zamanda sosyal bir özgürlük anlayışı geliştirmekle de toplulukçu bir bakış açısını gerektirir. Machiavelli'nin sıkça tekrarlanan özgürlük aşkının “yönetme değil, yönetilmeme arzusu”ndan kaynaklandığı düşüncesi, çağdaş cumhuriyetçilerin yolunu aydınlatır.³² Bu açıdan çağdaş cumhuriyetçiler, katılımdan çok temsiliyet düşüncesini öne çıkarırlar.

Özgürlük kavramı üzerine yapılan bu saptama cumhuriyetçi versiyonların her birinin demokrasi tanımlarında da önemli bir farklılık olduğunun işaretidir. Klasik cumhuriyetçiliğin katılımcı demokrasi ideallerine karşın, çağdaş cumhuriyetçiler demokrasiyi daha çok bir “itiraz” mekanizması olarak değerlendirirler.³³ Söz konusu tanım gereği demokrasi, sürekli bir katılım zorunluluğundan çok, özgürlüğe yönelik tehdit durumunda itiraz edebilme yollarının ortak bilgi konusu oluşuyla ilişkilidir. Yurttaşların kişisel çıkarlarını bir yana koyarak siyasal katılımda bulunmalarını beklemek, çağdaş cumhuriyetçilere göre günümüz dünyası için hayalperest bir idealdir: “Bazı cumhuriyetçiler cumhuriyeti ahlâk ve erdem bölgesi olan Yeni Jerusalem olarak düşünür, diğer bazılarıysa sivil din ve sansürün gerekliliğini destekler, ancak klasik cumhuriyetçilerin ahlâki ve ruhani gelişim fantezileriyle harcayacak zaman yoktur.”³⁴

Özgürlüğü katılım değil de korunmayla açıklamaları ve yurttaşların bireyler olarak özgürlüklerine kuramlarının merkezinde bir önem atfediyor oluşları, çağdaş cumhuriyetçilerin sıklıkla liberal gelenekle ilişkilendirilmesine neden olur. Liberal geleneğin ayırt edici özellik olarak vurguladığı özgürlük temasının cumhuriyetçi söylemin merkezinde yer aldığı iddiası, çağdaş

30 Özgürlüğün *bağımsızlık* (*independence*) olarak tanımı için bkz. Q. Skinner, 1998a.

31 Özgürlüğün *tahakkümsüzlük* (*non-domination*) olarak tanımı için bkz. P. Pettit, 1998.

32 N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford University Press, Oxford, 1997, I. 5, s. 31-32; ayrıca bkz. K. Palonen, *Quentin Skinner - I History, Politics, Policy* Press, Bodmin, Cornwall, 2003, s. 103; P. Pettit, 1998, s. 50.

33 P. Pettit, 1998, s. 242-268.

34 M. Viroli, 2002a, s. 59. <https://rante.org>

cumhuriyetçileri liberalizmle yüzleşmeye zorlar. Bu nedenle bu çalışmada karşılaştırmalar yoluyla, liberalizmin özgürlük kavrayışındaki eksikleri gösterilerek, çağdaş cumhuriyetçilerin bu eksikleri gidermek amacıyla sundukları perspektif ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Liberal ve klasik cumhuriyetçi kuramın her ikisinden de beslenen ancak her ikisinin de eleştirileri üzerine temellenen çağdaş cumhuriyetçiliğin kavramsal haritası da iki geleneğin merkezi kavramlarının bir karmasıdır: adalet, özgürlük, yasa, yurttaşlık ve yurtseverlik kavramları cumhuriyetçiliğin yeni dilidir. Cumhuriyetçiliğin yeni dili, bu çalışmanın da kavramsal izleğini ortaya koyar. Sunulan kavram haritasında bu kavramların öne çıkıyor oluşu, diğer kavramların önemsiz olduklarını ya da bu çalışmada anılan düşünürlerin düşünce ufuklarına girmediklerini göstermez. Söz konusu kavramların öne çıkışı, çağdaş cumhuriyetçileri, cumhuriyetçiliğin diğer versiyonlarından ve liberal kuramdan açıkça ayırt ediyor oluşları nedeniyledir. Bu ayırt edicilik aynı zamanda zihinlerdeki cumhuriyet imgesinin de dönüşümünün ifadesidir.

Çağdaş cumhuriyetçilik, bir yarıyla toplulukçuluğun bir diğer yarıyla da liberalliğin eleştirileri üzerine kurulu olmakla birlikte her ikisinden de öğeler barındırarak kapsamlı ve tutarlı bir kuram oluşturur. Bu açıdan çağdaş cumhuriyetçilik siyaset felsefesinin geleneksel amaçlarından biri olan siyasi değerleri bütünleyecek rasyonel ve tutarlı kurallar bütünüünün bir ifadesidir.³⁵

Çağdaş cumhuriyetçiliğin toplulukçu ve liberal kuramlarla kurduğu bu yakın ilişki, onun özgül kavramlarını tanımlamayı da güçleştirir. Bu nedenle cumhuriyetçi düşüncüyü doğru anlamak, onun kavramlarını diğer kuram ya da söylemlerin aynı kavramlara yükledikleri anlamlardan ayırt etmekle olanaklı bir hal alır.³⁶ Çalışmanın “Cumhuriyetçilik Kavramını Yeniden Çözümlemek” başlığını taşıyan ilk kısmının yazılış gerekçesi de budur. Bu bölümde cumhuriyetçiliğin düşünsel akrabaları olan demokrasi geleneği ve liberal gelenek ile ilişkileri yeniden gözden geçirilmiş, bu gelenekler arasında varsayılan farklar ve benzerlikler tartışılmıştır.

Kavramsal çözümlemelere bir yöntem olarak yol gösteren tarih okumasının izleri, çalışmanın ikinci kısmında değerlendirilmiştir. “Cumhuriyetçiliğin Kaynaklarını Yeniden Okumak” başlığını taşıyan bu kısım, çağdaş cumhuriyetçilerin tarihsel öncülerinin görüşlerini izlerken, cumhuriyetçiliğin

35 Krş. W. Kymlicka, 2003, s. 4.

36 Bkz. I. Shapiro, *Political Criticism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992, s. 189.

liberal ideolojinin etkisi altında yapılan egemen okumalarına alternatif bir okumayı ortaya koyar.

Çalışmanın son kısmındaysa, birinci kısımda yöntemsel, ikinci ikinci kısımda ise tarihsel olarak incelenen çağdaş cumhuriyetçiliğin bakış açısını, siyaset felsefesi bağlamında yeniden ortaya koyan çağdaş düşünürlerin görüşleri tarşılmıştır. Özellikle Philip Pettit, Maurizio Viroli ve Quentin Skinner'ın çağdaş cumhuriyetçilik tartışmalarını bir eksen olarak değerlendiren bu kısım, çağdaş cumhuriyetçiliğin günümüzün siyasete dair sorunlarına da bir alternatif olarak ortaya koyulmasının gerekçelerini ortaya koyar.

BİRİNCİ BÖLÜM

Cumhuriyetçilik Kavramını Yeniden Çözümlmek

Niccolò Machiavelli.

CUMHURİYET VE DEMOKRASİ

Cumhuriyet ve demokrasi, günümüzde bazen bilerek bazen de bilmeden sıklıkla birbirlerine karıştıran iki kavramdır. Özellikle Türkiye gibi genç demokrasisini cumhuriyetçi ilkeler etrafında oluşturan ülkelerde, bu iki kavramın ayrıştırılması daha da güçtür. Bu karışıklık pek çok nedene dayandırılabilir. Her şeyden önce her iki kavram da halkın iradesi ve egemenliğinden söz eder. Dahası, sosyal bilimlerde başlıca tartışma konularından biri olan kavram-sallaştırmanın güçlüğü sorunu ileride ele alınmak üzere bir kenara bırakıldığında bile, cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının uzun tarihsellikleri çerçevesinde sistematik bir değişim göstermiyor oluşu, bu tanım çabasını büyük ölçüde zorlaştırır. Her iki kavram da tarihsel düzlemde farklı içerik ve biçimlere bürünürler. Bu da değişken iki kavramın, değişen ilişkisini tartışma zorluğunu doğurur. Dolayısıyla uzun tarihleri içerisinde cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının, birbirleriyle ilişkisinin zaman zaman aynı şeyi imleyen¹ zaman zaman da karşıt² iki kavram olarak ele alınıyor olması şaşırtıcı olmamalıdır.

1 Örneğin demokrasi kuramının çağdaş yorumcularından Robert Dahl, cumhuriyetçilik ve demokrasi gelenekleri arasında siyasete kuramsal yaklaşım açısından farklılıklar olduğunu kabul etmekle birlikte, bu farklılıkların çizgilerinin uygulamada silindiğini öne sürer. Bu bağlamda Dahl'a göre iki gelenek arasında mutlak farklılıklar gözlemlenemez. Bkz. R. Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. L. Köker, Türkiye Siyasi İlimler Derneği - Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1993, s. 29. Benzer biçimde Maurizio Viroli de demokrasiyi cumhuriyetçiliğin özel bir türü olarak yorumlar. Bkz. M. Viroli, "Republic and Democracy: On Early Modern Origins of Democratic Theory", *The Making and Unmaking of Democracy - Lessons from History and World Politics* içinde, der. T. K. Rabb ve E. N. Suleiman, Routledge, New York ve Londra, 2003, s. 23.

2 Örneğin Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyetçilik adlı kitabında Cevat Okutan,

Cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının tanımlanmasına ilişkin ikinci güçlükse kategorileştirme sorunundan doğar. Özellikle cumhuriyet kavramına kimi yorumcuların yazılarında yönetim biçimi kimi yorumcuların yazılarında ise devlet şekli olarak değer verilir. Kategorileştirme sorunu, cumhuriyet kavramına yönelik çağdaş eleştiriler bağlamında daha da önem kazanır. Kavramın çağdaş demokrasiler açısından olumsuz içeriği, sıklıkla cumhuriyetin, Fransız Devrimi sonrasında görüldüğü üzere, ulus-devlet ile yaptığı kader birliğinin bir sonucu olarak, devlet şekli biçiminde kategorileştirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Ancak modern tanımıyla devlet olgusunun ortaya çıkışı yaklaşık 16. yüzyıl dolayındadır. Buna karşın klasik öncülerin eserleri takip edildiğinde cumhuriyetçi değerleri ilke edinen yönetim ideallerinin pek çok kereler dile getirildiği görülür. Buradan hareketle cumhuriyet, bir devlet biçiminden çok yönetim biçimi, yani yurttaşlar ve iktidar arasındaki ilişkiyi düzenleyici bir söylem olarak tanımlanabilir. Cumhuriyet, bir devlet biçimi değil ama Hannah Arendt'in deyişiyle "siyasal yaşamın bir formu"dur.³

Bu açıdan cumhuriyet kavramına yabancı olan Antikçağ dünyasının, cumhuriyetçi siyasal ilişkileri yakından tanıdığı ileri sürülebilir. Cumhuriyet nadiren Platon'un, sıklıkla ise Aristoteles'in görüşleriyle bağdaştırılır. Doğruluğu kuşkulu da olsa çağdaş dillere *Republic* olarak çevrilen kitabında Platon, cumhuriyet adını hiç anmamakla birlikte, Jacques Rancière'e göre, cumhuriyet ve demokrasi karşıtlığının mucididir.⁴ Platon, ideal devlet araştırmasında, demokrasiyi hem iyi hem de kötü yönetimler arasında anar. Demokrasiyi iyi ve kötü yönetimler olarak ayırmayı başlıca ölçüt ise aşırı özgürlük-

iki gelenek arasındaki farkları "düşmanca" olarak niteler. Bkz. C. Okutan, *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyetçilik*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 141. Okutan'a göre "(...) cumhuriyet'i demokratikleşmeye çalışmak, aslında onu öldürmeye çalışmak demektir. (...) Kısacası, cumhuriyet ve demokrasi, uzlaşabilen değil, aslında birbirlerine rakip olan iki siyasal ve toplumsal düzlemin modelidir." Bkz. Okutan, s. 8.

3 I. Arendt, *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace, New York, 1972, s. 150.

4 J. Rancière, *Uyuşmazlık - Politika ve Felsefe*, çev. H. Hünler, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2005, s. 102. Rancière'nin andığı bu karşıtlık aslında tam olarak bir zıtlık göstergesidir. Platon demokrasiyi iyi yönetimlerde "yasalı" ve kötü yönetimlerde ise "yasasız" sıfatlarıyla niteler. Böylelikle mantıksal açıdan biri "a", diğeri "değil a"dır. Yasasız demokrasi halkın yönetimidir. Buna karşın yasalı yönetim filozof kralın yönetimidir; çünkü yasaları idealler alemine göre düzenleme kapasitesi bir tek filozofa aittir. O halde yasalı demokrasi halk yönetimini değil, adil ve iyi yasaların yönetimini gösterir. Dahası bu türden yasaların halk tarafından yapılmasının imkânı da yoktur. Bu durumda Platon'un demokrasiye halk yönetiminden farklı bir anlam verdiği düşünülmelidir, çünkü yasalı demokrasi mantıksal bir açmazı da gösterir. Buna karşın Aristoteles'te demokrasi kavramı Platon'ununki benzer bir zıtlıkla ele alınmaz. Aristoteles, Platon'da görülen mantıksal açmazı aşmak üzere, yasalı demokrasileri politika olarak adlandırır.

gün sınırını oluşturan yasadır.⁵

Yönetimlerin dolaşımı kuramında Platon'un izlerini süren Aristoteles ise kötü yönetimlerden biri olarak andığı demokrasinin karşısına *politeia* kavramını koyar. Anayasal yönetimler olarak çevrilen *politeia*⁶ kavramı, erdemlilerin yönetimi, halkın kamusal ödevlere katılması, ortak yararın korunması konularındaki ilkeleriyle zaman zaman cumhuriyet kavramıyla yakınlıştırılarak okunmakta, dahası bu vurgularıyla bugünün yurttaş cumhuriyetçilerine yol göstermektedir. Görüldüğü üzere hem Platon hem de Aristoteles cumhuriyet kavramını kullanmaksızın cumhuriyetçi yönetimlerin bazı niteliklerinden söz ederler.⁷

Ancak yine de ne Platon'u ne de Aristoteles'i "cumhuriyetçi filozof" olarak tanımlamak mümkün değildir. Nitekim cumhuriyet sözcüğünün kökenine dönüldüğünde Yunan değil, Latin dünyasıyla karşılaşılır. Cumhuriyet⁸ ya da Latince karşılığıyla *res publica*, yasalarla sınırlandırılmış yurttaşların yönetimini ifade eder. Başka bir deyişle cumhuriyet "yasanın egemenliğinin geçerli olduğu öz-yönetim" biçimidir.⁹ O halde basitçe, yasaların siyasal toplumun iradesi tarafından konulmuş olmasının *res publica*'yı işaret ettiği söylenebilir. "Klasik cumhuriyetçi yazarlar *res publica*'dan söz ettiklerinde anayasal bir uzlaşıdan söz ederler. Bu anayasal uzlaşının temel iddiası şudur: *res (hükümet)* iradenin hakiki yansımasıdır ve *publica*'nın (*bir bütün olarak topluluk*) iyisini ilerletir."¹⁰ Buradan hareketle cumhuriyetçi bir yönetimin

5 Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cımcıoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, 8. kitap, 555b-569c arası, s. 239–255.

6 Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 81. *Politeia* kavramının çevrilmesi bir hayli güçtür. Kitabın Türkçe'ye çevirisini yapan Mete Tunçay sözcüğe düştüğü dipnotta *politeia*'nın anayasa anlamına geldiğini belirtir. William Ebenstein kavramı, "anayasal hükümet" [bkz. W. Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, Şûle Yayınları, İstanbul, 2005, s. 46]; Alaeddin Şenel ise kavramı "ılımlı demokrasi" olarak Türkçeleştirir [bkz. A. Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim-Sanat Yayınları, Ankara, 1995, s. 172].

7 Bkz. P. A. Rahe, *Republics Ancient & Modern - The Ancient Régime in Classical Greece*, I. Kitap, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, Londra, 1994a; E. Nelson, *The Greek Tradition in Republic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

8 *Cumhuriyet* sözcüğü Türkçe'ye Arapça *cumhur* kökünden türetilmiş olarak aktarılır. *Cumhur* sözcüğü Latince *publica* sözcüğünün karşılığıdır. *Cumhur* halk, ahali, topluluk, kamu anlamlarını taşır [bkz. *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, haz. F. Develioğlu ve N. Kılıçkını, Rafet Zaimler Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 52].

9 Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998a, s. 44-45. Livius'a ait bu alıntı James Harrington tarafından da tekrar edilir. J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, der. J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 20.

10 Q. Skinner, "The Paradoxes of Political Liberty", *The Tanner Lectures on Human Value* içinde, der. S. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City, 1986, s. 294; Q. Skinner, "The Repub-

özgürlük iddiasının da seçilmiş yöneticilerin varlığına değil, sınırlandırılmış yöneticilerin varlığına dayalı olduğu öne sürülebilir.

Yunanca karşılığı *demokratia* olan demokrasi ise insanlar anlamına gelen *demos* sözcüğü ile yönetmek ya da erk sahibini tanımlamak için kullanılan *kratia* sonekinin birleşiminden oluşur. Böylece demokrasi, özellikle 18. yüzyıldan sonra kazanacağı modern anlamından farklı olarak, halkın yönetim erkini doğrudan kullanmasıyla ilişkilidir.

Her ne kadar farklı kökenlerden gelseler de cumhuriyet ve demokrasi arasındaki ilişki mutlak bir farklılıkla değil, öne çıkardıkları kavramların farklılığıyla yorumlanabilir. Daha da ileri giderek denilebilir ki, cumhuriyet ve demokrasi klasik düşünürlerde sıklıkla iç içe geçmiş olarak ele alınır. Çağdaş cumhuriyetçilerden Maurizio Viroli, demokrasinin cumhuriyetin bir değişkeni olduğunu ileri sürerken, ispat için Machiavelli'ye başvurur.¹¹ Machiavelli'ye göre "insanlar üstünde bir yetkeye sahip olmuş ya da olan devletlerin tümü, güçlerin tümü ya cumhuriyettir ya da prensliktir."¹² O halde cumhuriyetçi yönetimin dışladığı tek yönetim biçimi tekin yönetimidir. Cumhuriyetler ise egemen gücün kim olduğuna bakılarak demokratik ya da aristokratik olarak sınıflandırılabilirler. Egemen güç aristokratik cumhuriyetlerde ortak fayda adına çalışan bir azınlıkta, demokratik cumhuriyetlerde ise yurttaşlar topluluğundadır. Buradan hareketle demokrasinin cumhuriyetçi yönetimlerin özel bir biçimi olduğu öne sürülebilir.

Viroli'nin işaret ettiği bu tarihi ve kavramsal düşünce, demokrasi ve cumhuriyetin birlikteliğinin olanaklarını tartışma bağlamında her ne kadar önemli ise de, çağdaş dünyada cumhuriyet ve demokrasi idealleri, özellikle liberal demokrasilerin öne çıkışıyla, söz konusu ilişkiyi kaybetmişlerdir. Daha-sı cumhuriyetçi demokrasi, çağdaş dünyayla uyumsuz klasik bir ideal olarak yorumlanırken, modern dünyadaki demokrasi anlayışı liberal demokrasilerle özdeşleştirilmiştir. Bu açıdan cumhuriyetçi demokrasi klasik, liberal demokrasi ise çağdaş idealleri gösterir. Cumhuriyetçi demokrasi yurttaş erdemi ve yasa yönetimi ile kendisini açığa vururken, liberal demokrasilerin bireyci ideali, cumhuriyet ve demokrasi arasındaki bağı görünmez kılar ve cumhuriyetçilik idealini, içerdiği yurttaş yükümlülüklerinden dolayı demokrasi karşıtı olarak konumlandırır.

lican Ideal of Political Liberty", der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1993a, s. 302.

11 M. Viroli, 2003, s. 23.

12 N. Machiavelli, *Prens*, çev. R. Teksoy, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2002, s. 42.

Cumhuriyetçi demokrasilerin merkezi kavramı yurttaş erdemidir. Yurttaşların erdemi, yurttaşlığa ilişkin yükümlülükler üstlenmede ortaya çıkar. Bu yükümlülükler yurttaşlığın sağladığı özgürlüklerden faydalanabilmek, başka bir deyişle haklara sahip olabilmek için topluluğun korunmasına ilişkindir. Yurttaşlardan beklenen topluluğun korunması ve sürekliliğinin sağlanması için katılımı bulundurmalarıdır. Cumhuriyetçi demokrasilerin yurttaş erdemine dair vurgusunun anlamı da katılımı ortaya çıkar; çünkü cumhuriyetçi katılım, liberal demokrasilerin kişisel çıkar peşindeki yurttaşlarından çok, topluluğun ortak iyilerini gözeterek yurttaşları gerektirir. Yurttaşların katılımının olanaklarını ise yasa yönetimi sağlar. Böylece tüm yurttaşlar için eşit bağlayıcı olan yasa, aynı zamanda tüm yurttaşların benzer haklara sahip olmasının da garantisini oluşturur.

Cumhuriyetçi demokrasilerin yurttaş erdemine dayalı söylemine karşı liberal demokrasiler, devlete karşı bireyin özel haklarını öne çıkarır. Liberal demokrasilerde katılım, özel alandaki çıkarlarını korumak isteyen bireylerin, kamuda da çıkarlarını temsilinin bir ifadesidir. Böylelikle liberal demokrasiler toplumu, kişisel çıkarlar adına pazarlığın yapıldığı ticari bir ağ olarak tasarlarlar.¹³

Ancak liberal demokrasilerin aşırı bireyci idealleri çağdaş dünyada toplumların çözülmesine neden olurken, kamunun özel, siyasal alanında sosyal ilişkiler uğruna feda edilmesi sonucunu doğurur.¹⁴ Liberal demokrasilerin birey adına aşındırdığı toplumsal bağlar, günümüzde cumhuriyetçi demokrasi tartışmalarıyla yeniden kurulmaya çalışılır. Ancak cumhuriyetçi demokrasilerin kendisi de cumhuriyetçi yorumcular arasında bir tartışma konusudur. Kimi yorumcular katılım ve yurttaş erdemini öne çıkarırken, kimi yorumcular yasa yönetimi idealini önceler. Bu nedenle cumhuriyetin demokrasi ideali de birbirinden farklı biçimlenir.

Aslında bu tartışma, yukarıda anıldığı gibi cumhuriyet kavramının içerdiği iki merkezi kavramdan hangisinin daha fazla vurgulandığıyla ilişkili olarak cumhuriyetin kendisini de biçimlendirir. Cumhuriyet bir yanyıla yurttaş erdemini öne çıkararak, Antikçağ demokrasilerinin katılım ve öz-yönetim idealini önceler; diğer yanyıla da yasa vurgusuyla liberalizm ile ortaklıklar kurar. Bu açıdan cumhuriyetçi demokrasi ideali değil ama bu ideale ulaşma

13 Cumhuriyetçi demokrasi ve liberal demokrasi karşılaştırması için bkz. R. Dagger, "Communitarianism and Republicanism", *Handbook of Political Theory* içinde, der. G. F. Gaus ve C. Kukathas, Sage Publications, Londra, 2004, s. 167-179.

14 Bkz. H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Güler, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

biçimleri birbirlerinden farklılık gösterecektir. Bu noktada cumhuriyetçi idealin savunusu bağlamında ayırt edici olan, öz-yönetim ya da temsiliyet kavramlarından hangisinin öncelendiğine ilişkindir. Bu ise halk egemenliği konusunda ayrıntılı bir bakış açısını gerektirir.

Doğrudan Demokrasi ve Temsili Demokrasi

Demokratik düşüncenin hareket noktası, halkın egemenliğidir. Halkçı demokrasiye ilham veren, bir tekin ya da azınlığın yönetimi olmaksızın, halkın eşit ve özgür bireyler olarak kendi kaderlerini tayin etmeleri düşüncesidir.¹⁵ Bu açıdan demokrasi, halkın egemenliği üzerinde kurulabilecek her türden gücün reddini içerir. Halk iktidarı doğrudan ya da temsilciler aracılığıyla kullanılabilir. Ancak halkın iktidarı temsilcileri aracılığıyla kullandığı durumlarda bile, yöneticiler halkın taleplerinin uygulayıcısından öte bir güce sahip değildir: “İktidarı elinde tutan kişi ya da kurum, egemenliğin tek sahibi halkın aldığı kararları uygulamakla yükümlü bir halk temsilcisi olmadıkça demokrasiden söz edilemez.”¹⁶

Yine de demokrasiyi basitçe halk egemenliği olarak tanımlamak, halk egemenliğini demokrasiye özgü sayma hatasını da beraberinde getirir. Nitekim tarihsel gelişimi içerisinde cumhuriyetçi gelenek de keyfi otoritelere karşı halkın egemenliği düşüncesiyle birlikte çıkar. O halde bu iki tür halk egemenliği söylemini birbirlerinden ayırt etmek kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Antik örneklerinden de takip edilebileceği üzere demokrasi, iktidarın halk tarafından ve topluca kullanıldığı bir yönetim biçimini gösterir. Aristoteles’in günümüzün yurttaş cumhuriyetçiliğinin temsilcileri tarafından da sıklıkla alıntılanan ve doğrudan demokrasinin anahtarı sayılabilecek ünlü sözleriyle “(...) yurttaşın iyiliği (...) yönetmeyi ve yönetilmeyi iyi bilmek”tir.¹⁷ Bu anlamda demokrasi toplumsal olanın, bizzat siyasal olanı belirleme çabası olarak görülebilir. Demokrasilerde yurttaşlığı biçimlendiren başlıca karakter özelliği, katılımı beliren eşitlik tutkusudur. Ancak yönetimin sınırsız biçimde yurttaşlar tarafından kullanılışı, bir adım sonrasında, siyasal kararların ve kurumların çoğunluğun kararları doğrultusunda değişkenlik gösterebileceği yargısına götürür. Başka bir deyişle siyasal kararlar, çoğunluğun fikrine bağımlı olarak değişkenlik gösterir.

15 A. Gutman, “Democracy”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, der. P. Pettit ve R. E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1993, s. 413.

16 A. Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev. O. Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 117.

17 Aristoteles, 2004, s. 79.

İlkel olarak tüm yurttaşların iktidarı etkilemede eşit olduğu önkabulünden hareket eden bu demokratik ilke, aynı zamanda içinde pek çok sorunu da barındırır. Bu sorunlardan ilki çoğunluğun yönetiminin, halk egemenliğinin bir parçası olarak her zaman geçerli, ancak her zaman doğruyu yansıtmıyor oluşudur. Bu sorun, özellikle klasik cumhuriyetçi filozoflar tarafından, halkın her zaman ussal kararlar alabileceğine ilişkin kuşkucu bir bakış açısıyla tartışılır. İkinci olarak demokratik halk egemenliği ilkesinin çoğunluk kararına dönüşümü, bireylerin ve azınlıkta kalanların çoğunluğa bağımlı kılınması sorununu gündeme getirir. Çoğunlukçu demokrasilerin daha çağdaş bir diğer eleştirisi de azınlıkları yok saymasından kaynaklanır. Bu türden eleştirilere hem demokrasi hem de cumhuriyet kuramlarından yeni yanıtlar gelir. Demokrasi kuramında bir yeniden tanımlama hareketi başlatılırken; cumhuriyetçi kurama, farkların kamusal tanınması adına katılımcılık düşüncesini içeren Arendtçi görüşler giderek hakim olur. Ancak tüm bu eleştirilerin ortak noktası, çoğunlukçu bir demokrasi kavrayışının “çoğunluğun tiranlığı”nda son bulacağına ilişkindir.

Demokrasi kuramının halk egemenliğini, halkın mutlak gücüne dayalı tanımlamasına karşın, cumhuriyetçi gelenekte halk egemenliği, us ile sınırlı bir egemenliği ifade eder. Klasik cumhuriyetçi geleneğin en bilindik ismi Jean Jacques Rousseau’da bu ussal sınır *genel irade*’dir (*volonté générale*). *Genel irade* yurttaşların bir sözleşmeyle oluşturduğu siyasal toplumun biçimsel bağlarını ifade eder. Böylece *genel irade*, çoğunluğun iradesinin toplamından farklı olarak, herkesin iradesini sınırlayan bir yapının göstergesidir.¹⁸ Dolayısıyla çoğunluğun iradesinin mutlakçılığa varması karşısındaki en büyük engel, aynı zamanda halk egemenliğinin kuramsal kaynağını oluşturan *genel irade*’nin kendisidir.¹⁹

Rousseau’nun bireysel iradelere karşı ahlâki bir üstünlüğe sahip olduğunu ileri sürdüğü genel iradenin sağladığı ussal sınır, Montesquieu’de yasal formuna kavuşur. Montesquieu özgür yönetimler arayışında, despotizmi özgürlüğün açıkça yok olduğu bir rejim türü olarak sınıflarken, hem monarşiyi

18 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasi Hukuk İlkeleri*, çev. M. T. Yalım, Betik Yayınları, İstanbul, 2004a, II. 3, s. 48.

19 Genel irade kavrayışından ötürü sıklıkla totaliter bir yönetimin yolunu açtığı gerekçesiyle eleştirilen J. J. Rousseau’nun daha çağdaş yorumları, onun felsefesinde birey ve azınlıklar lehine sınırlamalara dikkat çeker. Bu bağlamda Maurizio Viroli, Rousseau’nun genel irade kavramının ortak iyiye zorunlu boyun eğme anlamından çok, herkesin iradesine sınır çekme anlamına dikkat çeker. Viroli’nin yorumuyla Rousseau, azınlıklar aleyhine karar vermenin genel iradeyi dışlayacağı görüşündedir. Bkz. M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the ‘Well-Ordered Society’*, Cambridge University Press, New York, 1988, s. 162. Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

hem de cumhuriyeti özgür rejimler sınıfına koyar.²⁰ İlk bakışta cumhuriyet ve monarşi, egemenliğin kullanım hakkı açısından, birbirlerine karşıt iki yönetim biçimidir. Ancak Montesquieu'ye göre onları birbirine yaklaştıran, her ikisinin de yasalı yönetimler oluşudur. O halde Montesquieu'ye göre özgürlüğün korunduğu rejimler egemenliğin kullanımıyla değil, yasalarla ilgilidir.

Cumhuriyetin temelinde yer alan yasa egemenliği vurgusunu, demokrasiyle ilişkisi içerisinde şöyle değerlendirmek mümkündür: Cumhuriyetin temel kaygısı devletin herhangi birinin devleti olup olmadığıyla, demokrasi ise iktidarın nasıl seçilebileceğiyle ilişkilidir. Başka bir ifadeyle cumhuriyetler ya-sama, demokrasi ise yürütme erki ile ilgilendirirler.²¹

Bu anlamda cumhuriyet, Harrington'un deyişiyle "kişilerin değil, yasaların imparatorluğu"dur.²² Tüm cumhuriyetçiler, kalıtsal seçkinlerin ve aristokratların yönetimini, tıpkı demokrasi kuramcıları gibi reddederler. Ancak cumhuriyetçilerin gözünde sınırlanmamış bir çoğunluk yönetimi de, iktidarı sadece belli bir hizip ya da kişinin çıkarına kullanarak oligarşi ya da despotizme dönüşme tehlikesi olan aristokrasi ya da monarşi yönetimleri kadar tehlikelidir. Dahası sorun sınırlanmamış çoğunluğu dizginleme olduğunda, cumhuriyetçi gelenek seçilmiş bir meclis ya da anayasal bir monarşi ile de uzlaşabilir. Bu açıdan cumhuriyetçi gelenek "(...) çoğunluk, azınlık ve tek kişi yönetiminin sakıncalarını gidermeyi amaçlayan bir düşüncenin ürünüdür. Bu amacı gerçekleştirmek için, hem demokratik hem de demokratik olmayan ilke ve kurallar içerir."²³ Ancak yine de dikkat edilirse cumhuriyetlerin uzlaşabildiği monarşi, tekin keyfi iradesinden farklı olarak sınırlı güce sahip tekin yönetimidir.

Gerçekten de tarihsel süreçte cumhuriyetin, sadece demokrasilerde değil, yürütme erkinin monarşi ya da aristokrasi tarafından yerine getirildiği devletlerde de varlığını koruyabildiği gözlemlenebilir. Bunun belki de en güzel örneği, *res publica* sözcüğünü, ortak yasaları vurgulayacak biçimde *commonwealth* ile karşılayan Anglosakson geleneğinde takip edilebilir. 17. ve 18. yüzyılların, Quentin Skinner'ın deyişiyle yeni-Romalı (*neo-Roman*) cumhuri-

20 Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, çev. F. Baldaş, Seç Yayın Dağıtım, İstanbul, 2004, 2. ve 3. kitaplar.

21 D. Wootton, "Leveller Democracy and Puritan Revolution", *The Cambridge History of Political Thought* içinde, der. J. H. Burns ve M. Goldie, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 448.

22 J. Harrington, s. 20.

23 O. Uygun, *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlâki Boyutları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, s. 120.

yetçilerinin²⁴ izleri sürüldüğünde, cumhuriyet ve anayasal monarşinin uyumuna dair şaşırtıcı tezler ortaya çıkar. Algernon Sidney saf demokrasi konusunda şunları söyler: “Ben böyle bir şey bilmiyorum ama bu dünyada böyle bir şey olsa bile hakkında söyleyecek sözüm yok.”²⁵ Öte yandan Marchamont Needham ise hiç kimsenin “İngilizlerin geçmişte sınırsız yöneticiler yönetiminde yaşadıklarını doğrulayamayacağı” iddiasını ortaya koyarken, yöneticilerin yasalarla sınırlandırıldığı tüm devletleri cumhuriyet olarak adlandırma eğilimindedir.²⁶ Cumhuriyetçi bir monarşi düşüncesi John Milton tarafından da şaşırtıcı bulunmaz: “Tiranlığa saldırıyorsam (...) bundan krala ne?” diyen Milton hemen ardından ekler; “iyi adamlar kötü adamlardan farklıdır (...) kral da tirandan farklıdır.”²⁷

Buradan hareketle cumhuriyetçi gelenek ile hem klasik hem de liberal demokrasi gelenekleri arasında özgürlüğün tanımından kaynaklanan bir ayrım söz konusudur. Klasik demokrasilerin yurttaş özgürlüğü düşüncesi siyasal özerklikle açıklanabilirken, çağdaş liberal demokrasilerde bu özgürlüğün seçen ve seçilen olabilme ile özdeşleşen tanımı, özgün anlayıştan önemli bir uzaklaşmayı da gösterir. Cumhuriyetçi bakış açısından ise özgürlük, günümüzde Philip Pettit²⁸ ve Quentin Skinner’ın²⁹ kavramsallaştırmasını takiben, yasalar yoluyla keyfi iktidarın önlenmesidir.

Klasik örneği Roma’da görülen cumhuriyetçi yönetimlerin karma anayasayı benimsemelerinin ardında yatan neden de tek bir toplumsal sınıfın keyfi yönetimini engellemektir. İster tekin, ister azınlığın isterse çoğunluğun olsun her türden keyfi yönetim, cumhuriyetçi düşünce geleneğinde yozlaşmanın en büyük göstergesidir.³⁰ Daha çağdaş ve modern cumhuriyetlerde ise karma yönetimin sağladığı iktidarı dengeleme ve denetleme işlevi, kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsenmesiyle ifade edilir. Bu anlamda kuvvetler ayrılığı ilkesi, aristokratik ve monarşik bir geçmişi olmayan Amerika’nın, eskilerin

²⁴ Bkz. Q. Skinner, 1998a.

²⁵ A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, der. T. G. West, Liberty Classics, Indianapolis, 1990, s. 189.

²⁶ M. Needham, *Discourse of the Excellency of a Free State above a Kingly Government*, der. R. Baron, Londra, 1971, s. 322.

²⁷ J. Milton, *Fikionoklastes in Complete Prose Works of John Milton*, der. M. Y. Hughes, Conn, New Haven, 1953, s. 82.

²⁸ Bkz. P. Pettit, *Cumhuriyetçilik - Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

²⁹ Bkz. Q. Skinner, 1998a.

³⁰ Machiavelli’nin tiranlık ve cumhuriyet yönetimlerini keyfi olup olmamaları açısından karşılaştırması için bkz. N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford University Press, Oxford, 1997, II. 2, s. 487.

karma yönetim düşüncesinin yerini doldurmak üzere, Montesquieu'den miras aldığı bir çözümdür.³¹ Kuvvetler ayrılığı ilkesi, yasama ve yürütme güçlerinin tek elde toplanmasını engelleyen kurumsallaşmanın kuramsal ifadesidir.

Bu durumda cumhuriyetçi gelenekte yer alan halkın egemenliği ilkesi de, eşitlik adına herkesin yönetime katılması anlamındaki pozitif bir vurgudan çok, özgürlüğü korumak için keyfi yönetimlerin yokluğu anlamındaki negatif bir vurguyla okunmalıdır. Cumhuriyet keyfi yönetim karşısında suistimalleri engellemek üzere ussal olanı vurgularken, demokrasiler halkın çoğunluğunun yanılmayacağına dair büyük bir inanç beslerler. Demokrasilerin tüm biçimleri, “herkesin çıkarına olan kararların alınması için çaba gösteren bir toplumda, birlikte yaşayan insanları varsayar.”³² Ancak çoğunluğun ussal olanın ya da genel çıkarın dışında bir karar verebilme potansiyeli, demokrasi düşüncesinin içinde barındırdığı bir ikilemin de göstergesidir. Richard Wollheim bu ikilemi verdiği şu örnekle açıklığa kavuşturur: Geyik neslinin tükenme tehdidi altında bulunduğu gerekçesiyle avlanma yasağının doğru bir siyasa olduğuna inanan bir kişi yasak lehine oy kullanırken, çoğunluk tam tersi biçimde yasağın aleyhinde oy kullanabilir. Bu durumda yasak taraftarı demokrat iki çelişkili argümana birden inanmak zorundadır. Bu argümanlardan ilki yasağın adil oluşudur, çünkü avlanma yasağı iyi bir nedene dayanmaktadır. Ancak ikinci argüman yasağın adil olmadığıdır, çünkü çoğunluk yasağı gereksiz bulmaktadır. Bu noktada yasak lehine oy veren kişi Wollheim'in bakış açısına göre kendisini bir ikilemin ortasında bulacaktır.³³ Wollheim'in örneğini değerlendiren Amy Gutmann'a göre ise kararın aleyhinde olan kişi kararın yanlış olduğunu düşünse bile, demokratik kurallar çiğnenmedikçe, süreci meşru saymalıdır,³⁴ çünkü demokratik yöntemlerle alınan bir kararın ifadesidir.

Ancak bu sonuç bizi, siyaset felsefesi açısından son derece tartışmalı bir noktaya ulaştırır. Çoğunluğun kararının meşruluğu, siyaset felsefesinde sıklıkla Sokrates'in idamına yol açan dava üzerinden eleştirilir. Fikirleri dolaşısıyla ölüme mahkûm edilen ve bu nedenle belki de tarihteki ilk siyasi davalardan biri olan Sokrates'in davası, çoğunluğun doğrudan katılımının en tehlikeli sonuçlarından biridir.³⁵ Söz konusu dava, halkın çoğunluğunun, özgür-

31 R. Dahl, s. 32.

32 A. Gutmann, 1993, s. 411.

33 R. Wollheim, “A Paradox in the Theory of Democracy”, *Philosophy, Politics and Society* içinde, 2. Kitap, der. P. Laslett ve W.G. Runciman, Blackwell, Oxford, 1962, s. 71-87.

34 A. Gutmann, 1993, s. 418.

35 Sokrates'in davasına, halkın içinden seçilmiş olan yurttaşların oluşturduğu beş yüz yargıcı katılmış-

lüğün ya da “herkesin çıkarı”nın neliğini bilmediğinde çoğunluğun tiranlığına da yol açabileceğini onaylar niteliktedir. O halde iktidarın eylemleri demokrasilerde çoğunluğun çıkarını, cumhuriyetlerde ise herkesin çıkarını ölçüt alırlar.

Dahası çoğunluğun tanımı da kendi içerisinde zaman zaman sorunlu hale gelir. Çoğunluk her zaman nüfusun yüzde ellisinden fazlasını göstermeyebilir. Bu durum, siyasal iktidarın meşruluğunun, iktidarın oluşturulmasının dışında kalan bireyler ve azınlıklar açısından sorun olarak kalmaya devam edeceğinin göstergesidir. Buna karşılık cumhuriyetçi devletler, herhangi birinin kendi kurallarıyla yönetimine değil, ortak iradeyi gösteren yasalarla sınırlı iktidara işaret eder. Bir cumhuriyet için önemli olan yasaları kimin yaptığıdır. Buradan hareketle “tarihsel olarak cumhuriyetçilik halk egemenliği ile herhangi bir demokratik ilginin kurulmasından çok, gücün sınırlanışı ya da suiistimali sorunuyla ilgili görünür.”³⁶

Bu nedenle bazı klasik cumhuriyetçi kuramcılar, demokratik katılımı olumlamış olsalar bile bu, daima çoğunluğun yönetiminde saklanmış olan tahakkümcü kimliğin açığa çıkması sonucu oluşabilecek tiranik bir yönetim korkusu nedeniyle sınırlı bir onayı gösterir.³⁷ Çoğunluk yönetiminin bireyler üzerindeki keyfilik içeren etki gücünü tartışan Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme” başlıklı yazısında cumhuriyeti güçler ayrımı ile tanımlar: “*Cumhuriyetçilik*, hükümetin yürütme gücünün yasama gücünden ayrı olmasını kabul eden devlet ilkesidir”³⁸ (*vurgu özgün metinden*). Böylece Kant, cumhuriyet kavramını, egemenlik ilkesi üzerinden değil, güçler ayrımını içeren bir kurumsallaşma perspektifinden yorumlar. Yine aynı yerde Kant, demokrasinin tanımını ise şöyle yapar: “*Demokrasi*, bu terimin gerçek anlamında, zorunlu olarak bir baskıcılıktır; çünkü demokrasi, oylamaya katılmayan birine karşı da işleyebilecek, yani herkesin iradesini hesaba katmadan herkesi her durum ve koşulda susturacak, yanıt veremeyeceği kararlar alabileceği bir yürütme gücü kurar; bu da genel iradenin kendi kendisiyle çelişmesi ve

tır. Luciano Canfora’nın verdiği bilgilere göre, davadan yaklaşık seksen yıl sonra yapılan nüfus sayımında Atinalı yurttaşların sayısını yirmi bir bin olarak saptar. Bkz. L. Canfora, *Demokratik Retoriğin Eleştirisi*, çev. D. Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 9-20.

36 J. Schwarzmantel, “Republican Theory and Democratic Transformation”, *Republicanism in Theory and Practice* içinde, der. I. Honohan ve J. Jennings, Routledge, New York, 2006, s. 140-141.

37 J. Maynor, “Modern Republican Democratic Contestation: A Model of Deliberative Democracy”, *Republicanism in Theory and Practice* içinde, der. I. Honohan ve J. Jennings, Routledge, New York, 2006, s. 125-139.

38 I. Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. N. Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 235.

özgürlüğe aykırı düşmesidir”³⁹ (*vurgu özgün metinden*). Böylece Kant’a göre cumhuriyetçilik yasa ve yürütme güçlerinin ayrımını ilke haline getiren bir yönetimini gösterirken; demokrasi keyfi eyleyebilecek, dolayısıyla da bireylerin rızalarına başvurmaksızın keyfi güç uygulayabilecek halk egemenliğidir.⁴⁰

Bu açıdan cumhuriyet ve demokrasiler halk ve devlet arasındaki ilişkiyi farklı kurgularlar. Doğrudan demokrasilerin yaklaşımı “(...) kolektif mevcudiyetleri içinde halkı efendi, devleti de hizmetkâr olarak gösterir ve halkın yalnızca zorunluluğu olduğunda devlet temsilcilerine ve memurlara bağlı kalması gerektiğini ileri sürer. İster meclis ister plesibit yoluyla olsun, doğrudan demokrasi sistematik olarak tercih edilen bir seçenektir. *Commonwealth* yanlısı ya da cumhuriyetçi tutum ise aksine halkı hem birey hem de kolektif olarak asil, devleti de vekil olarak, özelde, devlete keyfi olmayan bir düzen sağlaması için yetki veren bir güç olarak görür. Bu tutum açısından doğrudan demokrasi, çok kötü bir şey olarak görülebilir çünkü aşırı keyfilik biçimini, çoğunluğun tiranlığını getirebilir. Demokratik kontrol araçları kuşkusuz istenir ve vazgeçilmez şeylerdir ama iyi yönetimin her derdine çare değildir.”⁴¹ Böylece çağdaş cumhuriyetçiler açısından demokrasi doğrudan katılımı işaret ederken, cumhuriyet zorunlu olarak temsili bir yönetimi gerektirir. Cumhuriyetçiliğin temsili yönetim idealini benimsemesi öncesi cumhuriyet ve demokrasi gelenekleri arasında büyük farklar gözlemlenemez. Cumhuriyetçi yönetim ile temsil ilkesinin birlikteliğinin en açık ifadesi Amerika Birleşik Devletleri’nin cumhuriyetçi yorumlarında ortaya çıkar.

Amerikan federalizminin mimarlarından James Madison, *The Federalist Paper*’ın 10. maddesinde cumhuriyet ve demokrasi arasındaki ayrımı şöyle çizer: “Demokrasi ve cumhuriyet arasındaki iki önemli farktan ilki, birincide hükümetin temsilcilerinin, ikincide ise az sayıda yurttaşın diğerleri tarafından seçilmesidir, ikincisi cumhuriyetin daha geniş bir yurttaşlar topluluğu ve ülke alanı üzerinde genişletilebilmesidir.”⁴² Böylece Madison demokrasi ve cumhuriyet arasında saptadığı ilk farkta, demokrasiyi küçük öz-yönetimli grupların kendi kendisini yönetme ideali olarak yorumlar. Bu bağlamda da-

39 I. Kant, 1984, s. 235-236.

40 Bu yorumdan yola çıkarak, demokrasinin güçler ayrımı içermediği sonucuna ulaşılmamalıdır. Kant’ın tanımını verdiği demokrasi, çoğunluk egemenliği tanımından hareketle yapılan bir eleştiridir. Ancak tarihsel süreçte demokrasi kavramı, cumhuriyetçi söylemden izler taşıyan pek çok unsurla kendisini donatmıştır. Bugün demokratik yönetimlerin hiçbiri saf çoğunluk gücüne dayanmamakta, halk egemenliği düşüncesini, liberal ve cumhuriyetçi değerlerle birlikte ele almaktadır. Demokrasilerin cumhuriyetçi söylemden aldığı kavramlar için bkz. O. Uygun, s. 119-135.

41 P. Pettit, 1998, s. 28.

42 J. Madison, *The Federalist Papers*, ed. P. A. L. Fisher, J. S. Held, New York, 1987, no. 10.

ha büyük olan devletler için tek çıkar yol, temsili bir cumhuriyeti benimsemektir. Ancak cumhuriyet ve demokrasi arasında Madison'un işaret ettiği daha köklü fark, yürütme organının niteliğinde ortaya çıkar. Buna göre, demokrasiler çoğunluğun, cumhuriyetler ise erdemli azınlığın yönetim erkini elinde bulundurmasını ideal yönetim biçimi olarak tanımlarlar; çünkü cumhuriyetler erdemli bir siyasal azınlığı, çoğunluğun çoğu kez çıkarları arasında görmekte zorlandığı ortak iyiyi ve onun içeriğini oluşturan yasaları koruma konusunda daha güvenilir bulur.

Çağdaş dünyada modern cumhuriyetlerin temel ilkesi, monarşi karşıtlığından çok temsiliyettir. Klasik cumhuriyetçi düşünce mutlak monarşilere karşı, halkın kendi kendisini yöneten yasaları belirlemesi bağlamındaki halk egemenliği düşüncesine vurgu yapar. Bu tür bir cumhuriyet tanımı, en açık ifadesini Fransa gibi monarşik geçmişe sahip ülkelerde bulur. Ancak Amerika Birleşik Devletleri, Fransa'nın cumhuriyetçi bilincinden köklü bir farklılaşmayı gösterir. Amerika'nın monarşik bir geçmişi yoktur. Bu nedenle cumhuriyetçi söylemin kuruluşu monarşi karşıtlığından değil, halkın seçtiği temsilcilerin halk iradesini yansıttığı görüşünden beslenerek gelişir. Başka bir deyişle temsili yönetim ve öz-yönetim arasında tam bir karşıtlık yoktur. Dahası temsiliyet, cumhuriyeti demokratik kılar.

Her ne kadar temsiliyet ilkesi açık ifadesini Amerika Birleşik Devletleri'nin siyasal yapılanmasında bulsa da, Marizio Viroli'ye göre cumhuriyetin temsiliyet ile ilişkisi çok daha gerilere giderek gözlemlenebilir: "Erken dönem modern cumhuriyetler hakkında birkaç yanlış anlama vardır. İlk yanlış anlama erken modern cumhuriyetlerin temsiliyet ilkesiyle tanışık olmadığıdır. Doğrusu şudur, erken dönem modern siyaset ve yasa kuramcıları en iyi temsiliyet ilkesiyle bilinirler ve cumhuriyetin yasama gücü bu ilkeye dayanır."⁴³ Viroli cumhuriyetlerin temsiliyet ilkesinin, 14. ve 15. yüzyılların Renaissance devletlerinin konsül yönetimlerinde içerildiğini gözlemler. Konsüller tüm kentin ya da tüm halkın temsilcileridir. Bu temsilciler kendilerinin, ailelerinin, bağlı bulundukları hiziplerin ya da kendilerini seçen yurttaşlar grubunun sözcülüğünden çok, tüm halka hizmet için seçilmiş olan erdemli yurttaşlardır.

Bu açıdan cumhuriyetçi erdem, çağdaş cumhuriyetçilerin yorumlarında, katılım arzusuyla açıklanamaz. Cumhuriyetçi erdem daha çok yönetimi herkesin iyiliği için kullanabilecek yurttaşları seçme arzusunda gizlidir. Cumhuriyetçi düşüncenin merkezinde yer alan erdem kavramı, hem yöneticilerin

hem de yönetilenlerin ortak iyiye adanmasını gerektirir. Bu bağlamda yöneticiler herkesin iyisine hizmet ettikleri, yönetilenler ise kişisel çıkar duygularını bir yana bırakarak herkesin iyisine hizmet edebilecekleri sürece erdemlidirler. Böylelikle erdem aynı zamanda ortak iyiye adanmayı gerektiren bir öz-denetim mekanizmasıdır.

Ancak çağdaş dünyada liberal demokrasi savunucularının birey kavramını tüm ortak iyilerin önüne yerleştirmeleri ve Viroli'nin deyişiyle "vatan aşkı"nı unutmaları, cumhuriyetçi temsil yönetiminin, çıkarların temsiline dönüşmesine neden olur.

Liberal Demokrasi ve Cumhuriyetçi Demokrasi

Cumhuriyetçi demokrasilerin ve liberal demokrasilerin ortak bileşeni olan temsiliyet kavramı, iki gelenek arasında bir benzerlik yaratsa da, bu siyasal sürecin benzerliğinden öte değildir. Başka bir deyişle siyasal süreçler açısından hem cumhuriyetçi demokratlar hem de liberal demokratlar eş derecede demokrasiye inanç ve güven beslerler. Bu açıdan her iki gelenek de temsil edilmenin ve temsilci seçmenin önemini vurgular. Ancak siyasal sürecin kendisi değil de, siyasal sürecin ve siyasal çıktılarının niteliği sorgulanmaya başlandığında iki geleneğin birbirlerinden bütünüyle ayrıldığı gözlemlenebilir.

Cumhuriyetçi demokrasiler açısından bakıldığında temsiliyet, öz-yönetim anlayışının bir devamlılığını gösterir. Bu açıdan oy verme, pek çok liberalin de kabul ettiği üzere,⁴⁴ bir yurttaşlık ödevi ve hakkını ifade eder. Cumhuriyetçi karar alma sürecinde oy verme işi, yurttaşların ortak iyi konusunda müzakerelerinin bir uzantısıdır. Pettit cumhuriyetçi karar alma sürecinin müzakereci oluşu ve itirazlara izin verişinin anlamını şöyle tanımlar: "Yasama, yürütme ve yargıya dair karar alma alanında, karara ilişkin değerlendirmeleri tespit eden ve dolayısıyla yurttaşların o değerlendirmelerin rollerini oynamaya elverişli olup olmadıkları hakkında soru sormalarını sağlayan prosedürler vardır. Ve şu anlama gelir: yurttaşların konuya ilişkin değerlendirmelerin gerçekten sonucu tayin edip etmediğine ilişkin bir yargıya varmasını sağlayacak uygun prosedürler vardır; kararlar şeffaf olmalı, denetlenmeli ve bilgi edinme özgürlüğü koşullarında alınmalıdır vb."⁴⁵ Pettit'nin değerlendirmelerinin ışığında müzakereci bir demokrasi, yurttaşların fikirlerini tahakküm altında olmaksızın dile getirebilmelerini ve siyasal etkinliğin sonuçları üzerine yargıda bulunabilmelerini gerektirir. Çağdaş cumhuriyetçilerin yasa

⁴⁴ Örneğin bkz. J. S. Mill, *Hürriyet Üstüne*, çev. M. O. Dostel, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.

⁴⁵ P. Pettit, 1998, s. 248. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ve özgürlük arasında kurmuş oldukları denklem de söz konusu müzakere ortamının oluşturulabilmesi açısından önem taşır. Böylesi bir müzakere sürecinin sürekliliğinin ilk garantisi, tüm yurttaşların özgürlüklerinin eşit korunmasından geçer. Başka bir deyişle yasaların tüm yurttaşlara eşit güvenlik sağlaması müzakere sürecinin ilk koşuludur.

Müzakere sürecinin sürekliliği ve demokrasilerin çoğunluğun tiranlığına son bulmamasının ikinci koşuluysa, alınan kararlara müzakere süreci dahilinde “itiraz etme hakkı”nın saklı bulunmasıdır. Halk, bireysel ve kolektif olarak yönetimin verdiği kararlara itiraz hakkına sahip olduğu oranda, yönetim demokratikleşecek, halkın kontrol ettiği bir yönetim şekli olarak varlığını sürdürecektir.⁴⁶

Böylece cumhuriyetçi demokrasi süreci, yöneticiyi sınırlamayı yalnızca yasalara bırakmaz. Aynı zamanda katılımcı bir ideali gerektirir. Quentin Skinner katılım ödevinin gerekliliğini siyasetin ve siyasetçinin yozlaşmasına karşı bir önlem olarak değerlendirir: “Siyaset bir meslektir. Eğer siyaset adamları istisnai bir altruizm insanı değilseler, her zaman bütün topluluğun çıkarından çok kendi çıkarları ve güçlü baskı gruplarının çıkarları ile uyum içinde olan kararlar alma eğilimi ile karşı karşıya olacaklardır. Bu zor durum karşısında cumhuriyetçi iddia bir uyarı taşır. Ve haksız yere karamsar olan bu uyarıyı dileyebilseydik de mevcut durumda onu çok zor sayabilirdik: Bu tür siyasi bozulmaları önlemek için yurttaşlık ödevlerine kendi bireysel haklarımızın üstünde öncelik vermezsek, bireysel haklarımız kendi kendilerine yıkılana kadar beklememiz gerekir.”⁴⁷ Dikkat edilirse Skinner, antiklerin erdemli yönetici idealini kabul etmekle birlikte, bu erdemin yasal süreçler içerisinde belirlediğini öne sürer. Başka bir deyişle yöneticinin erdemi ancak yurttaşlar ödevlerine sahip çıktıklarında süreklilik kazanır. Böylece müzakere süreci, bir denetleme mekanizması kurarak, hem yurttaşı hem de yöneticileri, tıpkı antik ideallerdeki gibi, erdemli kılar.

Ancak dikkat edilirse, cumhuriyetçi demokrasinin yukarıda verilen müzakere sürecine ilişkin tanımı, demokrasinin tanımında da bir düzeltmeyi içerir. Genelde anlaşıldığı biçimiyle demokrasi rıza kavramıyla bağlantılıdır. Bu anlamıyla demokrasi yöneticilerin seçilmesinden ayrı düşünülemez. Ancak çağdaş cumhuriyetçilerin demokrasiye kattıkları yeni anlam, onu itiraz

⁴⁶ I. Shapiro, *Political Criticism*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles, 1992, s. 266.

⁴⁷ Q. Skinner, “Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine”, *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, der. A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois, çev. S. Koç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 186.

edilebilirliğe dayanarak açıklamalarıdır. Böylelikle cumhuriyetçi demokrasi, yalnızca bir seçme ve seçilme sorunu değil, aynı zamanda seçilmiş adayların kamu iyisine bakış açılarının niteliksel olarak denetlenmesi işlevini görür.⁴⁸ Yurttaşların itiraz etme olanakları yasalarla güvence altına alınırken, ne çoğunluğun ne de yöneticilerin tahakkümüne uğramaksızın kendi özgürlüklerini kullanmaları da sağlanmış olur.

Cumhuriyetçi demokrasi anlayışı da dahil olmak üzere, günümüzde pek çok demokrasi alternatifi üzerinde tartışılmasının altındaki en önemli etmen, liberal demokrasilerin siyasal bir içerikten uzak biçimsel demokrasi kavrayışındaki yetersizliklerdir. Modern demokrasiler, iktidarın halk elinde bulunuşu biçimindeki eski demokratik ilkeyi, bireysel özgürlüğün değeri ve insan haklarına yapılan liberal söylemle biçimlendirir. Böylelikle modern dünyada demokrasiler Chantal Mouffe'un saptadığı gibi iki karşıt öğeyi içinde barındırır: "(...) modern demokrasi dediğimizde, özgüllüğü iki farklı gelenek arasındaki eklemelenmeden doğan toplumun yeni bir politik biçimiyle uğraştığımızın anlaşılması çok önemlidir. Bir tarafta hukuk düzeni, insan haklarının korunması ve bireysel özgürlüğe saygıdan oluşan liberal gelenek, diğer tarafta ana fikirleri, eşitlik, yöneten ve yönetilen arasındaki özdeşlik ve halk egemenliği olan demokratik gelenek. Bu iki gelenek arasında zorunlu bir ilişki yoktur, yalnızca olumsal bir tarihsel eklemelenme vardır. (...) böylesi bir eklemelenmeyle liberalizm demokratikleşti ve demokrasi de liberalleşti."⁴⁹

Bu yeni birleşimde liberal unsurun taşıdığı bireysellik düşüncesinin, ticari öznelerle özdeşleşerek ağırlık kazanması, demokrasi ideallerinden de sapmayı gösterir. "Günümüzde hâkim eğilim, demokrasinin modası geçmiş addedilen halk egemenliği unsuru bir tarafa bırakılarak neredeyse yalnızca *Rechtsstaat* ve insan haklarının savunulmasıyla özdeşleştirilecek biçimde tasavvur edilmesine dayanır. Bu durum, demokrasi tasavvurunda halk egemenliği fikrinin oynadığı merkezi rolün verililiği nedeniyle, demokratik kurumlara sadakat üzerinde çok tehlikeli etkileri olan bir 'demokratik açık' yarattı."⁵⁰ Böylece demokrasiler haklara vurgu yaparken, artık sadakat gerekmeyecek biçimde usullerin uygulayıcısı olarak tanımlanan devlete ve topluma karşı üstlenilecek ödevleri söz konusu etmez. Bunun nedeni artık devletin ve geniş anlamdaki toplumun değer taşıyıcısı olmaktan uzaklaşmasıdır.

48 P. Pettit, "Liberalism and Republicanism", *Australian Journal of Political Science* (özel sayı) içinde, 1993a, no. 28, s. 171.

49 C. Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çev. A. C. Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, 2000, s. 14-15.

50 C. Mouffe, s. 15. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bu açıdan demokrasiler, birey özgürlüğünü ve insan haklarını korumaya yönelik kurumları koruduğu sürece yararlıdır. Böylece yurttaşların bizzatı katılımını gerektirmeyen liberal demokrasiler, hiziplerin çıkarlarının takibine yönelik ve ortak iyi konusunda kuşkucu bir bakışa sahip olan bir demokrasi yorumuna ulaşır.⁵¹ Kamusal kararların alınmasında farklı çıkarlara sahip bireyler ya da gruplar arasında karşılıklı uzlaşma arayışını ifade eden bu demokrasi tanımı, en iyi “pazarlık süreci” ile tanımlanabilir.⁵²

Pazarlık süreci “(...) siyasetçilerin yapması gereken, dahası demokratik siyasetçilerin sıklıkla da yaptığı, parlamentoda onlara karşı olanlarla ya da lobilerle bir tür pazarlıktır. İki ya da daha çok parti birbirleriyle pazarlık ettiğinde, belirli tercih ve kendi düşüncelerini ortaya koyarlar ve diğerlerinden koparabilecekleri tercih tatminlerini, diğerine en az bedel ödeyerek almaya, fayda sağlamak için diğerine minimal imtiyazı vermeye çalışırlar.”⁵³ Bu anlamda liberal demokrasiler, önceden belirlenmiş çıkarları azami dereceye ulaştırmak için gereken süreci ifade eden kurumsal usullerin toplamı olarak değerlendirilebilir. Karar alma süreçleri açısından cumhuriyetçi demokrasilerle liberal demokrasiler karşılaştırıldığında, pazarlık temelli karar almada tercihlerin verili olduğu, müzakere temelli karar almada ise tercihlerin süreç içerisinde karşılıklı diyalog yoluyla oluşturulduğu görülür.⁵⁴

Liberal demokrasilerin seçim süreci, kolektif bir karar alma mekanizmasından çok, kişisel faydayı arttırmak üzere kullanılır. Bu açıdan liberal demokrasiler, bir sonraki bölümde sözü edileceği gibi, liberalizmin bireycilik ideali temelinde yapılır. Böylesi bir ideal temelinde yurttaş, katılımı bulunma yükümlülüğüne ya da gönüllülüğüne sahip olmasa bile, hak ve statünün taşıyıcısıdır. Liberal demokrasiler “(...) sivil ve siyasal başta olmak üzere bir dizi biçimsel hak ve iktidar için ‘nizami rekabeti’ güvence altına alan ve aynı zamanda bu iktidarın kullanımını sınırlayan bir sistem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yurttaş sunulan bir dizi seçenek arasında özgürce seçebilen bir ‘tüketici’dir.”⁵⁵ Cumhuriyetçi demokrasinin en iyi seçimi yapma konusundaki uyarıcı bakış açısı, liberal demokrasilerde daha çok kişisel tatmine göre seçim yapma ilkesi ile yer değiştirir.

Bireyin özgürlüğü ile kişisel tatminlerin takibi arasında kurulan bu

51 Bkz. J. A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. T. Akoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1968, özellikle 21. ve 22. bölümler.

52 P. Pettit, s. 246-247; P. Pettit, 1993a, s. 173-176.

53 P. Pettit, 1993a, s. 173.

54 Krs. C. Sunstein, *The Partial Constitution*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

55 F. Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Kitabevi, Ankara, 1996, s. 80.

denklem, Alain Touraine'e göre, bireyleri giderek yalnızlaştırır ve bağımlı kılar: "Herkes demokrasinin elde ettiği başarıları kutluyor, ama benim fazla iyimser bulduğum kimi gözlemciler göre, demokrasinin utkusu, genellikle güdümcü yönetimleri kaldırıp yerine rekabetçi siyasal pazarları getirmesindedir. Başka bir deyişle siyasal erkin toplumsal-ekonomik yaşam üzerindeki etkisi azalır, hatta yok olur; ama bu, demokrasinin kimi zaman yararına olsa da, çoğunlukla zararınadır. Kadiri mutlak devletin yerine, hiçbir gözüne iktidara dikmemiş olan büyük ölçüde özerk, ekonomik, toplumsal, ekinel eyleyenler geldiğinde yararınadır; devletin zayıflaması bütün toplumun pazarda en iyi konumda bulunanların çıkarlarına bağımlı kıldığında zararınadır."⁵⁶ Demokrasilerin liberal karakterli bu yeni anlayışı sonucunda "(...) '*her şeyin siyasal olduğu*' uzun bir dönem" yerini "(...) artık '*her şeyin ekonomik olduğu*' yeni bir ortam"a bırakmıştır⁵⁷ (*vurgu özgün metinden*). Böylece liberal demokrasilerin ilk etkisi, bireyin, kuramsal olarak güçlenirken, uygulamada giderek zayıflamasıdır. Dahası bu zayıflık, yine bireyin özgürlüğü adına yeniden dağıtımcı roller üstlenmekten kaçınan liberal demokrasilerin eşitlik anlayışla da desteklenir.

Klasik demokrasi kuramlarının eşitlik anlayışı, daha önce de sözü edildiği üzere, yönetime eşit ölçüde paydaş olmayı gerektirir. Bu anlayış, çağdaş dünyada seçme ve seçilme hakkı olarak yeniden tanımlanır. Ancak çağdaş demokrasiler, siyasal liberalizm ile bir araya gelirken, liberal ekonominin yapısından da etkilenirler. Demokratların iddialarına göre siyasal gücün kötüye kullanılmasını en aza indirmenin yolu, eşit hak dağıtımı⁵⁸ ile yurttaşların eşit katılımının sağlanmasıdır. Ancak bu katılımın olanağına ilişkin en gerçekçi yorum, söz konusu hakların kapsamının sorgusu sonucunda ortaya çıkabilir.

Liberal demokrasilerin, liberalizmden devraldığı eşitlik anlayışı, eşitliği siyasal ve hukuki eşitlikle sınırlar. Böylece Bryan Turner'ın deyişle "modern demokrasiler, modern yurttaşlığın yarattığı, siyasal eşitlik ve ekonomik eşitsizlik arasındaki (...) çatışmadan ötürü görece bir tutarsızlık eğilimi gösterirler."⁵⁹ Buna karşın cumhuriyetçi bakış açısından siyasal ve hukuki eşitliğin yanı sıra maddi koşullardaki benzerlik eşitliğin bir gereğidir; çünkü yurttaşların eşitliği aynı zamanda maddi özerkliği gerektirir. Klasik cumhuri-

⁵⁶ A. Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. O. Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 309.

⁵⁷ C. Okutan, s. 160.

⁵⁸ A. Gutmann, 1993, s. 411.

⁵⁹ B. Turner, *Eşitlik*, çev. B. S. Yener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997, s. 56.

yetçi geleneğin bireysel mülkiyeti sınırlama arzusu yine bu bakış açısından eşitlik kavrayışının bir uzantısıdır.⁶⁰

Cumhuriyetçi eşitlik anlayışı ile demokratik eşitlik anlayışı arasındaki ayırım uygulamanın farklılıklarından çok ilkesel bir ayırmadır. Demokrasinin eşitliği kavrayışı basitçe siyasal ve hukuki olarak herkesi eşit tanımayla ilişkilirken, klasik cumhuriyetçi düşünce geleneğinin sözcüsü filozofların vurguları daha çok oranlı eşitlik üzerinedir. Oranlı eşitlik toplumda kişilerin yetenek ve çabaları doğrultusunda ödüllendirildiği, farklılaşmış ve düzenli bir toplum idealini gerektirir.⁶¹ Böylece Regis Debray'ın deyişiyle “cumhuriyet eşitlikçi (égalitariste) olmaksızın eşitliği sever.”⁶²

Özellikle günümüzün liberal demokrasilerinin ekonomik eşitsizlikleri görmezden gelen tavrı, ekonomik eşitsizliklere direnç gösterebilmek için yurttaşlar arasında dayanışma duygusunu ve bağış ekonomisini şart koşar. Böylece yurttaşlar yakın çevreleri ve yüz yüze ilişkileriyle, yardımlaşma ve dayanışmaya ihtiyaç duyar. Bu nedenle demokrasilerde kişisel erdemler ile kamusal hak ve ödevlerin birbirlerine karıştırıldığı ileri sürülebilir. Erdem artık siyasete katılım ve ortak iyiye uyma davranışında değil, küçük gruplar dahilindeki dayanışmada gözlemlenir.

Çağdaş cumhuriyetçilerden Maurizio Viroli'ye göre erdemın siyasal bir söylem olmaktan çıkıp, bireysel bir özellik olarak yorumlanması, yanı sıra bir özgürlük yitimini de getirir; çünkü dayanışma ve yardımlaşma, kişiyi başkalarının iyi niyetine bağımlı kılarken, özgürlüğü de yardımseverin keyfi müdahalelerine açık bir hale getirir. Viroli açısından böylesi bir yardımseverlik sadece görünürdeki sorunları görmezden gelmek ya da çözüm için çalışmalarını ertelemekten ibarettir. Buna karşın cumhuriyetçi bir devlet, yurttaşlarını

⁶⁰ Bu konuda klasik cumhuriyetçi düşünürler özellikle mülkiyetin sınırlanması gerektiğini öne sürerler. Örneğin Rousseau mülkiyetle ilişkili olarak eşitliği şöyle tanımlar: “(...) güç ve zenginlik derecelerinin herkes için mutlaka aynı olması değil, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması, ancak toplumsal tabaka ve yasalara göre kullanılması; varlık bakımında ise hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması gerektiği anlaşılmalıdır” [J. J. Rousseau 2004a, II. 11 s. 77]. Öte yandan bir başka cumhuriyetçi Niccolò Machiavelli mülkiyetin yol açtığı eşitsizlikleri yok etmenin yolunu tüm yurttaşların eşit derecede yoksul olması gerektiğini savunarak çözmeye çalışır [N. Machiavelli, 1997, I. 37, s. 100]. Benzer bir vurgu Aristoteles'in Politika'sında da bulunur. Servet aşırılıklarını önlemenin devletin korunması yolundaki en önemli konulardan biri olduğunu belirten Aristoteles, servet konusunda açgözlülüğün önlenmesinin yolunu da yurttaşlara eğitim ile tutkularını kontrol altına almayı öğretmede görür [Aristoteles, 2004, s. 46-48].

⁶¹ Oranlı eşitlik kavrayışı cumhuriyetçi yazarların sıklıkla başvurduğu bir eşitlik türü olup, kaynakları Antik Yunan'a değin götürülebilir. Bkz. D. Held, *Models of Democracy*, Polity Press, Oxford, 1996, s. 18.

⁶² R. Debray, “Cumhuriyetçi misiniz, demokrat mı?”, *Zaman*, 3 Kasım 1998.

bir başkasının keyfi iradesinden korumak için, yardımlaşma yerine “hak” düşüncesini içermelidir.⁶³ Başka bir deyişle merhamet, acıma ve yardımseverlik gibi değerler, cumhuriyetin hak ve ödevlerinin yerine geçmemelidir. Böylece bir cumhuriyetçi için eşitliği korumanın yolu, yasaları güçlendirerek, tüm yurttaşları diğerinden gelecek keyfi müdahalelere karşı koruyan özgürlük ile ilişkilidir. Buradan hareketle denilebilir ki, çağdaş cumhuriyetçi düşüncede eşitliği sürekli kılmanın yolu, daha çok devletin sosyal güvenlik siyasalarında kendini gösterir. Oysa liberal demokrasilerin yurttaş ekonomik olarak sermayeye, sosyal güvenlik olarak da yakın çevresine bağımlı durumda bırakması, demokratik kurumların korunması konusunda zayıflamaya neden olur.

Liberal demokrasilerin tüm siyasal mekanizmayı, ortak bir bakış açısından çok her türden bireysel ve kolektif çıkarın ifade edilebildiği yarışmacı düzeneğe indirgemiş olması, ortak iyinin özel iyilere feda edilmesi sonucunu doğurur. Bu durum çağdaş dünyada demokrasi ve cumhuriyetler arasındaki uzaklığın da nedenlerinden biridir. Liberal demokrasilerin düzenleyici yönetim anlayışına karşı cumhuriyetçi açıdan yönetsel yapı, hâlâ ortak iyinin taşıyıcısıdır ve tüm özel anlaşmazlıkların ortak iyiler çerçevesinde giderilmesi amaçlanır. Bu açıdan cumhuriyetçi gelenekte ortak iyi, özel iyiler karşısında ahlâki üstünlüğe ve önceliğe sahiptir.

Ortak iyinin bireysel iyilere karşı üstünlüğü düşüncesi, cumhuriyetçi gelenek ve liberal demokrasiler arasında katılım açısından bir fark yaratır. Cumhuriyetçi gelenek yurttaşlarından ortak iyilerin korunması konusunda sadakat beklerken, liberal demokrasilerde bireyler bu tür bir yükümlülüğün azade olan bireydir. Ortak iyiye dair bu iki farklı bakış açısı, siyasete yüklenen anlam açısından da bir değişim yaratır. Cumhuriyetçi yurttaşın ortak iyiye dair bakış açısı siyaset içerisinde belirirken, liberal demokrasiler bireyleri özgürlük alanı olarak gördükleri özel alana yönlendirir.

Cumhuriyetçi ve demokratik karakterin genel özelliklerini ortaya koyduğu *A Theory of Republican Character and Related Essays* (Bir Cumhuriyetçi Karakter Kuramı ve İlgili Denemeler - 1994) isimli kitabında Wendell John Coats bu iki karakterin arasında önemli bir ayrım gözetir. Coats’a göre cumhuriyetçi karakter “(...) özel bir ilgi söz konusu olduğunda ve bunun ortak iyi ya da genel iyi için daha çok yarar sağlayamayacağının (yani artık uygun bir siyasal düşünce olmadığı) anlaşılması durumunda, kendisini otomatik olarak yeniden düzenleyen (kendini yeni duruma uyarlayan) bir

63 N. Bobbio ve M. Viröli, *The Idea of the Republicanism*, çev. A. Cameron, Polity Press, Oxford, 2003, s. 55 ve 57. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

karakter”dir. Demokratik karakter ise “(...) cumhuriyetçi karaktere oranla daha ılımlı ve siyasal nitelikte olmayan bir uğraş edinmeyi son derece anlamsız ve amatörcü bir uğraş olduğunu içsel olarak duyumsayan bir karakter”dir.⁶⁴

Coats’ın adlandırmasıyla cumhuriyetçi karakterin kamusal alanda varoluşuna karşın, artık siyasal katılım amacını kaybetmiş olan demokratik karakter özel alana öncelik tanır. Bu açıdan liberal demokrasilerde sınırlı siyasal katılım söz konusudur. Chantal Mouffe’un klasik ve modern demokrasilerin arasındaki fark olarak gördüğü çoğulluk,⁶⁵ özel alana ait bir çoğulculuktur ve kanaatler çoğulluğu düzeyinde ortaya çıkar.⁶⁶ Böylece liberal demokrasiler toplumsal alanda çoğulcu görünmelerine karşın, aslında yurttaşların siyasete katılımının sınırlılığı nedeniyle, siyasal çoğulculuğa ulaşamazlar.

CUMHURİYETÇİLİK VE LİBERALİZM

Çağdaş siyasal tartışmalar ekseninde, demokrasi ve cumhuriyet kavramları sıklıkla birbirlerine karıştırılırken, liberalizm ve cumhuriyetçilik kavramları ise çoğu kez birbirlerine karşıt gelenekler olarak değerlendirilirler. Liberal siyaset felsefesi 19. ve 20. yüzyılların ticari ilişkilerin öne çıktığı dünyasında, demokrasi idealleri çerçevesinde biçimlenen bireyci bir düşünme geleneğidir. Liberalizm, kendisini, önceki siyasal düşünme geleneklerinden özgürlük vurgusuyla ayırt eder. Liberalizmin görece olarak kısa tarihine karşın, cumhuriyetçiliğin kökenleri çok daha eskilerde yatar. Klasik cumhuriyetçi geleneğin görüşleri Antik Yunan dünyasına, özellikle de Aristoteles’e dayanırken, daha çok erdem kavramıyla biçimlenir. Böylece liberalizmin birey ve özgürlük kavramları ile cumhuriyetçiliğin yurttaş erdemi ve toplulukçu idealleri arasında görünürde bir karşıtlık ilişkisi kurulur.

Liberalizm ve cumhuriyetçilik arasında böylesi bir karşıtlık ilişkisi kurma, çağdaş dünyada cumhuriyetçiliği nerdeyse imkânsız bir ideale dönüştürürken, liberalizmi de özgür olabilmenin tek yolu olarak sunar. Cumhuriyetçi geleneğin, özellikle geçtiğimiz yüzyılda unutulmasının başlıca nedeni de özgürlüğe duyulan tutkunun, liberal bir yanılısamaya bağlanmış olmasıdır.

Ancak bu kabaca karşılaştırma hem liberalizmi hem de cumhuriyetçiliği monolitik bir yapıda görme eğilimi taşır. Oysa tarihsel süreç, her iki geleneğin de kendi içinde farklılaşan versiyonlarını sunar. Nitekim liberalizmin

⁶⁴ W. C. Coats, *A Theory of Republican Character and Related Essays*, Susquehanna University Press, Selinsgrove 1994, s. 16’den yorumlayan C. Okutan, s. 153-154.

⁶⁵ C. Mouffe, s. 30.

⁶⁶ F. Üstel, s. 15.

giderek bireycileşen ve tüm toplumsal ilişkileri iktisadi boyuta taşıyan bakış açısının yarattığı sorunlar karşısındaki panzehir arayışları, cumhuriyetçi geleneğin tarihine geri dönülerek yeni olanakların keşfedilmesine neden olur.

Klasik cumhuriyetçilerin Antik Yunan dünyasında kök salan bakış açısına karşın, özellikle Quentin Skinner'ın yeni olanaklar için yeni bir tarih okumasını işaret eden yöntemi, Roma Cumhuriyeti'nin siyaset kavrayışının çağdaş koşullar açısından verimli bir kaynak oluşturabileceğine dikkat çeker. Romalıların siyaset kavrayışını yeniden görünür kılan çağdaş cumhuriyetçilerin bakış açısından cumhuriyetçi geleneğe karakterini veren özgürlük düşüncesidir. Bu açıdan çağdaş dünyada liberalizmin sahiplendiği özgürlük düşüncesi cumhuriyetçiliğin bir mirasıdır. Liberalizm ve cumhuriyetçiliğin merkezi argümanlarındaki bu benzerlik, çağdaş cumhuriyetçilerin başlıca ilgisini de bu iki gelenek arasındaki sınırların saptanmasına çevirir.

Liberalizmin Cumhuriyetçi Kaynakları

Liberal ve cumhuriyetçi düşünce gelenekleri arasında tarihsel düzlemde bakıldığında ortak bir geçmiş göze çarpar. Her iki gelenek de monarşik ve baskıcı yönetimlere karşı özgürlüğün, anayasallığın, egemenliğin sınırlanışının, güçler ayrımının ve hukukun üstünlüğünün savunusu olarak belirir. Özellikle cumhuriyetçi geleneğin kaynaklarını yeniden inceleyerek, onu, demokratik katılımcılığı merkezi kavram haline getiren klasik yorumlarından ayıran çağdaş cumhuriyetçiler, liberal ve cumhuriyetçi gelenek arasında tarihsel bağlar bulunduğu tezinden hareket ederler.

Cumhuriyetçi dilin yeniden okunmasını gerektiren bu anlayışa göre cumhuriyet, "(...) genelde söylendiği gibi, halkın egemenliği değil hukukun egemenliği; farklı güçlerin birbirlerini denetlemesine ve dengelemesine hizmet eden karma bir anayasa; insanların kamusal görevleri yerine getirmeye ve dürüstçe yerine getirmeye istekli oldukları anlamına gelen yurttaşlık erdemi dayalı bir rejim"dir.⁶⁷ Tanımın yurttaş erdemi cumhuriyetçi bakış açısının bir gereği olarak öne süren ikinci kısmı şaşırtıcı değildir. İster klasik ister çağdaş yorumlarında olsun cumhuriyet, erdemli yurttaşlar gerektirir. Ancak Pettit'nin tanımını ilginç kılan, genelde söylenenlere karşı olduğunu ilan ettiği ilk kısmıdır. Pettit burada çağdaş dünyada liberal geleneğin başı rısı olarak kabul edilen kazanımların aslen cumhuriyetçi geleneğin bir ürünü olduğunu öne sürer. Bu açıdan Pettit'ye göre cumhuriyetçilik, liberalizm ar-

tı bir şeydir. Maurizio Viroli'nin deyişiyle liberalizm, “yoksullaşmış ya da tutarsız cumhuriyetçilik” tir.⁶⁸ Böylece çağdaş cumhuriyetçilerin bakış açısından değerlendirildiğinde cumhuriyetçi gelenek, sıklıkla dile getirildiği üzere toplulukluğun bir versiyonu olmaktan çok, liberalizm ile benzerlikler taşır.⁶⁹

Liberal ve cumhuriyetçi gelenekler arasındaki en çarpıcı benzerlik, özgürlük kavramına kuramlarının merkezinde yer veriyor oluşlarından kaynaklanır. Her iki gelenek de keyfi ve sınırsız yönetimlere karşı özgürlüğün savunusunu yaparlar. Dahası özgürlük yorumları da, çağdaş cumhuriyetçilerin gözünde, iki geleneği birleştirir. Her iki geleneğin özgürlük anlayışı da katılımdan çok “bir şeylerin yokluğu” üzerine temellenir. Özgürlüğün böylesi bir yorumu, cumhuriyetçi gelenek içerisinde de bir kırılmaya işaret eder. Bunun nedeni cumhuriyetçiliğin, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, demokrasi idealleri ile birleştirilerek, katılımı, başka bir deyişle irade hakimiyetinde ortaya çıkan bir özgürlükle özdeşleştirilmesidir.⁷⁰

Cumhuriyetçiliğin yenilikçi bir yorumunu gündeme getiren çağdaş cumhuriyetçiler ise, Romalı kaynaklara ve Machiavelli'ye dayanan yorumlarında, cumhuriyetçi özgürlüğü bağımlılığın ya da tahakkümün yokluğu ile açıklarlar.⁷¹ Bu açıdan çağdaş cumhuriyetçilere göre liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki fark, özgürlük kavramının tanımlanışıyla ilişkili değildir: “Uzun tarihi boyunca liberalizm, adalet adına, sosyal hiyerarşi ve gelenek adına, ahlâki yenilenme ve mükemmeliyet idealleri adına ya da egemen güce katılım temelindeki anlamda eleştirilmiştir –ancak hiçbir zaman temel prensibi olan özgürlük adına eleştirilemez (“biçimsel” özgürlükten ayrı olarak “gerçek” ve “özel” özgürlük adına meydan okuma hariç).”⁷² Viroli'nin paranteze aldığı “gerçek” ve “biçimsel” özgürlük ayrımı, cumhuriyetçilik ile liberalizmin arasındaki mesafeyi de gösterir. Bu açıdan cumhuriyet, ileride yeniden ele alınacağı gibi, güvenli ya da gerçek özgürlüğü gösterirken; liberalizm zaman içerisinde kamu hizmetini şart koşan bir güvenlik tanımından vazgeçerek, özgürlüğü biçimsel olarak tanımlamakla yetinir.

68 M. Viroli, *Republicanism*, çev. A. Shugaar, Hing and Wang, New York 2002a, s. 61.

69 Bkz. P. Pettit, 1993a, s. 182; ayrıca bkz. M. Viroli, 2002a, s. 65.

70 Çağdaş dünyada cumhuriyetçi geleneği katılımcı bir özgürlük anlayışı ile özdeşleştirerek, Aristotelesçi kaynaklarının keşfinde kuşkusuz en büyük pay Hannah Arendt'e aittir. Bkz. H. Arendt, 2000.

71 Cumhuriyetçi gelenek içinde bir kırılma meydana getiren bu özgürlük anlayışı üçüncü bölümde ayrıntılı olarak incelenmiştir.

72 M. Viroli, 2002a, s. 57.

Buradan hareketle tarihsel açıdan yapılan bir değerlendirmede, liberalizmin cumhuriyetçilikten türediği ileri sürülebilir.⁷³ Böylece çağdaş dünyada liberalizmi özgürlüğün tek sözcüsü ilan eden bakış açısının, kendi içinde tarihsel bir hata barındırdığı açıktır. Quentin Skinner'ın ünlü eseri *Liberty Before Liberalism* de (*Liberalizmden Önce Özgürlük*)⁷⁴ özgürlüğün liberalizm öncesinde, cumhuriyetçiler tarafından siyasal bir amaç olarak ortaya konulduğunu göstererek bu tarihsel yanlışlığa son vermeyi amaçlamaktadır.

Çağdaş dünyada liberal özgürlük ve cumhuriyetçi özgürlük arasındaki ayrım, özellikle Isaiah Berlin'in ünlü makalesi *Two Concepts of Liberty*'de (*İki Özgürlük Kavramı*) perçinlenir. Tarihsel bakış açısından uzak, kategorik düzeydeki bir çözümleme yoluyla özgürlük kavramını değerlendiren Berlin, liberal ve cumhuriyetçi geleneğe ait özgürlük tanımını birbirinden ayırt etmekle kalmaz, aralarında bir zıtlık ilişkisi oluşturur. Berlin, liberal özgürlüğü tanımladığı kavramsallaştırmasıyla negatif özgürlüğü (*negative freedom*) çağdaş dünyanın olanaklı tek özgürlük biçimi olarak değerlendirirken; cumhuriyetçi kuramı içine yerleştirdiği pozitif özgürlüğü (*positive freedom*) ise antiklerin özgürlüğü olarak betimler.⁷⁵ Böylesi bir kavramsallaştırmanın öncelikli olarak gösterdiği şey, cumhuriyetçi geleneğin çağdaş dünyaya uygun bir özgürlük anlayışı olmaktan uzak oluşudur.

Berlin'in kategorileştirmesinin sorunu yalnızca tarihsel hata içermesi değildir. Özellikle çağdaş cumhuriyetçiler, Berlin'in ihmal ettiği olasılıkların varlığına dikkat çekerek, söz konusu kategorilerin yetersizliğini de ortaya koyarlar. Berlin; Hobbes, Bentham ve Mill gibi klasik İngiliz siyaset felsefecilerini, Montesquieu, Constant ve Tocqueville gibi Fransız Aydınlanmasının kurucu filozoflarını, Jefferson ve Paine gibi Amerikan Devimi'nin öncülerini negatif özgürlük düşüncesinin birer temsilcisi ilan eder. Ancak görüşleri incelendiğinde, isimleri anılan düşünürlerden klasik İngiliz siyaset felsefecileri dışında kalanların, bir çırpıda liberal olarak ilan edilemeyecekleri dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Öte yandan Berlin, pozitif özgürlük kavrayışını ise Herder, Kant, Rousseau ve Marx gibi romantikler, dini gruplar, Jakobenler ve komünistler gibi radikal ve totaliter görüşlere eğilimli siyaset düşünürleriyle özdeşleştirir. Böylece Berlin'in klasikleşen ayırmamasını referans alan liberaller, cumhuriyetçiliği "(...) küçük öz-yönetimli topluluklara uygun, yurttaş

73 M. Viroli, 2002a, s. 58.

74 Q. Skinner, 1998a.

75 I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde, der. P. Pettit ve R. E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1997, s. 191-419.

erdem ve katılım kavramlarına takıntılı nostaljik bir felsefe olarak bir kenara atarlar; sıklıkla da Rousseau ve onun Alman karşı-Aydınlanmacı takipçilerince geliştirilmiş romantik kuramın bir versiyonu olarak kabul ederler.”⁷⁶ Sonuçta Berlin’in kategorileştirmesi, Aydınlanmanın akılcılığını liberal görüşle özdeşleştirirken, liberal görüşü cumhuriyetçi tutkularla da bir karşıtlık ilişkisi içinde konumlandırır.

Berlin’in kategorik çözümlemesi, çağdaş cumhuriyetçilerin tarih okumasında ortaya konulduğu üzere yetersizdir. Ancak yine de liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki tarihsel ayrılığın sorumlusu Berlin olarak görülemez. Liberal ve cumhuriyetçi özgürlüklerin aynı kökene sahip olmakla birlikte, tarihsel süreçte niçin ayrıldıklarını sorgulayan Philip Pettit, bu farklılaşmanın temelini Amerikan Bağımsızlık Savaşındaki karşı-devrimci söylemde bulur.⁷⁷ Pettit, Amerikan davası karşıtlarının en iyi örneği olarak John Lind’i gösterir. Lind karşı-devrimci tezlerini, 18. yüzyıla değin neredeyse unutulmuş olan Thomas Hobbes’un özgürlük anlayışına dayandırır. Hobbes’un özgürlüğü her türden müdahalenin yokluğu biçimindeki tanımı,⁷⁸ Lind’in hareket noktasını oluşturur. Yüzyıllar boyunca liberal geleneği etkisi altına alacak bu tanımla Hobbes, cumhuriyetçi özgürlüğün keyfi müdahale yokluğu anlamındaki tanımını, her türden müdahaleyi içine alacak biçimde genişletmekle kalmıyor, yasaları da özgürlüğe yönelik bir tehdit olarak tanımlıyordu. Özellikle Hobbes’un Lucca ve Konstantinopolis arasında özgürlükler açısından bir fark olmadığını öne süren örneği,⁷⁹ *Leviathan*’ın uyuğu olmakla cumhuriyetçi özgürlük arasındaki farkları ortadan kaldırarak, Romalıların özgür yurttaşların ancak özgür devletlerde olabileceğine ilişkin varsayımlarının da⁸⁰ 18. yüzyıldan itibaren giderek unutulmasına neden olur.

Hobbes’un cumhuriyetle yönetilen Lucca’nın yurttaşlarıyla mutlak monarşinin hüküm sürdüğü Konstantinopolis’in yurttaşları arasında, özgürlükler açısından fark olmadığını ileri sürmesi, keyfilik içermeyen yasaların sınırlaması ile bir mutlak monarkın keyfi yönetimi arasında fark gözetmediğinin göstergesidir. Hobbes’un özgürlük tanımını kendisine çıkış noktası olarak alan Lind de Amerikan kolonilerindeki Britanya tebaası ile Britanya yurttaşlarının özgürlüklerinin aynı olduğunu ileri sürer; çünkü her iki ülkedeki yurttaşlar da yasalarla sınırlıdır. Böylece Lind’e göre sömürgeci yasal bir

⁷⁶ C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, New York, 1987.

⁷⁷ P. Pettit, s. 67-71.

⁷⁸ T. Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 155.

⁷⁹ T. Hobbes, 158.

⁸⁰ Q. Skinner, 1998a, s. 99-100. <https://rantey.org>

sistem ile özgürlük arasında içkin bir çelişki bulunmaz; bu nedenle Amerika'nın bağımsızlık isteği, Amerika'yı daha özgür kılmayacaktır.

Lind'in karşı-devrimci varsayımları, giderek sadece birey özgürlüğüne odaklanan yeni bir özgürlük anlayışının da habercisidir. Cumhuriyetçi geleneğin Romalı kaynaklarında ortaya çıkan ve Renaissance'ta Machiavelli tarafından yeniden yorumlanan köleliğin karşıtı olarak özgürlük tanımı, Lind'in söyleminde yöneten ve yönetilen ilişkisindeki özgürlüğe dönüşür. Oysa Romalılar için özgür bir yurttaş olmak, yasalarını halkının iradesinden alan bir devletin yurttaşı olmakla özdeştir. Bu açıdan sömürge olan bir devletin yurttaşı da özgür değildir. Cumhuriyetçi bir bakış açısından yorumlandığında, Amerika bir sömürge olarak kaldığı sürece, Amerikalıların da özgür olamayacakları açıktır. Ancak Hobbes'u takiben Lind'in ve eş zamanlı olarak da klasik liberalizmin faydacı versiyonunun en önemli savunucularından Jeremy Bentham'ın özgürlüğü müdahalesizlik ve sınırlamaların yokluğu biçiminde tanımlayışları, özgürlüğün sivil bağlarından giderek uzaklaşmasına neden olur. Böylece cumhuriyetçi geleneğin yasalı sivil özgürlüklere ilişkin vurgusu, liberal gelenekte kısıtlamaların olmadığı doğal özgürlükle ifade edilmeye başlanır.

Müdahalesizlik olarak özgürlük kavrayışına saygınlık kazandıran bir diğer isim olan 19. yüzyılın faydacı düşünürlerinden William Paley, cumhuriyetçi özgürlüğün, özgürlük kavramının kendisinden çok, onun korunmasıyla ilişkili olduğunu ileri sürer. Böylece Paley'e göre de özgürlüğün gerçek ve olanaklı tek tanımı liberal bakış açısından yapılabilir.⁸¹

Jürgen Habermas'ın ünlü eseri *Kamusal Hayatın Yapısal Dönüşümü*'nde (*Strukturwandel der Öffentlichkeit* - 1962), özgürlüğün tüm kamu yükümlülüklerinden kurtularak özel alandaki sınırların kaldırılması biçiminde açıklanmasının, burjuvazinin ekonomik bağımsızlığını sağlamasıyla eş zamanlı olduğuna dikkat çeker.⁸² Bir yandan Aydınlanma felsefesinin bireyciliği, diğer yandan da liberalizmin belirlediği 19. yüzyılın ticari hedefleri liberal felsefenin yükselişini kaçınılmaz kılar. Özellikle John Locke'un mülkiyeti doğal haklar kategorisiyle değerlendirdiği,⁸³ liberallerin bu doğal içgüdünün kullanılmasına ve takip edilmesine izin veren bir yönetim biçimi arayışına yön verir. Bireysel mülkiyetin önem kazanması, Adam Smith'in ünlü *laissez-faire*

⁸¹ W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy, Collected Works* içinde, cilt IV, Cambridge University Press, Cambridge, 1825, s. 359; akl. P. Pettit, 1998, s. 73.

⁸² J. Habermas, *Kamusal Hayatın Yapısal Dönüşümü*, çev. M. Sancar ve T. Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

⁸³ J. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme - Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. F. Bakır, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 25-44.

deyişini liberallerin gözünde temel ilke düzeyine yükseltirken, yurttaşlık gide-rek değer kaybeder.

Cumhuriyetin yurttaş özgürlüğünü sivil toplum içinde kurgulayışı⁸⁴, beraberinde kamusal işlere gönüllü katılımı ve belli değerlerin korunmasını şart koştuğundan, liberalizm, bireyin özgürlüğü adına cumhuriyetçi kaynak-larını bilinçli olarak görmezden gelme eğilimindedir. Liberalizmin bireyci bak-ış açısına karşın, Quentin Skinner’a göre tarihsel açıdan bakıldığında yurt-taş ve birey arasında haklar açısından fark yoktur. Başka bir deyişle hak kav-ramı doğayla değil, sivil özgürlükle ilişkilidir: “Yurttaşların özgürlüğünden söz ettiğimizde, benzer bir inançla yurttaşların bireysel haklarının alanı hak-ında konuşuruz.”⁸⁵

Birey ve Yurttaş

Liberalizmin, cumhuriyetçilik söylemiyle benzer amaçlar taşımasına rağmen, özellikle günümüzde siyasal tartışmaların tek alternatifi olarak değerlendirilmesinde kuşkusuz en büyük pay, bireyin özgürlüğünü savunmada “ürkütücü derecede başarılı”⁸⁶ olmasıdır. Birey özgürlüğünün en yüksek siyasal değer olduğu inancı,⁸⁷ bireyin özerkliği ile devleti karşıtlık ilişkisi içinde değerkendirmeye neden olur. Nitekim cumhuriyetçi ve liberal gelenekler arasındaki en köklü fark da bireyin özgürlüğü, dolayısıyla da özerkliği ile devlet arasındaki ilişkinin farklı yorumlarından doğar.⁸⁸

Thomas Hobbes ve Jeremy Bentham’ın izlerini takiben tanımlanan li-beral geleneğin özgürlük kavrayışı, bireylerin herhangi bir müdahaleye uğra-maksızın gerçekleştirebilecekleri eylemlerin toplamını ifade eder.⁸⁹ Başka bir deyişle liberalizme göre bireylerin, devletin ya da diğer bireylerin aktüel mü-dahalesi ile karşılaşmaksızın, seçim yapma, seçimlerini gözden geçirme ya da değiştirme olanaklarının niceliksel toplamı,⁹⁰ bireyin ne denli özgür olduğunun da göstergesidir.

⁸⁴ Krş. Q. Skinner, 1998a, s. 23.

⁸⁵ Q. Skinner, “States and the Freedom of Citizens”, *State and Citizen -History, Theory, Prospects* içinde, der. Q. Skinner ve B. Strâth, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 11.

⁸⁶ M. Viroli, 2002a, s. 57.

⁸⁷ A. Ryan, “Liberalism”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, der. P. Pettit ve R. E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1993, s. 291-292.

⁸⁸ A. Oldfield, “Citizenship: An Unnatural Practice?”, der. B.S. Turner ve P. Hamilton, *Citizenship - Critical Concepts* içinde, Routledge, Londra, 1994, s. 189-195.

⁸⁹ Bkz. I. Berlin, s. 393.

⁹⁰ Bkz. B. Brugger, *Republican Theory in Political Thought -Virtuous or Virtual*, MacMillian Press, Londra, 1999, s. 5.

Liberallerin, özgürlüğü müdahalenin yokluğu ile sınırlı olarak yorumlayışına karşın, cumhuriyetçi gelenekte devletin keyfilik içermeyen müdahalesi bir özgürlük kaybına yol açmaz. Böylece cumhuriyetçiler için özgürlük, müdahalenin kendisiyle değil, keyfi olup olmamasıyla ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında cumhuriyetçiler için yasa, bir sınırlamanın ya da kısıtlamanın göstergesi olamaz. İki gelenek arasındaki bu temel farklılık, özgürlük konusunda iki farklı yoruma neden olur. Liberaller için özgürlük, niteliksel değil, niceliksel olarak değerlendirilebilecek bir hesaplama sorunudur. Bireyler ne denli çok seçeneğe sahiplerse, özgürlükleri de o denli fazladır. Buna karşın cumhuriyetçi özgürlük, özgürlüğü nitelik açısından değerlendirir. Özgürlük ancak güvence altına alındığında varolabilir. Özgürlükleri gerçekte diğerinin müdahalesinden korkmaksızın yaşanabilir hale getiren de yasa yoluyla güvenlik altına alınmış olmasıdır.⁹¹ Böylece liberaller yasalar da dahil olmak üzere tüm müdahalelere karşı çıkarken, cumhuriyetçiler müdahalenin niteliğiyle ilgilidirler. Müdahalenin niteliğinin sorgulanması, iki geleneğin yasaya ilişkin bakış açılarındaki farklılaşmaya yol açar.

Cumhuriyetçi ve liberal gelenekler arasında yasanın yorumlanması açısından beliren bu fark, iki geleneğin özgürlüğü tanımlayışlarıyla da yakından ilişkilidir. İleride yeniden vurgulanacağı gibi, liberaller için özgürlük doğal bir haktır. Bu nedenle yasa, doğal bir hakkın sınırlanışını ifade eder. Ancak yine de gerekli bir sınırdır; çünkü bireylerin birbirlerinin özgürlüklerine müdahalelerini sınırlayarak, güvenlik ağı oluşturur. Böylece liberaller için yasanın adil oluşu, bireylerin birbirlerinin haklarına karşı girişebilecekleri olası tecavüzleri engelliyor oluşundan kaynaklanır.⁹² Dahası yasa aynı zamanda devleti ve yöneticileri de sınırlayarak, özgürlüğün genişletilmesini sağlar: “Liberaller için özgürlük, devlet tarafından yapılan kontrolden, zorlamadan, sınırlamadan ve müdahaleden de özgürlüktür.”⁹³ Liberal bakış açısından devlet müdahalesine getirilen sınır, yurttaş olma bağlamında eşit özgürlüklerin genişletilmesi bakımından değil, her bir yurttaşın özgürlük alanını arttırması bakımından değerlidir.

Buna karşın cumhuriyetçiler için yasa özgürlüğü vareder. Yasa yoluyla güvence altına alınmamış olan özgürlük kırılgandır ve her an öngörülemez müdahaleye uğrama riskiyle karşı karşıyadır. Oysa yasa, özgürlüğün güvenli-

⁹¹ Bkz. P. Pettit, 1993a, s. 166.

⁹² P. Pettit, 1993a, s. 166.

⁹³ A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1984, s. 58.

ğini sağlayarak, bireyleri olası keyfi müdahalelerden korur. Bu nedenle cumhuriyetçi gelenekte bireyler eşit özgürlüklerini, keyfi olmayan yasalar yoluyla sınırlanmış bir siyasal toplumda kazanırlar. Ancak cumhuriyetçi açıdan yasanın değeri, yalnızca yurttaşları müdahalelere karşı korumakla sınırlı değildir. Yasa aynı zamanda güvenli bir özgürlük sunan yurttaşlığın kurucusudur.⁹⁴ Cumhuriyetçi açıdan yasa, liberal gelenektekinden farklı olarak sadece bir araç değildir, tözsel bir değere de sahiptir. Başka bir deyişle yurttaşlığın yasa yoluyla kazanılması, yasayı özgürlüğün kurucusu yapar ve yasa da bu kurucu rolünü araçsal olmayan yollardan yerine getirir.

Yasaların keyfi olmamasının garantisi ise bireyin özgürlüğü ve devletin özgürlüğü arasındaki ilişkide açıklığa kavuşur.⁹⁵ Cumhuriyetçi geleneğe göre özgürlük, ancak yasalı bir devlet aracılığıyla sağlanabilir; bu nedenle de açıkça bireyin özgürlüğü devletin özgürlüğünden ayrı olarak düşünülemez.⁹⁶ Özgür devlet ise yasalarını bir başka tahakkümcü güçten değil, yurttaşlarının iradesinden alan bir devlettir. Böylece bir cumhuriyetçi için devletin özgürlüğünü korumak ve öz-yönetime katılımda bulunmak asli bir değer taşır. Cumhuriyetçi geleneğin erdemli yurttaşlara yaptığı vurgu da devletin özgürlüğü için katılımda bulunmanın değeriyle ilişkili olarak anlaşılabilir. Bu noktada Richard Dagger liberallerin ve cumhuriyetçilerin bireyin özgürlüğüne ulaşmada iki farklı kavramı öne çıkarttıklarını ileri sürer. Dagger'a göre bireyin özgürlüğü konusunda liberaller özerklik, cumhuriyetçiler ise yurttaşlık erdemi kavramlarını temel kabul ederler.⁹⁷

⁹⁴ Yurttaşlığın statüsüne ilişkin iki farklı gelenekten söz edilebilir. Antik Yunan'ın kent-devletlerinde yurttaşlık, sitenin ahlâki yaşamının bir parçası olma ile tanımlanır. Yurttaşlığın ön koşulları kent-devleti doğumlu, erkek, mülk sahibi olmaktan geçer. Böylelikle Antik Yunan'ın yurttaşlık geleneği hukuk üzerinden kurulan bir yurttaşlık değildir. Yurttaşlığın hukuki bir statü olarak tanımlanması Roma geleneğine dayanır. Bu Roma'nın yayımlacı siyasetinin de bir uzantısıdır. Roma, aynı ahlâki dünyayı paylaşmasa da Roma yasalarını kabul eden herkesi yurttaşlı olarak görür ve güvenliğini sağlar.

⁹⁵ Özgür birey ve özgür devlet arasındaki bu analogi, günümüz siyaset felsefesi tartışmalarında özellikler Quentin Skinner'ın Roma ve yeni-Romalı (neo-Roman) yazarların izini süren görüşleriyle değer kazanır. Bkz. Q. Skinner, "The Paradoxes of Political Liberty", *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt VII, der. S. M. McMurrin, Cambridge University Press, Oxford, 1986, s. 238; Q. Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty", *Machiavelli and Republicanism*, der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge, 1993a, s. 300.

⁹⁶ Buradan liberal kuramcılar arasında tam bir uzlaş olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Klasiklerden Locke, Montesquieu ve çağdaşlardan ise Rawls gibi liberaller özgür bireyin ancak özgür bir devlette varolabileceği konusunda cumhuriyetçi varsayımları paylaşmakla birlikte, yine de özgür devletin varlığının bireyin özgürlüğünü zorunlu olarak sınırlayacağını ileri sürerek cumhuriyetçi düşünce geleneği ile aralarındaki sınırı çizerek.

⁹⁷ R. Dagger, *Rights, Citizenship and Republican Liberalism - Civic Virtues*, Oxford University Press, Oxford, 1997, s. 13. Dagger bu ayrımı ortaya koymasına rağmen, kitabının ilerleyen bölümlerinde

Liberal ve cumhuriyetçi düşünce geleneklerinin devlete biçtikleri rol de özgürlüğün doğal bir hak mı yoksa tarihsel bir kazanım mı olduğuna ilişkin tartışmanın bir uzantısı olarak belirir. Daha öce de belirtildiği üzere, liberaler özgürlüğün doğal bir hak olduğunu savunurken,⁹⁸ cumhuriyetçiler için özgürlük tarihsel bir kazanımdır. Doğal hak öğretisi dahilinde birey özgür olarak doğar. Bu nedenle özgürlük, herhangi bir siyasal topluma üye olmaksızın bireylerin doğal hakkıdır. John Locke *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* (*The Second Treatises of Government* - 1689) adlı eserinin hemen başlangıcında doğa durumundaki özgürlüğü şöyle ifade eder: Doğal durum “(...) insanların doğa yasası sınırları dahilinde, izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkiyetleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumudur.”⁹⁹ Yine Locke’a göre insanların sahip oldukları bu doğal özgürlüğe rağmen devlet yaşamına geçmelerinin tek nedeni, varolan özgürlüklerini koruma isteğidir.¹⁰⁰ Bu durumda liberal devletin görevi, doğal hakları korumanın ötesinde bir etkinlik değildir.

Liberal söylemin doğal hak iddialarına karşın cumhuriyetçiler için özgürlük, tarihsel bir kazanımın ifadesidir ve devlet bu kazanımın zorunlu koşuludur. Cumhuriyetçilere göre hak, eğer bir yasa ile korunmaya alınmamışsa ve müdahalelere açık bulunuyorsa, sivil bir hakkı değil, ahlâki iddiaları gösterir.¹⁰¹ Söz konusu ahlâki iddiaları, uygulamada bir hak haline getirebilmek, bazı bedeller üstlenmeyi de gerektirir. Başka bir ifadeyle bir liberal, hakları ve ödevleri birbirlerinden ayrı olarak düşünebilirken; bir cumhuriyetçi için haklar ve ödevler ancak birlikte varolabilirler. Bu nedenle cumhuriyetçi bir okumada yurttaşların sosyal adalet ya da sivil yasalara karşı herhangi bir yükümlülük üstlenmeksizin haklara sahip olduklarını iddia etmelerinin anlamı, açıkça yozlaşmadır.¹⁰²

lümlelerinde aslında her iki kavramın da varolabilmek için birbirine ihtiyaç duyduğunu ileri sürmektedir.

98 Bu noktada liberaller, özgürlüğün kazanımı için verilen mücadeleleri görmezden gelmekle eleştirilebilirler; çünkü doğal haklar kuramı da tarihsel sürecin bir ürünüdür. Nitekim doğal hakların ilk kez korunmaya alındığı metin olan “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi” Fransız Cumhuriyeti’nin kurucu metnidir, liberal felsefenin bir ürünü değil. Burada söz konusu olan birey hakkının ilkesel olarak ortaya konulmasıdır. Liberalizmin doğal haklar yorumu ise tarih üstü bir bireycilik ilkesinde son bulur.

99 J. Locke, II. 4, s. 5.

100 J. Locke, II. 6, s. 7.

101 M. Viroli, 2002a, s. 5.

102 Bkz. N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, çev. J. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford University Press, Oxford, 1997, I. 7, s. 38-41; J. J. Rousseau, *Ekonomi Politik*, çev. İ. Birkan, İmge Kitabevi

Böylece cumhuriyetçiler, devletin bağımsızlığını koruma yolunda, liberal açıdan özgürlük kaybı olarak değerlendirilebilecek olan yükümlülükleri üstlenmekten ve siyasal katılımı bulmaktan kaçınmazlar. Dahası bir cumhuriyetçi için katılım, ödevden çok hak olarak tanımlanabilir.¹⁰³ Cumhuriyetçi bakış açısından devlete karşı üstlenilen ödevler ve katılım, özgürlüğü korumanın bir yoluken; liberal düşünce geleneğinin özgürlük kavrayışına yön veren Thomas Hobbes'a göre özgürlük, müdahale kadar hizmetten de muaf değildir.¹⁰⁴ *Hürriyet Üstüne (On Liberty - 1859)* adlı ünlü eserinin girişinde John Stuart Mill şöyle yazar: "Bir bireyin davranışından dolayı topluma karşı sorumlu olabileceği kısmı, o davranışın başkasını ilgilendiren kısmıdır. Kendisini ilgilendiren kısmında özgür olması onun için mutlak bir haktır."¹⁰⁵ Böylece liberal devletin yurttaşlarının, ilişkide bulunduğu bireyler dışında, topluluğun ortak iyisine ya da devlete karşı herhangi bir ödev üstlenmeksizin özgürlüğün hak ve ayrıcalıklarından faydalandığı ileri sürülebilir.

Ancak özgürlüğün böylesi bir tanımı, açıkça yurttaşların özel alandaki çıkarlarını takip ederken, sivil yükümlülüklerin ihmalî anlamını da içerir. Liberal devletin bireyi, özgürlüğünü özel alanının sınırları çerçevesinde deneyimler ve özgürlüğün gerçekleştirilmesi için siyasal katılımı bulmasını gerekli değildir. Başka bir deyişle bireyler, özel alanda sınırsız özgürlüklerini deneyimlemek için, sınırlayıcı olan siyasal alanı terk ederler. Pettit'e göre günümüzde liberal devletin yurttaşlarının siyasal alana katılımlarının bir sorun olarak belirmesinin ardında yatan neden de antiklerin sivil yükümlülükler ve katılıma ilişkin yaptıkları vurgunun izlerinin modern dünyada giderek silinmesinden kaynaklanır: "Modernlerin sorunu, her bireyin kendi yolunu bulabildiği bir özel eylemlilik alanı ideali adına katılım idealini kapı dışarı eden değişken ve daha bireyci bir toplumun ürünü olarak görülür."¹⁰⁶

Yayınları, İstanbul, 2005, [0, 15], s. 14; J. J. Rousseau, "Discourse on Economy Politics", *The Social Contract and Other Later Political Writings*, der. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge 1997a, [15], s. 8; J. J. Rousseau, 2004a, III. 15, s. 132; J. J. Rousseau, "Of the Social Contract or Principles of Political Rights", *The Social Contract and Other Later Political Writings*, der. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997b, III. 15, s. 113; Q. Skinner, 1986, s. 248; Q. Skinner, 1993a, s. 308.

- ¹⁰³ Liberal ve cumhuriyetçi gelenekler arasındaki bu ayrım, pek çok istisnayı içinde barındırır. Bu istisnalar daha çok klasik liberalizmin cumhuriyetçi söylem tarafından içerilmesinden kaynaklanır. Örneğin J. S. Mill oy vermeyi bir özgürlük değil, bir ödev olarak tanımlar [bkz. J. S. Mill, 2004]. Ödev düşüncesi, modern liberallerde bir ilke olarak yer alırken, çağdaş liberaller yurttaşlık ödevlerini, birey özgürlüğü uğruna feda ederler.

¹⁰⁴ T. Hobbes, s. 158.

¹⁰⁵ J. S. Mill, s. 41.

¹⁰⁶ P. Pettit, 1998, s. 40.

Bireyin özel amaçları uğruna siyasal katılımını feda eden liberalizmin özgürlük kavrayışı, ideal durumda toplum dışı bir özgürlüğün göstergesidir. Bu açıdan liberalizm, *görünmez el* (*invisible hand*) mekanizmasına güvenin bir ifadesidir, “(...) yurttaş ve siyasetçilerin özgürlüğü geliştirmek için kamu ruhuna ihtiyaçları yoktur”; böylece liberaller, özgürlük talepleri karşısında “(...) yönetim nasıl davranmalıdır?” sorusuna yanıt olarak “minimalist varsayımları destekleyecek”tir.¹⁰⁷ Buradan hareketle liberal gelenek dahilinde özgürlüğün özel alanın bir parçası olarak siyasal niteliğini yitirdiği de öne sürülebilir. “Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?” başlıklı ünlü makalesinde Régis Debray, liberal bakış açısının, yurttaşı özel alandaki birey olarak tanımlama girişimini şöyle eleştirir: “Sokaklarda gitgide daha az yurttaş, buna karşılık evlerde gitgide daha fazla bireyler gerektiren liberal ülke modeli, bir ilkeler değil, açgözlüler topluluğunu hedeflemektedir.”¹⁰⁸

Liberallerin özel alana çekilmelerine karşılık, cumhuriyetçi bakış açısından özgürlük siyasal bir nitelik taşır. Katılım vurgusu cumhuriyetçiliğin farklı versiyonlarında farklı değer kazanır. Ancak yine de tüm cumhuriyetçilerin üzerinde anlaştığı nokta, siyasal katılımın yurttaşların bir hakkı ve ödevi olduğudur. Katılım, hem yurttaşın kendini gerçekleştirmesine olanak veren bir amaç hem de siyasal iktidarın denetlenmesini sağlayan bir araçtır. Ayrıca, “yurttaşlar kamu tartışmasına ve kolektif karar alma sürecine katılarak, özel çıkarın yönettiği yaşamlarını aşarlar ve ortak yararlar uyumlu genel bir bakış açısı kazanırlar.”¹⁰⁹ Sonuçta cumhuriyetçiler için özgürlük belirli bir siyaset biçimiyle varolabilirken, liberaller özgürlüğü siyasetin son bulduğu yerde, özellikle de özel yaşamda başlatır.¹¹⁰ Dahası cumhuriyetçi gelenekte özsel bir değere sahip olan özgürlük, liberal kuramda bireysel hedeflerin, özellikle de ekonomik hedeflerin, gerçekleştirilebilmesinin bir aracı konumundadır.

Liberal gelenek dahilinde özgürlük, *homo economicus*'un özgürlüğüne işaret eder. Aynı zamanda devletin işlevi de özel alandaki özgürlüğün ve mülkiyetin korunması olarak sınırlandırıldığında, liberal devletin iktisadi insana seslendiği açıktır.¹¹¹ “Liberalizm, ‘ekonomik insan’la, dolayısıyla kendi özel çıkarları ve doyumunu maksimize etmeyi amaçlayan ve genel yarar için özel

¹⁰⁷ P. Pettit, 1993a, s. 162.

¹⁰⁸ R. Debray, 4 Kasım 1998.

¹⁰⁹ F. Üstel, s. 71.

¹¹⁰ D. Miller, “Introduction”, *The Liberty Reader* içinde, der. D. Miller, Edinburg University Press, Edinburg, 2006, s. 3.

¹¹¹ F. Üstel, s. 78.

bir çaba içerisinde olma ihtiyacı bulunmayan bireyle uyumludur.”¹¹² Böylece liberalizm, toplumu ortak değerlerden çok, ticari ilişkiler ağı olarak yorumlar. Kamu ruhuna ve toplumsal sorunlara görece ilgisizlik, liberalleri güç ve tahakküm ilişkilerine karşı da kayıtsız kılar. “Ve bunun anlamı şudur: Eğer liberaller yoksulluk, cehalet, güvensizlik vb. meselelerle ilgileniyorlarsa, bir-çoğunun yaptığı gibi, bunun nedeni genelde tahakkümsüzlük olarak özgürlük taahhütlerinden bağımsız bir taahhüttür; (...).”¹¹³ Bill Brugger’in “(...) siyaseti, ekonomi içerisinde”¹¹⁴ çözdüğü gerekçesiyle eleştirdiği liberal geleneğe karşın, cumhuriyetçilik bir siyasal özgürlük arayışıdır. Cumhuriyetçilik toplumsal bir idealdir ve tek bir yurttaşın uğradığı özgürlük kaybı, tüm toplumun özgürlüğüne yönelik bir tehdittir.

Bu noktada liberal düşünürler yurttaş ve birey arasında açıkça bir fark gözetirken, cumhuriyetçi gelenek açısından böylesi bir farktan söz edilemez.¹¹⁵ “Bir cumhuriyetçi insanı yurttaştan ayırmaktan kaçınacaktır. Çünkü bir insana politik haklarını veren, siteye ait olmaktır.”¹¹⁶ Oysa az evvel de dile getirildiği gibi liberal gelenek ekonomik, siyasal ve toplumsal olarak bireyci bir idealdir. Bu nedenle liberalizm, doğal hakların temeli olan “insan hakları”ndan söz ederken; cumhuriyetçilik bu haklara mutlaka “yurttaş hakları”nı ilave eder. Liberalizmin ekonomik bireyin etkinlik alanını genişleten evrenselci bakış açısı cumhuriyetçiliğe göre boş bir retoriktir. Cumhuriyetçi gelenek açısından söz konusu evrensel değerleri gerçekleştirebilmek için, onları siyasal bir toplumla ilişkilendirmek gereklidir.

Hakların daima bir toplumda ortaya çıkışı nedeniyle cumhuriyetçi söylem, bireylerin çıkarları karşısında toplumun ortak iyilerine öncelik tanır. Dahası bireysel hakların yaşanır kılınması da, ancak toplumun ve devletin varlığı ile olanaklı bir hal alır. Liberal özgürlük bireysel özgürlükler adına sosyal özgürlüğü ihmal ederken¹¹⁷, cumhuriyetçi gelenek bireysel özgürlüğü sosyal özgürlüğe bağımlı kılmak yoluyla bu iki özgürlük türünü birlikte ilerletmeyi hedefler.

Cumhuriyetçi ve liberal geleneklerin varsayımlarını temellendirmenin en iyi yolu belki de ontolojik bakış açılarını yol gösterici olarak kabul etmekten ge-

¹¹² L. Banning, “Jefferson Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic”, *William and Mary Quarterly* içinde, 1986, sayı 43, s. 11-12; akt. R. Dagger, 1997, s. 11.

¹¹³ P. Pettit, 1998, s. 29.

¹¹⁴ B. Brugger, s. 5.

¹¹⁵ J. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Polity Press, Cambridge, 2003, s. 75.

¹¹⁶ R. Debray, 3 Kasım 1998.

¹¹⁷ Q. Skinner, 1986, s. 237; Q. Skinner, 1993a, s. 300.

çer. Farklı versiyonlarının vurgularındaki değişikliklere rağmen cumhuriyetçi bakış açısının genel eğilimi, devleti realist bir açıdan değerlendirmektir. Bunun anlamı cumhuriyetçi geleneğin bireyler dışında bir devletin varlığını da kabul ettiğidir. Bu vurgu özellikle Aristoteles, Jean Jacques Rousseau gibi klasik cumhuriyetçilerin eserlerinde organik bir toplum anlayışına yol açacak denli ağırlıklı olarak değer kazanırken;¹¹⁸ Machiavelli ve onun çağdaş takipçileri, bireylerin müdahalelerinden bağımsız kurumsal yapıyı önceleyerek, aynı olmasa bile benzer sonuçlara ulaşırlar. Oysa ister klasik ister çağdaş versiyonunda olsun liberal kuramcılar, devleti nominalist ontoloji ile temellendirir. Başka bir ifadeyle liberal devlet tek tek bireylerin toplamından öte bir varoluşa sahip değildir.

Böylece cumhuriyetçi devletin belli ortak iyilere sahip olması kaçınılmazdır. Ortak iyi vurgusu farklı cumhuriyetçi düşünürlerin yazılarında farklı ağırlıklar taşır. Özellikle klasik cumhuriyetçiler ortak iyiyi belli yaşam biçiminin benimsenmesiyle ilişkili olarak değerlendirirken, çağdaş cumhuriyetçilerin ortak iyiye dair vurguları özgürlüğü koruyan kurumların korunması etrafında şekillenir. Ancak her iki versiyonunda da cumhuriyetçi gelenek, açıkça ortak iyinin bireysel iyilere karşı üstünlüğünü kabul eder. Oysa liberal devletin meşruluğu, bireylerin tek tek iyilerini koruma gücüne bağlıdır. Bu bağlamda liberal düşünce geleneği bir ortak iyi fikrinden çok, bireylere kendi iyilerini gerçekleştirebilecekleri bir özgürlük alanı sunar. Liberal geleneğin bireylere belli bir iyi kavrayışını sunmuyor oluşu, onun özgürlük kavrayışıyla ilişkili olarak ele alınabilir. Cumhuriyetçi geleneğin yurttaş verdiği belirli iyilere karşın, liberal gelenek bireylere kendi iyilerini seçme fırsatı sunar ve bu fırsat liberal kuram açısından özgürlüğün anlamıdır. Bu bağlamda liberal gelenek, çoğulcu bir toplumda bireylerin özgür olmayan yaşam biçimlerini seçmesi karşısında ses-

118 Aristoteles *Politika* adlı eserinde şehir ile bir canlı arasında analogi kurar. Nasıl ki bir canlı farklılaşmış fonksiyonların toplamına indirgenemezse, Aristoteles için şehir de yurttaşların toplamından farklıdır. “Bir şehir de birbirine benzemeyen parçalardan oluşur. Bir canlı yaratığın (hayvanın) beden ve ruhtan, ruhun akıl ve tutkudan, bir çiftin koca ve karıdan, bir işyerinin efendi ve köleden meydana gelmesi gibi, bir şehir de bütün bunlardan ve hepsi ayrı ayrı daha birçok şeyden oluşur” [Aristoteles, 2004, III. 4, s. 74]. Rousseau ise organik toplum idealini şu sözlerle dile getirir: “Siyasal toplum, tek başına ele alınırsa, örgenleşmiş, canlı ve insan vücuduna benzeyen bir vücuttur. Egemen iktidar bunun başını temsil eder; yasa ve görenekler beyindir, yani sinirlerin başı ve anlama yetisinin, istemin ve duyuların mekânıdır; yargıçlar ve yüksek idareciler bu vücudun organlarıdır; ticaret, sanayi ve tarım ortak geçinme olanaklarını hazırlayan ağız ve midedir; kamusal gelir kandir; (...); yurttaşlar, makineyi harekete geçiren, yaşatan, çalıştıran ve hiçbir yerinden yaralanmaması gereken gövde, kollar ve bacaklardır; canlının sağlığı yerindeyse, yaralanma izlenimi acı olarak hemen beyne ulaşır. (...); bütün parçaların karşılıklı duyarlılığı, içsel denklik ve uyumdur. Bu karşılıklı iletişim kesildi mi, biçimsel birlik yok oldu mu ve komşu parçalar sadece yan yana oldukları için birbirlerine ait göründüler mi, insan ölür veya devlet dağılır” [J. J. Rousseau, 2005, [0.10], s. 12].

siz kalabilir. Dahası bu seçimleri bireylerin özgürlüğüyle ilişkilendirebilir. Ancak cumhuriyet, zorunlu olarak özgür bir yaşamı işaret eder.

Özgürlüğü kavrayış biçimlerindeki farklar, liberal ve cumhuriyetçi geleneklerin yönetim mekanizmalarının yurttaş ya da bireylere karşı tarafsızlığını da belirler. Cumhuriyetçi yönetim yurttaşlarını öz-yönetime katılma ve ortak iyileri koruma konularında eğitir. Cumhuriyetçi eğitim, topluluğun siyasal tartışmalarıyla belirlenen iyi yaşamına katılım gösterebilecek yurttaş karakterini bilgilendirici ve biçimlendiricidir.¹¹⁹ Çünkü “cumhuriyette özgürlük aklın fethidir. Sorun şudur ki, akıl yürütmek öğretilir.”¹²⁰ Karşıt olarak liberal siyaset, bireylerin kendi iyi kavramlarını değiştirme ve biçimlendirme kapasiteleriyle ilgilidir. Liberal kuramın bireylerin kendilerine sunulan fırsatları değerlendirmede herhangi bir müdahaleden uzakta seçim yapabilmelerine ilişkin varsayımı John Rawls tarafından şöyle özetlenir: “Bireyler (...) kendilerini herhangi bir zamanda verilmiş olan temel çıkarların herhangi tikel bir karmaşıklığını takip etmekte, kaçınılmaksızın sınırlı ya da belirlenmiş olarak düşünmek istemezler (...). Dahası özgür insanlar kendilerini, özgürlüklerini korumaya öncelik veren ve nihai amaçlarını gözden geçirebilen ve değiştirebilen varlıklar olarak düşünürler.”¹²¹ Böylece cumhuriyetçiliğin ortak değerlere ve ortak geçmişe bağlılığına karşın, liberal devlet çıkarı doğrultusunda karar veren ve koşullar değiştiğinde kararlarını gözden geçirme kapasitesine sahip olan hafızasız bireyleri referans alır.

Liberal devlet yarışan “iyi” kavramları arasında bir taraf olamaz, bireylere adil biçimde kendi “iyi” kavramlarını belirlemeleri için olanaklar sunmakla yetinir. Böylece liberal devlet farklı çıkarlar arasında bir düzenleyici işlevi görür: “‘Liberal’ ya da Locke’ye görüşe göre, demokratik süreç devlet yönetimini toplum çıkarına uygun biçimde programlama görevini yerine getirir; devlet yönetimi bir kamu idaresi yönetimi aygıtı, toplum ise özel kişiler arasında piyasanın düzenlediği bir etkileşimler ağı olarak gösterilir. Burada siyaset (yurttaşların siyasal irade oluşumu anlamında) kişisel çıkarları biraraya getirerek, bunları kolektif amaçlara yönelik siyasal gücü idari düzeyde kullanmada uzmanlaşmış bir yönetim aygıtını ileri sürme işlevini üstlenir.”¹²² Böylece liberal devlet, yönetimi konularında uzmanlaşmış bireylere bırakır.

119 M. Sandel, *Democratic Discontent*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, s. 3.

120 R. Debray, 1 Kasım 1998.

121 J. Rawls, “A Reply to Alexander and Musgrave”, *Quarterly Journal of Economics* içinde, 1974, 88/4, s. 641.

122 J. Habermas, “Demokrasinin Üç Normatif Düzeni”, *Demokrasi ve Farklılık* içinde, der. S. Benhabib, çev. Z. Gürata, C. Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999, s. 37.

Liberal demokrasilerde bireyler, verdikleri oylarla çıkarlarını en iyi temsil edecek kişileri yönetici olarak seçerler. Oysa cumhuriyetçi gelenekte temsilcilerin seçimi, ortak iyiye en iyi hizmeti verecek olan erdemli yurttaşları belirleme işidir. Cumhuriyetçilerin erdeme özellikle vurgu yapmalarının nedeni, erdemi yozlaşmaya karşı bir panzehir olarak düşüncülerinden kaynaklanır. Erdem, kişisel çıkarların önüne ortak iyiyi koymayı gerektirir. Böylece erdem hem yöneticiler hem de yöneticileri seçen yurttaşlar açısından öncelikli değerdir ve cumhuriyetin koruyucu zırhıdır.

Liberal devletin salt düzenleyici işlevine karşılık bir “cumhuriyette davranışları düzenleyen, bir çıkarlar uzlaşmasından başka şey olan, ilkedir.”¹²³ Cumhuriyetçi devlet, yasa ve yurttaşlık erdemlerini benimseten eğitim yoluyla yurttaşlarına cumhuriyetçi ilkeleri aşılamak ve toplumun sürekliliği için gerekli olan ortak değerleri korumakla görevlidir. Bu nedenle gerek ekonomik olsun gerekse ahlâki olsun farklı yarışan çıkarlar karşısında liberal devletin asli görevi “yansız”lıkken¹²⁴, cumhuriyetçi devlet yasalarla sınırlı olmakla birlikte yine de müdahaleci ve yeniden dağıtımcı bir devlettir. Böylece liberal devletin sivil toplum ve devleti iki ayrı alan olarak korumadaki hassasiyetine karşılık, cumhuriyetçi devlet sivil topluma doğru genişleyen bir yapıya sahiptir. İki geleneğin arasındaki bu fark, eşitlik kavramını değerlendirme biçimlerini de etkiler.

Liberal kuramcılar açısından eşitlik, en basit ifadesiyle fırsat eşitliğidir. Başka bir deyişle fırsatların hiyerarşi karşısı olarak tüm yurttaşlara benzer biçimde açık oluşu, liberal kuramcıların eşitlik anlayışının temelini oluşturur. Böylece liberal eşitlik, yurttaşların kendi kabiliyetleri ölçüsünde karşısına çıkan fırsatları değerlendirme kapasitelerini ifade eder. Eşitliğin bu türden tanımlanışı, liberal geleneğin özgürlük kavrayışıyla da tutarlıdır. Liberal kuramcılar için özgürlüğün sınırlarını genişletmenin yolu, devleti asgari, sivil toplumu ise azami düzeye taşımaktır. Dikkat edilecek olursa bu özgürlük tanımı gereğince özel alanın bir parçası olan ekonomi, ilkesel olarak devletin belirleyiciliğinden uzaktır. Bu konuda liberal kuramcılar, yukarıda da belirtildiği gibi, sıklıkla Adam Smith’in ünlü *görünmez el öğretisi*’ne başvurur. Buna göre eğer tüm yurttaşlar kendi çıkarlarını takip edecek olursa, topluluğun en iyisi gerçekleşmiş olur.¹²⁵ Buradan hareketle liberal kuramcılar açısından

¹²³ R. Debray, 2 Kasım 1998.

¹²⁴ Krş. A. Gutmann, “Giriş”, *Çokkültürlülük* içinde, çev. Ö. Kabakçıoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 24-25.

¹²⁵ A. Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev. A. Yunus ve M. Bakırcı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, s. 89-90.

varolan siyasi ve hukuki eşitlik, ekonomik eşitliği gerektirmez. Ancak cumhuriyetçi açıdan bakıldığında eşitliğin böylesi bir yorumu soyut bir eşitlik anlayışıdır; çünkü siyasi ve hukuki hakları kullanabilmek için bir araç olarak ekonomik eşitlik kaçınılmaz biçimde gereklidir.

Aristoteles'ten başlayarak Machiavelli ve Rousseau'ya değin klasik cumhuriyetçilerin tümü, cumhuriyetin eşitlik ve özgürlük kavrayışını bireysel mülkiyetin sınırlanması ile ilişkilendirirler; çünkü bir cumhuriyette bulunan aşırı zenginler ya da aşırı yoksullar, cumhuriyetin temel ilkeleri açısından birer tehdit unsurudur. Çağdaş cumhuriyetçiler ise modern dünyanın koşullarına uygun olarak yoksulluğu sosyal güvence yoluyla engellemiş olmanın, cumhuriyeti korumanın yollarından biri olduğunun altını ısrarla çizerler. Bu bağlamda Philip Pettit, maddi eşitlik arayışı yerine, sosyal güvenlik önlemlerinin bireyleri özgür kılmak için gerekli olduğunun altını çizerken,¹²⁶ Maurizio Viroli özellikle muhafazakâr siyasetle gelen yardımseverlik kavramının, yurttaşları bağımlılık tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığını ve bu nedenle sosyal güvenliği ilgilendiren tüm meselelerin bir hak kategorisi olarak tanımlanması gerektiğini vurgular.¹²⁷

Sonuç olarak ister klasik ister çağdaş olsun tüm versiyonlarında cumhuriyetçi düşünce, ahlâki açıdan biçimlendirici, ekonomik açıdan ise yeniden dağıtımcı bir idealdir. Nitekim pek çok çağdaş liberal düşünür, cumhuriyetçi düşünce geleneğini tam da devletin bu müdahale kapasitesi, özellikle de özel alana yönelen müdahaleleri nedeniyle eleştirirler. Bu eleştiriler, liberal devletin, bireylerin seçim kapasiteleri doğrultusunda istedikleri seçenekleri değerlendirebilmeleri, seçimlerini sorgulayabilmeleri ve gerekli gördüklerinde seçimlerini değiştirebilmeleri için farklı iyiler konusunda tarafsız olmasının gerekli olduğu inancından kaynaklanır.

Liberal kuramcılara göre yeniden dağıtım iki açıdan sakıncalıdır. İlk olarak yeniden dağıtım mekanizmasıyla devlet, açıkça bireylerin seçimlerine doğrudan müdahalede bulunur ve bazı seçenekleri sınırlar. İkinci olaraksa yeniden dağıtımcı bir devlet, bireylerin sezgisel olarak iyi ve adil olabileceklerine dair şüpheli bir yaklaşım sergiler. Başka bir deyişle yeniden dağıtım, devletin, insanlararası ilişkilere müdahale edilmeksizin kendiliğinden düzenlenebileceğine dair bir inancının olmadığına ispatıdır.¹²⁸

¹²⁶ P. Pettit, 1998, s. 163.

¹²⁷ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 55 ve s. 57.

¹²⁸ P. Pettit, "Republican Political Theory", *Tradition, Diversity and Ideology* içinde, der. A. Vincent, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 125.

Bu iki sakıncanın önlenmesi, liberal kuram açısından, ancak devletin yansızlığıyla olanaklıdır. Ancak bu noktada John Maynor, çağdaş liberal düşünürlerin, devletin yansızlığı konusunda ortaya koydukları düşünceler arasındaki farklara dikkat çeker.¹²⁹ Will Kymlicka gibi bazı liberaller devletin rolünü “bireylerin kendileri için farklı yaşam kavrayışlarının değeri konusunda yargıda bulunma kapasitesini korumak ve kendi iyi kavrayışlarını takip eden insanlara adil bir kaynak ve hak dağıtımı sağlamak”¹³⁰ olarak değerlendirirken; John Rawls gibi başka bazı liberaller iyyinin seçilmesindeki ahlâki yönleri paranteze alarak, devletin yansızlığını adalet kavramı ile sağlamaya çalışırlar.¹³¹

Böylesi bir ayrımın altında liberal hoşgörü idealinin birbirleriyle bağdaşmayacak iki ayrı felsefeyi barındırıyor olmasından kaynaklanır. Liberalizm bir yanıyla evrensel ideal bir yaşam arayışını ya da doğruluk olarak hoşgörü idealini ifade ederken, diğer yanıyla farklı yaşam biçimleri arasındaki barış koşullarının aranmasıdır. Birinci bakış açısından liberal kurumlar, evrensel ilkelerin uygulamaları olarak görülür. İkinci yaklaşım ise, farklı iyi kavrayışlarının bir arada yaşayabilme projesinin bir ürünüdür.¹³² Böylece çağdaş liberallerden John Rawls’u da dahil edebileceğimiz John Locke ve Immanuel Kant’ın liberal felsefeleri, bir evrensel yönetim projesine yönelirken; Will Kymlicka, Isaiah Berlin, Michael Oakeshott gibi çağdaş liberallerin esinlendiği Thomas Hobbes ve David Hume’un felsefeleri farklı olanların barış içinde bir arada yaşamalarıyla özetlenebilecek liberal bir anlayışın ürünlerini sunarlar.

İyi yaşam idealinin hoşgörü kavramı üzerindeki belirleyiciliği etik kuramda değerler çoğulluğuyla ifade edilebilir. Locke hoşgörüyü tek bir inanca götüren yol olarak değerlendirirken, insanlık için en iyi yaşamın bulunabileceğine dair bir umut besler. Buna karşın Hobbes ve Hume’un bakış açısından hoşgörü, bir uzlaşım aracı değil, sadece barış için gerekli koşuldur. Bu bağlamda liberalizm zaman zaman modern çoğulculuk sorununa bir çözüm olarak görülebilir.¹³³ İyi yaşam özel alanın bir parçası olduğu sürece, liberal devlet, bu iyyinin sürdürülmesinde sakınca görmeyecektir. Ancak yine de liberal

¹²⁹ Bkz. J. Maynor, 2003, III. ve IV. bölümler, s. 61-116.

¹³⁰ W. Kymlicka, “Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?”, *Debating Democracy’s Discontent: Essay on American Politics, Laws and Public Philosophy* içinde, der. A. Allen ve M. Regan, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 133.

¹³¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 190-194.

¹³² J. Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. K. Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 8.

¹³³ J. Gray, s. 9.

devletin yansızlığı ve kültürel referanslardan mahrum birey tanımı, toplulukçu düşünce tarafından eleştirilir.¹³⁴

Cumhuriyetin çoğulculuk olgusuna yaklaşılmıyorsa farklı versiyonların da farklı biçimler taşır. Özellikle toplulukçu gelenekle yakın ilişkiler kuran klasik cumhuriyetçi gelenek tüm yurttaşların belirli iyileri benimsemesini talep eder. Başka bir deyişle böylesi bir bakış açısı, bazı ahlâki referanslara sahiptir ve tüm yurttaşlarından da bu ahlâki ilkeleri yerine getirmelerini bekler. Bu nedenle klasik cumhuriyetçilik, çoğu kereler ötekine karşı hoşgörüsüz olmakla eleştirilir. Ancak cumhuriyetçiliğin daha çağdaş yorumları, çoğulculuk olgusunu dışlamaz ve asgari iyiler olarak değerlendirilebilecek adalet ilkeleri etrafında yurttaşlarını birleştirmeyi hedefler.

Bu açıdan çağdaş cumhuriyetçiler için cumhuriyet, homojen toplulukların yerelliğini savunan toplulukçu görüşten çok, liberal düşünce geleneği ile yakın ilişkilere sahiptir. Nitekim cumhuriyetçi düşünce geleneği ile aralarındaki farklara rağmen, tikel iyiler üzerinde evrensel değerlere dayalı adil kurumsal yapının önemini vurgulayan John Locke, Charles Larmore tarafından cumhuriyetçi düşünceye yakınlığı açısından değerlendirilirken,¹³⁵ Micheal Sandel'in John Rawls'u usuli cumhuriyetçi (*prodecural republican*) ilan etmesi¹³⁶ bunun bir göstergesi sayılabilir. Özellikle kitabın üçüncü kısmında ele alınan olan çağdaş cumhuriyetçilerin yorumları, liberal ve cumhuriyetçi düşünce gelenekleri arasındaki ortak mirasın ve ideallerin birbirlerine eklenmesinin en iyi örneklerdir.

¹³⁴ Toplulukçu düşüncenin önde gelen isimlerinden Micheal Sandel liberal devletin bakış açısını iki açıdan eleştirir. İlk olarak liberal devlet, bireyi, Kant'a özgü "içi doldurulmamış" bir "benlik" düşüncesinden hareketle soyut olarak tasarlar [bkz. M. Sandel, "The Procedural Republic and Unencumbered Self", *Twentieth Century Political Theory* içinde, der. S.E. Bronner, Routledge, New York, 1997, s. 74-76; Türkçesi için bkz. M. Sandel, "Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben", *Liberalizm ve Cemaatçiler* içinde, der. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois çev. E. Özkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 211-214]. Bu perspektiften liberal düşünce bireyin ben olmasının yolunun açan sosyal ve kültürel bağlamı görmezden gelir ve adalet ilkleri de yine bu bağlamdan kopuk olarak konulmaya çalışılır. Böylece ikinci olarak liberal devlet "doğru" kavramına "iyi" karşısında öncelik tanıyarak, bireyleri ahlâki doğrulama olanaklarından yoksun bırakır [bkz. M. Sandel, 1997, s. 73-74; Türkçesi için bkz. M. Sandel, 2006, s. 210-211]. Sandel'in liberal devletin yansızlık mitine ilişkin eleştirilerine ek olarak Bhrikhu Parekh, liberal devletin yansızlık iddiasının bireyi aslında belirli bir yönetim idealini savunmaya yönlendirdiğini öne sürer [bkz. B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural, Diversity and Political Theory*, MacMillian, Basingstoke, 2000, s. 107-108].

¹³⁵ C. Larmore, "Liberal and Republican Conceptions of Freedom", *Republicanism: History, Theory and Practice* içinde, der. D. Weinstock ve C. Nadeau, Frank Cass Publishers, Londra, 2004, s. 110.

¹³⁶ M. Sandel, 1996, s. 4.

Adil ve İyi

“Adalet” kavramı liberal geleneğin temelinde yer alır. İstisnalar olmakla birlikte, kabaca yapılan bir ayırmayla, toplulukçular “iyi”, liberaller ise “adalet” kavramını kuramlarının merkezine alırlar. Bu ayrıma koşut olarak “(...) liberal tutumlar *ahlâksal* iken, cemaatçiler *erekbilimseldir* (teleolojik) ya da liberaller *usuli* bir bakış açısına sahipken cemaatçiler daha *tözsel* bakış açısına sahiptir (...).”¹³⁷

Toplulukçuların, çağdaş liberallere yönelttikleri iyinin önceliğinin olması gerekliliğine dair eleştirilerinin temelinde Antik Yunan geleneği bulunur. Aristoteles *Politika*’nın daha ilk satırlarında her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. İyi, tüm insanların kendisi için elde etmek istediği ve bu yoldaki eylemlerine yön veren ilkeyi gösterir. Bu nedenle tüm topluluklar ve onu kapsayan devlet de iyiyi amaç edinir.¹³⁸ O halde Aristoteles açısından iyi, sitenin yaşamına içkin olarak bulunur. Çağdaş toplulukçu gelenek, Aristoteles’in izlerini takip ederek, topluluğun belirli bir yaşam biçimi olarak iyi olduğunu ileri sürer.¹³⁹ Böylece devlet, toplulukçu bakış açısından, liberal kuramın ortaya koyduğu gibi yansız değil, belli bir iyi kavrayışının takipçisidir.

Toplulukçuluğun iyi kavrayışına karşın liberaller, herkesin kendi iyilerini gerçekleştireceği koşulların neliğini sorgulamaya yönelirler. Toplulukçuların herkesin iyiliğine olan şeye ilişkin soruları, liberal açıdan herkesin kendi iyilerini gerçekleştirebilmesi için adil koşulların ne olduğu sorusuna dönüşür. Bu değişim, gelenekteki topluluğun önceliği kavrayışından, bireyin önceliğine doğru bir değişimin sonucudur.

Liberallerin adaletin iyiye öncel olmasına ilişkin formüllerinin altında Immanuel Kant’ın etik anlayışı yatar. Kant içeriksiz ve evrensel bir etik kavrayışı ortaya koyarken, kendisinden sonra gelecek tüm liberalleri de etkiler. Kant’a göre belirli bir iyi kavrayışını etik kuralların temeline koymak, eylemlerimizi yöneten kuralların bireyin kendisinin değil, iyi olarak tanımlanan arzu nesnelerinden kaynaklandığını gösterir. Oysa bu arzu nesneleri hem zamana hem mekâna hem de kişiden kişiye göre değişkenlik gösterebilir. Dolayısıyla böylesi bir temelden evrensel etik ilkelere ulaşmak olanaklı değildir.¹⁴⁰

¹³⁷ A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, “Giriş”, *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, çev. E. Özkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 29.

¹³⁸ Aristoteles, 2004, I. 1, s. 7.

¹³⁹ Aristoteles’in eudaimonia kavrayışının yorumu için bkz. A. MacIntyre, *Erdem Peşinde - Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 223.

¹⁴⁰ I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk ve F. Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, I. Kitap, 2. ve 3. bölümler, Ankara, 1999, s. 21-63.

Kant'ın pratik felsefesinde, görüngüler (fenomenler) alanıyla bilinç arasına koyduğu mesafe, aynı zamanda Onu, adalet ilkesini öncelikli değer olarak savunmaya iter. Başka bir deyişle bireyin görüngüler dünyasından akıl yoluyla özgürleşmesi, maddi amaçların dışında bir eylem ilkesinin seçilmesini de gerekli kılar. Kant, eylemin ilkesi olarak seçtiği akıl aracılığıyla, görüngüler alanına ait nedenselliklerden kurtulurken, bireyin özgürlük ve özerkliğini de garanti altına almış olur.

Çağdaş dünyada Kant'ın izini süren John Rawls, liberalizmin yararcı ver-siyonunu adaleti sağlamadaki yetersizliği gerekçesiyle eleştirirerek, *hakkaniyet olarak adalet* (*justice as a fairness*) savını ileri sürer. Rawls'a göre "*hakkaniyet olarak adalet* teorisinin amacı modern demokratik bir devletin en köklü inanç ve gelenekleriyle uyum içinde bir toplumsal ve siyasal adalet anlayışı geliştirmektir. Böyle bir anlayış, yakın siyasal tarihimizin temel sorununu çözüp çözemeyeceğimizi görmemizi sağlar –bu sorun, temel toplumsal kurumların, kişiler olarak kabul edilen yurttaşların eşit ve özgürlüğüne saygı gösterecek şekilde nasıl düzenleneceği konusunda bir uzlaşma olmamasıdır. Öyleyse, baştan itibaren, kişi anlayışı, bir siyasal ve toplumsal adalet anlayışının parçasıdır."

¹⁴¹

Rawls bu siyasal ve toplumsal adalet ilkelerinin nasıl belirlenebileceğini saptamak için sözleşme kuramına başvurur. Kant, Locke ve Rousseau'nun sözleşme kuramı, Rawls'da soyut ve genel düzeyli bir adalet kuramına dönüşür.¹⁴² Başka bir deyişle sözleşme, bireylere toplumsal adaleti sağlamak üzere yol gösteren ve toplumsal işbirliğini sağlayacak olan soyut ilkeler bütünüdür. Rawls, toplumsal işbirliğini sağlamanın iki temel niteliğini sıralar: Bunlardan ilki karşılıklı yararı, yani hakkaniyetli dağıtımı gözetmektir. Her katılımcıya yarar sağlayan bu sözleşme, ödevlerin de karşılıklı paylaşımını gösterir. Bu noktada Rawls sözleşmeyi onaylayan her katılımcının, ussal olarak hakkaniyet koşullarını kabul edeceğini ileri sürer. Sözleşmenin ikinci niteliği ise her katılımcının, sözleşmeye katılım gereğini açıklar. Her katılımcı kendi yararını en üst düzeyde tutabilmek için sözleşmeye taraf olur.¹⁴³ Rawls, bu yoldan, sözleşmenin ve dağıtımcı adalet ilkelerinin varlığını akılcı bireylere bağlar. Sözleşmenin sonucunda ortaya çıkan ilkeler, yarar ve yükümlülüklerin paylaşımı için bir araçtır. Bu ilkelerin kabul edilmesiyle toplumda gerçekleşecek olan yeniden dağıtım, herhangi bir keyfilik içermeyecektir.

¹⁴¹ J. Rawls, "Temel Özgürlükler ve Öncelikleri", *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, der. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, çev. B. Demir, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 152.

¹⁴² J. Rawls, 1999, s. 10.

¹⁴³ J. Rawls, 2006, s. 152–153.

Rawls, kendi çıkarını gözetmen makul ve özgür kişilerin akılcı koşullar altında bir araya gelebilmelerini açıklamak üzere, sözleşmeyi hayali bir sözleşme olarak kurgular. Rawls'un ortaya koyduğu biçimiyle sözleşme, toplumun ortaya çıkışı sırasında *bilgisizlik perdesi*'nin (*ignorance of veil*) ardında alınacak ussal kararlardır.¹⁴⁴ *Bilgisizlik perdesi* ardındaki bireyler, içinde bulunacakları toplumsal koşullar ve kişisel becerileri hakkında bilgi sahibi değildirler. Bu nedenle üzerinde uzlaşacakları ilkeler, salt makul ve özgür bireyler olarak, toplumsal koşulların hangi katmanında bulunursa bulunsunlar içinde yaşayabilecekleri bir yapıyı ifade edecektir. Rawls'un iddiası, bu ilkelere ortaya koyan kişilerin, toplumda nasıl ve nerede bulunacaklarını bilmediklerinden, kişisel avantajlar yerine, herkesin yarar ve çıkarını gözetmen ilkeleri benimseyecekleri yolundadır.¹⁴⁵ O halde Rawls'a göre adalet ilkeleri "(...) bilgisizlik perdesi altındaki makul bencillerin adalet ilkeleri olarak bağlanacağı gerçek ilkeler bütünüdür. (...) Bu ilkeler dağıtıcı adaletin belli bir hakkaniyet ve fırsat eşitliğine eşdeğer olduğu düşüncesini ifade ediyor."¹⁴⁶ Böylece Rawls'a göre toplumsal kurumların en önemli erdemi olan adalet vasıtasıyla bireyler tam özerkliğe kavuşurlar.

Rawls tam özerklik ve ussal özerklik arasında bir ayrım yapar. Ussal özerklik akılcı olma yetisidir ve bireylerin herhangi bir zamandaki iyi anlayışlarını geliştirme yetilerini gösterir. Tam özerklik ise yalnızca toplumsal işbirliği yani adalet ilkeleriyle birlikte bireylerin gerçekleştirebilecekleri iyi anlayışlarını gösterir.¹⁴⁷ Tam özerk kişi, toplumsal alanda hakkaniyet ve işbirliğini kabul eder. Ussal özerklikten farklı olarak tam özerk kişilere adalet ilkelere yol gösterir. Tam özerk kişilere hakkaniyeti seçmelerinde, ilk durumda içinde bulundukları ussal özerklik yol gösterir; çünkü özerkliği korumanın yolu adaletin öncelenmesidir.

Böylece Rawls'a göre bireyler, seçtikleri amaçları takip edebilmek için, adil olmayan girişimleri sınırlayarak, kendi bireysel özgürlüklerini de arttırmış olurlar. Başka bir deyişle adaletin bireyleri eşit ve özgür olarak tanımlaması, yurttaşları kendi bireysel amaçlarını takip etmede de özgürleştirir. Bu açıdan adalet ilkeleri, belirli bir iyi anlayışı göz önünde bulundurulmaksızın seçilen ahlâki ilkelere aittir.

Ancak buradan hareketle Rawls'un kamu yararını gözetmediği sonu-

¹⁴⁴ J. Rawls, 1999, s. 17; ayrıca bkz. J. Rawls, 2006, s. 156.

¹⁴⁵ J. Rawls, 1999, s. 11.

¹⁴⁶ Q. Skinner, 2006, s. 174.

¹⁴⁷ J. Rawls, 2006, s. 157.

cuna da ulaşamaz. Rawls'a göre kamu yararı bireylerin iyilerinin bir toplamıdır.¹⁴⁸ Bu nedenle bireylerin iyilerine öncel bir kamu yararı olamaz. Bu nokta aynı zamanda Rawls ile kendisinden önce gelen liberal geleneğin yararcı versiyonu arasındaki sınırı da gösterir. "Herkes kendi çıkarını, iyi anlayışını geliştirme yeteneğini korumak istediğine göre, kimsenin toplamı arttırmak adına kendi için sürekli bir tatmin kaybına razı olmasının bir nedeni yoktur. (...) Bu nedenle yararcılık ilkesi, eşit kişiler arasında, karşılıklı yararları için toplumsal bir ortaklık anlayışıyla bağdaşmaz görünüyor."¹⁴⁹ Bu karşılıklı yarar anlayışı toplumsal adaletin temelidir ve toplumsal adalet her bireye eşit ve özgür olarak saygı gösterme yoluyla varolabilir.¹⁵⁰

Her bireyden beklenen kendi iyi kavrayışını, toplumla arasına bir mesafe koyarak oluşturmastır. Bu aynı zamanda demokratik toplumların çoğulculuğu için en uygun zemini sağlar: "Toplumsal birlik, artık, yaygın bir felsefi öğreti veya dinsel mezhep tarafından sunulduğu şekliyle bir iyi anlayışı temeline değil, demokratik bir devlette yurttaşları özgür ve eşit gören anlayışla uyum içindeki bir ortak kamusal adalet anlayışı temeline dayanmaktadır."¹⁵¹ Böylece ahlâki açıdan iyi olan adalet ilkesi, epistemolojik açıdan da farklı iyiler arasından seçim yapabilmenin garantisini oluşturur. Söz konusu seçimler, ussal özerkliğin gereği olarak bireyin her istediğini seçebilmesini değil, tam özerk öznenin adalet ilkesi çerçevesinde olanaklı seçenekler arasından yapabileceği seçimleri gösterir.¹⁵² Bu durumda her bir birey için temel özgürlükleri korumak,¹⁵³ diğer bireylerin seçim özgürlüklerini sınırlandırmayı gerektirir. Başka bir deyişle özgürlük ancak ve ancak özgürlük adına sınırlandırılabilir.¹⁵⁴ Özgürlüğün sınırı adalet ilkeleriyle belirlenir.

Liberal devletin görevi ise adalet ilkelerini gözeten yurttaşlarının kendi seçtikleri amaçları takip etmedeki özgürlüklerine saygı göstermektir. Başka bir deyişle Rawls, devlete birbirleriyle bağlantılı iki temel işlev yükler: İlk olarak devlet adaletin korunmasını sağlar; yani devlet, adalet ilkesinin taşıyıcısıdır. Adalet, yurttaşların özgürlüklerini en üst seviyede gerçekleştirirken, diğerinin

¹⁴⁸ J. Rawls, 1999, s. 245.

¹⁴⁹ J. Rawls, 1999, s. 13.

¹⁵⁰ Bu noktada Rawls adeta Kant'ın kimsenin araç olarak görülemeyeceği, aksine her bireyin başlı başına bir amaç olarak saygıyı hak ettiğine ilişkin etik kuralını yeniler. Bkz. I. Kant, 1999, s. 143.

¹⁵¹ J. Rawls, 2006, s. 155.

¹⁵² M. Sandel, *Liberalism and the Limit of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1982, s. 156.

¹⁵³ Temel özgürlükler, Rawls'un birincil iyiler olarak adlandırdığı ve her birey için korunması gereken özgürlük alanını oluşturan beş kategorinin ilkidir. Temel özgürlükler, düşünce ve vicdan gibi özgürlükleri içerir. Bkz. J. Rawls, 2006, s. 158-159.

¹⁵⁴ J. Rawls, 1999, s. 301.

özgürlüğünün başladığı sınıra müdahale etmesinin engellenmesini gerektirir. Yurttaşları birbirlerine müdahale etmeden alıkoymak ise devletin ikinci görevidir. Quentin Skinner, Rawls'un devletin yetki ve yurttaşların özgürlüğü arasında kurmuş olduğu dengeyi, liberal tavrın tipik bir ifadesi olarak değerlendirir: "(...) toplumsal yaşamın asgari gereklilikleri ile uyumlu azami bir karışımama derccesinin gerekliliği (...)." ¹⁵⁵ Böylece Rawls, Kant'ın içeriksiz ahlâk anlayışından hareketle, siyasal açıdan içeriksiz bir devlet anlayışına ulaşır.

Rawls'un birey özgürlüğünü önceleyen ve devleti yansız, içeriksiz olarak tanımlayan liberal kavrayışı, özellikle bir toplumun paylaşılan ortak amaçlarına vurgu yapan toplulukçu düşünce tarafından sıklıkla eleştirilir. Bu eleştirilerden ilki Rawls'un akılcı seçim yapan bireyinin, gerçekliği değil, birey idealini yansıttığına yönelik eleştirilerdir. Bir önceki bölümde de söz edildiği üzere Michael Sandel, iynin Rawls'un sözünü ettiği gibi akılcı bir seçim nesnesi değil, kimliğin bir parçası olduğunu ileri sürer. ¹⁵⁶ Sandel'e göre her seçim, kişinin kimliğini ortaya koymaya yönelik bir keşiftir. Bu durumda bireylerin seçimleri de akılcı seçimler değil, kültür ve kimliğin bir parçası olarak okunmalıdır.

O halde toplulukçu eleştiriler ışığında Rawls'un adaletle sınırlanan iyiler arasında seçim yapmaya dayalı özgürlük anlayışı da tehlikeye girer; çünkü Rawls'un alttan alta yürüttüğü varsayım, birey ile kimliği arasındaki bir mesafenin varlığı üzerine temellenir. Dahası Rawls'a göre böylesi bir özgürlük kavrayışı, adalet ilkelerine uymanın ötesinde, iyiye karşı bir yükümlülük üstlenmeyi de gerektirmez. Bu açıdan Rawls'un kuramı hem toplulukçular hem de cumhuriyetçiler tarafından eleştirilir.

Rawls'un *hakkaniyet olarak adalet* kuramına yönelik ikinci eleştiri ise yansız devlet anlayışıyla ilişkilidir. Liberal kuramın tipik özelliği, birey özgürlüğünü korumaya yönelik olarak devletin yansızlığına ilişkindir. Rawls da devleti asgari düzeyde biçimlendirirken, adaleti korumakla görevlendirir. Ancak Michael Walzer, aslında adaletin tözsel bir iyi barındırdığını ileri sürerek, Rawls'un kuramında belirttiği gibi devletin yansız olmadığını tartışır. Walzer'e göre adalet, toplumsal paylaşım ilkelerini belirlediğine göre, toplumsal alandaki iyilerin ve değerlerin üzerine düşünmeyi gerektirir. ¹⁵⁷ Bu toplumsal iyiler ve değerlerse, zamana ve mekâna bağlıdır. O halde evrensel bir adalet kuramı ortaya koymak imkânsız olduğu gibi, devlet de yansız değildir.

¹⁵⁵ Q. Skinner, 2006, s. 177.

¹⁵⁶ M. Sandel, 1982, s. 161.

¹⁵⁷ Bkz. M. Walzer, *Spheres of Justice*, Martin Robertson, Oxford, 1983.

Aslında yansız ya da tarafsız devlet anlayışı, liberaller arasında da uzlaşmaya varılmış bir kavrayış değildir. Nitekim Charles Larmore da tarafsızlığın siyasi ahlâk açısından konulan bir ilke olduğunu belirtirken, liberal devleti yansız değil, olabildiğince çok sayıda insanı kapsayacak biçimde “asgari etik” paydasıyla tanınırlar.¹⁵⁸ Bu açıdan Rawls’un kuramı içerikten arınmış değil, aksine adalet ilkesiyle belirli bir öncelikle donatılmış bir kuramdır.

Rawls’un adaletin önceliğine yönelik saptamaları ve yansız devlet anlayışına ilişkin vurgusuna karşın, klasik cumhuriyetçi kuram devleti özellikle ortak iyi anlayışı çerçevesinde biçimlendirir. Aristoteles’i kendilerine öncü olarak alan klasik cumhuriyetçiler, insanın siyasal bir varlık olmasından yola çıkarak, topluluğun iyisini her türden kişisel iyilere üstün görürler. Ortak iyinin en açık savunusuysa J.J. Rousseau’nun eserlerinde kendisini gösterir. Rousseau ortak iyilerin tek tek bireylerin iyilerinin toplamından başka bir şey olduğunu ilan ederken, iyi yaşamın da yolunu topluluğa boyun eğmekte ve onun adaletinin yanılmazlığına güvenmekte bulur.

Klasik cumhuriyetçilerin adalet ve iyi tartışmasında iynin değerine yapmış oldukları vurgu, çağdaş cumhuriyetçiler açısından hâlâ sorunludur. Çağdaş cumhuriyetçiler her ne kadar liberalizmin aşırı bireyciliğini eleştirse de, yine de iki gelenek arasında ortak bir noktaya dikkat çekerler. Bu iki köklü geleneğin “(...) birleştikleri temel nokta toplulukçuluğa karşı” olmala-rıdır.¹⁵⁹ Toplulukçuların iyi yaşam tanımına sahip olmaksızın devletin adil olamayacağı konusundaki itirazları, Philip Pettit’ye göre, devleti, kişinin çıkarının tatminine son vermesi ya da diğerleri pahasına belirli bir iyi yaşam kavrayışını onaylaması sonucuyla karşı karşıya bırakır. Bu açıdan bakıldığında karşılaşılan sonuç ya *irade özgürlüğü*’nün ya da *siyasal özgürlüğün* kaybını gösterir.¹⁶⁰ Nitekim Pettit’in sorun olarak gördüğü şey, aşırı atomize olmuş birey ile ortak bir iyi uğruna yurttaşlarının bireysel taleplerini görmezden gelen bir devlet arasında, çoktan kopmuş olan bağların nasıl tamir edilebileceğidir.

Pettit toplulukçu kuramı deontolojik açıdan eleştirir. Toplulukçu kuram, birey ve seçimleri arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak, bireyin iradesini bir kimliğin sınırlarına hapseder. Alasdair MacIntyre ve Michael Sandel’in bakış açılarından bireyin seçimleri kimliğe içkin olarak bulunur.

¹⁵⁸ C. Larmore, “Siyasi Liberalizm Üzerine”, *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, der. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, çev. Ç. Tanyar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 123.

¹⁵⁹ P. Pettit 1993a, s. 182; ayrıca bkz. P. Pettit 1998, s. 27-28; M. Viroli, 2002a, s. 65.

¹⁶⁰ P. Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology of Agency*, Polity Press, New York, 2001, s. 2-3.

Başka bir deyişle bireyin seçimi kimliğinden kaynaklanır. Pettit'ye göre, böylesi bir bakış açısı *failin özgürlüğü*'nü (*agency freedom*) ortadan kaldıracaktır.¹⁶¹ Böylece toplulukçu kuram bireyi belirli iyiler adına belli eylemleri yapmaya, belli eylemleri ise yapmamaya yönlendirir. Pettit açısından bu durum tam da kuramının merkezinde yer alan *tahakküm*'e (*domination*) işaret eder. Tahakküm ise aktif müdahale olmaksızın özgürlüklerin kısıtlandığı bir durumdur.¹⁶² O halde bireyin seçimleri öncesinde belirlenmiş olan bir iyiye boyun eğmesini beklemek, bireyin yargı gücünü ve eleştireliliğini, dolayısıyla da özgürlüğünü sınırlamak anlamlarına gelecektir. Nitekim çağdaş çoğulcu toplumlarda cumhuriyetçiliğin eleştirilmesinin altında da bireylerin özgürlüğü ile belirli bir yaşamın onaylanması anlamındaki ortak iyi kavrayışı arasındaki tutarsızlık yatar.

Bu nedenle Pettit, klasik cumhuriyetçiliğin söyleminden ayrılarak, belirli bir iyi yaşamın değil, bireyleri birbirleri üzerinde uygulayabilecekleri tahakkümden koruyacak olan yasaların önceliğine vurgu yapar. O halde devlet de bu açıdan bir iynin taşıyıcısı ya da ilerleticisi değil, adaletin koruyucusudur; dolayısıyla da çeşitli iyiler karşısında yansız olmalıdır. Pettit'ye göre yansızlık ideali "(...) bazen liberalizmin tanımı olarak muamele görür. Ancak bu açıkça yanlıştır, çünkü (...) yansız devlet idealini hazırlayan cumhuriyetçiliktir."¹⁶³ Pettit, yansızlık idealinin başlı başına bir iyi olarak değerlendirilmesi gereğine dikkat çeker: "(...) yansızlık herkesin, en azından çoğulcu bir toplumda yaşayan herkesin istemesi ve değer vermesi beklenebilecek bir iyidir."¹⁶⁴ Böylece Pettit, keyfi güçten bağımsızlık olarak tanımladığı özgürlüğü korumak için tıpkı Rawls gibi asgari bir ilke ya da *temel iyi*'de (*primary good*) birleşilmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁶⁵ Dahası Pettit'nin *tahakkümsüzlük* olarak seçtiği bu temel ilke liberal değil, toplulukçu bir idealdir ve topluluğu bir araya getiren değer olmasının yanı sıra farklı toplulukların yaşam koşulu da bu ilkenin işler durumda olmasına bağlıdır.

Pettit gibi bir diğer çağdaş cumhuriyetçi olan Maurizio Viroli de cumhuriyetçiliğin özgürlük ve adaleti merkeze alan bir kuram olduğu görüşünde ısrar eder. Viroli'ye göre cumhuriyetçiliği bir topluluğa etnik ve kültürel üye-

¹⁶¹ Bkz. P. Pettit, "Agency Freedom and Optional Freedom", *Journal of Politics* içinde, 2003, sayı 15, s. 1-21.

¹⁶² P. Pettit, 1998, s. 43.

¹⁶³ P. Pettit, 1993a, s. 182.

¹⁶⁴ P. Pettit, 1998, s. 165.

¹⁶⁵ R. Dagger, "Communitarianism and Republicanism", *Handbook of Political Theory* içinde, der. G.F. Gaus ve C. Kukathas, Sage Publications, Londra, 2004, s. 175.

likle özdeşleştirilerek açıklamak tarihsel bir hatadır. Viroli'nin bakış açısından cumhuriyet, topluluğun siyaset öncesi bağlarının değil, tersine bireylerin karşılıklı siyasal ilişkiler yoluyla yurttaşla dönüştüğü bir toplumun göstergesidir. Böylece “(...) yurttaş olmanın anlamı, (...) öz-yönetimli etnik ve kültürel bir topluluğa üyelik değil”, daha çok yasalı yönetim altında yaşayan yurttaşların “(...) adil ve özgür olarak birlikte yaşamasını amaç edinen siyasal bir topluluk”ta yaşamaktır.¹⁶⁶ Bu açıdan Viroli toplulukçu ideallerin değerini kabul etmekle birlikte, cumhuriyetin kurucu unsurunu siyasal ilişkileri kuran adalet ilkesinde bulur: “Her ulusal topluluk özeldir ve bu toplulukları diğerinden farklı kılan, kendi tarihleri ve karakterleridir; ancak gerçek bir cumhuriyet düzeninde temel adalet olmalıdır. Yasa yönetimi ve adalet üzerine kurulu bir cumhuriyet, dostluk, dayanışma ve toplulukçuların üzerine konuştukları üyeliği sağlar.”¹⁶⁷ Böylece adalet ilkesi aynı zamanda siyasetin başlıca amacı olarak cumhuriyetin sağladığı özgür yaşamın da kurucu ögesidir.

Pettit'nin özgürlük, Viroli'nin ise siyasal toplum adına cumhuriyetin merkezi kavramı haline getirdikleri adalet kavramı, Quentin Skinner'a göre tüm yurttaşların seçtikleri amaçları sürdürebilmeleri için kabul edilmesi gereken başlıca ilkedir. Quentin Skinner'da cumhuriyetçilik ve toplulukçuluk arasındaki sınırı çizerken, Rawls ile arasındaki bağı da açıklar: “Rawls'un bireysel özgürlükle ilgili anahtar varsayımı, paylaşılan anlamlara ve ortak amaçlara vurgu yapan bir devlet anlayışını korumak isteyenler tarafından çokça eleştirildi. Ben Rawls'un iddiasını bu bakış açısından eleştirmek istemiyorum. Aksine yurttaşlarla devletin erkleri arasındaki ilişkiyi düşünmenin doğru yolunun, bütün yurttaşları seçtikleri amaçları mümkün olduğunca eşit düzeyde gerçekleştirme hakkının önemini vurgulamaya dayandığı düşüncesine tamamen katılıyorum.”¹⁶⁸ Böylece Pettit için olduğu gibi, Skinner için de devlet, iyi bir yaşamın takipçisi ve ilerleticisinden çok, adaleti sağlayan ve farklı iyiler karşısında yansızlığını koruyan bir devlettir.

Skinner, Rawls ve onun takipçisi liberallerden ayrıldığı noktayı, yukarıda sözü edilen Rawls eleştirilerinin ilkiyle yani kamu ödevleri ve bu ödevlere katılımdaki yurttaş erdemi kavramlarında saptar. Böylece Pettit'te beliren irade özgürlüğü ve siyasal özgürlük arasındaki ilişkiyi açıklama çabası, Skinner tarafından “(...) bireysel özgürlüğün en ileri noktaya götürülmesi ile ka-

¹⁶⁶ M. Viroli, 2002a, s. 65.

¹⁶⁷ M. Viroli, 2002a, s. 65-66.

¹⁶⁸ Q. Skinner, 2006, s. 177-178.

mu yararı”¹⁶⁹ arasındaki ilişkiyle ifade edilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, hem Skinner’ın hem de Pettit’nin birey kavramını liberallerden farklı bir yorumla ele almış olmalarıdır. Her iki kuramcıya göre de birey tek başına soyutlanmış bir doğal hak taşıyıcısının ifadesi değildir. Pettit ve Skinner’ın kastettikleri birey, yurttaşın ta kendisidir. Nitekim Skinner’ın birey özgürlüğü ve kamu yararı arasındaki ilişkiyi çözümlemek üzere geri döndüğü kaynaklar Roma ve Machiavelli’dir. Gerek kuramsal gerekse tarihsel gerçekçelerle Roma’nın ya da Machiavelli’nin birey özgürlüğünün savunucusu olduğu ileri sürülemez. Ancak Skinner’ın bu kaynaklardaki keşfi, yurttaşın özgürlüğüyle kamu hizmetinin bir dengesini kurmuş olmalarından kaynaklanır. Bu keşif bir yandan liberaller, diğer yandan ise klasik cumhuriyetçilerle bir hesaplaşmayı gerektirir.

Liberaller Hobbes’tan bu yana kamu hizmetlerini özgürlüğün kısıtlayıcısı olarak değerlendirirler.¹⁷⁰ Bu nedenle liberaller için yurttaşın en geniş özgürlüğü, kamu hizmetlerinin de olmadığı, bireylerin yalnızca haklarla donatıldığı bir ideale işaret eder. Buna karşın klasik cumhuriyetçi kuramlarda özgürlüğü azami hale getirmenin yolu, her türden bireysel faydanın üstüne kamu yararını yerleştirmek, kamu hayatına adanmaktır.

İki gelenek arasındaki karşıtlık ilişkisi Skinner’a göre cumhuriyetçiliğin kaynaklarında, özellikle de Machiavelli’nin özgür devlet ve özgür yurttaşlar arasında kurduğu ilişkide çözüme ulaşır. Özgür devlet, anayasasını yurttaşlarının iradesinden alan bir devlettir. Rousseaucu terimlerle söyleyecek olursak, anayasa siyasal bütünün genel iradesidir. Ayrıca anayasal yönetim, kişilerin iktidar tutkularına gem vurarak, yurttaşları, erdemli davranmaya zorlar. Bu bağlamda yasalı yönetim erdeme zorlarken, yurttaşların erdemi de yasalara uymaktan geçer. Siyasal bütünün iradesinin bu özgür yaşamı seçmesini sağlayan yurttaşlık ödevleridir. Başka bir deyişle yurttaşın özgürlüğü, bütünün özgürlüğünü korumak ve bu yolda ödevler üstlenmekten geçer. Bu durumda Rawls’un hak sahibi olan bireyler anlayışı, Skinner açısından kendilerini özgürlüğe ulaştıracak cumhuriyetçi devletlerini korumak için ödevler üstlenen yurttaşlara dönüşür. Böylece bireysel hakların korunması, liberalizmde olduğu gibi doğal haklara değil, kamusal ödevlere üstünlük tanımakla olanaklı bir hal alır.

Skinner bu yoldan liberal düşünce ve klasik cumhuriyetçilik arasındaki dikotomiye çözüme kavuştururken, cumhuriyetçi idealin merkezine de alı-

¹⁶⁹ Q. Skinner, 2006, s. 179.

¹⁷⁰ T. Hobbes, s. 158.

şıldık olandan farklı bir biçimde yasa kavramını yerleştirir. Böylece yasa ve adalet kavramları yeni cumhuriyetçilik için iynin kendisi olarak merkezi değer haline gelir.

Demokratik İdealler ve Liberal Kuram Arasında Cumhuriyetçilik

Çağdaş siyaset felsefesinin özellikle 1980'lerden sonra etkisi altına girdiği toplulukçu bakış açısı, kimlik tartışmalarıyla birlikte bir yandan güncel sorunlar eşliğinde demokrasi kavramını eleştiriye açarken, diğer yandan da liberal kuramın etkisiyle uzun süredir unutulmuş olan katılım ve yurttaşlık kavramlarının yeniden gündeme gelmesine neden olur. Toplulukçu kuramın 20. yüzyılın son çeyreğindeki yükselişi yalnızca kuramsal bir gelişmenin sonucu değildir. Uygulamanın sorunları kuramcılara bir yol haritası sunar. Bu dönemde, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde liberal demokrasilerin oy merkezli yurttaşlık anlayışının yarattığı siyasete kayıtsızlık; Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasıyla Doğu Avrupa'da baş gösteren milliyetçi ve etnik hareketlilik; Avrupa'nın giderek çok etnili bir yapıya ulaşması; refah devleti siyasetinin liberal ekonomileri çıkmazlara sokması; yurttaşların gönüllü işbirliğini öngören hayırseverlik ideallerinin yol açtığı bağımlılık ilişkileri; küreselleşme ve ulus-devletlerin giderek sorgulanabilir hale gelişi, siyasal açıdan büyük değişimleri ve tartışmaları da beraberinde getirir. Tüm bu hızlı değişimlerin kuramsal yansıması, liberalizm ve liberalizmin demokrasi anlayışının hem içkin hem de aşkın yollardan tartışmaya açılmasına neden olur.

Rawls'un liberalizme adalet adına yönelttiği içkin eleştiri, klasik liberal kuramı da değişime uğratar. Klasik liberallerin birey özgürlüğü adına sınırladıkları devlet, Rawls'un eleştirilerinde müdahale gücü kazanarak geri döner.¹⁷¹ Ancak Rawls'un liberal kuramda açtığı en büyük gedik, liberalizmin alternatif bir versiyonunu üretmesi değil, hakimiyetine kesin gözüyle bakan liberalizmi tartışılabilir kılmasıdır. Nitekim açılan bu gedikten geçerek, Rawls'un yenilenme arayışının yerini alan toplulukçu bakış açısı, özellikle 80'li yıllardan başlayarak siyasal tartışmaların eleştirel sesini oluşturur. Rawls'un ivme kazandırdığı çağdaş siyasal tartışmalar, bundan böyle klasik liberal gelenek ve dolaylı olarak da Rawls eleştirileri üzerine yönelir.

Aralarındaki farklara rağmen, liberal düşünce geleneğinin, hem liberal demokrasinin temel öğretilerini destekleyen faydacılar (Jeremy Bentham), hem liberal çeşitlik kuramcıları (John Rawls) hem de liberterler (Robert No-

¹⁷¹ Dağıtımcı adalet (*distributive justice*) anlayışıyla ilişkili olarak bkz. J. Rawls, 1999, s. 201-205.

zick) tarafından ortaya konulan ortak dili, haklar, özgürlük, soyut bireycilik, çoğunluğun yararı ve fırsat eşitliği kavramlarıyla biçimlenir. Böylece liberalizmin her üç versiyonunda da hak ve adalet adına, kolektif iyilerin ve toplumun birey üzerindeki etkilerinin ihmali söz konusudur. Bu noktada liberaller açısından devlet, özel bir sadakati gerektirmeksizin, hakların koruyucusu, yurttaşlık ise haklara ulaşmak için zorunlu bir statüdür.

Liberal demokrasilerin uygulamadaki sorunlarından hareket eden toplulukçular, liberalizmin birey adına ihmal ettiği topluluğu kuramlarının merkezine alarak, siyasetin kolektivist değişkenini harekete geçirirler. Toplulukçu gelenek kendisini liberalizmin antropolojik, normatif ve sosyolojik eksenlerdeki eleştirileri üzerinden kurgulayarak temellendirir.¹⁷²

Antropolojik eleştirinin temel bakış açısı özellikle liberal demokrasilerin bireyi tüm toplumsal bağlamların dışında ele alışıyla ilişkilidir. Liberallere göre, gerçekte bireyler ekonomik, toplumsal, etnik, cinsel, kültürel, siyasi ya da dini aidiyetlerle tanınmazlar. Tersine onlar, inançlarını sorguya çekebilecek, belirli gruplara ya da faaliyetlere katılıp katılmamayı tartışma konusu yapabilecek özgür iradeye sahiptirler. Başka bir deyişle liberal birey kararlarını almada daima rasyonel ölçütlere başvurur. Örneğin John Rawls'un 'ben'in amaçlara önceliğini ileri sürerek, bireyin kimliği ve amaçları arasında bir mesafe olduğu iddiası¹⁷³, toplulukçulara göre liberalizmin tarihsiz ve toplumsuz olan evrensel bir birey figürü üzerine konuştuklarının en açık göstergesidir. Bu açıdan liberal toplum kendisini geçici ve gevşek çıkar uyumları üzerine inşa ederken, aslında hiçbir yerde olmayan bireyleri referans alır.

Kaynağını Kant'ın "aşkın özne" (*transcendental subject*) kavrayışında bulan liberalizmin birey düşüncesi, Micheal Sandel'in deyişiyle "köksüz ben"dir (*unencumbered self*).¹⁷⁴ Sandel'e göre kendi amaç ve değerlerini belirlemede, akılcı bir hesapçılık peşindeki bireyleri varsayan liberalizmin bu antropolojik bakış açısının eksik ve kusurlu oluşu¹⁷⁵, bireyin kimlik içeriğini oluşturan toplumsal boyutu görmezden gelmesinin bir sonucudur. Buna karşın toplulukçu anlayış bireyin sosyal kurumlardan önce gelmediğini, dahası onlar tarafından inşa edildiğini ileri sürer.¹⁷⁶ Bu açıdan "ben kimim?" soru-

172 A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, "Birey ve Cemaat-Giriş", *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, çev. Z. Ö. Üskül Engin, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 189-190.

173 J. Rawls, 1999, s. 450-456.

174 M. Sandel, 1997, s. 214; Türkçesi için bkz. M. Sandel, 2006, s. 214.

175 M. Sandel, 1982, s. 167.

176 N. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. M. Erdoğan ve Y. Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 28.

sunun yanıtı, evrensel bir birey imgesiyle değil, bireyin kendi özel tarihiyle ilgilidir. Başka bir deyişle gerçek birey, kendisinden önce varolan değerler dünyasının taşıyıcısıdır. Bireyin kimliği Charles Taylor'a göre "şimdiden-orada"dır.¹⁷⁷ Bu nedenle topluluğun değer ve amaçları bireyin kimliğinden öncedir ve bireyin kimliğine içkin olarak bulunur. Bireyin seçimleri de kendisinden önce varolan toplumsal normları onaylamasıdır.

Toplulukçu düşüncenin daha liberal bir versiyonunu sunan Michael Walzer'e göreyse, liberal kuramı eleştiren toplulukçuluğun dayanağı, liberallerin "(...) gerçek hayatı kökten bir şekilde yanlış" yorumladıklarına ilişkindir. Walzer toplulukçuluğun tezini şu soruyla özetler: "Her birinin aileleri, ailelerinin arkadaşları ve hemşerileri –kuşaktan kuşağa geçmiş veya miras kalmış olanlardan çok seçilmiş tüm bu bağlar– varken, nasıl bir grubun üyeleri birbirlerine yabancı olurlar?"¹⁷⁸ Walzer'e göre bir toplumu oluşturan, birbirlerinden farklılaşmış bireylerin çıkarıcı amaçlarla bir arada bulunuşu değil, insanlararası ilişkiler, iktidar ve duygu bağlarıdır.

Özetle, toplulukçuların liberal demokrasilerin yarattığı birey imgesine yönelik antropolojik eleştirileri, Charles Taylor'un deyişiyle ontolojik bir sorun içerir.¹⁷⁹ Taylor, liberal demokrasilerin bireyin ontolojik boyutunu hesaba katmaksızın, evrensel bir birey imgesinden hareket ederek, bireyin kimlik-sel varoluşunu görmezden geldiğini ileri sürer. Bu açıdan liberal demokrasi bireylerin özgürlüklerine odaklanan bir kuram olduğunu iddia etmesine karşın, bireyi kimliğinin tanınması olanağından mahrum bırakır. Liberallerin salt seçim özgürlüğüne odaklanan bakış açılarına karşın toplulukçular, bireyin seçim olanaklarından ve seçim özgürlüğünden söz edebilmenin yolunu, bireyin kimlik yapısının kavranmasında bulurlar.

Toplulukçu kuramın üzerinde yükseldiği ikinci eleştiri ise normatif bir içerik taşır. Toplulukçulara göre evrensel bir ahlâk temelinde düşünülen liberal bireyci anlayış, bireyi ahlâki doğrulama olanaklarından yoksun bırakır.¹⁸⁰ Bu açıdan liberal demokrasilerin bireyi, kendisinden önce gelen tüm toplumsal normlar düzeninden bağımsız olarak kurgulayışı, toplumu da kendisinden başka bir şey düşünmeyen bencil bireylerin bir arada bulunuşuna indirger. Bi-

177 C. Taylor, *Sources of Self: The Making Modern Identity*, Harvard University Press, Harvard, 1989.

178 M. Walzer, "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, çev. D. Yılmaz ve Z. Ö. Üskül Engin, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 257.

179 C. Taylor, "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması", *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, çev. Ç. Tanyar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 79-80.

180 A. MacIntyre, 2001, 2. ve 17. bölümler.

rey ve toplum arasındaki bu ilişki aynı zamanda liberal kuram dahilinde siyaset ve ahlâk arasındaki ilişkinin de gözden kaybolduğunun kanıtıdır.

Kendi içinde monolitik bir tutum göstermeyen liberal felsefe dahilinde ahlâk-siyaset ilişkisine dair iki temel duruş görülebilir. Bunlardan ilki Thomas Hobbes ve ardıllarının siyasete yüklediği anlamla ilişkili olarak belirir. Liberalizmin bu versiyonunda siyaset bütünüyle ahlâki içerikten yoksundur. Belli bir toplumda devlet, bireylerin barışçıl yaşamlarını sağlayan bir denge mekanizması olma işlevine sahiptir.

Immanuel Kant ve Onun çağdaş temsilcisi John Rawls çizgisindeki liberalizmin diğer bir versiyonundaysa devlet, bireylerin ahlâki yaşamlarını olanaklı kılan eşitliği sağlamakla yükümlüdür. Bu çizgide siyaset, yukarıda da sözü edildiği üzere, seçilen bir iyi yaşamı takip etme ve diğerlerinin de kendi iyilerini takip etme hakkına saygı duyma anlamlarında ahlâki bir içerik kazanır. Bu ahlâki içerik, siyasetin merkezi temasının özgecil tutumlardan *adalet* kavramına dönüşümünü sağlar. Ancak adaletin kapsayıcılığı, yine de belirli bir içerikten yoksunluğu gerektirir.

Buna karşın Aristoteles'in toplumsal yaşamın önem ve değerine ilişkin görüşlerinin takipçisi olan toplulukçu kuram, ahlâki tözsel olarak tanımlar. Toplulukçu yaklaşıma göre bir topluluk, "eşit ve özgür insanlar toplumundan öte (...) paylaşılan pratik ve anlayışlar"dır.¹⁸¹ Bu bağlamda bireyler, topluluğun kültürel ve ahlâki yapısının bir ürünüdür. Ahlâki tamlık, tarihi belli bir topluluğa özgü gelenekte ve onun erdem tanımına uyan davranışlarında kendisini gösterir. Bu durumda liberallerin adil denge mekanizması olarak benimsediği siyaset, toplulukçulara göre bir toplumda gelenek yoluyla kabul edilen erdemleri uygulamaya yönelik bir etkinliktir.¹⁸² Bu açıdan bireyin, toplumun ahlâki değerlerinin ve uyumunun korunması için katılımında bulunması, kendisini ifade edebilmesinin ön koşuludur.

Toplulukçuluğun bir diğer eleştirisi de liberal demokrasilerin toplumun oluşumunda kurucu rol biçtikleri *adalet* kavramı üzerinde yoğunlaşır. Liberal kuramın bireyci ve benmerkezcil tutumu, toplumdaki adalet taleplerini yanıtlamakta yetersiz kalır. Özellikle John Rawls'un *hakkaniyet olarak adalet* kavramı çerçevesinde yapılan eleştiriler, ortak iyi olarak adalet kavramının toplumsal bağları oluşturmada yetersiz kalmasıyla ilişkilidir: "Micheal Sandel, kendi kendine şunu soruyor: Önceliği adalet veren bir topluluk, hiç

¹⁸¹ F. Üstel, s. 66-67.

¹⁸² Bkz. A. Berten, P. Da Silveira ve H. Pourtois, "Genel Giriş", *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, çev. E. Özkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 9.

yabancılar topluluğundan başka bir şey olabilir mi? Soru çok ilginç ama, doğrudan sorunun tersini sormak daha uygun olur: eğer bir yabancılar topluluğu isek, adalete öncelik vermekten başka ne yapabiliriz ki?”¹⁸³ O halde hem Sandel hem de alıntıyı yapan Walzer için liberal kuram toplumu ya yabancılar toplumu olarak tanımlanır ya da zaten yabancılar toplumdur.

Toplulukçu bakış açısından ortak iynin, belirli bir yaşam biçimini göstermek ya da onaylamak yerine, adalet gibi yurttaşlar arasında gevşek bağlar kuran bir kavram üzerinden tanımlanması, topluluğu bir arada tutmada ve anlamada yeterli bir bakış açısı sunmaz. Dahası adalet merkezi kavram olarak değerlendirildiğinde, topluluğun kendinde değeri de araçsal bir birlik-teliğe indirgenmiş olur. Oysa topluluk bireyin bireyselliğinin varoluşuna araçsal olmayan bir yoldan katılır. Bu nedenle bireyler, kişisel olarak kısa vadede çıkarlarını gerçekleştiremeye de topluluklarını sürdürme ve koruma eğilimi taşır, bunun için de ortak iyilere katılımda bulunurlar.

Katılım toplulukçu kuram dahilinde iki farklı anlam taşır. Birinci anlamıyla katılım, topluluğun geleneksel değerlerinin kabulü ve benimsenmesiyle ilişkilidir. Katılımın bu anlamı özellikle Alasdair MacIntyre ve Michael Sandel'in eserlerinde onaylandığı gibi, bireyin ahlâki aidiyetinin doğal bir sonucudur. Böylece katılımın ilk anlamı bir topluluk yaşamının paylaşılmasında ortaya çıkar. Toplulukçuluğun bu versiyonunda siyaset, ortak yaşam uygulamalarını düzenleme edimidir. Başka bir ifadeyle siyaset, topluluğu bir arada tutan ortak iynin devamlılığını esas alır.

Ancak liberallerin sıklıkla eleştirdiği üzere toplulukçuluğun iyi yaşama ilişkin belirli bir kavrayışa diğerleri karşısında ayrıcalık kazandıran bakış açısı, çağdaş çoğulcu toplum yapısıyla açıkça tutarsızlık gösterir. Çağdaş dünyada iyilerin çokluğu, iynin tek bir biçimini ötsel olarak değerlendirmeyi imkânsız kılar. Bu nedenle sıklıkla demokrasinin farklı versiyonlarında, uzlaşma ve müzakerelere aktif katılımın değeri, toplulukçuluğun paylaşılan kimlikler vurgusunun yerini alır. Çağdaş kuramcıların kamusal diyalog yollarını açmak için gösterdikleri özen, toplulukçuluğun bu versiyonunun farklı milliyetçilik biçimleriyle kurabilecekleri dışlayıcılık ilişkisine karşı duyulan endişeden kaynaklanır. Bir kimliği her ne pahasına olursa olsun koruma çabasında olan toplulukçu kuram, bireyi topluluk içinde eriten totaliterlik riskini barındırır.

Toplulukçuluğun klasik cumhuriyetçi argümanlarla beslenen bir diğer versiyonu ise katılımı daha çok siyasal nitelikleri açısından değerli bulur.

Özellikle Charles Taylor ve Benjamin Barber'ın eserlerinde beliren bu biçimiyle demokratik katılım, topluluğun siyasal yaşamında aktif görev almanın önem ve değerine vurgu yapar. Böylece Antik Yunan'ın doğrudan demokrasi anlayışı, çağdaş koşullarda yeniden hayat bulurken, liberal kuramın siyasetten uzak bireyciliğine karşın, siyasal katılım ve erdem arasında klasik cumhuriyetçi eserlerde beliren ilişki bir kez daha tanımlanır.

Barber, “cılız” olarak nitelediği liberal kuramın temsili demokrasi anlayışına karşı, “güçlü demokrasi” kavramıyla ortaya koyduğu katılımcı siyaset tarzını, Aristoteles'in mirası olan öz-yönetim olgusuyla tanımlar: “Güçlü demokrasi (...): Tam anlamıyla yurttaşlar adına temsili yönetimden ziyade yurttaşların öz yönetimidir. Burada etkin yurttaşlar, ille de her düzeyde ve her durumda değil; fakat yeterince sık olarak ve bilhassa karar verilirken ve önemli bir güç konumlanırken, kendi kendilerini yönetirler.”¹⁸⁴ O halde katılım, özgürlüğün öz-yönetimli bir toplulukta ortaya çıkma koşuludur; başka bir deyişle özgürlük yönetime ortak olma anlamını taşır.

Toplulukçuluğun bu versiyonunda katılımın ikinci bir işlevi de ahlâki değeriyle ilişkilidir. Katılım, yurttaşların ortak iyilerinin korunmasına yönelik bir bakış açısı edinmelerinin bir yoludur. Bu biçimiyle katılım, yurttaşın ortak iyiye ilişkin bakış açısını biçimlendirirken, ortak iyi de katılım sonucunda ortaya çıkar. Böylece katılıma ihtiyaç duyan ortak iyi, aynı süreçte hem yaratan hem yaratılındır. Bu açıdan ortak iyi zaten verili değildir, siyasete katılım süreçlerinde belirlenir. Barber'ın deyişiyle güçlü demokrasinin biçimsel tanımı da siyasal katılım olgusunda berraklaşır: “Katılımcı tarzdaki güçlü demokrasi bağımsız bir temelin yokluğunda çatışmayı, sürekli kendi en yakın yasalarını oluşturma süreci bağımlı özel bireyleri özgür yurttaşlara ve kısmi ve özel çıkarları da kamusal iyilere dönüştürebilen siyasal bir cemaatin yaratılması yoluyla çözer.”¹⁸⁵

Toplulukçuluğun kimlik bağları yerine siyasal ilişkiler ve yurttaşlık üzerine vurgu yapan bu versiyonu, aslen klasik cumhuriyetçiliğin öncüllerinin bir tekrarı olarak görülebilir. Bu açıdan Barber'ın “güçlü demokrasi” adını verdiği kuramı, klasik cumhuriyetçiliğin siyasal katılıma yüklediği anlamın bir başka ifadesinden öte değildir.

Katılımın önemle vurgulanışının nedeni, liberalizmin özel olana yapmış olduğu vurgusuna karşın, hem klasik hem çağdaş cumhuriyetçiliğin ka-

¹⁸⁴ B. Barber, *Güçlü Demokrasi - Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*, çev. M. Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 195.

¹⁸⁵ B. Barber, s. 196.

musal eksenli kuramlar oluşundan kaynaklanır. Kamusalılık (*publicity*), kişisel ya da özel olana karşın, aleni olanı gösterir. Bu açıdan bakıldığında cumhuriyetçi düşünce özel ve kamusal arasında bir ayrımı gerektirir. Kamusal, – her ne kadar içeriği cumhuriyetçiliğin farklı versiyonlarında bir tartışma konusu olsa da– ortak iyinin alanıyken özel alan kişisellikle ilişkilidir. Siyaset felsefesinin Eskiçağdaki öncüleri Platon ve Aristoteles ortak yararı izleyen siyaset ile kişisel faydayı arttırmayı amaçlayan yönetimler arasında ayrım yaparak, cumhuriyetçi geleneği önceden haber verirler. Özeli gizliliğine ve mahremiyetine karşı kamusal bir iş olarak siyaset, herkese açıktır. Böylece kamusalılık, halkın halk tarafından yapılan işi olarak siyasetin, göz önünde oluşuna işaret eder.¹⁸⁶

Kamusalılık iki yapısal niteliğe sahiptir: Bunlardan ilki özellikle katılımda beliren yurttaş erdemi, diğeryse yasalardır. Yurttaş erdemi, ortak iyiye hizmette somutlaşır. Bu bağlamda yurttaş erdemi ortak iyiye hizmete katılımı gerekli kılar. Yasalar ise cumhuriyetçi yönetimlerin yöneticinin keyfiliği yerine halkın kendi iradesinin bir sonucu olan rasyonel uzlaşımlara bağlanmayı gösterir. Özel bağlılıkların yerini tüm yurttaşlar için kamusal ortak bilgi konusu haline gelen yasaların alışı, cumhuriyetçi yönetimlerin temel niteliklerinden biridir.¹⁸⁷

Her iki nitelik de cumhuriyetçi yönetimlerin ayrılmaz parçası olmakla birlikte, tarihsel açıdan bakıldığında öne çıkardıkları kavramlar aracılığıyla iki farklı cumhuriyetçi geleneğin izleri sürülebilir. Antik Yunan geleneğinin özellikle Aristoteles’in eserlerin somutlaşan siyaset anlayışı, yurttaş erdemi ve katılımı önceler. Buna karşın Roma Cumhuriyetçiliği çağdaşlara, yasal ve kurumsal bir birikimi miras olarak bırakır. Böylece cumhuriyetçi geleneğin içerisinde farklı kavramları merkeze alan iki ayrı eğilim görülebilir.¹⁸⁸ Nitekim bu iki eğilim, günümüz cumhuriyetçilerinin sürdürdükleri iki farklı izleği oluşturur. Antik Yunan dünyasının izlerini takip ederek yurttaş erdemi ve demokratik katılımın çağdaş koşullarda yeniden canlandırılmasını öngören cumhuriyetçiler “klasik cumhuriyetçi”,¹⁸⁹ Roma mirasına sahip çıkan ve siyasete ahlâki bir boyuttan öte kurumsal doğrulama olanağı olarak

¹⁸⁶ Cumhuriyetin anlamı da tam olarak siyasetin herkesin işi oluşuyla ilişkili olarak anlaşılabilir. res: şey publica: halktır. Bu durumda *res publica* yönetimi kamu işi olarak tanımlar.

¹⁸⁷ Bkz. P. Pettit, 1998, s. 102-106.

¹⁸⁸ Klasik ve çağdaş cumhuriyetçiliğin ayrımı için bkz. D. Held, “Republicanism: Liberty, Self-Government and the Active Citizen”, *Models of Democracy* içinde, Polity Press, Cambridge, 1996, s. 45.

¹⁸⁹ Aristoteles’in eserlerinde kaynak bulan böylesi bir cumhuriyetçi tasarım için H. Arendt ve J. C. A. Pocock’un eserleri örnek olarak gösterilebilir.

değer biçen düşünürler “çağdaş cumhuriyetçi”¹⁹⁰ olarak tanımlanabilir. Yine de cumhuriyetçi geleneğin farklı kavramlarına merkezi değer veren bu iki gelenek arasında mutlak bir ayrılık olduğu ileri sürülemez. Söz konusu farklılık daha çok günümüz koşulları içerisinde cumhuriyetçiliğin nasıl yeniden canlandırılabilirliği sorusuna yanıt olarak farklı reçeteler sunmalarından kaynaklanır. Bu reçeteler içerisinde demokrasi de cumhuriyetle ilişkisi içerisinde farklı değerler kazanır.

Klasik versiyonunda Antik Yunan kent devletlerini kendilerine öncü olarak alan cumhuriyetçiler, özellikle erdemli yurttaşların kamusal katılımına vurgu yaparak, doğrudan demokrasi geleneğiyle birleşir.¹⁹¹ Aristoteles’in *politeia* adını verdiği yönetim biçiminin hem demokrasi hem de cumhuriyet olarak tanımlanması bu konuda yol göstericidir. Çağdaş öncülüğünü Hannah Arendt’in yaptığı bu bakış açısından cumhuriyetin tanımı, Aristoteles’in yurttaşlığı yöneten ve yönetilen olarak tanımlayışında temellenir.¹⁹² Bu açıdan içkin bir değere sahip olan katılım, özgürlüğün tek olanaklı yolu olarak değerlidir.

Klasik cumhuriyetçi kurama göre siyaset, bir varoluş biçimi olarak ahlakî değer taşır ve özgürlüğe giden yolda bir araç değil, başlı başına bir amaçtır. Böylesi bir tanım, en iyi ifadesini Aristoteles’in insanı *zoon politikon* (siyasal hayvan) olarak tanımlamasında bulur. Siyasal yaşamın insanın ayrıcalığı olarak değerine karşın, toplumsal yaşam “(...) öteki hayvan yaşamı biçimleri için olduğu gibi insan-hayvan için de değişmez olan biyolojik yaşam gereklerinin bize vazettiği bir sınırlama”dır.¹⁹³ Siyasetin insan tanımına içkin olarak tanımlanışı, onu her koşulda bir amaç kılar ve bu açıdan siyaset, toplumu korumanın ya da daha yüksek bir değeri elde etmenin aracı olarak değerlendirilemez.¹⁹⁴ Bu nedenle siyasal katılımın olanaklı olduğu bir siyasal düzen, Adrian Oldfield’in deyişiyle “(...) insanoğlunun en yüksek bir arada yaşama

¹⁹⁰ Klasik cumhuriyetçiliğin ütopyik vizyonuna karşı olanaklı bir cumhuriyet modeli geliştiren çağdaş cumhuriyetçilere Quentin Skinner, Philip Pettit ve Maurizio Viroli’nin görüşleri örnek olarak gösterilebilir.

¹⁹¹ Maurizio Viroli ve Philip Pettit, Hannah Arendt ve takipçisi klasik cumhuriyetçileri eleştirerek, bu bakış açısının cumhuriyetçiliğin toplulukçu ve popülist bir yaklaşım olarak değerlendirilmesinde neden olduğunu ileri sürerler. Bkz. M. Viroli, 2002a, s. 286–287; P. Pettit, 1998, s. 28.

¹⁹² Aristoteles, 2004, III. 4, s. 75.

¹⁹³ Arendt, 2000, s. 60.

¹⁹⁴ M. I. Finley, *Antik ve Modern Demokrasi* adlı kitabında çağdaş ve antik demokrasileri katılım olanakları açısından değerlendirerek, ironiyle günümüz demokrasilerinin aktif siyasal katılıma tanıdığı sınırlı imkânların, Antik Yunan dünyasından bakıldığında son derece anti-demokratik görülebileceğini ileri sürer. Bkz. M. I. Finley, *Antik ve Modern Demokrasi*, çev. D. Türker, Ayraç Yayıncı, Ankara, 2003.

biçimidir.”¹⁹⁵ Siyasete katılmamak ise kişiyi yetersiz bir varlık kılar.¹⁹⁶ İnsanın varlığını gerçekleştirmesi ancak sivil katılımı olanaklıdır. Siyasetin bu kurucu rolü, Hannah Arendt’i temsili sisteme dayalı liberal demokrasi kuramlarına karşı her bireyin kendi çıkarını aşır paylaşılan sorunlarla ilgilenmelerine olanak veren ve yurttaşların ortak eylemlerini ön plana çıkaran bir siyaset anlayışını savunmaya yönlendirir. Arendt’in eserlerinde siyaset, yalnızca “insanlık durumu”nu değil, aynı zamanda özgürlüğün tek varoluş biçimini verir. Bu açıdan Arendt, temsiliyeti kölelikle özdeşleştiren Jean Jacques Rousseau’nun bakış açısını tekrar eder.¹⁹⁷

Klasik cumhuriyetçiler ve onların çağdaş yorumcularına göre özgürlük, siyasal katılıma içkindir. Benjamin Constant’ın antiklerin özgürlüğü,¹⁹⁸ Isaiah Berlin’in ise pozitif özgürlük¹⁹⁹ olarak tanımladığı klasik cumhuriyetçiliğin özgürlük kavrayışına göre, özgürlüğün dışavurumu olan siyasal katılım, iyi yaşamın ta kendisidir. Günümüz dünyasında özel alan karşında saygınlığını yitiren siyasal yaşama katılıma yeniden değer kazandırmayı amaçlayan klasik cumhuriyetçi geleneğin çağdaş yorumcuları, bu çağrılarını iki yoldan sürdürürler: “Ya siyasi katılımın gerçek değerini alkışlayarak ya da özel hayatın değerini küçümseyerek. Aristocu cumhuriyetçilerin çoğu, bu iki stratejinin bir karışımını benimserler.”²⁰⁰

Çağdaş siyasal tartışmalar ekseninde toplulukçuluğun eleştirel bakış açısıyla yeniden doğan klasik cumhuriyetçilik, kamusal yaşamı bir erdem ve iyi yaşamın olanaklı tek yolu olarak sunarken, liberalizmi de bireyleri özel alana hapseden bir bakış açısı olarak değerlendirir. Bu açıdan liberalizm atomcu bir bakış açısıdır. Ancak böylesi bir yaklaşım birkaç açıdan sorunludur. Her şeyden önce klasik cumhuriyetçilerin eleştirisi, tıpkı çağdaş cumhuriyetçilerin eleştirilerinde olduğu gibi, liberal geleneğin tümüne değil, aşırı bireyciliğin sözcüsü liberterlere yöneliktir. Aralarındaki fark, çağdaş cumhuriyetçilerin liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki kökten bağları ortaya koyarken, klasik cumhuriyetçilerin tüm liberal kuramı benzer biçimde reddediyor olmasıdır.

195 A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, Londra, 1990, s. 6.

196 Bkz. J. G. A. Pocock, “The Idea of Citizenship since Classical Times”, *Queen’s Quarterly*, 1992, 99/1, s. 45-53.

197 Bkz. J. J. Rousseau, 2004a, III. 15, s. 133; J.J. Rousseau, 1997b, III. 15, s. 114.

198 Bkz. B. Constant, *Political Writings*, der. B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

199 Bkz. I. Berlin, 1997.

200 W. Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. E. Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 413.

Klasik cumhuriyetçiliğin dayandığı bu eleştirinin ikinci sorunlu noktası da Antik Yunan dünyasının kamu-özel karşıtlığının modern koşullarda değişim göstermesinden kaynaklanır. Antik Yunan'ın kent devletlerinde özel alan (*oikos*) ekonominin, kamu ise siyasetin alanıdır. Ancak Antik Yunan'ın kamu-özel ayrışması, özellikle ekonominin özel alandan koparak görünür hale gelmesiyle geçerliliğini kaybeder. Antik Yunan'da Aristoteles'in vurgusuyla hayvanlarla insanların ortak doğalarının bir ürünü olan toplumsal yaşam,²⁰¹ liberal toplumlarda ticari ilişkilerin ve özel birlikteliklerin kurulduğu bir alana dönüşür. Bu açıdan çağdaş dünyada toplumsal alanı da içine alacak biçimde tanımlanan özel yaşamların zenginliği, Antikçağın özel yaşama yüklemiş olduğu anlamlardan fazlasını gösterir. Söz konusu fark, Antikçağda siyasete katılımı tek değer haline getirirken, çağdaş dünya bireye çok daha zengin seçenekler sunar.

Dahası klasik cumhuriyetçiliğin iyi yaşamın içeriği verili olmasa da belirli bir yaşamı sunuyor oluşu, çağdaş dünyanın çoğulcu yapısıyla uzlaşması zor bir karakter gösterir. “En azından egemenlik alanının bazı bölümü için kesinkes tarafsız olmayan bir devlet”²⁰² ideali sunan klasik cumhuriyetçilik bu ortaklığı ancak yurttaşlar üzerindeki siyasetin belirleyiciliğini arttırarak sağlayabilir. Bu açıdan yurttaşlar üzerinde giderek belirleyici bir güç olan klasik cumhuriyetçiliğin, belirli bir yaşam biçimini “(...) ayrıcalıklı kılmaya yönelik girişim”i, “(...) çağdaş toplumlarda başarısızlığa mahkumdur.”²⁰³

Öte yandan bu özelliğiyle klasik cumhuriyetçilik, kapsayıcı bir kuram olmaktan da uzaktır. Klasik cumhuriyetçilik liberalizmi yargılamak, az evvel de belirtildiği üzere, liberter bakış açısını yargılayarak, liberalizmi atomculukla suçlar. Oysa Nancy Rosenblum *Another Liberalism: Romanticism and Reconstruction of Liberal Thought* (Diğer Liberalizm: Romantizm ve Liberal Düşüncenin Yeniden Kuruluşu -1987) adlı kitabında liberalizmin toplumsal yaşam ve sivil topluma verdiği desteği tartışarak, klasik cumhuriyetçi tezlerle de bir yanıtını verir: “Kişisel özgürlük, özel hayatın özgürlüğü, özel birlikler, dernekler kurma olasılığını arttırarak, kamu yetkililerinin kuşatması ve müdahalesinden kaçma olanağı sunar. Kişisel hayatta özgürlüğün, ilgisizliğe, kayıtsızlığa davetiye çıkartmaktan çok bireylerin daha geniş toplumsal bağlamlara ve hükümete ulaşmasını sağlayan grupların oluşumu ve kamusal tartış-

²⁰¹ Aristoteles, 2004, s. 18-19.

²⁰² M. Walzer, 2006, s. 266.

²⁰³ W. Kymlicka, 2004, s. 418.

malara özendirdiği varsayılır.”²⁰⁴ Bu açıdan liberalizmin özel yaşam ideali salt mahreme özgü olanı değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın sivil birlikteliklerini de gösterir.²⁰⁵ Dahası liberal kuramcılar bu toplumsal birlikteliklerin siyasal denetleme ve baskı mekanizması olarak da önemini vurgularlar. Klasik cumhuriyetçilerin siyaseti başlı başına bir amaç olarak değerlendirmelerine karşın, çağdaş dünyada siyaset bir araç olarak değer kazanır.

Cumhuriyetçiliğin toplulukçulukla iç içe geçerek, yurttaşlık erdemlerini ve demokratik katılımı başlıca değerler haline getiren klasik versiyonunun, “Giriş: Cumhuriyetçiliğin Dönüşü ve Dönüşümü” başlıklı bölümde de dile getirildiği gibi, karşıtlıkları aşmada yeterli olmadığı açıktır. Klasik cumhuriyetçilik liberalizmi yalnızca liberter bakış açısının atomculuğunun eleştirileri üzerine kendisini konumlandırıdıkça bu karşıtlıkların aşılması ve klasik ya da eşitlikçi liberalizm²⁰⁶ ile cumhuriyetçilik arasındaki tarihsel bağların görünür kılınması olanaklı değildir. Bu açıdan klasik cumhuriyetçilik, liberalizmin tartışma eksenini oluşturmakla birlikte, liberalizmi aşacak bir felsefe ortaya koyamaz.

Klasik liberalizmin kamusalılığı ortak iyi ve erdem açısından ele alan yorumlarına karşın, çağdaş cumhuriyetçiler bir toplumun yurttaşlarını birbirine bağlayan yasa vurgusunu öne çıkararak, liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki kayıp halkayı tamamlarlar. Çağdaş tartışmaların temel eğilimi, demokrasi geleneğinin ve liberal kuramın tüm kazanımlarını bir araya getirmektir. Bu açıdan çağdaş cumhuriyetçi yorumcular, cumhuriyetçi kuramı, liberalizmin birey ve klasik cumhuriyetçiliğin de toplum vurgularını içerecek biçimde genişletme eğilimindedir. Böyle bir girişim, liberal yaklaşımdan daha zengin, toplulukçuluktan daha az dışlayıcı bir kuram ortaya koyma iddiasını taşır.

Çağdaş yorumcuların görüşleri eşliğinde bu türden bir cumhuriyetçilik, özellikle tek tek yurttaşlar olarak bireylerin özgürlüklerinin cumhuriyetçi bir devletteki olanaklarına dikkat çekerek, kendisini klasik cumhuriyetçilik-

²⁰⁴ N. Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and Reconstruction of Liberal Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, s. 61.

²⁰⁵ Nitekim pek çok liberal kuramcının sivil toplum vurgusu, özel alanın bir parçası olarak gelişen toplumsal alandaki birliklerin siyasal işlevlerine işaret eder. Rawls’un “özgür toplumsal birlikler”i [J. Rawls, 1999]; Habermas’ın “iletişimsel kamusalılık” anlayışı [J. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. M. Tüzel, Kalcı Yayınları, İstanbul, 2001] buna örnek olarak gösterilebilir.

²⁰⁶ Yukarıda liberalizmin versiyonlarının şemalaştırmasına uygun olarak burada klasik liberalizm ve eşitlikçi liberalizm kavramları kullanılmıştır. Ancak bu iki liberal versiyon bazı çalışmalarda liberterlere karşı “sosyal liberalizm” olarak da adlandırılır. Bkz. N. Tok, “Liberalizm ve Cumhuriyetçilik”, *Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar - Cumhuriyetçilik* içinde, der. N. Tok, Orion Kitabevi, Ankara, 2008, s. 46.

ten ayırt eder. Cumhuriyet, bu yorumcuların bakış açısından, ister topluluklar isterse bireyler söz konusu olsun, siyasetin amacı olan özgürlükleri koruma adına değerli ve önemlidir. Böylece cumhuriyetin kendisi ortak iyi olarak belirirken, bu iyi, ahlâki değil, işlevsel bir önem taşır. Başka bir deyişle ortak iyi, belirli bir yaşam biçiminin onaylanmasından çok, tüm bireylerin ve toplulukların çıkarına olan özgürlük idealinin güçlendirilmesiyle ve cumhuriyetçi kurumlarca korunmasıyla ilişkilidir. Bu noktada bugün ideolojik bir perspektiften belirli bir yaşam biçiminin diğerlerine üstünlüğü olarak yorumlanan cumhuriyetçilik, tarihsel okumaların ışığında bir dönüşüm geçirerek, özgürlük merkezli bir kuram olarak yeniden değer bulur.

Belirli bir yaşam biçimini onaylama olarak ele alınan ortak iyi kavrayışının, bireyin kendi seçimi olmaksızın belirli bir yaşam biçimini dayatma tehdidine karşın, bu türden bir cumhuriyetçi yorum için yurttaşların bireysel özgürlükleri, hâlâ son derece değerli ve önemlidir. Bu nedenle klasik cumhuriyetçilerin bireyi topluluk içerisinde eritme riski taşıyan bakış açısına karşılık çağdaş cumhuriyetçiler, toplum ve birey arasındaki ilişkiyi koruma-korunma ilişkisiyle işlevsel bir açıdan tanımlarlar. Bireyin topluma ilişkin sadakati de, toplumun özsel değeri nedeniyle değil, bireyin özgürlüğünü koruyan kurumların sürekliliğini sağlaması nedeniyle oluşur. Birey özgürlüğüne yaptıkları vurgu, adaleti ortak iyunin içeriğini oluşturacak biçimde tanımlamaları ve toplumu özgürlüğün koruyucusu yasa ve kurumlara sadık yurttaşlarla biçimli olarak kurgulamaları, çağdaş cumhuriyetçileri açıkça liberal kurama yaklaştıır.²⁰⁷

Ancak çağdaş cumhuriyetçiliğin merkezi kavramlarındaki bu değişim, yalnızca cumhuriyeti çağdaş koşullara uyarılmanın bir ürünü olarak düşünülmemelidir. Çağdaş cumhuriyetçiler, klasik cumhuriyetçiliği Atina demokrasisinin geleneksel uzantısı olarak yorumlarken, kendileri cumhuriyetçiliğin kaynağı olarak gördükleri Roma'nın özgürlük kavrayışını takip ederler. Roma'nın halk egemenliği ve tek tek yurttaşların özgürlükleri arasında kurmuş olduğu denge, birey özgürlüğünün anavatanının cumhuriyetçi felsefe olduğunun da bir işaretidir. Bu açıdan cumhuriyetçi geleneği takip etmek, tarihsel olarak Roma'nın *res publica* idesine geri dönüşü zorunlu kılar. *Res publica* idesine dair çağdaş cumhuriyetçilerin eserlerinde beliren bu ilgi, bir yanıyla çağdaş dünyanın koşullarına uygun bir özgürlük kuramının tarihsel kaynağını keşfe yönelirken, diğer yandan da sosyal bilimlerde yöntemsel bir

²⁰⁷ Cumhuriyetçiliğin toplulukçuluktan çok liberalizme yakın bir kuram olduğuna ilişkin değerlendirme için bkz. P. Pettit, 1993a, s. 182; ayrıca bkz. M. Viroli, 2002a, s. 65.

yenilenmeyi gösterir. Bu yöntemsel çaba, özellikle Cambridge Okulu çevresinde kendisini gösteren tarihsel bir yaklaşımda belirginleşir. Cambridge Okulunun tarih okumaları, cumhuriyetçi felsefenin merkezi varsayımlarını da açığa çıkartır.

CUMHURİYETÇİLİK VE YENİ TARİHÇİLİK

Cambridge Okulu

Geçtiğimiz yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren insan bilimleri kavrayışının yeniden gözden geçirilmeye başlanması ve “gerçeklik” (*reality*), “doğruluk” (*truth*) gibi kavramların tartışma konusu haline gelmesi, yöntemle ilişkin çalışmalara da hız kazandırır. 1960’lı yıllarda bu tartışmalara dahil olan Cambridge Okulu düşünürleri, özellikle tarih çalışmalarıyla dikkat çekerler. Ancak Okulun tarih çalışmaları entelektüel bir düşünce tarihinden çok, tarihte dil ve sosyal uzlaşılar arasındaki ilişkileri kurmak yoluyla, toplumsal ve siyasal değişimlere dikkat çeken bir karakter gösterir. Bu araştırmalarda dil, bir yanıyla çağa egemen olan söylemin taşıyıcısı olarak incelenirken, diğer yanıyla da karşı-söylemlerin taşıyıcısı olarak barındırdığı değişim potansiyeli nedeniyle inceleme konusu olur. Böylesi bir yöntemsel yaklaşımın kazanımı, dilin ideolojiyle kurmuş olduğu yakın ilişkiyi açığa çıkartmasıdır. Bu açıdan bugüne egemen olan liberalizmin kurmuş olduğu özgürlük dilinin tek olanaklı bakış açısı olmadığını gösterebilmek ve cumhuriyetçi söylemi bir alternatif olarak değerlendirebilmek, ancak dilin işlevlerine odaklanan bir yöntemsel çaba içerisinde olanaklı hale gelir. Aynı zamanda böylesi bir yeni okuma egemen cumhuriyet tanımının da bir ideolojinin ürünü olduğu konusunda uyarıcıdır.

John Greville Agard Pocock, Quentin Robert Duthie Skinner, John Dunn, Peter Laslett gibi öncü yazarların eserlerinde biçimlenen Cambridge Okulunun yöntemsel yaklaşımı, kendilerinden önce gelen yöntem tartışmalarında beliren hiçbir yaklaşıma tümüyle alternatif değildir. Okulun yöntemi hem Anglo-Amerikan gelenekten hem de Kıta geleneğinden izler taşımakla birlikte, tüm bu geleneklere karşı da mesafelidir. Yöntem tartışmalarındaki bu mesafelerini korumak için, kendilerini özellikle tarihçi olarak adlandırmayı tercih ederler.

John Dunn okulun yaklaşımını şöyle özetler: “Son tahlilde, karmaşık insan eylemleri kadar, metinlerin de tarihsel karakterlerini ele almak ve bun-

ları anlamak (...).”²⁰⁸ Böylece Cambridge Okulunun yazarları, dikkatlerini, özellikle dilin işlev ve değişimlerine çevirirler. Okulun böylesi bir tarihsel yönelimden beklentisi, bugünün olanaklarını keşfetmek için tarihe bakmaktır. Bu amaç, tarih okumasına da düşünsel bir girişim olmaktan çok, siyasal bir nitelik kazandırır.

Kari Palonen’in deyişle²⁰⁹ Cambridge Okulunun en “devrimci” nitelikli üyesi Quentin Skinner’in yöntem üzerine tartışmalarında somutlaştığı gibi, tarihe böyle bir yönelme, düşünceler tarihinin bir parçası olarak tarihsel metinlerin değerlendirilmesi ve incelenmesinden farklıdır. Skinner’in çalışmalarına yön veren merkezi ilke “siyasal yaşamın kendinde sorunsal olduğu”dur.²¹⁰ Bu nedenle Skinner’in asıl ilgisi siyasal yaşamın kendisinedir. Özellikle *The Foundations of Modern Political Thought* (Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri - 1978) eserinde Skinner bu ilgisini açıkça ortaya koyarken, çağdaş siyaset bilimi çalışmalarına da yeni bir bakış açısı kazandırır. Skinner bu çalışmasında siyaset tarihinin parçalarını oluşturan metinleri birer siyasal eylem olarak değerlendirerek, siyasal düşüncüyü siyasal yaşamın içinde ele alır. Siyasal düşüncenin kendisinin siyasallaşması; liberalizm, cumhuriyetçilik ya da benzeri tüm ideolojilerin kuramsal tanımlarının aslen siyasal bir yaşamın işlevsel bir ürünü olabileceklerini ileri sürmekle aynı şeydir. Skinner’in siyasete öncelik tanıyan bu bakış açısı, siyasal düşüncenin siyasetten yola çıkarak tanımlanmasına da olanak tanır. Bu değişimin anlamı, Platon’dan beri üstünlük kazanan ve siyaset felsefesinin yüzyıllardır egemen bakış açısını oluşturan *vita contemplativa*’nın üstünlüğünü tartışma konusu haline getirmesinde yatar. Skinner, *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki ilişkiyi ters-yüz eden böylesi bir bakış açısının olanağını da yine tarihsel okumalarla keşfeder.

Genelde Cambridge Okulu’nun, özelde ise Skinner’in çalışmalarının değeri, yöntem tartışmalarının birer parçası olmalarının da ötesindedir. Aynı yöntem izlenerek denilebilir ki tüm bu çalışmalar, aslında siyasal bir eylemdir. Başka bir deyişle Skinner ve diğer Cambridge Okulu üyeleri tarihi okurken, kendi siyasal eylemlerini ortaya koyarlar. Bu açıdan Skinner’in tarihe yönelimi aynı zamanda siyasal bir amaç taşır. Bu amaç açıkça tarihin verdiği

²⁰⁸ J. Dunn, “The History of Political Theory”, *The History of Political Theory and Other Essays* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 19.

²⁰⁹ K. Palonen, *Quentin Skinner - History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Bodmin, Cornwall, 2003, s. 90-94.

²¹⁰ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought - The Renaissance*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 1998b, s. xi.

olanaklarla cumhuriyetçi düşünce geleneğini çağdaş dünyada yeniden görünürlük kılma. Bu açıdan tarihselci bir yöntem açıklaması yapıyor olarak görülen Cambridge Okulu, aslında siyasal bir etkiye sahiptir.

Eylem Olarak Tarih

Cambridge Okulunun bir yöntem olarak tarihe yönelişi, felsefe eleştirileri yoluyla biçimlenir. Okulun önde gelen isimlerinden Peter Laslett, *Philosophy, Politics and Society* (Felsefe, Siyaset ve Toplum) kitabının 1956'da yayımlanan ilk cildi için yazdığı "Giriş" yazısında, zaman ve mekân üstü sorulara yanıt veren siyaset felsefesinin ölümünü ilan eder.²¹¹ Laslett'e göre giderek eylem alanından uzaklaşan felsefenin salt kuramsal çalışmalar aracılığıyla varlığını sürdürmesine paralel olarak, siyaset de giderek filozofları terk etmiştir.²¹² Felsefenin yöntemine karşıt olarak Laslett, siyasal düşünceler alanındaki çalışmalarını tarihsel bir yaklaşımdan kurgular.

Laslett, özellikle Locke üzerine yaptığı çalışmasında,²¹³ uzlaşımın dışına çıkarak, filozofların Locke yorumlarına meydan okur. Laslett, metnin yorumlanmasında bağlamın rolüne dikkat çekmenin de ötesinde, Locke'un etkisi ve Locke'un okunmasını istediği şey arasında bir ayrım yapar.²¹⁴ Laslett'in metin ve metnin yorumu arasına çekmiş olduğu bu sınır, aynı zamanda felsefeyle ilgisiz görünen yazarın niyetlerini de tartışma konusu haline getirir.²¹⁵ Locke, siyasal liberalizmin temellerini ortaya koymakla birlikte, kuşkusuz bunu bir amaç olarak benimsemiş de değildir. Locke'un niyeti daha çok çağının olaylarına siyasal bir tepki olarak metinlerini oluşturmaktır. Laslett'in salt felsefi yorumları ters-yüz eden bu çıkarımı, tarihçilere yazarın çalışmasını siyasal bir eylem olarak kavramanın yolunu da açar. Bundan böyle yazarın bir siyasal eylem olarak belli bir amaçla yazması, sosyal bilimlerin gözden kaçırmaması gereken bir değişken olarak yorum alanına girer. Kari Palonen'e göre Laslett'in tarih ve felsefe arasındaki ilişkilere bu devrimci yorumla yaklaşımı, "(...) çağdaş İngiliz filozofları tarafından sergilenen sadece tarihçi aşağılamasına karşı, tarihin hünerini" ortaya koyar.²¹⁶

²¹¹ P. Laslett, "Introduction", *Philosophy, Politics and Society* içinde, I. Kitap, der. P. Laslett, Blackwell, Oxford, 1956, s. vii-xv.

²¹² P. Laslett, 1956, s. vii.

²¹³ P. Laslett, "Introduction", *John Locke - Two Treatises on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960.

²¹⁴ P. Laslett, 1960, s. 4.

²¹⁵ K. Palonen, s. 14.

²¹⁶ K. Palonen, s. 15.

Laslett'in çalışmasından çıkan ilk önemli sonuç, yöntemsel bir değişimi gösterir. Felsefenin öncesiz sorularına sonsuz yanıtlar arayışına karşın, tarih hâlâ yeni bir bilgi verme potansiyeline sahiptir. Bu anlamda Laslett için siyasal çalışmaların kuşkusuz tek yöntemi tarih olmalıdır. İkinci sonuç ise tarihsel bir çalışmanın niteliğine ilişkindir. Laslett'in tarih okuması kronolojik sıra içinde çağlara damgasını vuran ideolojilerin okunmasından çok, mikro bir tarih okuması, yani yazar ve metni arasında bilindik yorumların dışında bir tarih okumasıdır. Nitekim aralarındaki farklılıklara rağmen böylesi bir yöntem Pocock ve Skinner tarafından Machiavelli'nin eserlerini incelemede ve cumhuriyetçiliğin bu eserlerde beliren gizli anlamlarını keşfetmede kullanılır.

Cambridge Okulu'nun bir diğer öncü ismi Pocock, filozof ve tarihinin tarih anlayışları arasındaki farkları, soyutlamanın derecesiyle ilişkili olarak değerlendirir. Pocock'a göre "Filozofun rasyonel yeniden kurgulaması"na karşın, tarihçi "herhangi bir insani uğraşısıyla ilgilenen –savaşmak, ekmek ya da her ne yapıyorsa- insanın, siyaset hakkındaki düşüncesiyle, yani toplumda davranışta bulunan birey olarak insanın siyaset hakkındaki düşüncesiyle ilgilenir (...)." ²¹⁷ Bu durumda bir eylem olarak tarih düşüncesi, siyasal düşünceyi "(...) sosyal davranışın bir türü olarak" ²¹⁸ değerlendirirken; tarihçi, yazarın yazması da dahil tüm eylemlerin anlamlarını, toplumsal bir bağlam çerçevesinden sorgular. Pocock'a göre, siyasal söylem eyleminin yer aldığı bağlamlar, farklı dilleri, farklı düşünce biçimlerini ve dünyaya farklı bakış açılarını içerebilir. Başka bir deyişle *bağlamsalcılık (contextualism)* bir tarih okuması içinde onaylanabilir ve hatta onaylanmalıdır da. Ancak sorun olan siyasi düşüncenin, siyaset kuramının ve siyaset felsefesinin karşılıklı ilişkide oldukları tek bir anlatıcı tarihe indirgenerek çalışılıp çalışılmayacağıdır. ²¹⁹

Bu noktada Laslett'ten farklı olarak Pocock dualist bir yaklaşım benimser. Pocock, siyasal eylem ve siyasal düşüncenin ilişkisini açıklamada, filozoflara karşı zaman ve mekân üstü soru ve yanıtlar bulunamayacağı savından hareketle, tarihin belli dönemlerindeki egemen söylemleri ortaya koymayı bir yöntem olarak savunur. Ancak Pocock, filozoflar kadar tarihçilere de yönelik eleştirilerini sıralar. Pocock'a göre pek çok tarihinin yaptığı temel hata, siyasal eylem ve siyasal kuram arasındaki ilişkiyi reddetmek ve tüm si-

²¹⁷ J.G.A. Pocock, "The History of Political Thought: A Methodological Inquiry", *Philosophy, Politics and Society* içinde, II. Kitap, der. P. Laslett ve W.G. Runciman, Blackwell, Oxford, 1962, s. 190.

²¹⁸ J.G.A. Pocock, 1962, s. 185.

²¹⁹ J.G.A. Pocock, "Foundations and Moments", *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* içinde, der. A. Brett ve J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 38.

yasal düşünceyi tarihe indirgemektir. Böylesi bir hata kavramsallaştırmanın önemini görmezden gelir: “Kavramların yalıtılmış olabileceğini ve siyasette belli bir rol oynadığını göstermeyi reddetmek, herhangi bir rol oynadıklarını reddetmek demek değildir.”²²⁰ Böylece Pocock, tarih çalışmasının yükünü, tikeye durumları çalışan eylem tarihçileri ve özel geleneklerin soyut düşüncelerini çalışan düşünce tarihçileri arasında pay eder.²²¹ Bu paylaşıma karşın Pocock’un önerisi siyasal tartışmanın dili olarak siyasal düşünceyi tanımlamaktır.²²² Böylece siyasal düşünce siyasal eylemin dili haline gelir ve Pocock bu dildeki değişimlerin izlerini sürer.

Kısmen Pocock ve Laslett’in araştırmalarının izlerini takip eden Quentin Skinner’ın tarihe yaklaşımı ise temelde her iki düşünürden de farklıdır. Pocock’un dildeki tarihsel değişimlere odaklanan yöntemine karşın, Skinner bir dönemin farklı eserlerinde yer alan dilsel ifadeleri inceleyerek, dönemin ideolojik ruhunu kavramaya çalışır. Bu açıdan Pocock *Machiavellian Moment* (*Machiavellici Dönem* - 1975) eserinde Machiavelli’nin cumhuriyetçi ruhunu Floransa’nın siyaset geleneğinden başlayarak, Atlantik cumhuriyetçi geleneğine uzanan geniş bir zaman içerisinde takip ederken²²³; Skinner Machiavelli’yi Renaissance’nın düşünsel iklimindeki yeriyi değerlendirerek, dönemin ideolojik yapısında yarattığı değişimlerin izlerini sürer.²²⁴

Pocock, Skinner ile çalışma yöntemleri arasındaki farkları “Foundations and Moments” başlıklı makalesinde şöyle ifade eder: “Muhtemeldir ki, Skinner’ın tarihsel aklı eşzamanlılık üzerine odaklanır, belirli bir zamanda varolanlar olarak dilsel koşulların yeniden oluşturulmasını detaylandırır; benimki ise artzamanlılığa eğilim gösterir, (ben – ç.n.) dilsel değişimlerin ya da metinlerin bir tarihsel koşuldan diğerine göç ettiğinde olan şeyi çalışıyorum.”²²⁵ Bu açıdan Pocock siyasal uygulamalar ve bu uygulamalardaki değişimlerle ilgilenirken, Skinner siyasal çalışma etkinliğinin kendisini odağa alan bir yöntem izler. Palonen’e göre tarihe “Pocock teleskopik, Skinner ise mikroskopik biçimde yaklaşır (...).”²²⁶

Öte yandan Skinner, Laslett’ten de farklı bir yöntemci sahiptir. Her

²²⁰ J. G. A. Pocock, 1962, s. 193.

²²¹ K. Palonen, s. 16.

²²² J. G. A. Pocock, 1962, s. 197.

²²³ J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment - Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 2003.

²²⁴ Q. Skinner, *Machiavelli - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

²²⁵ J. G. A. Pocock, 2006, s. 45.

²²⁶ K. Palonen, s. 67.

şeyden önce aralarındaki en önemli fark, Skinner'ın disiplinlerarası hiyerarşilere karşı çıkışı ya da Palonen'in saptamasıyla "ana felsefi geleneği yok etmeye" hazır olmayışıdır.²²⁷ Bu açıdan Laslett'in siyaset felsefesinin ölümünü ilan etmiş olmasına karşın, Skinner'ın amacı felsefe ve tarih arasında kopan bağları yeniden onarmaktır.

Skinner tarih ve felsefe disiplinleri arasında bir yakınlaşma sağlamayı başlıca amaç edinen Robin George Collingwood'un takipçisidir. Collingwood *An Autobiography* (Bir Özyaşamöyküsü - 1938) adlı kitabında kendisini, "tarihsel düşünmeyle ortaya atılmış özel sorunlara değinen özel bir felsefi araştırma dalına" adanmış olduğunu yazar.²²⁸ Başka bir deyişle Collingwood'un amacı tarihsel bilgiyi olanaklı kılan bir bilgi kuramı (*epistemoloji*) oluşturmaktır. Bu nedenle Collingwood hemen hemen tüm eserlerinde tarih ve felsefe disiplinleri arasındaki ilişkiyi tartışma konusu edinir.

Collingwood'un bu iki disiplinin ilişkisi konusundaki düşünceleri süreklilik göstermez. Başka bir deyişle Collingwood, farklı eserlerinde tarih ve felsefenin birbirlerine önceliği konusunda farklı tutumlar takınır. Tarih ve felsefe ilişkisi üzerinde durduğu ilk kitabı *Religion and Philosophy*'de (*Din ve Felsefe* - 1916) felsefe ve tarihi adeta özdeş olarak tasarlar: "Tarih hayli karmaşık yapıdaki felsefi önkabuller olmaksızın ilerleyemez" diyen Collingwood'a göre "aynı biçimde felsefe de tarih olmadan olanaksızdır. Her kuram olgular üzerine bir kuram olmalıdır ve eğer olgular yoksa kuram da olmayacaktır."²²⁹ Biraz ileride ise Collingwood tüm bu tartışmaların sonucunu şöyle özetler: "Tarih ve felsefe (...) aynı şeylerdir."²³⁰

Ancak Collingwood 1924'te yayımlanan kitabı *Speculum Mentis*'te (*Zihnin Aynası*) tarih ve felsefe arasındaki ayrımları betimler. Tarih olmuş olanla ilgilenirken, felsefe olmuş ve olmakta olanları içerir. Felsefe tüm disiplinlerin dizgesel çatısı, tarih ise alanların arka planıdır. Bu açıdan tarih tüm disiplinlerin içinde vardır, ancak felsefe tüm disiplinleri sarmalar. Tarih, tarihçinin zihnini kendi alanının dışında tuttuğundan, felsefeye ihtiyaç duyar. Felsefeyse "zihnin bilimi, zihnin öz-bilgisi"²³¹ olarak tarihin yol göstericiliğine muhtaçtır. Böylece Collingwood giderek felsefe ve tarih arasındaki özdeşleşme düşüncesini bir kenara bırakırken, iki disiplin arasında *yakınlaşma* (*rapprochement*) ilişkisinin olduğu sonucuna ulaşır.

227 K. Palonen, s. 140.

228 R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford, 1991, s. 77.

229 R.G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, Mac Millian Co., Londra, 1916, s. 46-47.

230 R.G. Collingwood, 1916, s. 51.

231 R.G. Collingwood, *Speculum Mentis*, Clarendon, Oxford, 1946, s. 241.

Özellikle *An Essay on Philosophic Method (Felsefenin Yöntemi Üzerine Bir Deneme -1933)* adlı kitabında Collingwood, tarih ve felsefe arasındaki ilişkiyi yazının nesnesi ve bu nesneye yönelimdeki farklarla açıklar: “Filozof tarihçiye benzer. Fakat yine de aralarında farklılıklar vardır. Bir kavramı ve ardarda olayları açıklamaları açısından ikisi de sanatsal yazıcılığı gerekli kılar; ancak konularındaki farklılıklar, biçimlerinin de farklı olmasını gerektirir.”²³² Collingwood’a göre tarihsel yazım öğreticidir. Tarihsel yazım bilme nesnesine doğru ilerleyen bir edimdir. Buna karşın felsefi bir yazım, öncelikle yazarın kendisiyle ilişkilidir. Başka bir deyişle “tarihsel yazımda, olgular betimlenirken, felsefi yazımda soruşturma sürecinin kendisi betimlenir. Felsefi yazım, bütünüyle düşünce süreçleriyle ilgilidir.”²³³ Bu açıdan bakıldığında artık Collingwood’un tarihsel yöntemi salt geçmişte olmuş olanları incelemekle sınırlı değildir; aynı zamanda olmuş ve olmakta olan düşünme süreçlerinin de incelenmesini gerektirir.

Collingwood’un eleştirisi felsefeye değil, felsefe içerisindeki pozitivist geleneğedir. Pozitivizmin felsefe ve bilim arasında kurduğu koşutluklara karşı çıkan Collingwood, felsefenin bilimden çok tarihe yakın olduğunu öne sürer: “(...) Tıpkı fizik dünyayı anlamak için bilimsel evrim anlayışına başvurmamız gerekmesi ve İngiliz Anayasası’nı yaratıldığı tarihsel süreci soruşturmada anlayamamamız gibi, hazzı, faydayı ve ahlâki iyiliği, iyiliğin eşzamanlı bir yaratılıştan beri (evrimsel biyoloji öncesi biyolojik türler gibi) yan yana varolan salt özel durumları olarak görmememiz gerektiğini ileri sürüyordu Collingwood; onların birbirleriyle genetik bağlantılarını keşfetmemiz, iyilik kavramının geliştiği süreç içindeki aşamalar olarak sergilememiz gerekir. Bununla birlikte kavramlarla uğraşırken birbirleriyle diyalektik olarak ilişkili düşüncelerle, dolayısıyla doğa bilimininkinden çok tarihinkine yakın bir malzemeyle uğraşırız.”²³⁴ O halde felsefe, tarih dışı tanımlanan tümel kavramlarla uğraştığı ölçüde bilime yakın olacaktır ki, bu durumda filozofun uğraşı, nesnesi olmayan bir bilmeye ilişkilidir.

Buna karşın Collingwood’un önerisi “iyilik nedir?” sorusunu sormaktan vazgeçip, “Platon’un iyilik konusundaki anlayışı neydi?” sorusunu sormaktır. Felsefe tikeller üzerine düşünmeye başlamalıdır; çünkü anlamın belirmesi ancak tikeller yoluyla olanaklıdır. *An Autobiography* kitabında

²³² R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Clarendon Press, Oxford, 1933, s. 208.

²³³ K. Arsever, “R.G. Collingwood: Tarih ve Felsefe Arasında Bir Birlik Arayışı”, *Felsefe Dünyası*, sayı 21, yaz 1996, s. 52-53.

²³⁴ T. M. Knox, “Yayıncının Önsözü”, *Tarih Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 14-15.

Collingwood, felsefe ve tarih arasındaki uzlaşımsal farkı değerlendirmek üzere şu soruları sorar: “Platon ne düşünüyordu?”, “Haklı mıydı?”²³⁵ Geleneksel bakış açısından ilk soru tarihsel, ikincisi ise felsefi bir sorudur. Ancak yine de Collingwood’a göre burada tek bir soru vardır, o da ilk soruda ortaya konan tarihsel sorudur. Platon’un ne düşündüğünü çözümlenmeden, düşüncesinin doğruluğu ya da haklılığı üzerine yorum yapmak imkânsızdır. O halde Platon’un düşüncesinin doğruluğu, ne düşündüğünün keşfiyle eş zamanlı olarak belirir.

Bu durumda tarihe yönelmenin amacı, tarihçinin kendi zihnindeki soru ve yanıtları onaylatmaktan çok, yazarın kendi tarihsel koşulları içinde sorduğu soru ve yanıtları keşfetmekle ilişkilidir: “Siyasal kuramın tarihi, bir ve aynı soruya verilen farklı yanıtların tarihi değildir, ancak bir problemin tarihi az ya da çok düzenli değişirken, yanıtları da onunla birlikte değişir.”²³⁶ Bunun için yöntem, bir yanıt olan tarihsel metinden hareketle yazarın bu yanıtı vermesine neden olan kendi sorularını keşfetmektir. Bu nedenle Collingwood’a göre, pozitivist felsefenin iddialarında olduğu gibi, tarih üstü sorular söz konusu olamaz.

Collingwood özellikle felsefenin tarih üstü kavrayışının eleştirilmesi ve tarihsel okumanın değeri konularında Quentin Skinner’a yol göstericidir. Skinner, düşünce tarihini çalışmanın değerini, eylemlerin nedenlerini ve nasıl ifade edildiklerini anlamak için, koşulların olduğu felsefi tartışma ve tarihi kanıtlar arasında bir diyalogun olasılığı olarak saptar.²³⁷ Quentin Skinner, *Visions of Politics (Siyasete Bakışlar - 2002)* eserinin Hobbes’a ayırdığı üçüncü cildinde yer alan “The Context of Hobbes Theory of Political Obligation” başlıklı makalesinde, felsefe ve tarih arasındaki söz konusu diyalogu şöyle çözümler: “Felsefecilerin ve tarihçilerin etkinlikleri arasında, bu çalışmada da vurgulanan bağlantıyı ortak olarak görmezden gelme ya da inkâr etme eğilimi vardır. Bu girişim klasik metinlerin oluşumunun ideolojik bağlamını açığa çıkarma ve onları entelektüel çevrelere uygun çerçevelere yerleştirmedir. İma edilen şudur; böylesi bir çerçevenin yokluğunda, klasik metnin kendisi filozoflar tarafından tarihsel olarak absürd biçimde anlaşılabilir. Amaç, düşüncenin kavranan ikliminde tarihçinin ödevinin, filozofların metni yorumlama girişimi ile bağlantısız olduğunu göstermektir. Tarihçi, filozofun yorumu

²³⁵ R. G. Collingwood, 1991, s. 39.

²³⁶ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 62.

²³⁷ Q. Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics* içinde, der. J. Tully, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1988a, s. 65.

inandırıcı olsa bile, onu denetleme gereğine dikkat çekmeli ve tarihsel kanıtlar ışığında filozofun yorumundan vazgeçebilmelidir.”²³⁸

Bu açıdan değerlendirildiğinde, Laslett’in de dile getirmiş olduğu sap-tamasındaki gibi, tarih okumasının amacı, filozofun yorumundan farklıdır. Tarih okuması Skinner’a göre, daha çok yazarın kendi sorularıyla ilişkilidir: “Klasik metinler bizim soru ve yanıtlarımızla değil, sadece kendi soru ve yanıtlarıyla ilgilidir.”²³⁹ Bu bağlamda tarihçinin görevi, kendi zihnindeki soruların cevaplarına tarihte bir onay bulmak değil, tarihte verilmiş olan cevap-lardan sorulara doğru yönelmektir; çünkü “klasik metinler” bugüne “tama-men yabancı” olan kendi “sorunlarıyla ilgilidirler.”²⁴⁰ O halde klasik metin-leri okumanın amacı, bugüne özgü sorulara yanıt sağlıyor olmasından çok, yazarın sorularının ne olduğuyla ilişkisi içinde değerlendirilmelidir. “Bir yo-rumcu için önemli olan yazarın ‘gerçek’ tasarımlarıyla ilgisiz olan şeyleri düşünmemektir.”²⁴¹

Buradan hareketle Skinner’ın ünlü eseri *Machiavelli*’de tartıştığı üzere, sorulması gereken soru, Machiavelli’nin, yorumcularının iddialarında olduğu gibi, gerçekten de mutlak monarşiyle yönetilen bir devlet yönetimi tasarlama-yı amaçlayıp amaçlamadığıdır. Bu amacı anlamanın yoluysa Machiavelli’nin niçin böylesi bir yönetim tasarımı ortaya koyduğu sorusunu yanıtlamaktan geçer. Bu açıdan Machiavelli’nin mutlak yönetim idealini ortaya koyduğu eseri *Prens* bir sonuç olarak değerlendirilmelidir. Şimdiki sorun Machivelli’nin bu sonuca hangi nedenden dolayı ulaştığını çözümleyebilmektir.

Böylece Skinner yorumcuya, yazarın düşünme biçimini araştırma ve sorgulama ödevini yükler. Bu aynı zamanda yazar ve yorumcuyu aynı soru ve yanıtlarda buluşturan düşünmenin zaman ve mekân üstü kategorileri olduğ-u nu iddia eden²⁴² klasik felsefenin rasyonellik iddialarının reddidir. Başka bir deyişle saf felsefi analizlere karşı tarihe dönüş çağrısıdır. Skinner’e göre “(...) analitik felsefe dahilinde, klasik felsefenin ana varsayımı olan, inançların ras-yonel bir belirlenimi” düşüncesi “(...) umutsuz bir ödevi gösterir.”²⁴³

238 Q. Skinner, “The Context of Hobbes Theory of Political Obligation”, *Visions of Politics - Hobbes and Civil Science* içinde, III. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002a, s. 286.

239 Q. Skinner, 1988a, s. 65.

240 Q. Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *Visions of Politics - Regarding Method* içinde, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002b, s. 52.

241 Q. Skinner, “Hobbes ‘Leviathan’ Review Article”, *The Historical Journal* 7 içinde, 1964, s. 323; akt. K. Palonen, s. 19.

242 Q. Skinner, “The End of Philosophy? Review of Richard Rorty”, *Philosophy and the Mirror of Nature - New York Review of Books* içinde, 19 Mart 1981, s. 46; akt. K. Palonen, s. 140.

243 K. Palonen, s. 138.

Bu nedenle Skinner 1969'da yazdığı "Meaning and Understanding in the History of Ideas" başlıklı makalesinde, öncelikle çağdaş sosyal bilimler anlayışında tarihe yaklaşımın egemen tutumlarından biri olarak *metinselciliği* (*textualism*) eleştirir. Skinner *metinsel* yaklaşımın temel karakterini şöyle belirler: "(...) birçok çalışmaya hakim olmayı sürdüren bu varsayım, (...) felsefi eğilimleri yükseltmekte ve büyük ölçüde şüphelere yol açmaktadır. Bu yaklaşım, mantıksal olarak çalışmanın kendisine yön vermek için belli bir gerekçelendirme biçimine bağlıdır. Karakteristik açıdan denilebilir ki, felsefenin (veya edebiyatın) geçmişteki eserlerini çalışmanın merkezi noktası, bu çalışmaların (...) evrensel ideler formunda 'zamansız unsurlar' içermek zorunda olduğudur. Şimdi böyle bir görüşü kabul eden bir tarihçi kendisini, klasik metinlerin anlaşılmasının en iyi ne şekilde olabileceği sorusuna bağlamıştır. Eğer böyle bir çalışmanın temel amacı 'büyük kitaplarda' görünen zamansız ve mekânsız soru ve yanıtların geri getirilmesi açısından tasarlanırsa ve böylelikle onların süregelen ilişkileri gösterilirse, tarihçinin basitçe klasik yazarların temel kavramlar ve süregelen sorular hakkında ne söylemiş oldukları üzerine yoğunlaşması sadece olası bir durum değildir, aynı zamanda olmak zorundadır."²⁴⁴ Skinner'ın özetlediği biçimiyle *metinselci* yaklaşım, felsefenin zaman ve mekândan bağımsız sorularına verilen yanıtlardaki ebedi bilgeliği ortaya koyar.²⁴⁵

Metinselci yaklaşımın klasik metinlere yönelimini meşrulaştıran, yazar ve yorumcunun, sorularını tarih üstü bağımsız bir rasyonel temelde üretiyor olduğu inancıdır. Oysa Skinner'a göre rasyonellik iddiasının ideolojik boyutunun gözden kaçırılması, tarih hatasına (*anachronism*) neden olur. Başka bir ifadeyle felsefi bir bakış açısından beliren rasyonellik inancı, siyasal alanın bir boyutun kabulüne bağlıdır ve bu boyuttan hareket eden yorumcu, kendi çağının egemen pratiklerinin gölgesinde sorduğu soruların evrensel olduğu yolunda hatalı bir çıkarımda bulunmuş olur. Bu durumda yorumcu kendi çağına egemen bakış açısıyla geçmişin yargıcı haline dönüşür ve eski açıklamalarla çatıştığında kendi inancını doğru olduğunu kabul eder.²⁴⁶ O halde doğruluk çağın uygulamaları tarafından onaylanan bir bakış açısını gösterir. Skinner'ın bu eleştirisinin çağdaş cumhuriyetçilik için anlamı, bugün cumhuriyetin kabul edilen anlamının doğruluğunu tartışma fırsatı veriyor olmasıdır. Skinner'ın saptamaları doğrultusunda, çağdaş dünyada büyük ölçüde üzerine anlaşmaya varılmış olan

²⁴⁴ Q. Skinner, 1988a, s. 30.

²⁴⁵ D.S.A. Bell, "The Cambridge School and World Politics: Critical Theory, History and Conceptual Change", www.theglobalsite.ac.uk, erişim tarihi 11.04.2007.

²⁴⁶ Q. Skinner, "A Reply to my Critics", *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics* içinde, der. J. Tully, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1988b, s. 254.

cumhuriyet kavramının tanımı, doğru olduğundan dolayı değil, egemen ideoloji tarafından onaylanmasından dolayı geçerlidir. Bu açıdan cumhuriyete anlamını veren içkin değeri değil, liberalizmin onu tanımlamasıdır.

Skinner inançların onaylanmış olmasıyla, rasyonellik iddiaları arasına sınır çeker: “Eğer Quine, Kuhn ve post-empiristlerden öğrendiğimiz bir şey varsa, o da inançlarımızın onaylanmasının, onları tanımlamada yeterli olmadığıdır. Kanıt olarak tanımlamaya hazır olduğumuz şey, çoktan kabul ettiğimiz inançlara bağlıdır. Ancak bu (inanç - ç.n.) rakibin dünyasında bizi terk eder görünür ve düşünce sistemlerinden hiçbir yansız bir bakış açısından değer biçemezken, (...) belki de karşılaştırılmazlar bile.”²⁴⁷ Bilginin yansız olmayacağı konusunda Skinner, Friedrich Nietzsche ve Max Weber’in perspektifçi yorumlarının izlerini takip eder. Perspektifçiliğe göre, hiçbir çözümleme belirli ve tek taraflı olan bir perspektiften bağımsız biçimde yapılamaz.²⁴⁸ Bu anlamda dünya hakkındaki bilgi, pozitivistlerin iddialarındaki gibi nesnel, evrensel ve yasalı bir bilgi değil, “belli bilici ve aktörlerin içinde yaşadıkları ve işlem yaptıkları linguistik ve kavramsal çerçevenin bir fonksiyonu”dur.²⁴⁹ Skinner’ın pozitivist iddialara yaklaşımı, perspektifçiliğin varsayımlarını içerir. Palonen, Skinner’ın bilgiye yaklaşımını şöyle özetler: “farklı felsefi bakış açılarının tartışmasına izin verme.”²⁵⁰

Farklı bakış açılarının ötesinde, klasik felsefenin rasyonellik inancının doğurduğu “yansız bir bakış açısı”na sahip olunabileceği varsayımı, Skinner’a göre “insan gücünün ötesindedir.”²⁵¹ Dahası klasik eserlere objektif olduğuna inanılan rasyonellik kavrayışı ile yaklaşmak, bir bakıma esere yeniden değer biçme ya da geçmiş filozofları bugünün bakış açısından yazdıkları ya da yazmadıkları şeyler için yargılama anlamına gelir.²⁵² “(...) ölenlerle oynadığımız hileli bir oyun”²⁵³ olarak bu rasyonellik iddiası taşıyan yaklaşım, Macchiavelli’ye “şeytan”, Rousseau’ya ise “totaliter” sıfatlarını kazandırırken, Locke’u da hiç hedeflememiş olmasına rağmen “liberalizmin babası” yapar.

247 Q. Skinner, “The Flight from Positivism - Review of Richard Bernstein”, *The Restructuring of Social and Political Theory - New York Review of Books* içinde, 15 Haziran 1978; akt. K. Palonen, s. 138.

248 M. Weber (1904). “Objectivity”, http://www.molsci.org/research/publications_pdf/ObjectivityEssay.pdf, erişim tarihi: 11.04.2007, s. 170.

249 B. Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi - Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 111.

250 K. Palonen, s. 138.

251 K. Palonen, s. 138.

252 Q. Skinner, 1988a, s. 34.

253 Q. Skinner, 2002b, s. 65.

Bu yöntem bir anlamda “(...) geçmiş düşünürleri karikatürleştirme eğilimindedir (...).”²⁵⁴

Buradaki sorun yalnızca yorumcunun, metni ve metnin yazarını tarihsel bağlamından koparılmış biçimde ele alıyor oluşu değildir. Aynı zamanda *metinselci* yaklaşım, klasik eserleri değerlendirmede, yerel, özgül konulara eğilmekten çok, ‘uzun ömürlü konular’a ‘ebedi tartışmalar’ üzerinden yaklaşır. Bu durumda metinde yazarın amacının yerini yorumcunun amacı alır. Yorumcu kendisinin de belirli bir ideolojik perspektifle geçmişe yaklaştığını kabul etmediği sürece, tarihe yönelmesindeki tek amaç ancak kendisini karizmatik isimlere onaylatmak olabilir. Böylece Aquinas sivil itaatsizliği onaylamadığı ya da Marsilius demokrasiyi onayladığı için yargılanırlar.²⁵⁵

O halde tarihselci bir yaklaşım, her şeyden önce yorumcuya kendi kavramlarını sorgulama ödevi yükler. Siyasal açıdan bakıldığında, bir siyaset felsefecisinin bakış açısı öncelikle kendi çağına egemen olan ideolojinin ördüğü kozadan çıkmak olmalıdır. Aksi takdirde tarih, yalnızca yorumcunun kendi düşüncelerinin aynası olmaktan öteye geçemez. Skinner yazarın kendi yöneliminde taşıdığı tikel sorunlarla, yorumcunun metne yöneliminde beliren bakış açısı arasındaki sınırı giderek belirsiz kılan *metinselci* yaklaşıma tepkisini şöyle dile getirir: “Ben, eski filozofların bizim ilgilerimizden farklı bir sorun aralığına yönelmiş olabilecekleri olasılığına duyarsız kalan bu yaklaşımı protesto ediyorum.”²⁵⁶

Rasyonellik temasını, günümüz siyaset felsefesinde, belki de en görünür kılan ve çağdaş toplum felsefecileri için de verimli bir kaynak olan düşünürlerin başında Jürgen Habermas gelmektedir. Skinner *Çağdaş Temel Kuramlar (The Return of Grand Theories in Human Sciences)* başlıklı derlemesine yazdığı bir çeşit önsöz nüteliliğindeki “Teorinin Dönüşü” makalesinde Habermas’ın yöntemini şöyle özetler: “(...) Habermas, tamamen rasyonel iletişimin oluşturucu öğeleri olarak aldığı şeyi analiz etmeyi, sabit ilgilerinden biri yapmıştır. Yöntemi ‘ideal konuşma durumu’ adını verdiği şeyin, olgusalılık karşısı (*counter-factual*) bir modelini oluşturmak olmuştur; amacı ise, toplumsal konumumuzun harici zorlamalarla ve ideolojik tercihlerle tahrip edilmemiş, tamamıyla rasyonel bir değer biçimine ulaşabileceğimiz şartların doğasını aydınlatmak olmuştur.”²⁵⁷

254 R. Lamb, “Feature Book Review Quentin Skinner’s ‘Post-Modern History of Ideas’, *History* içinde, 2004, cilt 89, sayı 295, s. 425.

255 Q. Skinner, 1988a, s. 36.

256 Q. Skinner, “Seeing Things Their Way: Introduction”, *Visions of Politics - Regarding Method*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002c, s. 3.

257 Q. Skinner, “Giriş: Teori’nin Dönüşü”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. A. Demirhan, Vadi Yayın-

Skinner, “Habermas’s Reformation”²⁵⁸ başlıklı makalesinde, uzlaşım-sal yorumların aksine Habermas’ı sözleşmecî düşünce çizgisine dahil eder. Jean Jacques Rousseau, John Locke ve çağdaş düşünürlerden John Rawls’un eserlerinde öne çıkan sözleşmecî gelenek, potansiyel olarak baskıcı kurumları meşru kılma yoluyla özgürlük ve eşitliği, belirli ‘bir’ bakış açısından yorumlar. Bunun sonucu olarak da sözleşmecî düşünürler, rasyonel rıza yoluyla kabul edildiği öne sürülen toplumsal değerlerin evrenselliği düşüncesine ulaşırlar. Ancak Skinner’a göre, böylesi bir rasyonel değer iddiası hem siyaset dışı bir başvuru noktasına sahiptir hem de “rasyonel rızanın gücüne duyulan böyle bir güven, günümüz koşullarında çağdışıdır ve ‘keyfi bir üstünlük ifadesinden başka bir şey değildir.’”²⁵⁹ Buradan hareketle Skinner kendi çalışmalarına yansıyan iki saptamada bulunur. İlk olarak bir siyaset felsefesi Skinner’a göre ancak olgular temelinde varolabilir. Bu açıdan uygulama dünyasından kopuk bir siyaset modeli imkânsızdır. İkincisiyse ideolojik tercihlerin kendisini göstermediği bir rasyonellik dünyası olanaklı değildir. Bu nedenle Habermas’ın tercihinin de ideolojik bir tercih olduğu ileri sürülebilir.

Sözleşmecî düşünürlerin de dahil olduğu *metinselci* yaklaşımın Cambridge Okulu düşünürleri tarafından ortaya konan eleştirilerini dört temel sorun etrafında özetlemek mümkündür. Eğer Skinner’ın, Wittgenstein’dan ödünç alarak öne sürdüğü gibi, dil geleneksel uzlaşımın ürünüyse, metinleri çeviri işi ancak çevrilen metnin içinde doğduğu ideolojik boyutun da hesaba katılmasıyla olanaklı bir hal alan yorumlama süreci olarak düşünülmelidir. Nitekim Skinner *Machiavelli* kitabına yazdığı “Önsöz”de, Machiavelli’nin merkezi kavramı *virtu*’nun İngilizce’de tam bir karşılığı olmadığı için çevirmeden bıraktığını söyler.²⁶⁰

Metinselci yaklaşımın bir diğer sorunu ise geçmiş bugünün düşünce kategorileriyle incelemektir. Böylesi bir inceleme, Thomas Kuhn’un kavramlarıyla ifade edilecek olursa, farklı paradigmaların birbirlerini yargılaması anlamına gelir.²⁶¹ Dahası bu türden bir inceleme eğilimi, Skinner’ın önemle belirttiği üzere, yazarın bakış açısının anlaşılmasını da olanaksız kılar. Son olarak metin, *metinselci* bir yaklaşımdan incelendiğinde, metnin yazıldığı kültürel ve toplumsal bağlam, başka bir deyişle metnin yazılması ihtiyacını doğu-

ları, Ankara, 1991, s. 17.

258 Q. Skinner, “Habermas’s Reformation”, *New York Review of Books* içinde, 7 Ekim 1982, s. 35-38.

259 K. Palonen, s. 139.

260 Q. Skinner, *Machiavelli*, çev. C. Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2004a, s. 6.

261 Bkz. T. S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1995.

ran ideolojik iklim görmezden gelinmiş olur. Oysa “bir metin, anlamsız bir çerçevede, bir boşlukta üretilmez, yazar kendi nedenlerini ve amaçlarını da metne taşır.”²⁶² Bu nedenle bir yazarın yazdıkları, çevresi ve çağıyla sürdürdüğü bir diyalog etkinliği olarak değerlendirilmelidir.

Skinner’ın yönetsel uyarıları eşliğinde cumhuriyetçi geleneğe dönüldüğünde, öncelikle cumhuriyetçi yazarların eserlerinde karşımıza çıkan hem özgürlük, erdem ya da toplum gibi kavramların hem de cumhuriyetin kendi anlamının bugün aynı kavramlara yüklenmiş olan anlamı taşıyıp taşımadıklarının tartışılmasının gerekliliği ortaya çıkar. Bu açıdan cumhuriyet kavramı ancak zamana, bağlamsal koşullara ve yazarın özel tarihinin bir parçası olan sorunlara odaklanarak yorumlanabilir. Böylesi bir yorumlama, yorumcunun hem yazarın hem de kendisinin belirli bir ideolojik bakış açısıyla cumhuriyet kavramını yargıladığı konusundaki farkındalığının ürünü olacaktır.

Nitekim Skinner açıkça ilgi alanını bir bağlam içindeki metinlere yöneltir: “(...) metinlerin yazarlarının, yazmış oldukları yazıda yapıyor oldukları şeyi tanımlayabilmeyi bize olanaklı kılan bir bağlam içinde, bir yerdeki metinlerle ilgileniyorum.”²⁶³ Böylece Skinner çalışma ufkunu ilk aşamada *bağlamsalci* (*contextualist*) bir bakış açısıyla biçimlendirir. *Bağlamsalci* yaklaşıma göre, dini, siyasi, kültürel ve ekonomik etkenler, üzerinde çalışılan metnin anlamını belirler. Böylesi bir inceleme, yazarın yazdıklarının nedenlerini kurulumada elverişli bir çerçeve sunar. Nitekim Skinner “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”²⁶⁴ başlıklı makalesine, Thomas Hobbes’un *bağlamsalci* açıdan okumasının bir örneğini vererek başlar. *Bağlamsalci* yaklaşımdan yapılan bir Hobbes incelemesi, büyük bir olasılıkla Hobbes’un ünlü eseri *Leviathan*’ı, İngiliz İç Savaşının olumsuz etkilerinin hüküm sürdüğü bir ortamda yazdığını, bu nedenle de Hobbes’un güçlü devlet isteğinin zamanının karmaşasına karşı bir tepki olduğunu ileri sürecektir.

Ancak böylesi bir yorum, Hobbes’u anlamada önemli bir fayda sağlamasına rağmen, Skinner’e göre yine de yeterli değildir; çünkü kavramsal bir hata üzerine temellenir. Bu kavramsal hata, anlama ve açıklama arasındaki farkın gözetilmemesiyle ortaya çıkar: “(...) metnin sosyal bağlamının çalışıl-

²⁶² D.S.A. Bell.

²⁶³ Q. Skinner, “Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes”, *Hobbes - The Amsterdam Debate* içinde, der. Q. Skinner ve Y. C. Zarka, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2001, s. 20.

²⁶⁴ Q. Skinner, “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics* içinde, der. J. Tully, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1988c, s. 97-118.

ması onları açıklamaya hizmet etse bile, bunun aynı zamanda onları anlamak için bir araç sağladığı söylenemez.”²⁶⁵ Yalnızca sosyal bağlamın bilinmesi, hâlâ yazarın niyetlerini, amaçlarını ve çalışmanın sosyal anlamını ortaya koymada başarısız olduğundan, metnin anlaşılması için yeterli değildir. Bu durumda “Hobbes’un *Leviathan*’da yaptığı şeyin yanıtı verilmedikçe ve zamanın siyasal varsayımlarının geçerli uzlaşımlarıyla Hobbes’un çalışmasının ilişkisinin araştırması yapılmadıkça, ne onun yarı devrimsel siyasal zorunluluk kuramının gerçek karakterini ne de siyasal düşüncesiyle ilişkili bilgi kuramının gerçek rolünü anlamayı umabiliriz.”²⁶⁶

Böylece Skinner çalışmasının ikinci aşamasında anlam sorununa yönelir. Metnin söylemi ve çağın söylemi arasındaki ilişkiyi inceleme konusu olarak belirleyen Skinner, bu yoldan metni siyasal bir eylem olarak konumlandırır. Skinner’ın incelemesi, yazarın ne dediğinden çok, niçin böyle söylediğiyle ilişkilidir. Dikkat edilirse Skinner nesne olarak tarihsel metnin kendisini değil, daha çok metnin yazılışının ve dile getiriliş biçiminin soruşturulması sürecini göz önünde bulundurur. Aslında bu bakış açısı, onun felsefe ve tarih arasında kurduğu ilişkinin bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan dil artık yalnızca bir iletişim aracı olmaktan çıkar. Dil, iletişimin yanı sıra bazı niyetlerin ya da tepkilerin dışavurumudur.²⁶⁷

Skinner’ın dilin klasik anlam boyutunu aşan bakış açısı, Ludwig Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*²⁶⁸ (*Philosophical Investigation*) kitabında öne sürdüğü gibi, sözcükleri aynı zamanda bir eylem olarak kabul etmeyi gerektirir: “(...) dilde iki boyut vardır. İlki geleneksel biçimde anlam boyutudur, kullanılan terimlerin anlamı ve başvuru noktalarıyla betimlenir. İkincisi ise en iyi, ya da benim yaptığım gibi, dilsel eylemin boyutudur, bir yazar ya da konuşmacının (yaptığı – ç.n.) şeyler alanını çalışmak, belirli bir anlamda kullandığı kavramları düzenlemektir. Geleneksel hermeneutik çoğun-

²⁶⁵ Q. Skinner, 1988a, s. 61. *Anlama ve açıklama* ikiliği çağdaş sosyal bilimlerin temel tartışma konularından biridir. *Açıklama*, nedensellik bağlarının serimlenmesini ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında anlama daha çok doğa bilimlerinin amaç dışı görüngüleri (fenomen) tanımlamada işlevsel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak sosyal bilimlerin işi amaçlı görüngülerle ilişkilidir. Amaçlı görüngüler ise özerinde anlamlıdır, yani kimliklerini söz konusu eylemi yapan aktörlerden alırlar. Bu nedenle *anlama* ancak aktörlerin bakış açıları ve niyetleriyle ilişkili bir çözümleme ile gerçekleştirilebilir. Bkz. B. Fay, s. 185.

²⁶⁶ Q. Skinner, 1988c, s. 104.

²⁶⁷ Bkz. J. G. A. Pocock, “Quentin Skinner: the History of Politics and Politics of History”, *Political Thought and History - Essays on Theory and Method* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 129.

²⁶⁸ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. D. Kanit, Totem Yayınları, İstanbul, 2000.

lukla ilkiyle ilgilenir, ben ise genellikle ikincisiyle. Genellikle dedim, bunun nedeni Hobbes'un kuramıyla ilgilenmiyorum. Bunun anlamı, Onun özgürlük kavramı, yükümlülük kavramı ya da devlet kavramı hakkındaki görüşleriyle ilgilenmediğimdir, (...). Ancak benim başlıca ilgim, O bu kavramlar üzerine konuştuğunda, niçin sadece bu biçimde konuştuğudur. Bunu varsayımsal tikel bir hareketten çok, bir öğreti olarak Hobbes'un bakış açısıyla ilgilenmiyorum demem yoluyla tarihsel bir pratik hakkında bir nokta olarak koyabilirsiniz. Ben, Onun bu tema hakkındaki tartışmalar tarihinde nerede durduğunu görmeye çalışıyorum. Ve elbette bu, dediğim gibi, onun kendi içerisinde tartışmasını içerir.”²⁶⁹ Skinner ilgisini metnin ne yazdığından çok, metnin kendisinin amaca sahip bir görüngü (*fenomen*) olarak ne ifade ettiği üzerine yönelir. Aynı yöntemi izlediği *Machiavelli* kitabında Skinner, Machiavelli'nin siyaset felsefesinin mutlak monarşinin savunulması gibi görünse de, aslında bir İtalyan Cumhuriyeti'nin kurulması için atılması gereken adımların haritasını sunduğunu ileri sürer. Skinner bu noktada tarihsel yöntemi, eylem felsefesinin bir biçimi olarak sunar. Skinner'a bu yöntemde yol gösteren, dilin kullanımını eylem kabul eden *söz-edim* (*speech act*) kuramıdır.

Anlam ve Anlama

Dilin bir eylem olarak anlaşılması gerektiği konusunda Skinner'ın başvuru kaynağı John Langshaw Austin'dir. *How to Do Things with Words*²⁷⁰ başlıklı kitabında Austin, konuşma ve yazmaya işlevsel bir açıdan bakıldığında eylemin en az iki biçimi olduğunu ileri sürer. Bu biçimlerden ilki aktörün doğrudan ifadesinin dilsel kurallara uyumlu ve anlamlı bir ifade oluşudur. Ancak Austin'e göre, herhangi bir ifade bildiren aktörler, bu bildirim sırasında bir şeyler söylerken aynı zamanda bir şeyler de yapıyorlardır. Başka bir deyişle aktör bir şeyi söylerken, dilsel bir eylemde bulunmuş olur. Böylece Austin sözcüklerin ve cümlelerin *düzsöz edimi* (*locutionary*) ve *edimsöz edimi* (*illocutionary*) arasındaki ayrımı ortaya koyar. *Düzsöz edimi* metin ya da ifadede geçen sözcüklerin, cümlelerin, kuram ve tezlerin güncel anlamlarına işaret eder. Ancak her *düzsöz edimi* ile eşzamanlı olarak bir de *edimsöz edimi* belirir. *Edimsöz edimi*, yazarın ya da konuşanın söylediği şeyi söylerken yaptığı şeyi gösterir. Bir metni ya da ifadeyi anlama ya da açıklama, ancak her iki edimin de kavranmasıyla olanaklıdır. Skinner'ın çağdaş tarih çalışmalarına

²⁶⁹ Q. Skinner, 2001, s. 20-21.

²⁷⁰ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, der. J. O. Urmson ve M. Sbis, Oxford University Press, Oxford, 1961.

yönelik en önemli eleştirisi de, bu çalışmalarda genellikle *edimsöz edimi*'nin gözden kaçırılmasına ilişkindir.²⁷¹

Austin'in *düzsöz edimi* ve *edimsöz edimi* kavramlarının sosyal anlam kuramı bağlamındaki değer ve önemini tartıştığı “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”²⁷² başlıklı makalesinde Skinner, bu iki edim arasındaki ayrımı verdiği şu örnekle açıklar: “Tehlikeli bir buzda kayan patenciyi gören ve patenciyi şu ciddi ifadeyi söyleyen bir polis memurunun durumunu düşünün: ‘Buradaki buz çok incelmış.’ Burada polis açıkça anlamlı bir ifade kullanır: bir şeyler diyor ve bu sözcükler bir şeyler demek istiyor. Ancak Austin'in bir sonraki işaret ettiği şey, ifadenin, bu anlamlı ifadeleri kullanırken polisin yapıyor olacağı şey olarak olguya uygun bir *edimsöz edimi*'ne de sahip olduğudur.”²⁷³ Bu açıdan bakıldığında polisin ifadesinin yalnızca buzun inceliğine işaret etmediği görülecektir. Polisin bu ifadedeki niyeti, patenciyi uyarmaktır. Bu durumda polis memuru yalnızca sözcükleri anlamlı bir biçimde bir araya getirmemiş, aynı zamanda bir şey de yapmıştır, yani uyarmıştır.

Skinner, Austin'in dilsel eylemin anlamına ilişkin saptamış olduğu *edimsöz edimi*'nin sözel örnekler kadar sözel olmayan bazı ritüellerin ya da geleneklerin anlamını keşfetmek için de kullanılabileceğini ileri sürer. Skinner'a göre bir sosyal eylemin anlamı, bu sosyal eylemi eyleyenin, bu eylemle ortaya koyduğu şeyin anlamını sorgulamada açığa çıkartılabilir. Başka bir deyişle herhangi bir sosyal eylem de *edimsöz edimi* bağlamında değer bulur. Ancak zaman ya da mekânsal olarak farklı kültürlerin farklı uzlaşımları meşru saydıkları göz önünde bulundurulduğunda, bu türden bir değerlendirmenin, aynı zamanda aktörün anlaşılır davranışlar yelpazesi içinde sergilemiş olduğu eylemlerinin, anlaşılır varsaydığımız kendi dilsel çerçevemizden yargılanamayacağını da ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında ne Cicero, ne Mac-

²⁷¹ Q. Skinner, “Interpretation and the Understanding of Speech Acts”, *Visions of Politics* içinde, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambride, 2002d, s. 106.

²⁷² Q. Skinner, “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”, *Philosophy, Politics and Society* içinde, der. P. Laslett, W. G. Runciman ve Q. Skinner, Blackwell Basic, Oxford, 1972, s. 136-157; ayrıca bu makalenin yer aldığı diğer çalışmalar için bkz. Q. Skinner, “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”, *Visions of Politics - Regarding Method* içinde, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002e, s. 128-144; Q. Skinner, “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics* içinde, der. J. Tully, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1988d, s. 79-96. Bu bölümde bundan sonra yapılacak olan göndermeler, makalenin *Philosophy, Politics and Society*'de yer alan versiyonunadır.

²⁷³ Q. Skinner, 1972, s. 141-142.

hiavelli ne de Rousseau'nun cumhuriyet tanımı bugünün cumhuriyete ilişkin kavramsal çerçevesinden yargılanamaz. Bu durumda söz konusu düşünürlerin görüşleri, kendi çağlarının toplumsal uzlaşılarına bir tepki niteliği taşıdığından, onların ne ifade etmek istediğini anlamak, çağlarına egemen pratikleri kavramaktan geçer.

Nitekim Peter Winch "Understanding a Primitive Society" başlıklı makalesinde, Azande yerlilerine ilişkin verdiği bir örnekle bu noktayı aydınlatır. Winch, Azandelerin hasat zamanı yaptıkları törenleri inceler. Pek çok antropoloğa göre törenlerin anlamı, hasadın bereketli geçmesi için yapılan bir eylem oluşudur. Ancak bu yorum Winch'e göre, töreni araçsal bir rasyonellik çerçevesinden yorumlamaktır. Başka bir deyişle bu yorum, Batılı antropologların, töreni kendi anlaşılabilirlik ölçütleriyle yargılamalarının bir ürünüdür. Böylesi bir yargıda bulunabilmenin meşru gerekçesini ise rasyonellik söylemi verir. Bu durumda farklı bir inancın rasyonelliğini sorgulayan antropolog, aslında incelediği kültüre dışsal olan bir ölçüt kullanır.²⁷⁴ Oysa Winch'e göre "herhangi bir şeyin bir kişi için taşıdığı önem, sadece o kişinin o şeyi korumak için aldığı tedbirlerde değil, başka türlü de kendisini"²⁷⁵ gösterebilir. Kültürlerüstü normlara sahip olamayacağımızı öne süren Winch, Azande yerlilerinin bakış açılarından törenin, hasata bağımlılıkla başa çıkma yollarından biri olduğu saptamasını yapar. Winch'e göre Azande yerlilerinin töreni aslında, hasatın başarısız geçme ya da bir başka talihsizlikle karşılaşma olasılığına karşı kabilenin hayatta kalarak yola devam etme kabiliyetini gösterir. Buradan hareketle Winch'e göre bir sosyal anlam, her zaman rasyonelliğin belli bir biçiminde belirmez. Bu durumda sosyal anlamı sorgulamak, topluluğa özgü anlamların örtüsünü kaldırmakla olanaklı bir hal alır.

Böylece Skinner, Austin'in ve Winch'in kavramsallaştırmalarından yola çıkarak, dilsel olsun ya da olmasın, sosyal eylemin anlamına ilişkin iki önemli saptama yapar. Bu saptamalardan ilki, sosyal eylemin anlamının anlaşılabilirliği için öncelikle terimlerin ya da ritüellerin taşıdıkları anlamların ve başvuru noktalarının bilinmesinin gerekliliğidir. Yani sözel olsun ya da olmasın eylemin bilinen anlamlı bir dizge içinde ortaya çıkmış olması gereklidir. Nitekim Skinner ünlü *Machiavelli* kitabında, Machiavelli döneminin düşünce dünyasının önde gelen isimlerini inceleyerek, dönemin rasyonellik pers-

274 Q. Skinner, "Interpretation, Rationality and Truth", *Visions of Politics* içinde, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002f, s. 37.

275 P. Winch, "Understanding a Primitive Society", *Ethics and Action* içinde, Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1972, s. 39.

pektifini ortaya koymayı amaçlar; çünkü Machiavelli'nin verdiği tepki, çağının koşullarına dairdir ve yine çağının içindeki rasyonellik ölçütleriyle bir anlam kazanır. Böylece Skinner eylemi yorumlanan ve onu yorumlayan arasında ortak bir anlaşma zeminini hazırlar. Wittgenstein bu noktayı kurduğu analogiyle şöyle ifade eder: “Bir aslan konuşacak olsa onu anlayamazdık.”²⁷⁶ Wittgenstein'in kastettiği insan ve aslanın aynı yaşam ufkun sahip olmadıkça birbirlerini anlamalarının olanaklı olmadığıdır.

Ancak Skinner için daha da önemli görünen ikinci anlamda tikel eylem ya da ifadeyi anlamamanın yolu, bu eylemi yapan ya da ifadeyi kullanan aktörün, bu eylemi yapma ya da ifadeyi kullanmadaki amacını anlamakla eşdeğerdir. Bu nokta Austin'in çalışmasından yaklaşık dört yıl önce “Meaning”²⁷⁷ adlı makalesinde Paul Grice tarafından dile getirilmiştir. Paul Grice, dilsel anlamın, konuşmacıların iletişimdeki niyetlerinden türediğini ileri sürer. Grice'e göre bir konuşmacının ifadesinin herhangi bir şeyi kastetmesi, bu ifadeyle karşındakiler üzerinde bir etki yaratma amacıyladır. Öncelikle konuşmacı S'nin, bir konuşması (U) ile herhangi bir şeyi kastetmesi için, dinleyici A üzerinde bir etki yaratma niyetinde olması gerekir. Bu etki ancak A'nın S'nin niyetini bilmesiyle gerçekleşir. Başka bir deyişle S, kullandığı ifadede bir şeyi kasteder, A'nın kastettiği şeyin farkında olması gerektiğini düşünür ve bu farkındalık A'nın S'nin kastettiği şeye inanmasının bir gerekçesini oluşturur. Böylece Grice bir dilsel ifadenin çözümlenmesinde, önce konuşmayı yapılabili kılın uzlaşım sal bir zeminin, sonra da konuşmacının niyetlerinin açığa çıkarılmasının önemine dikkat çeker.

Bu açıdan bakılacak olursa, tarihsel bir metin ya da metin parçasının anlamını ortaya koymak, yalnızca metnin ifadelerini anlamak değildir. Aynı zamanda yazarın bu ifadeyi kullanmakla neyi amaçladığını ya da hangi niyete sahip olduğunu bilmek, metnin anlamının anlaşılabilmesi için vazgeçilemez önemdedir.²⁷⁸ Eylemin sıradan hareketlerden farklı olarak amaçlı olduğu ve bu nedenle bir dilsel eylemin anlamının da, eyleyenin niyetlerinde gizli olduğu düşüncesi, özellikle R.G. Collingwood tarafından önemle vurgulanır. Collingwood'a göre tarihçinin amacı da tarihsel aktörlerin niyetlerini sezinleyebilmektir.

Collingwood tarihçinin ödevini, tarihsel olayları açıklamakla sınırlamaz. Tarihçi, “salt olayları değil, eylemleri de soruşturur (...).”Buradan hare-

²⁷⁶ L. Wittgenstein, s. 22.3.

²⁷⁷ P. Grice, “Meaning”, *Philosophical Review* içinde, 1957, no. 66, s. 377-388.

²⁷⁸ Q. Skinner, 1972, s. 142.

ketle Collingwood'un olaylarla eylemler arasında bir ayrım yaptığı açıkça görülebilir. Collingwood bu ayrımı, olayın "içi" ve "dışı" terimleriyle ortaya koyar: "Tarihçi, geçmişteki bir olayı soruştururken, olayın içi ve dışı denebilecek şeyler arasında bir ayrım yapar. Olayın dışıyla, cisimler ya da onların devinimleri aracılığıyla betimlenebilen, ona ait her şeyi kastediyorum: Caesar'ın bir tarihte, yanında birtakım insanlarla Rubicon denen ırmağı geçmesi ya da bir başka tarihte, kanın senato binasının zeminine dökülmesi. Olayın içiyle, ancak düşünce aracılığıyla betimlenebilecek bir şeyi kastediyorum: Caesar'ın Cumhuriyet yasasına karşı çıkması ya da anayasa siyaseti konusunda kendisi ile katilleri arasındaki uyuşmazlık." Tarihçinin "işi bir olayın dışını keşfetmekle başlayabilir, ama hiçbir zaman orada bitmez; tarihçinin olayın bir eylem olduğunu, asıl işinin kendisini bu eylem içinde düşünmek, eylemcinin düşüncesini ayırt etmek olduğunu hiç aklından çıkarmaması gerekir."²⁷⁹

Böylece tarihçi yöneldiği tarihsel olayları iki boyutlu olarak incelemek zorundadır. Bunlardan ilki doğa bilimleri ile paylaşılan bir yöntemi içerir. Tarihçinin başlangıçtaki ödevi, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, nedenselliğin yasalarının geçerli olduğu olayların açıklamalarını yapmaktır. Ancak tarihçinin asıl işi, içsel düşünceleri bilmek, başka bir deyişle amaçlı ve nedensel olmayan eylemleri araştırmak olmalıdır. Eylemler, hareketlerden farklı olarak daima aktörün belli bir amaçla yaptıklarını gösterir.²⁸⁰ Bu açıdan Collingwood'un verdiği örnek göz önünde bulundurulduğunda, Caesar'ın Rubicon'u aşması vasıfsız bir harekettir. Caesar, bu nehrin Rubicon olduğunu bilmeden ya da akıntıya kapılıp sürüklenerek de nehri geçmiş olabilirdi. Ancak Caesar'ın bu hareketini anlamlı kılan, bunu amaçlı bir eylem olarak yapmış olmasıdır.

²⁷⁹ R. G. Collingwood, 2007, s. 286.

²⁸⁰ *Hareket ve eylem* arasındaki farkı incelemeye odaklanan "Thick Description" ("Derin Tarif") başlıklı makalesinde Clifford Geertz, Gilbert Ryle'in *sığ ve derin tarif* tanımlarına başvurur. Ryle, gözkapaklarını hızla açıp kapayan iki çocuğun durumlarını örnek olarak gösterir. Bu çocuklardan ilkinin gözü seğirdiği için gözlerini açıp kapar. Bu nedenle ilk çocuk bilinçli olmayan bir hareketi gerçekleştirir. Oysa ikinci çocuk karşısındakine bir mesaj iletme üzere gözlerini kırpar. Bu nedenle ikinci çocuğun göz kırpması bilinçli bir eylemdir. Ryle sadece hareket bağlamında değerlendirmeye *sığ tarif*, bir eylemi anlatmaya ise *derin tarif* adını verir. *Derin tarif*, eylemin iki açıdan açıklanmasını gerektirir. İlk olarak harekete anlam yükleyen toplumsal uzlaşılar olmalıdır. Ryle'in üreğinden hareket edilecek olursa, göz kırpmanın toplumsal olarak bir mesaj verme anlamına geldiğinin diğerleri tarafından da bilinmesi gereklidir. İkinci olarak ise hareketi gerçekleştiren aktörün bu toplumsal anlamı biliyor ve bu anlamı işaret etmek üzere hareketi gerçekleştiriyor olması gereklidir. Geertz, Ryle'nin yapmış olduğu ayırmadan hareketle, farklı toplumların farklı uzlaşıları olabileceği ve bu nedenle eylemlerin toplumlara göre yeniden yorumlanması gerektiğini ileri sürer. Bkz. C. Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* içinde, Basic Books, New York, 1973, s. 3-30.

Böylece Collingwood tarihçiye, eylemi anlamak için, aktörün niyetini anlama amacını yüklemiştir. Başka bir deyişle tarihçi, eylemi belirleyen düşüncelerin ortaya çıkarılması görevini üstlenmelidir. “Peki, tarihçi keşfetmeye çalıştığı düşünceleri nasıl ayırt eder? Bunun yapılabilmesinin tek bir yolu vardır: Onları kendi zihninde yeniden düşünmek. Felsefe tarihçisi, Platon’u okurken, Platon’un kendini birtakım sözlerle dile getirdiğinde ne düşündüğünü bilmeye çalışır. Bunu yapabilmesinin tek yolu onu kendi kendisine düşünmesidir. Aslında sözleri ‘anlama’dan söz ederken, demek istediğimiz budur. (...) Düşünce tarihi ve dolayısıyla her tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılmasıdır.”²⁸¹

Bu durumda Collingwood’a göre bir tarihçi, aktörün fiziksel eylemini anlamlandırabilmek için, aktörün geçirdiği zihinsel süreçleri anlamak zorundadır. Aktörün geçirdiği zihinsel süreçleri anlamamanın yolu ise aktörle birlikte yeniden düşünmekten geçer. “Theodosius Yasalarını okuyan ve önünde de bir imparatorun fermanı bulunan bir tarihçi düşünelim. Kağıt üstündeki yazıları sadece okumak ve bunları başka bir dile çevirebilmek, bu fermanın tarihsel anlamını bilmek demek değildir. Fermanın tarihsel anlamına vakıf olabilmek için, tarihçi, elindeki fermanı, tıpkı imparatorun düşündüğü gibi düşünmelidir. (...) Böylece imparatorun yaşadıklarını kendi kafasında yeniden canlandıracaktır. Fermanın anlamına ilişkin, sadece filolojik bir bilgiden farklı olarak tarihsel bir bilgiye sahip olabilmenin tek yolu budur.”²⁸² Bu durumda yeniden düşünme, aktörün kendi durumundaki olgulara ilişkin anlayışını, durumla ilgili inanç ve isteklerini, bunların ışığında ortaya çıkan olası eyleme ilişkin düşüncelerini, sonuç olarak da tüm bunların bir araya geldiği pratik düşünme süreçlerini kavramaktır. O halde yeniden düşünme, aktörün belli biçimde davranmasının gerekçelerini keşfetmektir.

Collingwood’un izini takip eden Quentin Skinner da siyasal aktörlerin yazılarından çok, çağın siyasal tartışmalarına ya da eylemlerini başlatan olaylara yaklaşımlarındaki güdümlenmeleri (*motivasyon*) ve niyetleri ortaya çıkarmakla ilgilenir.²⁸³ Böylece Skinner, kararların, olayların ve süreçlerin gerçekliğinden çok, tıpkı Collingwood gibi kuram siyasetinin kendisiyle uğraşır.

Ancak yine de Skinner’a göre Collingwood’un çözümlemesinde eksikler vardır. Collingwood’un çözümlemesinde bir aktörün düşünme biçimi kavranıldığında, sergilediği eylem de anlaşılmış olur. Başka bir deyişle Collin-

²⁸¹ R. G. Collingwood, 2007, s. 288.

²⁸² R. G. Collingwood, 2007, s. 213.

²⁸³ K. Palonen, s. 68.

gwood, bir edimin anlamıyla aktörün bilinçli olarak kastettiği şey arasında sıkı bir bağ görür. Bu nedenle eyleminin anlamını en iyi bilecek olan kişi, aktörün kendisidir.

Collingwood'un aktörün içsel deneyimine odaklanan bakış açısına karşın Skinner, bir şeyi *yapma* niyeti ile bir şeyin *yapılmasındaki niyet* arasında ayrım olduğunu ileri sürer: "(...) bir yazarın niyetleri hakkında konuşmak, ya bu yazarın belli bir eser tipi yaratma plan veya tasarısına (X'i yapma niyetine) gönderme yapmak ya da varolan bir eseri belli bir biçimde (X'i yapmak-taki belli bir niyetin somutlaştırılması olarak) betimlemek olabilir. Birinci durumda, (tıpkı güdüler hakkında konuşmak gibi) eserin ortaya çıkmasından önce varolan olumsal bir koşuldan dolayı olarak bahsetmiş oluyoruz. İkinci durumda ise, eserin kendisinin bir özelliğinden bahsetmiş ve bunu belli bir amaç ya da niyeti cisimleştirmiş olması ve dolayısıyla da belli bir anlamı olması bağlamında tanımlamış oluyoruz."²⁸⁴

Skinner'ın izleri takip edilecek olursa, X'i yapma niyetinin, yapılan şeydeki anlamla eşdeğerli olmadığı ileri sürülebilir. Başka bir deyişle ortaya konulan edim, her zaman aktörün bilinçli olarak seçtiği niyetle aynı olmaya-bilir. Edim ve niyet arasındaki uyumsuzluk pek çok farklı nedene bağlanabi-lir. Bazen aktörün kendisini belli bir amaca götüreceğini düşündüğü edim, beklenen sonucu vermeyebilir; bazen aktör hiç arzu etmediği halde istemedi-ği bazı amaçlara hizmet etmiş olabilir bazen de aktörün saptadığı niyet çok da bilinçli olmaksızın başka bazı niyetlerini de açığa çıkartabilir. Tüm bu ola-sılıklar hesaba katıldığında, aktörün niyetini gösteren X'in, eylem sonucunda ortaya çıkabilecek pek çok olası sonuçtan yalnızca biri olduğu söylenebilir. Bu nedenle Collingwood'un eylemin anlamını saptamak üzere aktörün pratik düşünme sürecine ilişkin sorgusu, Skinner açısından bakıldığında eylemin kendisine yönelen yeni bir sorgulamayı daha gerekli kılar.

Böylece edimlerin anlamını çözümlemek, birden çok yorumlama sü-recini içerir. Öncelikle edim, bir sosyal, siyasal ve toplumsal çevrenin ürünüdür. Bu nedenle bir edimi anlamak, onu içinde bulunduğu çevresiyle ilişkili olarak yorumlamayı gerektirir. Collingwood'un üzerinde önemle durduğu gibi, ikin-ci bir yorumlama, aktörün niyetleriyle ilgili olmalıdır; çünkü aktör amaçlı olarak bir eylem gerçekleştirmekle, olup bitenlere kendince bir yanıt verir. Bu bağlamda Machiavelli çağının İtalya'sındaki "parçalanmışlığa", Hobbes uzun süren din savaşlarının yol açtığı "korku durumu"na, Locke mutlak mo-

²⁸⁴ Q. Skinner, "Motives, Intentions and Interpretation", *Visions of Politics* içinde, I. Kitap, Cam-bri-dge University Press, Cambridge, 2002g, s. 98.

narşilerin “sınırsız iktidarı”na, Rousseau ise giderek bireyci ideallerle beliren “burjuvazi”ye tepki olarak yazarlar.

Ancak Skinner’a göre bu iki yorumlama süreci de tek başına yeterli değildir. Eylemin kendisi de aktörün amaçlarından bağımsız olarak yorumlanabilir. Başka bir deyişle eylemin etkisi, aktörün niyetlerinden farklı olabilir. Bu nedenle Machiavelli’nin mutlak monarşinin, Locke’un liberalizmin, Rousseau’nun ise Fransız Devrimi’nin sözcülüğünü üstlenme niyetinde olup olmadıkları sorgulanmalıdır. Her üç filozofun da eserlerinde ortaya çıkan sonuçla yazma eylemleri arasında fark vardır. Dolayısıyla bugünden bakıp söz konusu filozoflar hakkındaki yargıda bulunmak yalnızca olası çıkarımlardan biridir. Ancak bu çıkarım filozofun da aynı amaca sahip olduğunu göstermez. Bu açıdan Skinner, Collingwood’un sosyal eylemin anlamını psikolojik süreçlere indirgeyen bakış açısı kadar, eylemi toplumsal koşullardan doğan neden-sonuç bir süreçle açıklayan holistik (*bütüncül*) açıklama modellerinin de tek başına bir edimin anlamını ortaya koymada yeterli olabileceği görüşünü reddeder. Skinner eylemde aktörün niyetleri ve toplumsal uzlaşılardan yanı sıra aktörün belli bir şekilde hareket ederek ne yaptığını çözümlemeyi amaçlamaktadır.

Nitekim Skinner’ın bu yöntemsel saptamaları, *Machiavelli* adlı eserin- den açıkça takip edilebilir. Machiavelli *Prens*’in 15. bölümünde iktidarını güçlendirmek isteyen prenslere şu tavsiyede bulunur: “(...) iktidarda kalmak isteyen bir prensin iyi olmamayı öğrenmesi, böyle davranması, gerektiğinde de böyle davranmaması gerekir.”²⁸⁵ Tarihsel bir metin olarak *Prens*’i her türden bağlamından kopararak, sadece *düzsöz edimi* açısından bir okuma girişimi, Machiavelli’yi bir “ahlâksız” ya da bir “şeytan”²⁸⁶ olarak nitelemeye yol açacaktır.

Bu nedenle Skinner, tarihsel metni anlamının yolu olarak özellikle yukarıda sözü edilen ikinci anlamını daha değerli bulur. Skinner, Machiavelli’nin bu tavsiyede ne dediğinden çok, bu tavsiyeyi vermedeki amacını ve Machiavelli’nin eyleminin anlamını sorgular. Skinner bu sorgu yönteminde kabaca şu dört sorunun yanıtını arar: Machiavelli’nin öğüdünün amacı nedir? Machiavelli’nin bu amaca ulaşmada sergilediği eylem nedir? Bu eylemin çağın genel ideolojisiyle arasındaki ilişki nedir? Machiavelli’nin yapmış olduğu eyleminin anlamı nedir?

²⁸⁵ N. Machiavelli, 2002, XV. I, s. 128; Quentin Skinner’ın Machiavelli’nin bu cümlesine ilişkin yorumları için bkz. Q. Skinner, 2004a, s. 66-67. Bu alıntının yorumlandığı makaleler için bkz. (Q. Skinner, 1988a), s. 61-63; Q. Skinner, 1972, s. 144-145.

²⁸⁶ L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press, Chicago, 1958, s. 9.

İlk sorunun yanıtı Machiavelli'yi güdümleyen etkenlerle ilişkilidir. 1512'de Floransa Cumhuriyeti yıkılmıştır ve Kuzey İtalya'da kent devletleri birbirlerinden bağımsız devletler olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Gide-rek artan Fransız ve İspanyol ordularının istila tehditleri karşısında Machiavel-li, Kuzey İtalyan Birliği'nin kurulmasını, korunmanın bir yolu olarak görmek-te; Floransa Cumhuriyeti'nin yıkılışının ardından iktidarı ele geçiren Medicile-rin Kuzey İtalya'da bir birlik oluşturabileceğini umut etmektedir.²⁸⁷ Machiavelli'nin *Prens*'i yazışı da çağının genel sorunlarına bir çözüm arayışıdır.

Buradan hareketle Skinner şu saptamayı yapar: Siyasal düşünce siyasal eylemden ayrı olarak düşünülemez. Bu anlamda Machiavelli'nin *Prens*'i yaz-ması, başlı başına bir siyasal eylemdir, çağının siyasal sorunlarına karşı düşü-nülmüş bir yanıttır. Bu nedenle Skinner siyaset kuramcılarının düşünce tarih-çisinden farklı olarak siyasal yaşamın kendisini konu edindiklerine yönelik derin bir inanç besler: "Beliren sorunlu konuların belli bir aralığı nedeniyle, siyasal yaşamın kendisinin siyaset kuramcıları için merkezi sorunları oluştur-duğunu ve uygun yanıt aralığının tartışmanın başlıca konularını yönlendirdi-gini düşünüyorum."²⁸⁸

İkinci sorunun yanıtı, Machiavelli'nin *Prens*'te verdiği öğütlerle ilişkilidir. *Prens*, dönemin bir özelliği olarak, yeni prenslere tavsiyeler içeren kitap yazma geleneğinin bir parçasıdır. Ancak genel olarak bu türün diğer örnekle-rinde prenslere erdemli davranma öğütlenirken, Machiavelli prenslere gerek-tiginde kötü olmalarını tavsiye eder. Bu kötülük özsel bir kötülük değil, İtal-yan Birliği'nin kurulması için araçsal bir kötülüktür. Ancak yine de Machiavelli'nin tavsiyesi, çağın tüm uzlaşımlarını ve ahlâki değerlerini inkâr eder ve onlara meydan okur. Skinner'a göre Machiavelli'nin prenslere vermiş olduğu "iyi olmamayı öğrenme" biçimindeki öğüdünün değeri, ancak çağın geleneksel yazınında prenslere verilen erdemli olma öğüdüne bir karşı duruş olarak okunduğunda ortaya çıkacaktır.²⁸⁹

Böylece Machiavelli'nin devrimci yanı, ancak çağın uzlaşımsal değerle-rinin baskın karakteri belirginleştirildiğinde ortaya konulabilir. Skinner çağın uzlaşımsal siyaset geleneğini, çağın yazarlarının metinlerindeki dilsel ilişkiye işaret ederek belirginleştirir.²⁹⁰ Böylece çağın genel ideolojisi, dilsel bir incele-

²⁸⁷ Q. Skinner, 2004a, s. 37-41.

²⁸⁸ Q. Skinner, 1998b, s. xi.

²⁸⁹ Q. Skinner, 1972, s. 144.

²⁹⁰ Skinner'ın Machiavelli'nin çağdaşı hümanist yazarlarla arasındaki dilsel farklılıkları serimleyişi için bkz. Q. Skinner, "Machiavelli's Discorsi and the pre-Humanist Idea of Politics", *Machiavelli and Republicanism* içinde, der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, Cambridge University Press,

meyle saptanır. İdeoloji “(...) pek çok yazarının kullandığı ve uzlaşımların tanımladığı bir siyaset dili” dir.²⁹¹ Bu dil, çağın metinlerinde paylaşılan sözcükler, ilkeler, tezler, bilgi ölçütleri, kavramlar aracılığıyla taşınır; dahası sosyal cylemin anlamı da bu dile katılımda ya da onu inkâr etmede ortaya çıkar. Bu durumda bir metnin anlaşılması, çağın dilsel çözümlemesi göz önünde bulundurulmaksızın olanaklı değildir. Skinner’ın bu saptamasıyla bağlantılı bir diğer sonuç da kavramların dilsel bağlamdan ayrı anlamlarını saptamanın olanaksız olduğuna ilişkindir. “Skinner, kavramları bağımsız varlıklar olarak düşünmez, ancak onları dilsel eylemin kuramsal siyasetinin perspektifinden çözümler.”²⁹² Dahası Skinner kavramların değişen anlamları üzerine yapılacak bir çalışmanın toplumsal ve kültürel değişimleri de gösterdiğini ileri sürer.²⁹³ Böylesi bir iddia, çağın uzlaşımlarını yansıtan dilin, belli bir dönemde kavramların egemen anlamlarını da ortaya koyacağı varsayımına dayanır. Bu açıdan çağın meşruluk ölçütleri de dile içkindir.

Neyin meşru neyinse meşru olmadığını da gösteren dil, normatif bir boyut taşır: “Sözcükler yalnızca betimlemez, aynı zamanda değer atfeder.”²⁹⁴ Değer boyutunda her bir sözcük pozitif ya da negatif anlam kazanabilir, takdir edilebilir ya da kınanabilir, onaylanabilir ya da reddedilebilir.²⁹⁵ Sözcüklerin meşru olup olmamaları açısından yapılan bu sınıflama, bir toplumu bir arada tutan ahlâki kimliğin de kurucusu haline gelir. İdeologların göreviyse, eylemin uzlaşımsal olmayan biçimlerini ahlâki ve siyasi kötülükler olarak tanımlayarak, aktörlerin seçim şanslarını meşru seçeneklerle sınırlamaktır.²⁹⁶

Buradaki anahtar kavram dilin kendisidir. Dil, olanaklı olan eylemlerin sınırını göstermekle birlikte değişim ve manipölasyonlara da açıktır. Bu açıdan Machiavelli’nin prenslere verdiği öğüt, dilin meşruluk ölçütünün dışında kaldığından, çağının ahlâki dünyasına bir başkaldırı olarak değerlendirilebilir: “(...) Machiavelli’nin başarılı olmak için inandığı eylem biçimi

Cambridge, 1993b, s. 119-120.

²⁹¹ J. Tully, “The Pen is Mighty Sword: Quentin Skinner’s Analysis of Politics”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics* içinde, der. J. Tully, Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1988, s. 9.

²⁹² K. Palonen, s. 88.

²⁹³ Bkz. Q. Skinner, “The Idea of a Cultural Lexicon”, *Visions of Politics - Regarding Method* içinde, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002h, s. 158.

²⁹⁴ J. Tully, s. 13.

²⁹⁵ Skinner’ın dilin normatif işlevleriyle ilgilendiği başlıca makaleleri şunlardır: Q. Skinner, 1988c, s. 97-118; Q. Skinner, “Language and Social Change”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics* içinde, der. J. Tully, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1988e, s. 119-134.

²⁹⁶ D.S.A. Bell, s. 14.

‘ahlâksız’dır ve böylece prensin daima erdemle eylemesini öğütleyen inançla karşılaştırıldığında adil ve meşru olmayandır. Bundan dolayı, eğer Machiavelli prens ve hümanist elitleri bu etkinliğin sadece zorunlu değil, aynı zamanda haklı olduğuna ikna edebilseydi, onu ahlâki olarak yansız ve yeniden tanımlayabilirdi. Buna engel, prensin tüm ahlâksız etkinliklerini kınayan gelecekte ve böylece Onun için siyasal amaçları inkâr etmek ya da onlara meydan okumaktan başka şans yoktu. İdeolojik geleneği manipüle ederken, siyasal olarak yaptığı şey, uygunsuz siyasal etkinliğin aralığını haklılaştırmaya, ve böylece de meşrulaştırmaya çalışmaktı.”²⁹⁷ Eğer Machiavelli girişiminde başarılı olsaydı, ideolojinin yeniden tanımlanmasına yol açabilir, bu yoldan egemen ideolojiyle bağlantılı olan siyasal eylemin verili bazı olanaklarını da değiştirebilirdi. Dahası bu başarı ona, daha sonraki zamanda ve hatta günümüzde “ahlâksızlığın” ya da “kötülüğün filozofu” unvanından çok, “devrimci” ya da “yenilikçi” gibi sıfatlar kazandırabilirdi.

Buradan hareketle denilebilir ki, bir tarihsel metnin sosyal anlamı, metinden takip edilmek zorunda değildir. Yukarıda da dikkat çekildiği üzere, sosyal eylemin anlamını ortaya koyan bir yorum, yazarın niyetinden bağımsızdır. Bu açıdan *Prens* meşru olarak ahlâksız bir prence hizmet etse de, Machiavelli’nin amacının ahlâksızlığı meşru bir eylem biçimi kılmak olduğunu söylemek olanaklı değildir. Bu durumda, yazarın niyetleriyle eylemin etkileri ve anlamı arasında nedensel bir bağ zorunlu olarak varolmayabilir.²⁹⁸

Böylece Skinner, bir metnin hizmet ettiği siyasal amaçlarla, yazarın amaçlarını birbirlerinden ayırt eder. Yazarın niyetlerinden farklı olarak metnin amacı, hizmet ettiği ya da reddettiği uzlaşımın içinde anlam kazanır. Bu nedenle tarihsel bir metni anlamının yolu, onu içinde bulunduğu ideolojik koşullarda değerlendirmekten geçer.

Bir çağın ideolojik bakış açısını ortaya çıkartmanın ve değişimin olanaklarını anlamak için geleneğin uzlaşımını onaylayan majör eserlerden çok, söz konusu uzlaşımına karşı çıkan ve bu nedenle de zamanı içinde kabul görmeyen minör eserleri okumak gereklidir. Machiavelli zamanı içinde kabul görmeyen görüşleriyle, söz konusu minör eserlere bir örnektir. Ancak Machiavelli’nin çağının uzlaşımını reddetmekle yaptığı eylem, aynı zamanda çağı içinde fark edilmeyen bir olanağı işaret eder. Başka bir deyişle minör eserleri okumanın değeri dilin olanakları konusundaki seçenekleri göz

²⁹⁷ J. Tully, s. 11.

²⁹⁸ Bkz. Q. Skinner, “The Practice of History and the Cult of the Fact”, *Visions of Politics* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 1. Kitap, s. 10.

önüne serer. Nitekim tarihsel okuma yönteminin değeri de bugünün ideolojik bakış açısına karşı, bu ideolojiyi yargılamanın potansiyellerini açığa çıkartmasında yatar.

Anlam ve Bağlam

Skinner tarih çalışmasının önem ve değerini şöyle saptar: “O (siyasal yaşam – ç.n.) kendinde geçmiş düşünce değildir, bizi ilgilendiren onun içeriği ya da geçerliliği değildir, daha çok çağın sorunlarındaki siyasal rolü ve siyaseten değerli araçlar olarak yeni bağlamlara aktarabilme olasılığıdır.”²⁹⁹ Bu açıdan Skinner’a göre tarihi öğrenmenin amacı, geçmişte olan biteni öğrenmek değildir. Aksine tarih çalışmasından beklenen, bugüne dair söyleyebilecekleridir; yani tarihin değeri okuyucunun çağdaş siyasal yaşamındaki olanaklar aralığını genişletmesinde ortaya çıkar. Bu anlamda bir tarih çalışmasından beklenen “varlığını sürdürebilen ahlâki varsayımları ve siyasal taahhütlerin”³⁰⁰ gösterilmesidir. Skinner’ın bu yolda saptadığı yöntem, yazarın çağının siyasal sorunlarına yaklaşım biçimi ve egemen ideolojiye karşı duruşunun araştırılmasıdır. Başka bir deyişle yazarın egemen ideolojiye eleştiri sürecinin bilinmesi, bugünün dünyasındaki olası seçimler aralığını genişletmeye hizmet eder.

Buradan hareketle Skinner’a tarih yorumunda yol gösteren “eski moda yorumsamacıların (*hermeneutik*) bize yol göstereceğini varsaydıkları gizemli süreçler değildir.”³⁰¹ Aksine Skinner’ın tarih araştırmalarına ışık tutan yöntemi daha çok “yüzeyi örtülmüş bu entelektüel değerler deposu”ndaki kavramları, argümanları bir “kazı” işlemi ile ortaya çıkartmak olarak özetlenebilir.³⁰² Böylesi bir kavram kazısından beklenen, sosyal değişimlerin olanaklarını ortaya koymasıdır: “Şurası açıktır ki, sözcüklerin değişen anlamlarını çalışma yoluyla toplum ve kültürler hakkında bilgilenmeyi umabiliriz.”³⁰³ Başka bir deyişle “dilsel ve sosyal değişim arasında bir bağ” vardır.³⁰⁴ Bu anlamda dilsel bir kavram çalışması, sosyal değişimlerin açıklanmasına da olanak tanır. Kavramların tarihsel değişimini izlemekle kazanmayı bekleyeceğimiz üç tür kavrayış söz konusudur: “sosyal inanç ve kuramların değişiminde-

²⁹⁹ K. Palonen, s. 69.

³⁰⁰ Q. Skinner, 2002b, s. 52.

³⁰¹ Q. Skinner, 1988b, s. 279.

³⁰² Bkz. Q. Skinner, 1998a, s. 116. Bu kazı işlemi Foucault’un “bilginin arkeolojisi” dediği şeyle benzerlik gösterir. Bkz. M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, çev. A. M. S. Smith, Tavistock, Londra, 1986.

³⁰³ Q. Skinner, “The Idea of Cultural Lexicon”, *Essay in Criticism* 29 içinde, 1979; akt. K. Palonen, s. 88.

³⁰⁴ Q. Skinner, 2002h, s. 158.

ki kavrayış, sosyal algı ve bilincin değişimindeki kavrayış, sosyal değer ve duruşun değişimindeki kavrayış.”³⁰⁵

Kavramların tarihüstü bir içerikten yoksun oluşunun göstergesi olan tarihsel değişimler, aynı zamanda bugün olanın da değiştirilebileceği konusunda güvence sağlar. İdeolojinin bir meşruluk ölçütü olarak çağın dilsel yapısını belirlediği saptaması, çağdaş yorumcuların da böylesi bir belirlenimden kaçamayacağını en açık göstergesidir.³⁰⁶ Ancak tarih çalışması, bugüne ait kavramların ideolojik işlevlerinin güdümleyiciliğinden kurtulmada bir yol gösterici görevi üstlenir. Kari Palonen’in deyişiyle “(...) tüm tarihsel gözden geçirmeler ‘verili’, ‘katı gerçekler’ ya da ‘basitçe oradakiler’ olarak inandığımız şeyleri yerinden edermişçesine, potansiyel biçimde iktidardakini devirmeye yardım eder. Deneyimler alanımızı yeniden ziyaret etmek, bugün olanaklı şeyler yorumumuza meydan da okur. Bu açıdan bir argüman olarak tarihi kullanma, potansiyel olarak yıkıcı bir hareket olabilir.”³⁰⁷

Tarihsel tezlerin yıkıcı potansiyeli, bugün sahip olunan tanım ve kavramsallaştırmaların tek olanaklı biçim olmadığını göstermesinde yatar.³⁰⁸ Buna örnek olarak Quentin Skinner’ın cumhuriyetçi geleneğin özgürlük tanımının negatif olduğu yolundaki savı gösterilebilir. Bu sav aynı zamanda çağdaş dünyada tek olanaklı özgürlük biçiminin liberal özgürlük olduğu yolundaki bakış açısına da bir karşı çıkıştır. Skinner’ın saptaması bu açıdan, tarih okuması eşliğinde, çağdaş dünyanın ideolojik büyülemesinden bir kaçış niteliğindedir.

Liberalizm giderek güçlenen konumunu korumak ve perçinlemek amacıyla yalnızca kendisini özgürlüğün biricik olanağı olarak betimlemekle kalmaz, aynı zamanda diğer siyasal kuramların özgürlükçü olmadıklarını da ileri sürer. Bu açıdan varolan siyasal kuramlara ait inançlarımız da egemen ideolojinin gölgesinde biçimlenir. Cumhuriyetçiliğin eşitlik vurgusuyla ortaya çıkan eski bir paradigmanın ürünü olduğuna dair çağın yerleşik kanıları da yine aynı kaynağın bir ürünüdür. O halde kavramların rasyonel içeriklerinin olduğunu düşünmek, bugünden bakarak tüm kavramları açıklama cesareti vermekle birlikte, söz konusu kavramların olanaklarını görmeyi de engeller. Tarihin değeri, kavramların olanaklarını göstermesinde yatar. Bu nedenle cumhuriyetçiliği düşünmek, bir rasyonalite idealinden kavramı açıklama ça-

³⁰⁵ Q. Skinner, “Rhetoric and Conceptual Change”, *Finnish Year Book of Political Thought* 3, 1999, s. 6, <http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions>, erişim tarihi: 11.04.2007.

³⁰⁶ Q. Skinner, 1988c, s. 282.

³⁰⁷ K. Palonen, s. 26.

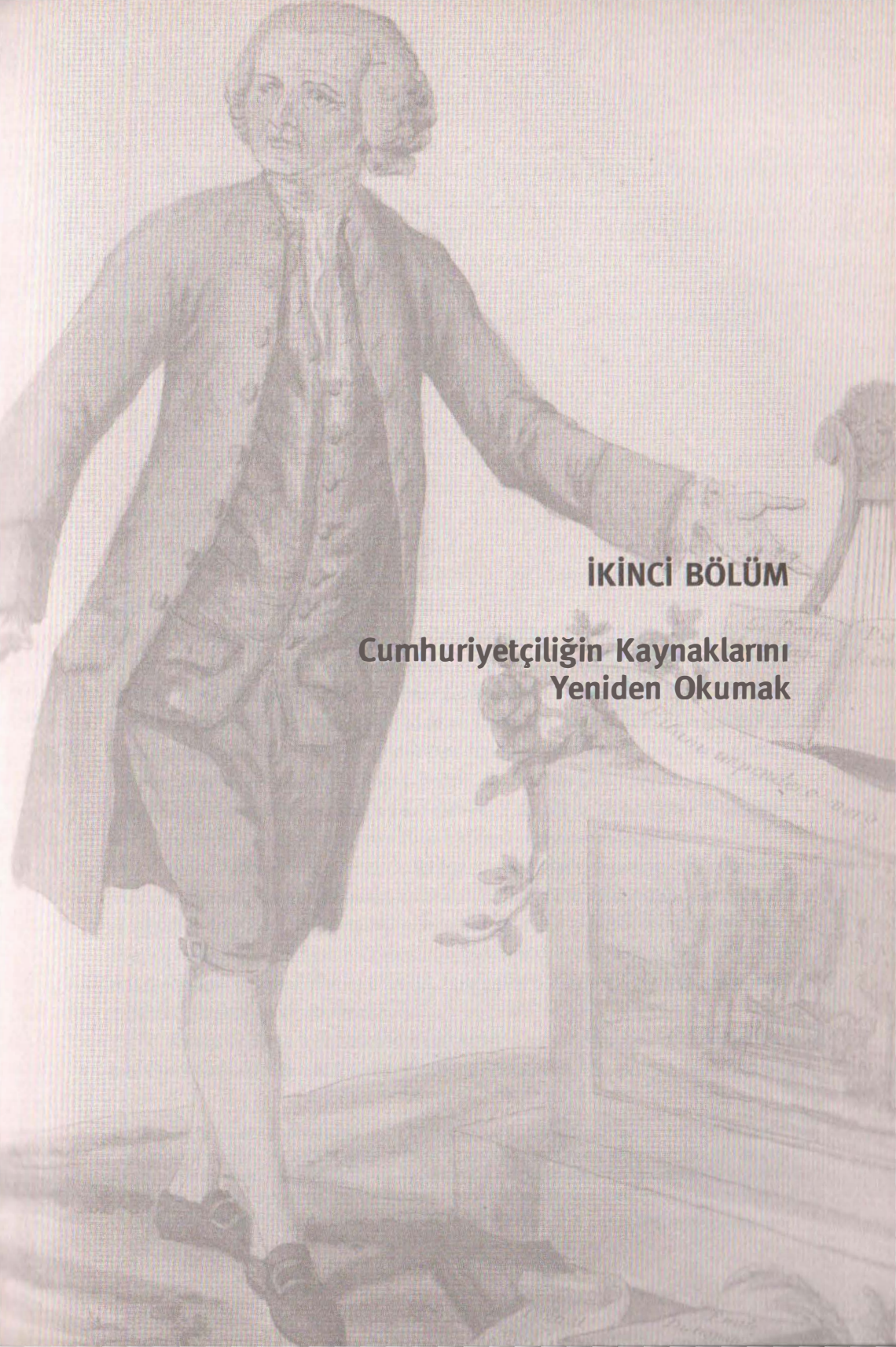
³⁰⁸ Q. Skinner, 1988b, s. 286.

bası değil, tarihsel olarak cumhuriyetin sağlayabildikleri ve bu yoldan bugün sağlayabilecekleri konusunda bir araştırmayı gerekli kılar. Nitekim Skinner'ın felsefeye karşı tarih çözümlemesinin değerini ortaya koymasının altında yatan başlıca neden de budur.

Felsefenin uygunluk, bütünlük ve sistem arayışına karşılık, tarih çoğulluk, karmaşa ve hatta mükemmel olmayışı temsil eder. Bu nedenle Skinner tarihin değerini felsefenin bütünlüyici iddialarına karşı argüman oluşturmada bulur; tarih, "(...) iktidardakini devirmeye hizmet eder."³⁰⁹ Bu açıdan cumhuriyetçi tarih okuması siyasal tartışmalara egemen liberalizmin sorgulanmasını sağlar. Tarihin değeri de bugünün durumunu çözümlemenin bir aracı olarak kullanılabilme potansiyelinde yatar. Başka bir ifadeyle tarih, bugüne ait meşru ideolojik tanımlamaların doğru değil, sadece geçerli olduklarını kanıtlamanın bir aracıdır. Bu açıdan tarihin değeri, bugüne ait inançların sınırlamasından uzaklaştırması, özgürleştirmesidir. Nitekim Skinner'ın cumhuriyetçiliği özgürlük için bir alternatif olarak değerlendirdiği, özgür olabilmek için liberalizmden başka bir alternatif bulunmadığına dair çağdaş inançtan özgürleşmedir. Bu özgürleşme, tarihin her seferinde yeniden yorumlanmasını gerektiren bir çabanın ürünüdür. Bu nedenle "tarihe ne kadar ihtiyacımız var?" sorusuna Skinner'ın yanıtı "mümkün olduğu kadar çok"tur.³¹⁰

³⁰⁹ K. Palonen, s. 27.

³¹⁰ Q. Skinner, "Visions of Civic Liberty", *The Future of the Past - Big Questions in History* içinde, der. P. Martland, Pimlico, Londra, 2002, s. 112; akt. K. Palonen, s. 25.



İKİNCİ BÖLÜM

Cumhuriyetçiliğin Kaynaklarını Yeniden Okumak

Jean-Jacques Rousseau.

RES PUBLICA İDESİNİN DOĞUŞU

“Cumhuriyet” kavramının Latince kökeninde yer alan *res publica* sözcüğü “(...) ‘kamusal etkinlik’, ‘kamusal sorunlar’, ‘kamusal çıkar’, ‘halkın oluşturduğu komünote’ anlamlarını içerir.”¹ Bir kamudan söz etmek, dolaylı biçimde de olsa, kamusal alan ve özel alan arasında bir ayrımı gerekli kılar. Başka bir ifadeyle *res publica* kavramı kamunun özelden, polis in oikos’tan ayrılmasına bağlı olarak belirir. Bu açıdan bakıldığında *res publica* kavramının kökenleri, kamuyu özel dünyaya ait sorunlardan keskin çizgilerle ayıran Antik Yunan ve Roma Cumhuriyeti’nde aranmalıdır.

Hem Antik Yunan hem de Roma Cumhuriyeti kamuyu özel alandan, özel çıkarları da kamu iyisinden ayırt eder. Kamunun iyisi ortak çıkarı temsil ettiğinden, her iki cumhuriyetçi gelenekte de özel iyilere göre öncelik taşır. Her ne kadar özel çıkarın onaylanması bakımından söz konusu iki gelenekte farklı tutumlar benimsenmiş olsa da, birleştikleri nokta kamu iyisinin korunmasının gerekliliği ve önemidir.

Kamu iyisinin korunması, hem Antik Yunan dünyasında hem de Roma Cumhuriyeti’nde aktif siyasal katılımı gerektirir. Bu açıdan bakıldığında

1 S. Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İ. Yergüz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 13. Audier söz konusu yerde, *res publica* teriminin zaman zaman İngilizce ve Almanca çevirilerinde *état* (‘state’, ‘staadt’: devlet) sözcükleriyle karşılandığına dikkat çekerken, böylesi bir çevirinin doğru olmadığını özellikle vurgular; çünkü *cumhuriyet* yurttaşlar dışında bir kurum değildir. Bu nedenle *res publica* ya da *cumhuriyet*, *devlet* sözcüğü ile karşılanamaz.

cumhuriyetçi geleneğin açıkça aktif yurttaşlık idealini teşvik ettiği görülecektir. Aktif yurttaşlık idealini onaylamalarının gerekçeleri farklılık gösterse de, her iki geleneğin de ortak vurgusu *vita activa*'nın önemli olduğu yolundadır.

Ancak aktif yaşama dair bu ortak vurgu, iki gelenekte de demokratik ideale doğru evrilmez. Hem Marcus Tullius Cicero'nun (İ.Ö. 106 - İ.Ö. 44) hem de Aristoteles'in (İ.Ö. 384-322) demokrasi karşıtı görüşlerinin biçimlenmesine yol açan, Atina'nın halkçı demokrasi örneğidir. Aristoteles oligarşi ve demokrasiyi ayıranın servet olduğunu söylerken, her ikisinin de kötü yönetimler arasına sayılmasının nedenini sınıfsal çıkarın, ortak çıkarların üzerinde tutulmasında bulur.² Aristoteles'e göre demokrasi, özelde tiranlığın tipik ölçütlerini içerir: "her ikisi de, daha iyi sınıftan yurttaşlar üzerinde efendilik ederler."³

Roma döneminde, Aristoteles'in demokrasi karşıtı görüşleri, çok daha güçlü bir biçimde yankı bulur. Özellikle karma anayasa üzerine görüşleriyle Cicero'ya zemin hazırlayan Romalı düşünür Polybius (İ.Ö. 204 - İ.Ö. 120) Atinalı halkın durumunu "(...) bir kaptanı olmayan geminin" durumuna benzetir.⁴

Tipki Aristoteles ve Polybius gibi Cicero'ya göre de tüm yönetimler içinde belki de en kötüsü demokrasidir; çünkü demokrasi şiddet ve durağan olmama tehlikelerini de beraberinde getirir. Cicero demokrasinin en temel sorununu, demokratik süreçlerin en iyinin önemini takdir etmedeki başarısızlığında bulur.⁵ Demokrasinin yurttaşlar arasındaki yetenek farklarını gözetmeyen saf eşitlik ideali, sınırsız bir özgürlüğe yol açar: "(...) yönetimi elinde bulunduran halk, özgürlüğü gerçekleştirmesine karşın, bilgisizliğinden dolayı bunun sınırlarını bilemeyip adaletli ve disiplinli davranamaz."⁶ Doğru akılla sınırlanmamış olmanın bu biçimi, Cicero'ya göre, sıklıkla cumhuriyetçi tartışmaların da konusu olduğu gibi, çoğunluğun tiranlığında son bulacaktır.⁷ Tipki demokrasi gibi cumhuriyet de halkın meselesi olmakla birlikte araların-

2 Bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, III. 8, s. 81-82, IV. 4 ve s. 113-114. Ayrıca demokrasinin, oligarşi ve tiranlıkla beraber en kötü yönetimler arasında yer aldığına ilişkin bkz. IV. 2, s. 111.

3 Aristoteles, 2004, IV. 5, s. 118.

4 Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, çev. I.S. Kilvert, Harmondsworth, Penguin, Middx 1979, s. 339; akt. N. Buttle, "Republican Constitutionalism: A Roman Ideal", *The Journal of Political Philosophy* içinde, 2001, sayı 9, no. 3, s. 337.

5 M.T. Cicero, "On the Commonwealth", *On the Commonwealth and on the Laws* içinde, der. J.F.G. Zetzel, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 20.

6 M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006a, s. 59.

7 M.T. Cicero, 1999, I. 68, s. 30.

daki fark, cumhuriyetin halkın keyfi yönetimi olmamasıdır. Bu anlamda saf bir eşitlikten söz eden “(...) çoğunluğun sınırsız egemenliği de cumhuriyetin bir antitezidir.”⁸

Böylece cumhuriyetçi söylem, ilk bölümde de kavramsal açıdan tartışıldığı üzere, Antik Yunan ve Roma geleneklerinde çoğunluğun tek yönetici olarak belirlediği saf demokrasi düşüncesinden ayırt edilerek somutlaşır. Bu ayrımın temeli, ister çoğunluk olsun ister olmasın keyfi iradenin uygulamalarına karşı çıkışta yatar. Cumhuriyetçi yurttaşlık kavrayışının gereği olarak beliren aktif yurttaşlık ideali, çoğunluğun isteklerinin belirlenmesi amacını taşıyan katılımı değil, ortak iyileri gerçekleştirmek adına bazı ödevler üstlenmeyi gerektirir. Bu idealin gerçekleşebilmesi ise erdemli yurttaşların varlığına bağlıdır.

Yurttaşların kişisel çıkarları yerine ortak iyileri korumak ve geliştirmek için gösterdikleri özenin, yani erdemli yaşamı tercihlerinin nedeni, cumhuriyetçi geleneğin özgürlük düşüncesinde gizlidir. Özgürlük kavramı cumhuriyetçi geleneğin merkezi temasıdır ve daima sivil özgürlükle tanımlanır. Cumhuriyetçi özgürlüğün sivil özgürlük olarak tanımlanmasının anlamı, böylesi bir özgürlüğe ancak siyasal toplum içinde ulaşılabileceğidir. Bu yolda sivil özgürlüğün varoluşu açıkça yurttaşlık uygulamalarıyla ilişkilidir. O halde cumhuriyetçi gelenekte yurttaş, elde ettiği hakları korumak adına ödevler de üstlenmeyi kabul eden yurttaşdır. Nitekim hem Aristoteles hem de Cicero için yurttaşlık, özgürlüğün tek yoludur ve bu nedenle yurttaş bazı ödevler üstlenmelidir.

Görüldüğü gibi cumhuriyetçiliğin ortak dilinin Antik Yunan ve Roma’da, ama özellikle de Aristoteles ve Cicero’nun eserlerinde yazıldığı ileri sürülebilir. Ancak ortak kavramları kullanmakla beraber, bu kavramların içerik ve anlamlarına dair köklü yorum farklılıkları Antik Yunan’ı Roma’dan, Aristoteles’i de Cicero’da ayırır. Bu ayrımın anlamı özellikle çağdaş cumhuriyetçilik tartışmaları açısından son derece önemlidir; dahası cumhuriyetçi geleneğin içerisindeki bir kırılmaya da işaret eder. Antik Yunan klasik cumhuriyetçiliğin kaynağı olarak görülürken; Roma çağdaş ya da Pettit’nin deyişiyle işlevsel cumhuriyetçiliğin (*instrumental republicanism*) kaynağını oluşturur. Dolayısıyla bu iki geleneğin arasındaki farkların okunması, günümüz siyasal tartışmalarına ışık tutacak niteliktedir.

Roma siyaset düşüncesi, sistematik felsefi bir gelenek oluşturmaz. Büyük ölçüde kabul gören bakış açısına göre Antik Yunan’ın soyut, kurgusal düşünceye yönelik çabalarına karşın Roma böylesi bir düşünme biçiminden

bütününü uzaktır. Bu nedenle Romalılar “(...) dünyanın en büyük imparatorluklarından birini kurmuş olmalarına karşın, siyasal konularda hemen hemen hiçbir özgün düşünce geliştirememişlerdir.”⁹ Nitekim Romalılar’ın “Eski Yunan’ın derin düşünsel yapısının aksine, uygulamaya yönelik, faydacı bir ulus olması”, Roma’da siyasetin yönünü felsefi kuramdan çok “pratik değeri açısından retorika” sanatının belirlemesine neden olur.¹⁰

“Ne var ki, siyaset teorisi siyasi düşünce kaynaklarının sadece biridir, siyasi düşüncenin bariz ve en doğrudan nüfuz edilebilecek ifadesidir, ama onun en yaratıcı yanını oluşturması gerekmez.”¹¹ Bu bağlamda, Roma’nın sonraki siyasal tartışmalara katkısı da siyasal kuramlarla değil, siyasal kuramlarla ilişkilidir. Roma’nın Batı siyaset düşüncesine kuşkusuz en büyük mirası, hukuk ve hukuksal yapı çerçevesine yerleştirilmiş olan siyasal örgütlenme biçimidir. William Ebenstein’in deyişiyle “Roma hukukunun esnekliği; değişen ekonomik ve sosyal şartlara uyabilme kapasitesi; bir şehrin hukuku olmaktan başlayıp bir imparatorluğun hukuku olmaya yeterli oluşu; (...) –bütün bunlar ‘vaziyeti kurtarma’” düşüncesinin bir ürünü olamaz. Gerçekte bu üst düzeyde siyasi bilgeliğin sağladığı tefekkürün ürünüdür.”¹² Böylece Antik Yunan filozofları ideal devlet üzerine yazarken, Cicero ideal devlet olarak Roma üzerine yazar.¹³

Antik Yunan ve Roma düşünürleri arasındaki en köklü ayrım, yurttaşlık kavramına ilişkin olarak doğar. Yurttaşlığın önemi hem her iki gelenekte hem de genel olarak cumhuriyetçi söylemde temel referans noktası oluşundan kaynaklanır. Bir Antik Yunan polisinde ya da Latin civis’inde yurttaşlar arasındaki birliği kuran kan bağı değil, yurttaşlık uygulamalarının eylem aşamasıdır. Başka bir ifadeyle yurttaşlık, siyasal ilişkilerin göstergesidir. Böylece yurttaş olmak, gerek Antik Yunan’da gerekse Roma’da daima “bir Atina polisinin ya da Roma respublica’sının bir üyesi olmakla tanımlanır.”¹⁴

Polis daima küçük bir toplumdur ve öz-yönetimli yurttaşlık uygulamalarının öncüsüdür. Yurttaşlar temsiliyete, jüriye, memuriyete ve devletin savunulmasına katılarak toplumlarını biçimlendirir; dahası aynı uygulama-

9 M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2006a, s. 13-14.

10 Ç. Dürüşken, *Roma’da Rhetorica Eğitimi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2001, s. 29.

11 W. Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. I. Özel, Şile Yayınları, İstanbul, 2005, s. 61.

12 W. Ebenstein, s. 62.

13 Bkz. J. E. G. Zetzel, “Introduction”, *On the Commonwealth and on the Laws* içinde, 1999, s. xiv.

14 J. G. A. Pocock, “The Ideal of Citizenship since Classical Times”, *Theorizing Citizenship* içinde, der. E. Beiner, State University of New York Press, Albany, 1995, s. 29.

malar yurttaşların da biçimlenmesine yol açar. Atina'nın yurttaşlık idealinin yansımaları Aristoteles'in *Politika*'sından da takip edilebilir. Aristoteles'e göre yurttaşlık "yönetmeyi ve yönetilmeyi iyi bilmek"te,¹⁵ başka bir deyişle yönetme ve yönetilme kapasitesine sahip olmada bulur.¹⁶ Böylesi bir idealin doğal sonucu, Aristoteles'in yurttaşlık anlayışının, öz-yönetimli bir devlette siyasal ve hukuki katılımcılığı gerektirdiğidir. Yurttaşlar siyasal kararlara ve yasaların oluşumuna katkıda bulunmalı, alınan kararlara birlikte uymalıdır.¹⁷

Bu durumda açıkça "eşitleri üzerine kural" koyan yurttaş, "diğer eşit kural koyucuların" koydukları kurallara da uymalıdır. "Bundan dolayı yurttaşlar kural koyan ve koyulandır; yurttaşlar her bir karar vericinin diğerlerinin otoritesine saygı gösterdiği karar almada diğerlerine katılır ve aldıkları karara itaate de katılırlar."¹⁸ Böylece yurttaşlık daha çok kamusal etkinliklere katılım yoluyla kazanılır. Bu katılımın anlamı aynı zamanda yurttaş özgürlüğünün de ifadesi oluşudur. Böylece Aristoteles'e göre özgürlük, haklara sahip olmanın ötesinde, bu hakları kullanmakla ilişkilidir. Başka bir ifadeyle özgürlüğün Aristotelesçi yorumu, kamu kararlarına aktif katılımı ifade eder, yoksa kararın içeriğinin nesnesi olmayı değil.

Aristoteles'in yurttaşlık pratiğini ve özgürlüğü eşdeğerli olarak ele alışı, yurttaşlığı kendinde bir değer haline getirir. Başka bir ifadeyle "yurttaşlık henüz özgür bir varlık olmanın aracı değil, kendinde özgür olmanın bir yoludur."¹⁹ Bu bakış açısı bir de tersten okunacak olursa Aristoteles şunu söyleyecektir: "(...) devlet özgür adamların birliğidir."²⁰ O halde bir kişi özgürse yurttaştır, özgür değilse yurttaş da değildir.

Antik Yunan dünyasının yurttaşının özgürlüğü, her şeyden önce maddi bir temel olarak şeylerden özgürleşmenin ifadesidir. Oikos'un değer ve anlamı da burada belirir. Maddi dünyanın alanı olan oikos, yurttaşı maddi çıkarının emrettiği zorunluluklar dünyasından özgürleştirirken; oikos'ta yurttaş adına emek veren kadın, köle ve çocuklar da yurttaşa aktif siyasete katılabilemesi için gereken zamanı yaratır. Böylece polis, şeylerden özgürleşen insanların yüzyüze ilişkilerinin alanıdır. Yurttaşlığın şeylerin ve üretim zorunluluklarının alanından özgürleşmesi, eylem alanında varoluşun bir önkoşulunu

15 Aristoteles, 2004, III. 4, s. 75.

16 N. Buttle, s. 339.

17 D. Heacer, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. M. Delikara Üst, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 33.

18 J. G. A. Pocock, 1995, s. 31.

19 J. G. A. Pocock, 1995, s. 32.

20 Aristoteles, 2004, III. 6, s. 80.

oluşturur. Böylece yurttaş eylemi şeylere değil, diğer yurttaşlara yöneliktir ki, bu da polisi ahlâki yaşamın merkezi haline getirir.²¹

Şu halde polisin oikos'a ve özel olana önceliği açıktır. Yurttaşın polis içindeki işleviyle anlamlı hale gelişi nedeniyle "bütün parçadan önce gelmelidir. (...) Öyleyse devletin (...) bireyden önce olduğu apaçıktır. Çünkü bir birey nasıl bir parçasından ayrıldığı zaman kendine yeterli olmazsa, o da tıpkı öteki parçaları gibi bütünle aynı ilişki içindedir." O halde bir kimsenin birey olarak varolması ancak bir siyasal oluşumun yapısında yer almasıyla, başka bir deyişle yurttaş olmasıyla mümkündür. Aksi takdirde kişi kendine yetersizdir ve bu nedenle özgür insan olarak tanımlanamaz: "Devlet dediğimiz birliğe katılma yeteneği bulunmayan herhangi bir varlık, örneğin sessiz bir hayvan ya da [eşit ağırlıkta olmak üzere tam karşıtı] yetkinlikte kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinmesi olmayan bir varlık (örneğin, bir tanrı) – bunlar devletin bir parçası değildir."²²

Dolayısıyla Aristoteles'in sıkça alıntılanan ifadesinde olduğu gibi "(...) insan arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda siyasal hayvandır."²³ Bu nedenle doğası gereği insanın bir kamuda yaşama zorunluluğu vardır. O halde devlet "en yüksek iyi"dir;²⁴ çünkü insanın doğasını gerçekleştirmesinin koşullarını sağlar.

Bu en yüksek iyinin korunmasını Aristoteles, yurttaşlar arasındaki uyumun bir sonucu olarak görür. Nitekim Aristoteles'in yurttaşlar arasındaki uyumdan *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin "Dostluk Üzerine" bölümünde söz ediyor oluşu bir tesadüf değildir. Başka bir ifadeyle yurttaşlar arasında kurulacak olan dostluk bağları devlet uyumunun garantisidir: "Uzlaşma bir toplumsal dostluk gibi görünüyor; yararlı olanlarla, yaşam için uygun olanlarla ilgili. Bu tür bir uzlaşma doğru kişilerde olur, çünkü onlar kendileri ile, başkaları ile uzlaşma içindedir. Deyim yerindeyse 'aynı yöne dönüktürler' (bu tür kişilerin istekleri kalıcıdır, bir sarkaç gibi yön değiştirip durmazlar); adil ve yararlı olanları ister, bunları kamu adına ararlar. Oysa kötü kişiler zorluklarda ve kamu işlerinde geride kalıp yararlı olanlarda daha çoğu aradıklarından, dostluklarında da olduğu gibi, pek azı dışında uzlaşamazlar. Her biri bunları kendisi için istediğinden yakınındakini ezer, ona çelme atar, ortaklık gözetilmeyince ortaklık ortadan kalkar."²⁵

²¹ Bkz. J. G. A. Pocock, 1995, s. 32.

²² Aristoteles, 2004, I. 2, s. 10.

²³ Aristoteles, 2004, I. 2, s. 9.

²⁴ Aristoteles, 2004, I. 1, s. 7.

²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, IX. kitap, 1167b,

Aristoteles'in yurttaşlar arasındaki uyum arayışına karşın, Roma yurttaşlığı çatışma ve uyumsuzluğun bir ürünüdür. Bu noktada çatışma ve uyumsuzluk, bir idealden çok Roma tarihinin bir sonucudur. Roma yurttaşlığı, Senato'da temsil edilen ve nüfusun sadece yüzde onluk bir kesimini oluşturan zengin patricilerle, nüfusun yüzde doksanını oluşturmakla birlikte kendilerini temsil yeteneğinden yoksun kalan yoksul plebler arasındaki yaklaşık iki yüz yıl süren bir sivil çatışmada biçimlenir.

Çatışmanın kaynağı Romalı patricilerin Etrüsk krallarını kovarak Roma'da cumhuriyeti ilan edişlerine değin uzanır. Cumhuriyet yönetimini ele geçiren patriciler, "halkın yararını" bir ilke olarak benimsemiş olmakla birlikte, iktidarın sınırlarını halkı da içine alacak biçimde genişletmez ve bu nedenle Krallık döneminin kurumsal yapısını tümüyle yıkmak yerine bazı değişikliklerle yeni yönetimin içinde barındırmaya devam ederler. Böylece Roma Cumhuriyeti ilk yıllarında, bir sınıfın mutlak iktidarı ile yönetilmeye devam eder.²⁶ Bir yanda konsül seçimlerinde oy kullanma dışında hiçbir siyasal hakkı bulunmayan ve borç köleliği yoluyla keyfi müdahalelere açık bir sınıf olan plebler, diğer yanda ise yönetici elitler olan patriciler Roma siyaset sahnesinin aktörleri olurlar. Özellikle de sonradan maddi güç elde ederek *optimates* adını alan zengin pleblerin, kendi kendilerini temsil edebilme hakkını kazanma amacıyla başlattıkları mücadele, halkın temsilcilerini meclise taşımış ve tribünlerin kurulmasını sağlamıştır (M.Ö. 494).

Ancak tribünlerin kuruluşu Roma yönetiminde çatışmaların sonunun geldiğini değil, biçim değiştirdiğini gösterir. Başlangıçtaki halk ayaklanmaları, artık yerini Roma siyasetinin temel ilkesi olan sivil çatışmalara bırakır. Siyasal yaşama giriş amacı farklı olan bu sınıfların, doğal olarak yurttaşlığa yükledikleri anlamlar da yurttaşlıktan beklentileri de farklıdır.

Patriciler için yurttaşlığın anlamı "(...) geniş otlak ve çiftlik alanlarının sahipliği, mahkemede karşı konulamayacak gücünün yasal durumu ve en üst düzeyde erdem kazanma fırsatı, onuru ve devlet sözleşmelerini garantiye alan yöneticilerin kontrolü"dür. Patricilerin genel beklentilerine karşın plebler kısa süreli koşullar dahilinde belirli bazı taleplere sahiptirler; "(...) örneğin savaş boyunca ya da savaş sonrası insan gücüne ihtiyaç ve sağlıklarıyla ilgilenilmesi gibi." Ayrıca plebler "(...) daima patricileri tarafından tanınma, toplulukta bir yer edinme, kişiliklerinin, mülklerinin, onurlarının ve umutlarının yasayla korunmasını, hak ettiklerinin de tanınmasını ve bundan dolayı

s. 188.

26 M.A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2006a, s. 20.

Roma'nın yönetim ve meclis yapısına girişlerinin onaylanmasını isterler (...).²⁷ Plebler ve patriciler arasındaki siyasal haklar ve beklentilerin düzeyleri açılarından varolan bu derin farklar, Roma'yı Atina'dan ayırt etmekle kalmaz; ahlâki açıdan en üst düzey birliği ifade eden Aristoteles'in toplum idealinden kopuşu da ifade ederler. Artık "siyaset, farklı çıkarları olan siyasetçiler ve sınıflar arasındaki güç mücadelesi yoluyla belirir."²⁸ Roma cumhuriyet tarihinin özellikle sonraki cumhuriyetçilere en özgün katkılarından biri olan çatışma ve uyumsuzluk olgusu, siyasal sistemin denge ve kontrol gücü olarak önem taşır.

Cicero tribünler yoluyla halkın siyasal sisteme katılmasını, yani siyasal sistemin çatışan çıkarları içine alacak biçimde düzenlenmesini, iki açıdan önemli bulur. Öncelikle siyasal dengenin sürmesi ve çatışan çıkarların birbirlerini denetlemeleri, ancak her çıkar grubunun siyasal sistem tarafından içermesiyle mümkündür. Bu yoldan çatışan çıkarlar birbirlerini sürekli denetleyerek, haksız bir güç edinmenin önündeki kontrol mekanizmasını oluştururlar. Böylece özgürlüğün "(...) soylular ve halk arasında düzenli çatışmalarla" kazanılmış olması, "soylular ve halk arasındaki denge"nin, "*guardia di liberta* olarak hizmet veren tribünlerce garanti altına"²⁹ alınmasını sağlar. Öte yandan tribünler, halkın çıkarlarını sistem karşıtı olarak ifade etmelerini engelleme işlevini de yerine getirirler. Başka bir deyişle tribünlerin varlığı sisteme karşı olan başkaldırıları sivil çatışmalara dönüştürerek, halkın siyasal sisteme dahil olmasını sağlar.

Çatışma ve uyumsuzluk olgusu, Roma siyasal sisteminde uyumun dışlandığı sonucunu zorunlu olarak getirmez. Aksine Roma hâlâ yurttaşlar arasındaki uyumu önceler. Ancak bu uyum artık çatışma ve uyumsuzluğun yarattığı kontrol-denge mekanizmasında aranır, ahlâki değerlerde değil. Bu durumda Roma siyasal sistemi, kendisini, çatışmalar üzerinden sürekli yeniden üreten bir sistemdir.

Bu durumda Roma'da katılım da ahlâki önceliğini kaybeder. Aristoteles'e göre katılım, insan doğasını gerçekleştirmenin biricik yolu olduğundan, "kendinde bir değer"e sahiptir.³⁰ Cicero'da ise katılım iki açıdan

27 P. Reisenberg, *Citizenship in the Western Tradition - Plato to Rousseau*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, Londra, 1992, s. 59.

28 I. Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, Londra, New York, 2002, s. 30.

29 W. Nipel, "Ancient and Modern Republicanism: 'Mixed Constitution' and 'Ephors'", *The Invention of the Modern Republic* içinde, der. B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 13.

30 I. Honohan, s. 23.

değer kazanır. Öncelikle katılım, özel mülkiyet ve çıkarların takibinin onaylanmasıyla ilişkilidir. Eğer bireyler diğerleri ile işbirliği içinde yaşıyorlarsa, kendi çıkarlarını daha iyi takip edebileceklerdir. Katılımın ikinci bir değeri ise, karma anayasa düşüncesinin onaylanmasının da altında yatan kontrol ve denge amaçlarını gerçekleştirmesindedir. Yurttaşların aktif siyasal yaşamı, siyasal güçten gelebilecek kontrol edilmeyen keyfi müdahalelere karşı adeta bir koruma zırhıdır.³¹ Böylece Roma cumhuriyetçi geleneği için katılımın anlamı, ahlâki iyiden çok, bireysel çıkarların devlet çıkarıyla ilişkili olduğu gerçeğinde ortaya çıkar.

Buna bağlı olarak Roma'nın yurttaşlık kavrayışı da Antik Yunan'ın yurttaşlığa bakış açısından farklılaşır. Antik Yunan dünyası ve Aristoteles için yurttaşlık kendinde özgür olmanın yolu olduğundan başlı başına bir amaçtır. Özel alan ya da oikos ise yurttaşlığa giden yolda bir aracı ifade eder. Başka bir deyişle amaç, özel olan için fayda elde etmekten çok yurttaşlığın kendisidir. "(...) amaçlar için araç değil, kendinde amaç olarak eylemin yapıldığı ideal üstyapı polis"tir.³²

Roma yurttaşlığı ise şeyler aracılığıyla kurulan bir yurttaşlık türüdür. Pocock'a göre Antik Yunan dünyasında yurttaşlar "(...) şeyler aracılığıyla diğerleri üzerinde eylemde bulunmazlar ve diğerini şeylerin sahibi ve yöneticisi olarak tanımlamazlar. Şeylerin oikos'ta arkada bırakıldığını görürüz ve kişi onları arkada bırakma amacıyla onlara sahiptir, polis kendinde amaç olan siyasal yaşamda yüzyüze ilişkiler amacıyla sahip oldukları mülkiyetten kendi kendisini özgürleştiren yurttaşların süregelen törenlerinin bir türüdür. Ancak Roma hukukçuları için bu bütünüyle farklıdır; kişiler şeyler üzerinde eylemler ve eylemlerinin pek çoğu doğrudan mülkiyet edinmek ya da onu sürdürmek içindir; bu eylemler, eylemin nesnesi olan şeyler ya da mülkiyet yoluyla diğerleriyle karşılaşarak düzenleme gerektiren ilişkilere girerler, şeylerin dünyası ya da *res*³³ 'gerçeklik'in statüsünü ortaya koyar; bu insanın yaşamı için aracıdır ve diğerleriyle ilişkileri biçimlendirir, düzenler, birleştirir. Kişi şeyler üzerindeki eylemler yoluyla tanımlanır (...). Böylece birey şeylerin mülkiyeti ve hukuk pratiği yoluyla yurttaş olur."³⁴ Buradan hareketle kamusal ilişkinin

31 Bkz. N. Buttle, s. 342. Katılımın değerine ilişkin bu iki sonuç özellikle çağdaş cumhuriyetçilerin, Roma cumhuriyetçiliğine ilişkin incelemelerinin merkezini oluşturur.

32 J. G. A. Pocock, 1995, s. 32.

33 M. Schofield "res" sözcüğünün "işler, olaylar, sorunlar, meseleler" anlamlarının yanı sıra "mal, mülk" anlamlarını da içerdiğini ileri sürer. Bkz. M. Schofield "Cicero's Definition of *Res Publica*", *Cicero the Philosopher* içinde, der. J.G.F. Powell, Clarendon Press, Oxford, 2001, s. 63-83.

34 J. G. A. Pocock, 1995, s. 35.

niteliğinin de Antik Yunan'dan Roma'ya geçişte değiştiği gözlemlenebilir. Antik Yunan'ın yüzyüze olan ilişkileri ahlâk, Roma'nın şeyler üzerinden kurulan ilişkileri ise hukuksal bir yapıyı zorunlu kılar.

Böylece Antik Yunan'ın ahlâki yaşamın önceliği üzerinden kurulan yurttaşlık bağları da Roma'da yerini hukuksal bir düzenin gerektirdiği yurttaşlık bağlarına bırakır. Diğer bir deyişle yurttaşlık, Antik Yunan'da yönetme ve yönetilme pratiğine ilişkin siyasal bir statünün göstergesiyken, Roma'da yasal bir statüyü gösterir. Bundan dolayı Romalı cumhuriyetçiler için yurttaşlık, yönetim pratiğinde açığa çıkan bir kapasiteden çok "(...) bir statüdür ve bu statü ne ahlâki gereklilikler ne de niteliklerinin tanınması olarak aktif bir katılımı gerektirmez."³⁵

Cicero *The Verres Oration*'da (*Verres Söylevi* İ.Ö. 70) tüm Romalıların özgürlük ve adalet ile donatıldığını söyler. Adı geçen *Söylev*'inde Cicero, bir Roma yurttaşı olan Gavius'un işlediği suçtan ötürü Roma toprakları dışında yargılanarak, çarmıha gerilme cezasına çarptırılmasından yola çıkarak Roma yurttaşlığının anlamını serimler. Cicero, Gavius'un suçlu olduğunu kabul etmesine rağmen, bir Roma yurttaşı olarak haklara sahip olduğunu ve sadece bu nedenle bile olsa ülkesi dışında yargılanamayacağını öne sürer: "Bir Romalı yurttaşı bağlamak bir suçtur, kırbaçlamak iğrençtir, vahşice öldürmek hemen hemen cinayettir: Peki çarmıha germek? Bu işin korkunçluğunu anlatabilecek uygun sözcük yoktur." Cicero'ya göre yargılamayı yapan Sicilya yöneticisi Verres'in davranışı sadece Gavius'u cezalandırmaz, aynı zamanda Roma'nın yurttaşlık hak ve özgürlüklerine yönelik bir tehdidi gösterir: "Bu sadece nefretinizi kazanan Gavius'a karşı değildir; siz tüm Roma yurttaş topluluğunun haklarının ilkelerine karşı savaş ilan ettiniz. Bir düşmansınız (...) sadece birey olarak değil, hepimizin ortak özgürlüğüne karşı düşmansınız (...). (...) zarar verdiğiniz yalnızca sıradan biri olarak Gavius değildir: Romalı özgür insanların evrensel ilkesidir."³⁶

Bir başka yerde ise Cicero şunları yazar: "Alçak sınıfta doğan denizci fakir insanlar, hiç bilmedikleri bir sahilden geçerken kendilerini yabancılar arasında bulurlar ve onlara kefil olacak kimseyi bulamazlar. Bir tek onları koruyan yurttaşlıklarına güvenirler, sadece onları yasa korkusu ve kamuoyuyla sınırlayan yöneticilerini ve ortak dillerini, yurttaş hakları ile bağlayan

³⁵ N. Buttle, 2001, s. 340-341.

³⁶ M. T. Cicero, *Cicero the Verres Oration*, 1928, 2.5.66; akt. F. Depalma Digeser, "Citizenship and the Roman Republic: Cicero and a Christian Corollary", *Republicanism: History, Theory and Practice* içinde, der. D. Weinstock & C. Nadeau, Frank Cass Publishers, Londra, 2004, s. 6.

kentlerini değil: her ne olursa olsun (...), onları savunacaklarına güven duyarlar.”³⁷ Buradan hareketle Roma yurttaşı olmak, her şeyden önce Roma hukuk kurallarının koruması altında,³⁸ özgür ve hakların güvencesinde olduğu bir yaşamı ifade eder.

Görüldüğü gibi Roma yurttaşlığı ortak yasalara bağlılık üzerinden tanımlanan ve yurttaşı her türden keyfi müdahaleye karşı koruyan haklar bütünüdür. Romalı olmanın anlamı, Roma’nın sağladığı özgürlük ve adalet hakkından faydalanmaktır. Buradan hareketle Roma yurttaşlığının, ortak yasalara üyeliğin ötesinde, teritoryal bir imaya sahip olmadığı da ileri sürülebilir.³⁹ Başka bir ifadeyle Roma yurttaşlığı hak ve statü sorunudur, etnisite ya da Aristotelestekine benzer bir değer sorunu değildir.⁴⁰

Yurttaşlığın polis aktif kamu yaşamına katılımdan farklı olarak yasayla tanımlanışı, polisin Antik Yunan’da varsayılan önceliğini kaybetmesine neden olur. Aristoteles’te yurttaşların şeylerin aracılığı olmaksızın yüzyüze ilişkiler geliştirilebilmelerinin olanağını sunan polis, aynı zamanda ahlâki yaşamın da merkezidir; çünkü burada yurttaşlar şeyler üzerinde değil, diğerleri üzerinde eylemde bulunurlar. Bu açıdan “(...) kentin kamu işlerine katılım, Aristoteles’in yurttaşlık kavrayışının ahlâki olarak merkezidir; çünkü yurttaşların düşünsel ve ahlâki erdemlerinin uygulanmasını sağlayan da kenttir.”⁴¹

Aristoteles’e göre polis, yurttaşların yakın ilişkilerinin ürünüdür: “(...) çeşitli şehirlerde evlilikle akraba olmuş kimselerden meydana gelen birlikler, kardeşlikle, tanrılara kurban kesmek için aile toplantıları (...)” görmemizin nedeni, bu akrabaların birarada yaşamasından kaynaklanır.⁴² Ancak yine de polisin sınırlı sayıda yurttaşla sahip oluşunun nedenini bütünüyle akrabalık ilişkileriyle açıklama girişimi hatalı olacaktır. Bu sınırlılık daha çok ahlâki yaşantının tikel bir polis ile bağlantılı olduğundandır; çünkü “kişinin erdemi, onun bir topluluk dahilindeki yaşamından ayrılmaz.”⁴³ Sonuçta ahlâki yaşantının merkezinin polis ile tanımlanışı, hem Aristoteles hem de Platon’un “nihai siyasal örgütlenme olarak şehir-devletinden öteye” geçememiş oluşlarının en önemli nedenidir.⁴⁴ Dahası Aristoteles *Politika*’da kölelikten söz

37 M. T. Cicero, 1928, 2.5.65; akt. E. Depalma Digeser, s. 7.

38 D. Heater, s. 51.

39 J. G. A. Pocock, 1995, s. 37.

40 E. Depalma Digeser, s. 7.

41 N. Buttle, s. 339.

42 Aristoteles, 2004, III. 10, s. 85.

43 D. Orr, “The Virtue of Conservation Education”, *Conservation Biology* içinde, 1990, sayı 4, no. 3, s. 219.

44 W. Ebenstein, s. 64.

ederken, Yunanlı olan ve olmayanlar arasında kesin çizgiler çekerek, yurttaşlığın Yunan olmayanlara doğru genişlemesini kesin bir dille reddeder. Aristoteles'e göre Yunanlı olmayanlar barbar ve doğaları itibarıyla da köledirler.⁴⁵ Böylece Aristotelesçi yorumuyla ne polis ne de polis yurttaşlığı genişleme gösteremez.

Buna karşın "Romalı düşünürler için kent, yurttaşın ahlâki yaşamının merkezi ya da tek merkezi olamaz. (...) kent ve kent işlerine katılım, Roma cumhuriyetçi düşüncesinde ahlâki önceliğini kaybeder. Bundan dolayı Romalı cumhuriyetçiler için yurttaşlık bir kapasiteden çok bir statüdür ve bu statü ne ahlâki gereklilik olarak ne de yurttaşlık niteliklerinin tanınması için aktif katılımı gerektirmez."⁴⁶ Nitekim Roma'nın yayılmacılığı da pratik açıdan kentin önemini yitirdiğinin bir göstergesidir. Roma, İmparatorluğa doğru evrilirken, yurttaşlığını da ele geçirilen toprakların halklarına ve Roma'nın bağdaşklarına doğru genişletmiş, bu yoldan da kentin sınırlarını aşmıştır.

Roma, kente ahlâki anlamlar yüklediğinden yurttaşlığın genişletilmesi konusunda faydacı bir tutumu takip eder. "(...) sadakat ve hizmet ödülü olarak yurttaşlığı" kullanan Roma⁴⁷, bu yolla bir yandan topraklarını genişletirken diğer yandan askeri güçlerini ve vergilerini de arttırmayı başarır. Roma'nın bağdaşığı olan her kente yurttaşlık hakkı tanıyan Sivanus ve Corbo yasaları, aynı zamanda bir Roma yurttaşı olabilmenin koşullarını da gösterir: "Eğer birileri müttefik kentlerin yurttaşlığına kayıt olmuşlarsa, yasa yürürlüğe konduğu anda İtalya'da bir mesken edinmişlerse ve altmış gün içinde *praetor*'un huzununda beyanda bulunmuşlarsa (yurttaşlık hakkını elde eder)"⁴⁸ (*vurgu özgün metinden*). Böylece Roma yurttaşlığı adeta, "(...) coğrafi olarak Roma kentinin kendisiyle sınırlı kalmayacak bir ulusal statü"ye dönüşür.⁴⁹

Roma'da "(...) kentin ahlâki önceliği gölgelenirken", "yurttaşların ahlâki ufku da tüm insanlığı içerir."⁵⁰ Cicero'ya göre artık insanın yeni sorumluluğu, tüm insanlığa karşıdır: "(...) ödevimiz birlik bağlarına ve insan ırkının tüm üyeleri arasında varolan dostluğa saygı göstermek, (onları) sürdürmek ve korumaktır."⁵¹ Cicero'nun Stoa felsefesinden kaynaklanan bakış açısından,

45 Aristoteles, 2004, I. 8, s. 15.

46 N. Buttle, s. 340-341.

47 P. Reisenberg, s. 56.

48 M. T. Cicero, *Şair Archias'ın Savunması*, çev. B. Demiriş ve Ç. Dürüşken, Kalcı Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 35.

49 D. Heater, s. 56.

50 N. Buttle, s. 340.

51 M. T. Cicero, *On Duties*, der. W. Miller, Harvard University Press, Cambridge, 1913, XII, s. 146.

“insanoğlu kendi içinde temel farklılıklar göstermez”⁵² ve bu nedenle insanın ahlâki ufkı tüm insanlığa evrensel bir saygıyı gerektirir.⁵³

Ancak ahlâki dünyanın tüm insanlığa yönelik biçimde genişletilmiş olması ve kentin önemini yitirışı, beraberinde Roma’da aktif katılımın değersiz olduğu sonucunu getirmez. Aksine Roma yurttaşlığı katılımı gerektiren bir yurttaşlıktır: “katılımda bulunmayan, dinlenmeyen, tartışmayan ve oylama yapmayan hiçbir Roma yurttaşı yoktur. (...) Tam bir aktif yurttaş bir yılda yirmi kez farklı oylama etkinliğine katılabilmektedir.”⁵⁴

Cicero’ya göre cumhuriyetin başlıca çöküş nedeni katılımın azalmış olmasıdır. Yurttaşların katılım ve çatışma yerine Augustus’un sözünü verdiği barış ve güvenliği tercih ederek kamusal yaşamdan çekilmeleri cumhuriyetin sonunu da hazırlar.⁵⁵ Özel hayata çekilmenin sonucunu ise Cicero şöyle özetler: “özgürlüğü uzun zaman önce kaybolan cumhuriyetin sadece adı bize kalmıştır.”⁵⁶

Cicero “sorumluluğun bir biçimini yerine getirmek için verilen güçlerini özeli seçmede kullanan” kişileri “vatan haini” ilan eder; çünkü sosyal yaşamdan geri çekilmek kolay ve güvenli olmasına rağmen, aktif yaşam hâlâ ahlâki açıdan üstündür.⁵⁷ Ancak bu ahlâki üstünlüğün nedeni Aristoteles’teki gibi polislin aktif yaşamının insanı, insanlığın amacı olan nesnel bir iyiye yaklaştırmamasından kaynaklanmaz. Cicero’ya göre “farklı koşullara farklı bakmamız gerekir”;⁵⁸ çünkü “doğa tarafından onurlu görünen pek çok şey artık koşullar gereği onurludur.”⁵⁹ Başka bir ifadeyle nesnel iyiden çok ortak iyilerin koşullarına göre değişen gereklerini yerine getirmek erdem düşüncesinin merkezinde yer alır. Bu bağlamda “erdem (...) toplumun iyileri için bir araç olarak kullanılabilir.”⁶⁰ İnsan erdemi en çok devleti kurma ve korumada kutsallığa yaklaşır.⁶¹ Cicero’ya

52 M. T. Cicero, 1999, I. 30, s. 116.

53 M. Nussbaum, “Symposium on Cosmopolitanism - Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy”, *The Journal of Political Philosophy* içinde, 2000, sayı 8, no. 2, s. 183. Nussbaum aynı yerde Cicero’nun evrensel insanlığa saygıya ilişkin bu görüşlerinin Immanuel Kant’ın etiğine esin kaynağı olduğunu öne sürer.

54 P. Reisenberg, s. 81.

55 C. H. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, s. 123; bu alıntının geçtiği yerler: N. Buttle, s. 341; Ç. Dürüşken, s. 11.

56 M.T. Cicero, 1999, V. 2a, s. 87.

57 P. Reisenberg, s. 77.

58 M. T. Cicero, 1913, XVIII, s. 61.

59 M. T. Cicero, 1913, s. 137.

60 M. Y. Henry, “The Faith of a Humanistic Philosopher (Cicero)”, *The Classical Weekly* içinde, 1927, sayı XX, no. 10, s. 79.

61 M. T. Cicero, 1999, I. 12, s. 7.

göre kamu hizmetine adanmış yaşam, gökyüzüne giden bir yoldur ve devlet hizmetine adanmış tüm kişilerin toplandığı yer, cennette bir yerdir.⁶²

Dikkat edilirse Aristoteles'te yönetme ve yönetilmeye katılımda beliren erdem düşüncesi, Cicero'da yerini kamu hizmetine katılmanın erdemine bırakır. Bu noktada Cicero'nun her yurttaştan eşit bir katılım beklemeyeceği de belirtilmek zorundadır; çünkü Roma toplumu eşitlerin değil, pleb ve patricilerden kurulu farklı sınıfların birliğidir. Cicero'ya göre kamuya adanma üst sınıfın erdemidir. Böylece artık Cicero'da Aristoteles'ten farklı olarak "(...) katılım erdemini temeli değildir, erdem katılımın temelidir."⁶³

Bu nedenle yönetme işi de herkesin değil, erdemli elitlerin işi olmalıdır. Şu halde öncelikle Cicero da, tıpkı Aristoteles gibi, halkın iktidarını gösteren demokrasiye karşı olumsuz bir tutuma sahiptir. Bu nedenle Cicero, yönetme işini bir azınlığa devreder. Ancak bu azınlığın erdemli olması gerektiğini özellikle vurgulaması, azınlığın kendi çıkarları için değil, ortak fayda için çalışacaklarına dair bir güvence bulma isteğinden doğar. Cicero Antonius'a karşı yazdığı *Philippicae Söylevleri*'nde (*Philippicae* - İ.Ö. 44) soylu insanların soylu amaçları olacağından söz eder: "(...) soylu insanlar olarak sizin büyük arzularınız olduğu için, aşırı saf birtakım kişilerin kuşku duydukları gibi, çok parlak ve çok ünlü birinin her zaman küçümsediği paranın yanı sıra zor kullanarak elde edilmiş varsılığı ve Roma halkının katlanamayacağı bir gücü değil, yurttaşların sevgisini ve ününü arzuladığınıza inanıyorum. Doğru düzgün yapılan işlerin ve devlete verilen büyük hizmetlerin övülmesi insana ün kazandırır. Bu ün, çok iyi birinin olduğu kadar, çoğunluğun tanıklığıyla da onaylanır."⁶⁴

Cicero'nun seçkinlere güveni, kamusal görevlerini kişisel çıkarının bir aracı olarak görmeyeceklerine dair duyduğu inançtan kaynaklanır. Seçkinlerin siyasete katılma nedenleri, siyasetin şahsi çıkarların tatmin aracı olduğundan değil, kamusal alanda ölümsüzlüğün anahtarı olabilecek parlak bir isim bırakma arzusunun gücünden dolayıdır; çünkü "(...) şan-şeref heyecanı hepimizi cezbeder ve şöhrat en iyileri fazlasıyla yönlendirir. Filozofların kendileri şöhrati hor görmek konusunda yazdıkları kitapların üzerine bile kendi isimlerini yazarlar: övgüyü ve şöhrati hor gördükleri yerde bile kendilerinin övülmelelerini ve üne kavuşmalarını isterler."⁶⁵

⁶² M. T. Cicero, 1999, VI. 13 ve VI. 16, s. 96-97.

⁶³ I. Honohan, s. 33.

⁶⁴ M. T. Cicero, *Philippicae Söylevleri I*, çev. F.G. Özaktürk, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, I. Söylev, s. 50.

⁶⁵ M. T. Cicero, 1997, s. 61.

Bu övgülere layık olanlarsa, ancak ortak iyi adına çalışanlardır. Cicero'ya göre yöneticiliğe aday olan seçkinler “yurttaşların faydasına olan şeye gözlerini dikip bakmalıdır” ve “(...) toplumun bir kısmını korumak ve huzuru bozlamak yerine, tümüyle ilgilenmelidir.”⁶⁶ Aynı tema *De Officiis*'te (*On Duties - Ödevler Üstüne*) şu sözlerle tekrarlanır: “Değerli ve gerçekten yürekli ve yönetimin kontrolünü elinde tutmaya layık bir yurttaş (...) kendini halkının hizmetine öyle bir adayacak ki, ne zenginlik ne de güçte gözü olacak ve (...) tüm toplum için çalışacak (...) savunduğu değerlere karşı bir şey yapmaktansa hayatın kendisini bırakacaktır.”⁶⁷ Böylece seçkinlerin erdemi kişisel olmaktan çok, toplumun ortak iyilerine gösterdikleri hassasiyetle ilişkili olarak ortaya çıkar.

Bu noktada belki de sorulması gereken en önemli soru ortak iyinin neliğine ilişkindir. Cicero'nun ortak iyi kavrayışını, onun cumhuriyet tanımından takip edebiliriz: Bir cumhuriyet, “kamunun mülkiyeti” iken; kamu “(...) bir şekilde bir araya toplanan insanlar değildir, daha çok aynı yasaya bağlı olan ve belli bir çıkar birliğiyle bir araya gelmiş insanlardan oluşan bir gruptur.”⁶⁸ Burada Cicero'nun sözünü ettiği çıkar birliği, tüm yurttaşların aynı çıkara sahip olduğu ya da ortak çıkarın tüm çıkarların üzerinde bulunduğu anlamlarına gelmediği gibi, özel çıkarlardan fedakârlık etme de söz konusu değildir. Bu çıkar birliği, sonraki cumhuriyetçiler tarafından da sıklıkla vurgulandığı gibi, özel çıkarların gerçekleştirilmesini sağlayan özgürlüğün korunması amacıyla cumhuriyetin yasalı yönetimini ve buna bağlı olarak cumhuriyetçi kurumları korumayı ve sürdürmeyi gösterir. Bu anlamda Cicero'nun aradığı, toplumun ahlâki yapısı, yasalı yönetimi ve kurulu kurumları ile uyumlu özel kazanımlar arasındaki dengedir.⁶⁹ Cicero'ya göre bilge insan “(...) kendi özel mülkiyetini korumada adil olabilir.”⁷⁰ Özel kazanımların adil olmasını sağlayacak olansa bu kazanımların ortak iyiler adına kullanılmasıdır; çünkü bireyler diğerinin refahıyla ilgilenmeksizin kendi refahlarında başarıya ulaşamazlar.⁷¹

Bu açıdan siyaset, yurttaşların kendi amaçlarına ulaşabilecekleri güvenli ortamı yaratmanın aracı halini alır.⁷² Cicero'nun ideal devlet adamından beklentisi de bu yöndedir: “İdeal devlet adamımızın” amacı “yurttaşların

⁶⁶ M. T. Cicero, 1913, s. 33.

⁶⁷ M. T. Cicero, 1913, XXV, s. 85.

⁶⁸ M. T. Cicero, 1999, I. 39a, s. 18.

⁶⁹ P. Reisenberg, s. 78.

⁷⁰ M. T. Cicero, 1913, III. XV, s. 61.

⁷¹ M. T. Cicero, 1913, s. 109.

⁷² N. Buttle, s. 337.

mutluluğudur, refah içinde güvenli bir yaşamdır, kaynakların zenginliğidir, ün bolluğudur ve ahlâki karakterin saygınlığıdır.”⁷³ Başka bir ifadeyle siyaset, Aristoteles’te olduğu gibi kendinde değerli eylem değil, yurttaşların mutluluklarını sağlayan ve çıkarlarını takip etmelerine olanak tanıyan bir ortamın yaratılmasının aracıdır.

Yurttaşların güvenli yaşamı ve refahı ancak yasalı bir yönetimde karşılanabilir; çünkü özgürlük ancak ve ancak yasa yönetiminde varolabilir. Aristoteles’in öz-yönetimli yurttaşların özgür olabilecekleri savına karşılık Roma’da özgürlük düşüncesi köleliğin karşıtı olarak belirir.⁷⁴ Cicero, köleliği “yalnız savaşarak değil, ölümü bile göze alarak uzak tutulması gereken her türlü kötülüğün en kötüsü”⁷⁵ olarak tanımlar.

Kölelik bir diğerinin keyfi iradesine bağımlı yaşamı ifade ederken, özgürlük yasanın kişisel olmayan yönetimi altındaki yaşamı gösterir. Dolayısıyla aynı yasa altında yaşayan yurttaşlar aynı zamanda eşit bir statüyü de paylaşırlar. Aristoteles’in kamu alanına katıldığı andan itibaren konuşma, yönetme ve yönetilmede aynı haklara sahip olmayı ifade eden eşitlik anlayışından farklı olarak Roma’nın eşitlik anlayışı, yönetmede değil, statüde eşitliğin göstergesidir. Dahası artık özgürlük, erdemın ortaya konulmasını sağladığından dolayı değil, öz-çıkartları takip etme olanağı sağladığından değerlidir.

Özgürlük Roma cumhuriyetçiliğinin merkezi kavramıdır. Roma’nın büyük tarihçilerinin de sıklıkla vurguladıkları gibi özgürlüğün ana teması yasaların yönetimidir ve keyfi, kişisellik içeren yönetimi dışlar. Başka bir ifadeyle Roma cumhuriyetçilik geleneğinde özgürlük ve yasanın içkin bir bağı söz konusudur. Bu açıdan özgürlük doğal bir hak değil, “(...) Roma yasalarının güvencesi altındaki sivil hakların toplamıdır.”⁷⁶ Cicero’ya göre Roma’yı büyük kılan da yasalarına kişisel bir iradenin değil, ortak iyinin yön veriyor olmasıdır. Cicero, Gabinius’un Senato yetkilerinin tek kişinin elinde toplanmasına ilişkin yasa önerisini savunan Hortensius’a karşı, Roma halkını başarıya ulaştırmanın kişisel yönetimden çok ortak irade olduğunu hatırlatır: “Ölümsüz tanrılar adına, eğer senin Roma halkı üzerindeki gücün bizzat Roma halkının esenliğinden daha fazla olmuş olsaydı, bugün hem bu şeref ve şöhrete hem de tüm yeryüzünün egemenliğine sahip olabilir miydik?”

Cicero’nun *Verres Söylevi*’nden yukarıda yapılan alıntı hatırlanacak

73 M. T. Cicero, 1999, II. 47, s. 47.

74 Roma özgürlüğünün bu yorumu için bkz. N. Buttle, s. 339; S. Audier, s. 14; I. Honohan, s. 30.

75 M. T. Cicero, 2000, II. Söylev, s. 120.

76 C. Wirszubski; akt. S. Audier, s. 21.

olursa, Romalı olmanın sağladığı özgürlüğün, Roma toprakları dahilinde ya da dışında keyfi müdahalelerle karşılaşmama olduğu açıkça görülecektir. Böylece özgürlüğü korumanın anlamı her türden keyfi müdahaleyi engellemekte açığa çıkar. Aristoteles'in yurttaşlık aktivitesine katılımda açığa çıkan özgürlük, Cicero'nun dilinde keyfi müdahaleden, yani tahakkümden bağımsız olmaya dönüşmüştür. Keyfi müdahaleyi önleyecek olansa, yöneticiler de dahil olmak üzere herkesin eşit olarak boyun eğdiği bir yasadır.

Buradan hareketle Cicero'nun yurttaşları ortak olarak bağladığını ileri sürdüğü yasanın, herhangi bir yasa olmadığı da görülecektir. Çağdaş cumhuriyetçiler tarafından sıklıkla alıntılanan sözleriyle “bizi özgür kılan yasaya boyun eğerez.”⁷⁷ O halde Cicero'cu cumhuriyet kavrayışının temelinde yer alan yasa, yöneticilerin yurttaşları kişisel iradesine bağımlı kılmaya yönelik olarak çıkarttıkları yasaları dışlayarak, tüm yurttaşların özgürlüğünü eşit olarak koruyan yasadır. Böylece yasa, yurttaş ve yöneticiyi eşit ölçüde bağlar ve her birini ortak akla boyun eğmeye davet eder. Cicero'nun yasaya ilişkin görüşleri, ileride liberaller tarafından reddedilecek olan sivil özgürlüğün anahtarını oluşturur.

Cicero, kendisine ilham veren Stoacı görüşlerin de etkisiyle, tüm insanlar için geçerli olabilecek yasanın objektifliğini “soyut evrensel akıl ve yasalara için ilişkisi”⁷⁸ aracılığıyla sağlar. Buna göre hukukun kaynağı da insan iradesinde değil, doğada ve tanrılarla insanlar arasındaki ortaklığı kuran akıldadır. Cicero, akıl sahibi insanı, diğer tüm yaratılmışlardan ayırır ve bu niteliğiyle insan yaratıcıya benzer. “(...) insan, tanrının yönettiği evrensel yasalar yoluyla sadece yasanın unsurları olan hak ve adaletin nihai ilkelerine katılır. Dahası tüm insanlar doğa yoluyla bu ilkelerin bilincine sahiptirler; çünkü tüm insanlar benzer biçimde rasyoneldir.”⁷⁹ Böylece tüm insanları rasyonellik zemininde birleştiren Cicero, yasayı da bu zemin üzerinde düşünür: “Doğaya uygun olarak bütün insanlar için geçerli olan, aynı kalan ve değişmeden sonsuza dek süren gerçek bir yasa vardır; bu doğru akıldır. Bu yasa, buyruklarıyla insanları ödevlerini yerine getirmeye iter, yasaklarıyla da onları hata işlemekten korur.”⁸⁰ Bu durumda akıl, insanlarla tanrılar arasında ortaksa ve tüm insanlar akıldan pay almışlarsa, bu akıl doğada varolan ya-

77 M. T. Cicero, *Letters*, <http://cicero.classicauthors.net/lettersofcicero/lettersofcicero2.html>, s. 379, erişim tarihi: 20.12.2007.

78 W. A. Dunning, *A History of Political Theories - Ancient and Medieval*, MacMillan, Londra, 1927, s. 122.

79 W. A. Dunning, s. 123.

80 M. T. Cicero, 1999, III. 22, s. 165.

saları izlediğinden, tüm yasalar da tanrısal niteliklidir. Böylece Cicero “evrensel yasa” ilkesine ulaşır. Bu yasa aklın yönetimi olduğundan, artık keyfi olduğu da iddia edilemez.⁸¹

Buna karşılık insanlar tarafından belirlenmiş olan pozitif hukukun yasaları, zaman ve mekâna göre değişiklikler gösterir. Bu değişiklikler, toplumsal yasalara yol gösteren ilkenin, evrensel adalet ilkesinden çok, fayda olmasından kaynaklanır. Doğa yasası adil olduğu ve doğru akıldan türediği için geçerliken, toplumların yasalarına meşruluk katan yaptırım gücüdür: “Bu yasaların gücü adalet duygusundan çok, içeriğindeki olumsuz yaptırımlardan kaynaklanır (...) her ulus çıkarına olan şeye yasa adını vermektedir.”⁸² Toplumsal yasalar ülke çıkarlarına göre değişkenlik gösterdiklerinden, adil olup olmadıkları da tartışmalıdır; çünkü hak ve adalet kavramları, tanımlarına içkin olan biçimde sonsuz ve değişmez olup⁸³, ortak aklı gösterir.⁸⁴

Bu noktada iyi bir yöneticiden beklenen doğa yasalarına uygun yönetmesidir; çünkü adalet gelişemezse cumhuriyetin yerini tiranlık alır ve halk da tiranın özel mülküne dönüşür.⁸⁵ Doğa yasasını anlamaksa Cicero’ya göre sadece bilgi bir azınlık tarafından başarılabilir; çünkü “(...) ona göre mutlak bir biçimde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ayırabilecek doğru akıl bilgelerin zihinlerinde bulunmaktadır, dolayısıyla neyin doğal yasa olduğunu belirleyecek olan bilgilerdir.”⁸⁶ Bu noktada Cicero’nun seçkinci yaklaşımı belirginleşir: “iyi yurttaşlar kalabalıktan daha değerlidir; insanların sayılmasının değil, tartılmasının gerektiğine inanıyorum.”⁸⁷ Bu nedenle Cicero erdemli azınlıkların mutlaka siyasal yaşam içinde yer alması gerektiğini önemle vurgular. *De Officiis*’in bir bölümünde oğluna yazdığı mektuba yer veren Cicero, Romalı seçkinlerin siyasal topluluğa hizmet için mutlaka yöneticiliğe aday olmaları gerektiğini vurgular. “Bu onun cumhuriyetçi vasiyetidir, yönetimden bütünün çıkarını yönetmesini diler.”⁸⁸

Cicero’nun erdemli azınlığın yönetimini onaylaması, adının sıklıkla patricilerin sınıfsal çıkarlarını savunan ideolojik bir bakış açısının sözcüsü olarak anılmasına neden olur. Ancak Nicolas Buttle, Cicero’yu yargılayan bu

⁸¹ I. Honohan, s. 25.

⁸² M. T. Cicero, 1999, III. 11-12, s. 63.

⁸³ W. A. Dunning, s. 122.

⁸⁴ W. Ebenstein, s. 66.

⁸⁵ E. Depalma Digeser, s. 5 ve s. 9.

⁸⁶ M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, 2006a, s. 53.

⁸⁷ M. T. Cicero, 1999, VI. 1e, s. 92.

⁸⁸ I. Honohan, s. 31.

bakış açısının yöntemsel ve tarihsel bir hata içerdiğini ileri sürer. Buttle'ye göre Cicero'nun erdemli azınlıkların yönetici olması gerektiğine dair vurgusu, ancak bağlamsal bir okumada değerini bulur. Buttle, N. Wood'tan yaptığı alıntıyla Cicero'nun cumhuriyette karşılaştığı son durumu şöyle özetler: "(...) hem kent hem de kırsalın sürekli büyümesiyle şiddet patlak verdi. Kabadayı çeteleri oligarşiye hizmet ediyor, isyankâr kentli ayaktakımı vicdansız siyasetçiler tarafından manipüle ediliyor, açgözlü toprak sahipleri ve onların dalkavuklarının yağmacı birlikleri cumhuriyet düzenini orman yasalarıyla değiştiriyorlardı."⁸⁹

Dahası cumhuriyete yönelik tehditler yalnızca ayaktakımının başkaldırılarıyla sınırlı değildir. Cicero önce Caesar'ın kişisel yönetimine, ölümünün ardından ise Caesar'dan daha acımasız olan Antonius'un giderek tiranlaşan yönetimine şahit olur. Cicero endişeyle takip ettiği Roma'daki iktidar mücadelesinin tiranik yönelimi karşısında senatoyu bir denge unsuru olarak görür. Cicero'ya göre Antonius'un yetkilerini sınırlayacak olan yine senato olmalıdır.⁹⁰ Buttle'a göre böyle bir durumda Cicero'nun "(...) senatonun savunulması gerektiğini düşünmesinin nedeni, (...) Roma anayasasının kalbi olan karma biçimin bireyler ve ayaktakımının tavrıyla giderek dengesiz hale gelişinden duyduğu korkudur. Bundan dolayı Cicero'nun senato savunusu, sınıf çıkarının bir özkarar parçası olarak savunulmasından çok, Roma yönetim sisteminin dengesini yeniden kurma girişimi olarak okunmalıdır."⁹¹

Platon ve Aristoteles'in siyasal rejimler sınıflamasını takip eden Cicero, antik öncüler gibi yönetimler sınıflamasında üç asli yönetim biçiminden söz eder: tekin yönetimi –monarşi–, azınlığın yönetimi –aristokrasi– ve çoğunluğun yönetimi –demokrasi–. Cicero'ya göre tüm bu yönetimler içinde belki de en kötüsü demokrasidir. Cicero'nun demokrasiye yönelik eleştirilerinin kaynağında, daha önce dile getirildiği gibi, demokrasilerin uzun vadede kişisel çıkarların topluluğun çıkarıyla aynı olduğunu görmeye başarısız olan insanların yönetimi olması bulunur.

Öte yandan Cicero her ne kadar aristokrasi ve monarşiye, demokrasi kadar olumsuz nitelikler atfetmiyorsa da, "bu siyasal rejim türlerinin" her birinin, "kendine en yakın kötü yönetime dönüşme eğilimi" olduğunu da itiraf eder;⁹² çünkü dizginlenmediği takdirde krallığın özünde tiranlık, aristokrasi-

⁸⁹ N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley, 1988, s. 32–33; akt. N. Buttle, s. 343.

⁹⁰ M. T. Cicero, 2000, s. 88.

⁹¹ N. Buttle, s. 343.

⁹² M. T. Cicero, 1999, I. 28, s. 13.

nin özünde oligarşi, demokrasinin özündeyse sınır tanımayan bir şiddet yönetimi bulunur. Devlet yönetimine sızan “adaletsizlik ve ağırlıklılık” en dengeli yönetimlerin dahi bozulmasına neden olur.⁹³

Siyasal yönetimlerdeki söz konusu bozulmanın engellenmesi, tıpkı Aristoteles ve Polybius’un kuramlarında olduğu gibi Cicero’ya göre de ancak karma anayasa ile olanaklıdır. Karma anayasa her üç yönetim biçiminin en iyi özelliklerini birleştirdiğinden, diğer yönetim biçimleri karşısında dengeli, sürekli ve bozulmaya dirençli olması bakımlarından üstündür. Karma anayasa toplumun tüm çıkar gruplarının yönetimde temsil edilmelerine olanak tanıyan yapıyla, toplumsal sınıflar arasındaki dengenin koruyucusudur.

Karma anayasa hem Aristoteles hem de Cicero’nun gözünde ölçülü bir yönetim biçimidir. Ancak Aristoteles ve Cicero’nun “ölçülülük” erdemiyle kastettikleri bütünüyle farklıdır. Aristoteles’te “altın orta”nın siyasal yansıması olan karma anayasa, ahlâki bir değer taşır. Başka bir deyişle Aristoteles’in karma anayasayı savunusu ölçülü bir yönetim biçimi olmasıyla bağlantılıdır.⁹⁴ Buna karşın Cicero için karma anayasa, toplumsal sınıflar arasında kurulan siyasal bir denge unsurudur. Böylece Aristoteles’te ahlâki erdem olan ölçülülük, Cicero’da siyasal bir erdeme dönüşür.

Cicero’nun karma anayasadan beklentisi saf halde yozlaşma ve sonucunda bozulma eğilimi bulunan yönetimlerin aşırılıklarını törpüleyerek, yönetime katılan sınıfların birbirleri üzerinde bir çeşit kontrol mekanizması oluşturmalarıdır. Böylece karma anayasa, herhangi bir sınıfın yönetimi tümüyle ele geçirdiğinde uygulayacağı aşırı güce karşı korunmanın anahtarıdır.⁹⁵ Başka bir ifadeyle karma yönetim, toplumsal sınıfların birbirleri üzerinde tahakküm kurmalarını önler.⁹⁶

Pleb ve patricilerin sınıf çatışmalarının dengesi üzerine kurulmuş olan Roma anayasası, Cicero’ya göre karma anayasanın en güzel örneğidir. Cicero Roma anayasasını “(...) tek bir insanın değil, birçok yurttaşın ortak dehasının ürünü, tek bir insanın ömrünün değil, yüzyıllar süresince birçok kuşağın emeğinin eseri”⁹⁷ olarak tanımlar. Cicero’ya göre Roma’nın siyasal kurumları, karma yönetim idealinin unsurlarını temsil eder. Konsül, yönetimin monarşik, Senato aristokratik, tribünlerse demokratik unsurdur.

Dikkat edilirse karma anayasa aşırı güç kullanımı karşısında bir engel

⁹³ Krş. M. T. Cicero, 1999, I. 26, s. 13.

⁹⁴ Bkz. Aristoteles, 2004, IV. 11, s. 126-129.

⁹⁵ N. Buttle, s. 347.

⁹⁶ I. Honohan, s. 35.

⁹⁷ M. T. Cicero, 1999, II. 2, s. 33.

oluşturmanın yanı sıra toplumsal uyumu da sağlar. Karma anayasanın kapsayıcılığı, her toplumsal kesimin yönetimde temsil edilmesini ve bu yolla tüm yurttaşların hak ve çıkarlarının korunmasını da sağlar. Böylece temsil edilen ve çıkarları korunan yurttaş, yönetim biçimine karşı hiçbir muhalif eyleme girişmez.

En gelişmiş halini Polybius'ta bulduğu karma anayasa düşüncesi Cicero için devrimlere yol açmayacak ideal durumun ifadesidir. Karma anayasanın ideal olmasının nedeni kralların uyruklarına duyduğu sevgi, seçkinlerin bilgece yönetimleri ve halkın özgürlüğünü⁹⁸ aynı anda içlererek, sosyal uyumu sağlayan bir yönetim olmasındandır. Bu nedenle Cicero, Polybius'tan farklı olarak karma anayasayı, yönetimlerin bozuluş çevriminden ayrı değerlendirir.⁹⁹ Doğru düzenlenmiş bir karma anayasa bozulmadan kalacaktır. O halde “ataların görenek ve kurumlarına uygun bir biçimde yaşanırsa, Cumhuriyet ebedi olur (...).”¹⁰⁰

Karma anayasanın bozulmasını önleyerek Cumhuriyeti ebedi kılacak olansa, iyi niyetli ve erdemli yöneticilerin işbaşına gelişidir. Cicero bu yöneticilerin özelliklerini, Senatoya hitaben yaptığı bir konuşmada şöyle özetler: “Devlet gemisini yürütecek (...) kimse hangi amaçla hareket” edecek? “Amaçları bütün ötekilere üstün olan, ve sağduyulu, özlü ve bağlı bütün insanların ciddi dileklerini yerine getirecek olan kimse olmalıdır –yani, yerleşmiş şeref ve güvenden bahsediyorum. Bu amaca yönelenler, gerçek vatan partisindendirler; bunu destekleyenler yüksek erdemlerini göstermiş ve vatanlarının belkemiğini kurmuş olanlardır. Güven sorunun gözetmeden bir hareket adamının başarılarıyla sarhoş olmaması gerekir, ve şerefe karşı olan bir güveni de hiçbir şekilde benimsememesi gerekir. Güven ve şeref –temelleri ya da isterseniz bunları meydana getiren şeyler diyelim, ki hayatı pahasına dahi olsa, her devlet adamının bunları gözetmesi ve savunması ödevidir, şunları içine alır: Dine ve tanrısal iradeye bağlılık, yargıçların yetkisi (sivil yetki), Senato başkanlığı, yasa, gelenek, adalet ve yönetilmesi, iyi niyet, eyaletler, müttefik devletler, imparatorluğun güzel adı, askerî bakımdan hazır olma, malî istikrar. Böylece asil ve türlü fikirleri savunmak ve desteklemek için, sağlam bir yürek, yüksek yetenek ve eğilmez irâde gerekir.”¹⁰¹

Cicero'ya göre böylesi bir iradeye sahip yurttaşların siyasete katılmaları, cumhuriyetin sürekliliğini koruma yolunda yeterli olmasa da gerekli koşul-

⁹⁸ Bu konuda Cicero'nun Atina ve Sparta tarihlerinden çıkardığı sonuçlar için bkz. M.T. Cicero, 1999, I. 37-I. 45 arası, s. 16-20.

⁹⁹ S. Audier, s. 20.

¹⁰⁰ M. T. Cicero, 1999, III. 29, s. 68.

¹⁰¹ R. Borrow, *Romalılar*, çev. E. Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 78-79.

dur. Cicero'nun erdemli kimselerin siyasal aktiviteye katılmalarına yönelik çağrısı, içsel bir özgürlüğe ulaşmak için aktif yaşamı dışlayan ve bireyin özel alana çekilmesini öğütleyen Epikurosçuluğa bir karşı çıkış niteliği taşır. Cicero aktif yaşamın tefekküre adanan bir yaşamdan üstün olduğunu şu sözlerle dile getirir: "(...) devlet için yasaları hazırlayanlar tarafından oluşturulmamış ve ortaya konulmamış hiçbir şey, filozoflar tarafından saptanamaz."¹⁰² Bu nedenle aktif siyasal yaşama katılarak, "(...) siyasal topluluğun hizmetinde kendilerini büyük başarılarla adayanlar, insanlığın çıkarına olan yaşama yol gösterirler, ihtişam ve üne layıktırlar."¹⁰³

Cicero'nun aktif siyasete yönelik çağrısı, gerçeklerin ancak akıl ve tefekkür yoluyla kavranabileceğine dair inancın yükseldiği Ortaçağ boyunca unutulur. Cicero'nun eyleme yönelik çağrısının hatırlanması için Renaissance'ı beklemek gerekecektir.

FLORANSA HÜMANİZMİ VE VITA ACTIVA

Cicero'nun cumhuriyetçiliği yaklaşık bin yıllık suskunluktan sonra, 13. yüzyıl İtalya'sında yeniden siyasete yön veren ilke haline gelir. 13. yüzyılda cumhuriyetçi düşünce, Cicero'nun görüşlerinin yeniden değer bulmasının yanı sıra Aristoteles'in *Politika*'sının çevrilerek geniş kitlelere ulaştırılması ve Polybius'un yazılarının unutulmaktan kurtarılması yoluyla siyasal tartışmaların başlıca ilgisini oluşturur.¹⁰⁴ Böylece *res publica* idesi özellikle Kuzey İtalya'nın kent-devletlerinde Cicero'nun *ortak iyi* ve Aristoteles'in *politeia* düşüncesiyle, Polybiusçu *karma anayasa* yorumlarını içerecek biçimde yeniden anlam kazanır.¹⁰⁵ Bu yolda başlangıçta öz-yönetim ve meşru seçim yöntemlerine ilişkin gerekli olan meşruiyet ilkesi konusunda özgün bir bilinçten yoksun olan İtalyan kentleri, Renaissance hümanizminin yarattığı düşünsel iklimi siyasal düzleme taşıyarak, Aristoteles'in ahlâk ve siyaset kuramı eşliğinde yurttaşlık ideolojisine uygun bir değişim gösterirler.¹⁰⁶ Bu açıdan bakıldığında "İtalyan kentlerinin yönetim kuramının esası" artık Ortaçağ'ın Skolastik zihniyetinde değil, "polisin siyaseti"nde gizlidir.¹⁰⁷

¹⁰² M. T. Cicero, 1999, I, 2, s. 3.

¹⁰³ M. T. Cicero, 1913, s. 28.

¹⁰⁴ S. Audier, 21.

¹⁰⁵ W. R. Everdell, *From State to Free State: The Meaning of the Word Republic from Jean Bodin to John Adams*, <http://dbm.best.vwh.net/archives/wre-republics.html>, erişim tarihi: 11.09.2003.

¹⁰⁶ Q. Skinner, "Machiavelli's Discorsi and the pre-Humanist Origins of Republican Ideas", *Machiavelli and Republicanism* içinde, der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge, 1993b, s. 121.

¹⁰⁷ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment - Florentine Political Thought and the Atlantic Re-*

Ancak cumhuriyetçi düşüncenin 13. yüzyılda Kuzey İtalya'nın koşullarında oluşan yorumunu tartışmaya geçmeden önce, belki de cumhuriyetçi yönetim idealinin bu yüzyıla değin unutulmasının nedenleri ile cumhuriyetçi düşüncenin bu yüzyılda yeniden tartışma konusu haline getirilmesine zemin oluşturacak sosyal, siyasal ve kültürel iklimi araştırmak gerekir. Bu araştırma, hümanist düşüncenin cumhuriyetin içerdiği aktif yurttaşlık ideali açısından taşıdığı anlamı ortaya koyma ve Renaissance İtalya'sında birey kavrayışının kazandığı yeni anlamı keşfetme bağlamlarında da uyarıcı olacaktır.

Cumhuriyetin *ortak iyi, halk egemenliği, aktif yurttaşlık, özgürlük ve eşitlik* vurgularının Ortaçağ boyunca unutulmasının en önemli nedenlerinden biri, Hristiyanlığın doğuşudur. Aristoteles ve Cicero'nun eserlerinde belirginleşen *homo politicus* ya da hemen hemen aynı anlama gelen *homo rhetor*, Hristiyanlığın yayılmasıyla birlikte yerini *homo credens*'e yani "inanana" bırakmıştır.¹⁰⁸ Hannah Arendt'in kaynağını Platoncu düşüncede bulduğu bu değişim, "eylemi" içeren *vita activa*'nın Ortaçağ'da giderek gerilerken, "tefekkür"ü¹⁰⁹ önceleyen *vita contemplativa*'nın değer kazanmasıyla ilişkilidir.¹¹⁰ Böylece Ortaçağ felsefesi dahilinde antik dünyanın *aktif yurttaş* ideali yerini, hiyerarşik ve geleneksel bir dünyanın parçası olarak sosyal ve ruhani düzlemde kendisine verilen yeri kabullenen ve bu yoldan kozmik, doğal ya da tanrısal bir düzenin devamlılığını sağlayan itaatkâr bireylere bırakır. Bir anlamda Antikçağ boyunca kendi yazgısının efendisi olan insan, artık yazgısını kendisinden başka olan bir varlığın ellerine teslim etmiştir.

Skolastik gelenek çerçevesinden "evren sonlu ve düzenli bir bütünlüktür; evrenin içe kapalı bir hiyerarşiye sahip düzeni ve değeri, sınırsız ve iyiliksever bir tanrı tarafından verilmiştir."¹¹¹ Hiyerarşik bir toplumun ise cumhuriyetin özgürlük ve eşitlik idealleri ile uyuşmadığı açıktır. "Eğer toplum sade-

publican Tradition, Princeton University Press, Princeton, 2003, s. 74.

¹⁰⁸ J. G. A. Pocock, 2003, s. 550.

¹⁰⁹ Burada "tefekkür" sözcüğü bilinçli olarak kullanılmıştır ve "düşünme" kavramı ile karşılanamaz. Arendt'e göre Platon'un sadece filozoflara açtığı yolda felsefenin başlangıcı ve ölümünü aynı anda ifade eden "varlığın mucizesi karşısında kendinden geçme", "donup kalma" anlamları Ortaçağ felsefesinde giderek din adamlarının tanrının mucizesi karşısında kendinden geçmesine dönüşmüştür. Başlangıçta bu kendinden geçme sadece belli insanlar için açık olan bir yolu gösterirken, giderek belli ritüelleri yerine getiren herkesin varlığın mucizesini kavradığına inanılmış ve tefekkürün anlamı ancak o zaman düşünmeye dönüşmüştür. Böylece bu dünyaya dair eylem alanından kaçan ve gerçeğin salt düşünme yoluyla bulunabileceğine inanan insan Ortaçağ felsefesinin baskın figürü haline gelir.

¹¹⁰ Bkz. H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B.S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

¹¹¹ E. Brient, "From Vita Contemplativa to Vita Activa: Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure", *International Journal of Philosophical Studies*, 2001, no. 9 (1), s. 20.

ce tesadüfi olanlara bir yanıt olarak geleneğe inanıyorsa, bu toplum kendi kolektif pozitif karar verme gücüne başvurmuyor demektir; eğer sıradışı bir sorun için birkaç karar vericinin yanıtını bekliyorsa, toplumun önyargıları monarşiyi kabul edecektir; eğer tüm değerlerin matrisi olarak evrensel bir varlık hiyerarşisini düşünüyorsa, bu toplum bağımsız kararlar veren egemen bir toplum olamayacaktır.”¹¹² Dolayısıyla Skolastik gelenek varolan siyasal düzenin meşrulaştırılmasının da bir aracıdır.

Skolastik geleneğin varolan siyasal düzeni meşrulaştırıcı söylemindeki ilk çatlaklar, Renaissance hümanizminin etkileriyle oluşur. *Hümanizm* terimi ilk olarak 15. yüzyılda, Roma’da Cicero ve Gellius tarafından kullanılan *özgür sanatlar* ya da *studia humanitatis* öğrenimini anlatmak için kullanılır. *Studia humanitatis* retorik, gramer, poetika, tarih ve ahlâk felsefesini içerirken, Skolastik eğitiminin ayrılmaz parçası olan mantık ya da *quadrivium* (matematik, geometri, astronomi ve müzik) bilgisiyle 18. yüzyılın güzel sanatlarını (görsel sanatlar, dans ve bahçe düzenleme) dışarıda bırakır.¹¹³

14. yüzyılın ikinci yarısından 15. yüzyılın ortalarına kadar erken hümanizm, bir yanıyla modern düşünce ve duyarlılığın ilk dışavurumu diğer yanılla da klasik antikitenin yeniden keşfi ve canlanmasıyla karakterize edilir.¹¹⁴ Böylece çelişik gibi görünmekle birlikte modern düşünce, kaynaklarını antik ideallerde bulur. Hümanistlerin, antik eserlerin bulunması, incelenmesi ve anadillere çevrilmesi konusundaki çalışmaları, antik ideallerin bu dönemde yeniden canlanmasına yol açar.¹¹⁵ Tüm bu çalışmaların sonucunda beliren cumhuriyetçi ideallerin, Skolastik düşüncenin hiyerarşik evren tablosuna bir tepki doğurması da kaçınılmazdır.

J.G.A. Pocock’a göre bu tepkinin kaynağı, antik Yunan eserlerinin keşfini takiben Platon ve Aristoteles’ten bu yana sosyal yaşamın birbirlerine bağlı iki değerinin tartışılmasında temellenir. Bu değerlerin bir yanında “sosyal etkinlikte geçen yaşam –*vita activa*–”, diğer yanında ise “saf bilginin felsefi takibine adanan yaşam –*vita contemplativa*–” bulunur.¹¹⁶

¹¹² J. G. A. Pocock, 2003, s. 49-50.

¹¹³ P. O. Kristeller, “Humanism”, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde, der. C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 113; ayrıca bkz. Q. Skinner, *Visions of Politics - Renaissance Virtues*, II. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 2.

¹¹⁴ P. O. Kristeller, “Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism”, *Renaissance Thought: A Reader*, Florence, der. R. Black, Routledge, KY 2001, s. 225.

¹¹⁵ Bkz. P.A. Rahe, *Republics Ancient & Modern - New Modes & Orders in Early Modern Political Thought*, II. Kitap, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, Londra, 1994b.

¹¹⁶ J. G. A. Pocock, 2003, s. 56.

Bu noktada Skolastik felsefeden modern düşünceye geçiş, belki de en iyi, benlik ve dünya kavrayışındaki radikal değişimlerle açıklanabilir. “Aşkın amaçlara vurgu yapan Ortaçağ’ın tanrı merkezli yönelimi, *vita contemplativa*’dan *vita activa*’ya dönüşerek modern insanın bu dünyaya içkin amaçlarını oluşturur.”¹¹⁷ Bu dünyadaki insanın misyonu artık “(...) hiyerarşize olmuş bir dünyayı seyretmek değil, ‘talih’in belirsizliğine karşı bir insani düzen oluşturmaktır.”¹¹⁸ Bu yeni düzen, insanı kutsal yaratının hayranı ve izleyicisi olmaktan çıkartarak, doğanın tanrısı ve efendisine dönüştürür. Ortaçağ’da tefekkür yoluyla kazanılan dünyanın bilgisinin, modern düşüncede insan etkinliğiyle yaratılmış olduğu kabul edilir. Böylece Renaissance ile doğan yeni birey düşüncesi, ileride Machiavelli’nin ilkesel olarak nasıl egemen olunacağı-nı sorguladığı *fortuna*’ya (*talih*) boyun eğdirmek için direnen bireydir.

Dikkat edilirse *vita contemplativa*’dan *vita activa*’ya dönüşümde, dönüşen sadece epistemolojik açıdan insanın dünyadaki önemiyle ilişkili değildir. Bu dönüşüm aynı zamanda yeni bir tarih bilincinin de uyanışına işaret eder. İnsan artık gerçekleştirdiği eylemleriyle seküler tarihin de yaratıcısıdır. Bundan böyle “(...) geçmiş, bugün ve gelecek insanın yarattığı şeylerdir. (...) Zaman ve mekân insanileşmiştir ve bitimsizlik bir toplumsal gerçek olmaktadır.”¹¹⁹ Nitekim Hans Baron, yurttaşçı hümanistlerin (*civic humanism*) modern tarih disiplini ve tarih bilincini yarattıklarını öne sürer. Bu iddianın arkasında yatan, yurttaşçı hümanistlerin teolojinin tali tarihini reddederek, seküler kategorilerle geçmiş kavrama çabalarıdır.¹²⁰

Mademki tarih insan kurgusudur, o halde siyaset ve iktidar da bu kurgunun bir parçası olmak durumundadır. Böylece modern insan kendisini dünya içinde yeniden konumlandırırken, siyasete de yeni anlamlar katar. Modern düşüncenin Ortaçağ’ın teolojik ve evrensellik söylemine yönelik yıkıcı eleştirileri, kutsallık zırhına bürünmüş iktidarın meşruluğunu da tartışma konusu haline getirir. Artık siyasal dünya, objektif ve aşkın bir dünyanın yan etkisinden çok, insanın yapay dünyasının bir parçasıdır. Böylece aktif yurttaşlığın temelini oluşturan hümanizm, Skolastik felsefenin görüngüsel (*fenomenal*) gerçekliğin arkasında bulduğu türden metafizik dayanaklara sahip,

¹¹⁷ E. Brient, s. 19-20.

¹¹⁸ S. Audier, s. 22.

¹¹⁹ A. Heller, *Renaissance Man*, çev. R. E. Allen, Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1978, s. 1; akt. M. A. Ağaoğulları ve I. Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 1991, s. 156.

¹²⁰ H. Yoran, “Florentine Civic Humanism and the Emergence of Modern Ideology”, *History and Theory* 46 içinde, Ekim 2007, s. 328.

açık ve değişmez bir özelliğin varlığı iddiasından uzaklaşır. Hümanistler metafizik ve teolojik kategorilerin yerine, aktif insanın üretimi olarak tarihi ve somut varsayımları temel alırlar.

İnsanın dünya ile olan ilişkisindeki bu değişim, yurttaşçı hümanistlerin, cumhuriyetçiliğin temelinde yatan özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla ilişkilerini açıklamak için de bir dayanak oluşturur. Ortaçağ'ın siyasal düşüncesi, varolan her şeyi objektif bir düzende –kozmik, doğal ya da kutsal– sabit konumlarıyla betimleyerek, siyasal ve sosyal açılardan eşitsiz ve hiyerarşik güç ilişkilerini meşrulaştırırken; soylular ve soylulara itaat ile yükümlü halk tabakası arasındaki ayrımı da doğal kılar.¹²¹ Böylece Ortaçağ'da varolan iktidar yapısı da meşruluğunu tanrısal bir düzenin parçası olmada bulur. Hümanist söylem ise Ortaçağ'ın aşkın dayanaklara sahip meşruluk söylemine karşıt bir biçimde kendi söylemini, faydacı ve tarihsel argümanlarla temellendirir.¹²² Buradan hareketle hümanist dil, hukuk öncesi eşitlik ve özgürlük söylemini içeren bir cumhuriyetçi dil için de zemin hazırlamış olmak kalmaz, dahası bu söylemi tikel ve somut bir cumhuriyetle birleştirir.

Cumhuriyeti somut olarak düşünme zorunluluğu, onun zamanla sınırlı karakterinin bir gereğidir, “(...) çünkü cumhuriyet doğanın sonsuzluk düzennin basitçe bir yansıması değildir.” Cumhuriyet insan eliyle yaratılan yapay bir dünyanın parçasıdır. Böylece “(...) cumhuriyet ve yurttaşlığı kabul eden kişi doğal düzenden siyasal olanı ayırmayı da kabul eder. Cumhuriyet hiyerarşiden çok siyasaldır; böylece onun egemenlik ve özerkliğini, ve bundan dolayı da bireysellik ve tikelliğini gösterecek biçimde örgütlenir.”¹²³ Böylece cumhuriyet tikel bir düşünce, insani ve yapay bir kurgudur ve bu kurgu yurttaşların karşılıklı ilişkiselliğine dayanır.¹²⁴

Bu bağlamda cumhuriyetçiliği onaylamak, hiyerarşik evrenselliği reddetmekten geçer. Dahası tüm tarihin insan yaratısı ve talihin bir ürünü olduğu kabul edildiğinde, cumhuriyetin varlığının ve sürekliliğinin yurttaş etkinliğine bağlı olduğu da açıkça görülecektir. Böylece hümanist düşüncenin çizdiği tabloda birey, kendi yazgısı kadar, içinde yaşadığı toplumun da yazgısını belirleme gücüne sahiptir. Bu ise hümanizmin evrensel ve daha tutarlı bir bilginin kaynağı olarak *vita contemplativa* düşüncesini ikinci plana atarken, sosyal kararlar alan bir bilgi türü olarak *vita activa*'yı olumlamasının nedeni-

¹²¹ H. Yoran, s. 333-334.

¹²² H. Yoran, s. 334.

¹²³ J. G. A. Pocock, 2003, s. 53.

¹²⁴ I. Shapiro, *Political Criticism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1992, s. 168-169.

dir. *Vita activa*'nın olumlanması, pek çok hümanist yazarın *vita activa*'ya bağlı olarak yurttaşlık etkinliğini ve yurttaşlık ile ilgili bir yaşam biçimini; Pocock'un deyişiyle *vivere civile*'yi onaylaması sonucunu doğurur.¹²⁵

Bu nokta Floransa hümanizmi üzerine çalışan yorumcular arasında bir tartışma konusudur. Pocock *vita activa* ve *vita contemplativa* arasında bir bağ kurarken, Hans Baron'u *vita contemplativa*'ya gereken değeri vermemiş olmakla eleştirir. Pocock ve Baron'un bakış açıları arasındaki bu fark, daha çok hümanist düşüncenin öncülerinden Petrarca üzerine yorumlarda belirginleşir. Baron, Petrarca hümanizminin Ortaçağ kavramlarına ve *vita contemplativa* idealine sadakat gösterişine dikkat çekerken, bu tip bir hümanist düşüncüyü klasik edebi bir hareket olarak yorumlar.¹²⁶ Nitekim Petrarca da hayranlık duyduğu Cicero'nun dünyevi siyasetle uğraşmış olmasını korkunç bir hata olarak değerlendirir. Baron buradan hareketle 14. yüzyılın akademisyenlerinin pratik ve siyasi amaçlardan çok, edebiyat ve felsefeye hizmet ettiklerini düşünür.¹²⁷

Baron'un yarattığı Petrarca imgesine karşın Pocock'a göre Petrarca'ın sadece *vita contemplativa*'nın kavramlarıyla uğraştığı doğru değildir. Petrarca'ın başarısı "(...) birinin diğerine mutlak önceliği olmayan diyalektik bir rakip değerler sistemi olarak bu karşıtlığı (felsefe ve retorik karşıtlığı – ç.n.) takipçilerine kabul ettirmesidir."¹²⁸ Buradan da anlaşılabileceği üzere Pocock'a göre *vita contemplativa* ve *vita activa* arasında bir öncelik sorunu yoktur, ancak bu iki kavram farklı siyasal yapılara işaret ederler. *Vita contemplativa* ideali tanrının mikrokozmozdaki rolünü oynayan bir monark ya da tiranın varlığıyla uyum gösterebilirken; *vivere civile* ancak sosyal ve siyasal yapıya katılım gösteren yurttaş idealiyle birlikte varolabilir.¹²⁹

Böylece yurttaşçı hümanistlerin *vita activa* ile ilgileri daha çok kavramın sosyal işlevi bağlamındadır ve bu sosyal işlevlerin taşıyıcısı da retoriiktir (*rhetorika*). J.G.A. Pocock *Machiavellian Moment*'ta retorik sanatıyla aktif yaşamın ilgisini şöyle kurar: "(...) retorik insanın eyleme, karar vermeye, onay vermeye iknasıyla ilgilidir; daima kendisine nutuk çeken usa sahip diğer insanların varlığını varsayan eylemdeki ve toplumdaki usavurmadır. Doğası

¹²⁵ J. G. A. Pocock, 2003, s. 56.

¹²⁶ H. Yoran, s. 328.

¹²⁷ H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton University Press, Princeton, 1988; akt. A. Grafton, "Humanism and Political Theory", *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* içinde, der. J. H. Burns, M. Goldie, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 12.

¹²⁸ J. G. A. Pocock, 2003, s. 59.

¹²⁹ I. Shapiro, s. 169.

gereği siyasaldır; tikel durumlar, tikel kararlar ve tikel ilişkilerde her zaman ve gereği gibi bulunur; kendini tikel dünyada bulan varlık, felsefesiyle karşılaştırıldığında daima bir şeylerin bilgisine sahip olup olmadığı sorusuyla karşı karşıyadır. Retorik (...) siyasal karakterin erdemidir.”¹³⁰ Bu alıntıda dikkatleri çekmesi gereken birkaç noktadan ilki, retorik sanatının aktif yaşam idealine uygun olarak, retorikçinin kendi etkinliği kadar karşısındakini de harekete geçirme isteğini yansıtmasıdır. Dolayısıyla retorik, felsefenin bireysel aydınlanma isteğinden farklı olarak ilişkiselliğe işaret eder. Nitekim retorığın ikna ile olan bağlantısı bu ilişkiselliği açığa çıkartan anahtarı verir. İkna ancak eşit ve özgür bireyler arasında varolabilecek bir davranış türüdür. Eşit olmayan, hiyerarşik, bağımlılık içeren durumlarda ya da evrensel doğruların dile getirilişinde iknanın gereksiz bir çaba olacağı açıktır. O halde retorik, ancak eşit ve özgür bireyler arasında, başka bir ifadeyle bu iki kavramı kendisine temel ilke olarak alan cumhuriyetin yurttaşları arasında kullanılabilecek bir dildir; dolayısıyla da cumhuriyetin tikel siyasal ilişki biçimi ile uyumludur.

Cumhuriyetlerin retorik sanatlara yönelimine karşın felsefe doğası gereği evrensel bilgiye ulaşma iddiasını taşıır ve tikelleri de evrensel bilginin ışığında okuma eğilimindedir. Başka bir ifadeyle felsefe eyleme değil, tefekküre yönelmiştir ve bu nedenle siyaset dışıdır.¹³¹ Felsefe ve retorik arasındaki ayrımı Giovanni Pico della Mirandola (1463-1499) ile birlikte Floransa’da Platoncu Akademiyi kuran Marsilio Ficino (1433-1499) şöyle çizer: “Hümanizm çalışması sizi belagatli kılar, (...) felsefe çalışması ise sizi tanrıya yaklaştıracaktır.”¹³²

Buradan hareketle retorik ve felsefe arasında, tarihe yönelme açısından da yönetsel farklar doğar. Felsefenin tarih okuması evrensel kavramlar aracılığıyla metne yönelmeyi gerektirirken, bağlam çoğu kez göz ardı edilebilir. Buna karşın *studia humanitatis*’in içerdiği gramer ve filolojik araştırmalar, Renaissance boyunca tarihi metinlerin okunmasında yeni bir yöntemin de gelişmesine yol açmıştır. Bu yöntem metin ve bağlamın sorgulanması yoluyla metinlerin zamansal, sosyal ve tarihsel boyutlarda kavranışını içerir. Böylece “antiklerle doğrudan tartışma düşüncesi hümanizmin tüm biçimleri için anahtar kavramdır ve bu kavram siyasal bağlamda olduğu kadar siyaset dışı bağlamda da belirebilir; ancak burada kavram hakkında söküp atılamaz olan şey,

¹³⁰ J. G. A. Pocock, 2003, s. 58-59.

¹³¹ J. G. A. Pocock, 2003, s. 58.

¹³² P. O. Kristeller, 2001, s. 227-228.

sosyal ve hatta siyasal olduğudur.”¹³³ Böylesi bir okuma yönteminin en açık ifadesi Machiavelli’nin dostu Vettori’ye yazdığı mektuplarda açığa çıkar. Machiavelli mektuplarında dostuna antiklerle nasıl karşılıklı sohbet ettiğini uzun uzun anlatır.¹³⁴ Dahası Machiavelli’nin gerek *Prens*’te¹³⁵ gerekse *Söylevler*’de¹³⁶ konulara kavramsal çözümleme yerine tarihi örnekler üzerinden yaklaşımı, hümanistlerin tercihi olan bir yöntemin uygulaması olarak da görülebilir.

Hümanist dilin ilk etkileri özellikle Kuzey İtalya’nın kent devletlerinde kendisini gösterir. Daha 12. yüzyılın ortalarında Kuzey İtalya’da “yeni ve dikkat çekici toplumsal ve siyasal bir örgütlenme” biçimi belirir.¹³⁷ İngiltere ve Fransa’nın “belli bir ülke üzerinde (*territorial*) egemenlik” kurmalarına, Almanya’nın ise küçük prensliklerle yönetilmelerine karşın, İtalyan kentleri feodal niteliklerden farklı özgür kent devletleri olarak örgütlenmişlerdir. Dahası “kutsal Roma-Germen İmparatorluğu idcali peşinde koşan” imparatorların, “X. yüzyılda (...), bütünlüğü olan bir krallık (*regnum*) diye nitelendirdikleri Kuzey İtalya’yı imparatorluğun bir eyaleti olarak”¹³⁸ görmelerine ve İtalyan kentlerinin de hemen tümü hukuksal olarak (*de jure*) Kutsal Roma-Germen İmparatorluğunun ‘vassalları’ kabul edilmelerine karşın, bu kentler fiili olarak (*de facto*) bağımsızlık sağlamışlardı. İtalyan kent-devletleri, bir yandan imparatorluğun baskılarına diğer yandan ise Papalık otoritesine karşı gelerek, 11. yüzyılın sonlarından itibaren hukuksal sorunlarını çözmek için oluşturdukları konsüller tarafından yönetiliyorlardı. 12. yüzyılın sonlarına gelindiğindeyse seçimle iş başına gelen bu konsüller, başta Floransa, Padova, Piza, Milano ve Siena olmak üzere pek çok kent-devletinde yönetici meclislere dönüşmüş, bu yolla da Avrupa’nın modern siyasal yapılarını oluşturmada öncü rol oynamışlardır.¹³⁹

Nitekim 19. yüzyılda *Storia della Repubbliche Italiane* (İtalyan Cumhuriyetinin Tarihi) kitabının yazarı J.C.L. Simonde de Sismondi (1773-1842), İtalyan Cumhuriyetleri’nin yaşadığı deneyimin modern özgürlüğün anlamını

¹³³ J. C. A. Pocock, 2003, s. 62.

¹³⁴ “Niccolo Machiavelli’den Francesca Vettori’ye”, *Rönesans’ın Serüveni* içinde, çev. F. Özgüven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 84-87.

¹³⁵ N. Machiavelli, *Prens*, çev. R. Tekinsoy, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2002.

¹³⁶ N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford University Press, Oxford, 1997.

¹³⁷ Alman tarihçi Freising’li Otto’dan aktaran Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought - The Renaissance*, I. Kirap, Cambridge University Press, Cambridge, 1998b, s. 3.

¹³⁸ M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, 1991, s. 161.

¹³⁹ C. Okutan, *Cumhuriyetçi Paradigma, Paradigmatik Cumhuriyetçilik*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 68.

ortaya koyduğunu ileri sürer. Sismondi'ye göre bu cumhuriyetlerin ekonomik ve sosyal yaşamları, kendilerine örnek aldıkları Atina ve Roma'dan daha üstündür; çünkü Atina ve Roma'nın ekonomik yapılarını köle emeğine dayandırmış olmalarına karşın, kent-devletleri ne ekonomik ne de sosyal yaşamlarında köleliği kabul ederler. Bu kent-devletleri, düşünsel, sanatsal yaşam ve zenginliği bireysel özgürlük ile birleştirmeyi başarmış ve bu yoldan tüm Avrupa'ya sızan "yönetim sanatını" yaratmışlardır.¹⁴⁰

Ancak kentlerin siyasal bağımsızlığının bir ifadesi olan seçilmiş konsül yönetiminin istikrar sağlamada yetersiz kalması nedeniyle, konsüllerin yerini zamanla *podesta* olarak bilinen başyönetici (*magistrate*) alır. Kent yurttaşlarının seçimiyle göreve gelen *podesta*'nın tarafsızlığı kentten olmayan yurttaşların bu göreve getirilmesiyle sağlanır. Normal şartlar altında bir *podesta* altı ay ya da en fazla bir yıl iktidarda kalır¹⁴¹ ve bu süre içinde kendisine iki konsey danışmanlık yapar.¹⁴² Konsey ve *podesta*'nın seçilmesinde uygulanan kuralları denetlemek üzere de özel bir inceleme mekanizması olarak sendikalar kurulmuştur. Böylece *podesta* "(...) topluluğun kamu hizmetlisinden daha fazla bir statüye sahip değildi."¹⁴³ Maurizio Viroli'ye göre "bugün için bile demokratik bir ütopya olan şey, İtalyan Cumhuriyetlerinde ortak uygulamalardı."¹⁴⁴ Sonuç olarak İtalyan kent-devletleri için ülkenin bağımsızlığı ile yurttaşların bir tiran ya da despottan özgürlüğü bir ve aynıydı.¹⁴⁵

Ancak yine de Hans Baron'a göre bu İtalyan cumhuriyetleri arasında yurttaşçı hümanizmin ve öz-yönetimlilik idealinin asıl taşıyıcısı Floransa'dır. Milano'nun tiranik Sezarci eğilimlerine¹⁴⁶ ve Venedik'in aristokratik yönetimine¹⁴⁷ karşın Floransa, cumhuriyetçi değerlerin savunusunu yapar. Dahası Floransalı hümanistlerin yarattıkları dil, hümanistlerin dilinden farklı bir ta-

¹⁴⁰ S. de Sismondi, *Storia della Repubbliche Italiane*, der. P. Schiera, Bollati Boringhieri, Turin, 1996, s. 5; akt. M. Viroli, *Republicanism*, çev. A. Shugaar, Hill ve Wang, New York, 2002a, s. 25.

¹⁴¹ *Podesta*'nın görev süresi kentler arasında da farklılık gösterir. Örneğin Siena tüm siyasetçiler iki aylık süreler için seçilirlerdi. Bkz. M. Viroli, 2002a, s. 24; ayrıca bkz. N. Rubinstein, "Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century", *Renaissance Thought: A Reader*. Florence içinde, der. R. Black, Routledge, KY 2001, s. 200.

¹⁴² Söz konusu konseylerin ilki kentin güçlü yurttaşlarının 600'ünden, ikincisi ve küçük olanı ise 40 kadar ileri gelen yurttaştan oluşur. M. A. Ağaoğulları, L. Köker, 1991, s. 163.

¹⁴³ Q. Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty", *Machiavelli and Republicanism* içinde, der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge, 1993a, s. 121.

¹⁴⁴ M. Viroli, 2002a, s. 25.

¹⁴⁵ N. Rubinstein, s. 202.

¹⁴⁶ J. G. A. Pocock, 2003, s. 55.

¹⁴⁷ Bkz. S. Bowd, "The Republic of Ideas: Venice, Florence and the Defence of Liberty, 1525-1530", *The Historical Association 2000 içinde*, Blackwell Publishers, Oxford, Madlen, 2000, s. 405; ayrıca J. G. A. Pocock, 2003, s. 64.

rih bilincini gösterir. Renaissance hümanizmi 19. ve 20. yüzyılın başlarında pek çok tarihçi tarafından “(...) sanat ve bilimi de içermek üzere eğitim ve diğer pek çok alanda klasik antikitenin karakteristik özelliklerini gözetken çalışma” olarak yorumlanırken¹⁴⁸, Floransa’nın beşiği olduğu yurttaşçı hümanizm için klasik metinler bugünün sorunlarıyla bir yüzleşme aracıdır.

Baron’a göre yurttaşçı hümanizmin Floransa’da doğumunu tetikleyen olay Milano Dükü Giangaleazzo Visconti’nin bölgesel saldırılarıdır. Milano’nun büyük gücüne karşı tek başlarına direnmek zorunda kalan Floransalılar, bu süreçte uğruna savaştıkları konuşma özgürlüğü, siyasete özgürce katılım, eşitlik ve özyönetim gibi değerleri doğrulayan şiddetli bir öz-eleştiri sürecine zorlanmışlardır. Floransa’yı Milano tehdidinden kurtaran ise Visconti’nin zehirlenerek ölümüdür.¹⁴⁹ Ancak Floransalılar kendilerini kurtaranın talih olduğunu düşünmezler.¹⁵⁰ Aksine Floransa’nın zaferi “(...) tiranlara karşı özgürlüğün, despotizme karşı cumhuriyetçiliğin zaferi”dir.¹⁵¹

Aslında özgürlük düşüncesi Floransa Cumhuriyeti’nin siyasal geleneğinde kökleşmiştir. Daha 1329’da Floransa konsülü, üyelerinin asla tek bir yöneticinin otokratik yasalarına boyun eğmeyeceklerine dair yasa çıkartır. Söz konusu yasanın gerekçesi, özgürlüğün “bu dünyanın tüm zenginliklerine baskın gelen göksel bir iyi” oluşudur. Floransalılar 1343’te ise *podesta* olarak seçilmiş olan Atinalı Dükü kovmalarının ardından Papaya bildirdikleri gerekçe, Dükün Floransa’ya hizmet için and içmiş olmasına rağmen tiranik bir gücü eline geçirdiğini ileri sürerler.¹⁵² Dolayısıyla Floransa’da hem ülkenin bağımsızlığı hem de despotik ve tiranik kuralların yokluğu anlamındaki cumhuriyetçi özgürlük düşüncesinin kaynakları, Milano krizi öncesine değin geri götürülebilir. Ancak 1400’lerde yaşanan Milano krizi Floransalılar’ın Milano’nun yayılmacı diline karşı, kentlerini cumhuriyetçi kurum ve değerler temelinde bir yapı olarak tanımlamalarına neden olur.

Böylece Floransa cumhuriyetçiliğinin uyanışı tiranik güçlere karşı bağımsızlık ve öz-yönetim vurgularıyla belirir. Floransa kent-devletinin ilk çözümlemesini yapan Leonardo Bruni (1370-1444), Floransa yurttaşlarından Nanni Strozzi’nin 1428’de savaşta ölmesi üzerine verdiği ünlü *Söylev*’inde

¹⁴⁸ P.O. Kristeller, 2004, s. 113.

¹⁴⁹ H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1966, 5. ve 7. bölümler; akt. M. Jurdjevic, “Civic Humanism and the Rise of Medici”, *Renaissance Quarterly* içinde, New York, kış 1999, no. 52, yayın 4, s. 994.

¹⁵⁰ M.A. Kılıçbay, *Şehirler ve Kentler*, İmge Yayınevi, Ankara, 2000, s. 237.

¹⁵¹ M. Jurdjevic, s. 994.

¹⁵² N. Rubinstein, s. 202.

açıkça monarşi ve aristokrasiyi dışlarken, tek meşru rejimin halkçı rejim olduğunun da altını çizer. “Yönetimdeki tüm eylemlerini halkı için gerçekleştiren ve kendisi için hiçbir şey istemeyen bir kral var mıdır?” diye soran Bruni, hemen ardından ekler; “tarihçilerin dediği gibi kralların kötü olanından çok, iyi olanı ve diğerinin erdeminden korkanı”¹⁵³ zararlıdır. Aynı vurgu benzer sözcüklerle Floransa’da yöneticilik yapan ve ilk hümanistlerden olan Gaius Sallustius (İ.Ö. 86 - İ.Ö. 34) tarafından da tekrar edilir. Sallustius ünlü eseri *Bellum Catilinae*’de krallık yönetiminin tehlikelerini şöyle ortaya koyar: “Krallara göre iyi, zayıflıktan daha büyük bir şüphenin konusudur”, bunun nedeni “kral için diğerlerinin iyi niteliklerinin tehlike olarak görülmesidir.”¹⁵⁴

Bruni ilk Floransa anayasasını incelediği *Laudation* eserinde, Floransa kent-devletinin, krallık yönetiminde gerçekleşmeyeceğini düşündüğü, iki temel ilkesine dikkat çeker. Bunlar; “(...) *ius* (adalet) ve *libertas*’tır (özgürlük); bu ikisi cumhuriyetin tüm kurumları ve yasalarını bir takımıydı ve liman gibi yönlendirir.”¹⁵⁵ *İmparatora Mektup*’ta ise Bruni Floransa yasalarının temel olduğunu söylediği eşitlik ve özgürlük arasındaki ilişkiyi açıklarken, siyasal eşitliğin anlamını da belirginleştirir. Tek bir ailenin yönetimi ele geçirmesinin engellenmesi için etkili ailelerin yönetimden dışlanması, devletin en yüksek yönetim mercilerinin tek bir yurttaşın elinde toplanmasının engellenmesi, yöneticilik süresinin iki ayla sınırlanması, tüm önemli kararların alınmasında yasa-yetkisi olan konsülün rızasının aranması, aynı aileden kişilerin aynı zamanda konsüle seçilmelerinin önlenmesi Bruni’nin otokratik yönetimlere karşı Floransa yönetiminin erdemleri olarak gördüğü tedbirlerden bazılarıdır.¹⁵⁶

Ancak Bruni’ye göre siyasal eşitlik ve özgürlüğün, aşırı gücün kontrolünü içeren negatif tanımının yanında, erdemli yurttaşların katılımını içeren bir de pozitif tanımı vardır. Bu tanım belki de en iyi *Söylev*’inden takip edilebilir: “Cumhuriyet yönetiminde kullandığımız anayasa gerçekten de tüm yurttaşların özgürlüğünü ve eşitliğini amaçlamaktadır. Her yönden eşitlikçi olduğundan ‘halk’ anayasası diye adlandırılır. Tek adamın yönetimi altında titremeyiz (...) birkaç kişinin buyruğunda köle de değiliz. Özgürlüğümüz herkes için eşittir, sadece yasalarla sınırlanır ve insanların korkularından uzaktır.

153 L. Bruni, “Oration for the Funeral of Nanni Strozzi”, *Humanism of Leonardo Bruni* içinde, der. G. Griffiths, J. Hankins ve D. Thompson, Binghamton, Medieval and Renaissance Text Studies, New York, 1987, s. 125; akt. H. Yoran, s. 334.

154 Sallust, *Bellum Catilinae*, çev. R. J. Rolfe, Londra, 1921, VIII. 3, s. 12; akt. Q. Skinner, 1993b, s. 132.

155 N. Rubinstein, s. 200.

156 N. Rubinstein, s. 200 ve s. 202-203.

Görev alma ve yükselme umudu herkes için aynıdır, yeter ki çaba ve yetenek, saygın ve ciddi bir yaşam biçimine sahip olunsun. Kentimizin yurttaşlarda aradığı erdem ve namustur (...). Özgür bir halka bu görevlere gelme olanağı verildiğinde bunun yurttaşların yeteneklerini kamçılamadaki etkisi olağanüstüdür, (...) dolayısıyla kentimizde bu umut ve beklenti hep olduğundan, yetenek ve çalışkanlık da doğal olarak göze çarpacaktır.”¹⁵⁷

Baron, öncelikli olarak Bruni'nin *Söylev*'inde özgür kentlerin özgür toplumda gelişebileceğine yönelik saptamalarının, yurttaşçı hümanistlerin ayırt edici ve yenilikçi bir özelliği olduğunu ileri sürer.¹⁵⁸ Böylece Roma cumhuriyetçiliğinde temel bulan bu ilkeye göre, eğer bir halk yasalarını bir imparatoradan almıyor ya da imparatorun onayına ihtiyaç duymuyorsa, özgür olarak adlandırılabilir. Başka bir ifadeyle özgür kent öz-yönetimli kenttir¹⁵⁹, dolayısıyla aktif yurttaşlığı gerektirir. Nitekim bu Pocock'a göre Floransa'yı diğer kent-devletlerinden de ayırt eden bir niteliktir. Her ne kadar seçkin bazı nitelikler taşısa da Floransa, ilişkili özgürlük çerçevesinden aktif yurttaşlık idealini uygulamaya koymak için cesaret toplarken; Venedik'in atmosferi, aktif yurttaşlık idealinin tutkulu iddialarını gerçekleştirmeye engel olabilecek güçlü senatörlerin kontrolünde biçimlenir.¹⁶⁰

Bruni'nin *Söylev*'inin yukarıda alıntılanan parçasında, yurttaşçı hümanizm açısından dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli vurgu, iktidarın meşruluğu konusundadır. Dikkat edilirse Bruni'nin ideal olarak değerlendirdiği yönetim biçimi anayasaldır ve bu anayasa da meşruluğunu yurttaşların eşitlik ve özgürlüğünü korumasından alır. Başka bir deyişle eğer bir anayasa eşitlik ve özgürlüğü korumuyor, yurttaşlarını hiyerarşik bir dünyada yaşamaya mahkûm ediyor ve statülerin kaynağını kişisel yeteneklerle temellendiremiyorsa; bu anayasaya dayanarak yönetimi ele geçiren iktidar da meşru olamaz. Böylesi bir saptama Ortaçağ'ın meşruluğunu tanrısal düzenden alan iktidar savunusundan bir kopuşu gösterir. Nitekim 1520'lerde *Floransa Hükümeti Üzerine Diyalog*'u yazan Francesco Guiccardini bu iki ilkenin, Floransa Cumhuriyeti'nin tarihindeki önemi ve ağırlığıyla övünür: “Bu kentin geçmişiindeki tüm tiranlara ve dar kafalı hükümetlere rağmen özgürlüklerimizin antik temeli asla aşınmamıştır; tersine kent her zaman özgürmüşçesine hep ko-

¹⁵⁷ L. Bruni, “On the Florentine Constitution”, *Humanism of Leonardo Bruni* içinde, der. G. Griffiths, J. Hankins ve D. Thompson, *Medieval and Renaissance Text Studies*, Binghamton, New York, 1987; akt. P. B. Clarke, *Citizenship*, Pluto Press, Londra, 1994, s. 78.

¹⁵⁸ H. Baron, 1988, s. 6; akt. H. Yoran, s. 336.

¹⁵⁹ M. Viroli, 2002a, s. 27.

¹⁶⁰ J. G. A. Pocock, 2003, s. 64.

runmuştur; bu özgürlüğü elde etmek için kesinlikle en doğru temel olan yurttaş eşitliğidir.”¹⁶¹ Böylece Floransa cumhuriyet geleneğinde özgürlük, bir yanılla kentin dışarıya karşı özgürlüğü korumada ortak iynin bir ifadesini, diğer yanılla da kentlilerin özgürlüğü korumada ortak bir yurttaş iradesinde temel bulan eşitlik ve kardeşlik bağlarını gösterir.

Floransa’da yöneticilik yapan Dino Compagni (1255-1324) ise daha 1300’lerde yaptığı bir konuşmasında yurttaşlarına “birbirlerini kardeşçe sevmelerini” ve “kent sevgisini tüm sevgilerin üzerinde tutmalarını” öğütler.¹⁶² Compagni’nin konuşmasından iki önemli sonuç çıkar: Bunlardan ilki yurttaşların uyumuna, ikincisi ise bu uyumun bir sonucu olarak ortak iyiye ilişkindir. Bu iki sonuç kenti büyüklüğe kavuşturacak olan erdemlerdir. Cumhuriyetçi düşünce geleneğinin çağdaş yorumcularından Quentin Skinner kentin büyüklüğünden anlaşılması gerekenleri şöyle sıralar: “(...) süreklilik, gücün ve refahın büyüklüğü.”¹⁶³ Floransa’nın yurttaşçı hümanist yazarlarına göre bu büyüklüğe kavuşmanın yolu, kentin yurttaşları arasındaki uyum ile olanaklıdır. Bu bağlantı Sallustius’un şu sözlerinde açıkça takip edilebilir: “(...) küçük toplulukları büyüklüğe ulaştıran uyum, büyük toplumların yıkılması’nın nedeni ise uyumsuzluktur.”¹⁶⁴

Floransalı hümanistlerin hemen hepsinde benzer biçimde altı çizilen bu uyum düşüncesi, Cicero’nun kentin barışının korunması ile yurttaşların uyumu arasında kurmuş olduğu bağıntıdan beslenir. Cicero’ya göre kentin uyumunun korunmasının ilk koşulu, yöneticilerin her şeyden önce kendi çıkarlarının önüne yurttaşların refahını gözetme sorumluluğunu koymalarıdır. Böylece kurulan devlet, tekin kişisel iyisi için değil, çoğunluğun iyisi için çalışan tekin ya da azınlığın yönetimini gösterir. Cicero’ya göre yurttaş uyumunun korunmasının ikinci koşuluysa, yöneticilerin “yurttaşların bir bölümünün değil, siyasal toplumun çıkarını gözetmeleri”dir.¹⁶⁵

Cicero’nun tezlerini kendilerine ilke edinen İtalyan cumhuriyetçileri için de uyumun korunması, bir cumhuriyetin süreklilik ve büyüklüğünün sağlanmasında başlıca koşul olarak kabul edilir. “Cumhuriyetçi kuramcılara gö-

¹⁶¹ F. Guicciardini, *Dialogue on Florence Government of Florence*, der. A. Brown, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 96; akt. D. Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. M. Delikara Üst, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 83.

¹⁶² Q. Skinner, 1998h, s. 44.

¹⁶³ Q. Skinner, 1993b, s. 125.

¹⁶⁴ Sallust, *Bellum Catilinae*, 1921, X.7, s. 148, akt. Q. Skinner, 1993b, s. 129.

¹⁶⁵ Cicero, 1913, I. 25, s. 85-86. Bu tezi takip eden İtalyan hümanist yazarların görüşleri için bkz. Q. Skinner, 1993b, s. 130-131.

re eğer bir kamu tartışması tüm kenti ilgilendiren bir konuya, konsülün sorumluluğu da tüm kenttedir, egemenin kararları kişisel, siyasal bir hizibin ya da sosyal bir grubun çıkarlarından çok, ortak iyiyi ortaya koymalıdır ve böylece yurttaşlar tahakkümden korunurlar.”¹⁶⁶ Görüldüğü gibi ortak iyi bir cumhuriyette yurttaşların tümünün iyisidir ve ortak iyunin gerçekleşmesi yurttaşların sadece bir bölümü için geçerli olan kısmi çıkarların engellenmesiyle ilişkilidir.

Farklı çıkar gruplarının çıkarlarının öne çıkmasının nasıl engellenebileceği konusunda İtalyan cumhuriyetçilerine yol gösteren, Aristoteles’in yönetimler sınıflamasını¹⁶⁷ yeniden düzenleyerek, “karma anayasa” fikrine ulaşan Polybius’tur. Polybius’a göre her yönetim anarşiden monarşiye kadar değişir ve döngü yeniden başlar. Bu döngü cumhuriyetlerin de geçmek zorunda oldukları “(...) doğum, büyüme ve ölümün doğal bir döngüsüdür”, fizik bir gerçekliktir. *Fortuna*’nın çarkının bu dönüşünden ancak Aristoteles’in ortaya koyduğu gibi aristokrasi, monarşi ve demokrasinin unsurlarının bir karması yaratılarak kaçınılabılır.¹⁶⁸

İtalyan hümanistleri Polybius’un değişimden kaçma ve kentlerin varlığını sürekli kılma konusunda görüşlerinin bir uygulaması olarak, uzun soluklu bir kent devleti kuran Venedik’i örnek olarak görürler. Böylece Venedik’in aristokratik yönetimi, Renaissance boyunca pek çok Floransalı’nın ilgi konusu haline gelir. Venedik’in görece olarak durağan yapısı, bu yazarlara göre hi-ziplere bölünmüş Floransa için bir model oluşturabilir.¹⁶⁹ Buradan hareketle Floransalı hümanistlerin görüşlerinin halkçı bir yönetimin öğelerini içermekle birlikte, demokratik olarak tanımlanamayacağı da açıktır.¹⁷⁰

Bu bağlamda yurttaşçı hümanizm, ortak iyiyi koruyan farklı yönetim biçimleriyle uyum gösterebilir. Ancak yurttaşçı hümanistlerin savundukları yönetim biçimini belirgin olarak tanımlamamış olmaları, özellikle pek çok çağdaş yorumcunun onu oligarşinin bir kamuflajı olarak değerlendirmelerine

¹⁶⁶ L. Bruni, “Laudatio Florentinae Urbis”, *From Petrarch to Leonardo Bruni* içinde, der. H. Baron, Chicago University Press, Chicago, 1968, s. 260; akt. M. Viroli, 2002a, s. 27.

¹⁶⁷ Aristoteles’in yönetimleri dolaşımı kuramı geçince birbirlerine dönüşen rejimler sırasıyla şunlardır: monarşi, tiranlık, aristokrasi, oligarşi, politeia ve demokrasi. Bkz. Aristoteles, 2004.

¹⁶⁸ J. G. A. Pocock, 2003, s. 77-78.

¹⁶⁹ S. Bowd, s. 405.

¹⁷⁰ Nitekim Renaissance boyunca iktidara gelen her prens için dönemin önde gelen düşünürlerinin ve siyasetçilerinin yazdıkları tavsiye kitapları, Floransa’da yönetim idealinin demokratik bir idealden çok adil ve ortak çıkarı güden bir tekin yönetimi olduğunun göstergesidir. Machiavelli’nin yüzyıllar boyunca eleştirilerek, kötülüğün filozofu olarak anılmasına neden olan *Prens*’i, bu tavsiye mektuplarının sadece bir örneğidir.

neden olur. Bir kısım çağdaş yorumcunun gözünde “Floransa şiddetli zıtlıklar kenti; aynı anda hem aydınlığın kenti hem de karanlığın kenti”dir.¹⁷¹ Bu açıdan katılımcı yurttaşlık, eşitlik ve özgürlük idealleri de adeta bu aydınlığın karanlık yüzünü gizleyen bir maskedir. Floransa üzerine yapılan çağdaş tartışmalar, Floransa’nın oligarşik bir kent-devleti olduğuna işaret eder.¹⁷² Özellikle çağdaş yorumculardan John M. Najemy yurttaşçı hümanizmin, oligarşinin zaferinin açık bir yorumu olduğu yolunda güçlü argümanlar sunar. Najemy’ye göre 14. yüzyıl Floransa’sının iki sınıf açısından yapılan yorumları, iki farklı Floransa idealini ortaya koyar. Bir yanda yurttaşlığın temeli olan ve eşitlikçi bir vizyonu paylaşılan loncalar,¹⁷³ diğer yanda ise kentin üst sınıflarının oligarşik vizyonu, Floransa’yı farklı yorumların hedefi haline getirir. Bu saptamadan hareketle gerçek Floransa’nın hangisi olduğunu tartışan Najemy, loncaların eşitlikçi yapısını başvuru noktası olarak alan yurttaş cumhuriyetçilerinin bakış açısının, aslen oligarşik vizyonun bir ayrıntılandırması olduğu sonucuna varır.¹⁷⁴ Najemy’nin saptamaları doğrultusunda Floransa oligarşisini de anlamının anahtarı lonca teşkilatlanmasının incelenmesinden geçer.

Derek Heater’ın tahminlere dayalı olarak verdiği rakamlar Floransa’daki lonca teşkilatlanmasının yaygınlığını kavrayabilmek için ipucu sağlar. Heater’a göre 1500’lerde Floransa’nın nüfusu yüz bin iken, loncalara üye sayısı beş bindir. Bunun anlamı 1500’lerde Floransa halkının yarısının kamu memuriyetinde görev alma ve yükselme olanağı bulunan yurttaşlar olduğudur. Ancak buradan tüm lonca üyelerinin eşit olduğu sonucuna da varılamaz. Loncalar da kendi aralarında büyük ve küçük loncalar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Zengin tüccarların oluşturduğu büyük loncalar yedi adettir. 13. yüzyılda beş adet bulunan küçük loncaların sayısı ise yurttaşların hükümet üzerinde kontrolünü pekiştiren 1293 tarihli *Giorno Della Bella Fermanı*ndan sonra ondörde yükselmiştir.¹⁷⁵ Küçük loncalar çoğalırken, büyük loncaların sayılarının artmamasının nedeni, daha zengin olan büyük lonca

¹⁷¹ M. A. Kılıçbay, s. 232.

¹⁷² Dahası Bruni de Floransa anayasasının demokratik değil, aristokrasi ve demokrasi karışımı bir yönetim olduğunu itiraf eder. L. Bruni, 1987, s. 125; akt. H. Yoran, s. 336. Bruni *Greek* denemesinde ise Floransa’nın demokratik bir yönetime sahip olduğunu ancak bu demokrasinin Aristoteles’in “karma anayasası”na benzer biçimde aristokratik ve demokratik unsurların bir bileşimi olduğunu yazar. Bkz. N. Rubinstein, s. 201.

¹⁷³ Floransa’da sadece lonca üyeleri yurttaş sayılır; kent halkı ve plebyenler ise bu statüden mahrum bırakılmışlardır.

¹⁷⁴ Bkz. J. M. Najemy, *Corporatism and Consensus in Florentine Politics 1280-1400*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982.

¹⁷⁵ Floransa’nın lonca teşkilatlanmasına ilişkin tüm bu istatistiksel veriler için bkz. D. Heater, s. 84.

üyelerinin hükümet görevlerine atanmada ayrıcalıklı oluşlarından kaynaklanır. Yine de loncalar arasındaki farklara rağmen, tüm yurttaşların söylem düzeyinde de olsa yönetimin paydaşı olması ve kamu memuriyetine atanmada kişisel erdemlerin dışında bir başvuru noktası aranmaması, Floransa'nın geniş katımlı demokratik imajını pekiştirir.

Ancak yurttaşçı hümanizmin Floransa'nın demokratik ve cumhuriyetçi ilkelerine dikkat çekmek yoluyla oluşturduğu vizyon, Najemy'e göre son derece iyimser bir yorumdur. Najemy loncaların bu denli öne çıkmalarının nedenini oligarşinin kendi meşruiyetini seçkin olmayan kişileri desteklemek yoluyla sağlamlaştırma arzusunda bulunur. Böylece kamu kurumlarının gerçek bir siyasal güçten yoksun olduğu gizlenirken, bu kurumların her yurttaşta açık olduğu izlenimi verilir. Erdemli yurttaş kavrayışı yüceltilirken, bu yurttaş herhangi bir özel sınıf kimliğinden bağımsız ve yönetici seçkinlere itaat edenler olarak tanımlanır; başka bir ifadeyle loncalara sağlanan destek, Floransa'da gücün eşit olmayan dağılımını maskeler.¹⁷⁶

Loncaların eşitlikçi görünüşlerinin oluşturduğu bu maske altında Floransa, zenginler oligarşisi tarafından yönetilir. Dahası zenginlik cumhuriyetin güçlenmesinde hayati önem taşır; zenginler "(...) devletin bir kurucusu olarak saygı görür."¹⁷⁷ Özellikle, ileride Machiavelli'nin devletin yozlaşmasının başlıca nedeni olarak gördüğü paralı askerlerin, asker-yurttaşların yerini alışı, zenginlerin iktidarının perçinlenmesine yol açar. Nitekim Floransa'nın halkçı yönetiminden övgüyle söz eden Leonardo Bruni dahi paralı askerlerin kente gelişi ile oligarşinin yükselişi arasındaki bağıntıyı itiraf eder. Kentin savunulmasında paralı askerlerin kiralanmasının sonucunda artık siyasal güç "(...) çokluğun değil, aristokrat ve zenginlerin elindedir, çünkü topluluğa katkıları daha çoktur."¹⁷⁸ Nitekim Nicolai Rubinstein, Leonardo Bruni'nin Floransa'nın eşitlik ve özgürlük kavrayışına getirdiği övgülerde mali eşitlik sorunu görmezden geldiğine dikkat çeker.¹⁷⁹

Yurttaşçı hümanizmin, Floransa oligarşisi tarafından gizlenme amaçlı bir söylem olarak kullanıldığı konusunda Najemy ile benzer görüşleri paylaşan Anthony Grafton ise zenginlik ve erdem arasında bağlantı kurar.

¹⁷⁶ Bkz. J. M. Najemy, "Civic Humanism and Florentine Politics", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, der. J. Hankins, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 75-104; ayrıca Najemy'nin benzer görüşleri üzerine yorumlar için bkz. M. Jurdjevic, s. 994-1020.

¹⁷⁷ E. Garin, *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardi, Milan, Naples, 1952, s. 207-272; akt. A. Grafton, s. 16.

¹⁷⁸ L. Bruni, 1987, s. 171; akt. H. Yoran, s. 336.

¹⁷⁹ N. Rubinstein, s. 203.

Grafton'a göre Floransalı zenginler arasında yaygın bir davranış biçimi olan sanat ve sanatçıları destekleme, aslında "(...) utanmadan paradan konuşabilecek" yeni bir dil kurgusunu desteklemekle eş anlamlıdır.¹⁸⁰ Ortaçağ'ın zenginliği gizleme alışkanlığının tersine dönmesini ifade eden böylesi bir dil kurgusunu meşru kılan ise "büyük meblağların doğru yerde harcanmasının zenginlere özgü bir erdem" olarak kabul edilmiştir.¹⁸¹ Böylece "(...) despotlar ve papalar, her şeyin üzerinde sanatı destekledikleri için saygınlık kazanırlar ve aynı zamanda onlar hakkında yazılan yazılar ortak iyinin koruyucuları olduklarına ilişkindir. Kısaca hümanizm kendisini, siyasal gücün kamusal meşruluğu için etkileyici biçimde kurgular."¹⁸² Nitekim Floransa'ya yüzyıllar boyu hükmeden ünlü Medici ailesi, kentte heykelden mimariye kadar tüm antik sanatların gelişimini desteklemiş, Donatello'dan Michelangelo'ya kadar Renaissance'ın en ünlü ressamlarına koruyuculuk yapmıştır. Dünyanın dört bir yanından toplattığı özgün elyazmalarını bir kitaplıkta toplayarak, Floransa'yı zamanının bilim ve kültür merkezi haline getiren Cosimo Medici, aynı zamanda Pico della Mirandola ve Ficino gibi ünlü Renaissance filozoflarının önderliğinde kurulan ve antik eserlerin çevrilerek, tartışıldığı Platon Akademisini de himayesi altına almıştır.¹⁸³

Ancak Najemy'e göre bu gelişme aslında Medicilerle birlikte yaşanan düşünsel bir değişimin de göstergesidir. Bu değişim yurttaşçı hümanizmin giderek Ortaçağ felsefesinin yapıtaşı olan yeni-Platonculuğu içermesiyle açıklanabilir. Bir anlamda Platonculuğun "itaatkâr pasiflik felsefesi",¹⁸⁴ Medicilerin meşruluğunu pekiştirir. Bu yoldan Mediciler bir yandan bilim ve sanatları destekleyerek zenginliklerini erdem kisvesi altında gizlerken, diğer yandan cumhuriyetçi söylemleriyle iktidarlarına tehdit potansiyeli taşıyan yurttaşçı hümanizmin söylemini giderek ehlileştirmeyi başarırlar. Böylece "yurttaşçı hümanizm Floransa'da Cosimo'nun 14. yüzyılda olmayan otoritesini, 15. yüzyılda adil hale getirir."¹⁸⁵

Buradan hareketle John M. Najemy geçmiş Skolastik felsefe ve yurttaşçı hümanizmin söylemleri arasında esaslı bir ayrım olmadığı görüşüne ulaşır. Najemy'e benzer biçimde James Blythe de yurttaşçı hümanistleri Roma'nın özgürlüğünü öven ve imparatorları özgürlüğün gaspçısı olarak gören Skolas-

¹⁸⁰ A. Grafton, s. 23.

¹⁸¹ A. Grafton, s. 22.

¹⁸² A. Grafton, s. 14.

¹⁸³ M. A. Kılıçbay, s. 238-241.

¹⁸⁴ J. M. Najemy, 2000, s. 75-104.

¹⁸⁵ M. Jurdjevic, s. 996.

tik filozoflar olarak değerlendirir.¹⁸⁶ Quentin Skinner da İtalya’da cumhuriyetçi dilin, ilk hümanist yazarlar öncesinde, Ortaçağ’ın sonlarına doğru gelişen Skolastik felsefe tarafından, özellikle de Roma’nın hukuk dilinin incelenişi yoluyla içerildiğini ileri sürerek¹⁸⁷, Hans Baron’un yurttaşçı hümanistlerin özgünlüğünü öne çıkartan tezlerine karşı çıkar. P.O. Kristeller ise hümanizmin Skolastik felsefeye karşı bir düşünsel hareket olarak başlamakla birlikte, giderek aldığı Platoncu etkiler sonucu Skolastik geleneğin bir parçası haline geldiğini ileri sürer: “Hümanizm Skolastisizme karşı felsefi olmayan bir tepki olarak başlamış ve felsefi spekülasyona dönüşerek, Ortaçağ’ın Skolastik geleneği tarafından içerilmiştir.”¹⁸⁸

Böylece birbirlerine bütünüyle karşıt karakter gösteren iki yurttaşçı hümanizm yorumu belirir. Bunlardan ilki, özellikle Hans Baron’un eserlerinde ortaya çıkar. Baron’a göre yurttaşçı hümanizm, Ortaçağ’da unutulmuş olan *vita activa* düşüncesini, 15. yüzyıl Floransası koşullarında yeniden hayata döndüren bir ideal olarak yorumlanmalıdır. Buna göre yurttaşçı hümanizm, bir yenilenme hareketi olup, sosyal, siyasal ve kültürel yapılarıdaki yenilikçi bakış açılarının altını çizer. Dahası yurttaşçı hümanizm, yukarıda belirtildiği gibi, tüm bu yenilikçi bakış açılarını eşitlik ve özgürlük vurgusu dahilinde dile getirerek, cumhuriyet söyleminin de en önemli halkalarından birini oluşturur. Ancak bu, yurttaşçı hümanizme ait madalyonun bir yüzüdür. Diğer yüzde ise, özellikle çağdaş yorumculardan John Najemy’nin yazılarında somutlaşan kuşkucu bir bakış açısı bulunur. Bu açıdan bakıldığında ise yurttaşçı hümanizm, oligarşi düzeninin meşruluğunu sağlayan bir söylemin hizmetindedir, oligarşinin aracıdır. Cumhuriyetçiliğin temel varsayımı olan “*libertas* (özgürlük) Kuzey İtalya’nın siyasi gelişimi için bir programdan çok öz-çıkartı gizleyen bir örtüdür.”¹⁸⁹

Yurttaşçı hümanizm üzerine yapılan bu iki yorum açıkça uzlaşmaz niteliktedirler. Ancak “Florentine Civic Humanism and the Emergence of Modern Ideology”¹⁹⁰ başlıklı makalesinde Hanan Yoran, yurttaşçı hümanizmin

¹⁸⁶ J. Blythe, “Civic Humanism and Medieval Political Thought”, *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections* içinde, der. J. Hankins, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 30-74.

¹⁸⁷ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought - The Age of Reformation*, II. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge 1998c, I. Bl., s. 3-65; ayrıca Q. Skinner, “The Rediscovery of Republican Values”, *Visions of Politics - Renaissance Virtues* içinde, Cambridge University Press, Cambridge 2002i, II. Kitap, s. 10-38.

¹⁸⁸ P. O. Kristeller, 2001, s. 229.

¹⁸⁹ A. Grafton, s. 26.

¹⁹⁰ H. Yoran, s. 326-344.

ayırt edici niteliğini, içerdiği modernlik söylemi açısından yorumlayarak, yurttaşçı hümanizme yaklaşmanın üçüncü bir yolunu önerir. Yoran'a göre yurttaşçı hümanizmin bu "modern karakteri" vurgulanmadığı takdirde, "(...) Renaissance Ortaçağ'ın içerisinde kolaylıkla eriyebilir."¹⁹¹ Daha önce de belirtildiği gibi, Ortaçağ'ın meşruluk söylemi, güç ilişkileri ve gerçek sosyal gerekse siyasal alandaki hiyerarşik bir düzen temelinde varolur. Bu bağlamda aristokrasi ve monarşinin üstünlüğü, papalığın kutsallığı, hemen tüm Ortaçağ düşünürleri için kozmik, doğal ya da tanrısal düzenin bir parçası olarak meşru kabul edilir. Başka bir ifadeyle Ortaçağ düşünce geleneği dahilinde güç ve tahakküm ilişkileri direnilmeksizin kabul edilerek meşrulaştırılan ilişkilerdir.

Bu açıdan bakıldığında modern düşünce de güç ve tahakküm ilişkilerini barındırır ve dahası sıklıkla da bu türden ilişkileri meşru kılar. Ancak Yoran, yorumlarında, modern öncesi ve modern düşünce arasındaki ayrımı, meşrulaştırma yöntemlerini temele alarak çizer. Modern ideoloji güç ilişkilerini açığa çıkarmak bir yana, onları gizler. Diğer bir deyişle modern ideolojide bir söylemin meşruluğu ancak ve ancak özgürlük ve eşitlik kavramlarına yaptığı vurgu dahilinde olanaklıdır. Bu nedenle modern ideoloji Ortaçağ'ın eşitsizlikleri açıkça ortaya koyarak meşrulaştıran söyleminden farklı olarak eşitsizlikleri gizlemek yoluyla kendisini meşru kılar. Bu perspektiften "yurttaşçı hümanistlerin cumhuriyetçiliği kesinlikle modern bir ideolojidir; çünkü meşruluk söylemini ayırt edici modern bir tarzda, yani siyasal gerçekliğin gerçek doğasını gizleme yoluyla üretir."¹⁹²

Bu açıdan bakıldığında yurttaşçı hümanistlerin söylemlerinin modern karakteri kolayca görülebilir. Floransa'nın aslen bir oligarşi tarafından yönetiliyor olduğu gerçeğine rağmen, Baron'un övgüyle söz ettiği Leonardo Bruni'nin eşitlik ve özgürlük vurgulu söylemleri, açıkça cumhuriyetçiliği işaret eder. Bruni eşitlik ve özgürlüğü "(...) tüm anayasaların hedef ve amacı" olarak tanımlar ve bu iki kavramı "Floransa anayasasının da köşe taşı" olarak belirler.¹⁹³ Dahası yine yukarıda sözü edildiği gibi, yurttaşların yönetime katılımının sınırlı olmasına rağmen Bruni'nin övgülerinde Floransa kurumlarının nihai hedefi "topluluğa katılım" olarak belirir.¹⁹⁴ Bu durumda genelde yurttaş cumhuriyetçileri, özelde ise Bruni, Yoran'ın bakış açısından, her ne

¹⁹¹ H. Yoran, s. 326.

¹⁹² H. Yoran, s. 337.

¹⁹³ N. Rubinstein, s. 201.

¹⁹⁴ N. Rubinstein, s. 201.

kadar Ortaçağ'ın meşrulaşan güç ilişkilerini değiştirip yok etmiş olmasalar da, bütünüyle modern ideolojinin sözcüleri olurlar.

Ancak Bruni ve diğer yurttaşçı hümanistlerin modernliği bir tartışma konusuyken, modernliğinden kuşku duyulmayan bir diğer Floransalı siyaset adamı ve filozof Niccolò Machiavelli'dir. Machiavelli, Bruni ve diğer yurttaşçı hümanistlerin modern söylemlerinde gizledikleri güç ilişkilerini açık yüreklilikle ortaya koyar ve bu yolla da sıklıkla çağdaş siyaset biliminin kurucusu olarak anılır.

NICCOLÒ MACHIAVELLI VE CUMHURİYETİN RENAISSANCE'I

Niccolò Machiavelli (1469-1527) kuşkusuz siyaset felsefesinin en çok tartışılan düşünürlerinden biri olarak çok farklı yorumların da hedefi olur. Machiavelli'ye ilişkin bu farklı bakış açılarının ilk nedeni, onun çağdaşlarıyla aynı kavramları kullanmakla birlikte, bu kavramlara yüklediği farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. İkinci nedense, *Prens (Il Principe-1532)* ve *Söylevler (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio-1531)* adlı eserlerindeki tematik farklardan yola çıkılarak, bir yandan Roma kaynaklarından beslenerek cumhuriyetçi bakış açısını yeniden canlandıran; diğer yandan da cumhuriyeti yıkan bir düşünür olarak yorumlanışdır. Bu, Machiavelli'nin söyleminin, Hans Baron'un deyişiyle “cumhuriyetçi yurttaş” ve “Prens'in yazarı”¹⁹⁵ olarak iki farklı bakış açısıyla tartışılmasının bir sonucudur.

Machiavelli'ye ilişkin yorumlar genellikle *Prens* bağlamındadır. Katıksız bir mutlak yönetim tablosu çizdiği *Prens* nedeniyle Machiavelli, uzun yıllar boyunca bir cumhuriyetçi olarak kabul edilmez; dahası sıklıkla “kötülüğün filozofu” olarak ün yapar. Machiavelli'nin bir cumhuriyetçi olarak anılması ise Alberico Gentili ile başlar. Gentili, Machiavelli “(...) tirana yardım etmez, onun niyeti tirana bilgi anlatmak değil, onun sırlarını açıklamak, insanlara onun zavallılığını göstermektir. Bilgelikte herkesten üstündür ve amacı insanları eğitmektir” der.¹⁹⁶ Gentili'den bir yüzyıl sonra Benedict Spinoza, Machiavelli'yi bir özgürlük savunucusu olarak ilan eder. Spinoza'ya göre Machiavelli'nin çabası özgürlüğün korunmasına ilişkin bilgiler vermektir.¹⁹⁷ Bu yolla Machiavelli adı, cumhuriyetçilerin en ünlü temsilcilerinden Jean Ja-

¹⁹⁵ H. Baron, “Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of The Prince”, *In Search of Florentine Civic Humanism* içinde, Princeton University Press, Princeton, 1988, s. 101-151.

¹⁹⁶ A. Gentili, *De Legationibus*, Thomas Vautrollarius, Londra, 1585, III. 9, akt. M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford University Press, New York, 1998a, s. 114.

¹⁹⁷ B. Spinoza, “Tractatus Politicus”, *The Political Works* içinde, der. A. G. Wernham, Clarendon Press, Oxford, 1958, V. 7, s. 313.

cques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* eserine taşınır. Rousseau "Machiavelli krallara ders verir gibi görünerek, uluslara büyük öğütler vermiştir. *Il Principe* (Prens) cumhuriyetçilerin kitabıdır" ¹⁹⁸ diye yazar.

Machiavelli, çağımızın liberal ve toplulukçu düşünce gelenekleri karşısında, cumhuriyetçiliği uygulanabilir bir alternatif olarak gören düşünürler tarafından yeniden keşfedilir. Quentin Skinner'a göre, Machiavelli bireysel ve toplumsal özgürlüğün bir arada varolabilmesinin olanağını gösteren "özgürlük filozofu" ¹⁹⁹ iken; Maurizio Viroli'ye göre yurtseverliğin eseri bir özgürlük anlayışının temsilcisidir. ²⁰⁰ Machiavelli'yi cumhuriyetçi özgürlüğün yorumcusu olarak değerlendiren Skinner ve Viroli'nin yorumlarına karşın, J.G.A. Pocock'a göre Machiavelli, cumhuriyetçi erdem düşüncesinin bir sözcüsüdür. ²⁰¹ Mark Hulling ise Machiavelli cumhuriyetçiliğini büyüklük ve ihtişam arzusundaki "yırtıcı bir cumhuriyetçilik" olarak tanımlar. ²⁰² *Prens* ve *Söylevler*'in ortak bir yorumunu yapan Hans Baron, Machiavelli cumhuriyetçiliğini monarşik öğelerle iç içe geçen bir cumhuriyetçilik olarak değerlendirir. ²⁰³ Baron'unkine yakın bir söylemle Harvey Mansfield ve Nathan Tarcov, çevirisini yaptıkları *Söylevler*'e yazdıkları "Önsöz"de Machiavelli'nin savunusunu "cumhuriyetçilik ve tiranlığın bir karışımı" olarak betimlerler. ²⁰⁴

Görüldüğü gibi çağdaş düşünürlerin gözünde tek bir Machiavelli yoktur; Machiavelliler vardır. Elbette ki bu yorumların çokluğunun öncelikli nedeni *Prens* ve *Söylevler* arasındaki söylem farkından kaynaklanır. Quentin Skinner'a göre, Machiavelli'nin söylemindeki bu farklılığı tarihsel düzlemde okumak gereklidir. Skinner'a göre Machiavelli'nin *Prens*'i yazmadaki amacı, bir cumhuriyetçi olduğu gerekçesiyle kendisini görevden uzaklaştıran Medici yönetimine, İtalyan Birliği'nin kurulabilmesinde deneyimlerinden faydalana-bilecekleri bir yol gösterici olduğunu ispat etmektir. Bu bağlamda Skinner'a

¹⁹⁸ J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasal Hukuk İlkeleri*, çev. M. T. Yalım, Betik Yayınevi, İstanbul, 2004a, s. 104.

¹⁹⁹ Bkz. Q. Skinner, *Machiavelli*, çev. C. Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2004a; Q. Skinner (2000), *Machiavelli - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000. Bu bölüm boyunca adı geçen kitaptan yapılan tüm alıntılar, eserin İngilizce baskısıyla kontrollü olarak yapılmıştır. Bu nedenle adı geçen kitaptan yapılan tüm alıntılarda Türkçe ve İngilizce basımları birlikte gösterilecektir.

²⁰⁰ Bkz. M. Viroli, 1998a.

²⁰¹ Bkz. J. G. A. Pocock, *Machiavellian Moment - Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 2003.

²⁰² Bkz. M. Hulling, *Citizen Machiavelli*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

²⁰³ Bkz. H. Baron, 1998.

²⁰⁴ Bkz. N. Machiavelli, "Önsöz", *Discourses on Livy*, çev. H. C. Mansfield ve Nathan Tarcov, University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. xxvi.

göre, Machiavelli'nin *Prens*'teki söyleminin “bazı özel yakarmalar içerdiğini düşünmemek elde değil.”²⁰⁵

Nitekim Skinner'ın *Prens*'in yazılış amacına ilişkin saptamaları eserin *Sunuş Mektubu*'ndan da izlenebilir. Machiavelli Mektubunda açıkça Medici kralına bağlılığını ifade ederek, cumhuriyet döneminde yapmış olduğu görevler ve tarih okumaları nedeniyle önemli bilgiler edindiğine dikkat çeker. Ardından da prenslerin “halkın yapısını iyice anlamak için halktan” bir gözlemciye sahip olmaları gerektiğini söyleyerek, gözlemci olarak göreve alınması konusunda açıkça kendisini işaret eder.²⁰⁶

Skinner'a göre Machiavelli'nin *Prens*'ini siyasal görüşlerini açıkladığı eser olarak değil de, çağına tepki olarak okumak gereklidir. *Prens* çağın hümanizm kavrayışına ve onun yurttaşlar arasındaki uyum tezlerini beslediği klasik Cicerocu kaynaklarına bir eleştiri niteliğindedir; bu nedenle onu prensler için tavsiye kitapları arasında ele almak “*Prens*'i yıkıcı bir anlamda” yorumlamaktır.²⁰⁷ Benzer bir uyarı Pocock'un Machiavelli yorumlarında da söz konusudur. Pocock'a göre de *Prens*, 15. yüzyıl başlarında Floransa'nın, “devlet sanatı” üzerine varolan inançlarının eleştirisi bağlamında okunmalıdır.²⁰⁸

Maurizio Viroli ise *Prens* ve *Söylevler* arasındaki farkları ortaya koymada daha analitik bir yol izler. Viroli'ye göre Machiavelli'nin bu iki yapıtı arasındaki temel fark, ilkinde “devlet”, ikincisinde “siyaset” kuramını ortaya koymasından kaynaklanır ve “devlet” ile “siyaset” birbirlerine karşıt anlama sahiptirler: “‘*Vivere politico*’ despotik kuralları ve tiranlığı önleyen siyasal örgütlenmenin özgül bir biçimidir ve birilerinin devleti anlayışıyla uyumsuzdur: eğer bir yurttaş ya da bir parti yasa ve yöneticiler üzerinde tahakküm kurmada başarılı olursa, orada artık cumhuriyetten söz edilemez. Siyasal örgütlenmenin *vivere politico*'ya karşıt herhangi bir biçimi ise devlettir.”²⁰⁹

Machiavelli'nin çalışmalarının cumhuriyetçi siyasal düşünceyi yıkan ve yeniden keşfeden düşünür olarak iki karşıt yorumla ele alınıyor olması da, Viroli'nin sözünü ettiği bu ayrımın yeterince kavranamamış oluşundan ileri gelir. Viroli'nin Machiavelli söylemine ilişkin yaptığı en önemli saptamalardan biri, Machiavelli'nin *Prens*'te *politico* (siyaset) ya da dengi bir sözcük

²⁰⁵ Q. Skinner, 2004a, s. 39.

²⁰⁶ N. Machiavelli, 2002, s. 39-41.

²⁰⁷ Q. Skinner, 1998b, s. 128-138.

²⁰⁸ J. G. A. Pocock, 2003, s. 160.

²⁰⁹ M. Viroli, *From Politics to Reason of State - The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, New York, 1992, s. 131.

kullanmamış olmasıdır.²¹⁰ Bu noktada aradaki ayrımı keskinleştirebilmek açısından Maciavelli'nin *siyaset* ve *devlet* kavramlarından ne anladığının soruşturulması gerekmektedir.

Machiavelli'nin siyaset kavrayışı geleneksel siyaset kavrayışı ile uyum gösterir. Erken dönem Avrupa'sının siyasal söyleminde *politicus*²¹¹ sözcüğü ya benzer yasalar altında adalet içinde yaşayan insanlar topluluğunu ifade eden *civitas*²¹² sözcüğünü imlemek ya da monarkların da halkla birlikte benzer yasalarla sınırlı olduğu yasalı monarşiyi anlatmak üzere kullanılır.²¹³ Her iki kullanım biçiminde de *politicus* sözcüğünün ortak paydası adalet, yasal düzen ve uzlaşıdır. Bu dönemde siyasete anlam katan sözcüklerin pek çoğu 13. yüzyılda Aristoteles'in yeniden keşfi sonrasındaki uzlaşımlardır.²¹⁴

Siyaset “üzerinde en çok uzlaşılan tanımla, insani sanatların en mükemmelidir; çünkü en iyiye ulaşmak için insanları toplumun iyisine yönlendirir. (...) Siyasal kurallar monarşik ve despotik kurallardan nitelikçe farklıdır. Siyasal kurallar özgür bir siyasal toplum ve eşit bireylere aittir; onun ayırt edici niteliği seçilmiş kural koyuculardır; sonuç olarak kurallar ve kural koyucular değişebilir. Siyaset sözcüğüne en yabancı sözcük tiranlıktır, çünkü keyfi kurallar siyasetin özüne aykırıdır.”²¹⁵

Öte yandan Machiavelli *Prens*'te “devlet” sözcüğünü farklı anlamlardan kullanır. Machiavelli'nin söyleminde devlet kimi zaman siyasal rejim, kimi zaman siyasal güç, kimi zaman egemen olunan toprak, kimi zaman da statüdür.²¹⁶

Siyaset ve devlet arasındaki fark James Harrington'un “antik düşünüş” (*ancient prudence*) ve “modern düşünüş”e (*modern prudence*) ilişkin saptamalarında billurlaşır. Antik düşünüş, sivil toplumu ortak hak ve çıkarlar temelinde kurarken; modern düşünüş bir kent ya da bir ulusa kendi çıkarı doğrultusunda boyun eğdirenin kural koyma sanatıdır.

²¹⁰ M. Viroli, 1992, s. 128; M. Viroli, “Machiavelli and Republican Idea of Politics”, *Machiavelli and Republicanism* içinde, der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 160.

²¹¹ *Politicus*: Siyasal, bkz. S. Kabağaç ve E. Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 4.54.

²¹² *Civitas*: Yurttaşlık, bir kentin hemşeriliği; millet, devlet; kent. Bkz. S. Kabağaç ve E. Alova, 1995, s. 90.

²¹³ M. Viroli, 1993, s. 145.

²¹⁴ Bkz. M. Viroli, 1993, s. 146; Q. Skinner, 1993b, s. 122.

²¹⁵ M. Viroli, 1993, s. 146.

²¹⁶ M. Viroli, 1992, s. 129.

Machiavelli cumhuriyetçi siyaset kavrayışını dile getirdiği *Söylevler*'de siyasal yaşamı sivil yaşam temelinde tanımlarken, klasik cumhuriyetçilerin siyasal yaşamın amacı olarak saptadıkları amaçlara katılır: bu "(...) amaç büyüklüğe –süreklilikte büyüklüğe, gücün büyüklüğüne, refahın büyüklüğüne– ulaşmaktır."²¹⁷ Böylece tüm diğer çağdaşları gibi Machiavelli için de siyaset, hâlâ şehrin siyasetidir.

Buna karşın "devlet sanatı için 'siyaset' sözcüğünü kullanmak ya da prens ve devleti için 'politico' sözcüğünü kullanmak uygunsuz ya da radikal bir 'ideolojik yenilik' olacaktır. *Prens* kesinlikle yenilikçi bir çalışmadır, ancak siyasetin yeni bir yorumunu içermez."²¹⁸ *Prens*'in konusu sivil yaşam değil, statünün korunmasıdır. Viroli'nin belirttiği gibi "yasalı cumhuriyet yönetimi sanatının ilkeleri, düşünürlerin çalışmalarında açıkça tartışılıp yeniden yorumlanırken, devlet sanatının kuralları hemen hemen sadece özel mektuplarda, notlarda ve sınırlı toplantılarda fısıldanır."²¹⁹

Machiavelli'nin siyaset kavrayışını *Prens* ile özdeşleştirerek onu cumhuriyetçi düşünceyi yıkan düşünür olarak değerlendirenlere karşı cevap James Harrington'dan gelir. Harrington Machiavelli'nin cumhuriyetçiliğiyle Hobbesvari bir devlet anlayışı arasına bir sınır çeker: "Machiavelli'nin (kitapları ihmal edilen) de dahil olduğu ilkinin (cumhuriyet – ç.n.) yazarları sadece yeniden düzenleme hakkında yazarken; *Leviathan* (kitabı evrensel olarak dayatılan) sadece yıkım hakkında yazar."²²⁰

Buradan hareketle bu bölümde Machiavelli cumhuriyetçiliğinin yorumu daha çok *Söylevler*'i takiben yapılacaktır. Ancak yine de Machiavelli okumalarındaki güçlükler giderilmiş sayılmaz. Bunun nedeni Machiavelli'nin söylemindeki karışıklıkların, Machiavelli yorumcularını da birbirlerinden çok farklı yorumlara teşvik etmiş olmasıdır. Bu bölümde Machiavelli'nin yorumlarının yanı sıra, yer yer yorumcuların Machiavellisi de ele alınarak, aralarındaki farklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Yukarıda belirtildiği üzere, her ne kadar klasik cumhuriyetçiliğin siyasal kavram ve amaçlarını paylaşıyor olsa da, Machiavelli cumhuriyetçi düşünce geleneğinde bir kopuş noktasını temsil eder. Machiavellici devrim olarak da adlandırılan bu değişim, cumhuriyetçi amaçlar açısından değil, bu amaçlara ulaşma yollarını gösteren kavramların içerikleri açısından. Bu

²¹⁷ Q. Skinner, 1993a, s. 125.

²¹⁸ M. Viroli, 1992, s. 131.

²¹⁹ M. Viroli, 1992, s. 132.

²²⁰ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, der. J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, s. 161.

nedenle bu bölümde ele alınan başlıklar Machiavelli ve cumhuriyetçi gelenek arasındaki kopuş ve süreklilikleri göstermeyi hedeflemektedir. Bir yandan Machiavelli'yi cumhuriyetçi kılan değerler gösterilmeye çalışılırken, bir yandan da geleneksel terimlere Machiavelli tarafından yüklenen yeni anlamlar ele alınacaktır.

Siyasal Özgürlük Kuramcısı

Machiavelli özgürlüğü, Romalı ahlâkçılar ve tarihçilerle onların Floransalı takipçilerinin tanımladığına benzer bir anlamda, “devletin özgürlüğü” ile ilişkisi içinde ele alır. Başka bir deyişle Machiavelli için yurttaş olarak bireylerin²²¹ özgürlüğünün koşulu özgür bir devlette yaşamaktır.²²² Bunun nedeni, sadece siyasal toplumun kendi seçtiği amaçları takip etme ve bu amaçlara ilişkin eylemde bulunma kapasitesine sahip olmasıdır. Bu eylemler “onun kendi iradesinin kontrolü altında”dır²²³ ve sonuçta bir bütün olarak üyelerinin yararına yönlendirilir.²²⁴

Bu noktayı vurgulamak Machiavelli ile Hobbes'un özgürlük anlayışını kaynak alan liberal düşünce geleneği arasındaki mesafeyi saptamak açısından özellikle önemlidir. Hobbes ve onun çağdaş yorumcuları için bireyin özgürlüğü doğal bir mülkiyettir. Böylece bireyin özgürlüğe sahip oluşu dışsal bir koşul gerektirmez. Aksine liberal düşünce geleneği için özgürlüğün varlığı, bireyin tüm dışsal belirleyicilerden arındığı oranda artacaktır. Isaiah Berlin'in *negatif özgürlük* (*negative liberty*) olarak adlandırdığı böylesi bir özgürlük, bireyin özgürlüğüne dışsal bir “müdahalenin olmayışı”yla açıklanabilir. Bu düşünce biçimini açıklamanın belki de en iyi yolu, ileride ayrıntılı olarak ele alınacak olan, Hobbes'un Lucca ve Konstantinopolis üzerine verdiği ünlü örneği incelemektir. Hobbes yasalı bir cumhuriyet olan Lucca'nın ve monarşi ile yönetilen Konstantinopolis'in özgürlüklerini karşılaştırarak şu sonuca varır: “Lucca şehrinin (...) Konstantinopolis'te olduğundan daha fazla bir özgürlük-

²²¹ Cumhuriyetçi açıdan birey, daima bir sivil toplumun üyesidir; yani bir yurttaştır. Bu nedenle bu bölümde birey özgürlüğüne dair yapılan yorumlar, aslında yurttaş olan tek tek bireyleri göstermektedir.

²²² Q. Skinner, “The Paradoxes of Political Liberty”, *The Tanner Lectures on Human Value* içinde, der. S. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City 1986, s. 238; Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998a, s. 23; K. Palonen, *Quentin Skinner - History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Oxford, 2003, s. 116.

²²³ N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 24.

²²⁴ Q. Skinner, “Political Philosophy”, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde, der. C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 2004b, s. 436.

ğe veya devlete hizmetten muafiyete sahip olduğu” söylenemez; çünkü “bir devlet ister monarşik, isterse popüler olsun, özgürlük aynıdır.”²²⁵

Buradan çıkarılabilecek olası sonuçlardan ilki şudur: Liberal düşünce geleneğine göre bireyin özgürlüğünün varolması açısından, bireyin yaşadığı devletin bağımlı bir devlet olması ya da olmaması arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla liberal açıdan eylemlerine müdahale edilmeyen, ancak bağımlı bir devlette yaşayan birey, kendisini özgür olarak tanımlayabilirken; bir cumhuriyet yurttaşı için devletin özgür olmadığı yerde bireysel özgürlük ve dolayısıyla da eşitlik söz konusu olamaz.

Machiavelli *Söylevler*’de doğrudan bireyin özgürlüğünden söz etmemekle birlikte, özgür bir devlette yaşamının yurttaş olan bireyler açısından faydalarını ortaya koyarak; bireyin niçin özgür bir devlette yaşamayı isteyeceği sorusunu yanıtlar. İlk olarak bir devlet özgür olmadıkça, yurttaşlar kamusal büyüklük ve refaha ulaşmayı beklememelidirler.²²⁶ Özgür bir devlette yaşamının bireyler açısından ikinci faydası ise, bireylerin kendi amaçlarını ancak özgür bir devlette gerçekleştirebilecek olmalarıdır. Başka bir ifadeyle ancak özgür devlette yaşayan bireyler kişisel beceri ve erdemleriyle topluluğun en yüksek mertebesine ulaşmayı umabilirler.

Böylece bireysel özgürlüklerin korunmasının yolu, devletin özgürlüğüne ilişkin olarak beliren ortak iyiyi desteklemektir.²²⁷ Machiavelli’nin vurguladığı özgürlük ve kamu hizmeti arasındaki “klasik karşıtlıkta, özgürlük hizmetin bir biçimidir, çünkü kamu hizmetine adanma kişisel özgürlüğün sürdürülebilmesinin gerekli koşulunu oluşturur.”²²⁸

Bu nokta Machiavelli ile liberal düşünce geleneğinin kaynakları arasındaki ikinci bir ayrımı da açığa çıkartır. Özgürlüğünü doğasından alan liberal birey için, Hobbes’un alıntısından da görüleceği gibi, bu özgürlüğün karşılığında devlete hizmet etme yükümlülüğü yoktur. Aksine kamu hizmeti özgürlüğü zedeler. Dolayısıyla liberal düşünce geleneğinin savunucuları için özgürlük ve kamu hizmetini birlikte savunuyor olmak açıkça bir paradoksa işa-

²²⁵ T. Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 158. Hohhes’un bu örneğiyle ilişkili en ayrıntılı çözümlemelerden biri, Roma’nın cumhuriyetçi çizgisini takip eden James Harrington’a aittir. Harrington, Hohhes’un Lucca ve Konstantinapolis’teki özgürlük kavrayışlarını eşitleyen bakış açısına karşılık, bu iki devlet arasındaki farkı, ilkinin yasalarla yönetilirken, ikincisinin kralın keyfi iradesine boyun eğiyor oluşunda bulur.

²²⁶ N. Machiavelli, 1997, II. 2, s.156.

²²⁷ Bireyin özgürlüğünün kamu hizmeti ile ilişkisi konusunda hkz. N. Machiavelli, 1997, III. 8, s. 278-280 ve III. 41, s. 349-350.

²²⁸ Q. Skinner, “Machiavelli on Virtue the Maintenance of Liberty”, *Visions of Politics - Renaissance Virtue* içinde, II. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002j, s. 163.

ret eder.²²⁹ Nitekim her ne kadar savunuları arasında farklılıklar da olsa liberalizmin çağdaş temsilcilerinden John Rawls²³⁰ ve Robert Nozick²³¹ tarafından da tekrarlanan bakış açısına göre özgürlüğü çoğaltmak, aydınlanmış bir yönetimin başlıca ödevidir.

Bir başka okuma biçimiyle şu da söylenebilir: Liberal düşünce geleneği açısından bakıldığında bireyin özgürlükleri söz konusuysa, her birey cumhuriyetçi açıdan yurttaş olarak adlandırılacak ve yurttaşlık ödevlerini üstlenecektir. Machiavelli'nin sözcükleriyle konuşacak olursak, tek başına birey ve onun kendi çıkarlarından söz etmek, ileride ele alınacağı gibi, *yozlaşma*'dır (*corruption*). Bu nedenle özgürlüğün korunması ancak yurttaş katılımıyla olanaklıdır.

Özgür yaşamın ikinci koşuluysa, devletin tek bir kişi ya da bir kesim tarafından yönetilmiyor oluşudur. Başka bir ifadeyle özgür devlet monarşi ya da prenslik değildir. Monarşi ya da bir prenslikle yönetilen devletin yurttaşları özgür olamazlar: "Eğer yönetimimizin tiranik bireylerin ya da grupların ellerinde yok olmasını engellemek istiyorsak, onu bir bütün olarak yurttaşlar topluluğunun ellerinde kalacak biçimde örgütlemek zorundayız."²³² Monarşi ya da prenslik yönetiminin tek bir kişinin iradesine bağımlılık göstermesi, cumhuriyetçi özgürlük anlayışıyla karşıtlık doğurur; çünkü cumhuriyetçi özgürlük bir başkasının iradesinden bağımsızlıkla tanımlanır. Bu nedenle "(...) bir şehrin özgürlüğünü korumasından söz etmek, bu şehrin, toplumun otoritesi dışında, hiçbir otoriteye boyun eğmemesinden söz etmek anlamına gelir."²³³ Başka bir deyişle özgürlük öz-yönetimle eşitlenmiştir.

Ancak Machiavelli'nin yönetimin topluluğun elinde kalacak biçimde örgütlenmesi gerekliliğine ilişkin saptamasından, katılımcı demokrasiyi işaret ettiği sonucu çıkartılmamalıdır; çünkü böylesi bir demokrasinin taraftarları, Aristoteles'in insan doğasına ilişkin saptamalarını takiben siyasal katılımı bir ödev değil, başlı başına değerli bir etkinlik olarak yorumlarlar. Oysa Machiavellci bakış açısına göre insanlar yönetmek değil, yönetilmemek isterler. Çağ-

²²⁹ Bkz. Q. Skinner, "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", *Philosophy in History: Essay on Historiography of Philosophy* içinde, der. R. Rorty, J. B. Schneewind ve Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, s. 213; Q. Skinner, "The Idea of Negative Liberty: Machiavellian and Modern Perspectives", *Visions of Politics* içinde, II. Kitap, Cambridge, University Press, Cambridge, 2002k, s. 206.

²³⁰ Bkz. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 3.

²³¹ Bkz. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, s. 9-10 ve s. 12.

²³² Q. Skinner, 2002i, s. 163.

²³³ Q. Skinner, 2004a, s. 79; Q. Skinner, 2000, s. 58-59; Q. Skinner, Machiavelli, *Great Political Thinkers* içinde, Oxford University Press, Oxford, 1992a, s. 60.

daş Machiavelli yorumcularının sıklıkla başvurdukları ünlü alıntısında Machiavelli, katılımcı demokrasinin insan doğasına ilişkin metafizik saptamalarına karşıt olarak şunları söyler: “(...) soyluların amaçları ile soylu olmayanlarınki ne bakacak olan kişi, öncekilerde büyük bir yönetme arzusu görürken, sonrakilerde yalnızca yönetilmeme arzusu görecektir.”²³⁴ Bir başka yerdeyse Machiavelli, sıradan insanların amaçlarının “(...) kadınlarının, çocuklarının ve kendisinin onuru için korku duymadan, herhangi bir endişesi olmaksızın sahip olduklarından özgür biçimde haz duyma”²³⁵ ile sınırlı olduğu saptamasını yapar. Dikkat edilirse sıradan yurttaşların arzuları yönetmek ya da yönetime katılmak değildir, onlar sadece özgür yaşamlarını devam ettirmek isterler. O halde Machiavelli açısından katılım kendinde bir değer taşımaz. Antik Yunan’ın özgürlüğün biricik yolu olarak değerli bulduğu siyasal katılım, Machiavelli’de kamu hizmetlerine katılıma dönüşür ve kamu hizmetleri daha çok “öz-yönetimli devletin üyelerine bir dayatmasıdır.”²³⁶ Katılımı ve kamu hizmetini gerektiren şey, “herkesin kendi yararı için ortak iyiye boyun eğmesi”²³⁷ ve ortak iyinin devamlılığını sağlayacak kurumlara saygı göstermesi olarak tanımlanabilir.²³⁸

Machiavelli’nin çarçabuk “anarşiye döneceği” konusunda endişeler beslediği demokrasiye ilişkin düşünceleri, *Söylevler*’deki yönetimlerin döngüsünü anlattığı bölümden de takip edilebilir: “Başlangıçta bütün yönetimler gibi halk yönetimi de, (...) saygıyla korundu; ancak kısa sürede özgürlükleri kötüye kullanması, özel ya da şahıs korkusu olmaksızın her bir yurttaşın canının istediği gibi yaşaması yüzünden, her gün çok sayıda yanlış yapıldı.”²³⁹ Nitekim Machiavelli yönetimi tümüyle halka bırakan Atina’nın ünlü yasa koyucusu Solon’u da eleştirir. “Atina’da yasa hazırlayan Solon (...) sadece halk tarafından yönetilen bir devlet kurarak kısa ömürlü olmasına neden oldu; öyle ki, ölmeden önce Pisistratus’un tiranlığa yükselişini gördü.”²⁴⁰

²³⁴ N. Machiavelli, 1997, I. 5, s. 31-32.

²³⁵ N. Machiavelli, 1997, I. 16, s. 63.

²³⁶ Q. Skinner, 1998a, s. 74, 83. dipnot.

²³⁷ N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 24.

²³⁸ Machiavelli’nin ortak iyiyi kurumlar çerçevesinde belirlemesi ve bu bağlamda klasik cumhuriyetçi çizgisinden ayrıldığı iddiası, çağdaş cumhuriyetçiler tarafından sıklıkla vurgulanır. Bkz. P. Pettit, *Cumhuriyetçilik - Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998; Q. Skinner, 1998a; M. Viroli, 2002a, Ancak çağdaş cumhuriyetçilikten farklı olarak cumhuriyetçiliğin ortak iyiye ilişkin bakış açısını kurumsallık temelinde değil, belirli bir yaşam biçiminin onaylanması bağlamında ele alan klasik cumhuriyetçiliğin temsilcilerinden J. G. A. Pocock, Machiavelli’nin tüm yurttaşların askerlik yapmalarına ilişkin ısrarlı yorumlarını, yurttaşların siyasal alana katılımı olarak değerlendirir. Bkz. J. G. A. Pocock, 2003, s. 202.

²³⁹ N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 24.

²⁴⁰ N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 26.

Machiavelli'nin *Söylevler*'de Roma tarihinden verdiği örnekler açıkça özgürlüğü demokrasilerde ya da monarşik yönetimlerde değil, sadece cumhuriyetlerde aradığının en büyük ispatıdır: "Romulus ve diğer krallar yaşamın özgür biçimini onaylayan pek çok yasalar çıkarttılar. Yine de onların amacı krallık kurmaktı, cumhuriyet değil; sonuçta şehir özgürleştiğinde, özgürlüğü korumada ihtiyaçlarının pek çoğunu karşılamaktan yoksundu."²⁴¹ Machiavelli'nin yoksunluk olarak tanımladığı şey, özgürlüğü koruyan kurumların yokluğudur. Roma özgürlüğünü koruyan bir kurumsallaşmaya cumhuriyet yönetimi altında kavuşur; çünkü özgürlüğü kalıcı kılan kurumsallık ancak cumhuriyetçi yönetimde varolabilir. Nitekim Roma'nın büyüklüğe kavuşabilmesi de krallardan özgürleşmesinin sonucunda gerçekleşmiştir.²⁴² Kralların kovulmasının ardından Romalılar "(...) özgür yönetimlerinin başlangıcında (...) iki konsülü kralın yerine" atarlar.²⁴³ Machiavelli benzer bir örneği İtalya'da gözlemler: İtalya'nın eski zamanlarında çeşitli bölgelerinde yaşayan halkların özgür olduklarını düşünmelerinin nedeni, hiçbir kralın olmamasıdır.²⁴⁴

O halde Roma ve İtalya'da halkın özgür olduklarını düşünmelerinin iki gerekçesi vardır. Özgür bir devlette yaşıyor olmak ve keyfi bir iradeye boyun eğmiyor olmak. Buradan hareketle Machiavelli'nin bakış açısından özgürlüğü kavramak şu iki argüman çerçevesinde olanaklıdır:²⁴⁵ Dışta bağımlı olmama, içte bağımlı olmama. Her iki koşul da hem bireylerin, hem de devletlerin özgürlük koşuludur; çünkü devletlerin ve yurttaşların özgürlüğü bir ve aynı şeydir.

Bu noktada Machiavelli'nin çağdaş iki yorumcusu Quentin Skinner ve Maurizio Viroli'nin Machiavelli'nin özgürlük kavrayışı üzerine birbirlerini dışlamayan iki ayrı yorumu söz konusudur. Quentin Skinner özellikle Machiavelli ile liberal düşünce geleneği arasında paylaşılan negatif özgürlük kavrayışına vurgu yaparken; Maurizio Viroli bir adım öteye geçerek, Machiavelli'nin özgürlük üzerine söyleminden "keyfi iradeye bağımlı olma" anlamını çıkartır.²⁴⁶

²⁴¹ N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 27.

²⁴² N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 157.

²⁴³ N. Machiavelli, 1997, I. 25, s. 79.

²⁴⁴ N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 156.

²⁴⁵ Bu argümanların çözümlemeleriyle ilgili olarak bkz. Q. Skinner, 1998c, s. 157-158; Q. Skinner, 1998a, s. 23 ve s. 59-60; Q. Skinner, 2004b, s. 436-437; Q. Skinner, 1993a, s. 141; K. Palonen, s. 116-117; J. Morrow, *History Political Thought - A Thematic Introduction*, MacMillan Press, Malaysia, 1998, s. 75.

²⁴⁶ Quentin Skinner ve Maurizio Viroli'nin Machiavelli'nin özgürlük anlayışına ilişkin saptamaların-

Skinner’a göre Machiavelli’nin özgürlüğü dıştaki ve içteki bağımlılığın olmaması biçimindeki açıklama girişimi “negatif özgürlük kuramcıları tarafından formüle edilen anlama çok yakındır.” Machiavelli’nin “bireysel özgürlük üzerine konuşmak yoluyla kastettiği şey (...), sınırlamanın yokluğu, özellikle de kişinin bağımsız olarak seçtiği amaçları izlemedeki eylem olanakları üzerinde diğer sosyal failer tarafından dayatılan tüm sınırların yokluğu”dur²⁴⁷ ve bu anlamıyla da günümüzde özgürlük üzerine yapılan yorumlardan farklı değildir. Skinner’a göre devletlerin özgürlüğü de bireylerin özgürlüklerine benzer bir biçimde “sadece ve sadece dışsal sınırlara boyun eğmediğinde olanaklıdır.”²⁴⁸ Başka bir deyişle özgür devlet, kendi kendini yöneten devlettir. “Özgür bir devlet başkasının kontrolüne boyun eğmeyen ve bu nedenle de sınırlandırılmamış biçimde erdemli davranışıyla kendi iradesine göre yönetilen ve kendi seçtiği amaçları takip eden eylemleri yapan devlettir.”²⁴⁹ Özgürlük “ihtişama ulaşma amacıyla olan bir şehrin, ister bir zorba tarafından ‘içeriden’, isterse de herhangi bir imparatorluk gücü tarafından ‘dışarıdan’ dayatılsın, hiçbir politik köleliğe boyun eğmemesidir.”²⁵⁰ Böylece Skinner yurttaşın bireysel özgürlüğü ve devletin özgürlüğü arasındaki benzerlikten yola çıkarak, Machiavelli’ye göre özgürlüğün öz-yönetimli bir devlette olanaklı olacağı iddiasına ulaşır. Quentin Skinner’ın çağdaş cumhuriyetçi yorumcuları derinden etkileyen keşfi, liberal düşünce geleneğinin bireyin özgürlüğüyle ilişkili tezlerinin izinin, Machiavelli’nin cumhuriyetçi ilkelelerinde içeriliyor olduğudur.

Öte yandan Maurizio Viroli, Machiavelli’nin özgürlüğe yüklemiş olduğu negatif anlamdan kuşku duymaz. Ancak Viroli için Machiavelli’yi liberal düşünürlerden ayıran yanı, Machiavelli’nin monarşi ya da prensliğe karşı cumhuriyetçi özgürlüğü keyfi iradeye bağımlılığın olmama biçiminde tanımlamasıdır. “Keyfi iradeye bağımlı olmama” en basit ifadesiyle, yasanın değil, bir başkasının iradesine ihtiyaç duyan kölenin durumu ile açıklanabilir.²⁵¹ Bu bağlamda Viroli’nin Machiavelli’de bulduğu özgürlük tanımı, kölelik ya da kulluk durumunda olmamadır: “Machiavelli için özgür bir insanın anlamı diğerlerinin iradesine bağımlı olmayan ve yasaların verdiği özgürlüğe sahip

da doğan farkın nedeni, özgürlüğe ilişkin farklı tanımlara sahip olmalarından kaynaklanır. Söz konusu farklar kitabın III. kısmında tartışılmıştır.

²⁴⁷ Q. Skinner, 1984, s. 206.

²⁴⁸ Q. Skinner, 1986, s. 239; Q. Skinner, 1993a, s. 301.

²⁴⁹ Q. Skinner, 1984, s. 207.

²⁵⁰ Q. Skinner, 2004a, s. 79; Q. Skinner, 2000, s. 58-59; Q. Skinner, 1992a, s. 60.

²⁵¹ M. Viroli, 1998a, s. 119.

yurttaşların bu yasalar altında yaşayabilmeleridir. Buna göre başkasının iradesine değil, sadece yasalara bağlı olan birey özgürdür. Bundan dolayı özgürlük kul ya da köle olmaya zıt anlamıyla Roma cumhuriyetçi geleneği ile tamamen uyuşur.”²⁵²

Viroli’nin ilgisi özellikle Machiavelli’nin keyfi yönetimler olarak gördüğü prenslik ve monarşi yönetimlerine ilişkin yorumlarıdır. Bazı Machiavelli yorumcularının Machiavelli’yi monarşik eğilimleri olan bir düşünür olarak betimlemelerine karşın²⁵³, Viroli Machiavelli’nin açıkça cumhuriyet taraftarı olduğunu *Prens*’ten getirdiği örneklerle kanıtlar.²⁵⁴ Machiavelli *Prens*’in hemen ilk bölümde tüm devletlerin “ya cumhuriyet ya da prenslik” olduğunu söyledikten birkaç satır sonra, cumhuriyet sözcüğü ile özgürlük sözcüğünün ycrini değiştirir: ele geçirilen yeni topraklar, önceden “ya bir prensin yönetimi altında yaşamaya ya da özgür olmaya alışkındır.”²⁵⁵ Böylece Machiavelli’nin zihninde özgür devlet, cumhuriyet ile eşleşir.

Viroli’ye göre “monarşi ya da prenslikler sadece yurttaşların siyasal özgürlük zevkinden alıkonması anlamında değil, aynı zamanda bir kişinin iradesine bağımlı yaşamaları anlamında” özgürlüğü yok eder.²⁵⁶ Bundan dolayı sadece cumhuriyetler yurttaşların özgür yaşamalarına olanak tanıyan yönetimlerdir; çünkü sadece cumhuriyetlerde yurttaşlar “kendi yasaları altında özgürce yaşama alışkanlığına”²⁵⁷ sahiptir.

Böylece her iki Machiavelli yorumcusunun yorumları için de ortak payda, özgürlüğün sadece öz-yönetimli bir cumhuriyette olanaklı olduğuyla sınırlı değildir. Aynı zamanda her iki düşünür de Machiavelli’nin özgürlük düşüncesinin bireyin özgürlüğünün olanaklarını açtığını ve onu liberal düşüncenin etkisi altındaki modern insanın özgürlük tanımına yaklaştırdığını öne sürer. Bu saptama cumhuriyetçi özgürlüğün, genellikle pozitif özgürlükle özdeşleştirilen söylemi içerisinde de bir kırılmaya da işaret eder.

Ancak Machiavelli’nin cumhuriyetçi düşünce geleneği içerisinde özgürlüğün tanımlanması konusunda yarattığı kırılmanın değerini saptayabilmek, çağına egemen olan ideolojik bakış açısını ortaya çıkarabilmeyi gerektirir. Bu nedenle bu bölümde Machiavelli’nin özgürlük tanımına geçmeden ön-

²⁵² M. Viroli, 1998a, s. 5.

²⁵³ Bkz. N. Machiavelli, 1996, “Önsöz”, s. xxvi; L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press, Chicago, 1958, s. 9.

²⁵⁴ Bkz. M. Viroli, 1998a, s. 130.

²⁵⁵ N. Machiavelli, 1999, s. 43.

²⁵⁶ bkz. M. Viroli, 1998a, s. 130.

²⁵⁷ N. Machiavelli, 1999, V. bl., s. 66.

ce, Renaissance'ın ilk hümanistleriyle paylaştığı entelektüel gelenek gösterilecektir. İlk hümanistlere göre *commune*²⁵⁸ ya da *civitas*'in²⁵⁹ kuruluşunun en iyi biçimi, monarşi karşıtı olarak yöneticilerin seçim sistemiyle başa gelmesidir. Böylece özgürleşen bir topluluk en yüksek hedeflerine ulaşmak istiyorsa, şehrin yönetimi, kurulu gelenek ve yasalarla düzenlenmelidir. Romalı otoriteleri takiben, ilk dönem Floransa hümanistleri, genellikle "*res publica* ya da *repubblica* terimlerini siyasi toplumun ana düşüncesini ifade etme ve böylece de her hukuki rejimden konuşma"²⁶⁰ anlamında kullanırlar. Machiavelli'nin kullanımındaki *repubblica* terimi de tümüyle bu anlamı destekleyicidir.

Repubblica terimi siyasi topluluğun amaçlarını ifade eder. Bu amaç şehrin büyüklüğünü, refahını, gücünü korumak, sürekliliğini sağlamaktır. Renaissance'ın ilk hümanist yazarları siyasal yaşamının amacı olarak büyüklük ve ihtişamı göstermek üzere "klasik Latinlerde varolmayan *grandezza*"²⁶¹ terimini icat ederler. Her ne kadar yeni terimlerle konuşsalar da, hümanist yazarların vurguları, Romalı ahlâkçı ve tarihçilerle benzerlik taşır. İtalyan hümanistlerince tekrarlanan zafer ve büyüklük üzerine düşüncelerinin kaynağı Sallustius'un *Bellum Catilinae*'sidir.

Sallustius'u takip eden hümanist düşünürler için "özgürlük ve *grandezza* adına bazen savaşmak gerekse bile, kişi kendi şehrinin sınırları içindeki barışı korumayı asla tehlikeye atmamalıdır. İçerideki uzlaşmazlık ve uyumsuzlukların engellenmesi yurttaş büyüklüğünün vazgeçilmez koşulu olarak savunulmalıdır."²⁶² Dikkat edilirse İtalyan hümanist geleneği, özgürlüğün iki koşulu olan devletin dışsal özgürlüğü ile içerideki yönetsel gücü birleştirirken, dışsal özgürlüğün gücünü de halkın uyumu teziyle temellendirir. O halde bu yazarlara göre topluluğun amacı olarak sunulan devletin büyüklüğü tezi, ancak halkın uyumuyla olanaklı bir hal alır. Bu uyum tezlerinin ardında, bir önceki bölümde işaret edildiği gibi, Sallustius ve Cicero'nun kentin uyumuna ilişkin ortaya koydukları tezler vardır. Özellikle Cicero'nun yöneticilerin genel refahı ve tüm yurttaşların çıkarını gözetmesi gerektiğinden yola çıkan Floransalı hümanistler, *podesta*'nın nitelikleriyle ortak iyi arasındaki bağa dikkat çekerler. Buna göre ortak iyiler olarak barış ve özgürlüğün korunması, seçkinlerin yöneticiliğini gerektirir.²⁶³ Vencedik ve Sparta'da yönetimin soylu-

258 *Commune*: devlet; ortak mülkiyet. Bkz. S. Kabağaç ve E. Alova, s. 102-103.

259 *Civitas*: Yurttaşlık, bir kentin hemşeriliği; millet, devlet; kent. Bkz. S. Kabağaç ve E. Alova, s. 90.

260 Q. Skinner, 1993a, s. 139.

261 Q. Skinner, 1993a, s. 126.

262 Q. Skinner, 1993a, s. 128-129.

263 Q. Skinner, 2004b, s. 437.

ların eline bırakılmasının sonucunda “Sparta ve Venedik’in özgürlükleri Roma’ninkinden daha uzun ömürlü olmuştur.”²⁶⁴

Ancak Machiavelli Floransalı düşünürler arasındaki uzlaşımın aksine, Sparta ve Venedik modelleri yerine Roma’nın yönetim modelini tercih eder; çünkü halk “özgürlüğü sahiplenme konusunda soylulardan daha az bir ümide sahip olabilir. Bundan dolayı, özgürlüğü koruma görevi sıradan halka verilirse, ona daha iyi ilgi göstereceği akla yatkındır; özgürlüğü kendi kendilerine elde tutamayacakları için başkalarının da elde tutmalarına izin vermeyeceklerdir.”²⁶⁵

Machiavelli, çağdaşlarının, yönetimi halkın elinde bulunan devletlerin istikrarsız olacağına dair itirazlarını tartışır. Machiavelli “bir halkı imparatorluk yaratabilecek kadar çok sayıda ve iyi silahlanmış hale getirmeye çalışırsanız, öyle yaparsınız ki yönetilemeyecek hale gelir”²⁶⁶ diyerek çağdaşlarının itirazlarına hak vermekle birlikte, yine de yurttaş büyüklüğüne ulaşmanın yolunu nüfusun artması ve bu nüfusun silahlandırılması şartına bağlar: “(...) çok sayıda insan ve iyi ordu olmaksızın bir cumhuriyet asla büyüyemez, ya da büyürse varlığını asla kendiliğinden sürdüremez.”²⁶⁷ Başka bir deyişle Machiavelli’ye göre cumhuriyetler büyüklük adına uyum arayışından vazgeçmelidir. Bu nedenle “(...) Roma devleti sakın kalmış olsaydı, ortaya bir güçlük çıkacaktı, başka bir deyişle onu büyüklüğe ulaştıracak yol ondan koparılmış olduğu için daha da zayıf düşecekti.”²⁶⁸

Machiavelli ile çağdaşları arasındaki bu farkı vurgulamak son derece önemlidir; çünkü Machiavelli’nin klasik cumhuriyetçi geleneğin söyleminde yarattığı kırılma ve çağdaşlarının zihninde Quentin Skinner’ın deyişiyle soru işareti oluşturmaya neden olan şey,²⁶⁹ uyum tezine yönelik eleştirileridir. Çağdaşlarının “kamu uyumu ile özgürlük” arasında kurmuş olduğu denklemin yetersiz bulan Machiavelli, bu birleşmenin tam tersine, Roma’yı büyük kılanın “yerel huzursuzluk ve kargaşa olduğunu düşünür.”²⁷⁰ Başka bir ifadeyle “*vivere politico* düzenini öğütleyen klasik ifadelerde, kendimizi barış ve uyumun korunması için büyük dikkat göstermeye adamamız gerekirken, Machiavelli sosyal çatışmalar ile uğraşmak yoluyla *vivere politico*’nun ko-

²⁶⁴ N. Machiavelli, 1997, I. 5, s. 31.

²⁶⁵ N. Machiavelli, 1997, I. 5, s. 31-32.

²⁶⁶ N. Machiavelli, 1997, I. 6, s. 36.

²⁶⁷ N. Machiavelli, 1997, I. 6, s. 36.

²⁶⁸ N. Machiavelli, 1997, I. 6, s. 35.

²⁶⁹ Q. Skinner, 1993a, s. 136.

²⁷⁰ Q. Skinner, 2004b, s. 437-438.

runmasını öğrenmek zorunda olduğumuzu vurgular.”²⁷¹ Bu noktada Machiavelli’nin yarattığı değişim *vivere politico*’nun amacıyla değil, *vivere politico*’nun zorunlu olarak belirli bir yaşam biçimine adanmış yurttaşların uyumunu gerektirip gerektirmediği, yani uyumun değeri konusuyla ilişkilidir.²⁷² Sonuç olarak Machiavelli için sivil ve siyasal yaşamdaki özgürlüğün garantisi uyum değil, uyumsuzluk kavramıdır. Nitekim Roma’yı büyüklüğe taşıyan da krallardan kurtulur kurtulmaz atadığı iki konsül arasındaki çatışmalardır. Senato ve halk arasındaki çatışma “Roma’yı (...) mükemmelliğe”²⁷³ taşır. Çağdaşları arasında da şaşkınlıkla karşılanan bu yorumda, kamu özgürlüğünün yanı sıra bireysel özgürlüğün de anahtarı gizlidir.

Machiavelli’ye göre uyum tezlerini destekleyen düşünürlerin gözden kaçırdıkları şey “her cumhuriyette halk ve zenginlerden oluşan iki karşıt hizbin olduğu”dur.²⁷⁴ Bu yurttaşlar “daima seçtikleri amaçlarını gerçekleştirebilmek özgürlüklerini kazanmak için iki farklı nedene sahiptirler.”²⁷⁵ Bu noktada Machiavelli’nin Skolastik siyaset düşüncesine hakim olan *eudaimonia* kavrayışındaki Aristotelesçi varsayımlardan ayrıldığıнын kesin bir göstergesidir. Machiavelli, özgür olmak için belirlenmiş amaçların takibini önermekten çok, farklı sosyal grupların daima farklı mizaçlara sahip olacağını ve sonuçta özgürlüklerini de bu farklı amaçlarını gerçekleştirmek için değerlendireceklerini kabul eder.²⁷⁶ Başka bir deyişle Machiavelli’ye göre en ideal yönetim biçimi karma anayasanın uygulanmasıyla gerçekleşecektir.

Machiavelli böylesi bir yönetim idealine uygun olarak örgütlenen toplumlara örnek olarak Sparta’yı gösterir. Sparta’nın kurucusu Lycurgus “yasalarını (...) öylesine hazırladı ki, bölümlerini krala, aristokratlara ve halka ayırarak, sekiz yüzyılı aşkın süren bir devlet yapılandığı gibi, şehre en büyük barışı, kendisine de en büyük ünü sağladı.”²⁷⁷

Lycurgus’un krala, aristokratlara ve halka, anayasada kendi işlevlerine göre yer veren örgütlenmesine karşın, bu unsurlardan sadece birini öne çıkartan yönetim modelleri, Machiavelli’ye göre yıkılmaya mahkûmdur. Yukarıda sözü edildiği gibi Solon’un halk yönetiminin yanı sıra, Machiavelli bir diğer kötü örnek olarak kendi vatani olan Floransa’yı gösterir. Floransa farklı

271 M. Viroli, 1993, s. 157.

272 M. Viroli, 1993, s. 152.

273 N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 28.

274 N. Machiavelli, 1997, I. 4, s. 29.

275 Q. Skinner, 1984, s. 204.

276 K. Palonen, s. 108.

277 N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 26.

çıkarlara sahip her bir sosyal grubu doğru örgütlemeyi başaramadığı için tarih boyunca aşırı aristokrat yönetim ve halk yönetimi arasında gidip gelmiştir: “Anayasasının zayıflığı nedeniyle Floransa farklı grupların isteklerini yerine getirebilen bir cumhuriyet olamaz ve bundan dolayı durağan da değildir.”²⁷⁸

Öte yandan Machiavelli, karma anayasa ile yönetilen devletlerin sürekli bir kargaşanın varlığı nedeniyle düzensizliğe mahkûm oldukları eleştirisine de, yine Roma tarihinden seçtiği örneklerle yanıt verir: “(...) Romadaki çekişmeler nadiren sürgüne ve çok nadir olarak da kan dökülmesine neden oldu. Bundan dolayı çekişmelerin zararlı olduğunu ya da bir cumhuriyeti böldüğünü söylemek imkânsızdır.”²⁷⁹ Dahası topluluk içindeki sosyal gruplardan birinin tek başına yönetimi ele geçirmesi Machiavelli’ye göre bozulmayı ve yozlaşmayı da beraberinde getirecektir. Çünkü Machiavelli’nin zaman zaman soyluluğu da dahil ettiği güçlü ve zenginler (*grandi*) kibire, halk (*popolo*) ise dizginlenmediğinde ortak iyiye ve anavatana zarar verecek hırslara sahiptir.²⁸⁰ *Grandi*’lerin temel amaçları zafer ve güç kazanmaktır, bunun için de diğerlerini yönetimleri altına alacak cylemlerden kaçınmazlar: “Bir şehir, zenginlerin büyük boyutlardaki ihtirasını çeşitli araçlar ve çeşitli yollarla ezmese, çabucak yıkılışa doğru gider. Öyleyse tarım yasası üzerindeki kavgaların Roma’yı bir köle yapması üç yüzyıl aldıysa bu, şehrin soyluların ihtiraslarını, bu yasayla ve çeşitli güçlü arzularla kontrol etmiş olmasındandır; bunu yapmamış olsaydı, belki de çok daha kısa sürede köle olmuş olacaktı.”²⁸¹ *Grandi*’lerin aşırılık gösteren eğilimleri, Machiavelli’nin *ambizione* (hırs) dediği karakterlerinden kaynaklanır. Buna karşılık yönetimde sorumluluk almaktan kaçan *popolo*’lar ise *licenza* (aşırılık/serbestlik) eğilimi gösterirler.

Machiavelli *Söylevler*’in beşinci bölümünde özgürlüğü koruma görevinin bu iki sosyal gruptan hangisine verilmesinin daha uygun olacağını sorgular. Venediklilerin özgürlüğü koruma görevini soylulara veren görüşleriyle, Romalıların bu konuda halkı aktif kılma çabalarını karşılaştıran Machiavelli, özgürlüğü koruma görevinin halka verilmesinin daha akla yatkın olduğunu düşünür.²⁸² Bunun nedeni zenginlerdeki kaybetme korkusunun, kazanma arzusuna benzer arzular yaratmasıdır; “(...) çünkü eğer kişi ilave olarak yeni bazı şeyler kazanmıyorsa, sahip olduğu mülkün genellikle güvende olmadığı

²⁷⁸ M. Viroli, 1998a, s. 125.

²⁷⁹ N. Machiavelli, 1997, I. 4, s. 30.

²⁸⁰ N. Machiavelli, 1997, III. 11, s. 286-287.

²⁸¹ N. Machiavelli, 1997, I. 37, s. 101.

²⁸² N. Machiavelli, 1997, I. 5, s. 31-32; karşılaştır. N. Machiavelli, 1999, IX. 3, s. 94.

kabul edilir. Ek olarak, büyük mülk sahibi olmalarından dolayı daha büyük güç ve kuvvet kullanarak devrimlere neden olabilirler.”²⁸³

Bununla birlikte, Machiavelli soyluların da yönetimde sınırlı rollere sahip olması gerektiğinde ısrarlıdır. Soyluların tamamen dışlandığı bir yönetim, cumhuriyetçi özgürlüğün eşitlikle yer değiştirmesine neden olur. Nitekim halkın “haksız ve aşağılayıcı” arzularını gerçekleştirmesine izin vererek soyluları hükümetten tamamen dışlayan Floransa’da, soylular iktidarı tekrar ele geçirmek için giderek halktan kişileri örnek almaya başlar ve halka benzerler. Machiavelli’nin deyişiyle “eşitlik konusundaki erdemin kibire” dönüştüğü Floransa’da “(...) öyle ki orduların erdemi ve soyluların ruh inceliği gitgide” kayboldu ve böylece “Floransa zaman geçtikçe daha yoksul ve daha kibirli bir şehir haline geldi.”²⁸⁴

Yönetimin tek bir sınıfa bırakılmasının yarattığı sorunlara karşın karma anayasanın erdemi, yönetimin istikrarını sağlamasından ileri gelir; “(...) çünkü aynı şehirde prenslik, aristokrasi ve halk yönetimi varsa, her biri diğere karşı tetikte durmayı sürdürecektir.”²⁸⁵ Machiavelli’nin karma anayasa ile karşıt gruplar arasında kurmayı amaçladığı denge durumu, Aristoteles’in yorumlarının teleolojik amaçlarına karşın, tarih dışı bir Arşimet noktasına işaret etmez. Bu Machiavelli’nin bu dünya ve şimdi olana ilişkin tutkusunun ispatıdır. Machiavelli’nin tarihe içkin siyaset kavrayışı, her ne kadar özgürlüğü merkezi değer alarak, liberal kuramcılarla paralellikler kurmuş olsa da, onun özgünlüğü yasanın değeri ve adalet kavramlarına ilişkin yorumlarına bakıldığında somutlaşır.

Yasanın Değeri ve Adaletin Yeni Anlamı

Liberal kuramın önde gelen tüm temsilcilerinin birleştiği nokta, yasanın özce baskıcı olmakla birlikte, bireysel özgürlüklerin korunması için zorunlu olduğudur. Dolayısıyla yasanın varlığı kaçınılmaz biçimde kabul edilmelidir. Liberal kuramcılar için yasa, diğerlerini sınırlamak yoluyla bireysel olanı korur.²⁸⁶ Liberal kuramın özgürlük anlayışına esin veren Thomas Hobbes ise yasaya itaatin gerekliliğini “korunma” güdüsünde bulur.²⁸⁷

²⁸³ N. Machiavelli, 1997, I. 5, s. 33.

²⁸⁴ N. Machiavelli, *Floransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev. A.B. Hasan, Özne Yayıncılık, İstanbul t.y., III. 1, s. 126.

²⁸⁵ N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 26.

²⁸⁶ Bu konuda çağdaş toplulukçulardan Michael Sandel’in “ulusi cumhuriyetçi” olarak adlandırdığı John Rawls örnek olarak gösterilebilir. Bkz. J. Rawls, 1999, s. 196-199.

²⁸⁷ T. Hobbes, s. 162.

Machiavelli de dahil olmak üzere cumhuriyetçi geleneğin, yasanın statüsüne ilişkin tutumlarıysa, birbirleriyle çok yakından ilişkili olan şu iki noktada liberal kuramcılarının görüşlerinden ayırt edilebilir: yasanın niteliği ve yasaya itaati sağlayan güdülenme. Machiavelli'e göre yasa, özgürlüğümüzü "sadece başkalarına baskı uygulayarak değil, aynı zamanda her birimizi tikel biçimde doğrudan zorlayarak korur."²⁸⁸ Nitekim Machiavelli *Söylevler*'de açıkça "(...) yasalar insanları iyi yapar"²⁸⁹ demektedir. Dolayısıyla yasa, tıpkı liberal düşünce geleneğinde olduğu gibi zorlayıcı olmakla birlikte, bu zorlayıcılığının nedeni bireysel özgürlükleri garanti altına almak değildir; dahası yasayı "bireysel özgürlüğün korunmasıyla ilişkili" olarak ele alan bir yaklaşım "*Söylevler*"de hiç görülmez."²⁹⁰ Machiavelli için yasanın varlığının haklılık gerekçesi, halkın eylemlerini baskı altına alarak, onları özgürlüğü koruma yolunda ortak iyiye yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle yasa insanları erdemli kılar ve bu yasanın varlık nedenidir: "(...) yasa olmaksızın her şeyin kendiliğinden iyi olduğu bir yerde yasa gereksiz olurdu; ancak iyi bir alışkanlık olmadığı zaman, ilkin yasa gerekir." Bu nedenle "(...) bir devlet kurmayı planlayan ve bunun için yasalar düzenleyen kişinin, insanların kötü olduklarını ve özgür hareket alanı buldukları zaman ruhlarındaki kötülüğe göre davranacaklarını önceden varsayması gerekir."²⁹¹ İnsanları yozlaşmadan koruma amacıyla yapılan yasalar, ortak iyiye her türden özel çıkarardan üstün bir yer verir.

"Hiçbir iyi düzenlenmiş cumhuriyet, yurttaşların cezalarının (...) iptal edilmiş olmasına izin vermez; ancak iyi işlerin ödüllendirilmesini, kötülerinse cezalandırılmasını öğütler ve iyi işler yapan biri, sonradan kötü şeyler yaparsa, bu kötü işler için cezalandırılmalıdır."²⁹² Görüldüğü gibi Machiavelli yasa düşüncesini sivil yaşamın temeline koyar. Yasaya meşruiyet katan da sivil yaşamı koruyucu işlevinden kaynaklanır. Dolayısıyla iyi bir yasa, değer ve meşruluğunu, onu koyanın yönetsel gücünden değil, ortak iyiyi koruyor olusundan alır. Yasanın ortak iyiyi koruma işlevi aynı zamanda sivil yaşamın yozlaşmasını da önler:²⁹³ "(...) yasanın vazgeçilmez rolü bizi *corruzione*'den (yozlaşma - ç.n.) alıkoymak ve kendi çıkarlarını izleyen doğal eğilimlere kar-

²⁸⁸ Q. Skinner, 1984, s. 244; benzer vurgu için bkz. M. Viroli, 1998a, s. 122; Q. Skinner, 2002j, s. 177.

²⁸⁹ N. Machiavelli, 1997, I. 3, s. 28.

²⁹⁰ Q. Skinner, 1984, s. 245.

²⁹¹ N. Machiavelli, 1997, I. 3, s. 28.

²⁹² N. Machiavelli, 1997, I. 24, s. 76.

²⁹³ Bkz. M. Viroli, 1993, s.153.

şı daha az baştan çıkan, ortak iyiyi takip eden *virtuosi* (erdemli - ç.n.) davranışın gerekliliğini dayatmaktadır.”²⁹⁴

Machiavelli yozlaşmanın iyi yasalar çıkartılarak engellenebileceğine dair düşüncelerini *Floransa Tarihi*'nde (*Le Istorie Fiorentine*) yurttaşlarına söyler: “Ülkemizdeki dejenerasyon çok büyük olduğundan bizi hastalıklı yapan bu kötü gidişatı, bizi tüketen bu kızgınlığı ve bizi öldüren zehri durdurun; (...) çünkü devirler değiştikçe daha iyi kanunlar çıkartmak suretiyle şehrinizin şansının iyiye döneceğini umut edebilirsiniz; şehrin kötüye gitmesi tedbir alarak önlenabilir, yani insanların hırsı frenlenmeli, ayrılıkçı grupların hayatta kalmasını sağlayan kanunlar iptal edilmeli ve özgür, medeni bir yaşam biçimine uygun yeni kararlar alınmalıdır.”²⁹⁵

Machiavelli'ye göre zaman içinde Roma'nın yozlaşmasının nedeni, yasaların ortak iyiyi uygun olmaktan çıkarak, kişisel güçleri arttırmak üzere yapılmaya başlanmasıdır.²⁹⁶ Oysa olması gereken, halkın “bu cezaların yasa-dışı eylemde bulunan özel yurttaşlar tarafından değil de, daima meşru kamu otoritesi tarafından” verildiğine güvenmesidir.²⁹⁷ Machiavelli bu konuda Coriolanus'un öldürülmesini örnek olarak gösterir. Buğdayın siyasal statüye göre dağıtılmasına izin vermeyen Coriolanus, kendisine öfkeli olan kalabalığa karşı, Tribünlerce korunmuştur. Ancak daha sonra kendisine karşı olan muhalifleri tarafından linç edilmiştir. Coriolanus'un özel bireyler tarafından yasa-dışı yollarla öldürülmesi, yasanın eşit koruma işlevini yerine getiremediği konusunda huzursuzluk yaratmış, bunun sonucu olarak da her yurttaş kendi kendisini korumaya kalktığındaysa cumhuriyet dağılmıştır.²⁹⁸

Cumhuriyeti korumak için yasaya her durumda itaat öncelikli ödevdir. Yasanın üstünlüğü konusunda Machiavelli'nin verdiği en trajik örnek Brutus örneğidir. Cumhuriyete karşı ayaklanan oğullarının ölüm kararını veren ve idamlarına da bizzat katılan Brutus, yasanın kendisi de dahil herkes için eşit biçimde uygulanmasını sağlayarak,²⁹⁹ ülkesinin özgürlüğünü kalıcı kılar.³⁰⁰ Yasanın ister yönetici isterse sıradan halk olsun herkes üzerindeki eşit bağlayıcılığı, cumhuriyetçi yönetimi mutlak yönetimlerden ayıran en

294 Q. Skinner, 2002j, s. 174.

295 N. Machiavelli, t.y., III. 5, s. 133.

296 bkz. N. Machiavelli, 1997, I. 18, s. 67-71.

297 M. Viroli, 1998a, s. 122.

298 N. Machiavelli, 1997, I. 7, s. 38-39.

299 Machiavelli'nin yasaların herkes için eşit biçimde uygulanması görüşüne karşın; Hobbes'a göre “egemen güç toplum yasalarına dahil değildir.” Bkz. T. Hobbes, s. 190.

300 N. Machiavelli, 1997, I. 16, s. 65.

önemli özelliğidir: “Yasalarla sınırlandırılmamış bir halk çok çabuk disiplinsiz ve çıldırtıcı olabilir. Yine de disiplinsiz bir halk, iyi bir adamın sözcükleriyle sınırlanabilir, kötü bir prens durumunda ise hiçbir düzelme yoktur, düzen ancak kılıç yoluyla kurulabilir.”³⁰¹

Machiavelli yasanın kamu özgürlüğünü arttıran potansiyelinin en iyi örneklerini yine Roma’da bulur. “Roma’nın kuruluşunu gözden geçiren kişi, (...) Romulus, Numa ve şehir üzerinde güç kullanan diğerleri tarafından yapılan yasaların; ne kadar gerekli ve herhangi bir şehrin ya da cumhuriyetin her zaman ayakta kalmasını sağlayacak eksiksiz bir gayreti koruduklarını görecektir.”³⁰² Yasalar olası durumlara karşı alınması gereken tedbirleri, daha durumlar oluşmadan aldıkları için yozlaşmanın da önüne geçerler. Bir cumhuriyet “eğer yasalarıyla her şeye hazırlıklı değilse, beklenmedik olaylarla uğraşmak için donatılmamışsa ve bu durumlarla karşılaştığında kullanacağı bir yöntemi yoksa” asla mükemmel olamayacaktır.³⁰³

Dikkat edilirse Machiavelli’nin vurgusu, bir yasanın yüzyıllardır uygulanıyor olmasına değil³⁰⁴, yeni durumlara uygun olarak yeni yasalar yapabilme kapasitesine ilişkindir. Başka bir deyişle yasalar belli dönem ve durumlar için geçerlidir. Böylece yasalar olaylara ve zamana göre değişebilir. Gelenek ve yasayı karşılaştıran Machiavelli, ilkinin değişmeden kaldığı için bozucu etkiye sahip olduğunu söyler.³⁰⁵ O halde Roma’yı büyüklüğe kavuşturan sadece yasaları değildir, yasa yapmanın yöntemsel bilgisine kavuşmuş olmalarıdır.³⁰⁶ Roma’yı Atina karşısında sıradan bulan anlayışa ilişkin en iyi yanıt da, Roma’nın bu özgün yanıtıdır.

Machiavelli yasa yapma konusundaki yöntem bilgisinin sırrını, Roma anayasasından hareketle formüle eder. Roma’nın iki meclis öngören anayasası, karşıt çıkarlara sahip soylular ve halk arasında bir denge kurar. “Karşıt çıkarlara sahip bu iki grubun her biri diğerini sürekli gözlemlemeyi sürdürür, bu yolla da kendi yasama programlarını ilerleten cylemlerde bulunmalarını da garanti altına alırlar.”³⁰⁷ Bu gerginliğin sonucu, “özgürlükten yana yapılan tüm yasalar”, karşıt iki grup arasındaki “uyuşmazlıktan çıkar.”³⁰⁸

³⁰¹ N. Machiavelli, 1997, I. 58, s. 144.

³⁰² N. Machiavelli, 1997, I. 1, s. 22.

³⁰³ N. Machiavelli, 1997, I. 34, s. 95.

³⁰⁴ Jean Jacques Rousseau ise Machiavelli’den bütünüyle farklı bir sonuca işaret eder. Rousseau’ya göre bir yasanın gücü uzun süredir uygulanan bir gelenek halini almasına bağlıdır.

³⁰⁵ N. Machiavelli, 1997, I. 18, s. 68.

³⁰⁶ N. Machiavelli, 1997, I. 49, s. 124.

³⁰⁷ Q. Skinner, 2002], s. 179.

³⁰⁸ N. Machiavelli, 1997, I. 4, s. 29.

Böylece yapılan yasalar, kamu özgürlüğünü korurken bireysel özgürlükleri de olanaklı hale getirir. Quentin Skinner'a göre her iki sosyal grup da sadece kendi amaçlarını ilerletme düşüncesiyle güdülenmeler de, anayasa onları saf kendi "amaçlarıyla hareket etmekten alıkoyacak ve sonuçta tüm topluluğun çıkarlarını destekler biçimde eylemde bulunmaya zorlayacaktır."³⁰⁹

Maurizio Viroli ise yasanın haklılığını, özgürlük anlayışıyla uyumlu olarak, keyfi iradeye karşı koruyucu olmasında bulur. Birey kişisel ve siyasal hakları ancak kurumsal açıdan korunduğunda özgürdür; böylece bir halkın ya da şehrin özgürlüğü de ancak kendi yasalarıyla varolduğu sürece olanaklıdır. "Bu ilkenin ilk göstergesi şudur; eğer bir halk ya da bir kent yasalarını kraldan alıyorsa, özgür değil serftir, bu da özgürlük değil, kulluktur. (...) Bundan dolayı sadece cumhuriyet özgür bir halkın yaşamının ve hükümetinin biçimi olarak düşünülürken, monarşi –mutlak monarşi– tahakküme denktir. Kendi yasaları altında yaşayan özgür bir halkın statüsü olarak siyasal özgürlüğün yorumundan çıkan eşit derecede önemli bir başka sonuç da (...), siyasal özgürlüğün sadece hukukun egemen olduğu yerde olanaklı olmasıdır."³¹⁰ Aksine bireylerin, monarkın ya da prensin yasalarına boyun eğdikleri bir düzen bağımlılığa, bağımlılık da sürekli bir müdahale korkusuna neden olur.³¹¹

Aslında Machiavelli'nin karma anayasanın koruyuculuğuna ilişkin düşünceleri ne yenidir ne de salt cumhuriyetçiliğe özgüdür. Toplulukçu bakış açısının kaynağındaki Aristoteles de, çağdaş liberal düşünce geleneğinin en önemli temsilcilerinden John Rawls da karma anayasayı savunur. Ancak aralarındaki fark adalet ve ortak iyi kavrayışlarındaki ayrımlarda cisimleşir.

Machiavelli'yi karma anayasa düşüncesini ortaya koymaya iten soru, onun insan doğasına ilişkin kötümser saptamalarıyla ilişkili temel bir sorudur: Kötü olan insanın doğası nasıl aşılabılır? Başka bir ifadeyle kendi çıkarları adına eylemde bulunan ve bencil olan insan doğası, ortak iyiyi korumak üzere nasıl erdemli hale getirilebilir? "Psikoloji ve devlet idaresinin en derin sırları bu simyanın nasıl gerçekleştirileceğidir."³¹² Machiavelli bu simyanın sırlarını yasa kavramında bulur: "(...) açlık, yoksulluk insanları çalışkan, yasalar ise iyi yapar."³¹³ Özgürlüğümüzü sürdürebilmenin yolu bireylerin bencilliğinin karşısında yasaların baskı gücüne güvenmektir.

Yasaların baskı gücü adaleti yaratır. Ancak bu noktada Machiavelli'nin

³⁰⁹ Q. Skinner, 2002], s. 180.

³¹⁰ M. Viroli, 1998a, s. 119.

³¹¹ M. Viroli, 1998a, s. 6.

³¹² Q. Skinner, 2002], s. 165.

³¹³ N. Machiavelli, 1997, I. 3, s. 28.

adalet tanımı, çağdaşı hümanist yazarların adalet tanımıyla belirgin farklar taşır. Machiavelli'nin çağdaşı hümanist yazarlar, adalet konusunda Cicero'yu³¹⁴ takip ederler. Klasik cumhuriyetçi gelenekte sıklıkla tekrarlanan bu adalet tanımına göre, yönetimin iyi düzenlenmesi şehirde yönetime katılan her bir kesimin doğru yerde olmasını gerektirir. Machiavelli öncesi hümanist yazarların Cicero'dan kaynaklanan adalet kavrayışlarına eşlik eden iki varsayım bulunur: İlki "ortak iynin yasa koyucular tamamiyle adil davrandığında" korunabileceğidir. İkincisi ise "herkes bazı ödevler üstlendiğinde ve kimse adil olmayan bir biçimde diğerini ikincil görmediğinde" ortak iynin garantisi altına alınabileceği yolundadır.³¹⁵

Machiavelli de ortak iynin önemi ve sürdürülmesine dair geleneksel inançları taşır. *Söylevler*'in ikinci kitabında ortak iynin sürdürülmesi ve cumhuriyetçi yönetimler arasındaki bağa dikkat çekerken, kenti büyük yapanın kişisel iyiler değil, ortak iyiler olduğunu vurgular.³¹⁶ Ancak bu ortak iyilerin herkesin avantajına olması, Machiavelli açısından "aşırı iyimser", hatta imkânsız bir beklentidir. Bu imkânsızlığın nedeni yine onun karma anayasayı haklılaştırma nedenlerinde ortaya çıkar. Machiavelli'ye göre ortak iyi için bir eylemde bulunmak, toplumun uyumsuz iki kesiminden birinin avantajı, diğerinin dezavantajına yönelmek anlamına gelir.³¹⁷ Bu yolda, eğer ortak iyiyi ilerletmek gerçek amaçsa, adalet düşüncesini terk etmeye hazır olmak gerekir.³¹⁸

Machiavelli klasik cumhuriyetçi düşünce geleneğine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşarak, adalet düşüncesini büsbütün farklı bir bağlamda tartışmaya başlar. Bu eleştirelilik siyasal eylemin içsel tutarlılığıyla değil, sonuçlarıyla yargılanması gerektiğine dair Machiavellici kuramın formülasyonunda açıklığa kavuşur. Ancak buradan Machiavelli'nin kişisel beklentilerle yapılan tüm eylemleri onayladığı anlamı da çıkartılmamalıdır. Her şeye rağmen Machiavelli ortak iyiye dair bir kavrayışa sahiptir; nitekim kardeş katili Romulus'u da affettiren bu eylemi ortak iyi adına yapmış olmasıdır.³¹⁹ Romulus'un eylemi kardeşinin dezavantajına olmakla birlikte ortak iyiye hizmet eden bir eylemdir. Bu açıdan bakılacak olursa Romulus örneği göstermektedir ki, Machiavelli için eylemin başlı başına bir değeri yoktur. Eylem ortak iyiye hizmet ettiği sürece iyi, onun karşısında olduğunda ise kötüdür.

³¹⁴ Cicero'nun adalet konusundaki görüşleri için bkz. M. T. Cicero, 1913, I. 142.

³¹⁵ Q. Skinner, 1993a, s. 136.

³¹⁶ N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 157.

³¹⁷ bkz. N. Machiavelli, 1997, I. 9.

³¹⁸ Q. Skinner, 1993a, s. 136.

³¹⁹ bkz. N. Machiavelli, 1997, I. 9, s. 45.

O halde Machiavelli için her durumda uygulanabilecek bir adalet kavrayışı olamaz, dahası adalete zorunluluklar yol gösterir.³²⁰ Machiavelli aynı vurguyu hem *Söylevler*'de hem de *Prens*'te tekrarlar. Machiavelli'ye göre iyi bir prens mümkün olduğunca iyi yönetimden ayrılmamalıdır; ancak zorunluluk durumunda da kötülük yollarını nasıl açacağını bilmelidir.³²¹ Machiavelli *Söylevler*'de ise yozlaşmış bir toplumu düzelterek olan prenslere "(...) az kişinin kullanabileceği kadar yasa-dışı yollar" kullanmasını öğütler.³²² Machiavelli'ye göre Floransa cumhuriyetinin önderi Piero Soderini'nin Floransa'ya yıkım getirmesinin nedeni de zorunluluk başgösterdiğinde şeytan olması gerektiğini kavrayamamasıdır.³²³

Ancak yine de kamusal kötülük yolu, sadece ortak iyiyi korumak adına açılması gereken tehlikeli bir yoldur. Aksine kişisel çıkarların ortak iyinin ve hukukun önüne geçmesi açıkça bir yozlaşmanın göstergesidir.

Siyasetin Sonu: Yozlaşma

Machiavelli'de özgürlüğün korunmasının koşulları ve erdemlere duyulan ihtiyaçlar ancak yozlaşma tanımıyla ilişkili olarak okunduğunda doğru anlaşılabilir; çünkü Machiavelli için özgür bir şehir, siyasallığı ifade ederken, yozlaşma sivil ve siyasal yaşamın karşıtı olan tiranlık yönetimini ya da aşırı serbestliği gösterir.³²⁴ İster Roma ister Aristoteles kaynaklarında temellerini bulsun, tüm hümanist cumhuriyetçi ortak noktası olan siyasal yaşamın önemi ve yozlaşma karşıtlığıdır.³²⁵

Machiavelli özgür Alman devletlerinden söz ederken, yozlaşmamış yaşam ile siyasal yaşam arasında pozitif bir bağı kurar:³²⁶ "Yozlaşma, kolektif yaşamın en derin karakterine nüfuz eden, yurttaşların davranışlarına sızan ve yurttaşların onur ve zafer üzerine yargılarını kötüye kullanan bir hastalıktır."³²⁷ Machiavelli yozlaşmanın en açık portresini *Floransa Tarihi*'nde Ricci ve Albizzi aileleri arasındaki savaş sırasında adı bilinmeyen yurttaşlara çizdirir: "Gerçekten de İtalyan şehirlerinde dejenarasyona neden olabilecek ve diğerlerini de dejenere edebilecek her şey bir aradadır: Gençler kin doludur,

³²⁰ Q. Skinner, 2004h, s. 434.

³²¹ N. Machiavelli, 1999, XVIII. 4, s. 143.

³²² N. Machiavelli, 1997, I. 17, s. 67.

³²³ N. Machiavelli, 1997, III. 3, s. 252.

³²⁴ Bkz. N. Machiavelli, 1997, III. 8, s. 278-280.

³²⁵ Bkz. M. Viroli, 1993, s. 156.

³²⁶ N. Machiavelli, 1997, I. 55, s. 136.

³²⁷ M. Viroli, 1998a, s. 132.

yaşlılar şehvet düşkünlüdür ve kadın veya erkek her yaştan insan çirkin alışkanlıklar edinmişlerdir; kötü alışkanlıklardan dolayı ahlâkları bozulmuş bu insanlar karşısında iyi yasalar bile çözüm bulamamaktadır. Bunun sonucu olarak kentliler cimrileşmiştir ve içlerinde gerçek bir zafer elde etmek değil ama kara lekeli bir onura sahip olma isteği doğmuştur; böylece nefret, düşmanlık, doyumsuzluk ve hizipleşmeler ortaya çıkmıştır, bunların sonucu olarak da ölümler, sürgünler yaşanmaktadır, insanlar acı çekmektedirler, üzüntüler artmıştır, çünkü iyiler masum olduklarına inandıklarından kötülerin yaptığı gibi kendilerini yasal olmayan yollardan koruyacak ve onurlandıracak kişilerin arayışı içine girmemişler onursuzca ve kendilerini savunamadan yok olmayı tercih etmişlerdir.”³²⁸ Görüldüğü gibi Machiavelli’ye göre Floransa’yı yozlaştıran başlıca etkenler, yurttaşların ortak iyi kavrayışlarını yitirmelerinin sonucunda ahlâksal yapının bozulmuş olması, hizipleşmenin artması, yasaların yetersiz kalması, iyi yöneticilerin bulunmayışı ve yöneticilerin adil olmayışlarıdır.

Ancak Machiavelli yozlaşmanın gerçek nedenini insan doğasına bağlar. Klasik hümanist eğilimlerin tersine, Machiavelli insan doğasının “iyiden çok kötüye eğilimli” olduğunu düşünür.³²⁹ İnsan doğasına ilişkin saptamalarını sıklıkla yineleyen Machiavelli’ye göre, insanların pek çoğu, kamusal iyilik yerine kendi çıkarına bağlıdır ve “ihtiyaçları olmaksızın hiçbir zaman iyi şeyler”³³⁰ yapmazlar.

İnsan doğasının kişisel iyilere öncelik tanıyan yapısına ilişkin saptamalarına rağmen Machiavelli, *Söylevler*’in ikinci kitabının hemen başında, şehirleri büyüklüğe ulaştırmanın koşulunu “kişisel iyiler değil, ortak iyiler”e öncelik tanımayla ilişkilendirir.³³¹ Bir önceki cümlesindeyse Machiavelli, Roma’yı büyüklüğe ve özgürlüğe taşıyanın krallardan kurtulmak olduğunu söyleyerek; özgür bir siyasal yaşam ve ortak iynin korunması arasındaki ilişkiyi yeniden kurar. Bu bağlamda bağımlılık siyasal yaşamı yozlaştıırken; insanlar da bencil doğaları nedeniyle, özgürlüklerinin şehrin özgürlüğüyle ilişkili olduğunu fark edemezler. “Bunun yarattığı sonuç, fazlasıyla zengin yurttaşların ve güçlü çıkar gruplarının, sürekli olarak anayasanın dengesini kendi bencil ve grupsal çıkarları lehine bozma eğiliminde olması ve böylece siyasal oluşum içine yozlaşma tohumlarını serpererek özgürlüğü tehlikeye atmalarıdır.”³³²

³²⁸ N. Machiavelli, t.y., III. 5, s. 131.

³²⁹ N. Machiavelli, 1997, I. 9, s. 45.

³³⁰ N. Machiavelli, 1997, I, 3, s. 28.

³³¹ N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 157.

³³² Q. Skinner, 2004a, s. 98.

O halde yozlaşma “yurttaşların eşitliği” ilkesine aykırı bir güç elde etmektir. Yurttaşların eşitliği ilkesi bozulduğunda, büyük servet sahipleri, diğer yurttaşlara iyilik yapmak yoluyla partizanca bir düşüncüyü takip edecek koluma yükselir. Zenginler diğer yurttaşlara “borç para vermek, kızlarını evlendirmek” ya da onları “devlet yetkilerinden koruma”nın karşılığında kişisel sadakat bekleyebilir. Bunun sonucunda “başkalarını himaye eden bir insan, kamuyu yozlaştırabileceğini ve yasaları çiğneyebileceğini düşünme cesareti kazanacak” ve belki de yasadışı yollardan güç edinmek üzere kendilerine lejyonlar kuracaklardır.³³³

Zenginlerin yanı sıra *gentry*’ler (*toprak sahibi soylular*) de yozlaşmaya neden olabilecek bir diğer sosyal gruptur. Yaşamak için toprak işletmekten başka bir şey yapmayan *gentry*’ler, sadece “boş ve yoz yaşamları”ndan dolayı değil, aynı zamanda yönettikleri halkı kullandırmalarından dolayı da sivil yaşam için zararlıdır. Bu nedenle *gentry*’lerin güçlü oldukları Lombardy, Romagna, papalık devletleri ve Naples Krallığı’nda “hiçbir cumhuriyet ya da hiçbir siyasal toplum ortaya çıkmamıştır; çünkü bu çeşit insanlar sivil yaşamın tüm biçimlerine tamamıyla karşıdirlar.”³³⁴

Machiavelli’nin zenginlerin neden olabileceği yozlaşmadan korunabilmeleri için cumhuriyetlere önerdiği yol, “devlet hazinelerini zengin, yurttaşları yoksul tutmalaradır”³³⁵; çünkü “(...) açlık ve yoksulluk insanları iyi yapar.”³³⁶ “Eğer şehrin kasaları dolu tutulursa, yönetim, zenginlerin ‘halka yardım etme kisvesi altında çevirdiği tüm entrikaların’ üstesinden rahatlıkla gelecektir; çünkü halkı her zaman özel hizmetlerden çok daha büyük kamusal ödüllerle ödüllendirme gücüne sahip olacaktır.”³³⁷ Böylece şehrin zengin olması, yurttaşlarının da zenginlerin himayesine gereksinim duymaksızın yaşamalarını sağlar. Dahası Machiavelli için şehirleri onurlu ve büyük kılan zenginlik değil, güçtür.

Machiavelli *Söylevler*’in ilk bölümlerinde şehirlerin kuruluşlarını çözümlerken, kuruluşu özgür olmayan ya da uzun süre prenslik ve monarşi kuralları altında yaşayan halkın kölece davranışlar göstermeye eğilimli olduğuna dikkat çeker: “(...) prens yönetimi altında yaşamaya alışmış bir halkın, sonradan özgürlüğünü korumasının ne denli güç olduğu Eskiçağ tarihinde

³³³ N. Machiavelli, 1997, III. 28. s. 322–323. Machiavelli’nin bu konudaki uyarılarına ilişkin yorumlar için bkz. Q. Skinner, 2004a, s. 102; M. Viroli, 1998a, s.133-134; Q. Skinner, 2002j, s. 175.

³³⁴ N. Machiavelli, 1997, I. 55, s. 136.

³³⁵ N. Machiavelli, 1997, I. 37, s. 100.

³³⁶ N. Machiavelli, 1997, I. 3, s. 28-29 ve III. 25, s. 316.

³³⁷ Q. Skinner, 2004a, s. 103.

yer alan sayısız örneklerde görülür. Ve bu güçlük akla yatkındır; çünkü böyle bir halk, vahşi ve şiddet dolu doğasına rağmen, mahkûm ve köle olduğu sürece kendisine her zaman ilgi gösterilmiş yabani bir hayvandan başka bir şey değildir. Sonradan, eğer tesadüfen açık bir yerde serbest kalırsa, kendini beslemeye alışık olmadığı ve sığınabileceği yerleri bilmediği için, onu yeniden zincirlemeye çalışan ilk kişinin avı olur. Aynı durum, başkalarının emirleri altında yaşamaya alışmış, saldırı ya da savunmanın nasıl yapılması gerektiği konusunda bilgisi olmayan bir halkın başına da gelir.”³³⁸ Böyle şehirler özgürlüklerini koruyamadıkları gibi, kendilerini en kısa sürede başka bir prens ya da monarkların boyunduruğu altında bulurlar. Machiavelli özgür bir başlangıcı olmadığı için, özgür bir sivil yaşamı sağlamada başarısız olan devletlere Floransa’yı örnek gösterir. İmparatorluk yönetimi altında kurulan Floransa kendi iradesi dışında bir iradenin kurallarıyla yaşamaya alışık olduğundan, Machiavelli’ye göre “asla gerçek bir cumhuriyet olmayı başaramamıştır.”³³⁹ Kısa süreli olsa da özgür bir yönetim kurma girişiminde bulunan Floransa’yı bu çabalarında yozlaştıran, eski yönetim süresince çıkar elde edenlerin ayak diremeleri olmuştur.

Özgür bir başlangıcı bulunmakla birlikte, yozlaşan bir halkın sonu da benzer şekilde özgürlük yitimidir. Tarquin’leri ülkeden sürmelerinin ardından özgürlüklerine kavuşan Romalıların, Caesar’ın ölümünden sonra özgürlüklerini yeniden yitirmelerinin nedeni “(...) Tarquin’ler zamanında Roma halkının henüz bozulmamış olmasından başka bir şeyden kaynaklanmıyordu.”³⁴⁰

Böylece Machiavelli’nin yozlaşma çözümlemesinden çıkarılabilecek ilk sonuç, ister prens, ister soylu, isterse zengin olsun bir kişinin ya da bir hizbin çıkarlarının ortak iyinin önüne geçmesinin yozlaşmayı doğuracağıdır.³⁴¹ Yozlaşmanın sonucu başkasının iradesine bağımlı yaşamak, başka bir deyişle özgür olmamaktır. Dahası yozlaşma sadece özgürlüğün değil, aynı zamanda özgür olma isteğinin de yok olmasıdır: “Kendi çıkarları peşinde olan bireyler veya sekte eğilimler destek görmeye başladıklarında, halkın ‘özgürlük adına’ yasa yapma isteği dumura uğrar, birbirlerine karşıt gruplar denetimi ele geçirmeye başlar ve özgürlük yerine, ‘kısa süre içinde tiranlık ortaya çıkar.’”³⁴²

Machiavelli’nin ortak iyinin yok olması bağlamında yozlaşmaya iliş-

³³⁸ N. Machiavelli, 1997, I. 16, s. 62.

³³⁹ N. Machiavelli, 1997, I. 49, s. 124.

³⁴⁰ N. Machiavelli, 1997, I. 17, s. 66.

³⁴¹ N. Machiavelli, 1997, I. 7, s. 38-41.

³⁴² Q. Skinner, 2004a, s. 86.

kin söylemlerinden, negatif ve pozitif iki tez çıkartılabilir.³⁴³ Negatif tez, ortak iynin prenslik ya da monarşi yönetiminde ilerletilemeyeceğine ilişkindir. Bunun nedeni tiranlık yönetiminin halkın söz sahibi olmadığı keyfi bir yönetim olmasından kaynaklanır: “Tiranlık yönetiminde kimse yurttaşlara danışmaz; çünkü onlardan (yurttaşlardan – ç.n.) korkmak istemez.” Bunun anlamı “(...) şehrin yararına olan şeylerin tiran için zararlı; tiranın yararına olan şeylerin ise şehir için zararlı” oluşudur.³⁴⁴

Machiavelli’nin yozlaşma çözümlerlerinden çıkartılabilecek pozitif tez ise, ortak iyiyi sürdürmenin tek olası yolunun cumhuriyet yönetiminde olanaklı olduğudur. “(...) şüphesiz ortak iyi sadece bir cumhuriyette izlenebilir”, çünkü ortak iynin ilerletilebilmesi için “ihtiyaç duyulan her şey” sadece cumhuriyette vardır.³⁴⁵

Öte yandan halkı yozlaştıran bir başka güçlü neden de Machiavelli’nin özellikle Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinde açığa çıkar. Machiavelli’ye göre din olgusu bir yanıyla siyasal yaşamın birleştirici gücüdür; çünkü “(...) din öğretilerini yerine getirmek, beraberinde devletlerin büyüklüğünü, onları küçük görmek ise beraberinde bozulmayı getirir. Nerede Tanrı korkusu eksikse, orada ya bir krallık düşer ya da dinin eksikliğini karşılayan bir prensin korkusu onun yerini alır.”³⁴⁶ Bu korku beraberinde özgürlük yitimini de getirir. Oysa doğru kullanıldığında din, halka, şehirlerini düşmana karşı savunmak için gereken cesareti ve ettikleri yeminleri yerine getirmek için de dürüstlüğü öğütleyen bir ahlâkı aşılayabilir. Dolayısıyla yöneticiler “iyi düzenlenmiş bir devletin varlığını” sürdürmek istiyorlarsa “yerleşmiş bencilliklerini aşmakta geniş halk kitlelerini ikna”³⁴⁷ aracı olarak dini kullanmalıdırlar.

Machiavelli, Roma’nın uzun ömürlü bir devlet olmasının altında yatan nedenlerden birini de Tanrı korkusunda bulur: “(...) çağlar boyu cumhuriyetteki (Roma cumhuriyetindeki- ç.n.) kadar fazla Tanrı korkusu hiç olmadı; bu ise Senato’nun ya da Roma’nın sürekliliğini planlayan büyük insanların her işini kolaylaştırdı.” Roma halkının tarihini inceleyecek kişi “bu yurttaşların (Romalıların- ç.n.) yasaları bozmaktan çok yeminlerini bozmaktan korktuklarını görecekler; çünkü Tanrı’nın gücüne insanlarınkinden daha fazla saygı gösterirler.”³⁴⁸ Sonuç olarak “din, sıradan halkın kamusal iyilikleri tüm diğer

³⁴³ Q. Skinner, 1993a, s. 139.

³⁴⁴ N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 157.

³⁴⁵ N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 157.

³⁴⁶ N. Machiavelli, 1997, I. 11, s. 52.

³⁴⁷ Q. Skinner, 2002, s. 172.

³⁴⁸ N. Machiavelli, 1997, I. 11, s. 51.

iyiliklerin üstünde tutmayı tercih etmesi için kullanılabilir, halka böyle bir düşüncüyü aşılayabilir, hatta gerektiğinde halkı korkutabilir.”³⁴⁹

Roma’nın imparatorluk yönetimi sırasındaki yozlaşmasını çözümleyen Machiavelli, bu yozlaşmada din duygusunun eksikliğinin etkisine dikkat çeker: “(...) imparatorların dönemine dikkatle bakılacak olursa, (...) Roma’nın yandığı, (...) antik tapınakların viraneye döndüğü, dini seremonilerin bozulduğu, şehrin zinayla dolduğu” görülecektir.³⁵⁰ Din olgusunun eksikliği Roma’nın yozlaşması kadar Floransa’nın yozlaşmasında da kendisini gösterir: “(...) dini inanç ve Tanrı korkusu eksik olduğundan, edilen yeminler ve verilen teminatlar işe yaramaları bakımından ikinci plana atılmışlardır; insanlar verdikleri sözleri ve ettikleri yeminleri ülkelerini gözetmekte değil, diğerlerini aldatmak için bir araç olarak kullandılar.”³⁵¹

Machiavelli özgürlük, büyüklük ve cesaret konularında din-siyaset ilişkisine büyük önem atfederken; işaret ettiği din Hristiyanlık değil, pagan dinidir. Hristiyanlık Machiavelli’ye göre yozlaşmanın önde gelen nedenlerinden biridir. Çünkü Hristiyanlık dini “tembelliği ya da erdemli olmayan davranışları”³⁵² onaylamakla kalmaz, “dini dünyayı zayıflatır.”³⁵³ “Zayıf insanlar” için inanmak kolaydır, çünkü Hristiyanlık eylemde bulunan insandan çok, alçakgönüllü, tefekküre dalmış insanı onaylar ve mahrumiyete en çok katlanan ve gündelik işleri en çok aşağılayan insanı en iyi insan olarak kabul eder.”³⁵⁴ Machiavelli bu noktada antik dinler ve modern dinler arasında bir ayrım yapar. Antik dinler daha ziyade bu dünyadaki erdemlerin ve büyüklüğün övgüsünü yapıp eylem alanını yüceltirken; Hristiyanlık, öte dünyadaki mutluluk vaadiyle dünyevi amaçlara ulaşma isteğini yok eder. Böylece sıradan insanların “en yüksek iyisi olarak ruh yüceliği ve beden gücüne yer veren pagan dininden farklı olarak Hristiyanlık dini insanları büyük işlere değil, acı çekmeye teşvik eder.”³⁵⁵ Antik dinler ve Hristiyanlık arasındaki bu fark, aynı zamanda insanların bu dünyada özgürlüğü aramak yerine tiranlara kolayca boyun eğerek bir duruma gelmelerine neden olur.

Machiavelli’nin Hristiyanlık karşıtı düşüncelerini destekleyecek örneği İtalya’dır. Machiavelli’ye göre İtalya’da birliğin kurulamamasının, kendisi-

³⁴⁹ Q. Skinner, 2004a, s. 92.

³⁵⁰ N. Machiavelli, 1997, I. 10, s. 49.

³⁵¹ N. Machiavelli, t.y., III. 5, s. 130.

³⁵² N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 159.

³⁵³ M. Viroli, 1998a, s. 134.

³⁵⁴ N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 159.

³⁵⁵ M. Viroli, 1998a, s. 134.

ni yönetecek bir cumhuriyet ya da bir prensliğe sahip olamamasının başlıca nedeni Hristiyan kilisesidir. Machiavelli'nin İtalya'nın yıkılmışlığının nedeni olarak gösterdiği kilise, aynı zamanda İtalya'da dinsizliğe de yol açar: "Biz İtalyanlar, dinsiz ve günahkâr olmamızı ilk olarak kiliseye ve papazlara borçluyuz."³⁵⁶

Yozlaşma, nedeni her ne olursa olsun, sivil ve siyasal yaşamın dayanağı olan temel ilkelere zarar verir. Başka bir deyişle yozlaşma bir ortak iyi olarak hukuk kurallarının önüne kişisel iyilerin geçmesiyle siyasal özgürlüğün gerçekleşmesini engeller. Bu nokta Quentin Skinner'ın ifadesiyle insan doğasının ikinci bir niteliğiyle ilişkilidir. "Machiavelli'ye göre yozlaşmanın tek nedeni basitçe insan doğasının bencilliği de değildir; yanı sıra (...) öz-çıkart duyusunu takip ederken, aynı zamanda kendini aldatmaya da eğilimli oluşudur."³⁵⁷ Bu eğilim, sıradan yurttaşların, soyluların ve liderlerin hırslarının yıkıcılığını görme konusundaki başarısızlığına neden olarak yozlaşmaya yol açar. Machiavelli'nin de hatırlattığı üzere "halk iyinin yanlış bir izlenimiyle aldatılmaktadır (...) bu da cumhuriyete sonsuz bir tehlike ve zarar getirecektir."³⁵⁸ Bu nedenle Machiavelli sıklıkla özgürlüğün bireysel çabalarla değil, ancak yasal bir çerçeve ile korunabileceğini tekrarlar. Bu kitabın temel varsayımlarından biri de Machiavelli'nin şu tezini takip eder: Kişisel özgürlüğü garanti altına alan ve toplumun özgürlüğünü sağlayan, cumhuriyetçi kurumların sürekliliğidir. O halde "toplumun özgür kurumlarına zarar vermek ya da onları korumak üzere yapılacak hizmetten kaçınmak, uzun vadede kişisel özgürlüğün de yok olması anlamına gelecektir."³⁵⁹

Yozlaşmanın önlenmesi konusunda Machiavelli, öncelikle yasaların baskıcı gücüne güvenir. Bu güç yurttaşların erdemli davranmalarını sağlarken, kendisini de erdemli yurttaşların koruyuculuğuna bırakır.

Zorunluluk Ahlâkı

Machiavelli erdem kavramını iki bağlamda kullanır. İlk olarak erdem, ahlâkdışı (*amoral*) kavramlarda varolur. Özellikle *Prens* böylesi bir anlayışın ürünüdür. Machiavelli *Prens*'te erdem kavramının içeriğini bağlamına göre akıl, güç, cesaret, kararlılık, yetenek gibi kavramlarla doldurur. İkinci bağlamdaki kullanımındaysa kavram, antiklerin erdemlerinin dönüşünü gösterir. *Söylevler*'in

³⁵⁶ N. Machiavelli, 1997, I. 12, s. 55.

³⁵⁷ Q. Skinner, 2002j, s. 164.

³⁵⁸ N. Machiavelli, 1997, I. 53, s. 130.

³⁵⁹ Q. Skinner, 2002j s. 164.

hemen girişinde, kendi çağından antıklara kadar erdem kavranını tartışan Machiavelli, antiklerin siyasetteki başarılarını överek, çağında “ne tek bir prens, ne de tek bir cumhuriyetin” antik örneklerle başvurmadığından yakındır.³⁶⁰ Machiavelli ikinci kitapta ise antik Romalıların yasa yapmadaki erdemini gözlemler.³⁶¹ Bu anlamdaki erdem kavramı *Söylevler*, *Floransa Tarihi* ve *Askerlik Sanatı* (*Dell'arte della Guerra* - 1520) eserlerinin başlıca konusudur. Antik erdemlerin canlandırılması bağlamındaki anlamın görülmediği tek Machiavelli kitabı *Prens*'tir.³⁶² Bu farktan dolayı burada, Machiavelli'nin erdem kavrayışı önce *Prens*, ardından da *Söylevler* çerçevesinde değerlendirilecektir.

Çağdaşlarının ve sonraki yorumcularının gözünde Machiavelli'ye yüklenen kötü şöhretin nedeni *Prens*'te ahlâk ve erdem konusunda yapmış olduğu devrimci değişimlerdir.³⁶³ *Prens* yöneticiler için adeta yeni bir ahlâkın manifestosu niteliğindedir. Machiavelli'nin devrimci yanını ortaya koyabilmek için öncelikle çağının “erdem” kavrayışını gözden geçirmek gereklidir.

Daha önce de belirtildiği üzere Roma kaynaklarından gelen çizgide siyasetin amacı zafere ve görkeme ulaşmaktır. Böyle bir zaferi ve görkemi kazanan kişilerse onur ve şöhret kazanırlar. Romalı ahlâkçılar, insanların bu dünyada onur ve şöhrete ulaşabilmelerinin yolunu iradenin *talih*'e (*fortuna*) boyun eğdirmesiyle açıklarlar. Bunu kavramak için Romalı yazarların çözümlemelerini takip edecek olursak, talih konusunda genellikle benzer bir yargıyla karşılaşırız: Talih, hem korkulması gereken, hem de onur ve şöhret getirebilecek olan bir tanrıçadır.³⁶⁴ Bu nedenle Machiavelli'nin de uyardığı gibi, şöhret ve onurunu talih yoluyla ele geçiren bir yönetici, aynı zamanda ondan korkmalıdır da. Böylece klasik kaynakların yöneldikleri ilk soru yöneticilerin talih tanrıçasını daima yanlarında tutabilmek için ne yapmaları gerektiğine ilişkindir. Klasik kaynakların bu soruya verdikleri yanıt, Quentin Skinner tarafından şöyle özetlenir: “Talih bir tanrıça olmasına rağmen, yine de bir kadındır ve bir kadın olduğu için onu en çok cezbeden şey *vir*,³⁶⁵ yani gerçek yiğitliğin erkeği-

³⁶⁰ N. Machiavelli, 1997, “Preface to Autograph Manuscript”, s. 16.

³⁶¹ N. Machiavelli, 1997, “Preface”, s. 150-152.

³⁶² H. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press, Londra 1996, s. 9.

³⁶³ Krş. Q. Skinner, 2004b, s. 434.

³⁶⁴ Seneca talihin “onur, zenginlik ve nüfuz” getireceğini düşünürken, Sallustius'un talihin armağanlarının “şöhret, onur ve güç” olduğunu belirtir. Cicero ise *Moral Obligations* (Ahlâki Yükümlülükler) adlı eserinde insanın erişebileceği en yüksek iyiliğin “kişisel onur ve şöhreti güçlendirmek” yoluyla “gerçek görkeme ulaşmak” olduğunu belirtir. Her üç klasik Roma kaynağının da ortak noktası Talih tanrıçasının armağanlarının onur ve şöhret olduğudur. Bu klasik düşünürlerin yorumları için bkz. Q. Skinner, 2004a, s. 43.

³⁶⁵ *Vir*: 1. adam, erkek 2. cesur, ilke sahibi 3. erkeklik, erkek dünyası. Bkz. S. Kabağağaç ve E. Alova,

dir. Böylece bu tanrıçanın özellikle ödüllendirmek istediği niteliklerden biri, erkekçe cesarettir.”³⁶⁶ Dikkat edilirse Romalı kaynakların söyleminde irade tanrıçaya boyun eğmez, eğdirir. Böylece tanrıçayı yanına çekmek isteyen cesaret sahibi olmalıdır; bu aynı zamanda erdemli davranıştır.

Ancak Hristiyanlığın doğuşuyla birlikte talih kavramı da önemli bir değişim geçirir. Boethius’un söylemiyle talih artık “kör bir güç” olarak betimlenmeye başlanır. Talihin körlüğü onu etkilemek için yapılan tüm çabaları da boşa çıkartır. Hristiyan felsefesi, dünyevi onur ve görkem arayışlarını gereksiz kılarken; talihin öte dünyada kazanacakları gerçek iyiler konusunda insanları yoldan saptıracağı inancı geçerli hale gelir. Böylece Hristiyanlık söyleminde talih, rastlantıları gösteren kader ile yer değiştirir.

Ortaçağ’ın Hristiyanlıkla örülü dilinin kabuğunu çatlatan Renaissance’la birlikte İtalyan düşünce dünyasına, Roma kaynaklarının talih ve cesaret arasındaki kurguladıkları ilişki, dolayısıyla da özgür irade kavrayışı yeniden yön vermeye başlar. Böylece şöhet ve onurun, cesaretle talihe boyun eğdirenlerin yanında olacağına dair klasik inanç, Machiavelli’nin çağdaşı düşünürlerin de ortak kanısı haline gelir.³⁶⁷ Başka bir deyişle bu dünyaya ait olma anlamında seküler düşünce ve eylem alanı yeniden değer kazanır.

Erdemin talihe boyun eğdiren özgür iradenin bir eseri olduğu konusunda Machiavelli de çağının hümanist eğilimdeki yazarlarının görüşlerine katılır. Machiavelli *Prens*’in yirmi beşinci bölümünde Hristiyanlığın öte dünyacı görüşünü açıkça eleştirerek şöyle der: “Birçok kişinin, dünya işlerini talihin ve Tanrı’nın yönettiğine, insanların öngörüsünün bunları düzeltmeyeceğine, bu konuda insanların hiçbir şey yapamayacağına inandığını, inanmayı sürdürdüğünü bilmiyor değilim; bu nedenle bu kişiler olup biteni değiştirmeye kalkışmamayı, yazgının kendilerini yönlendirmesini yeğlerler.”³⁶⁸

Machiavelli’ye göre özgür irade talihe boyun eğmek yerine onunla mücadele etmeli ve hatta ona boyun eğdirmelidir. Talihe karşı verilen mücadele erkekçe cesaret ve yiğitlik gerektirir; dahası talih de böylesi erdemleri sever: “Bana göre gözüpek olmak sakınlı olmaktan daha iyidir; çünkü talih dışıdır ve boyun eğdirmek için onu dövmek, dürtmek gerekir. Soğuk davrananlardan çok, böyle davrananlar karşısında yenik düştüğü görülür.”³⁶⁹ O halde

s. 639.

³⁶⁶ Q. Skinner, 2004a, s. 43.

³⁶⁷ Bu düşünürlerin görüşleri konusunda ayrıntılı çözümlemesi için bkz. Q. Skinner, 1993a, s. 126-129 arası.

³⁶⁸ N. Machiavelli, 1999, XXV. 1, s. 183.

³⁶⁹ N. Machiavelli, 1999, XXV. 9, s. 187.

elde ettiği statüyü korumak isteyen prens, talihe yenik düşmemeli, talih ile ittifak yapmalıdır; bunun için ihtiyacı olan şey cesarettir. Talih tanrıçası kararsız olduğundan “talihe daha az güvenen, daha uzun süre tutunur.”³⁷⁰

Machiavelli talihi ikili bir anlamda kullanır. Bu anlamlardan ilki klasik kaynaklarla uzlaşım için tanrıça olan talihi kasteder. İkinci bir anlamda ise “talih” “koşullar”ı gösterir. Machiavelli *Prens*’in erdeme ayırdığı bölümünde “her şeyini talihe bağlayan bir prens, talih değişince devrilmektedir” der.³⁷¹ Buradaki “talih” sözcüklerinden ilkinin tanrıçayı kastettiğine şüphe yoktur. Ancak ikinci “talih” sözcüğünün talih tanrıçası olup olmadığı şüphelidir. “Talili” sözcüğü yerine “koşullar” sözcüğü konulduğunda anlam yine değişmez. Nitekim Maciavelli *Prens*’te erdemi pek çok farklı anlamda kullanıyor olmakla birlikte, bu anlamlardan en belirgin olanı “prensın koşullara ayak uydurması”dır. Koşulları doğru çözümleyen ve onu kendinden yana kullanmayı bilen, şöhrat ve onur kazanma yolunda, önündeki engeller ortadan kalkar. Bu bağlamda koşullar değiştikçe talih, talih değiştikçe koşullar değişir. O halde bir prens talihi dizginledikçe koşullardan, koşulları doğru kavrayıp ona uygun davrandıkça da talihten bağımsızlaşır ve ona egemen olur.

Talihin nasıl dize getirilebileceği sorusunun yanıtı, aynı zamanda bir prensin ya da yöneticinin sahip olması gereken niteliklerin neliğiyle ilişkilidir. Bu nitelikler Romalı ahlâkçılar tarafından da derinlemesine işlenen bir temadır. Devleti büyüklüğe ve ihtişama ulaştıracak, dolayısıyla da bu büyüklükte payı olanlara onur ve şöhrat getirecek olan talih, armağanlarını ancak *virtus*³⁷² (erdem) sahibi olanlara dağıtır.

Romalı yazarların eserlerinde, aralarındaki küçük farklılıklara rağmen, yöneticilerde bulunması gereken dört temel erdem belirir: Bilgelik, adalet, cesaret ve öz-denetim. Bu erdemlere Cicero dürüstlük, Seneca ise bağışlayıcılık ve cömertliği ekler.³⁷³ Yöneticilerin sahip olması gereken erdemler konusunda tüm bu yazılanlar, İtalyan hümanist yazarlarının da yol göstericisi haline gelir. Çağın bir gereği olarak yöneticilere onura ve şöhrate nasıl ulaşılabilirliği konusunda görüş bildiren tavsiye mektupları, giderek artan bir erdem listesini içerir.

Machiavelli de onur ve şöhrat arayan prenslerin erdem sahibi olmaları gerektiği konusunda klasik görüşlere katılır. Yöneticinin başarısını belirle-

³⁷⁰ N. Machiavelli, 1999, VI. 2, s. 70.

³⁷¹ N. Machiavelli, 1999, XXV. 4, s. 185.

³⁷² *Virtus*: 1. Erkeklik, yiğitlik 2. güç, cesaret, iktidar 3. yiğitlik, cesaret, mertlik 4. erdem, fazilet, üstünlük. Bkz. S. Kabağaç ve E. Alover, s. 640.

³⁷³ Q. Skinner, 2004a, s. 57-58.

yen, erdemlere ne denli sahip olduğudur: “(...) başında yeni bir prensin bulunduğu tümüyle yeni prenslikleri elde tutmak, bunları ele geçirenin az ya da çok erdemli olmasına göre az ya da çok zorluk gösterir.”³⁷⁴

Machiavelli’ye göre iki tip prens vardır: prensliğini talih yoluyla ele geçirmiş olanlar ve erdemle kazananlar. Machiavelli “talih” ve “erdem”i karşılaştırdığında, erdeme açık bir üstünlük tanır: “(...) erdemleriyle prens olanlar prensliğe zorlukla ulaşır ama kolayca korurlar prensliklerini.”³⁷⁵ Machiavelli için prens olmak ya *virtu* ya da talih gerektirir.³⁷⁶ Ancak bir kez ulaşıldıktan sonra varolanı korumak kesinlikle *virtu* gerektirir. Varolanı korumak da ancak iyi yasa ve iyi ordularla olanaklıdır; çünkü “bütün devletlerin (...) başlıca temelleri iyi yasalar ve iyi ordulardır. İyi orduların olmadığı yerde iyi yasalar da” olmadığı gibi, bunun karşıtı da doğrudur; “iyi orduların olduğu yerde iyi yasalar” vardır.³⁷⁷

Machiavelli *Askerlik Sanatı ve Söylevler*’de de olduğu gibi prenslerin kendi ordularına sahip olmasının gerekliliğinin altını çizer. Çünkü büyüklük ve ihtişama giden yolda paralı askerler güvenilmezdir; bu nedenle Machiavelli’ye göre bilge bir prens paralı orduyu reddetmeli, yurttaşlarından oluşan kendi ordusunu kurmalı ve kendisi de ordusuyla beraber savaşa katılmalıdır.³⁷⁸ Çağın genel görüşleri askerliğin, yurttaşların doğasını yozlaştıracığı yolunda olmakla birlikte, Machiavelli’ye göre askerlik yurttaşları erdemli olmaya yöneltir.

Buraya kadar Machiavelli çağdaşlarıyla ortak bir mirası paylaşır. Machiavelli “*virtu*’yu bir hükümdarın, Talihin darbelerine karşı koymasını, tanrıçanın desteğini kazanmasını ve hem kendisinin onurunu ve görkemini hem de yönetiminin güvenliğini tesis etmesini sağlayan bir nitelik”³⁷⁹ olarak değerlendirir. Ancak yine de *Prens*’i devrimci yapan şey, erdemli davranışın yeni bir çözümlemesini yapıyor oluşudur.³⁸⁰ Başka bir ifadeyle Machiavelli’nin yarattığı sarsıntı, erdeme önem vermeyişinde değil; kendisinden önce gelen geleneğin erdeme yüklediği ahlâki içeriği ahlâk dışı kavramlarla değiştirmesidir.

Machiavelli çağının erdem kavrayışını eleştirerek, büyük şeylere ulaşma hedefindeki prenslerin, insanların kötü doğası göz önüne alındığında iyi

³⁷⁴ N. Machiavelli, 1999, VI. 2, s. 70; ayrıca XXIV. 3.

³⁷⁵ N. Machiavelli, 1999, VI. 5, s. 71.

³⁷⁶ N. Machiavelli, 1999, VII. 2-3, s. 75-76.

³⁷⁷ Q. Skinner, 2004a, XII. 1, s. 107.

³⁷⁸ N. Machiavelli, 1999, XIV. 1, s. 123.

³⁷⁹ Q. Skinner, 2004a, s. 57.

³⁸⁰ Q. Skinner, 2004b, s. 434.

kalmasının olanaksızlığına dikkat çeker. Böylece Machiavelli'nin "klasik ve modern hümanizme yönelttiği eleştiri, basit ama yıkıcı bir eleştiridir."³⁸¹

Machiavelli'ye göre prenslere tavsiye edilecek tarih üstü kavramlar yoktur. Erdemli prens daha çok zamanının koşullarını kavrayan ve ona uygun davranmayı başaran kişidir. "Bir prens, özellikle de yeni bir prens, insanları iyi kılan" davranışları "uygulayamaz, çünkü devleti ayakta tutabilmek için, çoğu kez verdiği söze, iyiliğe, insanlığa karşı çıkmak zorunda kalabilir. Bu nedenle talihin rüzgârına ve değişen durumların gereklerine ayak uydurabilecek bir düşünce yapısına sahip olmalıdır ve (...) elinden geldiğince iyilikten uzaklaşmamalı, ama gerektiğinde kötüye başvurmaya da bilmelidir."³⁸²

Görüldüğü gibi artık Machiavellici erdem ne Hıristiyanlığın erdemleri gibi yazgıya boyun eğme, ne Aristoteles'in erdem kavrayışı gibi seçim yapabilme, ne Stoacılar gibi olanları sessizce kabullenme, ne de Epikürosçular gibi ruhsal erince ulaşma olarak tanımlanabilir. Machiavelli için erdem "(...) koşulların gücünü anlamak, zorunluluğun buyruklarını kabul etmekten geçer."³⁸³ Gerçek bir prene "adaletten çok zorunluluklar rehberlik edebilir."³⁸⁴ Bunun dışında "sakınlı ve sabırlı davranan biri, zamanın ve koşulların desteğini alırsa başarılı olur, başarıya ulaşır; ama zaman ve koşullar değişince davranış biçimini değiştirmezse yıkılır."³⁸⁵ Böylece iyi bir prens koşullara göre kötüye başvurmaya bilmelidir ve belki daha da önemlisi ne zaman kötü olması gerektiğini bilmelidir.

Gerektiğinde kötü olmayı bilen prens yine de kötü görünmemeye özen göstermelidir. Prens öyle olmasa bile, "bağışlayıcı, sözünün eri, dürüst, dindar" görünmeye özen göstermelidir. Bu onun mevcut konumunu koruması için gereklidir. Ancak yine de bu amaç uğrunda prens, sevilen bir prens olmaktansa, insan doğasının kötülüğünün bir gereği olarak, korkulan bir prens olduğunda daha güvende olacaktır: "Çünkü insanlar (...) nankör, kaypak, içten pazarlıklı, sinsî, tehlike karşısında korkak, para canlısı olurlar; (...) tehlike uzaktaysa, onlara iyilik ettiğin sürece senin yanındadırlar, kanlarını, mallarını, yaşamlarını, çocuklarını verirler sana; ama tehlike yaklaşıncaya yüz çevirirler. Ve yalnızca onların sözüne güvenmiş olan prens, başka hazırlıklardan yoksun kaldığı için yıkıma uğrar."³⁸⁶ Bir prens Machiavelli'ye göre gerektiğin-

³⁸¹ Q. Skinner, 2004a, s. 60.

³⁸² N. Machiavelli, 1999, XVIII. 4, s. 143.

³⁸³ Q. Skinner, 2004a, s. 61.

³⁸⁴ Q. Skinner, 2004b, s. 434.

³⁸⁵ N. Machiavelli, 1999, XXV. 6, s. 185-186.

³⁸⁶ N. Machiavelli, 1999, XVII. 2, s. 137-138.

de düşmanlarını korkutmak için aslan, kendisine kurulan tuzakları önceden kavrayabilmek için de tilki olmalıdır.³⁸⁷ Bu nedenle klasik ahlâkçıların tanımladığı biçimiyle erdemli davranan prens, insanların doğalarını doğru çözümlayememesinden dolayı başarısız olacaktır.

Böylece Machiavelli'nin yöneticilere tavsiyeler içeren yeni ahlâkı, zorunlu durumlara uyumlu davranış gösterebilme erdemiyle donanır. Machiavelli bir prensin gerektiğinde sözünü tutmamasını³⁸⁸ gerektiğinde acımasız davranmayı³⁸⁹ gerektiğinde ise kötü olmayı bilmesini³⁹⁰ erdem sayarak klasik ahlâk görüşlerinin dışına çıkmakla kalmaz; “olağandışı ya da aşırılık gösteren erdemleri konuşma, bir erdem olarak ölçülülüğe dair sessiz kalma, sertliği onaylama, sevecenliği reddetme ve ılımlılığı kınama yoluyla siyasette ödüllendirilen klasik erdemlere –ölçülülüğe– olan nefretini dile getirir.”³⁹¹ Sonuç olarak Machiavelli'ye çağlar boyu kötü bir ün kazandıran bu yeni ahlâk, sadece çağdaşları için değil, modern düşünürler için de son derece şaşırtıcı niteliktedir.

Machiavelli'nin *Söylevler*'de ortaya koyduğu amaçlar da *Prens*'tekilerden çok farklı değildir. Machiavelli tıpkı *Prens*'te olduğu gibi *Söylevler*'de de güvenliği, zafer ve büyüklük kazanmayı başlıca amaçlar olarak belirler. “Ancak *grandezza* ideali artık Machiavelli için tek bir prens tarafından yerine getirilebilecek bir iş değildir; daha çok kamunun işidir.”³⁹² Dolayısıyla *Prens*'te prensin sahip olması gereken erdemler söz konusuysa, Machiavelli'nin *Söylevler*'de incelediği erdemler yurttaşlara özgüdür. Bu erdemleri yorumlama konusunda çağdaş düşünürler arasında farklar göze çarpar. Bu nedenle burada Machiavelli'den yola çıkarak, birbirlerine karşıt sonuçlara varan iki çağdaş yorumcunun –Q. Skinner ve J.G.A. Pocock– görüşleri takip edilecektir.

Pocock'un klasik cumhuriyetçi değerlere dayanan erdem yorumlarına karşılık, Skinner Machiavelli'deki erdem düşüncesine ilişkin yorumlarında yenilikçi bir yol izler. Skinner, Machiavelli'nin erdem düşüncesini daha çok yasalar ve onların yurttaşları erdemli davranışlara yönlendirmesi bağlamında ele alır. Bunun en açık göstergesi de Skinner'ın *Machiavelli* kitabında cumhuriyetçi erdemleri anlattığı kısma “Yasalar ve Liderlik”³⁹³ başlığını vermesidir.

³⁸⁷ N. Machiavelli, 1999, XVIII. 2–3, s. 141-142.

³⁸⁸ N. Machiavelli, 1999, XVIII. 3, s. 142.

³⁸⁹ N. Machiavelli, 1999, XVII. 1, s. 136.

³⁹⁰ N. Machiavelli, 1999, XVIII. 4, s. 143.

³⁹¹ H. Mansfield, s. 15.

³⁹² Q. Skinner, 2004b, s. 436.

³⁹³ Q. Skinner, 2004a, s. 86-98; Q. Skinner, 2000, s. 66-76; Q. Skinner, 1992a, s. 66-75.

Bu ayrımın temelinde Pocock'un insan doğasının yurttaş haline dönüştürülebileceği iddisına karşılık, Skinner'ın insan doğasının erdemli hale getirilebilmesinin yolunu, onu yasalarla sınırlamada bulmasıdır. Bu ayrım her iki düşünürün Machiavelli'ye farklı kaygılarla yönelmelerinden kaynaklanır. Pocock Machiavelli cumhuriyetçiliğinde katılımcı yurttaş tipinin izlerini sürerken; Skinner, cumhuriyetçiliğin bireysel iyileri dışlamayan bir "ortak iyi" arayışı olduğunu kanıtlamanın peşindedir.

Pocock, Machiavelli'nin, Romalıların erdemlerini ortaya koyduğu *Söylevler*'in girişinde, iki sosyalleşme sürecine dikkat çektiğini saptar: askerlik ve kamu dini. Bunlardan ilki yurttaş erdem katarken, ikincisi kamu iyisine özen göstermelerini sağlayan bir araçtır.³⁹⁴ Bu sosyalleşme süreçlerinden özellikle askerlik, Pocock'a göre Machiavelli'yi anlama konusunda anahtar kavramdır.

Pocock, Machiavellici cumhuriyetçiliğin merkezi kavramı olarak askeri genişleme idealini görür. Pocock'un söylemindeki Machiavelli kurgusunu anlamak için askerlik ve yurttaşlık arasındaki ilişkiye bakmak gerekir. Pocock'a göre "askeri genişleme, pleblerin silahlanması ve *vivere popolare* arasında sıkı bir bağ vardır. Machiavelli'nin zihnindekini anlamak için bir adım sonrasında ihtiyacımız olan şey, bireyin askeri ve yurttaşlık kapasiteleri arasında varolan ilişkileri – kısaca asker ve yurttaş arasındaki ilişkiyi anlamaktır."³⁹⁵ Askerliğin önemi yurttaşlık bağı ve katılımı geliştirmesidir. Pocock, Machiavelli'nin asker-yurttaşlar kavrayışını ve eserlerinde beliren paralı askerlere yönelik kinini, Aristotelesçi yurttaşlık kuramıyla ilişkilendirir. Klasik kuramlara göre bir kişinin kamu işlerine katılmaması, onu yurttaş olma sıfatından çıkarır; çünkü yurttaşlık kamu işlerine katılım ile elde edilen bir statüdür. Aristoteles, yurttaşların ticaretle uğraşmalarını istemezken; askerliği değerli işler arasında gösterir. Bunun nedeni, ticaretin, yurttaşların ortak iyi yerine sınırlı bir faydayı izlemelerine neden olurken, askerliğin yurttaşlara erdem katmasıdır.

Klasik yurttaşlık kuramının bu argümanı Machiavelli tarafından da güçlü biçimde vurgulanır. Machiavelli'nin askerliğe ilişkin görüşleri özellikle *Askerlik Sanatı* ve *Söylevler*'den, sınırlı olarak da *Prens*'ten takip edilebilir. Yaşadığı çağda paralı asker bulundurma'nın oldukça sık rastlanan bir durum olduğu göz önüne alındığında, Machiavelli'nin konu üzerindeki hassasiyetinin nedenleri de ortaya çıkar. Machiavelli *Askerlik Sanatı*'nın ilk sayfaların-

³⁹⁴ J. G. A. Pocock, 2003, s. 202.

³⁹⁵ J. G. A. Pocock, 2003, s. 199.

dan itibaren büyüklüğü arzulayan ve özgür bir yaşamı sürdürmek isteyen cumhuriyetlerin, kendi ordusuna sahip olması gerekliliğini tekrarlar. Askerlik “bir meslek aracı olduğunda (...) dürüstlükle icra edilemez”; çünkü “askerliği kendisine bir çıkar sağlamak amacıyla yapan” biri, “talana, kalleşliğe, kıyıcılığa ve bir kimseyi ister istemez kötü yapan daha bir alay kusura” yönelir.³⁹⁶ Machiavelli insanları kötü yapan nitelikleri *Prens*’te şöyle sıralar: “Paralı ve yardımcı ordular hem yararsız hem de tehlikelidir. (...) çünkü bu askerler kendi başlarına buyruk, hırslı, disiplinsiz, kallesiz olurlar; dostlara karşı kabadayı, düşmanlara karşı alçak gibi davranırlar: Tanrıdan korkmaz, insanlara inanmazlar (...); barış döneminde onlara, savaştaysa düşmanlara soyulurlar.”³⁹⁷ Bunun nedeni paralı askerlerin servetlerini savaş yoluyla elde ettiklerinden, savaşın devam etmesi için ellerinden gelen hileye başvurmalarıdır. Machiavelli *Prens*’te iki tür paralı asker olduğunu yazar: iyi askerler ve iyi olmayan askerler. İyi asker değilse, ülkenin korunma işini onlara vermek doğru olmaz,³⁹⁸ ancak çok iyi askerlerse barış zamanı ülkeyi yağmalama, yönetimi ele geçirme tehlikesi vardır.³⁹⁹

Paralı askerlerin yaratmış olduğu tehlikelere karşın Machiavelli’nin önerisi, bir şehrin ordusunu kendi yurttaşlarından oluşacak biçimde örgütlemesidir. İyi bir yönetici “askerini kendi ülkesinden bulmalıdır.”⁴⁰⁰ Machiavelli bu vurguyu *Prens*’te şu abartılı sözlerle dile getirir: “bilge bir prens (...) başka ordularla kazanmaktansa, kendi ordusuyla yenilmek ister”;⁴⁰¹ çünkü ancak yurttaşlar savaşın başlı başına bir amaç değil, devleti koruma amacı olduğunu gerçekten kavrayabilirler.⁴⁰² Machiavelli kendi ordusuna sahip olan antik Roma’ya büyük övgüler yağdırırken, çağının İngilteresini de kendi ordusuyla savaştığı için iyi örneklerden biri olarak gösterir.⁴⁰³ Bir ev ve işe sahip yurttaşlar askere çağrıldıklarında, savaşı bitirmek, evlerine, işlerine ve ailelerine dönmek isteyeceklerdir. Paralı askerlerinse evleri yoktur ve onlar sadece savaş için yaşarlar.⁴⁰⁴

³⁹⁶ N. Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, çev. N. Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, I. Kitap, s. 87.

³⁹⁷ N. Machiavelli, 1999, XII. 2, s. 108.

³⁹⁸ N. Machiavelli, 1999, XII. 3, s. 109.

³⁹⁹ Machiavelli’nin bu konuda vermiş olduğu Kartaca Savaşı sonrasında yaşananlar örneği için bkz. N. Machiavelli, 2003, I. Kitap, s. 87-88.

⁴⁰⁰ N. Machiavelli, 2003, I. Kitap, s. 96.

⁴⁰¹ N. Machiavelli, 1999, XIII. 4, s. 119.

⁴⁰² N. Machiavelli, 2003, I. Kitap, s. 90.

⁴⁰³ N. Machiavelli, 1997, I. 21, s. 74.

⁴⁰⁴ N. Machiavelli, 2003, I. Kitap, s. 89-90.

Pocock, Machiavelli'nin her yurttaşın kendi evine sahip olmasına ilişkin görüşlerini Aristoteles ile bağdaştırır. Aristoteles'e göre her yurttaş, kendi yönettiği bir eve (*oikos*) sahip olarak, kişisel iyisi ile polis'in iyisi arasındaki ilişkiyi daha iyi anlar. Pocock aynı amacın Machiavelli örneğinde de bulunduğunu ileri sürer. Yurttaş kendi evini özgürce yönetebilmek için özgür bir devlete sahip olmalıdır. Böylece bu arzu yurttaşları ortak iyiye hizmete yönlendirir.⁴⁰⁵

Böylece her bir yurttaşın erdem sahibi olduğundan da söz edilebilir; çünkü "askeri *virtu* siyasal *virtu*'yu gerektirir; bunun nedeni her ikisinin de aynı amaç açısından sunulabilmesidir. Cumhuriyet ortak iyidir; eylemlerini bu iyi doğrultusunda yönlendiren yurttaş, yaşamını cumhuriyete adadığını söyleyebilir; yurtsever savaşçılar yaşamlarını cumhuriyete adarlar ve evrensel bir amaca kurban edilen tikel iyiler mükemmel insan doğasında bir bütün olur."⁴⁰⁶ Pocock'un perspektifinden bakıldığında her bir yurttaşın ayrı ayrı *vir* sahibi oldukları ve böylece *fortuna*'nın armağanlarını hak ettikleri de söylenebilir. Askerlik vurgusunu öne çıkartarak Pocock, bir anlamda antiklerin katılımcı yurttaşlar tipini, asker-yurttaşlarla özetler. Machiavelli için askerlik sadece savaş zamanı yapılan bir iş de değildir. Barış zamanı da "alıştırma, çalışma konusu"dur;⁴⁰⁷ bu yolla da yurttaş erdemi sürekli kılınır ve yurttaşlar ortak iyi adına disiplin altına alınmış olunur.

Öte yandan askerlik kadar kamu dini de, yurttaşların bu dünya ile ilişkili amaçlara bağlı kalmalarını garanti altına alır. Machiavelli'nin bu konudaki iyi örnekleri yine Roma eksenli olarak belirir. Roma'nın kurucusu olan Romulus'un ardından gelen Numa, halkın yasalara boyun eğmesini sağlamak adına "birlik için gerekli olan bir şey olarak yüzünü dine çevirdi."⁴⁰⁸ Numa'nın dine yönelişinin amacı aşkın bir duygunun eksikliğini gidermek değil, devletin düzenliliğini sürdürmektir. Daha önce de belirtildiği gibi bu din Hristiyanlığı değil, antik bir idealin Renaissance'taki yorumunu gösterir.

Sonuç olarak Pocock için "Machiavelli (din, askerlik, gelenek gibi – ç.n.) sosyal anlamların araştırmasını yapıyor gibi görünse de, bu yolla insanın doğasını yurttaşlık kapasitesine dönüşebilir olarak ele alır."⁴⁰⁹ Bu yoldan Pocock, klasik cumhuriyetçi yurttaşlık erdemlerinin Machiavelli cumhuriyetçiliğinde yaşamaya devam ettiğini öne sürer.

⁴⁰⁵ J. G. A. Pocock, 2003, s. 203.

⁴⁰⁶ J. G. A. Pocock, 2003, s. 201.

⁴⁰⁷ N. Machiavelli, 2003, I. Kitap, s. 91.

⁴⁰⁸ N. Machiavelli, 1997, I. 11, s. 50.

⁴⁰⁹ J. G. A. Pocock, 2003, s. 192.

Pocock'un Machiavelli'deki klasik cumhuriyetçi argümanları öne çıkartan yorumuna karşılık, Skinner'ın hareket noktası Machiavelli'nin *Söylevler*'deki "bireylerin eylemlerinin Romayı nasıl ihtişama kavuşturduğu ve şehirde nasıl olumlu sonuçlar yarattığı" sorusudur.⁴¹⁰ Machiavelli *Söylevler*'in üçüncü kitabında iki tip devlet adamından söz eder. İlki üstün nitelikleriyle takipçilerine örnek olan güçlü bir devlet adamıdır. *Prens*'te ve *Askerlik Sanatı*'nda da vurgulandığı üzere böylesi bir devlet adamı halkı korkutarak, onları erdemli davranmaya sevk edebilir.⁴¹¹ İkinci tip devlet adamı ise yozlaşma ve çöküşü tek başına önleyebilecek seçkin bir bireydir.⁴¹² Ancak bu büyük liderlerin ortaya çıkışı talihin bir eseridir ve tıpkı *Prens*'te olduğu gibi *Söylevler*'de de Machiavelli, tek başına talihe güvenmenin tehlikeli olduğunu vurgular. Dolayısıyla "temel soru hâlâ cevap beklemektedir; ağgözlülük veya tembellik nedeniyle yozlaşmaya her zaman yatkın olan insanların çoğuna, *virtu* niteliği nasıl aşılabilir ve bu nitelik kentsel ihtişama erişilmesini sağlayacak kadar uzun bir süre boyunca nasıl korunabilir?"⁴¹³

Skinner bu sorunun yanıtını Machiavelli'deki iki tip yasa kavrayışında bulur. İlki dini yasalaradır. Daha önce de belirtildiği gibi Machiavelli antiklerin din idealini siyasal işlevi nedeniyle över. Antik dinler yurttaşları, bu dünyaya ait aktif yaşamla ilgili erdemlere yönlendirir.⁴¹⁴ Machiavelli dinin halk üzerindeki etkilerini incelerken örnekleri yine Roma'dan seçer. Romalılar Hannibal'e karşı bozguna uğradıklarında, yurttaşların pek çoğunun anavatanı terk etmeye hazırlandıklarını duyan Scipio "onlara gitti ve kılıcını çekerek onları anayurtlarını bırakmayacaklarına dair yemin etmeye zorladı. (...) Böylece yurttaşların ülke ve yasa sevgisi onların İtalya'da kalmalarını sağlamadı ama etmeye zorlandıkları bir yemin bunu sağlamış oldu."⁴¹⁵ Bu örnekten de görüldüğü üzere Machiavelli'ye göre din, "orduları kontrol etmede, insanları iyiye yöneltmede, kötünden utanılmasını sağlamada"⁴¹⁶ işlevseldir.

Skinner'ın sözünü ettiği ikinci tip yasalar ise şehrin yasalarıdır. "Machiavelli (...) yasaların baskıcı gücünü, halkı, kamusal iyiliği tüm bencil çıkarların üzerinde tutmak zorunda bırakacak şekilde kullanmaktadır."⁴¹⁷ İyi yasa-

410 Q. Skinner, 2004a, s. 87; Q. Skinner, 2000, s. 67; Q. Skinner, 1992a, s. 66.

411 Machiavelli'nin bu konudaki örneği Hannibal'dır. Bkz. N. Machiavelli, 1997, III. 21, s. 306-309.

412 Machiavelli bu konuda özellikle Roma generellerinin en ihtiyatlısı Camillus'u över. Bkz. N. Machiavelli, 1997, III. 23, s. 314-315.

413 Q. Skinner, 2004a, s. 90; Q. Skinner, 2000, s. 69; Q. Skinner, 1992a, s. 69.

414 Q. Skinner, 2004a, s. 92; Q. Skinner, 2000, s. 71; Q. Skinner, 1992a, s. 70.

415 N. Machiavelli, 1997, I. 11, s. 51.

416 N. Machiavelli, 1997, I. 11, s. 51.

417 Q. Skinner, 2004a, s. 94; Q. Skinner, 2000, s. 72; Q. Skinner, 1992a, s. 72.

lar ve iyi eğitim yurttaşların bencil doğaları nedeniyle sıklıkla görmekte zorlandıkları ortak iyiye bağlılıklarını korur.⁴¹⁸ Her ne kadar cumhuriyeti koruyacak tek bir kişinin varolması talihin elinde olsa da; talihe boyun eğdirecek erdemli yasalar korunduğu sürece, cumhuriyet de varlığını sürdürebilecektir. Nitekim karma anayasanın değeri de hiziplerin bencil çıkarlarının peşinden gitmesini engelleyerek, ortak iyiyi gözetken yasaların çıkarılmasını sağlamasındandır. Böylece çıkan yasalar tüm yurttaşlara eşit şekilde baskı uygulayacak, ortak iyiyi göremedikleri durumlarda onlara görevlerini hatırlatacaktır.

Pocock ve Skinner'ın yorumlarını takiben iki Machiavelli'den söz etmek mümkündür. Pocock'un yorumlarında Machiavelli, yurttaşlardan ortak bir iyiyi benimsemelerini ve bu yolda gerektiğinde yurttaşlardan canlarını feda etmelerini bekleyen klasik bir cumhuriyetçidir. Böylesi bir cumhuriyetin devamlılığı yurttaşlara, özellikle Jean Jacques Rousseau'da belirecek olan, sürekli ideolojik bir eğitim ve disiplinin aşılmasına bağlıdır. Oysa Skinner, Machiavelli'nin devrimci bir yorumunu yaparak, onun gölgede kalmış olan cumhuriyetçilik tanımını yeniden keşfeder. Roma tarihi okumaları yoluyla biçimlenen bu tanıma göre cumhuriyetçilik, bir özgürlük yönetimidir ve özgürlük yalnızca devletin değil, aynı zamanda yurttaşlar olarak tek tek bireylerin de özgürlüğünü gösterir. Özellikle sosyal sınıflar arasında kurulan bir denge yönetimi idcali, farklı çıkarların takibinin cumhuriyetçi bir yönetim tarafından dışlanmak zorunda olmadığına bir ispatıdır.

Ancak özellikle ulus-devletlerin kurulma aşamasında, bir ulus olabilmenin gereği olarak yurttaş uyumunun aranması ve devletin kendisinin bir ortak iyi haline gelmesi, Roma ve onun mirasçısı Machiavelli'nin cumhuriyetçi düşüncelerinin unutulmasına neden olurken, Rousseau'yu da cumhuriyetçi kuramın başyazarı yapar.

JEAN JACQUES ROUSSEAU VE CUMHURİYETİN MODERNLEŞMESİ

İsmi sıklıkla cumhuriyetçilikle özdeşleştirilerek anılan Jean Jacques Rousseau (1712-1778), siyaset felsefesinin temel tartışmalarından olan totalitarizm ve bireycilik karşıtlığının taraftarlarından her birini içinde barındıran tezleriyle, birbirinden son derece farklı yorumların hedefi olur. Rousseau kimi yorumculara göre gerek *genel irade* (*volonté générale*) kavramı aracılığıyla birey ve toplum arasındaki sınırları şeffaflaştırmış olması, gerekse *sivil din'e* (*religion*

civile) yaptığı vurgu nedeniyle totaliter düşüncenin bir sözcüsüdür ve bu özelliğiyle mutlak devletin savunucusu G. W. F. Hegel'in (1770-1831) önünü açar.⁴¹⁹ Bu açıdan değerlendirildiğinde Rousseau cumhuriyetçiliği de totaliter bir cumhuriyetçiliktir. Ancak bir diğer bakış açısından Rousseau, *toplum sözleşmesi* (*contrat social*) varsayımı nedeniyle doğal hukuk kuramının savunucusudur ve bireyci tezleri kullanarak siyasal otoritenin rasyonel doğrulama olanaklarına işaret eder.⁴²⁰

Rousseau'yu birbirinden farklı yorumların hedefi haline getiren ilk neden, siyasal görüşlerinin birbirleriyle uzlaşmaz görünen iki kaynaktan beslenmesidir. Rousseau'nun sözleşme düşüncesi, bir yandan klasik cumhuriyetçiliğin erdem ve topluluk üzerine temellenen mirasına sahip çıkarken; diğer yandan doğal hukuk öğretisinin bireyin ve onun özel çıkarının korunmasına ilişkin görüşlerini içerir.⁴²¹ Bu geleneklerden ilki adil bir düzenin ve özgürlüğün sürdürülebilmesinin temel koşullarını ahlâki değerlere bağlar. Düzenin varlığı, yurttaşların topluluğa ilişkin bağlılıklarından, yurt ve kimlik sevgilerinden beslenir. İkinci gelenek ise yurttaşların kendi çıkarlarını rasyonel bir dil aracılığıyla ortaya koymalarında ifadesini bulur. Böylece Rousseau eserlerinde, siyasal düşünceler tarihinin iki ayrı geleneğini bir araya getirir. Maurizio Viroli'nin yorumuyla Rousseau'nun çabası, sözleşme yoluyla "fayda ile adaleti, çıkar ile hakkı uyumlu" kılmaktır.⁴²²

Ancak söz konusu iki kaynağın uyumunu araması, Rousseau'yu modern ulus-devlet anlayışının mimarı haline getirir. Rousseau'nun rasyonelliği, bireyin ahlâki değerlerini ifadesinin dili olarak kurgulaması, özellikle ulus-devletlerin bir cazibe merkezi olmaktan çıktığı 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sıklıkla eleştirilir. *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasal Hukuk İlkeleri* (*Du Contrat Social ou Essai sur la Forme de la Republique*- 1762) adlı eserinde tek tek bireylerin sahip oldukları özel iradelerin dışında ve onlara üstün olan bir *genel irade* tanımı vermesi, çağdaş eleştirilerde, Rousseau'nun, rasyonalite mitine büründürdüğü ulus-devletin egemen kültürünün sözcüsü olarak ilan edilmesine yol açar. Bu sonuca ulaşmada asıl etkili olan Rousseau'nun cumhuriyetçi dil içerisinde yarattığı yenilenmedir. 18. yüzyılda, cumhuriyetçi-

⁴¹⁹ Bkz. B. Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen ve Unwin, Londra, 1961, s. 671.

⁴²⁰ Bkz. J.C. Hall, *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*, MacMillan, Londra, 1973.

⁴²¹ M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'*, Cambridge University Press, New York, 1988, s. 13.

⁴²² M. Viroli, "The Concept of Ordre and the Language of Classical Republicanism in Jean-Jacques Rousseau", *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe* içinde, der. A. Pagden, Cambridge University Press, Cambridge, 2002b, s. 163.

liğin dilini modern koşullara uyarlayan Rousseau, cumhuriyetçiliğin de kaderini belirler. Önce Rousseau, ardından da Fransız Devrimi'nde yayılan cumhuriyetçi idealler, cumhuriyetçiliğin ulus-devletin egemenlik kuramı olarak algılanmasına yol açar. Bu durum çağdaş dünyada ulus-devlet modelinin görmezden geldiği sorunların, cumhuriyetçiliğe mal edilmesine neden olurken; Rousseau da belirli bir paradigmadan yapılan yorumların hedefi haline gelir. Ancak böylesi bir bakış açısı bir yorum olmanın ötesinde Rousseau'yu anlamakta hâlâ yetersizdir.

Rousseau'yu birbirinden son derece farklı yorumların hedefi haline getiren bir diğer nedense, farklı eserlerinde karşımıza çıkan çelişkili ifadelerin, betimledikleri koşullardan koparılarak yorumlanmasıdır. Böylesi bir okumanın sonucunda *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*- 1754) ve *Toplum Sözleşmesi* adlı eserleri, Rousseau'nun tutarsızlığının bir kanıtı haline gelir. Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda toplumun yozlaştırıcı etkilerinden söz ederken, *Toplum Sözleşmesi*'nde özgürlüğün tek olanağı olarak sivil toplumu işaret eder. Eserleri arasındaki bu fark, Rousseau'nun olan ve olması gereken arasında çizdiği ayrımlar göz önüne alınmadığı takdirde yanlış yorumların kaynağını oluşturur. Bu açıdan *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda yaşadığı çağın, sonraları liberalizmin temel ilkeleri olarak anılacak olan, bireycileşmiş burjuva toplumunu eleştirirken; *Toplum Sözleşmesi* ideal bir cumhuriyetçi devleti anlatır.

Rousseau, hakkında yüzyıllar süren yanlış yorumları önceden sezinlemişçesine *Yalnız Gezenin Düşleri* (*Les rêveries du promeneur solitaire*- 1782) adlı eserinin hemen girişinde, gelecekte anlaşılabileceğine dair umudunu dile getirir: "(...), hâlâ geleceğe güveniyor ve daha insafli bir kuşağın, bugünün kuşağının, gerek hakkımdaki yargısını, gerekse bana olan davranışlarını inceleyip, kendisini yönetenlerin hilelerini meydana çıkaracağını ve beni olduğum gibi göreceğini ümit ediyorum."⁴²³ Rousseau'nun bu temennisini gerçekleştirebilmek, eserlerini varolan yorumlarının dışında yeni bir değerlendirmeye incelemeyi gerektirir.⁴²⁴ Bu bölümde Rousseau bilinen eleştirilerinin ve yorumlarının dışında bir yorumla ele alınarak, cumhuriyetçi tezlerinin gizli kalan noktaları açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Ancak böylesi yeni bir değer-

⁴²³ J. J. Rousseau, *Yalnız Gezenin Düşleri*, çev. E. Yanaröcak, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2004b, s. 25.

⁴²⁴ Philip Pettit, Rousseau'nun modern cumhuriyetçi geleneğin içerisinde değerlendirilebilmesi için "(...) eserlerinin popülist olmayan bir tarzda yorumlanması koşulu"nu şart koşar. Bkz. P. Pettit, 1998, s. 40.

lendirme, Rousseau'nun siyaset kuramının tutarsız parçalarının bütünlüklü bir ifadesini ortaya koyabilir.

Adil Düzenin Meşruluğunun Kaynakları

Adil düzen arayışı, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* eserine ilham veren temel itkidir. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde olanaklarını saptadığı adil düzen, *Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev* (*Discours sur les sciences et les arts* - 1750) ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserlerinde şiddetle eleştirdiği çağında hüküm süren *ancien régime*'in yarattığı eşitsizliklere bir tepki niteliği taşır. Bu açıdan *Söylevler*'in her ikisi de varolanı eleştirirken, *Sözleşme* olması gereken adil düzenin koşullarını ortaya koyar.

Rousseau, insanların eşitlik ve özgürlüklerini kaybettikleri mevcut toplumsal düzene nasıl ulaştıklarını anlamak için doğa durumuna değin geri döner. Rousseau'ya göre insanların eşit oldukları doğa durumundan çıkmasına ve giderek yozlaşmasına neden olan şey mülkiyettir: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘*Bu, bana aittir*’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu”⁴²⁵ (*vurgu özgün metinden*). Bu açıdan liberal kuramın doğa durumuna atfettiği özel mülkiyet, Rousseau açısından “‘doğal durumdaki son nokta’ ve sivil toplumun ortaya çıkışındaki ilk nokta”yı gösterir.⁴²⁶ O halde mülkiyet doğal değil, insanın toplumsal yaşamının bir ürünüdür. Mülkiyetin keşfi, özgürlüğün yitimini de beraberinde getirir: “Bir insanın yardımına gerek olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, karlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik” kaybolur; böylece şeyler üzerindeki mülkiyetin belirmesiyle doğa durumunda olmayan çalışma, bir zorunluluk halini alırken; “geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve neşeli kırlar haline” gelir.⁴²⁷

Bir kez mülkiyet keşfedildikten sonra, her insanın kendi kendisine yeterli geldiği doğada olmayan insan ilişkileri, köle-efendi ilişkilerine benzer bir hal alır. Zengin yoksulu köleleştirirken, kendisi de yoksulun emeğine bağımlı hale gelir.⁴²⁸ Böylece mülkiyet ilişkileri, insanın özgür doğasının unutulmasına, görünüşlerin aldaticılığı yoluyla bağımlılık ilişkilerinin kurulmasına neden

⁴²⁵ J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. R. N. İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1998a, s. 135.

⁴²⁶ R. Wokler, *Rousseau*, çev. C. Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 62.

⁴²⁷ J. J. Rousseau, 1998a, s. 146.

⁴²⁸ J. J. Rousseau, 1998a, s. 151.

olur. Bu açıdan özgürlük olarak tanımlanan şey, aslında özgürlüğün yitimidir. “Zenginler kendi paylarına hükmetmek zevkini tadar tatmaz, başka bütün zevkleri küçük görmeye başladılar; eski köleleri kullanarak yeni kölelere boyun eğdirirken, komşularını kullandırmaktan başka bir şey düşünmez olurlar. İnsan etinin zevki bir defa alınınca başka bütün yiyecekleri hırçinlıkla geri çeviren, sadece insan yutmak isteyen aç kurtlar gibiydiler.”⁴²⁹ Ancak yine de Rousseau’nun mülkiyet karşıtı olduğu sonucuna ulaşılmamalıdır. Rousseau mülkiyete değil, mülkiyetin yol açtığı servete karşıdır: “İlk kötülük eşitsizliktir; eşitsizlik servete yol açmıştır. (...) Servetten lüks ve aylaklık doğmuştur; lüks güzel sanatların, aylaklık ise bilimlerin doğmasına neden olur.”⁴³⁰

Mülkiyet eşitsizliği öncelikle sosyal, ardından da siyasal eşitsizliklere neden olur. Rousseau çağının toplumsal yapısının sürekliliğini ve meşruluğunu sağlayan sözleşmeyi de, adil olmayan şartlarda yapılan bir sözleşme olarak mahkûm eder. Sözleşme öncesinde bozulan mülkiyet eşitliği, sözleşmenin adil olmayışının nedenidir. Böylece yapılan sözleşme zenginler ve yoksullar arasındaki yalancı bir sözleşmedir. Zenginler sözleşme yoluyla mülkiyetlerini koruma altına alırken, yoksulların sözleşmeden tek beklentisi canlarını korumaktır.⁴³¹ Böylece zenginler, yoksulların elinde kalan son mülklerini de bir hile yoluyla ele geçirmiş olurlar: “Bu iki toplum katmanının sosyal anlaşmasını birkaç sözcükle özetleyelim: *Senin bana ihtiyacın var, çünkü ben zengim, sense yoksulsun; öyleyse aramızda bir anlaşma yapalım: Bana hizmet etme onuruna erişmene izin vereceğim, şu şartla ki, sana buyurma zahmetine girmemin karşılığı olarak elinde kalan az bir şeyi de bana vereceksin*”⁴³² (vurgu özgün metinden).

Rousseau’ya göre mülkiyeti korumaya odaklanan burjuva hukuku, zenginlerin kendilerini korumak için aldıkları bir önlemdir. Başka bir deyişle liberal hukukun temelini oluşturan burjuva hukuku, yoksulların canlarının korun-

⁴²⁹ J. J. Rousseau, 1998a, s. 152-153.

⁴³⁰ J. J. Rousseau, “Letters sur le premier discours”, *Oeuvres Complètes* içinde, der. J. Starobinski, cilt 3, Gallimard, Paris, 1964; akt. G. Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi - Rousseau, Hegel, Marx*, Belge Yayınları, İstanbul, 2003, s. 63; aynı vurgu için bkz. J. J. Rousseau, *Bilimler ve Sanat Üzerine*, çev. S. Fyüboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1970, s. 19.

⁴³¹ J. J. Rousseau, *Ekonomi Politik*, çev. İ. Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 47; J. J. Rousseau, “Discourse on Political Economy”, *The Social Contract and Other Later Political Things* içinde, der. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997a, s. 31. Bu bölüm boyunca adı geçen kitaptan yapılan tüm alıntılar, eserin İngilizce baskısıyla kontrollü olarak yapılmıştır. Bu nedenle adı geçen kitaptan yapılan tüm alıntılarda Türkçe ve İngilizce basımlar birlikte gösterilecektir.

⁴³² J. J. Rousseau, 2005, s. 49; J. J. Rousseau, 1997a, s. 32.

ması karşılığında zenginlerin mülklerini ve iktidarlarını meşrulaştırma aracıdır: “Zayıflara yeni bağlar zenginlere ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, ustalıklı bir gaspa geri alınmaz bir hak payesi veren, bazı muhterislerin kârı uğruna bütün insan türünü daha o zaman çalışmaya, kulluğa ve sefaletle boyun eğdiren, toplumun ve kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olmuş olsa gerektir.”⁴³³ Böylece Machiavelli’de birbirlerini dengeleyecek biçimde kurumsallaşarak özgürlüklerini garanti altına alan iki sosyal grup arasındaki ilişki, burjuva hukukunda bağımlılık ilişkilerinin kurumsallaştırılmasına dönüşmüştür. Bunun sonucu açıkça özgürlük yitimidir. Bu sonuç aynı zamanda Rousseau’yu Machiavelli’den farklı olarak sınıfsız bir toplum idealine yöneltir.

Rousseau’ya göre giderek bireycileşen ve yurttaşlık erdemi yerine servetin saygı gördüğü burjuva toplumu, insanlığın yazgısı ya da tarihin zorunlu bir yönü değil, olası toplumsallık biçimlerinden yalnızca biridir.⁴³⁴ Bu durumda eşit özgürlüğün yok oluşu bir zorunluluk olamaz, eşitsizlik durumu daha çok insanlığın tarihsel süreçte yaptığı seçimlerin bir ürünüdür. Toplumun yozlaşması “şu an”a ait bir olgu durumunun göstergesidir. Rousseau’nun varolanı eleştirilerinden hareketle, toplumun kendisine içkin olarak yozlaştırıcı bir etkiye sahip olduğu önc sürülemez. O halde varolandan farklı olarak, aşırı bireyci olmayan bir toplum, bir ideal olabilir. Bu Rousseau’nun ideal toplumu kurgularken, yurttaşların eşitliğini temel değer olarak almasının da nedenidir.

Nitekim *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* kitabında Rousseau, toplumsallaşmaya her ne kadar yozlaşma niteliğini atfetse de, *Toplum Sözleşmesi*’nde toplumsallaşan insanın, insani özellikler kazandığını şu sözlerle dile getirir: “Doğal yaşam halinden toplumsal düzene geçişte insanda çok önemli bir değişiklik gerçekleşir; davranışlarındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, ona daha önce yoksun olduğu ahlâksallığı, değer ölçüsünü ve

⁴³³ J. J. Rousseau, 1998a, s. 156.

⁴³⁴ Rousseau özellikle *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde tarih öncesi doğal durum ve tarihselliğe geçiş arasında diyalektik bir ilişki kurar. İnsanın doğanın eşitlik durumundan çıkarak eşitsizlik düzenini kurması aslında tarihsel bir ilerlemeye bağlıdır. Ancak bu saf bir ilerleme değildir; çünkü aynı zamanda bir gerileme düşüncesini de içerir. Doğa durumu insanlığın gençlik dönemidir, sonraki bütün ilerlemeler ise bireyin yetkinleşmesi ve olgunlaşması olarak görünse bile bu “aslında insan türünün son evresine doğru atılmış adımlar”dır [J. J. Rousseau, 1998a, s. 146]. Böylece insanların uygarlaşma ya da toplumsallaşma yolundaki zamansal ilerlemeleri, aynı zamanda bir gerilemenin ifadesidir. İnsanlar toplumsallaşır ve kökleşirken, aynı zamanda zayıf, korkak, sürünür hale gelirler. Dahası doğa, insan ve hayvanlara eşit davrandığı halde, insan yetkinleşebilmesi nedeniyle bir takım rahatlıkları elde eder ve bu rahatlıklar onun soysuzlaşmasına neden olur [J. J. Rousseau, 1998a, s. 100].

rir. Ancak o zaman, ödevin sesi fiziksel içtepilerin yerini, hak da sınırsız isteklerin doymak bilmezliğinin yerini alır; o güne dek yalnız kendini düşünmüş olan insan, başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerine kulak vermeden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğünden yoksun kalsa da, öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine işleyip gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır, baştanbaşa ruhu öylesine yücelir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumdan da aşağılara düşürmesi, kendisini bu durumdan büsbütün çekip kurtaran mutlu anı kutsaması gerekirdi. O an ki, kendini ahmak, dar görüşlü, gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkarıp bir akıllı varlık, bir insan haline sokmuştur.”⁴³⁵

Böylece Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde olası ideal toplumun oluşturulabilmesi için adil bir sözleşmenin koşullarını tartışır: “Burada, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alarak, toplumsal meşru ve güvenli bir yönetim kuralı bulunup bulunmadığını araştıracağım.”⁴³⁶ Başka bir ifadeyle Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda işlediği ana temayı tersten okuyarak, bireyleri birbirlerinden ayırmak yerine yurttaşlar olarak birleştiren bir ortaklık anlaşmasını ortaya koyar ve bu yolla yurttaşların özgürlüğünü ortadan kaldırmak şöyle dursun, daha da güçlendiren eşitlikçi kamusal katılım idealini güvence altına alır.⁴³⁷

Ancak buradan hareketle *toplum sözleşmesi*’nin tarih üstü bir sözleşme olduğu varsayımına da ulaşılamaz. Sözleşmenin tarih üstü olmayışı, Rousseau’nun şu iki gözleminden çıkarılabilecek bir sonuçtur: İlk olarak Rousseau, en iyi kurulmuş devletlerin dahi yok olup gideceğine dair kesin bir inanç taşır.⁴³⁸ İkinci olarak yine *Toplum Sözleşmesi*’nde, yurttaşları gerekli gördükleri hallerde hem yasaları⁴³⁹ hem de sözleşmeyi⁴⁴⁰ bozabilmekle yetkili kılar. Dolayısıyla Rousseau’nun bakış açısından *toplum sözleşmesi*, bozulmayı engelleyecek kategorik ilkelerin keşfi değildir.

⁴³⁵ J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasi Hukuk İlkeleri*, çev. M. T. Yalın, Betik Yayınları, İstanbul, 2004a, I. 8, s. 34; J. J. Rousseau, “Of the Social Contract and the Principle of Political Right”, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, der. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997b, I. 8, s. 53. Bu bölüm boyunca adı geçen kitaptan yapılan tüm alıntılar, eserin İngilizce baskısıyla kontrollü olarak yapılmıştır. Bu nedenle adı geçen kitaptan yapılan tüm alıntılarda Türkçe ve İngilizce basımlar birlikte gösterilecektir.

⁴³⁶ J. J. Rousseau, 2004a, I. Kitap, s. 11; J. J. Rousseau, 1997b, I. Kitap, s. 41.

⁴³⁷ R. Wokler, 2003, s. 85.

⁴³⁸ J. J. Rousseau, 2004a, III. 11, s. 124; J. J. Rousseau, 1997b, III. 11, s. 109.

⁴³⁹ J. J. Rousseau, 2004a, III. 11, s. 125; J. J. Rousseau, 1997b, III. 11, s. 109.

⁴⁴⁰ J. J. Rousseau, 2004a, III. 17, s. 142; J. J. Rousseau, 1997b, III. 17, s. 116-117.

Rousseau'ya göre *toplum sözleşmesi*'nin amacı "üyelerinden her birinin canını, malını tüm ortak gücüyle savunan ve koruyan (...) bir katılım, bir toplum biçimi" bularak, bireyi, "bir yandan başkalarıyla birleşmiş, bütünleşmişken öte yandan yalnızca kendine boyun" eğen bir düzende eskisi kadar özgür kılmaktır.⁴⁴¹ Nitekim *Toplum Sözleşmesi*'nin hemen girişinde yer alan Vergilius dizeleri Rousseau'nun anlatacaklarının adeta bir özeti niteliğindedir: "*Foedris aequas dicamus leges.*"⁴⁴² O halde *toplum sözleşmesi*, yurttaşlar arasında, mülkiyetin yarattığı eşitsizlik sonucu yitirilen özgürlüğü yeniden ele geçirmek ve korumak amacının bir ürünüdür. Rousseau bu yolda sorgulamasına, özgür doğan ancak "her yerde zincire vurulmuş"⁴⁴³ olan insanın yarattığı düzenin meşruluğunun olası kaynaklarını tartışmakla başlar.

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk sayfalarında gücün, meşruluğun kaynağı olup olamayacağını tartışır. Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ına meşruluk sağlayan güç, Rousseau'ya göre bir hak halini almadıkça süreklilik kazanamaz. Bu nedenle güce boyun eğme edimi "bir gereklilik değil, en fazlası bir ihtiyat edimidir."⁴⁴⁴ Güç ancak meşru olduğunda boyun eğme bir ihtiyat olmaktan çıkarak, bir ödev halini alır.⁴⁴⁵ Dahası, Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda ortaya koyduğu gibi, çağdaş dünyada güç temelli bir düzeni meşrulaştıran anlaşma, insanların özgür irade ile kabul ettikleri bir anlaşma değildir. Bu nedenle eşitler arasında yapılmayan bir anlaşma eşitlik ve özgürlüğü koruyamaz.⁴⁴⁶

Rousseau'ya göre meşru bir düzenin temeli, eşitler arasındaki karşılıklı uzlaşmadır. Buradan hareketle bir düzenin meşruluğunu belirleyen iki özellik söz konusudur: Öncelikle sözleşmenin meşruluğu doğaya değil, yurttaşlar arasındaki uzlaşımlara dayanır. Böylece Rousseau adil bir düzenden söz ettiğinde, bu düzen kesinlikle sivil toplumun düzenidir: "Hiçbir insanın hemcin-

⁴⁴¹ J. J. Rousseau, 2004a, I. 6, s. 28-29; J.J. Rousseau, 1997b, I. 6, s. 49.

⁴⁴² "Eşitlikçi (adaletli) bir uzlaşmanın kurallarını koyalım." Vergilius, Aeneis, XI. Kitap, 321. dize, akt. J. J. Rousseau, 2004a, s. 7; J. J. Rousseau, 1997b, s. 39.

⁴⁴³ J. J. Rousseau, 2004a, I. 1, s. 13; J.J. Rousseau, 1997b, I. 1, s. 41.

⁴⁴⁴ J. J. Rousseau, 2004a, I. 3, s. 18; J.J. Rousseau, 1997b, I. 3, s. 43-44.

⁴⁴⁵ Hobbes bir düzenin meşruluğunu güç ve hakkın birbirlerine eşliğinde bulur. Başka bir deyişle güç, meşruluğun kaynağını oluşturur; çünkü Hobbes'a göre doğa durumu eşitlerin savaşıdır. O halde toplumsal düzeni meşrulaştıran anlaşma, eşitler arasında imzalanan bir anlaşmadır. Buna karşın Rousseau, sivil toplumu oluşturan sözleşmenin başında insanların eşit olmadıklarını, mülkiyetin insanlar arasında zaten güç ilişkilerini başlatmış olduğunu saptar. Dolayısıyla gücü temel alarak imzalanan bir sözleşme, eşit olmayanlar arasındaki bir anlaşmadır. Krş. J. J. Rousseau, 2004a, I. 4, s. 21; J. J. Rousseau, 1997b, I. 4, s. 45; T. Hobbes, 26. bl. s. 189-190.

⁴⁴⁶ Krş. M. Cranston, "Rousseau's Theory of Liberty", *Rousseau and Liberty*, der. R. Workler, Manchester University Press, Manchester, 1995, s. 233.

si üzerinde doğal bir otoritesi olmadığına, güç de hiçbir hak yaratmadığına göre, insanlar arasındaki her türlü meşru otoritenin temeli olarak kala kala yalnız toplumsal uzlaşır kalır.”⁴⁴⁷ İnsanlar doğal durumda benliklerini koruyamayacaklarını anladıklarında, güçlerini birleştirerek toplumu kurarlar. Bu anlamda sözleşme mutlak otoriteye boyun eğme anlamında gönüllü bir bağımlılık ilişkisi değil, bir ortaklık anlaşmasıdır.

Rousseau, Grotius ve onun ardılı sözleşmeciler yazarların, mutlak iktidara boyun eğmeyi gerektiren gönüllü bağımlılık düşüncelerini açıkça eleştirir.⁴⁴⁸ Rousseau’ya göre mutlak iktidara gönüllü olarak boyun eğme düşüncesi temelde iki hata barındırır: İlk olarak bu düşünürler “bir devletin ortaklık anlaşmasını bir bağımlılık anlaşmasıyla karıştırarak, temelini ve sorumluluklarını yanlış biçimde aynı şey olarak kabul ettikleri bir hükümlanlık ve yönetim kurumunu”⁴⁴⁹ öngörmüşlerdir. Oysa Rousseau’ya göre sözleşme ne hakların devridir ne de taraflardan birinin emir verdiği diğersinin de bu emirlere uymakla yükümlü olduğu bir düzenin haklılaştırmasıdır. Rousseau’ya göre koşullar ne olursa olsun egemenlik devredilemez ve “egemen varlığın kendisinden üstün bir varlığı kabul etmesi saçma ve çelişkilidir; kendi kendini, bile bile bir efendiye kul etmek”tir.⁴⁵⁰ Bu noktada Rousseau’nun cumhuriyetçi özgürlük anlayışına yüklediği anlamlardan biri belirginleşir. Cumhuriyetçi özgürlük tıpkı Romalı kaynaklarda ve Machiavelli’de olduğu gibi, iradenin dışsal bir güçle sınırlandırılmaması anlamını taşır. Bu açıdan cumhuriyetçi özgürlük, mutlak ya da keyfi iradeye bağımlı olmama anlamını taşır. Cumhuriyetçi özgürlüğün bu tanımı, açıkça yurttaşları mutlak bir güce bağımlı kılmasına rağmen, özgürlüğün yitirilmiş sayılamayacağı sonucunu ulaşılarak birey ile devletin özgürlüğü arasında fark gözetken Thomas Hobbes ve ardından gelen liberal geleneğin çizgisiyle karşıttır. Rousseau’ya göre kayıtsız şartsız boyun eğen halk “delilerden oluşmuş bir halk”tır.⁴⁵¹

İkinci olarak Rousseau, sözleşmenin gönüllü bağımlılık yarattığı dü-

⁴⁴⁷ J. J. Rousseau, 2004a, I. 4, s. 20; J. J. Rousseau, 1997b, I. 4, s. 44; ayrıca bkz. J. J. Rousseau, 2005, [0,3], s. 8; J. J. Rousseau, 1997a, [3], s. 3.

⁴⁴⁸ Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde Grotius’un magnum opus’unu Kral XIII. Louis’e armağan etmeyi tercih ederek, halkı tüm haklardan yoksun bırakmakta bir sakınca görmediğini ileri sürer. Bkz. J. J. Rousseau, 2004a, II. 2, s. 47; J. J. Rousseau, 1997b, II. 2, s. 59. Rousseau’nun Grotius’a yönelik eleştirisi Hobbes için de geçerlidir. Hobbes sözleşme ile yurttaşların mutlak bir egemene kayıtsız şartsız boyun eğmelerini garanti altına alırken, uyrukların egemene ve onun uygulamalarına yönelik herhangi bir itiraz hakkını da ortadan kaldırır. Bkz. T. Hobbes, 18. bl., s. 131-138.

⁴⁴⁹ R. Wokler, 2003, s. 89.

⁴⁵⁰ J. J. Rousseau, 2004a, III. 16, s. 137; J. J. Rousseau, 1997b, III. 16, s. 116.

⁴⁵¹ J. J. Rousseau, 2004a, I. 4, s. 21; J. J. Rousseau, 1997b, I. 4, s. 45.

şüncesini çelişkili bulur. Rousseau'ya göre gönüllü bağımlılık düşüncesi bireylerin kolektif bir şekilde özgürce özgürlüklerinden vazgeçecekleri varsayımına dayanır.⁴⁵² Böylesi bir varsayım ise açıkça köleliği hak kategorisi olarak tanımlamak anlamına gelir. Oysa Rousseau'ya göre kölelik bir hak olamayacağı gibi doğaya da aykırıdır⁴⁵³ ve hiçbir hukuk köleliğe izin veremez.⁴⁵⁴ Özgürlükten vazgeçen insan, insanlık sıfatından da vazgeçmiş olur.⁴⁵⁵ İnsanın özgür iradesiyle özgürlükten vazgeçeceğini düşünmek, insandan tüm ahlâki içeriği çekip almak, köleliği özgürlüğe dayandırmaktır. Bu durumda Rousseau'ya göre özgürlüğün tersi bağımlılık ya da köleliktir. O halde Rousseau'nun kuramında katılım, siyasal düzenin korunması için zorunlu olmakla birlikte, özgürlüğün tek anlamını vermez. Başka bir deyişle Rousseau'nun cumhuriyetçi özgürlük kuramı sadece katılım yoluyla açıklanamaz, aynı zamanda keyfi müdahalenin yokluğunu da gerektirir. Keyfi müdahale ve bağımlılıktan korunmanın yolu da açıkça herkesi eşit sınırlayan yasadır.

O halde olması gereken yasalar, özgürlük ve eşitliği garanti altına alan yasalar olmalıdır: “doğal durumdan uygar topluma geçişimiz gerçek özgürlüğümüzü bastırmamalıdır, (...) tersine, basit ani içtepelerimizi, kendimizin belirlediği bir yasaya gösterilecek itaate dönüştürerek özgürlüğünü gerçekleştirmelidir. Benzer şekilde, söz konusu geçiş, iddia edilen doğal özgürlüğümüzün üstesinden gelirken, hiyerarşik boyun eğme ilkeleri de oluşturmamalıdır. Tam tersine böyle bir geçiş güç ya da zekâdan kaynaklanan doğal eşitsizliğimizin yerine, ahlâki ve meşru olan eşitliği koyar.”⁴⁵⁶ Böylece özgürlüğün korunduğu meşru düzeni yaratan sözleşmenin, ikinci niteliği de yurttaşları eşit kılmaktır.

Rousseau'ya göre eşitsizlik, doğal düzenin bir parçası değil, kişisel çıkarları her şeyin üzerinde gören bireyci bir toplumdaki yozlaşmanın sonucudur. Bu nedenle Grotius ve Hobbes gibi düşünürler eşitsizliği doğal kabul etmekle,

⁴⁵² R. Wokler, 2003, s. 89-90.

⁴⁵³ Rousseau bu konuda eleştirilerini sadece kendisinden önce gelen sözleşmecilerle sınırlı tutmaz. Aynı zamanda Rousseau'ya göre köleliğin doğal olduğunu söyleyen Aristoteles de yanılır. Rousseau'ya göre Aristoteles, kimi insanların köle olmak, kimilerininse yönetmek için dünyaya geldiklerini öne sürerken, toplumsallığın sonucunu neden olarak görerek yanlışla sürüklenir. Kölelik koşullarında doğan insanların kölelikten kurtulmak için çaba göstermemeleri, onların doğalarının kölelik için yaratılmış olduğunu değil, kölelik sisteminin onların içindeki özgür olma isteğini köreltmis olmasından kaynaklanır. “Köleler vuruldukları zincirler içinde her şeyi yitirirler, hatta zincirlerinden kurtulma isteğini bile; (...). İlk köleleri köle yapan kaha kuvvetse, köleliklerinin sürmesine neden olan da korkaklıkları olmuştur.” Bkz. J. J. Rousseau, 2004a, I. 2, s. 17; J. J. Rousseau, 1997b, I. 2, s. 43.

⁴⁵⁴ J. J. Rousseau, 2005, [0,4], s. 10; J. J. Rousseau, 1997a, [4], s. 4.

⁴⁵⁵ J. J. Rousseau, 2004a, I. 4, s. 21; J. J. Rousseau, 1997b, I. 4, s. 45-46.

⁴⁵⁶ R. Wokler, 2003, s. 91-92.

aslen nedenleri sonuç olarak değerlendirmiş olurlar. Başka bir ifadeyle eşitsizlik toplumsallaşmanın gerekçesini oluşturamaz, aksine toplumsal düzenin bir sonucudur. *Toplum sözleşmesi* mülkiyet öncesinde doğada varolan “eşitliği kaldırmak bir yana, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizliklerin yerine manevi ve hakka dayalı bir eşitlik getirir; insanlar güç ve zekâ bakımından olmasa da, uzlaşım ve hukuk yoluyla eşit olurlar.”⁴⁵⁷

Rousseau sözleşmenin adil olabilmesi için, yurttaşların sözleşme öncesinde bütün haklarını topluma devrettiklerini varsayar: “Toplum üyelerinden her biri kendini bütün haklarıyla birlikte topluma terk eder. Çünkü bir kez her birey kendini bütünüyle topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; böyle olunca da hiç kimsenin bunu başkalarının zararına kullanmakta çıkarı olamaz.”⁴⁵⁸ Böylece sözleşme kimsenin kimseye karşı bir üstünlük taşımadığı koşullar altında yapılan bir sözleşmedir. O halde Rousseau yasadan önce bir eşitlik durumunu varsayar,⁴⁵⁹ ardından bunu yasa ile garanti altına alır. Toplumsallaşma öncesi varsayılan bu eşitlik durumu Rousseau’yu Hobbes’tan farklı bir sonuca ulaştırır. Hobbes’un eşitsizlik temelinde kurguladığı sözleşme, *Leviathan*’ın sözleşme dışında kalarak mutlak iktidar haline gelmesine neden olurken; Rousseau’nun sözleşme öncesinde varsaydığı eşitlik durumu sıradan yurttaşları ya da yöneticileri eşit biçimde yasalara bağlı kılar. Bu açıdan mutlak iktidarın varlığı, bireye doğrudan müdahale etmeyerek yurttaşlar arasında eşitliği sağlasa bile, özgürlük karşıtıdır.

Sözleşmenin koşullarına uyan bireyler artık bir yöneticiye değil, kendi iradeleriyle oluşturdukları *ortak ben*’e yani kendi iradelerinin de bir parçası olduğu *genel irade*’ye boyun eğmiş olurlar. Bu açıdan *genel irade* yasaların yapımına katılan yurttaşların yalnızca kendi iradelerine boyun eğmelerini sağlayarak, pozitif özgürlük koşulu gösterir. Ancak *genel irade* aynı zamanda yurttaşları eşit biçimde sınırlayarak, her bir yurttaşı bir başkasının iradesine boyun eğmekten korur ve bu yolla diğerlerinden gelebilecek keyfi müdahaleleri engeller.⁴⁶⁰ Bu açıdan *genel irade*’nin yasa anlamı, yurttaşların eşit-özgür olmalarının garantisidir. Yönetici de sıradan yurttaş da aynı yasayla sınırlandığından, yöneten-yönetilen ilişkisi keyfilığe dönüşmez, aralarında bağımlılık ilişkisi yoktur. Bu açıdan genel irade yalnız pozitif özgürlüğün değil, aynı zamanda negatif özgürlüğün de koruyucusudur. O halde *toplum sözleşmesi* tüm yurt-

⁴⁵⁷ J. J. Rousseau, 2004a, I. 9, s. 39; J. J. Rousseau, 1997b, I. 9, s. 56.

⁴⁵⁸ J. J. Rousseau, 2004a, I. 6, s. 29; J. J. Rousseau, 1997b, I. 6, s. 50.

⁴⁵⁹ M. Viroli, 1988, s. 165.

⁴⁶⁰ Özgürlüğün bu anlamının ayrıntılı çözümlemesi için bkz. P. Pettit, 1998.

taşların eşitliğini ve özgürlüğünü koruyan, kalabalıkları siyasal bir bütüne dönüştüren kurucu yasadır ve bu nedenle kimse onun üzerinde değildir.

Buradan hareketle Maurizio Viroli, Rousseau'da meşru temellere dayanan adil düzenin iki kurucu anlamını saptar.⁴⁶¹ İlk anlamda Rousseau'nun düzen kavrayışı, toplumun tüm kesimlerinin adalete uygun biçimde, olmaları gereken yerlere yerleştirilmiş olmalarıdır. Cicero'dan esinlenen bu adalet tanımıyla Rousseau, sadece erdemli olanların, yani kişisel çıkarlarının toplumsal çıkarlarının önüne geçmesine izin vermeyecek olanların, toplumu yönetmelerini garanti altına alır. İyi düzenlenmiş bir toplumda yönetim, güçlülerin ya da zenginlerin değil, erdemlilerin işidir. Bu anlamıyla düzen, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda belirttiği gibi eşitsizliği yaratan mülkiyet ilişkilerinin olmadığı doğal eşitlik anlayışının, sivil toplumdaki devamlılığının sağlanmasını gösterir. Rousseau *İtiraflar*'ında (*Les confessions* - 1783) en iyilerin sosyal sınıfların en alt tabakalarında yer alırken, ahlâki açıdan zayıf insanların en üst tabakalara ulaşabildikleri çağının toplumsal düzenini, doğanın düzenine karşı olmakla suçlar.⁴⁶² Bu açıdan Rousseau'ya göre bireysel mülkiyetin değer gördüğü düzen, liberal kuramcılarının iddialarındaki gibi doğal değil, yozlaşmış bir toplumun ürünüdür.

Bir diğer anlamıyla düzen, parçalar ve bütün arasındaki uygunluktur. Bu açıdan düzen, toplumun ortak hedeflerine ulaşması için bireysel ve toplumsal amaçlar arasındaki uyumu gösterir. Bu uyumun garantisi de hem sivil hem ahlâk alanındaki özgürlüğün ve erdemin koruyucusu yasaların uyumundan gelir. Rousseau böylesi bir uyumu, her iki özgürlük alanında da tutkulara ve hırslara ölçülülük aşılayacak olan rasyonel değerleri egemen kılarak sağlamaya çalışır: "Rousseau için toplum, insanların tutkularını yasa ve gelecekler yoluyla ölçülü hale getirdiğinde çatışmanın önlendiği ve uyumun sağlandığı *iyi bir düzen*'dir (*well-ordered*)."⁴⁶³

Düzenin her iki kavrayış biçimi de yurttaşların uyumlu bir bütünü nasıl kurabilecekleri ya da burjuva toplumunun eşitsizliklerini nasıl aşabilecekleriyle ilişkilidir. O halde Rousseau'nun *toplum sözleşmesi* ile arayışa çıktığı siyasal düzen, "(...) insanlar arasında hüküm süren düzensizliğin yerine geçen tasarıdır."⁴⁶⁴ Söz konusu düzensizlik doğal olmadığına göre kurulacak toplumsal düzenin modeli de doğa olmaz. Bu açıdan toplumsal düzenin ne yasa-

⁴⁶¹ M. Viroli, 2002b, s. 159-160.

⁴⁶² Bkz. J.J. Rousseau, *İtiraflar*, çev. K. Somer, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002.

⁴⁶³ M. Viroli, 1988, s. 2.

⁴⁶⁴ M. Viroli, 2002b, s. 160-161.

ları ne de sağladığı haklar doğaldır. O halde Rousseau'ya göre sivil toplum kendinde bir model oluşturmak zorundadır. Bu model tıpkı Machiavelli'de olduğu gibi Rousseau'ya göre de siyaset sanatını (*art of politics*) gerektirir. Siyaset sanatı bireyler arasındaki çıkarların birliğini kurma ve kalabalıkları ortak hedeflerle birbirlerine bağlanmış halka dönüştürmenin sanatıdır.

Rousseau'nun siyaset anlayışı, klasik cumhuriyetçilerin siyaset anlayışıyla paralellik gösterir. Maurizio Viroli'nin Machiavelli'nin *Prens* ve *Söylevler* eserleri arasında koymuş olduğu *siyaset ve devlet* anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, Rousseau siyaset anlayışı da belirginleşir. Viroli, Machiavelli'nin *Prens*'te yöneten yönetilen ilişkilerini inceleyerek devletten; *Söylevler*'de ise tiranlığa ve despotluğa karşı siyasal örgütlenmenin özgün bir biçimi olarak siyasetten söz ettiğini ileri sürer.⁴⁶⁵ Bu açıdan değerlendirildiğinde her ne kadar ismi modern devletin mimarlarından olarak anılsa da, Rousseau açıkça yöneten yönetilen ilişkilerinden değil, siyasetten söz eder. *Genel irade* kavramıysa Rousseau'nun siyaset kavrayışının anahtarıdır.

Genel İrade ve Özel İradeler

Siyaset sanatının başlıca amacı olan ve kalabalıklı halka çeviren *genel irade* kavramı, kısaca siyasal toplumu oluşturan biçimsel bağlar olarak tanımlanabilir.⁴⁶⁶ Bu noktada siyasal toplum ve topluluk arasındaki farkı çizen yine *genel irade*'dir: "Kalabalık bir topluluğu boyunduruk altına almakla bir toplumu yönetmek arasında hep büyük farklar olacaktır. Dağınık biçimde yaşayan insanların sayıları ne olursa olsun, birbiri ardına tek bir kişinin boyunduruğu altına girmesinde ben hiçbir zaman önder ile halkını görmem, efendi ve kölelerini görürüm. Bu olsa olsa bir topluluk olur, asla bir toplum değil. Çünkü burada ne bir kamu yararı ne de bir politik bütünlük vardır. O kişi dünyanın yarısını boyunduruğu altına almış olsa bile tikel bir kişi olmaktan öteye gidemez."⁴⁶⁷ Başka bir ifadeyle, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde tanımladığı biçimiyle *genel irade*, yurttaşları siyasal bir bütünün parçaları olacak biçimde birleştirme görevi taşır. Bu görev yöneticilere, kamu yararını ya da genel iyiliği bireysel çıkarlarından üstün tutma ödevini yükler.

Rousseau *Ekonomi Politik*'te ise *genel irade*'yi siyasal yapının bütünlüklü iradesi olarak tanımlar.⁴⁶⁸ Bu irade siyasal yapının hem bütünü hem de

⁴⁶⁵ M. Viroli, 1992, s. 131.

⁴⁶⁶ M. Viroli, 2002b, s. 176.

⁴⁶⁷ J. J. Rousseau, 2004a, I. 5, s. 26; J. J. Rousseau, 1997b, I. 5, s. 48.

⁴⁶⁸ R. Workler, 2003, s. 101.

bireyleri koruyan yasaları için bir temeldir: “(...) her zaman hem bütünü hem de tek tek her parçanın korunmasına ve gönenmesine yönelik olan, yasaların da kaynağını oluşturan bu genel irade, devletin bütün üyeleri için, devlete ve üyelere göre, haklılık ve haksızlığın ölçütüdür.”⁴⁶⁹

Her iki tanım da göz önünde tutulduğunda *genel irade* kavramının anlamı açıklık kazanır. *Genel irade* siyasal bütünü kuran, yani bireyleri yurttaşlara dönüştürerek ortak bir iradeye sahip olmalarını sağlayan, ortak yarardır ve kendisini yasada gösterir. Rousseau’nun *genel irade* kavramının sıklıkla sadece ortak yararla tanımlanarak, yasa anlamının gözden kaçırılması, çoğu kez onun bireysel iradeyi *genel irade*’ye bağımlı kılmakla suçlanmasına neden olur. Ancak Rousseau’nun *genel irade*’yi iki farklı anlamda kullandığı *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinden açıkça takip edilebilir: “(...) iradeyi genel yapan, oyların sayısından çok onları birleştiren ortak yarardır”⁴⁷⁰ diyen Rousseau, az ileride bu kez *genel irade*’nin yasa anlamına vurgu yapar. Halk ancak kendi kendine ve kendisi için karar aldığında, “(...) hakkında karara varılan nesne, o karara varan irade kadar geneldir. İşte benim yasa dediğim edim budur.”⁴⁷¹ Böylece yasa, *genel irade*’nin bir ifadesi olarak meşruluk kazandığından ayrımcı ya da dışlayıcı olamaz.⁴⁷²

Yasanın daima *genel irade*’yle tanımlanışı, bireyleri diğerlerinin özel iradelerine boyun eğmekten koruyarak, özgür kılar. Yasa bireylere boyun eğdirir; ancak aynı zamanda onları efendilerden de korur.⁴⁷³ Bu bağlamda Rousseau cumhuriyetçiliğin yasa ile özgürlük arasında kurduğu zorunlu ilişkiyi tekrar eder: “özgürlük daima yasanın yazgısını takip eder, onunla hüküm sürer ya da yok olur; daha kesin bildiğim bir şey yok.”⁴⁷⁴ Yasa, bir yanılla her bir yurttaşın sadece kendi iradelerinin ürünü olan kurallara boyun eğmesini; diğer yanılla da her bir yurttaş eşit olarak sınırlandırarak, diğerlerinin keyfi müdahalelerinin engellenmesini güvence altına alır. Böylece Rousseau’nun kuramında yasa, hem pozitif özgürlüğü hem de negatif özgürlüğü de içeren tahakkümsüzlük idealini gösterir. Yasanın varlığı yalnızca yurttaşların kendi koyduğu kurallara boyun eğdiklerini değil, aynı zamanda birbirlerine de asla boyun eğmeyeceklerini, başka bir deyişle bir diğerinin ira-

⁴⁶⁹ J. J. Rousseau, 2005, [0,12], s. 12; J. J. Rousseau, 1997a, [12], s. 6.

⁴⁷⁰ J. J. Rousseau, 2004a, II. 4, s. 52; J. J. Rousseau, 1997b, II. 4, s. 62.

⁴⁷¹ J. J. Rousseau, 2004a, II. 6, s. 59; J. J. Rousseau, 1997b, II. 6, s. 67.

⁴⁷² Bkz. M. Viroli, 2002b, s. 163.

⁴⁷³ J. J. Rousseau, 2005, [1,1], s. 17; J. J. Rousseau, 1997a, [19], s. 9.

⁴⁷⁴ J. J. Rousseau, “Lettres écrites de la Montagne”, *Oeuvres et Correspondance Inédites de J. J. Rousseau*, der. M. G. Streckeisen-Moulou, Paris, 1861, cilt 3, s. 81 I; akt. M. Viroli, 1988, s. 149.

desinin hakimiyeti altına girmeyeceklerini de gösterir. Nitekim bu vurgu, yukarıda da belirtildiği gibi, Rousseau'nun kendisinden önce gelen sözleşmecî kuramcıları eleştirisinde en açık ifadesini bulur. Rousseau gönüllü kulluk kavramını eleştirerek, yurttaşların kendi iradeleriyle koydukları kuralların bir sonucu bile olsa, boyun eğen ve eğdiren arasındaki ilişkinin yasa olarak tanımlanamayacağını ileri sürer. Bu açıdan Rousseau, yurttaşların katılım yoluyla aldıkları her kararı onaylamaz. Ancak boyun eğen ve eğdiren ilişkisini yok eden, başka bir deyişle bağımlılık ilişkisini ortadan kaldıran kurallar yasa adını almaya hak kazanır. Bu Rousseau'nun yasaya yalnızca katılımda beliren kurallar anlamını yüklediğinin en açık kanıtıdır.

Genel irade kendisine boyun eğmeyi reddeden bireyleri zorlayarak, hem bireylerin özgürlüklerini hem de devletin özgürlüğünü korur: "Kim genel iradeyi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da, 'o kişi özgür olmaya zorlanacaktır' anlamına gelir."⁴⁷⁵ Sıklıkla Rousseau'nun totaliterliğini ispatlamak için kullanılan bu alıntı aslında, *genel irade*'ye boyun eğen her bir yurttaşın diğerinin iradesinden korunmasının koşulunu ifade eder. *Genel irade*'yi yani yasayı reddeden bireyler, doğa durumuna dönerek, birbirleri üzerinde iktidar kurabilmeleri riskini taşırlar. Bu nedenle *genel irade* kendisine uymayan bireyleri de zorlayarak bu riski ortadan kaldırır ve böylece hem bireylerin hem de devletin özgürlüğünü keyfi olarak ele geçirmeye çalışanları daha baştan engeller. Philip Pettit'in yasaları delen bir kişi bile olsa tahakküm riskinin başlayacağına ilişkin öngörüsü, Rousseau için de aynen geçerlidir. Pettit'e göre yasaları delerek bir başkasına müdahalede bulunan kişi de en az müdahaleye uğrayan kadar özgürlük kaybına uğrar; çünkü yasanın bozulması, tüm yurttaşları benzer biçimde tahakküm riski altında bırakır. Bu nedenle yasa gerektiğinde zorlayarak tüm yurttaşları özgür kılar. Başka bir ifadeyle *genel irade* özel iradeleri korumak adına kendisine karşı gelen özel iradeleri sınırlar.

Genel irade'nin yasa anlamı, bir yanıla bireylerin irade hakimiyetini sağlarken, diğer yanıla bireylere keyfi müdahaleye uğramaksızın eylemde bulunabilecekleri bir alan sağlar. Böylece *genel irade* yalnızca toplumun özgürlüğünün garantisi değil, aynı zamanda bireylerin özgürlüklerinin de garantisini oluşturur. *Genel irade*'yi tüm özel iradeleri içine alarak, onları birer altküme haline getiren bir küme olarak düşünmekten çok, tüm özel iradelerin kesişim kümesi olarak düşünmek daha doğrudur. Bu nedenle tüm özel irade-

ler onunla ilintili ancak bütünüyle aynı değildir: “Adaletin hüküm sürdüğü, tüm yasaların amacının kamu iyisi olduğu bir devlette, bireylerin özel iyilerinin feda edilmesine gerek yoktur. (...) adil yasalarca yönetilen bir devlette kamu iyisi, güç ya da refah için duyulan aşırı tutkuyla uyumsuzdur, ancak yurttaşların refah ve güvenliği aleyhine değildir.”⁴⁷⁶ Nitekim Rousseau için devlet, kendinde bir amaç olmayıp, yurttaşların özgürlük ve güvenliğini korumak için vardır. Yine yukarıda belirtildiği gibi, Rousseau yurttaşları, eşit özgürlüklerini korumayan bir devletle yaptıkları sözleşmeyi feshetmekle yetkili kılar. *Toplum Sözleşmesi*, insanların bir yöneticiye karşılık beklemeeksizin boyun eğmeleri için yapılan bir anlaşma değildir. Doğal özgürlüklerin terk edilerek yasalı bir yönetime geçişin nedeni, insanların mallarını, özgürlüklerini ve yaşamlarını korumak istemeleridir.⁴⁷⁷ Başka bir ifadeyle insanlar “özgürlüklerinden ancak çıkarları uğruna vazgeçerler.”⁴⁷⁸ Dolayısıyla Rousseau’nun meşru devleti kendinde bir değer değildir ve belli işlevleri yerine getirdiği sürece varolmaya devam edecektir.

Rousseau’nun karşı olduğu özel çıkarın kendisi değil, özel çıkarın genel çıkara baskın gelmesi ya da bireysel çıkarın *genel irade*’yi yönetmesidir. Bu aynı zamanda Machiavelli’nin hizip ve kliklerin bir cumhuriyet için bozucu etkiye sahip olacaklarını öne sürmesinin gerekçesini oluşturur. Rousseau’nun eleştirisiye, bireysel çıkarı her türden sosyal ve siyasal ilişkinin önüne koyan hem aristokratik toplumun hem de burjuva toplumunun düzeninedir. Özel iradelerin baskın geldiği toplumlarda “her üye, önce birey olarak kendisi, sonra yönetici, en sonra da yurttaştır; bu toplum düzeninin gerektirdiği sıralamanın tam tersidir.”⁴⁷⁹ Egemen sınıfsal durumları devam ettiği sürece aristokrat ve burjuva toplumlarının, bireye ve bireysel mülkiyetin değerine vurgu yapan liberal kurama sahip çıkacakları açıktır. Bu nedenle Rousseau’nun siyasal kuramı, çağının toplumsal yapısına bir tepki niteliği taşıırken, aynı zamanda liberal kuramın kendisini de eleştirilerinin hedefine yerleştirir. Bu açıdan liberal kuram giderek iktidar kazanırken, Rousseau’nun da totaliter olarak itham edilmesi ideolojik bir tercih olarak düşünülebilir. Liberal kuramın bireysel çıkarın önemine yaptığı vurguya karşın Rousseau’ya göre, kusursuz yasaların işlerlik kazandığı bir düzende “genel ya da egemen irade (...) her zaman üstün gelmeli ve iradelerin tek temeli olmalıdır.”⁴⁸⁰ Çünkü

⁴⁷⁶ M. Viroli, 1988, s. 161.

⁴⁷⁷ J. J. Rousseau, 1998a, s. 160.

⁴⁷⁸ J. J. Rousseau, 2004a, II. 2, s. 15; J. J. Rousseau, 1997b, II. 2, s. 42.

⁴⁷⁹ J. J. Rousseau, 2004a, III. 2, s. 92; J. J. Rousseau, 1997b, III. 2, s. 87.

⁴⁸⁰ J. J. Rousseau, 2004a, III. 2, s. 92; J. J. Rousseau, 1997b, III. 2, s. 87.

doğası gereği özel irade bireysel tercihlere yönelirken, *genel irade* yurttaşlar arasındaki çeşitliğe doğru eğilim gösterir ki, bu yolla kolektif iktidarın temelini oluşturur.⁴⁸¹

Genel irade tüm yurttaşların katılımını gerektirdiği ve eşit bağlayıcılığa sahip olduğu için egemenliğin kaynağıdır: “Egemenlik, genel iradenin uygulamasından, yürürlüğe konmasından öte bir şey olmadığına göre, hence hiçbir zaman devredilemez; (...) iktidar başkasına geçebilir, ama genel irade geçemez.”⁴⁸² Rousseau, kaynaklarını Roma Cumhuriyeti’nin *güç* (*potestas*) ve *otorite* (*auctoritas*) ayrımında bulan⁴⁸³, egemen varlık ve egemen güç ayrımı ile iktidarı sınırlar. Egemen varlık yasama gücüdür. İktidar ise egemen varlık adına yasaların yürütülmesinden sorumludur.⁴⁸⁴ Bu durumda iktidar değişse bile, asla değişmeyecek olan halkın egemenliğidir. Machiavelli’de sosyal sınıfların dengesiyle kurulan yasama-yürütme ayrımı, Rousseau’da modern biçimine kavuşur.

Rousseau benzer bir ayrımı *Ekonomi Politik*’te de tekrarlar, bu kez iktidar ya da hükümet adını verdiği yürütme gücünü, kamusal ekonomi ile tanımlar: “Okurlarımın (...) *yönetim* [*gouvernement*] adını verdiğim *kamusal ekonomi* ile *egemenlik* [*souveraineté*] adını verdiğim en yüksek yetke arasındaki ayrımı da iyi görmelerini rica ediyorum; bu ayrım şu noktada somutlaşır: Biri yasa koyma hakkına sahip olup bazı durumlarda ulusun bütününe buyurabilirken, öteki yalnız yürütme gücünü elinde bulundurur ve sadece özel kişilere buyurabilir”⁴⁸⁵ (*vurgu özgün metinden*). O halde iktidar ya da yönetim, varlığını egemen varlıktan aldıkları için egemen varlığın kararlarına karşı gelemezler. Böylece Rousseau halkın egemenliğini en üstün güç haline getirir.

Bu sonuç açıkça Hobbes’un sözleşme kuramıyla karşıttır. Hobbes’a göre yurttaşlar sözleşme ile tüm haklarını egemene devrederken, yasama yetkisini de devretmiş olurlar. Böylece egemen, yasalardan bağımsız hale gelir.⁴⁸⁶ Rousseau’ya göre ise egemen gücü temsil eden hükümetin kaynağı egemen varlıktır ve bu nedenle hükümet egemen varlığın koyduğu yasalara uymak zorundadır. Dahası egemen güç de yasalardan diğer yurttaşlarla benzer biçimde yararlanır ve bu nedenle “yasaların lütuflarından yararlanan [biri olarak]” uygulamakla yükümlü olduğu yasalara “(...) kendisi de, hatta daha

⁴⁸¹ J. J. Rousseau, 2004a, II. 1, s. 43; J. J. Rousseau, 1997b, II. 1, s. 57.

⁴⁸² J. J. Rousseau, 2004a, II. 1, s. 43; J. J. Rousseau, 1997b, II. 1, s. 57.

⁴⁸³ R. Workler, 2003, s. 87.

⁴⁸⁴ J. J. Rousseau, 2004a, III. 17, s. 138; J. J. Rousseau, 1997b, III. 17, s. 117.

⁴⁸⁵ J. J. Rousseau, 2005, [0,7], s. 11; J. J. Rousseau, 1997a, [8], s. 6.

⁴⁸⁶ T. Hobbes, s. 190.

güçlü nedenle⁴⁸⁷ uymak zorundadır; çünkü egemen varlık yöneticilere verdiği yetkileri gerekli gördüğünde geri alabilir.⁴⁸⁸ Bu nedenle Rousseau'nun ideal yöneticisi, tıpkı Machiavelli ve diğer cumhuriyetçilerde olduğu gibi, önce yurttaş sonra yöneticidir.

Böylece *genel irade* yurttaşların tümü üzerinde eşit bağlayıcılığa sahiptir; çünkü *genel irade* sözleşmenin bir ürünüdür ve sözleşme de “üstün astla değil, bütünü, üyelerinden her biriyle yaptığı sözleşmedir.”⁴⁸⁹ Genel irade yurttaşları ve yöneticileri eşit sınırlar. O halde Rousseau'ya göre “en aşağı yurttaşlar ve toprakların en yüksek yöneticileri eşit olarak yasaya boyun eğler, çünkü tüm yasaları değiştirme gücüne sahip egemen toplumun kendisi kurucu yasalara saygı göstermekle yükümlüdür. (...) Kurucu yasaya saygı ve onunla uyumlu yasaların onaylanması tiranlığa karşı en kesin korumadır.”⁴⁹⁰ Hobbes'un yasaların suskunluğunun en büyük özgürlük olduğu iddiasına karşın,⁴⁹¹ Rousseau yasanın yokluğunun tiranlıkla son bulacağı konusunda Locke ile hemfikiridir: “(...) yasanın bittiği yerde, tiranlık başlar.”⁴⁹² Böylece Rousseau özgürlüğün yokluğunu açıkça katılım yokluğuyla değil, tiranlıkla temellendirir.⁴⁹³

Bir cumhuriyette *genel irade* egemenken; despotizm, özel iradenin öne çıkmasıdır. Böylece açıkça despotizm cumhuriyetin karşıtıdır. Rousseau despotizm ve tiranlık arasındaki farkı şöyle açıklar: “Tiran, yasalara göre yönetme hakkını, yasalara aykırı olarak kendisine mal eden kişidir; despot ise, kendisini yasaların üzerine koyan kişidir. Demek ki, tiran despot olmayabilir, fa-

487 J. J. Rousseau, 2005, [1,2], s. 18; J. J. Rousseau, 1997a, [20], s. 10.

488 J. J. Rousseau, 2004a, III. 1, s. 86; J. J. Rousseau, 1997b, III. 1, s. 83.

489 J. J. Rousseau, 2004a, II. 4, s. 52; J. J. Rousseau, 1997b, II. 4, s. 63. Toplum sözleşmesinin bütün ve bireyler arasında yapılıyor oluşu, L. Althusser'e göre bir tutarsızlıktır. Sözleşmenin sözleşen taraflarından biri bireydir, ancak Althusser'e göre “birey ne ile sözleşir?” sorusunu sorarak, sözleşmenin diğer tarafını sormak boşuna bir çabadır. Çünkü bireylerin sözleştiği bütün, yani toplum, ancak sözleşme sonrasında kurulabilir. O halde “sözleşmenin objesi aynı zamanda sözleşmenin amacıdır” [L. Althusser, “Rousseau: Toplum Sözleşmesi”, *Politika ve Tarih* içinde, çev. A. Şenel ve Ö. Sezgin, V Yayınları, Ankara 1987, s. 111]. Buradan hareketle Althusser şu sonuca ulaşır: “Toplum Sözleşmesi gerçekte bir sözleşme değil, sözleşmenin iki tarafının sözleşme yapabilmesini olanağını yaratmak için bir anayasa yapma eylemidir”; “bu durumda da sözleşme, başlangıçtaki bir sözleşme olmaktan çıkar” [L. Althusser, s. 113–114].

490 M. Viroli, 1988, s. 165.

491 T. Hobbes, s. 161.

492 J. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme - Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. F. Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara 2004, s. 169.

493 Cicero, Machiavelli gibi klasik cumhuriyetçilerin eserlerinden takip edilebileceği gibi, kitabın üçüncü kısmında görüşleri incelenen çağdaş cumhuriyetçiler de özgürlüğü keyfi müdahalede bulunabilecek bir gücün yokluğu ile açıklarlar.

kat despot her zaman bir tirandır.”⁴⁹⁴ Buradan hareketle despotizmin iki özgül özelliğinden söz etmek olanaklıdır: Despot egemen gücü zorla ele geçirir ve bu gücü kamu iyisi için kullanmaz.⁴⁹⁵ Bir despotun varlığı, her şeyden önce yurttaşlar arasındaki eşitliğin yok olduğunun göstergesidir. Buna bağlı olarak bir despotun varlığı, bazılarının özgür bazılarının ise özgür olmadıkları anlamına gelecektir. Tüm Yunan ve Romalı siyaset kuramcılarının eserlerinde ortaya çıktığı gibi, Rousseau da yurttaşın özgürlüğü ile devletin özgürlüğü arasında bir analogi kurar. Bir despotun yönetimi altında ne özgür bireylerden ne de siyasal bir toplumdaki söz etmek olanaklıdır: “Ortaya bir efendi çıkar çıkmaz, egemen varlık diye bir şey kalmaz, politik bütün de yok olup gider.”⁴⁹⁶ Bir despotun yönetimi ancak, doğanın güç ilişkisini, yönetimin kaynağı olarak onaylayan bir yapı içinde olanaklıdır. Aksine uygar toplumda “hiç kimse yasalardan bağımsız olarak bir başkasını kendi özel iradesine tabii kılma iddiasında bulunamaz.”⁴⁹⁷

Özel çıkarın öne çıktığı bir yönetim biçimi cumhuriyet olamaz. Bunun nedeni özel çıkarların öncelikli olduğu yerde anayasanın da bozulmuş olmasıdır. O halde özgürlük ve eşitliği koruyan *genel irade*’nin korumasından faydalanabilmek için yurttaşlar bazı ödevler de üstlenmelidirler. Rousseau yurttaşların ödevlerini yerine getirmelerini bir zorunluluk olarak değerlendirirken, bu zorunluluk yurttaşın kişisel çıkarı ile bağlantılıdır: “(...) onları yerine getirirken, kendi hesabımıza çalışmadan başkaları hesabına çalışamayız.”⁴⁹⁸ Bu alıntı iki açıdan önem taşır. İlk olarak Rousseau’nun katılıma verdiği değer ile klasik cumhuriyetçiler ya da *yurttaşçı insancılık* (*civic humanism*) taraftarlarının takip ettiği Aristoteles’in katılım düşüncesi arasındaki sınırı çizer. Aristoteles katılımı kendinde bir değer olarak yorumlarken, Rousseau’da katılım, Machiavelli ve onun çağdaş takipçilerinin ileri sürdükleri gibi araçsal bir değer de taşır. Katılım burada insanın varoluş koşuluyla ilgisinden dolayı içkin bir değer değil, bireyin çıkarı ile ilişkili bir değer kazanır. İkinci olarak bu nokta Rousseau’nun bireysel çıkarı dışladığı yolundaki genel geçer kanının doğruluğunu şüpheli hale getirir. Alıntıdan da görüldüğü gibi, Rousseau için katılım bireysel çıkarları korumanın bir gereğidir. Katılım sonucu ortaya çıkan bireysel çıkar, özgürlüğü sürdürmeyi sağlayan siyasal yapıların bozulmasını önlemez. Bu iki sonuç aslında Rousseau ile cumhuriyetçi geleneğin Machiavelli ve

⁴⁹⁴ J. J. Rousseau, 2004a, III. 10, s. 123; J. J. Rousseau, 1997b, III. 10, s. 108.

⁴⁹⁵ M. Viroli, 1988, s. 163.

⁴⁹⁶ J. J. Rousseau, 2004a, II. 1, s. 44; J. J. Rousseau, 1997b, II. 1, s. 57.

⁴⁹⁷ J. J. Rousseau, 2005, [1,1], s. 17; J. J. Rousseau, 1997a, [19], s. 9.

⁴⁹⁸ J. J. Rousseau, 2004a, II. 4, s. 51; J. J. Rousseau, 1997b, II. 4, s. 61.

onun çizgisini takip eden öncüler arasında, bazı kavramları diğerlerinden daha fazla vurgulamanın dışında büyük farklar olmadığını gösterir.

Rousseau *Dağdan Mektuplar*'da erdemli davranışla bireysel çıkar arasında bir bağ kurar. Eğer yurttaşlar erdemli davranmaz ve kendiliğinden kamu işlerine ilgi göstermezlerse, er ya da geç topluluk iyi düzenini ve özgürlüğünü kaybeder; çünkü herkesin kendi çıkarını izlemesi zarar vericidir. Bu nedenle Rousseau'ya göre yurttaşların erdemli olmayan eylemleri sadece kötü değil, aynı zamanda akılsızcadır.⁴⁹⁹ Böylece Rousseau, erdemli davranışla kişisel istekleri ve tutkuları kontrol altına almayı gerektiren rasyonel davranışlar arasında bir denklik ilişkisi kurar. Yurttaşların kamusal ödevler üstlenmeleri hem erdemli hem de rasyonel olduklarının göstergesidir.

Bu ödevlerin başında da siyasal katılım ödevi gelir. *Toplum Sözleşmesi*'nin hemen başında Rousseau giriştiği işin niteliğini anlatırken, bunu bir ödev olarak tanımlar: "Özgür bir Devlet'in yurttaşı olarak doğduğum, ege- men gücün de bir parçası olduğuma göre, kamu işlerinde oyumun etkisi ne denli az olursa olsun, oy verme hakkım bile bana bu işleri⁵⁰⁰ öğrenme görevini yüklenmeye elverir."⁵⁰¹ Rousseau Roma Cumhuriyeti'nden esinle, yurttaşların sadece anayasanın oluşumunda ve temsilcileri seçerken gösterdikleri katılımın yeterli olamayacağını, katılımın sürekli kılınmasının gerekliliğini vurgular.⁵⁰² Katılım iki açıdan değerlidir. İlk olarak yurttaşların yönetim işlerinin yerine getirilmesine ilişkin görevler üstlenmeleri, vatanlarına karşı sadakatlerini ve vatani koruma konusundaki özenlerini dinç tutar.⁵⁰³ Öte yandan katılımın bir diğer önemi yöneticilerin sınırlanması sağlarken, yöneticilerin genel iradeyi unutarak, özel iradeleriyle davranmalarını engeller.

Yurttaşların kamu işlerinde gönüllü olarak görev almayı reddetmeleri, tıpkı Machiavelli'de olduğu gibi Rousseau'ya göre de yozlaşmanın en açık belirtisidir. "Kamu görevi yurttaşların başta gelen işi olmaktan çıktığı ve yurttaşlar kendileri çalışacak yerde parayla hizmet etme yolunu seçtikleri zaman Devlet iflasın eşiğine gelmiştir bile. Savaşa mı katılmak gerekiyor? Yurttaşlar parayla asker tutar, kendileri evde oturur, kurultay ya da meclis toplantısına mı gitmek gerekiyor? Kendilerine vekiller seçer gene evde otururlar. Aylıklık ve para onlara olsa olsa yurdu köleliğe sürükleyecek askerler, onu satacak

⁴⁹⁹ M. Viroli, 2002b, s. 175.

⁵⁰⁰ Yasa üzerine düşünme ve yazma işini.

⁵⁰¹ J. J. Rousseau, 2004a, I. Kitap, s. 11; J. J. Rousseau, 1997b, I. Kitap, s. 41.

⁵⁰² J. J. Rousseau, 2004a, III. 13, s. 128; J. J. Rousseau, 1997b, III. 13, s. 111.

⁵⁰³ J. J. Rousseau, 2005, [2,10], s. 30; J. J. Rousseau, 1997a, [34], s. 19.

temsilciler sağlar.”⁵⁰⁴ Nitekim sadece temsilcilerini seçmek için oy kullanan İngilizler Rousseau’nun gözünde seçimlerin hemen ardından özgürlüklerini yitirerek köle olurlar.⁵⁰⁵ O halde kamuyu ilgilendiren tüm sorunlar, kamunun kendisi tarafından çözüme kavuşturulmalıdır.

Rousseau’nun yurttaşların kamusal ödevler üstlenmelerinin ve böylece *genel irade*’ye ilişkin bilinç geliştirmelerinin gerekliliği konusundaki vurgusu, özel çıkar ve kamusal çıkarın temellerindeki karşıtlığı görmüş olmasından kaynaklanır. Nitekim *Yalnız Gezenin Düşleri*’nde açıkça bu ayrımı ortaya koyar: “(...) hemen hemen her zaman özel çıkarlar, kamu çıkarına ters düşer.”⁵⁰⁶ Rousseau aynı vurguyu *Ekonomi Politik*’te ise şöyle dile getirir: “(...) ne yazık ki, kişisel çıkar ile ödev her zaman ters orantı halindedir.”⁵⁰⁷ *Emile*’de ise insan ve yurttaş arasında kesin bir ayrım yapar: “Kişilik ile toplumsal kurumları karşı karşıya getirdiğinizde, bir ‘insan’ ya da bir ‘vatandaş’ oluşturmaktan birini tercih etmelisiniz.”⁵⁰⁸

Ancak *Toplum Sözleşmesi*’nde Rousseau’nun vurgusu, özel iradenin gerçekte genel irade ile karşıt olamayacağı yolundadır: “Gerçekte, her bireyin, insan olarak sahip olduğu özel iradesi, yurttaş olarak sahip olduğu genel iradeye aykırı ya da karşıt olamaz.”⁵⁰⁹ Bu bir çelişki olmaktan çok, Rousseau’nun akıl-tutku, doğal insan-yurttaş ve görünüş-gerçek ayrımlarının bir sonucudur. İnsan, doğal dünyada tutkularına öncelik verirken, toplumsallaştığında çıkarının akli takiben *genel irade*’ye uyması gerekliliğini, bunun uzun vadeli bireysel çıkarlarıyla uyumlu olduğunu görmekte zorlanır. Başka bir ifadeyle Rousseau’ya göre yurttaşlığın gerilimi, çağdaş dünyada “kamusal ruhumuzu büyük ölçüde yitirdiğimiz için” genel iradenin zayıflayarak, özel iradenin öne çıkmasından kaynaklanır.⁵¹⁰ Dikkat edilirse Rousseau’nun amacı özel iradeyi yok etmek değil, genel iradeyle uyumsuz hırs ve tutkuları dizginlemektir. Machiavelli’nin yalnızca *grandi*’lere attığı aşırı hırs ve tutkuların yıkıcı etkisine dair uyarısı,⁵¹¹ Rousseau’da toplumun geneline yayılır. Bu hırs ve tutkuların dizginlenmesi amacıyla Machiavelli *popolo*’lar ya da sıradan halkın bir denge ve denetleme mekanizması oluşturması için katılımını

⁵⁰⁴ J. J. Rousseau, 2004a, III. 15, s. 132; J. J. Rousseau, 1997b, III. 15, s. 113.

⁵⁰⁵ J. J. Rousseau, 2004a, III. 15, s. 133; J. J. Rousseau, 1997b, III. 15, s. 114.

⁵⁰⁶ J. J. Rousseau, 2004b, s. 70.

⁵⁰⁷ J. J. Rousseau, 2005, [0,15], s. 14; J. J. Rousseau, 1997a, [15], s. 8.

⁵⁰⁸ J. J. Rousseau, *Emile - Bir Çocuk Büyüyor*, çev. Ü. Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul, 2006, s. 12.

⁵⁰⁹ J. J. Rousseau, 2004a, I. 7, s. 32; J. J. Rousseau, 1997b, I. 7, s. 52.

⁵¹⁰ R. Wokler, 2003, s. 102.

⁵¹¹ N. Machiavelli, 1997, III. 11, s. 286-287.

öngörürken,⁵¹² Rousseau dengelemeden çok bütüne uyumu öne çıkartarak katılımın gerekçesini hazırlar. Yurttaşların katılımıyla oluşan *genel irade* “doğru ve adaletli irade” ve halkın sesi de “gerçekten Tanrı’nın sesi”dir.⁵¹³

Ancak Rousseau buradan tüm kamu kararlarının hakkaniyetli olduğu fikrine varılmaması gerektiği konusunda uyarıcıdır: “(...) iyi idare edilen bir devletin haksız bir savaşa girmesi imkânsız değildir. Bir demokrasinin yetkili kurulunun yanlış kararname çıkarması ve masumları mahkûm etmesi de olanak dışı değildir. Fakat böyle bir durum, ancak birkaç açığözün döktüğü dil ve inandırıcılığı sayesinde halkın çıkarının yerine ikame etmeyi becerdiği özel çıkarlarla halkın gözünü boyadığı zaman meydana gelebilir. O zaman kamusal karar başka, genel irade başka olur.”⁵¹⁴ O halde halk bozulmasa bile aldatılabilir.⁵¹⁵

Halkın aldatılabilme riskine karşın, Rousseau, yine de Machiavelli’nin izini takip ederek, bir hükümdarla karşılaştırıldığında halkın daha öngörülü ve istikrarlı kararlar verebileceğini öne sürmekten kaçınmaz:⁵¹⁶ “halk, kendi adamlarını seçmekte hükümdardan daha az yanılır; cumhuriyet yönetiminin başında bir budalanın bulunması ne denli enderse, kralın bakanları arasında gerçek değerde birinin bulunması da bir o denli enderdir.”⁵¹⁷

Egemen toplumun yanılmazlığının ve doğruluğunun garantisi yine katılımı sağlanır. Ancak bu katılım zaman zaman egemen toplumun içerisinde klik ve hiziplere yol açabilir. Rousseau da, Machiavelli gibi, cumhuriyet için zararlı olanın özel irade değil, özel iradelerin kısmi birleşmelerinin yol açtığı klik ve hizipler olduğunu ileri sürer. Bu kliklerden biri, diğerlerine üstün olduğunu düşündüğünde, *genel irade* yerine özel iradeyi koyabilir ve orada artık bireysel iradelerin küçük farklılıklarının bir toplamı değil, tek bir farklılıktan söz edilebilir. Rousseau böylesi bir yozlaşmaya karşı *Toplum Sözleşmesi*’nde, “genel iradenin kendini tam anlamıyla dile getirebilmesi için, Devlet gücünde kısmi toplumsal birleşmeler”e izin verilmemesini, her yurttaşın “kendi görüşüne göre kanısını dile getirmesini” önerir.⁵¹⁸

Ancak yine de Rousseau’nun dikkat edilmesi gereken en önemli ayrımlarından biri, yurttaşların tek tek görüşlerinin toplamının *genel irade*’yi yan-

512 N. Machiavelli, 1997, I. 4, s. 29.

513 J. J. Rousseau, 2005, [0,15], s. 14; J. J. Rousseau, 1997a, [15], s. 8.

514 J. J. Rousseau, 2005, [0,16], s. 14; J. J. Rousseau, 1997a, [16], s. 8.

515 J. J. Rousseau, 2004a, II. 3, s. 48; J. J. Rousseau, 1997b, II. 3, s. 59.

516 Bkz. N. Machiavelli, 1997, I. 5, s. 31-32; ayrıca Machiavelli ve Rousseau arasındaki bu karşılıklı-
tırma için bkz. R. Wokler, 2003, s. 105.

517 J. J. Rousseau, 2004a, III. 6, s. 106; J. J. Rousseau, 1997b, III. 6, s. 96.

518 J. J. Rousseau, 2004a, II. 3, s. 49; J. J. Rousseau, 1997b, II. 3, s. 60.

sıtmayacağıdır. Herkesin iradesinin toplamı farklı özel çıkarların bir araya getirilmesidir.⁵¹⁹ Oysa *genel irade* ortak çıkarın kendisidir. Bu anlamda oy çokluğu *genel irade*'yi yansıtmaz. Çünkü çoğunluk da devletin içerisindeki kısmi bir düşünceyi dile getirir; başka bir deyişle çoğunluk *genel irade*'yle karşılaştırıldığında azınlığın görüşüdür ve çoğunluk oyları *genel irade* kabul edildiğinde, azınlık kendisine dışarıdan dayatılan kararları kabul etmeye zorlanır.⁵²⁰ Dikkat edilirse, sıklıkla liberal kuram tarafından azınlık iradesini çoğunluğa tabii kıldığı gerekçesiyle eleştirilen Rousseau'nun, aynı eleştiriyi liberal kurama yönelttiği görülür. Rousseau bir azınlık ya da çoğunluğun egemenliğine karşın, halkın anayasal düzeninin asla bozulmaması gerektiğini dile getirir. O halde burada Rousseau'ya şu soru sorulabilir: Tüm eylemlerinin klikler ve hizipler tarafından engellemesi sorunuyla karşı karşıya olan yurttaşlar, *genel irade*'nin egemenliğini nasıl sürekli kılabilirler? Bu noktada Rousseau egemen toplumun üyelerinin dürüstlüğüne başvurur.⁵²¹

Egemenlik ve *genel irade*'nin aynı şey olduğu konusunda Rousseau'nun erdem ve dürüstlük kavramlarına başvurması, bu uyuşmadan emin olmanın ne denli güç olduğunu da ortaya koyar.⁵²² Rousseau bu güçlüğü aşmak adına ahlâki özgürlük kavramına başvurur. Rousseau'nun siyasal bakış açısından ahlâki özgürlük, sivil özgürlüğün bir analogisi olarak belirir. Bu nedenle burada önce sivil özgürlük, ardından da ahlâki özgürlük kavrayışları tartışılacaktır.

Sivil Özgürlük ve Yasa

“Özgürlük kavramı Rousseau'nun siyasal düşüncesinin (...) çekirdeğidir.”⁵²³ D. E. Cullen, Rousseau'nun özgürlük ve insan doğası arasında kurmuş olduğu özgün bağlantıyı şöyle ifade eder: “Rousseau, özgürlük açısından insanı kavrayan ilk filozoftur ya da özgürlüğün insanlık iyisi için vazgeçilmez olduğunu iddia eden ilk filozoftur.”⁵²⁴ Rousseau için insanı insan yapan temel özellik özgürlüktür, çünkü özgürlük insanın doğasından kaynaklanır: “Özgürlüğünden vazgeçmek, insanlık sıfatından, insan haklarından, dahası ödevlerinden vazgeçmek demektir. (...) Böylesi bir vazgeçiş insan doğasıyla bağdaşmaz.”⁵²⁵

⁵¹⁹ J. J. Rousseau, 2004a, II. 3, s. 48; J. J. Rousseau, 1997b, II. 3, s. 60.

⁵²⁰ M. Viroli, 1988, s.162.

⁵²¹ M. Viroli, 2002b, s. 169.

⁵²² M. Viroli, 1988, s.163.

⁵²³ D.E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1993, s. 3.

⁵²⁴ D. E. Cullen, s. 4.

⁵²⁵ J. J. Rousseau, 2004a, I. 4, s. 21; J. J. Rousseau, 1997b, I. 4, s. 45.

Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda özgürlükten vazgeçmeyi şöyle betimler: İnsanın “insan yeteneklerinin en soylusu” ve “bütün yeteneklerin en soylusu” olan özgürlükten “kayıtsız, şartsız, hiçbir şey alıkoymadan” vazgeçmesi, “kanlı ve çılgın bir şefe yaranmak için insanın kendi doğasını bozması, içgüdülerinin esiri olan hayvanlar düzeyine inmesi”dir.⁵²⁶

Rousseau'nun siyasal kurgusu, insanın doğası olarak varsaydığı irade özgürlüğünü sivil toplumda oluşturma girişimidir. Ancak doğadakinden farklı olarak toplumsal yaşamdaki irade özgürlüğü, sivil topluma özgü yasalı özgürlüktür ve Rousseau siyasal düşünceler tarihinin “belki de tüm modern siyaset felsefesinde özgürlük prensibinin yasanın kuralıyla tanımlanabileceği konusunda en ısrar eden”⁵²⁷ filozoflarından biridir. “Özgürlük ve yasa” Rousseau'nun bakış açısından “insanın en temel amaçları kadar en yüksek amaçları”nı gösterir⁵²⁸; başka bir deyişle Rousseau felsefesinde özgürlük, insanın hem doğası hem de hedefidir. Ancak özgürlüğün insanın doğası olması nedeniyle Rousseau'nun sivil toplumda da bu doğal özgürlüğün aynen tekrarını oluşturacak koşulları sorguladığı sonucu çıkartılmamalıdır; çünkü doğa durumu ve sivil toplum farklı nitelikler gösterirler.

Doğa durumu mutlak bağımsızlıktır. Bu bağımsızlığın ön koşulu, doğanın zorunluluk yasasında saklıdır. İnsan doğal durumda, doğanın zorunluluk yasalarına bağlıdır. Zorunluluk yasası, insanların bir yanıyla ihtiyaçlarını karşılamada doğaya bağımlılığına, diğer yanıyla da bu ihtiyaçlarını diğerlerine muhtaç olmaksızın giderebilmelerine işaret eder.⁵²⁹ Doğal insanın bağımsızlığı, ihtiyaçları ve doğanın sunduğu araçlar arasındaki dengeden kaynaklanır. Böylece doğal insan sadece doğanın sunduğu “şeylere” bağımlıdır, insanlara değil. Bu durumda doğal insanın bağımsızlığı iki yönden tamdır: İlk olarak doğal insan, seçim yapabilmede irade özgürlüğüne sahiptir; ikinci olarak bu irade özgürlüğünün gerçekleşebilmesinin koşulu olarak diğerlerinin iradesinden tamamen bağımsızdır. Doğa durumundaki bu tamlık, bireylerin diğerlerinden yalıtılmış olması önkoşuluna dayanır.

Ancak doğal bağımsızlık durumu kesinlik taşımaz: “(...) doğal özgürlük çok kırılgandır ve derhal köleliğe dönüşebilir.”⁵³⁰ Bunun nedeni diğer insanlarla paylaşılan bir durum söz konusu olduğunda, bağımsızlığı meşrulaş-

⁵²⁶ J. J. Rousseau, 1998a, s. 164.

⁵²⁷ M. Viroli, 2002b, s. 163.

⁵²⁸ A. Melzer, “Rousseau's Moral Realism”, *American Political Science Review* 77 içinde, Eylül 1983, s. 634.

⁵²⁹ Bkz. G. Acar-Savran, s. 53.

⁵³⁰ M. Viroli, 1988, s. 156.

tıran tek aracın güç olmasıdır. Bağımsızlığını güce dayalı olarak elde edip korumaya çalışan her birey, başka bir güçlü tarafından tehdit edilecektir. Bu ise açıkça Philip Pettit'nin *tahakküm* (*domination*) dediği koşula işaret eder.⁵³¹ O halde toplumsal koşulda özgürleşmenin yolu, doğa durumunun aynen kurgulanmasıyla mümkün olamaz; çünkü toplumsallaşan insanların, doğanın zorunluluk yasasından özgürleştikçe, "diğerinin yardımına duydukları ihtiyaç" da artar.⁵³² Başka bir deyişle yeni koşullarda iradenin bağımsızlığının korunabilmesi, doğal özgürlükten farklı olarak diğer insanlarla paylaşılan bir sivil özgürlüğün gerçekleştirilebilmesine bağlıdır. Bu nedenle doğal durum ve toplumsal koşul birbirinden ayrılmalıdır. Rousseau'nun kavramsallaştırmasıyla konuşacak olursak; doğal durum *bağımsızlığın* (*independence*), sözleşmeyle kurulan toplumsallık ise *özgürlüğün* (*freedom*) koşullarını gösterir.⁵³³

Doğal durumdaki bağımsızlığın her an tahakküm ilişkisine dönüşebilme riskine karşılık, ortak bir sözleşme etrafında birleşerek toplumsallaşan insanlar, ortak yasaları benimseyerek, sınırlı ancak kesin ve kırılgan olmayan bir özgürlüğe sahip olurlar. Bu durumda özgürlüğün anlamı, yasalarını mutlaka halkın kendisinin koyduğu bir sivil toplumda yaşamaktır. Böylece yasaların birleştirdiği insanlar "kesinlik taşımayan, anlaşılabilir, iğreti bir durum yerine, daha iyi, daha güvenli bir durum; doğal bağımsızlık yerine özgürlüğü; başkasına zarar verme gücü yerine, öz güvenliklerini; başkalarını alt edebileceği güçlerinin yerine, toplumsal birliğin yenilmez kıldığı bir hakkı"⁵³⁴ tercih etmiş olurlar. Başka bir ifadeyle sivil toplumda insanlar birbirlerine zarar verme özgürlüğünün olduğu tam bağımsızlıktan, yasa ile sınırlı bir özgürlük adını vazgeçerler.

Rousseau'nun bakış açısından sivil özgürlük, her şeyden önce yasanın

⁵³¹ *Tahakküm* (*domination*) kavramıyla ilişkili çözümlemeler üçüncü kısımda yer alan "Philip Pettit: Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük" başlığı altında ele alınmıştır. Philip Pettit tahakküm kavramını şöyle tanımlar: Tahakküm "bir failin diğer failer üzerinde keyfi müdahale gücü"dür. Bu ve benzeri tanımlar için bkz. P. Pettit, 1998, s. 80; P. Pettit, "Republican Political Theory", *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology* içinde, der. A. Vincent, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 114; P. Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology of Agency*, Polity Press, New York, 2001, s. 138; P. Pettit, "Discourse Theory and Republican Freedom", *Republicanism: History, Theory and Practice* içinde, der. D. Westminster ve C. Nadeau, Frank Cass Publishers, Londra, 2004, s. 78.

⁵³² D. F. Cullen, s. 7.

⁵³³ Rousseau'nun özgürlük (*freedom*) ve bağımsızlık (*independence*) arasında çizdiği bu ayrım, Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* (*De l'esprit des lois*) eserinde de mevcuttur: "Hürriyet, kanunların izin verdiği şeyi yapmak hakkıdır; bir vatandaş kanunların yasak ettiği şeyi yapabileceydi hür sayılmazdı o zaman; çünkü, öteki vatandaşın da aynı yetkiyi kullanmaya hakkı olurdu." Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, çev. Fehmi Baldaş, XI. 3, Seç Yayın-Dağıtım, İstanbul, 2004, s. 155.

⁵³⁴ J. J. Rousseau, 2004a, II. 4, s. 53; J. J. Rousseau, 1997b, II. 4, s. 63.

üstünlüğü prensibinden hareketle açıklanabilir. Yasa ise zorunlu olarak bir sınırlamanın göstergesidir. “Özgürlük” ve “sınırlama” sözcükleri birlikte ele alındığında her ne kadar bir ikileme yol açıyormuş gibi görünse de, cumhuriyetçi geleneğin tüm versiyonlarında olduğu gibi, Rousseau açısından da özgürlük ve yasa arasında herhangi bir karşıtlık yoktur. Bu açıdan liberal kuramın yasa ve özgürlük arasında bulduğu karşıtlık ilişkisi, cumhuriyetçi kuram açısından geçersizdir; çünkü özgürlük ancak bir sivil toplumda varolabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, yasanın sınırlaması yurttaşları iki anlamda özgür kılacaktır: İlk olarak yasa *genel irade*’nin bir ifadesi olarak her yurttaşın iradesinin de temsilidir. Dolayısıyla *genel irade*’ye boyun eğen yurttaş, aynı zamanda kendi iradesinin de ortak olduğu bir iradeye boyun eğer ki, bu Isai-ah Berlin’in terimleriyle pozitif özgürlüğü gösterir. İkinci olarak yasa, diğerinin keyfi müdahalesinin engellenmesi anlamında Philip Pettit’in deyişiyle tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün garantisini oluşturur. Bu bağlamda yurttaş, *genel irade*’nin ifadesi olan ortak yasaları kabul ederek, müdahaleden değil ama keyfi müdahaleden korunmuş olurlar. Böylece yasa zorunlu olarak müdahale olmakla birlikte, keyfi olmayan bir müdahaleyi işaret eder. Bu aynı zamanda iradenin özgürlük ve bağımsızlığını da sağlar.

Bu anlamda özgürlük kişinin canının her istediğini yapması değil, yapmak istemediği şeye zorlanmaması anlamına gelir. Rousseau bu ikisi arasındaki ayrımı *Yalnız Gezenin Düşleri* adlı eserinde şöyle anlatır: “Özgürlüğün, insanın canının istediğini yapması olduğuna asla inanmadım, özgürlük daha çok yapmak istemediğini yapmamaktır ve devamlı peşinde olup, bazen de yakaladığım, çağdaşlarımı çileden çıkardığım özgürlük, işte budur.”⁵³⁵ O halde özgürlük, yapmak istediğim eylemin bana başka biri tarafından dayatılıp dayatılmaması sorunu olmakla birlikte, anlamını yalnızca katılımı bulmaz. Yasa bu açıdan başkasının irade hâkimiyetiyle sınırlanmıyor oluşun, başka bir deyişle köle olmayışın garantisidir. Bu nedenle Rousseau yurttaş olan Cenevrelilere ortak iradenin yasalarından “kurtarıcı boyunduruk” olarak söz eder: “Özgür yaşamak ve özgür ölmek, yani, ne benim ne de hiç kimsenin kanunların onurlu boyunduruğunu, başka hiçbir boyunduruğa koşulmamak için yaratılmış en gururlu başların daha da uysallıkla taşıdığı bu kurtarıcı ve yumuşak boyunduruğu, silkip atamayacağı tarzda kanunlara boyun eğerek yaşamak ve ölmek isterdim.”⁵³⁶

⁵³⁵ J. J. Rousseau, 2004b, s. 119.

⁵³⁶ J. J. Rousseau, “Cenevre Cumhuriyetine”, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* içinde, çev. R. N. İlci, Say Yayınları, İstanbul, 1998b, s. 67.

Yasaların keyfi olmayışının ya da başka bir boyunduruğa izin vermesinin garantisi, *genel irade*'den doğmuş olmasından kaynaklanır. Yasa ile "(...) kendini topluma, herkese bağlayan kişi hiç kimseye bağlanmamış olur; ayrıca kendi üzerinde, başkasına tanıdığı hakların aynını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre, herkes hem yitirdiğinin karşılığını kazanmış, hem de elindekini korumak için daha çok güçlenmiştir."⁵³⁷ Böylece yasa ilk olarak yurttaşın kendi iradesine boyun eğerek irade özgürlüğünü korumuş olur; ikinci olarak ister iktidar olsun isterse sıradan bir yurttaş olsun, tüm yurttaşları egemen varlığın eşit ortakları kılarak, olası keyfi müdahaleleri engellemiş olur: "Yasalara boyun eğdiğimde özgürümdür, ancak diğerlerine boyun eğdiğimde özgür değilimdir, çünkü ikinci durumda sadece bir bireyin iradesini yerine getiriyordum, ancak yasalara boyun eğdiğimde herkesin olduğu kadar benim de olan ortak iradenin emriyle hareket ederim."⁵³⁸ Nitekim iktidarın meşruluğunu sağlayan da yine ortak iradede kaynaklanıyor oluşudur. *Genel irade*'den doğamayan "(...) keyfi bir hükümetin meşrulaşması için her kuşaktan halkın onu kabul ya da reddetme konusunda söz sahibi olması gerekir. Ancak böyle olursa bu hükümet keyfi olmaktan çıkar."⁵³⁹

Bu iddia Maurizio Viroli'nin Rousseau'nun en iyi yorumcusu olarak gösterdiği Immanuel Kant⁵⁴⁰ tarafından şöyle ifade edilir: "(...) sözleşme yoluyla halkın tüm üyeleri (*omnes et singuli*), dışsal özgürlüklerini, bir commonwealth'in (...) üyesi olarak geri almak amacıyla bırakırlar. Ve devletteki insanların belirli bir amaç için, doğuştan sahibi oldukları özgürlüklerinin bir kısmını kurban ettiklerini söyleyemeyiz; gerçekte yasalara bağlı bir devlette tam ve eksiksiz özgürlüklerini yeniden bulmak için vahşiliklerinden ve yasasız özgürlüklerinden bütünüyle vazgeçerler; çünkü bu bağımlılık onların meşru iradesiyle yaratılır" (*uvurgu özgün metinden*).⁵⁴¹

O halde Rousseau'nun "siyasal kuramının merkezi noktası" olan "yasa egemenliği ve özgürlük"⁵⁴² arasındaki ilişkiyi takip edecek olursak; ilk olarak kendi koyduğu kurallara uyma anlamında *benlik hâkimiyeti* (*self-mastery*) kavramına ulaşılabacaktır: "Gerçekte yasalar toplumsal birleşmenin koşullarından başka bir şey değildir. Yasalara boyun eğen halk onları koyan

⁵³⁷ J. J. Rousseau, 2004a, I. 6, s. 29–30; J. J. Rousseau, 1997b, I. 6, s. 50.

⁵³⁸ Des loix, OC, cilt 3, s. 492; akt. M. Viroli, 1988, s. 150 ve M. Viroli, 2002b, s. 163.

⁵³⁹ J. J. Rousseau, 2004a, I.3, s. 21.

⁵⁴⁰ Bkz. M. Viroli, 1998a, s. 10.

⁵⁴¹ I. Kant, "The Metaphysics of Morals", *Kant - Political Writings* içinde, der. H. Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 140.

⁵⁴² M. Viroli, 1998a, s. 10.

halkın da ta kendisi olmalıdır.”⁵⁴³ Özgürlüğün bu biçimi Isaiah Berlin’in kavramsallaştırması takip edilecek olursa, “bireyin kendi kendinin efendisi olma isteğinden” türeyen *pozitif özgürlük*’ü (*positive freedom*)⁵⁴⁴ gösterir.

Ancak Rousseau cumhuriyetçiliğinde özgürlüğün tek anlamı pozitif özgürlük değildir. Yasa tersten okunduğunda aynı zamanda tüm yurttaşların özgürlük alanlarının da koruyucusudur. Böylece “yurttaşların özgürlüğü sadece egemenlik hakkının kullanılmasından oluşmaz. Aynı zamanda tüm kötülüklerden ve adaletsizliklerden de korunmaya işaret eder. Her bireyin özgürlüğünün sınırı da komşusunun özgürlüğünün başladığı noktadır. Bu karşılıklı sınırların garantisi yasaların bozulmazlığı yoluyla sağlanır.”⁵⁴⁵ Yasa, bireylerin özgürlüğünü, yasa dışı bir müdahaleye karşı korur. Böylece toplumsal koşulda yasaya duyulan bağlılık, bireyleri özgürlüklerinden yoksun bırakmaz, dahası yasa egemen gücün ve diğer yurttaşların keyfi müdahalesine karşı iradenin özgürlüğünü garanti altına alır.

Rousseau *Ekonomi Politik*’te yasayı, özgürleştirmek için bağımlı kılan bir sanat olarak tanımlar.⁵⁴⁶ Yasa ve özgürlük arasındaki zıtlık “ancak özgürlüğün tanımı diğerlerinin tahakkümüne boyun eğmemek ve diğerlerinin eylemlerinin kontrolü için girişimde bulunmamak”⁵⁴⁷ biçiminde değerlendirildiğinde aşılabilir. Aksi takdirde bireyler salt kendi özel amaçlarının peşine düşerek, diğerlerini araçsallaştırmayı başardığında, diğerlerinin iradeleri üzerinde zafer kazanabilir; ancak bu durumda diğerleri kadar kendileri de özgürlüklerini kaybederler. Bunun nedeni yasayı hiçe sayan kişinin tahakkümcü olması ve kendisini de koruyan yasanın kesinliğini ortadan kaldırarak, keyfi müdahalenin önünü açmasıdır: “Özgürlük de kuvvet de ancak yararlanabileceğin kaddardır, ondan ötesi senin için esaret, hayal ve göz boyacılıktan başka bir şey değildir. Başkaları üzerinde hâkim olma isteğin seni de esir eder.”⁵⁴⁸ Oysa “(...) başkalarına emretmek peşinde olmayan insana boyun eğdirmek zordur.”⁵⁴⁹ Nitekim *genel irade*’nin hem özgürleştirici hem de zorlayıcı oluşu buradan kaynaklanır. Çünkü *genel irade*, “her yurttaşı yurda mal etmekle onu her türlü kişisel bağımlılıktan korur; politik aygıtın hilesi, işleyiş anahtarı bu-

⁵⁴³ J. J. Rousseau, 2004a, II. 6, s. 60; J. J. Rousseau, 1997b, II. 6, s. 68.

⁵⁴⁴ I. Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1997, s. 397.

⁵⁴⁵ Bkz. M. Viroli, 1998a, s. 155.

⁵⁴⁶ Bkz. J. J. Rousseau, 2005, 1.1, s. 16-17.

⁵⁴⁷ M. Viroli, 1988a, s. 151.

⁵⁴⁸ J. J. Rousseau, 2006, s. 46.

⁵⁴⁹ J. J. Rousseau, 1998a, s. 170.

dur ve kamusal bağlılıkları yalnız o haklı kılar. Çünkü bu koşul olmasa, bütün bağımlılıklar anlamsız, zorbaca olur, daha büyük aşırılıklara, kötülöklere yol açardı.”⁵⁵⁰ Bu açıdan bakıldığında *genel irade*, yalnızca katılım gösterilmesi gereken bir durumu değil, aynı zamanda koruyan bir durumu da gösterir.

Bu koruma hem diğer yurttaşlardan hem de keyfi bir iktidardan gelecek müdahaleleri önler. Meşruluğu egemen varlığa bağlı olan iktidar da yurttaşlarla aynı yasalara boyun eğdiği müddetçe, keyfi iktidara dönüşmesi riski ortadan kalkar. Yönetici hem yurttaş hem de egemen varlığın seçimiyle atanmış bir memur olarak⁵⁵¹, yasayı korumakla görevlidir. Aksine “kanunların ve kanunları savunanların otoritesinin yürürlükte olmadığı yerde hiç kimse için güvenlik ve özgürlüğün”⁵⁵² varlığı kesin değildir.

Yasaların tek güç olmadığı yerde ise “(...) sivil toplum çözölür. Yurttaşlar sadece güç yoluyla biraraya getirilmiştir; ancak şimdi liderleriyle bir halk, efendileriyle köleler grubu haline gelmiştir.”⁵⁵³ Keyfi müdahalenin olduğu yerde ise halk köle, yönetici ise despot ya da tirana dönüşür. O halde yasa, keyfi müdahaleye karşı yasalar altındaki eşit özgürlüğün ifadesidir. Yasalar tek bir yurttaşla bile haksızlık yapsa, temel sözleşme çiğnenmiş olacağından⁵⁵⁴, tahakkümsüzlük idealinin sürdürülebilmesi tüm yurttaşların eşitliğinin sürdürülebilmesiyle, başka bir deyişle ister yönetici isterse sıradan yurttaşlar olsun, tüm yurttaşların tahakküm kapasitelerinin sınırlanmasıyla olanaklıdır.

Buradan hareketle Rousseau’ya göre cumhuriyetçi bir özgürlüğün ön koşulunun eşitlik olduğu açıkça görülebilir.⁵⁵⁵ Rousseau sivil toplumdaki eşitlik ilkesini, *Toplum Sözleşmesi*’nde şöyle açıklar: Eşitlikten “(...) güç ve zenginlik derecelerinin herkes için mutlaka aynı olması değil, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması, ancak toplumsal tabaka ve yasalara göre kullanılması; varlık bakımından ise hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması gerektiği anlaşılmalıdır.”⁵⁵⁶

⁵⁵⁰ J. J. Rousseau, 2004a, I. 7, s. 33; J. J. Rousseau, 1997b, I. 7, s. 53.

⁵⁵¹ J. J. Rousseau, 2004a, III. 6, s. 136; J. J. Rousseau, 1997b, III. 6, s. 116.

⁵⁵² J. J. Rousseau, 1998a, s. 73.

⁵⁵³ Bkz. M. Viroli, 1998a, s. 166.

⁵⁵⁴ J. J. Rousseau, 2005, [2,7], s. 27-28; J. J. Rousseau, 1997a, [31], s. 17.

⁵⁵⁵ J. J. Rousseau, 2004a, II. 11 s. 77; J. J. Rousseau, 1997b, II. 11, s. 78. Ayrıca bkz. R. Wokler, 2003, s. 94.

⁵⁵⁶ J. J. Rousseau, 2004a, II. 11 s. 77; J. J. Rousseau, 1997b, II. 11, s. 78. Aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluğun cumhuriyete olan sadakati zedeleyerek, yurttaşları bağımlı kılacağına dair benzer bir vurgu Machiavelli’de de bulunur. Machiavelli’nin yurttaşlar arası aşırı ekonomik eşitsizliği önlemek için önerdiği yol, devletin kasalarını zengin, yurttaşları ise yoksul tutmaktır. Bkz. N. Machiavelli,

Rousseau'ya göre sivil yasaların uygulanmasının önündeki en önemli engel, aşırı zengin ve aşırı yoksullardır. "(...) bir yerde koruyacak yoksullar ve dizginlenecek zenginler olduğunda kötülüğün en büyüğü gerçekleşmiş demektir. Yasaların bütün gücü yalnız orta kattakilere karşı etkisini gösterir; yasalar hem zenginlerin hazinelerine hem de yoksulun sefaletine karşı aynı derecede güçsüzdür; birincisi onlardan sıyrılır, ikincisi gözlerinden kaçır; biri ağı parçalar, öteki deliklerinden geçer."⁵⁵⁷ Bu nedenle bir devlette yöneticilerin en önemli görevlerinden biri zenginler ve yoksullar arasındaki mülkiyet eşitsizliğini gidermektir.⁵⁵⁸ Ancak yine de devlet Rousseau'nun gözünde yeniden dağıtımcı olmamalıdır.⁵⁵⁹ Yönetim yeniden dağıtımla yurttaşları zenginleştirme yoluna gitmek yerine, yurttaşları "(...) bolluğa erişebilecekleri yerde" tutmalıdır.⁵⁶⁰

Rousseau mülkiyeti sınırlamakla bireysel mülkiyeti ortadan kaldırmaz. Dahası Rousseau'ya göre mülkiyet bazen özgürlükten bile değerli olabilen kutsal bir haktır.⁵⁶¹ *Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler*'de Rousseau açıkça özel mülkiyeti yok etmeyi değil, sınırlamayı hedeflediğini şu sözlerle dile getirir: "Niyetim bireysel mülkiyeti tümüyle ortadan kaldırmak değil, çünkü bu olanaksızdır. Asıl amacım bu mülkiyet için bir kural getirmek, onu elden geldiğince dar sınırlar içinde tutmak, bu sınırları aşmasını engelleyecek bir fren sağlamak."⁵⁶² Rousseau mülkiyeti sınırlayarak, yurttaşların diğerleri üzerinde ulaşabilecekleri tahakküm kapasitelerini ellerinden almış olur. Bu açıkça çağın tüm toplumsal ilişkileri, ekonomik ilişkilerle ikame eden burjuva toplumuna bir tepki olarak okunmalıdır. Özgürlüğün ön koşulunun eşitlik olması da yine aynı nedenden kaynaklanır. Rousseau'nun tahakkümü önlemek amacıyla mülkiyete getirdiği sınırlama, özellikle liberal kuramcılar açısından bireysel özgürlüğün engellenmesi olarak anlaşılır. Ancak Rousseau'yu

1997, I. 37, s. 100.

⁵⁵⁷ J. J. Rousseau, 2005, [2,10], s. 30; J. J. Rousseau, 1997a, [34], s. 19.

⁵⁵⁸ Rousseau'ya göre bir devlette aşırı zenginlik ve yoksulluk ticaretin sonucudur. Çünkü ticaret adil olmayan bir bölüşüme yol açar. Rousseau *Korsika için Anayasa Projesi*'nde ticaret ve zanaat yapan kentlileri tembellik ile suçlarken; *Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler*'de yöneticilere tarımı özendirimleri yönünde öğütler verir. bkz. J. J. Rousseau, Constitutional Project for Corsica, 1765, <http://www.constitution.org/jjr/corsica.html>, erişim tarihi: 05.09.2006 ve J. J. Rousseau, "Consideration on the Government of Poland and on its Projected Reformation", *The Social Contract and Other Later Political Writings* içinde, der. V. Gourevitch, Cambridge University Press, [9], Cambridge, 1997c, s. 229.

⁵⁵⁹ J. J. Rousseau, 2005, [3,12], s. 42; J. J. Rousseau, 1997a, [52], s. 28.

⁵⁶⁰ J. J. Rousseau, 2005, [3,1], s. 36; J. J. Rousseau, 1997a, [41], s. 23.

⁵⁶¹ J. J. Rousseau, 2005, [3,1], s. 36; J. J. Rousseau, 1997a, [41], s. 23.

⁵⁶² J. J. Rousseau, 1997c, s. 226.

mahkûm eden bu görüş, birey özgürlüğünün tek olanaklı biçimi olduğu iddiasını güçlendirmek amacıyla giderek toplumsal eşitlik ve özgürlüğün de olanaklarını mahkûm ederler.

Yurttaş Erdemi ve Ahlâk Yasası

Rousseau'nun bireysellik vurgusunu azaltarak, ortak iyileri öne çıkarmadaki başlıca kaygısı, özgürlük ve eşitliğin bireysel çıkarlar karşısında ikincil görülmeyeceğinin garantisini neyin oluşturabileceği sorusudur. Her ne kadar Rousseau bireylerin uzun vadede toplumun çıkarı ile özdeş çıkarlara sahip olduklarını savunsa da bu hâlâ yeterli değildir. Bu nedenle Rousseau adil düzenin meşruluğunu ispatlamak adına ahlâki özgürlüğe, başka bir ifadeyle yurttaşların erdemine başvurur. Yurttaşları birbirlerinin özgürlüklerine ve toplumsal eşitliğe saygılı olmaya iten nedenler, onların erdeminden kaynaklanır.

Sivil yasalar yurttaşları erdemli davranışlara yönlendirir; ancak bu, sözleşmenin bir kısmıdır. Sözleşmenin diğer bir kısmı da erdemli yurttaşları gerektirir. Ödev ve çıkar çatışmasına rağmen, ortak iyiyi sürekli kılma isteği, Rousseau'yu ahlâki özgürlük kavramına yöneltilir. Sivil yasaların dıştan dayatmasına karşın ahlâki özgürlük, Rousseau'nun *Emile*'de dile getirdiği gibi, vicdani bir sese kulak vermedir: "İnsan için en büyük onur, kendi kendinden memnun olmaktır ve biz kendimizden memnun olmaya layık olmak içindir ki, hür yaratılmış ve ihtiraslarımızın önüne vicdanımızla set çekebilecek yetenekle silahlanmışız."⁵⁶³ Çünkü sadece "vicdanına sorumlu eylemde bulunan kişi, kendi ruhundaki sese sorumlu eyler; eğer kişi bedene ait tutku ve hırslara boyun eğiyorsa, kendisine yabancı bir şeylere boyun eğiyordur."⁵⁶⁴ Sonradan Immanuel Kant'ın etik görüşünün temeli olacak bu çıkarımla Rousseau, aklı önceleyerek aşırı tutkuları dizginlemeye çalışır. Machiavelli'de toplumsal sınıfların birbirlerini denetlemeleri yoluyla dizginlenen tutkular, Rousseau felsefesinde rasyonel yurttaşlarla kontrol altına alınır. Böylece Aydınlanma felsefesiyle iç içe geçen cumhuriyetçilik, modern cumhuriyetin cisimleşmiş hali olarak Fransa'nın rasyonel devlet idealinin de kaynağı haline gelir. Bu yoldan yurttaşlar birbirlerini denetleyerek değil, erdemlerin neden olduğu ahlâki değerlerle özgürleşir. Ahlâki değerler, aklın bedeninin tutkularına egemen gelmesi sonucunda ulaşılabilecek bir özgürlüğü de beraberinde getirir. Başka bir ifadeyle, ahlâki özgürlük içsel bir sestir ve bu ses kişiyi akıl varlığı olarak özgür kılar.

⁵⁶³ J. J. Rousseau, 2006, s. 197.

⁵⁶⁴ M. Cranston, s. 239.

Ahlâki özgürlüğe sahip yurttaş “cezalardan korktuğu için değil, adalet ve ılımlılığı sevdiği için adil ve ılımlıdır.”⁵⁶⁵ Bu durumda sivil yasalar ya da siyasi otorite olmasa bile, kişiler ahlâki olarak özgür kalmaya devam edebilirler; çünkü ahlâki özgürlük hiçbir dışsal koşula bağlı değildir. Aklın tutkulara egemen olarak, yurttaşın kendi koyduğu kurallarla yaşamasını sağlaması ahlâki özgürlüktür; çünkü “(...) salt isteklerin itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalar boyun eğmekse özgürlüktür.”⁵⁶⁶ Bu durumda Hobbes’un iddiasını takiben birey ve devletin özgürlüklerinin birbirlerine karşıt olduğu iddiası, Rousseau için geçerli değildir.⁵⁶⁷ Hobbes’ta uymanın zorunlulukla kabul edildiği yasalar, Rousseau’nun bakış açısından bireyin kendi kendisine koyduğu yasalar olduğundan “(...) tunca, mermere değil, insanların yüreklerine kazınır.”⁵⁶⁸

Ahlâki özgürlük insanın rasyonelliğini temsil ederken, *genel irade* de kişisel hırsları ikincil kılarak kamu aklını rasyonel hale getirir. Böylece içte ahlâk yasaları, dışta ise *genel irade*’nin koyduğu sivil yasalar olduğu müddetçe, bireylerin iradeleri dışında başka bir yöneticiye bağımlı hale gelmemeleri garanti altına alınmış olur. Bu bize iki özgürlük türü arasındaki ilişkiyi bir analogi olarak kavrama imkânı verir. “Düzenli toplumda yaşayan insan microcosmos’u ile düzenli bir toplumun macrocosmos’u arasındaki analogi, Rousseau’nun siyasi düzen kuramının temel bileşenidir. Düzenli toplumda yaşayan kişinin bireysel akılla tutkulara kural koyması gibi, düzenli bir toplum da yasa süreciyle kişilerin tutkularına kural koyar. Hem cumhuriyetlerde hem de bireylerde yasa, kişisel tutku ve arzulara karşı zorlamada bulunmaz, daha çok Plutarch’ın deyişiyle, arzular kendiliğinden ‘sağduyulu ve etkileyici bir el’ ile tutkuları düzenlemeye hizmet eder.”⁵⁶⁹ Böylece Rousseau açısından tam özgürlük birey ve toplumun yasalarının uyumudur. Aklın tutkulara egemen oluşu, yurttaşların hem diğerine tahakküme yol açan hırslarından ve tutkularından kurtulması hem de kendi iradesinin de bir parçası olduğu ortak iyinin korunması anlamındaki sivil özgürlüğünü gösterir.

Ancak akli tutkulara egemen kılma yolunda Rousseau’nun, insanda varolan tutkuları tamamen ortadan kaldırmayı hedeflediği çıkarımına ulaşmak da doğru değildir. Rousseau’ya göre bazı tutkular akıl tarafından onaylanabilir, bazılarıysa onaylanamaz tutkulardır. Nitekim yurttaşlık da, yurtseverlik

⁵⁶⁵ M. Viroli, 1998a, s. 157.

⁵⁶⁶ J. J. Rousseau, 2004a, I. 8, s. 35.

⁵⁶⁷ Q. Skinner, 1984, s. 212–213.

⁵⁶⁸ J. J. Rousseau, 2004a, II. 12, s. 81; J. J. Rousseau, 1997b, II. 12, s. 81.

⁵⁶⁹ M. Viroli, 2002b, s. 167–168.

de tutkunun bir ürünüdür. O halde, “tutkular kişinin kontrolünden çıktığında suçlanmayı hak eder; akıl tarafından yönlendirildiğinde ise iyidirler.”⁵⁷⁰ Tutkuyu hissedip hissetmemek kişinin elinde değildir; ancak kontrol altına almak kesinlikle iradidir. Başka bir ifadeyle akıl tutkuları yok etmez, ancak kontrol altına almayı sağlayarak sınırlar. Eylemlerinin sınırları akıl tarafından çizilen insan ise erdemlidir: “Erdemli bir insan tutkularını yönetebilen ve başarabilecekleriyle orantılı hırslarını koruyan kişidir.”⁵⁷¹ Sivil özgürlük konusunda Machiavelli ile benzer görüşleri paylaşan Rousseau’yu Roma’nın izini takip eden çağdaş cumhuriyetçi çizgiden ayırt eden ahlâksal değerlerdir. Machiavelli’ye göre yasalar bireyleri erdemli kılarken, Rousseau’ya göre erdem yurttaş içkindir ve bu erdemler eğitim yoluyla pekiştirilir.

Rousseau sıradan yurttaşların erdemlerini açıkça sıralamamış olmakla birlikte, bazı ipuçları verir. Machiavelli’den farklı olarak Rousseau için yöneten ve yönetilenlerin erdemleri aynıdır. O halde Rousseau’nun yöneticiler için saydığı erdemlerin sıradan yurttaşlar için de geçerliliği vardır. Bu nedenle Cicero ve Machiavelli’de erdemli olanın yönetici olması onaylanırken, Rousseau’da bir bütün olarak halkın kendi kendisini yönettiği fikri hakimdir.

Rousseau *Ekonomi Politik*’te yöneticilerin sahip olmaları gereken erdemleri farklı bağlamlarda dürüstlük,⁵⁷² adalet, ılımlılık/yumuşakbaşlılık⁵⁷³ olarak sıralar. Ahlâki özgürlük ve sivil özgürlük arasındaki uyum göz önünde tutulduğunda bu erdemlerin sivil erdemlerle de uyuşacağı açıktır. Rousseau’ya göre sivil dünyada bu erdemler *genel irade*’ye uyma⁵⁷⁴ ve yurtseverlik duygusunda⁵⁷⁵ kendilerini gösterirler. Ahlâki erdemlerin yurttaşların tek başlarına sahip oldukları bilgeliği göstermesine karşın, sivil dünyanın erdemleri ötekilerle paylaşılan bir dünyanın korunmasına adanmayı gerektirir. Bu açıdan bir yurtseverin erdemi “kendi mutluluğunu herkesin mutluluğunda” aramasıdır. Rousseau’nun sivil ve ahlâki özgürlüğe ilişkin ayrımı, Sokrates ve Cato’nun erdemlerini karşılaştırdığı örneğinde açıkça ortaya çıkar. Felsefesi Sokrates’in erdemi “(...) en bilge insanların erdemidir”; buna karşın kendisini devletin özgürlüğünü savunmaya adanmış Cato “(...) ölümlüler

570 M. Viroli, 1988, s. 157-158.

571 M. Viroli, 1988, s. 158.

572 J. J. Rousseau, 2005, [2,2], s. 22; J. J. Rousseau, 1997a, [26], s.13.

573 J. J. Rousseau, 2005, [2,4], s. 25; J. J. Rousseau, 1997a, [28], s.15.

574 “(...) erdem de zaten özel iradenin genel iradeye uygunluğundan ibaret olduğuna göre (...)”. Bkz. J. J. Rousseau, 2005, [2,1], s. 25; J. J. Rousseau, 1997a, [25], s.13.

575 “Halkların erdemli olmalarını mı istiyoruz? Öyleyse onlara vatani sevdirmekle işe başlayalım.” Bkz. J. J. Rousseau, 2005, [2,7], s. 27; J. J. Rousseau, 1997a, [31], s.16.

arasında bir tanrı gibi görünür.” Rousseau’ya göre Sokrates’ten “(...) öğrenim görür, ötekini başımıza önder yapardık.” Böylece ahlâki erdemler sivil erdemlerin en değerlisi yurtseverlik ile birleştiğinde daha büyük değerler kazanır. Nitekim Rousseau’nun gözünde “en büyük erdem harikalarının vatan sevgisi uğruna yaratıldığı kesindir.”⁵⁷⁶

Rousseau’nun erdemi, ortak iyi ve yurtsevgisiyle bağlantılı olarak ele alışı, Machiavelli’nin özgürlük ve büyüklük tutkusuna duyulan sevgi arasında kurmuş olduğu ilişkiyle benzerlik gösterir. Her iki filozof için de erdem, özgürlük ve yurtseverlik tutkusunu bir arada bulunduran antik dünyaya özgü erdemlerdir. Machiavelli’de görülen Hristiyanlık karşıtlığı,⁵⁷⁷ Rousseau’da da bulunur. Rousseau’ya göre cumhuriyetin varlığını sürdürebilmesi, Hristiyanca erdemlere değil, antiklerin erdemlerine ihtiyaç duyar.⁵⁷⁸ “Hristiyanlık, yalnızca kölelik ve bağıllığı vaaz eder. Bu dinin ruhu, zorbalığa o denli elverişlidir ki, zorbalık ondan yararlanmazlık etmez. Gerçek Hristiyanlar köle olmak için yaratılmışlardır (...).”⁵⁷⁹ Bunun nedeni Hristiyanlığın siyasal ve teolojik sistemleri birbirlerinden ayırarak, tüm yurttaşlık tutkularını öte dünyadaki bir cennete atfetmesi ve bu yoldan dünyadaki kölelik koşullarını hazırlamasıdır.

Hristiyanlığın yurttaşlardaki özgürlük tutkusunu yozlaştırıcı etkisine karşın, Rousseau’nun zihninde canlandığı din düşüncesi, yurttaşların topluma bağlılıklarını pekiştiren bir toplum dinidir. Bu din kamu yararı ile sınırlı olup, yurttaşlara “ödevlerini sevdirtecek”, onları “iyi birer yurttaş”, “sadık bir uyruk” haline dönüştürecek sivil bir anlayıştır.⁵⁸⁰ Başka bir ifadeyle Rousseau’nun inanılmasını arzuladığı din, tıpkı Machiavelli’de olduğu gibi, Hristiyanlık öncesi pagan dünyasının, her türlü inanç özgürlüğünü tanımakla birlikte, yurttaşları ortak amaçlar etrafında toplayarak, bu dünyadaki özgür yaşamı garanti altına alan seküler bir ulus dinidir.

Yurttaşların böylesi bir toplum dini etrafında birleşebilmeleri, başka bir ifadeyle siyasal erdemlere sahip olan yurttaşlar olarak ortak iyiye boyun eğmeleri ve bu uğurda katılım yoluyla ödevler üstlenebilmeleri, temelde iki önkoşula bağlıdır: Bu önkoşullardan ilki mülkiyet, ikincisi ise eğitimidir. Bu nokta Rousseau’nun Machiavelli cumhuriyetçiliğinden farkının bir sonucudur. Machiavelli’nin yurttaşların katılımını kendi çıkarlarını koruma yoluyla

⁵⁷⁶ J. J. Rousseau, 2005, [2,6], s. 26; J. J. Rousseau, 1997a, [30], s.16.

⁵⁷⁷ N. Machiavelli, 1997, II. 2, s. 159.

⁵⁷⁸ Bkz. P. Emberley, “Rousseau and Domestication of Virtue”, *Canadian Journal of Political Science* içinde, 1984, sayı 18, s. 731-753.

⁵⁷⁹ J. J. Rousseau, 2004a, IV. 8, s. 185-186; J. J. Rousseau, 1997b, IV. 8, s. 149.

⁵⁸⁰ J. J. Rousseau, 2004a, IV. 8, s. 187; J. J. Rousseau, 1997b, IV. 8, s. 150.

işlevselleştirirken, Rousseau cumhuriyetçiliğinin anahtar kavramlarından ilki uyum ise, ikincisi katılımdır. Rousseau cumhuriyetçiliğinde katılım, erdemli yurttaşları gerektirir. Machiavelli cumhuriyetçiliğinde her yurttaş tanımlı yasalar çerçevesinde kendi çıkarının peşine düşebilirken, Rousseau cumhuriyetçiliğinde tüm yurttaşların bireysel görüşleri belli bir *genel irade* etrafında bütünüleşir. Bu nedenle tüm yurttaşlardan beklenen tanımlı bir erdeme sahip olmaları gerekir. İşte bu erdemin korunabilmesinin koşulu yani tüm yurttaşların aynı ortak iyilerin peşinden gidebilmeleri, kendi özel çıkarları konusunda bir endişe taşımamalarıyla orantılı olarak mümkündür.

Yurttaşların genel iradeyi özel iradenin önünde tutmalarını sağlayan erdemler eğitim yoluyla kazandırılır. Yurttaşlara hak ve ödevlerini öğretecek olan bu eğitim, devlet tarafından verilmelidir: “Kamusal eğitim, halkçı veya meşru devlet yönetiminin temel eylem ilkelerinden biridir. Eğer çocuklar eşitlik ortamında ve bir arada yetiştirilirse, zihinlerine devletin yasaları ve genel iradenin ilkeleri aşılanırsa, her şeyin üstünde onlara saygı gösterme yolunda eğitilirse, durmadan kendilerini besleyen o şefkatli anadan, onun kendilerine duyduğu sevgiden, ondan aldıkları paha biçilmez nimetlerden ve karşılığında ona borçlu oldukları hizmetlerden söz eden örneklerle ve nesnelerle çevrili olarak yaşarlarsa, hiç kuşku duymayalım ki birbirlerini kardeş gibi sevmeyi, toplumun istediğinden başka hiçbir şey istememeyi, safsatacıların boş gevezelikleri yerine olgun insan ve yurttaş eylemlerini koymayı ve bir gün o kadar uzun süre çocukları oldukları vatanın savunucuları ve babaları olmayı öğreneceklerdir.”⁵⁸¹

Rousseau *Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler* kitabında kamusal eğitim ve yurtseverlik arasındaki bağı çarpıcı bir biçimde tekrar eder: “Eğitim, ruhlarla öyle bir ulusal biçim vermeli ve insanların sanıları ve beğenileri öyle biçimlendirilmelidir ki, herkes tutkuyla, sevgiyle, zorunlulukla vatansever olsun. Bir çocuk gözünü açtığında vatanını görmeli ve ölene dek başka bir şey görmemelidir. Her gerçek cumhuriyetçi, anne sütüyle birlikte, vatan sevgisini yani yasaların ve özgürlüğün sevgisini de emer. Bu sevgi tüm varlığıdır, yalnızca vatanını görür ve vatani için yaşar; (...); vatani olmadığında, artık kendisi de bir hiçtir, ölü değilse bile ölüden beterdir.”⁵⁸²

Yurttaşları böylesi bir yurttaşlık erdemi ve bilinciyle donatarak, erdemleri geliştirme düşüncesi, özellikle çağdaş dünyada, Rousseau’yu sıklıkla totaliterlik eleştirilerinin hedefi haline getirir. Bu eleştiriler daha çok, Rousseau’nun, bireyden çok bir bütüne öncelik tanıyan “antik bir hatanın tekrarı”nı ifade

⁵⁸¹ J. J. Rousseau, 2005, [2,13], s. 33-34; J. J. Rousseau, 1997a, [37], s. 21-22.

⁵⁸² J. J. Rousseau, 1997c, [4], s. 189.

eden “baskıcı bir devletin mimarı” olduğuna yöneliktir.⁵⁸³ Her yurttaşta dikte edilen kamusal akıl, yurttaşların kendi akıllarıyla da çelişkiye düşmemelerinin garantisini sağlar.⁵⁸⁴ Bu çağdaş dünyanın temeli olan birey ve toplum ayrışmasının önündeki en önemli engeldir, halk egemenliğinin mutlaklaşmasıdır.

Benjamin Constant, Hobbes ile Rousseau arasında bir benzerlik kurarak, Hobbes’un mutlak yönetimi savunurken, Rousseau’nun halk egemenliğini mutlaklaştırmasını eleştirir. Constant’a göre Rousseau’nun yanlış sınırlı egemen gücün birey özgürlüğünü egemenden gelecek keyfi müdahalelere korumadaki önemini yeteri kadar kavrayamayışından kaynaklanır.⁵⁸⁵ Constant, Rousseau’nun halkı egemen kılan demokratik bakış açısını, bireyi bütün içinde erittiği iddialarıyla eleştirir.

Ancak Rousseau’nun demokrasi karşısındaki tutumu bu denli açık değildir. Başka bir ifadeyle Rousseau’nun söylemi, hükümetin belirli bir biçimini önermeye yönelik değildir. Rousseau cumhuriyetçiliğinin anlaşılabilmesi için açıkça şu sorunun yanıtının aranması gereklidir: Rousseau’nun amacı “bir cumhuriyetçi olmanın anlamı, meşru anayasallık olarak (tiranlık karşıtı) cumhuriyeti savunmak mıdır; yoksa cumhuriyetçi hükümeti savunmak mıdır?”⁵⁸⁶ Bu soru Rousseau’nun yönetimler üzerine açıklamalarında cevap bulur.

Rousseau’nun özgürlüğü yasallık ile birlikte ele alışı, açıkça keyfi yönetimlere karşı özgür cumhuriyetleri gösterir. Başka bir ifadeyle Rousseau’nun tiranlığın yurttaşları köleleştiren bir yönetim olduğu yolundaki görüşleri açıktır. Öte yandan Rousseau’nun yorumlarıyla monarşi de tiranlığa yakın bir anlam kazanır. Bunun ilk kanıtı *Toplum Sözleşmesi*’nin yönetimlerin dolayımını anlattığı “Hükümetin Kötüye Kullanılması ve Bozulmaya Yüz Tutması” bölümünden takip edilebilir. Burada Rousseau tiranlığı, monarşi yönetiminin bozulması olarak tanımlar. Ancak bozulma kaçınılmaz olduğuna göre, ortak iyiyi üstün tutan erdemli bir kralın yönettiği monarşik bir devlet de varlığını uzun süre koruyamaz. Nitekim bölümün başlangıcında yer alan “özel irade”nin “durmaksızın genel iradeyi” etkilediğinden “(...) hükümdar, egemen varlığa eninde sonunda baskı yapacak ve toplum sözleşmesini bozacaktır”⁵⁸⁷ saptaması, Rousseau’nun monarşi karşıtlığını ortaya koyar.

⁵⁸³ Krş. S.T. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven, 1984, s. 79-103.

⁵⁸⁴ J. J. Rousseau, 2005, s. 17; J. J. Rousseau, 1997a, [19], s. 10.

⁵⁸⁵ B. Constant, *Principes de Politique, Oeuvres de Benjamin Constant* içinde, der. A. Roulin, La Pléiade, Paris, 1957, s. 1107 ve s. 1071-2; akt. M. Viroli, 1988, s. 8-9.

⁵⁸⁶ M. Viroli, 1998a, s. 169.

⁵⁸⁷ J. J. Rousseau, 2004a, III. 10, s. 120; J. J. Rousseau, 1997b, III. 10, s. 106.

Monarşi yönetimi, yasama ve yürütme güçlerinin, Rousseau'nun sözcükleriyle söyleyecek olursak "devlet'in kamusal gücüyle hükümetin özel gücü"nün⁵⁸⁸ birbirine bağlı olduğu yönetimler olduğu için bozulmaya en yakın yönetimlerdir: "Yürütme gücü olarak kabul edilen egemen güç, yasama gücünü elinde tutabilseydi, hak ve olgu öylesine birbirlerine karıştırdı ki (...) doğası bozulan politik bütün, çok geçmeden, önlemek için kurulmuş olduğu zorbalığın bu kez kendisi kurbanı olurdu."⁵⁸⁹ Bu nedenle Rousseau'nun gözünde monarşi despotluğa yakın bir yönetimdir.

Ancak sıklıkla demokrasi kuramcısı olarak anılan Rousseau, demokrasinin de monarşiye benzer tehditleri barındırdığını ve bu nedenle yetkin bir yönetim biçimi olamayacağını ileri sürer. Rousseau'ya göre demokratik yönetim, mutlak halk egemenliği anlamına gelseydi, yasaları yapan egemen varlık ile yürütme gücünü temsil eden egemen güç birbirlerinden ayrılamamış olacaktı ve kendi sözcükleriyle "(...) sanki hükümete bir hükümet kurulmuş olacaktı."⁵⁹⁰

Dahası Rousseau'ya göre, mutlak demokrasiler iç savaş ve karışıklıklara elverişli yönetimlerdir ve bu nedenle kolaylıkla yozlaşabilirler: "Bir Tanrılar ulusu olsaydı, o ulus mutlak demokrasi ile yönetilirdi. Ama böylesi yetkin bir yönetim insanların harcı değil."⁵⁹¹ Bu nedenle demokrasi, mutlak anlamda halkın tek başına yönetimi değildir. Rousseau'nun demokrasi kavrayışı daha çok "cumhuriyetin temel kurucu yasalarıyla sınırlanır"⁵⁹²; "(...) egemen varlık ne denli mutlak, kutsal, dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmenin sınırlarını ne aşar, ne de aşabilir."⁵⁹³

Demokratik katılım, Rousseau kuramı için önemli olmakla birlikte, bu katılım çoğu kez yanlış anlaşılır. Rousseau katılımı özsel ve işlevsel olarak iki açıdan önemli bulur: İlk olarak katılım *toplum sözleşmesi* sonucunda *genel irade*'yi oluşturma bağlamında gereklidir. *Genel irade*'nin yasa anlamına geldiği göz önünde tutulduğunda, katılımın bir yasama etkinliği olduğu açıktır. İkinci olarak katılım, yurttaşlık bilincinin gelişimi ve yozlaşmanın önlenmesi bağlamlarında işlevsel olarak önemlidir. Katılım bu biçimde ele alındığında birebir yönetime katılmak anlamından çok, yürütücü güç olan egemen gücü denetleme ve yurdu koruma anlamlarını kazanır. O halde katılım Rousseau

⁵⁸⁸ J. J. Rousseau, 2004a, III. 6, s. 103; J. J. Rousseau, 1997b, III. 6, s. 94.

⁵⁸⁹ J. J. Rousseau, 2004a, III. 16, s. 136; J. J. Rousseau, 1997b, III. 16, s. 116.

⁵⁹⁰ J. J. Rousseau, 2004a, III. 4, s. 97; J. J. Rousseau, 1997b, III. 4, s. 90.

⁵⁹¹ J. J. Rousseau, 2004a, III. 4, s. 99; J. J. Rousseau, 1997b, III. 4, s. 92.

⁵⁹² M. Viroli, 1988, s. 9-10.

⁵⁹³ J. J. Rousseau, 2004a, II. 4, s. 53; J. J. Rousseau, 1997b, II. 4, s. 63.

için her iki anlamda da yürütme gücünü daimi olarak elde bulundurma anlamını içermez. Nitekim Rousseau açıkça *genel irade*'nin ifadesi olan anayasanın değiştirilmesi söz konusu olmadığında, egemen varlığın her yasanın çıkarılması için bir araya gelme zorunluluğu olmadığını ifade eder. Rousseau "her beklenmedik olayda ulusu toplamak mı gerekecek?" sorusuna şöyle yanıt verir: "Ulusu toplamak gereksiz; hele alacağı kararın genel iradeyi dile getireceği de kesin olmadığına göre, ayrıca bu usul büyük bir ulus için uygulanabilir olmadığına göre ve yönetim iyi niyetliyse zaten buna ihtiyaç da duyulmadığına göre, büsbütün gereksiz. Zira önderler genel iradenin her zaman kamusal çıkarın en lehine, yani en hakkaniyetli tutumdan yana tecelli ettiğini iyi bilirler; dolayısıyla, genel iradenin izlendiğinden emin olmak için yalnızca adaletli olmak yeter."⁵⁹⁴ O halde Rousseaucu cumhuriyetçilik, katılımdan çok erdemli yöneticileri iş başına getirmekle açıklanabilir.

Buradan hareketle Rousseau'nun monarşi ve demokrasiyi reddedişinin altında benzer nedenler rahatlıkla görülebilir. Rousseau her iki yönetim biçimini de yasama ve yürütme güçlerini tek elden toplanmalarından dolayı eleştirir. Böylece Rousseau'nun cumhuriyetçiliğinin ana hatları da belirir. Öncelikle Rousseau'nun cumhuriyetçi kavrayışı mutlak egemenliğe karşıdır. Rousseau mutlak egemenlik karşısında belirgin bir hükümet biçimini içermeksizin, cumhuriyetçi anayasallığın desteklenmesinde kendisini gösterir. Anayasanın temeli ve meşruluk kaynağı *genel irade*'dir. Aynı zamanda *genel irade* bir yanıla yurttaşların tek tek iradeleri ile katıldıkları sözleşmenin bir sonucu olarak irade hâkimiyetini gösterirken öbür yanıla yurttaşların birbirleri üzerinde tahakküm kuramamalarının garantisini oluşturur. Böylece Rousseau cumhuriyetçiliği, belirli bir yönetim biçiminin değil, siyasal kurumsallaşmanın sürekliliğinin nasıl sağlanacağını araştırır. Bu "adil siyasal oluşum merkezli bir kuramdır."⁵⁹⁵ Bu noktada yasa adaletin temel ilkesidir, çünkü yurttaşların eşitlik ve özgürlüğünün koruyucusudur.

O halde böylesi bir adaleti en iyi biçimde koruyacak sistem hangisidir? Rousseau'nun seçimi de tıpkı Machiavelli'de olduğu gibi karma yönetimdir. Başka bir ifadeyle Rousseau'ya göre adaleti koruyan sistem "yarı monarşi, yarı demokrasidir; yani halkın egemen olduğu ve yürütücü gücün halk tarafından bilgece erdemleri ve dürüst karakterleri nedeniyle seçilen küçük bir yönetici gruba emanet edildiği yönetim biçimi olarak yorumlanan aristok-

⁵⁹⁴ J. J. Rousseau, 2005, [1,5], s. 20; J. J. Rousseau, 1997a, [23], s. 12.

⁵⁹⁵ M. Viroli, 1998a, s. 171.

rasidir.”⁵⁹⁶ Ancak Rousseau’nun karma yönetiminin Machiavelli’nin karma yönetiminden farkı, Machiavelli’nin toplumun farklı sosyal sınıflarını yönetime katma kaygısına karşılık, Rousseau’nun Aristoteles’te olduğu gibi yönetim biçimlerinin bir karmasından söz ediyor oluşudur. Bu fark Rousseau’nun, Machiavelli öncesi hümanist yazarlara benzer biçimde kamu uyumu ve özgürlük arasında kurmuş olduğu denklemden kaynaklanır.⁵⁹⁷ Başka bir ifadeyle Rousseau için toplumda, Machiavelli’nin kuramındaki gibi birbirlerini denetleyecek farklı sosyal gruplar yoktur ve bu nedenle Rousseau bu denetleme işlevini halk ve yöneticiler arasında pay eder. Rousseau’nun cumhuriyetçiliği düzensizliğe karşı düzenin bir savunusudur. Bu savunu yasa egemenliği, özgürlük, erdem ve yurt sevgisinde somutlaşır. Böylece Viroli’nin deyişiyle Rousseau “kesinlikle bir cumhuriyetçidir, belki de son cumhuriyetçidir”,⁵⁹⁸ ancak sesi Fransız Devrimi boyunca yankılanır.

Rousseau’nun, başta da belirtildiği üzere totaliter olarak anılmasında kuşkusuz en büyük pay, çağdaş liberal okumaların hedefi haline gelmesindenidir. Rousseau’nun radikal eleştirileri iki temel nedene dayandırılabilir: Bunlardan ilki Rousseau’nun katılım ve erdem kavramlarını Machiavelli’den çok daha fazla bir coşkuyla savunmasıdır. Özellikle ahlâki özgürlükle sivil özlülük arasında kurmuş olduğu aynılık ilişkisi, bireyi toplumsal ilişkilere bütünüyle teslimiyetçi olarak yorumlanabilir. Nitekim Rousseau ve çağdaş cumhuriyetçiler arasındaki ayırım da sivil değil, ahlâki özgürlük alanında belirir.

Rousseau’nun eleştirilmesinin ikinci nedeniyse, Rousseau’nun cumhuriyetçi ideolojiyi modern koşullara uyarlamış olmasıdır. *Toplum Sözleşmesi* adlı eseri dışındaki eserlerinde Rousseau’nun da andığı gibi cumhuriyetçilik, küçük kent devletlerine uygun bir yönetim biçimi olarak eski paradigmanın bir ürünü olarak düşünülürken, Rousseau onun büyük devletlere uygulanabilmesinin yollarından birini gösterir. Rousseau küçük devletlerin cumhuriyetçiliğini büyük uluslara yayar. Fransız Devrimi’nin idealleri bunun en iyi göstergesidir.

Rousseau’nun ahlâki özgürlük ve sivil özgürlük arasında kurduğu denklem, Fransız Devrimi’nin hemen ardından kurulan üniter Fransız devletinde kendisini gösterirken, üniter devletin giderek eleştiriye açılan yazgısı, cumhuriyetçiliğin de yazgısını belirler. Cumhuriyetçiliğin üniter bir devlet dı-

⁵⁹⁶ M. Viroli, 1998a, s. 170.

⁵⁹⁷ Machiavelli öncesi humanist yazarların görüşleri ve Machiavelli arasındaki fark için bkz. Q. Skinner, 1993b, s. 121-142.

⁵⁹⁸ M. Viroli, 2002b, s. 174.

şında varolamayacağını ispatı için sıklıkla başvurulmuş Rousseau'ya karşılık arada kalmış bir kayıp halka olarak Alexis de Tocqueville bir başka cumhuriyetçi devleti, Amerika Birleşik Devletlerini örnek gösterir.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE VE İKİ DEVRİM ARASINDA CUMHURİYETÇİLİK

Rousseau “(...) büyük olasılıkla entelektüel tarihin gelmiş geçmiş en yol gösterici dehasıdır. Felsefi düşüncesi, gelecekteki Jakobenliğin ve devrimci söylemin kavramsal çerçevesini çok önceden kurmuştur. (...) Rousseau, hiçbir biçimde Fransız Devrimi'nin 'sorumlusu' olamaz; ama devrimci bilinç ve uygulamanın kültürel malzemesini farkında olmadan hazırladığı da doğrudur.”⁵⁹⁹ Rousseau'nun *genel irade* kavramı, Fransız Devrimi ile cisimleşmiş ve Devrim, tekin yönetiminden aldığı egemenliği halka iade ederek, *genel irade*'den Rousseau'nun ismini koymakta zorlandığı *ulus* kavramının doğmasına neden olmuştur. Bu yoldan nasıl ki “ondokuzuncu yüzyıl ekonomisi esas olarak İngiliz Endüstri Devrimi'nin etkisi altında şekillenmişse, siyaset ve ideolojisi de Fransızlar tarafından biçimlendirilmiştir.”⁶⁰⁰

Ancak bugün çağdaş yorumcular, sıklıkla Fransız Devrimi ile Amerikan Devrimi'ni karşılaştırmalı olarak ele alırlar. Bu iki ulusun bağımsızlık mücadelesi cumhuriyete verilen iki farklı anlamı da ortaya koyar. Fransa'nın erdem ve merkezi yönetim temelli klasik cumhuriyetçi eğilimlerine karşın, Amerika bir yandan yerel yönetim ve katılımcı demokrasi geleneğine sahip federal devletleriyle diğer yandan da temsiliyetçi hükümet olarak cumhuriyetçi ilkeleriyle farklı bir demokrasi-cumhuriyet modeli ortaya koyar ve bu biçimiyle Alexis de Tocqueville'in (1805-1895) liberal cumhuriyetçi yorumlarına esin kaynağı olur.

Dahası ekonomik düzlemde bakıldığında iki devrim arasında neden-sonuç ilişkisi de kurulabilir. Fransız Devrimi'ni doğuran neden, Amerikan Devrimi'nin yarattığı düşünsel atmosferden çok, Fransa ekonomisinde yol açtığı mali krizdir. Bu nedenle büyük devrimler çağı olarak 18. yüzyıl üzerine yazılacak herhangi bir yazıdan beklenen, Amerikan Devrimi'nin öncelikli olarak ele alınmasıdır. Ancak tarihsel bir hataya düşme pahasına, bu bölümde Fransız Devrimi öncelikli olarak tartışılacak, ardından Amerikan Devrimi değerlendirilecektir. Bu tarihsel değişikliğin nedenleri, Amerikan ve Fransız

⁵⁹⁹ F. Furet, *Fransız Devrimini Yorumlamak*, çev. A. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 59.

⁶⁰⁰ E. Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848*, çev. B. S. Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 63.

Devrimleri üzerine incelemeleriyle 19. yüzyılda devrim olgusunu tartışmaya açan Tocqueville'in şu sözlerinde gizlidir: "Tereddütsüz diyebilirim ki, er ya da geç biz de Amerikalılar gibi eksiksiz bir eşitlik ortamını mutlaka sağlayacağız."⁶⁰¹ Başka bir deyişle Tocqueville'e göre Amerika, Fransa'nın geleceğidir.

Fransız Devrimi'nin "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" slogandan yola çıkan Tocqueville, demokrasilerin bu temel niteliklerinin farklı toplumlarda farklı siyasal rejimlere yol açabileceğini gözlemler. Bu açıdan Tocqueville, bir rejimde cumhuriyet ve demokrasinin niteliklerini aramaktan çok, bu niteliklerin farklı rejimlerdeki farklı yorumlarının izlerini takip eder. Böylece "Tocqueville (...), çağdaş ya da demokratik her toplumun özüne bağlı bazı nitelikler belirler, ama bu ortak ilkelerden başlayarak olası siyasi rejimlerin çokluğunu ekler. Demokratik toplumlar liberal ya da despotik olabilirler."⁶⁰² Fransa ve Amerika arasındaki fark da bu demokratik ilkelerin farklı yorumlarıyla ilişkilidir.

Buradan hareketle Tocqueville demokratik rejimlere özgü olarak gördüğü eşitlik ve özgürlüğün Amerika ve Fransa'da niçin farklı rejimlere yol açtığını inceleme olanağı bulur. Amerika ve Fransa'nın her ikisinin de demokratik devletler olmasına karşın, aralarında beliren demokrasilerine özgü uygulama farkları, Tocqueville'in eserlerinin merkezinde yer alan araştırma konusudur. Tocqueville'in ilgisi, "Amerika'nın siyasal özgürlükleri korumada başarılı olmasına karşılık, Fransa nasıl oluyor da özgürlüğünü yitiriyor?" sorusuyla ilişkilidir.

Fransa'da Merkeziyetçilik ve Eşitlik

Alexis de Tocqueville, Fransa'nın yeni rejiminin en büyük başarısızlığı olarak gördüğü siyasal özgürlükleri koruma konusundaki zayıflığını, "merkeziyetçilik" olgusu ile bağlantılı olarak ele alır. Ancak Tocqueville'e göre merkeziyetçilik, doğrudan Fransız Devrimi'nin bir sonucu değil, Eski Rejim'in (*ancien régime*) mirası olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında Tocqueville'in "devrim" olgusunu ele alışı da devrimci bir nitelik gösterir. Devrimi, sıklıkla kabul edildiği gibi, toplumsal ve siyasal yaşamdaki kırılma olarak ele almak, Tocqueville'e göre yüzeysel bir bakış açısının ürünüdür. Es-

⁶⁰¹ A. de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. İ. Sezal ve F. Dilber, Yetkin Yayıncılık, Ankara, 1994, s. 28.

⁶⁰² R. Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K. Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 212.

ki Rejim ve Devrim (*L'ancien régime et la révolution* - 1856) eserinde Fransız Devrimi'ni inceleyen Tocqueville'e göre, Devrim'e asıl biçimini veren "süreklilik"tir.

Fransız Devrimi siyasal açıdan, egemenliğin el değiştirmesini gösterir. Devrim sonrası egemenliğin hem kaynağı hem de kullanımı monarkın tekelinden Fransız halkına geçer. Böylece Fransız Devrimi, Avrupa tarihine "ulus" kavramını hediye ederek, kendi tarihiyle birlikte yaşlı kıtanın da tarihini değiştirir.⁶⁰³ Bu açıdan Fransız Devrimi, siyasal bağlamda dünya tarihinin dönüm noktalarından biridir.

Tocqueville'e göre siyasal alandaki bu kırılma, toplumsal alanda yerini sürekliliğe bırakır. Bu açıdan devrim, siyasal olarak bir değişimi getirmişse de iktisadi ve toplumsal yapıda benzer etkiyi yaratmamıştır. Başka bir ifadeyle, ne ulus ne de ulus olmanın bir ön koşulu olarak tek biçimli yönetimi ifade eden merkezileşme olgusu, devrimin değil, Eski Rejim'in bir ürünüdür: "Merkezileştirmenin (...) hiçbir şekilde bir devrim kazanımı olmadığını savunuyorum. Bu, tersine, eski rejimin bir ürünüdür ve şunu da ekleyeceğim ki, eski rejimin siyasal yapısının Devrim'den sonra yaşayabilmiş olan yegane kısmıdır, çünkü bu Devrim'in yarattığı yeni toplumsal düzenle bağdaşabilen yegane kısım"dır."⁶⁰⁴

Tocqueville'in Fransız Devrimi'ne ilişkin çözümlemelerinin temelini oluşturan bu iddiaya göre, Eski Rejim ve Devrim, merkeziyetçilik kavramı çerçevesinde, bir sürecin ardışık parçaları olarak değerlendirilmelidir. Böylece Fransız Devrimi "(...) *Ancien Régime*'i yıkarken gerek devletin, gerek onun siyasal-hukuksal zırhını oluşturan egemenliğin yok olmasını hiçbir zaman gündeme getirmez." Devrimciler devletin bütünlüğünü koruma adına en büyük güvence gördükleri "(...) egemenlik kuramını eski düzenden devralırlar."⁶⁰⁵ Böylece Eski Rejim ve Devrim'in birleştirici halkası olarak merkeziyetçilik, Fransa tarihinin belirli bir dönemine ait bir durum olmaktan çıkar, bir sürece ya da François Furet'nin sözleriyle bir "anlatı"ya dönüşür. Bu bağlamda devrimle gerçekleşen tek değişim, egemenliğin monarktan alınıp türdeş bir bütün olan halka ya da ulusa verilmesidir; yani devrimle beraber monarkın boş kalan tahtına ulus oturur. Böylece devrimle iktidara gelen egemenin,

⁶⁰³ Özellikle Fransız Devrimi tarihçilerinden Augustin Cochin, 18. yüzyıl Fransası'nın siyasal iktidarındaki kırılmayı incelerken, Tocqueville'den farklı olarak "devrim" olgusunu paranteze almaksızın, egemenliğin halk adına işleyen derneklere geçişini göstermeye çalışır. Bkz. F. Furet, s. 179-216.

⁶⁰⁴ A. de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. T. İlgaç, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 91.

⁶⁰⁵ M.A. Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 216.

tek tek yurttaşların iradelerinin toplamından başka bir şeyi ifade eden, Rousseau'nun *genel irade*'si olduğu ileri sürülebilir.

Fransa merkeziyetçilikle, XIV. Louis'nin iktidarını pekiştirmek üzere aldığı tedbirler sayesinde tanışır. Sınırlarını oluşturduğu 15. yüzyıla değin Fransa'nın yönetim biçimi daha çok âdemi-merkeziyetçi bir karakter gösterir: "Zamanın bütün büyük Avrupa devletleri gibi Fransız devleti de, önemli ölçüde özerkliğe sahip araçlar yoluyla hüküm sürüyor, farklı sınıflar ve bölgelerle çok çeşitli biçimlerde anlaşmalar yapıyor ve tebaasından da vergi dışında nispeten az şey talep ediyordu."⁶⁰⁶ Söz konusu yüzyıllar boyunca senyörlerin sadece denetlediği Fransa'da, halkın kendi yöneticilerini seçmesi anlamında demokratik bir idare gelişmiştir.⁶⁰⁷

Ancak sınırların belirlenişi aynı zamanda monarşinin egemenlik alanını genişletme çabalarına girişi için de beklenen fırsatı vermiştir. Nihayetinde "gerçekte ve kraliyetin imgeleminde, yaratılması uzun süre alan mutlak monarşi, Fransa'da ancak XIV. Louis'nin hükümlanlığı döneminde başat bir gerçeklik oldu."⁶⁰⁸ Mutlakiyetin artan gücüne karşı, ayrıcalıkları koruma adına yapılan son direniş Fronde Ayaklanması'nın (1648-1653) başarısızlığı, mutlakiyetçi "(...) öğretinin zaferini sağladı."⁶⁰⁹ Bu yolda merkezi iktidar giderek yerel düzeyde soyluların siyasal ayrıcalıklarını kaldıran bir dizi değişim başlattı: "(...) tahkimatlı şatoların yıkılması, özel orduların dağıtılması, kent milislerinin kaldırılması, düellonun yasaklanması, Versailles'ı inşa ederek büyük soyluların Paris'ten uzakta toplanmaya zorlanması, daha profesyonel daimi ordular kurarak silahlarını saraya karşı kullanabilecek güçleri *kraliyet yönetimine bağlaması*"⁶¹⁰ (*vurgu özgün metinden*). Böylece "önceden muazzam bir güç ve özerklik sağlamış olan bütün o büyük feodal beyler ile yerel oligarşiler, devlet tarafından hiç görülmemiş bir ölçüde kuşatıldılar."⁶¹¹

Dahası merkezi iktidar her bölgeye, önceleri soyluların üstlendiği yerel işleri yürütmesi amacıyla merkezden yönlendirilen ve istenildiği anda işten çıkartılabilecek olan genel denetçiler atar. Önceleri iktidar ve halk arasında bir çeşit aracı kurum görevi gören soyluların üstlenmiş oldukları tüm idari görev-

⁶⁰⁶ C. Tilly, *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, çev. Ö. Arıkan, Yeni Binyıl, İstanbul t.y., s. 203.

⁶⁰⁷ A. de Tocqueville, 2004, s. 110.

⁶⁰⁸ T. Skocpol, *Devletler ve Toplumsal Devrimler - Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, çev. S. E. Türközü, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 110.

⁶⁰⁹ L. Gershoy, *The French Revolution and Napoléon*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1964, s. 6.

⁶¹⁰ C. Tilly, s. 225.

⁶¹¹ C. Tilly, s. 224.

ler, artık tek bir elden ve tek biçimli olarak yürütülmeye başlanır. Tocqueville, 18. yüzyıla gelindiğinde giderek merkeziyetçi bir yönetime kavuşan Fransa'nın durumunu şöyle özetler: "Bütün ülke içerisinde kamu idaresini düzenleyen ve krallığın merkezinde yerleşmiş tek bir gövde; hemen hemen bütün işlerini yöneten aynı bakan; her taşra vilayetinde bütün ayrıntıları yönlendiren tek bir memur; hiçbir ikincil organ yok, ya da harekete geçmeleri için önceden izin verilmeden eyleyemeyen organlar var; kamu idaresini ilgilendiren olaylarda yargı yetkisini kullanan ve onun bütün memurlarını koruyan olağanüstü mahkemeler. Bu, bildiğimiz merkezileşme değilse nedir?"⁶¹² Böylece, Eski Rejim yalnızca halk ve iktidar arasındaki tüm aracı kurumları kaldırmakla kalmamış, aynı zamanda yasama-yürütme ve yargı konusunda tek hakim güç haline gelmiştir.⁶¹³ Sonuç olarak tüm koruyucu kalkanlarını yitiren yalnız bireyler, keyfi merkezi iradeyle karşı karşıya kalırlar.⁶¹⁴

Merkezileşme öncesinde Fransa'nın durumunu anlatmak için Tocqueville, 1795 tarihli Prusya kanunnamesinden yaptığı alıntıda, soyluların, denetim ve yönetimleri altında bulunan halka karşı üstlendikleri ödevleri şöyle sıralar: "Senyör, yoksul köylülerin eğitim kazanmalarını gözetmek zorundadır. Vasalları arasında topraksız olanlara, yaşama olanaklarını olabildiğince sağlamak zorundadır. Eğer onlardan bazıları yokluk içine düşecek olurlarsa, yardımlarına koşmakla yükümlüdür."⁶¹⁵ Ancak zaman içinde soyluların erklerini üstlenen merkez, aynı zamanda ödevlerini de Tocqueville'in deyişiyle "kahramanca" üstlenmiştir. Böylece Fransa'da merkezi yönetim sadece siyasi değil, idari merkez haline de gelmiş ve giderek genişleyen bir bürokratik ağ kurmuştur.⁶¹⁶

François Furet'ye göre bir toplumsal değişim yerine devrim yaşanmış olmasının nedeni de yine bu merkeziyetçilik olgusu çerçevesinde anlaşılabilir. Merkezi yönetimin genişleyip tüm siyasal ve toplumsal alanlara hakim olması, devrimcilerin hareket etmek için ihtiyaç duydukları boşlukları ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle herhangi bir reform girişimine gidebilecek yollar,

⁶¹² A. de Tocqueville, 2004, s. 121.

⁶¹³ A. de Tocqueville, 2004, s. 118. Söz konusu yüzyılda aslında iki tip yargı mercii ile karşılaşılacaktır. Bunlardan ilki, özel davalara bakan mahkemelerdir. Özel davalarda, Ortaçağ geleneğinde olduğu gibi yerel senyörler tarafından yürütülmeye devam edilir. Ancak kamu davaları artık senyörlerin yargı erklerinin dışına çıkartılmış ve merkezden atanan denetçilerin kontrolüne verilmiştir. Böylece yargı erki, yerel işleri ilgilendiren konularda dahi yerel yönetimlerin denetiminden alınarak, tek biçimli hale getirilmiştir.

⁶¹⁴ F. Furet, s. 160.

⁶¹⁵ A. de Tocqueville, 2004, s. 101.

⁶¹⁶ Konuyla ilişkili örnekler için bkz. A. de Tocqueville, 2004, s. 126.

merkezi yönetim tarafından daha baştan kapatılmıştır. Bu durumda devrimciler için tek çıkar yol, iktidarı devirerek, yeniden kurmaktır.⁶¹⁷

Tocqueville'in süreklilik tezinin izlerini takip eden Barrington Moore Jr. ise çağdaş toplumun temellerini de devrim sonrasında değil, XIV. Louis'nin tohumlarını serptiği merkezîyetçi devlet anlayışında bulur. Her ne kadar tah-tın gerçek niyeti "Fransız siyasal yaşamındaki (...) düzeni korumak, ekonomiye göz kulak olmak ve kralın izlediği savaş ve görkem politikalarının gerektirdiği kaynakları sağlamak üzere Fransız toplumundan ne koparabilirse" onu koparmak olsa da, çağdaş devletin temellerini atacak olan talepler, "burjuvaziden çok krallık bürokrasisinden" gelmiştir.⁶¹⁸ Başka bir ifadeyle siyasi ve idari merkezîyetçiliği teşvik eden monarşi, ulus-devlete giden yolun taşlarını bizzat döşemiş olur.

Böylece aristokratlar ve halk arasındaki tüm ilişkiler birer birer yok olurken, halkın her talebini karşılamaya hazır "devlet baba" imgesi, gün geçtikçe Fransızların zihinlerinde daha fazla yer eder. Halk artık aristokratların "kulları" değildir; ama henüz "(...) onların hemşehrisi" de olamaz.⁶¹⁹ Halk ile soylular arasına çekilen bu sınır, Eski Rejim'in soyluluğun siyasal erklerini yok etmekle yetinirken, imtiyazlarının korunmaya devam etmiş olmasından kaynaklanır.

Vergiden muafiyet ve feodal hakları içeren bu imtiyazlar, soyluları sadece halktan ayırmakla kalmaz, aynı zamanda onları kraliyete karşı da borçlu kılar. Böylelikle soylular sınıfı sorumluluklarıyla birlikte, monarşiye karşı siyasal bağımsızlıklarını da yitirirler. Bundan böyle soyluluk, Fransız Devrimi'nin önderlerinden Emmanuel-Joseph Sieyès'in, ileride dile getireceği gibi, halkın sırtındaki bir "yük"tür.⁶²⁰ Bu durum soyluların varlığının meşruluğunu tartışma konusu haline getirir. Siyasi açıdan zayıflatılmış olan soylular sınıfı, en az imtiyazlarını sürdürmek için olduğu kadar aşağı sınıflardan gelebilecek tepkilere karşı korunmak için de mutlak monarşiye bağımlıdır.⁶²¹

Öte yandan merkezi yönetimin, Ortaçağ boyunca savaşlarda gösterdikleri başarılarla ayrıcalık kazanmış olan kılıç soylularını denetime almada kullandığı bir diğer araç da, özellikle şarap ticaretinden giderek zenginleşmiş

⁶¹⁷ F. Furet, s. 70.

⁶¹⁸ B. Moore Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri - Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 90.

⁶¹⁹ A. de Tocqueville, 2004, s. 198.

⁶²⁰ E. J. Sieyès, "Üçüncü Sınıf" Nedir?, çev. İ. Birkan, İmge Kitabevi, Ankara, 2005 s. 13.

⁶²¹ E. Hobsbawm, 2000, s. 66.

olan tüccar sınıfına mevki ve ayrıcalıkların satışıdır. Genişleyen kamu harcamalarını ve savaşların getirdiği mali yükleri karşılayabilmek için XIV. Louis döneminde kamu mevkileri satışa çıkartılır. Böylelikle geleneksel soyluların yanı sıra kostüm soyluları adı verilen yeni bir sınıf daha belirir.

Moore'a göre mevki satışları "(...) kralın mutlakçılığının başlangıcı" dır.⁶²² Mevki satışları her şeyden önce Fransa monarşisinin içinde bulunduğu mali krizden kurtulması için gereken desteği yaratır. XIV. Louis mevki satışlarını çökmekte olan ekonomiyi yeniden düzenleme adına bir tedbir olarak bulmamış olsaydı, büyük olasılıkla monarşiyi mutlakiyetçi kılma yolunda 1614'ten bu yana toplanmasına izin verilmeyen États Généraux'yu (*Genel Zümre Meclisi*) toplayarak, mali desteği soylulardan isteyecekti. Bu durumda mevki satışları aynı zamanda kralın, parlamento ve aristokrasiden özgürleşmesini sağlar.⁶²³

Dahası mevki satışları asaletin önemini düşürerek,⁶²⁴ ayrıcalıklı sınıfın siyasal gücünün kırılmasına yardımcı olur. Bazı ayrıcalıkların kazanılması amacıyla satın alınan bu idari yetkiler, kamu yönetiminin belki de en ucuz yolunu sağlar.⁶²⁵ Ancak mevki satışlarının Fransa tarihini derinden etkileyecek olan en önemli sonucu, aristokratlar arasındaki olası bir zümre dayanışmasını yok ederek, merkezileşmeye hizmet etmiş olmasıdır. Bu açıdan "zenginlik ve memurluk basit bir zümre üyeliği" değildir artık, "*ancien régime* Fransasında başarının anahtarı" dır.⁶²⁶

Ancak yine de merkezi iktidarın, mevki satışı yoluyla feodal ayrıcalıkları giderek önemsizleştirmede sağladığı başarı, uzun vadede bir başarısızlığa da dönüşür. Başlangıçta eski aristokratlara karşı monarşinin yanında yer alan yeni soylular, giderek feodalleşirler. Özellikle önceleri kişisel olarak yapılan satışların, sonraları miras bırakılabilir hale gelmesi, "(...) çoğu zaman hakikisinin gurur ve direniş zihniyetini sergileyen bir sahte aristokrasi" doğurur.⁶²⁷ Dolayısıyla istemeden de olsa monarşi "(...) halktan gelme insanları (...) toprakbeyleri durumuna dönüştürdü. Böylece onları, ayrıcalıkların yılmaz bekçileri, zaman zaman girişmeyi denediği reformların en büyük düşmanları durumuna getirmiş oldu."⁶²⁸

⁶²² B. Moore Jr., s. 92.

⁶²³ B. Moore Jr., s. 92.

⁶²⁴ A. de Tocqueville, 1994, s. 19.

⁶²⁵ B. Moore Jr., s. 91.

⁶²⁶ T. Skocpol, s. 119.

⁶²⁷ A. de Tocqueville, 2004, s. 191.

⁶²⁸ B. Moore Jr., s. 101.

Mevkilerin miras bırakılabilmesinin bir diğer sonucu da, memurluğu “uzun vadeli bir yatırım” kılmasıdır.⁶²⁹ Satılan mevkiler hem bir statü göstergesidir⁶³⁰ hem de alınıp satılan ve miras olarak bırakılabilen bir meta değerine sahiptir. Bu nedenle üçüncü zümrenin⁶³¹ (*tiers-état*) en zenginleri dahi elleindeki parayı mevkilere yatırır.

Mevkilere ilişkin talep artışı ise monarşinin sürekli yeni mevkiler üretilip satışa sunmasına neden olur. Merkeziyetçi Fransız monarşisi bu yoldan, giderek karmaşık ve ağır bir mekanizma haline alır. Nitekim Sieyès Eski Rejim eleştirisinde, “yönetimin, özel bir sınıfın baba mirası haline gelir gelmez her türlü ölçüyü kaçırarak derecede şiştiği, yönetilenlerin değil, yönetenlerin ihtiyacına göre yeni görev ve makamların oluşturulduğu fark edilmiş midir?”⁶³² diye sorar. Tocqueville’e göre ise burjuvaların paralarını sanayi ve ticaret yerine mevki satın almaya yatırmaları, Fransa’da ticaret ve tarımın gelişmesinin de önündeki en büyük engeli oluşturur.⁶³³

Özellikle bu sonuç devrimin niçin Fransa’da olduğuna dair sorunun da yanıtını verir. Fransa’nın 18. yüzyıldaki koşulları ile dönemin İngiltere’sini karşılaştıran Jürgen Habermas, devrimin Fransa’da olmasının nedenini, İngiltere’de burjuvazi ve soyluluğun kraldan özgür bir tabaka oluşturmada başarılı olurken, Fransız burjuvazisinin giderek bağımlılığı artan feodaller haline dönüşmesinde bulur. Fransa’da “(...) İngiltere’de olduğu gibi, soyluluk ve yüksek bürokrasi (*noblesse de robe*) birleşip, sağlam bir itibara dayanan ve sermaye yaratan sınıfların çıkarlarını krala karşı siyasal açıdan da savunabilecek türdeş bir üst tabaka”⁶³⁴ oluşturamadığından, Eski Rejim’den yenisine İngiltere’dekine benzer bir dönüşümle geçilememiş ve devrime ihtiyaç duyulmuştur.

Furet de aynı gerekçeyle devrimin itici gücünün monarşi olduğunu ileri sürer: Devrimde “(...) başrol, sınıflı (*ordre*) toplumun özünü boşaltıp, ko-

⁶²⁹ G. V. Taylor, “Noncapitalist Wealth and the Origins of the French Revolution”, *American Historical Review* içinde, 1967, 72: 2, s. 471.

⁶³⁰ G. V. Taylor, s. 477.

⁶³¹ Sieyès “Üçüncü Zümre” Nedir? başlıklı yazısında, Üçüncü Zümre’yi (*Tiers-État*) şöyle tanımlar: Tiers État “(...) bir kolu hâlâ zincirli olan güçlü ve sağlam bir adamdır” [E. J. Sieyès, s. 12]. Tiers État’ın kolunu bağlayan Sieyès’a göre soylular sınıfıdır. O halde Tiers État soylular hariç, “(...) genel ve ortak düzene mensup yurttaşlar” bütünüdür [E. J. Sieyès, s. 16]. Sieyès’ın “ulus” tanımı göz önünde bulundurulduğunda Tiers-État’ın bir bütün olarak ulusu ifade ettiği görülebilir.

⁶³² E. J. Sieyès, s. 11.

⁶³³ A. de Tocqueville, 2004, s. 163.

⁶³⁴ J. Habermas, *Kamusalallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora ve M. Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 149.

şullarda eşitlikten çok bir değer olarak eşitçiliğin yolunu açan monarşidedir.”⁶³⁵ Bu eşitçilikte artık herkes eşit ölçüde kralın mutlak gücüne boyun eğen tebaa konumundadır: “Kral, kamusal iktidarı geniş ölçüde tekelleştirir. Burjuva eşitliğinin olumsuz yanı böylece kurulmuş olur. Kral’ın (ve memurlarının) dışında kalan herkes, eşit derecede tebaadır, otoriteye eşit derecede tabi kılınmıştır – özel şahıstır.”⁶³⁶ Gerek zenginliğin krala bağımlı oluşu, gerekse özellikle özgürlük konusunda mücadele verebilecek olan zenginler ve soylular arasında bir birliğin bulunmayışı, genel çıkarın giderek değer kaybetmesine, eylemlerin tek referansının bireysel çıkarlar haline gelmesine yol açar. Böylece giderek kamu özgürlüğü unutulurken, elde kalan tek özgürlük özel alandaki özgürlük olur.⁶³⁷ Cumhuriyetçi dille söylenecek olursa, Devrim öncesi Fransa, yurttaşların bireysel ve kısmi çıkarlarından başka bir şey düşünmedikleri yozlaşmış bir toplum yapısına sahiptir. Aynı zamanda monarşinin de erdemi giderek kaybolmuş, salt iktidarını sürdürmek amacıyla tüm halkı eşit ölçüde köleleştirmiştir. Bu nedenle Devrim öncesinde “Fransız ulusunun çeşitli ayrıcalıklı grupları hem tek biçimliliğe, hem de ayrılığa eğilimlidir. Gerçekte birbirlerine benzerler, ama ayrıcalıklarla, davranışlarla, *geleneklerle* ayrılmışlardır ve siyasal özgürlüğün yokluğu yüzünden siyasal bünyenin sağlığı için zorunlu dayanışmayı sağlayamıyorlardı”⁶³⁸ (*vurgu özgün metinden*).

Aralarındaki tüm farklara rağmen doğuştan soylularla, mevki satın alarak sonradan soylu olanları birleştiren nokta, halktan ayrı bir yaşam biçimini tercih etmiş olmalarıdır. Ayrıcalıklıların oluşturduğu bu sınıf, “köylülere yaklaşmak şöyle dursun, onların sefaletleriyle temas etmekten kaçmıştı; ortak eşitsizliğe karşı ortak mücadele vermek için onlara sıkı sıkıya bağlanacak yerde, kendisine yarayacak yeni adaletsizlikler yaratmanın yollarını aramıştı yalnızca.”⁶³⁹ Böylece Tocqueville’in ülke yönetiminde ve kamuoyunun yaratılmasında önder rollerde görmek istediği soylular, köylüler için giderek ağırlaşan bir angaryadan öte bir anlama sahip değildi.

Diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında Fransız köylüsü, hem özgür hem de toprak sahibi hale gelmişti.⁶⁴⁰ Bu durumda soyluların giderek artan talepleri “(...) köylülerin tepesini attırıyordu.”⁶⁴¹ Fransız köylüsünün

⁶³⁵ F. Furet, s. 51.

⁶³⁶ J. Habermas, 2000, s. 150.

⁶³⁷ A. de Tocqueville, 2004, s. 183.

⁶³⁸ R. Aron, s. 230.

⁶³⁹ A. de Tocqueville, 2004, s. 215.

⁶⁴⁰ A. de Tocqueville, 2004, s. 79.

⁶⁴¹ E. Hobsbawm, 2000, s. 67.

Devrim'in bir paydaşı yapan etken de, feodal yükümlülüklerin ağırlığından çok, artık işlevi kalmayan "(...) feodalite kalıntılarının (...) çekilmez olmaları sayesinde anlaşılır."⁶⁴²

İngiltere'de krala karşı özgürlük mücadelesini sürdüren burjuva ve soylular sınıfına karşı, Fransa'nın burjuva ve soyluları asalak bir zümre haline gelmişti. Fransa'da, ayrıcalıklıların özel alana çekilmiş olmalarından dolayı toplumsal alan bomboştu ve bu alan siyasal erk tarafından doldurulmaya çalışılıyordu.⁶⁴³ Buradan hareketle Tocqueville'in ulaştığı sonuç, Rousseau'nun görüşleriyle biçimlenen devrim sonrasının merkezîyetçi siyasetinin, aslında devrim öncesinde Fransa'da mevcut bir durum olduğudur. Sonuçta devrim yukarıdan toplumu yaratma amacı taşıyan görüşlerini oluştururken, monarşinin çok uzağına düşmemiştir.

Ekonomik açıdan bakıldığında ise Fransız Devrimi "Amerikan Bağımsızlığı için ödenmesi gereken bedel"⁶⁴⁴ olarak görülebilir. Savaşın yarattığı mali kriz monarşiyi soylularla bir kez daha karşı karşıya getirir. 1787'de hükümetin taleplerini onaylamak üzere toplantıya çağrılan ileri gelenler, monarşide ilk gediği de açanlardır. İmtiyazları genişlemezse monarşiye yardımlarını keseceklerini bildiren ayrıcalıklıların zihinlerinde, devrimden çok bir reform düşüncesi bulunur. Aristokratlar eski imtiyazlarını yeniden kazanmayı umut ederken, halkın şikayet defterlerindeki talepleri de bir devrimi değil, reformu işaret eder.⁶⁴⁵ Şikayet defterleri Habermas'a göre kamunun akıl yürütmesine izin verildiğinin en önemli göstergesidir ve artık tartışmaların başlaması, İngiltere'de kesintisiz sürerek modern parlamentoya dönüşen États Généraux'un, Fransa'da da yeniden toplanmasına neden olur.⁶⁴⁶ Böylece devrimin seyrini etkileyecek gelişmeler 1787 yılında États Généraux'un toplanmasıyla başlar.

Ancak asillerin ayrıcalıklarını geri kazanmak üzere başvurdukları yol, birkaç nedenden dolayı başarısızlığa mahkûmdur. Öncelikle, Moore'un deyişiyle "gerici ayrıcalıklarına sınıksız sarılan inatçı"⁶⁴⁷ aristokrasi, savunularını bireyin, mülkiyetin ve özgürlüğün dokunulmazlığı üzerine temellendiriyordu ki, bu yoldan yakın bir zamanda devrimin sloganı haline gelecek ilkelere imza atmış oluyorlardı. Bu nedenden ötürü Robert Palmer, Fransa'da devrimci

⁶⁴² F. Furet, s. 159.

⁶⁴³ F. Furet, s. 52.

⁶⁴⁴ A. Cobban, "Old Régime and Revolution 1715-1799", *A History of Modern France* içinde, cilt 1, Penguin Books, Baltimore 1957, s. 122; akt. T. Skocpol, s. 129-130.

⁶⁴⁵ F. Furet, s. 68.

⁶⁴⁶ J. Habermas, 2000, s. 152.

⁶⁴⁷ B. Moore Jr., s. 94.

hareketin sol görüşte değil, muhafazakâr sağda başladığını ileri sürer. Palmer'a göre kraliyeti ilk bölen, kılıç ve kostüm soylularının meydan okumalarıdır.⁶⁴⁸ Başarısızlığın ikinci nedeniyse, aristokratların, "soylu ve ruhban sınıf dışında herkesi temsil ettiği varsayılan fakat gerçekte orta sınıfın egemen olduğu 'Üçüncü Tabaka'nın bağımsız niyetlerini hafife almış ve kendi siyasi taleplerini içine saldırdığı derin ekonomik ve toplumsal bunalımı" gereğince değerlendirememiş olmalarıdır.⁶⁴⁹

Dahası Üçüncü Tabaka'nın bayraktarlığını üstlenen burjuvazi, elde ettiği maddi gücünü eğitimle pekiştirmiş ve siyasal görüşlerini Tocqueville'in devrimci düşüncenin mimarları olarak ilan ettiği 18. yüzyıl filozoflarının görüşleriyle beslemiştir. Ancak bu filozofların eserlerindeki özgürlük teması da 18. yüzyılın siyasal özgürlükten yoksun ortamında, pratikten uzak olarak felsefe topraklarında yeşermiştir. Bu nedenle Fransız Devrimcilerine özgürlük konusunda yol gösteren temalar, pratikten kopuk bir düşüncenin ürünü olarak doğarlar. Başka bir deyişle Devrim öncesinde ve Devrimci süreçte, Fransa'da siyaset felsefesi gelişme imkânı bulamaz. Bu açıdan saf bir ideal arayışını takiben biçimlendirilen Fransız Devrimi, Devrim sonrasında siyaset felsefesindeki bu açığı, ideolojik eğilimlerle dolduracaktır.

Tocqueville'e göre aynı yüzyılda İngiltere'de hükümet edenlerle, hükümet etme üzerine yazarlar birbirlerine karışır.⁶⁵⁰ Oysa Fransa'da filozofların "hepsi de, kendi zamanlarının toplumunu düzenleyen karmaşık ve geleneksel adetlere, akıldan ve doğal yasadan devşirilmiş basit ve temel kurallar ikame etmenin uygun olduğunu düşünmektedirler."⁶⁵¹ Başka bir deyişle Fransa'da filozoflar belli bir topluma özgü koşullar değil, evrensel kavramlar üzerine felsefelerini geliştirirler. Devrim sırasında takip edilebilecek siyasetçilerin yokluğunda, devrimcilerin önderliğini de bu filozofların eserleri üstlenir. Felsefenin bu ağırlıklı rolü, Fransız Devrimine ilham veren "yurttaş" kavramının, tüm tikel toplumların dışında, soyut, zaman ve mekândan bağımsız olarak tanımlanmış olmasının nedenidir. Benzer şekilde, devrim sürecinde yalnızca Fransız yurttaşının tikel hukukunun ne olduğu değil, genel olarak insanların hak ve

⁶⁴⁸ Bkz. R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America 1760–1800*, Princeton 1959; akt. J.O. Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, s. 233-234.

⁶⁴⁹ E. Hobsbawm, 2000, s. 68; ayrıca burjuvaların devrim konusundaki bağımsız niyetlerinin tartışılmasına ilişkin bkz. E. Hobsbawm, "The Making of a Bourgeois Revolution", *Social Research* içinde, 2004, sayı 71, no. 3, s. 472.

⁶⁵⁰ A. de Tocqueville, 2004, s. 228.

⁶⁵¹ A. de Tocqueville, 2004, s. 221.

ödevleri araştırılmıştır. Tocqueville, evrensellik özelliği nedeniyle Fransız Devrimi'ni dini devrimlere benzetir.⁶⁵² “Fransız Devrimi, evrensel fikirlerin yerel düzeyde gayet şiddetli bir patlayışından başka bir şey değildir.”⁶⁵³

Evrensel düşünceleri kendisine temel alması nedeniyle, 1789 burjuvazisinin özgül taleplerini, “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”nde ortaya koymuş olması çok da şaşırtıcı değildir. Bildirge, daha ilk maddesinde soyluların ayrıcalıklarına dayanan hiyerarşik bir topluma karşı olduğunu ortaya koyar: “İnsanlar eşit ve özgür doğar; yasalar karşısında eşit ve özgür yaşarlar.” Böylece Bildirge, sadece ayrıcalıklara karşı eşitlik ve özgürlüğü değil, aynı zamanda keyfi otoriteye karşı yasa vurgusunu öne çıkartır.

“İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”nin bu ilk maddesi, yine 1789’un ürünü olan Sieyès’in “*Üçüncü Sınıf*” Nedir? adlı ünlü bildirisindeki ulus kavramının içeriğini oluşturur. Sieyès ulus kavramını “ortak yasa altında yaşayan, aynı yasama organıyla temsil edilen vb. bir ortak insanlar topluluğu” olarak tanımlar. Hemen birkaç satır altında ise soyluluğun ortak çıkarın dışına çıkması nedeniyle ulusun bir parçası olamayacağını dile getirir: “Söz konusu sınıf (...) ortak düzenin, ortak yasanın dışına çıkar. Böylece, sırf sahip olduğu medeni haklar bile onu büyük ulusun içinde ayrı bir topluluk, bir ‘halk’ yapar.” Soylular “(...) genel menfaati değil özel bir menfaati koruyup” savunurlar.⁶⁵⁴ Görüldüğü gibi ulus, Sieyès’in sözleriyle, türdeş bir kamusal alana işaret eder.

Ulus dahilinde farklılaşma karşıtlığını körükleyen eşitlik tutkusudur. Tocqueville bu tutkunun izlerini, daha monarşi zamanında iktisadi reform önerileri getiren fizyokratların⁶⁵⁵ eserlerinde yakalar. Devrimin kendi eseri olarak kabul ettiği tüm kurum ve değişimler, Tocqueville’e göre fizyokratların eserlerinde önceden haber verilmiştir. Fizyokratlar, “(...) yalnızca bazı ayrıcalıklara karşı nefret duymazlar, farklılık bile onlar için iğrençtir: Eşitliğe, onu köleliğin içinde bile arayacak kadar hayrandırlar. (...) kişisel haklara hiç saygı duymazlar; ya da daha doğrusu onların gözünde artık kişisel haklar yoktur, ama yalnızca bir kamu yararı vardır.”⁶⁵⁶

⁶⁵² A. de Tocqueville, 2004, s. 59-62.

⁶⁵³ F. Furet, s. 151.

⁶⁵⁴ E.J. Sieyès, s. 13-14.

⁶⁵⁵ 18. yüzyılda Fransa’da gelişen iktisat okulu. Fizyokrat görüşlerin savunucusu ve Eski Rejim’de maliye bakanlığı yapan Turgot, özellikle vergi yasasında yapılması gerekenin daha eşitlikçi düzenlemeler olduğunu ileri sürmüş, ancak ayrıcalıkların muhalefeti nedeniyle görevinden alınmıştır.

⁶⁵⁶ A. de Tocqueville, 2004, s. 246-247.

Böylece devrimcilerin zihinleri önce Rousseau'nun ve diğer 18. yüzyıl filozoflarının, ardından da fizyokratların kamu yararını her türden bireysel çıkarın önüne koyan ve ulusu tek gerçek haline getiren görüşleriyle beslenmiştir. Nitekim Tocqueville devrimcilerin beslendiği bu kaynaklara bakıldığında, devrim sonrası varolan merkezîyetçi siyasal yapının nasıl oluştuğuna şaşırmamak gerektiği konusunda uyarır: “Merkezileşmenin, (...) Fransa’da ne kadar harikulade bir kolaylıkla yerleştirilmiş olduğuna bakarak artık şaşırmayalım. 89’un insanları yapıyı yıkmışlardı, ama temelleri bizzat yıkıcılarının ruhunda olduğu gibi kalmıştır ve bu temeller üstüne onu birden bire yeniden yükseltmek ve daha önce asla olmadığı kadar sağlam bir şekilde inşa etmek mümkün olmuştur.”⁶⁵⁷

Tocqueville’in uyarıları dikkate alındığında, devrim sonrasındaki merkezîyetçi olarak örgütlenen yönetim mekanizmasının, bireysel özgürlükleri dışlaması da şaşırtıcı olmamalıdır. Koşulların eşitliği ve yasaların tek biçimliliğinin korunmasının garantisi, egemenliği kullanım hakkını ulustan alan, ancak ulusun kullanamadığı yönetim biçiminden geçer. Rousseau’yu “(...) devrimin tek talası” yapan da, “(...) başlangıçta sınıfsal ilişkileri düzenleme” fikrinin, “(...) sonradan katışıksız bir demokrasiye” dönüşmesine neden olan şeyle aynıdır: her türden temsiliyet ilişkisini dışlayan bu devrimci demokrasi ruhu.⁶⁵⁸ Bu açıdan temsiliyetçi cumhuriyet fikri yerini doğrudan demokrasi ideallerine bırakır. Böylece hiçbir aracı olmaksızın Rousseau’nun deyişiyle *genel irade*’yi temsil eden devlet ile karşılaşan yurttaş, doğrudan demokrasi uygulamasının bir sorunu olarak hem müdahaleye hem de her an düşüncelerini istenen yönde değiştirmeye, yani yönlendirilmeye açık hale gelir. Bu çerçevede yönetim, farklı çıkarların çatıştığı ve mücadeleye girdiği bir alan değildir. Yönetim, denge ve denetleme mekanizmasının dışlandığı, sadece ortak iyiyi koruma ve geliştirme görevinin yürütüldüğü bir sadakat odağıdır.

Ortak iyilerin koruyucu ve geliştiricisi artık devlettir ve devlet bu görevi, Rousseau’nun önerdiği gibi erdem aşıl原因 bir eğitim programıyla gerçekleştirecektir.⁶⁵⁹ Nitekim Devrim sonrası Jakobenler, halkı eğitme ve düşmanlara karşı hata yapmamaları için aydınlatma işini bizzat yürütürler.⁶⁶⁰ Bu aynı zamanda Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi arasındaki farkı da ortaya koyar. Amerika’da yerel örgüt ve meclislerin önderliğinde kendiliğinden ger-

⁶⁵⁷ A. de Tocqueville, 2004, s. 137.

⁶⁵⁸ F. Furet, s. 71.

⁶⁵⁹ Bkz. J.J. Rousseau, 2005, [2,13], s. 33-34.

⁶⁶⁰ G. Maintenant, *Jakobenler*, çev. İ. Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 25.

çekleşen devrim, Fransa’da yerini ortak iyi çerçevesinde bilinçli üretilen bir kamusal alana bırakır. Böylece ulus bir bütün olarak egemen kılınırken, bireysel özgürlük ve yerel farklılıklar da ortadan kalkar. Tocqueville’in Amerika’yı Fransa için bir model oluşturacak biçimde incelemesinin nedeni de Amerika’nın kamu özgürlüğü ile bireysel özgürlükleri bir araya getirmedeki başarısıdır.

Fransız Devrimi’nin radikal demokrasi açısından yapılan bu yorumlarına karşın Eric Hobsbawm özellikle “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”nin birey özgürlüğüne tanıdığı olanakların gözden kaçırıldığını ileri sürer. Böylece Jakoben anlayıştan uzak bir biçimde Hobsbawm’ın yorumlarında Fransız Devrimi, liberal burjuvaların özlem duydukları eşitlik ve özgürlüğün garantisini oluşturur. Dahası Hobsbawm’a göre 1789’un ruhu tam da radikal demokrasiyi yansıtmadığı gibi toplumsal ayrımları da şart koşar. Özel mülkiyetin kutsal, vazgeçilmez ve dokunulmaz bir hak olarak Bildirge’ye konulmuş olması, Hobsbawm’a göre Bildirge’nin hedefinin radikal bir eşitlik olmadığına en açık göstergesidir: “İnsanlar yasa önünde eşitti, meslekler yetenekli olan herkese eşit ölçüde açıktı; ancak yarışın başında herkesin eşit olması kadar, yarışmacıların yarısı birlikte bitiremeyecekleri de aynı biçimde önceden kabul edilmişti. Bildirge’de, soylular hiyerarşisine veya mutlakiyete karşı olarak ‘her yurttaşın yasaların oluşumuna katılmaya hakkı olduğu’ belirtiliyor; ancak bu hak ‘ya şahsen ya da temsilcileri aracılığıyla kullanılır’ deniliyordu. Yönetimin temel organı olarak gördüğü temsili meclisin demokratik olarak seçilmiş olması veya öngördüğü rejimin kralları bir kenara atmış olması da zorunlu değildi. Kendisini temsili bir meclisle ifade eden varlıklar oligarşisine dayanan anayasal bir monarşi, burjuva liberallerinin çoğuna, teorik özlemlerinin daha mantıksal ifadesi gibi görünen demokratik cumhuriyetten daha yakın geliyordu. (...) genel olarak 1789’un klasik liberal burjuvası (ve 1789-1848 döneminin liberali) bir demokrat değildi; ama anayasalcılığa, kişisel özgürlüklerin, özel girişim güvencelerinin bulunduğu laik bir devlete ve vergi verenlerle mülk sahiplerinin yönetimine inanmış biriydi.”⁶⁶¹

Tocqueville’in özgürlük ve eşitlik anlayışı da 1789’da Ulusal Meclis adını alan Kurucu Meclis’in Hobsbawmcı yorumuna yaklaşıp. “Tocqueville (...), demokratik hareketin eski Fransa’nın kurumlarını ortadan kaldırmasını değil, Eski Rejimin kurumlarının monarşi altında, aristokratik anlayış biçimi altında korunmasını dilerdi; bu huzuru aramaya yönelik, toplumsal devrime mahkûm bir toplumda özgürlüklerin kullanılmasına katkıda bulunacaktı.”⁶⁶²

⁶⁶¹ E. Hobsbawm, 2000, s. 69.

⁶⁶² R. Aron, s. 234.

Tüm aristokratik yapı ve kurumlar, Devrim'in bir kazanımı olarak kaldırılmıştı. Oysa Tocqueville'e göre, zengin ve kültürlü sınıfların iktidarı sınırlama ve kamuoyunu yönlendirme işlevlerini üstlenmelerine izin veren bir yapılanma, Fransa'yı siyasal özgürlüklerin korunması yolunda daha demokratik bir ülke haline getirebilirdi.

Böylece Tocqueville, aristokrasiye pek çok düşünürden farklı anlamlar yükler. "Orta sınıf radikallerin kaleminden, Avrupa, soyluluğunun çöküşü imtiyazların yok oluşu ya da feodal despotizme karşı özgürlüğün zaferi anlamlarını taşır."⁶⁶³ Ancak Tocqueville, aristokrasinin ne sömürgeci ne ekonomik ne de siyasal boyutlarına odaklanan bir düşünceye sahiptir. Tocqueville'in gözünden aristokrasiyi katlanılmaz kılan niteliği adaletsizliktir. Tocqueville'e göre aristokratik yönetimin yok oluşu daha çok geleneksel soyluluk etiğinin yitirilmiş olması ile ilişkilidir. Onun amacı soyluluğun savunusundan çok, soyluluğun işlevinin savunusu olarak okunmalıdır; çünkü klasik anlamıyla soyluluk, farklılaşma yoluyla yerel ihtiyaçlara uygun bir yönetimi olanaklı kılar. Bu açıdan Tocqueville'in Fransız Devrimi'nde karşı çıktığı şey mutlak eşitliktir; çünkü aynılışma adına soyluların tümünden yok edilmesi aynı zamanda siyasal özgürlüklerin de yok edilmesi anlamını taşır. Tocqueville'in Amerika'da keşfettiği yerel farklılaşmanın sağladığı özgürlük, Fransa'da merkezileşme uğruna yok edilmiştir.

Amerika ile Fransa arasındaki temel farklılaşma erdem düşüncesine ilişkin yorumlarda cisimleşir. Hem Rousseau hem Montesquieu hem de Fransız devrimcilerinin Jakoben kanadı için cumhuriyet, klasik Antik Yunan devletlerindeki cumhuriyetçi erdem yoluyla kurulabilir. Ancak Tocqueville'e göre modern koşullar altında yurttaşların tümünü benzer bir erdem düşüncesinde bir araya getirme çabası, Devrim'in de kendi tarihi içinde adeta ispatını ortaya koyduğu gibi terör ve diktatörlüğe götürür. Tocqueville ise erdem düşüncesini özgürlük ile bağdaştırır. Tocqueville "gerçekte (siyasal) özgürlük kutsal bir şeydir. Bir şey daha bu ismi hak eder; o da erdemdir. Dahası eğer iyi olan şey özgürce seçilemiyorsa, erdem nedir?"⁶⁶⁴ diye sorar. O halde merkezi bir devletin belirli bir erdem düşüncesini ortaya koyuşu, Tocqueville'in gözünde Fransa'yı özgürlüklerden uzak yapılanmaya iten en önemli unsurdur. Bu bağlamda Tocqueville'in aristokrasiye ilişkin yorumu, farklılaşma ve siyasal özgürlüğün artık Fransa'da görülmediğine ilişkin bir eleştiri olarak okunmalıdır.

⁶⁶³ C. Welch, *De Tocqueville*, Oxford University Press, New York, 2001, s. 50.

⁶⁶⁴ C. Welch, s. 51.

Tocqueville, Fransız ve Amerikan demokrasilerini düşündüğünde, her birine özgü iki farklı demokrasi eleştirisi ortaya koyar. “Bir yanda toplumsal fayda ve ortak çıkarlar adına bireysel özgürlüklerin zedelendiği ‘kabından taşan’ demokrasi tehlikesi (ki Tocqueville için Fransız Devrimi’nin temel hatası ve problemi buydu) öte yanda herkesin dar şekilde anladığı şahsi çıkarlarını tatmin etmek için kendi kabuğuna çekildiği, kamusal siyasi ve toplumsal hayatın canlılığını yitirdiği ‘ölgünleşen’ demokrasi tehlikesi (ki Amerikan demokrasisi için Tocqueville’in en büyük korkularından biri buydu). ‘Kabından taşan demokrasi’ çoğunluğun zorbalığı olgusunu yaratma eğilimini içerirken, ‘ölgünleşen demokrasi’ vatandaşların çoğunun sadece kendi dertleri ve çıkarlarıyla ilgili oldukları bir ortamda nispeten küçük ama kararlı ve iyi örgütlenmiş bir azınlığın yönetime el koyması riskini artırır. Bu toplumsal koşullardan ilki doğrudan despotik bir siyasi yönetime götürürken ikincisi daha dolaylı olarak aynı sonuca ulaştırır.”⁶⁶⁵

“Amerika’da Demokrasi” ve Özgürlük

Tocqueville demokrasi kavramını, birbirinden farklı anlamlarda kullanır. İlk anlamıyla demokrasi, Tocqueville’in çoğunlukla *Amerika’da Demokrasi* (*De la démocratie en Amérique*- 1835) kitabının daha “Önsöz”ünde hayranlığını dile getirdiği fırsatların eşitliğine işaret eder.⁶⁶⁶ Bu anlamıyla demokrasi, Fransa’nın tarihinden söküp atmak için büyük çaba harcadığı sınıf, tabaka ve özel ayrıcalıkların yokluğunda, yurttaşların kişisel amaçları doğrultusunda eyleme geçmedeki eşitliğini gösterir. Bu bağlamda Amerika, Fransa’dan farklı olarak, tarihiyle hesaplaşmaksızın “özgür kurumlar kurma konusunda (...) çok daha fazla avantaja sahiptir.”⁶⁶⁷ Bu avantajlar sayesinde, Amerikan Devrimi Fransız Devrimi’nden farklı olarak şiddete başvurmadan yapılan bir anayasa yardımıyla yepyeni bir siyasal oluşum kurmayı başarmıştır.⁶⁶⁸

Bu anlamda Amerikan tarihi, pek çok araştırmacı için adeta bir *tabula rasa*’dır, ilk ilkeye döndürür.⁶⁶⁹ Amerika Birleşik Devletleri’nin siyasal ta-

⁶⁶⁵ A. Akman, “Eşitlik Çağında Demokrasilerin Özgürlük Sorunsalı: Bireycilik, Din ve Siyaset Üzerine Tocquevillecilik Bir Tartışma”, *Doğu Batı - Bir Zamanlar Amerika II* içinde, yıl 10, sayı 42, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 161.

⁶⁶⁶ A. de Tocqueville, 1994, s. 17.

⁶⁶⁷ J. E. E. Dalberg-Acton, *Lectures on the French Revolution*, Batoche Books, Ontario, 1999, s. 21.

⁶⁶⁸ H. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B.S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 192.

⁶⁶⁹ J. O. Appleby, s. 233.

rihinin olmayışı, onu gerek Fransa gerekse diğer Avrupa devletleri için ilkeler düzeyinde bir örneğe dönüştürür. Bu nedenle Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* kitabının merkezi sorusu olan "Amerika niçin liberal bir ülkedir?" sorusunun yanıtı, öncelikli olarak tarihin mutlu tesadüflerinde yatmaktadır. Amerika, Avrupa'dan benzer koşullar altında göç eden yerleşimciler tarafından kurulmuş bir ülkedir. Amerika'ya gelen ilk yerleşimcilerin benzer koşulları paylaşıyor olmaları, onların birbirleri üzerinde bir baskı oluşturmalarını da engeller. Böylece Yeni Dünya'nın kurucuları eşitsizliğe yol açan aristokrasinin tüm biçimlerini Anakara'da bırakmıştır.

Amerika'da yurttaşlar arasındaki farklar toplumsal değil, ekonomik nedenlerden kaynaklanır. Sanayi, sermaye sahibi yeni bir sınıf yaratarak, bu sınıf ile aristokrasi arasında paralellikler kurulmasına yol açsa da; sanayi üzerinden zenginleşen kişiler bir sınıf oluşturmazlar; çünkü böylesi bir sınıf ortak bir geleneğin ürünü değil, çıkarlar nedeniyle biraraya gelen insanlardır.⁶⁷⁰ Dolayısıyla sermayenin yol açtığı eşitsizlikler, Amerikan demokrasisine kalıcı bir hasar vermekten uzaktır.

Tüm bu nedenlere dayanarak, Amerika'daki yurttaşlar arasındaki eşitliğin, siyasal bir ilkenin ilanından önce toplumsal koşulların eseri olduğu ileri sürülebilir. Bu anlamda Amerika'daki cumhuriyetçilik ve Fransa'nın cumhuriyetçi geleneği arasında köklü bir ayrım vardır. Fransa'da cumhuriyet dar anlamda, hükümet şekli ile sınırlı görülmüş, katılıma dayalı bir hükümet arayışında bulunulmamıştır. Tocqueville'in saptamasıyla Fransa'daki toplumsal alanda devrim öncesi ve sonrası arasındaki süreklilik bunun en iyi göstergesidir. Amerika'da ise cumhuriyetin anlamı, Tocqueville'i de hayran bıraktığı üzere, toplumsal alandaki cumhuriyetçi yaşam biçimi ve sosyal pratiklerle ilişkilidir.⁶⁷¹ Nitekim Amerikalılar, İngiltere'nin sömürgesi durumundayken dahi, siyasal alanda varolmayan eşitliği, toplumsal alanda bir ilke olarak korumayı başarmıştır. Demokrasinin bu tanımı "(...) özgürlüğün gelişimi için de sağlam bir zemin sunar, çünkü kişinin ilişkide olduğu emsalleri bir sınıf ya da tabakanın üyeleri değil, tüm yurttaşlardır."⁶⁷²

Ancak Tocqueville'in demokrasi kavramına yüklediği anlam, fırsatların eşitliği ile sınırlı değildir. Tocqueville, ilki kadar sık olmasa da, demokrasi kavramını bir iktidar biçimine işaret etmek üzere kullanır. Bu anlamda de-

⁶⁷⁰ A. de Tocqueville, 1994, s. 187.

⁶⁷¹ Böylesi bir ayrımın ilkeleriyle ilişkili olarak bkz. K.S. Vincent, "Republicanism and the French Revolution" (review), *The European Legacy - Toward New Paradigms* içinde, sayı 8, no. 4, Routledge, Londra 2003, s. 499.

⁶⁷² C. Welch, s. 53.

mokrazi “(...) halk egemenliğine dayanan bir yönetim şeklinin kurumsal ve yönetsel özelliklerini ifade etmektedir.”⁶⁷³

Buradan hareketle Tocqueville, Amerika’da iki özgürlük gözlemler: Bireysel özgürlük ve siyasal özgürlük. Bunlardan ilki toplumsal alanda, ikincisi ise siyasal alanda beliren özgürlük türleridir.⁶⁷⁴ Bu özgürlüklerden ilki bireylerin fırsatlarının eşit olması yoluyla deneyimledikleri bir özgürlüğü ya da Isaiah Berlin’in deyişiyle “seçim özgürlüğü”nü gösterir.⁶⁷⁵ Tocqueville, tıpkı diğer klasik liberaller gibi, böylesi bir özgürlüğü insan doğasına ilişkin metafizik bir saptamaya dayandırır: “Her Amerikalı kendi için düşünür ve karar verir”;⁶⁷⁶ çünkü demokrasilerde “çıkar çatışmaları ve kişisel serveti artırma” çabaları,⁶⁷⁷ bireyleri sadece kendileri için düşünmeye teşvik eder.

Bu bağlamda Tocqueville demokrasilerin beslediği bireyciliğin eninde sonunda kör bir içgüdü olan bencillikte son bulacağına dair inanç besler: “Bencillik erdemi köreltir, bireysellik önce toplum hayatının erdemlerini kurutur, sonunda diğer erdemlere saldırır ve onları yok eder.”⁶⁷⁸ Böylesi bir bireyciliğin kaynağı, bireyleri yalnızlaştıran demokrasidir. Ancak dikkat edilirse Tocqueville’in bireylerin özgürlüğüne ilişkin saptamaları negatif özgürlük kavrayışının sözcülüğünü yapan klasik liberallerin öncülerinden bir noktada ayrılır. Burada özgürlük doğal bir hak değil, sivil toplumdaki eşitliğin bir fonksiyonu olarak gelişir. Başka bir deyişle Amerika örneğinde olduğu üzere demokrasi, özgürlüğün bir sonucu değildir. Aksine özgürlük, Tocqueville’in koşulların özgürlüğüyle tanımladığı demokrasinin bir sonucudur. Bu açıdan Tocqueville’in bireyin özgürlüğüne yüklediği anlam, cumhuriyetçi bakış açısının yurttaşların bireysel özgürlüğüne ilişkin saptamalarıyla uyum gösterir.

Tocqueville’in özgürlüğü eşitliğin bir sonucu olarak ortaya koyuşu Raymond Aron’a göre sadece Amerika’da yapmış olduğu gözlemlerin tesadüfi bir sonucu değildir. Aron, Montesquieu’nun özgür olan ve olmayan rejimler arasında saptadığı ayrımları hatırlatır.⁶⁷⁹ Montesquieu’ye göre özgür olmayan rejimler açıkça despotizmi gösterir. Özgür olan rejimler ise iki farklı biçimde kendisini ortaya koyar: Monarşi ve cumhuriyet.⁶⁸⁰ Monarşiyle yöne-

⁶⁷³ J. Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford University Press, Oxford, 1962, s. 10.

⁶⁷⁴ J. Lively, s. 8-10.

⁶⁷⁵ Bkz. I. Berlin, 1997, s. 393.

⁶⁷⁶ A. de Tocqueville, 1994, s. 123.

⁶⁷⁷ A. de Tocqueville, 1994, s. 139.

⁶⁷⁸ A. de Tocqueville, 1994, s. 167.

⁶⁷⁹ R. Aron, s. 214.

⁶⁸⁰ Bkz. Montesquieu, 2. ve 3. kitaplar.

tilen toplumlar eşitliğin olmadığı toplumlardır. Böylesi toplumların temel ilkesi soyluluğun getirdiği onur kavramıdır. Cumhuriyetçi yönetimler ise eşit bireyleri gerektirir. Bu tür toplumlarda temel ilke, bireylerin yönetime katılımlarında ortaya çıkan erdem kavramıyla ilişkilidir. Böylece Montesquieu'nün saptamaları doğrultusunda Fransa monarşik ve özgür devletlerin örneği haline gelir. Montesquieu'ye göre özgür cumhuriyetlerin örneği ise Antik Yunan siteleridir.

Montesquieu'nün sorusunu geliştiren Tocqueville, özgürlük ve eşitliğin kesiştiği bir rejimi sorgular. Bu rejim, antik cumhuriyetleri bir model olarak alamaz; çünkü antik cumhuriyetler "(...) demokratik toplumlarda kabul görmeyecek koşulların eşitsizliği üzerine kurulmuşlardır. Atina demokrasisi de Roma Cumhuriyeti de aslında *aristokrasiler*'dir. Aynı şekilde Makyavel dönemi Rönesans cumhuriyetleri de demokrasi öncesi bir döneme aittirler."⁶⁸¹ Hem özgür hem de eşit olan toplumlar açıkça demokratik cumhuriyetlerdir. Bu durumda hem Montesquieu hem de Tocqueville için bir cumhuriyetin ön koşulu, bağımsız iradesiyle yönetilen özgür bir devletin bağımlı olmayan yurttaşı olmaktır. Cumhuriyetçi özgürlük anlayışının anahtarı olan özgür bireylerin ancak özgür devletlerde varolabileceği anlayışı, Amerika'nın bağımsızlık davasının da sloganıdır.

Çağdaş cumhuriyetçilerin Roma'da keşfettikleri cumhuriyetçi özgürlüğün negatif özgürlük olduğuna ilişkin yorumlar, Tocqueville'in görüşlerinde de kendisini gösterir. Tocqueville'in Amerika'daki demokrasiyi, fırsatların eşitliği anlayışından yola çıkarak açıklaması, pek çok yorumcusunun, onun özgürlük anlayışını büyük ölçüde negatif özgürlükle ilişkili olarak tanımlamasına yol açar.⁶⁸² Ancak Tocqueville'in ikinci demokrasi tanımı göz önünde bulundurulduğunda, Amerikan demokrasisinde keşfettiği şeyin, sadece bireylerin seçim özgürlüğüne ilişkin olmadığı açıkça görülebilir. Nitekim "Tocqueville'den önce Fransa Krallığını destekleyen Guizot gibi kuramcılar, demokratik devleti, sosyal ve yasal olan ancak siyasal olmayan bir devlet olarak tanımlamıştı. Karşıt olarak Tocqueville ise demokrasiyi sadece koşulların eşit olduğu değil, aynı zamanda halkın egemen olduğu bir toplum yönetimi olarak sunar."⁶⁸³

Bu noktada Tocqueville'in cumhuriyet ve demokrasi arasında gözetti-

⁶⁸¹ S. Audier, s. 58.

⁶⁸² C. Welch, s. 52.

⁶⁸³ S. Audier, "Tocqueville is Relevant Today?", <http://www.diplomatie.gouv.fr/en/IMC/pdl/Audiergb.pdf>, erişim tarihi: 04.01.2008, s. 1.

ği fark da açığa çıkar. Tocqueville, yukarıda da belirtildiği üzere, demokrasi-yi sıklıkla fırsatların eşitliği olarak yorumlar. Ancak demokrasinin ikinci tanımını olarak halk egemenliğinden söz ettiğindeyse demokrasi sözcüğünün yanına cumhuriyeti de ekler. Böylece demokrasi eşitliği, cumhuriyet ise bağımlılığın yokluğunu gösterir. Bu açıdan Tocqueville'in cumhuriyet tanımı, çağdaş cumhuriyetçilerin cumhuriyetçi özgürlük tanımıyla uyum gösterir.

Tocqueville Amerika'nın ilk kurulan eşitlikçi yerleşim yerlerinden olan New England'tan şöyle söz eder: "New England'da ilçeler, idari birim olarak, 1650'lerde tam anlamıyla teşekkül etmişti. İlçe düzeyindeki bu şehir birimlerinin bağımsızlıkları, yerel menfaatlerin, ihtirasların, hakların ve görevlerin etrafında döndüğü ve sıkı sıkıya yapıştığı özü meydana getiriyordu. Bu ortam, tam demokratik ve cumhuriyetçi bir siyasi hayata imkân sağlamış oldu. Koloniler hâlâ anavatanın üstünlüğünü kabul ediyor ve monarşik devlet kanunlarını uyguluyorlardı; ama diğer taraftan kasaba ve şehirlerde cumhuriyet gittikçe kök salıyordu. Şehirler, yüksek memurları kendileri tayin ediyorlar, vergi miktarlarını kendileri belirleyip topluyorlardı. New England şehrinde temsili sistem kanunla benimsenmişti fakat, halkla ilgili hususlar –tıpkı Atina'da olduğu gibi– vatandaşların katılımıyla pazar yerinde tartışılıp, kararlaştırılıyordu."⁶⁸⁴ Alıntidan da açıkça görüldüğü gibi Tocqueville, demokrasi ve cumhuriyeti birbirinden ayırmakta, ancak biri olmadan diğerrinin olmasını da mümkün görmemektedir. Demokrasi katılım için gereken eşitliği sağlarken, cumhuriyet yurttaşların kendileriyle ilgili tüm işlere katılımını gerekli kılar. New England örneği, Amerika'nın, Bağımsızlık Bildirgesi öncesinde de halkın yerel yönetime katılımını teşvik ederek, cumhuriyetin yavaş yavaş toplumsal alanda kök salmasını sağdığını gösterir. O halde Amerika'daki hem demokratik hem de cumhuriyetçi uygulamalar, siyasal alandaki ilanlarından önce, toplumsal alanda varolurlar. Fransa'da yönetimin topluma el koyuşu XIV. Louis'i Bonaparte'a bağlayan temel unsurken,⁶⁸⁵ Amerika'da toplumsal alan siyasal alana hükmeder.

Yine New England'a dair verdiği örnekten izlendiği üzere Tocqueville'in zihnindeki cumhuriyet modeli, aralarındaki bazı farklara rağmen Antik Yunan dünyasının cumhuriyetleridir. Antik Yunan cumhuriyetlerini Tocqueville'in gözünde bir cazibe merkezi haline getiren, katılımın kolaylıkla sağlanacağı kadar küçük oluşlarıdır. Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'de açıkça "(...) özgürlüğün toplumu oluşturan bireylerin yapısından değil, eyale-

⁶⁸⁴ A. de Tocqueville, 1994, s. 39.

⁶⁸⁵ F. Furet, s. 45.

tin boyutundan kaynaklandığını” ileri sürer.⁶⁸⁶

Bu durumda eyaletler biçiminde örgütlenen Amerika, Fransa rejimini olumsuz kılan merkeziyetçilik özelliğinden de kendisini ayırt etmiş olur: “Tocqueville için Fransız rejiminin esas kötü yönü dizginlenemeyen monarşik egemenlik ya da yüksek derecede merkeziyetçiliktir. ABD’de durum farklıdır: Dizginlenemeyen monarşik egemenlik yerine merkezdışı devlet yapıları orada paroladır.”⁶⁸⁷ Fransa’daki idari merkeziyetçiliğin aksine, Amerika Birleşik Devletleri’nde idari merkeziyetçilik yoktur. Tocqueville’e göre merkezden yönetim krallığa yol açar; çünkü farklı çıkarları karşılamada başarısızdır.⁶⁸⁸ Buna karşın eyalet yönetimde gücün merkezi toplumdur ve “halkın egemenliği ilkesinin benimsendiği tüm uluslarda her bireyin güç’de ortak payı ve eyalet yönetimine katılma hakkı vardır.”⁶⁸⁹ Böylece günlük yaşamı ilgilendiren tüm konularda yurttaşlar söz sahibidir, yönetim erkinin birer paydaşdır.

Bu açıdan bakıldığında Avrupa ve Amerika arasında önemli bir fark göze çarpar: “Avrupa’nın bazı ülkelerinde insanlar kendilerini göçmen varsayarak, yaşadıkları yörenin geleceğiyle ilgilenmemektedirler. Buradaki büyük değişimler, eğer bir rastlantı onları içine almadıysa onların görüş birliği ve bilgisi olmadan gerçekleştirilmektedir. Tüm bunları kendinden ayrı hükûmet diye adlandırdığı bir yabancının malı gibi görmektedir. (...) Bu davranış biçimini o denli ileri götürürler ki, kendi ya da çocuklarının güvenliği tehlikeye düşse bile, kollarını bağlayıp tüm ülkenin kendilerine yardıma gelmesini beklerler. Başkasından daha fazla boyun eğen kişiler olmadıkları halde hür iradelerinden tümüyle vazgeçmiş, memurlardan korkan bu söz konusu kişiler yasalara işgal edilmiş bir düşman tavrıyla meydan okumaktadırlar.”⁶⁹⁰ Tocqueville’e göre böylesi ülkeler, yurttaşlardan değil, yaşamını ve özgürlüğünü bir efendinin ellerine teslim etmiş tebaadan oluşur.

Oysa Amerika’da yerel katılım, sorunları ortak çözmeye, sınırlı alanda kendini yönetme disiplini sağlar.⁶⁹¹ Yurttaşlar kendilerini ilgilendiren tüm konularda söz hakkına sahip olmakla kalmayıp, bu hakkı etkin olarak da kullanırlar. Amerika Birleşik Devletleri’nde oy hakkı olan herkes yasanın ya-

⁶⁸⁶ A. de Tocqueville, 1994, s. 71.

⁶⁸⁷ M. Schmidt, *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, çev. M.E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 79.

⁶⁸⁸ A. de Tocqueville, 1994, s. 73.

⁶⁸⁹ A. de Tocqueville, 1994, s. 50-51.

⁶⁹⁰ A. de Tocqueville, 1994, s. 60.

⁶⁹¹ R. Aron, s. 223.

pılma sürecine katılır ve yasaya gönüllü olarak boyun eğer, “(...) çünkü yasaları kendisi yapmıştır.”⁶⁹²

Fransa’da yasalar krala güveni, Amerika’da ise çoğunluğun keskin zekâsını yansıtır.⁶⁹³ Böylece Tocqueville’e göre Avrupalı kişilere, Amerikalı ise yasalara boyun eğer. Buradan hareketle, Tocqueville’in özgürlük sözcüğüne yüklediği anlam keyfilik karşılığıyla açıklanabilir.⁶⁹⁴ Başka bir deyişle Tocqueville’in özgürlük kavrayışı, cumhuriyetçi geleneğin temel özgürlük anlayışı ile uyum göstererek, yasalı özgürlük anlamına gelir. Bu yasalar halkın yapım sürecine bizzat katıldığı yasalardır. O halde Tocqueville’de özgürlüğün ikinci bir anlamı da tüm yurttaşların yasaların yapılmasına katılımında ortaya çıkar. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi bu katılım, toplumun iyisini geliştirme adına değil, daha çok kişisel çıkarları koruma adınadır. Bu açıdan Tocqueville her ne kadar Isaiah Berlin’in pozitif özgürlüğün⁶⁹⁵ bir unsuru olarak saydığı katılım kavramının önemine dikkat çekse de, Tocqueville’in söylemindeki katılımı Berlin’in söylemindeki katılım aynı içeriğe sahip değildir. Tocqueville’e göre katılımın değeri, bireysel çıkarlarla ilişkili olarak belirlir. Bu durumda öz-yönetimlilik olgusu, özgürlüğün korunması için bir araçtır: “Halkın sosyal ve ahlâki açılardan aynı düzeyde bulunduğu eşitlikçi toplumsal koşullar altındaki kişi, ortaklaşa öz-yönetim olmadan özgür olamaz; çünkü burada tek bir figüre ya da bir gruba gösterilen itaat doğası gereği yok olacaktır.”⁶⁹⁶ Böylece Tocqueville’e göre özgürlüğün anlamı, özgür seçimleri gerçekleştirmede eşit olan yurttaşların oluşturduğu bir toplumun öz-yönetim uygulamalarında saklıdır. Amerika’da soyluluğun ya da monarşinin olmadığı ve halkın bizzat katılımına imkân tanıyan eyalet yaşamı bu iki özgürlüğün birlikte varolmasının da garantisini oluşturur. Diğer bir ifadeyle Tocqueville’in Amerika’da gözlemlediği bireysel çıkarlarla genel çıkarın birleşmesidir.

Böylesi bir özgürlüğün deneyimlenmesini sağladığından dolayı Tocqueville, sıklıkla eyaletlerden “Amerikan cumhuriyetleri” olarak bahseder. Tocqueville *Amerikada Demokrasi*’nin ikinci cildinin hazırlık çalışmalarının arasında bulunan bir metninde, kendi Amerikan demokrasisi yorumuyla, Montesquieu’nün cumhuriyet tanımını karşılaştırır: “Montesquieu’nün düşüncesini dar bir anlamda almamak gerekir. Bu büyük adamın söylemek istediği şey şudur: Cumhuriyet sadece toplumun kendi üzerindeki etkinliği ile ya-

⁶⁹² A. de Tocqueville, 1994, s. 94.

⁶⁹³ A. de Tocqueville, 1994, s. 95.

⁶⁹⁴ R. Aron, s. 215.

⁶⁹⁵ I. Berlin, s. 397.

⁶⁹⁶ C. Welch, s. 53.

şayabilir. Erdemden anladığı her bireyin kendi üzerinde uyguladığı ve onu başkalarının haklarını çiğnemekten alıkoyan ahlâki güçtür. İç dürtüler (*tentations*) üzerindeki insanın bu başarısı, iç dürtünün zayıflığının ya da kişisel çıkar hesabının sonucu ise ahlâkçının gözünde erdemi oluşturmaz, ama nedenden çok etkiden söz eden Montesquieu'nun düşüncesine girer. Amerika'da büyük olan erdem değildir, iç dürtü küçüktür; bu da aynı anlama gelir. Demek ki her ne kadar ilkçağa özgü erdemden söz etmiş olsa da Montesquieu haklıydı ve Yunanlılar ve Romalılar konusunda söyledikleri Amerikalılara da uygundur.”⁶⁹⁷

Antikçağ dünyasının çağdaş demokrasilerden ayrıldığı en büyük fark, Antikçağ'da katılım olgusunun erdem düşüncesiyle ilişkili olarak ele alınışdır. Bu fark aynı zamanda, yukarıda da ele alındığı üzere, Fransa ile Amerika arasındaki temel farkı da ortaya koyar. Antik cumhuriyetlerin erdem düşüncesi, Fransız Cumhuriyeti'nin de baş ilkesi haline getirilmiştir. Böylece giderek yurttaşın özgürlüğü yok olurken, yönetim de artan bir biçimde despotizme evrilmiştir. Oysa modern toplum, sanayi ve ticaretin ön plana çıktığı bir toplumdur. Bu nedenle bireylerin çıkarları ve iç dürtüleri bir kenara atılamaz. Bu bağlamda hem antik hem de modern dünyada katılım olgusu benzer biçimde cumhuriyetin temel niteliği olarak gözlemlenbilse de, artık katılımın nedenleri değişmiştir. Antik dünyada erdemin biraraya getirdiği yurttaşları modern toplumlarda birleştiren, çıkarlarının birliğidir: “Ne dersiniz deyin, insanlık için gerçek güç, çıkarların özgür olarak birleşmesidir, (...).”⁶⁹⁸ Bu açıdan Tocqueville erdem kavramını Machiavelli'nin ve onun takipçisi çağdaş cumhuriyetçilerin öne sürdükleri gibi kişisel çıkarlarla bağlantılı olarak değerlendirir.

Demokrasilerde bireyin tek başına zayıflığı, onun gönüllü olarak bir bütüne bağlanmasına yol açar. Haklarının güvenliğini ve sürekliliğini korumak isteyen yurttaşlar, “(...) toplumun nimetlerinden yararlanmak için, kendinden istenenleri yerine getirmenin gereğini de anlayacaktır.”⁶⁹⁹ Bu yolla Tocqueville birey ile toplumu çıkar kavramı etrafında bir araya getirir. Yurttaşları toplumun çıkarını gözetmeye iten neden, onun kendisine sağlamış olduğu faydadır. Tocqueville New Englandlı yurttaşların amaç birliğinden şöyle söz eder: “Yerlisi özgür ve bağımsız olduğu için New England'a bağlıdır. Bu bağlılığı New England'ın çıkarını gözetmesine, ona sağladığı rahat da bağ-

⁶⁹⁷ R. Aron, s. 224.

⁶⁹⁸ A. de Tocqueville, 1994, s. 61.

⁶⁹⁹ A. de Tocqueville, 1994, s. 24.

lığa neden olur.”⁷⁰⁰ Tocqueville’in vardığı bu sonuç, günümüzde uzun zamandır unutulmuş olan cumhuriyetçi düşüncenin yeniden canlandırılmasının olanaklarını tartışan çağdaş düşünürler için son derece uyarıcı bir değerdedir. Çağdaş cumhuriyetçi yorumcular, cumhuriyetlerde varolan birey-toplum uyumunu, tıpkı Tocqueville’in Amerika gezisinde gözlemlediği gibi, çıkarları sürdürülebilmek için özgürlüğün ortak iyi oluşuyla ilintili ele almak gerektiğini ileri süreceklerdir.

Ancak Tocqueville’in çağdaş cumhuriyetçilere mirası bununla sınırlı değildir. Tocqueville, Maurizio Viroli’nin güncel cumhuriyetçilik tartışmalarına bir izlek olarak sunduğu milliyetçiliğin panzehiri olarak yurtseverlik dilinin izlerini, New England’ın yerleşimcilerinin günlük yaşam uygulamalarında bulur: “New England’lı orada doğduğu için değil, hür ve otoriter bir toplumun bireyi olduğu için kentine bağlıdır.”⁷⁰¹ Bu açıdan Avrupa’da gelişen ve dışlayıcı bir söylem geliştiren milliyetçiliğe karşı, Amerika milliyetçi değil, yurtsever yurttaşlardan oluşur. Göçlerle oluşan Amerikan toplumu, Tocqueville’e göre, soy ya da ırk birliği nedeniyle değil, ortak olarak yaptıkları yasaların kendilerine sağladığı çıkarlar nedeniyle yurtseverdir, yasaların koruyucusudur. Bu açıdan Tocqueville’e göre ideal yurtseverlik, milliyetçilikten farklı olarak içgüdüsel değil akılcıdır,⁷⁰² yasaların sağladığı hak ve özgürlüklerle somutlaşır.

Kamusal ve özel çıkarı birleştiren yasalar, Tocqueville’e göre, demokrasilerde, çoğunluğun kararları doğrultusunda alınırlar. Çoğunluğun ahlâki otoritesi Tocqueville’in gözünde, demokratik yöntemlerin özüdür.⁷⁰³ Başka bir deyişle demokrasiler herkesin çıkarını değil, çoğunluğun çıkarını korurlar. Bu açıdan çoğunluğun iradesi mutlak yönetimlere benzer: “Amerikalıların politik yasaları öylesine biçimlendirilmiştir ki, çoğunluk toplumu hükümdar edasıyla yönetir. (...) Bu eşitlik çağında insanlar hangi politik yasalarla yönetilsinler, kamuoyu orada bir tür din olarak benimsenecek, onu yöneten çoğunluk da bu dinin peygamberi olarak benimsenecektir.”⁷⁰⁴ Aşırı eşitliğin ve halk egemenliğinin açtığı bu sonuç, doğal olarak Aristoteles’ten bu yana adlandırıldığı biçimiyle “çoğunluğun tiranlığı”nı da beraberinde getirir. Nitekim Amerikan demokrasisine ilişkin kaygılarını dile getiren Tocqueville, sıklıkla

⁷⁰⁰ A. de Tocqueville, 1994, s. 53.

⁷⁰¹ A. de Tocqueville, 1994, s. 52.

⁷⁰² A. de Tocqueville, 1994, s. 90.

⁷⁰³ S. Kalberg, “Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of American Democracy”, *Citizenship Studies* içinde, sayı 1, no. 2, 1997, s. 201.

⁷⁰⁴ A. de Tocqueville, 1994, s. 129.

çoğunluğun despotizminden ve düşünce özgürlüğünü yok edişinden söz eder.⁷⁰⁵ Krallık zulmü cisimleşir, ancak çoğunluğun zulmü daha çok manevi etkilerle kendisini gösterir ve düşüncelere hükmeder. Bu yoldan Tocqueville'in ulaştığı sonuç Amerika'da düşünce özgürlüğü olmadığı sonucuna ulaşır.⁷⁰⁶

Ancak bu noktada Tocqueville'in Amerikan demokrasisine yönelik eleştirileri azınlık-çoğunluk ilişkisine değil, çoğunluk-birey ilişkisine dairdir. Buradaki antitezler, çoğunluk karşısında bireyin özgürlüğü ve düşünsel bağımsızlığıyla ilişkilidir.⁷⁰⁷ Bu nedenle Tocqueville'in Amerikan demokrasisinin çoğunluğun tiranlığını hafifletici önlemlere yönelik gözlemleri bireysel özgürlüğü korumasına yönelik olan önlemlerdir. Görüldüğü gibi Tocqueville çoğunluğun keyfiliğe varabilecek eylemlerinin oluşturduğu tehditlerin farkındadır. Ancak yine de demokratik rejimlerin bir gereği olarak çoğunluğa vurguda bulunması, Fransa'daki genel irade kavrayışının bireyi bütünüyle kuşatıyor oluşundan kaynaklanır. Oysa Amerika'da çoğunluk yönetimi her ne kadar sorunlar taşısa da, yine de sistemin aldığı bazı tedbirler bireyleri koruyabilmektedir.

Amerika'nın bireylerin özgürlüğünü koruma yolunda almış olduğu kurumsal tedbirlerin başında, güçlü merkezi hükümetin yanı sıra her bireyin katılımında bulunduğu yerel yönetimlerin varlığı gelir. Daha önce de belirtildiği gibi, Amerika'da merkezi yönetim idari değil, siyasi merkezîyetçidir, yerel yönetime karışmaz. Bu açıdan bireyler, günlük yaşamlarını ilgilendiren sorunların yönetiminde daha etkin olarak yer alma şansı bulur. Böylece toplumsal sorunlar ortak bir katılımın eseri olarak çözüme ulaşırken, hükümetler siyasal sınırlamalarla özgürlüklerin korunmasını sağlar. Amerikan Bağımsızlığının temel eserlerinden biri olan *Sağduyu*'nun (*Common Sense* - 1776) yazarı Thomas Paine, hükümetler ve toplum arasındaki ilişkiyi şöyle betimler: "Toplumu şekillendiren bizim istek ve arzularımız, hükümeti şekillendiren ise günahkârlığımızdır. İlki, sevgilerimizi birleştirmek suretiyle müspet yollarla mutluluğumuzun artmasını sağlarken, ikincisi kötü alışkanlıklarımızı sınırlayarak *menfi yollarla* mutluluğumuzun artmasına katkıda bulunur"⁷⁰⁸ (*vurgu özgün metinden*).

Tocqueville çoğunluğun tiranlığını engelleyecek ikinci önlem olarak Amerika'nın hukuk sistemini değerlendirir: "Mahkemeler hukukun demok-

705 Bkz. A. de Tocqueville, 1994, s. 85, 99-101, 103, 129.

706 A. de Tocqueville, 1994, s. 102.

707 G. Sartori, "The Theory of Democracy Revisited", *Democracy - A Reader* içinde, der. R. Blaug ve J. Schwarzmantel, Edinburg University Press, Edinburg, 2004, s. 196.

708 T. Paine, *Sağduyu*, çev. M. M. Kenanoğlu, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s. 15.

rasiyi denetim altında tutmaya yarayan somut araçlarıdır.”⁷⁰⁹ Amerikan hukuk sistemi bu denetimi iki yoldan gerçekleştirir; bir yandan yasamanın seçmen kitlesine bağlı kalmasını sağlar, diğer yandan da tüm güçlerin yasama gücünde toplanmasını engeller. Her şeyden önce Amerika’da yasalar tüm yurttaşların katılımının bir sonucudur. Ancak Tocqueville çoğunluğun tiranlığına ilişkin görüşleriyle tutarlı bir biçimde yasaların yapımının bütünüyle hükümete teslim edilemeyeceğini de kabul eder. Aynı zamanda yargı aşamasına gelen davalarda yurttaşların bir kısmı da jüri üyesi olarak dava sürecinde yargıçlık benzeri görevler üstlenirler. Tocqueville, yasama gücünü daima yurttaşların elinde tutmanın ve yurttaşları katılımcı kılmanın bir aracı olarak jüri sisteminin, Amerika’nın cumhuriyetçi yapısını koruduğu görüşündedir. Aynı zamanda jüri üyeliği yurttaşlara hak ve adalet konusunda sürekli bir bilinç aşılarırken, siyasi erdemleri kişilere benimsetme işlevi görür.⁷¹⁰

Ancak Amerika’nın hukuk sistemi bütününe halka bırakılmış da değildir. Özellikle hukukçular, aldıkları eğitim ile halk yönetimine mesafelidirler ve adaleti koruma konusunda son derece tutucudurlar. Hukukçuların bu tutuculuğu ve değişime karşı direnç göstermeleri nedeniyle Tocqueville onları, Eski Rejim’deki iktidarı dengeleyen aristokratik unsurlara benzetir.⁷¹¹ Böylece *Eski Rejim ve Devrim* kitabında aristokratların yerel yönetimleri geliştireceklerine güven duyan Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi* kitabında ise aristokrat işlevi üstlenen hukukçuları, demokrasinin aşırılıklarını dengeleyen bir güç olarak değerlendirir. Manfred Schmidt’in deyişiyle bu “tarihin ironisi”dir; Tocqueville’in Fransa tarihinin demokratik unsuru olarak andığı “(...) aristokratik unsurlar”, Amerika’da “(...) demokrasinin egemenini frenlemeyi sağlamaktadır.”⁷¹²

Öte yandan yine çoğunluğun tiranlığı karşısında Amerikalıların özgürlüğü koruma adına sahip olduğu yarı anayasal yarı toplumsal iki kurumsallık daha söz konusudur: Örgütlenme özgürlüğü ve basın özgürlüğü. Çoğunluğun ezici gücüne karşı muhalefet Amerika’da özgürce örgütlenir ve kendi çıkarlarının savunusunu yapmak üzere yandaş bulur. Tocqueville’in en az birey özgürlükleri kadar önemli gördüğü örgütlenmenin özgürce yapılabilmesi hakkı⁷¹³, aynı zamanda gizli, yasa dışı ve hatta yasa karşıtı örgütleri engeller. Böylece siyasal sistemin kendisi değil, sadece çoğunluğun kararları tartışma

709 A. de Tocqueville, 1994, s. 109.

710 A. de Tocqueville, 1994, s. 110.

711 A. de Tocqueville, 1994, s. 107.

712 M.G. Schmidt, s. 88.

713 A. de Tocqueville, 1994, s. 86.

konusu haline gelebilir. Nitekim Fransa’da örgütlenme özgürlüğünün yerleşik bir ilke olmayışı, gizli örgütlerde sistemin kendisinin tartışmaya açılmasına neden olur.

Örgütlerin ihtiyacı olan iletişim ağını ise gazeteler kurar. Tocqueville’e göre demokrasilerin bireyleri yalnızlaştırmasına ve aşırı eşitliğin bireyi gideyerek güçsüz bırakmasına karşın, gazeteler düşünce akrabalıklarını kurma işlevini üstlenir; yurttaşlar arasındaki işbirliklerini örgütler. Böylelikle Amerika’daki basın özgürlüğü yurttaşları birbirlerine bağlarken, yerel ve ulusal özgürlük duygularını birleştirme görevini de üstlenmiş olur.⁷¹⁴

Ancak Tocqueville’in tüm bu kurumların dışında özgürlüğün korunması konusundaki en sıradışı çıkarımı, siyasal özgürlük ile dini inanç arasında kurmuş olduğu ilişkidir. “Tocqueville’e göre siyasi özgürlükler demokratik yönetselliğin kaçınılmaz unsurları olduğu kadar, aynı özgürlüklerin istikrar ve devamlılık problemlerine de yol açarlar.”⁷¹⁵ Tocqueville’e göre siyasal özgürlük ile din arasında doğru orantı bulunur. Birine sahip olmadan diğere sahip olmak Tocqueville’e göre imkânsızdır: “Hürriyet, bütün savaşlarında ve zaferlerinde dini en büyük destekçisi–hatta çocukluğunun beşiği ve iddialarının ilahi mesnedi– olarak görüyordu. Aynı şekilde dini, ahlâkın yılmaz bekçisi, kanunların garantisi ve daha da artacak hürriyetlerin teminatı kabul ediyordu.”⁷¹⁶

Dikkat edilirse, tıpkı Machiavelli’nin antik dinleri siyasal işlevleri açısından değerlendirdiği gibi Tocqueville de dini “ ‘inancın doğruluğu’ veya ‘inancın saflığı’ ölçütleri çerçevesinde değil, somut toplumsal kullanımı ve toplumsal faydası açısından değerlendirilmekte ve oynayabileceği (ancak her zaman oynamadığı) pozitif rol” nedeniyle incelemektedir.⁷¹⁷ Tocqueville demokrasilerin ve özgürlüklerin korunabilmesi yolunda din ve adetlere iki temel işlev yükler. İlk olarak din, maddi çıkarların ön plana çıktığı demokrasi-lerde insanların diğer insanlara karşı görevlerini hatırlatır. Bir anlamda din, demokratik toplumları, egoist bireyciliğin toplumsal birlikteliği zedeleyen etkilerine karşı koruma görevi görür.⁷¹⁸ Böylece din, çıkar duygusunun hakim olduğu bir çağda antiklerin erdemine benzer bir duygunun varlığını sağlar. Bu erdem, yurttaşları siyasete yönelik genel kayıtsızlık durumundan korur.

⁷¹⁴ A. de Tocqueville, 1994, s. 176.

⁷¹⁵ A. Akman, s. 156.

⁷¹⁶ A. de Tocqueville, 1994, s. 42.

⁷¹⁷ A. Akman, s. 158.

⁷¹⁸ A. de Tocqueville, 1994, s. 131.

Öte yandan din, “(...) insan aklına sağlıklı bir gem vurur”⁷¹⁹ ve böylece insanları radikal değişim isteklerinden korur.

Aslında Tocqueville’in din ile siyaset ilişkisine dair varsayımlarının altında, siyasal özgürlüğün aşırı olduğu durumlarda siyasal istikrarsızlığa yol açabileceğine dair kaygılar bulunmaktadır.⁷²⁰ Yukarıda da belirtildiği üzere, aşırı birey özgürlüğü egoizmde son bulurken, Fransa izlenimleri Tocqueville’e bir başka bakış açısı daha kazandırmıştır. Toplumun bireyler üzerinde yarattığı etkileri bakımından aşırı özgürlük de, tıpkı Jakobenlerin Terör Döneminde olduğu gibi, “özgürlüğün despotizmi”ne neden olabilir. Bu açıdan bakıldığında özgürlüklerin sınırlanmış olması Tocqueville’e kaçınılmaz bir sonuç olarak görünür. Aslında Tocqueville, özellikle *Eski Rejim ve Devrim* kitabında üzerinde durduğu gibi, eskinin aristokrasisinin toplumsal çıkarları sağlama ve ortak hedefler doğrultusunda yurttaşları biraraya getirme konusunda üstlendikleri görevlerini, demokratik toplumlarda gelenek, adet ve dine yüklemiş görünür.

Tocqueville’in gerek bireysel gerekse siyasal özgürlükleri koruma konusundaki vurgusu, özgürlüğün eşitlikten daha kırılgan olduğunu düşünmesi nedeniyledir: “(...) insanlar eşitliğe yalnız ona hayran oldukları için değil, sonsuza dek süreceğini sandıkları için sıkıca bağlanırlar”; “ne var ki, politik özgürlük çok daha kolay yitirilebilir.”⁷²¹ Bu nedenle demokratik toplumlardaki başlıca duygu, eşitliği koruma duygusudur. Tocqueville eşitlik duygusunun iki sonuca ulaşabileceğini öne sürer. Bunlardan ilki, yukarıda da açıklandığı gibi, özgürlüktür. Ancak demokratik toplumların eşitlik anlayışına içkin bir diğer sonuç ise despotizmdir. Böylece “(...) demokratik toplumların ege-men duygusu pahasına olursa olsun eşitlik”tir; bu köleliği içermez ama “(...) köleliği kabul etmeye götürebilir.”⁷²² Bu nedenle demokrasiler, merkezileşme ve tek biçimli hale dönüşme tehlikesini içerirler. Buna karşı koyacak önlem, demokrasileri azınlık ya da çoğunluğun aynı yasalarla sınırlandığı bir özgürlüğü ifade eden cumhuriyet yönetimiyle birleştirmektir. Bu açıdan cumhuriyet yönetimi demokrasilerin yol açabileceği aşırılıkları önleyerek, özgürlüğü koruma görevi üstlenir.

Nitekim Tocqueville’i Amerika’da bireysel özgürlüğü koruma koşullarını incelemeye iten de demokrasiler karşısındaki bu eleştirel tutumudur.

⁷¹⁹ A. de Tocqueville, 1994, s. 130.

⁷²⁰ Bkz. A. de Tocqueville, 1994, s. 165.

⁷²¹ A. de Tocqueville, 1994, s. 165.

⁷²² R. Aron, s. 242.

Özellikle Fransız demokrasisinde gözlemlendiği bireysel özgürlük eksikliği onu, Amerika’da özgürlüğün korunmasına yönelik önlemleri incelemeye iter. Bir yarıyla bireysel özgürlüğü korurken, diğer yarıyla kamu işlerine katılım yoluyla siyasal özgürlüğü sağlayan Amerika, Tocqueville’in gözünde Avrupa devletlerine bir örnektir. Ancak yine de Tocqueville’in Amerika üzerine gözlemlerini topladığı *Amerika’da Demokrasi* eseri, Amerikan Devrimi’nin nedenlerini açıklamakta yetersizdir. Tocqueville’in ihmal ettiği bu nokta, çağdaş cumhuriyetçi yazarlardan Philip Pettit tarafından ele alınır. Pettit’ye göre Amerika’nın uğruna savaş verdiği özgürlük, ne sadece bireysel özgürlük ne de sadece yerel yönetimlere katılım ile açıklanabilir. Pettit, bu iki özgürlüğü de içinde barındırmakla birlikte yine de Amerikan Devrimine duyulan ihtiyacın nedenini, Amerika’nın Britanya’nın tahakkümünden kurtulma arzusunda bulur.⁷²³

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çağdaş Siyaset Felsefesinde Cumhuriyeti ve Özgürlüğü Yeniden Düşünmek

**Fransız Devrimi sırasında Anayasa'nın
kabulünü teslim eden bir tablo,
anonim, 18. yüzyıl, Chauvac-Claretic Koleksiyonu.**

PHILIP PETTIT: TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK ÖZGÜRLÜK VE İŞLEVSEL CUMHURİYETÇİLİK

Cumhuriyetçi geleneğin temel vurgularından biri olan özgürlük düşüncesini günümüz siyaset felsefesi bağlamında yeniden tartışmaya açan Philip Pettit, bir yandan çağdaş siyasal eğilimlerin eleştirisini yaparken, diğer yandan da modern siyasal kurumsallaşmanın bir rehberini sunar. Pettit'nin çağdaş siyasal tartışmalar içindeki önemi, büyük ölçüde müdahalesizlik olarak özgürlük ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasındaki ayırımı açığa çıkartmasından ve tahakkümün ortak bilgi haline getirilmesi gerekliliğine dair vurgusundan kaynaklanmaktadır. Böylece Pettit çağdaş cumhuriyetçilik tartışmalarının merkezi kavramı olan özgürlük anlayışını iki temel dayanak üzerinde kurgular. Bunlardan ilki özgürlüğün tanımına ilişkin dayanaktır. Cumhuriyetçi özgürlük “(...) müdahalenin değil, yabancı kontrolün yokluğunu gerektiren seçim özgürlüğüdür.” İkincisi ise “(...) seçilen seçenekler üzerinde yabancı kontrolüne karşı sistematik bir korunma ve güçlenme” ile ilişkilidir.¹ Bu korunmayı sağlayacak olansa tahakküm içeren davranışın ortak bilgi haline getirilmesidir.

Bu bölümde Pettit'nin cumhuriyetçi özgürlüğü, benlik hâkimiyeti (özerklik -*self mastery*) ve müdahalesizlik olarak özgürlük (*freedom as non-*

1 P. Pettit, “Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems”, *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 104.

interference) kavrayışlarına alternatif olarak sunduğu tahakkümsüzlük olarak özgürlük (*freedom as non-domination*) ışığında yeniden yorumlaması ele alınacaktır. Ancak tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin açıklanmasını hedefleyen böylesi bir çalışmanın öncesinde, bu idealin bir alternatif olarak doğduğu, özgürlük konusundaki çağdaş siyasal eğilimleri gözden geçirmek kaçınılmazdır. Bu bağlamda öncelikli olarak çağdaş özgürlük tartışmasına ağırlıklı olarak yön veren Isaiah Berlin'in negatif özgürlük (*negative freedom*) ve pozitif özgürlük (*positive freedom*) kavramsallaştırmaları ve bu kavramsallaştırmaya ilişkin Pettit'nin eleştirileri ele alınacak, ardından da tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali açıklanmaya çalışılacaktır.

Negatif ve Pozitif Özgürlük

Isaiah Berlin'in "politik özgürlük" olarak da adlandırdığı *negatif özgürlük* en genel biçimde, bir insanın diğerleri tarafından amaçlı olarak engellenmeden eylemde bulunabileceği alanı anlatır.² Bu durumda kişisel istekleri gerçekleştirmede fiziki baskılardan, engellemeden, tehditlerin neden olduğu zorlamadan ve diğer insanların seçimlere müdahalesinden³ uzaklaştıkça özgürlük de artar. Tanım gereğince negatif özgürlük bireyin eylemlerine dıştan bir müdahalenin bulunmadığı *müdahalesizlik olarak özgürlük*'ü gösterir.

Pozitif özgürlük ise, bireyin yaşamını yönlendiren kararları almada bireyin kendi kendisinin efendisi olma isteğinden türeyen bir tür "benlik hâkimiyeti"nin ifadesidir.⁴ Bu durum daha çok bireyin dıştan bir kontrol yoluyla belirlenmemiş olmasıyla, başka bir deyişle kendi öz-hâkimiyetine sahip oluşuyla açıklanabilir.

Açıkça negatif özgürlükten yana aldığı konumdan Berlin, pozitif özgürlüğün bireyin benliğini rasyonel ve empirik olarak bölünmeye uğrattığını ileri sürer. Birey, atomize birey olarak düşünüldüğünde varolan başarısızlıklarını, devlet, sınıf, ulus gibi daha rasyonel bir yapı içerisinde aşma amacıyla öz-hâkimiyetini ortak çıkarı gözetken bir yapıyla özdeşleştirerek bireysel olanı bastırması olacaktır.⁵

Liberal özgürlük ve cumhuriyetçi özgürlük anlayışı arasındaki fark Isaiah Berlin'e göre negatif ve pozitif özgürlük kavrayışlarının, her birinin farklı soruları çıkış noktası olarak ele almasından kaynaklanır. Negatif öz-

2 I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Blackwell, Oxford 1997, s. 393.

3 I. Berlin, s. 393.

4 I. Berlin, s. 397.

5 I. Berlin, s. 398.

gürlük kavrayışı “başkalarının müdahalesine uğramaksızın yapmakta serbest olduğum şeyler”in neler olduğunu sorgularken, pozitif özgürlük kavrayışının kalkış noktası “seçtiğim şeyleri seçmeye beni yönelten müdahale veya denetimlerin kaynağı”nın ne olduğudur.⁶

Bu tartışmada Berlin, negatif özgürlüğe üstünlük tanırken, bunu modern özgürlük olarak tanımlamaktadır. Philip Pettit, Berlin’in negatif ve pozitif özgürlük kavramsallaştırmasının temellerini, Benjamin Constant’ın “Antiklerin Özgürlüğü ve Modernlerin Özgürlüğü” başlıklı makalesinde bulur.⁷ Berlin’in negatif özgürlük olarak tanımladığı modern özgürlük, bireyi kendi özel iradesinin yönetimine bırakırken; pozitif özgürlükle koşutluk gösteren antik özgürlük bireyin kamusal irade ile yönetimi paylaşmasının bir ifadesidir.⁸ Bu ayrım sonucu “Constant bilinçli olarak propaganda yapmamış olsa da; (modern dünyada) tek olanaklı özgürlük kavrayışının müdahalesizlik olarak özgürlüğün liberal düşüncesi olduğu fikriyle kendinden sonra gelen kuşakları büyülemeyi başarmıştır.”⁹ Bu da özgürlük üzerine varolan iki alternatif arasından, liberal ideale zafer kazandırır.

Pettit, Berlin’in negatif ve pozitif özgürlük tanımlarına alternatif olarak üçüncü bir özgürlük kavrayışını ortaya koyar: *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük*. Pettit’in dikkat çekici saptaması, Berlin’in negatif ve pozitif özgürlük tanımlarının üçüncü bir ihtimalin önünü tıkadığıdır. Berlin’in pozitif özgürlük dediği bireyin benlik hâkimiyeti ile negatif özgürlük olarak adlandırdığı müdahalesizlik olarak özgürlük arasında tam bir karşıtlık ilişkisi kurulamadığından, hâlâ yanıtlanmadan kalan bir soru mevcuttur. Bu soru bireyin özgürlüğünü müdahalenin değil de, başka birinin hâkimiyetinin sınırladığı durumların nasıl açıklanabileceğine ilişkindir.¹⁰ Pettit bu noktayı, bireylerin aktif müdahaleye uğramaksızın özgürlüklerinin kısıtlandığı *tahakküm* durumu ile ilişkilendirir. Cumhuriyetçi özgürlük, bireyin eylemlerinin başka birilerinin aktüel müdahalesiyle engellenmesi değil, aynı zamanda hâkimiyet kurmalarının önüne geçilmesiyle gerçekleştirilecek *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü* gerektirir. Dolayısıyla Pettit’e göre *tahakkümsüzlük olarak özgür-*

6 I. Berlin, s. 393; C. Kukathas, “Liberty”, *Reading in Contemporary Political Philosophy* içinde, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1997, s. 534.

7 Bkz. B. Constant, *Political Writings*, der. B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

8 P. Pettit, *Cumhuriyetçilik - Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 39; P. Pettit, “Republican Political Theory”, *Tradition, Diversity and Ideology* içinde, der. A. Vincent, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 113-114.

9 P. Pettit, 1997, s. 114.

10 P. Pettit, 1998, s. 43.

lük, hâkimiyet kavramıyla temellendirildiği için pozitif tanımın öğeleriyle birleşen, negatif bir bakış açısıdır.¹¹

Negatif ve pozitif özgürlüklerin alternatif bir kuram içerisinde bir araya getirilişi Pettit için metodolojik bağlamda da bir hedeftir.¹² Pettit'ye göre politik özgürlük ve zaman zaman pozitif özgürlük ile eş tutulan¹³ irade özgürlüğü arasında bir seçim yapma aşamasında, her iki özgürlük kavrayışı da tek başlarına tatmin edici ve dengeli bir kuram sunamazlar. Çünkü bireyin özgürlüğü ne salt psikolojik ne de salt bir politik özgürlük kavrayışı çerçevesinden tanımlanabilir. Bu durumda tek bir kuram bağlamında ele alınan bir kurumsallaşma ideali, istikrarı sağlamada yetersiz kalacaktır. Pettit bir kurumun tüm alanlarda eşgüdümlü olarak çalıştığını söylerken¹⁴, yapılması gerekeni de bu farklı kurumsallaşmalar arasında bir seçim yapma yerine, seçeneği teke indirgeyecek farklı bir kurumsallaşma yoluna gitmek olarak görür. Pettit *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency* (Bir Özgürlük Teorisi: Psikolojiden Failin Siyasetine - 2001) adlı kitabında amacını şöyle belirler: "Siyasal özgürlüğü savunulur bir biçimde destekleyen irade özgürlüğünü yorumlayan bir kuram ve özgür iradeyi savunan bir çizgi ile uyumlu bir biçimde siyasal özgürlüğü yorumlayan bir kuram arıyorum."¹⁵

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, kavramsal olarak negatif ve pozitif özgürlüklerin her ikisinden de beslenmesine rağmen, daha çok negatif özgürlüğe yakın durur; çünkü *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* kavrayışı zorunlu olarak bir benlik hâkimiyetini gerektirmez. *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük* daha çok başkalarının tahakkümünün olmayışı ile açıklanabilir. Dolayısıyla bir yokluk üzerine kurulan *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* anlayışı, özgürlüğün negatif kavranışına daha yakındır.¹⁶ "Pozitif özgürlük burada düşünmemizi gerektirecek bir ideal değildir ve negatif özgürlük de pozitif özgürlük idealinin tek alternatifi değildir."¹⁷

Sonuç olarak *tahakkümsüzlük olarak özgürlük*, negatif özgürlük kavrayışına yakın durduğu ölçüde varolabilmek için müdahalesizlik olarak özgürlük kavrayışının eleştirilerine ihtiyaç duyar. Bu nedenle burada, öncelikle

11 J. W. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Polity Press, Cambridge, 2003, s. 35.

12 P. Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Polity Press, New York, 2001, s. 3.

13 P. Pettit, 2001, s. 128.

14 P. Pettit, 2001, s. 2-3.

15 P. Pettit, 2001, s. 3.

16 P. Pettit, 1998, s. 79.

17 P. Pettit, 2001, s. 128.

cumhuriyetçiliğin niçin pozitif özgürlükle bağlantılı olamayacağı gösterildikten sonra, müdahalesizlik olarak özgürlük ve onun eleştirileri üzerine temellenen *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* kavrayışları birbirleriyle ilişkili olarak ele alınacaktır.

Cumhuriyetçi Özgürlük versus Pozitif Özgürlük

Constant'ın antik ve modern özgürlük ayrımıyla, bu ayrımların Berlin'in kavramlarına yansımış biçimi olan negatif ve pozitif özgürlük ayrımları göz önüne alındığında, sıklıkla liberal düşünce geleneğinin özgürlük anlayışının negatif ya da modern özgürlükle, cumhuriyetçi düşünce geleneğinin ise pozitif ya da antik özgürlükle ilişkilendirildiği göze çarpar.¹⁸ Nitekim liberal düşünce geleneğinin özgürlükleri genişletmek adına müdahalede bulunulan alanları daraltma çabasına karşın, cumhuriyetçi düşünce geleneğinin öz-yönetim (*self government*) ve katılım üzerine yoğunlaşmış olması bu ayrımı destekler nitelikte görünmektedir.¹⁹ Böyle bir bölünmenin nedeni, tarihsel düzlemden bakıldığında liberal düşüncenin bireysel özgürlükleri genişletmek adına her türden müdahaleye karşı çıkışında, cumhuriyetçi düşüncenin ise despotik yönetim biçimlerine karşı öz-yönetim ve yönetime katılım taleplerinde görülebilir.

Ancak, her ne kadar Antik Yunan dünyasından kaynaklanan versiyonu demokratik katılım taleplerini içerse de, cumhuriyetçiliğin Roma kurumsallığı üzerine temellenen bir diğer kaynağı “bariz olarak müdahalenin getirdiği kötülüklerin savuşturulması”nı²⁰ öne çıkarır. Roma'nın cumhuriyetçi kaynaklarına dikkat çekerek cumhuriyetçiliği güncel tartışmaların bir tarafı haline getiren düşünürlerin başında Quentin Skinner gelir.²¹ Skinner'ın, Machiavelli ve diğer cumhuriyetçilerin davalarının aslen müdahalesizlik olarak özgürlük arayışı olduğuna dair vurgusu, Roma dünyasında pleblerin demokratik katılım hakkı için değil, korunma adına verdikleri mücadelelerinde kendisine dayanak bulur. Nitekim Machiavelli'nin, sıklıkla alıntılandığı gibi, yönetme değil, yönetilmeme arzusu olarak tanımladığı cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, katılıma değil, varolan hakları korumaya yöneliktir.²² Bu bağ-

¹⁸ P. Pettit, 1998, s. 49.

¹⁹ Bkz. I. Berlin, a.g.m.

²⁰ P. Pettit, 1998, s. 49.

²¹ Bkz. Q. Skinner, “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective”, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* içinde, der. R. Rorty, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, s. 193-211.

²² N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, çev. J.C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford Univer-

lamda cumhuriyetçi özgürlük, Antik Yunan çizgisinden gelen ve aktif bireylerin demokratik katılımını öne çıkartan bir özgürlük değil, pasif, savunmacı bir özgürlüktür. Böyle bir düşünce geleneğinde demokratik katılım ve demokratik denetim hâlâ önemli olmakla birlikte, bu önem “tanımdan kaynaklanan bir özgürlük bağlantısından değil, özgürlüğü genişletmenin bir aracı”²³ olmasından ileri gelir.

Machiavelli ve ardından gelen yeni-Romalı (*neo-Roman*) cumhuriyetçiler için cumhuriyetin anlamı, eylemlilikte ya da demokratik katılımı değil, köleliğe karşı olarak özgürlüğün savunusunda yatar. Bu çizgi dahilinde özgürlük sıklıkla özgür bireye karşı köle ya da yurttaşlığa karşı kölelik zıtlığında açığa çıkar.²⁴ Katılımı sağlamaktan çok, müdahaleye karşı korunma olarak cumhuriyetin özgürlük savunusunu yapan Machiavelli’yi, James Harrington ve ardından Algernon Sidney takip eder. Cumhuriyetçi kuramın her iki yorumcusu için de özgürlük, başkasının iradesinden bağımsızlık ve kölelik karşıtlığı vurgularını taşır.

Skinner gibi cumhuriyetçi düşünce geleneğinin pozitif özgürlük düşüncesiyle açıklanamayacağını kabul eden Pettit’i özgün kılan yanı, cumhuriyetçi özgürlüğün ancak *tahakkümsüzlük olarak özgürlük*’le açıklanabileceğini savunmasıdır: “Özgürlük durumu köleliğin tersine, başka birinin keyfi gücüne tâbi olmayan bir kişinin, yani başka birinin tahakkümünde olmayan bir kişinin statüsü olarak açıklanır.”²⁵ Çağdaş dünyada cumhuriyetçi özgürlüğün bu tanımının unutulması, pozitif özgürlükle ilişkilendirilmesinin altında, önce Benjamin Constant, ardından da Isaiah Berlin’in liberal bakış açısından yaptığı ayrımlar yatar.

Modernlikle özdeş anılan liberal ideolojinin bakış açısı aşıldığında, cumhuriyetçi özgürlüğün pozitif özgürlükten çok negatif özgürlüğe yakın olduğu da görülebilir. Bu noktada cumhuriyetçi özgürlüğün genel karakterini açıklığa kavuşturmak için, negatif özgürlük ile *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* arasındaki farkların gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlüğün Eleştirileri Işığında Müdahalesizlik Olarak Özgürlük

Müdahalesizlik olarak özgürlük, bireyin eylemlerinde bilinçli bir engelleme

sity Press, Oxford 1997, I. 5, s. 31-32; P. Pettit, 1998, s. 50.

23 P. Pettit, 1998, s. 53.

24 J. W. Maynor, 2003, s. 36; krş. P. Pettit, 1998, s. 55.

25 P. Pettit, 1998, s. 55.

ve zorlamaya maruz kalmaksızın seçim yapma kapasitesine sahip olmasıdır. Buradan da görülebileceği gibi, müdahalesizlik olarak özgürlük, kişinin kabiliyetleri ile doğru orantılı olarak değişkenlik gösterirken, siyasal bağların varlığını gerektirmez.²⁶ Müdahalesizlik olarak özgürlüğün vurgusu bireyin dıştan bir müdahale görmeksizin kendisine açık olan seçimlerinin nicliğiyle bağlantılıdır.

Bireyin eylemlerine yönelik müdahaleler iki biçimde görülebilir: İlki diğer bireylerin, bireyin eylemlerine yönelik müdahaleleri; diğeri ise bireysel olmayan koşulların bireylerin seçimlerine etkisidir. Pettit *A Theory of Freedom* adlı kitabında müdahalesizlik olarak özgürlük düşüncesi içerisinde iki farklı gelenek tespit eder: Bunlardan ilki *sınırsız özgürlük (non-limitation)*, ikincisi ise *müdahalenin olmadığı özgürlük*'tür (*non-interference*).²⁷

Sınırsız özgürlükle tanımlanan ilk geleneğe göre, bireylerin eylemleri üzerinde diğer bireylerin müdahaleleriyle, bireysel olmayan koşulların etkisi eş düzeyli bir engelleme ya da zorlamada bulunurlar. Bu tip bir kavrayışta özgürlük, "insanlık ve doğa tarafından bireyin kendisine tanınan kaç tane seçiminin bulunduğu fonksiyonudur."²⁸ Özgürlük, seçim şansını sınırlayıcı etkide bulunan her iki durumdan da –doğa ya da insanlık bağlamlarından– kurtulmuş olmayı gerektirir.²⁹ Bireylerin özgürlüklerinin önündeki engeller, devletin yurttaşlarının seçim şanslarını doğrudan sınırlaması ya da bazı seçimlerinin bedellerini yükseltmesinden, yetersizlik, hastalık, yoksulluk gibi koşulların bireylerin seçimlerini sınırlamasına kadar uzanan her türden sınır, zorlama ya da yasalara boyun eğmeyi içerir. Gerek bireylerarası olsun gerekse bireylerden kaynaklanmayan etkiler yoluyla olsun, bireyler üzerindeki tüm sınırlamalar eşit ölçüde kötüdür. Bu durumda bilinçli olan ya da olmayan tüm sosyal ve doğal düzenlerden gelen sınırlamalar, bireylerin özgürlüklerini tehdit eder. O halde özgür insan bu sınırlamaların tümünden benzer ölçüde kurtulan insandır.³⁰

Ancak insanlararası ilişkilerden kaynaklanan sınırlamayla sadece koşulların bireyin eylemleri üzerinde etkisinin aynı türden bir zorlamayı ya da engellemeyi getirmediği açıktır. Yani sıra bireylerin, diğer bireylerin eylemlerine yönelik müdahaleleri arasında da bilinçli olup olmamasına göre farklar

26 I. Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, New York, 2002, s. 182.

27 P. Pettit, 2001, s. 129 ve s. 132.

28 P. Pettit, "Agency Freedom and Optional Freedom", *Journal of Politics* içinde, sayı 15, 2003, s. 1.

29 P. Pettit, 2001, s. 130.

30 P. Pettit, 2001, s. 130.

vardır; yani her sınırlama, özgürlüğe yönelik bir tehdit olarak görülmeyebilir. Nitekim bir kısım liberal kuramcılarının da kabul ettiği üzere temel özgürlüklerin yasa ile korunuyor olması bir özgürlük yitimini göstermez, yasalar daha çok temel özgürlüklerin korunması için zorunluluktur.³¹ Bu bağlamda yasa her bir bireyin eşit özgürlüğünün korunduğu bir siyasal oluşumun garantisidir. ³² Ek olarak sınırsız özgürlük anlayışı Hobbes'un doğal durumuna³³ dönüşme tehlikesinin yolunu açar. Bu tehlikeden kurtulmanın yolu, kişisel olmayan sınırlar koyarak, kişisel olanı korumaktır.

Sınırsız özgürlük anlayışının eleştirileri üzerine temellenen müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışına, bireylerin diğer bireyler tarafından müdahaleye uğramaksızın eylemlerini sürdürebilmelerini özgürlük olarak tanımlar. Seçeneklerin yerlerini değiştirme, bir seçimin bedelini yükseltme, bireylerin seçeneklere ulaşmasını ya da seçeneklerin varolduğunu bilmelerini engelleme, bireyleri belli seçenekleri yapmaları konusunda zorlayarak ya da psikolojik baskı araçları kullanma yoluyla etkileyerek yönlendirme müdahalenin biçimleridir.³⁴ Tüm bu müdahale biçimleri, bireylerin eylemlerine yönelik diğer bireylerden gelebilecek bilinçli müdahaleleri gösterir.³⁵ Müdahalesizlik olarak özgürlük kuramcıları için, doğal engeller gibi bilinçli olmamakla birlikte, bireyin seçim şansını etkileyen sınırlar, ikinci dereceden önem taşır. Bu sınırlardan özellikle diğer bireylerden gelen müdahaleler, devletin yurttaşını korumak adına denetim altına alması gereken müdahale türüdür.³⁶

Müdahalesizlik olarak özgürlük tanımı çerçevesinden bakıldığında, bireyin eylemlerine etkide bulunan gerçek müdahaleler ne denli az ise, bireyin o denli özgür olduğu ileri sürülebilir. Burada özgürlük engellenmemiş seçeneklerin çoluğuyla doğru orantılı olarak tanımlanır. Dolayısıyla özgürlüğün ağırlığı

31 Bu noktada liberal kuramcıların yasaya ilişkin görüşlerinin birbirlerinden farklarını gözetmek gerekir. Genel olarak liberal kuramcılar arasında hakim görüş yasanın özgürlüğü kısıtlayan bir müdahale olduğuna ilişkindir. Ancak özellikle klasik ve eşitlikçi liberallere göre yasa, bireylerin özgürlüklerini korumak için kaçınılmazdır. John Locke yasa olmaksızın özgürlüklerin de olmayacağını ileri sürerken, John Rawls temel özgürlüklerin korunması amacıyla yasanın gerekliliğini vurgular. Cumhuriyetçi düşünce geleneğinin yasaya ilişkin tutumu ile eşit özgürlük savunucusu liberal düşünürlerin yasaya ilişkin tutumları arasındaki farklar bu bölümün sonuç kısmında ele alınacaktır.

32 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 201-205.

33 Bkz. T. Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

34 Krş. P. Pettit, 1997, s. 114; P. Pettit, 2001, s. 132; P. Pettit, "Discourse Theory and Republican Freedom", *Republicanism: History, Theory and Practice* içinde, der. D. Weinstock ve C. Nadeau, Frank Cass Publishers, Londra, 2004, s. 75.

35 P. Pettit, 2003, s. 1.

36 P. Pettit, 2001, s. 132.

ya da çokluğu müdahalesizlik olarak özgürlük savunucuları için niceliksel bağlamdaki bir incelemeyi gerektirir.³⁷ Buna karşın Philip Pettit müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışının bir adım daha ötesine geçerek, müdahale kavramını da niteliği açısından bir sınıflandırmaya tabi tutar. Buna göre keyfi olan ve olmayan müdahaleler, özgürlükleri etkilemesi açısından farklı sonuçlar doğurur. Pettit'e göre özgürlüğü azaltarak etkileyecek olan keyfi müdahaledir. Böylece Pettit, bir şeyin yokluğu üzerine temellenen bir anlayış olması bağlamında müdahalesizlik olarak özgürlük kavramına yakın olmakla beraber, onun eleştirileri üzerine kurulu *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* tanımına ulaşır.

Pettit *tahakküm*'ü, bir failin başka bir fail üzerinde keyfi temelde müdahalede bulunabilme kapasitesi olarak tanımlar.³⁸ Müdahalesizlik olarak özgürlük düşüncesi aktüel müdahale ile açıklanabilirken, *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün* tanımı ancak keyfi müdahale kavramına başvurularak verilebilir. Pettit müdahale ile *tahakküm* kavramları arasındaki farkı, köle ve efendi ilişkisine dair verdiği bir örnekle açıklar.³⁹ Bir köle eylemlerine doğrudan müdahalede bulunmayan bir efendiye sahip olabilir ve kölelik şartlarında dahi seçimlerini özgürce yapabilir ya da kurnazlığı sayesinde efendisinden gelebilecek müdahaleleri engelleme şansına sahip olabilir. Bu duruma müdahalesizlik olarak özgürlük çerçevesinden bakıldığında, efendisi aktüel bir müdahalede bulunmadığından dolayı, kölenin özgür bir insanla aynı koşullara ve seçim şansına sahip olduğu ileri sürülebilir. Ancak aynı durum cumhuriyetçi kuramın özgürlüğe (*liber*) karşı kölelik (*servus*) ya da yurttaş (*citizen*) karşı köle (*slave*) kavramsallaştırması çerçevesinden değerlendirildiğinde, köle hâlâ bir köledir; çünkü müdahalenin yokluğu, tahakkümün yokluğu için bir güvence oluşturamaz. Bu nedenle köle aktüel bir müdahaleye uğramasa bile, her an keyfi müdahale tehdidi altındadır ve bu nedenle de özgür değildir. Kölenin kurtuluşu müdahalenin yokluğunu değil, tahakkümün yokluğunu gerektirir.⁴⁰

Müdahalesizlik olarak özgürlük ve *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* kuramları tersten okunduğunda aralarındaki farklar daha da belirginleşir. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün savunucuları için özgürlüğün zıttı en açık ifade biçimiyle sınırlamadır; çünkü seçim şansının basitçe sınırlanması müda-

37 B. Brügger, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, MacMillian Ltd., New York, 1999, s. 5.

38 P. Pettit, 1998, s. 80; krş. P. Pettit, 1997, s. 114; P. Pettit, 2001, s. 138; P. Pettit, 2004, s. 78.

39 P. Pettit, 1998, s. 44-45 ve s. 49.

40 P. Pettit, 1998, s. 59.

haleyi gösterir. Oysa *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün* karşıtı, köle-efendi benzetmesi hatırlanacak olursa, kölelik ve başkalarının iradesine bağımlı olmaktır. Bundan dolayı cumhuriyetçi özgürlük “müdahale karşısında, özel olarak da keyfi müdahale karşısında güvenlik gerektirir.”⁴¹

Keyfi müdahale bireyin “karar ve yargılarında (başka bir bireyin keyfi tutumuna) keyfiliğe bağımlı” olması ve seçme eylemlerinde “bir şeyi seçme ya da seçmemeyi keyfi müdahalede bulunanların emrine göre” belirlemesidir.⁴² Eylem keyfi müdahalede bulunanın emrine göre seçilsin ya da seçilmesin benzer bir tahakküm söz konusudur. O halde keyfi müdahale, müdahaleye uğrayan bireylerin kendi çıkar ve yargılarının izini sürmesinin engellenmesidir.⁴³ Bu durumda tahakkümde bulunan güç, tahakküm içeren eyleminden önce, diğerlerinin çıkar ve yargılarını düşünmeksizin eyleyken, diğer bireyler üzerinde de keyfi müdahale uygulamış olur: “En aşırı durumda tahakkümcü özgürlük eylemin nasıl olacağı ile ilgilidir, yoksa eylemin diğerlerinin üzerindeki etkisiyle değil.”⁴⁴

Buradan tahakkümcü gücün keyfiyetine göre yapılan eylemin, tahakküme uğrayan açısından olumlu ya da olumsuz sonuçlar doğurabileceği öne sürülebilir. Ancak bu eylem her iki durumda da tahakküme uğrayanların çıkarları ya da yargılarını önceden hesaba katmamış olduğundan, benzer şekilde tahakkümdür.⁴⁵ Tahakkümcü bir gücün, diğer bir birey üzerinde uyguladığı tahakküm, her ne kadar olumlu sonuçlar yaratsa da, bu kişilere bağlı bir iyilik olacaktır; böylesi bir tahakkümden kaçmak ise ancak ve ancak müdahaleci gücün lütfuyla olanaklıdır.⁴⁶ Oysa tahakkümsüzlük ideali iyilik ya da lütf değil, kişilere bağlı olmayan türden bir özgürlük ve eşitliği gerektirmektedir. Böyle bir sonuç Pettit’in *Cumhuriyetçilik – Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi (Republicanism – A Theory of Freedom and Government - 1998)* kitabında vermiş olduğu şu örnekten yola çıkarak da doğrulanabilir: “Örneğin, öyle olur ki, belli bazı güçlü kişiler sizi seviyor olabilirler ya da siz böyle kişilerin yoluna çıkmamayı başarabilir ya da onlara yağcılık yapabilirsiniz. Bu anlamda gerçek müdahalesizliği yaşayabilirsiniz ama bunu ancak güçlüler karşısında hiçbir güvenliğiniz olmadan, sağlıklı ve rahat olmadan yaparsınız. Şu ya da bu koşul değişsin –daha az şirin, daha az şanslı ya da kurnaz

41 P. Pettit, 1998, s. 79.

42 P. Pettit, 1997, s. 114.

43 J. W. Maynor, 2003, s. 37.

44 J. W. Maynor, 2003, s. 37.

45 Bkz. P. Pettit, 1997, s. 115.

46 P. Pettit, 2001, s. 137.

olun-⁴⁷ ardından hemen müdahale özel olarak da keyfi temelde müdahale gelecektir; güçlü olan çeşitli yollarla sizi ezmeye başlayacaktır. Diyebiliriz ki, fiili olarak gücünün müdahalesiyle karşılaşmaksızın yaşarsınız ama her an ortaya çıkabilecek şu ya da bu olumsal koşulun farklı olduğu dünyalar içinde bunu yaşayamazsınız; yaşadığınız müdahalesizlik tüm dünyalarda geçerli olacak durumda değildir.”⁴⁸

Görüldüğü gibi müdahalesizlik ideali en fazla şu an için geçerli olabilecek bir idealdir. Oysa tahakkümsüzlük ideali, diğerinin keyfi müdahalede bulunma kapasitesinin yokluğu anlamına gelir. Bu durumda da olası her tür koşul altında özgürlük ve güvenlik garanti altına alınmıştır. “Müdahalesizlik idealine bağlı olanlar, seçim şansının tahakküm altında olup olmadığına bakmaksızın, seçim şansına sahip olmaya –müdahalesizliğe– değer verirler; tahakkümsüzlük idealini benimseyenler ise zorunlu olarak genelde seçim hakkına sahip olmaya değil, tahakkümsüz seçim hakkına sahip olmaya değer verirler.”⁴⁹

Özgürlüğün sadece seçim şanslarının bireylerin erişimine açık olması biçimindeki yorumu, şanslı köle örneğini hatırlatır. Burada köle benlik hâkimiyetine sahip olmaksızın seçim yapma şansına sahiptir. Böylesi bir seçme özgürlüğünü etkileyen başlıca iki faktör göze çarpar:⁵⁰ Seçeneklerin ulaşılabilirliğini etkileyecek olan genel karakteri –sayısı, farkları ya da önemi vb.– ve erişimin karakteri –kolay ya da zor elde etme, engellenme, ödül ya da ceza vb.– Burada özgürlüğün kişilerarası niteliği göz ardı edilir. Erişimin karakterini etkileyebilecek etkenler, etkinin kaynağından bağımsızdır. Oysa özgürlüğün kaynağı bireylerarası bir niteliktedir.⁵¹ Diğerlerinin davranışları bilinçli olarak ya da olmayarak, bireyin seçeneklerini etkileyecektir. Bu durumda bireylerin özgürlüklerini sadece *seçim özgürlüğü* (*option freedom*) ile tanımlamak, sosyal sistemler için yeterli bir özgürlük kavrayışı sunmayacaktır.

Dolayısıyla bireyin özgürlüğü konusunda, sadece seçim özgürlüğünü değil, diğer bireylerle girilen ilişkiler sonucunda ortaya çıkan *failin özgürlüğü*’nü

⁴⁷ Tüm bunlara ek olarak müdahaleci gücün koşullarındaki değişikliğin, o müdahaleci gücün lütfu ile müdahalesizlik ortamında yaşayan kişinin koşullarını da etkileyeceği düşünebilir. Örneğin lütfuna sığınmış olan müdahaleci, güç kaybına uğradıysa ya da onun da üzerinde başka müdahaleciler varsa, bu durum birinin lütfuyla özgür olan kişinin de koşullarının değişeceğini gösterebilir.

⁴⁸ P. Pettit, 1998, s. 46.

⁴⁹ P. Pettit, 1998, s. 47.

⁵⁰ P. Pettit, 2003, s. 7.

⁵¹ P. Pettit, 2003, s. 8.

(*agency freedom*) de göz önünde bulundurmak gereklidir. Failin özgürlüğü ancak koruma ve tanınma ile garanti altına alınmış olacaktır.⁵²

Seçim özgürlüğü de, failin özgürlüğü de dışsal etkiler tarafından azaltılıp çoğaltılabilir. Ancak aralarındaki fark, seçim özgürlüğü etkinin kaynağından bağımsız olarak ele alınırken, failin özgürlüğü üzerindeki etkilerin, etkinin kaynağı ile bağlantılı oluşudur.⁵³ Bu durumda seçim özgürlüğü sınırsız özgürlük ya da müdahalesizlik olarak özgürlük ideali için söz konusuysa, failin özgürlüğü ancak *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* idealinde ortaya çıkacaktır. Failin özgürlüğünün geçerliliği, diğer bireylerin failin eylemleri üzerindeki keyfi müdahale kapasitelerinin olup olmamasına ilişkindir.

O halde bireylerin özgürlüklerinin korunması, bireye yönelik keyfi müdahale tehdidinin engellenmesine bağlıdır. Bu noktada *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* idealini müdahalesizlik olarak özgürlük idealinden ayıran, bireylerin birbirleri üzerindeki keyfi müdahale kapasitelerinin yasayla denetim altına alınmasıdır. Müdahalesizlik olarak özgürlük ideali yasayı bireyin özgürlüğüne yönelik bir tehdit ya da en azından zorunluluk olarak düşünürken, *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* ideali için yasa, bireylerin özgür kalabilmelerinin koşulunu oluşturur. Bu açıdan yasa bir müdahale olmakla birlikte tahakkümcü de değildir: “Özel olarak müdahale keyfi olmadığına ve bir tahakküm biçimini temsil etmediğine; etkilenenlerin kanaat ve çıkarları tarafından kontrol edildiğinde, söz konusu çıkarlara bu kanaatlerle uyumlu biçimde hizmet edilmesi koşuluyla, müdahale hiçbir özgürlük kaybı olmaksızın gerçekleştirilebilir.”⁵⁴

Yasa keyfi olmadığından bireyin özgürlüğünü sınırlama etkisi yoktur. Bu “yasayla birlikte özgürlük” biçimindeki cumhuriyetçi düşünceyi çağırıştırır. Yasa ve özgürlüğün birlikte varolabileceğine dair ortaya konulan argüman, Cicero’dan Tocqueville’e kadar tüm cumhuriyetçiler tarafından temel aksiyom olarak kullanılır. Cumhuriyetçi özgürlük yasalarla garanti altına alınan, sınırlı ancak güvenli bir sivil hakkı ifade eder. Bu açıdan cumhuriyetçi gelenekte yasa ve yasaların uygulayıcısı devlet artık denetleyici, kısıtlayıcı değil; özgürlüğün gerekli koşuludur, garantisidir. Çünkü yasa “halkın özgürlüğünü feda ederek varılan bir uzlaşma” değil⁵⁵, bireylerin birbirleri üzerindeki keyfi müdahale kapasitelerini engellemeyen özgürlüğün koruyucusudur.⁵⁶ Bu nedenle cumhuriyetçi özgürlük katılımı değil, korunan hakta kendisini

52 P. Pettit, 2003, s. 11.

53 P. Pettit, 2003, s. 10-11.

54 P. Pettit, 1998, s. 60.

55 P. Pettit, 1998, s. 60.

56 P. Pettit, 2004, s. 79.

gösterir: “En erken cumhuriyetçi öğretiyeye göre, uygun bir devletin yasaları, özelde bir cumhuriyetin yasaları, yurttaşların yaşadığı özgürlüğü yaratır; yasalar, daha sonra telafi edeceği bir ölçüde bile, özgürlüğü çığnemez.”⁵⁷

Yasaların bu türden bir tahakkümsüzlüğü sağlamalarının nedeni ise ortak çıkarlara hizmet ediyor oluşlarından ileri gelir.⁵⁸ Bu türden bir ortak çıkar, bireylerin çıkarları ile de uzun vadede uyumludur. Pettit, bireyin çıkarı ile neyi kastettiğini tam olarak açıklamamakla birlikte⁵⁹, bireylerin çıkarlarını, diğer bireylerle paylaştıkları ve diğer bireylerin müdahalelerine boyun eğmedikleri müddetçe meşru sayar. Bireylerin diğer bireylerle paylaştıkları ortak çıkar ise, “kolektif hükümleri elbirliği ile kabul edilip savunulabildiği kadarıyla bir toplumun iyisidir.”⁶⁰ Kısaca, bireylerin çıkarları, toplumun iyisi ile uyumlu olduğu sürece meşrudur.

Bireysel olarak yasadan muaf olması gerektiğini düşünen kişilerin varlığında dahi yasalar tahakküm aracı değildir; çünkü “(...) konuya ilişkin çıkar ve düşüncelerim; benim kadar diğerlerine de hizmet eden devletin, istisna olarak beni tehdit eden değil, diğerleriyle ortak paylaşılan şey olduğudur.”⁶¹ Böylece devletin koymuş olduğu bir yasadan kişisel olarak hoşlanmayanlar olsa bile, yasa diğerleriyle paylaşılan şey anlamına geldiğinden dolayı tahakkümcü olmaz. Bu durumda yasalar halkın iradesine uyduğu ve bireylerin çıkarlarını izlemelerine hizmet ettiği müddetçe tahakkümsüzlük koşulunu yerine getirmiş olacaktır.⁶²

Görüldüğü gibi cumhuriyetçi bir özgürlük ideali olan *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün* garantisini yasalar oluşturmaktadır. Bu durumda yasanın olmadığı yerde özgürlük de yok olur. O halde böyle bir özgürlük talebi, ister istemez ancak yurttaşlık koşulları altında gerçeklik kazanacaktır. Nitekim Roma’dan bu yana cumhuriyetçi geleneğin temel vurgusu, yurttaşlık ile özgürlüğün özdeşliğine ilişkindir. Hobbes’tan bu yana alışlageldiği gibi sivil özgürlük ve doğal özgürlük ayrımı göz önünde bulundurulduğunda, cumhuriyetçi özgürlüğün açıkça bir sivil özgürlük ideali olduğu görülür. Bu durumda özgürlüğün koşulu özgür bir devletin yurttaşlıktan geçerek.⁶³

57 P. Pettit, 1998, s. 60; ayrıca krş. P. Pettit, 1997, s. 115; P. Pettit, 2001, s. 140; P. Pettit, 2003, s. 11.

58 P. Pettit, 1998, s. 61.

59 J. W. Maynor, 2003, s. 38.

60 P. Pettit, 2001, s. 156-157.

61 P. Pettit, 1997, s. 115.

62 P. Pettit, 1997, s. 117.

63 P. Pettit, 1998, s. 61 ve s. 121.

Özgürlüğün Üçüncü Yolu: *Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük*

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarını her ikisinden de beslenmekle birlikte, ikisinden de farklı olarak üçüncü bir özgürlük yolu sunar. *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük* kavrayışını diğer özgürlüklerden ayırt etmenin anahtarı, *tahakküm* ve *tahakkümsüzlük* kavramlarının çözümlenmesinde yatar.

Tahakküm, daha önce de belirtildiği üzere, “bir failin diğer failer üzerinde keyfi müdahalede gücü”nü⁶⁴ ifade eder. Pettit tahakkümü üç niteliğiyle belirginleştirir:⁶⁵

1. *Tahakküm* müdahale kapasitesine sahip bir kişi tarafından uygulanır.

2. *Tahakküm* keyfi temeldeki müdahaleleri ifade eder.

3. Bir birey başkaları yerine seçimde bulunarak, onlar yerine karar vererek, bunu uygulıyorsa burada *tahakküm* söz konusudur.

Tahakküm her şeyden önce bilinçli bir müdahaleyi gerektirir. Çünkü müdahalenin bilinçli olmaması durumu rastlantısallığı gösterir. Böyle bir durum insanların özgürlüğünü hazırlayan koşullar üzerine tartışmayı anlamsız hale getirmekle kalmaz, insanlar üzerinde denetime alınamayacak –şans, kaynakların kıtlığı gibi–müdahalelerle, insanların bilinçli olarak diğerleri üzerinde denetim kurma amacına yönelik eylemleri arasındaki farkları da ortadan kaldırır.⁶⁶

Öte yandan bilinçli olmayan müdahale biçimleriye insanlararası ilişkilerin kırılğanlığından kaynaklanan müdahalelerdir ve belli bir amaç için bir bireyin diğer bireyler üzerindeki etkisini göstermediğinden, burada bir tahakkümden de söz edilemez. Müdahale bireylerin kendi çıkar ya da yargılarından uzaklaşarak, diğer bireylerin ya da grupların çıkar ve yargılarını sürdürme biçimine dönüştüğünde tahakkümcü olacaktır. O halde tahakkümcü müdahale belli amaçlara yönelik olarak vardır. Bu bağlamda müdahalesizlik olarak özgürlüğün zıttı olan *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* ideali gereğince her müdahale kötüdür denilemez. Ancak ve ancak tahakkümcü müdahale kötüdür.⁶⁷

“Tahakkümü oluşturan şey bir bakıma güç sahibinin, hiçbir zaman böyle yapmayacak bile olsa, keyfi olarak müdahale kapasitesi taşıyor olma-

⁶⁴ P. Pettit, 1998, s. 80; P. Pettit, 1997, s. 114; P. Pettit, 2001, s. 138; P. Pettit, 2004, s. 78.

⁶⁵ P. Pettit, 1998, s. 81; ayrıca krş. P. Pettit, 1997, s. 114-121.

⁶⁶ Krş. P. Pettit, 1998, s. 81.

⁶⁷ P. Pettit, 2001, s. 138-139.

sından kaynaklanır”,⁶⁸ başka bir deyişle “tahakkümsüzlük olarak özgürlükle karakterize edilen bir sistemde fail, aktüel olsun ya da olmasın başkalarının çıkarı adına müdahalelere boyun eğmeksizin eyleyebildiği sürece özgürdür.”⁶⁹ Burada özgürlüğün gerçekleştirilebilmesi açısından önemli olan tahakkümcü müdahalenin uygulanması ya da uygulanmaması değil, bir bireyin diğer bireyler üzerinde tahakküm kapasitesi taşıyor olmasıdır.⁷⁰ Tahakkümde bulunma kapasitesine sahip bireylerin aktüel olarak bu kapasiteyi kullanmıyor oluşt ya iyilik ya da lütuftan ileri gelir. Bu durumdaysa bir eşitlikten söz etmenin olanağı yoktur.⁷¹

Tahakküm uygulamayan ancak tahakküm kapasitesine sahip bir gücün keyfi müdahalede bulunmaması için hiçbir garanti yoktur. Kısacası tahakküme uğrama olasılığının koşulu altında yaşayan biri için, bu gücün her an aktüel müdahaleye dönüşme tehdidi vardır. Bu da bireylerin çıkarlarının peşine düşmede ve yargılarını açıklamada özgür davranamayacaklarını gösterir: “Böyle (keyfi – ç.n.) bir müdahalenin bir fail olarak onlara açık olmasından açıkça acı duyarsınız. Örneğin keyfi müdahale için kapasitenin anlamı, tahakkümsüzlük olarak özgürlükte olan zihnin özel ifadesi için altyapıdan yoksun oluşunuzdur; (bu durumda – ç.n.) söz konusu kişiye boyun eğmeye ve onların süregelen amaçlarını izlemeye haklı nedenleriniz vardır.”⁷²

Müdahale kapasitesine sahip bireyler, bu kapasitelerini önlerinde herhangi bir engel bulmaksızın isteklerine bağlı olarak ortaya koyabilir, yani keyfince davranabilirler. Bir eylemin tahakküm içeren bir müdahale olması, o eylemin müdahale gücüne sahip bireyin keyfine göre seçilip, seçilmemesiyle ilişkilidir. Keyfilik bu noktada somut amaçlar adına tahakkümcü tarafından şu ya da bu eylemin seçilmiş olmasını değil, eylemin seçilmesine ilişkin izlenilen yolun keyfi olduğunu gösterir.⁷³ Eylemin keyfi bir yol izlenerek ortaya çıkmasıysa, denetimsiz temelde müdahalede bulunmanın bir ifadesidir. Devlet müdahalesi ile keyfi müdahale bu noktada birbirlerinden ayrılırlar.

68 P. Pettit, 1998, s. 94.

69 J. W. Maynor, 2003, s. 40.

70 P. Pettit, 2001, s. 139.

71 N. Bobbio ve M. Viroli'nin *The Idea of Republicanism* adlı kitabının “Fear of God and Love of God” başlıklı 7. bölümdeki tartışma konularından biri de iyilik ve lütufta dayalı yardımlaşmanın Hristiyan yardımseverliğinin özel bir yorumu olduğuna ilişkindir. Viroli adı geçen bölümde, yurttaşın cumhuriyetçi gelenekteki hak ve ödevlerine dayalı korunması ile iyiliğe dayalı bir korunmanın birbirlerinden ayrılması gerektiğini ileri sürer. Bkz. N. Bobbio ve M. Viroli, *The Idea of Republicanism*, çev. A. Cameron, Polity Press, Cambridge, 2003, s. 44-65.

72 P. Pettit, 1997, s. 120-121.

73 P. Pettit, 1998, s. 84; P. Pettit, 1997, s. 121; P. Pettit, 2001, s. 138-139.

Devlet müdahalesi kişisel refah ve görüşlerle değil, kamuoyunun refah ve görüşleriyle şekillenen yasalarla müdahalede bulunduğundan tahakkümcü değildir. Dolayısıyla devlet eylemlerinin hedefi kamuoyu üzerinde keyfice müdahalede bulunmak değil, “bireylerin diğer bireyler ya da gruplarca uğrayabilecekleri keyfi müdahalenin olmamasıdır.”⁷⁴

Bu noktada devlet müdahalesinin keyfi bir temelde olmasını engelleyecek olanın neliği sorulabilir. Devlet müdahalesinin belli bir grubun, sınıfın ya da kesimin sözcüsü olmasını önleyebilecek tek engel siyasettir; çünkü “politika devlet müdahalesinin keyfi olup olmadığını belirlemek için eldeki tek teşhis aracıdır.”⁷⁵ Böylece Pettit için siyaset, Aristoteles çizgisinden gelen katılımcı demokrasi ya da siyasi özerkliği özgürlük kavrayışının temeline yerleş-tiren klasik cumhuriyetçilerin aksine bir amaç değil, tahakkümsüzlük ideali-ne ulaşmanın bir aracıdır.

Devlet müdahalesinin keyfiliğe varabilecek müdahaleleri iki yoldan sınırlanabilir: Bunlardan ilki kısmi müdahaleyi zorlaştıracak önkoşullar getire-rek, örneğin belli parlamenter koşulları şart koşturmak. İkincisi ise hesap verile-bilirliğin arttırılmasıdır. Bu durumda kişisel çıkarlar adına müdahaleyi keyfileş-tiren ya da diğerleri adına haksız kararlara varan kamu görevlilerinin, gerekti-ği durumlarda hesap vermesini talep etme hakkı ve bu müdahalelerin cezalan-dırılabilmesinin önünün açılması gereklidir.⁷⁶ Her iki durum da devlet tarafın-dan gelebilecek tahakkümü engellemek üzere alınması gereken tedbirlerdir.

Tahakkümcü olmayan bir devlet, yurttaşını diğerlerinden gelecek key-fi müdahaleye karşı korumakla görevlidir. Daha önce de belirtildiği üzere ta-hakküm sadece aktüel müdahaleyi gerektirmez. Keyfi müdahale gücüne sahip kişilerin varlığı, müdahalede bulunmasalar bile, diğerlerini tahakküm tehdidi altında bırakır. Tahakküm pek çok farklı biçimlerde olabilir. Örneğin duyu-gusal olarak değişken ebeveynlerine karşı çocuklar, kocalarından şiddet gören kadınlar, keyfi seven ya da sevmeyen öğretmenlerine karşı öğrenciler, işveren-lerine karşı korumasız işçiler, alacaklılarına karşı borçlular, büyük işletmele-rin gölgesinde kalan küçük işletmeler, gelecekleri seçimlerde yönetime gelen hükümetlere bağlı kamu çalışanları tahakküm altındadır.⁷⁷ O halde devletin öncelikli görevi bu gibi durumlarda bireylerin birbirlerine karşı tahakkümde bulunabilmelerini engellemek olmalıdır.

⁷⁴ P. Pettit, 2001, s. 138.

⁷⁵ P. Pettit, 1998, s. 86.

⁷⁶ P. Pettit, 1998, s. 86-87.

⁷⁷ P. Pettit, 2001, s. 137.

Tahakkümsüzlüğü ilerletmenin Pettit'te açığa çıkan başlıca iki yolu vardır: Bunlardan ilki denk güçler stratejisi, diğeri anayasal önlemler stratejisidir.⁷⁸ Yukarıda sayılan örneklerin izi sürüldüğünde, tahakküm tehdidi altındaki bireylerin özgür olamayacakları ve kendi adlarına konuşmaktan, kendi çıkarlarını izlemekten kaçınacakları açıktır. Bu nedenle yurttaşlar arasında güç açısından bir eşitlik kurulması kaçınılmazdır.

Denk güçler stratejisi tahakküm uygulayan ve tahakküme uğrayanın kaynaklarını eşitlemektir. Böylece tahakküme uğrayan kendisini, diğerlerinden gelebilecek müdahalelere karşı savunabilecektir. Ancak denk güçler yaratmak bireylerin her birini, diğerinin müdahalesine karşı eşit derecede ceza uygulamakta yetkinleştirmek olacağından, böyle bir strateji tahakkümsüzlüğü arttırmada çok da elverişli olmayabilir.⁷⁹

Anayasal önlemler ise müdahaleye uğrayanların kendi kendilerini savunmaları amacıyla onları yetkinleştirmeyi değil, duruma el koyabilecek yetkinlikte bir anayasal otoriteyi gündeme getirir.⁸⁰ Anayasal otorite, bir yandan müdahaleci tarafı müdahalede bulunmaktan caydırırken, diğer yandan da müdahaleye uğrayanın kendine yapılan müdahaleye karşı ceza uygulamasının önünü keser. Anayasal otorite, temelde tüm yurttaşların iyilik ve görüşlerini eşdeğerlikli olarak korumayı hedef edinen bir otorite türü olduğu için, tahakkümcü de olmayacaktır⁸¹; çünkü tahakkümsüzlüğü çoğaltan cumhuriyetçi bir devlette yasa ve kurumlar, "yurttaşların çıkarlarına uygun olarak açılıp kapanan forumlar tarafından yaratılır ve düzenlenir."⁸² Yasaların tahakkümsüzlüğü ilerletmek üzere düzenlendiği bir toplumda, yurttaşlar da onu korumak için gayret göstereceklerdir. Yurttaşların kendi yargı ve çıkarlarını izlemek için gereken toplumsal düzene kavuşabilmeleri ancak bu yolla olanaklı hale gelir.

Görüldüğü gibi tahakkümü engellemenin her iki yolu da devletin adaleti korumak adına yeniden dağıtımla ilişkisini gündeme getirir. Müdahalesizlik olarak özgürlük savunucularına göre yeniden dağıtım, "müdahale şeytanının bir türüdür."⁸³ Buna göre müdahale iki yoldan özgürlüğün önünde engel teşkil eder: İlk olarak müdahalesizlik olarak özgürlük savunucularına göre yeniden dağıtım devlet müdahalesini gerektirir. Bu durumda devlet mü-

⁷⁸ P. Pettit, 1998, s. 99.

⁷⁹ P. Pettit, 1998, s. 99.

⁸⁰ P. Pettit, 1998, s. 99.

⁸¹ P. Pettit, 1998, s. 100.

⁸² J. W. Maynor, 2003, s. 42.

⁸³ P. Pettit, 1997, s. 125.

dahaleyi engellemek adına aldığı tedbirlerle yurttaşlarını seçim yapma özgürlüklerinde, bazı seçeneklerden mahrum bırakacaktır.⁸⁴

Yeniden dağıtım ile ilgili ikinci sorun ise, diğer failerin müdahale olanağının ne kadar azalacağı ile bağlantılı olarak doğar. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün savunucuları, yeniden dağıtımın bireylerin seçim olanaklarını daraltmakla kalmayıp, onların potansiyel olarak suçlu görüldüğünü ileri sürerler. Oysa bireyler arasında sezgisel bir adalet duygusunun hakim olduğu görülebilirse, devlet müdahalesine gerek kalmaksızın bireyler arasındaki ilişkilerin düzenlenebileceği de fark edilecektir.⁸⁵

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali ise, cumhuriyetçi bir ideal olarak yeniden dağıtım karşı değildir. Bunun nedeni cumhuriyetçi özgürlüğün ancak bir devletin yurttaşı olma koşulu altında gerçeklik kazanmasından ileri gelir. Bu da belli yasalara bağlılıktan geçer. Dolayısıyla adil bir yasa tahakkümcü değildir ve bu adil yasa, bireylerin çıkar ve yargılarını korumakla meşruluk kazanır. *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük* için yeniden dağıtımın bir türü olarak yasa, “eğer fakir, hasta ya da ihtiyaç sahiplerinin uzlaşılabilir özgürlüklerini genişletmede başarılı olarsa, o zaman bu bedel (yeniden dağıtım içeren yasalar yoluyla özgürlüklerin sınırlandırılmasına ilişkin bir bedel – ç.n.) insanların özgürlüklerini uygun duruma getirmek için ödenmeye değer bir bedeldir.”⁸⁶

Ancak yine de tahakkümü engelleme konusundaki en etkili silah, tahakkümü engelleyici tedbirlerden çok, tahakkümün ortak bilgi konusu haline getirilmesidir: “Tahakküm ya da boyun eğdirme genel olarak” öznel biçimde öznelerarası ilişkilere “taraf olanlar arasında ortak bilgi konusu haline geldikçe, tahakkümsüzlük de ortak farkındalık ile bağlantılı olur.”⁸⁷ Böylece yurttaşlar tahakküm yaratan durumları ayırt edebilecek noktaya ulaşırlar. Ortak bilgi yoluyla her birey diğerinin çıkarlarını tanıyıp karşılıklı eşitler olarak tahakkümden korunma olanağı belirir.

Bu açıdan devlet yurttaşını iki biçimde korumuş olacaktır: Devlet ilk olarak keyfi müdahalenin önüne geçecek, ikinci olarak da tahakküm yaratan koşulları ortak bilgi haline getirerek, sosyal alanda yurttaşlarının tam ve eşit olarak kendilerini ifade etmelerini sağlayacaktır.⁸⁸

⁸⁴ P. Pettit, 1997, s. 124.

⁸⁵ P. Pettit, 1997, s. 124-125.

⁸⁶ P. Pettit, 1997, s. 126.

⁸⁷ P. Pettit, 1998, s. 102.

⁸⁸ J. W. Maynor, 2003, s. 52.

Eşitlikle İlişkisi İçinde: *Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük*

Yurttaşların kendilerini tam olarak ifade edebilmelerine dayalı böyle bir eşitlik, özgürlüğün kaçınılmaz sonucudur; çünkü tahakkümsüzlüğü eşit olarak dağıtmadıkça, eşit özgürlükten söz etmenin de imkânı kaybolur. Eşit özgürlüğün olanaklarının kapandığı yerde ise bazıları özgür, bazıları ise özgür olmayacaktır. Bu nedenle bir özgürlük kuramının mutlaka eşitlikle birlikte düşünülmesi gereklidir.

Eşitlik düşüncesi kaynakların yeniden dağıtımı konusunda birlikte gündeme gelir. Kaynakların yeniden dağıtımı konusunda faydacı bir bakış açısı, varolan kaynakların mümkün olan en üst düzeyde herkesin çıkarına göre düzenlenmesi gerektiğini savunacaktır. Ancak her zaman herkesin çıkarları birbirleriyle eşit ölçüde değildir ve bu durumda da herkesi tek tek memnun edici bir dağılım olanaklı görülmez.

Müdahalesizlik olarak özgürlük savunucuları ise eşitliği daha çok içi boş bir kalıp olarak sunmakla yetinir. Çünkü liberal geleneğin perspektifinden bakıldığında eşitliği çoğaltmak, özgürlüğü kısıtlamak ya da tam tersi özgürlüğü arttırmak, eşitliği azaltmak anlamına geldiği için bir tercih durumu söz konusudur.⁸⁹ Bu anlamda fırsat eşitliği formel bir kalıptır. “Böylece devlet müdahalesizliği maksimum olduğunda, zayıf olanın müdahaleye uğrama olasılığı artar, (bireyin – ç.n.) öznel ve öznelerarası statüsü müdahale sebebiyle etkilenir.”⁹⁰ Burada müdahaleci gücün zayıfa müdahale etmesi değil, müdahale etme kapasitesine sahip oluşu bireylerin özgür ve eşit bireyler olarak karşılıklı cylemde bulunabilme ihtimallerini azaltır. Aktüel olarak müdahaleye uğramasa dahi, yeterli güvenliğe sahip olmayan biri için, yaşadığı sosyal ve siyasal çevre, belirsizlik ve korkuyla dolu olacaktır. Kısaca “kamu hizmetleri ve müdahalesizliğin eşitliksizci karakteri siyasi bir amaç olarak, onları görece çekici olmaktan çıkarır, çünkü bu herkesin bir sayılacağı ve kimsenin birden fazla olmadığı düşüncesiyle çelişir.”⁹¹

Görüldüğü gibi müdahalesizlik olarak özgürlük idealine göre özgürlük arttıkça eşitlik, eşitlik arttıkça da özgürlük azalacaktır. Diğer bir deyişle özgürlük ve eşitlik arasında bir zıtlık ilişkisi söz konusudur. Buna karşın *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* idealine göre tahakkümsüzlük arttıkça özgürlük-

⁸⁹ Bu noktada eşitlikçi liberal görüşleri ayrı tutmak gereklidir. Rawls gibi eşitlikçi liberaller özgürlük ve eşitlik arasında adil bir denge kurulması gerekliliğini kabul ederler. Bkz. J. Rawls, 1999.

⁹⁰ J. W. Maynor, 2003, s. 46.

⁹¹ P. Pettit, 1998, s. 154.

le birlikte eşitlik de artacaktır. Bu noktada eşitlik ve özgürlük arasında bir koşulluk söz konusudur.

Tahakkümsüzlük idealinin yol açtığı eşitlik, maddi bir eşitlikten çok yapısal bir eşitliktir. Refahı geliştirmek adına etkinlikte bulunan devletin, tahakkümsüzlüğü ve örneğin işçilerin işverenleri tarafından tahakküme uğramalarını önlemek için gerekli olan düzenli ölçütleri geliştirmesi gerekmektedir. Ancak bu “maddi bir eşitlik taahhüdü” anlamına gelmez.⁹² Yapısal eşitlik, bazılarının diğerlerinin tahakkümüne uğramamaları için güvenlik olarak yeniden dağıtımı değil, diğerlerinin kaynaklara ulaşmaları için seçim aralığını genişletmektir.⁹³ Yukarıda verilen örnek hatırlanacak olursa, bir işçinin müdahalesizlik olarak özgürlük ideali gereğince işvereni tarafından tahakküme uğrama riski vardır. Burada işveren işçinin çalışma koşullarını, işçinin maaşını ya da işinin niteliğini keyfince değiştirebilir. Bu değişim karşısında işçi, işsizlik, parasızlık gibi korkularla patronunun uyguladığı tahakküme sesini çıkartamayacak, çalışma koşulları kendisi için ne denli güç olursa olsun işine devam edecektir. Aynı örnek *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* idealinin koşulları altında ele alındığında, işçi ve işveren arasındaki ilişkinin değiştiği kolayca görülebilir. İşçinin bir sendikaya üye olduğu varsayıldığında, işten kovulduğu zaman işsizlik sigortası giderlerini ödeyecek, ücretsiz eğitim hakkından yararlanan çocukları eğitimlerine devam edebilecek, sağlık sigortası tedavi masraflarını karşılayacaktır. Bu durumda işçi gerektiğinde kendi yargı ve çıkarları konusunda sözünü açıkça söyleyebilecek bir konuma gelmiş, üzerindeki tahakkümden kurtulmuş demektir. O halde burada işçi ve işvereni arasında öngörülen eşitlik maddi bir eşitlik değildir. Böyle bir eşitlik bu örnekte daha çok işçinin seçim aralığının genişlemesine ilişkindir.

Pettit yapısal eşitliğin savunulmasının gereğini şöyle özetler: “Bir toplum içinde kişinin sahip olduğu tahakkümsüzlük olarak özgürlük yoğunluğunun kendi gücü kadar başka insanların gücünün de fonksiyonu olmasıdır.”⁹⁴ Başka bir deyişle bir kişinin tahakkümcü müdahaleye karşı direnebilmesi için gereken gücü, diğer kişilerin elindeki güç ve bu gücün boyutlarıyla bağlantılıdır. Bu durumda toplumda kişilerin güçleri arasındaki eşitsizlik arttığında tahakküm kaçınılmaz bir sonuçtur; çünkü diğerlerine tahakküm uygulama kapasitesine sahip bir kişinin varlığı, bu kişi keyfi müdahalede bulunmasa bile, bir kapasiteye sahip oluşuyla diğerlerinin özgürlüğünü ve toplumsal statüsü-

⁹² P. Pettit, 1998, s. 163.

⁹³ I. Honohan, 2002, s. 200.

⁹⁴ P. Pettit, 1998, s. 156.

nü etkileyecektir. Bu bağlamda da eşitlik karşıtı tüm girişimler tahakküm kapasitesine sahip olan tarafı ve tahakküme uğrama riski taşıyan tarafı tahakküm olasılığının yoğunluğu bakımından eşitsizleştirecektir. Sonuç olarak “(...) cumhuriyetçi özgürlük idealini benimsemek şeklinde önümüze koyduğumuz amaç, eşit olarak yoğun tahakkümsüzlüğün arttırılmasıdır. Genel varsayım olarak, tahakkümsüzlüğün, tahakkümsüzlük yoğunluğunun yaşanmasını sağlayan bir eşitlik artışı olmadıkça ilerleyemeyeceğini söyleyebiliriz.”⁹⁵

Görüldüğü gibi Pettit’in özgürlüğün artışına ilişkin düşünceleri bireyleri değil, toplumu önceler. Bu anlamda cumhuriyetçilik bireysel değil, sosyal bir idealdir.

Sosyal Holizm

Müdahalesizlik olarak özgürlük sosyal bir ideal değildir; çünkü müdahalesizlik olarak özgürlük diğerlerinin varlığıyla değil, varolmamasıyla artış gösterebilecek türden bir özgürlüktür. Her ne kadar devletin yansızlık ideali konusunda, aşağıda yeniden ele alınacağı gibi, *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* ile ifade bulan bir cumhuriyetçilik, liberalizm ile benzer görüşleri paylaşa da, Pettit *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* idealinin toplulukçu söylem için yeni açılımlar sunabilecek bir ideal olduğunu özellikle vurgular.⁹⁶ Ancak Pettit’in ileri sürdüğü *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* tezi, kolektivist bir bakış açısından çok holizmin –ya da Pettit’in tercih ettiği ifadeyle *sosyal holizm*–⁹⁷ bir türüdür.

Müdahalesizlik olarak özgürlük savunucularının bireyin özgürlüklerini önceleyen görüşleri, atomik bir birey anlayışı üzerine kuruludur. Ancak cumhuriyetçi bakış açısından “izole bireysellik bir mittir.”⁹⁸ Bireyin atom olarak ele alındığı bir bakış açısı, bireyi benzerlerinden ayırarak, kapasitesinin tümü gelişmiş bir insan kabul eder. Liberal geleneğin bireyci vurgusuna karşın, cumhuriyetçi gelenek, bireyleri birbirinden farklılaştırmaya değil, diğer bireylerle paylaştıkları, onları toplulukla bütünleştiren bağlar üzerine vurgu yapar.⁹⁹ Bu bağlamda insan ancak diğerleriyle birlikte sosyal ilişkiler içerisinde varolabilir.

⁹⁵ P. Pettit, 1998, s. 160.

⁹⁶ P. Pettit, 1998, s. 165.

⁹⁷ Bkz. P. Pettit, *The Common Mind - An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1993b.

⁹⁸ P. Pettit, 1993b, s. 112.

⁹⁹ A. Oldfield, *Citizenship and Community - Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, New York, 1990, s. 145.

Ancak *sosyal holizmin* atomist birey anlayışı karşındaki bu tutumu onu kolektivist yapmaz. Pettit, *Common Mind – An Essay on Psychology, Society and Politics* (Ortak Akıl – Psikoloji, Toplum ve Siyaset Üzerine Bir Deneme - 1993) kitabında kolektivizm ve *sosyal holizmin* tarih boyunca birbirlerine karıştırıldığını öne sürer.¹⁰⁰ Kolektivizmin tezi sosyal dünyanın bazı varlıklarının bireyüstü olduğu üzerine temellenir. Topluluk, kolektif bilinç, ulus-devlet bunlardan bazılarıdır. Buna karşın *sosyal holizm*, bireylerin karakteristik kapasitelerinin sosyal ilişkilere bağımlılığından yola çıkar. Pettit kolektivism ile holizmi şu üç noktada birbirinden ayırır.¹⁰¹

– Holistik iddia insanların ilişkilerinde bir diğerine sebepsiz olarak bağlandığını söyler.

– Bilinçli failer, kurulmasına yardım ettikleri sosyal mevcudiyetler içerisinde karşılıklı olarak yer alırlar ve bu mevcudiyetlerden karşılıklı olarak etkilenirler.

– Sosyal bilimler bilinçli psikolojilerimizi bazı değişikliklere zorlayabilirler.

Görüldüğü gibi Pettit cumhuriyetçi düşünceyi liberal düşüncenin bireyci ontoloji anlayışından ve toplulukçuluğun kolektivist savunusundan ayırır. Cumhuriyetçi görüş daha çok ilişkiler temelli bir perspektiften hareket eder.

Pettit’ye göre bireylerin sosyal ilişkilerde bulunması bir zorunluluktur. Bireylerin düşünme ve akıl kapasiteleri de *sosyal holizmi* gerektirir: “holistik sosyal ilişkilerin hazzı, düşünme kapasitesinin bir parçasıdır ve düşünme kapasitesi ilişkileri gerektirir. Atomistler ise sosyal ilişkilerin düşünme kapasitesinin içgüdüsel bir parçası olduğunu reddederler.”¹⁰²

Ne var ki liberal ve toplulukçu düşünce arasında böyle bir katı ayrım yoktur. İki düşünce arasındaki fark, bireysel ontolojiye ya da kolektivist savunuya verilen değerin derecesinde yatar. Örneğin T.H. Green gibi bazı liberaller holist ontolojiyi onaylarken, Charles Taylor holist bakış açısı ile bireyciliği birleştirir.¹⁰³ Nitekim liberal düşünürlerin tümünün ortak karakteristiği olarak bireyci, toplulukçu düşüncenin ise kolektivist bir temelden hareket ettiğini söylemek hataya neden olabilir. Yine de kabaca bir şemalaştırmada, her ne kadar özgürlük anlayışıyla liberalizme yaklaşıp da, cumhuriyetçilik,

¹⁰⁰ P. Pettit, 1993b, IV. blm.

¹⁰¹ P. Pettit, 1993b, s. 112.

¹⁰² P. Pettit, 1993b, s. 171.

¹⁰³ B. Brugger, s. 3.

toplumun değeri söz konusu olduğunda, bireycilikten çok kolektivizme yakın holistik bakış açısıyla, toplulukçuluğa yakın bir yerde bulunacaktır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin sosyal bir iyi olması da böyle bir düşünüşün yapısal eşitlik ile bağlantısından ileri gelmektedir. Çünkü bireyler üzerinde tahakkümün ortadan kalkışı ancak diğerlerinin tahakkümsüzlüğünün artışı ile olanaklıdır. Böylece bireylerin özgürlükleri de karşılıklı ilişkide değişkenlik gösterir.

Toplulukçu düşüncenin bir versiyonu olarak kabul edilen klasik cumhuriyetçiliğin, belirli bir iyi kavrayışına sahip olmasına karşın, Pettit’in cumhuriyetçilik ideali, devletin farklı iyiler karşısındaki yansızlığı idealini liberalerle paylaşır.¹⁰⁴ Ancak Pettit’in yansız devlet anlayışıyla liberalizmin yansız devlet anlayışı arasında en önemli fark, farklı iyilerin varolabilmesinin koşulu olarak ortak işlevsel iyilerin –özellikle de ortak bir iyi olarak *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün*– benimsenmesi ve korunmasına dair yaptığı vurgudur. Bu açıdan Pettit her ne kadar yansız devlet ideali savunucusu olsa da, minimum düzeyde bazı işlevsel iyileri ilerletmenin, devletin yükümlülüğü olduğunu ileri sürer.

Pettit, bir iyunin ortak iyi ve sosyal iyi olabilmesi için gereken koşulları şöyle özetler: “Benim anladığım kadarıyla iyi, iki özellik sergilediği takdirde cemaatçi bir ideal olacaktır. Bir iyi, gerçekleşmesi, amaçlı tutumlar ve belki de amaçlı faaliyetler gösteren çok sayıda insanın mevcudiyetini varsaydığı takdirde sosyal iyi olacaktır.”¹⁰⁵ (...) Bir iyi, aynı zamanda grubun diğer fertleri için arttırılmadıkça (ya da azaltılmadıkça) ilgili grubun herhangi bir ferdi için arttırılmadığı (ya da azaltılmadığı) takdirde ortak olacaktır. (...) Bazıları için arttırılmadıkça biri için arttırılmadığı takdirde, bu kısmi olarak ortak bir iyi olacaktır; herkes için arttırılmadıkça kimse için arttırılmadığı takdirde, mükemmel bir ortak iyi olacaktır.”¹⁰⁶

Görüldüğü gibi tahakkümsüzlük ideali toplumun bir kesimi için arttırılırken, diğerleri bu artıştan faydalanamıyorsa, bunun ortak bir iyi olduğundan söz etmenin imkânı yoktur. Pettit iyiyi “rahatlık ve mutluluk, ıstırap ve yoksulluktan kurtuluş, doğruluk olarak adalet ve müdahalesizlik olarak özgürlük”¹⁰⁷ ile tanımlar. Böyle bir tanımlama maddi eşitlik ya da fırsat eşitliğini değil, diğerleriyle birlikte olanaklılık kazanan yapısal bir eşitliği gerek-

¹⁰⁴ P. Pettit, 1998, s. 165.

¹⁰⁵ P. Pettit, 1993b, III. Bk.

¹⁰⁶ P. Pettit, 1998, s. 165.

¹⁰⁷ P. Pettit, 1993b, s. 304-307; krş. P. Pettit, 1998, s. 165.

tirir. *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük*'le birlikte varolan bu iyiler, toplumda keyfi tahakküm uygulama kapasiteleri olan bireyler olduğu sürece ortaya çıkamazlar. Böylece *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* sosyal bir iyidir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük aynı zamanda ortak bir iyidir. Bunun nedeni tahakkümsüzlüğü ilerletmenin yolunun, bireylerle ilgili düzeylerde olduğu kadar grup kaygıları ve grup düzeyinde de açıklanmasının gerekliliğidir. Ait olunan grubun, sınıfın, kesimin tahakkümsüzlüğü ne denli yakalamış olduğu, grubun tek tek üyelerinin de *tahakkümsüzlük olarak özgürlük*'ten ne kadar yararlanabileceğinin göstergesidir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin bir ortak iyi olduğu, yukarıda sözü geçen işçi-işveren ilişkisine dair örnekten de takip edilebilir. İşçi belki de işvereni tarafından tahakküme uğramıyor, kendi yargı ve çıkarlarını özgürce takip ediyor, kendi seçimlerini kimsenin etkisi olmaksızın yapıyor olabilir. Ancak diğer işçiler tahakküme uğrarken, bu işçinin özgür olduğundan yine de söz edilemez; çünkü işverenin keyfi müdahale yollarının açık olması bir yana, koşullar değiştiğinde işçinin keyfi müdahale ile karşılaşma olasılığı daima vardır. Örneğin işçinin çalıştığı işyeri iflas edebilir ve bu durumda işçi diğer işçilerle aynı kaderi gerçeklikte paylaşmak durumunda kalabilir. İşte bu nedenle toplumun belirli bir sınıfına, grubuna, kesimine ait bir bireye yönelik tahakküm tehdidi, o sınıf, grup ya da kesime ait tüm bireyleri aynı biçimde etkileyecektir: "(...) burada bireysel davaların bir toplamı değil, tek bir dayanışmacı dava vardır."¹⁰⁸ O halde tahakkümsüzlük olarak özgürlük hem bir sosyal iyi, hem de bir ortak iyidir.

İşlevsel Cumhuriyetçilik

Pettit'in ortaya koyduğu *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* ideali sosyal ve ortak bir iyi olarak bireylerin ya da toplumda varolan grupların birbirleri üzerinde tahakkümünü engellemek adına işlevsel bir bakış açısı sağlar. Nitekim bu yoldan bireyler üzerindeki tahakküm ve tahakküm tehdidi ortadan kaldırıldığında, bireylerin özgür ve güvenli bir ortamda yaşamaları da garanti altına alınmış olunur. Ancak böyle bir işlevsellik bireylerin kendi adlarına siyasal alana katılımlarını da gerektirmez. Pettit'e göre "cumhuriyetçi bakış açısı yurttaşların genel siyasal katılımını başlı başına bir amaç değil, özgürlüğün tahakkümden korunma aracı olarak ister."¹⁰⁹ Çünkü "benlik hâkimiyeti olarak özgürlük, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinden daha

¹⁰⁸ P. Pettit, 1998, s. 169.

¹⁰⁹ B. Brugger, s. 13.

zengin bir idealdir; benlik hâkimiyeti olmaksızın da tahakkümsüzlük olarak özgürlük olabilir, ama tahakkümsüzlük olmadan benlik hâkimiyeti kurmaktan anlamlı bir şekilde bahsedilemez.”¹¹⁰ O halde tahakkümsüzlüğü güçlendirmek, aktif katılımın bir sonucu değildir; aksi gibi aktif katılım olanağı ancak tahakkümsüzlüğün varlığıyla gerçekleşebilir. Böylece yurttaşlık, özgürlük adına işlevsel bir değer kazanır.

Yurttaşlığın işlevsel bir iyi olarak tanımlanışı konusunda liberaller ve *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* savunucuları benzer bir yaklaşımda birleşseler de aralarında hâlâ farklar vardır. Liberal bir devlette yurttaşlık gibi işlevsel iyiler desteklenir; çünkü iyi yurttaş, sosyal adalete uygun davranacaktır. İyi yurttaşlığın oluşması için liberal devlet tarafından uygulanan müdahaleler, yurttaşların daha fazla korunmalarını sağladıklarından adildirler ve özgürlük de ancak sosyal adaletin gereklerini yerine getiren yurttaşlardan oluşan bir devlette olanaklıdır. Başka bir deyişle liberal devletin faile müdahalesi ve zorlaması özgürlüğü korumak adınadır. Burada yurttaşlık gibi işlevsel iyiler bir amacın zorunlu aracı olarak savunulur.¹¹¹ Böyle bir iyi, amaca hizmet eden bir araçtır ve değeri, ortaya çıkmasına yardımcı olduğu şeyden kaynaklanır. Bu nokta kendi içinde bir paradoksu da barındırır. Müdahalesizlik olarak özgürlük her ne kadar ideal olsa da, bu yolda devlet müdahalesi gereklidir ve işlevselliği adına bu devlet müdahalesi hoş karşılanır. John Rawls gibi kuramcılar temel özgürlükleri korumak adına, eşit özgürlüğü sağlayan sınırlamaları, her ne kadar altında müdahale gerçeği yatsa da, adil olarak kabul ederler.

İşlevsel iyiler için benzer bir haklılaştırma *tahakkümsüzlük olarak özgürlük*’te yoktur; çünkü *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* ile tanımlı bir cumhuriyetçi sistem altında keyfi olmayan bir müdahale, liberallerin yaklaşımında olduğu gibi sınırlama ya da engelleme anlamı taşımaz. Aksine özgür bir devlette özgürlüğün koruyucusu ve tahakküme karşı özgürlüğün arttırıcısı, keyfi olmayan bu müdahalelerdir. Devlet kurumlarının herhangi bir müdahalesi, herkese açık bir bilgi olarak yasalarla sınırlı olduğundan, keyfi değildir ve devlet yurttaşlarının bireysel çıkarını ve yargılarını gözetir. Böylece yurttaşlık gibi işlevsel iyiler tahakküm olarak görülmez ve daha çok bu tür işlevsel iyiler özgürlüğün kurucu unsurlarıdır.¹¹²

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük için bireysel özgürlüğü koruyan yasa ve kurumlar, aynı zamanda özgürlüğün birer zorunlu parçasıdır. Bu yasa

¹¹⁰ P. Pettit, 1998, s. 117.

¹¹¹ J. W. Maynor, 2003, s. 48.

¹¹² J. W. Maynor, 2003, s. 50.

ve kurumlar müdahalesizlik olarak özgürlük idealinde özgürlüğün sınırlandırıcısı olarak görülürken, tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali için bu kurumların müdahalesi keyfi olmadığından sınırlandırıcı değildir. “Anayasal bir otorite insanlar üzerinde tahakküm kurmayacaktır”¹¹³ iddiasını ortaya koyan Pettit’ye göre, anayasanın varlığı, insanları özgür olabilmek için, diğerlerinin eylemlerine karşı her an tetikte olmalarını gerektirecek stratejileri düşünme zorunluluğundan da kurtarır.¹¹⁴ Kurumların olduğu yerde fail, özgür ve tahakküm edilmeyen bir statüdedir. Tahakkümün olmadığı bu statü ancak kurumların varlığı ile eş zamanlı olarak belirir.

Görüldüğü gibi cumhuriyetçi gelenek ve liberal gelenek işlevsel iyi görüşünü paylaşırsa da, özgürlük ve işlevsel iyi arasındaki ilişkinin kurgulanışında farklı görüşleri savunurlar. Liberal gelenekte işlevsel iyiler amaca ulaşabilmek için zorunlu müdahaleler biçiminde ortaya çıkarken, cumhuriyetçilikte yurttaşlık, yurttaş erdemi gibi işlevsel iyiler ve devletin kurumsal düzenlemeleri tahakkümsüzlüğü kurar ya da kurmaya yardım eden iyilerdir.

Sonuç Yerine: Negatif ve Pozitif Özgürlük Tartışmaları Ekseninde Tahakkümsüzlük İdeali

Özgürlüğü günümüzde yeniden tartışma alanımıza sokan Philip Pettit, pozitif ve negatif özgürlük anlayışlarına bir alternatif olarak *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü* ortaya koyar. *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük* aslen bu iki özgürlük kavrayışından da bazı parçalar almakla birlikte daha çok negatif özgürlüğe yakın bir özgürlük kavrayışıdır. Quentin Skinner’ın tarihsel kaynaklara dönerek ortaya koyduğu cumhuriyetçi kuramın izlerini takip eden Pettit, tıpkı Skinner gibi cumhuriyetçi bakış açısının özgürlük anlayışının alışılagelen biçimde pozitif özgürlük değil, negatif özgürlük kavramı üzerine temellendiğini öne sürerek, cumhuriyetçiliği çağdaş dünyada liberal ideolojinin hapsedtiği dar bakış açısından kurtarır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ile çağdaş liberallerin olanaklı tek özgürlük biçimi olarak savundukları müdahalesizlik olarak özgürlük gelenekleri arasındaki fark, özgürlüğü azaltıcı etken olarak, ikincisinin basitçe her türden aktüel müdahaleyi reddetmesine karşın, *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* savunucuları için, açığa çıkmaya bile keyfi müdahale kapasitesine sahip bireylerin varlığının toplumun ve bireylerin özgürlüğünü etkileyeceği iddiasıdır. Bu açıdan müdahalesizlik olarak özgürlük, aşırı zenginlik, soylu-

¹¹³ P. Pettit, 1998, s. 132.

¹¹⁴ J. W. Maynor, 2003, s. 45.

luk ya da benzer gerekçelerle diğerlerine müdahalede bulunabilecek iktidarlara sahiplerinin varlığıyla uyum gösterirken; cumhuriyetçi özgürlüğün anlamı olarak tahakkümsüzlük, müdahale etsin ya da etmesin herkesi eşit yasalarla sınırlayarak, özgürlüğü garanti altına alır.

Yine de bu kaba ayrımların dışında bakılacak olursa, cumhuriyetçi ve liberal geleneklerin özgürlüğe ilişkin tutumları konusunda yapılan tüm genellemelerin yeterli olmadığı da görülecektir. Çünkü özellikle devlet ve yasa müdahalesi konusunda birbirlerinden ayrılan liberal gelenek ve cumhuriyetçi gelenek kendi içlerinde monolitik bir çizgisellik takip etmezler.¹¹⁵ Bu açıdan cumhuriyetçilik, liberalizmin tüm versiyonlarına karşı değildir ya da tersten söylenecek olursa, cumhuriyetçilik liberalizmin tüm versiyonlarıyla uyumlu değildir. Özellikle liberterlerle uyumsuz görüşlere sahip çağdaş cumhuriyetçilerin –P. Pettit (1997), M. Viroli (2002), Q. Skinner (1998)– liberalizme yönelik en temel eleştirileri, bireyci vurgunun giderek kuram içerisinde ağırlık kazanmasıdır. Ancak klasik ve eşitlikçi liberalizmin temsilcileriyle cumhuriyetçilik arasında yakın ilişkiler bulunduğu da açıktır. Bu nedenle liberalizmin versiyonları arasında farklar gözetmek kaçınılmazdır. Bu açıdan Charles Larmore, Pettit’in liberalizmin bireyci yüzünü eleştirisini yetersiz bulur. Larmore’a göre Pettit’in eleştirisi liberalizmi Hobbes ile bağdaştırırken, yasalı özgürlüğün önemini vurgulayan John Locke’u¹¹⁶ adeta cumhuriyetçi geleneğe dahil eder.¹¹⁷

Pettit’in *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü* negatif özürlüğe yaklaştırırken, üzerinde durmadığı bir nokta da, pek çok pozitif özgürlük kavrayışı savunucusunun da keyfi müdahale ve keyfi olmayan müdahale arasındaki ayrımı yapıyor oluşudur. Charles Larmore, Pettit’in *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* kavramsallaştırmasını yasaya boyun eğme ve yasanın özgürleştirici etkisi arasındaki Rousseaucu paradoksun yadsınmasının tekrar edilişi olarak görürken¹¹⁸; Jeremy Waldron, Pettit’in pozitif özgürlük kavrayışını göz önünde bulundurmamakla eklektisizme ve bunun da ötesinde teknik bir hataya düştüğünü ileri sürer.¹¹⁹

115 C. Larmore, “Liberal and Republican Conceptions of Freedom”, *Republicanism: History, Theory and Practice* içinde, der. D. Weinstock ve C. Nadeau, Frank Cass Publishers, Londra, 2004, s. 108.

116 Bkz. J. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme - Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. F. Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 169.

117 C. Larmore, 2004, s. 109.

118 C. Larmore, 2004, s. 105.

119 J. Waldron, “Pettit’s Molecule”, *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit* içinde, der. G. Brennan, R. Goodin, F. Jackson ve M. Smith, Oxford University Press, Oxford

Öte yandan yine Charles Larmore'a göre Pettit'nin "cumhuriyetçi kuramını oluşturmak için tuttuğu yol, tahakkümsüzlüğü üstün bir değer yapmaz"; çünkü Pettit kendi özgürlük kavrayışını açıklarken, bu özgürlüğü liberal düşünce geleneğinin eleştirisi üzerinden kurgulamakla, kendisi de bu geleneğe dahil olur.¹²⁰

Nitekim Pettit de *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün* liberal geleneğinin bir eleştirisi olduğunu kabul etmekle birlikte, *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* anlayışının liberal geleneği aşan bir yanı olduğunu vurgular: "(...) cumhuriyetçi gelenek, birçok dini ve benzeri bölünmeyi aşan bir temelde yaşayabilir bir devlet ve yaşayabilir bir sivil toplum örgütlemenin mümkün olduğu varsayımını liberalizmle paylaşır. Buna dayanarak birçok liberal bu geleneğin kendilerine ait olduğunu iddia edecektir. Ama liberalizm, iki yüzyıldan daha uzun bir süreyi bulan gelişme dönemi boyunca ve etkili akımların çoğunun şahsında müdahalenin yokluğu olarak negatif özgürlük kavrayışı ve bazı insanların ötekiler üzerinde tahakküm kuran bir gücü ellerinde bulundurmalarının, o gücü kullanmamaları ve çok küçük bir ihtimalle kullanacak olmaları şartıyla, doğası gereği baskıcı bir şey olmadığı varsayımı ile birlikte anılır. Güç ve tahakküme karşı bu göreceli ilgisizlik liberalizmi evde, işyerinde, seçmen kitlesinde ve başka yerlerde, cumhuriyetçinin tahakkümsüzlük ve özgürlük paradigmaları olarak çıkması gereken ilişkilere hoşgörülü kılar. Ve bunun anlamı şudur: Eğer liberaller yoksulluk, cehalet, güvensizlik vb. meselelerle ilgileniyorlarsa, birçoğunun yaptığı gibi, bunun nedeni genelde tahakkümsüzlük olarak özgürlük taahhütlerinden bağımsız bir taahhüttür; örneğin temel ihtiyaçların karşılanması ya da insanlar arasında belli bir eşitliğin gerçekleştirilmesi taahhüdü."¹²¹

Liberal düşüncenin tahakküme ilişkin göreceli hoşgörüsüne karşın, cumhuriyetçi düşünce evde, işyerinde, seçimlerde vb. tahakküm kurmayan bir devlet idealinin arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu arayış Pettit açısından yansız bir devlet idealini şart koşar. Devletin yansızlığı, birey ya da grupların birbirleri üzerinde tahakküm kurmalarını engellemek adına, farklı yargı, çıkar ve görüşlerin ortak bilgi haline gelebilmesinin önünü açacaktır. Ancak bu noktada cumhuriyetçi yansızlık ile liberal yansızlık düşüncelerini birbirlerinden ayırt etmek gereklidir. Pettit çağdaş liberallerin yansızlık anlayışıyla cumhuriyetçilerin yansızlık anlayışları arasındaki farkları şöyle çizer: "Çağdaş li-

2007, s. 143-160.

120 C. Larmore, 2004, s. 108.

121 P. Pettit, 1998, s. 28-29.

berallerin iddiası devletin her bir bireyin kendi çıkarının peşine düşebileceği bir yansızlık idealidir. Cumhuriyetçiler için tatmin edici yansızlık ise yurttaşlarının özgürlüğü için sadece evrensel ya da parti çıkarı gözetmeksizin iyiyi sunan bakış açısını onaylayan devlettir.”¹²²

Bu noktada Brugger, Pettit’in gerçekten de tahakkümsüzlük ve yansızlığı bağdaştırıp bağdaştıramadığını sorgular. Brugger’e göre Pettit’in negatif ve pozitif özgürlük arasındaki eski dikotomiyi yanlışlayan *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* çerçevesindeki cumhuriyetçi vurgu ile liberallerin müdahaleden özgür olma kavrayışı arasındaki farkları ısrarla yeniden düşünmek gerekir. Brugger şu soruyu sorar: “Eğer tahakkümsüzlük olarak özgürlükte devletin amacı ev ve işyerindeki düzenlemeleri kapsarsa, yansızlık ideali nasıl olanaklı bir hal alır?”¹²³ Çünkü devletin yansızlığı ancak sivil toplumdan ayrı tutulan bir devlet ideali ile olanaklıdır. Bu açıdan Brugger’e göre Pettit’in düşüncesindeki sivil toplum ve devlet arasındaki ayrım zayıf görünür.

Pettit’in tahakkümsüzlüğü sağlama yolunda devlete biçtiği ağırlıklı rol ve yansızlık ideali özellikle feminist kuramcılar tarafından da şiddetle eleştirilmektedir. Gerçi Pettit tahakkümsüzlük idealinin kadınlar üzerindeki geleneksel tahakkümü kaldırıldığında, kadınların özgürce kendi adlarına konuşabilecekleri konusundaki inancını dile getirir.¹²⁴ Ancak yine de kamu-özel dikotomisini aşmış görünmemektedir. Bu noktada iki sorun belirir. Bu sorunlardan ilki Iris Young’un¹²⁵ dikkat çektiği gibi özelin kamu tarafından tanımlanabilmesinin tahakküm artışı eğilimini barındırmasıdır. Bu bağlamda tahakkümün azalmasının yolu kendi kendimizi tanımlamaktır. Ancak Pettit’in ideale geri dönülecek olursa, yurttaşların katılımının bir amaç olmadığı da görülecektir. Böyle bir koşulda devlet kamu yaşamının gelişmesi ümidiyle kamu gündeminden bazı çözümsüz soruları çıkarabilir ya da devlet kamu gündemini belirleyebilir. Buradan gelebilecek en ciddi sonuç, tahakkümün yokluğunda oluşabilecek marjinalleşme ve zayıflamadır.¹²⁶

Pettit ise cumhuriyetçi özgürlüğün benlik hâkimiyetini ve aktif katılımı gerektiren pozitif özgürlükten çok negatif özgürlüğe ilişkin olduğuna dair yaptığı saptamayı şöyle savunur: Pozitif özgürlüğün “kişisel özerkliği” (benlik hâkimiyeti) ideali cumhuriyetçi siyasetin tek başına amacı olamaz. Özerklik amaç haline getirildiğinde, insanlar kendi tahakkümsüzlüklerini kendileri

¹²² P. Pettit, 1998, s. 135, 3. dipnot.

¹²³ B. Brugger, s. 10.

¹²⁴ Krş. P. Pettit, 1998, s. 187-189.

¹²⁵ I. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

¹²⁶ Krş. B. Brugger, s. 8.

sağlamanın peşine düşebilirler, kendilerine yönelik olarak her müdahaleyi kendi başlarına cezalandırmak isteyebilirler. Böylesi bir gidiş ise uzun vadede toplum üzerindeki bozucu etkilerin nedenidir: “Fiziksel sağlık ve dayanıklılık, sosyal bağlantı ve nüfuz, çevresel yerleşim ve benzeri alanlardaki eşitsizlikler somut dünya durumunda kaçınılmazdır. Ve böylesi eşitsizlikler (...) bildiğimiz bütün somut dünya tarihi koşullarında mecburen artacaktır. Bu yüzden, insanların ademi-merkezi bir yolla tahakkümsüzlük arayışlarının kaçınılmaz sonucu çoğu insanın kâh şu kâh bu güçlü kişi ya da grubun insafına kalmasıdır.”¹²⁷ Dolayısıyla tahakkümsüzlüğü ilerletmek insanların kişisel özerkliklerinin arttırılması ile değil, devlet kurumlarının tahakkümsüzlüğü arttırmak için uygun düzenlenmesi ile ilgilidir.¹²⁸

Oysa pozitif özgürlük bir öz-yönetim (*self-direction*) idealidir¹²⁹, özerklik bireylerin amaçladığı şeyler için eylemde bulunabilmesidir. Burada tahakkümsüzlükten farklı olarak siyasal katılım başlı başına bir amaçtır. Bu açıdan Hannah Arendt ve Charles Taylor, 20. yüzyılın totalitarizm ve yansız liberalizm kavrayışlarına karşı “siyasal katılım”ı yeniden gündeme getirirler. Arendt ve Taylor’a göre, bireylerin kendini gerçekleştirmek için ihtiyacı olan şey, sadece siyasal ve yasal eşitlik statüsü değildir. Aynı zamanda bireylerin kamusal alanda amaçlarını gerçekleştirebilmek adına eylemde bulunabilme olanaklarının açılmasına ve kimliklerinin tanınmasına ihtiyaçları vardır. Bu bağlamda siyasal katılım farkların biraradalığını gerektirir.¹³⁰ Bireylerin özgürlüğü ne özel alanda tanımlanabilir ne de kurumsal korunma özgürlük için yeterli koşuldur. Kişisel özerklik olarak özgürlük düşüncesi siyasete aktif katılımı gerekli kılar.

Pettit’ye göre ise aktif katılım ilkesi ancak klasik cumhuriyetçiliğin kent yönetimleri için doğrulanabilir. Dolayısıyla özerklik olarak özgürlük savunucularından farklı olarak Pettit’ye göre, günümüzde cumhuriyetçiliğin amacı doğrudan katılım değildir; dahası cumhuriyetçiliğin Roma’ya dayanan tarihsel kaynakları da açıkça temsiliyetçi bir yönetim biçimini gösterir. Siyasal katılım ise, tahakkümsüzlüğü sağlama yolunda bir araç olarak değerlidir.

Sonuç olarak Pettit’in başarısı büyük ölçüde müdahalesizlik olarak özgürlük ve *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* arasındaki ayrımı açığa çıkartmasından ve tahakküm içeren müdahalenin ortak bilgi haline getirilmesinden

¹²⁷ P. Pettit, 1998, s. 131.

¹²⁸ P. Pettit, 1998, s. 130.

¹²⁹ I. Honohan, 2002, s. 186.

¹³⁰ Krş. H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

kaynaklanmaktadır. Pettit'nin tahakkümsüzlük idealinin değeri, güncel siyasal sorunlarla cumhuriyetçi felsefe arasında hem liberal hem de toplulukçu kuramcılar tarafından kabul edilebilecek bir denge kurmasından kaynaklanır.

MAURIZIO VIROLI: BAĞIMLILIK YOKLUĞU OLARAK ÖZGÜRLÜK VE YURTSEVER CUMHURİYETÇİLİK

Maurizio Viroli'nin çağdaş cumhuriyetçi tartışmalar içindeki önemi, klasik cumhuriyetçiliğin merkezi kavramlarından biri olan *yurtseverlik* (*patriotism*) düşüncesinin, modern dünyanın koşulları içinde izini sürmesinden kaynaklanır. Ancak böylesi bir yurtseverlik görüşü, klasik cumhuriyetçilerin “vatan için kendini feda etme”yi içeren yorumlarından farklıdır. Çağdaş dünyada yurtseverlik, daha çok “cumhuriyetçi özgürlüğün siyasal değerine ve onun temelinde yatan kültüre bağlılık”tır.¹³¹ Dolayısıyla bir cumhuriyet ancak özgürlük düşüncesiyle birlikte varolabilirken; yurtseverlik, bu özgür yaşama biçimine duyulan aşkı gizlidir.

Özgürlüğü tıpkı cumhuriyetçiliğin çağdaş yorumcularından Philip Pettit gibi *tahakkümsüzlük*¹³² (*non-domination*) olarak değerlendiren Maurizio Viroli, bu özgürlüğün korunmasının koşulunu da *yurtseverlik* kavramında bulur. Bu nedenle bu bölümde Maurizio Viroli için cumhuriyetçi düşüncenin taşıyıcı iki kavramı olarak “yurtseverlik” ve “özgürlük” düşünceleri ele alınarak, böylesi bir düşüncenin çağdaş dünyanın temel tartışma eksenlerinden biri olan yerellik ve evrensellik düşünceleri arasındaki yeri araştırılacaktır.

Vatan Aşkı ya da Yurtseverlik

Klasik kaynakları, özellikle de Machiavelli'yi referans olarak alan Maurizio Viroli, *vatan aşkı* (*love of country*) ya da *yurtseverlik*'i “cumhuriyet ve cumhuriyetin sağladığı özgür yaşam tarzı”na duyulan sevgi ve bağlılık olarak tanımlar.¹³³ Bu bağlılık, tikel bir cumhuriyetin yurttaşlarının, içinde yaşadıkları cumhuriyetin “kurum ve yaşam biçimlerine bağlılık olarak yurdu sevmek”¹³⁴ anlamını taşır. Bundan dolayı Viroli'ye göre vatan aşkı “belirli bir cumhuriyete ve onun yurttaşlarına duyulan sevgidir.”¹³⁵

¹³¹ M. Viroli, “On Civic Republicanism: Replay to Xenos and Yack”, *Critical Review* içinde, kış 1998b, sayı 12, s. 187.

¹³² Bkz. P. Pettit, 1998.

¹³³ M. Viroli, *Vatan Aşkı - Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 12.

¹³⁴ M. Viroli, *Republicanism*, çev. A. Shugaar, Hill and Wang, New York, 2002a, s. 14.

¹³⁵ M. Viroli, 2002a, s. 80.

Yurtseverliği özgürlükçü siyasal düzene ve bu düzenin yaratmış olduğu kültüre ilişkin sevgi, sadakat ve hoşgörü olarak ele alışıyla Maurizio Viroli, yurtseverlik duygusunu açıkça tikel bir cumhuriyetle ilişkilendirir: “Benim yurtseverliğim açıkça partikülaristtir; çünkü yurttaşların cumhuriyetin kurumlarına ve yaşam biçimine bağlılığı olarak yurdu sevmeye biçiminde tarif edilebilir ve diğer insanlarla kolayca dayanışmaya dönüşebilse bile partikülarist kalır.”¹³⁶

Ancak partikülarist bir kavrayışa dayanması, çağdaş okumalarda cumhuriyetçiliğin sıklıkla *milliyetçilik*’le (*nationalism*) karıştırılmasına yol açar. Maurizio Viroli’ye göre bu karışıklığın başlıca nedeni, çağdaş okumaların “siyaset” kavramına yeterli özeni göstermiyor oluşundan kaynaklanır. Viroli’ye göre cumhuriyetçi yurtseverlik özgür bir yaşam biçimini savunarak, siyasal bir perspektif sunarken, milliyetçi ve toplulukçu düşüncelerin yurtseverlik anlayışı siyaset öncesi değerleri başvuru noktası olarak alır. Bu nedenle “cumhuriyetçi yurtseverlik” dili,¹³⁷ milliyetçi ve toplulukçu görüşlerin kültüre dayalı dışlayıcı tikelliğine karşı, evrenselcilik söyleminden daha güçlü olan¹³⁸ bir “panzehir”dir.¹³⁹ Viroli’ye göre “cumhuriyetçi yurtseverlik”, özellikle “günümüzde, tahakküm ve keyfi güç ile boğulan demokratik toplumlar” için bir “tedavi”dir.¹⁴⁰ Çünkü yurtseverlik ancak “özgür bir cumhuriyette varolabilirken”,¹⁴¹ aynı zamanda bu özgürlüğü koruma koşullarını da oluşturur.

Bu açıdan cumhuriyetçi yurtseverlik, her ne kadar kültürel arka plana, halkların geleneğine değer verse de, vurgusu ve önceliği siyasal olana ilişkindir: “Cumhuriyetçi yurtseverlik kesinlikle kültürel bir boyuta sahiptir, ancak ilk olarak siyasal bir tutkudur, bu tutku yurttaşlık deneyiminden ileri gelir, yoksa benzer *territory*’e sahip olmak, benzer ırktan gelmek, aynı dili konuşmak, aynı tanrıya ibadet etmek, aynı geleneklere sahip olmaktan türeyen siyaset öncesi ortak unsurlardan değil”¹⁴² (*vurgu özgün metinden*). Böylece cumhuriyetçi yurtseverlik, siyaset öncesi kavramlara başvurmaksızın özgür insanların oluşturduğu siyasal bir topluma duyulan sevgiyle açıklanabilir. “Eğer ülkemizi ve insanlarını seviyorsak, onların özgür insanlar olarak yaşa-

¹³⁶ M. Viroli, 2002a, s. 14; ayrıca bkz. M. Viroli, 1997, s. 19 ve s. 23-24.

¹³⁷ M. Viroli, 1997, s. 12.

¹³⁸ Bkz. M. Viroli, 1997, s. 27.

¹³⁹ M. Viroli, 1997, s. 25; ayrıca bkz. F. M. Barnard, “Patriotism as an Antidote to Nationalism” (*review*), *Review of Politics* içinde, kış 1997, sayı 59, s. 141; E. Benner, “Nationality without Nationalism” (*review*), *Journal of Political Ideologies* içinde, Haziran 1997, sayı 2, s. 192.

¹⁴⁰ M. Viroli, 2002a, s. 12.

¹⁴¹ M. Viroli, 2002a, s. 14 ve s. 86.

¹⁴² M. Viroli, 1998b, s. 189; M. Viroli, 2002a, s. 13.

yabilmelerini istemeliyiz.”¹⁴³

Tikelci (*partikularist*) bir söylem olarak yurtseverlik, bir halkın kültürel geleneği ya da paylaşılan ortak kaderi hakkında olumlayıcıdır. Ancak bu birliktelik ya da ortaklık, dışlayıcı bir nitelik olarak değerlendirilemez. Daha çok paylaşılan gelenek “(...) sevgi ya da gurur kadar”, “(...) bir halkın ortak özgürlük aşkını güçlendirmeye” yarar.¹⁴⁴ Kişinin ülkesine yüklediği anlam, ülkesinin siyasal deneyimleriyle biçimlenir. “Cumhuriyetçi özgürlüğün siyasal deneyimi şehri, binaları ve caddeleri anlamlı kılar.”¹⁴⁵

Ancak buradan kişinin kendisini özgür kılan herhangi bir ülkeyi vatanı olarak benimseyebileceği sonucuna varmak da yanıltıcıdır. Nitekim kozmopolit düşüncenin, özellikle de ansiklopedistlerin vardıkları bu sonuç, Virolî’ye göre ahlâki açıdan sorunludur: “Ülkemize karşı ahlâki yükümlülüğümüz vardır, çünkü ülkemize borcumuz vardır. Ülkemize hayatımızı, eğitimimizi, dilimizi ve en şanslı durumlarda da, özgürlüğümüzü borçluyuz. Eğer ahlâklı kişiler olacaksak, en azından kısmen, ortak iyiye borcumuzu ödemeliyiz. (...) Şayet yükümlülüğümüz ortak özgürlüğün korunması ise, yükümlülüğün sınırları, ahlâki argümanlarda mümkün olduğu ölçüde, yeterli kesinlikle sınırlandırılmıştır. Eğer bu anlamda yurtsever isek, ortak iyinin üzerinde tikel çıkar dayatmaya çalışan her kim olursa olsun ona karşı savaş vermemiz gerekir, (...). Kendimizi ortak özgürlüğe adanmak demek eğer ülkemiz özgür değilse başka yerde özgürlük aramak yerine ülkemizi özgür kılmaya çalışmak demektir; ülkemizi terk etmek zorunda kalsak bile, kendi vatandaşlarımızla özgürce yaşamak üzere geri dönebilmek için çalışmayı sürdürmeliyiz”; çünkü “başka ülkelerde sahip olacağım özgürlük kendi ülkemizde sahip olabileceğim özgürlükten zorunlu olarak daha yoksun ve kusurludur.”¹⁴⁶

Görüldüğü gibi Virolî’nin temel vurgusu yurtseverliğin özgürlük ile bağlantılı olarak ele alınmasına ilişkindir. Bir yurtseverin ödevi, her ne olursa olsun ülkeye itaat değildir, çünkü yurtseverlik ancak tikel bir cumhuriyetin özgürlüğüyle beslenebilir. Cumhuriyetçi yurtseverler ülkeleri özgür olmadığında onu özgürleştirme ödevine sahiptirler, ancak “yabancılarla ya da ülkelerindeki baskıcı yönetimlere itaat ödevleri yoktur.”¹⁴⁷ Bu açıdan ülkeye gösterilen sadakat ya da aşk duyguları, tikel bir cumhuriyete duyulan aşk anlamına gelir.

¹⁴³ M. Virolî, 1997, s. 111.

¹⁴⁴ M. Virolî, 1997, s. 19.

¹⁴⁵ M. Virolî, 2002a, s. 13; benzer vurgu için bkz. N. Bobbio ve M. Virolî, s. 19-21.

¹⁴⁶ M. Virolî, 1997, s. 20-21 ve s. 67.

¹⁴⁷ E. Benner, s. 193.

Virolî yurttaşların ülkelerine karşı yükümlülüklerini ahlâki bir ödeve bağlarken; kendisiyle kozmopolit düşünürlerin rasyonel içerikli söylemleri arasındaki mesafeyi de çizer. Virolî'ye göre yurtseverlik, rasyonellikle değil, daha çok tutkuyla açıklanabilir; çünkü "(...) cumhuriyet, kültürel gerçeklik olarak anlaşılan bir ulustan farklı olarak, saf siyasal bir kurum değildir. Cumhuriyet, siyasal bir düzen ve bir yaşam biçimi olarak bir kültürdür. (...) Böylece yurtseverlik kültürel bir öneme sahiptir: Cumhuriyet, eşitlik deneyimi ve bir kültürün aşkı temelinde siyasal bir tutkudur; (...). Cumhuriyetçilik çağdaş toplumlarda sosyal ve siyasal birleşme sorunlarına geçerli bir yanıt veremez, çünkü birleşme tamamen bir siyasal inançtan gelir iddiasındakiler, amaçtan uzaktırlar: Cumhuriyetçi yurtseverlik hiçbir biçimde saf bir siyasal inanç değildir."¹⁴⁸

Bu açıdan cumhuriyetçi yurtseverlik ne sadece siyasal inanca ne de sadece tikel bir kültüre indirgenebilir. Cumhuriyetçi yurtseverlik daha çok, tikel cumhuriyete sadakati oluşturacak olan siyasal kültürün kendisidir: "Cumhuriyetçi kuramcılar, cumhuriyetin yurttaşı olmanın anlamının, *res publica* ya da *civitas*'a üyelikten türeyen sivil ve siyasal haklar kullanımı olarak öz-yönetimli bir etnik-kültürel topluluğa üye olmak değil, daha çok yasa kuralları altında adalet ve özgürlükle bireylerin birlikte yaşamasını amaç edinen siyasal topluluğa üye olmak olduğuna inanırlar."¹⁴⁹ Virolî'ye göre "özgür bir cumhuriyeti korumanın temel koşulu adalettir, yoksa toplulukçu düşünürlerin iddia ettikleri gibi ortak bir yazgı temelindeki kimlik değil."¹⁵⁰ Böylece cumhuriyet, katı bir rasyonellik değil bir tutku olmakla birlikte, bu tutkunun nedeni siyaset öncesi unsurlara duyulan sadakatten kaynaklanmaz. Aksine cumhuriyet sevgisi, "adalet ve aklın prensiplerine saygı"¹⁵¹ gösteren bir sevgidir.

Bu açıdan cumhuriyet sevgisi evrensel bir insanlık sevgisinden farklı olarak "tikel bir cumhuriyet ve tikel yurttaşlara duyulan bir sevgidir; çünkü yurttaşlar özel şeyleri paylaşırlar: Yasalar, özgürlük, forum, senato, kamu alanları, dostlar, düşmanlar, zafer anıları ve yenilgi anıları, umutlar, korkular."¹⁵² Böyle bir sevgi dışlayıcı olmak zorunda değildir: "Bir kimsenin halkının ortak özgürlüğüne duyduğu sevgi kolaylıkla millî sınırların ötesine

¹⁴⁸ M. Virolî, 2002a, s. 87.

¹⁴⁹ M. Virolî, 2002a, s. 65.

¹⁵⁰ M. Virolî, *From Politics to Reason of State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 290.

¹⁵¹ M. Virolî, 2002a, s. 80.

¹⁵² M. Virolî, 1998b, s. 188.

uzanır ve dayanışmaya çevrilir”;¹⁵³ çünkü bir yurtseverin *patria (vatan)* için çalışması, “bütün insanlık için”¹⁵⁴ çalışmasıyla aynı şeydir. Vatan aşkı tikel bir kültürün içerisinde kalan bir duygu değil, aksine tikel duygulardan yola çıkarak, evrensel bir özgürlük sevgisine, tüm insanlara duyulan bir sevgiye ulaşma çabasıdır. Dolayısıyla Viroli’nin partikülarizmi, diğer tüm milletleri yok sayan ve kendi milletinin önceliklerini diğer milletlerin özgürlüklerini tehdit pahasına genişletmeyi hedefleyen, dışlayıcı bir partikülarizm değildir. Aksine Viroli için yurtseverlik, “duygu ve belagatin akılla birlikteliği”dir.¹⁵⁵

Tikel olana duyulan sevgi üzerine temellenmesi nedeniyle cumhuriyetçilik, çağdaş tartışmalarda sıklıkla toplulukçu düşüncenin bir versiyonu olarak konumlandırılır. Ancak Viroli *From Politics to Reason of State (Siyasetten Hikmet-i Hükümete - 1992)* kitabında çağdaş toplulukçu düşünce ile cumhuriyetçi düşünce arasındaki mesafeyi çarpıcı biçimde dile getirir: “Toplulukçu argümanlar cumhuriyetin ölümüdür, yeniden canlandırılışı değil.”¹⁵⁶

F.M. Barnard, Viroli’nin bu yurtseverlik kavrayışını hem “aşk, tutku gibi irrasyonel ifadeler barındıran ve duygulara hitap eden”, hem de “tüm insanlara özgürlük kültürü, ortak iyi aşkı” aşılayan bir yurtseverlik olarak belirtir.¹⁵⁷ Bu bağlamda yurtseverlik, cumhuriyetin ilkelerine rasyonel rızanın sonucu oluşan bir bağlanma değildir¹⁵⁸, ancak tamamen siyaset öncesi kavramlarla da açıklanamaz. Viroli’nin yurtseverliği sadakat yaratacak kadar tikel, ancak değerleri nedeniyle dışlamaya yol açmayacak kadar evrenseldir. O halde Viroli’nin yurtseverlik kavrayışı tikelci bir görüş ortaya koymakla birlikte, milliyetçilik ya da toplulukçuluk söylemleriyle karıştırılmamalıdır; böylesi bir söylem yine aynı nedenlerden dolayı evrenselcilikle de açıklanamaz.

Bu noktada Viroli’nin, evrensel söylemin savunucularının geliştirdiği liberal evrensel ahlâk ilkelerine uygunluktan ya da milliyetçi söylemlerin merkeze aldığı kavramlara uygun olarak tikel bağlılıktan farklı bir ahlâk anlayışını ortaya koyar. Viroli’nin yurtseverlik söylemiyle öne sürdüğü bu üçüncü yol, tikel bir cumhuriyete karşı duyulan ve siyasal değerlerle beslenerek özgürlüğü korumaya yönelik ahlâki bir tutumdur.

Oysa çağdaş toplulukçuluğun önde gelen temsilcilerinden olan Alasdair MacIntyre “Is Patriotism a Virtue?” (*Yurtseverlik Bir Erdem mi?*) başlıklı

¹⁵³ M. Viroli, 1997, s. 23.

¹⁵⁴ M. Viroli, 1997, s. 184.

¹⁵⁵ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 24.

¹⁵⁶ M. Viroli, 1992, s. 288.

¹⁵⁷ F. M. Barnard, s. 141.

¹⁵⁸ M. Viroli, 1998, s. 188.

makalesinde “ahlâki duruş” ve yutseverliğin “sistematik olarak uyumsuz” olduğunu savunur.¹⁵⁹ MacIntyre’a göre ahlâki duruş daha çok evrensel söyleme saygıyı gerektirirken, tikelci duruş özel bir bağlılığı ve yurttaşlık erdemini öne çıkarır. Buna karşın Viroli’nin önerisi evrensel değerlere saygılı tikel bir bakış açısıdır.

Maurizio Viroli için vatan aşkı “en asil ideallerimize ve en sıkı görevlerimize özel bir biçim ve içerik kazandırmamıza yardımcı olan ahlâki bir kavramdır.”¹⁶⁰ Viroli’nin yurtseverlik ahlâkına dair bakış açısı, temellerini Machiavelli’de bulur. Machiavelli vatan aşkını “cumhuriyetin ortak iyisini takip etmek için yurttaşla yeterlilik sağlayan ahlâki bir güç”¹⁶¹ olarak tanımlarken, göz önünde tuttuğu ahlâki bağlılık etnik-kültürel bir birlik değildir. Machiavelli’ye göre “özgürlük yurtseverliğinin sosyal ya da kültürel, dinsel ya da etnik homojenliğe ihtiyacı yoktur.”¹⁶² Nitekim farklı kültür, din ve etnik birliğe sahip Romalıların, Roma’ya karşı duydukları sevgi ve sadakat, tek tek her yurttaşının özgürlüğünü koruyor oluşundan ileri gelir.

Cumhuriyetçi yurtseverlikte daha çok, özgürlüğü var eden siyasal kurumlara dayalı bir kültürü savunma anlamında bir sevgi söz konusudur. Bu nedenle yurtseverliği belirli bir toprağa duyulan sevgiden ayrı tutmak gerekir. Toprağa duyulan sevgi anlamında yurtseverlik, “görüşümüzü dar bir çerçeveye sıkıştırma eğilimimizi pekiştirir.”¹⁶³ Rousseau “ülke aşkını toprağa duyulan aşktan önce”, yurttaşlara duyulan sevgi ve ortak mutluluk arayışı olarak betimler.¹⁶⁴

Hem Viroli’nin hem de Machiavelli’nin yurtseverliği siyasal bir tutkudur.¹⁶⁵ Dolayısıyla böylesi bir sevgi dışlayıcı olmadığı gibi, özgürlüğü korumak üzere yapılandırılmış olan kurumları korumaya hevesli, yurttaşlık ödevlerini yerine getiren her yabancıyı da içine alabilecek bir sevgidir. Bu noktada yurtseverlik duygusunun modern çokkültürlü toplumlarda işlerlik kazanamayacağına dair eleştirilere karşın Viroli, “vatan aşkının, gururun, çıkarın, çokkültürlü toplumun yaşamının çeşitli biçimlerinin ihtiyaçlarını gidermeye yetkin, (...) akıl ve tutkunun bir birleşimi”¹⁶⁶ olduğunu ileri sürer.

159 A. MacIntyre, “Is Patriotism a Virtue?”, *Theorizing Citizenship* içinde, der. R. Beiner, State University of New York Press, Albany, 1995, s. 212.

160 M. Viroli, 1997, s. 184.

161 M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford University Press, New York, 1998a, s. 156.

162 M. Viroli, 1997, s. 199.

163 M. Viroli, 1997, s. 70.

164 M. Viroli, 1997, s. 95.

165 M. Viroli, 1998a, s. 158.

166 F. M. Barnard, s. 142.

Cumhuriyetçi yurtseverlik “özgürlüğümüzle başkalarının özgürlüğü arasındaki bağlantıyı” görmemizi sağlar; çünkü “halkının ortak özgürlüğünü seven kişi, aynı zamanda diğer insanların da özgürlüğünü sever, saygı gösterir ve onu korumalarına katılır.”¹⁶⁷ Viroli böyle bir yurtseverliği “şefkatli yurtseverlik”¹⁶⁸ olarak tanımlar. Özellikle Roma cumhuriyetçi düşünceleri tarafından vurgulanan yurtseverliğin bu yorumu, Cicero’da “bir cumhuriyete ait olma duygusuyla güçlendirilen şefkatli bir sevgi” olarak tanımlanır.¹⁶⁹ Bu bağlamda vatan aşkı, soyut kurum ve haklara değil; yurttaşların, hizmetleri karşılığında faydalanma ve korunma hakkına kavuştukları, belirli bir ülkenin kurumlarına bağlılıktır.

Milliyetçilik Karşısında Yurtseverlik

Yurtseverliğin milliyetçilikten ayrılması Maurizio Viroli için özel bir önem taşır. Bunun nedeni kuramsal kaygıların yanı sıra, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak giderek artan etnik bölünmelerin milliyetçi söylemi karşısında, demokratik sola kaybettiği mevzileri kazandırma arzusundan ileri gelir.¹⁷⁰ Günümüzde söylemini evrensel değerler üzerine inşa eden demokratik solun, milliyetçiliğin kullandığı güçlü retorik karşısında şanssız olduğunu¹⁷¹ ileri süren Viroli’ye göre, uzun süredir ihmal edilen yurtseverlik kavramı, özellikle çağdaş milliyetçiliğin “yoksullar, işsizler, şaşkın entelektüeller ve çöken orta sınıf” üzerindeki etkinliğini engelleyebilecek bir güce sahiptir. “Demokratik sol(un), milliyetçilikle onun kendi sahasında mücadele etmesi” için “milli kimlik ihtiyacına verilecek bir yanıt olmalıdır ve bu yanıt milliyetçiliğin yanıtından farklı olmalıdır.”¹⁷² Bu açıdan, “bugünün demokratik solunun, yabancı düşmanlığı ve şovenist milliyetçilik karşısında, bir engel olarak yurtseverlik erdemini geliştirmeye ihtiyacı vardır.”¹⁷³ Üstelik cumhuriyetçilik dili, milliyetçilik karşısında liberal ya da demokratik prensiplerden daha etkilidir; çünkü yurtseverlik dili, milliyetçilik dili ile tutku ve tikelliği paylaşırken, rasyonel argümanlardan çok retoriğe başvurur.¹⁷⁴

¹⁶⁷ M. Viroli, 2002a, s. 17.

¹⁶⁸ M. Viroli, 1997, s. 201.

¹⁶⁹ M. Viroli, 1998a, s. 150.

¹⁷⁰ M. Viroli, 1997, s. 26; F.M. Barnard, s. 141.

¹⁷¹ M. Viroli, 1997, s. 25.

¹⁷² M. Viroli, 1997, s. 26-27.

¹⁷³ E. Benner, s. 192.

¹⁷⁴ Bkz. M. Viroli, 1997, s. 19; F.M. Barnard, s. 141.

Virolî'nin milliyetçiliği bir yandan “düşman” olarak değerlendirirken,¹⁷⁵ diğer yandan “yurtseverlik ile milliyetçilik arasında tarihsel bakımdan kesin bir ayırım”ın olmadığına dair savı¹⁷⁶, milliyetçiliğe zaman ve mekâna göre farklı değerler yüklendiğinin göstergesidir. Nitekim milliyetçilik üzerine çağdaş çalışmalar tek bir milliyetçilikten çok, milliyetçiliklerden söz edebileceğimiz konusunda uyarıcıdır.¹⁷⁷ Bununla birlikte yazılarında zaman zaman farklı milliyetçilik türleri ve yurtseverlik arasında ayırım yapmaya çalışsa da¹⁷⁸, Virolî'nin yurtseverlikle arasına kesin çizgiler koymaya çalıştığı milliyetçilik türü özellikle etnik milliyetçiliktir.

Virolî'nin etnik milliyetçilikten ayrı bir yurtseverliği tanımlama çabası, özellikle Soğuk Savaşın ardından 90'lı yılların başından bu yana pek çok devletin dağılmasıyla sonuçlanan etnik milliyetçiliğe bir tepki niteliği taşır.¹⁷⁹ Bu nedenle Virolî'nin yurtseverlik söylemini yeniden gündeme getiren bakış açısı, hem evrenselci düşüncesinin yurttaş sadakatini yaratmada yeterli başarıyı gösteremeyen bakış açısının eksikliğine hem de milliyetçiliğin dışlayıcı söylemine karşı koyan bir alternatiftir. Virolî'nin özgürlükçü cumhuriyet ve onu oluşturan kurumlara bağlılık olarak tasarladığı yurtseverlik dili, somut bir cumhuriyete bağlılığı temsil ettiğinden en az milliyetçiliğin dili kadar tikelci-dir ve bu bağlamda da milliyetçiliğe karşı aranan “panzehir” görevi görür¹⁸⁰; çünkü Virolî'nin tikelciliği, doğuştan bir kimliği değil, siyasal kimlik ve sosyal sorumluluğu temel alır.

Ancak Virolî'nin yurttaşlık uygulamaları ve kültürü ile güçlenen tikel bir siyasala bağlılık olarak özgürlük tutkusu üzerine yapmış olduğu vurgu, onu diğer tikelci bakış açılarından ayırt etmeyi gerekli kılar. Bu bağlamda Virolî özgürlük aşkı ile tanımladığı siyasal yurtseverliği, her türden homojenleştirici öğelerden ayırır. Cumhuriyete olan sadakat sadece siyasal yükümlülükleri içerir: “Eğer bu anlamda yurtsever isek, ortak iyinin üzerinde tikel bir çıkar dayatmaya çalışan her kim olursa olsun, ona karşı savaş vermemiz gerekir; ayırma ve dışlamaya karşı çıkmalıyız ama kültürel ya da etnik ya da dinsel homojenlik dayatma yükümlülüğümüz olmadığı gibi; ne başka insanların özgürlüğüne pahasına kendi gücümüzü arttırmak, ne de ken-

¹⁷⁵ M. Virolî, 1997, s. 27.

¹⁷⁶ M. Virolî, 1997, s. 16.

¹⁷⁷ A. Vincent, *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford 1995, s. 241.

¹⁷⁸ Bkz. M. Virolî, 1998b.

¹⁷⁹ Etnik milliyetçilik tartışması için bkz. M. Ignatieff, *Blood & Belonging: Journey into the New Nationalism*, BBC Books, Londra, 1993, s. 2-3.

¹⁸⁰ M. Virolî, 1997, s. 19 ve s. 25; ayrıca bkz. E. Benner, s. 192; F. M. Barnard, s. 141.

di yurttaşlarımızdan herhangi birinin sivil ve politik haklarını inkâr etme yükümlülüğümüz vardır.”¹⁸¹

Dikkat edilirse bu noktada Viroli, kozmopolit yurttaşlık fikrini savunulardan farklı olarak sadece haklardan söz etmez; aynı zamanda yurttaşlara ülkenin baskı altında olduğu durumlarda, özgürlüğü başka yerde aramak yerine, onu özgürleştirme ödevini yükler: “Başka bir ülkede en iyi olasılıkla, sivil ya da belki politik özgürlüğe sahip olabiliriz ama kendi kültürümüze göre özgürce yaşayamayız. Kendi halkımızla birlikte yaşanan özgürlük daha tatlıdır; onu kendi özgürlüğümüz, ayrı olarak bizim olan bir özgürlük olarak yaşarız.”¹⁸²

Viroli’ye göre hem yurtseverlik hem de milliyetçilik tikellik söylemini paylaşmakla birlikte, “yurtseverlik dili halkın özgürlüğünü ayakta tutan politik kurumlara ve yaşam tarzına duyulan sevgiyi, yani cumhuriyet sevgisini” güçlendirmek görevine sahipken, milliyetçilik “18. y.y. sonlarının Avrupasında bir halkın kültürel, dinsel ve etnik birliğini ve homojenliğini savunmak ya da güçlendirmek üzere biçimlendirilmiştir.”¹⁸³ Viroli böylesi bir ayrımın kökenlerini, Romalıların *patria* ve *natio* sözcüklerinin tanımlarında bulur.¹⁸⁴ *Natio* Romalılar için bir bireyin doğduğu yer ve bununla ilişkili olarak etnik-kültürel kimliğini vurgularken, *patria* cumhuriyeti (*res-publica*) ve cumhuriyetin sonucu olan yaşam biçimini göstermek üzere kullanılır. Cumhuriyet, siyasal bir oluşumdur ve yasalı yaşam biçiminin bir ürünüdür.¹⁸⁵ *Patria* “bir bireyin ya da grubun doğum yerinden çok, insanların ve grupların ait oldukları ve yasaları onların özgürlüğünü koruyan ve mutluluğu temin eden bir toplum durumudur. (...), patria tek başına özgürlük ve iyi yönetim demektir.”¹⁸⁶ Nitekim Rousseau *patria*’yı “yasalar, töreler, alışkanlıklar, yönetim, anayasa ve tüm bunların sonucu oluşan bir yaşam biçimi” olarak tanımlarken, bu “ilişkiler değiştiğinde ya da çözüldüğünde” *patria*’nın da ortadan kalkacağını öne sürer. Öte yandan “millet” sözcüğüne hiç başvurmayan Machiavelli de *patria*’yı “yasalar ve ortak özgürlük” ile açıklar.¹⁸⁷

¹⁸¹ M. Viroli, 1997, s. 20.

¹⁸² M. Viroli, 1997, s. 21.

¹⁸³ M. Viroli, 1997, s. 12.

¹⁸⁴ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 18; M. Viroli, 2002a, s. 86; M. Viroli, 1997, s. 30; M. Viroli, 1998b, s. 189.

¹⁸⁵ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 18; M. Viroli, 2002a, s. 86-87.

¹⁸⁶ M. Viroli, 1997, s. 118.

¹⁸⁷ M. Viroli, 1997, s. 43.

Öncüleri gibi Viroli için de *patria*'nın anlamı belirli bir toprak parçasıyla örtüşmez.¹⁸⁸ Dolayısıyla onun yurtseverliği, yukarıda da dile getirildiği gibi, doğum yeriyle bağlantılı olan bir anavatan düşüncesini ve anavatana her koşul altında itaat etmeyi zorunlu kılan bir bağlanmayı içermez: “Eğer tiranın ya da imtiyazlı bir grubun tahakkümü varsa ya da diğer kentlere yönelik saldırgan siyaset izliyorsa, ülkeye karşı yükümlülüğümüz yoktur.”¹⁸⁹ Milliyetçiliğin ülkeyi saldırgan siyasetinde dahi desteklemeyi gerektiren yurttaş yükümlülüğüne karşın, cumhuriyetçilerin ülkelerine karşı yükümlülükleri, ancak ülkeleri özgürlüğünü yitirmişse, onun yeniden özgür olabilmesi için savaşmayı gerektirir. Hatta Viroli'ye göre ülkeyi özgürleştirmek adına “vatan haini” olarak anılmaktan kaçınmamak gerekir.¹⁹⁰

O halde cumhuriyetçi yurtseverlik, özgürlük tutkusundan kaynaklanır ve “yurtseverin aşkının ve şefkatinin nesnesi cumhuriyet ve belli bir yerde özgür yaşayabilmektir.” Buna karşın milliyetçilik, pek çok milliyetçi kuramcı için, “güç arzusudur.”¹⁹¹ Bu nedenle cumhuriyetçi yurtseverlik korumacı bir siyaset izlerken, milliyetçi yurtseverlik yayılmacılığa dönüşebilme riskini taşır. Cicero'dan Machiavelli'ye ve hatta Rousseau'ya kadar uzanan cumhuriyetçi gelenek içerisinde vurgulanan ortak tema “başka insanların özgürlüğü pahasına” kendi gücümüzü arttırmanın asla bir hedef olamayacağıdır. Nitekim Machiavelli “fetih dış siyaset üzerine yazılarında yayılmacı bir genişleme yerine, diğer ülkelerle ittifak yapma”nın gerekliliğine değinirken¹⁹², bir ordu-nun varlığını da cumhuriyeti ve onun özgürlüğünü korumak amacıyla onay-lar.¹⁹³

Cumhuriyetçiliğin özgürlük vurgusuna karşın, milliyetçi düşüncenin merkezi kavramı “kültürel ve manevi birliktir.”¹⁹⁴ Böylesi bir tanım dışlama, kültürel, dini ya da etnik homojenlik iddialarını beraberinde getirir.¹⁹⁵ Dolayısıyla milliyetçi düşüncede siyasal olanın temeli siyasal olmayan bir birlikte aranır. Milliyetçi ve toplulukçu bakış açılarının ortak bileşeni olan toplumsal kimlik arayışı, benzerlik ve ortaklık duygularına yaptığı vurguyla,¹⁹⁶ özcülüğün ve dışlayıcı bir siyasetin önünü açar.

¹⁸⁸ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 18.

¹⁸⁹ M. Viroli, 1992, s. 289.

¹⁹⁰ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 17.

¹⁹¹ M. Viroli, 1997, s. 14.

¹⁹² M. Viroli, 1998a, s. 140.

¹⁹³ M. Viroli, 1998a, s. 143.

¹⁹⁴ M. Viroli, 1997, s. 12.

¹⁹⁵ bkz. M. Viroli, 2002a, s. 86.

¹⁹⁶ F. Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s. 74.

Buna karşın Viroli için “etnik politik birlik ve homojenlik kötülük”tür; “bunlar cumhuriyeti daha güçlü kılmadığı gibi yurttaşların özgürlüğe düşkün hale gelmelerine de yardım etmez. Aksine, bunlar cumhuriyete nefes aldırma-yacak kadar boğucu, kasvetli ve baskıcı, yurttaşları da dar kafalı bağnazlar, hoşgörüsüz ve sıkıcı insanlar haline getirir.”¹⁹⁷ Her ne kadar etnik ve dinsel bağlılıkları ön plana çıkartan milliyetçilik dili yurttaşlar arasında ortak iynin gereklerini yerine getirme konusunda bir birlik yaratsa da, sahip olduğu dış-layıcılık nedeniyle çağdaş toplumların çokkültürlü yapısında kibiri, hoşgörü-süzlüğü ve ayırmıcılığı tetikler.¹⁹⁸ “Herkesin şehri olmayı gerçekten isteyen iyi cumhuriyetin kültüre ya da ahlâki ya da evrensel birliğe ihtiyacı yoktur; ihtiyaç duyduğu başka türden bir birlik yani cumhuriyet ideale bağlılıkla sağlanan politik bir birliktir. (...). Benim kastettiğim, özgürce seçtiği tikel ya-şam tarzı olan, tikel bir cumhuriyete bağlılıktır.”¹⁹⁹ Bu noktada Viroli her ne kadar tikelci bir söyleme sahip olsa da, siyasal özgürlük ve millî ruh arasına bir mesafe koyma taraftarıdır. Kültürel bağlar yurttaşları bir araya getirmele-ri açısından önem taşımakla birlikte, zorunlu olarak siyasal özgürlüğe evril-mezler. Böylesi bir evrilme siyasal eylemi ve retoriği gerektirir.

Dolayısıyla, cumhuriyetçiler için vatan aşkı, siyasal hedeflerle beslenen “yapay”²⁰⁰ bir duygudur. Yurttaşların vatanlarına hissettikleri bu aşk duy-gusunun içini dolduran ortak siyasal hedeflerdir ve özgür bir yaşam ile iyi bir yönetimi gerektirir. Oysa milliyetçi bakış açısından vatan aşkı, topluluğu “kültürel asimilasyon ve kirlenmeden koruyan doğal bir duygudur.”²⁰¹ Bu fark açıkça cumhuriyet ve millet düşüncesinin kaynaklarında bulunabilir. Bir cumhuriyet siyasal bir kurumsallık olarak varolabilirken, millet tanrı vergisi özelliklerden kaynaklanır.

Böylece milliyetçilik belli bir kültüre, belli bir toprak parçasına doğal bir bağa işaret ederken, bir cumhuriyetin varlığını devam ettirmesi, onu ve kurumlarını korumaya, ortak iyiye hizmet etmeye istekli olan erdemli yurt-taşları gerektirir.

Yurttaş Erdemi

Aristoteles’i öncü alan klasik cumhuriyetçiliğin temel vurgusu olan yurttaş erdemi, en genel anlamda ortak iyiye kişisel çıkarların üzerinde yer

¹⁹⁷ M. Viroli, 1997, s. 24.

¹⁹⁸ M. Viroli, 1997, s. 23.

¹⁹⁹ M. Viroli, 1997, s. 24.

²⁰⁰ M. Viroli, 2002a, s. 86.

²⁰¹ M. Viroli, 2002a, s. 86-87.

verilmesiyle açıklanabilir. Ancak böylesi bir tanımın modern dünyanın çoğulcu yapısı göz önüne alındığında, hem imkânsız hem de tehlikeli olduğu açıktır.²⁰² Çağdaş demokrasilerde yurttaşların farklı çıkarlara bağlanması, onları ortak iyiye hizmet için yeterli güdülenmeden uzaklaştırır. Dahası yurttaş erdeminin aşırı vurgulanışı, hoşgörüsüzlük ve fanatikliğin de önünü açabilir. Bu bağlamda modern dünyada insanların klasik yurttaş erdemi kavrayışından farklı, çağdaş gereksinimlere cevap verebilecek yeni bir sadakat nedenine ihtiyaç vardır. Viroli açısından bu neden, ortak iyi olarak yorumladığı, siyasal özgürlüktür. O halde yurttaş erdemi açıkça, ortak iyunin nasıl yorumlandığıyla ilişkilidir.

Bu noktayı açıklığa kavuşturacak olan ipuçları, çağdaş liberal ve toplulukçu düşüncelerin “ortak iyi”ye yönelik bakış açılarındaki farklarda bulunabilir. Toplulukçu geleneğin yurttaşları arasında ortak iyiyi önceleyen bakış açısına karşın, liberal düşüncenin temel taşıyıcısı birey ve bireyin iyilerine ilişkindir.

Viroli’nin ortak iyi tanımıysa hem toplulukçuların hem de liberallerin ortak iyi tanımlarından farklılıklar gösterir. Viroli için ortak iyi, bireylerin tikel çıkarlarını aşan, herkesin iyisi değildir.²⁰³ Ancak ortak iyi, tek tek bireylerin çıkarlarının toplamı da değildir; çünkü cumhuriyetçi özgürlük ideali olarak *tahakkümsüzlük olarak özgürlük*, tehdit altındaki tüm toplumsal sınıfların ya da grupların ortak davasıdır.²⁰⁴ Viroli’ye göre “ortak iyi tahakküm ya da tahakkümcü olmaksızın bir arada yaşamak isteyen insanların iyisidir”²⁰⁵, başka bir ifadeyle “ortak iyi ne herkesin iyisidir, ne de özel çıkarlar üstü bir iyidir; daha çok özgür ve bağımsız yaşamak isteyen yurttaşların iyisidir ve tahakkümün zıttıdır.”²⁰⁶ Bu bağlamda Viroli’nin ortak iyi saptaması, tek tek bireylerin kendi iyilerini gerçekleştirebilmeleri için özgürlüklerini garantileyebilecek bir yapıdır. Ancak böylesi bir yapı, yurttaşların sivil yaşamın sınırları dahilinde kalmak şartıyla sosyal ve siyasal çatışmalarını da olanaklı kılar.

Bu açıdan yurttaşlardan beklenen çıkarlarını feda etmeleri değil, çıkarlarını gerçekleştirebilecekleri siyasal oluşum adına bazı yükümlülükler üstlenmeleridir. Bu konuda 15. yüzyılın yurttaşçı hümanist geleneğini ve Machiavelli’yi takip eden Viroli, yurttaş erdeminin de “yurttaş görevlerini ye-

²⁰² M. Viroli, 2002a, s. 69.

²⁰³ Bkz. M. Viroli, 2002a, s. 55.

²⁰⁴ P. Pettit, 1998, s. 169.

²⁰⁵ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 38.

²⁰⁶ M. Viroli, 2002a, s. 4 ve s. 55.

rine getirme”de bulur. Bu görev duygusu “antiklerin özgürlüğün düşmanlarını püskürtmek için zorunlu addettikleri manevi güce gerek duymaz. O, (...) ‘makul bir özgürlük’ istemi ve daha sıradan bir görev duygusudur.”²⁰⁷ Böylesi bir erdem, “saygın yaşam isteyen ve yozlaşmış bir toplumda saygın yaşamayacağını bilen, yapabileceklerini yapan, ancak bu sırada da özgürlüğü koruyan kadın ve erkekler”in erdemidir.²⁰⁸ 15. yüzyılın Floransa geleneğinde de görüldüğü gibi “yurttaş erdemi özel yaşamdan fedakârlık değildir”, aksine “özel yaşamı güvenli ve hoş kılma”nın garantisidir.²⁰⁹

Machiavelli, yurttaş erdemini fedakârlıktan çok, özgürlük tutkusunun tüm bireyler adına yayılması olarak görür. Machiavelli’ye göre Romalılar özel yaşamından fedakârlık yapan bir halk değil, “özgürlüğü seven ve bundan dolayı da özgürlüğe hizmet eden bir halktır.”²¹⁰ Erdemli bir yurttaş, vatanına hizmet ederken, aslında kendi özgürlüğüne de hizmet eden yurttaştır.

Bu açıdan sıklıkla zıtlık ilişkisiyle düşünülen yurttaş erdemi ve bireysel çıkarlar arasında yakın bir bağ vardır. Başka bir deyişle hem 15. yüzyıl hümanistleri hem Machiavelli hem de Viroli için kişisel çıkar ve yurttaşlık ödevlerinin yerine getirilmesini gerektiren yurttaşlık erdemi arasında bir çatışma yoktur. Aksine, kişisel çıkarların korunabilmesinin garantisi erdemli yaşamdan geçer. Görüldüğü gibi erdem, aynı zamanda yurtseverliktir; başka bir deyişle “insanları cömert, özel ve tikel çıkarlarını ortak iyinin parçası olarak görebilen ve cumhuriyeti için kararlı bir biçimde savaşmaya gönüllü yapan cumhuriyetçi anlamda ortak özgürlük aşkıdır.”²¹¹ Buradan hareketle denilebilir ki, Viroli’ye göre erdem, tek başına siyasetin merkezi değil, özgürlük hedefinin korunmasına hizmet eden bir araçtır: “Bu insanlık erdemi (...), tutku ve çıkar-dan vazgeçmeyi gerektirmeyen, ancak özgürlük ve özeline bağlandığı ahlâki zenginlik ve güvenli bir siyasete temel sağlayan bir erdemdir; dünyanın nasıl daha iyi olduğu bilinemediğinden farklı yaşamları kabul eden bir erdemdir.”²¹²

Farklı yaşam tarzlarını kolaylıkla içine alabilen böyle bir yurttaşlık erdeminin güdümleyicileri de birbirlerinden farklıdır: “Bazıları için bağlılığın ana güdümleyicisi ahlâki bir anlayıştan, daha açıkçası suiistimale, ayrımcılığa, yozlaşmaya, kibire ya da zayıflığa kızgınlıktan; bazıları için nezaket ve uyum için estetik bir tutkudan gelir; diğerleri –güvenli caddeler, sevimli park-

207 M. Viroli, 1997, s. 127.

208 N. Bobbio ve M. Viroli, s. 13; M. Viroli, 2002a, s. 77.

209 M. Viroli, 2002a, s. 72.

210 M. Viroli, 2002a, s. 74.

211 M. Viroli, 1997, s. 42.

212 M. Viroli, 2002a, s. 76.

lar, iyi bakımlı meydanlar, anıtlara saygı, iyi okul ve hastaneler üzerine özgün hedefler tarafından yönlendirilirler; ya da insanlar ün kazanmak istedikleri için ve kamu onuruna ulaşmayı, başkanlık masasına oturmayı, söylevler vermeyi, seremonilerde ön sırada yer almayı arzuladıkları için bağlanırlar. Pek çok durumda bu güdümleyiciler birlikte çalışır ve her biri diğerini güçlendirir.”²¹³ Yurttaş erdemine bu güdümleyiciler eşliğinde bağlanma Viroli’ye göre, hem dışlayıcı olmadığı hem de diğer insanlara saygıyı ve ortak iyiler için gönüllü çalışmayı beraberinde getirdiği için tehlikeli değildir.

Buradan da anlaşıldığı üzere cumhuriyetçi yurttaş erdeminin Viroli yorumu, ortak iyiyi aktif yurttaşlık idealiyle temellendiren katılımcı demokrasinin erdemlerinden farklılaşır. Klasik cumhuriyetçiliğin katılımcı demokrasiyle yakın ilişkisine karşın, Viroli açıkça katılımda bulunan yurttaş niteleyen erdem sıfatını kullanmakla birlikte, böylesi bir erdeme özgürlüğün savunulması için araçsal bir değer yükler: “(...) klasik kuramcılar özgürlüğü korumak ve yurttaş eğitimi vermek için cumhuriyet yaşamına katılımın önemli olduğuna inanıyorlardı ve bundan dolayı olanaklı olan her yoldan yurttaş cesaretlendirilebilirdi. Ancak bu, cumhuriyetin temel değer ya da amacı değildir.”²¹⁴

Bu nokta Viroli’nin cumhuriyetçi siyasete ilişkin bakış açısını anlamak için derinlik kazandırır. Aristoteles’in çağdaş dünyada izlerini takip eden Hannah Arendt ve J.G.A. Pocock tarafından savunulan ve aktif katılımın değerine, önemine vurgu yapan düşünce geleneği için “siyaset” başlı başına bir amaç olarak tanımlanır. Nitekim Iseult Honohan *Civic Republicanism* başlıklı kitabında erdemli yurttaşların “öncelikli olarak kişisel çıkarları gerçekleştirmenin bir aracı olarak” değil, ortak çıkar için bir iletişim süreci olarak siyaseti savunmaları gerekliliği üzerine vurgu yapar.²¹⁵ Honohan’a göre cumhuriyetçi erdemler “öz-yönetimli yurttaşlar” a ihtiyaç duyar.²¹⁶

Buna karşın Viroli’ye göre cumhuriyet öz-yönetimlilikten çok “özgürlüğü korumak ve sorumluluk gerektiren pozisyonlara en uygun yurttaşları seçmek için gereklidir. Yurttaşların her karara katılımından çok, iyi yasa koyuculara sahip olmaları daha önemlidir. Değerli olan kimin yönettiği değil, kararlarıyla ortak iyiye kimin daha çok hizmet edeceğidir”²¹⁷; “cumhuriyetçilik doğrudan katılımcı demokrasi değil, anayasal sınırlamaları olan temsili-

²¹³ M. Viroli, 2002a, s. 77-78; N. Bobbio ve M. Viroli, s. 13.

²¹⁴ M. Viroli, 2002a, s. 66.

²¹⁵ I. Honohan, 2002, s. 161.

²¹⁶ I. Honohan, 2002, s. 163.

²¹⁷ M. Viroli, 2002a, s. 66.

yetçi öz-yönetimlilik. ²¹⁸ Bu açıdan cumhuriyetçi özgürlük katılım dolayısıyla sahip olunan bir özgürlüğü değil, daha çok Machiavelli tarafında formüle edildiği gibi özgürlüğün korunmasını ve böylece güvenli yaşam arzusu-nu gösterir.

Özgürlük ve katılım arasındaki ilişkinin klasik cumhuriyetçilikten farklılaşan bu tanımın etkileri eşitlik kavramı üzerinde de gözlemlenebilir: Eşitlik, katılımda ortaya çıkan bir eşitlik değil, “(...) sivil eşitlik, yurttaş olarak eşitlik aşkı, yani eşit politik haklar ve kanun önünde eşitlik demektir.” ²¹⁹ Ancak aynı zamanda cumhuriyetçi eşitlik “sadece sivil ve siyasal hakların eşitliğinden oluşmaz; aynı zamanda her yurttaşın öz-saygı ve itibar içinde yaşamasına izin veren sosyal, ekonomik ve kültürel koşullara olan ihtiyacın doğrulanmasıdır.” ²²⁰ Bu açıdan Viroli’nin ön gördüğü eşitlik, daha çok yapısal bir eşitliktir. Yapısal eşitlik, bazılarının diğerlerinin tahakkümüne uğramaları için güvenlik olarak yeniden dağıtımı değil, diğerlerinin kaynaklara ulaşmaları için seçim aralığını genişletmektir. ²²¹

Viroli’nin eşitlik kavrayışı, bir cumhuriyette aşırı zenginlik ve fakirliğin yıkıcı etkileri üzerinde duran Machiavelli’nin ve Rousseau’nun söylemlerinde temellenir. Viroli, cumhuriyetçi bir devlette adalet ve özgürlüğün korunmasının, sosyal hakların korunmasıyla ilişkisine dikkat çeker. Böylesi bir korunma yurttaşların yurttaşlık onurundan hiçbir şey kaybetmeksizin kamu alanında adil bir yarışta bulunabilmeleri için gerekli ön koşuldur. Dolayısıyla cumhuriyetçi hükümetler, yurttaşlarının yoksulluğa ya da talihsizlik sonucunda meydana gelen durumlara karşı koruyucu önlemlere sahip olmalıdır. ²²²

Cumhuriyetçi bir hükümetin sosyal hakları korumasına yönelik düşünceleri her ne kadar refah devleti uygulamalarına yaklaşım gösterse de, Viroli’ye göre bu ikisi arasında hâlâ fark vardır. Refah devleti yurttaşlarını ömür boyu müşteriler olarak görürken ²²³, cumhuriyetçi bir devletin uygulamaları sosyal haklar ve erdemın korunabilmesi için gerekli olan yurttaşlık ödevlerini düzenler.

Cumhuriyetçi bir devlet için sosyal haklar hayırseverlikle karıştırılmamalıdır. Özellikle Katoliklerin vurguladığı türden bir yardımseverlik, Viroli’ye

²¹⁸ M. Viroli, 2002a, s. 6.

²¹⁹ M. Viroli, 1997, s. 82.

²²⁰ M. Viroli, 2002a, s. 66.

²²¹ I. Honohan, 2002, s. 200.

²²² Bkz. M. Viroli, 2002a, s. 67.

²²³ M. Viroli, 2002a, s. 67; N. Bobbio ve M. Viroli, s. 55.

göre yurttaşların gururuna saldırıdır.²²⁴ Topluluk içi gündelik sıkıntıları aşmaya yönelik bir yardımseverlik, Viroli'nin seküler bakış açısından sadece görünürdeki sorunları görmezden gelmek ya da çözüm için çalışmaları ertelemekten ibarettir. Seküler bir yardımseverliğin anlamı “zulme karşı direnmek, reddetmek ve bu reddetme için cesaret” gösterebilmektir.²²⁵ Zulme karşı direnme cesaretini aşılayansa sosyal haklara sahip olmaktır. Bu haklar yurttaşların özgürlüklerini koruyabilmelerinin de garantisidir.

Bağımlılık Yokluğu Olarak Özgürlük

Philip Pettit ve Quentin Skinner'ın cumhuriyetçi özgürlük konusundaki geleneksel çizgiden ayrılan tutumlarını takip eden Maurizio Viroli, cumhuriyetçi özgürlüğü “diğerinin keyfi iradesine bağımlı olmama”²²⁶ biçimde tanımlar. Bu bağlamda Viroli'nin özgürlük yorumu, Machiavelli'ye alışılmadık bir yorum katarak cumhuriyetçi özgürlüğü *negatif özgürlük* ile temellendiren Quentin Skinner'dan çok, özgürlüğün *müdahalesizlik* (*non-interference*) değil, *tahakkümsüzlük* (*non-domination*) olduğunu ileri süren Philip Pettit'ye yaklaşır.

Skinner ve Pettit'nin cumhuriyetçi özgürlük konusundaki bakış açılarındaki fark, ileride ayrıntılı olarak eke alınacağı gibi, özgürlüğün tanımından çok, özgürlüğü tanımladıkları alanın genişliğiyle ilişkilidir. Yeni-Romalı (*neo-Roman*) düşünürleri referans olarak gösteren Skinner, özgürlük yitiminin ya *müdahale*'nin (*interference*) ya da *bağımlılık*'ın (*dependence*) neden olduğu koşulların bir sonucu olduğunu öne sürer.²²⁷ Pettit ise Skinner'ın yeni-Romalı kaynakları takiben ortaya koyduğu sonucu yeniden yorumlarken, aslen bu düşünürlerin müdahaleden değil, başkasının keyfi iradesine bağımlılığın olmayışı anlamında, tahakkümden korunan bir özgürlük koşulundan söz ettikleri iddiasındadır.²²⁸ Dolayısıyla Skinner için hem müdahale, hem de bağımlılık koşulları özgürlüğün engelleyicisiyken; Pettit için özgürlük yokluğunu belirleyen koşullar tahakküm ile ifade edilebilir, müdahale ise ancak özgürlüğün önündeki “ikinci dereceden şeytandır.”²²⁹

Viroli ise özgürlüğü Romalı kuramcılarının “diğerlerinin keyfi iradesinden bağımsızlık” formülü ile özetlenebilecek siyasal özgürlük temelinde

²²⁴ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 55 ve s. 57.

²²⁵ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 53.

²²⁶ M. Viroli, 2002a, s. 8, 35, 42-43; N. Bobbio ve M. Viroli, s. 27-29.

²²⁷ Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998a, s. 84, 55. dipnot.

²²⁸ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 28.

²²⁹ C. Larmore, 2004, s. 105.

ele alarak,²³⁰ Pettit'nin özgürlüğün ancak tahakkümsüzlük koşulunda ortaya çıkabileceğine ilişkin iddiasını sürdürür. Bu açıdan özgürlüğün karşıtı keyfi müdahale ya da keyfi müdahaleye uğrama riskidir.

Bu noktada Viroli, Pettit'nin örneklerinin²³¹ izini sürerek, müdahale ve keyfi müdahale arasındaki ayrımı şöyle açıklar: “Şu durumları inceleyelim: Hiçbir yasal cezaya uğrama korkusu olmayan bir tiran ya da oligarşi tarafından baskıya uğrayabilecek yurttaşlar; tazminat talebi ya da direnme gücü olmaksızın kocası tarafından suiistimale uğrayabilecek bir kadın; işvereninden ya da denetçisinden gelecek az ya da çok suiistimale boyun eğen çalışanlar; yasal hakkı olan emekli maaşını alabilmek için bir memurun kaprisine bağımlı olan emekli; iyileşebilmek için bir doktorun iyi niyetine bağımlı olan hasta; kariyeri çalışmasının niteliğine değil, profesörün kaprisine bağımlı olduğunu bilen genç araştırmacılar; bir yargıcın keyfi sözleriyle tutuklanabilecek olan yurttaşlar.”²³² Tüm bu örnekler boyunca Viroli'nin dikkat çektiği nokta gerçek bir müdahale durumu değil, daha çok gerçek müdahaleye her an dönüşebilecek bir potansiyelin ya da kapasitenin varlığıdır.²³³ Her an müdahaleye uğrama riski gerçek müdahale olmasa bile özgürlük yitimini gösterir. Bu açıdan “cumhuriyetçi özgürlük, özgürlüğü sadece müdahalenin yokluğu olarak tanımlayan liberal benzerlerinden farklı olarak, keyfi gücün varlığına bağlı sabit müdahale olasılığının olmayışı”yla tanımlanabilir.²³⁴

Viroli müdahale ve bağımlılık koşulunu “korku” kavramı ekseninde ayırt eder. Müdahale bir eylemi engelleme iken, bağımlılık koşulları “korku”ya neden olur.²³⁵ Bu korkunun nedeni bağımlılık koşulları altında müdahalenin önceden kestirilememesi, dolayısıyla da tamamen keyfi olmasıdır.²³⁶ Keyfi müdahaleden doğan “korku ruhsuzluğu, kölece davranışları büyütür ve gözlerini kaçırır, sessiz kalan ve sadece güce yalakalık etmek için konuşan insanlara neden olur.”²³⁷

Viroli'nin korku kavramı üzerine vurgusu temellerini Montesquieu'da bulur. Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine (De l'esprit des lois)* adlı eserinde, bir devlette yasama, yürütme ve yargı yetkilerinin farklı ellerde toplan-

²³⁰ M. Viroli, 2002a, s. 8.

²³¹ P. Pettit, 2001, s. 137.

²³² M. Viroli, 2002a, s. 35–36.

²³³ krş. P. Pettit, 1998, s. 47.

²³⁴ M. Viroli, 2002a, s. 40.

²³⁵ M. Viroli, 2002a, s. 36–37.

²³⁶ J.W. Maynor, 2003, s. 45.

²³⁷ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 38.

masının nedenlerini açıklarken, siyasi özgürlüklerin korunmasının koşulunu şöyle özetler: “Vatandaşın siyasi hürriyeti demek, insanın kendini güvenlik içinde görmesinden duyduğu kalp huzuru demektir. Hürriyetin varolması için de, hükümetin, bir vatandaşın başka bir vatandaştan korkmasını önleyebilecek durumda olması gerek.”²³⁸

Bu noktada yurttaşların birbirlerinden ve yöneticilerden korkmaksızın, bir başkasına bağımlı olmadan yaşayabilmelerinin garantisini sağlayabilecek koşullar, ancak yasanın yönetimi altında söz konusudur. Bireyin seçimleri üzerine dayatılan hukuk kuralları “özgürlüğün sınırlayıcısı değil, aksine siyasal özgürlüğün temel unsurudur.”²³⁹ Montesquieu özgürlüğün yasa ile bağlantısını şöyle açıklar: “Hürriyet, kanunların izin verdiği şeyi yapmak hakkıdır; bir vatandaş kanunların yasak ettiği şeyi yapabilseydi hür sayılmazdı o zaman; çünkü öteki vatandaşların da aynı yetkiyi kullanmaya hakları olurdu.”²⁴⁰

Yasanın özgürlüğün koruyucusu olduğu yolundaki iddia, cumhuriyetçi geleneğin tüm versiyonlarının vazgeçilmez dayanağıdır: “Yasa bir yurttaş diğerlerinin keyfi müdahalesinden korur, çünkü herkesi benzer şekilde kendisine bağımlı kılar.”²⁴¹ Bu durumda hem Pettit hem de Viroli için yasa müdahale olmakla beraber, keyfi olmadığında özgürlüğün önünde engel teşkil etmez. Aksine bireyleri birbirlerinin ve yöneticilerin keyfi müdahalelerine karşı korur.²⁴² İradenin özerk kılınabilmesi de *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* idealinin gerçekleştirilmesiyle olanak kazanır. Müdahale sadece keyfi olduğunda özgürlüğü azaltırken, keyfi olmayan yani yasaya bağlı müdahaleler söz konusu olduğunda, özgürlüğün koruyucu kalkanı işlevini görür.

Machiavelli’den Rousseau’ya değin tüm cumhuriyetçilerin vurguladığı yasanın müdahaleci olmakla birlikte özgürlüğün kurucusu olduğuna ilişkin saptama, çağdaş cumhuriyetçilerin de yol gösterici ilkesidir. Yasa ister yönetici isterse sıradan yurttaş olsun herkesi eşit sınırlayarak, tahakküme karşı özgürlükleri önce vareder, sonra sürekli kılar.

Eğer bir kentte yargıcın korktuğu ve bu nedenle yasaların sınırlarını aşındırmasına göz yumduğu tek bir yurttaş bile varsa, o kent özgür değil-

²³⁸ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. F. Baldaş, Seç Yayın Dağıtım, İstanbul 2004, s. 156.

²³⁹ M. Viroli, 2002a, s. 9.

²⁴⁰ Montesquieu, s. 155.

²⁴¹ M. Viroli, 2002a, s. 51.

²⁴² Bkz. M. Viroli, 2002a, s. 37 ve s. 42; N. Bobbio ve M. Viroli, s. 29; ayrıca krş. P. Pettit, 1998, s. 60; P. Pettit, 1997, s. 115; P. Pettit, 2001, s. 140; P. Pettit, 2003, s. 11; P. Pettit, 2004, s. 79.

dir.²⁴³ Bu bağlamda eğer bir halk yasalarını kraldan ya da bir buyurucu bir otoriteden alıyorsa, bu halk özgür değil, serftir.²⁴⁴ Rousseau aynı vurguyu şu sözlerle dile getirir: “(...) kim olursa olsun bir kişinin kendi başına verdiği buyruklar hiçbir zaman yasa olamaz. Hatta egemen varlığın bile belirli bir konuda verdiği buyruk yasa değil” dir.²⁴⁵

Böylece Viroli, Roma kuramcılarından beslenen bakış açısından, bir özgürlük yönetimi olarak cumhuriyete ilişkin iki temel nitelik saptar: Bunlardan ilki cumhuriyetin birey değil, yasa yönetimi olmasıdır.²⁴⁶ Viroli yasa ve siyasal özgürlükler arasındaki ilişkinin kaynağı için üç klasik kuramcının metinlerini başvuru noktası olarak gösterir: Livius (İ.Ö. 59 - İ.S. 17), Sallustius (İ.Ö. 86 - İ.Ö. 34) ve Cicero (İ.Ö. 106 - İ.Ö. 43). Her üç düşünürün de ortak noktası, yasaya itaatin bireyleri özgür kıldığına ilişkin derin inançlarıdır.

Viroli'nin cumhuriyet yönetimine ilişkin ikinci saptamasıysa, ilkiyle ilişkili olarak, özgürlüğün belli sınırlar gerektirdiğine ilişkindir. Yasalar Collocio Salutati'nin (1331 - 1406) yazdığına göre “yurttaşların özgürlükleri üzerine dayatılan yumuşak bir fren dir.”²⁴⁷ Yasa bireysel seçimleri, diğerlerinin lehine kısıtlamakla birlikte, olanaklı seçimlerin güvenliğini sağlar. Bu nedenle “(...) klasik cumhuriyetçi yazarların asla gerçek siyasal özgürlüğü, müdahalenin yokluğu biçiminde düşünmediklerini, çünkü bireysel seçimlerde dayatılan yasaların kısıtlama getirmediğini, ancak onu (bireysel seçimleri – ç.n.) frenlediğini vurgulamak önemlidir.”²⁴⁸

Daha yakından bakıldığında Viroli'nin cumhuriyetçi özgürlüğe ilişkin bu iki belirleniminin, cumhuriyet yönetimini, demokrasi geleneği ve liberal gelenekten ayırt ettiği görülebilir. Viroli'nin ilk saptaması, özellikle çoğunlukçu demokrasilerde azınlıklar aleyhine iradenin başkalarınca sınırlandırılmasına ilişkin ipuçlarını içerirken; ikinci saptaması liberal düşünürler ve cumhuriyetçi düşünürler arasında yasanın niteliği üzerine öteden beri süregelen tartışmanın çekirdeğini oluşturur. Bu noktada Viroli cumhuriyetçilik geleneğini hem liberal düşünce geleneğinden hem de demokrasiden ayrı tutar.

²⁴³ M. Viroli, 2002a, s. 48.

²⁴⁴ M. Viroli, 2002a, s. 8 ve s. 49.

²⁴⁵ J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasi Hukuk İlkeleri*, çev. M.T. Yalın, Betik Yayınları, İstanbul 2004a, s. 60.

²⁴⁶ M. Viroli, 2002a, s. 47.

²⁴⁷ M. Viroli, 2002a, s. 48.

²⁴⁸ M. Viroli, 2002a, s. 47.

Negatif Özgürlük Kavrayışının Liberal ve Cumhuriyetçi Yorumları

Cumhuriyetçilik hem özgürlüğün hem de yasanın niteliği konularında liberal gelenekten ayrılır.²⁴⁹ Bu noktada Viroli çağdaş cumhuriyetçi okumaların liberal düşünce geleneğine ilişkin eleştirileriyle diğer çağdaş eleştiriler arasında bir ayırım saptar. Viroli'ye göre cumhuriyetçi tartışmalarla açığa çıkan eleştirilerin ayırt edici niteliği, cumhuriyetçilerin liberalizmi sıklıkla tekrar edildiği gibi ne hak, ne adalet, ne ahlâki idealler ne de kimlik sorununa ilişkin kayıtsızlığı nedenleriyle değil, merkezi kavramı olan özgürlük adına eleştirmeleridir.

Cumhuriyetçi özgürlük, müdahale ve keyfi müdahale arasındaki ayırmaları ortaya koyarak, özgürlüğü salt fiziksel kısıtlamalarla tanımlayan liberal özgürlük kavrayışı karşısında, özgürlüğün sınırlanışının psikolojik ögesinden söz eder. Yurttaşların gerçek müdahale olmasa dahi, tahakküm riski hissetmeleri özgürlüğün psikolojik olarak sınırlanışını gösterir.

Hem cumhuriyetçi özgürlük hem de liberal özgürlük kavrayışları temellerini, bir şeyin yokluğu olarak negatif özgürlük kavramında bulurlar. Ancak liberal özgürlük çerçevesinden bakıldığında bireyin özgürlüğü seçim şanslarının toplamıdır.²⁵⁰ Oysa cumhuriyetçi özgürlük için, bu seçimlerin niceliğinden çok niteliği önemlidir. Bireyin seçimlerde bulunması sırasında iradesi üzerinde etkide bulunan müdahalelerin niteliği yani müdahaleci gücün keyfi olup olmaması cumhuriyetçi özgürlüğün tanımını verir.

Cumhuriyetçi özgürlükle liberal özgürlük arasındaki ayırım, yukarıda da belirtildiği gibi, belki de en iyi yasanın statüsü bağlamında ortaya çıkacaktır. Klasik liberal geleneğin özgürlük tanımı bağlamında yasa özgürlüğün sınırlayıcısıyken, cumhuriyetçi bakış açısından yasa özgürlüğün kurucu unsurudur. Yasanın cumhuriyetçi ve liberal bakış açılarından farklı statüsünü göstermek üzere çağdaş cumhuriyetçi yazarların tümü²⁵¹ Thomas Hobbes'un şu örneğine başvurur: "Lucca şehrinin surlarında, bugün hâlâ, büyük harflerle LIBERTAS kelimesi yazılıdır; ancak hiç kimse, bundan, herhangi bir insanın, Konstantinopolis'te olduğundan daha fazla bir özgürlüğe veya devlete hizmetten muafiyete sahip olduğu sonucunu çıkaramaz. Bir devlet ister monarşik, isterse popüler olsun, özgürlük aynıdır" (*vurgu özgün metinden*).²⁵²

²⁴⁹ C. K. Y. Shaw, "Quentin Skinner on the Proper Meaning of Republican Liberty", *Politics* içinde, sayı 23 (1), 2003, s. 46.

²⁵⁰ B. Brugger, s. 5.

²⁵¹ Bkz. M. Viroli, 2002a, s. 50; N. Bobbio ve M. Viroli, s. 26; Skinner, 1998a, s. 85; P. Pettit, 1998, s. 64.

²⁵² T. Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 158.

Hobbes'un yasaya boyun eğmenin, cumhuriyetle yönetilen Lucca ile despotik bir yönetim olan Konstantinopolis'in özgürlüklerini eşitleyeceği biçimindeki iddiası, James Harrington tarafından *Oceana*'da (1884) tartışılır. Harrington'a göre Lucca şehri "herkesin kendi amaçlarını izlemesine izin veren yasalar"la yönetildiği için özgür bir kenttir.²⁵³ Böylece Harrington, Cice-ro, Sallustus, Livius, Machiavelli ve Rousseau gibi cumhuriyetçi yazarların tümünde beliren özgürlük ve yasa zorlaması arasındaki pozitif ilişkiyi tekrarlar. Bu açıdan özgürlüğün karşıtı yasalar değil, bağımlılıktır: "bağımlılığın zıttı doğal devletin bağımsızlığı değil, ancak herkese uygulanan keyfi olmayan yasalara bağımlılıktır."²⁵⁴

Dikkat edilirse Hobbes'un örneğinde özgürlük, yasanın yanı sıra "devlete hizmetten de muaf olma" anlamını taşır. Buna karşın cumhuriyetçi bakış açısından devlete hizmet "özgürlüğün kılavuzudur"²⁵⁵ ve yurttaşlar yararlandıkları hakların karşılığında ödevlere de sahiptirler.²⁵⁶ Bu açıdan değerlendirildiğinde, cumhuriyetçi geleneğin önemle vurguladığı kamu hizmetine katılma olarak yurttaşlık erdemi, özgürlüğe ulaşmanın bir ön koşulunu oluşturur. Cumhuriyetçi geleneğin ortak iyilere karşı sorumluluk alınmasını gerektiren bakış açısına karşın liberal gelenek ödevleri ihmal ederek haklara vurgu yapar.²⁵⁷

İki geleneğin hak kavramına yaklaşımlarının arasındaki fark, tanımdan kaynaklanan bir farkı gösterir. Liberal düşünce geleneği hakları *doğuştan haklar* (*natural, inalienable* ya da *innate rights*) olarak ele alırken, cumhuriyetçi düşünce geleneği içinde haklar tarihseldir. Bu durumda tarihsel bir kazanım olarak hakların varlığı ve korunmasıysa, yasalı bir sivil toplumu gerektirir: "Haklar ancak gelenek ya da yasalarca tanınıyorsa vardır ve bundan dolayı daima tarihseldir; doğal ve eğer tarihsel değilse ve yasalar tarafından tanınmıyorsa, sadece ahlâki isteklerdir, önemlidir ama ahlâki isteğin ötesine geçemezler."²⁵⁸

Bu noktada Viroli *The Idea of the Republicanism* (*Cumhuriyetçilik Düşüncesi* -2003) adlı kitabında ahlâki ödevler ve siyasal yargılar arasında bir ayrım da bulunur. Bu ayrıma göre ahlâki ödevler "kendi kendimize, kendi vicdanımıza içsel yükümlülük hissetmemiz anlamında içsel bir değer" göste-

²⁵³ M. Viroli, 2002a, s. 51; Skinner, 1998a, s. 86; P. Pettit, 1998, s. 64.

²⁵⁴ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 28.

²⁵⁵ M. Viroli, 2002a, s. 64.

²⁵⁶ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 40.

²⁵⁷ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 36.

²⁵⁸ M. Viroli, 2002a, s. 60.

rirken, “yargısal ya da siyasal yükümlülükler dış bir otoriteye karşı yükümlülükler” anlamında dışsaldır.²⁵⁹ Böylece ahlâki yükümlülükleri yerine getirmeme durumunda, bireyler vicdan azabı çekerken; siyasal yükümlülüklerin yerine getirilmeme durumunda bireyler kendilerini, özgürlükten, mülkiyetten ya da hayatlarından men ederek cezalandırma gücüne sahip bir dış otoriteye boyun eğer durumda bulurlar.

Ancak yine de ahlâki ve siyasal yükümlülükler büsbütün ayrı değildir; dahası biri varolmadan ötekini varolması da zordur. Bu nedenle Viroli sivil özgürlükleri korumak için yasanın zorlayıcılığının yanı sıra ahlâki değerleri aşıl原因an sivil bir eğitimden söz ederek, yurttaşlık yükümlülüklerinin benimsenmesinde ahlâki ödevler ve siyasal yargıları bir arada ele alır.²⁶⁰

Böylece Viroli liberalizmin bütünüyle bireylerin vicdanlarına ve doğal yeteneklerine terk ettiği hakların varlığını ve sürdürülebilirliğini, siyasal yargılarla destekleyerek güvenlik altına alır.

Demokratik Katılım ve Cumhuriyetçi Özgürlük

Demokratik özgürlük “egemen tartışmada doğrudan katılımın kendisini ifade eden pozitif özgürlüğün bir çeşididir.”²⁶¹ Çağdaş yazında Isaiah Berlin’in *pozitif özgürlük* ya da *irade özerkliği*²⁶² kavramlarıyla açıklanan demokratik özgürlük, Viroli’ye göre “cumhuriyetçi özgürlüğün radikal bir versiyonudur”;²⁶³ çünkü demokratik özgürlük bireyin sadece kendi iradesine dayanarak kararlarını alması ve uygulaması olarak tanımlandığında, zorunlu olarak başkalarının keyfi iradesine boyun eğmeme anlamındaki cumhuriyetçi özgürlük anlayışına yaklaşır.

En bilinen biçimiyle demokratik özgürlük, irade hâkimiyetidir. Demokratik açıdan özgür bir kişi “kendisi adına düşünen, başkasından onay beklemeyen, baskıya, dalkavukluğa ve kariyerindeki başarılarla göz boyamaya karşı direnen, uymacı olmayan biri; diğer bir deyişle öz-belirlenimden (*self-determination*) hoşlanma anlamında özgür bir iradeye sahip olan kişi” dir.²⁶⁴ Bu açıdan hem cumhuriyetçi özgürlük hem de demokrasi ideali bireyin iradesinin özgür kılınmasını esas alır. İki özgürlük tanımı arasındaki fark, birey iradesinin özgürlüğünde değil, katılım olgusuna biçilen değerde

²⁵⁹ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 38.

²⁶⁰ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 42.

²⁶¹ M. Viroli, 2002a, s. 11.

²⁶² I. Berlin, s. 397.

²⁶³ M. Viroli, 2002a, s. 10.

²⁶⁴ krş. M. Viroli, 2002a, s. 41; N. Bobbio ve M. Viroli, s. 29.

açıға çıkar. *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük* bağımlılığın yokluğu üzerine temellenirken, demokratik özgürlük katılımı gerektirir. Demokratik özgürlük “kişilerin kendi davranışlarını yönetmesi, kendi kurallarını koyması ile tanımlanırken, bağımlılık ya da bağımsızlık yasal, sosyal ve siyasal koşulları (köle, kadın ya da mutlak monarkın kulu örneklerinde olduğu gibi)” gösterir.²⁶⁵ Başka bir deyişle demokratik özgürlük, yurttaşın egemen tartışmalara ve yasaların yapımına katılımını gösterirken, cumhuriyetçi özgürlük tahakküm riskinin yokluğudur. Her iki özgürlük tanımı da tersten okunduklarında aralarındaki farklar belirginleşir. Demokratik özgürlüğün tersi katılımın engellenmesiye, cumhuriyetçi özgürlüğün tersi bağımlılık koşulunda ya da tahakküm altında yaşamadır. Aralarındaki bu fark açıkça demokratik özgürlüğün katılımı, cumhuriyetçi özgürlüğün ise temsiliyeti öncelemesinden kaynaklanmaktadır.

Her iki özgürlük kavrayışı da temele iradeyi özgür kılacak tedbirleri koymuş olmalarına karşın, çağdaş cumhuriyetçiler için demokratik özgürlüğün desteklemenin olanağı yoktur; çünkü yasanın yapımına katılan çoğunluğun iradesinin kabul edilmesi, daima azınlık aleyhine özgürlük yitimini gösterecektir. Bu nedenle, çağdaş cumhuriyetçilere göre, demokratik özgürlüğün anlamı olarak kişisel özerklik, bireyin iradesini tüm koşullar altında bağımsız kılacak yeterlilikten yoksundur.²⁶⁶ Başka bir deyişle demokratik özgürlük tüm yurttaşlarının aktif katılımını öngörürken, bu katılım öncesi yurttaşlarının iradelerini bağımsız kılmakta yetersiz kalır.

Sonuç olarak cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı hem liberallerin özgürlük kavrayışından, hem de demokratik özgürlük yorumlarından daha geniş ve tutarlı bir özgürlük tanımı sunar.²⁶⁷ Siyasal özgürlüğün, siyasal topluma dayalı bir açıklamasını yapan cumhuriyetçi özgürlük, hem demokrasilerin hem de liberalizmin gereksinimlerini karşılayabilecek, her ikisinden de farklı, ancak her ikisinden de öğeler barındıran kompleks bir özgürlük felsefesi ortaya koyar.

Sonuç Yerine: Yerellik ve Evrensellik Ekseninde Cumhuriyetçi Yurtseverlik
Maurizio Viroli tüm çağdaş cumhuriyetçilik tartışmalarında görüldüğü üzere “özgürlük” kavramını cumhuriyetçi düşüncenin merkezi kavramı olarak değerlendirir. Cumhuriyetçi açıdan siyasal özgürlük kavramı, yurttaşların ortak

²⁶⁵ N. Bobbio ve M. Viroli, s. 29.

²⁶⁶ Bkz. M. Viroli, 2002a, s. 43 ve s. 47.

²⁶⁷ M. Viroli, 2002a, s. 43.

iyisidir. Virolu bu ortak iynin korunması bağlamında yurtseverlik kavramına başvurur. Böylesi bir yurtseverlik kavramı her durumda ülkeye itaati gerektiren bir yurtseverlik değil, özgürlüğün korunması için gereken yükümlülükleri yerine getirme bağlamında bir sadakati gündeme getirir. Dolayısıyla Virolu için yurttaşlık, tıpkı Pettit'te olduğu gibi, güvenli ve özgür yaşayabilmenin koşulunu oluşturan işlevselci bir bakış açısından değerlendirilir.

Her ne kadar cumhuriyetçiliği özgürlük yönetimi olarak kavrasa da Virolu'nin çalışmalarının merkezi kavramı *yurtseverlik*'tir. Virolu'nin yurtseverlik kavrayışı, bir yanda "dünya yurttaşlığı" kavramını gündeme getiren kozmopolit bakış açısından evrensel değerlere ulaşma çabalarını, diğer yanda sadakat odağının nesnesi olarak tikel bir vatana bağlılıkta somutlanan yerellik savunularını eleştiren, ancak her ikisinden de beslenen bir konumda yer alır. Bu nedenle Virolu'nin yurtseverlik kavrayışı hem kozmpolit bakış açısının savunucuları hem de topluluğu önceleyen bakış açıları tarafından eleştirilir.

Evrensellik ve yerellik söylemleri yakından bakıldığında, insan doğasına ilişkin liberal ve toplulukçu düşünce geleneklerinin öngörülerine paralel olarak ayırt edebilecek iki farklı geleneğe uygun biçimde şekillenir.²⁶⁸ Evrensellik dilinin savunucuları bireyi, hak ve özgürlük söylemlerini öne çıkaran liberal gelenek çerçevesinde tanımlarken; *milliyetçilik* (*nationalism*) ya da *toplulukçuluk* (*communitarianism*) gibi yerelci yaklaşımı benimseyen gelenekler, bireyin içinde yaşadığı toplulukla olan bağlarını öne çıkartırlar.

Bu tartışmanın ana hatları şu iki argüman çerçevesinde özetlenebilir: İlk argüman bireyin hak ve özgürlüklerinin bireyin doğasından kaynaklandığını ileri sürer. İkinci argüman ise "kişinin içinde doğduğu topluluğun çıkarlarını öncelikli kabul ederek, toplumsal iyiyi bireysel iyilerin önüne koyması"²⁶⁹ gerektiği çerçevesinde biçimlenir. İlki evrenselciler ikincisiyse yerelciler tarafından benimsenen bu iki yaklaşımın savunucuları arasındaki en temel gerilim noktasını "yurttaşlık" deneyimi oluşturur.

Yurttaşlığı evrensel değerlere saygı vurgusu içeren "dünya yurttaşlığı" biçiminde tanımlayan Martha C. Nussbaum *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (*Vatan Aşkı İçin: Yurtseverliğin Sınırları Tartışması* - 1996) adlı kitabında yaklaşımının temel argümanlarını "evrensel ahlâk yasaları"na dayandırır. Nussbaum yurtseverlikten ayırt etmeye çalıştığı evrenselci düşünce çizgisini, bireyin tikel bir kültüre, dile ya da etnik kökene

²⁶⁸ B. Bowden, "Nationalism and Cosmopolitanism: Irreconcilable Differences or Possible Bedfellow", *National Identities* içinde, sayı 5, no. 3, 2003, s. 237.

²⁶⁹ B. Bowden, s. 237.

bağlılığından çok evrensel ahlâk kurallarına uygun yaşamı ile tanımlar. Nussbaum'a göre yurtseverlik, "ulusal şovenizm ve ırkçılık (en azından diğer ulus veya kültürlerle dahil olan insanları ayırma) söylemlerinin üretiminde" güçlü bir eğilime sahiptir. Bu bağlamda Nussbaum'a göre dışlayıcılığı ortadan kaldırmının yolu, kişilerin kendilerini "Amerikalı, Fransız, siyah, Meksikalı ya da Yahudi olarak düşünmek yerine", "dünya yurttaşı"²⁷⁰ olarak düşünmeleridir. Nussbaum kendisini de çarpıcı bir biçimde tanımlar: "insanlığa bağlı bir birey."²⁷¹

Nussbaum tikelci bakış açılarını ahlâki argümanlardan yola çıkarak eleştirirken, Thomas Pogge, "dünya yurttaşlığı" kavramının temellendiği kozmopolit bakış açısını bireycilik, evrensellik ve genellik prensipleriyle özetler.²⁷² Pogge'e göre bireyin aile, etnik topluluk, kültürel birlik ya da diğer alt gruplara karşın önceliği olmalıdır; çünkü bireyler aynı zamanda kurucusu oldukları toplumların tesadüfi üyeleridir. Pogge evrensel bakış açısını sınıf, cinsiyet, dil, din, ırk vb. ayrımları olmaksızın tüm bireyleri içine alması gereken bir söylem olarak betimler. Bu bağlamda bireylerin amaçları, kaygıları ne sınırlarla ne de dil, din, ırk ya da diğer nitelikleriyle bağlı olduğu grup içinde özel olarak kalabilir.

Pogge gibi bireycilik vurgusunu merkezi bir kavram olarak değerlendiren George Kateb için bireyciliğin reddi Aydınlanmaya saldırı niteliğindedir; çünkü bireyi merkeze almayan düşünce biçimleri bireysel kimliği, Aydınlanmanın evrensellik ilkesi yerine, gruba üyeliğin onuruna bağlılıkla açıklar.²⁷³ Kateb "grup kimliğine bağlılığın bir biçimi" olarak değerlendirdiği cumhuriyetçiliği, anti-bireyci bir bakış açısı olarak yorumlar. Çünkü cumhuriyetçi yurtseverlik, her ne kadar özgürlük yurtseverliğini gösterse de, bireyin ahlâkını ülkesinin özgürlüğü için mücadele etmesini gerektiren bir bağlılıkla değerlendirir.²⁷⁴ Buna karşın Kateb'e göre, modern anayasal özgürlük düşüncesi yurtseverlikle değil, evrensellikle açıklanabilir. Ahlâki bir bireyin ülkeye bağlılık ve ahlâk ilkelerine sadakat arasında seçim yapması gereklidir.²⁷⁵

Günümüzde yurttaşlık deneyiminin anayasal özgürlüğe bağlı akılcılık

²⁷⁰ M. Nussbaum, "Patriotism and Cosmopolitanism", *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* içinde, der. M. Nussbaum ve J. Cohen, Beacon Press, Boston 1996, s. 2-3.

²⁷¹ M. Nussbaum, 1996, s. 9.

²⁷² W. T. Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics* içinde, 103/1, 1992, s. 48-49.

²⁷³ G. Kateb, "Is Patriotism a Mistake?", *Social Research* içinde, kış 2000, sayı 67, no. 4, s. 902.

²⁷⁴ G. Kateb, s. 910-911.

²⁷⁵ G. Kateb, s. 913.

biçiminde onaylanmasının en güçlü tanımlarından biri Jürgen Habermas tarafından yapılır. Habermas *anayasal yurtseverlik* (*constitutional patriotism*) tanımı ile demokrasinin evrenselci ilkeleriyle uyumlu bir yurttaşlık bilinci düşler.²⁷⁶ Habermas'a göre Auschwitz sonrası Alman halkı için en uygun yurtseverlik biçimi olan "anayasal yurtseverlik", milliyetçiliğin siyaset öncesi değerlere atıf yapan söyleminden ayrılarak, "siyasal olarak örgütlenmiş halk"a gönderme yapar.²⁷⁷ Habermas'a göre "milletler ortak dil, adetler ve gelenekler tarafından kültürel olarak ya da coğrafi olarak bir araya gelen yerleşimler ya da komşuluklarla birleşen benzer soydan insan topluluğudur, ancak bir devlet biçiminde siyasal olarak bütünleşmemişlerdir."²⁷⁸ Anayasal yurtseverlik ise milliyetçilikten farklı olarak siyasal birleşmeyi gösterirken, böyle bir birleşmede siyaset öncesi değerlere ihtiyaç duyulmaz.

Siyasal olana vurgusu ve milliyetçiliği dışlamasıyla Habermas'ın anayasal yurtseverlik kavrayışı cumhuriyetçi tartışmaların çok uzağına düşmemekle birlikte, Habermas kendi çizgisini cumhuriyetçi gelenekten de ayrı tutar. Habermas'ın kendisini cumhuriyetçi gelenekten özenle ayırt etmesinin nedeni, onun cumhuriyet tanımında yatar. Habermas'a göre cumhuriyetçi gelenek Aristoteles'ten gelen öz-yönetimli bir etnik ve kültürel aidiyetin ifadesidir.²⁷⁹ Habermas cumhuriyetçiliği cemaatçilikle özdeşleştirir ve bu nedenle çağdaş çoğulcu toplumlara uygun bulmaz. Habermas'a göre çoğulcu toplumlarda yurttaşlar arasındaki bağ, dil, din ya da etnik köken değil, siyasal kültüre dayanarak oluşturulan anayasadır.²⁸⁰

Evrensel değerler kavrayışı, pek çok açıdan günümüz çokkültürlü toplumları için güçlü argümanlar üretebilir. Ancak Maurizio Viroli böylesi bir değerler savunusunun milliyetçi söyleme karşı retorik mücadele gücünü düşük bulur: "Belki, çokkültürlü liberal toplumların yurttaşlarına, tikel grup sadakatlerinin ötesinde onların, rasyonel, ahlâki bireyler olarak, ortak özgürlük ve adalet değerlerine bağlılığı paylaşımlarının yerinde olacağını anlatan sözcükler etkili olacaktır. Ortak evrensel ilkeler ve değerlere başvurduğu için bu argümanlar güçlüdür. Gelgelelim, paylaşılan evrensel değerlere dayalı bir

²⁷⁶ M. Viroli, 1997, s. 185.

²⁷⁷ J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. W. Rehg, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 258.

²⁷⁸ J. Habermas, 1995, s. 258.

²⁷⁹ M. Viroli, 1997, s. 186.

²⁸⁰ J. Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", *Citizenship - Critical Concepts* içinde, der. B. Turner ve P. Hamilton, Routledge, New York, 1994, s. 347.

ortaklık çok fazla uzak ve çok fazla geneldir. Böyle bir liberal dil daha az rasyonel ama din, etnik köken, dil, kültür ve geçmiş gibi daha ortak değerlere başvuran milliyetçi bir dil olsa bile, bu dilin retorik mücadelesini kazanma şansı yüksek değildir.”²⁸¹

Evrenselci bakış açısı rasyonel birey ve evrensel değerler üzerine temellenir. Böylesi “sadece politik bir cumhuriyet, filozofların onayını alabilir ama ne bağlılık, ne sevgi, ne de fedakârlık üretebilir. Bu tür tutkuları yaratmak ve sürdürmek için kişinin ortak kültüre, paylaşılan anılara başvurması gerekir.”²⁸²

Bu bağlamda dışlayıcı milliyetçiliğe karşı yine partikülarist bir söylemi gündeme getiren cumhuriyetçiliğin, sözü geçen retorik mücadeleyi kazanma şansının yüksek olduğu açıktır. Çünkü cumhuriyetçiliğin yurtseverlik dili de tıpkı milliyetçilik dilinin olduğu gibi retoriğe dayalı tutkulu bir dildir, partikülaristtir ve tikel bir halkın ortak özgürlük aşkıdır.²⁸³

Evrenselciliğin akılçılık ve bireycilik vurgusunun soyut birey kavrayışına yönelik eleştirilerle biçimlenen toplulukçu söylem ise, bireyin ahlâkiliğinin arkasında bir topluluk yapısını gözlemler. Bu bağlamda bireyin yurtseverliği, ahlâki tarafsızlıkla çeliştiğinde bile bir erdem olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle yurtseverlik ahlâki tarafsızlıktan önce gelir. Böylesi bir yurtseverlik “tikel bir milliyeti olanların sergileyebildikleri tikel millete bağlılıktır.”²⁸⁴ O halde yurtseverlik söylemi tikel bir millete sadakati şart koşar; çünkü ancak böylesi bir tanım bireyin somutluğunu sağlayabilir ve bağlılığın nesnesini işaret edebilir. Bu bağlılığın nesnesi de vatandır. Nitekim böylesi bir yurtseverlik ahlâki da MacIntyre’a göre, liberallerin iddiaları gibi irrasyonellik olarak tanımlanamaz. MacIntyre’a göre Aydınlanma’nın ahlâka uygunluk iddiası bir başarısızlıktır. Bu başarısızlık, bireye dönüşen öznenin, kendini oluşturan ahlâki mirasının (geleneklerinin), teleolojik bağlamın ve kategorik niteliklerin reddini gerektirdiği için imkânsız bir ahlâk anlayışını da getirmiş olmasından kaynaklanır.²⁸⁵ Oysa hayatımızın hikâyesini anlamak için milli bir topluluğa ihtiyacımız vardır. O halde yurtsever her şeyden önce kendi hikâyesini bilen bir millete bağlılık duyan kişidir.²⁸⁶

²⁸¹ M. Viroli, 1997, s. 25.

²⁸² M. Viroli, 1997, s. 24.

²⁸³ M. Viroli, 1997, s. 19 ve s. 23; M. Viroli, 2002a, s. 14, 66 ve 80; M. Viroli, 1998, s. 188; ayrıca bkz. A. MacIntyre, 1995, s. 210–211.

²⁸⁴ A. MacIntyre, 1995, s. 210.

²⁸⁵ F. Üstel, s. 66.

²⁸⁶ M. Viroli, 1997, s. 193.

Virolî tikel bir vatana bağıllık konusunda toplulukçularla hemfikir olmakla birlikte, kendisini toplulukçu bakış açısından çok evrensel değerlerin savunusu üzerine temellenen bakış açısına daha yakın bulur; çünkü liberal ahlâkın evrenselliği karşısında, hakların ve ahlâkî hayatın zorunlu çerçevesi olarak somut millî topluluğun değerini gündeme getiren tikel bağıllık, milliyetçiliğe dönüşme tehlikesi içerir. Korunacak temel değeri milletin hikâyesine ve topluluğun kültürel bağlarının sahiciliğine dönüştürmek, yurttaşların siyasal ve sivil özgürlüklerini teminat altına almayı gerektirmez. Bu bağlamda Virolî tikel olana sadakatten yola çıkmakla birlikte, yurtseverliği “özgürlük aşkı” ile somutlaştırarak siyasal ve sivil özgürlükleri korumayı hedefler.

Virolî cumhuriyetçi yurtseverliğin kozmopolit düşünce ve tikelcilik arasındaki yerini şöyle açıklar: “Özgürlükçü yurtseverlik dili, politik çatışmaları, çıkarsız, kültürel olarak renksiz, yansız bireylere göre belirlenmiş prosedürlerle çözüme bağlayacak kriterler oluşturmak için kaleme alınmış belli etik ilkelerle politikayı aşmayı hedefleyen teorilere bir alternatif olabilir ve yine aynı şekilde bu dil politik eylemi kültür, etnik köken ve din gibi politika öncesi alanlarla sınırlayan teorilere bir alternatif de olabilir. İlkine karşı yurtseverlik dili bireyleri kültürel olarak kararlı, ilgili ve tutkulu olmaya davet eder ve o bireylere bir özgürlük kültürü, cumhuriyete karşı bir ilgi, ortak iyiye duyulan bir sevgi olarak aşılama çalışır; rasyonel ahlâklı bireylerin ne yapması gerektiğini dayatmayı değil, özgürlüğü sevenleri baskının ve ayrımcılığın ateşli taraftarlarından daha güçlü kılmayı amaçlar. Milliyetçi ya da cemaatçi tutum denebilecek ikinciye karşı, yurtseverlik, kültürel bakımdan benzer insanlar arasında tikel bağıllığı, kültürel çeşitliliği kucaklamakla birlikte, tikel bir halkın cumhuriyeti olduğundan hâlâ tikel olan bir iyiye –cumhuriyete– olan bir bağıllığa dönüştürmeye çalışır.”²⁸⁷

QUENTIN SKINNER: CUMHURİYETÇİ İDEAL OLARAK SİYASAL ÖZGÜRLÜK

Cumhuriyetçilik tartışmasının siyaset felsefesine yeniden kazandırılması konusunda kuşkusuz en büyük pay Quentin Skinner’a aittir. Skinner’ın başarısı cumhuriyetçi düşünce geleneğinin siyasal topluluk ve özgürlük hakkındaki klasik temalarını yeniden tartışmaya açan bakış açısından kaynaklanır.

Quentin Skinner bir yandan cumhuriyetçi düşünce geleneğini çağdaş tartışmalar bağlamında bir alternatif olarak yeniden gündeme getirirken, di-

ğcer yandan da negatif özgürlük kavrayışına ilişkin liberal yorumları değişimine uğrattır. Skinner, tarih okumalarına yerleştirdiği projesiyle çağdaş tartışmalara geçmiş deneyimlerden kaynaklanan bir yol göstermeyi hedefler.²⁸⁸

Bu bölümde öncelikle Skinner'ın cumhuriyetin çağdaş yorumcuları için kılavuz niteliğindeki özgürlük çözümlemesi ele alınarak, Isaiah Berlin'in ortaya koyduğu negatif ve pozitif özgürlük kavrayışlarının eleştirileri çerçevesinde cumhuriyetçi negatif özgürlük düşüncesi ayırt edilmeye çalışılacaktır. Skinner'a tarih okumaları boyunca yol gösteren Machiavelli ve Machiavelli'nin görüşlerine farklı yorumlar katan yeni-Romalı (*neo-Roman*) kuramcılarının²⁸⁹ özgür devlet teorisine ilişkin kavrayışları ikinci bölümde ele alınacaktır. Son bölümde ise cumhuriyetçi özgürlüğün negatif özgürlük olarak yorumlanması gerektiğini ileri süren iki çağdaş cumhuriyetçi Quentin Skinner ve Philip Pettit'nin yorumlarının karşılaştırılması yapılacaktır.

Özgürlüğün İki Yorumu: Quentin Skinner'ın Isaiah Berlin Eleştirisi

Quentin Skinner'ın hedefi, çağdaş siyaset felsefesinin yerleşmiş iki özgürlük kavrayışının arasında iddia edildiği üzere bir karşıtlık bulunmadığının ispatı yoluyla, sosyal ve bireysel özgürlüklerin sadece karşılıklı ilişki içerisinde ilerletilebileceğini göstermektir. Böylesi bir tezin savunusu için Skinner'ın başlangıç noktası, özellikle Isaiah Berlin tarafından formülleştirilen *negatif ve pozitif özgürlük* (*negative freedom-positive freedom*) kavrayışlarının eleştirisi. Bu bölümde yapılacak olan da, Skinner'ın negatif ve pozitif özgürlüğe ilişkin çözümlemesinin ana hatlarını belirginleştirerek, gerçekten iki özgürlük kavramı arasında bu denli köklü bir ayrımın olup olmadığını sorgulamak olacaktır.

Üçüncü kısmın ilk alt başlığında da ele alındığı gibi, Isaiah Berlin “siyasal özgürlük” olarak ele aldığı negatif özgürlüğü en basit ifadeyle, “bir insanın diğerleri tarafından engellenmeden eylemde bulunabileceği alan”²⁹⁰ olarak tanımlar. Negatif özgürlük “(...) başka şeylerin yokluğuyla, özellikle de seçtiği amaçları takip etmede bağımsız eylemin varoluşundan faili alıkoayan, onun bağımsız eylemini sınırlayan bazı unsurların yokluğuyla ayırt edilebilir.”²⁹¹ Berlin'in yorumuyla negatif özgürlük “şu sorunun cevabını bul-

²⁸⁸ K. Palonen, *Quentin Skinner - History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Bodmin, Cornwall 2003, s. 97.

²⁸⁹ John Milton, Henry Neville, Marchamont Needham, Algernon Sidney, John Hall, Francis Osborne vb.

²⁹⁰ I. Berlin, s. 393.

²⁹¹ Q. Skinner, 1984, s. 194; Q. Skinner, “The Idea of Negative Liberty: Machiavellian and Modern

makla ilgilidir: Öznenin –bir kişi ya da kişiler olarak– içinde kabiliyetinin el verdiği şeyleri yapmaya veya olmaya, serbest olduğu ya da olması gerektiği alan nedir?”²⁹² Berlin’in negatif özgürlüğü tanımlamak üzere kendi kendisine sorduğu bu başlangıç sorusuyla ilişkili olarak, özellikle iki kavram çağdaş siyaset düşünürleri tarafından sıklıkla tartışılır: “Kabiliyet” (*ability*) ve “kişilerin serbest olarak yapabilecekleri eylemlerin alanı” yani müdahale olmaksızın eylemin gerçekleştirileceği alan.

Isaiah Berlin’in negatif özgürlük kavramını ortaya koyduğu soruya yakından bakılacak olursa, öncelikle kişilerin kabiliyetlerinin el verdiği şeyler oranında özgür olduğu söylenebilir. Bu durumda bir şeyi yapamamak, kabiliyetsiz ya da yetersiz olmak Berlin’in tanımına göre kişinin özgür olmadığını iddia etmesi için geçerli nedenler değildir. Berlin’in verdiği örnek takip edilecek olursa “(...) kör olduğum için okuyamıyorsa (...)”²⁹³ okuma konusunda özgür olmama durumundan söz edilemez.

Böyle bir bakış açısının temelleri Thomas Hobbes’un *Leviathan*’ında yatar. Hobbes özgürlüğün anlamı konusunda verdiği bir örnekte odadan çıkmayı başaramayan iki adamın durumunu tartışır. İlk adam odayı terk etme gücüne sahiptir, ancak duvarlar ya da kalın zincirler tarafından odadan çıkması engellenmiştir. İkinci adam ise hastalık nedeniyle odayı terk etme gücüne sahip değildir. Hobbes’un çözümlemesine göre ilk adam açıkça özgürlükten yoksundur, oysa ikinci adamın durumu için ne özgür ne de özgür değil yorumunu yapılabilir; çünkü ikinci adam hareket kabiliyetinden yoksundur.²⁹⁴ Hobbes’a göre özgür bir insan “gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir.”²⁹⁵ Böylece Hobbes’u takip edecek olursak, özgür bir insan, yapma kabiliyetine sahip olduğu şeyler arasından istediğini yapan insandır.

Yeniden Berlin’in verdiği örneğe dönecek olursa, kör olduğu için okuyamayan bir insanın durumunu tartışmak, Skinner’a göre *biçimsel özgürlük* (*formally free*) ve *etkin özgürlük* (*effectively free*) arasında bir fark gözetmeyi gerektirir.²⁹⁶ Kör adam biçimsel olarak özgürdür, ancak etkin olarak bu

Perspectives”, *Visions of Politics - Renaissance Virtue*, II. Kitap içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2002k, s. 187.

²⁹² I. Berlin, s. 393.

²⁹³ I. Berlin, s. 393.

²⁹⁴ T. Hobbes, s. 154-155.

²⁹⁵ T. Hobbes, s. 155.

²⁹⁶ Q. Skinner, “A Third Concept of Liberty”, *London Review of Books* içinde, sayı 24, no. 7, 04.04.2002m, s. 17.

özgürlüğü kullanamamaktadır. Skinner'ın özgürlüğü biçimsel ve etkin özgürlük olarak çözümlemesi, Berlin'in negatif özgürlük tanımındaki tutarsızlığına açığa çıkmasına neden olur. Çünkü kör olduğu için okuyamayan insan özgürlüğünü hem etkin hem de biçimsel olarak kullanamamaktadır. Bu durumda Berlin'in özgür olduğunu varsaydığı adam, Skinner açısından her iki biçimde de özgür değildir. Özgürlük bu açıdan değerlendirildiğinde, etkin ve biçimsel özgürlüğün ilişkisi dört biçimde belirecektir:

- a) Etkin olarak özgür, biçimsel olarak özgür,
- b) Etkin olarak özgür, biçimsel olarak özgür değil,
- c) Etkin olarak özgür değil, biçimsel olarak özgür,
- d) Ne etkin, ne de biçimsel olarak özgür.

İlk durum tam bir özgürlük halini yansıtır. Başka bir ifadeyle kişi hem bir kapasiteye sahiptir, hem de bu kapasitesini uygulamasını engelleyecek herhangi bir müdahale yoktur. Dördüncü durum da birinci durum kadar açık bir durumu gösterir. Bu durumda ne etkin ne de biçimsel olarak özgürlük söz konusudur. Sorun çıkarabilecek iki durum, ikinci ve üçüncü durumlardır. İkinci durumdaki kişi bir şeyi yapmada kabiliyet sahibidir, ancak dıştan müdahale söz konusu olduğundan kişi bu olanağı kullanamamaktadır. Hobbes'un odadan çıkması olanaklı olan ancak bağlı bulunduğu zincirler ya da önüne çıkan duvarlar nedeniyle bunu başaramayan kişinin durumuna ilişkin verdiği örnek, bunu özetlemektedir. Aslında yakından bakılacak olursa, bu çözümleme bağlamında yasalar da etkin olarak gerçekleştirme kapasitesine sahip olunan, ancak yapılması dışsal bir güçle engellenen durumun bir örneğidir. Böylesi bir durum cumhuriyetçi yazarlar açısından özgürlüğün yokluğunu göstermez. Dolayısıyla (b) durumu Skinner'a göre bir müdahale göstermesine karşın, özgürlük kaybı demek değildir. Buna karşın Berlin'in çözümlemesinin çerçevesinden bakılacak olursa, özgürlüğün yasalarla sınırlanıyor oluşu açıkça bir özgürlük kaybıdır. O halde (b) durumu Skinner ve Berlin yorumlarında iki karşıt fikre ulaşır.

Üçüncü durum ise kişinin uygulama kapasitesine sahip olmadığı, ancak kapasite sahibi olsaydı uygulamakta serbest olduğu şeyleri anlatır. Hobbes'un hasta olduğu için odadan çıkamayan adam ya da Berlin'in kör olduğu için okuyamayan kişi örnekleri bu duruma uygun düşen örneklerdir. Skinner'ın çözümlemesine göre kör adam ne etkin, ne de biçimsel olarak özgürlüğe sahiptir. Ancak hatırlanacak olursa Berlin'in negatif özgürlük tanımında özgürlüğün yokluğu sadece "dıştan müdahale"nin olmadığı durum-

larla ifade edilmektedir.²⁹⁷ Bu durumda Berlin için kör adamın durumu özgürlüğü gösterir. Ancak Skinner'ın çözümlemesinde açıkça görüldüğü gibi adam ne etkin, ne de biçimsel olarak bu özgürlükten yararlanabilmektedir. Dolayısıyla Skinner açısından bu adamın özgürlüğünden söz etmenin imkânı da yoktur. O halde bu noktada "Berlin'in Hobbesçu yaklaşımı, bizim, çözümlemenin bu biçimini en iyi ifadeyle karmaşada, en kötüsü ise bir özgürlük komedisinde sonlandığını görebilmemizi sağlar."²⁹⁸

Bu noktada Charles Taylor, Berlin'in negatif özgürlük tanımını sadece *fırsatlar*'ın (*opportunity*) varlığıyla ilişkili yorumlandığına dikkat çeker. Kişi uygulama kapasitesini kullansa da kullanmasa da fırsatların var olması, Berlin'in tanımına göre özgürlük için yeterli koşulu oluşturur. "Negatif teoriler (...), sadece fırsat kavramına dayalı olabilir; yani *icraat*'ımız (*exercises*) ile seçenekleri değerlendirelim, ya da değerlendirmeyi başaralım ya da başarmayalım, özgür olmak, neler yapabileceğimize, önümüzde hangi fırsatların açık olduğuna bağlıdır."²⁹⁹ Hobbes'a dayanan böylesi bir özgürlük tanımı, kişinin önünü tıkayan, onu engelleyen ya da sınırlayan, kısacası müdahalede bulunan bir şeyin bulunmamasıdır. Böylece kişinin özgürlüğü, negatif özgürlük kavrayışının bu yorumu çerçevesinden, "belirli amaç ya da hedeflerin takibiyle bağlantısız olarak yorumlanabilir."³⁰⁰ Dolayısıyla Berlin'in çözümlemesinde negatif özgürlüğün, aşağıda yeniden ele alınacağı gibi, sosyal ya da toplumsal özgürlük ile bağları kopartılmıştır.

Berlin için "özgürlüğün var olması, başka şeylerin yokluğuyla belirir; özel olarak ise kadın ya da erkek failerin seçtikleri amaç doğrultusunda eylemde bulunabilmelerini, farklı görüşleri izleyebilmelerini ya da en azından alternatifler arasında seçim yapabilmelerini engelleyen unsurların yokluğuyla belirlediği söylenebilir."³⁰¹ Berlin'in tanımını tekrarlayan Skinner'a göre, "özgürlüğün varlığını konuşmak daima bir yokluğun konuşulmasıdır: Failin amaç ya da hedeflerini gerçekleştirmesinde sınırlamanın yokluğu"nın konu-

²⁹⁷ Bkz. I. Berlin, s. 393. Berlin adı geçen bölümde "yalnızca, bir amaca ulaşmanız diğer insanlar tarafından engelleniyorsa siyasal özgürlük ya da hürriyetten yoksun kalırsınız." demektedir.

²⁹⁸ Q. Skinner, 2002m, s. 17.

²⁹⁹ C. Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty?", *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1997, s. 419.

³⁰⁰ Q. Skinner, 1984, s. 195.

³⁰¹ Q. Skinner, "The Paradoxes of Negative Liberty", *The Tanner Lectures on Human Value* içinde, der. S. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City, 1986, s. 227; Q. Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty", *Machiavelli and Republicanism* içinde, der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge, 1993a, s. 293.

şulmasıdır.³⁰² Böylece negatif özgürlük daima “bir şeyin yokluğu” ya da “bir şeyden özgür olma”³⁰³ (*free from something*) bağlamlarında belirir. Gerald MacCallum’un çağdaş yazında sıklıkla tekrar edilen sözcükleriyle “ne zaman fail ya da failerin özgürlüğü söz konusu olsa, bu daima bir şeyleri yapmak ya da yapmamakta, bir şeylerin olması ya da olmamasında engellemeden, sınır-lamadan ve zorlamadan özgürlüktür.”³⁰⁴

Berlin’in öne sürdüğü türden bir özgürlük tanımı en güçlü ifadesini Thomas Hobbes’un *Leviathan*’ında bulur. “Uyrukların Özgürlüğü Üzerine” başlıklı bölümde Hobbes özgürlüğü şöyle ifade eder: “Özgürlük nedir? ÖZ-GÜRLÜK veya HÜRRİYET tam olarak engelleme olmaması demektir; engel-leme ile hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum”³⁰⁵ (*vurgu özgün metinden*).

İnsanlararası ilişkilerden kaynaklanan ve bireyin eylemlerine yönelik dıştan müdahalenin üç farklı biçimi görülebilir:

- a) Bireyin eylemlerine bilinçli olarak dıştan müdahale ederek, bireyin özgürlüğünü kısıtlayıcı etki yapan eylemler,
- b) Bireyin eylemlerine bilinçli olarak dıştan müdahale etmekle birlikte, bireyin özgürlüğünü kısıtlama amacında olmayan eylemler,
- c) Diğer bireylerin bilinçli olarak özgürlüğümü kısıtlama amacı gütmeyen eylemlerinin sonucundan etkilenme.

İlk durum herhangi bir itiraza yer bırakmaksızın açıkça özgürlüğün yokluğunu gösterir. İlk durum ile ikinci durum arasındaki fark sadece bir “ni-yet” farkı olarak görünse de, söz konusu durumların çözümlemesi göründüğünden biraz daha karmaşıktır. Bunun nedeni böylesi bir durumun çözümlemesi yasanın statüsüne ilişkin sorgulamayı gerektiriyor olduğundandır. “Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlüğün Fleştirileri Işığında Müdahalesizlik Olarak Özgürlük” bölümünde de dile getirildiği gibi, temel özgürlüklerin yasa ile korunuyor olması liberal kuramcılar arasında da tartışma konusudur. Örneğin John Locke ya da John Rawls³⁰⁶ gibi liberal kuramcılar yasa olmaksızın özgürlüklerin varolamayacağına ilişkin kanıyı cumhuriyetçi yazarlarla paylaşmaktadırlar. Öte yandan yasayı özgürlüğün önünde bir engel olarak görse dahi Hobbes da yasaya itaatin gerekliliğini açıkça vurgular. Hobbes’a göre

³⁰² Q. Skinner, 2002m, s. 16.

³⁰³ I. Berlin, s. 395.

³⁰⁴ G. MacCallum, “Negative and Positive Freedom”, *Philosophy, Politics and Society* içinde, der. P. Laslett, W. G. Runciman ve Q. Skinner, Basil Blackwell, Oxford, 1972, s. 176.

³⁰⁵ T. Hobbes, s. 154.

³⁰⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 201-205.

yasaya itaati sağlayan güdü “korunma”dır.³⁰⁷ Özgürlüğün ancak ve ancak yasa ile varolabileceğine ilişkin cumhuriyetçi bakış açısından farklı olmakla birlikte, liberal kuramcılar da özgürlüğün korunması için yasaların müdahalesini kaçınılmaz görmektedirler. Dolayısıyla yasa müdahalesinin varlığının kaçınılmaz olduğu tüm yazarlarca kabul edilmekle birlikte, bu müdahalenin özgürlüğü koruduğu mu, yoksa sınırlandırdığı mı konusu tartışmalıdır.

Berlin’in negatif özgürlük konusundaki tanımına geri dönecek olursak üçüncü durumu da kapsayacak biçimde bireyin eylemlerine yönelik “bilinçli ve bilinçsiz” tüm müdahaleleri en geniş anlamıyla özgürlüğün önünde engel olarak ele aldığı görülecektir. Dolayısıyla yukarıda saymış olduğumuz her üç durumda da Berlin açısından bireyin özgürlüğü sınırlandırılmıştır. “(...) Berlin’in negatif özgürlükten anladığı sınırlamanın olmamasıdır ve sınırlama kavramına getirilmesi gerektiğine inandığı özel bir yorumla, ‘olası seçim ve eylemleri’ takip edebilecek bir başka failin kapasitesi tarafından dıştan gelen bir müdahale eylemi içermelidir. Bu engel ve sınırlamaların niyete ihtiyacı yoktur, çünkü Berlin bunların –neden olabileceği gibi– başkalarının eylemlerinin bir sonucu olabileceğini de göz önüne alır. Ancak Onun temel inancı şudur ki; özgürlüğün varlığını gösteren daima müdahalenin yokluğu olmalıdır.”³⁰⁸

Görüldüğü gibi Berlin için dışsal her türden müdahale özgürlüğün sınırlandırıcısı olarak mahkûm edilirken, “içsel faktörler” söz konusu edilmez. Bu noktaya dikkat çeken Charles Taylor, özgürlüğün sadece dışsal engellerle değil, bazı durumlarda bireyin kendisinden kaynaklanan etkenlerce de sınırlandırılabilirliğini söyler. Taylor’ın “içsel faktörler”³⁰⁹ (*inner factors*) adını verdiği ve Berlin’in ampirik yoldan tanımladığı negatif özgürlük tanımında içermeyen bu engeller, bireylerin zaman zaman yanlış bilinçlenmesi, bilinç eksikliği ya da korkuları gibi nedenlerle ortaya çıkabilirler. Bu durumlarda bireyler her ne kadar dıştan bir müdahaleye uğramasalar ve Berlinci çözümleme bağlamında özgür görünseler de negatif anlamdaki özgürlükleri sınırlandırılmış demektir. Böylece bireyin kendini gerçekleştirme engellenmiş olur.

Berlin negatif özgürlük kavrayışı yoluyla özellikle sözleşme kuramcıları tarafından öne sürülen doğal hakları koruma altına alır ve bu alandaki müdahaleleri engellemeyi hedefler. Bu nedenle özgürlüğün negatif yorumu modern sözleşme kuramcıları tarafından alttan alta desteklenir.³¹⁰ Dolayı-

³⁰⁷ T. Hobbes, s. 162.

³⁰⁸ Q. Skinner, 2002m, s. 17.

³⁰⁹ C. Taylor, 1997, s. 419.

³¹⁰ Q. Skinner, 1984, s. 194.

siyla Berlin'e göre hakları koruyan bu alanın geliştirilmesi, sosyal yaşamın talep ettiği ödevlerin azaltılmasıyla ilişkilidir. Buna karşın Skinner'ın çözümlemesi varolması istenilen hakları korumanın yolunun ancak sosyal ödevler üstlenmek yoluyla olanaklı olduğunu ortaya koyar. Özellikle Romalı cumhuriyetçileri ve onların Renaissance'taki yorumcularını takip eden Skinner için, toplumda bireylerin ödev üstlenmeksizin hak talep etmeleri yozlaşmanın ilanıdır.³¹¹

Öte yandan Berlin'in negatif özgürlük karşısına yerleştirdiği pozitif özgürlük kavramıysa benlik hakimiyetini ya da kendi kendisinin efendisi olma isteğini ortaya koyar. Böylece pozitif özgürlük, bireyin kendi saptadığı eylemleri yapma ve bunları yaparken de dışsal güçler tarafından etkilenmemiş olmasını gerektiren bir özgürlüktür. Ancak bu noktada Skinner, pozitif ve negatif özgürlük kavrayışları arasında tam bir karşıtlık ilişkisinin bulunmadığı konusunda uyarıcıdır; çünkü "Berlin'in kendi çözümlemesine göre, dışsal güçler tarafından engellenmiş olmayan erdemli eylem özgürlüğüne sahip olduğum durum, sıradan negatif anlamda özgürlüğe sahip olan herhangi birinin koşuludur."³¹²

Skinner'ın pozitif ve negatif özgürlük kavramlarının, dıştan müdahalenin olmayışı sonucunda kendi kararlarını alıyor olmaktan doğan yorumlarının birbirlerine karşıt olmadığı konusundaki itirazı, Berlin tarafından da itiraf edilir.³¹³ Ancak yine de Berlin'in pozitif özgürlük tanımındaki ilgisi daha çok tanımda yer alan "kendi kendinin efendisi" olma düşüncesiyle ilişkilidir.

"Kendi kendinin efendisi olma" metaforunun yorumu iki farklı biçimde yapılabilir. Bunlardan ilki dıştan gelen müdahalelere bağımlı olma durumudur. Böylesi bir yorum, az evvel Skinner'ın uyarısı dile getirilirken sözü edildiği üzere, negatif ve pozitif özgürlük kavramlarını birbirlerine bağlayan bir durumu gösterir. Bu bağlamda pozitif özgürlük "bir şeyi yapmaya özgürlük" (*free to something*) biçiminde dile getirilebilir. Ancak ikinci bir yorumla "kendi kendinin efendisi" olmak, doğanın ya da dizginlenemeyen hırs ya da şehvetlerin de önüne geçmek anlamına gelebilir. Skinner'ın da ifade ettiği üzere özgür eylem kapasitesinin engellenişi bu kez dışsal nedenlerden çok içsel nedenlerle ilişkilidir ve eğer özerk davranışta bulunmak isteniyorsa, dışsal engeller kadar bu içsel engellerden de kurtulmak gerekebilir.³¹⁴

³¹¹ Q. Skinner, 1986, s. 248; Q. Skinner, 1993a, s. 308.

³¹² Q. Skinner, 2002m, s. 16.

³¹³ I. Berlin, s. 397.

³¹⁴ Q. Skinner, 2002m, s. 16.

Bu durumda insanı köleleştirecek şehvet ya da hırs gibi tutkular ile bu tutkuları dizginleyebilecek “yüksek doğa”³¹⁵ karşıtlık içerisindedir. İlki dıştan gelen deneysel uyarılardan etkilenererek ortaya çıkarken, ikincisi bireyin rasyo- nelliğinin³¹⁶ bir parçası olarak görülecektir. O halde pozitif bağlamda özgür- lükten söz edebilmek için “düşük seviyeli” insan doğasının katı bir biçimde disiplin altına alınması gerekir. “Bu durumda her iki benlik, daha büyük boş- luk tarafından bölünmüş olarak tasvir edilebilir: gerçek öz, şu şekilde görüle- bilir: bireyden (terimin bilinen anlamında) daha geniş bir şey olarak, bireyin de içinde bir eleman ya da taraf olarak varolduğu sosyal bir ‘bütünlük’: bir kabile, bir ırk, bir kilise, bir devlet, yaşayanların, ölülerin ve henüz doğmamış olanların büyük toplumu. Bu varlık, o zaman, kendi kolektif ya da ‘organik’ tek isteğini kendi ele avuca sığmaz ‘üyeleri’ne dayatarak kendi yüksek özgür- lüğünü ve bundan dolayı onların da özgürlüklerini kazanan bir şey olarak tanımlanabilir.”³¹⁷ Başka bir ifadeyle “özgürlük, kendi kendinin efendisi ol- maktır, isteğimin karşısına çıkan engellerin, her ne olursa olsun –doğanın karşı koyuşu, kontrol edemediğim arzularım, mantık dışı kurumlar, diğer in- sanların karşımda duran istekleri ve davranışları– ortadan kaldırılmala- rıdır.”³¹⁸

Bu ise rasyonel olarak örgütlenmiş bir toplumu gerektirir. İnsan doğa- sının bir öze sahip olduğu ve bu özü gerçekleştirme yoluyla özgür kalabile- ceği biçimindeki Berlin’in pozitif özgürlük çözümlemesi kabul edilirse, tar- tışma ikinci bir aşamaya da taşınabilir. İnsanlığın ahlâki karakteri hakkında farklı bakış açıları olabileceğine göre, pozitif özgürlüğün de farklı yorumla- rı olmalıdır: “Doğanızın özünü dini olarak Hristiyan bakış açısını kabul et- tiğinizi ve böylece sadece Tanrı’ya odaklanarak en yüksek amacımıza ulaş- ableceğimizi varsayın. Ardından Thomas Cranmer’in sözleriyle Tanrı’ya hiz- metin ‘en mükemmel özgürlük’ olduğuna inanacaksınız. Ya da Hannah Arendt tarafından *Between Past and the Future* (Geçmiş ve Gelecek Arası- nda - 1961) adlı kitabında bir özgürlük kuramı olarak yeniden ifade edilen, insanın siyasal bir hayvan olduğu yolundaki Aristotelesçi tezi kabul ettiğini- zi varsayın. Sonrasında Arendt’in iddiasındaki gibi ‘özgürlüğün ve siyasetin

315 I. Berlin, s. 397.

316 Bireyin rasyonel içeriğinin öne çıkartılarak, özgürlüğün rasyonellikle birleştirilmesi Kantçı bir çizgiyi de beraberinde getirir. Bu nedenle pozitif özgürlük sadece bireylerin önündeki engelle- rin yokluğu biçiminde açıklanamaz. Bireyin özgürlüğü onun kararlarını ve sosyal ilişkilerini salt rasyonelliğine havşurarak uygulayabilme gücünden gelir.

317 I. Berlin, s. 397.

318 I. Berlin, s. 403.

uyumuna' ve 'bu özgürlüğün öncelikle eylemde' gerçekleştirildiğine inanacaksınız.”³¹⁹

Eğer ki özgürlük topluluğun belirli bir yaşam formu dahilinde olanaklı olarak ortaya çıkıyorsa, o zaman Taylor'un ifade ettiği, bu topluluğa hizmet etmek ve onu desteklemek kaçınılmazdır; böylece hem bireysel özgürlük, hem de topluluğun özgürlüğü benzer biçimde gelişim gösterecektir. Bu nedenden dolayı Taylor pozitif özgürlüğün en iyi *icraat (exercises)* kavramı ile ifade edilebileceğini öne sürer.³²⁰

Böylece Hobbes ve ardıllarının sosyal özgürlük biçimini reddetmelerine neden olan iki paradoks belirir:³²¹ Bunlardan ilki bireysel özgürlüğün sadece öz-yönetimli bir topluluğun tikel bir biçimiyle olanaklı oluşuyla ilişkilidir. Bu iddia açıkça kişisel özgürlüğü, öz-yönetimli topluluğun belirli yaşam biçiminin devamına dayandırırken, topluluğun sürekliliği ve özgürlüğü adına kamu hizmetini de gerekli kılar. Negatif özgürlük taraftarları açısından kamu hizmeti ve kişisel özgürlük düşüncesinin bir arada bulunuşu bir soruna işaret eder.

İkinci paradoks ise ilkinin bağlı olarak belirir: Yurttaş erdemini zorunlu kılan yurttaş ödevlerinin uygulanmasını garanti altına almak amacıyla yurttaşları erdemli davranmaya zorlamak olanaklı mıdır? Bu soruyu sıklıkla Rousseau'ya yöneltilen eleştiriler ışığında şöyle biçimlendirmek de olanaklıdır: “Zorla özgürlük olabilir mi?”³²²

İlk paradokstaki kamu hizmeti koşuluyla özgürlük iddiası “Hobbes'a absürd görünür.”³²³ Çağdaş Hobbes yorumcuları da aynı eleştiriye tekrar ederler. Isaiah Berlin'e göre sosyal ödevlerle çıkarın eşitlenmesi kolayca ikiyüzlülüğün ve kendi kendine yalan söylemenin üzerine metafizik bir örtü atmaktır.³²⁴ İşaret edilen ikinci paradoks ile ilişkili olarak Felix Oppenheim *Political Concept: A Reconstruction (Siyasal Kavram: Bir Yeniden Oluşturma)* adlı kitabında “birinin zorla özgür olmasını önermenin, onun artık özgür olmadığı”nı³²⁵ gösterdiğine işaret eder. Böylece Hobbes ve ardılları tarafından öne sürülen iddia, özgürlüğün devlete hizmeti gerektirdiğini ve bu hizmetleri

319 Q. Skinner, 2002m, s. 16.

320 C. Taylor, 1997, s. 419.

321 Bkz. Q. Skinner, 1984, s. 193-224.

322 C. Larmore, 2004, s. 105.

323 Q. Skinner, 1986, s. 230. Hobbes'un kamu hizmeti ve özgürlük arasındaki pozitif ilişkiye karşı çıkışı, Lucca ve Konstantinapolis'in özgürlüklerini karşılaştırdığı örneğinden de takip edilebilir. T. Hobbes, s.158.

324 I. Berlin, s. 414.

325 F. Oppenheim, *Political Concept: A Reconstruction*, Basil Blackwell, Oxford 1981, 4. bl., s. 92.

yerine getirme yoluyla erdemli olunacağını ileri süren her türden önerinin bütünüyle reddedilmesi gerektiğidir.³²⁶

Gerçekten de özgürlük ve bir zorunluluk olarak kamu hizmeti düşünceleri ilk bakışta bir paradoksa işaret eder görünmektedir. Ancak Quentin Skinner yine de doğru yorumlandığında pozitif özgürlük kuramının belki de “en az paradoks ya da tutarsızlığa sahip”³²⁷ kuram olduğunu öne sürer.

Quentin Skinner pozitif özgürlük kuramının kaynaklarını Yunan ahlâk düşüncesinden kaynaklanan iki çizgide bulur. Bu çizgilerden ilki belirli karakteristik insani amaçları olan ahlâki varlıklar olduğumuzu iddia eden *doğalcı etik*’tir (*naturalistic ethics*). İkincisi ise sonraları Skolastik siyaset felsefesi tarafından ele alınan insanın siyasal bir hayvan olduğu ve bu nedenle gerçekleştireceği ahlâki etkinliklerin sosyal olması gerektiği düşüncesidir. Bu varsayımların her ikisi de insan özgürlüğünü pozitif olarak ele alırlar. Bu varsayımlara göre, ancak *eudaimonia* ya da insan gelişimine yön veren ve bundan dolayı da insani amaçları cisimleştirdiği iddia edilebilecek olan eylemler yerine getirildiğinde, tam ve gerçek özgürlüğe kavuşmak olanaklıdır.³²⁸ Böylece insan doğası ahlâki ve sosyal olarak belirlendiğinde, bu doğanın siyasal olarak belirli bir biçimde gerçekleştirilebileceğine yönelik iddia da beraberinde gelir. Bu durumda negatif özgürlük savunucuları açısından paradoks biçiminde görülen kamu hizmeti ve özgürlük düşüncesi, pozitif özgürlük tarafları açısından tutarlı olarak savunulabilir.

İnsanın ahlâki karakterini gerçekleştirmesinin belli bir siyasal biçim içinde olanaklı hale gelişini, benzer sorulardan yola çıkmakla birlikte Berlin’den tamamen farklı bir yolda yürüyen Charles Taylor, “What’s Wrong with Negative Freedom?” başlıklı makalesinde bir sorun olarak tartışır. Taylor, özgürlüklerin toplumda belirli bir biçimde gerçekleşip gerçekleşmediğini ve bir kez toplumun belirlenmiş biçimi kabul edildiğinde, özgürlüğün totaliter bir baskı deneyimini haklılaştırıp haklılaştırmadığını sorgular.³²⁹ Böylece bir sorunun varlığı sadece Berlin için değil, Berlin’in kuşağındaki hemen hemen tüm düşünürler için endişe kaynağıdır. Pozitif özgürlüğün yükselmesinden duyulan bu endişe, Berlin ve kuşağındaki tüm düşünürleri özgürlüğün tek olanaklı yolu olarak negatif özgürlüğü işaret etmeye yönlendirir.³³⁰

Öte yandan sosyal özgürlüğün pozitif yorumları açısından bakılacak

³²⁶ Q. Skinner, 1984, s. 195; Q. Skinner, 2002k, s. 188.

³²⁷ Q. Skinner, 1986, s. 232; Q. Skinner, 1993a, s. 297.

³²⁸ Q. Skinner, 1986, s. 232-233; Q. Skinner, 1993a, s. 296 ve s. 298.

³²⁹ C. Taylor, 1997, s. 421.

³³⁰ Q. Skinner, 2002m, s. 16.

olursa, özgürlüğün gerçekleşmesi amacıyla yapılan zorlamalar da özgürlüğün tam olarak deneyimlenebilmesi için yapıldığından, bir paradoksu barındırmayacaktır. Yine de Skinner'a göre pozitif özgürlüğün kendi içinde paradokslara sahip olduğu iddiası, kendi içindeki tutarsızlıktan değil, negatif özgürlüğün perspektifinden ele alınması sonucu beliren sorunlardır.³³¹ Böylece Skinner, Berlin ve kuşağındaki hemen hemen tüm kuramcıların ideolojik bir yönelime sahip olduklarını ileri sürer. Bu yönelim iktidar sahiplerinin müdahaleci gücünü görünmez kılarak, özgürlüğe değil ama iktidara süreklilik kazandırır. Berlin'in ideolojik yönelimi siyaset ve özgürlük arasındaki ilişkiyi tanımladığı şu alıntıdan takip edilebilir: "Bu özgürlük (negatif özgürlük – ç.n.), bazı otokrasi türleriyle ya da en azından özerkliğin olmadığı her durumla uyuşur. (...) Bir demokrasi aslında nasıl her bir yurttaşı, bazı diğer toplum biçimlerinde bulabileceği birçok özgürlükten yoksun bırakabilirse, liberal düşünceli bir despotun kendi tebaasına epey kişisel özgürlük sağlayabileceği de akla yatkındır. Kendi tebaasına geniş bir özgürlük alanı veren despot, adil olmayabilir veya en çılgın eşitsizlikleri destekleyebilir (...) ama tebaasının özgürlüklerini engellemediği (...) sürece Mill'in şartlarına uyar."³³² Böylece Berlin'in kastettiği biçimiyle negatif ya da liberal özgürlük bütünüyle siyaset dışı ya da siyasal taleplerin görünmez olduğu bir özgürlüktür. Bu açıdan liberalizmin özgürlük adına yurttaşlığın fedasını gerektiren bakış açısı, taraflı ve bilinçli olarak yurttaşı siyasetten uzaklaştırır. Başka bir deyişle bağımlılığı özgürlük yoluyla gizler.

Bireysel hak düşüncesinin yükselişine paralel olarak negatif özgürlüğün önemi artarken, sosyal özgürlük pozitif özgürlük kavrayışının bir alanı olarak değerlendirilir. Skinner'a göre böylesi bir değerlendirmenin en kolay gözlemlenebilecek sonucu da sosyal özgürlüğün pozitif özgürlük kavramı ile birlikte mahkûm edilidir.³³³ Çünkü böylesi bir bakış açısından "bireysel haklar üzerine sezgilerimizi bir kenara bırakarak, kamu hizmetini ve erdemli eylemeyi uygulamada, zorunluluk ve özgürlük düşüncesiyle bağlantılandırmayı umut edemeyiz."³³⁴ Sonuç olarak çağdaş yazarların büyük çoğunluğu, yarı sezgisel olsa dahi, özgürlük üzerine iki yanıtın birinin seçilmesi gerekliliğini vurgularlar.

Gerçekten de Berlin ünlü denemesinin sonunda, kendisine üçüncü bir özgürlüğün olanaklı olup olmadığını sorar. Bu sorunun yanıtı Berlin için çok

³³¹ Q. Skinner, 1986, s. 236; Q. Skinner, 1993a, s. 299.

³³² I. Berlin, s. 396.

³³³ Q. Skinner, 1986, s.237.

³³⁴ Q. Skinner, 1984, s. 199; Q. Skinner, 2002k, s. 192.

açıktır: Özgürlüğün uygun görülebilecek üçüncü bir biçimi olanaksızdır.³³⁵ Ancak Skinner'ın özgürlüğün üçüncü bir yolunu keşfetmek için çıktığı tarihsel yolculuk Berlin'i yalanlar niteliktedir.

Liberalizm Öncesi Özgürlük³³⁶

Berlin'in liberal ve cumhuriyetçi düşüncenin özgürlük kavrayışlarını betimlemek üzere ortaya koyduğu negatif ve pozitif özgürlük kavramları, Skinner açısından özgürlüğün taşıdığı potansiyelleri ifade etmede yetersizdir. Quentin Skinner'a göre Berlin'in çözümlemelerinde özgürlüğün üçüncü biçimini görmedeki eksikliğin nedeni, Berlin'in "özgürlük" kavramı üzerine tarihsel açıklamaları kullanmamış olmasından kaynaklanır.³³⁷ Buna karşın Skinner'a göre tarihsel bağlamdan bakıldığında, özgürlüğün uzun zamandır gözden kaçırılan üçüncü bir yolu olarak cumhuriyetçi bakış açısı, sosyal özgürlük konusunda alternatif çözüm önerileri üretebilecek bir potansiyele sahiptir.³³⁸

Böylesi bir alternatif arayışında Skinner'a yol gösteren istek, bireysel özgürlük ve sosyal özgürlük düşüncelerinin tutarlı biçimde bir araya getirilebilmesi isteğidir. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives" başlıklı makalesinde Skinner bu amacı açıkça ortaya koyar: "Benim aklımdaki kavram siyasal özgürlüktür, bunun (siyasal özgürlüğün -ç.n.) alanı toplumun üyesi olma yoluyla dayatılan sınırlar çerçevesinde bireysel faillerin ulaşabilecekleri cylemin özgürlük (*freedom*) ya da bağımsızlık (*liberty*) alanıdır."³³⁹ Bu tanım Skinner'ın birey olma bağlamında elde edilebilecek doğal özgürlüğün sınırlarını değil, toplumsal yaşam içerisinde elde edilebilecek özgürlüğün alanını araştırdığını açıkça gösterir. Diğer bir deyişle Skinner'ın cumhuriyetçi geleneğin tarihsel olarak izini sürmekteki amacı "(...) bireysel ve siyasal özgürlüğü aynı anda ele alan negatif bir özgürlük tasarımı"³⁴⁰ ortaya koymaktır.

Böylesi bir özgürlük tanımının izlerini bulmak üzere Quentin Skinner tarihe yönelmeyi önerir. Metodolojik olarak Skinner'ı bu türden bir izleği takip etmeye yönelten neden "kavramlar üzerindeki sezgilerimiz ve çağdaş kullanımda kavramdan beklenenlerin bir dengesini"³⁴¹ keşfedebilmek isteğidir.

³³⁵ I. Berlin, s. 410; Q. Skinner, 2002m, s. 18.

³³⁶ Bkz. Q. Skinner, 1998a.

³³⁷ Q. Skinner, 2002m, s. 18.

³³⁸ Q. Skinner, 1986, s. 237; Q. Skinner, 1993a, s. 300.

³³⁹ Q. Skinner, 1984, s. 194; Q. Skinner, 2002k, s. 186.

³⁴⁰ K. Palonen, s. 103.

³⁴¹ Q. Skinner, 1984, 199.

Ancak bir kavramsal ağı ortaya çıkarabilmek amacıyla tarihe yönelim, Skinner'a göre iki tehlike barındırır: Tarihe yönelen bir siyaset düşünürünü bekleyen tehlikelerden ilki, kavramları tarihsel bağlamından kopartarak, onları çağdaş terminoloji içerisinde yorumlama yanılgısı; ikincisi ise güncel ideolojik yapıyı tarihe onaylatma amacıdır.³⁴² Her iki açıdan da Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük tanımını hatalı bir çıkarım olarak değerlendiren Skinner, tarihe yönelmekle hem çağdaş kanıları tarihin denetimine sunar hem de çağdaş değerlerin temellerini bulmaya yönelik bir "kazı" işlemi başlatır.³⁴³

Bu yoldan Skinner özgürlüğün tarihsel arayışına girilerek, Berlin'in çağdaşların zihinlerinde yer eden iddiasında olduğu gibi, gerçekten iki karşıt özgürlük tanımından söz edilip edilemeyeceğini tarihsel düzlemde tartışır. Bu araştırma aynı zamanda çağdaş dünyada özgürlük tanımlarından biri seçildiğinde oluşan tek boyutlu bakış açısını da aşma çabası olarak değerlendirilebilir. Quentin Skinner'a göre, "modern Avrupa siyaset felsefesinde sosyal özgürlüğün gelişimi üzerine argümanların en geniş aralığını araştırma amacıyla, pozitif ve negatif özgürlüğün karşıtlığı hakkında çağdaş tartışmaların sınırlarının ötesine bakmaya ihtiyacımız vardır. Bu araştırma bizi çağdaş tartışma söyleminde kaybolan bir bakış açısı olarak negatif özgürlük hakkındaki başka bir argümanın çizgisine taşıyacaktır."³⁴⁴

Özgürlüğün kayıp üçüncü alternatifine ilişkin bir kazı yapma gerekliliğinin kanıtını ortaya koyabilmek, öncelikle çağdaş siyasal yazına egemen olan negatif özgürlük tanımıyla hesaplaşmayı zorunlu kılar. Berlin "Two Concepts of Liberty" başlıklı makalesinde *müdahalesizlik olarak özgürlük* kavrayışının tarihsel olarak ilk ne zaman ortaya çıktığını ve önem kazanmasının altında yatan nedenleri sorgular. Berlin'in çıkış noktası göz önüne alındığında, bu sorunun cevabı açıkça Thomas Hobbes felsefesinde ve 17. yüzyılın koşullarında gizlidir. Soruyu bağlamı içinde yeniden değerlendiren Skinner, Hobbes'u özgürlüğü "müdahalesizlik olarak özgürlük" biçiminde tanımlamaya iten nedeni, Taca karşı Parlamento'nun zaferinin yolunu açan ve 1649'da Kral I. Charles'ı idama mahkûm eden "demokratik centilmenlerin" farklı kuramlarına cevap bulma ihtiyacı olarak özetler.³⁴⁵ Hobbes'un devrimci gücü, Krallık imtiyazlarına karşı koyan kuramının ardından gelen faydacı argümanlarla birleşmesiyle, uzun soluklu ideolojik bir başarıya dönüşür.

³⁴² R. Lamb, "Feature Book Review Oquentin Skinner's 'Post-modern' History of Ideas", *History* içinde, cilt 89, sayı: 295, 2004, s. 426.

³⁴³ Q. Skinner, 1998a, s. 116.

³⁴⁴ Q. Skinner, 1984, s. 202-203; Q. Skinner, 2002k, s. 195-196.

³⁴⁵ Q. Skinner, 2002m, s. 17.

Ancak yine de Skinner'ın çözümlemesine göre negatif özgürlüğün bu tanımında eksik kalan bazı noktalar vardır. Kralın imtiyazlarına karşı başlatılan mücadele başkaldırı gücünü, sadece Kralın müdahale gücünden almaz. Aynı zamanda tartışılması gereken bir diğer kavram *bağımlılık* (*dependence*) kavramıdır. Çünkü 17. yüzyıl İngilteresi'nde Taç ve Parlamento arasındaki tartışma, halkın Kralın gücü karşısındaki bağımlılık koşullarını ortaya koyarken,³⁴⁶ aynı zamanda hak ve özgürlüklerin devamlılığının da Kralın iyi niyetine güvenden kaynaklandığını gözler önüne serer: “Diğer bir deyişle özgürlük sadece gerçek müdahale ya da müdahale korkusuyla sınırlanmıyor, aynı zamanda diğerinin iyi iradesine bağımlı yaşandığı bilgisiyle sınırlanıyordu.”³⁴⁷ Bir başkasının iyi iradesine bağımlı olmak, “bizim çıkarlarımızı düşünmeksiz eylemlerimize müdahale kapasitesine sahip olan”³⁴⁸ keyfi bir gücün etkisine açık olmak anlamına gelir. Müdahalede bulunmasa dahi müdahale kapasitesine sahip olan keyfi gücün varlığının bilgisi, hem bireylerin müdahale korkusuyla eylemlerini kendi kendilerine sınırlandırmalarına neden olur hem de müdahalede bulunmadığında bu durumun iyi niyetten kaynaklandığı bilinciyle keyfi güce hizmetin sürekliliğini korur. Skinner'a göre hem Isaiah Berlin hem de pek çok yazarın özgürlük çözümlemelerinin başarısızlığı “devleti garanti altına almak için ihtiyaç duyulan şeyin (...), devletin yurttaşlarını diğerlerinin iyi iradesine kaçınılmaz bağımlılık koşulundan”³⁴⁹ koruma gerekliliğini göz önünde bulundurmamalarından kaynaklanır.

Bu durumda Skinner'a göre özgürlük, sadece bireysel özgürlüğün dışarıdan zorlanması sonucunda kaybedilmez; aynı zamanda “siyasal boyun eğme ya da bağımlılık koşulunda bulunduğumuz”³⁵⁰ durumda da özgürlük yitirilmiştir. O halde Skinner'ın özgürlük formülü “bir şeyden özgür olma ve bir şeye bağımlı olmama” biçiminde özetlenebilir. Skinner için her iki durum da özgürlüğün kaybı açısından eşdeğerli engellerdir.

Bu durumda Skinner, Berlin'in klasikleşen negatif ve pozitif özgürlük tanımlarından farklı, üçüncü bir özgürlük tanımına ulaşır. Quentin Skinner özgürlüğün üçüncü yolunu gösteren böylesi bir çözümlemenin kaynaklarını yeni-Romalı yazarlarda bulur. Bu noktada Skinner'ın izlerini takip ettiği yeni-Romalı düşünürler ile liberal kuram arasında, Jeremy Bentham tarafından

³⁴⁶ Q. Skinner, “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 84.

³⁴⁷ Q. Skinner, 2002m, s. 17.

³⁴⁸ Q. Skinner, 2002m, s. 17.

³⁴⁹ Q. Skinner, 1998a, s. 115-119.

³⁵⁰ Q. Skinner, 1998a, s. 50-53.

formüle edildiği gibi “bir şeylerin yokluğu”³⁵¹ (*absence of something*) bağlamında bir uygunluğun söz konusu olmasına karşın; iki gelenek arasında hâlâ önemli bir mesafe vardır. Skinner “yeni-Romalı yazarların özgürlük anlayışını liberal özgürlük kavrayışından ayıran nedir?” sorusuna şöyle yanıt verir: “Yeni-Romalı yazarların (...) reddettiği şey, klasik liberalizmin anahtar varsayımı olan baskı ya da zorlamanın bireysel özgürlüğün sınırlanmasının tek bir biçimi ve kaynağını oluşturduğu düşüncesidir. Karşıt olarak yeni-Romalı yazarlar, bağımlı bir koşulda yaşamı, sınırlamanın bir biçimi ve kaynağı olarak kabul ederler.”³⁵²

Bunun anlamı yasaların dışında ayrıcalık sahibi güçlerin varlığına bağımlı olarak yaşamaktır. Bu noktada ayrıcalık sahipleri gerçek müdahalede bulunmayabilirler, ancak yine de bu durum tamamıyla onların iyi niyetinden kaynaklandığı için tam bir özgürlük koşulunu oluşturmaktan uzaktır. Skinner’a göre sivil özgürlüğün devamlılığı, ancak bir başkasının iyi niyetine bağımlı olarak sürdürülebileceği bilgisiyle yaşam, kulluk ya da kölelik koşullarıyla eşdeğerlidir.³⁵³

Buradan yeni-Romalı yazarların düşünce geleneği ile klasik liberal özgürlüğün tanımlarının özgürlüğü farklı özerklik kavramlarıyla somutlaştırdıkları ileri sürülebilir. Özgürlüğün liberal tanımı gereğince irade özerktir; dolayısıyla iradenin dışarıdan zorlanması özgürlük kaybını gösterir. Buna karşın yeni-Romalı kuramcılar için iradenin özerk olması, ancak zorlama tehdidinin de ortadan kalkmasıyla olanaklı bir hal alır.³⁵⁴ Bu bağlamda Skinner için bireysel özgürlüğün korunması yolunda bireylere ya da grup olarak toplumun belli kesimlerine ayrıcalık tanımama konusunda eşit davranan bir yasanın korunması can alıcı öneme sahiptir. Skinner’ın bireysel özgürlük koşulunu arayışı, cumhuriyetçi özgürlüğü de negatif bir yoldan tanımlama çabasını gösterir.

Quentin Skinner’ın pozitif özgürlük kavrayışına yönelik eleştirel bakış açısı, özellikle Machiavelli yorumlarında kendisini gösterir. Skinner’a göre Machiavelli’nin bakış açısından “farklı sosyal grupların uyumlu bir düzende birleşmeleri ideali” söz konusu değildir.³⁵⁵ Aksine farklı sosyal gruplar dai-

351 Q. Skinner, 1998a, s. 82.

352 Q. Skinner, 1998a, s. 84.

353 Q. Skinner, 1998a, s. 70.

354 Q. Skinner, 1998a, s. 84, 53. dipnot.

355 Q. Skinner, “Political Philosophy”, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde, der. C. B. Schmitt ve Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 2004b, s. 440; ayrıca bkz. Q. Skinner, 1984, s. 204-205; Q. Skinner, 2002k, s. 200-201.

ma farklı mizaçlara sahip olacaktır ve sonuçta özgürlüklerini farklı amaçları gerçekleştirmek için değerlendireceklerdir.³⁵⁶ Bu durumda cumhuriyetçi düşünce, ortak hedefler doğrultusunda eyleme iradesi gösteren erdemli yurttaşlar topluluğu olarak yorumlanamaz.

Oysa klasik cumhuriyetçi geleneğin Aristoteles'i izleyerek erdemi merkezi kavram olarak değerlendirme çabası, kişisel çıkar ve toplumun ortak yararı arasındaki çatışmalı ilişkide bir taraf gösterir. Klasik cumhuriyetçi bakış açısı, topluluğun ortak yararını bireysel çıkarların önüne yerleştirip, yurttaşların kişisel çıkarlarından fedakarlık yapmalarını talep ederken; gerçekte böylesi bir talep, toplumsal düzende uyumu hakim kılma arzusundan kaynaklanır. Ancak yine de kişisel çıkar ve yurttaşlık erdemi arasındaki ilişki uyumsuz kalır.

Machiavelli'nin insan doğasının bencilliği üzerine saptamalarını dikkate alan Quentin Skinner, kişisel çıkar ve erdemli yurttaşları göreve çağıran yurttaşlık ödevlerinin önceliği arasındaki uyumsuzluğun çözümünü "yasa" kavramında bulur. Bu bağlamda Skinner'a göre, klasik cumhuriyetçiliğin erdem vurgusu yerine, liberal kuramların yasa merkezli bakış açısı cumhuriyetçi düşünce için daha işlevsel bir kaynak oluşturur.

Böylece klasik cumhuriyetçiliğin bakış açısıyla Skinner'ın ortaya koyduğu cumhuriyetçilik arasında ahlâk ve yasa düşüncesine ilişkin önemli bir fark göze çarpar. Klasik cumhuriyetçiler için ahlâkın ve buna bağlı olarak yurttaş erdeminin yasa karşısında önceliği söz konusuysa; Machiavelli çizgisini kendisine kaynak alan düşünürler için yasa ahlâkı önceleyecektir. Yurttaşların bireysel çıkarlarını sosyal faydaların önünde gördükleri noktada yasa, erdemli davranışı dışarıdan dayatır. Böylece iyi yasalar, iyi yurttaşların varolabilmesinin koşulunu oluşturur.

O halde cumhuriyetçi düşünce geleneği de kendi içerisinde farklı versiyonlara sahiptir. Böylesi bir farklılık nedeniyle liberal ve cumhuriyetçi kuramları "erdem" düşüncesi bağlamında birbirinden ayırt etmenin olanaklılığı yoktur.³⁵⁷ Skinner için cumhuriyetçi ve liberal söylemlerin ayrımı ancak negatif özgürlüğün ileri bir çözümlemesinde ortaya konulabilir.

Skinner'ın negatif özgürlüğün bu ileri çözümlemesindeki temel argümanı şudur: "seçtiği amaçları takip etmede bireysel failerin sadece engellenmemesi anlamındaki özgürlüğün negatif düşüncesi, kamu hizmeti ve erdem

³⁵⁶ K. Palonen, s. 108.

³⁵⁷ B. Brugger, s. 3.

düşüncesiyle uyumlu”dur.³⁵⁸ Buradaki kamu hizmeti ve erdem düşünceleri, teleolojik amaçlardan ya da insanın belirli doğasına ilişkin saptamalardan değil, kişisel özgürlüğün korunması isteğinden kaynaklanır. Skinner’ın çözümlmeleri, cumhuriyetçi özgürlüğü, negatif özgürlük tanımına yaklaştıran yenilikçi bir çabadır. Skinner’a bu yenilikçi çabada yol gösterecek olan yine tarih çalışmalarıdır. Bu yolda Quentin Skinner, ilk olarak Sallustius, Livius ve Roma hukukçuları tarafından ayrıntılandırılan, sonraları Machiavelli’de yeniden ortaya çıkan ve 17. yüzyılda Whig’ler ve Commonwealth düşünürleri, 18. yüzyıldaysa İngiliz ve Amerikalı yazarlar tarafından geliştirilen “özgür devlet kuramı” üzerine odaklanarak, Berlin’in negatif ve pozitif özgürlük kavramsallaştırmasının “büyülemesinden kaçmayı” umut eder.³⁵⁹

Skinner kendi argümanlarını öncelikle Hobbes’un “özgür devlet ya da *civitas libera*” idealleri üzerine temellenen negatif özgürlüğün liberal kavrayışını eleştirerek kurar.³⁶⁰ Böylesi bir eleştiride Skinner’ın öncüllerini –özellikle *Liberty Before Liberalism* (*Liberalizm Öncesi Özgürlük* – 1998) adlı kitabında ayrıntılandığı üzere–, İngiltere’nin “özgür bir devlet ve bir Commonwealth” olduğu biçimindeki iddiaları biçimlendiren Marchmont Needham, John Milton, James Harrington, Henry Neville ve Algernon Sidney’in Roma kaynaklarını yeniden yorumlayan düşünceleri oluşturur.

Skinner’a göre yeni-Romalıların düşünce çizgisini takip eden bu yazarlar şu dört varsayımı paylaşırlar: Öncelikle “tek bir yurttaşın sahip olduğu ya da kaybettiği özgürlüğün anlamı (...) sivil toplumda birlikte özgür olmanın anlamını oluşturan şeyin tanımına yerleştirilmiş olmalıdır.”³⁶¹ İkinci varsayım bireysel özgürlük ve siyasal toplumun özgürlüklerinin aynı olduğuna ilişkindir: “Bir siyasal toplumda özgürlüğün kaybını konuşmakla, bireysel özgürlüğün kaybını konuşmak aynı şeydir.”³⁶² Skinner’ın yeni-Romalı düşünürleri ayırt ettiği üçüncü varsayımı “(...) özgürlük kaybının anlamı(nın) köle(lik)”³⁶³ ile eşdeğer olduğudur. Son olarak yeni-Romalı kuramcılarının paylaştıkları dördüncü varsayım, yurttaşların ortak rızasıyla oluşan yasaların devlet ya da commonwealth’in özgürlüğünün garantisini oluşturduğu yolundadır.

17. ve 18. yüzyıllarda İngiliz kuramcılarının paylaştıkları bu varsayımlar, Roma ahlâkçılarında, ancak özellikle de Roma hukukuna gömülü olan

358 Q. Skinner, 1984, s. 197; Q. Skinner, 2002k, s. 190.

359 Q. Skinner, 1998a, s. 113-118.

360 Q. Skinner, 1998a, s. 1-10.

361 Q. Skinner, 1998a, s. 23; K. Palonen, s. 116.

362 Q. Skinner, 1998a, s. 60; K. Palonen, s. 116.

363 Q. Skinner, 1998a, s. 59, K. Palonen, s. 117.

kölelik ve özgürlük tanımlarını inceleyen Sallustius ve Livius'ta kaynak bulur. Bireysel özgürlüğün "başkasının iradesinden bağımsızlık" olduğu varsayımı, yeni-Romalıları, özgür bir devletin, kişinin, tiranın ya da bir başka devletin iradesinden bağımsız bir cumhuriyet ya da anayasal monarşi olabileceği sonucuna ulaştırır. Böylece Skinner açısından yol gösterici olan bu düşünürler için Thomas Hobbes'un sivil özgürlük ve bireysel özgürlük arasında kurmuş olduğu karşıtlık ilişkisi yerini, "özgürlüğün ancak özgür bir devlette olanaklı"³⁶⁴ olduğu görüşüne bırakır.

Özgür Devlet, Özgür Birey

Skinner cumhuriyetçi düşünce geleneğinde yeni-Romalı kuramcıları izleyerek bireysel özgürlüğün siyasal özgürlük ile bağına açıklarken, Machiavelli'den destek alır. Bu noktada Skinner, Machiavelli'nin bireysel özgürlük ve özgür devlet üzerine yaptığı yorumların iki farklı sonucuna dikkat çeker.³⁶⁵

İlk olarak özgür bir toplulukta olmakla sağlanan ortak fayda, yurttaşların "(...) kadınlarının, çocuklarının ve kendisinin onuru için korku duymadan, herhangi bir endişesi olmaksızın sahip olduklarından özgür biçimde haz duyma"larıdır.³⁶⁶ Bu alıntı açıkça Machiavelli'nin özgürlük kavrayışının³⁶⁷ müdahalesizlik olarak özgürlükle ilişkisini ortaya koyar. Machiavelli'ye göre topluluk içinde yaşamının amacı olan özgürlük, ortak iyi hedeflerini gerçekleştirmek üzere katılımı değil, basitçe bireysel korunmayla tanımlanabilir. Bu bağlamda Machiavelli'ye göre insanların özgürlük aşkı "yönetme değil, yönetilmeme arzusu"ndan kaynaklanır.³⁶⁸ Sıradan insanların çoğunluğu için özgürlük, "basitçe yönetilmemek" ve kendi amaçlarını takip etmede müdahaleye uğramadan "özgür insanlar olarak yaşayabilmek"tir.³⁶⁹

Skinner'a göre Machiavelli'nin özgürlük anlayışı "(...) engelleme olmaksızın amaçları takip edebilme kapasitesi anlamına gelen Hobbesçu varsayım ile bir çatışma içerisinde değildir."³⁷⁰ Bu nedenle Skinner için özgürlüğün

³⁶⁴ Q. Skinner, 1998a, s. 60-61 ve s. 68-76.

³⁶⁵ Q. Skinner, "Machiavelli on the Maintenance of Liberty", *Politics* içinde, 18(2), 1983, s.13, 9. dipnot.

³⁶⁶ N. Machiavelli, 1997, s. 63.

³⁶⁷ Quenin Skinner'ın Machiavelli'yi "Özgürlüğün Filozofu" olarak adlandırması ilginçtir [Q. Skinner, Machiavelli, çev. C. Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2004a, s. 77-105; Q. Skinner, *Machiavelli - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 54-87].

³⁶⁸ N. Machiavelli, 1997, I. 5, s. 31-32; ayrıca bkz. K. Palonen, s. 103; P. Pettit, 1998, s. 50.

³⁶⁹ K. Palonen, s. 103.

³⁷⁰ Q. Skinner, 1984, s. 217; Q. Skinner, 2002k, s. 211.

cumhuriyetçi ifadesi “siyasal özgürlüğün sıradan bir negatif analizi içerisine yerleştirilebilir.”³⁷¹

Öte yandan Skinner’ın ikinci saptaması, Machiavelli’nin Roma’yı büyük yapan şeyin ne olduğuna ilişkin sorgusunda biçimlenir.³⁷² Machiavelli’ye göre “ ‘şehirleri görkemli hale getiren’ şey, ‘bireysel iyilik değil, kamusal iyiliktir’ ve ‘bu kamusal iyiliğin yalnızca cumhuriyetlerde önemli sayıldığına şüphe yoktur.’ ”³⁷³

Dikkat edilirse Machiavelli bir yandan özgürlüğü negatif özgürlük olarak tanımlayarak, bireysel özgürlüklerin korunmasına, diğer yandan ise ortak iyinin sürdürülmesine ilişkin saptamada bulunur. Ortak iyi ve bireysel iyiler arasındaki uyumsuzluk aslen çağdaş tartışmalarda ya ortak iyiler adına bireysel iyilerin ya da bireysel iyiler adına ortak iyilerin ihmal edildiği farklı düşünce geleneklerine işaret eder. Tarihsel düzlemde bakıldığında, bireysel özgürlükler liberal düşünce geleneğinin, ortak iyi ise cumhuriyetçi düşünce geleneğinin merkezi kavramları olarak ele alınırlar. Skinner’ın cumhuriyetçi düşünce geleneği içerisinde değişime yol açan projesi, her iki kavramın birbiriyle tamamen uyumlu olmasalar bile birbirlerini karşılıklı olarak destekleyebileceklerine duyduğu güvenin bir ifadesidir.

Böylesi bir uyum ortak iyinin yeniden değerlendirilmesiyle olanaklıdır. Ortak iyi Skinner açısından tek tek bireylerin iyilerinin dışında olamaz. Dolayısıyla klasik cumhuriyetçi gelenekten farklı olarak Skinner’a göre toplumda farklı amaç ve isteklerin dışında aşkın bir iyi yoktur. Özgürlüğün “her ne olursa olsun kendi seçtiğimiz amaçları takip etmede sınırlandırılmamış olmak”³⁷⁴ biçimindeki yorumu da bu bağlamda anlam kazanır. Ancak tek tek bireylerin iyilerinin toplamı da ortak iyiyi vermez. Skinner ortak iyiyi, daha çok tek tek bireylerin kendi iyilerini gerçekleştirebilmeleri için özgürlüklerini sağlayabilecek bir siyasal yapının korunması bağlamında yorumlar.

Özellikle *Liberty Before Liberalism* adlı kitabında Roma’nın cumhuriyetçi düşünce geleneğinin 17. ve 18. yüzyıllardaki yorumcularının eserlerini inceleme altına alan Quentin Skinner, Machiavelli’de keşfettiği uyumsuz sonuçların buluşmasının, bu düşünürlerin eserlerine yön veren temel izlek olduğuna dikkat çeker. Burada önemli olan nokta, Roma tezlerini yeniden gün ışığına çıkartan bu kuramcılarının, bireysel özgürlük ve özgür devlet arasında

³⁷¹ Q. Skinner, 1984, s. 237-248; ayrıca bkz. C. K. Y. Shaw, s. 48.

³⁷² Q. Skinner, 2004a, s. 78.

³⁷³ Q. Skinner, 2004a, s. 80; Q. Skinner, 2000, s. 59; Q. Skinner, 1998a, s. 62; ayrıca bkz. C. K. Y. Shaw, s. 48.

³⁷⁴ Q. Skinner, 1986, s. 240; Q. Skinner, 1993a, s. 302.

kurmuş oldukları zorunluluk ilişkisidir.³⁷⁵ Hobbes ve ardılları için doğal özgürlük ve sivil özgürlük arasında karşıt dinamikler söz konusuyken; Roma çizgisinde ilerleyen bu düşünürler için, sivil özgürlük ve bireysel özgürlüklerden ilkinin ikinciye varedeceği konusunda bir uzlaşma söz konusudur. Bu açıdan “klasik cumhuriyetçi gelenekte siyasal özgürlük tartışması genellikle ‘özgür bir devlette’ yaşamanın anlamına ilişkin çözümlemelere yerleştirilmiştir.”³⁷⁶ Hobbes için bireysel özgürlük hem sözleşmede hem de sivil yönetimli bir devlette doğal olarak kalırken, Skinner ve öncüleri için özgürlüğün koşulu yurttaşlıkla ilişkilidir.³⁷⁷ Başka bir ifadeyle yeni-Romalı düşünürler için, bireysel özgürlüklerin korunması, Milton’un deyişiyle hükümetlerin³⁷⁸, Harrington’un deyişiyle commonwealth’in³⁷⁹ ya da Sidney’in deyişiyle ulusların³⁸⁰ özgürlüğünün korunmasıyla sağlanır. Skinner’a göre “insanların iradi eylemleri yapabilmekte ya da onları yapmaktan kaçınmakta özgür olmaları gibi, ulus ya da devletin yapısı da kendi amaçları doğrultusunda tutkularını iradesine göre kullanmada sınırlanmadığında özgürdür. Özgür insan gibi özgür devlet de öz-yönetim için kapasiteyle tanımlanır. Özgür bir devlet kendi iradesi tarafından yönlendirilen siyasal bir toplumdur.”³⁸¹ Başka bir deyişle “siyasal toplum sadece ve sadece dışsal sınırlamalara boyun eğmediğinde olanaklıdır.”³⁸²

Bu sonuca ulaşmada Skinner’ın yol göstericisi, Machiavelli’nin *Söylevler* eserinin hemen başında yer alan özgür devletin kendi iradesiyle yönetilen devlet olduğu yolundaki bakış açısıdır.³⁸³ Machiavelli için ihtişama ulaşma amacındaki bir devlet, ne bir zorba ya da tiran gibi içten dayatılan ne de başka bir imparatorluk gibi dıştan dayatılan siyasal köleliğe boyun eğmemelidir; diğer bir ifadeyle “bir şehrin özgürlüğünden söz etmek, bu şehrin toplumun otoritesi dışında, hiçbir otoriteye boyun eğmemesinden söz etmek anlamına gelir. Bu yüzden özgürlük, öz-yönetimle eşitlenmiştir.”³⁸⁴

³⁷⁵ K. Palonen, s. 116.

³⁷⁶ Q. Skinner, 1986, s.238; Q. Skinner, 1993a, s. 300.

³⁷⁷ Q. Skinner, 1998a, s. 23.

³⁷⁸ J. Milton, “Eikonoklastes”, *Complete Prose Works of John Milton* içinde, cilt 3, der. M. Y. Hughes, Conn., New Haven, 1962, s. 343, 472, 561.

³⁷⁹ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, der. J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 19.

³⁸⁰ A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, der. T. G. West, Indianapolis, 1990, II. 31, s. 303.

³⁸¹ Q. Skinner, 1998a, s. 25-26

³⁸² Q. Skinner, 1986, s. 239; Q. Skinner, 1993a, s. 301.

³⁸³ N. Machiavelli, 1997, I. 2, s. 24.

³⁸⁴ Q. Skinner, 2004a, s. 79; Q. Skinner, 2000, s. 58-59; ayrıca bkz. Q. Skinner, 1986, s. 239; Q. Skinner, 1993a, s. 301.

Özgürlüğün öz-yönetimlilik idealiyle özdeşleştirildiği bu vurgu yeni-Romalı yazarlarca da tekrarlanır. Ancak Skinner'ın ele aldığı öz-yönetimlilik, yukarıda da belirtildiği gibi, yurttaşların her yönetsel karara katılımları bağlamında demokratik bir içerik taşımaz. Buradaki öz-yönetimlilik vurgusu daha çok yasaların yapımına ve onaylanmasına rıza gösterme bağlamındadır. Bu yazarların siyasal toplum için sundukları en iyi çözüm, en erdemli ve düşünceli temsilcileri seçerek, yasa çıkartma yetkisi kullanacak insanların belirlenmesidir.³⁸⁵ Bu anlamda cumhuriyetçilik yasal sınırlamaları olan temsiliyetçi bir öz-yönetim kuramıdır. Böylece yurttaşların farklı amaçları da temsil edilme olanağına kavuşacaktır.

Skinner'a göre yeni-Romalılar siyasal toplumdaki söz ederken, bu toplumu nominalist bir bakış açısıyla onaylarlar³⁸⁶: "(...) yeni-Romalılar için siyasal toplum zihinde hiçbir gizeme sahip değildir. Onlar halkın iradesinden söz ettiklerinde, tikel yurttaşların iradesinden fazla bir şeye işaret etmezler."³⁸⁷

Machiavelli kaynaklı uyumsuzluk vurgusu içeren bu yönetim ideali, 18. yüzyılın yeni-Romalı yazarları –Milton hariç– tarafından da farklı vurgularla onaylanır. Bunlar içinde belki de en etkin olanı 1660'da İngiltere'de monarşi ve lordlar kamarasının yeniden düzenlenmesinin ardından özgür *commonwealth* üzerine yeni-Romalı kuramcılarının en radikallerinin bile düşüncelerinden etkilendiği James Harrington'dır. Harrington tek bir konsülle yönetilmenin hem tartışma hem de yasa yapma hakkının aynı yere verilmesi anlamına geldiğini vurgulayarak, iki parçalı konsül yönetiminin karşılıklı olarak birbirlerinin çıkarları konusunda denge sağlayabileceğini vurgular.³⁸⁸

Harrington'ın gözleminden hareket eden Skinner, yeni-Romalı kuramcılarının eserlerinde beliren, yurttaşların birebir kendi iradeleriyle değil, bütün bir topluluk olarak birbirlerinin iradeleriyle yönetildiği saptamasına ulaşır.³⁸⁹ O halde Machiavelli'ye gelene kadar süregelen "siyasal topluluğun birliği" sorunu, bölümün girişinde de belirtildiği üzere, yurttaş erdemine duyulan güvenden farklı bir çözüme ulaştırılmış olur. Skinner için artık ortak iyiyi devam ettirecek olan şey, yurttaş erdemi ve katılım değil, yasalar yoluyla yurttaşların rıza gösterdikleri sınırlamalardır.

Yurttaşlar açısından bakıldığında böyle özgür bir yapıyı korumanın

³⁸⁵ Q. Skinner, 1998a, s. 32.

³⁸⁶ K. Palonen, s. 116.

³⁸⁷ Q. Skinner, 1998a, s. 28-29.

³⁸⁸ Q. Skinner, 1998a, s. 34-35.

³⁸⁹ Q. Skinner, 1998a, s. 36.

iki temel faydası vardır. Öncelikle ancak özgür bir devlette yaşamak özgüvenine sahip bir biçimde varolabilmeyi sağlar. Bu özgüvenin koşulu devletin büyüklüğü ve refahı ile ilişkilidir. Ancak Skinner’a göre özgür bir devlette yaşamının daha büyük olan hediyesi, sadece böyle devletlerde yaşayanların sıradan anlamıyla “kendi seçtikleri amaçları takip etme” biçimindeki kişisel özgürlüğe sahip olabilmeleridir. Machiavelli üçüncü bir fayda olarak da her bir yurttaşın kişisel yeteneklerine dayalı olarak ancak özgür bir devlette yükselmeyi ve hatta topluluğun lideri olabilmeyi umabileceğini ekler.³⁹⁰

Sonuç olarak özgür bir devlette bireysel özgürlüklerin korunmasını umut etmek, her bir yurttaşın özgürlüğün koruyucusu olan anayasal yapıyı koruması yani ortak iyiyi korumaya gönüllü olmasıyla olanaklıdır. Böylece özgürlükleri baskılayan bir gücün yokluğunda devlet, bireysel özgürlükleri garanti altına alınmış olurken, özgürlüğün karşıtı olarak, kölelikten de korunmayı sağlayacaktır.

Özgürlük versus Kölelik

Machiavelli ve ardından gelen yeni-Romalı cumhuriyetçiler için cumhuriyetin anlamı, aktif yurttaşlıkta ya da demokratik katılımda değil, köleliğe karşı olarak özgürlüğün savunusunda yatar. Bu çizgi dahilinde özgürlük, daha önce de dile getirildiği gibi, sıklıkla özgür bireye karşı köle ya da yurttaşlığa karşı kölelik karşıtlığı içerisinde değerlendirilir.³⁹¹ Özgürlüğün köleliğin karşıtı olarak ele alınışı aynı zamanda, özgürlüğü basitçe dış bir müdahalenin olmamasıyla tanımlayan liberal düşünce geleneğinin negatif özgürlük kavrayışıyla cumhuriyetçi düşünce geleneğinin negatif özgürlük kavrayışı arasındaki farkları açığa çıkartır.

Liberal düşünce geleneğinden farklı olarak cumhuriyetçi açıdan bakıldığında bireyin özgürlüğünün karşıtı sadece sınırlama değil, aynı zamanda iradenin “bağımlı” olması anlamında köleliktir: “Köle olmanın ve böylece kişisel özgürlük yokluğu yaratan şeyin anlamı, başka birinin gücü dâhilinde *postestate domini* olmaktır.”³⁹² Dolayısıyla özgürlük karşıtı olarak kölelik paradigması eylem özgürlüğünün sınırlanması ya da baskı altına alınmasıyla değil, başkasının iradesine bağımlılık koşuluyla açıklanabilir.³⁹³

Skinner’a göre bir kişinin özgürlük kaybından konuşmak, onu köle ya-

³⁹⁰ Bkz. Q. Skinner, 1986, s. 293-240.

³⁹¹ Q. Skinner, 1998a, s. 36; ayrıca krş. P. Pettit, 1998, s. 55; J. W. Maynor, 2003, s. 36.

³⁹² Q. Skinner, 1998a, s. 41.

³⁹³ K. Palonen, s. 117.

pan koşullardan konuşmaktır.³⁹⁴ Bu noktada bireysel özgürlük ile devletin özgürlüğünün özdeşliği göz önüne alındığında, bir “ulus ya da devlet için özgürlüğe sahip olmak ya da onu kaybetmenin anlamı da kölelik ya da kulluk koşuluna düşme”³⁹⁵ olarak tanımlanabilir. O halde Skinner’ın çözümlemeleri takip edildiğinde, bireysel özgürlük siyasal özgürlükle birlikte değer kazanırken, hem birey hem de sivil toplum için özgürlük kaybının açıkça kölelik koşulunu gösterdiği gözlemlenebilir.

Yeni-Romalı düşünürlerin kölelik karşıtı olarak özgürlük tanımları, Romalı ahlâkçıların ve tarihçilerin tezleri, özellikle de *Digest*³⁹⁶ üzerine temellenir. *Digest*’te kölelik “(...) doğaya karşıt olarak birinin mülkiyeti olmakla tanımlanır.”³⁹⁷ Dikkatli bakıldığında *Digest*, kölelik koşulunu gerçek bir güç uygulanması yoluyla bireyin seçimlerinin sınırlandırılmasıyla değil, başkasının mülkiyeti olmakla tanımlar. *Digest*’te yer alan tanım, fiziksel bir gücün kişinin eylemleri üzerinde uygulanan gerçek zorlama gücünü değil, potansiyel olarak böyle bir zorlamaya uğrayabilme ihtimalini göz önünde bulundurur.

“Eğer köleyi özgürlükten yoksun bırakan şey nedir diye sorarsak, fiziksel güç ya da fiziksel güç tehdidi ile eylemlerinde baskı altına alınmış olmalarından yola çıkarak, kölelerin özgürlük yokluğundan söz etmemiz beklenecektir. Yine de özgürlük ve kölelik arasındaki ayrım üzerine Roma tartışmacılarında köleliğin özünün böyle ele alınmaması çarpıcıdır. Elbette ki köle bir başkasının mülkiyetinde olmayla tanımlanır, köleler daima sahipleri tarafından baskı görebilirler”; ancak “eğer köleliğin özünü anlamak istersek, yasalar dahilinde daha ileri bir ayrıma dikkat etmeliyiz: kendi yargılama yetkisi ya da hakkı olan ve olmayan arasındaki bir ayrımdır bu.”³⁹⁸ Böylece köle olma koşullarından söz etmek, özerkliğin kaybindan söz etmeyi gerektirir.

Bu noktada cumhuriyetçi özgürlüğe açıklık getirmek üzere Quentin Skinner, Philip Pettit’nin köle ve efendisi arasındaki ilişkiyi betimlediği örneğine benzer, tarihsel bir örnek verir. Skinner, Plautus’un *Mostellaria* oyunundaki köle Tranio karakterini çözümler.³⁹⁹ Efendisinin iyilikseverliğine sığınan Tranio eylemlerinde baskıya uğramamakta, fiziksel güç ya da müdahaleden acı çekmemektedir. Ancak yine de hem Skinner hem de Pettit için Tranio

³⁹⁴ Q. Skinner, 1998a, s. 36.

³⁹⁵ Q. Skinner, 1998a, s. 36-37.

³⁹⁶ *Digest*: 50 kitaplık Roma kanunları.

³⁹⁷ Q. Skinner, 1998a, s. 39.

³⁹⁸ Q. Skinner, 1998a, s. 39-41.

³⁹⁹ Platus, “*Mostellaria*”, *Platus*’un içinde, III. kitap, çev. P. Nixon, Londra, 1924; bu oyun üzerine Quentin Skinner’ın yorumu için bkz. Q. Skinner, 1998a, s. 40.

özgür değildir. Kölenin köleliğini sürdüren koşul Skinner’a göre, başkasının yargısına bağımlılık ve “başka birine gücü dahilinde boyun eğmektir.”⁴⁰⁰

Bireysel özgürlüğün kaybıyla siyasal özgürlüğün kaybı arasında bir benzerlik olduğu saptamasından yola çıkıldığında, özgür bir sivil toplumda özgür olmanın anlamının toplumu oluşturanların yasaların yapımına katılımından geçtiği görülecektir. Nitekim Sallustius benzer bir noktadan yola çıkarak, “cumhuriyetimizde yargılama yetkisi ve kontrol birkaç güçlü insanın katılımında olduğundan hepimiz (...), onların hizmetinde yaşıyoruz”⁴⁰¹ ifadesiyle irade bağımlılığından duyulan acıyı dile getirir. Sallustius’un ifadesine yakından bakılacak olursa, başkasının iradesine bağımlı yaşamın sadece bireysel özgürlüğün değil, aynı zamanda sivil toplumun özgürlüğünün de kaybı anlamına geldiği fark edilecektir. Bu bağlamda kölece yaşam başkasının hizmetinde ve onun lütfu ile yaşamdır. Başka bir ifadeyle sivil toplumda özgürlüklerin kaybı yasaların dışsal bir otorite ile yapılmasıdır.

Öz-yönetimin bu türü için yeni-Romalı düşünürler, Livius’un özgür devlet tanımını göz önünde bulundururlar. Livius *History (Tarih)* adlı eserinde özgür devleti “(...) yıllık seçilmiş yargıçların olduğu ve yasanın kurallarına tüm yurttaşların eşit boyun eğdiği devlet” olarak tanımlarken, tanımını açıkça “kişinin egemenliğinden çok yasanın egemenliğinin geçerli olduğu öz-yönetim” biçimi üzerine temellendirir.⁴⁰² O halde Livius için devletin yasaları, siyasal toplumun iradesi tarafından konulmamış olan her topluluk kölece bir yaşam sürdürür. Buna karşın “klasik cumhuriyetçi yazarlar *res publica*’dan söz ettiklerinde anayasal bir uzlaşıdan söz ederler. Bu anayasal uzlaşının temel iddiası şudur: *res (the government - hükümet)* iradenin hakiki yansımasıdır ve *publica*’nın (*hir bütün olarak toplum*) iyesini ilerletir.”⁴⁰³ Oysa yönetimin bir yönetici sınıfa ya da bireylere ait olduğu durumlarda, bu yöneticilerin genel iradeyi ne kadar yansıtabilecekleri ve topluluğun iyesini ilerletmek için eylemlerini ne kadar tarafsızlıkla eyleyebilecekleri şüphelidir. Bu nedenle Skinner ve yeni-Romalı yazarlar için *res publica* prenslik ya da monarşi yönetimine muhalif bir cumhuriyettir.

Sonuç olarak Skinner, yeni-Romalı yazarları izleyerek kamunun köleliği konusunda iki kaynak gözlemler: Bunlardan ilki bir bütün olarak siyasal toplumun özgürlüğüyle ilişkilidir: “siyasal toplum, doğal toplum gibi, seçili amaç-

⁴⁰⁰ Q. Skinner, 1998a, s. 41.

⁴⁰¹ Sallustius, *Bellum Catilinae*, 20, 6-7, 1931, s. 34, akt. Q. Skinner, 1998a, s. 42-43.

⁴⁰² Q. Skinner, 1998a, s. 44-45; Livius’ya ait bu alıntı Harrington tarafından da tekrar edilir. J. Harrington, s. 20.

⁴⁰³ Q. Skinner, 1986, s. 241; Q. Skinner, 1993a, s. 302.

larını takip etmekten, eylem iradesi göstermekten zorla ya da baskıyla alıkonuyorsa” o toplum özgür değildir.⁴⁰⁴ Siyasal toplumun eylem iradesi üzerindeki böyle bir sınırlama ya da zor kullanma siyasal toplumun iradesini kullanmasını engelleme anlamı taşır. Bu noktada yasalar ve toplumu ilgilendiren diğer kararlar artık ortak rızanın sonucu değil, dışsal bir gücün ürünüdür. Böylece “kendi iradesinden çok başkasının iradesine boyun eğen toplum köledir.”⁴⁰⁵

Skinner’ın yeni-Romalıların tezlerini takip ederek kölelik konusundaki ikinci saptamasıysa kamu köleliğinin, bir devletin anayasasının “(...) onun yönettiği bir parça üzerinde keyfi ya da imtiyazlı güç uygulamak için izin verdiğinde”⁴⁰⁶ ortaya çıkacağına ilişkindir. İmtiyazlı ya da keyfi güce izin veren bir hükümet biçimi altında yaşayan kişiler çoktan köle olmuşlardır.⁴⁰⁷ “Uygulanmasa bile imtiyazlı bir gücün sadece varlığı kamu özgürlüğünün yıkımına neden olacaktır”⁴⁰⁸; çünkü “yöneticinizin böyle bir güce sahip olduğu gerçeği, sivil özgürlüğünüzün sürdürülebilirliğinin daima onun iyi niyetine bağımlı olduğu anlamına gelir.”⁴⁰⁹

Böylece Skinner’a göre yeni-Romalıların Hobbes’a eleştiri ve yanıtları, özgürlüğün sadece olan durumlarda değil, aynı zamanda olası tehdit durumlarında da yitirilebileceğiyle ilişkili olarak açığa çıkar. Hobbes bağımlılık koşullarını göz önünde bulundurmaksızın, özgürlükten yoksunluğu müdahalenin varlığı ile açıklarken; yeni-Romalılar için, müdahale, baskı, zorlama kadar bağımlılık da özgürlüğün yok olmasının nedenlerindendir. Bu noktada yeni-Romalıların özgürlüğün koşulu olarak getirdiği formülasyon bağımlılık koşulunu ortadan kaldırmak üzere yasaların özgürleştirici etkisine işaret eder.

Cumhuriyetçi Özgürlük Bağlamında Yasanın Değeri

Hem Machiavelli hem de yeni-Romalı kuramcılar için yasa özgürleştirici bir etkiye sahiptir. Bu yazarlar yasanın öz olarak baskıcı olduğunu kabul etmekle birlikte, kendiliğinden özgürlüğe yönelik bir tehdit de olamayacağını altını çizerek. Yasanın bir tehditten çok özgürlüğün garantisi olması, halkın temsilcileri tarafından çıkartılan yasalar yoluyla özgürlükle uyumlu kontrol ile kraliyet imtiyazları gibi keyfi kontrol arasındaki ayrımda gizlidir.⁴¹⁰ Ya-

⁴⁰⁴ Q. Skinner, 1998a, s. 47.

⁴⁰⁵ Q. Skinner, 1998a, s. 52-53.

⁴⁰⁶ Q. Skinner, 1998a, s. 50-51.

⁴⁰⁷ Q. Skinner, 1998a, s. 70.

⁴⁰⁸ Q. Skinner, 1998a, s. 53.

⁴⁰⁹ Q. Skinner, 1998a, s. 70.

⁴¹⁰ Q. Skinner, 1998a, s. 74; ayrıca bkz. K. Palonen, s. 118.

saların tek güç olduğu bir sistemde yaşanır ve bu yasalar seçilmiş kişiler ya da temsilciler aracılığıyla sürdürülürse, siyasal toplumun tüm üyeleri uygulanmasını istedikleri yasalara eşit boyun eğmeye devam edeceklerdir. Bu açıdan Skinner katılıma özgürleştirici bir değer biçer.

Liberal bir bakış açısından değerlendirildiğinde, Skinner'ın yasaya ilişkin tespitlerinde iki açmazdan söz edilebilir: Bunlardan ilki cumhuriyetçi geleneğin öz-yönetimlilik ve kamu hizmetleriyle kişisel özgürlüğün bağlantısı, ikincisi ise bireysel özgürlük ile sınırlama ya da baskı anlamlarını içeren “zorla özgür olma” durumu arasındaki çelişkili ilişkidir.

Skinner, bu açmazların, yasal zorlamaları müdahale olarak değerlendiren liberal bakış açısını terk ettiğimizde çözümleyebileceğimize inanır.⁴¹¹ Skinner ilk olarak, tıpkı John Rawls gibi “özgürlüğün sadece özgürlük için sınırlandırılabilceği” görüşünden hareketle yasal zorlamanın liberal haklılaştırılmasını yineler.⁴¹² Ancak yasanın zorlama gücünün meşrulaştırılması konusunda Skinner, liberal kuramcılarının başvurduğu *görünmez el öğretisi*'ni eleştirir: “Çağdaş sosyal özgürlük kuramcıları (...) görünmez el öğretisine güvenirlir. Eğer kendi kendimizin öz-çıkarını takip edecek olursak, sonuçta bir bütün olarak topluluğun en büyük iyisine ulaşacağımıza inandırılmış oluruz.”⁴¹³ Ancak Skinner'a göre bu nokta bir yozlaşma tehlikesini de beraberinde getirecektir; çünkü yalnızca öz-çıkarları takip etmek, yurttaş yükümlülüklerinin kaybedilmesine neden olan bir yozlaşmanın belirtisidir ve dolayısıyla da yıkıma yol açabilecek niteliktedir.⁴¹⁴

Bu nedenle cumhuriyetçi düşünürler için, yasanın gücü yurttaşları erdemli olmaya ikna edebilmeli, bunun mümkün olmadığı durumlarda ise zorlamalıdır. Bu noktada yasanın işlevi, yurttaşları bencilliklerinin sınırlamasından kurtararak, özgürlük koşullarını yaratmaktır. Böylece yurttaş erdeminin pozitif işlevi “yasa” tarafından yerine getirilir.⁴¹⁵ Bu noktada Skinner, Rousseau'nun ünlü saptamasını tekrarlar: Yasa “güç kullanarak bizi özgür kılabilir ve kılmalıdır da.”⁴¹⁶

Bu noktada öz-çıkara sahip bireyleri, aslen baskılayıcı olan yasaları kabul etmeye ve uygulamaya yönlendiren nedenler hâlâ yanıtlanmamış bir soru olarak kalırlar. Skinner bu soruyu Machiavelli'nin *Söylevler*'inin birinci kita-

⁴¹¹ Q. Skinner, 1998a, s. 85.

⁴¹² Q. Skinner, 1983, s. 13-14, 51. dipnot.

⁴¹³ Q. Skinner, 1986, s. 244; Q. Skinner, 1993a, s. 304.

⁴¹⁴ Q. Skinner, 1983, s. 4; Q. Skinner, 2004a, s. 85.

⁴¹⁵ C. K. Y. Shaw, s. 50.

⁴¹⁶ Q. Skinner, 1983, s. 3.

bında yer alan iki temel argümanı gün yüzüne çıkartarak yanıtlar. Machiaveli ilk olarak Roma halkının hizip çatışmalarına düştüklerinde, ortak iyiyi oluşturmak amacıyla son derece ihtiyatlı yasa yapmaya ikna olmalarının nedenini sorgular. Sonuçta “cumhuriyetçi anayasa koşulu altında şu anahtarı bulurlar; Romalılar, soylular tarafından idare edilen bir topluluktu, halk ise yasa teklifi verebilirdi. (...) her grubun diğerine baskı yapması anayasa ile engellenirdi. Bu sonuç onaylanmış olan yasa tekliflerinin gruplardan yalnızca birinin başarısı olamayacağının da göstergesidir. Yasalar anayasa ile ilişkili olduğunda ortak iyiyi ilerletmeyi de garantilerler. Sonuç olarak yasa, baskıcı gücün yokluğunda tiranlık ve köleliği yok ederek, özgürlüğü layıkıyla destekler.”⁴¹⁷

Skinner’ın yasaların zorlayıcılığına dair yaptığı vurgu pozitif özgürlüğü, Berlin’in çözümlemelerinin Skinner tarafından yapılan yorumlarını ele aldığımız ilk bölümde ayırmış olduğumuz iki gelenekten ikincisine dahil eder. Başka bir deyişle pozitif özgürlüğün buradaki yorumu topluluğu bir bütün olarak ortak iyilere yönelten bağlamda değil, daha çok insanın yüksek doğasının içgüdüsel davranışlarını değiştirme potansiyeline ilişkindir. Böylece birey kişisel özgürlüğünü koruma arzusuyla hareket ederken, yasa yoluyla erdemli davranışa yönelir. Dolayısıyla yasa bireysel özgürlüğün ön koşulu olarak bir ortak iyidir ve bundan dolayı da korunmalıdır: “Çünkü yokluğunda hep beraber dağılacığımız yasa, kişisel özgürlüğün (...) garantisidir.”⁴¹⁸ “Yasa, yurttaşlık ödevlerimizi yerine getirmede bizi zorlar ve böylece varoluşu hizmetlerimize bağlı devletin de garantisidir.”⁴¹⁹

Skinner açısından yasa, tüm yurttaşlar için eşit derecede engellenmemiş çıkarların, hırsların dizginleyicisi, düzenleyicisidir. Skinner’ın tezlerinin temelinde Machiavelli’nin insan doğasına ilişkin kötümser bakış açısı yatar. Machiavelli açısından bakıldığında, sınırsız çıkar arayışını engelleyecek olan yasaların zorlayıcı gücüdür. Yasa, öz-çıkar ve özgürlüğün çatışmalı doğasını ortak iyi dahilinde birbirlerine bağlar. Böylece özgür bir devlette, yozlaşan davranışların etkileri giderilir.⁴²⁰ Başka bir deyişle yasa, bir gelenek yaratma yoluyla, davranışları biçimlendirici güce sahiptir.

Burada yurttaşları erdemli davranışa yönlendiren ya da altında çıkar duygusu yatan davranışları sergilemekten alıkoyan ortak bir iyi ya da kolektif bir ideal değil, yasaların kendisidir. Böylece Skinner için klasik cumhuri-

⁴¹⁷ Q. Skinner, 1986, s. 245-246; Q. Skinner, 1993a, s. 306.

⁴¹⁸ Q. Skinner, 1983, s. 13.

⁴¹⁹ Q. Skinner, 1984, s. 244-245.

⁴²⁰ Q. Skinner, 1983, s. 10.

yetçiliğin merkezi vurgusu olan erdemin ve ortak iyinin yerini yasa düşüncesi alır. Skinner açısından bireyler yasalı yönetimleri tercih ederek aslında öz-çıkarlarını korurlar ve bu bağlamda da özgürlük hâlâ negatiftir. Ancak liberal teoriden farklı olarak Skinner’da yasa salt bir müdahale aracı olmanın ötesinde bir anlam taşır.⁴²¹ Cumhuriyetçi bakış açısından yasa, özgürlüğün koruyucusu olarak ortak iyidir ve bu nedenle özgürlüğün korunması adına yasanın korunması bir yurttaşlık ödevidir.

İki Cumhuriyetçi Negatif Özgürlük Yorumu

Özgürlük kavramını tarihsel tezlerin ışığında yeniden değerlendiren Quentin Skinner ve Philip Pettit, cumhuriyetçi özgürlük anlayışının negatif özgürlük olduğu konusunda hemfikirdirler. Her iki düşünür için de cumhuriyetçi özgürlük, katılım ve yurttaş erdeminin önceleyen pozitif özgürlükten çok, bir şeylerin yokluğuyla temellendirilen negatif özgürlük kavrayışına daha yakındır.⁴²² Dahası yine her iki düşünür için de cumhuriyetçi özgürlüğü liberal özgürlük kavrayışından ayıran en önemli fark, liberal özgürlük kavrayışının özgürlüğü basitçe fiziksel eylemlerin sınırlandırılmayışı bağlamında ele alıyor olmasına karşın, cumhuriyetçi özgürlüğün bir başkasının iradesine bağımlılık koşulunu da göz önünde bulunduruyor olmasından kaynaklanır. Bu bağlamda cumhuriyetçi kuramcılar için özgürlük, ancak birinin iradesinin diğerleri üzerindeki etkilerini yok eden “yasa” ile birlikte ortaya çıkar.

Üstelik Quentin Skinner’ın yeni-Romalı kuramcıları takip ederek, özgürlük kaybını başkasının iradesine bağımlılık koşulu olarak değerlendirmesi, Philip Pettit’in “tahakküm” kavrayışı ile benzerlik taşımaktadır. Nitekim Pettit de bağımlılık ve tahakküm koşulları arasındaki bu benzerliğe işaret eder: “Başkasının iyi iradesine bağımlılığın Skinnercı yorumu, benim tahakküm dediğim şeydir. (...). Burada söylenenlerle benim varsayımlarım arasında, farklı sözcükler kullanılsa bile bir fark göremiyorum.”⁴²³

Gerçekten de *tahakküm* ve *bağımlılık* arasındaki fark ilk bakışta açığa çıkmayacak kadar küçük görünür. Quentin Skinner bağımlılığı bir başkasının iyi niyetine tabi oluş ile açıklarken⁴²⁴, Pettit için tahakküm keyfi temelde bir başkasının müdahalesine açık oluştur.⁴²⁵

⁴²¹ Bkz. Q. Skinner, 1986, s. 244-245.

⁴²² Q. Skinner, 1998a, s. 82; Q. Skinner, 1983, s. 84-86; P. Pettit, 1998, s. 43.

⁴²³ P. Pettit, “Keeping Republican Simple - On Difference with Quentin Skinner”, *Political Theory* içinde, sayı 30, no. 3, 2002, s. 341.

⁴²⁴ Q. Skinner, 1998a, s. 70.

⁴²⁵ P. Pettit, 1998, s. 55; ayrıca bkz. C. Larmore, 2004, s. 107.

Bağımlılık koşulu ve tahakküm arasındaki bu yakın ilişkiye rağmen, Skinner ve Pettit arasında cumhuriyetçi özgürlüğün anlamını değerlendirilmede hâlâ bazı ayrımlar mevcuttur. Quentin Skinner için cumhuriyetçi özgürlüğün anlamı müdahalenin ya da bağımlılığın olmayışı ile açıklanabilirken,⁴²⁶ Philip Pettit için cumhuriyetçi özgürlüğün anlamı tahakkümsüzlüktür.

Quentin Skinner'a göre Roma ve Roma düşüncesinin çizgisini takip eden yeni-Romalılar, irade üzerinde bir başkasının ya da toplumun zorlamalarının azaltılması konusunda klasik liberal görüşlerle birleşmelerine karşın, Philip Pettit Romalı kuramcılar için özgürlüğün anlamını tahakkümsüzlük düşüncesiyle açıklar.⁴²⁷ Diğer bir ifadeyle, Skinner açısından bakıldığında özgürlüğe kavuşmanın yolu hem müdahale, hem de tahakkümü aynı biçimde azaltmaktır; Pettit için ise özgürlük ancak tahakkümün yok olmasıyla olanaklıdır.

Pettit ve Skinner'ın özgürlük çözümlemelerine dayalı bu farkın önemi yasanın statüsünün belirlenmesinde açığa çıkar. Eğer özgürlüğün karşısı tahakküm ise, tahakküm içermeyen müdahale özgürlüğü azaltan bir etken olarak görülmez. Bu durumda Pettit için yasa özgürlük ile uyumlu bir hal alır ve tahakkümsüz eylemlerin aralığını genişletici bir görev üstlenir.

Skinner ise "özgürlük yokluğu"nun ya müdahalenin (*interference*) ya da bağımlılığın (*dependence*) neden olduğu koşulların bir sonucu olduğunu öne sürer.⁴²⁸ Skinner açısından Pettit'nin tahakküm içermeyen yasa kurallarının özgürlüğü sınırlamayacağına dair çıkarımı, yeni-Romalı kuramcılarda olmayan bir açmazı gösterir. Skinner'a göre yeni-Romalı yazarlar, yasa ve keyfi müdahalede bulunma kapasitesine sahip olma anlamındaki kişisel ayrımlıklar arasındaki farkı şöyle açıklarlar: Bu fark, "özgürlüğünüze sahip olduğunuzda ilkinin (yasa kuralları) sizi terk etmesi, ikincilerin (kişisel imtiyazlar) ise terk etmemesi değildir; daha çok bağımlı bir devlette ikinciler sizi terk ederken, birincilerin sadece baskı yapmasıdır."⁴²⁹ Böylece Skinner'a göre, Pettit'nin tanımına benzer, sadece bağımlılık olan ama herhangi bir zorlama içermeyen bir alternatif özgürlük tanımı yapılamaz.

Dolayısıyla Skinner'ın bakış açısından hem müdahale, hem de bağımlılık koşulları özgürlüğün engelleyicisiyken, Pettit'ye göre özgürlük yokluğu belirleyen koşullar tahakküm ile ifade edilebilir, müdahale ise ancak özgürlüğün önündeki "ikinci dereceden şeytandır."⁴³⁰

⁴²⁶ Q. Skinner, 1998a, s. 83 ve s. 113.

⁴²⁷ P. Pettit, 2002, s. 341; ayrıca bkz. N. Bobbio ve M. Viroli, s. 28.

⁴²⁸ Q. Skinner, 1998a, s. 84, 55. dipnot.

⁴²⁹ Q. Skinner, 1998a, s. 83, 54. dipnot.

⁴³⁰ C. Larmore, 2004, s. 105.

Pettit'nin iddiası şöyle bir senaryo dahilinde daha açık görülecektir.⁴³¹

- a) Ne tahakküm, ne de müdahale
- b) Hem tahakküm, hem müdahale
- c) Müdahalesiz tahakküm
- d) Tahakkümsüz müdahale

Bu dört senaryo arasında bir sıralama yapılmaya çalışılırsa, ilk iki senaryonun hem Pettit'nin hem de Skinner'ın bakış açılarından en iyi ve en kötüyü gösterdikleri açıktır. Skinner ve Pettit'nin özgürlük kavrayışlarının arasındaki fark üçüncü ve dördüncü senaryoların değerlendirilmesinde ortaya çıkar. Pettit'ye göre dördüncü senaryo yani "tahakkümsüz müdahale" özgürlüğün ön-kosulunu oluştururken, Skinner açısından üçüncü ve dördüncü senaryolar arasında özgürlüğü engellemeleri açısından bir fark yoktur. Bu bağlamda Pettit tahakküm ve müdahale arasında hiyerarşik bir ilişki kurarken, Skinner'a göre bu iki koşul da eşdeğerli olarak özgürlüğün sınırlayıcısıdır.

Ancak yine de Quentin Skinner daha yeni yazılarında Philip Pettit'nin tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışının cumhuriyetçi özgürlüğün ayırt edici niteliğini oluşturduğunu itiraf eder. Özellikle "Freedom as the Absence of Arbitrary Power" başlıklı makalesinde Skinner, siyasal özgürlüğün özgün niteliğini şöyle betimler: "Sadece keyfi gücün varlığının siyasal özgürlüğü yok eden etki olduğu bu düşüncenin (cumhuriyetçiliğin – ç.n.) ayırt edici yanıdır."⁴³²

Skinner adı geçen makalesinde, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün Rousseaucu paradoksun tekrarına yol açacağı varsayımıyla itiraz eden Ian Carter ve Mathew H. Kramer gibi liberallere karşı, tıpkı Pettit gibi siyasal özgürlüğün tek olanaklı yolunun tahakkümsüzlük ideali olduğunu ileri sürer.⁴³³ Carter'ın kendi iyiliği için bireyin dışarıdan sınırlandırılma kabul etmesiyle ilişkili gördüğü tahakkümsüzlük ideali Skinner'a göre yasa ve özgürlük arasındaki ilişkiye dair ileri bir çözümlemeyi gerektirir. Kölelik ve özgürlük arasındaki farka geri dönmeyi gerektiren bu çözümlemede, liberaller tarafından görmezden gelinen şey, yasanın kölelik koşulunda bulunulan sınırlamalardan farklı olarak, iradenin dışavurumu olduğudur.⁴³⁴ Böylece başlangıçta yasa-

⁴³¹ P. Pettit, 2002, s. 343.

⁴³² Q. Skinner, 2008, s. 85.

⁴³³ Söz konusu itirazlar için bkz. M.H. Kramer, "Liberty and Domination", *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 31–57; I. Carter, "How are Power and Unfreedom Related?", *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 58–82.

⁴³⁴ Q. Skinner, 2008, s. 87.

nın statüsüne ilişkin farkta beliren “tahakkümsüz müdale” ve “müdahalesiz tahakküm” senaryoları arasında bir eşdeğerlik saptayan Skinner, giderek keyfi müdahale kavramı üzerine yoğunlaşarak, kendi cumhuriyetçi özgürlük tanımını tahakkümsüzlüğe yaklaştırır. Skinner bu yeni tanımı şöyle formüle eder: cumhuriyetçi kuram “müdahalenin kaçınılmazlığından özgür olmama durumuyla” ters orantılıdır.⁴³⁵

Sonuç olarak aralarındaki söylem farklılıklarına rağmen hem Skinner hem de Pettit cumhuriyetçi özgürlüğü bireysel özgürlükleri de içerecek biçimde tanımlayarak, cumhuriyetçiliği çağdaş dünyada yeniden görünür kılmayı başarırlar. Kuşkusuz bu çağdaş cumhuriyetçilerin güncel tartışmalara en büyük katkısı, varolan ideolojik perspektifi yıkarak, siyaset felsefesine, dolayısıyla da özgürlük tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmalarıdır.

SONUÇ

Cumhuriyetçi Özgürlüğün Soykütüğü

Günümüzde siyasal tartışmaların açıkça birbirlerine alternatif olarak konum alan tüm bu meşru dillerinin ortak noktası, hepsinin de özgürlük kavramını açıklama iddiasında bulunmalarıdır: “Ekonominin dili bizi serbest piyasa ve birbirimizle ne türden olursa olsun sözleşme yapma özgürlüğüne yönlendirir; haklar dili, düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü, hareket etme özgürlüğü vb. üzerinde durur; refah, adalet, eşitlik, yoksulluk, sömürü ve tabiyet dili, özgürlüğü kazanmak ya da özgürlüğü etkili kılmak için zorunlu koşulları yaratma iddiasındadır. Ve demokratik meşruiyet dili ısrarla özgür bir halkın özgürce karar verdiği şeyin meşruiyeti ve birey olarak kişinin bu kolektif özgürlüğü paylaşma biçimi üzerinde durur.”¹ Tüm bu özgürlük arayışları, özgürlüğün özellikle Batı tipi demokrasileri benimsemiş olan toplumlarda bir ideal oluşundan kaynaklanır.

Bu nedenle çağdaş siyaset tartışmalarına dahil olan tüm kuramsal bakış açıları kendilerini özgürlük kavramı üzerinden meşru hale getirirler. Liberalizm kendisini özgürlüğün dili olarak ilan etmekle kalmaz, özgürlüğün tek varoluş biçimini sunduğunu ileri sürer. Çağdaş tartışmalardaki hakim rolü göz önüne alındığında, özgürlükten söz edebilmenin tek olanaklı yolunun liberal olmaktan geçtiği düşünülebilir. Öte yandan eleştirel kuramın sesi olarak toplulukçuluk ve kimlik siyaseti de, liberalizmi, özgürlüğü sağlamada topluluk değişkenini gözden kaçırmakla eleştirirken, yine vaat ettiği bir öz-

¹ P. Pettit, *Cumhuriyetçilik - Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 26.

gürlük biçimidir. Bu kez özgürlük, kimliğin ve topluluğun değerlerini görünür kılmaya çabasına verilen addır.

Ancak tüm bu kuramlar, özgürlüğü bir boyutuyla ele alan reçeteler önerirken, yarattıkları ideolojik perspektifin savunucuları tarafından korunmasını talep ederek, farklı bakış açılarının sahip oldukları değerlerin tanınmasını zorlaştırırlar. Kendilerini ayırt etme ve tanımlama çabasındaki tüm bu kuramlar, söylemlerini dışlayıcılığın dili üzerine inşa ederler.² Toplulukçuluk ya da kimlik siyaseti birey özgürlüğünün, liberalizm ise topluluğun ve yurttaşlık erdemlerinin önemini takdir etmekten uzaktır. Bu açıdan bakıldığında çağdaş siyasal tartışmaların dili, ortak iyi ya da bireysel iyi, pozitif özgürlük ya da negatif özgürlük, bireycilik ya da toplumculuk gibi karşıtlıklar yoluyla yazılır. Çağdaş paradigmanın bu meşru söylemleri arasında kurulan karşıtlık ilişkisi, ideolojik kamplaşmaları beraberinde getirir. Giderek bütünlüklü siyaset felsefelerinin yerini alan ideolojik bakış açıları, yaratılan karşıtlıklar gereği, yandaşlarını kamplara bölerken, hem uygulamada hem de düşünce alanında bir belirlenmişliğe neden olarak, yeni çözüm önerilerinin önünü tıkarlar. İşte bu tıkanıklık 20. yüzyıl boyunca daima iki boyutlu ideolojik perspektiften kurgulanan siyaset tartışmalarının, yetkin bir siyaset felsefesi oluşturmadaki başarısızlığının nedenidir.

Bugün siyaset felsefesinin oluşmasına engel olan başarısızlık, daha çok 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren egemen olan liberalizm-toplulukçuluk paradigmasının bir ürünüdür. Söz konusu paradigma 21. yüzyıla, siyasal açıdan duyarsız bireyler toplumu ile milliyetçilikler ve etnik ayrılıklar arasında sıkışan bir tartışma tablosunu miras olarak bırakır. Dahası kuramlar arasındaki dışlayıcılık, seçim yapmayı giderek zorlaştırır. Liberalizmin birey özgürlüğüne odaklanan bakış açısı toplumsal yaşamda her an bağımlılık ilişkisine dönüşme riski taşıırken, katılımcı demokrasilerin öne çıkarttıkları belirli bir iyi yaşam savunusu, bireyler ve azınlıklar aleyhine tahakküm olasılığını artırır. Bu karşıtlığın uygulama alanındaki ifadesi, ya özgür bir devlet ve toplum ya da özgür bireyler ve sivil toplum isteklerinden birinin unutulması gerektiridir.

Böylesi bir tabloda cumhuriyetçiliğin sunduğu olanaklar birkaç açıdan önem taşır. İlk olarak cumhuriyetçilik liberalizm ve toplulukçuluğun olası ve makul özgürlük taleplerini birleştirerek, devlet ya da toplumun özgürlüğünü yurttaşların kişisel amaçlarını takip etmede kazandıkları bireysel özgürlükleriyle ilişkilendiren bir dilin olanağını sunar. Böylece cumhuriyetçilik çağdaş

2 Böylesi bir dışlayıcılık “tanım”ın tanımının bir gereği olarak da kabul edilebilir. “Tanım”ın tanımını için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 389-392.

dünyanın ideolojik kamplaşmalarını aşan tutarlı bir felsefe oluşturarak, siyaset felsefesinin de geri dönüşünü müjdelers.

Tarihsel okumalardan devşirilen böylesi bir sonuç, cumhuriyete ilişkin geçerli bakış açılarının yeniden sorgusunu gerektirirken, cumhuriyetçi kavramları da yeniden tanımlamayı ya da en azından cumhuriyete ilişkin önyargılara karşı bir düzeltmeyi şart koşar. Klasik cumhuriyetçiliğin devlet özgürlüğü adına bireysel özgürlüklerin feda edilebileceğine dair yargısına karşın yapılan çağdaş okumalarda ortaya koyulan cumhuriyetçi dilin özgür bireylerin özgür devletlerde varolabileceğine dair tanımı³, öncelikle cumhuriyet ve birey özgürlüğü arasındaki ilişkinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Çağdaş okumalarına değin cumhuriyetçilik, Isaiah Berlin'in siyasal yazına kazandırdığı deyişle pozitif özgürlükle, başka bir deyişle öz-yönetimlilik (*self-government*) ve belik hâkimiyeti (*self-mastery*) olgularıyla tanımlanır. Bu anlamda cumhuriyetçi yönetimler devletin özgürlüğünün korunması adına bireysel özgürlüklerden vazgeçmeyi de bir sonuç olarak beraberinde getirir. Özellikle liberaller tarafından eleştirilen böylesi bir tanımlama, cumhuriyet ve birey özgürlüğü arasında da bir karşıtlık ilişkisi oluşturur.

Oysa bu çalışmanın ana teması olarak ele alınan özgürlük kavramının cumhuriyetçi kaynaklarına ilişkin bir araştırma göstermektedir ki, cumhuriyetçilik birey özgürlüğünü dışlamaktan çok, onu güvenli kılma mücadelesidir. Cumhuriyetçilik özgürlüğü Machiavelli'nin sıklıkla alıntılanan sözcükleriyle “yönetme ya da yönetilmeme” isteğinin yokluğu olarak tanımlarken⁴, pozitif ve negatif özgürlüklerden birinin tercihine yönelmez. Cumhuriyetçi özgürlük anlayışı daha çok Philip Pettit'in *tahakkümsüzlük*, Quentin Skinner'ın ise *bağımsızlık* olarak adlandırmayı tercih ettiği, keyfi bir gücün müdahalesinden özgür olmayı ifade eder. Böylece özgürlüğün cumhuriyetçi açıdan kavranışı keyfi yasalara boyun eğmemeyi gösteren normatif bir siyasal yurttaşlık idealinin savunusu için kavramsal bir temel oluşturur.⁵

Özgürlüğe dair böylesi bir saptama iki açıdan karşıtlıkları aşma çabası olarak okunabilir. Bu karşıtlıklardan ilki pozitif ve negatif özgürlük karşıtlığıdır. Cumhuriyetçi özgürlük birey ve toplumun özgürlüğünü karşılıklı iliş-

3 Bkz. Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998a, s. 25-26.

4 N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford University Press, Oxford, 1997, I. 16, s. 63.

5 C. Laborde ve J. Maynor, “The Republican Contribution to Contemporary Political Theory”, *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 2.

kiselliği içinde ele alan bir kuramdır. Tahakkümsüzlüğün öznelarası bir statü olarak yasalı bir devletin yurttaşlığını gerektirmesi, birey ve yurttaş arasındaki bölünmenin de ortadan kaldırılmasını sağlar. Böylece liberalizmin birey özgürlüğü adına ihmal ettiği yurttaşlar arası güç ilişkileri de ortak bilgi haline getirilmiş olur.

İkinci karşıtlık ise çağdaş siyaset tartışmalarını kısırlaştıran liberal-cumhuriyetçi ayrılığında belirir. Çağdaş cumhuriyetçi yazarlar *tahakkümsüzlük* ve *müdahalesizlik* kavramlarının bir antinomi oluşturup oluşturmadığını düşünmek yerine, cumhuriyetçi felsefenin özgürlük kavramına yönelerek, ideolojik karşıtlığı aşma çabasına girerler. Bu çaba siyaset felsefesinin de önünü açar: “Eğer devletin hedefinin, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün genişletilmesi olduğunu kabul edersek, yani cumhuriyetçi ideali yeniden benimsersek, yetkin bir politik felsefe gözümüzün önünde kaba hatlarıyla canlanabilir.”⁶ Liberal ideolojinin yarattığı örtünün kaldırılmasıyla cumhuriyetçiliğin kendi terimleriyle görülerek yargılanabilmesi de olanaklı bir hal alır.

Bu sonuçlar klasik bir cumhuriyetçilik okuması için oldukça şaşırtıcıdır. Çünkü liberalizmin yarattığı ideolojik büyü, cumhuriyetçiliğin çağdaş tartışmalarda sıklıkla halkın demokratik katılımını iynin en üstün biçimi olarak gören ve homojen bir toplum yaratma amacıyla olan toplulukçuluğun bir versiyonu olarak tanımlanmasına yol açar. Böylesi bir tanım, cumhuriyeti hem açıkça modernliğin en büyük keşfi olan ulus-devletle hem de merkezileşme arzusunun bir ifadesi olan üniter devletle özdeş kılar. Bu özdeşlik, bugün cumhuriyetleri, hem küreselleşme hem de yerelleşme eğilimleri tarafından ulus-devlet ve üniter devlet anlayışlarına yöneltilen her türden eleştirinin hedefi haline getirir. Oysa sıklıkla Fransız Devrimi’nin bir sonucu olarak yorumlanan cumhuriyetçi ideallerin kaynaklarına dönmek, hem ulus-devletle hem de üniter eğilimlerle cumhuriyetçi gelenek arasındaki mesafeyi görmemizi sağlar. Nitekim Alexis de Tocqueville’in ve Amerikan Federalistlerinin ortaya koyduğu incelemeler bu mesafeyi kavramak için yeterli örnekleri verirler.

Cumhuriyetçiliğin tözsel tanımı yerine tarihsel bir an olarak yorumlanması daha uygun olan Fransız Devriminin ortaya koyduğu ulus-devlet modeli, en azından kuruluş aşamasında, yurttaşlar arasında yeni bir ulusal kimlik yaratma amacıyla belirli bir iyi yaşam modelini onaylar görünür. Böylece Jean Jacques Rousseau’nun ideallerini somutlaştıran Fransa, ahlâki özgürlük ve sivil özgürlük arasındaki mesafeyi yok ederken, cumhuriyet ile ulusal kim-

lik arasında da bir bağ oluşturur. Ancak zaman içinde söz konusu kurucu kimlikten dışlananlar ya da güncel sorunlara tepki olarak beliren yeni bilinç grupları, ulusal kimlik anlayışını eleştirdikçe, ulus-devletle özdeş olduğu varsayılan cumhuriyet karşıtlığını da körüklerler.

Tarihsel okumaların değeri tam da bu noktada yeni bir anlam kazanır. Yeni okumalar göstermektedir ki, cumhuriyetçilik ulus-devleti için olarak barındıran bir devlet biçimi değil, bir yönetim ilkesidir. Her şeyden önce cumhuriyetçilik tarihsel olarak ulus-devletlerden çok daha geriye giden bir felsefenin ürünüdür. Dahası Roma örneğinden de takip edilebileceği gibi, cumhuriyetçilik, ilke düzeyinde bir yönetim biçimini onaylamaz. Cumhuriyetçilik bir devlet biçiminden çok bir ilke olarak yasalı yaşamın formudur. O halde ulus-devlete yöneltilen eleştirilerden cumhuriyetçiliğin sorumlu olmadığı da açıktır. Başka bir deyişle çağdaş dünyanın eleştirileri ve sorunları ışığında cumhuriyetçi gelenek daima yeniden okumaya açıktır.

Cumhuriyetin bir yönetim ilkesi olduğuna dair yapılan bu saptama, cumhuriyetçi yönetim altında yaşayan yurttaşların zorunlu olarak bir yaşam biçimini benimsemelerinin gerekmediği göstermenin yanı sıra cumhuriyetçiliğin katılımcı demokrasiyle arasındaki mesafeyi de ortaya koyar. Cumhuriyetçilik iyi yaşama zorunlu olarak demokratik katılımı gösteren bir ideal değildir. Machiavelli'nin az evvel de alıntılanan sözcükleriyle cumhuriyetçi yönetim altında yaşayan yurttaşlar, yönetmek değil yönetilmemek isterler. Bu açıdan cumhuriyetçi yönetimlerin başlıca ilkesi katılımdan çok özgürlüklerin bulunduğu bir yaşamı sürekli kılmaktır. James Harrington bu ilkeyi "kişilerin değil, yasaların imparatorluğu" olarak formüle eder. Nitekim Philip Pettit ve Quentin Skinner gibi çağdaş yorumcuların özgürlük tanımlamalarının altında yatan da, keyfi olmayan yasalarla kurulmuş olan kurumların sağladığı güvenliktir.

Cumhuriyetçilere göre kişisel özgürlüğü koruyan da kurumların sürekliliğidir. Bu açıdan yasalı bir yaşamı gösteren cumhuriyetçilik, şu ya da bu yaşam biçimini değil, özgürlüğü koruyan kurumsal yapıyı sürekli kılmaya iradesiyle biçimlenir. Klasik cumhuriyetçilik tanımlarından ayrılan böylesi bir tanım, cumhuriyetlerde kişilerin, grupların ve devletlerin özgürlüğünün de garantisi olan anayasalı yaşam temelini başlıca değer haline getirir. Bu açıdan bir cumhuriyette yaşayan yurttaşlar, aynı yaşamı paylaşmada değil, özgürlüğü koruyan anayasal yapıyı sürekli kılmada ortak bir amaç sergilerler. Sonuçta kişilerin ya da belli grupların, hiziplerin kendi çıkarları uğruna cumhuriyetçi kurumlara verdiği zarar, aynı zamanda her bir kişinin ya da grubun da özgürlük yitimine neden olur. Söz konusu kurumsal yapı, hem birey ve grup-

ların özgürlüğünü var eder hem de tüm bu bireyler ve gruplar arasındaki eşitliğin koruyucudur. Bu nedenle bireyin özgürlüğünü tek ve gerçek özgürlük olarak sunmak, toplumsal eşitlik olanaklarını yok ederek, birey ve grupları dengesiz güç ilişkileri karşısında yalnız bırakır.

Yasa ve kurumsallık vurgusu cumhuriyetçi özgürlüğü korumanın yanı sıra bir başka sonuca daha işaret eder. Çağdaş tartışmalarda cumhuriyetçilik topluluğa ilişkin vurgusu nedeniyle sıklıkla milliyetçilikle iç içe olarak anılır. Ancak cumhuriyetçilik, milliyetçiliğin siyaset öncesi bağlarla tanımladığı cemaat bağları yerine, bütünüyle siyasal uzlaşılarla kurulmuş yasa ve kurumlarla sadakati önceler. Böylece milliyetçiliğin geleneklerle örülü belirli bir yaşam zorlayıcılığına karşılık, cumhuriyetçilik farklı yaşam biçimlerini içine alabilecek ve yurttaşların özgürlüklerini koruyabilecek bir kurumsal yapının savunuculuğunu üstlenir. Bu açıdan cumhuriyetçiliğin yurtseverlik dili Maurizio Viroli'nin deyişiyle milliyetçiliğe karşı "panzehir"dir.⁷ Cumhuriyetçi yurttaşın ödevi, her koşulda geleneksel bir yaşamı savunmak değil, özgürlüğü koruyan kurumları korumaktır.

Bu açıdan sıklıkla bireylerin yaşam biçimlerine ilişkin bir düzenleme sağlayan rasyonellik mitini öngördüğü ileri sürülen cumhuriyetçiliğin rasyonel söylemi de yeni bir anlamda okunabilir. Çağdaşların incelemelerinde ortaya koyulan rasyonellik daha çok üzerinde uzlaşılan ve özgürlüğü var eden yasalarla kurumlar etrafında birleşilen bir yaşam biçimini işaret eder. Yasaların içerdiği rasyonellik vurgusu, milliyetçilik dili karşısında çoğu kez yurttaşlar arasında kurulan zayıf bağlar olarak görülür. Ancak yasaların gücünün toplumsal uzlaşıları değiştirebilme potansiyeli göz önüne alındığında, özellikle modernleşme serüveninde geciken uluslar için bu tarihsel eksikliği yasalara duyulan sadakat kapatabilir görünmektedir. Dahası yasa, her bir yurttaş eşit biçimde bağlayarak, dini dogma ya da milliyetçi mitlere karşın eşit-özgürlük vurgusunun artmasında önemli bir rol oynar. Böylece cumhuriyetçi hükümetleri onaylamanın gerekçesi de siyaset dışı olgular değil, güçlü sosyal siyasalar geliştirme becerisidir.

Elbette ki sosyal siyasaların güçlendirilmesine ilişkin talepler ne yenidir ne de yalnızca cumhuriyetçilik diline aittir. Hemen her siyasal kuram kendi meşruiyetini böylesi bir siyasal izlek önererek ortaya koyar. Ancak cumhuriyetçiliğin yeniden dağıtımcı ilkeleri ne muhafazakârlığın yardımseverlik bilinciyle ne de eşitlikçi liberallerin refah devleti siyasetiyle aynı hedefleri taşır.

7 M. Viroli, *Vatan Aşkı - Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 25.

Muhafazakâr yönelimler kişileri birbirlerinin yardımlarına muhtaç kılarken, bağımlılık ilişkilerini de arttırmış olurlar.⁸ Eşitlikçi liberallerin iktidar sahibi olmayanları destekleyen siyaseti ise nihayetinde herkesin tüketimde eşitlenmesi adına bir dağıtım mekanizması geliştirir.

Oysa cumhuriyetçiliğin yeniden dağıtımcı ideallerinin başlıca kaygısı, araçsal olmayan biçimde siyasetin hedefi olan özgürlüğün arttırılmasına yöneliktir. Başka bir deyişle cumhuriyetçi yönetimler yeniden dağıtım yoluyla yurttaşların birbirlerine karşı olan bağımlılıklarını azaltır ve bu yoldan her bir yurttaşın kendi adına çekinmeden konuşabilecekleri bir kamusal alan yaratır. Bu açıdan dezavantajlı birey ve grupların desteklenmesi, demokrasinin hedeflerinin de gerçekleştirilmesini kolaylaştırır. Nitekim Philip Pettit'ye göre demokratik özgürlüklere en iyi cumhuriyetçi bir ideal olan *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün* yol göstericiliğinde ulaşılabilir. Pettit, cumhuriyetçiliğin "(...) tahakkümsüzlük olarak özgürlük dilinin, demokrasiyle eş gördüğümüz en önemli kurum ve oluşumların çoğunu şekillendiren" bir gelenek olduğunu ileri sürer.⁹ Bu nedenle cumhuriyetçi özgürlük, günümüz dünyası için vazgeçilmez bir ideali gösteren demokrasinin varlık koşuludur.

Günümüzün demokrasi anlayışı daha çok farklılıkların tanınmasına ilişkin çoğulculuk talepleriyle biçimlenir. Özellikle klasik cumhuriyetçiliğin yurttaş uyumunu sağlamak üzere onayladığı iyi bir yaşam ideali, çağdaş demokrasilerin çoğulcu talepleri karşısında daraltıcı bir bakış açısı olarak yargılanır. Ancak cumhuriyetçiliğin çağdaş okumaları, cumhuriyetçi perspektifin merkezi temasını modern toplumların çoğulculuğuna uygun bir biçimde özgürlüğü koruyan adil kurumsallaşmayla değiştirerek, demokrasilerin başlıca talebi olan farklılıkların tanınabilirliğini kolaylaştırır. Klasik cumhuriyetçilikten bir kopuş olarak değerlendirilebilecek bu değişimin sonucunda cumhuriyetçilik, toplumsal bir ideal olma açısından hâlâ toplulukçuluktan izler taşısa da, değerlerini liberal bir dünya görüşü üzerine temellendiren bir siyasal oluşumu ifade eder: Cumhuriyetçilik, "(...) bağlamak için kendi eğilimi içinde kesin olarak antiliberal olmasına rağmen değerlerinde en az anti-liberal olan bir yol" sunar.¹⁰ Böylece özellikle liberalizmin eleştirileri ışığında demokrasi ideali ile uyumsuz kabul edilen cumhuriyetçiliğin, demokratik

8 Krş. N. Bobbio ve M. Viroli, *The Idea of the Republicanism*, çev. A. Cameron, Polity Press, Oxford 2003, s. 55 ve 57.

9 P. Pettit, 1998, s. 23.

10 Q. Skinner, "Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine", *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, der. A. Berten, P. da Siveira ve H. Pourtois, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 179.

talepleri karşılayabilmesi de yine çağdaş versiyonunun yol göstericiliğinde olanaklıdır.

Cumhuriyetçilik, tahakkümsüzlük koşullarını yaratarak, bireyi bağımlılıktan koruyan, bireysel özgürlüğün güvenli bir biçimde yaşanabilirliğini sağlayan; aynı zamanda yurttaşların siyasal katılımı ile kişisel çıkarları arasındaki ilişkileri ortaya çıkartarak,¹¹ aktif yurttaşlığı ve siyasal erdemleri destekleyen, yeniden dağıtımçı ancak tarafsız olan bir devlet idealini ortaya koyar. Bu açıdan cumhuriyetçi devlet, hem liberalizmin hem de demokratik taleplerin indirgemeci bakış açılarını aşan, rasyonel bir öneridir.

Bu önerinin çağdaş dünyadaki başarısı, liberal kuramla bir karşıtlık oluşturmak yerine, liberalizmin eksikliklerini ortaya koyarak, bireyleri, cumhuriyetçiliğin devletle ilgili bir öz-yönetimlilik savunusundan fazlasını ifade ettiğine ikna kabiliyetiyle doğru orantılıdır. Çağdaş cumhuriyetçiliğin üstlendiği bu görev, liberalizm ve toplulukçuluk tartışması ekseninde üretilen argümanlardan çok daha fazla güçlük barındırır. Çünkü her iki söylem de temel varsayımlarını dışlayıcılığın dili üzerinden kurguladıklarından, kendilerini savunmaları, bir diğeriyle mücadeleden geçer. Ancak bu temel varsayımlar aynı zamanda bir zayıflığın da göstergesidir. Her iki kuramın da sahip olduğu dışlayıcı dil nedeniyle beliren bu zayıflık, siyasetin eylem boyutunda yeni öneriler geliştirememelerine neden olur.

Cumhuriyetçi kuram ise kendine özgü bir ilkeye sahiptir. Bu ilke kendisini en iyi “cumhuriyetçi özgürlük” kavrayışında ortaya koyar. Özgürlüğün bu yorumu, klasik cumhuriyetçiliğin ideal arayışından çok, varolan toplumsal yapıyı dönüştürmeyi ve bu yapı içerisinde içerilen cumhuriyetçi değerleri güçlendirmeyi hedefler. Bu açıdan cumhuriyetçi felsefe hâlâ bu yüzyıl için yeni siyasalar üretme potansiyelini de içinde barındırır.

11 Krş. Q. Skinner, “The Italian City Republic”, *Democracy - The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993* içinde, der. J. Dunn, Oxford University Press, Oxford, 1992b s. 68.

Kaynakça

a) Kitaplar

- Acar-Savran, G., *Sivil Toplum ve Ötesi - Rousseau, Hegel, Marx*, Belge Yayınları, İstanbul, 2003.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L., *Tanrı Devletinden Kral Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 1991.
- , *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara 2006.
- Ağaoğulları, M. A., *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
- Appleby, J. O., *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Althusser, L., *Politika ve Tarih*, çev. A. Şenel ve Ö. Sezgin, V Yayınları, Ankara, 1987.
- Allen, A. ve Regan, M., *Debating Democracy's Discontent: Essay on American Politics, Laws and Public Philosophy* (derleme), Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Arblaster, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago, 1958.
- , *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace, New York, 1972.
- , *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- , *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- , *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.
- , *Politika*, çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Aron, R., *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K. Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Audier, S., *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İ. Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, der. J. O. Urmson ve M. Sbis, Oxford University Press, Oxford, 1961.
- Barber, B., *Güçlü Demokrasi - Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*, çev. M. Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Baron, H., *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Barry, N., *Modern Siyaset Teorisi*, çev. M. Erdoğan ve Y. Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.
- Benhabib, S., *Demokrasi ve Farklılık* (derleme), çev. Z. Gürata ve C. Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999.
- Berten, A.; da Silveira, P. ve Pourtais, H., *Liberaller ve Cemaatçiler* (derleme), Dost Kitabevi, Ankara, 2006.
- Beiner, R., *Theorizing Citizenship* (derleme), State University of New York, Albany, 1995.
- Bobbio, N. ve Viroli, M., *The Idea of the Republicanism*, çev. A. Cameron, Polity Press, Oxford, 2003.
- Black R., *Renaissance Thought: A Reader - Florence* (derleme), Routledge, KY 2001.

- Blaug, R. ve Schwarzmantel, J., *Democracy - A Reader* (derleme), Edinburg University Press, Edinburg, 2004.
- Borrow, R., *Romalılar*, çev. E. Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Brennan, G.; Goodin, R.; Jackson, F. ve Smith, M., *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit* (derleme), Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Brett, A. ve Tully, J., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Bronner, S. E., *Twentieth Century Political Theory* (derleme), Routledge, New York, 1997.
- Brugger, B., *Republican Theory in Political Thought - Virtuous or Virtual?*, MacMillian Press, Londra, 1999.
- Burns, J. H. ve Goldie, M., *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Canfora, L., *Demokratik Retoriğin Eleştirisi*, çev. D. Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.
- Cicero, M. T., *On the Commonwealth, On the Commonwealth and on the Laws* içinde, der. J. E. G. Zetzel, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- , *On Duties*, der. W. Miller, Harvard University Press, Cambridge, 1913.
- , *Şair Archias'ın Savunması*, çev. B. Demiriş ve Ç. Dürüşken, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1997.
- , *Philippicae Seçilevleri I*, çev. F.G. Özak Türk, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.
- Clarke, P. B., *Citizenship*, Pluto Press, Londra, 1994.
- Cohen, J. ve Nussbaum, M., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (derleme), Beacon Press, Boston, 1996.
- Collingwood, R. G., *Religion and Philosophy*, Mac Millian Co., Londra, 1916.
- , *An Essay on Philosophical Method*, Clarendon Press, Oxford, 1933.
- , *Speculum Mentis*, Clarendon Press, Oxford, 1946.
- , *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- , *Tarih Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.
- Constant, B., *Political Writings*, der. B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Cullen, D. E., *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1993.
- Dagger, R., *Rights, Citizenship and Republican Liberalism - Civic Virtues*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Dahl, R., *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. L. Köker, Türkiye Siyasi İlimler Derneği - Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1993.
- Dalberg-Acton, J. E. E., *Lectures on the French Revolution*, Batoche Boks, Ontario, 1999.
- Develioğlu, F. ve Kılıkçını, N. (haz.), *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, Rafet Zaimler Kitabevi, İstanbul, 1983.
- Dunn, J., *Democracy - The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993* (derleme), Oxford University Press, Oxford, 1992.
- , *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

- Dunning, W. A., *A History of Political Theories - Ancient and Medieval*, MacMillian, Londra, 1927.
- Dürüşken, Ç., *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2001.
- Ebenstien, W., *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, Şûle Yayınları, İstanbul, 2005.
- Fay, B., *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi - Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Finley, M.I., *Antik ve Modern Demokrasi*, çev. D. Türker, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.
- Fontana, B. (der.), *The Invention of the Modern Republic* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Foucault, M., *The Archeology of Knowledge*, çev. A.M.S. Smith, Tavistock, Londra, 1986.
- Fukuyama, F., *The End of the History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.
- Furet, F., *Fransız Devrimini Yorumlamak*, çev. A. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989.
- Gaus, G.F. ve Kukathas, C., *Handbook of Political Theory* (derleme), Sage Publications, Londra, 2004.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York, 1973.
- Gershoy, L., *The French Revolution and Napoléon*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1964.
- Gutmann, A., *Çokkültürlülük* (derleme), çev. Ö. Kabakçıoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Gray, J., *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. K. Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.
- Habermas, J., *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. W. Rehg, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- , *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, çev. M. Sancar ve T. Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- , *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. M. Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Hall, J. C., *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*, MacMillian, Londra, 1973.
- Hamilton, P. ve Turner, B., *Citizenship, Critical Concepts* (derleme), Routledge, New York, 1994.
- Hankins, J., *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflection* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Harrington, J., *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, der. J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Heater, D., *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. M. Delikara Üst, İmge Kitabevi, Ankara, 2007.
- Held, D., *Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge, Oxford, 1996.
- Hobbes, T., *Leviathan*, çev. S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992.
- Hobsbawm, E., *Devrim Çağı 1789-1848*, çev. B.S. Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.
- Holmes, S.T., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven, 1984.
- Honohan, I., *Civic Republicanism*, Routledge, New York, 2002.
- Honohan, I. ve Jennings, J., *Republicanism in Theory and Practice* (derleme), Routledge, New York, 2006.
- Hulling, M., *Citizen Machiavelli*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

- Ignatieff, M., *Blood & Belonging: Journey into the New Nationalism*, BBC Books, Londra, 1993.
- Kabaağaç, S. ve Alovera, E. (haz.), *Latince Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995.
- Kant, I., *The Metaphysics of Morals, Kant - Political Writings* içinde, der. H. Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk ve F. Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Kılıçbay, M.A., *Şehirler ve Kentler*, İmge Yayınevi, Ankara, 2000.
- Kuhn, T.S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Kymlicka, W., *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. E. Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Laborde, C. ve Maynor, J., *Republicanism and Political Theory* (derleme), Blackwell Publishing, Oxford, 2008.
- Larmore, C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, New York, 1987.
- Laslett, P., *Philosophy, Politics and Society* (derleme), I. Kitap, Basil Blackwell, Oxford, 1956.
- Laslett, P. ve Runciman, W.G., *Philosophy, Politics and Society* (derleme), II. Kitap, Basil Blackwell, Oxford, 1962.
- Laslett, P.; Runciman, W.G. ve Skinner, Q., *Philosophy, Politics and Society* (derleme), IV. Kitap, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- Lively, J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
- Locke, J., *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme - Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. F. Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004.
- Machiavelli, N., *Discourses on Livy*, çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- , *Prens*, çev. R. Teksoy, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Askerlik Sanatı*, çev. N. Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.
- , *Filorsana'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev. A.B. Hasan, Özne Yayıncılık, İstanbul t.y.
- MacIntyre, A., *Erdem Peşinde - Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Madison, J., *The Federalist Papers*, der. H. A. L. Fisher, Buffalo, J. S. Hein, New York, 1987.
- Maintenant, G., *Jakobenler*, çev. İ. Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Mansfield, H., *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press, Londra, 1996.
- Maynor, J., *Republicanism in the Modern World*, Polity Press, Cambridge, 2003.
- McMurrin, S., *The Tanner Lectures on Human Value* (derleme), University of Utah Press, Salt Lake City, 1986.
- Mill, J. S., *Hürriyet Üstüne*, çev. M.O. Dostel, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.
- Miller, D., *The Liberty Reader* (derleme), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Milton, J., *Eikonoklastes in Complete Prose Works of John Milton*, der. M.Y. Hughes, Conn, New Haven 1953.

- Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, çev. F. Baldaş, Seç Yayın Dağıtım, İstanbul, 2004.
- Moore, B. Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri - Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.
- Morrow, J., *History Political Thought - A Thematic Introduction*, MacMillan Press, Malaysia, 1998.
- Mouffe, C., *Demokratik Paradoks*, çev. A. C. Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, 2000.
- Nadeau, C. ve Weinstock, D., *Republicanism: History, Theory ve Practice* (derleme), Frank Cass Publishers, Londra, 2004.
- Najemy, J.M., *Corporatism and Consensus in Florentine Politics 1280-1400*, University of North Caroline Press, Chapel Hill, 1982.
- Needham, M., *Discourse of the Excellency of a Free State above a Kingly Government*, der. R. Baron, Londra, 1971.
- Nelson, E., *The Greek Tradition in Republic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.
- Okutan, C., *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyetçilik*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Oldfield, A., *Citizenship and Community - Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, New York, 1990.
- Oppenheim, F., *Political Concept: A Reconstruction*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.
- Pagden, A., *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Paine, T., *Sağduyu*, çev. M.M. Kenanoğlu, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.
- Palonen, K., *Quentin Skinner - History, Politics*, Polity Press, Bodmin, Cornwall, 2003.
- Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism: Cultural, Diversity and Political Theory*, MacMillan, Basingstoke, 2000.
- Pettit, P., *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1993b.
- , *Cumhuriyetçilik - Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- , *A Theory of Freedom from the Psychology to the Politics of Agency*, Polity Press, New York 2001.
- Pettit, P. ve Goodin, R. E., *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (derleme), Blackwell, Oxford, 1993.
- , *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (derleme), Blackwell, Oxford 1997.
- Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.
- Platus, "Mostellaria", *Platus'un içinde*, III. Kitap, çev. P. Nixon, Londra, 1924.
- Pocock, J. G. A., *Machiavellian Moment - Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 2003.
- , *Political Thought and History*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Powell, J. G. F., *Cicero the Philosopher* (derleme), Clarendon Press, Oxford, 2001.
- Rabb, T. K. ve Suleiman, E. N., *The Making and Unmaking of Democracy - Lessons from History and World Politics* (derleme), Routledge, New York ve Londra, 2003.

- Rahe, P.A., *Republics Ancient & Modern - The Ancient Régime in Classical Greece*, I. Kitap, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, Londra, 1994a.
- , *Republics Ancient & Modern - New Modes & Orders in Early Modern Political Thought*, II. Kitap, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, Londra, 1994b.
- Rancière, J., *Uyumsuzluk - Politika ve Felsefe*, çev. H. Hünler, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2005.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Reisenberg, P., *Citizenship in the Western Tradition - Plato to Rousseau*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, Londra, 1992.
- Rorty, R., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. A. Türker ve M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- , *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londra, 1999.
- Rosenblum, N., *Another Liberalism: Romanticism and Reconstruction of Liberal Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.
- Rousseau, J. J., *Bilimler ve Sanat Üzerine*, çev. S. Eyüboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 1970.
- , *Discourse on Economy Politics, The Social Contract and Other Later Political Writings* içinde, der. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997a.
- , *Of the Social Contract or Principles of Political Rights, The Social Contract and Other Later Political Writings* içinde, der. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997b.
- , *Consideration on the Government of Poland and on its Projected Reformation, The Social Contract and Other Later Political Writings* içinde, der. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997c.
- , *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. R.N. İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1998.
- , *İtiraf*, çev. K. Somer, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasi Hukuk İlkeleri*, çev. M.T. Yalım, Betik Yayınları, İstanbul, 2004a.
- , *Yalnız Gezenin Düşleri*, çev. E. Yanarocak, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2004b.
- , *Ekonomi Politik*, çev. İ. Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *Emile - Bir Çocuk Büyüyor*, çev. Ü. Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul, 2006.
- Russell, B., *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin, Londra, 1961.
- Sandel, M., *Liberalism and The Limit of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- , *Democratic Discontent*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- Schmidt, M., *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, çev. M. E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.
- Schumpeter, J.A., *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. T. Akoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1968.
- Shapiro, I., *Political Criticism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1992.
- Sidney, A., *Discourses Concerning Government*, der. T.G. West, Liberty Classics, Indianapolis, 1990.
- Sieyès, E. J., *"Üçüncü Sınıf" Nedir?*, çev. İ. Birkan, İmge Kitabevi, Ankara, 2005.
- Skinner, Q., Schneewind, J.B. ve Rorty, R., *Philosophy in History: Essays on Historiography of Philosophy* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

- , *Çağdaş Temel Kuramlar* (derleme), çev. A. Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.
- , *Machiavelli, Great Political Thinkers* içinde, Oxford University Press, Oxford, 1992a.
- , *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998a.
- , *The Foundation of Modern Political Thought - The Renaissance*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 1998b.
- , *The Foundation of Modern Political Thought - The Age of Reformation*, II. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 1998c.
- , *Machiavelli - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- , *Vision of Politics - Regarding Methods*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- , *Vision of Politics - Renaissance Virtues*, II. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- , *Vision of Politics - Hobbes and Civil Science*, III. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- , *Machiavelli*, çev. C. Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2004a.
- Skinner, Q. ve Str  th, B., *State and Citizen - History, Theory, Prospects* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Skinner, Q.; Schmitt, C.B.; Kessler, E. ve Kraye J., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Skinner, Q.; Bock, G. ve Viroli, M., *Machiavelli and Republicanism* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Skocpol, T., *Devletler ve Toplumsal Devrimler - Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, çev. S. E. Türközü, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- Skinner, Q. ve Zarka, Y. C., *Hobbes - The Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2001.
- Smith, A., *Ulusların Zenginliği*, çev. A. Yunus ve M. Bakırcı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.
- Spinoza, B., *Tractatus Politicus, The Political Works* içinde, der. A.G. Wernham, Clarendon Press, Oxford, 1958.
- Strauss, L., *Thought on Machiavelli*, Chicago University Press, Chicago, 1958.
- Sunstein, C., *The Partial Constitution*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
-   nel, A., *Siyasal D    nceler Tarihi*, Bilim-Sanat Yayınları, Ankara, 1995.
- Taylor, C., *Sources of Self: The Making Modern Identity*, Harvard University Press, Harvard, 1989.
- , *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. U. Carbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- , *Sources of Self: The Making Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- , *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. H. Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- Tilly, C., *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, çev.   . Arıkan, Yeni Binyıl, İstanbul t.y.
- Tocqueville, A. de, *Amerika'da Demokrasi*, çev. İ. Sezal ve F. Dilber, Yetkin Yayıncılık, Ankara, 1994.
- , *Eski Rejim ve Devrim*, çev. T. Ilgaz, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- Tok, N., *Antık Bir D    nce Geleneği   zerine Çağdaş Yorumlar - Cumhuriyetçilik* (derleme), Orion Kitabevi, Ankara, 2008.
- Touraine, A., *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. O. Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

- , *Demokrasi Nedir?*, çev. O. Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Tully, J., *Meaning & Context - Quenin Skinner and his Critics* (derleme), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.
- Turner, B., *Eşitlik*, çev. B.S. Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.
- Uygun, O., *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlâki Boyutları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Üstel, F., *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.
- Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford, 1995.
- , *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology* (derleme), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Viroli, M., *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'*, Cambridge University Press, New York, 1988.
- , *From Politics to Reason of State - The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, New York, 1992.
- , *Vatan Aşkı - Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
- , *Machiavelli*, Oxford University Press, New York, 1998a.
- , *Republicanism*, çev. A. Shugaar, Hill and Wang, New York, 2002a.
- Walzer, M., *Spheres of Justice*, Martin Robertson, Oxford, 1983.
- Welch, C., *De Tocqueville*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Wittgenstein, L., *Felsefi Soruşturmalar*, çev. D. Kanit, Totem Yayınları, İstanbul, 2000.
- Wokler, R., *Rousseau and Liberty* (derleme), Manchester University Press, Manchester, 1995.
- , *Rousseau*, çev. C. Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Young, I., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

b) Makaleler

- Akman, A., “Eşitlik Çağında Demokrasilerin Özgürlük Sorunsalı: Bireycilik, Din ve Siyaset Üzerine Tocquevilleci Bir Tartışma”, *Doğu Batı - Bir Zamanlar Amerika II*, yıl: 10, sayı: 42, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 155-166.
- Althusser, L., “Rousseau: Toplum Sözleşmesi”, *Politika ve Tarih* içinde, çev. A. Şenel ve Ö. Sezgin, V Yayınları, Ankara, 1987, s. 89-151.
- Arsever, K., “R. G. Collingwood: Tarih ve Felsefe Arasında Bir Birlik Arayışı”, *Felsefe Dünyası*, sayı 21, yaz 1996, s. 42-54.
- Barnard, F. M., “Patriotism as an Antidote to Nationalism” (book review), *Rewiev of Politics*, kış 1997, sayı 59, s. 141-144.
- Baron, H., “Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of *The Prince*”, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton: Princeton University Press, Princeton, 1988, s. 101-151.
- Benner, E., “Nationality without Nationalism” (book review), *Journal of Political Ideologies*, Haziran 1997, sayı 2, s. 190-207.
- Berlin, I., “Two Concepts of Liberty”, *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, der. P. Pettit ve R. E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1997, s. 391-415.
- Berten, A.; da Silveira, P. ve Pourtois, H., “Genel Giriş”, *Liberaller ve Cemaatçiler* (derleme), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 9-24.

- , “Adil ve İyi-Giriş”, *Liberaller ve Cemaatçiler* (derleme), çev. E. Özkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 29-48.
- , “Birey ve Cemaat-Giriş” *Liberaller ve Cemaatçiler* (derleme), çev. Z.Ö. Üskül Engin, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 189-208.
- Blythe, J., “Civic Humanism and Medieval Political Thought”, *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections* içinde, der. J. Hankins, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 30-74.
- Bowd, S., “The Republic of Ideas: Venice, Florence and the Defence of Liberty, 1525-1530”, *The Historical Association 2000*, Blackwell Publishers, Oxford, Madlen, 2000, s. 404-427.
- Bowden, B., “Nationalism and Cosmopolitanism: Irreconcilable Differences or Possible Bedfellow”, *National Identities*, sayı 5, no. 3, 2003, s. 235-249.
- Brient, E., “From Vita Contemplativa to Vita Activa: Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure”, *International Journal of Philosophical Studies*, no: 9 (1), 2001, s. 19-40.
- Buttle, N., “Republican Constitutionalism: A Roman Ideal”, *The Journal of Political Philosophy*, sayı 9, no. 3, 2001, s. 331-349.
- Carter, I., “How are Power and Unfreedom Relate?”, *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 58-82.
- Cranston, M., “Rousseau’s Theory of Liberty”, *Rousseau and Liberty*, der. R. Workler, Manchester University Press, Manchester, 1995, s. 221-234.
- Dagger, R., “Communitarianism and Republicanism”, *Handbook of Political Theory*, der. G.F. Gaus ve C. Kukathas, Sage Publications, Londra, 2004, s. 167-179.
- Debray, R., “Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?”, *Zaman*, 1-4 Kasım 1998.
- Diges, E. Depalma, “Citizenship and the Roman Respublica: Cicero and a Christian Corollary”, *Republicanism: History, Theory and Practice*, der. D. Weinstock & C. Nadeau, Frank Cass Publishers, Londra, 2004, s. 5-21.
- Dunn, J., “The History of Political Theory”, *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 11-38.
- Emberley, P., “Rousseau and Domestication of Virtue”, *Canadian Journal of Political Science*, sayı: 18, 1984, s. 731-753.
- Geertz, C., “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York, 1973, s. 3-30.
- Grafton, A., “Humanism and Political Theory”, *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, der. J.H. Burns, M. Goldie, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 9-29.
- Grice, P., “Meaning”, *Philosophical Review*, no. 66, 1957, s. 377-378.
- Gutmann, A., “Democracy”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1993, s. 411-421.
- , “Giriş”, *Çokkültürlülük*, çev. Ö. Kabakçıoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 23-41.
- Habermas, J., “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, *Citizenship, Critical Concepts*, der. B. Turner ve P. Hamilton, Routledge, New York, 1994, s. 341-360.

- , “Demokrasinin Üç Normatif Düzeni”, *Demokrasi ve Farklılık*, der. S. Benhabib, çev. Z. Gürata, C. Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999, s. 37-50.
- Held, D., “Republicanism: Liberty, Self-Government and the Active Citizen”, *Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge, Oxford, 1996, s. 36-69.
- Henry, M. Y., “The Faith of a Humanistic Philosopher (Cicero)”, *The Classical Weekly*, sayı XX, no. 10, 1927, s. 75-81.
- Hobsbawm, E., “The Making of a Bourgeois Revolution”, *Social Research*, sayı 71, no. 3, 2004, s. 455-480.
- Jurdjevic, M., “Civic Humanism and the Rise of Medici”, *Renaissance Quarterly*, New York, no: 52, yayın 4, kış 1999, s. 994-1021.
- Kalberg, S., “Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of American Democracy”, *Citizenship Studies*, sayı 1, no. 2, 1997, s. 199-222.
- Kant, I., “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar*, çev. N. Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 223-266.
- Kateb, G., “Is Patriotism a Mistake?”, *Social Research*, sayı 67, no. 4, kış 2000, s. 901-924.
- Knox, T. M., “Yayıncının Önsözü”, *Tarih Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 9-33.
- Kramer, M. H., “Liberty and Domination”, *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 31-57.
- Kristeller, P. O., “Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism”, *Renaissance Thought: A Reader. Florence*, der. R. Black, Routledge, KY 2001, s. 225-229.
- , “Humanism”, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, der. C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 113-139.
- Kukathas, C., “Liberty”, *Reading in Contemporary Political Philosophy*, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1997, s. 534-545.
- Kymlicka, W., “Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?”, *Debating Democracy's Discontent: Essay on American Politics, Laws and Public Philosophy*, der. A. Allen ve M. Regan, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 131-149.
- Laborde, C. ve J. Maynor, “The Republican Contribution to Contemporary Political Theory”, *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 1-30.
- Lamb, R., “Feature Book Review Quentin Skinner's 'Post-modern' History of Ideas”, *History*, vol. 89, sayı: 295, 2004, s. 424-434.
- Larmore, C., “Liberal and Republican Conceptions of Freedom”, *Republicanism: History, Theory and Practice*, der. D. Weinstock ve C. Nadeau, Frank Cass Publishers, Londra, 2004, s. 96-119.
- , “Siyasi Liberalizm Üzerine”, *Liberaler ve Cemaatçiler*, der. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, çev. Ç. Tanyar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 121-144.
- Laslett, P., “Introduction”, *Philosophy, Politics and Society*, I. Kitap, der. P. Laslett, Blackwell, Oxford, 1956, s. vii-xv.
- , “Introduction”, *John Locke - Two Treatises on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, s. 3-122.

- MacCallum, G., "Negative and Positive Freedom", *Philosophy, Politics and Society*, der. P. Laslett, W. G. Runciman ve Q. Skinner, Basil Blackwell, Oxford, 1972, s. 174-193.
- Machiavelli, N., "Önsöz", *Discourses on Livy*, çev. H.C. Mansfield ve Nathan Tarcov, University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. xvii-xlv.
- , "Niccolo Machiavelli'den Francesca Vettori'ye", *Rönesans'ın Serüveni*, çev. F. Özgüven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 84-87.
- MacIntyre, A., "Is Patriotism a Virtue?", *Theorizing Citizenship*, der. R. Beiner, State University of New York Press, Albany, 1995, s. 209-228.
- Maynor, J., "Modern Republican Democratic Contestation: A Model of Deliberative Democracy", *Republicanism in Theory and Practice*, der. I. Honohan ve J. Jennings, Routledge, New York, 2006, s. 125-139.
- Melzer, A., "Rousseau's Moral Realism", *American Political Science Review* 77, Eylül 1983.
- Miller, D., "Introduction", *The Liberty Reader*, der. D. Miller, Edinburg University Press, Edinburg, 2006, s. 1-20.
- Najemy, J. M., "Civic Humanism and Florentine Politics", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, der. J. Hankins, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 75-104.
- Nippel, W., "Ancient and Modern Republicanism: 'Mixed Constitution' and 'Ephors'", *The Invention of the Modern Republic*, der. B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 6-26.
- Nussbaum, M., "Patriotism and Cosmopolitanism", *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, der. M. Nussbaum ve J. Cohen, Beacon Press, Boston, 1996, s. 2-17.
- , "Symposium on Cosmopolitanism - Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy", *The Journal of Political Philosophy*, sayı 8, no. 2, 2000, s. 176-206.
- Oldfield, A., "Citizenship: An Unnatural Practice?", der. B. S. Turner ve P. Hamilton, *Citizenship, Critical Concepts*, Routledge, Londra, 1994, s. 177-187.
- Orr, D., "The Virtue of Conservation Education", *Conservation Biology*, sayı 4, no. 3, 1990, s. 219-220.
- Pettit, P., "Liberalism and Republicanism", *Australian Journal of Political Science* (özel sayı), no. 28, 1993a, s. 162-189.
- , "Republican Political Theory", *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology*, der. A. Vincent, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 112-131.
- , "Keeping Republican Simple - On Difference with Quentin Skinner", *Political Theory*, sayı 30, no. 3, 2002, s. 339-356.
- , "Agency Freedom and Optional Freedom", *Journal of Politics*, sayı 15, 2003, s. 1-21.
- , "Discourse Theory and Republican Freedom", *Republicanism: History, Theory and Practice*, der. D. Weinstock ve C. Nadeau, Frank Cass Publishers, Londra, 2004, s. 72-95.
- , "Republican Freedom: Three Axioms and Four Theorems", *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 102-132.
- Pocock, J. G. A., "The History of Political Thought: A Methodological Inquiry", *Philosophy*

- by, *Politics and Society*, II. Kitap, der. P. Laslett ve W.G. Runciman, Blackwell, Oxford, 1962, s. 183-202.
- , “The Ideal of Citizenship since Classical Times”, *Theorizing Citizenship*, der. E. Beiner, State University of New York Press, Albany, 1995, s. 29-52.
- , “Foundations and Moments”, *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, der. A. Brett ve J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 37-49.
- , “Quentin Skinner: The History of Politics and Politics of History”, *Political Thought and History* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 123-142.
- Pogge, W. T., “Cosmopolitanism and Sovereignty”, *Ethics*, 103/1, 1992, s. 48-49.
- Rawls, J., “A Reply to Alexander and Musgrave”, *Quarterly Journal of Economics*, 88/4, 1974, s. 633-655.
- , “Temel Özgürlükler ve Öncelikleri”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, çev. B. Demir, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 145-172.
- Rorty, R., “Demokrasi ve Felsefe”, *Cogito - Tragedya*, bahar, sayı 54, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 260-270.
- Rousseau, J. J., “Cenevre Cumhuriyetine”, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* içinde, çev. R. N. İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1998, s. 65-78.
- Rubinstein, N., “Florentine Constitutionalism and Medici Ascendency in the Fifteenth Century”, *Renaissance Thought: A Reader. Florence*, der. R. Black, Routledge, KY 2001, s. 199-207.
- Ryan, A., “Liberalism”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1993, s. 291-311.
- Sandel, M., “The Procedural Republic and Unencumbered Self”, *Twentieth Century Political Theory*, der. S.E. Bronner, Routledge, New York, 1997, s. 73-84.
- , “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev. E. Özkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 209-224.
- Sartori, G., “The Theory of Democracy Revisited”, *Democracy - A Reader*, der. R. Blaug ve J. Schwarzmantel, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, s. 194-198.
- Schofield, M., “Cicero’s Definition of *Res Publica*”, *Cicero the Philosopher*, der. J. G. F. Powell, Clarendon Press, Oxford, 2001, s. 63-83.
- Schwarzmantel, J., “Republican Theory and Democratic Transformation”, *Republicanism in Theory and Practice*, der. I. Honohan ve J. Jennings, Routledge, New York, 2006, s. 140-153.
- Shaw, C. K. Y., “Quentin Skinner on the Proper Meaning of Republican Liberty”, *Politics*, sayı 23 (1), 2003, s. 46-56.
- Skinner, Q., “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”, *Philosophy, Politics and Society*, der. P. Laslett, W.G. Runciman ve Q. Skinner, Blackwell Basic, Oxford, 1972, s. 136-157.
- , “Habermas’s Reformation”, *New York Review of Books*, 7 Ekim 1982, s. 35-38.
- , “Machiavelli on the Maintenance of Liberty”, *Politics*, 18(2), 1983, s.13, s. 3-15.
- , “The Idea of Negative Liberty: Historical Perspectives”, *Philosophy in History: Essays on Historiography of Philosophy*, der. Q. Skinner, J.B. Schneewind ve R. Rorty, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, s. 193-211.

- , “The Paradoxes of Political Liberty”, *The Tanner Lectures on Human Value*, der. S. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City, 1986, s. 225-250.
- , “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics*, der. J. Tully, Princeton University Press, New Jersey, Princeton, 1988a, s. 29-67.
- , “A Reply to my Critics”, *Meaning & Context*, der. J. Tully, Princeton University Press, New Jersey, Princeton, 1988b, s. 231-288.
- , “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics*, der. J. Tully, Princeton University Press, New Jersey, Princeton, 1988c, s. 97-118.
- , “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics*, der. J. Tully, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988d, s. 79-96.
- , “Language and Social Change”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics*, der. J. Tully, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988e, s. 119-134.
- , “Giriş: Teori’nin Dönüşü”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. A. Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991, s. 3-22.
- , “The Italian City Republic”, *Democracy - The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993*, (der.) J. Dunn, Oxford University Press, Oxford, 1992b, s. 57-69.
- , “The Republican Ideal of Political Liberty”, der. G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993a, s. 293-309.
- , “Machiavelli’s *Discorsi* and the pre-Humanist Origins of Republican Ideas”, *Machiavelli and Republicanism*, der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge, 1993b, s. 121-142.
- , “Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes”, *Hobbes - The Amsterdam Debate*, Q. Skinner ve Y.C. Zarka, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2001, s. 17-24.
- , “The Context of Hobbes Theory of Political Obligation”, *Vision of Politics - Hobbes and Civil Science*, III. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002a, s. 264-286.
- , “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *Vision of Politics - Regarding Method*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002b, s. 57-89.
- , “Seeing Things Their Way: Introduction”, *Vision of Politics - Regarding Method*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002c, s. 1-7.
- , “Interpretation and the Understanding of Speech Acts”, *Vision of Politics - Regarding Method*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002d, s. 103-127.
- , “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”, *Vision of Politics - Regarding Method*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002e, s. 128-144.
- , “Interpretation, Rationality and Truth”, *Vision of Politics - Regarding Method*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002f, s. 27-56.
- , “Motives, Intentions and Interpretation”, *Vision of Politics - Regarding Methods*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002g, s. 90-102.
- , “The Idea of Cultural Lexicon”, *Vision of Politics - Regarding Methods*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002h, s. 158-174.

- , “The Practice of History and the Cult of the Fact”, *Vision of Politics - Regarding Methods*, I. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002i, s. 8-26.
- , “The Rediscovery of Republican Values”, *Vision of Politics - Renaissance Virtues*, II. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002i, s. 10-38.
- , “Machiavelli on Virtù the Maintenance of Liberty”, *Vision of Politics*, II. Kitap, Cambridge University Press, Cambridge, 2002j, s. 160-185.
- , “The Idea of Negative Liberty: Machiavellian and Modern Perspectives”, *Vision of Politics* -II. Kitap içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2002k, s. 186-212.
- , “A Third Concept of Liberty”, *London Review of Books*, vol. 24, no. 7, 04.04.2002m, s. 16-18.
- , “States and the Freedom of Citizens”, *State and Citizen -History, Theory, Prospects*, der. Q. Skinner ve B. Stråth, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 11-27.
- , “Political Philosophy”, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, der. C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 389-452.
- , “Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois, çev. S. Koç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 173-188.
- , “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, *Republicanism and Political Theory* içinde, der. C. Laborde ve J. Maynor, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, s. 83-101.
- Taylor, C., “What’s Wrong with Negative Liberty?”, *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Blackwell, Oxford, 1997, s. 418-428.
- , “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev. Ç. Tanyar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 77-104.
- Taylor, G. V., “Noncapitalist Wealth and the Origins of the French Revolution”, *American Historical Review*, 72: 2, 1967, s. 469-496.
- Tok, N., “Liberalizm ve Cumhuriyetçilik”, *Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar - Cumhuriyetçilik*, der. N. Tok, Orion Kitabevi, Ankara, 2008, s. 45-88.
- Tully, J., “The Pen is Mighty Sword: Quentin Skinner’s Analysis of Politics”, *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics*, der. J. Tully, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988, s. 7-28.
- Vincent, K. S., “Republicanism and the French Revolution” (review), *The European Legacy - Toward New Paradigms*, sayı 8, no. 4, Routledge, Londra, 2003, s. 499-501.
- Viroli, M., “Machiavelli and Republican Idea of Politics”, *Machiavelli and Republicanism*, der. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 143-172.
- , “On Civic Republicanism: Replay to Xenos and Yack”, *Critical Review*, sayı 12, kış 1998, s. 187-197.
- , “The Concept of Ordre and the Language of Classical Republicanism in Jean-Jacques Rousseau”, *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, der. A. Pagden, Cambridge University Press, Cambridge, 2002b, s. 159-178.
- , “Republic and Democracy: On Early Modern Origins of Democratic Theory”, *The Making and Unmaking of Democracy - Lessons from History and World Politics*, der. T. K. Rabb, F. N. Suleiman, Routledge, New York ve Londra, 2003, s. 23-41.
- Waldron, J., “Pettit’s Molecule”, *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip*

- Pettit, der. G. Brennan, R. Goodin, F. Jackson ve M. Smith, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 143-160.
- Walzer, M., "Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi", *Liberaler ve Cemaatçiler*, der. A. Berten, P. da Silveira ve H. Pourtois, çev. D. Yılmaz ve Z.Ö. Üskül Engin, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 253-273.
- Winch, P., "Understanding a Primitive Society", *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1972, s. 8-49.
- Wollheim, R., "A Paradox in the Theory of Democracy", *Philosophy, Politics and Society*, II. kitap, der. P. Laslett ve W.G. Runciman, Blackwell, Oxford, 1962, s. 71-87.
- Wootton, D., "Leveller Democracy and Puritan Revolution", *The Cambridge History of Political Thought*, der. J.H. Burns ve M. Goldie, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 412-442.
- Yoran, H., "Florentine Civic Humanism and the Emergence of Modern Ideology", *History and Theory* 46, Ekim 2007, s. 326-344.
- Zetzel, J. E. G., "Introduction", *On the Commonwealth and on the Laws*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. vii-xxiv
- c) Diğer
- Audier S. "Tocqueville is Relevant Today?", <http://www.diplomatie.gouv.fr/en/IMG/pdf/Audiergb.pdf>, erişim tarihi: 04.01.2008.
- Bell, D.S.A. "The Cambridge School and World Politics: Critical Theory, History and Conceptual Change", www.theglobalsite.ac.uk, erişim tarihi 11.04.2007.
- Cicero M.T., *Letters*, <http://cicero.classicauthors.net/lettersofcicero/lettersofcicero2.html>, erişim tarihi: 20.12.2007.
- Everdell, W.R., *From State to Free State: The Meaning of the Word Republic from Jean Bodin to John Adams*, <http://dhm.best.vwh.net/archives/wrc-republics.html>, erişim tarihi: 11.09.2003.
- Rousseau, J.J., *Constitutional Project for Corsica*, <http://www.constitution.org/jjr/corsica.html>, 1765, erişim tarihi: 05.09.2006.
- Skinner, Q., "Rethoric and Conceptual Change", *Finnish Year Book of Political Thought* 3, 1999, http://66.102.9.104/search?q=cache:EI.Ui5X_cHU0J:www.jyu.fi/yhtfil/re-descriptions/Yearbook%25201999/Skinner%2520Q%25201999.pdf+Q.+Skinner+R+hetic+and+Conceptual+Change&hl=tr&ct=clnk&cd=1&gl=tr, erişim tarihi: 11.04.2007.
- Weber, M., "Objectivity", http://www.molsci.org/research/publications_pdf/Objectivity_Essay.pdf, 1904, erişim tarihi: 11.04.2007.

Dizin

I. Charles 329

XIV. Louis 230, 232, 233, 246

adalet

ilkesi 57, 59, 61, 63, 126

ve özgürlük 6, 292, 303

ademi-merkeziyetçilik 230

ahlak metafiziği 2

ahlakdışı (*amoral*) 177

ahlaki aidiyet 69

ahlaki özgürlük 210, 218-220, 226, 354

akılcı bireyler 57

altruizm 21

ambizione (hırs) 164

Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 4, 25,

28, 29, 42, 65, 227, 228, 239-255

Amerikan Bağımsızlık Savaşı 41

Amerikan devrimi 227, 239, 242, 255

anayasal otorite 275

ancien régime 191, 228, 229, 233

Anglo-Amerikan siyaset felsefesi 77

anti- atomist 9

antik düşünüş (*ancient prudence*) 152

Antik Yunan geleneği 56, 71

Antik Yunan polisi 112

antikçağ 1, 10, 18, 21, 74, 131, 249

anti-kolektivist 9

Antonius 122, 127

Aquinas 88

Arendt, Hannah 9, 18, 21, 23, 39, 71-73,

131, 242, 288, 302, 324

aristokrasi 24, 127, 140, 143, 144, 148,

165, 233, 236, 241, 243, 245, 254

aristokratik toplum 203

Aristoteles 7, 9, 18, 19, 22, 35, 37, 50, 53,

56, 61, 68, 70-72, 74, 110, 111, 113-

117, 119, 121, 122, 124, 125, 127,

128, 130-132, 143, 144, 152, 156,

165, 169, 171, 182, 184, 186, 197,

206, 226, 250, 274, 299, 302, 314,

332, 352

Aristotelesçi gelenek 7, 9

Aron, Raymond 244

Arşimet noktası 165

asgari etik 61

Askerlik Sanatı 178, 181, 184, 185, 187

asker-yurttaş 145, 184, 186

aşkın özne (*transcendental subject*) 66

Atina 76, 110, 112, 113, 116, 129, 138,

157, 168, 245, 246

Atina demokrasisi 76, 245

Atlantik cumhuriyetçi geleneği 81

atomcu bakış açısı 73

Austin, John Langshaw 92

Avrupa tarihi 229

Aydınlanma 41, 136, 313, 315

Aydınlanma felsefesi 42, 218

bağımsızlık mücadelesi 227

Bağlamsalci 90

bağlamsalcılık (*contextualism*) 80

Barber, Benjamin 70

Baron, Hans 133, 135, 138, 147, 149, 150

Barrington Moore Jr. 232

başyönetici (*magistrate*) 138

Bellum Catilinae 140, 142, 161, 340

Bentham, Jeremy 42, 43, 65, 330

Berlin, Isaiah 40, 54, 73, 154, 213, 215,

244, 248, 260, 264, 310, 317, 318,

325, 330, 353

biçimsel özgürlük (formally free) 39, 318

bilgisizlik perdesi (ignorance of veil) 58

bireyci toplum 47, 197

bireycilik 4-7, 33, 46, 66, 188, 242, 282,

313, 315, 352

bireysel çıkar 117, 200, 203, 206-208,

218, 235, 239, 248, 283, 301, 332

bireysel haklar 7, 31, 43, 49, 64, 327

bireysel iyi 7, 36, 50, 184, 312, 335, 352

bireysel mülkiyet 35, 42, 53, 199, 203,

217

Blythe, James 146, 147

- Boethius 179
 Britanya 41, 255
 Bruni, Leonardo 139-141, 143, 145, 148
 burjuva hukuku 192, 193
 burjuva toplumu 190, 193, 199, 203, 217
 Burugger, Bill 43, 49, 267, 280, 282, 287, 308, 332
 Buttle, Nicolas 110, 113, 117-121, 123, 124, 126-128
- Caesar 96, 127, 138, 174
 Caesar'ın Cumhuriyet yasası 96
 Cambridge Okulu 77-80, 89
 Carter, Ian 346
 Cato 220
 Cicero, Marcus Tullius 93, 110, 111, 112, 116-132, 135, 142, 151, 161, 170, 178, 180, 199, 205, 220, 270, 295, 298, 307, 309
Civic Republicanism 9, 302
civitas 152, 161, 292, 333
 Coats, Wendell John 36, 37
 Collingwood, Robin George 2, 82-84, 95-99
Commonwealth 24, 28, 214, 333, 336, 337
Commune 161
 Compagni, Dino 142
 Constant, Benjamin 40, 73, 223, 261, 263, 264
 Corbo yasaları 120
 Coriolanus 167
 Cullen, D. E. 210, 212
 cumhuriyet imgesi 12
 cumhuriyetçi
 eşitlik anlayışı 35
 filozof(lar) 19, 23
 gelenek 2, 4, 9, 22-26, 36, 38, 39, 44, 45, 47, 48-52, 55, 109, 111, 154, 170, 270, 273, 279, 284-286, 298, 314, 335, 336, 354, 355
 katılım 21
 yönetim 19, 20, 25, 28, 51, 71, 131, 158, 167, 170, 245, 353, 355, 357
 yurtseverlik 290, 292, 294, 195, 298, 311, 313, 316
 cumhuriyetçilik geleneği 124, 307
- çağdaş cumhuriyetçi 10-12, 20, 28-31, 35, 38-41, 50, 53, 55, 61, 72, 73, 75, 76, 117, 125, 157, 205, 226, 245, 246, 249, 250, 255, 285, 289, 306, 308, 311, 317, 347, 354
 çağdaş cumhuriyetçi okumalar 308
 çağdaş liberal düşünür 53, 54
 çağdaş siyaset felsefesi 1, 65, 257
 çoğulculuk 37, 54, 55, 357
 çoğunluğun tiranlığı 23, 27, 28, 31, 110, 250, 251, 252
 çoğunluğun yararı 66
 çokkültürlülük 6, 52
- Dagger, Richard 21, 45, 49, 62
Dağdan Mektuplar 207
 Debray, Régis 35, 48, 49, 51, 52
demokratia 20
 demokratik cumhuriyet 3, 20, 240, 245
 demokratik eşitlik anlayışı 35
 demokratik halk egemenliği ilkesi 23
 demokratik kontrol araçları 28
 despotizm 23, 24, 139, 205, 206, 241, 244, 249, 251, 254
 despotluk 200, 224
 devlet ideali 4, 62, 218, 281, 286, 287, 358
 devlet müdahalesi 44, 274-277, 283
 devlet olgusu 18
 devrim 129, 153, 165, 227-229, 231, 232, 234, 236-240, 243
 dikotomi 7, 64, 287
 doğa durumu 46, 191, 193, 195, 202, 211, 212
 doğal hak 42, 46, 49, 64, 322
 doğal özgürlük 42, 203, 211, 212, 271, 336
 doğru akıl 110, 125, 126
 doğrudan demokrasi 22, 28, 70, 72, 239
 Donatello 146
düzsöz edimi (locutionary) 92, 93, 99

- Ebenstein, William 19, 112, 119, 126
edimsöz edimi (illocutionary) 92, 93
 egemen ideoloji 87, 102-104
 egemen kültür 189
 egemen paradigma 6
egemenlik (soveraineté) 27, 74, 134, 137, 190, 196, 204, 210, 215, 225, 229, 230, 247
Ekonomi Politik 46, 192, 200, 204, 208, 215, 220
 eleştirel kuram 6, 351
 Endüstri Devrimi 227
 Epikuros 130, 182
 erdemli yurttaşlık 4
 Eski Rejim 228, 229, 231, 232, 234, 238, 240, 252
Êtats Généraux (Genel Zümre Meclisi) 233, 236
Ethos 5
etkin özgürlük (effectively free) 318, 319
 etnisite 6, 119
eudaimonia 56, 163, 326
 evrensel birey figürü 66
 evrensel değer 49, 55, 294, 295, 312, 314-316
failin özgürlüğü (agency freedom) 62, 269, 270
 faydacılık 4
 felsefi yazım 83
 feminizm 6
 feodal 137, 230, 232, 233, 234, 236, 241
 feodalite 236
 fırsat eşitliği 52, 58, 66, 277, 281
 Ficino, Marsilio 136, 146
 Fizyokrat 238, 239
 Floransa 81, 100, 135-148, 151, 161, 163-165, 171, 172, 174, 176, 301
fortuna (talih) 133, 143, 178, 186
 Fransa 29, 137, 218, 227-243, 245-249, 251-254, 354
 Fransız Devrimi 18, 99, 190, 226-229, 232, 236-242, 354
 Fronde Ayaklanması 230
 Fukuyama, Francis 5
 Furet, François 227, 229, 231, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 246
 geleneksel hermeneutik 91
genel irade (volonté générale) 23, 27, 64, 188, 189, 198, 200-210, 213-216, 219, 220, 222-225, 227, 230, 239, 251, 340
 Gentili, Alberico 149
gentry (toprak sahibi soylular) 173
 Giorno Della Bela Fermanı 144
 görüngüler (fenomenler) 57, 91
görünmez el (invisible hand) 48, 52, 342
 Grafton, Anthony 135, 145-147
grandezza 161, 183
 Grice, Paul 95
 Grotius 196, 197
guardia di liberta 116
 Guiccardini, Francesco 141
 Guizot 245
 Gutmann, Amy 22, 26, 34, 52
 Habermas, Jürgen 42, 51, 75, 88, 89, 234-236, 314
hakkaniyet olarak adalet (justice as a fairness) 57, 60, 68
 halk (*popolo*) 164, 208
 halk egemenliği 10, 22, 23, 26-29, 32, 38, 76, 131, 204, 223, 224, 229, 244, 246, 247, 250
 halk iradesi 17, 29, 271, 337
 Hannibal 187
 Harrington, James 19, 24, 152, 153, 155, 264, 309, 333, 336, 337, 340, 355
 Heater, Derek 113, 119, 120, 142, 144
 Hegel, G. W. F. 189, 192
 Herder 40
 Hristiyan felsefesi 179
 Hristiyanlık 176, 179, 221
 Hobbes 40-43, 47, 54, 64, 68, 84, 85, 90-92, 98, 154, 155, 165, 167, 195-198, 204, 205, 219, 223, 266, 271, 285, 308, 309, 318-322, 325, 329, 333, 336, 341
 Hobsbawm, Eric 227, 232, 235, 237, 240

- homo credens* (inanan insan) 131
homo economicus (ekonomik insan) 48
homo rhetor 131
 homojen topluluk 55
 Honohan, Iseult 9, 302
 Hulling, Mark 150
 Hume, David 54
- ideal devlet 3, 18, 112, 123
 ideolojik yenilik 153
 ideolojilerin devamlılığı 4
 iki kutuplu dünya 4
 inanç özgürlüğü 221
 İngiliz İç Savaşı 90
 insan doğası 116, 156, 157, 169, 172,
 177, 182, 184, 186, 210, 244, 312,
 324, 326, 332, 343
 insan hakları 32, 33, 49, 210
 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 46,
 238, 240
 irade hakimiyeti (*self-mastery*) 10, 39,
 202, 213, 225, 310
 irade özgürlüğü 61, 63, 211, 214, 262
 işlevsel cumhuriyetçilik (*instrumental
 republicanism*) 259, 282
 itaatkar pasiflik felsefesi 146
 İtalyan hümanist geleneği 161
 İtalyan hümanist yazarlar 142, 180
 İtiraf (Les confession-1783) 199
 itiraz etme hakkı 31, 32
- Jakoben 40, 239-241, 254
 Jefferson 40, 49
- kamu hizmeti 39, 64, 122, 155, 157, 309,
 325-327, 332, 333
 kamu yararı 58, 59, 64, 200, 221, 238,
 239
 kamusal
 alan 37, 109, 122, 238, 240, 288, 357
 diyalog 69
 ekonomi 204
 irade 261
 ödev 19, 64, 207, 208
 Kamusalılık (*publicity*) 71
- Kant, Immanuel 27, 28, 40, 54-57, 59, 60,
 66, 68, 121, 214, 218, 324
karma anayasa 25, 110, 117, 129, 130,
 143, 144, 163-165, 169, 170, 188
 karşı-Aydınlanmacı 41
 karşı-devrimci 41, 42
 Kateb, George 313
 katılımcı demokrasi 11, 156, 157, 227,
 274, 302, 352, 355
 kimlik tartışmaları 2, 65
 kimliksel varoluş 67
 kişisel çıkar 10, 11, 21, 30, 51, 52, 111,
 122, 127, 171, 197, 199, 206, 208,
 248, 249, 274, 299, 301, 302, 332, 358
 kişisel hak 238
 klasik cumhuriyetçi(ler) 9-12, 19, 23, 27,
 29, 35, 37, 38, 50, 53, 55, 61, 62, 64,
 69-76, 111, 153, 157, 162, 170, 183,
 186, 187, 189, 200, 205, 206, 227,
 274, 281, 288, 289, 299, 302, 303,
 307, 332, 335, 336, 340, 353, 355,
 357, 358
 klasik demokrasi kuramları 34
 klasik hümanist 172
 klasik liberaller 65, 244
 kolektif bilinç 6, 280
 kolektif iyi 66
 kolektif sorumluluk 4
 Konstantinopolis 41, 154, 308, 309
 köksüz ben (*unencubered self*) 66
 kölelik 73, 119, 124, 159, 197, 219, 221,
 264, 267, 268, 331, 334, 338, 339,
 341, 346,
- Kramer, Mathew H. 346
 Kristeller, P. O. 132, 136, 139, 147
 Kuhn 87, 89
 Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu 137
 kuvvetler ayrılığı ilkesi 25, 26
 kültürlerüstü norm 94
 Kymlicka, Will 5, 12, 54, 73, 74
laissez-faire 42
 Larmore, Charles 41, 55, 61, 285, 286,
 304, 325, 344, 345
 Laslett, Peter 26, 77, 79-82, 85, 93, 321
 Latin civis 112

Leviathan 41, 85, 90, 91, 153, 155, 195,
198, 266, 308, 318, 321

liberal

demokrasi 5, 6, 20, 21, 25, 30, 32-37,
52, 65-68, 73

devlet 46-48, 50-55, 59, 61, 283

ekonomi 34, 65

eşitlik 52, 65

ideoloji 13, 264, 284, 354

sosyalizm 6

libertas (özgürlük) 140, 147, 308

liberter 65, 73, 74, 75, 285

licenza (aşırılık/serbestlik) 164

Lind, John 41, 42

Livius 19, 307, 309, 333, 334, 340

Locke, John 42, 45, 46, 54, 55, 57, 79, 87,
89, 98, 99, 205, 266, 285, 321

MacCallum, Gerald 321

Machiavellian Moment (*Machiavellci*

Dönem) 9, 81, 130, 135, 150

Macrocosmos 219

Madison, James 28, 29

Mansfield, Harvey 150, 178, 183

Marksist gelenek 1

Marsilius 88

Marx, Karl 40, 192

Maynor, John W. 27, 49, 54, 262, 264,
268, 271, 273, 275-277, 283, 284,
305, 330, 338, 346, 353

Medici(ler) 100, 146, 150, 151

Medici, Cosimo 146

mekan üstü 79, 80, 85

metinselcilik (*textualism*) 86, 88, 89

Michelangelo 146

Milano krizi 139

Mill, John Stuart 30, 40, 47

milliyetçilik 69, 293, 295, 296-299, 312,
315, 356

Milton, John 25, 317, 333, 336, 337

Mirandola, Giovanni Pico della 136, 146

modern düşünüş (*modern prudence*) 152

modern hümanizm 182

modernlik 2, 5, 6, 8, 148, 149, 264, 354

Monarşi 23-25, 29, 41, 85, 92, 99, 127,

132, 140, 143, 148, 152, 154, 156,
159, 160, 161, 169, 175, 223-225,
230, 232, 233-236, 238, 240, 244,
248, 334, 337, 340

Montesquieu 23, 24, 26, 40, 45, 212, 241,
244, 245, 248, 249, 305, 306

Mouffe, Chantal 32, 37

muhafazakar sağ 237

mutlak demokrasi 224

mutlak monarşi 29, 41, 85, 92, 99, 169,
230, 232

Najemy, John M. 144-147

Naples Krallığı 173

Needham, Marchamont 25, 317, 333

negatif özgürlük (*negative freedom*) 40,
260, 317, 326

negatif özgürlük (*negative liberty* - *Isaiah*
Berlin) 154, 158, 159, 201, 260-262,
264,

New England 246, 249, 250

Nietzsche, Friedrich 87

Nikomakhos'a Etik 114

Nozick, Robert 156

Numa 168, 186

Oakeshott, Michael 54

Oceana 309

oikos (özel alan) 74, 109, 113, 114, 117,
186

Oldfield, Adrian 72

olguşallık karşıtı (*counter-factual*) 88

oligarşi 24, 110, 127, 128, 143-145, 147,
148, 230, 240, 305

ontoloji 7, 49, 50, 61, 67, 280

Oppenheim, Felix 325

optimates 115

ortak çıkar 4, 109, 110, 123, 143, 210,
238, 242, 260, 271, 302

ortak dil 66, 111, 118, 314

ortak iyi 6, 7, 9-11, 21, 23, 29, 30, 33, 35,
36, 47, 49-52, 61, 62, 68-71, 75, 76,
111, 121, 123, 124, 130, 131, 142,
143, 146, 155, 157, 161, 164, 166,
167, 169-172, 174, 175, 177, 184,

- 186, 188, 218, 219, 221-223, 239, 240, 250, 281, 282, 291, 293, 294, 296, 299-302, 309, 312, 316, 334, 335, 337, 338, 343, 344, 352
- otorite (*auctoritas*) 22, 113, 137, 146, 156, 161, 167, 189, 196, 204, 216, 219, 235, 238, 250, 275, 284, 307, 310, 336, 340
- öz-belirlenim(*self-determination*) 310
- öz-çıkâr 124, 147, 177, 342-344
- özel alan 21, 36, 37, 42, 47, 48, 52-54, 71, 73-75, 109, 117, 130, 235, 236, 288
- özel çıkar 48, 70, 109, 123, 166, 189, 203, 206, 208-210, 222, 250, 300
- özel irade 189-209, 220, 222, 223, 261
- özel iyi (ayrıca bkz. bireysel iyi, tikel iyi) 36, 109, 203
- özel mülkiyet (ayrıca bkz. bireysel mülkiyet) 117, 123, 191, 217, 240
- özgür yaşam 63, 64, 156, 157, 160, 213, 221, 289
- özgürlük alanı 36, 44, 59, 199, 226, 327
- özgürlükçü cumhuriyet modeli 3
- öznelarası statü 277
- öz-yönetim (*self-government*) 10, 19, 21, 22, 28-30, 40, 45, 51, 63, 70, 112, 113, 124, 130, 138, 139, 141, 156, 157, 159, 160, 248, 263, 288, 302, 303, 314, 325, 336, 337, 340, 342, 353, 358
- Padova 137
- pagan dini 176, 221
- Paine, Thomas 40, 251
- Paley, William 42
- Palonen, Karl 78, 79, 81, 82, 87, 104
- paralı asker 145, 181, 184, 185
- perspektifçilik 87
- Pettit, Philip 9, 13, 25, 30, 38, 41, 47, 53, 61-64, 72, 111, 157, 190, 202, 212, 213, 255, 259-268, 271-289, 304-306, 312, 317, 339, 344-347, 351, 353, 355, 357
- Pisistratus 157
- Piza 137
- Platon 18, 19, 71, 78, 83, 84, 97, 119, 127, 131, 132
- Platon Akademisi 136, 146, 147
- Pocock, J. G. A. 9, 71, 77, 80, 81, 117, 132, 135, 141, 150, 151, 183, 184, 186-188, 302
- podesta* 138, 139, 161, 338
- Pogge, Thomas 313
- politeia* 18, 19, 72, 130, 143
- politicus* 131, 152
- politik hak 49, 297, 303
- Polybius 110, 128-130, 143
- post-empirist 87
- pozitif hukuk 126
- pozitif özgürlük (*positive freedom*) 40, 73, 160, 198, 201, 213, 215, 248, 260-264, 272, 284, 285, 287, 288, 310, 317, 323-331, 333, 343, 344, 352, 353
- pozitivizm 83
- praetor* 120
- Prens (il principe)* 20, 85, 99, 100, 102, 137, 143, 149-153, 160, 171, 177-185, 187, 200
- Quine 87
- Rancière, Jacques 18
- rasyonel davranış 207
- rasyonel rıza 89, 293
- Rawls, John 3, 4, 45, 51, 54, 55, 57-68, 75, 89, 156, 165, 169, 266, 277, 283, 321, 342
- Rechtsstaat* 32
- Renaissance 29, 42, 81, 130-133, 136, 137, 139, 143, 146, 148, 161, 179, 186, 323
- repubblica* 161
- Republic* 18
- res publica* 19, 24, 71, 76, 109, 130, 161, 292, 297, 340
- retorik (*rhetorika*) 49, 132, 135, 136, 295, 314, 315

Roma Cumhuriyetçiliği 71, 117, 124, 141
 Roma Cumhuriyeti 38, 109, 115, 175, 204, 207, 245
 Roma hukuku 112, 333
 Romagna devleti 173
 Romalılar 38, 41, 42, 112, 118, 158, 164, 174, 175, 178, 184, 187, 249, 294, 297, 301, 343
 Romulus 158, 168, 170, 186
 Rorty, Richard 2
 Rosenblum, Nancy 74
 Rubicon 96
 Rubinstein, Nicolai 145
 ruhban sınıf 237

saf demokrasi 25, 111
sağduyu (common sense) 129, 219, 251
 Sallustius, Gaius 140, 142, 161, 178, 307, 333, 334, 340
 Salutati, Coluccio 307
 Sandel, Michael 55, 60, 61, 66, 68, 69, 165
 Schmidt, Manfred 252
 Scipio 187
seçim özgürlüğü (option freedom) 67, 244, 245, 259, 269, 270
 seçme ve seçilme hakkı 34
 Seneca 178, 180
 Sidney, Algernon 25, 264, 333, 336
 Siena 137, 138
 Sieyes, Emmanuel-Joseph 232, 234, 238
 Sismondi, J. C. L. Simonde de 137, 138
 Sivanus yasaları 120
 sivil itaatsizlik 88
 sivil özgürlük 42, 43, 111, 125, 210, 212, 219, 220, 226, 271, 310, 316, 331, 334, 341, 354
 sivil toplum 43, 52, 74, 75, 152, 154, 190-192, 195, 199, 200, 211-213, 216, 244, 286, 287, 309, 333, 339, 340, 352
 sivil yasa 46, 153, 166, 173, 174, 217-219, 300
 sivil yetki 129

siyasal

- açıklama modeli 5
- adalet 57
- eylem 78-81, 100, 102, 170, 299
- katılım 9-11, 37, 47, 48, 70, 72, 73, 109, 156, 157, 207, 282, 288, 358
- özgürlük 49, 61, 63, 154, 160, 169, 177, 228, 235, 237, 241, 244, 253-255, 262, 299, 300, 304, 306, 307, 311, 316, 317, 320, 328, 334-336, 339, 340, 346
- siyaset felsefesi 1-6, 12, 13, 26, 37, 45, 65, 71, 73, 78-80, 82, 88, 89, 92, 149, 188, 211, 237, 257, 259, 316, 326, 329, 347, 352-354
- siyaset teorisi 112
- siyasi merkezîyetçilik 251
- Skolastik siyaset 163, 326
- Soderini, Piero 171
- Sokrates 26, 220, 221
- Solon 157, 163
- sosyal adalet 3, 46, 283
- sosyal eylem 93, 94, 99, 101, 102
- sosyal holizm* 279, 280
- sosyal liberalizm 6, 75
- sosyalist gelenek 6
- Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) 2, 5, 65
- soyut bireycilik 6, 66
- soyut evrensel akıl 125
- söz-edim(speech act)* 92
- sözleşmecî gelenek 89
- sözleşmecî kuramcılar 202
- Sparta 129, 161-163
- Spinoza, Benedict 149
- Stoa felsefesi 120, 125, 182
- Strozzi, Nanni 139, 140
- studia humanitatis* 132, 136

şehir-devleti 119

tahakküm (domination) 62, 212, 346
tahakkümsüzlük olarak özgürlük 49, 212, 213, 259-264, 267, 268, 270-273, 276-279, 281-288, 300, 306, 311, 321, 346, 3354, 357

- tam özerklik 58
 Tarcov, Nathan 150
 tarihin sonu 5, 6
 tarihsel aktörler 95
 tarihsel yazım bilme nesnesi 83
 Tarquin 174
 Taylor, Charles 8, 67, 70, 234, 280, 288, 320, 322, 325, 326
 teleoloji 7, 56, 165, 315, 333
temel iyi (primary good) 62
 temsili demokrasi 22, 70
 tiranlık 23, 25, 27, 28, 31, 110, 126, 127, 143, 150-152, 157, 171, 174, 175, 200, 205, 223, 250-252, 343
 Tocqueville, Alexis de 40, 227-255, 270, 354
topluluk (community) 6
toplulukçuluk (communitarian) 6-9, 11, 12, 39, 56, 61, 63, 67-70, 73, 75, 76, 280, 281, 293, 312, 351, 352, 354, 357, 358
Toplum Sözleşmesi (Contrat Social) 23, 150, 189-191, 193-196, 198-201, 203, 205, 207-209, 216, 223, 224, 226, 307
 toplumsal içkinlik 2, 6
 toplumsal sorumluluk 6
 totalitarizm 188, 288
 Touraine, Alain 22, 34
 Turner, Bryan 34

 ulus-devlet 4, 18, 65, 188-190, 232, 280, 354, 355
 ussal özerklik 58, 59
 usuli cumhuriyetçi (*prodecular republican*) 55

 vatan aşkı 30, 289, 293-295, 299, 312, 356
 Venedik 138, 141, 143, 161, 162, 164
 Versailles 230
vir 178, 186
 Viroli, Maurizio 13, 17, 20, 23, 29, 30, 35, 39, 53, 62, 63, 72, 138, 150-153, 157-160, 169, 189, 198-200, 214, 226, 250, 273, 289-312, 314, 316, 356
Virtu 89, 167, 181, 186, 187, 221
virtus 180
 Visconti, Giangaleazzo 139
vita activa 78, 110, 130-135, 147
viva contemplativa 78, 131-135
vivere civile 135
vivere politico 151, 162, 163
vivere popolare 184

 Waldron, Jeremy 285
 Walzer, Michael 7, 8, 60, 67, 69
 Weber, Max 87, 250
 Winch, Peter 94
 Wittgenstein 89, 91, 95
 Wollheim, Richard 26
 Wood, N. 127

yakınlaşma (rapprochement) 82
 yansız devlet ideali 60-62, 281
 Yeni Dünya 243
 yeni-Romalı (*neo-Roman*) cumhuriyetçiler 10, 24, 264
 Yoran, Hanan 147, 148
 Young, Iris 287
 yönetim aygıtı 51
 yurttaşçı hümanist (*civic humanism*) 133-135, 141-143, 146-149, 300
 yurtseverlik 12, 150, 219-222, 250, 289-298, 301, 311-316, 356
 yurttaş cumhuriyetçiliği 9, 22
 yurttaş erdemi 9, 20, 21, 37, 38, 63, 71, 186, 218, 284, 299-302, 325, 332, 337, 342, 344
 yurttaş özgürlüğü 25, 43, 113
 yurttaşçı hümanizm 138, 139, 141, 143-148
yurttaşçı insancılık (civic humanism) 206
 yurttaşlık erdemleri 52, 75, 186, 352
 yüksek doğa 324, 343

zoon politikon (siyasal hayvan) 72