



Cumhuriyetçilik Düşüncesi Çerçevesinde Hannah Arendt: Özgürlükçü Cumhuriyet

Minel AĞCA

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÇINAR

Nisan 2019

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**CUMHURİYETÇİLİK DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDE HANNAH ARENDT:
ÖZGÜRLÜKÇÜ CUMHURİYET**

Hazırlayan

Minel AĞCA

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÇINAR

AFYONKARAHİSAR 2019

YEMİN METNİ

Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalına Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Cumhuriyetçilik Düşüncesi Çerçevesinde Hannah Arendt: Özgürlükçü Cumhuriyet” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12/04/2019

Minel AĞCA

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

<u>Tez Danışmanı:</u>	Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÇINAR	
<u>Jüri Üyeleri:</u>	Dr. Öğr. Üyesi Zelkif Polat	
	Doç. Dr. Hayrettin Özler	

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Minel AĞCA'nın, "Cumhuriyetçilik Düşüncesi Çerçevesinde Hannah Arendt: Özgürlükçü Cumhuriyet" başlıklı tezi 12/04/2019 tarihinde, saat 14:00'da Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca, yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

ÖZET

CUMHURİYETÇİLİK DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDE HANNAH ARENDT: ÖZGÜRLÜKÇÜ CUMHURİYET

Minel AĞCA

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

Nisan 2019

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÇINAR

Bu çalışmada, cumhuriyetçilik düşüncesi Hannah Arendt açısından ele alınmış ve özgürlükçü cumhuriyet yaklaşımı açıklanmıştır. Hannah Arendt, Antik Çağ değerlerine dönüş yaparak ve modern dönemin toplumsal ve siyasal düzenine eleştiriler getirerek, modern sorunlara cumhuriyetçi bir yaklaşımla çözüm önermiştir. Arendt, bireysel çıkarın ve araçsal aklın eleştirisini yaparak, ulus devletin sebep olabileceği totalitarizmin yükseliş tehdidine karşı, yurttaşlık erdemlerine vurgu yapmış, kamusal alanın ve siyasal katılımın aktif olması gerekliliği üzerinde durmuştur. Toplumsal farklılık ve çeşitlilik üzerine kurulmuş bir toplumda, ortak çıkarın tesis edilmesi ve bireysel özgürlüğün insanlık değerleri ile uyumlu bir şekilde sürdürülmesinin gerekliliği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yurttaşlık, Kamusal Alan, Hannah Arendt, Totalitarizm, Cumhuriyetçilik

ABSTRACT

HANNAH ARENDT IN ACCORDANCE WITH THE IDEA OF REPUBLICANİSM: LIBERAL REPUBLICANİSM

Minel AĞCA

AFYON KOCATEPE UNIVERSITY

THE INSTUTUTE of SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT of PUBLIC ADMINISTRATION

Nisan 2019

Advisor: Associate Dr. Kerim ÇINAR

In this study, the idea of republicanism is addressed in accordance with Hannah Arendt and approach of liberal republicanism is studied. Hannah Arendt, thereby retail value of ancient times and criticize social and political system of the modern period, to suggest modern issue with a approach of republicanism. Arendt, thereby criticize individual interest and instrumental reason, against to threaten of rising of totalitarianism that is caused by nation state, emphasize necessity of active public area and citizenship virtue and necessity of active public area and political participation. In a society based on diversity and variety, it is emphasized necessity of constitution of common sense and harmony of individual interest with human values.

Key Words: Citizenship, Public Area, Hannah Arendt, Totalitarianism, Republicanism

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
YEMİN METNİ	ii
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI.....	iii
ÖZET.....	ii
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYET VE CUMHURİYETÇİLİK: BİR FELSEFİ SÖYLEMİN TARİHSEL SERÜVENİ

1. ANTİK YUNAN: KLASİK CUMHURİYETÇİLİK.....	13
1.1. ARİSTOTELES	20
2. ROMA: İŞLEVSEL CUMHURİYETÇİLİK.....	25
2.1. POLYBİOS	31
2.2. CİCERO	34
3. RÖNESANS VE AYDINLAMA DÖNEMLERİNDE CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCENİN YENİDEN TANIMLANMASI.....	39
3.1. ERKEN MODERN DÖNEMDE CUMHURİYETÇİ PRATİKLER: İTALYA KENT CUMHURİYETLERİ.....	41
3.2. MACHİAVELLİ.....	45

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN CUMHURİYETÇİLİKTEN ÇAĞDAŞ CUMHURİYETÇİLİĞE

1. AYDINLANMA DÜŞÜNÜRLERİ VE CUMHURİYETÇİLİK	51
1.1. İNGİLİZ CUMHURİYETÇİLİĞİ: J. MİLTON, J. HARRINGTON VE A. SIDNEY	52

1.2.	SPİNOZA VE AKLA DAYALI CUMHURİYET	55
1.3.	MONTESQUIEU: LİBERALİZM VE CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCE	58
1.4.	ROUSSEAU VE MODERN CUMHURİYET	61
1.5.	KANT'IN CUMHURİYETÇİLİK DÜŞÜNCESİ.....	64
2.	DEVRİMLER VE CUMHURİYETÇİLİK.....	68
3.	YENİ ARAYIŞLAR: ÇAĞDAŞ CUMHURİYETÇİLİK	74
3.1.	LİBERALİZMİN EKSİKLİKLERİ VE MODERNİTE ELEŞTİRİSİ	75
3.2.	“YENİ” CUMHURİYETÇİLİK.....	78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANNAH ARENDT VE ÖZGÜRLÜKÇÜ CUMHURİYET

1.	HANNAH ARENDT VE POLİTİK KURAMI.....	82
1.1.	HANNAH ARENDT'İN YAŞAMI	83
1.2.	HANNAH ARENDT'İN ESERLERİ	86
1.3.	HANNAH ARENDT'İN POLİTİK KURAMINDA ÖNE ÇIKAN KAVRAMLAR.....	88
1.3.1.	Kamusal Alan-Özel Alan.....	89
1.3.2.	Vita Activa: Emek, İş, Eylem	91
1.3.3.	Şiddet-Zor	99
1.3.4.	Otorite-İktidar	100
1.3.5.	Sivil İtaatsizlik	102
1.4.	HANNAH ARENDT'İN POLİTİK KURAMINDA ÖZGÜRLÜKÇÜ CUMHURİYET	103
1.4.1.	Politika ve Yurttaşlık Anlayışı	104
1.4.2.	Totalitarizmin Yükselişi	107
1.4.3.	Totalitarizme Karşı Cumhuriyet	108
	SONUÇ.....	112
	KAYNAKÇA	117

GİRİŞ

Yönetimi yasal kurallarla sınırlandıran, yönetilenleri yasal bir zeminde yurttaş olarak tanımlayan ve yurttaşların kendi kendilerini yönetmelerine imkan sağlayan bir siyasal katılım yoluyla öz-yönetimi ifade eden cumhuriyetçilik felsefesi, Antik Yunan ile tartışılmaya başlanmış olmakla birlikte, siyasal ve toplumsal sorunlara çare üretmek amacıyla, tarihin bir çok döneminde gündemde kalmayı başarmıştır. Güçlü bir yurttaşlık ve kamusal işlere katılım nosyonun vurgulandığı cumhuriyetçi düşüncenin tarihsel süreçte geçirdiği gelişime bakıldığında, farklı düşünürler tarafından geliştirilen çeşitli yorumlamalara rastlanılır.

Cumhuriyetçi düşüncenin güncelliğini korumasının en temel sebeplerinden biri, insanın toplumsal ve siyasal yönüne odaklanmasıdır. Cumhuriyetçilik, sisteme her türden sınıfı dahil edecek, uzlaşmayı hukuki kurallar ile garanti edecek ve ortak çıkar çerçevesinde birlikte yaşamının formülünü sunabilecek değerlere sahip olmasıyla, siyasal düzende ve toplumsal yapıda ortaya çıkan krizlere çözüm üretebilecek bir düşünce olarak algılanmıştır. Bu sebeptir ki, cumhuriyetçilik zengin bir tarihi mirasa sahip olmuş; tarihin farklı dönemlerinde, farklı toplumsal kültürlerde, farklı sebeplerle ortaya çıkan sorunlarda, cumhuriyetçi düşünceye yeniden bir dönüş olmuş ve sorunların çözümü için yeniden yorumlanmıştır.

Cumhuriyetçiliğin anlaşılmasında ve incelenmesinde karşılaşılabilecek başlıca sorunlardan biri, bu düşüncenin genel çerçevesinin kolayca çizilememesidir. Neredeyse tüm siyasal düşünce tarihi içinde, her dönem ve her düşünürde kendine yer edinmiş cumhuriyetçi düşünce, eklemlenerek ilerlemiş ve tarihsel gelişimi açısından bir sebep-sonuç ilişkisi ile çağdaş siyasal sistemde de yerini almıştır.

Antik Yunan döneminde, bir devlet şekli olmanın ötesinde, doğrudan “devlet”i ifade ederken, bu dönem düşünürlerinin “iyi” yönetimi bulma gayreti içinde, demokrasinin tehlikesine (çoğunluğun zorbalığına) karşı bir önlem almak, siyasal ve toplumsal düzeni sağlamak için karma anayasa düşüncesi ile, “devlet” olarak anlaşılması bir devlet şekline doğru evrilme sürecini başlatmıştır. Antik Yunan düşüncesinin Roma’ya aktarılması sonucunda, Roma’nın kendine özgü

koşulları içinde karma anayasa düşüncesini geliştirmesi, Roma'nın cumhuriyeti *res publica* olarak isimlendirip bir devlet şekli olarak uygulaması, "cumhuriyet"i "devlet"ten ayırarak, kurum ve kurallarıyla daha sistematik ve belirgin hale getirmiştir.

Roma'nın parçalanması ve yıkılmasının ardından, Orta Çağ döneminde kilisenin hakim olduğu toplumsal ve siyasal yapıda unutulmuş sürecine girmiş olsa da, yurttaşlığın feodal düzenin gevşek yapısı içinde silik de olsa sürdürülmesi, cumhuriyetçi düşüncüyü, İtalya kent cumhuriyetleri aracılığı ile modern döneme ulaştırmıştır. Antik Yunan değerlerinin tekrar hatırlandığı Rönesans ve Aydınlanma ile, rasyonalizmin ve bireysel özgürlüğün daha yoğun vurgulanmaya başlaması ve siyasal ve toplumsal düzenin radikal bir şekilde dönüşmesi, Fransız ve Amerikan devrimlerine zemin hazırlanmış, cumhuriyet düşüncesi de bu değişikliklerden nasibini almıştır. Ulus devletin yükselişi ve yaygınlaşması ile yurttaşlık hakları ve ödevlerinin ön plana çıkması sonucu, siyasal düzenin meşrulaştırıcı unsuru, cumhuriyet olmuştur. Yönetimin halk tarafından gerçekleştirilmesi istenci ile demokrasi düşüncesi de yeniden popüler hale gelmiş; fakat artan nüfus ile büyüyen toplumlarda, doğrudan demokrasi yerine temsili demokrasi işletilmiştir.

Liberalizmin gittikçe hakim ideoloji haline gelmesi ile bireysel haklar genişlemiş ve özel mülkiyet hakkı ile yeni düzende birey, ekonomik ilişkisinin belirleyicisi olarak, toplumsal ve siyasal yönünü de ekonomik çıkarları çerçevesinde belirlemiştir. Ekonomik sistemin kapitalizm anlayışını benimsemesi, insanların yönetimden yalnızca can ve mal güvenliği talebinin ötesinde, zenginleşme ve insani koşullarda yaşama talebini de doğurmuştur. Devletler de daha fazla toprak ve vergi amacının ötesinde, ekonomik değer üretebilecek insan sermayesi yetiştirme amacına yönelmiştir. Hem insanlar arasında hem de devletler arasında sürekli bir ekonomik rekabet mücadelesi başlamış, yeni düzende toplumsal ve siyasal sorunlar bu mücadelelerin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Yönetimin yasalarla sınırlandırılması, yönetilenin tebaadan vatandaşla dönüşmesi, insanların ötesinde ve üzerinde kurallar ve kurumlar inşa edilmesi, yeni sorunların çözümünde cumhuriyeti tekrar tartışmaya açmıştır. Yeni düzenin en temel sorunlarından biri, bireyselliğin aşırı vurgulanması ve bireysel çıkarın ortak çıkarı

yok etmeye başlamasıdır. Liberalizmin bir sonucu olan bireysellik ve yalnızca bireye ait olan özel alan, gittikçe kamusal alanın etkisini yitirmeye başlamasına neden olmuştur. Ulus devletin gelişiminde, bürokrasinin ve aşırı biçimsel kural ve kurumların, insanın özüne dair değerlerin yok edilmesi tehlikesini doğurmuştur; ulus devlet, yurttaşların ülkeyle olan bağıı kurabilmek için, farklı din, dil, din ve kültürlerin göz ardı edidiğı tek bir tipten oluşan tanımlamaya dayalı ulus inşa etme yoluna gidilmiştir. İnsanların, kuralların ve kurumların gittikçe “mekanik” temelde değerlendirilmesi, insanlığın temel değerlerinden uzaklaşılması ile sonuçlanmıştır. Evrensel değerlerin tartışmaya açılması ile, gerçek anlamda özgür ve eşit bir sistemin nasıl mümkün olabileceğı tartışılmaya başlanmıştır. Yaşanılan büyük ekonomik krizler, kapitalizm veya liberal ekonominin en iyi sistem olduğı düşüncesini tartışmaya açarken, yayılmacı bir temelde ilerleyen liberal ekonomi, devletlerin ekonomik çıkarları için, evrensel insanlık değerlerini hiçe sayabileceğı bir anlayışı hakim kılmıştır. Öte taraftan, ulus devlet içinde herkesin eşit vatandaş kabul edilmesine rağmen, azınlıklar gibi toplum içinde farklı kültürlerin asimilasyon yaşaması tehlikesi baş göstermiştir. Yeni siyasal sistemin, farklılıklara ve çeşitliliklere nasıl imkan tanıyacağı sorusu gündeme gelmiş, siyasal düzenin çoğulcu niteliğı yok olma tehlikesine maruz kalmıştır.

19. yüzyılın ürünü olan ideolojilerin doğuşu, sistemleri ve sorunların çözümünün belirlenmesini kendi tekeline almaya başlamıştır. Liberal düzenin ve onun yarattığı bireysel çıkarın sorunlarının çözümüne, onun karşıt ideolojisi olarak ortaya çıkan sosyalizm ile cevap verebilme arayışı, cumhuriyetçi düşüncenin arka planda kalmasına ve unutulmasına sebep olmuştur. Sistemin sorunlarına cevap verememeye başlayan ideolojiler, yaşanılan ekonomik krizler ve savaşlar sonucunda, siyasal düşüncede kısır bir tartışma ortamı yaratmıştır. İkinci dünya savaşı sonrasında başlayan, liberalizm ile sosyalizm arasındaki soğuk savaş dönemi, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin dağılması sonucunda, liberal ideolojinin ve onun belirlediğı siyasal, ekonomik ve toplumsal sisteminin tek hakim olmasını ve daha da yaygınlaşmasını sağlamıştır. Artık sistemin tüm sorunlarına liberalizm cevap vermek durumunda kalmıştır.

Modernitenin tartışmaya açıldığı Post-modern dönemde, bireysel hakların ve bireysel çıkarın korunmasına devam edilirken, farklılıkları ve çeşitliliğı tanıyan bir

toplumsallığın sağlanabileceği, temsili demokrasinin var olduğu yeni sistemde, aktif yurttaşlığın ve siyasal katılımın geliştirilebileceği yeni bir yol arayışına girilmiştir. Post-modern dönem düşünürlerinin, yeni sorunlar ve yeni arayışlar sonucunda, cumhuriyetçilik düşüncesi yeniden tartışmaya açılarak yeniden yorumlanmıştır.

Farklılıkların korunmasıyla bir arada yaşamının yollarının arayışına giren düşünürlerden biri de Hannah Arendt'tir. Almanya'da doğmuş, Hitler faşizminden kaçarak Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşamış olan Arendt'in geçirdiği sürgün hayatı deneyimi, fikirlerinde oldukça etkili olmuştur. Siyaseti, çoğulculuk üzerinden tanımlayan Arendt, farklılıkların hukuksuzluğa dönüşmemesi için eşitliğe dayanan yasal ve siyasal koşulların yaratılmasını zorunlu görür; onun politik kuramında çoğulculuk, siyasal eşitlik ve bütünlük önemli bir yer tutar. Siyasal tutumuna bakıldığında, bir yandan elitist, aristokratik ve liberal, diğer yandan ise radikal demokrat olarak nitelendirebileceğimiz Arendt'in berrak bir tutuma sahip olmadığını söyleyebiliriz. Öyle ki Arendt bir yandan Avrupa siyasal düşüncesini anti-metafizik bir perspektiften yeniden yorumlarken, kullandığı kavramların siyasal düşünüşte metafiziksel geleneğe dayanması, onun bir başka çelişkili yanını ortaya koyar. Bahsi geçen yorumlama tarzında kuramını oluşturan unsurları şöyle sıralayabiliriz: *vita activa* ve *vita contemplativa*, Kant'ın yargı yetisi ve insan hakları nosyonlarında ortaya çıkan liberal tavır ve son olarak Rousseau ve Tocquevelli tarafından ifade edilen cumhuriyetçi düşünce geleneğidir.

Yaşamı boyunca Yahudi milliyetçiliğini radikal bir şekilde reddeden Arendt, her zaman ve her yerde bir "yabancı" olarak yaşamıştır; yaşadığı toplumda çoğunluğun içinde "öteki" olması ile *Paria* olarak var olmaya çalışmış ve bu durum onun siyasal ve sosyal olayları yorumlama yaklaşımını oldukça etkilemiş; onu özgürleştirmiş ve farklılığın özgünlüğünü ortaya koyma çabasına itmiştir.

İktidar, otorite, şiddet ve totalitarizm gibi kavramlar üzerinden bir siyasi ve felsefi söylem geliştiren Arendt, çalışmalarının çoğunda, *eşitler arası kolektif politik eylem ile özdeşleştirdiği özgürlüğü, kamusalığa ve birlik olmaya dair* bir kavram olarak tanımlamaya çalışmıştır. Arendt'in özgürlüğe dair görüşleri, 1960'lı yıllardaki toplumsal özgürlük hareketlerinden oldukça etkilenmiştir. Eserlerine bakıldığında felsefi görüşlerini temellendirmede kullandığı ve insani etkinliğe dair üç kavram ön

plana çıkar: *emek*, *eylem* ve *iş*. Kamusal ve özel alan ayrımına da değinen Arendt, özel alanı dostluk ilişkilerini içeren bir alan olarak ifade eder. Felsefi görüşlerini temellendirdiği bu kavramlarla, insani bir eylem olarak nitelendirdiği şiddeti de açıklamaya çalışır: şiddet kamusal alanda ortaya çıkan ve insana dair bir çok şeyi yıkabilecek bir darbedir; şiddet kamusal alanı yıkabilecek bir olgudur.

Arendt, kamu alanının iki özelliğini vurgular: birincisi kamu alanındaki her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olması; ikincisi ise bize ait olan özel yaşantımızın dışındaki ve hepimizin içinde olduğu ortak dünyayı ifade etmesi. Arendt'e göre, mahrem yaşantımızda var olan şeyler, özel ve bireysel olmaktan çıkarılıp kamusal alana aktarılmalıdır; çünkü kendimizin ve herkesin gördükleri gerçeği oluşturmaktadır; aksi halde belirsiz ve bulanık bir varoluş söz konusu olur. Arendt'e göre, gördüklerimizi ve duyduklarımızı diğerleri ile paylaşmak, dünyanın gerçekliğinden emin olmamızı sağlar ve Arendt'e göre, dünya, insanları bir araya toplama ve onları ilişki halinde bulunduran bir topluluğa dönüştürme durumunu, kalıcılık unsuru ile sağlar. Eğer tüm insanların bir araya geldiği bir kamusal alan oluşacaksa, bu sadece bir nesil için kurulmaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir. Arendt için ortak dünya dediğimiz şey, doğduğumuzda içine girdiğimiz ve öldüğümüzde de ardımızda bıraktığımız şeydir; aksi takdirde, ne siyaset, ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olmaz.

Arendt, modern çağda ölümsüzlük arayışı kibirle eş tutulduğu için ölümsüzlüğe ilginin yok olduğunu, bu nedenle de kamu alanının yitirildiğini ifade eder; Antik Yunan'daki *polis* ve Roma'daki *res publica*'yı, ölümlülüğe karşı bir güvence ve kalıcılığı yaratan mekanlar olarak adlandırır. Modern dönem öncesinde gerçeklik, insanların kamusal olarak varlığına bağlıydı ve kişisel ihtiyaçlar başkasıyla paylaşılsalar bile geçici oldukları için ortak bir dünya oluşturmaları beklenmiyordu. Oysa modern dönemde, bireysel kibir sonucunda, kişi yalnızca kendi varlığından haberdar olmayı önemseydi ve gereksinimlerini karşılama aciliyetine girdiği için, başkalarının varlığından ya da yokluğundan haberdar olma ihtiyacı hissetmemektedir.

Arendt'e göre *emek iş ve eylem* şeklindeki bu üç etkinlik ile karşılık geldikleri durumlar, insani var oluşun en genel durumu olan doğum ve ölüm ile doğarlık ve ölümlülük ile yakından ilgilidir. Emek türün hayatını garanti ederken, iş ve işin

ürünü olan dünya, ölümlü hayatın beyhude oluşuna ve insana dair olan zamanın uçarlılığına bir kalıcılık ve süreklilik sağlar. Eylem ise siyasi yapılar kurulmasını sağlayıp bu yapıların varlığına süreklilik kazandırarak tarihin yani belleğin koşulunu yaratır.

Arendt, *vita activa* kavramını üç temel insani etkinlik olan emek, iş ve eylem üzerinden açıklamaya çalışır. *İnsanlık Durumu* (1994) adlı eserinde, “bunlardan her biri, yeryüzündeki hayatın insana, içinde o şartla verildiği temel durumlardan birine karşılık geldiği için aslidirler” der. Bu üç etkinliğin temelinde olan doğarlık, en çok eylem etkinliğinde kendini gösterir: “Doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendisini bu dünyada duyurabilmesi sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür” (Arendt, 1994: 19). Arendt’e göre insanlar, dokundukları yani bir biçimde ilişki kurdukları her şey, hemen var olmalarının bir koşuluna dönüştüğü için koşullanmış varlıklardır. *Vita activa*’nın var olduğu bir dünya, insani etkinliklerin ürettiklerinden oluşur. Var olmalarını, onları var eden insanlara borçlu olan şeyler, buna rağmen onları var eden insanları durmadan koşullandırır; insana dair olan her ne varsa insani var oluşun bir koşulu halini alır. Arendt’e göre *Vita activa*, tarihsel olarak siyasi düşünce geleneğimiz kadar eskidir. Fakat tarihsel dönemler içinde anlam farklılaşması söz konusu olmuştur; *vita activa*’nın Aristocu *bios politikos*’un (politik yaşam) ortaçağ felsefesinde standart bir karşılığı varken, Augustine’de kamusal-siyasal konulara hasredilmiş bir yaşam olarak *vita negotiosa* (yoğun yaşam) şeklinde özgün anlamında varlık göstermiştir. Arendt’e göre, Antik kent-devleti’nin ortadan kalkmasıyla birlikte *vita activa* siyasi anlamını yitirerek, “dünya işleriyle ilgili her türlü meşguliyet” anlamına gelebilecek bir ifade kazanmıştır.

Arendt’in siyasal yaklaşımını belirleyen diğer figür ise, İkinci Dünya Savaşı’nın ortaya çıkardığı politik ortamdır. Arendt’in totalitarizmin yükselişi olarak nitelendirdiği modern siyaset anlayışı, gerçekte özgürlükleri genişletmemektedir. Arendt’e göre modern iktidar, insanın doğaya hükmetme arzusu sonucunda ortaya çıkan olağan bir sürecin sonucudur. Arendt’e göre, insanın var olan her şeyi kendi kontrolüne alıp yönetme arzusu, temel insani ilişkiler ve ahlaki unsurları dışlayarak, hem yaşamının hem de tüm siyasallığın sadece bencil çıkarlara adandığı bir yapıya zemin hazırlar. Bu yapı, devamında ise “totaliter iktidar”ı doğurur. Modern söyleme

benzer şekilde totaliter propoganda da bencil ve materyalist çıkarların gerçekleştirilmesine yöneliktir (Arendt, 1951: 343). Arendt'e göre totaliter iktidar ile modern birey arasında eşgüdümlü bir ilişki söz konusudur; politik alanın tüm değerlerinden bağımsız hale gelmesi hem totaliter iktidar mekanizmasının siyasal yapısı ve eylemleri hem de modern insanın epistemolojik kabulleri vardır.

Modern insanın tekdüzeliği ve totaliter iktidarın politikayı silikleştirmesine karşı, *polis* düzenini referans alarak bir alternatif geliştirmeye çalışan Arendt, Neo-Atina cumhuriyetçiliğini savunan düşünürler içinde yer alır. Arendt *polis* yapısının insanın politik alana yabancılaşmasını engellediğini, insanın birlikte yaşama bilinci ile dünyayı yeniden adlandırdığını ifade eder. Fakat bu bilincin oluşması, insanların sahip oldukları ortaklık bilincini korumalarına bağlıdır; kamusal alan içinde bencil çıkarların yerini kamusal çıkarlar alırsa bireyler arasındaki çatışma ve rekabet ortadan kalkacağı için ortaklık bilinci korunup gelişecektir.

Bu çalışma ile, Hannah Arendt'in politik kuramı içinde ortaya koyduğu cumhuriyetçilik anlayışının, çağımızın güncel sorunlarından olan, siyasal katılıma ilgisizlik, siyasal yozlaşma, bireysel çıkarın ortak çıkarı yok etmesiyle farklılıklarla birlikte yaşama duygusu yitimi, özel alanın kamusal alandan daha üstün tutulması ile siyasal alanın silikleşmesi gibi sorunlara çare olup olamayacağının incelenmesi amaçlanmıştır. Bireysel haklar ve demokratik değerler korunmak istenirken, nüfusun ve yurttaş sayısının büyümesi ile halkın iradesini egemen kılmak için, farklılıkların bir arada yaşarken ortak anlayış geliştirilmesi nasıl bir toplum ve siyasal yapı ile mümkün olabilir? Bu soruya Hannah Arendt cumhuriyetçiliğinin ne derecede cevap verebildiği çalışmanın temel çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Cumhuriyetçi düşüncenin tarihsel arka planının zengin olması, çalışmanın sınırlarının çizilmesindeki başlıca sorunlardan biri olmuştur. Hannah Arendt'in Antik Yunan değerlerine atıfta bulunarak cumhuriyetçi anlayışını ortaya koyması, bu çalışmanın sınırlandırılmasının başlangıç noktasını oluşturur. Bu başlangıç noktasından itibaren, cumhuriyetçi düşüncenin gelişimi ve değişimi, tarihsel kronolojisi ile ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çünkü cumhuriyetçi düşüncenin gelişmesi ve değişmesinin sebebi, yer bulduğu toplumdaki değişimlerin sonucunda ortaya çıkan yeni sorunlara çare üretme arayışıdır. Çalışmamızın çerçevesini belirleyen cumhuriyetçilik düşüncesi incelendikten sonra, Hannah Arendt'in

cumhuriyetçi düşüncesine yer verilerek genelden özele doğru ilerleyen bir inceleme tarzı benimsenmiştir.

Birinci bölümde, cumhuriyet kavramının kavramsal analizi yapıldıktan sonra, felsefi bir söylem olarak gelişmeye başladığı Antik Yunan cumhuriyetçiliği toplumsal ve siyasal yönleri ortaya koyularak, yurttaşlık anlayışı ve *polis* yapısı incelenmiş; cumhuriyetçi anlayışının nitelikleri Aristoteles ile netleştirilmeye çalışılmıştır. Devamında Roma ile kurumsallaşan *res publica*'nın yasal ve kurumsal pratikleri açıklanmış, Polybios ve Cicero tarafından karma anayasa düşüncesinin “cumhuriyet”in devlet ile aynı anlama denk gelmesinin sona ermesi ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu bölümün sonunda, erken modern dönemdeki İtalya kent cumhuriyetlerine, modern dönem cumhuriyetçiliğine geçişi anlamlandırmak için yer verilmiştir.

İkinci bölümde ilk olarak, modern dönem cumhuriyetiliğine şekil veren ve Hannah Arendt'in politik kuramında da önemli bir yere sahip olan ulus devletin gelişimini getiren Aydınlanma dönemi düşürlerinin cumhuriyetçilik anlayışları ortaya koyulmuştur. Fransız ve Amerikan devrimleri ile siyasal ve toplumsal yapının radikal dönüşümünün sonuçlarını ortaya koymak için Fransa'da ve Amerika'da ortaya çıkan yeni yurttaşlık anlayışı ve cumhuriyete dayalı yönetimler açıklanmış, ardından değişen düzende hakim hale gelen liberalizm ve temsili demokrasi anlayışının yarattığı sorunlar üzerinden gelişen, Hannah Arendt'in de katkılarının bulunduğu yeni cumhuriyetçilik anlayışı üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde Hannah Arendt'in eserleri üzerinden politik kuramının içeriği ortaya koyulmaya çalışılmış, ulus devlet sonrasında parlayan milliyetçilik akımı karşısında yükselebilecek totaliter rejim tehlikesine karşı çerçevesini çizdiği cumhuriyetçilik anlayışı açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışma, Arendt'in cumhuriyetçilik anlayışının özgürlükçü cumhuriyet perspektifinden bir değerlendirmesinin yapıldığı sonuç bölümü ile nihayetlenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYET VE CUMHURİYETÇİLİK: BİR FELSEFİ SÖYLEMİN TARİHSEL SERÜVENİ

“Cumhuriyet” sözcüğü Türkçe’ye Arapcadaki “halk, kamu” anlamlarına gelen “cumhur” sözcüğünden türetilerek geçmekle birlikte “halka/kamuya ait olan” anlamına gelmektedir (Develioğlu ve Kılıçkını, 1983: 52). Bu tanımdan hareketle, sıfat olarak kullanılan “cumhuriyetçi” sözcüğü, “halka veya kamuya ait olan”dan yana veya taraf olanların ifadesidir. “Cumhuriyetçilik” ise daha geniş bir perspektif ile cumhuriyetçi olma durumunu; daha açık bir ifade ile, “cumhuriyet” sözcüğünün ifade ettiği anlamların bir bütün olarak fikirselleştirilmesini ifade eder. Her ikisi de isim olan “cumhuriyet” ve “cumhuriyetçilik” kelimelerinin birbirinin yerine kullanımı, yukarıda farklı anlamlara karşılık geldiği ifade edildiği üzere, yerinde bir kullanım olmayacaktır: “halka ya da kamuya ait olan” bir yönetimin ifadesi “cumhuriyet” sözcüğünde, “halka ya da kamuya ait olma”nın genel, düşünsel ve soyut durumu “cumhuriyetçilik” sözcüğünde karşılık bulur. Bu durumda “cumhuriyetçilik” olarak ifade ettiğimiz sözcüğün yerine, “cumhuriyet düşüncesi” ya da “cumhuriyetçi düşünce”yi de kullanabiliriz.

Türk Dil Kurumu’nun, “milletin, egemenliği kendi elinde tuttuğu ve bunu belirli süreler için seçtiği milletvekilleri aracılığıyla kullandığı yönetim biçimi” olarak tanımladığı “cumhuriyet”, günümüzde sıklıkla bir devlet şekli olarak kabul edilir. Üstelik günümüzde, “cumhuriyet” sözcüğünün “demokrasi” ile aynı anlama sahip olduğunun varsayılması gibi yanlış bir algı da söz konusudur. Siyasal meşruluğun en temel unsuru olan “yönetimin halka dayanması” ilkesi göz önüne alındığında, her iki sözcükte de halka yapılan vurgu, bu yanlış anlamaya zemin hazırlamakla birlikte, aslında, geçmişte bu iki sözcük birbirinin antitezi şeklinde varlık göstermiştir.

“Cumhuriyet”e basit ve fazlasıyla genelleştirilmiş bu tanımlamalardan ziyade, felsefi olarak yaklaşılsa ve sadece günümüzde atfedilen anlamlarının ötesinde, daha

geniş bir tarihsel perspektif ile incelenirse; “cumhuriyet” sözcüğünün ortaya çıkmasına neden olan koşullar ve ilk kullanıldığı dönemi göz önüne alınması sonucunda, “cumhuriyet”in bir düşünce yada felsefe olduğu, bugünkünden oldukça farklı, kendine özgü nitelikleri içeren ve daha kapsayıcı bir anlamı olduğu ortaya çıkar. Hannah Arendt’in ifadesiyle (1972: 50) “siyasal yaşamın bir formu olan” cumhuriyet düşüncesi çağdaş yorumu ile şu şekilde tanımlanabilir: “Cumhuriyetçilik, hem bireyler bakımından hem de siyasal toplum bakımından ‘öz yönetim’ olgusunun gerekliliğini savunan ve bireylerin yaşadıkları toplumda sorumlu ve özgür birer yurttaş olarak yaşamalarının imkanını arayan siyaset felsefesidir” (Canovan, 1987: 433).

“Cumhuriyet” sözcüğünün kökenlerine inildiğinde Latin dünyasıyla karşılaşılır ki Latince’de “şey” ya da “ilişki” anlamındaki *res* ve “halk” anlamındaki *publicus* sözcüklerinin birleşmesiyle “halka ait olan şey” anlamındaki *res publica*, “kamusal etkinlik”, “kamusal çıkar”, “halkın oluşturduğu komünite” gibi anlamları çağrıştırır. Bununla birlikte, “cumhuriyet” sözcüğünün Latince *res publica* karşılığının anlamı karmaşıktır: “kamusal etkinlik” veya “halkın oluşturduğu komünite” anlamlarına gelen bu sözcük, İngiliz ve Alman çevirmenler tarafından “State”, “Staat” anlamındaki “devlet” sözcüğü ile karşılanmıştır; bu karşılık, cumhuriyetin yurttaşların dışında bir kurum olmamasından dolayı yetersizdir (Audier, 2006: 13).

“Cumhuriyet” sözcüğünün tarihsel serüvenine baktığımızda, Antik dönemdeki ifadesi ile *res publica*’nın tam karşılığına Antik Yunan’da rastlanmaz; Romalılar *res publica*’yı Yunancaya çevirirken *ta demosia pragmata* yani “halkın meseleleri” ya da *koinon agathon* yani “ortak çıkar” ifadelerini kullanmışlardır (Audier, 2006: 13). Antik Yunan’da “halka ait olan” ya da “halkçı” yönetimler, “insanlar” anlamındaki *demos* ve “yönetmek” anlamındaki *kratos* sözcüklerinin birleşmesi ile *demokratia* yani demokrasi olarak adlandırılmakla birlikte, kastedilen şey, cumhuriyetçi bir yönetim değildir; demokrasi, bugünkü anlamından oldukça uzak olmakla birlikte, “cumhuriyet” yani *res publica* ile birbirini karşılayan bir anlama da sahip değildir. Antik dönemde *res publica* ile anlaşılan şey, Platon’un *Devlet* adlı eserinin orijinal adının *Res Publica*’dan türeyen bir sözcük olan *Republic* olmasından da görüleceği üzere, devlet yani yöneteni ifade eden organizasyon idi;

“halkçı yönetim” olarak ifade ettiğimiz şey, devlet yani *res publica* içinde bir yönetim şekli olarak demokrasi idi. Antik Yunan’da ilk izlerini gördüğümüz “Karma Anayasa Düşüncesi” cumhuriyetçi düşüncenin bir yönetim anlayışı olarak tanımlanabilecek bir içeriğe kavuşmasını ve demokrasiye alternatif bir yönetim biçimi olmasını sağlamıştır; Roma döneminde Karma Anayasa Düşüncesi’nin daha ayrıntılı ve sistematik şekilde geliştirilmesi, bu duruma daha fazla katkı sunmuştur.

Peki kesin bir karşılığının Yunanca’da bulunmaması ve kavramsal anlamda ilk olarak Roma’da kullanılmış olması, *res publica*’yı Roma milatlı bir kavram yapar mı? Tarihsel süreç içinde bir çok değişim ve dönüşüm geçirmesine rağmen, cumhuriyet düşüncesine Antik Yunan ve Roma’dan birçok atıf vardır. Hem Antik Yunan’da hem de Roma’da, “kamu”ya yani “kamusal olan”a vurgu vardır ki bu da kamusal-özel alan ilişkisi*ni gündeme getirir. Her ikisinde de kamuya ait olanlar, “özel olan”dan üstün ve öncelikli bir anlama sahiptir; “kamunun iyi”si olan ortak çıkar, özel çıkara karşı öncelik taşır. “Kamu iyi”sinin korunması, aktif siyasal katılımı gerektirir ki; bu katılım da, yurttaşlara hem hak hem de ödev sorumluluğu yükler ve bu hak ve ödevler de erdemli bir yaşamı öngörür (Tunçel, 2010: 109). “Kamusal alan”, “aktif siyasal katılım”, “ortak çıkar” ve “erdem”, cumhuriyet düşüncesinin içini dolduran temel kavramlardır ve bunlara, hem Antik Yunan hem de Roma geleneğinde rastlanır. Fakat bu iki geleneğin cumhuriyetçi düşünce karşısında farklı tutumlar benimsemesi ve “cumhuriyet” yani *res publica* kelimesinin Latin dünyasına ait olması, Antik Yunan ve Roma’yı cumhuriyetçi gelenek bakımından birbirinden ayırır: Antik Yunan’da temel kaygı siyasal katılım iken, Roma’da hukuki meşrutiye. Cumhuriyetçi düşüncenin öz değerlerine bu iki dönemde farklı anlamlar yüklenmesi temel kaygılarının farklılığından kaynaklanır.

* Kamusal alan; toplum üyelerinin, çeşitli iletişim yolları vasıtasıyla bir araya gelerek, kamu yararı ile ilgili konuları tartışıp, bu konular ile ilgili ortak fikir oluşturduğu varsayılan ortak bir mekandır. Fakat bu kavram, toplumsal yapıdaki değişmeler ile, Modern Dönem’de, Antik dönemdeki anlamından farklılaşmıştır. Antik bir cumhuriyette veya kent devletlerinde, kamu işleriyle ilgili tartışmaların, yurttaş olma hakkına sahip kişiler tarafından, toplumsal yaşamı paylaştıkları ve ortak bir kanıya varmak için faaliyet gösterdikleri ortak mekan (sempozyum, agora veya halk meclisi yani *ekklesia*) kamusal alan olarak ifade edilirken, Modern anlamda kamusal alan, iktidara hitap eden yada iktidar hakkında olmakla birlikte, iktidara ait olmayan yani sivil nitelikteki ortak mekanda kamusal tartışmaların iktidarı denetlendiği ve akla dayalı ortak anlayışın belirlendiği mekandır. Özel alan ise, kamusal alanın dışında kalan ve mahremiyetin söz konusu olduğu alandır.

Tunçel'e göre (2010: 19) *res publica*'nın Latince bir kelime olmasından dolayı Antik Yunan düşünürleri, cumhuriyetçi olarak nitelenemez; cumhuriyetçi kaynaklara ilk olarak Roma'da rastlanır. Öztürk (2013: 41) ise, cumhuriyetçiliğin Antik Yunan'la başlaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü cumhuriyetçiliğin belli başlı tüm özellikleri, Roma bir cumhuriyet olmadan önce, Antik Yunan döneminde geliştirilmeye başlanmıştır. Ayrıca Öztürk'e göre Roma, Antik Yunan'ın mirasını devralarak gelişmiştir; sistematik bir felsefi gelenek oluşturamadığı gibi pragmatik reflekslerle varlık sürdüren bir imparatorluk olmuştur. Bu nedenle Roma dönemindeki cumhuriyetçilik düşüncesi, ideolojik arka planını metodolojik bir tavra dayandırmaktan yoksundur. Audier (2006: 14) ise, *res publica* kavramının Yunanca'ya çevirisinde kesin bir karşılığının olmadığını kabul etmekle birlikte; cumhuriyetçi düşüncenin doğuşunun Antik Yunan'dan, özellikle de, Atina demokrasisinden ayrı tutulamayacağını belirtmiştir. Çünkü Audier'e göre, özel olarak siyaset kavramı ve kamusal işler ile özel dünyanın ayrımı, Antik Yunan'da gelişmiştir.

Cumhuriyet düşüncesinin hem klasik köklerinde hem de çağdaş yorumlarında kamusal-özel alan ilişkisi, bu düşüncenin hareket noktası olacak kadar önemlidir: bu ilişki sonucunda yönetilenler yani yurttaşlar çeşitli hak ve ödevlere sahip olur ve yönetime etki ederek, cumhuriyet denen yönetim biçimini gerçekleştirir. Öyleyse cumhuriyet düşüncesini felsefi bir temelde açıklayacaksa, miladını Antik Yunan olarak almak ve bu dönemde belirginleşen kamu-özel ayrımını inceleyerek cumhuriyetçi düşüncenin tarihini başlatmak yerinde olacaktır. Kaldı ki tarihinin bütün süreçleri boyunca değişen yorumları olan cumhuriyet düşüncesi kendisini, kesin ve somut çizgilerle belirlemiş bir düşünce değildir; dinamik, sürekli zamanın şartlarına ayak uydurmuş, kimi zaman unutulmuş, kimi zaman eski anlamlarıyla çelişmiştir. Onun bu karmaşık gelişim süreci kesin sınırlarıyla varlığını ortaya koymasına engel olmuş, bu da kesin bir başlangıç belirleme zorluğunu ortaya çıkarmıştır.

Cumhuriyetçi düşüncenin, Antik Yunan döneminde ve Roma Cumhuriyeti'nde, onaylanma gerekçeleri farklıdır. "kamunun iyi"si yani "ortak çıkar"ı gerçekleştirmek için başvuru *vita activa*, diğer bir deyişle aktif siyasal katılım ve yurttaşlık erdemi gibi cumhuriyet düşüncesinin öz değerlerine ortak bir

vurgu söz konusu olsa bile, her iki dönem içinde de geçerli olabilecek tespit, aktif yurttaşlığın demokrasi düşüncesinin zıttına doğru evrilmesidir (Tunçel, 2010: 110). Her iki dönemde de demokrasiye şiddetin, kaosun ve akıl dışı olan eylem ve kararların söz konusu olduğu bir anlam yüklenirken; cumhuriyet düşüncesi, demokrasi karşısında yüceltilmiş ve çoğunluğun tiranlığına son veren, halkın keyfi yönetiminin ortadan kalktığı bir yönetim biçimi olarak ifade edilmiştir.

1. ANTİK YUNAN: KLASİK CUMHURİYETÇİLİK

Günümüz siyasal tartışma gündemini belirleyen, siyasal sistemlerimize şekil veren ve cumhuriyet düşüncesine de katkı sunan, Arendt gibi bazı çağdaş düşünürler tarafından yeniden tartışmaya açılan Antik Yunan siyasal değerleri, bugün bizim anladığımız ya da değerlendirdiğimiz bağlamdan çok uzak nitelikler göstermektedir. Bu durumun belki de en birincil sebebi, Antik Yunan'ın bugün yurttaşı olduğumuz ulus devlet sisteminden çok farklı olan *polis** tipi örgütlenmiş bir siyasal sisteme sahip olmasıdır. Antik Yunan'ın bu örgütlenme biçimi, birden çok, farklı büyüklükteki ve niteliklerdeki şehirlerden oluşurken, en nihayetinde küçük bir topluma tekabül eder; bir *polise* üye olmak, aktif siyasal katılımın sonucunda ortaya çıkan siyasi ilişkinin sonucunda söz konusu olur; yasaların oluşumuna katılan ve bu yasalara uyan yani yöneten ve yönetilen yurttaşlar, kamu kararlarına aktif katılma yetisine sahip olarak “kararın içeriğinin nesnesi olmak”tan kurtulur ve bu yolla özgürleşmiş olur; kişiyi özgürleştiren yurttaş olmasıdır; tam tersi durumda ise, yurttaş

* *Polis* sözcüğü farklı dillerde farklı biçimlerde karşılanmıştır; en yaygın ve uygun karşılığı Latince bir kelime olan *site*’ dir. Türkçe’de *polis* sıklıkla *şehir devleti* veya *kent devleti* olarak karşılanır. Fakat *şehir* ve *kent* birbiriyle örtüşen kelimeler değildir; *şehir* “medine” ile yani uygarlıkla ilgili bir terim olmasından dolayı yöneten-yönetilen ayrımının ortaya çıkmasından sonra söz konusu olmaktadır ve siyasal, toplumsal ve ekonomik bir gerçekliğe atıfta bulunur. Oysa *kent*, öncelikle mekânsal ve sosyo-ekonomik ilişkilerin bir birleşimidir ve tarihi de insanlık kadar eskidir; *kent*’ in varlığı için siyasetten söz etmeye gerek yoktur. Bu nedenle *polis*’ in Türkçe’ deki en uygun karşılığı *kent devleti*’ dir. *Kent devleti* tipi örgütlenme Antik Yunan dönemine özgü bir örgütlenme değildir; Suriye ve Fenike’nin kıyı şehirlerinde olduğu gibi değişik zamanlarda ve farklı toplumlarda da aynı örgütlenme biçimi söz konusu olmuştur. Antik Yunan kent devletlerini benzerlerinden ayıran özellik kalıcı olmasıdır. Antik Yunan döneminde politeist bir din anlayışının olması ve tüccar kesimin aristokratlar karşısında gittikçe güçlenmesi, gücü tek başına elinde bulunduran ve merkezileşmeye olanak sağlayan bir ortamın gelişmemesine neden olmuştur. Antik Yunan kent devletlerinin benzerlerinden oldukça farklı nitelikler gösteren ve çok farklı ve özgün şartların doğmasına neden olan bir örgütlenme biçimi olmasından dolayı *polis* olarak nitelendirilmesi daha uygun olacaktır (bkz. Ağaoğulları, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, 2013a: 12).

olmamasından dolayı özgür olmaması sonucu ortaya çıkar (Tunçel, 2010: 113). Fakat Antik Yunan'da siyasal katılım ve diğer siyasi haklar, herkesi kapsayan bir nitelikte değildir; yurttaş olma hakkı yalnızca küçük bir zümreye ait olduğu, yurttaşlık haklarının yalnızca özgür ve soylu kimseler tarafından kullanıldığı, köleliğin meşru ve gerekli görüldüğü bir toplumsal yapı söz konusudur.

Antik Yunan siyasi yapısının en önemli özelliği olan, sınırları belirli bir toprak üzerinde kurulmuş siyasal, sosyal, askeri ve ekonomik bir bütün (Tunçel, 2013: 1) olarak tanımlanabilecek *polis* tipi örgütlenme, ilk önce İyonya'da daha sonraları da Yunan yarımadasının çeşitli bölgelerinde ortaya çıkarak yaygınlaşmıştır. Ticaret ve çevreden gelen göçlerle pazar kasabasına dönüşen köyler, daha sonra kent ve daha da gelişerek *polis* halini almıştır.

Bir ya da birkaç kent ve onların çevresindeki kırsal bölgeyi kapsayan *polis*, içinde çeşitli tapınakları, devlet binalarını, kabilesel örgütleniş dönemlerinde halkın toplanma yerini ifade eden *agora*'yı (daha sonraları pazar veya çarşı anlamına da gelecek şekilde kullanılmıştır), spor alanı olan *gymnasion*'u ve açık hava tiyatrolarını barındırmakla birlikte, birbirinden farklı nüfus ve yüzölçümüne sahipti (Ağaoğulları, 2013b: 15). Kuruluş biçimlerindeki, nüfuslarındaki ve yüzölçümlerindeki farklılıklara rağmen *polis*ler, özüne inildiğinde benzer nitelikler de gösterir. *Polis*ler, kalıcı olma amacı taşıyan, toplumsal ve siyasal örgütleniş biçiminden daha fazlası olarak, devletten daha kapsayıcı özelliklere sahip ve içinde yaşayanlar için bir övünç ve üstünlük sebebi olan bir örgütlenmedir. Bugün modern insan için “ülke” nin ifade ettiği anlamı Antik Yunan'da karşılayan kavram *polis* olmuştur, ancak modern insandan çok daha gelişmiş ve bütünleşmiş bir yurttaşlık geliştirmiştir (Çaha, 2008: 9).

Antik Yunan *polis*inin özgünlüğü, siyasal bir birim olsa bile sadece siyasi yaşamın koşullarını belirlemekle kalmayıp aynı zamanda insanların yaşamlarını düzenleyen kurallar da üretmesindedir; gücünü ve etkisini, insanlar üzerinde sınırsız ve sorgulanamaz iktidar kurabilmesinden alır. Bu gücü ise, hükmettikleri açısından kendisine kutsallık atfetmesi sayesinde edinir. Bir Yunanlı için *polis* dışında anlamlı bir yaşam söz konusu olamaz; *polis*, bireyi dini-siyasal yapısı içinde eritir ve ona hukuki bir kişilik kazandırır. Her Yunanlı dünyaya geldiği ilk andan itibaren, kendini

önce *polise* ait bir varlık olarak yani yurttaş olarak algılar: bu onun için, onu konuşan bir hayvandan ayıran ve ona üstün bir medeniyet kazandıran bir armağandır (Göze, 2013: 1).

Yunanlıların çok sayıda *polis*in var olduğu bir coğrafyada yaşayarak parçalanmış bir görüntüye sahip olması ve zaman içinde bu *polis*lerin varlıklarını devam ettirip merkezi bir otorite altında birleşmemelerinin bir sebebi, bulundukları bölgenin coğrafi koşulları olsa da diğer ve daha önemli sebebi, her *polis*in bir tanrısı, tapınma şekli ve kendine özgü kutsallığının olmasıdır. *Polis* içinde yaşayan bir kimse, onun tanrılarının himayesine girer ve *polis* dışındakiler bir yabancıdır. Belli zamanlarda, ortak bir düşmana karşı, bir araya gelip *polis*ler arasında bir ittifak kurulsa da bu ittifaklar geçici olmuş ve her biri bu düşmana karşı verdikleri mücadele sona erdikten sonra kendi varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir (Dahl, 2010: 20).

Polis'in küçük bir topluma tekabül eden bu yurttaşlık ve siyasal katılım koşulları, günümüzdekinden oldukça farklı ve kendine özgü nitelikler ortaya çıkarmıştır. Kendine özgü olan bu koşulları, yurttaşlık ve siyasal katılımın Antik Yunan'da nasıl anlaşıldığını incelemek için, en çok ön plana çıkmış ve ilgi çekmiş *polis* olan Atina'ya bakmak gerekir; çünkü, bir taraftan günümüzde siyasetin en öncelikli kaygısı olan demokrasinin burada net bir sistematik pratiği sunulmuş; diğer taraftan da modern sorunlara yeni çözüm arayışında olan Hannah Arendt'in de içinde bulunduğu bazı çağdaş düşünürler, ilgisini yeniden Atina'ya çevirmiş ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği* olarak ifade edilen bir felsefi yaklaşım ortaya çıkarmıştır.

Atina'nın cumhuriyet düşüncesi açısından en fazla ön plana çıkan tarafı, siyasal süreçlere katılım ve erdemli yurttaşlıktır. Atina toplumu yönetilmesi sürecinde yönetilenlerin aktif katılımını gerektirir ve bu katılım özgürleştirici bir anlam taşır; siyasal süreçlere katılan *polis* üyeleri, yurttaşlık sıfatı ile bu katılımı gerçekleştirir; yurttaş olmak, eşitliği, özgürlüğü ve erdemi sağlayan yegane unsurdur;

* Neo-Atina cumhuriyetçiliği, Antik Yunan düşüncesine dayanan ve cumhuriyet düşüncesi içinde komüniteryen (cemaatçi) düşünceleri barındıran bir felsefi yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel savları aktif siyasal katılım ve erdemli yurttaşlıktır: Bireylerin erdemli bir yaşamın temel değerlerini ve kamusal iyiyi koruyarak ortak bir yaşam alanı oluşturmaları gerektiğini ifade eden bir idealizm üzerine temellendirilmiş demokratik müzakere ortamı oluşturmak amaç edinilir (Bkz: Baştürk, E. "Çağdaş Siyaset Felsefesinde İki Tarz-ı Cumhuriyetçilik: Atina ve Roma Anlayışlarının Karşılaştırılması", Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2013 Kış 6/1 syf: 113).

yurttaş olmak, her *polis* üyesinin sahip olabileceği bir statü değildir (Baştürk, 2013: 113). Cumhuriyet düşüncesinin temel kavramlarından biri olan “yurttaşlık”, genelde Antik Atina deneyiminde, bugün elde edilen yurttaşlık hakkından oldukça çelişik şekilde ortaya çıkmıştır. Bu ise, Antik Yunan döneminin koşulları ile doğrudan ilgilidir.

Atina *polis*inin yurttaş sayılan toplumsal sınıfları dört kesimden oluşmaktaydı: iyi doğmuşlar anlamına gelen *eupatrides*ler, küçük çiftçiler olan *geomores*ler, zanaatkar olan *demiurgos*lar ve *thetes*ler. Özgür olmayan ve yurttaşlık haklarından yararlanamayanlar ise *metoikos*lar denilen Atina dışından gelen ve çoğunlukla zanaatkarlıkla ve ticaretle uğraşan yabancılar, üretim araçlarını kullanan ve “canlı aletler” olarak nitelendirilen köleler ve kadınlardır (Ağaoğulları, 2013a: 34-36). Farklı sınıflara ayrılmış Atina toplumunda yurttaşlık hakkı, herkese eşit tanınmamakla birlikte, farklı toplumsal sınıfların var olması gerektiğine ve bunun meşru olduğuna dair bir tavır söz konusu idi. İlk zamanlarda yönetime etki edebilecek çok az sayıda yurttaş kabul edilen insan söz konusu idi. Yaşadığı siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmeler, yönetime etki eden yurttaş sayısının artmasına sebep olacaktır. Antik Yunan’da ortaya çıkan tarihsel süreç, yönetime etki edebilecek yurttaş olma diğer bir deyişle aristokrasi ve demokrasi mücadelesine sahne olacaktır

İlk zamanlarında soylular tarafından kabile hukuku ile keyfiliğe dayalı biçimde yönetilen Atinalılar, zamanla kalıcı kurallar ve kurumlar geliştirmeye başladılar. Kabile hukukunun gittikçe yetersiz kalmaya başlaması, Atina siyasetinin soylular lehine tekelleşmeye başlamasına neden oldu. M.Ö 630 yılında Atinalı Kylon’un iktidarı ele geçirme ve *tiran** olma girişimi, soyluların iktidar üzerindeki keyfi kullanımlarının en belirgin adımıydı. Kylon’un bu girişimi, alt sınıfların desteğini alamayınca ve kanlı bir şekilde bastırılan bir ayaklanma söz konusu olunca, soylular, daha katı uygulamaların gerekliliğinin farkına vardılar. Bu farkındalığın sonucunda *Drakon Yasaları* hazırlandı. M.Ö 621’de *arkhon* olan Drakon’un hazırlamakla görevlendirildiği bu yasalar, katılığı ile ünlü olmakla birlikte kabile

* Lydia kökenli olan bu kelime, bugün akla gelen yönetenin yönetilen üzerindeki baskı ve eziyeti anlamından farklı olarak, Yunanlılar için, *tyrannos* kelimesinin anlamına karşılık gelecek şekilde, iktidarın mevcut siyasal düzenlemelere aykırı şekilde ele geçilmesini ifade etmekteydi. Bu şekilde bir yönetim ise her zaman ve her durumda olumsuz bir çağrışıma karşılık gelmemekteydi. Bkz. Ağaoğulları, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 36.

hukukunun, soyluların çıkarına uygun şekilde derlenmesinden başka bir şey değildir. Fakat bu yasaları önemli kılan bir gerçek vardır ki Atinalılar için bir dönüşümü ifade etmektedir: *Drakon Yasaları*na kadar, tanrısal kökenli olduğuna inanılan, ayrıcalıklı kesimlerin keyfine göre yorumladığı sözlü ve söylencesel yasalar yani *thesmoi*, yerini yazıya geçirilmiş, içeriği ne olursa olsun herkese açılmış insan yapımı yasalara yani *nomoi*ye bırakmıştır (Baştürk, 2013: 48).

*Drakon Yasaları*nın toplumsal hoşnutsuzluğu ortadan kaldıramaması ve hatta ayaklanma girişimlerini artırmasından sonra göreve gelen Solon'un ilk işi, toplumsal ve siyasal kargaşanın en önemli nedenlerinden biri olan borç köleliğini ortadan kaldırmak olmuştur. Yurttaşların vergi dilimlemesini ve siyasal haklarını yeniden düzenleyen Solon, siyasal katılımı yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Atina'nın siyasal faaliyetlerinin gerçekleştirildiği çeşitli organlara, belli sınırlar koyulmak suretiyle, toplumun daha geniş kesimini kapsayacak farklı sınıflardan yurttaşlar girebilme hakkına sahip oldu. *Polise* olan ilgisizliğin ortadan kaldırılmasını sağlamak isteyen Solon, kimseye yaranamadı; hem yoksul sınıf ve demokratlar hem de soylular yeni düzenden memnun olmadı ve sınıflar arasında çatışmalar devam etti (Ağaoğulları, 2013b: 30).

Solon'un ardından Atina'da, soyluların (*eupatridesler*), tüccar ve zanaatkarların (*paraliolılar*) ve yoksul köylülerin (*thetesler*) desteklediği partiler arasında yoğun bir mücadele başladı. Bu mücadeleden zaferle ayrılan, soyluların önemli bir bölümünü tasfiye eden demokrat güçler oldu. Bu dönemde Atina, hem askeri, hem ekonomik, hem de kültürel anlamda altın çağını yaşadı. Fakat bu başarı, süreklilik gösteremedi; soylular yeniden yönetimi ele geçirdi ve *oligarşiyi* yeniden tesis etmeyi başardılar. *Oligarşinin* yerini *plütokrasinin* alması ve iç karışıklıkların yeniden artması sonucunda *arkhon* olarak seçilen Kleisthenes, reformlarıyla yeniden demokratikleşmeyi başlatacaktır (Baştürk, 2013: 49).

Kleisthenes, Solon'un zayıflattığı kabile bağlarını siyasal olarak neredeyse tamamen işlevsiz bıraktı: yurttaşlar, *deme* yani yer-mahal bağlarına göre örgütlendi ve yurttaşlık hakkı, kabile bağları ile değil, *demeler* tarafından tanımlanmaya başlandı. *Demeler*, bir veya iki mahalle ya da köylerin birleştirilmesiyle oluşan, kendi memurları, meclisleri olan özerk birimlerdir. Toplumun daha geniş kesiminin

ve bir çok farklı sınıfın yer alabildiği halk meclislerinin etkisinin artırılması ve soyluların yetkilerinin sınırlandırılması ile yurttaşların siyasallaşması, daha geniş bir tabana yayılmaya başladı. Bunun sonucunda ise, köleye olan ihtiyaç arttı. Bu dönemde Antik Yunan dünyasının, Pers tehlikesiyle karşı karşıya gelmesi, şiddetli çarpışmalar sonucunda savaşı Perslerin kaybetmesi, Atina'nın bu mücadelede ön plana çıkması ve Yunan dünyasındaki önemini artırması, ekonominin canlanmasına ve köleci sayısında yoğun bir artışa sebep oldu. Pers savaşlarının ardından Atina'da iki önemli güç olan toprak sahipleri ile ticaret veya denizcilikle uğraşanlar arasında, kıyasıya bir mücadele başladı. Ticaret veya denizcilikle uğraşanlar demokrat olan grubu oluşturunuyordu ve bunlar iki önemli talebin savunucularıydı: yasalar önünde eşitlik olan *isenomia* ve konuşma ya da ifade özgürlüğü anlamına gelen *isegoria*. Demokratların bu talepleri, emperyal amaçlar tarafından şekillendirilmişti; Peleoponnesos Savaşına kadar sürecek mücadele, Perikles iktidara gelince yayılmacı emeller peşinde koşan orta ve orta üst sınıf, demokratların en önemli destekçileriydi (Ağaoğulları, 2013b: 47-48).

Perikles, kendisini iktidara taşıyan sınıfın birliğini koruyarak ve yoksul yurttaşların siyasal alanda işlevini artırarak Atina'nın üzerindeki baskıyı azalttı. Böylece Atina, Perikles döneminde hem kültürel anlamda hem de demokratik gelişmeler anlamında hatırı sayılır bir gelişmişlik gösterdi. Perikles'in reformlarıyla, artık tüm yurttaşlar siyasal haklara tam anlamıyla eşit bir biçimde ulaşmaktaydı; alt sınıflara kapalı olan devlet görevleri, herkese açık duruma geldi. Bunlara ek olarak, her bir yurttaşa bir yasa tasarısına karşı anayasaya aykırılık gerekçesiyle dava açma yetkisi tanındı. Böylece her yurttaş eşit şekilde siyasal iktidara katılabiliyor, hiç olmazsa yaşamı boyunca bir kez devlet görevine getirilebiliyor ve devlet yönetimini seçimden seçime değil sürekli olarak denetleyebiliyordu (Şaylan, 2008: 35-36).

Başlangıçta bir takım etkili kişilerin kendilerini yüksek yöneticilik makamlarına seçtirmesi ve "tek adam" olmasıyla halkın yönetime doğrudan katıldığı inancını yaratmak için ideolojik bir işlev gören *Ekklesia*, Peleoponnesos savaşlarından sonra, *demagogos*ların (sözcük anlamıyla halk önderi) kitle psikolojisini kullanarak, hırslı siyasetçilerin fazlasıyla etki ettiği bir hale dönüştü. Peleoponnesos savaşlarından yenik düşen Atina'da, Sparta'nın da katkısıyla, *demagogos*ların etkili olduğu demokrasiye kısa süreliğine de olsa ara verildi; *Otuzlar*

Tiranlığı olarak bilinen oligarşiye tekrar geçildi. Bu rejimin kısa sürmesine ve tekrar demokratik rejime geçilmesine rağmen, Atina eski gücüne tekrar kavuşamadı. M.Ö 339'da Khaironeia Savaşı ile Yunan dünyası tümüyle Büyük İskender'in egemenliğine girdi; bir taraftan bu egemenlikten kurtulmak için mücadele verirken, Batı'da daha büyük bir tehlike belirdi: Roma. Atina ve Sparta dışında tüm *polis*lerin varlığına son veren Roma, bu iki *polisi* özerk kent ilan etti. M.Ö 86'da bir Yunan ayaklanması patlak verince Atina ve Sparta'nın Roma tarafından varlığına son verildi (Ağaoğuları, 2013b: 50-52).

Atina'nın toplumsal ve siyasal anlamda geçirdiği tarihsel dönüşümü şu sonuçlarla özetleyebiliriz: toplumun tamamı yurttaş olarak görülmüyordu, mevcut politik düzen daha az demokratik bir yapıdan, daha demokratik bir yapıya doğru evrildi. Yazılı yasalara dayalı hukukun üstünlüğü düşüncesi ve orta sınıfların yükselişi söz konusu oldu. Egemenlik tüm yurttaşlara ait olmakla birlikte, bu egemenlik anlayışı gerçekte soyluların yararına işlediği için, halkın egemenliği gerçek durumu ifade etmiyordu. Siyasal sistemin belirleyici kaygısı, tiranlığı engellemek amacıyla, monarşi ve demokrasiye karşı sınır koyma ihtiyacı sonucunda cumhuriyet düşüncesinin sisteme ideolojik zemin hazırlaması idi.

Özelde Atina'yı, genelde tüm *polis*leri dahil edebileceğimiz bir genelleştirmeye Yunan *polis*lerinin farklı biçimlerde de olsa belli kabilesel ilişkileri temel alarak yasama ve siyasallaşma süreci yaşadıklarını, fakat tarihsel süreç içinde bazı yasa yapıcı veya yöneticiler marifetiyle yeni bağıllık ve kurumsallıkların icra edildiğini ve kabilesel bağların tasfiye edildiğini söyleyebiliriz. Kuşkusuz Antik Yunan'a özgünlük katan bu yurttaşlık ve demokrasi deneyimleridir. Ne var ki Antik Yunan'da kimileri için demokrasi, yoğun eleştirilere maruz kalmış, yığınların yönetimi olarak algılanmış; düzeni bozucu ve yozlaştırıcı yanına vurgu yapılarak pejoratif bir anlam kazanmıştır. Bunun yanında kamusallık ve bu kamusallık içinde özgürleşme, katı bir sınıfsal toplum yapısı ve tiranlığa karşı kurulmak istenen siyasal sistem, Antik Yunan değerlerinin öncelik alanlarını oluşturur; bu öncelik alanları ise yönetimde, aristokratik eğilimlerinin demokrasiye tercih edildiği bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır.

1.1. ARİSTOTELES

Antik Yunan döneminde cumhuriyetçi düşünceye en çok katkı, Aristoteles tarafından gelmiştir. Döneminin bazı anayasalarının (yönetimlerinin) karşılaştırmasını yapan Aristoteles, yönetimleri sınıflandırmak suretiyle, yönetimlerin karmasından oluşacak bir sistemin, en “iyi” yönetim olabileceği görüşünü öne sürmüştür. Bu düşünce, Roma geleneğine Polybios, Cicero gibi Romalı düşünürler üzerinden aktarılmıştır. Aristoteles’in görüşlerini benimseyen Polybios, karma anayasa düşüncesinin ilk sistematüğini ortaya çıkarmış, ardından Cicero tarafından bu düşünce geliştirilmiştir.

Aristoteles felsefesi, Platon’un tezlerinin geliştirilmesi ve geliştirdiği tezin Roma’ya aktarılması açısından önemli olmakla birlikte, klasik cumhuriyetçi düşüncenin yetkinliğe ulaşması bakımından da dikkate değerdir. M.Ö 384-322 yılları arasında yaşamış olan Aristoteles, Makedonya topraklarında, Makedonya kralı II. Amyntas’ın hekimi Nikomakhos’un oğlu olarak dünyaya gelir ve hayatı boyunca yaptığı uzun geziler sonucunda yolu Atina’ya düşer. Burada Platon’un Akademisinde öğrenci olur; Platon ile geçirdiği yıllar onun düşüncesini önemli derecede etkiler (Tannenbaum ve Schultz, 2010: 85).

Platon’un öğrencisi olan Aristoteles, öğretmeninden farklı olarak filozof değil felsefecidir (Ağaoğulları, 2013b: 311; Gökberk, s.76; Robin, 1932: 370). Platon’un aksine, “olması gereken” ya da “ideal olan”ı değil, deney ve gözlem yöntemini kullanarak akıl yürütme yoluyla salt olgulara dayanan, “olan”ı inceleme konusu yapmıştır. Aristoteles felsefesi, tam anlamıyla özgünlük taşımamakla birlikte, belli ölçüde eklektik bir nitelik gösteren, çeşitli sorunlara kendi içinde tutarlı cevaplar getirerek ansiklopedik bilgiler bütünü diyebileceğimiz eserlerden oluşur (Ağaoğulları, 2013b: 311). Platon gerçekliğin “idea”da yani soyut olan düşünce dünyasında bulunan ebedi formlardan oluştuğunu düşünürken, Aristoteles, bir “şey”in gerçekliğinin nesnenin dışında olamayacağını düşünür.

Aristoteles’e göre gerçekliği bilmek için, en yüksek amaca ya da nesnenin amacına-ereğine (*telos*) bakmak gerekir: bu amaç, eğer içindeki doğasını tümüyle

gerçekleştirebilirse, herhangi bir şeyin gelişmesini tamamladıkça olduğu şeydir. İnsanın mutluluğu, “iyi” bir hayat yaşaması, bu *telos* bağlıdır; *telos* beden değil ruhun faaliyetidir; fiziksel bir şey değildir, bilgeliğe ya da bilgi arayışına denk gelen bir şeydir. Aristoteles’e göre insan, mutluluk arayışında, insanı diğer türlerden ayıran ve kendine özgü olan özelliğini ortaya çıkarır: rasyonel (akla uygun) davranma. Aristoteles, insanın mutluluk arayışında rasyonel davranışlar geliştirmesini, yalnızca fiziki varlığını devam ettirme çabasından öte, daha üstün değerler üretmeye başlamasını, doğal ve zorunlu bir süreç olarak görür (Aristoteles, 2014: 196). Böylece insanı hayvandan ayıran rasyonel davranış, iletişim ve ilişki kurma yoluyla toplumsal değerler üretme ihtiyacı ile yani siyasal olması ile ifade edilebilir. Aristoteles’e göre “insan siyasal bir hayvandır”: insanı siyasal yapan dilidir ve bu şekilde yurttaşlık sıfatı ile *polis*e katılıp yasal ve yargısal görevler edinir. İyi bir yurttaş söz söyleme faaliyeti ile siyasal bir etkinlik geliştirir ve hem yöneten hem de yönetilen olur. Akıl aracılığı ile söylem geliştiren ve siyasallaşan insan, kendi doğasına göre mükemmelleşir (Öztürk, 2013: 60). Aristoteles’in bu düşüncesi Arendt’in kuramında önemli bir yere sahiptir ve çağdaş cumhuriyetçilik düşüncesine de etki eder.

Aristoteles, *polis*i mükemmel insanın gerçekleştirebileceği bir alan olarak görür; *polis*, “aile” ve “köy”den ayrı olan bir komünitedir. Ona göre “siyasal lider”, “kral”, “aile babası” ve “kölelerin efendisi” aynı anlama gelen tek bir kavram ile ifade edilemez. Cumhuriyetçiliğin temelini de oluşturan iki büyük otorite tipi tanımlar: efendinin kölelerine uyguladığı *despotizm* ve yöneten önderin yönetilene uyguladığı *politika*.

Aristoteles, *polis*in oluşumunu açıklarken ilk başvurduğu kavram ailedir. Aile, koruma ve üreme içgüdüsü ile meydana gelir ve *polis*in temelini oluşturur. Gündelik ihtiyaçların karşılanması için ortaya çıkan aile, efendi-köle ilişkisini kapsar. Fakat aile, kendi başına yeterli olmaz ve daha geniş bir topluluğa ihtiyaç duyulur. Çünkü insan, maddi ve fiziki ihtiyaçlara sahip olduğu gibi, yüce amaçları içeren, “ahlak” ve “iyi” gibi manevi değerlerini de gerçekleştirebileceği bir örgütlenmeye ihtiyaç duyar. Her bireyin bencilliğinden sıyrılıp, öznel değil nesnel bir “iyi”ye göre yaşam sürmesi, ancak yasalar ile siyasal kurumlar sayesinde gerçekleştirilir: bu ise sadece *poliste* mümkün olur. Aristoteles’e göre *polis*, “erekeçi”

felsefesi gereği, aile ve köy gibi diğer toplulukların da amaçlarını yerine getirir. Üstelik *polis*in bu kapsayıcılığı yapay bir gerçeklik değil, doğal ve kendine yeterli bir gerçekliktir. Birey, kendi yeterliliğine ancak bu siyasal kurum içinde ulaşır ve *polis* bireyden öncedir; onu, varoluş amacına götürür.

İnsanın temel ihtiyaçlarını giderirken, nesnelere şekil vermesinin doğal olduğuna inanan Aristoteles, *polis*in amacını bulmak için, var olan çok sayıda *polisi* incelemeye başlar ve karşılaştırmalı siyaset bilimin ilk örneğini ortaya çıkarmış olur (Tannenbaum ve Shultz, 2010: 86). Aristoteles (2014: 131), 158 *polis*in anayasalarını* inceleyerek her *polis*in amacını, her *polis*in insanların “iyi”sini ortaya koymaya çalışır. Bu incelemeyi yaparken genel-geçer “iyi” veya “kötü” yargısına ulaşmak kaygısını taşımaz; ona göre her toplumun “kod”ları farklıdır ve buna göre her toplum için farklı “iyi” yönetimler söz konusu olabilir. Bu karşılaştırmayı yaparken, Aristoteles şöyle bir yargıya ulaşır: coğrafi koşullar insan karakteri ve davranışları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Çok önemseydiği altın orta ilkesine en yakın olan ılıman iklimin, yani Yunanlıların da, en iyi siyasal sisteme sahip olabileceklerini düşünür. Yunan *polis*lerine ve onların yönetimlerine-anayasalarına yüklediği anlam ile yurttaşlar için en “iyi” anayasayı ortaya çıkarmaya çalışır (Ağaoğulları, 2013b: 354).

Aristoteles’e göre iyi yurttaş olmaya dair değerler ve siyasallık, insanın rasyonel olmayan davranışlarının önüne geçmesini ve aşırılıklarından kurtulup “altın orta”yı bulacak rehberi oluşturmasını sağlar. “Altın orta” konusu Aristoteles için, Platondaki *ideal* olanı değil, “aşırılıkla eksiklik arasında orta nokta”yı ifade eder; toplumsal “iyi” ancak bu “altın orta” ile mümkün olur (Tannenbaum ve Shultz, 2010: 87). Onun, bir taraftan servet biriktirmeye dair sınırsız özlemin doğal ve ölçülü olmadığı için insan doğasına uygun olmadığını, diğer taraftan da insan isteginin sınırının olmadığını ve erdemle denetlenmediğinde doğal bir şekilde her şeye sahip olma arzusunun insanda var olduğunu söylemesi, bir çelişki gibi görünse de, aslında bu iki uç arasında özel mülkiyetin kamusal bir ruhla donatılması düşüncesi, bir orta yola işaret eder; sahiplerinin sayısı azaldıkça mülkiyete duyulan saygının azalacağı ve hiçbir sınırlama olmadığı ise, mülkiyetin tamamen özel olana tahsis edileceği

* Aristoteles burada anayasa yani “oluşturma” anlamındaki *constitution* kelimesini hükümet türlerini ifade etmek için kullanmıştır.

varsayımı ile tamamen özel mülkiyete karşı olmamakla birlikte özel mülkiyet rejiminin kamusal etikle sınırlanmasını savunur (Aristoteles, 2014: 20, 48, 35). Klasik cumhuriyetçi geleneğin kendini ortak çıkar düşüncesinde açtığını düşündüğümüzde, Aristoteles bu ortak çıkara orta doğru ile ulaşır: kamusal çıkara karşı kendini sorumlu hisseden ve katılım yoluyla kamuya katkıda bulunan yurttaş, ılımlı bir servet düzeni ile erdeme ulaşabilir. İlimli bir servet düzeni üzerine inşa edilecek ılımlı yönetimi açıklamaya çalışan Aristoteles'in karma anayasa düşüncesine yaptığı katkı, bu noktada *politiea* ile ortaya çıkar.

Aristoteles için iyi yönetim, devletin orta değerinin adalet olduğu ve herkesin iyiliği üzerine kurulmuş bir anayasadır. Böylesi bir anayasa, halkı tümüyle bir kenara itmez, tek tek kişilerin kararları bir uzmanınkinden kötü olsa da bu kişilerin bir araya getirdiği halkın kararı uzmanınkinden iyidir; çünkü çokluk tek kişinin düşeceği hatalara düşmez, birden çok kişi birbirini denetler ve dengeler, özgür ve erdemli insanlara devlette rol vererek istikrar daha kolay sağlanır. Fakat Aristoteles halkın bu olumlu niteliklerine çok fazla değer ve anlam yüklemekten kaçınır; yönetimi tamamen halka bırakmak ve demokrasiye koşulsuzca razı olmak, devleti adaletten uzaklaştırır; demokrasi mutlak eşitlik üzerine kurulmuş olup bu yönetim tarzıyla istenen sayısal eşitlik bir noktadan sonra mutlak eşitsizliğe yol açar, çünkü eşitlik eşitler arası olur ve eşit olmayanlara eşit muamelesi yapmak adaleti ortadan kaldırır. Çoğunluğun egemenliği ve mutlak eşitlik, kötüye kullanılmaya müsaittir; sosyo-ekonomik seviyesi düşük insanlar yani yoksullar, demogoglar tarafından kandırılmaya müsaittir (Aristoteles, 2014: 111, 118). Bunun sonucunda erdemli olandan daha da uzaklaşılır, yoksullar kendi çıkarları için yönetimi tiranlara bırakır, tiranlar ise halka dalkavukluk yapmaya müsaittir. Cumhuriyet düşüncesi ise, bu ihtimallere karşı alınmış bir önlem olarak düşünülebilir.

Aristoteles için devlette uyumu sağlamanın ve korumanın önemi düşünüldüğünde, birliği sağlamak adına, bütün seslerin bastırılması ve tek bir sesin çıkmasına izin verilmesi istenen bir durum değildir. Devlet farklılıklar arası dengedir (Aristoteles, 2014: 32, 39, 92). Farklılıkların bir araya getirilmesi için orta doğru ilkesine başvurulur. Ona göre yönetim biçimlerinin bir ucunda oligarşi, diğer ucunda ise demokrasi bulunur; oligarşi serveti, demokrasi ise özgürlüğü temsil eder; yönetime zengin kişiler egemen olursa oligarşik, özgür kimseler egemen olursa

demokratik anayasa ortaya çıkar; katılım azalırsa oligarşi, artarsa demokrasi ön plana çıkar (Aristoteles, 2014: 113, 120). Aristoteles bu iki uca karşı *politeia*'yı savunur: sınırlı mülkiyete dayalı bir yurttaşlık anlayışı ve yurttaşların *polise* katılımına dayanan, bireysel çıkara karşı ortak çıkarı üstün tutan, orta sınıfı karakterize eden bir yönetim anlayışı. Ona göre orta sınıf, eşitlik ve eşitsizliği dengeleyebilecek bir unsurdur (Aristoteles, 2014: 127). Karma anayasa düşüncesinin özünü oluşturan bu yönetim ideali, ılımlı demokrasinin sayısal ve orantılı eşitliğine dayanan, işbölümü ile çoğunluğu erdemle denetleyen, halk ile elitleri yani fakirler ile zenginleri ortak çıkar çerçevesinde bir araya getirerek, kontrollü bir eşitsizliğe dayanan bir yönetimi karakterize eder. Bunun sonucunda cumhuriyeti şu şekilde formüleştirmek mümkündür: soyluların yönettiği fakat halkın, yönetimin meşruluğunu belirleyecek temel unsur olarak, yönetime sınırlı olarak katıldığı ve soylular tarafından kabul edildiği siyasal bir sistem (Öztürk, 2013: 68)..

Aristoteles'e göre "iyi" yurttaş olmak, söz söyleme üzerine kurulmuş siyaset etkinliği içinde hem yöneten hem de yönetilen olunmasıdır (Aristoteles, 2014: 9-10, 70, 76). *Polis* üyesi olan yurttaşın siyasal ve kamusal etkinliğe katılımı, onu erdemli ve özgür kılar (Audier, 2006: 15). Aristoteles'in mülkiyet temelinde tanımladığı yurttaşlık, klasik cumhuriyetçi anlayışın en bilinen özelliklerinden birine işaret eder: ona göre yurttaş, aşağılık işlerden kurtulmuş, maddi yeterliliğe sahip, erdem ve belli ahlaki özellikleri kendinde toplanmış özgür kişilerdir (Tunçel, 2010: 113). Aristoteles kendine yeterliliği hem nihai bir amaç hem de yetkinliğin işareti saymıştır. Ona göre bir amaç-araç ilişkisi içinde örgütlenmiş; bitkilerin hayvanlara, hayvanların insanlara, bir çok insanın ise bazı insanlara, varlığın devamı için hizmet ettiği doğal bir hiyerarşi vardır. Bu düşünce sonucunda, köleliğin doğal bir sonuç olduğunu ifade eden Aristoteles, aklın üstün ve azınlık olan yurttaşların siyaset yapabilmesi ve gerekli maddi zenginliğin sağlanması için köleliği zorunlu görmekteydi (Aristoteles, 2014: 12, 18). Aristoteles'in ifade ettiği yurttaşlık ve siyaset anlayışı, başta Cicero olmak üzere Aquinolu Thomas, Podovalı Marsillius, Erken Rönesans cumhuriyetleri, Rousseau ve Arendt'i belirgin şekilde etkilemiştir.

2. ROMA: İŞLEVSEL CUMHURİYETÇİLİK

Antik Yunan ile kıyaslandığında Roma siyasal düşüncesi, ardında soyut ve kurgusal düşünceye dayanan eserler bırakmamakla birlikte, siyasetin pratiğine çerçeve oluşturacak kurumsal ve kavramsal bir mirasa kaynaklık etmiştir. Antik Yunan ve Atina kökenli düşüncelerden farklı bir bağlamda gelişen Roma cumhuriyetçiliği, merkezine özgürlük kavramını alır ve keyfî-kişisel yönetime karşı gelişen bir söylem ortaya çıkarır; cumhuriyetçi söylem içinde “krallıktan nefret” teması kendini gösterir (Audier, 2006: 17).

Cumhuriyetçi düşünce geleneği içinde temel referans noktalarından biri olan ve özünü oluşturan yurttaşlık, söz konusu iki dönemde farklı değerlerle ifade edilmiştir. Antik Yunan yurttaşlığı, kan bağına değil eyleme odaklıdır: *polis*in küçük toplumunda, temsiliyete, jüriye, memuriyete ve devletin savunulması gibi faaliyetlere katılarak, yönetmek ve yönetilmek suretiyle öz-yönetime dayanan bir toplum inşa edilir. Daha açık ifade ile yurttaşlık, kamusal kararlara aktif katılımı, kararın içeriğinin nesnesi haline gelmeden, çeşitli hak ve yükümlülükler vasıtasıyla, özgürleştirici bir anlam içerir. Ayrıca Antik Yunan’da yurttaşın özgürlüğü, maddi “şey”lerden özgürleşmenin bir ifadesidir; bu sayede yurttaşlık, ahlaki bir anlama kavuşur. Bu niteliklere sahip yurttaşlar topluluğu, uyum ve düzenin en temel unsuru haline gelir. Oysa Roma yurttaşlığı, çatışma ve uyumsuzluğun bir ürünü; fakat Roma’da yurttaşlar arası çatışma, bir kontrol-denge işlevi görerek, sistemin kendini yeniden üretmesini sağlayarak, bir uyuma sebep olur. Roma yurttaşlığının, Antik Yunan yurttaşlığından başka bir farklılığı ise, yurttaşlığın ahlaki bir değerler bütünü ile kuşatılmamasıdır. Roma’da yurttaşın katılımına yüklenen anlam, özel mülkiyet ve çıkarların takibi ile ilgilidir. Antik Yunan geleneğinde, kamusal alan içinde ortaya çıkan ortak iyinin sağlanması için bir araç olan özel alan, Roma cumhuriyetçi geleneğinde bireysel çıkar ile devlet çıkarı arasındaki ilişkiyi ifade eden bir anlam kazanır. Roma cumhuriyetçi geleneğinde yurttaşlık, “şey”lerle kurulan bir ilişkiye-bağa karşılık gelir. Antik Yunan’da ahlaki değerlerle donatılmış yüzyüze ilişkiler söz konusu iken Roma’da hukuksal bir yapının tanımladığı “şey”ler üzerine kurulmuş bir yapı söz konusudur; Roma yurttaşlığı ortak yasalara bağlılık üzerinden tanımlanan ve

yurttaşları her türden keyfî müdahaleye karşı koruyan haklar bütünüdür (Tunçel, 2010: 113-119).

Roma’da cumhuriyet düşüncesi, vatanına hizmet etmeyi görev bilen, vatan için her şeyini feda edebilen yurttaşların yönetimine karşılık gelir; özgür köle olarak nitelendirilen *pleblerin*, dönemin soyluları olan *patriciler* ile eşit yaşama isteklerini ifade ettikleri rejimin adıdır. Roma’nın daha yoğun bir nüfusa sahip olması ve yayılmacı bir politika benimsemesi, yönetim anlayışında bazı noktalarda Antik Yunan’dan farklı erdemleri ve değerleri benimsemesine sebep olmuş: Antik Yunan’da kamuya aidiyet güçlü bir şekilde vurgulanırken, Roma’da farklı kültürel kodlara sahip çok sayıda insanı birbirine bağlama ve yönetme kaygısı ile geniş tanımlanmış yurttaşlık ve kurumsallaşma-yasallaşma geliştirilmeye çalışılmıştır..

M.Ö 509 yılında, soylu klan şeflerinden meydana gelen bir aristokratik zümre, kral Tarquinius’u devirerek Roma yönetimini “halkın işi” olması anlamında, *res publica*’ya yani cumhuriyete dönüştürmüştür. Krallık döneminin sona ermesine rağmen, o dönem var olan siyasal organlar varlığını devam ettirmiş fakat bunlara yeni halk meclisleri eklenmiştir. Bunlardan en önemlisi ve güçlüsü *Comitia Centuriata*’dır. Bu meclis, zamanla formaliteye dönüşen ve klan esasına dayanan *curiata*’dan farklı olarak asker ve vergi esasına dayanması dolayısıyla, askerlerden oluşur; Roma’nın en yüksek devlet görevlileri olan ve artık *imperium*’u yani iktidarı bir yıllığına elinde tutan iki konsülü seçer. Konsüller seçilebilmek için yurttaşların desteğine ihtiyaç duymaktadır (Ağaoğulları, 2013a: 168).

Roma, ne kadar bir cumhuriyet olarak adlandırılrsa da, yönetimdeki en önemli organ olan Senato, aristokratların yani *patricilerin* elindeydi. Senato, tavsiye niteliğinde düşünce belirten bir müzakere organıydı ve herhangi bir yasa tasarısının, halk meclislerine gönderilmesinden önce tartışmaya açıldığı yerd. M.Ö IV. yüzyıl’dan sonra, hizmet süresini bitirmiş olan *magistratuslar* yani yüksek devlet görevlilerinin bir gelenek halini alıp senatör olması ve senatörlüğün ömür boyu süren bir görev haline gelmesi ile, Senato ve senatörlük önemini artırdı. Zamanla Senato’da *patricilerin* artan siyasal etkisi, *plebleri* rahatsız etmeye başladı; isyan ettiler ve bu isyanları sonuç verdi. *Pleblerden* oluşan *Concilium Plebis* adında yeni bir halk meclisi kuruldu. Bu meclisin en önemli yetkisi, siyasi gücün bir *magistratus*

tarafından keyfi olarak kullanılması durumunda, *plebler* adına müdahale etmeye yetkili olan *tribunus*ları seçmekti. Bu meclis daha sonra yasama gücüne sahip *patriciler* ve *pleb* yurttaşlardan oluşan *Comitia Tributa* adında bir meclise dönüştü (Ağaoğulları, 2013a: 168-169).

Pleblerin particilere karşı vermiş oldukları mücadelenin sonucunda oluşturdukları bu halk meclisleri, yüksek devlet görevlilerini seçmek, savaş ve barışa karar vermek gibi yetkilere sahip olmasıyla zamanla etkisini artırmış; halkın yönetime müdahale imkanı gelişmiş ve Cumhuriyet Roma'sının temel değişim dinamiğini olmuştur. Bu gelişmeler halkın, Senato yani *particilerle* birlikte Roma'yı yönettiği düşüncesinin canlı tutulmasını sağlamıştır.

Roma kendi içinde bu gelişmeleri yaşarken, diğer taraftan gittikçe artan bir emperyal güce sahip olmaya başlamıştır. Önce İtalya'yı daha sonra ise tüm Akdeniz'i kapsayacak olan bu emperyal yayılma, Roma toplumunun hem siyasi hem de toplumsal yapısını değiştirmiş ve bundan en çok etkilenen de *res publica* olmuştur. Askeri zaferler Roma'nın yayılmasının en önemli aracı olmuş ve tarihte eşine az rastlanacak cinsten insan gücünün yani yurttaşların seferber edilmesi söz konusu olmuştur. Daha fazla insan gücüne ihtiyaç duyulması, yurttaşlık hakkının daha fazla genişletilmesi ve sürekli büyüyen bir devlete neden olmaya başlamıştır. Seçkinler için başarının anahtarı askeri zaferler olduğu için, konsüller yurttaşlar arasından daha fazla asker toplanmasını isterken, halkın çıkarlarını temsil eden *tribunus*ler ise buna karşı çıkmış ve bu iki sınıf arasında yeni bir gerilim konusu ortaya çıkmıştır. Roma'nın emperyal yayılması köylülüğün gittikçe zayıflamasına neden olurken köylülerin askeri zaferlerin temel güç kaynağını oluşturması, Roma sistemini işlemez hale getirmiştir. Roma toplumunda var olan düzene karşı artan memnuniyetsizlik ve toplumsal sınıflar arasındaki çatışmalar, cumhuriyet yönetiminin sorgulanmasına ve bir kriz içine girmesine neden olmuştur.

Roma yönetiminde, Senato ağırlıklı güce sahip olsa da hiçbir zaman istikrarı sağlayamamış ve ortaya çıkardığı oligarşik sistem, her zaman toplumsal ve siyasi krizlere karşı açık bir nitelik göstermiştir. M.Ö II. yüzyıla gelindiğinde, Roma'nın toplumsal dengeleri değiştikçe ve çatışmalar arttıkça, Senato, devlet içindeki ağırlığını kaybetmeye başlamıştır. Nüfus artışının büyümesiyle etkisini gittikçe daha

fazla hissettiren ekonomik sorunlar, köylüler üzerindeki baskıyı artırmıştır. Farklı sınıflar arasındaki güç mücadeleleri çözülemeyecek duruma gelmiş ve cumhuriyetin krize girmesine sebep olmuştur (Ağaoğulları, 2011: 39-40).

Roma toplumsal yapısının sürekli zafer ve genişlemeye ihtiyaç duyması, güçlü bir savunmayı gerektirdiği için ordu kumandanlığının bir sonucu olan güç ve otoritenin nasıl sınırlandırılacağı, ordu ile siyaset arasındaki ilişkiyi karmaşıktırarmış ve bu durum, Senato için yeni bir sorun haline gelmiştir. Egemen sınıfın kendi arasındaki güç ve zenginlik mücadelesinin belirleyicisinin, Roma'nın muazzam güçteki askeri aygıtı olması ve köylü üreticilerin üzerindeki baskıların artması ile *tribunusların* güçlerini artırmaları için bir fırsat doğması, cumhuriyeti yönetilemez bir hale getirmiştir.

M.Ö II. yüzyılın sonlarında, *tribunusların* etkinliği artmış, siyaset ve şiddet arasındaki ilişki kendini daha çok göstermeye başlayarak, istikrarsızlık süreklilik halini almaya başlamıştır. Bu toplumsal hoşnutsuzluğu düzeltme vaadiyle ortaya çıkan Roma'nın ilk toplumsal reformcuları, Tiberius ve Gaius Sempronius Gracchus kardeşler olmuştur. Her ikisi de tribün olarak seçilmiş ve toprak reformu- yani kamu malı olan toprakların yurttaşlar arasında paylaştırılması ve atlılar sınıfının işlevinin güçlendirilmesi gibi Senatörleri huzursuz edecek uygulamalara başvurmuşlardır. Tiberius, toprak reformunun özel mülkiyete saldırı olarak görülmesiyle öldürülmüştür. Kardeşi Gaius ise, Latinlere yurttaşlık hakkı verilmesi önerisi ile *pleblerden* aldığı desteği kaybetmiş ve yeniden tribün seçilememiştir. *Res publica*'nın tehdit altında olduğunu iddia ederek, devleti her türlü zarardan korumak adına her türlü araca başvurma hakkını veren bir kararname çıkararak, Senato gücü yeniden eline almış ve otorite kullanırken siyasetin şiddetle iç içe geçmesi durumu ortaya çıkmıştır ve bunun sonucunda Gaius ve tararftarları öldürülmüştür (Ağaoğulları, 2011: 40-43).

Gaius'un orduya gönüllüleri çağırması ve mülksüzleri askere kabul etmesi, Roma ordusunun bir yurttaşlar ordusu olma niteliğini ortadan kaldırmış ve Roma yurttaşı olmak isteyen müttefiklerin ayaklanması ile birlikte, Cumhuriyetin içinde bulunduğu kriz şiddetlenmiştir. Doğudaki karışıklığı sonlandırmak için görevlendirilen bir orduyu komuta eden ve *optimatesin* desteğini alan Sulla, M.Ö

81’de kesintisiz diktatör olmuş ve Senato’ya itibarını ve gücünü geri kazandıracak anayasal reformları uygulamaya koymuştur. *Populares* partisinin desteğini alan Pompeius ve Crassus konsül seçilerek Sulla’nın yasalarını değiştirmeye ve tribünler ile atlılar sınıfının lehine olacak bir düzen ortaya çıkarmaya koyulmuşlardır. M.Ö 60 yılında, Pompeius ve Crassus aralarına Caesar’ı da alarak *I. Triumvirlik*’i (Üçlü Yönetim) ortaya çıkaran bir anlaşma yapmışlardır. Fakat bu üçlünün kendi arasındaki mücadeleden Caesar galip çıkmış, M.Ö 46’da ömür boyu *imperator* (başkomutan) ünvanı ile sürekli nitelik taşıyan bir diktatörlük başlatmıştır. Senato, Caesar’ın artan gücünü engellemeye çalışmış ve Caesar M.Ö 44’de bir senatör tarafından öldürülmüştür (Ağaoğulları, 2011: 45- 46).

Caesar’ın ölümünden sonra Octavianus, Marcus Antonius, Aemilius Lepidus tarafından *II. Triumvirlik* kurulsa da, bu birlik çok uzun sürmemiş ve M.Ö 31’de Caesar’ın yeğeni ve evlatlığı olan Octavianus, Kleopatra’yı ve Marcus Antonius’u yenerek iç savaşa son vermiş ve dört yıl sonra, yüce-görkemli anlamına gelen Augustus adını alarak imparatorluğunu ilan etmiştir. Cumhuriyet ideolojisinin çözülüşü bu noktadan itibaren başlamış ve kitleler arasında Roma anayasasının ve kurumlarının yüceliği itibar kaybederken, monarşi düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştır. M.Ö 90 yılından itibaren yoğun iç savaş ve M.Ö 55-31 yılları arasında da çetin iktidar kavgalarının yaşayarak fiilen çöken Roma Cumhuriyeti, Augustus ile birlikte imparatorluğa dönüşmüştür. Orduyu yansızlaştırıp devletin denetimine alan, iki yüzyıl süren iç savaşı sonlandırıp *Pax Romana* (Roma Barışı) dönemini başlatan Augustus’un resmi yetkileri, cumhuriyetçi gelenekte temellenmekle birlikte, sahip olduğu güç ve bu gücün sürekliliği, cumhuriyetin bir kişiye tanıdığı sınırların çok ötesindedir. Üstelik bu yetki genişlemesinde, Senato bizzat rol alırken Augustus, yönetiminin cumhuriyetin bir devamı olduğu iddiasını sürdürmüş ve *princeps* terimini kullanmaya devam etmiştir. Bu nedenle, imparatorluğun bu ilk dönemleri için *principatus* (birinci yurttaşın yönetimi) ifadesi kullanılmıştır. Her ne kadar cumhuriyetin bazı öğeleri korunmuş olsa da devlet monarşik bir kalıba girmeye başlamıştır. M.Ö 81-96 yılları arasında hüküm süren Domitianus’un *dominus* (efendi) ünvanını almasıyla yönetim tamamen monarşik hale gelmiş ve *principatusun* yerini *dominatus* (yurttaşların değil uyrukların üzerinde hüküm süren efendinin yönetimi) almıştır. Bu dönemden sonra Roma için, yeni bir istikrarsızlık durumu

ortaya çıkmıştır: artık Roma’da en önemli siyasal sorun, imparatorun kim olacağıdır. Bu dönemde imparatorluk için büyük kavgalar yaşanmış ve imparator genellikle önemli ailelerden çıkmıştır (Ağaoğulları, 2013a: 178).

Değişen yönetim biçimi, yalnızca Roma’nın sorunları değiştirmiş; imparatoru belirlemek için verilen mücadelenin ortaya çıkardığı istikrarsızlık, Roma’yı eski ihtişamına kavuşturamamıştır. Roma’nın imparatorluğa geçişinden sonra, Senato kurgusal olarak var olmaya devam ederek, yönetim diarsık (iki başlı) bir nitelik kazansa da, imparatorlar tek yetkili olmuş ve bir imparatorluk kültürü inşa edilmiştir. İmparatorluk kültürü, imparatorun *dominus* niteliğini daha da belirginleştirmiştir; doğu tipi bir monarşiyeye dönüşmesine ve hiyerarşinin ön plana çıkmasına neden olmuş; imparator ve iktidar dinsel niteliklerle bezenmiştir. İmparatorluk dönemine geçilmesi ile artık siyasetin cevap aradığı sorunlar *res publica*ya dair olmaktan çıkmış; imparatorlukta yaşayan tüm özgür insanlar yurttaşlık sıfatını kazanmış; evrensellik, tanrısallık ve sonsuzluk fikirleri referans alınarak toplumun hukuk ve ahlak arasında bir bağ kurulmasıyla istikrarın nasıl sağlanacağı yeni siyasal sorun olarak gündeme gelmiştir. İnsanların kamusal yönünün tamamen ortadan kalkmamakla birlikte zayıflaması, benlik bilincinin ve özel yaşamın daha fazla önem kazanması söz konusu olmuştur. Artık Roma’da siyaset sorunsalı, bireyin kendi benliği ile kurduğu ilişki, yani kendini yönetme ve arzularına biçim vererek dizginleme üzerinde ilerlemiştir; bu bağlamda en büyük felsefi zemini ise, insanın mutluluğunun kendi içine dönük yaşantısında aramasını öğütleyen Stoacılık oluşturmuştur.

M.S 395 yılında Theodosius’un ölümüyle imparatorluk doğu ve batı olarak ikiye ayrılmıştır; M.S 375 yılında Kavimler Göçü ile Batı Roma imparatorluğu yıkılmış, Doğu Roma yada diğer adıyla Bizans İmparatorluğu ise hiçbir zaman Roma İmparatorluğu’nun gücünü yeniden tesis edememiş ve Konstantinopolis yani İstanbul Osmanlı İmparatorluğu tarafından fethedilene kadar varlığını sürdürmüştür.

2.1. POLYBİOS

M.Ö 200 yılında, bir Yunan kenti olan Megapolis’de bir aristokrat olarak doğan Polybios, uzun yıllar Roma’da yaşamış ve M.Ö 120 yılında doğduğu şehre dönmüş ve orada ölmüştür. Kendi aralarında Akheia birliği kuran Yunan polisleri M.Ö 168 yılında Roma’ya karşı Makedonya kralının yanında savaşmış, bu savaşın sonucunda Romalı Aemilius Paulus’a karşı mağlup olmuşlardır. Bu mağlubiyet sonucunda birçok Akhalı yönetici Roma’ya rehine olarak götürülürken, bunlar arasında Polybios da vardır; bu sayede Roma toplumsal düzeni ve siyasal eliti ile karşılaşmıştır. Scipio Aemilianus’un öğretmenliğini yapmış, onunla birlikte İspanya ve Afrika’yı görme fırsatı bulmuş ve bir Helenistik tarih klasiği olan *Istoria* (Tarihler) isimli eserini kaleme almıştır (Ağaoğulları, 2011: 30-31).

Roma’nın başarısına hayran olan Polybios, bu başarıyı Roma’nın anayasasına bağlamış ve bu durum, onun “en iyi anayasal yönetimi”ni doğrudan etkilemiştir; “en iyi anayasa” tanımlamasında Roma’ya oldukça fazla gönderme vardır. Polybios’un “en iyi anayasa yönetimi”nde, başka bir etki daha söz konusudur: Platon ve Aristoteles’in yönetimler sınıflandırması. Tıpkı Platon ve Aristoteles gibi Polybios da, krallık, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç farklı yönetim biçimi tanımlar. Bu üçünden hangisinin en iyisi olduğu sorusuna ise “hiçbiri” deyip, en iyi yönetimin bu üç yönetim biçiminden de pay alan yönetimin, en iyi yönetim olduğunu belirtir.

Polybios, kaçınılmaz bir dönüşüm düzenine dayanan bir yönetim formüleştirmesi ortaya koyar. Bu anlayışa göre, yönetim biçimleri ve onların bozulmuş hallerinden oluşan üçlü bir model söz konusudur. Bu modelde yönetimler, doğal doğum, olgunluk ve gerileme süreçlerini geçirerek, zamansal olarak dönüşüm en sonunda modelin ilk başladığı yere döner. Polybios’a göre üç pozitif rejim türü vardır: gönüllü benimsenmiş, şiddet ve korku yerine inandırmaya dayanan *monarşi*; kişisel erdemlere göre seçilmiş bir iktidarın, adaletli ve akıllı kişilerin yönetimi olan *aristokrasi*; çoğunluk iradesinin egemen olduğu bir yönetim biçimi olan *demokrasi*. Yönetim döngüsünde yönetim biçimlerinin bozulmuş ve yozlaşmış biçimlerini de ortaya çıkarırken döngü şöyle gerçekleşir: monarşi yetersizlikleri dolayısıyla yozlaşarak zorbalığa dönüşür, seçkin sınıfın bu yozlaşmaya tepkisi ile aristokrasiye

geçilir, aristokrasinin yozlaşması oligarşiye sebep olur, yine bir tepki sonucu oligarşi demokrasiyi getirir, şiddet ve kanunsuzluk yüzünden yozlaşan demokrasi ise “yığının hükümranlığı” anlamına gelen oklokrasi’ye dönüşür (Audier, 2006: 18). Ona göre, yönetimler için büyüme, olgunluk ve çürüme kaçınılmazdır.

Polybios’un Platoncu geleneği takip ederek geliştirdiği siyasal yönetimlerin döngüsü (*anacyclosis*), her siyasal yönetimin bozularak bir diğerine dönüşmesini ifade eder. Yönetim biçimlerinin bu döngüsü ise, bizzat doğal yasalar tarafından düzenlenir. Yönetim döngüsünde rejim türlerinin yetersizlikleri ve onların yozlaşmış hallerinin tek çözümü, bu üç rejim türünün en iyi yönlerini içeren bir “karma” ya da “karışık” rejimdir. Polybios’un karma rejimi, üç rejim türünün sadece soyut yanlarını değil, somut organları da vurgular: monarşinin konsülleri, aristokrasinin senatosu, çoğunluğun iktidarını tanıyan kurum ve yasalar ile, istikrara yol açan bir denge oluşturmaya çalışılır. Ancak bu denge mekanizması ile yozlaşmanın önüne geçilebileceğini ifade eden Polybios, gelenek-görenek, onura dayanan bir rekabet, disiplin ve birliği sağlayabilecek bir faktör olan Tanrı’dan korkma gibi değerlerin de bu sistemde olması gerektiğini düşünür (Audier, 2006: 19).

Polybios’un yönetimlerin doğal döngüsünü ifadesinin genel çizgilerini ortaya koyma çabasının altında yatan neden, en iyi anayasa yönetimini Roma anayasasına uygulama isteği şeklinde yorumlanacak pratik bir kaygıya dayanır; bu yolla Roma’nın güç ve istikrarını temellendirmeye çalışır. Ona göre, zaten Roma anayasasının kökenleri ve büyümesi doğal nedenlere bağlıdır. Polybios’un buradaki görüşünün temelinde, Roma döneminin döngüsel tarih anlayışı vardır; döngüye dair işaret ettiği esas devindirici güç, ahlaki çözülme ve yozlaşmadır. Ahlaki çözülme kimi zaman aristokraside elitler arasında olabilirken, kimi zaman da demokraside kitlelere sirayet edebilir. Polybios’un anayasaların döngüsü kuramına, tarihsel kaçınılmazlık hakimdir; onun kuramına göre tarihin gittiği hiçbir yer yoktur. İşte bu döngüsellik Roma anayasasını aydınlatacak ve gerekli önlemlerin alınmasını sağlayacaktır.

Polybios’un kuramının özgünlüğü, anayasaların döngüsellliğini temel almış olmasında değildir; karma anayasa kuramını temellendirdiği, siyasetin çatışan tarafları arasında, kurumsal düzlemde gerçekleşen bir güç mücadelesinin olduğunu

görmüş olmasındadır. Taraflar arasındaki bu mücadele basit haliyle, bir güç dengesi oluşturmaın ötesinde, devletin kurumları arasında bir bağımlılık ortaya çıkarır. Polybios'un, yasalarında bir gücün diğeriini sürekli denetlediğı ve dengeyi herhangi bir güç-taraf lehine bozmadığı Lykurgos'a övgülerinin sebebi de savunduğı karma anayasanın en iyi örneğı olmasıdır.

Polybios, karma anayasa kuramını sosyal sınıflar arasında kurulacak bir denge üzerine değil, siyasal güç odaklarının ve kurumların dengesine dayandırmıştır; Roma'nın en büyük başarısı da bunu gerçekleştirmiş olmasıdır. Polybios, Roma anayasasını değerlendirirken, Romalıların eylem ve geleneğı merkez alan siyasal dünya görüşlerinden hareket eder. Roma anayasasının, her biri egemen güç olan üç unsuru bulunur: Konsüller, Senato ve halk. Polybios'un dikkat çektiğı ve vurguladığı nokta ise şudur: bu üç unsur, hem birbirine karşıt, hem de birbirini bütünlük şeklinde bir aradadır. Gücün dağılmasının yanında birliğin devam etmesi, birinin egemenlik alanının genişlemesi veya yayılmasının, öteki tarafından dengelenmesi veya frenlenmesinin temelinde, Konsüller, Senato ve halk arasındaki yetki ve görev paylaşımı vardır. Örneğın, tribünlerin veto yetkisi, Senato'nun kararname yayınlama yetkisini dondururken ve halkın çıkarlarına aykırı olan kararnameleri engellerken, halk kitleleri de Senato'yu dikkate almak durumundadır.

Bununla birlikte, siyasi güç unsurları arasında denge ve fren mekanizmasını savunan Polybios için, kendi döneminde Senato sınıfının ya da *patricilerin* dünya görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Karma anayasa içindeki güçler arasında Senato'yu öncelikli gördüğünü ve bu kurumun gücünü meşrulaştırıcı bir tavır olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Polybios'un bu yaklaşımını Roma ile Kartaca'yı karşılaştırdığında ortaya çıkardığı sonuçlardan daha net görmemiz mümkün. Roma'nın Kartaca karşısındaki başarısının ve üstünlüğünün sebeplerinden birini, Roma'da bütün iktidarın Senato'da olması ve devlet işlerinin en bilge kişilerin elinde olmasıyla açıklar. Diğer sebebi de, Kartaca'nın paralı askerlerden Roma'nın ise Latinler ve yurttaşlardan oluşan yurttaşlık gururuyla bezeli erdemli askerlerden oluşmasıdır. Polybios'un bu düşüncesi ilerde Machiavelli tarafından geliştirilecek askerlik-yurttaşlık-cumhuriyet ilişkisine ilham olacaktır.

Polybios, Kartaca'nın yanı sıra Roma'yı Sparta ile de kıyaslar ve bu kıyaslamada en iyi anayasa ile genişleme politikası arasında bir ilişki kurar: genişleme söz konusu olduğunda Sparta yetersizdir; iktidarı geliştirmek adına Roma anayasası daha geniş imkanlara sahiptir. Böylece Polybios, bu karşılaştırmaları ile Aristokratik Roma Cumhuriyetini doğrulamaktadır. Polybios, Roma anayasasını en iyi anayasa olarak değerlendirirken, Roma'nın anayasasını bir karma anayasa olarak niteler; karma anayasa, Polybios'un siyasal yönetimlerin dolaşımı döngüsünün bir parçası değildir ve bu anayasa yozlaşma döngüsünün de dışındadır. Yani Polybios, tarihi Roma ile sonlandırmıştır. Fakat bu görüşünün yanlış olduğu, tarih ilerlerken ispatlanacaktır. Yine de Polybios'un karma anayasa kuramı öneminden bir şey kaybetmeyecektir; çünkü yıllar sonra, anayasada kurumsallaşmış bir denge ve fren sistemi üzerine kurulacak bir siyasal yönetim fikrinin ilk habercisidir.

Polybios'un karma anayasa düşüncesi, daha sonra kuvvetler ayrılığı kuramını geliştirecek Montesquieu ve Locke'a ilham olacak ve Cumhuriyetçi düşüncenin kurumsal modelinin çizilmesine yardımcı olacaktır. Polybios'un düşünce ve sistemlerini ortaya koyduğu dönemde, Roma'da cumhuriyet krize ve çöküşe henüz girmemiş iken, karma anayasa düşüncesi, Roma'nın cumhuriyetinin krizi ve çöküşüne çözüm arayan Cicero ile daha da geliştirilecektir.

2.2.CİCERO

Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-M.Ö. 43), hatip, hukukçu ve Roma konsülü olarak görev yapmış önemli bir siyasal düşünürdür. Stoa felsefesinin etkisinde kalan Cicero, Romalı düşünürleri ve Hristiyan siyasal düşüncesini etkilemiştir. Cicero'nun siyasetle ilgili iki temel çalışması vardır: Platon'un *Devlet* adlı eserinde, hem diyalog yönteminden hem de görüşlerinden etkilenecek yazdığı *De Republica* (Devlet Üzerine) ile yasayla ilgili olan kurumsal ve hukuksal araçları tartıştığı *De Legibus* (Yasalar Üzerine) eseridir. Bu eserlerinin dışında, siyasal başarı için gereken erdem ve maharetlerle ilgili yazdığı, *De Officiis* (Görevler Üzerine) ve *Hatip Üstüne* adlı iki eseri daha vardır.

Cicero'nun ortaya koyduğu düşünce sisteminde, Stoacı felsefe ve doğal hukuk kuramına dair etkiler görmek mümkündür. Ona göre hukuğun kaynağı, insan istenci değil, doğa ve insan doğasıdır; insan ile Tanrının ortak ögesi olan akıl, yasalarla özdeşleştirilip doğadan türetilir. Ona göre, akıl ile kavranan ve doğaya uygun düşen yasaya, kendini bilen hiçbir insan uymamazlık edemez. Çünkü doğal yasa, tanrısal aklın ürünüdür; gerçek yasa, gücünü insandan değil doğadan alır ve değiştirilmesi, bölünmesi düşünülemez. İnsan yapımı yasaların gerçek yasa olmadığını ifade eden Cicero, doğal yasaları kavrayıp bu yasaları koyacak kişilerin, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırma yetisine-aklına sahip bilgiler olduğunu söyler. Kural koyabilme hakkını belli bir azınlığa tanıyan Cicero için, Tanrısal ve doğal akla dayanan yasalar koymayanlara karşı direnme hakkı meşrudur. Cicero bu yaklaşımı ile bir taraftan evrensel bir sistemi-düzeni, diğer taraftan ise Roma anayasasını doğrulayan bir noktaya gelmiş olur (Ağaoğulları, 2011: 51-53).

Cicero'nun evrene, düzene ve yasalara dair geliştirdiği düşünce sistemi içinde bireye dair şöyle bir yaklaşım söz konusudur. Bireyin, tanrılara yönelik görevleri dışında, sahip olduğu en üstün görev, devleti savunmaktır: öyle ki ailesine ve ebeveynine yönelik görevleri bile ikincil görevleridir. İnsanları, devleti savunmak için bir araya getiren unsur ise, doğaları gereği toplumsallık içgüdüleridir. Devletin kökenini, aile içindeki ilişkilerin gelişmesi ve evrilmesi sonucunda nihai olarak gelinen bir aşama olarak görmesi bakımından, Platon ve Aristoteles ile aynı doğrultuda düşünür. Farklı karakterlerin diyalogları şeklinde yazılmış *Devlet Üstüne*'de Cicero, Scipio adlı karakter üzerinden “bir devlet için en iyi anayasa nedir?” sorusuna cevap verir: mümkün olduğunca çok sayıda insanı kapsayan ve onlar arasında uyumu sağlayan karma bir anayasa. Cicero, Scipio karakteri ile karma anayasanın hangi otorite tiplerini kapsayacağını ve bu otorite tiplerinin özelliklerini de tanımlar. Ona göre devlet monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç saf devlet türünü kapsamalıdır. Monarşi, uyrukların sevgisi ve aklına; aristokrasi, bilgeliğine; demokrasi ise özgürlüğe karşılık gelir. Bunlardan en iyisinin monarşi olduğunu belirtmesine rağmen yönetimin bu üç türün karması olması gerektiğini şu nedenlerden dolayı gerekli görür: birincisi, her bir hükümet türü, nihai olarak saf hallerini yitirip bozulmaya başlayarak bir döngü halini alır ve bu döngüyü engellemenin tek yolu bunların karmasını oluşturacak bir yönetim tipidir; ikincisi ise,

her ne kadar mutlak eşitiliğin mümkün olmamasından ve eşitliğin sürmesinin imkansız olmasından dolayı demokrasiye adaletsiz bir anlam yüklense de ve monarşi ve aristokrasinin erdemleri devlet için daha gerekli görülse de, akıl, özgürlük ve bilgeliğin birleşimi sonucunda yurttaşlardaki evcilleştirilmemiş yönlerin bastırılmasına ve sınıflar arası dengenin sağlanmasına karma yönetim yardımcı olur. Cicero'ya göre devlet, akıl ve bilgelikten, yani monarşi ve aristokrasiden nasibini almış kurumlardan oluşmalıdır: aristokrasiyi temsil eden senato ve monarşiyi temsil eden bir kral. Demokrasiye mesafeli bir yaklaşım söz konusu olsa da genel anlamda toplumdaki tüm sınıfları kapsayan yönetimin “en iyi” olduğunu düşünmesinden ötürü, bu kurumların halka dokunması ve halkın da bu kurumlarda kendinden bir şeyler bulmasını ihmal etmez (Tannenbaum ve Shultz, 2010: 108-109).

Cicero'nun tarif ettiği “mükemmel” yönetim aslında Roma Cumhuriyeti'dir. Fakat Roma'da cumhuriyet kriz yaşamaya başlayınca cumhuriyetin bu krizler karşısında nasıl çözümler bulması gerektiğine verdiği cevaplar, Cicero'nun “iyi yönetim” tasvirini genişletmesine yardımcı olur; komünite, herhangi bir hizbin değil halkın ortak iradesini temsil ediyorsa cumhuriyettir ve halk kamusal sorunlarda yönetime katılmalıdır (Audier, 2006: 17).

Devlet Üstüne adlı eserinde cumhuriyet-*res publica* konusuna önemli açıklamalar getirir. “İyi” *polis*, “iyi” yurttaş, kamu görevi, siyasal toplum ve yasa gibi kavramları incelediği *Devlet Üstüne* adlı eserinin ilk yarısında, kamu görevi ve devleti yani *res publica* kavramını; devlet ile yasa arasındaki ilişkiyi tartışır. Eserin ikinci yarısında ise, en iyi yurttaş tartışarak siyasal bir ahlak ortaya koymayı amaçlar. Eserin sonunda ise, hukuki ve ahlaki terimlerle ifade edilen bir siyaset ortaya çıkar. Cicero'nun ortaya koyduğu siyasal çerçevenin en merkezi kavramı olan *res publica*, kavramsal arka planını kamusal şeylere göndermede bulunan *res publicae* ile özel şeylere göndermede bulunan *res privatae*'den alır ki, bu iki kavramın ayrımı Roma'da, Antik Yunan'dan farklı bir nitelik gösterir. Roma'da özel alanı karakterize eden en önemli şey, Roma medeni hukukunun kişiye ait olanı ayrıntılı şekilde tanımlaması ve bu noktada bireysel mülkiyetin hukuken belirgin şekilde altının çizilmesidir. Antik Yunan'da kamusal alanın kutsallaştırılarak özel alana ait olanı da domine etmesi ve bireyselliğe bir değer ve anlam yüklenmemesinin aksine Roma'da, bireysel çıkarları içeren özel alan ile yurttaşlığın ortak görevlerini

ve çıkarlarını; yurttaşın devlet ile ilişkisini içeren kamusal alanı, hem birbirinden hukuki bir çizgiyle ayırmak hem de bu iki alan arasında bir işbirliği oluşturmak söz konusu olmuştur. Roma, cumhuriyeti ve hukuku yalnızca yurttaşlara ve yöneticilere indirgememiş; kamu hukukunun oluşumu ile devletin kişilerden bağımsız, gayri şahsi ve formel bir otorite kurması, kamusal alan kavramını kendine has dinamikleri olan bir kavram haline getirmiştir. Cicero'nun bir taraftan devlet ile halkı eşitlerken diğer taraftan devlet ile yönetimi ayırması, devletin biçimsel tanımının yapılması açısından önemli bir girişim olmuştur; *res publica* üzerinden tanımladığı devlet-yurttaş ilişkisi Batı siyasal düşünce geleneğini de derinden etkilemiştir (Tannenbaum ve Shultz, 2010: 108-109).

Cicero'nun halk ve *res publica* arasında kurduğu ilişki ve *res publica* teriminin kullanımı, devlet-yurttaş ilişkisi açısından önemlidir: devleti sahiplik ilişkisinin konusu olan bir *res* (mülkiyet-şey) olarak düşünmesi ve onun gerçek sahibinin *populus* (halk) olması. Cicero, devletin yani *res publican*ın gerçek sahipleri tarafından sahiplenilmemesinin, mevcut siyasal düzenin ve özel alanın varlığını sürdürmesinin, siyasal özgürlükler açısından önemli ve yıkıcı sonuçlar doğuracağını düşünür. Çünkü ona göre, halk herhangi bir biçimde bir araya toplanmış rastgele bir yığın değildir; ortak bir yarar için bir araya gelmiş uyum içinde olan ve hukuki bağlarla birbirine bağlanmış büyük bir insan topluluğudur. Bu anlamda halk ve devletin oluşumu eş zamanlıdır ve *res publican*ın halkın mülkiyetinde olması için halkın oluşması zorunludur; halkı oluşturan insanlar ortak bir yarar ve hukuka sahip olmalıdırlar; halkın kamusal niteliği bu yolla sağlanır ve halk, cumhuriyetin güvenliği için vazgeçilmez bir unsurdur.

Toplumu bir arada tutan şeyin, devlet ve halk arasındaki karşılıklı ilişki ve ahlaki uzlaşma olduğunu, bunların ortadan kalkmasının cumhuriyeti yani devleti ortadan kaldıracağını düşünen Cicero'da *res publica*'nın tanımı şudur: *hukuki bağ ile birbirine bağlanmış erdemli yurttaşların bir araya gelerek oluşturdukları halkın ortak çıkarlarına göre yönetimi*. Bu ifade ile halkın kendi kamusal işleri ve çıkarları üzerindeki hakları tanınarak demokratik düşünceye imkan tanınmıştır. Fakat Cicero, yüksek devlet görevlilerinin kendi özel mülkleri ile ilgilenirken kalan boş vakitlerini siyasete ayırmalarının ve güç mücadelesine girmelerinin toplumsal çözülmeye kapı aralayacağını düşünerek, aristokratik yönetimin gerekliliğine de vurgu yapmıştır.

Karar verme otoritesinin kurumsallaşmasını gerekli gören ve aristokrasi ile demokrasiyi sentezlemeye çalışan Cicero için, otoriteyi elinde tutacak olan, halkın bir örgütlenmesi olan devletin, seçilmiş bir aristokrasi olması gerekir. Aristokrasi bu otoriteyi kullanırken, kendi bakımına emanet edilen ortak çıkarı gözetmelidir ve devlet ile özdeşleşmeden devletin karakterini veya maskesini taşıyarak yönetmelidir (Tunçel, 2010: 120-130).

Cicero'nun Antik siyaset düşüncesine getirdiği en önemli yenilik, *res publican*ın istikrarının, yasalara ve geleneklere saygılı bir yönetim anlayışına bağlı olması, salt ortak çıkar ve amaçlar değil de, hukuki bağlar üzerine kurulması gerektiği düşüncesidir. *Res publica*, tüm yurttaşlarının eşit haklara sahip olduğunu ifade eder; bütün yurttaşların çıkar birliği oluşturmasının, yasa ve hak eşitliğine bağlı olduğunu belirtir. Yurttaşlar arasındaki bu karşılıklı yükümlülük ve hak talepleri, devleti hukuki bir yapıya ulaştırdığı gibi devleti meydana getiren toplumu da hukuki bağlara sahip siyasal bir beden haline getirir. Böylece otorite, güç değil de hukuk üzerine temellenmiş halkın kolektif gücü ile temellenmiş olur. Cicero, devletin hukuk yolu ile meşrulaştırılmasının önünü açmıştır; burada bahsettiği hukuk yalnızca yazılı yasalar değil onun da ötesindeki gelenekleri kapsar.

Cicero'nun Roma'yı yeniden cumhuriyetçi geleneklerle canlandırma ve güçlendirme amacıyla geliştirdiği tüm bu düşünceleri, Roma'da ne cumhuriyeti yeniden tesis etmeye, ne de Roma'nın yıkılmamasına yetmedi; artık hem Roma için hem de Avrupa için öncesinden çok farklı bir siyasal ve toplumsal düzen söz konusu olacaktı. M.S 5. yy ile birlikte Roma İmparatorluğu batıda çökmüş; Anglo-saksonlar, Vandallar ve Gotların "barbar" krallıkları Roma'nın kalıntılarından beslenerek güçlenmeye başlamıştı. Doğuda imparatorluk Bizans olarak varlığını sürdürüyordu fakat bunu, Bizans otokrasisi, Hristiyanlık inancı ve kendi mntika sistemini yayarak yapıyordu. Artık ne Roma imparatorluğu ne de Roma yurttaşlığı kalmıştı; Yunanlıların ve Romalıların soyut ve yasal olan devlet kavramı, geçici bir süreliğine ortadan kalkmıştı. Ortaçağ anlayışı, 13. yy'a kadar, sosyopolitik ilişkileri somut olarak kişisel bağlantılar ile düşünmeyi yeğlemişti; prens hükmetmiş, tebaa itaat etmiş ve lordlar vassallar üzerinde feodal egemenliklerini kurmuşlardı (Heater, 2007:68).

3. RÖNESANS VE AYDINLAMA DÖNEMLERİNDE CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCENİN YENİDEN TANIMLANMASI

Antik Yunan ve Roma'nın bir mirası olan cumhuriyetçi düşünce, Orta Çağ süresince, Augustinus ve Aquinumlu Thomas tarafından, Hristiyanlığa özgü biçimde yeniden yorumlanmıştır; İtalya Kent Cumhuriyetlerinde ortaya çıkan söz konusu dönemin, özgün yönetim ve yurttaşlık pratiği ise, Padovalı Marsillius tarafından tartışılmaya başlanmış ve Rönesansın ortaya çıkardığı hümanist motivasyon ile yeni bir perspektif kazanmaya başlamıştır (Audier, 2006: 21-22). Cumhuriyet düşüncesinde Orta Çağ'ı önemli kılan, kent cumhuriyetleri vasıtasıyla Rönesans'ı oluşturan koşulları ortaya çıkarıyor olmasından kaynaklanır.

Antik Yunan ve Roma geleneğinden belirgin bir kopuş söz konusu olmakla birlikte, Ortaçağda yurttaşlık, pratikte ve düşüncede, silik de olsa sürdürüldü. Yurttaşlık düşüncesinin dönüşerek de olsa devam etmesi, kısmen Katolik kilisesi sayesinde, kısmen de kentlerin yerel beylerinin, baron, pisikopos veya monarkın kontrolünden kurtuluşu veya kısmi bağımsızlığını ilan etmesiyle oldu.

Yurttaşlığın yerel düzeyde var olması, Hristiyan öğretisi ile arasında sorunlu bir ilişki olmamasını doğurmuştur; çünkü Hristiyanlık bu dünyaya ait olan bir öğreti değildir. Hristiyanlığın hayat görüşü, yurttaşlık anlayışını şekillendiren Antik dönemden oldukça farklıdır. Antik dönemde erdemli bir yaşam, ancak bir topluluğun üyesi olmak koşulu ile mümkün olurken, Hristiyanlık aksine bu dünyanın fani ve bozuk olduğunu, iyi hayatın ancak bundan sonraki “Tanrı'nın Krallığı”nda mümkün olacağını; bu dünyada yalnızca, yetersiz bile olsa, “Tanrı'nın Krallığı” için hazırlık yapılabileceğini öğütüyordu.

Orta Çağ Avrupası'nda hakimiyetini artıran Hristiyan öğretisi, Tanrısal olanın dünyevi olana üstün geldiği bir anlayışı öğütleyen Aziz Augustine ile başlayan; Tanrısal olanın dünyevi olana hala üstün olduğu fakat Tanrısal çerçevede kaldığı sürece dünyevi olanın da önemli bir yere sahip olduğu düşüncesini geliştiren Aquinumlu Thomas ile devam eden; Tanrısal olan ile dünyevi olanın tamamen ayrılması gerektiğini savunan ve sekülerliğin yolunu açacak söylemler geliştiren

Padovalı Marsilius ile sonlanan bir süreç geçirmiştir. Bu sürecin sonunda Marsilius'un ortaya koyduğu fikirlerin devamı ve daha da geliştirilmesi sonucunda İtalya Kent Cumhuriyetleri'nde ortaya koyulan cumhuriyet deneyimi daha da dikkat çeker hale gelmiştir.

Orta Çağ'da Kilise'nin manevi otoritesinin sorgulanmaya başlamasında, Papa'nın sorumluluklarının bölünmesi; kilisenin lideri olarak tasarladığı dinsel fonksiyonları yerine getirirken, bununla birlikte, coğrafi alanların yöneticileri olarak açıkça dünyevi çıkarlara da sahip olmaları etkili olmuştur. İncil'in ve Kilise'nin manevi öğretilerine göre ruhları kurtarma sorumluluğunun yanında, ellerindeki toprakları karlı bir şekilde işletme arzusu gittikçe daha fazla ağır basmaya başlamıştı. Bunun sonucunda Kilise'nin kişileşmiş hali olan Papa'nın eylem ve kararları ile emri altındakilerin eylemleri arasında bir zıtlık oluşmaya başladıkça, Papa'nın sadakati sorgulanmaya başlamıştır. Öte taraftan Orta Çağ'ın sonlarına doğru dikkatlerin dini konulardan dünyevi sorunlara yönelmeye başladığı bir süreç gelişmeye başlamıştır. Rasyonel ölçütlerle bilim üretilmesi faaliyetinin başlaması ve bu anlamda özellikle gökbilimci olan Kopernik'in evrenin merkezinin Güneş olduğunu ortaya koyduğu bilimsel bulguları, evrenin merkezinin Dünya olduğu görüşüne sahip olan Kilise'nin sorgulanması sürecini kuvvetlendirmiştir (Tannenbaum&Shultz, 2010: 167-168). Bu gelişmelerden sonra Orta Çağ felsefesinin siyasi, hukuki ve toplumsal kurumları ortadan kalkmaya başlamıştır. Artık ortaya yeni bir dünya düzenini ortaya çıkaracak devrimler ve toplumsal hareketler baş gösterecektir.

Fakat tüm bu süreç ve gelişmelerin yanında, bugün İtalya, Almanya ve Hollanda olarak adlandırdığımız, Avrupa'nın özellikle ticaretinin yoğunlaştığı yerlerde, farklı bir deneyim de ortaya çıkmaktaydı: kent cumhuriyetleri. Orta Çağ'ın merkezileşemeyen bu gevşek siyasi örgütlenmesi, kentlerin kendi siyasi yönetimlerini oluşturmalarına olanak sağlamış; bir taraftan İmparatorluk ile, diğer taraftan da Papalık ile bir mücadele başlatmıştır. Bu mücadelede daha fazla ön plana çıkan ve Rönesans, Aydınlanma ve Reform hareketlerine ilham olan İtalya kent cumhuriyetleri olmuştur. Kentlerde başlayan bu cumhuriyet deneyimleri sayesinde, cumhuriyetçi anlayış yeniden canlanma sürecine girmeye başlayacaktır. Orta Çağ'ın gevşek siyasi örgütlenmesi içinde, yurttaşlık anlayışı da bölgeden bölgeye farklılık

göstermiş; bu farklılıklardan doğan yeni gelişmeler bugün geçerli olan yurttaşlık anlayışına doğru evrilmenin alt yapısını oluşturmuştur.

3.1. ERKEN MODERN DÖNEM'DE CUMHURİYETÇİ PRATİKLER: İTALYA KENT CUMHURİYETLERİ

Orta Çağ'da geliştirilen Hristiyan siyasal düşüncesinin, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin Hristiyanlığa uyarlanması ile felsefi bir söylem geliştirmesini göz önüne aldığımızda, tarihin birbirine bağlanarak-eklenerek evrimleşme durumu kendini daha da net ortaya koyacaktır. Yurttaşlık, özgürlük ve devlet sözcüklerinin taşıdığı anlam Antik Yunan ve Roma düşüncesinde Orta Çağ'a gelindiğinde başkalaşır; aynı başkalaşım Orta Çağ'dan Rönesans'a geçildiğinde de sözkonusu olacak ve bugün kastettiğimiz anlama gittikçe yaklaşacaktır. Cumhuriyetçi düşüncenin günümüzde özgürlükçü yorumunun ortaya atılması da yine aynı sözcüklerin başkalaşan anlamlarının sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Antik Yunan'da belirgin ve katı kurallarla şekillenen ve aristokrasinin hakim olduğu toplumsal ve siyasal sistem, Antik Yunan'ın son dönemlerinde ve imparatorluk sınırlarını genişleten Roma'ya gelindiğinde, yurttaşlık tanımı ve siyasal yönetime dahil olma-etki etme imkanı genişlemeye başlamış ve sistem pragmatik reflekslerle gevşek kuralların ürünü haline gelmiştir. Orta Çağ'da ise Roma'dakinden daha gevşek bir kurallar ve sistemler bütünü ortaya çıkmış; “egemen”in kim olduğu ve “egemen”i kimlerin nasıl belirleyeceği sorularına net ve kesin bir cevap getirilemediği bir sürece girilmiştir.

Orta Çağ kültürünün oluşmasında Platon ve Aristoteles'in yeniden okumaları yapıp Hristiyan düşüncesiyle uyumlu sonuçlara ulaşma kaygısı söz konusu olmakla birlikte, Orta Çağ kültürü Antik Yunan düşüncesinin doğrudan bir sonucu değildir. Aristoteles'e yoğun bir ilgi olmakla birlikte, Hristiyan düşüncesi, özelde yurttaşlık genelde ise dünyevi ve siyasal olana karşı sorgulanamaz bir üstünlüğe sahipti ve yurttaşlık devlette değil kasaba veya kentte ayrıcalıklı bir statü niteliğindeydi (Heater, 20017: 67-68). Bu nedenle Orta Çağ döneminde kentlerde ortaya çıkan cumhuriyet pratikleri, modern dönemin habercisi olmuş; sonraki yüzyıllarda

“egemen”in kim olacağı, kim tarafından ve nasıl belirleneceği sorularının kesin cevaplarının ortaya çıkmasının önünü açmıştır.

Orta Çağ’ın sonuna gelindiğinde, İtalya’da başlayan fakat gittikçe Batı Avrupaya yayılan ekonomi, kültür ve siyasette yapısal farklılaşmaya neden olan bir yenilenme hareketi ortaya çıkar. Türkçedeki karşılığı yeniden doğuş olan Rönesans, aslında yeniden canlanmayı değil, tamamen yeni bir şeyin ortaya çıkışını anlatır (Bloch, 2010: 7). Rönesans’ın başlangıcında ekonominin takastan para kullanılmasına geçilmesiyle, feodal sistem kullanışsız hale gelmiş ve varlığını-hayatını ticaret ile sağlayan kent burjuvazisi adındaki yeni bir sınıfın yükselişine zemin hazırlamıştır.

Antik Yunan’dan başlayarak Roma ve Orta Çağ boyunca gittikçe güç ve etki kaybeden aristokrasi, ve onun karşısında gittikçe daha fazla etki alanına sahip olan burjuvazi, Rönesans’a gelindiğinde sistemi, kendisine en çok fayda sağlayacak şekilde dönüştürmüş; kapitalizm, bireycilik, öz-yönetim kavramlarını kullanarak yeni bir dünya kurulmasının fitilini ateşlemiştir; artık siyasal, ekonomik ve toplumsal anlamda “hikayesi” yazılacak olan aristokrasi değil burjuvazi olmaya başlayacaktır.

Genel olarak 12. yy’ın ortalarına gelindiğinde, bir çok İtalyan kasabası, kendini Kutsal Roma İmparatoru ve onun yerel dini veya seküler lordlarından kurtardığı bir sürece girdi. Bir taraftan feodal özellikleri yitirirken diğer taraftan soydan geçen monarşinin tek sağlam hükümet biçimi olduğuna dair hakim varsayıma tamamen ters düşecek bir siyasal yaşam biçimi şekillenmekteydi (Skinner, 2014: 23). Kentler kendilerine ait siyasal ve hukuki yetkileri, Roma’yı çağrıştıracak şekilde, “konsüller”e tanınmış yürütme yetkisiyle birer komüne dönüştüler. Fakat bu kent devletlerinde, cumhuriyetin nitelikleri ve yurttaşlık konusunda bir bütünlük söz konusu değildi; her kent kendine özgü anayasal ve yasal icralar ortaya koyuyordu (Heater, 2007: 79).

Konsüllere dayalı bir hükümet biçimini seçen ilk İtalyan kenti 1085 yılında Pisa oldu. Ardından bu sistem, Lombardiya, Toskana, Milano ve Arezzo’yu da kapsayarak gittikçe daha fazla kente yayılmaya başladı. Ortaya çıkan bu yeni sistemin en çarpıcı özelliği, konsüllerin yönetiminin *podesta* olarak bilinen bir memuru, hükümdardan farklı bir nitelikte olacak şekilde, yani seçim yoluyla sistemin

merkezine almasıydı; bu kişi maaşlı bir memur gibi hizmet vermekteydi (Skinner, 2014: 24). Yönetimin seçimle belirlenmesi ve maaşlı bir memur olarak belirlenmesi, yönetim faaliyetini subjektif yargılardan arındırmak ve yönetimi, Orta Çağ'daki aşkın değerlerle yüklü bir çizgiden çıkarmak anlamında önemli ve radikal bir değişiklik olarak değerlendirilebilir.

Kendi aralarındaki farklılıklara rağmen, birçok İtalyan kentinde, genelde Atina demokrasisi ve özelde Perikles dönemini andıracak şekilde, *Parlamentum* adındaki bir meclisin oluşturulması ile, bir doğrudan demokrasi örneği ortaya çıkmıştı. Bu meclis, çeşitli yetkilerle donatılmıştı ve her kentin adetlerine, siyasal ve demografik yapısına göre şekillenen bir kompozisyon şeklini alıyordu. Bu meclisler, sınırsız yetkilere sahipken, önce sadece yasaları ve atamaları onaylayan, daha sonra da o güne kadar sahip olduğu yetkileri edinen daha küçük meclislerin çalışmalarına sorgusuz sualsiz onay veren kurumlara dönüştü. Meclislerin bu şekilde yetki niteliğinin dönüşümünün altında yatan sebep, kentlerin gittikçe genişlemesi sonucu, bir taraftan kentlerin bir araya gelmesinin, diğer taraftan da nüfusun artmasıyla katılım sağlanmasının zorlaşması idi. Böylece katılımcı/temsili kurumların oluşması süreci başladı (Heater, 2007: 80). Bu sürecin sonunda İtalya'da bir çok kentin yönetimi, içerisinde meclisi, konseyi, senatoyu ve komisyonu barındıracak şekilde katmanlaştı.

İtalyan kentlerinin cumhuriyet deneyiminin kurumsal çerçevesi şekillenirken, yönetime etki eden halkı yani yurttaşları kimlerin oluşturduğu, siyasal yaşamın niteliklerini belirleyen önemli bir faktördü. Orta Çağ kent devletlerinde kırsal ve kentsel koşullar arasında keskin bir ayrım vardı. Kent, çevresi tarım arazisi ile ve genellikle bir sürü köyle kaplı devletin merkezi idi; “*contadino*” yani kontluk olarak adlandırılan kırsal bölgede yaşayanlar “görgüsüz” olarak nitelendirilirken, yalnızca kentte yaşayanlar uygar yani *civilita* niteliğine sahiptilerdi. Fakat yurttaş olmayı belirleyen şey, yaşanan coğrafya değil kentte bir mülk edinmektir. İster kentte ister kırsal bölgede yaşasın veya bir yabancı olsun, kentte bir mülk edinen her erkek, belli bir süre burada ikamet etmek koşuluyla yurttaşlık statüsünü edinme imkanına sahip oluyordu. Böylesi bir mülke sahip olduktan sonra, yasalara uyacağına, toplantılara katılacağına, vergilerini ödeyeceğine ve askerlik görevini yapacağına dair yemin ederek yurttaşlık hakkına sahip oluyordu. Birçok açıdan Antik Yunan polislerini

anımsatacak şekilde, devleti yöneten çeşitli meclislere ve kurullara seçilecek kişiler, kimi zaman doğrudan, kimi zaman dolaylı, kimi zaman da kur'ayla eleme sistemiyle yurttaş olan kişiler arasından seçiliyordu (Heater, 2007: 79-80)

İtalya'da ortaya çıkan ve kendi kendini yönetme deneyimini sergileyen bu Orta Çağ kentlerinin her birinde, yurttaşlar arasında sıkı bir yurtseverlik duygusu da hakimdi. Bunun sebebi, tıpkı Antik Yunan kentlerinde olduğu gibi, yurttaşlar arasındaki kamu görevlerini birlikte ifa etme durumu ve meclislerin çeşitli ve kalabalık olmasına rağmen, meslek birlikleri ve loncalara üyelik suretiyle komün hayatının iç içe geçmesinin söz konusu olmasıydı. Yurttaşlar arasındaki yurtseverlik duygusu, toplu hayatın bütünleştirici gücünü oluşturuyordu. Kentler arasındaki sürtüşmeli ilişkiler de, bu yurtseverlik duygusunun bir ürünü idi. Her kent, savaşa giderken, yurttaşlık gururunu sembolize edecek resmi geçitler ve kendi kentini vurgulayan simge, renk vb. gibi unsurlarla kendini gösterirdi (Heater, 2007: 82). Bu kentlerden en göze çarpanı ve aynı zamanda cumhuriyeti en iyi icra edenlerden biri Floransa idi.

Floransa'da cumhuriyet deyiminin ortaya çıkardığı yurttaşlık, eşitlik iddiası taşımıyordu. Nüfusun tamamı yurttaş değildi ve yıllar boyunca değişen siyasal haklar söz konusu idi. Yalnızca lonca üyeleri yurttaş statüsüne sahipken, köy halkı ve kentli plebler bu hakka sahip değildi. Üst ve orta sınıf tüccarların oluşturduğu büyük loncalar, hükümet atamalarında daha fazla ayrıcalığa sahipken, zanaatkarların ve esnafların oluşturduğu küçük loncalar, hükümette daha az yetkiye sahip olup yeni oluşabilecek loncaların kurulma girişimlerini ve böylece yurttaşlık hakkının genişlemesini engelleyecek kıskanç bir tavır takınıyordu; "üst" yurttaşlık denilebilecek seçkin bir yurttaşlık yapısı söz konusu idi. Yurttaşlardan oluşan meclislere seçim ise, karmaşık bir sistem ile yürütülüyordu: *prior* diye adlandırılan ve büyük loncalar tarafından seçilen hükümetin önde gelen üyeleri, birçok farklı yöntem üzerine yapılan tartışmalar sonucu belirleniyordu. Yapılan anayasa reformları ile, 1494 yılında kurulan Büyük Meclis, tüm seçilebilir yurttaşları kapsıyordu. Bunlar en az yirmi dokuz yaşında olan, babası, büyükbabası veya büyük büyük babası en yüksek mevkilerden birine seçilmiş kişilerden oluşmaktaydı. Yabancıların veya *contadino*'da oturanların yurttaş olabilmesi ise kentin borcunu

hafifletmeye yardımcı oldukları sürece söz konusu oluyordu; kriz döneminde kente yardım etmeyen biri yurttaşlık statüsünü kaybediyordu.

Yurttaşlık ve seçim sisteminin ortaya çıkardığı bu sonuçların yurttaşlık aidiyetini ve yurtseverlik duygularını olumsuz etkilememesi için, kente ait güçlü sembollere, törenlere ve görkemli gösterilere ihtiyaç duyuluyordu; gerçekten de bunlar yurttaşlık duygusunu pekiştirmeye yardımcı oluyordu. Bu faaliyetler Kilise öncülüğünde sürdürülüyordu. Kilise, yalnızca bu gösteri ve törenleri düzenlemekle kalmayıp, Aristoteles üzerine çalışmalar yapılan okullar da açtı ve Dominikanlar bu filozofun siyaset yaşamının doğallığı ve bir kentte yaşamının mükemmelliği ile ilgili görüşler geliştirerek, kent içinde yurttaşlık duygusunu besleyecek uğraşlara girdiler.

15. yüzyıl ile birlikte cumhuriyetçi kurumlar ve gelenekler tehdit altına girince, Floransalı yurttaşların ve Dominikanların, Atina ve Roma cumhuriyetinden ders alarak, krizin üstesinden gelmeleri söz konusu olacaktı. Cumhuriyetçi kurtuluşun yollarını arayan ve bunu yaparken de merkezine Floransa'yı alan Machiavelli, erken modern dönem cumhuriyetçiliğinin temsili düşünürüdür; ilerleyen süreçte, cumhuriyetçilik üzerine teori geliştiren birçok düşünürün cumhuriyetçilik yaklaşımını da etkilemiştir.

3.2. MACHİAVELLİ

1469-1527 yıllarında yaşamış olan Niccolo Machiavelli, 1513'te yazdığı *Prens* adlı eserinden dolayı, cumhuriyetçilik düşüncesinden çok "Makyevelcilik" ile ilişkilendirilir. Bununla birlikte 1498'de Floransa Cumhuriyeti ikinci şansölyelik sekreterliği yapan ve 1512'de cumhuriyetin son bulmasıyla görevini bırakan Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Cildi Üstüne Söylevler* (yaklaşık 1513-1520), *Savaş Sanatı* (1521) ve *Floransa Tarihi* adlı yapıtları ile cumhuriyet düşüncesine, klasik köklerinden farklı olarak, yeni bir yaklaşım getirmiştir (Audier, 2006: 22-23).

Klasik cumhuriyetçilerden ayrılan Machiavelli, "kötümser" bir analiz yöntemini benimsemesi ve şiddet yöntemlerini savunması ile ön plana çıkan bir düşünürdür. Bunun yanında ve ötesinde, "ortak çıkar"ı ve "yurttaşların özgürlüğü"nü amaçlayan cumhuriyetlerin üstünlüğü argümanını öne çıkarır: *Söylevler* adlı

eserinde, Roma Cumhuriyeti'nin başarısından söz ederek Floransa Cumhuriyeti'ndeki istikrarsızlık ve anlaşmazlıkları açıklamaya çalışır. Her iki cumhuriyet analizinde de sosyal çatışma ve onun siyasal ifadesi üzerine yoğunlaşır. Machiavelli'nin en temel amacı, İtalya'da siyasi birliği bir kurucu lider önderliğinde ve cumhuriyet yoluyla tesis etmek gerekliliğini ortaya koymaktır.

Machiavelli'nin siyasal yaklaşımı insan doğasının çözümlemesine dayanır. Ona göre, insan doğasının temelinde, ele geçirme-yeni şeyler elde etme tutkusu vardır. İnsan, gücü yettiği ölçüde elde ettikleri üzerinden övgüye layık olur; bir başkasının güçlenmesine yol açarsa, bu, kişinin yokluğunu ve sonunu getirir (Machiavelli, 1999: 2-70). Daha fazlasına sahip olmak isteyen kişinin tutkusuna göre sahip olduğu güç, kaynaklar kıt ve sınırlı olduğu için, hiçbir zaman kendini yeterli seviyede görmez ve sürekli başkalarını kıskanır (Machiavelli, 2009: 140-216). İnsanın sürekli başkalarıyla savaş halinde olduğunu, insanlar arasında doğal bir iktidar mücadelesinin ortaya çıkacağını ve günahkarlık şeklinde olmayan fakat nankörlük ve ikiyüzlülük şeklinde ortaya çıkan insanın kötülüğüne vurgu yapan Machiavelli, bu savaşta ayakta kalmak ve iktidara yakın olmak için insanların her yolu deneyebileceğini; ellerindeki araçları sürekli farklı stratejilerle güncelleyerek amaçlarını meşrulaştırdığını ifade eder. Machiavelli için insanın doğasını oluşturan unsurlar evrenseldir ve tarih ötesidir: belli bir dönemde ortaya çıkan insani özellikler değildir. İnsanın tutkuları aynıdır ve tarih sürekli olarak kendini tekrar eder (Machiavelli, 2009: 148). Bunun sonucu olarak, tarih tecrübesini önemser ve siyasete kılavuzluk etmesi gerektiğini söyler. Floransa kentini incelerken Roma'ya atıfta bulunmasının altında da bu düşüncesi yatar.

Roma'dan miras olan *virtu* ve *fortuna* kavramı Machiavelli'nin siyaset anlayışında ve cumhuriyet düşüncesi içinde anahtar sözcüklerdir. Kişi, şans ya da talih anlamına gelen *fortuna* belirsizlik içerir. Fakat bilgelik, cesaret, kurnazlık ve dürüstlük gibi erdemleri içeren *virtu* ile insan *fortuna*'yı kontrol edebilir ve kendi lehine değiştirebilir; O'na göre talih davranışlarımızın bir kısmını düzenlese bile diğer kısmı bizim kontrolümüzde şekillenir; talih ona karşı koymadığımız, yani zamana uygun hareket etmediğimiz sürece güçlüdür (Machiavelli, 1999: 218). Machiavelli'nin bu çıkarımları, kişinin içindeki hayata tutunma ve girişimci potansiyelini aktive etmesi gerekliliği ile yorumlandığında iradeci bir vurgu göze

çarpar (Tunçel, 2010: 179-181). Orta Çağ döneminde kişinin iradesine yüklenen pasif anlamın Machiavelli'nin düşüncesinde zıt anlamda değiştiğini ve Modern Dönemde bu düşüncenin gittikçe güçleneceği bir süreçte girilecektir.

Fortuna karşısında kişinin elde edeceklerini yani gücünü-iktidarını, belirleyen *virtu*'nun içerdiği erdem Antik Yunan ve Roma dönemindeki anlamından farklı bir duruma karşılık gelir: kişinin elde ettiği gücün nedeni olan nitelikler kimi zaman basiret kimi zaman merhametsizlik şeklinde ortaya çıkarak ahlaki bir kaygıdan uzaktır. *Virtu* ile iktidar arayışı başlı başına bir amaç halini alır (Arnhart, 2004: 140). Fakat bu ahlaki esnekliğin yanında iktidar sahibi kişinin, amacına ulaşmak için yapmaktan kaçınması gereken şey şiddettir; kişi kötü olsa bile, kötü bir üne sahip olup elde edebileceği şeylerin fırsatını kaçırmaması onun aleyhine olacağı için, kötülüğünü saklamalıdır. İktidarını korumak için ikiyüzlülüğü öğütleyen ve gerekirse insanları kandırma yoluna başvuran kişi denge ve stratejileri ile varlık göstermelidir.

Machiavelli'nin siyaset kuramının sonul amacı yeni bir İtalyan Cumhuriyetidir. Ona göre bu cumhuriyeti oluşturacak unsurlar, *virtu* ile yani bir takım erdemlerle bezenmiş bir kurucu lider (Prens), ve bu liderin yozlaşmayı engelleyecek yasalardır. Machiavelli'nin önerdiği cumhuriyette din dikkat edilmesi gereken konulardan birini oluşturur. O'na göre din, iktidarın özünü oluşturan bir unsur olarak değil, iktidarın meşrulaştırılması için kullanılabilecek bir araçtır. Machiavelli'nin din yorumu cumhuriyet rejimi içinde şöyle bir misyona da sahiptir: cumhuriyette, prensliklerde olduğu gibi hükümdarın korku verici niteliği yoktur; cumhuriyette yurttaşlık erdemiyle donatılmış yurttaşlar vardır ve onların iktidara olan saygıları, Tanrı korkusu ile sağlanmaya çalışılır. Tanrı korkusu insanları ortak iyi çerçevesinde birleştirecek ve onları bir arada tutacak bir işlev olarak, yöneticinin ya dindar olması ya da öyle görünmesi gerekecektir (Tunçel, 2010: 175-176). Machiavelli aslında dinin kendisine değil, onun insanları etkileme gücüne ilgi duyar (Skinner, 2004: 93). Üstü örtük bir dille Hristiyanlığı ve Roma Katolik Kilisesini eleştirir. Hristiyanlık alçakgönüllülük ve merhamet gibi değerleri ön plana çıkararak dünyeviliği köreltir; bunun altında yatan asıl unsur kilisenin dini yorumlama biçimi ile tembelliği artırarak, insanları *virtu*'dan uzaklaştırıp yozlaşmayı artırmasıdır.

Machiavelli’de, iktidarının bekası için dini araç olarak kullanmasının yanında iyi bir yönetimin dikkat etmesi gereken diğer konular, ordu ve yasalar. Barışın kısa ve geçici olduğunu, savaşın ise sadece siyasal değil insan yaşamının tüm yönlerinde varlık gösterdiğini ifade eden Machiavelli’ye göre ordu, paralı askerler ile değil disiplin ve erdeme sahip olan yurttaşlardan oluşmalıdır. Çünkü paralı askerler devletlerin bağımsızlıklarını korumada yeterince güvenilir değildir. Askerlik yurttaşlara ait bir ödev olduğunda adanmışlık ortaya çıkacağı için, bağımsızlığı daha iyi koruyabilirler; yurttaşlar savaşta aslında kendi evlerini ve geleceklerini koruyor olacaklardır. Antik Yunan ve Roma’da kişi ile *polis arasında kurulan ilişkinin* benzerini ifade eden Machiavelli, yurttaşlardan oluşan ordu ile siyasal ve toplumsal yozlaşmanın önüne geçmeyi amaçlar (Machiavelli, 2008: 87-88-92). Roma’nın ve döneminin İtalyan kentlerinin yaşadığı sıkıntıların nedenlerinden birinin de paralı askerlik olduğunu ifade eder.

Machiavelli’nin cumhuriyetçi hassasiyetlerinin en net ifadesini, Roma Cumhuriyeti ile Floransa kent cumhuriyetini kıyaslamasında görürüz. Bu kıyaslamayı İtalya’da birliği sağlayacak yeni bir cumhuriyete ulaşmak için yapmaktadır. Bunun sonucunda Machiavelli’nin cumhuriyet savunusunda temel kaygı yozlaşma ve özgürlüktür. Uzak gelecekte yozlaşmayı engelleyecek bir rejimin mümkün olmadığını savunur (Machiavelli, 2009: 93). Machiavelli’nin siyasal yaklaşımında *civitas*’ın kendini yönettiği yasalı özgürlüğe dayalı yönetim ile cumhuriyet aynı anlama gelir: özgürlük maddi yaşamı, refahı ve ihtişamı niteler (Skinner, 1993: 125-126). Bu şekilde oluşan özgür devlet yönetimi ise bağımsızlığını cumhuriyet ile edinir (Ağaoğulları ve Köker, 2008: 212).

Machiavelli özgürlük savunusunda aristokrasinin, Sparta ve Venedik’te olduğu gibi, cumhuriyeti sürdürebileceğine inanmakla birlikte Roma’ya atıfta bulunarak halkın da bunu sağlayabileceğini söyler. Hatta daha çok halkın korumasından yanadır; çünkü cumhuriyette liyakat ön plandadır ve iyi yönetici için temel kriter aslında soyluluk yerine yetenek olmalıdır (Machiavelli, 2008: 146). Böylece cumhuriyetin prensliğe göre daha istikrarlı olduğu sonucuna varır. Öte yandan halk sürekli özgürlüğünü artırmak gibi bir eğilime sahipken aristokrasi daha fazla yönetme isteğine sahiptir. Bu nedenle özgürlükçü yönetimin temelinde halk olmalıdır (Machiavelli, 2009: 194).

İktidar mücadelesinde birbirine rakip olan halk ve soylular arasında ortaya çıkan çekişme, tiranlığı ortaya çıkaran bir faktör olarak karşımıza çıkar; halk iktidar mücadelesinde çekişme halinde olduğu soylulara karşı bir tiranı destekleyebilir. Yani tiranlık, halkın kendinden güçlü kimselere duyduğu nefretin bir ifadesidir (Machiavelli, 2009: 153). Machiavelli düşüncesini özgün kılan noktalardan biri, soyluluğa karşı halk iktidarına daha yakın bir duruş sergilese bile aslında önerdiği tam bir demokrasi değildir: yozlaşmanın ve yok olmanın bir ölçüde tek çaresi, demokrasi, monarşi ve aristokrasiyi de içinde barındıran karma anayasadan yanadır. Egemenliğin halka ait olması ve yönetenlerin halka hesap verme sorumluluğu, doğrudan demokrasiye çıkan bir yol değildir. Halkın söz sahibi olduğu cumhuriyette, aristokrasi ve monarşiden de bir takım nitelikler bulunur (Ağaoğulları ve Köker, 2008: 212). Çünkü Machiavelli birbirine karşıt güçlerin var olduğu-tanıdığı bir sistemi ve bu güçlerin birbirini dengelediği bir mücadeleyi savunur; Roma'nın özgürlüğünün temelini soylu-halk çatışmasına dayandırır. Her bir gücün tepkisini ortaya koyabileceği kanalların var olduğu sistem, kamusal özgürlük ve sivil erdemler ile korunabilir (Machiavelli, 2009: 34-35). Machiavelli için cumhuriyetin teminatı yurttaşlar arasındaki uyum değil çatışmadır; bu yönüyle de uyumu ve barışı savunan çağdaşı hümanistlerden ayrılır (Viroli, 1993: 152). Fakat vurguladığı çatışma, yozlaşmanın olmadığı bir şartta gerçekleşmelidir. Yozlaşmanın olduğu bir ortamda, Floransa kent cumhuriyetinde olduğu gibi, var olan çatışma, özgürlüğü değil iktidara bir tiranı getirmek ile sonuçlanacaktır (Skinner, 2004: 118-120). Machiavelli'nin Roma Cumhuriyeti içindeki çatışmayı olumlayıp Floransa'daki yozlaşmışlık içindeki çatışmayı eleştirmek suretiyle, cumhuriyetçi özgürlüğü farklı sınıflar arasındaki çatışma ile mümkün gören yaklaşımı daha sonra Sidney, Montesquieu ve Ferguson tarafından yeniden tanımlanacaktır (Audier, 2006: 23-27).

Machiavelli'de cumhuriyet düşüncesi üç önemli kavramla şekillenir: *özgürlük*, *kamu hizmeti* ve *yasa*. Roma ve İtalya için özgürlüğü, bağımsız ve amaçlarını kendisi seçebilen bir devlette yaşamak ve keyfi iradeye boyun eğmemek şeklinde ifade eder (Skinner, 1993: 141). Devlet üzerinden yapılan tartışma cumhuriyetçi yasa ve kamu hizmeti ile sonuçlanır. Özgürlük sadece topluma ya da devlete dair yurttaş sorumluluğunu göz ardı eden liberal perspektifteki bireyin özgürlüğü ile açıklanmaz (Skinner, 2002: 205-206). Machiavelli düşüncesinde

cumhuriyet, özgürlük ile kamu hizmeti arasında varoluşsal bir devamlılık ile açıklanır. Kamuya hizmet etmeden özgür olmaya çalışmak kendi “bireysel iyi”mizi “toplumsal iyi”nin üstünde tutmaktır; bunun söz konusu olmaması yozlaşmaya işaret eder (Tunçel, 2010: 156).

Machiavelli cumhuriyeti, Aristoteles-Rousseau çizgisinden farklı olarak, yalnızca ortak iyi ve siyasal katılım çerçevesinde yorumlamaz; aynı zamanda Roma değerlerini yücelterek alternatif bir cumhuriyet geleneği ortaya çıkarır ve Skinner, Viroli, Pettit gibi düşünürler tarafından Neo-Machiavelist olarak bu gelenek sürdürülür (Öztürk, 2013: 193).



İKİNCİ BÖLÜM

MODERN CUMHURİYETÇİLİKTEN ÇAĞDAŞ CUMHURİYETÇİLİĞE

1300'lerin ortalarından başlayarak devam eden süreçte büyük şehirler, cumhuriyetçi yönetim karşıtlarına git gide daha fazla taviz vermeye başladı: ekonomik çöküntü, yozlaşma, savaşlar ve oligarşik eğilimlerin artması, iktidara kral, prens ya da asker olan otoriter yöneticilerin geçmesine neden oldu. Bu gelişmeler, kent bazında örgütlenmiş yönetimlerin varlığını devam ettirmekte zorlanmasına, modern ulus devletin kapısını aralayan koşulların ortaya çıkmasına neden oldu. Bununla birlikte cumhuriyetçi İtalyan kentlerinin ince zanaatkarlığı, sanatta, mimaride ve kentsel tasarımda mükemmelliğin; görkemli şiir ve müzik faaliyetlerinin yoğunlaştığı, Antik Yunan ve Roma dünyasının heyecanla yeniden hatırlanacağı bir döneme hazırlık yapıldığı bir dönemi yaratmasıyla, modern döneme bir köprü vazifesi görmekteydi (Dahl, 2010: 23-24).

Modern dönemde Aydınlanmacı düşünürlerin fikri temellerini attığı yeni düzen, Fransız Devrimi ve Amerikan Devrimi ile kendini göstermiştir. Aklın ve hukuki kuralların çerçevesinde şekillenen yeni siyasal düzende, liberalizm yayılması ile bireysellik ve ekonomik çıkarlar toplumsal ve siyasal olanı öz itibarı ile değiştirmeye başlamıştır. Değişen toplumsal ve siyasal düzende, demokrasinin işlerliği ve özgürlük kaygıları, ortaya çıkan sorunlara karşı bir arayış geliştirmiş; çağdaş cumhuriyetçilik akımı sorun çözücü bir alternatif olarak görülmüştür.

1. AYDINLANMA DÜŞÜNÜRLERİ VE CUMHURİYETÇİLİK

Aydınlanma hareketinin başlaması ile birlikte, Orta Çağ'da söz konusu olan sosyal, siyasal ve ekonomik düzene yoğun bir eleştiri ve itiraz baş göstermiştir. Kilise'nin manevi değerler üzerinden aşkın bir varlık olan Tanrı vasıtasıyla insan

hayatını düzenleme ve yorumlama gayreti, Aydınlanmacıların Kilise'nin karşına rasyonalizm ve bilimsel yorumlama savunmasıyla çıkmasına neden olmuştur. Bu karşı duruşun sonucunda, Reform ve Rönesans sürecine giren Avrupa'da, bireyin ön plana çıktığı bir sekülerleşme başlamıştır.

Antik Yunan'da ve Roma'da "kamusallık" ve "yurtseverlik" gibi kavramlara dayandırılan cumhuriyetçilik, monarşik, aristokratik ve demokratik unsurları harmanlayan karma hükümet modeli olarak ifade edilmişti. Antik Yunan'ın ve Roma'nın yeniden keşfi olan Aydınlanma çağında ise, Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkacak modern cumhuriyetçi anlayışın fikri temelleri atılmaktaydı. Özellikle Aydınlanma öncesi 17. yüzyıl ile Aydınlanmanın fiili olarak yaşandığı kabul edilen 18. yüzyıl'da, Antik Çağ ve Orta Çağ'a ait olduğu ifade edilen siyaset felsefesinin tekrar tartışmaya açılması söz konusu olmuştur; tartışılan kavramlardan biri de cumhuriyetçi düşünce olmuştur (Çelik, 2013: 127-129).

1.1.İNGİLİZ CUMHURİYETÇİLİĞİ: J. MİLTON, J. HARRINGTON VE A. SİDNEY

Siyaset felsefesi, Aydınlanma Çağı'nda da devlet ve toplum hayatında önemli bir yer edinmiş ve siyasal düşünceler toplum üzerinde oldukça etkili olmuştur. Orta Çağ'ın feodalizm deneyiminin ardından ve bilimsel ilerlemeler ile, artık daha organize bir devlet yapısı ortaya çıkmaya başlayacak; ulus devlet dediğimiz bu yeni devlet yapısı, insanı hukuki bir entite olarak değerlendirip, toplumu bir ulus haline getirecek kavram ve kurallara ihtiyaç duymaya başlayacaktı. Aydınlanma çağı siyasal düşünürleri, siyasete dair felsefi uğraşlarını, yeni devlet yapısının bu ihtiyaçlarına cevap vermeye yöneltecekti. Aydınlanma'nın ürettiği felsefi birikim, Fransız Devrimi ve Amerikan Devrimi ile daha belirgin görülebilen cumhuriyetçi düşüncenin canlanma süreci, aslında ilk olarak İngiliz devrimi ile başladı. Anglosakson geleneğinin liberal teori, parlamentarizm ve temel insan haklarına yaptığı vurgu, modern dönemde cumhuriyetçi düşüncenin perspektifini oluşturmaya katkı sağlamıştır (Skinner, 2018: 37). Cumhuriyetçi düşüncenin sivil erdem, bireysel olarak yurttaşın hakları ve toplumun yasal hakları boyutunda

tanımlanmaya başlaması, Anglosakson gelenek içinde değerlendirilen J. Milton, J. Harrington ve A. Sidney'in geliştirdiği cumhuriyetçi söylem ile mümkün olmuştur.

John Milton (1608-1674), İngiliz Commonwealth Dönemi bürokratlarından ve bu dönemi, “Milton’nun Broşürleri” olarak adlandırılan yazılarıyla hazırlayan bir düşünürdür. Milton, monarşi karşıtı ve liberal çizgide biri olarak, döneminin liberal düşüncesinin doğru ve yanlış anlayışları içerisinde, doğrunun yanlışa egemen olacağı düşüncesini savunmuş; cumhuriyetçi düşüncenin doğal hak ve adaletin soyut temeli üzerine kurulmuş ahlaki görüşlerini açıklayarak bazı siyasal haklara vurgu yapmıştır (Çelik, 2013: 133). Milton’un cumhuriyetçi düşünceye katkılarında bir diğeri ise, halkın egemenliğinin gerekliliğini vurgulamasıyla olmuştur. Halkın bazı siyasal hak ve taleplerinin ülke üzerindeki egemeni belirleyebilmesi gerekliliği, onu radikal bir şekilde monarşiye karşıt bir pozisyona sokmuştur (Sabine, 1969: 192-193).

Milton ile aynı dönemde yaşayan diğeri cumhuriyetçi düşünür ise James Harrington (1611-1677)’dur. Tarih felsefecisi ve “hümanist” bir düşünür olan Harrington, kendisinden sonra gelenleri, toplumun bütün olarak gelişmesi ve siyasal toplumun ekonomik değerler temelinde kurulması gerektiği görüşleriyle etkilemiştir. 1656 yılında yazdığı *The Commonwealth of Oceana* adlı eseri dönemin en önemli cumhuriyetçi düşünce çalışmalarındandır. Bu eserinde Harrington, özgür bir toplumun oluşmasında “erdem” kavramının önemine vurgu yapmış, bu “erdem”in geliştirilmesiyle devlet yönetimine katılımın gerekliliği üzerinde durmuştur. Modern dönem cumhuriyetçilik düşüncesinde Harrington’u önemli bir noktaya getiren düşüncesi, ekonomik faktörler üzerinde toplumun hak sahibi olabilmesidir. Bu düşünöre göre, yurttaşlar eğer özgür olmak istiyorlarsa bağımsızlıklarının temeli, topraklarının bağımsız olması ve maddeten onun sahibi olmaları gerekliliğine dayanır. Harrington’a göre, özellikle monarşik ve mülkiyet erkinin üzerinde oluşturulabilecek yeni bir anayasal düzen, toplumdaki oligarşik eğilimlerin denetlenebilmesi adına önemli bir işlevi yerine getirecektir. Harrington’un bu düşüncelerinin, “karma yönetim” fikrinden doğduğu kabul edilen İngiliz Anayasasının belli yönlerden bozulmasına neden olduğu ifade edilmektedir (Spitz, 2003: 1003).

Milton ve Harrington'un ortaya koyduğu cumhuriyetçi özgürlük anlayışları Hobbes tarafından eleştirilmiştir: cumhuriyetçi teorisyenlere göre, insan özgürlüğü yalnızca müdahale niteliği taşıyan eylemlerle değil, aynı zamanda keyfi iktidar tarafından da tahrip edilir ve yurttaşlık haklarımıza ve özgürlüklerimize fiilen sahip olmak yeterli değildir; oysa Hobbes, özgürlüğün altı tahakküm ve bağımlılık koşulları tarafından değil aleni bir müdahale ile oyulduğunu; siyasal bir toplum, monarşi de olsa, cumhuriyet de olsa özgürlük her durumda aynı olduğunu düşünerek cumhuriyetçi özgürlük teorisini çürütmeye çalışır (Skinner, 2008: 209).

1623- 1683 yılları arasında yaşamış olan İngiliz siyasetçi Algernon Sidney, Harrington'dan sonra yine onun gibi, toplumsal özgürlüğün, siyasal hakların kazanılmasıyla mümkün olması gerektiğini düşünür. Sidney, cumhuriyetçi düşüncenin modern dönemde özgürlük fikri çevresinde şekillenmesine katkıda bulunmuştur; İngiltere'deki Restorasyon döneminden sonra, Harrington'un etki ve görüşlerinin azalması ile liberal görüşler içinde yerini kaybetmeye başlarken, Sidney İngiltere'deki kralcılara karşı liberal hakları tekrar dile getirmiştir. *Discourses Concerning Government* adlı eserinde, özgürlük içerisinde halka yapılan vurgunun derinleştirilmesini amaçlamış ve liberal düşüncenin en önemli temsilcilerinden olan J. Locke ile birlikte 18. yy. İngiltere'sini tartışmaya açmıştır. Kralın halkın temsilcileri aracılığı ile güçlerini paylaşmasını öngören Sidney, halkçı görüşleri yüzünden kral yanlılarının tepkisini üzerine çekmiş ve sonunda idam edilmiştir (Sabine, 1969: 197).

Özgürlüğe dair görüşlerini Locke'un görüşleri üzerine bina eden Sidney, iktidarın halkın onayına dayanması ve iktidarın ortak çıkarını hedeflemesi gerektiğine dair görüşleri ile mutlak monarşiye dair eleştirel bir tutum takınmıştır. Onu Locke'dan ayıran özelliklerinden biri, özgürlüğü bireysel olarak değil toplumsal olarak yorumlamasıdır. Sidney, bir çok cumhuriyetçi düşünürden ayrı olarak; Harrington'un ekonomik bir argüman üzerine kurduğu cumhuriyetçi anlayışından, Locke'un mülkiyeti güvence altına alan bir hak olarak değerlendirdiği cumhuriyetçi anlayıştan ayrılarak, görüşlerini “siyasal yaşamın etkinliği” noktasında ele alır. Bu anlayışına işlerlik kazandırmak adına, Machiavelli'ye yaklaşıp, çatışmanın ve savaşların uluslar adına faydalı olabileceğini düşünür; bir ülkeyi, dış ülkelerle yapılan savaşlar daima güçlü kılacaktır. İstikrarlı ve özgürlükçü bir cumhuriyetin

şartlarını ortaya koyarken ise Floransa Cumhuriyeti ile Atina kent devletini odağına alarak düşüncelerini temellendirmeye çalışır (Audier, 2006: 36-37).

1.2. SPİNOZA VE AKLA DAYALI CUMHURİYET

1632 yılında doğmuş olan Benedictus Spinoza, çağdaş felsefenin en etkili isimlerinden biridir. O'nun siyasete ilişkin düşünceleri insan, doğa ve Tanrı'ya ilişkin kavrayışı sonucunda bir çerçeveye girer. Bir taraftan canlı düşünsel tartışmaların ve önemli bilimsel buluşların gerçekleştiği öteki taraftan siyasal çekişmelerin, mezhep çatışmalarının ve devletlerarası savaşların yoğun olduğu bir dönemde yaşayan Spinoza, dini baskılar yüzünden Hollanda'ya göç etmiş İspanyol Yahudilerindendi. Yahudi geleneklerine göre eğitim gören, döneminin bilinen hahamı Manasseh ben Israel'den ve Arap teologlarından etkilenen Spinoza, Hollanda'nın laik ve sorgulayıcı ortamından etkilenerek ilerleyen zamanlarda Descartes ve Bruno gibi düşünürlerin eserleri ile tanıştıktan sonra dinsel eğitimi eleştirmiş ve Yahudi cemaatinden dışlanmışır (Ağaoğulları, 2013a: 457).

Görüşlerini insanın doğasının çözümlemesi ile insanın mutluluğu ve kederi üzerinden geliştiren Spinoza, cumhuriyeti insanın umutsuzluk ve kederden kurtulup mutluluğa eriştiği bir durum olarak ifade eder (Coşkun, 2013: 148). Spinoza için devlet yönetiminin birincil amacı özgürlüktür; çok önemli bir gereklilik olarak gördüğü özgürlüğü, kamu huzuru zarar görmeden gerçekleştirmenin, dindarlığın gelişebilmesinin ve halkın huzurunun güvende olabilmesinin tek yolunun demokratik cumhuriyet olduğunu savunur (Spinoza, 2008: 376). Spinoza'ya göre, yönetimin nihai amacı, korkuyla yönetmek ve kesin bir boyun eğmeyi talep etmek değildir, aksine, insanı kendine ya da başkalarına zarar vermeden doğal var olma hakkını güçlendirmesi için insanı korkularından kurtararak mümkün olabilecek en güvenli ortamı sağlamak olmalıdır (Spinoza, 2008). Spinoza'da hiçbir sorun, kendine ontolojinin dışında bir çözüm arayamaz (Negri, 2005: 218). Bunun sonucunda da Spinoza için, insana dair her konu ve sorun, olumlu-olumsuz yargılamaların dışında ya da ötesinde doğal özellikleri çerçevesinde ele alınıp, dünyayı, insanlar arası yaşamı ve devleti insan doğasına göre tasarlama söz konusudur.

Spinoza için insan doğasının özünü “arzu” oluşturur. *Etika* (2004: 180-181) adlı eserinde arzuyu şöyle ifade eder: insanın kendi kendisini korumasını sağlayan ve insanın özü olarak ifade ettiği iştah ile kendi kendisinde bilinç olarak ortaya çıkan arzu, aynı insanın değişik yeteneklerine göre değişen ve insanın değişik yönlerle sürüklenmesine sebep olan birbirine karşıt çabalar, içtepkiler ve insan istekleridir. İnsanın içindeki bu çeşitli istekler ise kendi varlığını sürdürme çabasının bir sonucudur. Spinoza bu kendi varlığını sürdürme çabasına *conatus* adını vermiştir. İnsan, *conatus* sebebi ile kendine en çok yarar getirecek şeyi ve kendini koruyacak olan şeyi arzular: bu çaba yalnızca ruha yöneldiğinde irade adını alır, ruh ve bedene yöneldiği zaman iştah adını alır (Spinoza, 2004). *Conatus* insan için kaçınılmaz ve evrensel bir zorunluluktur (Spinoza, 2009: 32). Fakat insan kendisine yararlı olan şeyi ararken her zaman aklıyla hareket edemez, duygulanışlarının etkisinde de olabilir; bu duygulanışlar birbirine zıt motivasyonlara sahip ise en kötü olanı tercih etme durumuna da gelebilir (Spinoza, 2004: 135). Duygulanışlar bazen *actio* şeklinde ortaya çıkarak eylem gücünü artırırken, bazen de zihni edilgen hale getiren *passio* şeklinde ortaya çıkar (Spinoza, 2004: 78). Düşünce ile tutkular arasındaki ilişki sonucunda insanı acıdan uzaklaştırıp etkin hale getirecek olan akıldır, fakat, aklın yolunda ilerlemek her zaman olanak dahilinde olmayabilir (Spinoza, 2009: 13).

İnsanın duygulanışlarını yöneltme ve azaltma durumundaki güçsüzlüğüne, kendi kendisine sahip olmadığı için, kölelik adını veren Spinoza, doğru yaşam ve en iyi devletin anahtarı olarak akıl görür: çünkü akıl doğal olana aykırı olanı istemez, insanın kendisini sevmesini, kendisi için en iyi olanı istemesini ve tam yetkinliğe ulaşmasını sağlar (Spinoza, 2004: 212). Herkes doğal olarak aklın yasa ve kurallarına göre hareket edecek şekilde koşullanmamıştır. Spinoza insanı hiçbir zaman “akıllı varlık” olarak tanımlamaz; onun için akıl insanın özü değil yapabildiği şeydir; “akılsızlık” ya da “delilik” de insanın gücü ve yapabildikleri dahilinde olan şeylerdir (Deleuze, 2008: 128). Spinoza, insanın kendinden başka hiçbir şeye aldırmadan kendisini olduğu gibi korumaya çalışmasının doğal bir hak olduğunu, her insanın akıl bağışlanmış olsun ya da olmasın bu doğal hakka sahip olduğunu, her varlık gibi insanın da var olmak ve eylemde bulunmak için gücünü doğadan aldığını belirtir; her bireyin doğal hakkı, gücünün yettiği ölçüde ortaya çıkar ve insanın doğal hakkı yalnızca akıl tarafından belirlenmez, çoğu zaman gücü ölçüsünde şekillenir. Doğal

haklarını kullanan insan için özgürlük sorununu Spinoza, akılları üstün gelenlerin özgür, duyguları ile harekete geçenlerin ise köle olduğu şeklinde sonuca bağlar.

Duyguların kölesi olmadan, korku ve güvensizlikten uzak bir şekilde özgürce ve aklın üstünlüğünde yaşanılması için gereken şey ise aklın kılavuzluğunda yöneten bir devlettir: daima kendi refahının peşinde koşan insan evrensel yasası gereği bu yönetime zorunlu olarak evrilir, çünkü, insan doğal yasası gereği iki kötü arasından daha az kötü olanı ve her durumda kendisi için en yararlı olanı seçme durumundayken yaşadığı umut ve korku gerilimi devlete ihtiyacını zorunlu kılacaktır (Spinoza, 2008: 297). Kederden kaçmak ve sevince ulaşmak isteyen insan, herkes kendisiyle aynı şeyi, yani önce kendini koruma isteği ile derin bir yalnızlık içine düşer; yalnız kalma durumu duygular tarafından kontrol edilir ve insan, bunun kendisine zarar vereceğini hisseder (bu akılla kavranılan bir iradenin sonucu değildir). İnsanları devlet fikri etrafında bir araya getiren bu ortak duygudur. Spinoza insanın diğer insan için bir Tanrı olduğunu düşünür: iki kişi bir araya geldiğinde güçlerini birleştirip daha fazla iktidara sahip olur ve doğa üzerinde tek başına olduğundan daha fazla hak edinir, güçlerini birleştiren insan sayısı arttıkça bu kişilerin sahip oldukları haklar da artar (Spinoza, 2009: 15).

Spinoza'da devletin yönetim şekli ise, insan doğasına en uygun gördüğü demokrasidir. Spinoza'nın demokrasisinde devletin egemenliği ile bireyin özgürlüğünün birbirinden uzaklaştırılmasına gerek yoktur; karşı karşıya getirildikleri için birbiri ile çelişen konular olduğunu düşünür (Balibar, 2004: 44). İnsanlar, huzur ve uyum içinde yaşamak için, arzularının köleliğinden kurtulup aklın kılavuzluğunda özgürce yaşamak için ve doğal haklarını kullanmak için bir araya gelerek haklarını egemene devreder; fakat hiç kimse öncelediği haklarından kolayca vazgeçme sözü veremeyeceği için, egemenden sonsuza kadar sözünde durmasını beklemez; böyle bir durumda yetkiyi veren yurttaşlar, kendisi için daha iyi olacaksa, anlaşmayı bozma hakkına sahiptirler (Spinoza, 2008: 298-299). Her zaman iki iyiden daha iyi olanı seçmesini sağlayan evrensel bir doğal hakka sahip olan insan, yöneticilere verdiği yetkiyi geri alma hakkına da sahip olduğu için yöneticiler, kamu huzuruna zarar vermeden, akıl ile ve özgürlüğü sağlayacak şekilde yönetme yoluna gireceklerdir; böyle bir egemenin yasasına uymak insanları köle yapmayacak, yurttaş yapacaktır.

Spinoza'nın savunduğu en büyük özgürlüğü sağlayan demokratik devlet yapısı kendi yaşadığı dönemi için, yani 17. yüzyıl için sıradışıdır. Fakat O'nun düşünceleri, yaşadığı yıllardaki Hollanda'nın siyasi yapısından ayrı düşünülemez. O'nun yaşadığı yıllarda Hollanda'da cumhuriyetçi bir yönetim vardır ve Avrupa'nın diğer yerleri ile kıyaslandığında Hollanda'da bozulmamış ve güçlü bir hümanizm ve özgürlüğe duyulan yoğun bir hayranlık vardır (Negri, 2005: 51). Hollanda'daki monarşik eğilimleri olan Orange hanedanlığı ile cumhuriyetçi bir yönetim isteyen De Witt kardeşler olarak iki siyasi gruptan Spinoza, De Witt kardeşleri desteklemektedir. De Witt kardeşler, eyaletlerin kendi kararlarını aldığı, monarşik kurumlardan arındırılmış ve şehir konseyleri, federal düzeydeki temsilcileri yerel yönetimlerde ve eyalet meclislerinde seçebilecekleri bir cumhuriyet savunmuşlardır (Nadler, 2008: 364). Spinoza'nın *conatus*, akıl, özgürlük ve doğal hakka dair düşünceleri yaşadığı dönemden çok daha sonraları gündeme gelecek ve en önemli siyasi gelişmelerden biri olacak olan insan hakları düşüncesinde ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde kendini daha kuvvetli vurgularla hatırlatacaktır.

1.3. MONTESQUIEU: LİBERALİZM VE CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCE

Charles-Louis de Secondat Baron de la Bréde et de Montesquieu (1689-1755) Bordeaux yakınlarında zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Annesinin ölümü ile La Bréde Baronu ünvanını alan Montesquieu, 1708'de Bordeaux Üniversitesinde hukuk eğitimi alır ve çalışmak için Paris'e gider, 1713 yılında babasının ölümü sonucunda kendisine kalan mirası yönetmek için La Brede'ye geri dönmek durumunda kalır. 1716 yılında amcasının ölümü ile birlikte Baron ünvanının yanı sıra Bordeaux Parlamentosu'ndaki başkanlık görevini de devralır (Ağaoğulları, 2013a: 541-542).

Bir Aydınlanma düşünürü olan Montesquieu, iki İranlı'nın Fransa hakkındaki düşüncelerini alaycı ama akılcı bir dille yazdığı *Acem Mektupları* adlı eserinin ilgi uyandırması sonucu daha fazla düşünsel yapıt ortaya koymak için Bordeaux Parlamentosu'ndaki görevini başkasına satar ve Fransız Akademisi'nde bir koltuk edinir ve yurt dışı gezilerine başlar. İngiltere'nin siyasal sisteminden çok etkilenen

Montesquieu, sonraki çalışmalarında bu ülkeyle ilgili görüş ve gözlemlerine de yer verir. Fransa'ya döndükten sonra 1748'de, yaklaşık yirmi yıllık çalışmasının ürünü olan başyapıtı *Yasaların Ruhu Üzerine* adlı yapıtını yayımlar. Büyük yankı uyandıran bu eserindeki düşünceleri, maddeci bir dünya görüşüne sahip olduğu için Papalık tarafından yasaklanan kitaplar listesine alınır. Bu eleştiriler karşısında 1750'de *Yasaların Ruhunun Savunması* eserini yayımlar ve 1755'te Paris'te hayata gözlerini yumar (Ağaoğulları, 2013a: 542).

Montesquieu, *Yasaların Ruhu Üzerine* adlı eserinde alışılmış soyutlamalardan ve tümdengelim metodundan uzaklaşıp pozitif bilimlere uygun olan gözlem ve deney metodunu kullanmış ve genel olarak yasa ile değil belli bir ülkede, belli bir zamanda ortaya çıkan belli bir yasa üzerine fikir sunmuştur. O, genel bir prensibe ulaşmak için olaylar, kurallar ve kurumları birbirine bağlayan bir zincir olacağını; her birinin ötesinde ve üstünde onları hareket ettiren genel bir ilkeye ve nedene ulaşarak düğümleri çözmeye çalışmıştır (Göze, 2013: 194).

Liberal düşüncenin gelişiminde önemli bir yeri olan *Yasaların Ruhu* eseri aynı zamanda cumhuriyetçi modelin yaygınlaşmasında da önemli katkıları olan bir eser olmuştur (Audier, 2006: 34). *Yasaların Ruhu*'nda üç tip yönetim biçiminden bahsedilir: cumhuriyet, monarşi ve zorbalık (despotizm). Bu yönetimler “nitelik” ve “ilke” olarak iki ölçüte göre açıklanır. Nitelik olarak bahsedilen şey, iktidarı ellerinde bulunduranların sayısıdır. Bu niteliğe göre, Cumhuriyetçi yönetimi iki modele karşılık gelir: halkın bütünüyle egemen olduğu sistem olarak demokrasi ve halkın kısmen egemen olduğu aristokrasi. Monarşi yönetiminde ise, sabit ve belirli yasaların egemen olduğu bir iktidar söz konusudur. Despotik yönetim, tek kişinin yasadışı yönetimi olarak monarşik yönetimden farklıdır. Montesquieu'nun bu sınıflandırmasına göre demokratik olan cumhuriyet Roma'ya ve Atina'ya denk düşer, aristokratik cumhuriyet yönetimi ise Venedik veya Cenova'ya. İkinci ölçüt olan “ilke” ise yönetimin sürdürülmesinde insanların sahip olması gereken erdemlere karşılık gelir. Cumhuriyetin ilkesi erdem, monarşinin ilkesi şeref ve despotizmin ilkesi de korkudur (Montesquieu, 1998).

Montesquieu için yönetim biçimlerine yönelik yaklaşımda göz önüne alınan hususlardan biri de toprak büyüklüğüdür: yaşanabilir cumhuriyetlerin alanları

küçüktür, monarşiler orta büyüklükte, despotizm ise geniş alanlarda varlık bulur. Düşünüre göre, cumhuriyetlerin bu şekilde konumlandırılması, içinde istikrarsızlık barındırır; küçük alanlardaki cumhuriyetler, ya başkalarının egemenliği altına girer ya da imparatorluk haline gelebilmek için fetihlere başlar. Bu nedenle modern cumhuriyetler yalnızca federasyonlarda varlık gösterebilir. Cazip bir ticaret hayatının egemen olduğu modern toplumlarda “eski”lerin erdemleri söz konusu olmaz (Audier, 2006: 35).

Montesquieu’ya göre, cumhuriyetçi yönetimler her zaman içinde bir kırılganlık ve yozlaşma ihtimali taşır; çünkü cumhuriyetçi rejimlerin ilkesi herkesin genel çıkarı tercih etmesi ile ilgili erdemleri barındırır ve eğer yurttaşlar sadelik ve yetingenlik yerine eşitsizlik ve lüksü tercih ederse ya da farklılıklara hoşgörü ortadan kalkıp aşırı eşitlik talebi çoğalırsa demokratik nitelik, eşitlikten çok fazla uzaklaştığında ise aristokratik nitelik bozulmaya doğru ilerler (Montesquieu, 1998).

Montesquieu, cumhuriyetçi düşünce ile ön plana çıkmasa da, özellikle *Romalıların Büyüklüğü ve Çöküş Nedenleri Üstüne Düşünceler* adlı eserinde cumhuriyetçi özelliklere katkı sağladığı söylenebilir. 19. yüzyılda bazı liberallerin özgürlüğü yasa karşısı düşünceler ile tanımlaması söz konusu olmakla birlikte, Montesquieu yasalarla güvence altına alınmış özgürlüğü savunur; böylece klasik cumhuriyetçilikle, özellikle Cicero’dan beslenen “Yeni Roma” geleneği ile birleşir (Audier, 2006: 37). O’da Machiavelli gibi, Roma Cumhuriyeti’ni örnek göstererek, bölünme ve çatışmaların cumhuriyeti yok etmeyeceğini; bilakis cumhuriyet için gerekli ve faydalı olduğunu ifade eder. Farklı görüşlerin mücadelesi, kolektif refahı destekleyen ve bir devlette özgürlüğün olduğunu gösteren bir nitelik taşır; çünkü “ortak çıkar”, yurttaşların sadakatle uymaları gereken objektif bir norm değil, tartışma ve çatışmalar ile toplumsal uyuma götürecek bir idealdir (Montesquieu, 2001). Bireylerin özgürlüğü sorununu, “cazip ticaret”in faydaları üstüne değerlendirerek, liberal anlayışa önemli katkıları olmakla birlikte, Montesquieu cumhuriyetçi düşünceye, 18. yüzyıl söylemleri ile uyumlu olarak özgürlükçü bir perspektif kazandırmıştır.

1.4. ROUSSEAU VE MODERN CUMHURİYET

Rousseau, gerek Toplum Sözleşmesi, yurttaşlık, genel irade ve temsil konusundaki görüşleri gerekse insan-toplum-doğa ilişkilerine dair görüşleri onu çağının ötesine geçirmiştir. Onun görüşleri ile Arendt, Habermas ve Barber gibi düşünürlerin kamusal alan, katılımcı ve müzakereci demokrasi tartışmalarında ortaya sürdükleri görüşleri arasında önemli benzerlik söz konusudur (Bağce, 2013: 166).

Rousseau'nun düşünce sistemi üzerinde Antik Yunan dünyasından etkiler görmek mümkündür. İnsanın gelişme ve olgunlaşma potansiyelinin kendi içinde aynı zamanda bozulma eğilimi de taşıdığını ileri sürmesi, iktisadın ve siyasetin birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiğine dair yaklaşımı onu Aristoteles ve Platon'a yaklaştıran düşünceleridir. Tıpkı Aristoteles gibi yaşam ile mutlu yaşam arasında bir ayırım yapar ve insanın doğayla uyumlu yaşamasını önceler. İlgisini özneye yoğunlaştırır, eşitlik ve özgürlüğü birbirinin karşısı olarak değil tamamlayıcısı olarak görür. İlerlemeci ve pozitivist yaklaşıma karşı olan Rousseau, içinde yaşadığı sanayileşmeyi ve Aydınlanma çağını eleştirir.

Rousseau, Yeni Çağ'da bilgiyi güçle özdeşleştiren rasyonelliğe ve pozitivist toplum anlayışına karşı çıkar ve çağdaşlarının ilerleme hayranlığını eleştirir; eşitlik, özgürlük, yabancılaşma, mülkiyet, ahlak ve kamusal alana dair görüşleri, uygarlığın çürük ve yok edici temeller üzerine kurulduğunu öne sürmektedir. Rousseau, insanın bugünkü doğasında doğal ve yapay olanın birbirine geçtiğini ve toplumsallaşan insanın doğal olmadığını söyler; doğal haldeyken insanın ihtiyaçları da doğaldır ve gürbüz bir varlık olarak seçim yapma özgürlüğüne sahip olduğu sade bir yaşam sürer (Rousseau, 1998; 2001: 119-133). Rousseau için uygarlık “olmak” ve “görünmek” arasındaki ahlaki ilişkiyi bozup gösteriş, aldatma ve hilenin şekillendirdiği köle-efendi ilişkisini doğurur (Rousseau, 2001: 136-137). Rousseau'da insan doğal haldeyken gelecek için çaba göstermek durumunda değildir; doğa durumunda istemek, arzulamak ve çekinmek gibi özgür ve anlık irade söz konusudur; ileriye görmek ve garanti altına almak modern zamana aittir (Rousseau, 2001: 92-109). İnsanda akıl ve duyguyu uzlaştıran en temel erdem ise ahlaki yargılarla donatılmış merhamettir, uygarlığın ve rasyonelliğin gelişmesiyle merhamet doğal halinden

uzaklaşır ve insanlar gittikçe daha cimri ve saldırgan kişilere dönüşür (Rousseau, 2001: 139).

Rousseau'da insanın doğal halinden toplumsal haline dönüşümü onun mülkiyet ve sözleşme anlayışını da şekillendirir. Ona göre (2001: 138-154), mülkiyet ve miras yoluyla, zengin ve yoksul arasındaki ilişki birbirini besleyen ve doğuran bir nitelik kazanır ve bu ilişki devletin doğuşuna zemin hazırlar; doğal hukukun yerini yeni kurumlar ile doldurmaya çalışan zenginler, adalet, barış ve özgürlükleri güvence altına aldığı iddiasıyla insanları köleliğe alıştırıp devleti ortaya çıkarır. Doğal özgürlüğü ortadan kaldıran ve zenginlere hizmet eden devletin kusurları hiçbir zaman tam olarak ortadan kaldırılamamakla birlikte, her nasıl adlandırılmış olursa olsun hiçbir şekilde insanın özgürlüğünden alı konulamayacağını ve herkesin kendi doğal özgürlüğüne dönme hakkının bulunduğunu ifade ederek köleliğin meşrulaştırılmasına karşı bir argüman sunar. Rousseau'ya göre, insanlar kendi üstlerindeki değil altlarındakine baktıkları ve onlara egemenlik bağımsızlıktan daha değerli geldiği için başkalarına zincir vurabilmek adına kendi zincirlerine razı olmaları sonucunda baskı altında tutulmayı kabul ederler ve bu şekilde iktidar kendini yeniden üretir.

Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nin “Sunuş” ve “Önsöz”ünde, erdemli yurttaşlığa vurgu yaparak doğa kanunlarına yakın olan, toplumsal yararı gözetebilecek ve bireylerin mutluluğunu sağlayabilecek bir kamu düzenini sağlamaktan söz ederek Cenevre Cumhuriyet'i yurttaşlarına seslenir. O'nun yaşamak istediği devlet; iyi yönetilebilecek kadar büyüklükte olan, herkesin kendi işini yaptığı ve kendine yettiği, herkesin birbirini tanıdığı, yurt sevgisinin ve erdemlerin herkes tarafından bilindiği, yasanın üstünde kimsenin olmadığı bir devlettir (Rousseau, 2001: 63-65).

Rousseau, genel olarak insanların eşit ve özgür yurttaşlar olarak yaşayabildikleri bir yönetimin nasıl kurulacağı ve sürdürüleceği sorununa odaklanır. Aslında “Siyasal Kurumlar” adı ile tasarladığı ancak tamamlayamadığı için taslak olarak nitelendirilebilecek bir eserin giriş kısmı olması açısından bakmamız gereken *Toplum Sözleşmesi* eserinde, güç ve kölelik arasındaki ilişkiden yola çıkarak köleliğin doğa yasasına aykırı olduğunu ve özgür insanın kendi iradesiyle köleliği

kabul etmeyeceğini ifade eder. İnsanlar arasında kurulan ve devleti meydana getiren bir sözleşmeden bahseder; kurulan ilk sözleşme amacından saparsa ve insanın özgür iradesini kullanmasını engelleyip köleliği başka boyutlarda da olsa meydana tekrar getirirse, insanların buna karşı çıkıp ilk sözleşmeye dönme haklarının olduğunu söyler (Rousseau, 1987: 12-24). Rousseau için, hem herkesin uyum içinde yaşadığı hem de eskisi kadar (toplumsallaşmadan önce) özgür olduğu bir toplumun nasıl mümkün olacağı *Toplum Sözleşmesi* eserinin temel sorununu oluşturur; bu soruna cevap ararken genel irade kavramını tartışmaya başlar.

Rousseau, “bireylerin iradesi”, “toplumu oluşturan bireylerin iradelerinin toplamı” ve “genel irade” olmak üzere üç farklı irade türünden bahseder: herkesin iradesi tek tek her birinin birbiriyle çelişebilecek iradelerinin toplamına karşılık gelir. Oysa ki siyasal bir toplumda herkesin iradesinden bireylerin birbiriyle çelişen iradelerinin çıkarılması gerekir; ancak bu şekilde bireylerin hak ve özgürlüklerini koruyabilen ortak iyi çerçevesinde oluşmuş bir siyasal toplumdan bahsedebiliriz (Rousseau, 1987: 39). Burada Rousseau’nun insanların farklılıklarını yok saydığı sonucuna ulaşamayız; çünkü aslında kastettiği insanların dil, din, ırk ya da cinsiyet gibi özelliklerinden bağımsız evrensel bir takım değerlerin ön plana çıkarılmasıdır (Bağce, 2013: 180). Rousseau’nun “oy birliği” ilkesini, tek tek her bir kişiyi diğer kişi ve gruplara, azınlığı çoğunluğa karşı koruyan bir ilke olarak tanımlaması, farklılıkların tanınması bakımından önemli bir işleve sahiptir. “Bütün”-“parça” ilişkisini kurarken bir “bütün”ün eksik olan “parça”sı olduğunda o artık “bütün” olmaktan çıkar ve birbirine eşit olmayan iki “parça” söz konusu olur; bunlardan birinin istemi öbürü için artık genel değildir (Rousseau, 1987: 49). İstemin genel olması yasaya yasallık niteliğini verir; “genel istem” yada “genel irade” her zaman doğrudur ve kamusal yarara karşılık gelir. Bu genel irade sonucu ortaya koyulan “sözleşme” yalnızca bu iradeyi ortaya koyanları bağlar; gelecek kuşaklar bu sözleşme ile bağlı değildir. Rousseau için her bir kişinin görüşünü özgürce paylaşması ve bu paylaşımda herkesin birbirine eşit olması yani birinin diğerine üstün gelmemesi önemlidir; bunun aksi olduğunda irade genel olmaktan çıkacaktır (Rousseau, 1987: 40).

“Bütün” adına “parça”ları dışlamayan Rousseau, hiyerarşik yönetimi ve temsili yönetimi meşru görmez ve yöneticilere yurttaşlara karşı sorumlu kılacak

görevler yükler. Temsilcilerin temsil edilenlere karşı sorumlu olmadığı bir sistem olan temsili demokrasi, egemenliğin başkasına aktarılması ya da temsil edilmesi söz konusu olamayacağı için meşru değildir. Siyasal sistemin her aşamasında halkın katılımını önceler; bu katılım halkı güçlü kılan etkindir (Rousseau, 1987: 103-115). Daha sonra Arendt ve Habermas tarafından da keşfedilen, özel alanın kamusal alan aleyhine genişlemesini yurttaşlık açısından sakıncalı görmesi bakımından Aristoteles'in yurttaşlık anlayışına yaklaşır. Rousseau'ya göre herkesin ortak mutluluğu ve herkesi kapsayacak iyi yasaların yapılması ancak yurttaşların kamusal işlere katılması ile mümkündür. Katılım ve müzakereye özellikle vurgu yapan Rousseau, temsili demokrasinin bunlara sahip olmaması dolayısıyla bir aldatmaca olduğunu savunur; O'nun önerisi, aktörlerin temsilciler değil bütün yurttaşlar olduğu bir kamusal alan ve demokratik yönetimdir.

1.5. KANT'IN CUMHURİYETÇİLİK DÜŞÜNCESİ

Modern Cumhuriyet düşüncesi temelindeki ilke ve kavramlar ile Aydınlanma düşüncesini yeniden ele alan Kant'a çok şey borçludur. Prusya doğumlu olan Kant (1724-1804), *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlakın Metafizik Kaynakları* gibi çalışmaları ve çeşitli siyasal yazıları ile ahlaki yükümlülük, siyasetle din arasındaki ilişki ve Aydınlanma düşüncesinin beşeri işlerde kullandığı aklın sınırları gibi konulara dair fikirler üretmiştir (Tannenbaum&Shultz, 2005: 313).

Aydınlanma düşüncesi, teorik ve pratik alanın, her türlü akla, dışsal ve onu aşan ilkelere ve temellere değil, otonom ve kendi kendini belirleyen ve bu yeterliliğin kendini yönetme pratiğinde ortaya çıkan özgür ve insana dair bir etkinlik alanı olduğunu ilan etmiştir. Bu anlamda evrensel moral ve hukuksal koşulları ilke olarak benimseyen Kant, modern felsefeyi otonom, rasyonel ve evrensel biçimde tanımlar (Satici, 2013: 189). Temel olarak özgürlük sorununu ele alan Kant, ahlak felsefesinden hukuk ve politikaya kadar geniş bir açıdan eleştirel bir felsefe geliştirmiştir. Cumhuriyetçilik düşüncesine ise, özgürlük sorununu çözmek için, insanların hukuki ve rasyonel düzlemde bir arada yaşayabileceği bir düşünce olarak değinir.

Kant, cumhuriyetçi düşünceye dair bir yaklaşım geliştirirken özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık gibi evrensel nitelik taşıyabilecek bir takım değerler çerçevesinde evrenselleştirmeye doğru yol alır; gerçek ve sürekli barışın cumhuriyetçi ilkeleri benimseyen devletler arası kurulmuş federasyon ile mümkün olacağını savunur. Fransız Devrimi sonrası ortaya çıkan Evrensel İnsan Hakları ve Birleşmiş Milletler gibi hukuki kurumların ortaya koymaya çalıştığı değerleri ve liberal cumhuriyetçiliğin etik tarafında ortaya çıkan boşluğu doldurmasını Kant'ın hukuki yaklaşımının sonuçlarında görmek mümkündür.

Kant'ın hukuk teorisine göre özgürlük tanımı, negatif özgürlük yani başkaları tarafından yapılan zorlamalardan bağımsız olma anlamında “dışsal özgürlük”tür. Bu yaklaşımın sonucunda, adil yasalar tarafından sınırları çizilmiş eylem özgürlüğü anlamında “haklı” dışsal özgürlük ve doğal durumun anarşik ortamında denetimsiz olan “haksız” ya da “vahşi” özgürlük olarak iki farklı özgürlük tanımı ortaya çıkar. Kant için hukuk öğretisinin merkezi amacı, “haklı” özgürlüğü mümkün kılan koşulları belirlemektir. Bir kişinin özgürlüğünün diğer bir insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmayacak evrensel bir hak ya da haklılık tanımı belirlerken hak ilkesini de tanımlamaya giden Kant, “içsel özgürlük” ve “dışsal özgürlük” olarak iki hak ilkesinden söz eder: herkesin insan olması bakımından sahip olduğu, başkasının seçiminin doğurduğu zorlamalardan bağımsız ve asli olmakla birlikte Kant için hak kavramının temel dayanağı olan içsel özgürlük; insanların özgür eylem ve seçimleri ile birbirleriyle ilişkilene tarzının bir ifadesi olan ve insanların kendi mutlulukları için ihtiyaç duydukları dışsal öğelere-nesnelere yönelik eylemlerine dair olan dışsal özgürlük (Kant, 1991: 238).

İnsanın dışsal nesnelere sahip olma güdüsünün en iyi ifadesinin mülkiyet ile ortaya çıktığını ifade eden Kant, ilk kez sahip olma anlamında kullandığı “geçici” mülkiyetin bir gasp şekli olduğunu ve hukukun alanına girmediğini söyler. O'nun için kişilerin dışsal özgürlüklerine tahakküm etmeden, uzlaşım ile kurduğu “kavranabilir sahiplik” bir hak doğuracak niteliktedir. İnsanlar arasındaki “geçici” mülkiyetin doğurduğu çatışmayı ortadan kaldırmak için, insanların aralarında anlaşıp yalnızca birinin o şeyi kullanmasına rıza gösterme durumunun geçerli olması gerektiğini söyler (Kant, 1991: 245-261). Bu anlamda Rousseau ile benzer yaklaşıma

sahip olmakla birlikte Kant, mülk edinmenin Rousseau'nun ifade ettiği yabancılaşmayı ortaya çıkaracağını düşünmez.

Mülkiyet konusundan yola çıkılarak bir genelleştirme yaptığımızda Kant, tüm hukuksal yasallığın dışsal davranışı belirlemeye yönelik olması gerektiğini belirtir. Kant'a göre hak, ortak bir hukuk sisteminin kapsadığı insanların uyumlu bir şekilde dışsal özgürlüklerini sınırlandırdığı bir koşuldur (Kant, 1991: 312). Bu uyumun gereği olarak belirlenen zorlayıcı dışsal yasalar kamusal hukuku mümkün kılar ve devleti meydana getirecek süreci halkın meydana getirdiği orjinal sözleşme başlatır. Sözleşme, doğal durumdan sivil duruma geçişi *a priori* yani akılsal bir temel ilke ile hukuksal bir durum sonucunda dışsal özgürlüklerini, edinilmiş haklarını ve mülkiyeti kalıcı bir şekilde tesis eder. Kant, gerçek bir cumhuriyet anlamındaki devletin, insanların bir devlet ortaya çıkarmak için ortaya koydukları eylem düşüncesinin dayandığı meşruiyet kaynağının dışsal özgürlüklerinden feragat ederek ortak bir birlik oluşturma anlamındaki toplum sözleşmesiyle uyumlu olması gerektiğini düşünür (Kant, 1991: 316).

Kolektif birlik sağlanırken özgürlükleri temin etmek için ortaya konacak zorlayıcı yasalar özgürlük-zorlayıcılık ikileminin nasıl çözüleceğine dair geliştirdiği yaklaşım, özgürlük ile zorlamanın bütünüyle karşıt olmadığını ve diğerlerinin özgürlüklerinin ihlal edilmediğini ortaya koymak için dışsal yaptırımların moral değerlerle hukuki koşulların belirlenmesine dayanır. Bu şekilde despotik ve baskıcı rejimlerin bireysel özgürlükleri ortadan kaldıracağını da düşünmektedir. Kant açısından sözleşme bir kez yapılan bir olgu değildir; devlet-insan ve insan-insan arasındaki ilişkide evrenselliği sağlayan bir akılsal idealdir. Kant, diğer sözleşme teorilerinden farklı olarak eşit ve moral kişiler arasındaki uzlaşmayı daha güçlü vurgular.

Kant'ın mülkiyet teorisinde bahsettiği özgürlük, yalnızca liberal açıdan tanımlamaz; özgürlüğü tesis eden bir de cumhuriyet kavrayışından bahsedilir. Kant için liberalizm, yalnızca bireylerin özel ilgi alanlarını düzenlemekle kalmaz; bireysel özgürlüğün, kamusal ile genel bir biçimde birleşmiş iradenin ortaya çıkardığı zorlayıcı yasalar ile düzenlenebilir olduğundan bahseder. Yasanın kamusal bir biçimde yapılması ve uygulanması şeklindeki cumhuriyetçi idealin dinamik bir

yapısı vardır; bu dinamikliği ise yasama, yürütme ve yargı otoritesini içermekle kazanır. Kant'a göre sivil durumdaki yurttaşların bireysel hak ve özgürlüklerini teminat altına alacak ve bunu sürdürecektir zorlayıcı kamusal yasaların özgürlükle ilişkisini tanımlayan sistem cumhuriyetçi idealde kendini gösterir (Saticı, 2013: 201).

Sivil durumda olan yani kendi yasa koyucu otoriteleri altında yaşayan bireyler, doğal durumunun sağladığı kazanımlardan ya da edinilmiş olmakla birlikte henüz kamusal nitelikte olan zorlayıcı yasalar tarafından garanti altına alınmamış geçici hak ve ödev durumundan ortak bir amaçta birleşme durumuna geçerek cumhuriyeti tesis etmiş olurlar; cumhuriyetçi bir anayasa çerçevesinde tanımlanan sivil toplum bireylerin statüsünü kendi yasa koyma iredelerinden kaynaklanan bir hukuki bağıllıkla kendini ortaya koyar (Mulholland, 1990: 316). Bu çerçevede Kant için sivil toplum, hak ve adaletin olmazsa olmaz koşuludur; bunun için ise öncelikle adil bir anayasa ortaya koymak gerekir.

Kant'ın düşüncesinde, adil bir durumda yaşama amacını paylaşan insanların bu amacı kamusal yasaların ve devlet otoritesinin zorlayıcılığı vasıtası ile nasıl mümkün kılınacağı sorusunun cevabı ideal cumhuriyet düşüncesi ve onun a priori ilkelerinin mümkün kılınması şeklinde cevap bulur. Bu ilkeler, toplumun her bir üyesinin özgürlüğü, toplumun her bir üyesinin diğerleriyle birlikte eşitliği ve yurttaş olarak bağımsızlığıdır. Bu ilkeler çerçevesinde idealleştirilmiş cumhuriyet sonucunda ortaya çıkan devlet yönetiminin egemenliği güçler ayrılığı vasıtası ile despotizme karşı bir unsur olarak karşımıza çıkar. Yasama, yürütme ve yargı güçlerinin her biri devletin otoritesinde somutlaşır ve sözleşmede beliren genel birleşmiş iradeye dayanır. Kant'a göre gerçek bir cumhuriyet, halkın haklarını halk için korumak amacıyla tüm yurttaşların birleşip ortaya çıkardıkları delegelerinin eylemleri ile halkı temsil eden bir sistemdir (Kant, 1991: 341). Cumhuriyetin kamusal ve temsiliyet niteliği kazandığı diğer husus ise eleştirel bir tartışma kültürünün söz konusu olmasıdır. Ancak bu şekilde hükümet ile birleşmiş iradenin uyumlu olup olmadığı denetlenebilir ve insan haklarına yönelik ihlallere bir caydırıcılık getirilebilir. Eleştiri kültürünün yurttaşlar arasında hakim ve yerleşmiş olması hem kamusal aydınlanma ödevinin yerine getirilmesini sağlar hem de devletin meşruiyetini sarsmaz ve üstelik daha da güçlendirir. Bu şekilde yurttaşlar kendi akıllarını kullanma cesaretini göstererek aklın kamusal kullanımını cumhuriyetçi anlamda tesis etmiş olurlar.

Kant'ın cumhuriyetçilik düşüncesi on sekizinci yüzyılın sınırlarında kalmıştır. O, özgürlüğü insan olmaktan dolayı herkesin sahip olduğu bir hak olarak görmüş ve bu özgürlüğü sivil birliği sağlayan sivil anayasanın temel karakteri haline getirmiştir. Ortaya koyduğu hukuk teorisinde özgürlük hakkı yalnızca mülkiyet ile ilişkilendirilmiş gibi görünse de daha geniş hak ve özgürlük anlayışına ulaşmıştır; evrensel insan hakları düşüncesini cumhuriyet düşüncesine yerleştirmesi söz konusu anlayışı destekler bir niteliktedir.

2. DEVRİMLER VE CUMHURİYETÇİLİK

Fransız ve Amerikan devrimlerinden bu yana, toplumlara yeni bir şekil verecek toplumsal hareketlerin ve modern bir çizgiye doğru ilerleyişin ana payandalarından biri eşitlik talebi olmuştur; özellikle siyasal eşitlikçilik ulus devletin gelişmesine büyük katkı sunmuştur (Turner, 2013: 19). Ulus devlet yapısının, Roma döneminden sonra yeniden somut bir nitelik kazanması, yani pratik olarak uygulanabilirlik kazanması, modern dönemde cumhuriyet düşüncesinin akıbetini belirleyecek önemli bir gelişme olarak görülebilir. Çünkü ulus devlet düşüncesinin yaygınlaşması sürecinde başvurulmuş ve felsefi bir düşünce olmaktan öteye geçip somutlaştırılmış bir yönetim sistemi haline büründürülmeye çalışılan cumhuriyetin, yeni düzeninin meşrulaştırıcı bir aracı olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyetin bu dönüşümünün altındaki itici faktör ise, Aydınlanma felsefesi ve onun sonuçlarında kendini gösterir.

Aydınlanma felsefesi, doğuştan kazanılmış ayrıcalıkları ve mutlakıyetçiliği eleştirmesi ile, siyasal ve toplumsal sistemleri dönüştürmeye başladı. Bu dönüşüm sonucunda bireysel özgürlük, eşitlik gibi kavramlar ile demokrasiye karşı önceden var olan olumsuz yaklaşım, gittikçe olumlu yönde değişmeye başladı. 17. yüzyıl'da Amerikaya yerleşen göçmenler, Aydınlanma felsefesinin düşünce mirasını bu kıtaya taşımış ve Amerika'da ortaya çıkacak siyasal sistem, hem kendine özgü olmasıyla hem de bireysel özgürlükler ile ulus devlet egemenliğinin uzlaştırılmasına dair başarılı bir örnek olmasıyla dikkate değer bir inceleme alanı olmuştur. Modern dönem cumhuriyet düşüncesi ve cumhuriyetçi anayasa pratiği de söz konusu ilgiden nasibini almıştır.

Bugünkü Amerika Birleşik Devletleri'nin Atlantik Okyanusu'nda kıyı bölgeleri 17. yy'ın başından itibaren İngilizler, Fransızlar ve Hollandalılar başta olmak üzere Avrupalılar tarafından kolonileştirilmişti; fakat zamanla İngiltere bu topraklar üzerinde siyasal egemenliği eline geçirmeye başladı. Belli bir sınırı olan ve İngiltere'nin atadığı valiler tarafından yönetilen on üç koloni vardı. Kolonilere bakıldığında gelişmiş bir tarımsal faaliyetten ve ticaret kapitalizminden bahsetmek mümkündür. Avrupa'daki savaşları finanse etmek için İngiltere'nin gittikçe artırdığı vergiler ve ekonomi üzerindeki baskısı, kolonilerde rahatsızlığa sebep olmaya başladı. Geldikleri toprakların Aydınlanma düşüncesine dair kültürel bir mirası ile bezenmiş olmalarının da etkisiyle, 1774 yılında koloni halklarının seçtikleri temsilciler tarafından İngiltere kralına ekonomi üzerindeki İngiliz ayrıcalığının ve tekelleşmelerin kaldırılmasına dair bir dilekçe vermesi direnişin ve devrimin önünü açan gelişme oldu. Bu dilekçe cevabını, silahlı bir güç kullanımıyla alınca koloni halkları da bu silahlı bastırmaya aynı şiddetle karşılık verdi ve her koloniden halk tarafından seçilen temsilciler, 4 Temmuz 1776'da Philadelphia'da toplanıp *Bağımsızlık Bildirisi*'ni yayınladılar (Göze, 2013: 511-526).

4 Temmuz 1776 *Bağımsızlık Bildirisi* yayımlandıktan sonra her koloni bağımsız egemen bir devlet niteliğine büründü ve İngiltere'ye karşı bağımsızlığını ilan etti. *Bağımsızlık Bildirisi*'nde Amerikalıların devredilmez ve dokunulmaz temel hak ve özgürlükleri sıralanmakta ve bunların ihlali durumunda direnmenin meşru olacağından bahsedilmekteydi.

Amerika Birleşik Devletleri egemen bir devlet olma sürecinde, İngiltere'ye karşı bağımsızlık iradesini ortaya koyup anayasal çerçeveyi çizmek için harekete geçtiğinde, iki farklı yaklaşım ortaya konmuştur. Bir taraf, Thomas Jefferson'un da dahil olduğu, bireysel özgürlüklerin en iyi korunabileceği sistemin İngiliz parlamenter sistemi olduğunu ifade ederken; Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay'in yer aldığı ve Federalistler olarak adlandırılan diğer tarafta Amerikanın kendine has koşullarının dikkate alınması gerektiği, insan ve toplumun doğası gereği çatışma ve gruplaşma eğiliminde olduğu, en iyi sistemin var olan farklı grupların ortak bir çıkar ile bir arada tutulmasını sağlayan sistem olduğunu ifade etmekteydi (Şaylan, 2008: 150-151).

Seçim ve temsil ilkesi çerçevesinde şekillenen yasama organının bireysel özgürlükleri en iyi koruyan ve güvence altına alan sistemin İngiltere’deki parlamenter sistem olduğunu söyleyen Jefferson, bireyin zgrlğının önündeki en büyük engelin güçlü yetkilerle donanmış yürütme erkinin keyfi uygulamaları olacağını ifade eder. Fakat bu görüş, koloni temsilcilerinin desteğini alamamıştır. Görüşleri daha çok destekçi bulmuş olan Federalistler ise temelde çoğunluk tiranlığını önlemeye çalışmıştır. Onlara göre insanlar hak ve özgürlüklere sahip olmak açısından eşitirler fakat yetenek, bilgi ve beceri açısından doğada bir eşitirlik vardır. Bu eşitirliğin doğal sonucu ise bazılarının diğerlerinden “daha iyi” olması ve sonuç olarak grupların ortaya çıkmasıdır; çünkü bazıları bireysel çıkarını diğerlerinden daha iyi gerçekleştirip bir şeylere sahip olmaya başlarken bir kesim de bir şeye sahip olamayanlar olarak farklı fraksiyonları ortaya çıkaracaktır. Tartışmalar çoğunluğun nasıl sınırlanıp denetleneceği sorununa odaklanmıştır (şaylan, 2008: 153).

Federasyon yanlısı olanlar, Amerika Birleşik Devletleri’nin yeni yönetim biçiminin cumhuriyet olması gerektiğini savunmuşlardır ve bu, aslında monarşinin kesin bir tavırla reddedilmesi şeklinde de yorumlanabilir. Bununla birlikte, tam olarak cumhuriyetilikle kesin ve net bir bağ kurulmamıştır; iktisadi liberalizme de bir yakınlık söz konusudur. Liberalizm’in en kararlı desteği gördüğü burjuva sınıfının çıkarlarını en iyi garantileyebildiği yöntem olarak gördüğü demokrasi düşüncesi, aristokrasinin varlık alanı bulunamadığı ve gelişmiş bir ticaret potansiyeline sahip olan Amerika Birleşik Devletlerinde, Avrupa’nın bir çok yerinde de olduğu gibi, yeni sistem kurulurken vazgeileyemeyecek bir hassasiyet olmuştur. Fakat demokrasinin doğrudan halini uygulayamayacak olması ve belli bir süreçten geçerken şekillenen bir temsil sisteminin de olmaması, yeni kurulmuş ve tarihi tecrübe birikimine sahip olmayan Amerika Birleşik Devletleri’nde nasıl bir temsil mekanizmasının işletileceği cevabı aranan bir soru haline gelmiştir; bu noktada cumhuriyet düşüncesi devreye girecektir.

Madison, Hamilton ve Jay’in makalelerinden oluşan Federalist’te cumhuriyet “herkesin işi” olarak tanımlanmış ve her an istikrarı yitirebilecek doğrudan demokrasi olarak demokrasinin karşısında yer almıştır; bu anlamda, cumhuriyet demokrasinin panzehiridir. Cumhuriyet düşüncesinde demokraside olduğu gibi kalıcı

olmak için küçük bir bölgede etkinlik gösterme durumu yoktur; o dönem için geniş topraklara sahip olan Amerika Birleşik Devletleri açısından bu önemli bir argümandır. Bir çok toplumsal fraksiyona sahip olan Amerika Birleşik Devletleri için, hiziplerin demokraside olduğu gibi sisteme olumsuz bir etkisinin olmaması, yine cumhuriyetçi düşüncüyü kabul edilebilir kılan özelliklerindendir. Demokrasi azınlığın çoğunluk tarafından baskı altına alınması riskini taşısa da cumhuriyet çok sayıda çıkar grubunun sayesinde, sistemi çoğunluğun zorbalığından koruyabilir. Federalist bakış açısı, erdem ve temsili hükümet kavramlarını dışlamasa da sıkı bir destek ve savunma da söz konusu değildir. Rousseaucu bir yaklaşımdan ziyade Machiavelli ve Montesquieu'ye yakındır: Rousseau düşüncesindeki küçük gruplar arasındaki çatışmayı engellemek için bu grupların sistem içinde eritilmesinden ziyade Machiavelli ve Montesquieu yaklaşımı ile gruplar arasında “kurumsal bir oyun” misali grup çatışmalarının zararlı sonuçlarından bir ortak çıkar üretmektir (Audier, 2006: 48).

Yeni kurulan Amerika Birleşik Devletleri ile yeni bir cumhuriyetçi model de icraya koyulmuş olur; bu model bir taraftan halkı tüm kurumların meşruiyet kaynağı yaparken bir yandan da doğrudan siyaset imkanından mahrum bırakır. Yeni yapılan anayasa seçilmiş yönetimlerin olağan yasama etkinliğinden kaçsa bile gereken cezanın dışında değildir. B. Ackerman'a göre (1998; akt: Audier, 2006: 49), Amerikan modeli iktidarı tamamen temsilcilere bırakmayarak “monist” olmaktan ve Anayasada bir dokunulmazlık zırhına yer vermeyerek “kurumcu” olmaktan uzaklaşır; Amerikan modeli her ikisini de dengeleyen “dualist” bir yapıya sahiptir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihsel gelişme sürecine bakıldığında, ortaya çıkan koşullar ve bunun sonucunda beliren sosyal ve siyasal ihtiyaçlar kendine özgüdür; bu nedenle, tanımladığı ve uyguladığı cumhuriyetçi model de kendine özgü olmuştur. Bir çok bakımdan ve bir çok gerekçe ile karşılaştırılmakla ve birbirlerini etkilemeleri de söz konusu birlikte Fransız Devrimi, Amerikan Devrimi'nden çok farklı bir gelişim gösterip farklı bir cumhuriyetçi yaklaşımı ortaya koymuştur.

Geleneksel aristokrasiye karşı mülkiyet haklarından yana olan bir hareket olarak doğan 1789 Fransız Devrimi aynı zamanda genel eşitlik isteyen sınıfsız bir hareket olarak modern yurttaşlık anlayışının ve ulus devletin gelişmesine önemli katkılar sunmuştur; siyasal hakları, toplumsal yükümlülükleri ve yönetimin sınırlarını

evrensel ve laik değerler sistemi içinde normlaştıran bir hareket olmuştur (Turner, 2013: 21).

1789 Fransız Devrimi'ni, ekonomik sıkıntı içindeki kraliyet hükümetinin, üç toplumsal sınıfın da temsil edildiği Genel Meclisi canlandırması tetiklemiştir. Genel Meclis'in canlandırılması yurttaşlık bilincini geliştirmiş ve İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde talep edilen haklar güvence altına alınmıştır. Haklar Bildirgesi, hukuk önünde eşitlik, keyfi tutuklamadan muafiyet, konuşma özgürlüğü gibi temel sivil hakları ilan ettiği gibi anayasa'da kimlerin Fransız yurttaşı olduğu, yabancıların nasıl yurttaşlığa girebileceğini ve yurttaş statüsünün hangi koşullarda kaybedileceğini ortaya koyuyordu. İnsanların, hakları açısından özgür ve eşit doğduğu ve daima öyle kalacağını, egemenliğin kaynağının ulus olduğunu, hukukun halkın iradesinin bir ifadesi olduğunu ifade eden maddeler, "eşitlik", "ulus", "hukuk" kavramlarının, bu anayasanın kilit kelimeleri olduğunu gösterir. Fakat bu bildiride azınlık olarak değerlendirebileğimiz Yahudilere ve kadınlara neredeyse hiç yer verilmemiştir. Uzun süren mücadele ve tartışmaların sonunda, belli başlı azınlıklara, belli şartlar altında yurttaş hakları verildi.

Yurttaşlık görevleri, kamusal işlere dair görüş ifade edilmesi ve değişimi yaratacak yurttaş örgütlenmesinin gerçekleştirilmesi olarak düşünüldüğünde, Fransızlar, bir çok kasabada ve Paris'te şiddetli çatışmalar içinde yurttaşlık görevlerini yerine getirdiler. Oligarşik yerel kurumlar ve merkez yönetiminin kasaba işlerine müdahalesinde duyulan rahatsızlık sonucunda, 1789 baharında yaygınlaşan mücadele 14 Temmuz'da Bastille'in ele geçirilmesi ile başarıya ulaştı. Yerel düzeyde başlayan yasal değişiklikler, cumhuriyetçi tarzda kurumları doğurmayı başlattı. 16. Louis'nin alaşağı edilmesinden sonra, egemen halkın Fransız yurttaşlarının tamamının ifade edilmesi ile cumhuriyetçi bir anayasa hazırlandı. Fransız devrimi ile ortaya çıkan bu yurttaşlık hareketi, bir ulus inşa etmeye yararayan kurumlar ve yasalar inşa ederek, kapsayıcı bir katılımı öngören yurttaşlığın ikinci plana atılmasına sebep oldu. Fransız Devriminin cumhuriyetçilik anlayışı, bireysel özgürlükler kaygısından çok, ulusa dayalı devletin otoritesini güçlendirecek yurttaşlık tanımlamasıyla ön plana çıkar. Kamusalılık, geniş siyasal katılım, bireysel özgürlüğün uzlaşımçı bir topluma dayanması gibi hassasiyetleri göz önüne

aldığımızda, Amerikan Devrimi'nin Fransız Devrimi'nden daha başarılı olduğunu söyleyebiliriz.

Tocquevelli (1805-1859), 20 yy.'da Fransa'da, kendisini bir cumhuriyetçi gibi gören Amerikalıların aksine, liberal olarak anılsa da, aslında o, kendini ne liberal ne de cumhuriyetçi olarak tanımlamıştır. Kendisini “yeni bir tür liberal” olarak tanımlayan Tocquevelli, *Amerika'da Demokrasi Üzerine* adlı eserinde, “demokratik devrim”i karşı konulmaz ve koruyucu bir eşitlik süreci olarak görür. Amerika üzerine yaptığı bu incelemede, demokrasinin engellerle karşılaşmadığını, halk egemenliğinin tam anlamıyla işlediğini belirterek dikkat çekmiştir. Çoğu zaman Rousseau'nun bir öğrencisi olarak tanıtılsa da onun Antik Cumhuriyetçilik ile ilişkisi farklıdır: ona göre eski cumhuriyetler bir model değildir, çünkü demokratik toplumlarda kabul edilemeyecek koşulların eşitsizliği üzerine kurulmuştur, Antik Yunan ve Roma cumhuriyetçiliği aristokratik bir nitelik gösterir, Rönesans cumhuriyetleri ise demokrasi öncesi döneme aittir. Tocquevelli, aristokratik cumhuriyet ve demokratik cumhuriyet ayrımı yaparak aktif bir sivil katılımı gerekli görür. Bireysel özgürlükten yana olması, devletin aşırı büyümesine karşı kuşkuyla bakması ve hukuktan yana olması Tocquevelli'e liberal bir tavır kazandırsa da onun özgürlük anlayışı sadece “özel” bir meseleye dayanan negatif bir anlayış değildir: bireysel özgürlük siyasal özgürlükten ayrı tutulamaz, özgür bir toplumda sivil katılım bir yük olmamalıdır, liyakatlarını gösteren kişisel bir eylemin kaynağı olan sorumluluktur. Bireylerin kendi çıkarlarını ön plana çıkarıp sivil ödevlerini ihmal etmelerinin kamusal yaşamı olumsuz etkileyip devletin koruyucu ve despot bir rolde faaliyet göstermesine neden olacağını söyleyen Tocquevelli, örgütlenme hakkının özel alanı güvence altına alan haklar kadar önemli olduğunu savunur ve gelenekleri özgürlüğün koşullarından biri sayar (Audier, 2006: 57-59).

Amerikan ve Fransız devrimlerinden sonra değişen toplumsal ve siyasal yapı, daha önce devlet ile birey arasında var olan aracı güçleri (aristokrasi gibi) ortadan kaldırdıktan sonra, bir yığın bireye bölünmüş bir toplumu egemen kıldı. Bu durum, refaha düşkün olan tüccar toplumun ortak çıkar duygusunu geri plana itip, bireylerin kamusal yaşamı bırakıp kendi özel alanlarına kapanmalarına yol açacak bireyciliği, bir tehlikeye dönüştürme ihtimalini ortaya çıkardı. Bu tehlikeyi engellemek için yönetimin merkeziyetçilikten uzaklaştırarak yerel yönetimlere eğilimi artırmak ve

yurttaşlara özgürlük eğitimi vererek kendi başarılarıyla herkesin başarısı arasında bağlantı kurup kendi sorunları ile ilgilenme alışkanlığı kazandırmak yoluna başvurulması gündeme geldi. Halk egemenliğini soyut bir kavram olmaktan çıkarıp yerel düzeyde kolektif bir eyleme dönüştürmek için komünal kurumlar oluşturulması, hem yurttaşlara bir özgürlük alanı ortaya çıkarır ve onları yalnızlıktan kurtarır, hem de yurttaşların düşüncelerini olgunlaştırıp onların sorunlara daha geniş bir açıdan bakabilecekleri ve kamusal sorunlar için çaba harcayabilecekleri örgütsel düzlemde kamusallaşma oluşturabilirdi.

Tocqueville'in Amerika'da yurttaşlığın ayrıcalıklı bir alanı olan, bilimde ilkokullara karşılık gelen şey ne ise, özgürlük alanında da aynı yeri tutan komünal kurumlarda ısrarcı olmasının sebebi, aşırı bireyciliğin kamusalılığı ve yurttaşlık hak ve ödevlerini engelleme tehlikesinden dolayıdır. Bireycliğe karşı gerekli gördüğü diğer bir araç ise dindir: dini, siyasal özgürlüğün bir koşulu olarak gören Tocquevelli, toplumsal birliğin bir unsuru olarak Hristiyanlık, özellikle de Katolikliğin önemine dikkat çekmiştir; dinin siyasete bağımlılığını savunmaz, dinin ancak siyasal iktidardan ayrıldığı takdirde pozitif bir sonuç doğuracağını düşünür.

3. YENİ ARAYIŞLAR: ÇAĞDAŞ CUMHURİYETÇİLİK

Modern demokrasilerin evrimi göz önüne alındığında, iki farklı yorum ortaya atılmıştır. Birincisi, oy hakkının çoğunluğa tanınması ve sanayi demokrasisinin yaygınlaşması ile demokrasinin yayıldığını iddia edenlerdir. İkincisi ise, ekonomik çıkarlar ve devletin idari kurumları tarafından yönetilenlerin toplumda siyasal özerkliklerini kaybetmesinden demokrasinin anlam kaybetmesinden kaygılananlar. 19. yüzyılın ortalarına kadar, kuramda ve uygulamada, demokrasiden çok modern devlet üzerinde durulmuştur. Aklın ve geleneksel toplumdaki statü ve ayrıcalıkların yerine geçecek bir genel iradenin yaratılması çabası, Rousseau, Machiavelli, Bodin, Hobbes gibi bir çok siyasi düşünürde gözlemlenir. Halk egemenliği hem demokrasinin hem de cumhuriyetin merkezinde yer alırken, cumhuriyetçi düşünce siyasal düzene demokratik yapısını değil, özerkliğini kazandırır (Touraine, 2015: 122).

Modern bireyin, siyasal sistemi çoğulculuktan uzaklaştıran yanları ve temsili demokrasinin krizleri üzerinden geliştirilen eleştiriler çerçevesinde, uzlaş ve ortak çıkarın yaratılması için, cumhuriyetçi düşüncede yeni yol arayışına girilir. Aklın ve bireysel çıkarın siyasal ve toplumsal olanı yok edişine önlem olarak yeniden Antik düşünceye dönen cumhuriyetçi düşünürler, Hannah Arendt gibi, modern sistem eleştirisi geliştirmiştir.

3.1. LİBERALİZMİN EKSİKLİKLERİ VE MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Liberalizmin belirleyici özelliği, belirli temel özgürlükleri, tek tek her bireye tanınmasıdır. İnsanlara hayatlarını nasıl sürdürecekleri ile ilgili geniş bir seçim özgürlüğü tanır. Bir toplumda, belli grupların üyeleri, siyasi topluluğa yalnızca tek tek bireyler olarak değil, aynı zamanda gruplar aracılığı ile de katılırlar; kısmen ait oldukları gruba da aidiyet hissederler. Bu noktada bazı liberaller “farklılaşmış yurttaşlık”a temkinli yaklaşırlar. Yurttaşlık eğer grup farkına dayalı olursa, hayati önemdeki bütünleştirici işlev nasıl sağlanabilir? Yurttaşların farklılaşmasının ortak bir deneyimin oluşturulamaması sonucunda, toplumsal birliğin sağlanamaması kaygısı, liberal teorideki önemli çatlaklardan biridir. Dünyada yakın tarihli olaylara bakıldığında-seçmen ilgisizliği, Doğu Avrupa’da milliyetçi hareketlerin artışı, Thatcher İngiltere’inde refah devletinin geri tepmesi, gönüllü yurttaş işbirliğine dayalı çevre politikalarının başarısızlığı, v.b.- modern bir demokrasinin sağlığı ve istikrarı yalnızca temel kurumlardaki adalete değil, yurttaşların da niteliği ve tutumuna bağlıdır. Yurttaşların, ulusal, bölgesel, etnik ya da dinsel kimliklere hoşgörüler; kamusal iyiyi artırma ve siyasal süreçlere katılma arzuları; ekonomik ve çevresel faktörler karşısındaki tercih ve taleplerinde kişisel olarak sorumluluk gösterme istekleri; adil bir iş bölümüne önem vermeleri gibi niteliklere sahip olmadıkları sürece, liberal bir toplumun başarılı bir şekilde işlemesi mümkün değildir (Kymlicka, 2015: 293-294).

Moderniteyi, teknik ve bilimsel akılcılığa dayalı; bireysel hakların korunmasını olumlayan; her bireyi ve her tikel grubu kendinde, yalnızca aklın ve onun evrenselci ilkelerinin kullanıcısı olmasının ötesine de geçerek, herkesin, herkes için eşit evrensel haklarını olumlayan bir kültür ve yaklaşım olarak tanımlayabiliriz.

Bu tanımlama bireyselliğin, aklın ve evrenselliğin idealize edilmiş halidir. Oysa, Her toplumun, kendi kültürlerinin etkisi ile, farklı yapılar ile kendini gösteren modernleşme deneyimleri göz önüne alındığında, modernite ve modernleşme aynı şeyi ifade etmez (Touraine, 2008: 141). Bu bağlamda ele alacağımız modernite, bireysel eylem alanının genişlediği ve insanın özneleştirildiği bir düşüncedir.

Her biri toplumun kendisi üzerinde bir eylem biçimine ve düzeyine güçlü şekilde bağlı özne şekillerinin, az veya çok düzenli şekilde birbirlerini izledikleri göz önüne alınırsa, Rönesans ve Reform'un ortaya çıkardığı karışıklıkların sonrasında, öznenin yurttaş olarak kabul edilmesi yüzyıllar süren bir gelişim gösterdi. Yurttaşlık siyasal ve toplumsal sistemde kalıcı ve sorgulanamaz bir yer edindikten sonra değişim ve dönüşüm geçirmeye başladı. Sanayi toplumunun hızlı gelişimi, yeni bir özne şeklini doğurdu. Bilim ve sanayinin gelişimi sonrasında akılcılık galip geldi fakat, yurttaşlık adına verilen işçi hareketlerinin mücadelesi sonucunda toplumsal haklar gündeme geldi. 19. yüzyıl'ın sonlarında ve 20. yüzyıl'da toplumsal hareketler ve mücadeleler, bilimsel akla saldırıp herkesin hakkını ortadan kaldırmak isteyen krizler yaşanmıştır. Demokrasi fikri anlamını yitirmeye başladı; toplumsal haklar, üretim etmenlerinin gerekli hareketliliği ve piyasaların zaferi karşısında gerilemesi söz konusu olmuştur. Irkçılığın beslediği, cemaatçiliğin parçaladığı kültürel haklar, yok olma tehtidiyle karşı karşıya kalmıştır (Touraine, 2008: 148).

Araçsal akıl etrafında yapılmış bir toplumun hem bireylerin hem de bütün grubun özgürlüklerinde büyük bir daralma meydana geldiğini söyleyebiliriz. İnsanların "içine kapalı" bireylere dönüşmesinin, toplumda çok az kişinin yönetime katılmasına sebep olması katılımın azalmasına sebep olur. Katılım azalınca ve katılımın aracı olan kuruluşlar ortadan kalkınca, yurttaş bürokratik vekil devlet karşısında yalnız kalır ve kendini güçsüz hisseder (Taylor, 2011: 16)

Demokrasi, halkın oyu için, yarışmaya dayalı bir mücadele aracı ile, bireylerin karar verme yetkisini elde etmelerine dayalı ve siyasal kararlar almalarına yönelik kurumsal bir düzenlemedir. Serbest ve adil seçimler yoluyla işleyen bir rejim demokratiktir. Seçime dayalı bir demokrasi, bütün maharetine rağmen, bazı sorunları da barındırır. Seçim yöntemi, demokratik bir değer sağlamasından dolayı önemli olmakla birlikte, metodolojik bazı sorunlara sahiptir. Bir ülkenin demokratik olması için, seçimler zorunlu değildir. Seçilmiş temsili yasama meclislerine, ne Antik

Çağ'da ne de Avrupa'nın ilk yarı-demokrasi örneklerinde rastlanmaz; doğrudan demokraside, kararlar seçim yapılmaksızın demokratik biçimde alınır. Makul ölçüde serbest ve adil bir seçim yapılsa bile, düzeni ve meşruiyeti mutlaka güvence altına almaz. Demokrasi, bir prosedürün ve yöntemin ötesinde, bir iktidar yapısıdır: yurttaşların kolektif kararlar üzerindeki nihai denetimi sağlam bir şekilde kurumlaşmış bir tarzda ellerinde tuttıkları bir siyasal yapı ile gerçek bir anlam ifade eder (Ringgen, 2010: 45-49). Demokrasi, sadece etkili özel çıkarlar değil, kamusal yargılar da gerektirir. Siyasal bilginin kaynağı olarak, katılımcı tarzda bir siyaset referans alınır, demokratik siyasetin erdemleri yeniden tanımlanır: siyasetin bir eylem alanı olması, siyasal bilginin uygulamalı yani praxis olarak temel alınması gerekir. Siyaset, insan becerisinin ve marifetinin ürünü olarak, türetilen ya da temsil edilen şeyden ziyade yapılan şey olarak, kamusal şeylerin yani *res publican*ın ortak alanı ve uzlaşmayı sağlaması beklenir (Barber, 1995: 213-214).

Rasyonalist yaklaşımın tehlikeli sonuçları, liberal demokratik bir toplumun yalnızca prosedürler ile işleyen ve öz olarak uzlaşmayı yeterince dikkate almaması ile daha görünür olur. Rawls'ın liberal yorumu ile bu sorun daha açık ifade edilmiştir: makul dini, felsefî ve ahlaki doktrinlerle derinlemesine bölünmüş özgür ve eşit yurttaşların oluşturduğu bir sistemin kurulabilmesi için, yurttaşlar arasında toplumsal işbirliğini adil koşullarda sağlamak gerekir (Mouffe, 2001: 35). Toplumsal işbirliğinin adil bir çerçevede sağlanması için, insanın toplumsal yanını ortaya çıkarabileceği cemaatçi yaklaşımlar yeni bir alternatif sunmuştur.

Yurttaşlık ve cemaat, tek bir siyasal gerçekliğin iki yüzüdür. İnsanların ortak bir bilinç şekillendirmesi, yetersizliklerinin üstesinden gelmelerini sağlar. Bir insan, nihai olarak bireycilik tarafından kendisiyle yüz yüze getirildiği zaman, kendisini bir birey ile değil, bir tür ile karşı karşıya bulur ve kendisini kurtarmak için ırkını kurtarmak zorunda olduğunu fark eder; bu sebeple cemaatin ya da topluluğun yaşamını paylaşmaktan başka bir yaşamı olmaz (Barber, 1995: 130).

Bu bağlamda, liberal sanayi toplumunun ve modern bireyin ortaya çıkardığı sorunlara karşılık, çağdaş yorumu ile cumhuriyetçilik, aşırılığa bir hak alanı yaratırken, aynı zamanda, toplumun ahlaki değerlerini devletin yasaları ile özdeşleştirerek, aşırılığı bertaraf etmeye çalışan; toplumun yaşam tarzıyla homojen

bir yönetim tarzı öneren; aritmetik eşitlik yerine geometrik eşitliği öngören bir yaklaşıma sahiptir (Ranciere, 2015: 72).

3.2. “YENİ” CUMHURİYETÇİLİK

20. yüzyılın sonunda cumhuriyetiliğin yeniden keşfedilmesi, o döneme kadar liberalizm ve sosyalizm karşıtlığının hakim olduğu siyaset felsefesi tartışmalarında terminolojinin yenilenmesine sebep olmuştur. Cumhuriyetçilik, depolitizasyon, yozlaşma, toplumsal bağların kırılganlaşması gibi çağdaş sorunlara çare olmak için, liberalizme mal edilen teorik zaaflardan kendini kurtararak, yeni bir yol geliştiren düşünce olmuştur.

Çağdaş cumhuriyetçi tartışmalarda, Pocock, Skinner, Pettit Viroli, Sandel, Rawls, Walzer, Habermas, Taylor gibi düşünürlerin geliştirdikleri tezlerin önemli katkıları olmakla birlikte Arendt’in cumhuriyetçi anlayışı ile ortaklık kuran düşünürlerin tezleri inceleme alanımızı oluşturacaktır. Arendt’in cumhuriyetçiliği, yeni cumhuriyetçi akım içinde etkinlik kazanırken, Pocock, Skinner, Pettit, Viroli ve Spitz Arendt ile aynı grup içinde yer alır. Bu düşünürlerin ortak görüşü, liberalizm dışında siyasal bir model önerebilmek amacıyla cumhuriyetçi geleneğini yenilemektir. Odak noktalarını ise, liberal geleneğin siyasal yozlaşma, sivil anlayışın kaybolması, otoritenin tahribata uğraması gibi yetersizlikleri üzerinden teori geliştirmektir. Liberalizm eleştirisi, özgürlükten daha karmaşık bir formülasyon perspektifinden yapılmıştır.

Arendt’e diğer yeni cumhuriyetçilerden daha yakın olan Pocock, katılım temasına düşüncesinde önemli bir rol verir. Pocock’un cumhuriyetçilik yaklaşımı bir yandan Arendt’e dayanırken diğer yandan *homo politicus*’un varlığını ve erdemi “siyasal hayvan” idealine dayandırmış olan Aristoteles’e dayandırır. Bu yaklaşımla getirilen cumhuriyetçilik geleneği, dikkatleri cumhuriyetçiliğin temeli olarak nitelendirdiğimiz yurttaşlık ve erdem anlayışından çok, liberalizme has hukuksal anlayışların gelişmesine çeviren tarihçiler tarafından unutulmuştur. Hukuksal sorunların ikincil bir rol oynadığı bu gelenek, henüz güncel olan ilginçliğini sakatlayıcı bir siyasal modernite vizyonu ortaya çıkarmıştır (Audier, 2006: 93).

Pocock’a göre cumhuriyetçilik, hakların korunmasıyla oluşan bireyin ticari etkinliklerine değil, bireyin özgür bir insan olarak, özünü ödev gibi kabul edilen kamusal yaşamdaki etkinliğine dayanan insan etkinliklerine dayandırır; dolayısıyla, sivil erdemler ve yurtseverlik önem kazanır. Cumhuriyet, yurttaşların yozlaşma tehlikesine karşı korumak zorunda oldukları ortak çıkarın gerçekleştiği ayrıcalıklı bir alandır. Bu noktada, devletin tarafsız kalmasını ve temsili hükümet teorisini destekleyen liberalizm tersine, özel bir komüniteye bağlılığı gerekli kılan “eskilerin özgürlüğü” yüceltilir. Pocock’a göre hukuk, insanların nesnelerle ve şeylerle ilişkileriyle ilgilenir; oysa siyasal eylem, yurttaşlık kayıtsız şartsız bir mal olduğundan, insanlararası ilişkilerle ilgilenir. Yurttaşlığın temsil edilemeyeceğini ve paylaşamayacağını söyleyen Pocock, bütün yurttaşların eşit siyasal katılımını ahlaki bir buyruk olarak görür. Her yönetici azınlık, ortak yararı kendi yararına yok etme tehdidini içinde barındırır.

Modernite, aslında 20. yüzyılda, liberallerin yanı sıra, sosyalist ve muhafazakar karşıtlarının gizledikleri liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki çatışma alanıdır. Bu noktada, Pocock, modern cumhuriyetçiliğin önemini değerlendiremeyip karamsar bir modernite anlayışına sahip olan Arendt’ten ayrılır. Marksistlerin, modernitenin kapitalizmin egemenliğinden başka bir şey olmadığını söylemesiyle, liberal analiz yorumunu kendi tekelllerine almalarını ve teşhisi tersine çevirmekle yetinmelerini de eleştiren Pocock, Marks’ın “yalnız bir kahraman” olmadığını göstermeye çalışır. Kapitalizmin, işçilerin kişiliklerini saklayıcı etkilerinin ifşa edilmesi, esasında, cumhuriyetçilerin ticaretin ve iş bölümünün tehlikelerine yönelttikleri eleştiri çizgisi içinde yer alır (Audier, 2006: 95)

Machiavelli’nin tartışmalı cumhuriyetçiliğinin özgünlüğünü küçümseyen Pocock, cumhuriyetçi akım içindeki bölünmeleri dikkate almamıştır. Pocock’un cumhuriyetçi anlayışı, yurttaşlar tarafından aynı iyilik anlayışının paylaşılmasını öngören bir kamusal yaşamı ifade eder. “Değerlerin çoğulluğu söz konusu olduğunda, bütün yurttaşların paylaştığı bir “iyi” yaşam ve kamusal yaşam nasıl söz konusu olacak?” sorusuna, Pocock, sivil hümanizmayı* ön plana çıkarmayı önererek cevap verir.

* Sivil Hümanizma, klasik antik dönem yazarlarından esinlenerek yurttaş katılımı ve siyasal erdemin önemine vurgu yapan bir düşüncedir.

Cumhuriyetçi düşünceyi, sadece metodolojik olarak değil, doğrudan antik felsefeden yararlanarak kuran Taylor, Arendt gibi Neo-Atina cumhuriyetçilerindendir. Taylor, çağdaş siyasal dünya için, polis düzenine her hangi somut bir referansta bulunmaz; onun amacı, bireylerin siyasal toplum içinde, kendilerini öz benlikleriyle ifade edebilecekleri bir yapıya kavuşmalarıdır. Buradan hareketle evrensel insan kavramına karşı çıkar. Ona göre, insan varlığını evrensel unsurlara bağlamak, bireyin kendisini öz benliğiyle ifade etmesine ve bir kimlik kazanmasını engel oluşturur (Audier, 2006: 92). Taylor, liberalizmin, politik tanınma ile bireysel özgürlük arasındaki bağı ihmal ettiğini düşünür; liberalizm, bireysel özgürlüğü atomizm olarak değerlendirip toplumdan yalıtılmış bireyler yaratır. O, toplumsal iletişim yoluyla kurulan bağların, bireylerin kimlik edinimi ve toplumsal kültüre adapte olmaları yoluyla sorumluluk duygusunun siyasal erdeme dönüştüğü cumhuriyetçi özgürlükten yanadır. Ona göre bireysel özgürlük kamusal eylem içinde söz konusudur. Taylor’a göre, cumhuriyetçi bir politik rejim, bireyleri atomize edilmekten kurtardığı gibi, onları bir arada tutacak olan ortak değerleri de inşa eder (Taylor, 1995: 277-183).

Siyasal düşünce tarihçisi olan Skinner, özgürlük kavramına çok boyutlu bir tarihsel yaklaşım yaparken, bu yaklaşımı ile Neo-Roma cumhuriyetçiliği* içindeki düşünürlerden biri olarak nitelendirilir. Roma cumhuriyetçiliğindeki çok boyutlu özgürlük geleneğini çağdaş biçimde yorumlayan Skinner, hem özgürlüğü eyleme dayandıran Aristotelesçi bakış açısını hem de liberalizmin negatif özgürlük anlayışını eleştirmiştir. Ona göre özgürlük, sadece siyasal pratiklere katılma meselesi değildir; cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, bireylerin siyasal pratiklere katılmalarının yanında onların başkalarının müdahalelerinden de korunmaları anlamına gelir. Bireylerin müdahaleden uzak ve herkesi kapsayacak yasalar altında eşit yurttaşlar oldukları bir siyasal sistem öngören Skinner, negatif-pozitif özgürlük anlayışını yeterli görmez. Skinner’ın özgürlük ayrımı, “biçimsel özgürlük” ve “etkin özgürlük” şeklindedir. Özgürlüğün başkasına bağımlı olmadan gerçekleştirilme durumu biçimsel özgürlüğü ifade ederken, herhangi bir bağımlılık ilişkisinin ortaya çıkmaması için hür iradeyle

* Neo-Roma cumhuriyetçiliği, Antik Yunan siyasal düşüncesinin idealist yorumlarına karşı olarak gelişmiş, Cicero’nun toplum içinde bireylerin özgürleşmelerin eyleme dayalı olarak değil yasaların hakimiyetine bağlı olarak gelişmesini ifade eden “statü” kavramı temelinde, özgürlük ve siyasal toplum arasındaki ilişkiden doğan ortak çıkarın somut unsurlar ile açıklandığı teoridir.

eylemde bulunulması etkin özgürlüğü ifade eder. Skinner için özgürlüğün nihai aşaması siyasal katılımdır; siyasal katılım, bireylerin kendi kaderlerini başkasının keyfi iradesine bırakmamaları ve hür iradeleri ile hareket edebilmeleri için, bir zorunluluktur. Skinner'a göre gerçek özgürlük başkasının iradesine boyun eğmemekse, özgürlük sahibi olan iradenin, öz-yönetim hakkı ortaya çıkar (Skinner, 2004: 79).

Bir yandan liberal özgürlük felsefesinin eleştirisini yaparken diğer yandan da cumhuriyetçi özgürlüğün normatif yorumunu gerçekleştiren Pettit, çağdaş cumhuriyetçi felsefede Neo-Cumhuriyetçi olarak adlandırılan bir düşündürür. Modern düşünce sonucunda, liberal felsefenin iktisadi belirleyiciliğinde kalmasını eleştirmiş ve özgürlüğün sadece müdahalesizlik olmadığını ve özgürlüğün tahakkümsüzlük olarak ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre özgürlük, sadece bireysel bir hak değildir; özgürlük, bir arada yaşayan insanların, yaşadıkları topluma siyasal niteliği katma açısından ahlaki ve siyasal görevlerden oluşan politik bir yana da sahiptir. Tahakküm kavramını, özgürlük teorisi içinde yorumlayan Pettit, bir kişi ya da grubun, başkasının iradesi üzerinde tam bir belirleyicilik kurması olarak tanımlar; tahakküm, efendi-köle ilişki içinde somutlaşır. Müdahaleciliğin olduğu bir ortamda da kişi tam anlamıyla özgür olmayabilir; özgürlük, insanların iradeleri ile önlerinde duran seçenekler içinden seçim yapma özgürlüğünü de kapsar. Tahakküm olgusuna, modernite eleştirisi üzerinden ulaşır. Bir takım dengeleyici ve denetleyici güçlerin, tahakküm olgusunu ortadan kaldıracak yasalar ve siyasal ilkeler belirlemesi gerekir. Ona göre cumhuriyetçi düşüncenin savunduğu özgürlük anlayışı, toplumdan kopuk bireyler tarafından değil, bir arada yaşayan ve sürekli fiili etkileşimde bulunan bireyler tarafından ortaya çıkarılır (Pettit, 1998).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANNAH ARENDT VE ÖZGÜRLÜKÇÜ CUMHURİYET

Hannah Arendt, ulus devletin milliyetçilik olgusunu besleyerek özgürlükler ve çeşitliliklerin bastırıldığı veya yok edildiği bir düzende, totalitarizmin yükselişine engel olabilecek bir yönetim anlayışı kaygısı üzerinden politik kuramını açıklamıştır. Modernitenin akli araçsallaştırarak bürokratik devlete zemin hazırlaması ile aktif siyasal katılımı yok ettiğini, liberal ekonomi anlayışının bireysel çıkarı baskın hale getirip ortak yarar çerçevesinde hareket etmeyi imkansız hale getirdiğini ifade ederek, *polis* içinde var olan aktif siyasal katılımı ve kamusal alanı canlı tutabilecek cumhuriyetçilik anlayışına yönelmiştir.

1. HANNAH ARENDT VE POLİTİK KURAMI

Bir Alman Yahudisi olarak Paris’e kaçmak zorunda kalan ve Amerika Birleşik Devletleri’ne mülteci olarak gelmiş olan Hannah Arendt’in politik kuramına bakıldığında, bir çok açıdan özgün, birkaç açıdan ise çelişkili olma durumunun yaşam hikayesi ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Yaşadığı her yerde ve her zamanda “yabancı” haline gelen Arendt, yaşamı boyunca Yahudi milliyetçiliğini radikal bir şekilde eleştirmiş; bu eleştirel yaklaşımı onu özgürleştirmiş ve özgünleştirmiştir.

Siyaseti, çoğulculuk üzerinden tanımlayan Arendt, farklılıkların hukuksuzluğa dönüşmemesi için eşitliğe dayanan yasal ve siyasal koşulların yaratılmasını zorunlu görür; onun politik kuramında çoğulculuk, siyasal eşitlik ve bütünlük önemli bir yer tutar. Siyasal tutumuna bakıldığında, bir yandan elitist, aristokratik ve liberal, diğer yandan ise radikal demokrat olarak nitelendirebileceğimiz Arendt’in berrak bir tutuma sahip olmadığını söyleyebiliriz. Öyle ki Arendt bir yandan Avrupa siyasal düşüncesini anti-metafizik bir perspektiften yeniden yorumlarken, kullandığı kavramların siyasal düşünüşte metafiziksel geleneğe dayanması, onun bir başka çelişkili yanını ortaya koyar. Bahsi

geçen yorumlama tarzında kuramını oluşturan unsurları şöyle sıralayabiliriz: *vita activa* ve *vita contemplativa*, Kant'ın yargı yetisi ve insan hakları nosyonlarında ortaya çıkan liberal tavır ve son olarak Rousseau ve Tocquevelli tarafından ifade edilen cumhuriyetçi düşünce geleneğidir (İnce, 2013: 288)

Farklı felsefi gelenekleri bir araya getirerek bir kuram oluşturmaya çalışan Arendt, kamusal dünyanın felsefi ve siyasal unsurlarla yeniden kurulması gerektiğini ifade eder: özgürlük ve eşitliğin, siyasal olanın otonomisini totaliter sistemlere karşı koruyabilecek bir özgürlükçü cumhuriyet ile sağlanabileceğini öne sürer. Arendt'in çizdiği bu genel politik ve felsefi çerçeve, onun yaşamından ve deneyimlerinden oldukça etkilenmiştir; yaşamı daha ayrıntılı incelendiğinde gösterdiği tutumun nedenleri ve kavramlarının özü daha iyi anlaşılabilir.

1.1. HANNAH ARENDT'İN YAŞAMI

Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Hannah Arendt, Paul Arendt ve Martha Arendt'in kızı olarak 14 Ekim 1906 yılında Aşağı Saksonya'nın Linden şehrinde doğdu. Ailenin tek çocuğu olan Hannah Arendt, 1909'da annesinin memleketi olan Königsberg'e taşındı. Buradaki yaşantısını, asimile olmuş tipik Alman-Yahudi ortamı olarak nitelendirdiğimizde, onun Yahudi kökenini bir taraftan kayıp, çaresiz ve korunmasız, bir taraftan da cesaretini gösterebileceği bir gerçeklik olarak ifade edebiliriz.

Königsberg'te lise eğitimini Latince ve Grekçeyi öğrenmiş olarak bir yıl erken bitirir (Ettinger, 1995: 12). 1924 yılında Marburg Üniversitesi'nde felsefe eğitimine kaydolmuştur ve her ne kadar doktorasını E. Husserl ile yapmış olsa da, M. Heidegger (1889-1976) hem duygusal hem de düşünsel anlamda onu en çok etkileyen düşünür olmuştur. 1926 yılında ise Heidelberg'e gitmiş ve burada felsefe doktorasına başlamıştır; bu sırada Heidegger onu Karl Jaspers'e (1883-1969) önermiş ve Jaspers'de, özellikle insan felsefesinde, Arendt'i etkileyen düşünürlerden olmuştur. 1927-1928 yıllarında Jaspers'in öğrencilerinden biri olan Benno Von Wiese ile nişanlanmış fakat bu, kısa süren bir ilişki olmuştur. Daha sonra 1929 Eylül'ünde Heidegger'in öğrencisi olan Günther Stern ile evlenmiştir. İkisinin de,

asimile olmuş Yahudi ailelerinden gelmeleri bakımından, yetiştirme tarzları aynıdır (Johnson, 2013: 10).

Stern, doktora tezini Marburg'da E. Husserl yönetiminde ve Heidegger'in yanında yazmaya başlar. Stern, çoğu zaman Heidegger'in radikal milliyetçiliğine ve politik eğilimlerine karşı olumsuz bir yaklaşıma sahip olsa da, Arendt'in Heidegger'a karşı duyguları değişmez (Ettinger, 1995: 38-39).

1933 yılında Hannah Arendt, Hitler'in iktidara gelmesinden sonra, Gestapo tarafından kısa süreliğine göz altına alınır ve kocasıyla birlikte Alman Yahudisi olarak Paris'e kaçar; hocası Heidegger nasyonal-sosyalizmi desteklerken o, Paris'te siyonist hareketlerde aktif rol alır. Paris'te sürgünde iken, 1936 yılında, kendisi gibi sürgün ve eski bir Alman komünisti olan Heinrich Blücher ile tanışır. Akademik kariyer yapmak isteyen Arendt ile karşılaştırıldığında, eğitimsiz denilebilecek Blücher ile Arendt'i yakınlaştıran bir ortak noktaları vardır: Blücher komünist, Arendt ise Yahudi olarak sürgünde, yurtsuz ve kimliksizdir.

1937 yılında, Arendt ve Stern evliliklerini sonlandırmalarına rağmen dostluklarını sürdürürler. 1940 yılında Arendt ile Blücher, Fransa'yı birlikte terk etmek zorunda kaldıklarında, Amerika'ya göç etmelerini, daha önce anne ve babası ile Amerika'ya göç etmiş olan Stern'in yardımı ile gerçekleştirmişlerdir.

Amerika'ya ilk gittiği zamanlar Alman-Yahudi haftalık gazetesi *Aufbau*'da çalışır. İlerleyen yıllarda büyük bir gazeteye şef olur. 1948 ve 1952 yılları arasında *Jewish Cultural Reconstruction*'da çalışır. 1951 yılında Amerikan vatandaşlığına kabul edilir. 1953 yılından sonra Amerika'nın en ünlü üniversiteleri olan Princeton, Harvard ve Berkeley'de konuk olarak konferans ve dersler verir.

1963'ten 1967'ye kadar Chicago Üniversitesinde profesör olarak çalışır. 1967'den 1975'e kadar New York'ta New School of Social Research'de siyaset felsefesi profesörü olarak ders verir. 8 Aralık 1975'te New York'ta, geride bir çok önemli eser bırakarak hayata gözlerini yumar.

Yaşamı boyunca Yahudi milliyetçiliğini radikal bir şekilde reddeden Arendt, her zaman ve her yerde bir “yabancı” olarak yaşamıştır; yaşadığı toplumda çoğunluğun içinde “öteki” olması ile *Paria** olarak var olmaya çalışmış ve bu durum

* Hannah Arendt'in, Berlinli bir kadın yazar olan Rahel Varnhagen von Ense (1771-1833) hakkında, 1929 ve 1933 yılları arasında profesörlük tezi olarak yazıp 1938'de Paris'te sonlandırdığı ve 1958 yılında Amerika'da yayınlanan, “Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der

onun siyasal ve sosyal olayları yorumlama yaklaşımını oldukça etkilemiş; onu özgürleştirmiş ve farklılığın özgünlüğünü ortaya koyma çabasına itmiştir (İnce, 2013: 288). Düşünceleriyle insana dair bir çok konuya ilişkin fikir geliştiren Arendt, 1959 yılında Hamburg kentinin Lessing ödülü, 1967 yılında Dil ve Yazın Alman Akademisi Sigmund Freud ödülü, 1975 yılında Danimarka'nın Sonneg ödülü gibi önemli ödüllere layık görülmüştür. Bir çok kişi onu, felsefeci olarak nitelese de aslında o kendini, sadece insana değil dünyayı kaplayan insanlığa dair düşünce geliştirdiğini iddia ettiği için siyaset bilimci olarak tanımlamıştır. Düşüncelerinin tekil olarak insanı değil bir bütün olarak insanlığı kapsadığı, en açık şekilde eserlerinde kendini gösterir.

Hannah Arendt'in felsefi ve politik görüşlerinin ana temalarını eserlerinde görmek mümkündür. İktidar, otorite, şiddet ve totalitarizm gibi kavramlar üzerinden bir siyasi ve felsefi söylem geliştiren Arendt, çalışmalarının çoğunda eşitlerarası kolektif politik eylem ile özdeşleştirdiği özgürlüğü, kamusalığa ve birlik olmaya dair bir kavram olarak tanımlamaya çalışmıştır. Arendt'in özgürlüğe dair görüşleri, 1960'lı yıllardaki toplumsal özgürlük hareketlerinden oldukça etkilenmiştir. Eserlerine bakıldığında felsefi görüşlerini temellendirmede kullandığı ve insani etkinliğe dair üç kavram ön plana çıkar: "emek", "eylem" ve "iş". Kamusal ve özel alan ayrımına da değinen Arendt, "özel alanı dostluk ilişkilerini içeren bir alan" olarak ifade eder. Felsefi görüşlerini temellendirdiği bu kavramlarla, insani bir eylem olarak nitelendirdiği şiddeti de açıklamaya çalışır: şiddet kamusal alanda ortaya çıkan ve insana dair bir çok şeyi yıkabilecek bir darbedir; şiddet kamusal alanı yıkabilecek bir olgudur.

Romantik" (Rahel Varnhagen. Romantik dönemden Alman bir Yahudinin Yaşam Öyküsü) adındaki biyografi çalışmasında, Yahudi tarihi ile bir hesaplaşmaya girmiş ve asimilasyon, özgürlükçülük, *paria* ve *parvenü* kavramlarını öne çıkarmıştır. Arendt'e göre modern çağda Yahudi olarak yaşamının iki yönü vardır: birincisi, *parvenü* olarak söz konusu farklılıkların dışlanma ve buna bağlı olarak asimilasyon şeklinde görmezden gelinmesi; ikinci olarak ise, *paria* olarak çoğunluk toplumunda dışlanmış bir öteki şeklinde var olma ve ortaya çıkabilecek çelişkileri inkar etmek yerine bunlarla yaşanması. H. Arendt'in bu çalışması onun Yahudilikle ilgili görüşlerini önemli ölçüde etkilemiştir.

1.2. HANNAH ARENDT'İN ESERLERİ

Arendt'in felsefi ve politik görüşlerinin ana temalarını görebileceğimiz eserlerinde, çoğunlukla eşitlerarası kolektif politik eylem ile eşanlamlı olan özgürlük kavramını haklılaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Politikanın bittiği yerde özgürlüğün başlayacağını savunan teze karşı çıkan Arendt, özgürlüğün kamusal ve toplumsal koşullarda söz konusu olacağını savunur; bu düşüncesini, Antik Yunan devletleri, 1960'lı yıllardaki toplumsal özgürlük hareketleri gibi birçok farklı örneğe atıfta bulunarak açıklamaya çalışır. Eserlerinde ön plana çıkan ve felsefi görüşlerinin temelini oluşturan kavramlar; üç temel insani etkinlik olarak nitelendirdiği emek, iş, eylem etkinlikleri ile tanımladığı *vita activa*; özel alan-kamusal alan ayrımı; kamusal alanı ve insana dair olan her şeyi yok edebilecek olan şiddet ve insani bir eylem olarak gördüğü şiddetin yerini belirleme ve onu bertaraf edebilme konuları çerçevesinde kendini gösterir.

İlk büyük eseri olan *Totalitarizmin Kaynakları/Antisemitizm*, komünizm ve Nazizmin kökenleri ve bunların antisemitizm ile arasındaki bağı ortaya koyduğu bir çalışmadır. 20. yy. totalitaryanizminin felsefi bir incelemesini yaparken, bu yüzyılda totaliter rejim olarak adlandırdığı rejimleri eleştirirken, insanların yaşamlarının anlamlandığı kamu alanını şiddet yoluyla yıkması üzerinden totalitarizmi de eleştirir: ona göre, kamusal alanın yıkılması insan için katlanılmazdır, çünkü kamusal alanda ortaya çıkan şiddet, toplumsal yani kolektiftir; savaş, soykırım ve katliam bu tür şiddetin en uç noktalarını oluşturur. Şiddetin politika dışı olduğunu ve bu yüzden hiçbir koşulda kabul edilebilir olmadığını söyleyen Arendt, ortak kanıyı yok etmek için totalitaryanizmin kamu alanını şiddet yoluyla ortadan kaldırmaya çalıştığını ifade eder.

Totalitarizmin Kaynakları/Emperyalizm adındaki diğer eseri ise, totalitarizme dair görüşlerinin özünü oluşturur. Eserlerinde ve düşünce yapısında sürekli karşılaştığımız şiddet, ırkçılık ve savaşların ortaya çıkardığı yıkım, ötekileştirilmişlik, yurtsuzluk ve ekonomik sorunlar, bu eserinde de temel sorunsala yani totalitaryanizme sebep olan konulardır. Bu eseri de faşizmin, Nazizmin ve totaliter rejimlerin baskıcı niteliğine tepkilerini dile getirdiği bir eserdir.

Önemli eserlerinden bir diğeri de temel insani etkinlik olarak ifade ettiğı emek, iş ve eylemi tanımladığı ve bunların arasındaki farkları ifade ettiğı *İnsanlık Durumu* adlı eseridir. Bu eserinde, yaptığımız hiçbir şeyin düşünmekten daha önemli olmadığı söylerken, eserin çıkış noktasının düşünmek olduğunu belirtir. Politik düşüncelerini sistemleştirip politik eylem teorisini detaylandığı bu eserinde, iki tür yaşamdan bahseder: aktif yaşam ve tasarlanmış yaşam. İnsanın bir yanı doğanın bir parçası iken ve doğanın kurallarına boyun eğmek zorunda iken, diğer yanı, özgür bir eylem özelliğine sahiptir. Eylem, insanın her alanda gerçekleştirebileceğı bir şey iken, en yüksek ifadeyi politik eylemlilikte bulabilir. Politika, toplumun üyelerinin, kendilerini ifade ettikleri ve birlikte inşa ettikleri bir alandır.

1960 yılında bir Nazi subayı olan Eichmann'ın Mossad ajanları tarafından Arjantin'de yakalanıp İsrail'e götürülmesiyle kurulan mahkemeyi ve Eichmann'ın ifadesini anlattığı *Kötülüğün Sıradanlığı/Eichmann Kudüste* eserinde, siyonistlerle Nazi ilişkilerinden söz eder. Eser şu sorunsala odaklanır: kötülük temel ve kökten bir şey midir yoksa basit ve sıradan insanların, diğer insanların ortaya koyduğu emirlere ve eylemlere uymak veya eylemsizliklerine dahil olmak suretiyle sonuçlarını düşünmeksizin çoğunluk görüşüne itaat etmelerinin bir sonucu mudur? Arendt'e göre Eichmann, insanın yargılama yetisinin kaybedilmesini simgeler; farklılıkları tanınmayan ve farklı olduğu için dışlanan, şiddete maruz kalan ve şiddetin sıradanlaşmasına maruz kalan insanın, özgürlüğünün ve yargılama yetisinin kaybolduğunu ve tıpkı Eichmann gibi robota dönüştüğünü ifade eder.

Arendt *Şiddet Üzerine* adlı eserinde; kamusal alanı ve politik yapıyı bozan şiddetin nasıl ortaya çıktığını ortaya koyar. Kuvvet, iktidar, otorite, güç ve şiddet kavramları üzerinden fikirlerini sunan Arendt, kendinden önceki anlayışların geçerliliğini yitirdiğini söyleyerek bir eleştiri ortaya koyar: şiddetin kökeniyle ilgili mevcut kuramların eleştirirken şiddetin diğer kavramlardan farkını ortaya koyarak şiddete dair kendi kuramını ifade ederek çalışmasını nihayete erdirir.

Geçmişle Gelecek Arasında eserinde, Antik gelenek ile çağının değerlerini kıyaslarken, modernite eleştirisi üzerinden, geleceğe dair karamsar bir tablo çizer; geçmişe dönmek suretiyle Antik geleneğin tekrar canlandırılması gerektiğini vurgular. Otorite ve özgürlük kavramlarını tanımladığı bu eserinde, insanlığın mümkün olan özgürlük koşullarını sorgular ve Antik döneme atıfta bulunarak

özgürlüğün mümkünliğini belirtir. Toplumsal ve politik kültürün yozlaşmışlıkları üzerinden hakikatin ve doğruluğun mümkün olabileceği bir siyaset tanımlamaya çalışır.

20. yüzyıl'ın çehresini belirleyen savaş ve devrimleri incelediği *Devrim Üzerine* adlı eserinde, devrimlerin tüm insanlığı kurtaracağı ve özgürleştireceği iddiasının yerle bir olduğunu, savaşların ise topyekun bir yok oluşa zemin hazırladığını belirtmiş; Antik dönemin değerlerine vurgu yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında meydana gelen ulus devlet sistemi üzerine eleştirilerde bulunarak, savaşın teknolojik gelişme ve teknik ilerlemelerle insanlığı yok edici boyutlarından bahsetmiştir. Savaşların ortaya çıkardığı şiddet üzerine yazan Arendt, Soğuk Savaşı örnek vererek, “günümüzde savaşın siyasal mücadele boyutunda sadece kazanmak/galip gelmek yoktur; savaşlar, artık yok etmek ve ortadan kaldırmak amacını taşır” demektedir. Fransız Devrimi'nin milliyetçilik akımını ortaya çıkarması ve bunun sonucunda ulus devlet sisteminin yaygınlaşması, savaşların bir ulusun kazanması için tüm insanlığın yok edilmesi tehlikesini doğduğunu belirtir. İnsanlığın özgürleşmesinin önündeki engellerden bir diğeri ise, devrimlerdir. Fransız Devrimi ve Amerikan Devrimini inceleyen Arendt, bu devrimlerin iddia ettikleri ideali yaratamadıklarını ve başarısız olduklarını söyler. Modern cumhuriyetçiliğin iki modeli olarak tanımladığı bu devrimlerden, nispeten Amerikan Devrimi'ni daha başarılı bulurken, Fransız Devrimi'nin kesin başarısızlığını anlatır.

1.3. HANNAH ARENDT'İN POLİTİK KURAMINDA ÖNE ÇIKAN KAVRAMLAR

Hannah Arendt'in genel hatlarıyla bilgisini verdiğimiz eserleri, sıklıkla üzerinde durduğu, politik kuramını temellendirdiği ve politik kuramında ön plana çıkan bir takım kavramların özel olarak incelenmesini gerekli kılar. Cumhuriyetçilik düşüncesinin de anlaşılmasında önemli olan kamusal alan- özel alan, *vita activa* gibi kavramlar ayrıntılı incelenmekle birlikte, politik kuramına genel olarak hakim olan şiddet, iktidar, otorite, sivil itaatsizlik gibi kavramlar da açıklanmaya çalışılmıştır.

1.3.1. Kamusal Alan-Özel Alan

Antik Yunan'da kendisine ait bir yeri olmayan, yani bir haneye sahip olmayan insanların, dünya meselelerine katılamadığını göz önüne aldığımızda, özel alanın oldukça önemli ve kutsal bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Hanenin geçimini erkek sağlarken kadın, türünün devamını sağladığı için, hane zorunlu ihtiyaçlar vasıtasıyla oluşan doğal bir topluluktur; hanedeki tüm etkinliklere de bir zorunluluk hakimdir. Bu noktadan hareket eden Arendt, *polis* ile hane arasında şöyle bir farka vurgu yapar: hane, bir zorunluluk alanı iken, *polis* özgürlük alanıdır (Arendt, 1994: 49-50).

Polis hane içindeki insanlardan yalnızca eşit olanları tanırken, hane eşitsizliğin merkezini oluştuyordu: şiddeti, kişinin özgürlüğü için yaşamın zorunluluğundan kurtulma eylemi olarak gören Arendt, şiddetin siyaset öncesi olduğunu yani bizim anladığımız anlamından farklı olarak hükümet ve iktidar kavramlarından daha önce ortaya çıktığını ve kamu alanında değil, özel alanda gerçekleştiğini ifade ederek, Antik Yunan'da şiddetin kabul gördüğünü söyler. Özgür olmak sağlıklı ve zengin olmak iken; köle olmak sağlıksız, yoksul ve şiddete maruz kalmaktı; özgür olmak, başkalarının emri altında olmak veya kişinin emir veren konumda olması demek değildi. Özgürlük, hanedeki reisin haneden ayrılıp siyaset alanına girebilecek yetkinliğe sahip olabilmesiyle edinilen bir şeydi (Arendt, 1994: 51-52).

Arendt, Orta Çağ'da kamu ve özel alan arasında bir ayrım olduğunu söyler: her ne kadar dinle kamusal alanı eşitlemek zor olsa da, özel alan ile feodalizmin seküler alanı birbirine eşit kabul edilebilir. Feodalizm, bütün etkinliklerin hane alanına ait olmasını ve bir kamu alanı oluşamamasına neden olmuştur (Arendt, 1994: 54)

Arendt, kamu alanının iki özelliğini vurgular: birincisi kamu alanındaki her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olması; ikincisi ise bize ait olan özel yaşantımızın dışındaki ve hepimizin içinde olduğu ortak dünyayı ifade etmesi. Arendt'e göre, mahrem yaşantımızda var olan şeyler, özel ve bireysel olmaktan çıkarılıp kamusal alana aktarılmalıdır; çünkü kendimizin ve herkesin gördükleri gerçeği oluşturmaktadır; aksi halde belirsiz ve bulanık bir var oluş söz konusu olur.

Arendt'e göre, gördüklerimizi ve duyduklarımızı diğerleri ile paylaşmak, dünyanın gerçekliğinden emin olmamızı sağlar (Arendt, 1994: 74-75). Arendt'e göre bu dünya, insanlar için sınırlı bir mekan veya doğadan ibaret değildir; dünya, insanın eseridir, yani insanlar arasındaki meseleler ve insan elinden çıkanlarla dünya bir gerçeklik kazanır (Arendt, 1994: 77-79).

Arendt'e göre dünya, insanları bir araya toplama ve onları ilişki halinde bulunduran bir topluluğa dönüştürme durumunu, kalıcılık unsuru ile sağlar. Eğer tüm insanların bir araya geldiği bir kamusal alan oluşacaksa, bu sadece bir nesil için kurulmaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir. Arendt için ortak dünya dediğimiz şey, doğduğumuzda içine girdiğimiz ve öldüğümüzde de ardımızda bıraktığımız şeydir; aksi takdirde, ne siyaset, ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olmaz. Arendt'e göre ortak dünya bizden öte olan, yani biz yokken de var olan ve biz yok olduğumuzda da var olacak bir şeydir. Çünkü insanlar, yok olmasını istemedikleri şeyleri geleceğe taşımak ve ortak yaşamlarını kalıcılığa ulaştırıp gelecek ile paylaşmak için, kamu alanı oluşturma ihtiyacı hissederler. Aslında kalıcı bir kamu alanı ve ortak dünya oluşturma çabası, dünya üzerinde bir iz bırakmadan yok olmak istemeyen insanın, ölümsüz olma arzusunun sonucudur (Arendt, 1994: 81).

Arendt, modern çağda ölümsüzlük arayışı kibirle eş tutulduğu için ölümsüzlüğe ilginin yok olduğunu, bu nedenle de kamu alanının yitirildiğini ifade eder; Antik Yunan'daki *polis* ve Roma'daki *res publica*'yı, ölümlülüğe karşı bir güvence ve kalıcılığı yaratan mekanlar olarak adlandırır. Modern dönem öncesinde gerçeklik, insanların kamusal olarak varlığına bağlıydı ve kişisel ihtiyaçlar başkasıyla paylaşılsalar bile geçici oldukları için ortak bir dünya oluşturmaları beklenmiyordu. Oysa modern dönemde, bireysel kibir sonucunda, kişi yalnızca kendi varlığından haberdar olmayı önemseydi ve gereksinimlerini karşılama aciliyetine girdiği için, başkalarının varlığından ya da yokluğundan haberdar olma ihtiyacı hissetmemektedir (Arendt, 1994: 82-83). Arendt, günümüzde özel veya kişisel olanın yoksunluk ile eş olduğunu söyler. Özel bir yaşam sürmek, başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten yoksun kalmaktır; kişi bu şekilde, ortak şeylerin söz konusu olduğu dünya ile birleşme ya da ayrılmanın sağladığı nesnellikten, ölümlülüğünden ve kendisinden daha kalıcı olacak şeyler başarma

imkanından mahrum kalır. Başkalarının gözüne görünmeyen bir hayat süren insanın, insani tarafından uzaklaşarak en uç biçimde yaşadığı yalnızlık kitlesel bir hale bürünerek kamusalılığı yok eder (Arendt, 1994: 87).

Arendt'e göre, modern çağdan önce özel mülkiyete çok fazla önem atfedilirken, servet gerek özel olarak sahip olunan gerekse kamusal olarak dağıtılan bir şey olarak önemli veya kutsal bir nitelik taşımamaktaydı. Mülkiyet kişinin dünyanın herhangi bir yerinde bir alana sahip olması gibi bir anlam taşıdığı için, kişi kamu alanını oluşturan ailelerden birinin reisi olduğunda siyasi bir oluşuma ait olmuş oluyordu; aile ile dünya üzerinde sahip olduğu o yer öylesine özdeşleşmiştir ki bir yurttaşın yurttaşlıktan çıkarılması dünya üzerinde sahip olduğu o yerin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bir kölenin ya da yabancıнын sahip olduğu servet mülkiyetin yerini alamaz; yoksulluk, bir aile reisinin dünya üzerinde kendine ait bir yerden mahrum olması ve yurttaşlık hakkından yararlanamamasını ifade eder (Arendt, 1994: 90-91).

Antik Yunan'da bireyin insan sayılmasında özel alan son derece önemli iken kamusal alanda boy gösterebilmesi için, kişinin *polis*'in sorunları ile ilgilenebilecek boş vakti yaratması yani yaşamsal zorunluluklarından kurtulması bakımından sahip olduğu köleler, kişinin servetinin ve kamusal alana girme fırsatının ölçüsüdür. Mülk, yalnızca ekonomik işlerin yürütüldüğü ve bireysel alana ait bir yerdir. Bu nedenle mülkünü büyütme yerine kamusal alanda daha fazla etki edebilmek için çaba sarfetmek, yurttaşın birincil önceliği olmalıdır (Arendt, 1994:93-94).

1.3.2. *Vita Activa*: Emek, İş, Eylem

Arendt, *vita activa* kavramını üç temel insani etkinlik olan emek, iş ve eylem üzerinden açıklamaya çalışır. *İnsanlık Durumu* adlı eserinde, “bunlardan her biri, yeryüzündeki hayatın insana, içinde o şartla verildiği temel durumlardan birine karşılık geldiği için aslidirler” der (Arendt, 1994: 17). Arendt'e göre bu üç etkinlikten emek, hayata; iş, dünyasallığa; eylem ise, çoğulluk durumuna denk gelir.

Arendt'e göre *vita activa* içindeki etkinliklerden biri olan emek; büyümesi, var olurken ihtiyaç duyduğu gelişimi ve değişimi, mutlak olarak çöküşü, yaşam süreci içinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen, hayatın zorunluluklarına

bağlı olan insan bedeninin biyolojik sürecine karşılık gelen bir etkinliktir (Arendt, 1994: 17). Arendt emeği açıklarken, bu kavrama olan yaklaşımın Antik Dönem ile Modern Dönem arasındaki farklılığına da değinir. Antik Dönemde emek ile iş kavramlarına dair her hangi bir ayırım söz konusu değildi; emeğe karşı bir hor görü vardı ve bu emeğin zorunlulukları yerine getirmeye dair bir etkinlik olarak görülmesinden kaynaklanıyordu; bu zorunluluk hali, insanların zamanlarını emek harcayarak geçirmeleri sonucunda, arkalarında bir iz ya da bir anıt gibi hatırlanmaya dair bir iş bırakamayacak olmalarından ve *polis* yurttaşlarının gittikçe daha fazla siyasal faaliyetler ile zaman geçirmelerinin kutsal ve önemli görülmesinden ileri gelmekteydi (Arendt, 1994: 116).

Emek ve işin kölelerin uğraşı olmasından dolayı hor görüldüğünü belirten modern tarihçilerin aksine, Arendt, Antik insanların anlayış ve yorumlayışlarının bizden farklı olmasına vurgu yapmış; yaşamı sürdürmek için gereken ihtiyaçlardan doğan mesleklerin, doğası gereği emeğe yani zorunluluğa dayanması sebebiyle emeğin kölece olması ve köleliğin de bu nedenle zorunlu olması düşüncesini taşıdıklarını belirtmiştir. Arendt'e göre antik insanlar, yaşamın zorunlu gereklilikleri sebebiyle sarf edecekleri emeği bir esaret olarak görmekle, özgür olmak için kendilerini zorunluluğa tabi kılan şeylere bir köleye sahip olarak egemen olmakla kölelik kurumunu haklılaştırmaktaydı (Arendt, 1994: 119). Bu nedenle Arendt'e göre Antik Dönem'de emek ile iş arasındaki ayırımın ihmal edilmesi gayet normaldi; özel alan ile siyasi olan kamu alanındaki ayırım, köle ile yurttaşlık sıfatına sahip hane reisi arasındaki ayırım, özel yaşamın gizlenilmesi gerekenleri ile başkaları tarafından aleni olarak görülecek ya da duyulacaklar arasındaki ayırım, ardında tek bir ölçüt bırakmayacak şekilde tüm ayırımların üstündedir; var olan ölçüt, harcanan zamanın özel alanda mı yoksa kamu alanında mı fazla olduğudur (Arendt, 1994: 120).

Modern dönemde emeğin gittikçe daha önemli olmasının nedeni, emeğin üretken bir nitelik kazanmasından kaynaklanır. Arendt, modern çağda emeğe olan yaklaşımın değişimini şu şekilde açıklar:

“... emeği bütün değerlerin kaynağı olarak uygulayıp *animal laborans*'ı gelenekte *animal rationale*'ye ayırmış konuma yükselterek, sadece *vita activa*'daki geleneksel hiyerarşiyi değil eylem ile tefekkür arasındaki geleneksel mertebeye de dahil bütün gelenekleri ters yüz eden- modern çağın *animal laborans* ile *homo faber*'i, 'bedenimizin emeği ile elimizin işini' birbirinden açık seçik biçimde ayıran tek bir teori ileri sürememiş olması ilk bakışta şaşırtıcı gibi gelecektir. Onun yerine önce üretici olan ve olmayan emek arasında, bir süre sonra da vasıflı ve vasıfsız iş

arasında bir ayrımın yapıldığını ve son olarak da, anlaşılan daha temelli bir anlayışa sahip olduğundan diğer ikisini yaya bırakan, bütün etkinliklerin kol ve kafa emeği olarak bölündüklerini görüyoruz. Ancak bu üçü arasında meselenin can damarını yalnızca üretici ve üretici olmayan emek arasındaki ayrım oluşturur ve bu alandaki iki büyük teorisyenin, Adam Smith ve Karl Marx'ın bütün savlarını bu noktaya dayandırılmış olmaları bir rastlantı değildir. Emeğin modern çağda yükselişe geçişinin nedeni tam da bu 'üretkenliği' ve Marx insanın (Tanrı tarafından değil) emek tarafından yaratıldığı veya insanı diğer hayvanlardan ayıranın (akıl değil) emek olduğu doğrultusundaki küfür gibi algılanan görüşü; bütün bir çağın üzerinde hemfikir olduğu bir şeyin en radikal ve tutarlı" yönden formüle edilmesinden başka bir şey değildi" (Arendt, 1994: 121).

Marx emekle ilgili, modern kamuoyu tarafından paylaşılan bir düşünce olarak, üretken olmayan emeğin yoldan çıkmış ve asalak bir emek olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Kastedilen üretken olmayan emek, Antik dönemde arkasında efendisinin özgürlüğünden başka bir şey bırakmayan emekçinin üretken olmayan emeğidir. Marx'a göre, emekçi sınıfları kurtarmak yerine, insan emekten kurtarılmalıdır; emek ortadan kalkarsa, zorunluluk alanının yerini özgürlük alanı alacaktır. Marx, ürünlerin özel ya da kamusal alanda var olmasına ve yararına veya kalıcı olmasına bakmaksızın, emeğin etkinliğinin kendine has ve kendini insani güçte bulan bir üretkenliği olduğunu ifade eder; üretkenlik sebebini emekten almaz, insanın geçinmek ve yaşamak için sürekli ve yeniden üretmek durumundan kaynaklanan enerjisinden alır, yani insanın "emek gücü"nün sağladığı artıktan alır (Arendt, 1994: 123,124-146).

Marx'a göre emek, "kişinin kendi yaşamını yeniden üretmesi" anlamına gelirken, "türün bekasını sağlayan yabancı bir yaşamın üretilmesi" ise doğurganlık olarak ifade edilir; doğurganlık ise üretkenlikle eşitlenir. Marx'ın bütün teorisinin, çalışmak ile doğurganlığı aynı verimlilikteki iki yaşam süreci tarzının üzerine kurulu olduğunu ifade eden Arendt, modern dönemde keşfedilen üretkenliğin gerçek anlamının Marx'ın üretkenliği ve doğurganlığı eşitlemesine dayandığını söyler (Arendt, 1994: 148). Arendt'e göre doğurganlık, yaşamın kuvvetidir; canlı organizma kendi yeniden üretimini sağlayabildiği sürece tükenmez, çünkü onun artığı çoklaştırılabilir potansiyelinde yatar (Arendt, 1994: 151).

Arendt'e göre insanın varlığının özü yaşamdır ve insan boş bir yaşama tiksinti duyduğu için biyolojik zorunluluklardan oluşan yaşam, insan için tercih edilebilir bir şey değildir; biyolojik yaşamın sınırlarından kurtulmak, hizmetkarlar vasıtasıyla mümkündür. Antik dönemde köleler, üretimin sağlayıcısı olarak değil,

tüketimin yükünü sırtlayanlar olarak görülür; bu durumda köleler, özgür olmak için zorunlulardan kurtulmanın gerekli olduğu göz önüne alındığında, yurttaşlık yapma hakkına sahip olanların yaşam zorunluluklarını üstlerine aldıklarında özgürlüklerinden vazgeçmiş olurlar. Özgürlük, kişinin kendini sahip olduğu yaşam zorunluluklarından kurtarmak için giriştiği teşebbüslerle edinilebilir (Arendt, 1994: 165-168).

Arendt'e göre, emek araçlarımızda büyük ve önemli yenilikler, “*homo faber**'ın *animal laborans*'ın hizmetine koştugu” ve *animal laborans*'ı esaretinden kurtarmak istediğinde, eylem adamının efendilik ve zorbalık edeceği, insandan ayrı konuşan alet, yaşamsal emeğin iki yanını, yani hayat gailisiyle ilgili mesaiyi ve hayata getirmenin acısını, çok daha acısız ve kolay kılar. Ancak Arendt, bu gelişmenin, emeğin cebri niteliğinin veya insan yaşamının zorunlu ve ihtiyaca tabi olma durumunu ortadan kaldırmadığını ifade eder; sanayi devriminin ortaya çıkardığı değişimler ve atom devriminin yaratacağı değişiklikler, yeryüzündeki insanların yaşamının temel durumunu değiştirmeyecektir (Arendt, 1994: 168).

Emeğin yerini alan işin ürünü, insanın kuvvetini perçinlemiş ve mesaide bir azalmaya yol açarak boş zaman yaratmıştır. Bu boş zaman Marx'ın öngördüğü özgür zamana denk gelir. Değişen koşullar ve araçlar sonucunda *animal laborans*'ın doğal üretkenliği artmış, bir tüketim malları bolluğu yaratmıştır. Fakat emeği kolaylaştıran araçlar, asla bir hizmetçinin yerini alamayacaktır. İnsanın yaşam süreci çalışmayı gerektiren ve sonu olmayan bir etkinliktir. İşin ürünleri insanın mesaisini azaltsa da insan hayatının tabi olduğu zorunluluk durumunu değiştirmez; işin yükünü hafifletir, zorunluluğun hallerini değiştirir, fakat zorunluluğu ortadan kaldırmaz (Arendt, 1994: 170,173).

Arendt, emek ile tüketimin, yaşam zorunluluğunun insana dayattığı aynı sürecin iki farklı evresi olduğunu; içinde bulunduğumuz topluma tüketim toplumu denmesinin, emekçiler toplumunda yaşadığımızı söylemenin bir biçimi olduğunu ifade etmiştir. Modern çağda, emeğin kurtuluşu olarak adlandırılan şeyin, insanlara özgürlük getirmeyeceğini, bütün insanlığın, aslında zorunluluğun boyunduruğu altına

* Homo faber, zanaatkâr, dogaya siddet uygulayarak onu isleyen bir işçi, *animal laborans* ise, sadece yaşamını idare ettirebilecek kadar çalışmaya yetisi olan ve kesinlikle homo faberin yeteneğine erisemeyecek olan kısıdır.

girdiğini söyleyen Arendt; Marx'ın devrim düşüncesinde kastettiği, çalışan sınıftan değil çalışma zorunluluğundan kurtulma gayesini bir ütopya olarak görür. Çünkü Arendt'e göre, emekten kurtulmak zorunluluktan kurtulmaktır; bu ise, insanın yaşam durumunu oluşturan doğal metabolizmadan yani tüketimden kurtulmak ile sonuçlanacaktır (Arendt, 1994: 175, 180).

Artık zamanın insanı zorunluluktan kurtaracağı öngörüsünde bulunan Marx'ın, modern çağda karşılık bulmadığını söyleyen Arendt, emek gücünün hiçbir sebeple yok olmayacağını, modern çağ insanının artık zamanını tüketimle geçirerek, yaşamsal zorunluluğun da ötesinde keyfiliğe ve aşırı iştaha dayalı bir tüketim anlayışı ile emeğe daha bağımlı hale geldiğini ifade eder. Üstelik herşeyin bir tüketim nesnesi haline gelmesi ve her şeyin yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalması sonucunda kendisini emekten kurtaramamış *animal laborans*, zorunluluk karşısındaki zaferini, kamu alanına girmesi ile sonuçlandırır (Arendt, 1994: 183). Emekçinin yaşam içerisinde başkaları ile bir arada olduğunu fakat bunun çoğulluk durumundan ziyade, çokluk olduğunu söyleyen Arendt, insanların doğasında tek bir kişi gibi birlikte çalışmanın var olduğunu, fakat bunun bireyselliğini ve kimliğine dair farkındalığını yok ettiğini belirtir. Emekten doğan bütün değerler toplumsaldır ve insan bedeninin doğal metabolizmasından doğan etkinlikler sonucu ortaya çıkan bu toplumsallık eşitliğe değil aynılığa dayanır (Arendt, 1994: 292-293).

Emeğin ortaya çıkarmış olduğu üründen farklı olarak, üretilmiş şeyleri kapsayan diğer etkinlik ise, iştir. Yapay bir şeyler dünyasını oluşturan iş, insani varoluşun, türün sürekli yinelenen hayat döngüsüne takılmamış ve ölümlülüğü bu döngü ile telafi edilemeyen doğa dışı olma durumuna karşılık gelen şeydir. İş durumu, dünyasallıktır; her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir, oysa bu dünya bütün sınırların aşılması anlamını taşır (Arendt, 2012: 35-36). İş faaliyeti sonucunda üretilmiş şeyler, kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar. İş süresince her şey, sonucunda elde edilecek yarara ve amaca göre değerlendirilir. Arendt'e göre birey, iş sayesinde dünyaya bir şeyler getirir. İşin temeli olan amaç, belli bir süre sonra başka bir amacın aracı haline dönüşür (Arendt, 2012: 229).

Dayanıklı nesneler üreten iş, bu dünyayı insanın evi yapan bir etkinliktir. İş, bu dünyaya, üzerinde yaşayan insanlardan bağımsız olma özerkliği de atfeder. İş ve emeğin arasındaki temel fark, emeğin insani bir etkinlik sayılmamasına karşılık işin

tam olarak bir insani etkinlik olmasıdır. *Homo faber*in uzun süre dayanıklı kalabilen şeyler üretmesi ve üretilen şeylerin insanlardan bağımsız varlık göstermesi, dünyayı insana daha aşina hale getirir ve insanın kendini evinde hissetmesini sağlar. Ayrıca, insan varoluşunun faniliğinin ötesinde kalıcı üretimde bulunabilmesi, kamusal alanın maddi kurumlar yaratma becerisi ile herkes için ortak bir dünya oluşturmayı mümkün kılar. *Homo faber*'in iş faaliyeti, özünde siyasal olmasa da, ölümlülüğünün ötesine geçerek, edimlerine ve sözlerine kalıcılık kazandırarak politik faaliyetin kalıcılığına zemin hazırlar.

İş emekten ayıran diğer özelliği ise, araçsal olmasıdır: emek, araç-amaç zinciri içinde yer almayan, zorunluluklara tabi bir faaliyet iken, iş mal etmeden kaynaklanan bir faaliyet olduğu için araçsaldır. İş sürecinde edinilen amaç aracı meşrulaştırır ve organize ederek üretir. Arendt'e göre işi diğer tüm insani etkinliklerden ayıran özelliği şeylerin imalatının kesin bir başlangıcının olması ve öngörülebilir bir sonunun olmasıdır. oysa emeğin döngüsel ve tekrara dayalı niteliği olması, ona kesinlik ve belirlilik vermez. İşin, sonunun bilinebilirliği ve geri dönüşsüz olması, *homo faber*in ürettiği her şeyi yok edebileceği anlamına da gelir.

Arendt'e göre, gerek emek gerekse iş özel alanda var olan etkinliklerdir. Kendisinden başka kalıcı bir şey üretemeyen, gelip geçici ve görünmez olan emek özel alanın karanlığında kalmış bir etkinliktir. İş ise, dayanıklı nesneler üreten ve pazar ilişkilerinin bir parçası olan, sonuç olarak kamusal olmayan bir etkinliktir.

Arendt'in insani etkinlikler içinde en fazla üzerinde durduğu ve kamusal alanın içinde yer alan etkinlik *eylem (praxis)*dir. Arendt için özgürlük anlamına gelen eylem şu şekilde tanımlanmıştır: “Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyada oldukları gerçeğine karşılık gelir” (Arendt, 1994: 36). Arendt bireyi, bütün sıfatlarından önce “insan” olarak ele alır ve insan ile etkinlik arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

“Emek sadece bireysel sürekliliği değil, türün hayatını da garanti eder. İş ve işin ürünü olan insan eseri dünya; ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçarlığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu yaratır” (Arendt: 1994: 37).

Arendt'e göre eylemin şartı çoğulluktur ve eylem, kendi varlığıyla politik hayatı var kılan bir özelliğe sahiptir. İnsanın siyaset yapabilmesini sağlayan eylem,

kişinin doğması ile başlayan bir etkinliktir. Siyaset eylemle birlikte var olur ve eylem devam ettiği sürece varlığını devam ettirir. Üretim faaliyetinde bulunan ve ürettikleri tarafından koşullandırılan insan, bu faaliyetlerinin ötesinde bir etkinliği oluşturma yeteneğine de sahiptir.

Arendt, *vita activa* kavramını oluştururken Antik Yunan felsefesinden ve Aristoteles'ten oldukça etkilenmiştir. Aristoteles'in, sadece güzelin tüketildiği hayat, *polis*in sorunlarına adanmış hayat ve filozofun hayatı şeklinde üç tip yaşam tarzı kurguladığını söyleyen Arendt, bu üç tip yaşam tarzının, niteliksel olarak, kendi kararlarını kendi verebilme yetisini, kendi rızasıyla veya rızası dışında, kaybetmiş kişileri dışladığını belirtir (Arendt, 1994: 43). Arendt, Aristoteles'in insan hayatının belli bir politik örgütlenmeye ihtiyacı olduğunu farkında olmadığını ifade eder; Antik kent-devletlerinin yıkılmasından sonra, insanın her türden dünyevi meselelerle ilgilenmesi gerektiği fikri ortaya çıkmıştır. Bu noktadan sonra, salt bir düşünme etkinliği yerini, tam ve tek bir özgürlük hali olan eyleme bırakmıştır.

Arendt'e göre eylemek, başlamak ve harekete geçirmektir; bireyin eyleme faaliyeti, imkansız gibi görünen bir olayı imkanı kıldır. İnsan, konuşmadığı taktirde dış görünüşü ile ilgili fikir verebilir fakat konuşarak saklı olan iç dünyası ortaya çıkarır. Konuşmak, insanın oluşumuna izin verdiği bir başlangıç, daha önce oluşmuş bir ortama eklenerek, ortamda var olanlar üzerinde de bir etki yaratarak özgün bir hikaye ortaya koymaktadır: hiç kimse bu hikayenin, tek başına, yazarı değildir. Bu ortak hikaye, ortak bir yaşam oluşturmaya katkı sunan bir unsurdur.

Eylem, ancak insanların çoğulluğu koşuluna bağlı olarak var olmakla birlikte, birey, kendisini, karmaşık ve çözülemez meselelere atmak sorumluluğundan imtina edebileceği için, eylemin sakıncalarını gidermenin yolu çoğulcu bir yönetim anlayışı yerine tek adam yönetimini gerekli kılabilir. Çoğulluğun ve her bir bireyin farklılıklarını söyleme eylemiyle ortaya çıkabilecek kaosun sonucunda, insanlar, karmaşık bir durumdan çıkış yolunu, eyleminin siyasal sorumluluğundan kurtulmak için, bir kişinin boyunduruğu altına girmekte görebilir. Ancak Arendt, birey adına söz sahibi olacak oluşumların, onlara söz söyleme ve özgürleşme fırsatını kabul ederken, bunu suni bir güvence olarak görür ve bireyleri aşırı teslimiyeti sorgulamaktan uzaklaştıracağını söyler; ona göre, toplum, bir şeyler yapma

heyecanını kaybetmemiş, herhangi bir ortam tarafından şartlandırılmamış, değiştirme ve yenileme potansayile sahip bireylerden oluşmalıdır (Günel, 2017: 95).

İnsanın gerçek anlamda özgürlüğünü tesis edebileceği faaliyetin siyaset olduğunu düşünen Arendt, eyleyen ve harekete geçen insanın özgürlüğe ulaşacağını düşünür. Ona göre insanlar hem eşit hem de birbirlerinden farklıdırlar. Farklılıklar söz konusu olmasa ve korunamasa idi, eyleme faaliyetine ihtiyaç duyulmazdı. Arendt'e göre eyleme faaliyeti söz söyleme ile gerçekleşir. Kararlar şiddet ve güç kullanmak yerine, kelimelerle ve rıza ile alınmalıdır. Politik yaşama katılımı, konuşma ile gerçekleşmesini öngören Arendt, bazı eleştirilerle karşılaşmıştır: Eğer kamusal yaşama katılım söz söyleme faaliyeti ile mümkün olacaksa, konuşma kabiliyetine sahip olmayanların katılımı ve kendilerini temsil etmeleri nasıl mümkün olacaktır? Sözü ve konuşmayı üreten ve dinlenilmeyi sağlayan şey nedir? Toplumsal anlamda kurulmuş ilişkiler ifadelerini dilde bulurken, konuşacak şeyleri varken susturulmuş, dildeki egemen söylemden dışlanmış olanlar kamusal alana nasıl dahil olacaklardır? (Öztimur, 2003: 46). Bu eleştiriler karşısında, Arendt'in, eylem faaliyetinin insanların oluşturmuş oldukları çoğunluktan kaynaklandığını, politik söylemin farklılıktan ve çoğunluktan beslendiğini, politik ortamda farklılıklarını ifade etmeyen ve sessiz kalanların görünür olmadıklarını, çoğunluğun kamusal alana taşınmasıyla bu farklılıkların bilinir kılınması gerektiğini ifade etmekte fayda var. Arendt, söz söyleme üstünlüğünü hiçbir sınıfa veya kesime atfetmemiş ve konuşma üstünlüğünü hiçbir insani özelliğe bağlamamıştır.

Arendt, eyleme faaliyetinin, öngörülemezlik ve geri alınamazlık olarak iki dezavantajı olduğunu belirtir. Fakat bunlar çözümsüz değildir: geri döndürülemezlik bağışlama yetisi ile; öngörülemezlik ise, söz vermek ve sözü yerine getirmek ile telafi edilebilir (Arendt: 1994: 348).

Özetlenecek olursa, Arendt'e göre bu üç etkinlik ile karşılık geldikleri durumlar, insani var oluşun en genel durumu olan doğum ve ölüm ile doğarlık ve ölümlülük ile yakından ilgilidir. Emek türün hayatını garanti ederken, iş ve işin ürünü olan dünya, ölümlü hayatın beyhude oluşuna ve insana dair olan zamanın uçarlılığına bir kalıcılık ve süreklilik sağlar. Eylem ise siyasi yapılar kurulmasını sağlayıp bu yapıların varlığına süreklilik kazandırarak tarihin yani belleğin koşulunu yaratır.

Bu üç etkinliğin temelinde olan doğarlık, en çok eylem etkinliğinde kendini gösterir: “Doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendisini bu dünyada duyurabilmesi sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür” (Arendt, 1994: 19).

Arendt’e göre insanlar, dokundukları yani bir biçimde ilişki kurdukları her şey, hemen var olmalarının bir koşuluna dönüştüğü için koşullanmış varlıklardır. *Vita activa*’nın var olduğu bir dünya, insani etkinliklerin ürettiklerinden oluşur. Var olmalarını, onları var eden insanlara borçlu olan şeyler, buna rağmen onları var eden insanları durmadan koşullandırır; insana dair olan her ne varsa insani var oluşun bir koşulu halini alır.

Arendt’e göre *Vita activa*, tarihsel olarak siyasi düşünce geleneğimiz kadar eskidir. Fakat tarihsel dönemler içinde anlam farklılaşması söz konusu olmuştur; *vita activa*’nın Aristocu *bios politikos*’un (politik yaşam) ortaçağ felsefesinde standart bir karşılığı varken, Augustine’de kamusal-siyasal konulara hasredilmiş bir yaşam olarak *vita negotiosa* (yoğun yaşam) şeklinde özgün anlamında varlık göstermiştir. Arendt’e göre, Antik kent-devletin ortadan kalkmasıyla birlikte *vita activa* siyasi anlamını yitirerek, dünya işleriyle ilgili her türlü meşguliyet anlamına gelebilecek bir ifade kazanmıştır.

1.3.3. Şiddet-Zor

Şiddet, en genel ifadesiyle, bir kişiye güç veya baskı uygulayarak istemediği bir şeyi yaptırma ya da istediği bir şeyi yaptırmama olarak tanımlanabilir. Arendt ise şiddeti geniş bir perspektifle ele alarak, argüman ya da konuşma olmaksızın ve sonuçlar hesaplanmaksızın eylemde bulunmak olarak tanımlamıştır. Arendt, şiddetin her zaman şiddeti yinelediğini; amaçlara hızlı bir şekilde ulaşılmazsa bozguna uğratmanın yanında siyasal alana da giriş yapacağını; her şiddet eyleminin farklı bir biçimde ve daha yoğun şekilde bir şiddet eylemini doğuracağını ve böylece huzur ve güven ortamının yok olacağını belirtmiştir (Arendt, 1997: 78, 97).

Arendt, şiddetin herkesçe kabul edilebilecek bir tanımının yapılmasının zor olduğunu belirtmiştir. Şiddet, karmaşık ve yıkıcı bir sorun olarak karşımıza çıksa da, insanla ilgilidir: bir yıkımın ya da uğranılan zararın şiddet olarak

değerlendirilebilmesi için insan kaynaklı olması gerekir; doğadan gelmesi, örneğin doğal afetin zarar vermesi, şiddet olarak değerlendirilmez.

Arendt, şiddetin sonuçlarının ne derece etkili olacağını sayıların belirlemediğini; tek bir kişinin bile, elindeki şiddet aracı ile, bir çok kişinin ölümüne sebep olabileceğini ifade etmiş olsa bile, grubun gruba veya devletin gruba uyguladığı kolektif şiddetin daha yıkıcı sonuçları olduğunu düşündüğü için kolektif şiddet üzerine daha çok eğilmiştir. Sistematik ve planlı bir şekilde ortaya çıkan kolektif şiddet, şiddetin vahşi bir şekle bürünmüş halidir. Kolektif şiddet, sayıların çokluğu ile gerçekleştiği için ölüm bile kolektif bir hal alır: bu şekilde ölüm, insanı yalnızlıktan kurtararak güçlü kardeşlik durumlarının ortaya çıkmasına neden olur. Arendt'e göre kolektif şiddetin ortaya çıkardığı bu kardeşlik duygusu, bir tehlike söz konusu olduğunda ortaya çıktığı için, aslında bir yanılsamadan ibarettir (Arendt, 1997: 82).

Tek bir insanın şiddet eylemi sonucunda başarı elde edemeyeceğini, mutlaka insanların bir araya gelip birlikte eylemde bulunulmasına ihtiyaç duyulacağını düşünen Arendt, şiddetin başarıya ulaşmasının özünde sayıların ya da görüşlerin değil, araçların olduğunu ifade eder.

1.3.4. Otorite-İktidar

Arendt, Roma kültürü ve o kültür içinde de Cicero'nun *De Re Publica* eserini inceleyerek yorumladığı otorite kavramı, çoğaltmak/artırmak anlamına gelen "augere" fiilinden türeyen *auctoritas* kelimesine karşılık gelir. Arendt, Cicero'nun insani mükemmelliğe, tanrıların yoluna yeni topluluklar kurması ve kurulmuş olanları da koruması kadar yaklaşıldığı başka bir alan olmadığı önermesini, kuruluşun dini bir bağlayıcı gücü olduğu şeklinde yorumlar; otoritenin ya da otorite sahibi olanların durmadan çoğalttıkları da, insanın ortaya çıkardığı bu kuruluşlardır (Arendt, 1997: 167).

Arendt için otorite olumlu bir durumu ifade eder; fakat terim olarak kötüye kullanılması da söz konusudur. Otorite, herhangi bir baskı veya ikna unsuru olmaksızın, itaat beklenen kişilerin sorgusuz sualsiz kabulüdür. Otoriteyi ayakta tutmanın yolu ise kişiye ya da makama saygının sağlanmasıdır. Otorite kurmak

istenilen kişilere ne bir tiran gibi aşırı baskı yaratmak ne de onların eşitimiyesine davranmak gerekir: otorite ciddiyetin ve saygınlığın sağlanması durumunda var olur; bu koşullarda insanların itaat göstermelerini sağlayan her şey otoritedir (Arendt, 1997: 58).

Sürekli bir itaat isteyen otoritenin, kimi zaman bazı iktidar ve şiddet biçimleri ile karıştırıldığını söyleyen Arendt'e göre otoritenin özüne inilerek genel bir tanımı yapılamaz ve açık bir anlamı da yoktur: çünkü otorite, dışarıdan zorlayıcı araçlar kullanmaz fakat eşitliği kabul edip iknaya dayalı bir niteliği de yoktur (Arendt, 1997: 129). Arendt, ateizmin dini ikame etmemesi gibi şiddetin de otoritenin ikamesi olmadığını söyler. Ona göre şiddet, otoritenin yerine geçemeyeceği gibi; otoriteyi ortadan kaldırıp zamanla totaliter bir sisteme sebep olabilir (Arendt, 1997: 142). Otorite, tiranlık ile de benzeşmez: tiranlıkta tek bir kişinin istek ve arzuları söz konusu iken otoriter bir yönetim, yasalara dayanan eylemler ile var olur; otoriter bir yönetim eşitlikçi değildir, oysa tiranlık herkes baskı altında olduğundan kendi aralarında eşittirler (Arendt, 2012: 134-135).

Arendt, otoriteye karşı olumlu bir yaklaşıma sahiptir: modern insanın ilişkilerinde otoriteye yer verilmemesinden dolayı tutarlılık ve devamlılık gibi unsurlardan yoksun kaldığını, bu nedenle insan ilişkilerinde otoritenin belli bir biçimde de olsa muhakkak olması gerektiğini düşünür.

Arendt'in olumlu bir yaklaşıma sahip olduğu diğer kavram ise, iktidardır. İnsan, eyleyen ve konuşan bir varlık olarak, uyum içinde eyleme kabiliyetine sahip olmasıyla, kamu alanının varlığını sürdürebilmesi için iktidar yani bir topluluk üzerinde hakimiyet kurma durumuna ihtiyaç duyar (Arendt, 1994: 292).

Arendt, iktidara tek bir kişinin sahip olamayacağını ifade etmiştir: iktidar bir grup insana ait olan bir şeydir; bu insanlar bir arada olmaya devam ettiği sürece iktidar varlığını sürdürür; tek bir kişinin iktidara sahip olmasının ise, iktidara sahip olan grubun, onlar adına eyleme kudretini bir kişiye vermeleri sonucunda söz konusu olabilir. Arendt için iktidar bir arada bulunmanın sonucunda ortaya çıkan bir durumdur; bir arada olma durumu sürdükçe iktidar güçlenir, bu durum ortadan kalkarsa iktidar yok olur. İktidar için vazgeçilmez şart insanların bir arada yaşıyor olmalarıdır (Arendt, 1997: 57).

Arendt'e göre, iktidar şiddeti doğurmaz: iktidar, şiddetten üstündür ve iktidarın yok olması, şiddeti ortaya çıkarır. İktidarsızlığın şiddeti beslemesi ve ortaya çıkan iktidar boşluğunun yerine şiddetin konulması, bir süre zafer gibi görünse de bir noktadan sonra şiddetin, iktidarın yarattığı boşluğu tamamen doldurma hırsı, yıkım araçlarını amacı belirleme noktasına kadar götürür: şiddet iktidarın ikamesi olur, şiddetin kullandığı araçlar iktidarı elde etme amacı taşıırken bir zaman sonra kendileri amaç haline gelir ve iktidarın sağlayabileceği işlevler, istikrar, otorite tamamen ortadan kalkar (Arendt, 1997: 64, 67). Arendt, şiddetin en açık dışavurumun iktidar olduğunu kabul etmekle birlikte, böyle düşünen düşünürlerden farklı olarak, şiddet ile iktidarın birbirinden çok farklı kavramlar olduğunu düşünür. Arendt'e göre iktidar sayılara, şiddet araçlara ihtiyaç duyar: tek bir insanın uygulayacağı şiddet hiçbir işe yaramaz, oysa kendisini destekleyebilecek kişiler üzerinde uygulayabileceği güç, kendisi için daha anlamlı sonuçlar doğurur (Arendt, 1997: 41-44).

1.3.5. Sivil İtaatsizlik

Sivil itaatsizlik, en genel anlamıyla, haksızlık karşısındaki pasif direnişi; şiddete başvurmadan haksızlığa karşı çıkmayı ifade eder. Şiddet içermemesiyle diğer hak arama eylemlerinden ayrılan sivil itaatsizlik, haksızlığa karşı bütün yasal yollar denendikten sonra girilen, yasadışı olmakla birlikte meşru bir eylem tarzını ifade eder (Coşar, 2001: 10).

Arendt'in sivil itaatsizliğe yaklaşımı oldukça özgün olmakla birlikte, hızlı değişen koşullar göz önüne alındığında, günümüz demokrasileri için sivil itaatsizliğin gittikçe daha fazla önem kazandığını da vurgulamıştır. Arendt'e göre, hak arama konusunda eskisinden daha bilinçli olan yurttaşların, kimi zaman geleneksel hak arama yöntemlerinin yetersiz kalması sonucunda, kimi zaman ise hükümet tarafından gerçekleştirilen bir değişikliğin hukuka ya da anayasaya karşı uygunluğu kuşkulu olan bir politikada ısrar edilmesi sonucunda ortaya çıkar (Coşar, 2001: 84). Sivil itaatsizlik eylemi ile ortaya çıkan başkaldırı, suç niteliği taşımamakla birlikte yasal olarak da nitelendirilemez; başkaldırının amacı, dengeyi ve adaleti sağlamaya yöneliktir.

Arendt'e göre sivil itaatsizlik eylemlerinde asıl önemli olan söz değil eylemdir; eylemi önemli kılan nokta ise sadece belirli bir haksızlığa karşı çıkmak için bireysel inisiyatif ile bir araya gelmiş yurttaşların, bireysel eylemi aşır kolektif bir eyleme dönüştürerek başkaldırı gerçekleştirmesidir. Arendt'e göre, sivil itaatsizlik yasa egemenliğinin kayboluşunu gösteren bir eylem olarak, polis gücünün zaafa uğramasının bir sonucu olan kriminal itaatsizlikten ayrılır.

Kamuoyundan gizlenerek faaliyet sürdüren ve kriminal bir örgütün içerisinde kendi çıkarları için hareket eden sıradan bir suçludan farklı olarak sivil itaatsizlik eylemcisi; düzeni yeniden yaratmaya yönelik, kolektif bir amaç doğrultusunda mevcut soruna dikkat çekip onu düzeltmek faaliyetini gerçekleştirir. Sivil itaatsizlik kolektif bir hareket olarak aleni bir şekilde hareket etmesiyle, gizliliği esas alan komploculuktan; bir grup faaliyeti ve nicel güce dayanan cemiyet anlayışına sahip olmasıyla, bireysel olarak vicdan muhasebesi sonucuna göre hareket eden vicdani retçiden; otoritenin genel çerçevesini ve hukuk düzeninin genel meşruiyetini kabul edip şiddeti dışlaması ve barışçıl yöntemler kullanmasıyla, kökten değişimi öngören ve bu amaca ulaşmada kendini herhangi bir yöntemle sınırlamayan devrimcilikten ayrılır. Fakat Arendt coğrafyanın, sivil itaatsizliğin şiddete başvurmada sonuca ulaşmasını etkilediğini düşünür: Gandhi şiddeti dışlayan sivil itaatsizlik eylemini İngiltere yerine Stalin Rusyası veya Hitler Almanyasına karşı yapmış olsaydı, sömürgeciliği sonlandırmak yerine katliamla sonuçlanan bir boyun eğiş ile sonuçlanırdı.

Arendt için sivil itaatsizlik, şiddetin ayrıştırıcı ve nefret uyandırıcı sonuçlarından farklı olarak, farklılıklara sahip bireylerin, ortak bir hedefte birleştirilerek şiddete başvurmada hak aramasına imkan veren ve uzun vadede karşıtlarının vicdanında sempati yaratacak bir eylem türüdür.

1.4. HANNAH ARENDT'İN POLİTİK KURAMINDA ÖZGÜRLÜKÇÜ CUMHURİYET

Hannah Arendt'in politik kuramında cumhuriyetçiliği insanlığın, totaliter rejimlerin yükselişine ve kamusalığın çöküşüne engel olmak için ortak yaşam

kurabilmesinin ve insanın gerçek anlamda özgürleşebilmesinin bir yolu olarak gösterir. İnsanlık değerleri ile uyumlu bir yurttaşlık erdemi ve aktif siyasal katılım Arendt için son derece önemlidir. Bu bağlamda politika ve yurttaşlık anlayışının yeniden tanımlandığı özgün bir yaklaşım ortaya koyar.

1.4.1. Politika ve Yurttaşlık Anlayışı

Özel ve kamusal olan, yani *vita contemplativa* ve *vita activa* arasında yapılan ayırım, bir taraftan ortak bir dünya inşa etmesi, diğer taraftan ise siyasal olanı özerk kılması bakımından Antik çağda önemli bir yere sahipti; iyi ve mutlu bir yaşam için kamusal alana dahil olmak zorunluluğu söz konusu idi. Hristiyanlığın yayılması ve siyasal olanı etkilemesiyle, Antik çağ düşüncesinde söz konusu olan siyasal eylemin “ölümsüzlüğün” ortak bir “yürüyüşü” olarak değerlendirilmesi yerini, tek tek insanlara *a priori* bir ölümsüzlüğe bırakmıştır. Hristiyan dünya algısının Protestanlık ile birlikte parçalanmaya başlamasının yanına, doğa bilimlerinin hakimiyeti de eklenince, *vita activa* tekrar ön plana çıkmıştır. Bu noktada *vita activa*, dünyaya yüzünü dönmek ve iyi yaşamının teminatı olarak görülür. Yeniçağ’da yeniden önem kazanan ve yeniden tanımlanan bu kavram, Arendt tarafından kapitalizmle ilişkilendirilir.

Protestanlığın inananlardan doğru yaşama yönelmelerini ve aktif olmalarını beklemesi, doğa bilimlerinin insana dünyayı dönüştürebileceği ve müdahale edebileceği bilgisini vermesi, siyasal düzenin Tanrısal iradeye bağlanamayacağı ve bu düzenin yeniden inşa edilebileceği düşüncesini doğurmuştur. Artık içe dönük bir insan tipolojisi yerine verili olanı bir araç olarak kullanabilen ve özgün davranış geliştirebilen *homo faberi* yaratmıştır. Toplumsal kültürün rasyonelleşmesi ile hem insan yaşamında hem de toplumsal ilişkilerde her şeyin praksis olarak değerlendirilmesi söz konusu olmuş ve *vita activa* daha önemli hale gelmiştir.

Vita activa’daki bu dönüşümü sorgulamaya başlayan Arendt, Antik çağdaki eylem kavramının insan eylemliliği açısından, merkezi ve bağımsız olduğunu, Yeni çağda ise *vita activa*’nın artık üretim şekli ve süreci olduğunu ifade etmektedir. Artık modern toplumlarda eylemin, üretime indirgenmiş belli kurallar, normlar ve yasalar doğrultusunda gerçekleşebileceği düşünülür; bu eylem, onu gerçekleştiren bireylerin,

ortak bir buluşa yöneldiği, yeni bir ortama dair düşünce geliştirdiği ve bunu hayata geçirdiği, var olan yasaları ortadan kaldırdığı ve süreklilikleri kesintiye uğratabildiği kolektif eylem olarak değerlendirilemez. Bu bağlamda eylemin öznelararası iletişimsel karakteri gittikçe zayıflamış ve araçsal karakteri ön plana çıkmıştır. Eylemin kültürel boyutunun dışlanması ve üretim süreci olarak araçsallaştırılması, Arendt tarafından apolitikleştirme olarak nitelendirilmiştir. Arendt'in bu nitelendirmesi, toplumsal ilişkileri ve toplumsal yapıları yeniden konumlandırarak, kamusal ve özel alan ayrımını da dönüştürmüştür (İnce, 2013: 292).

Daha önce özel olanın, kamusal olmaya başladığı modern toplumlarda, sosyal sorunlar merkezi bir konuma geçerken, insanların nasıl birlikte yaşamak istedikleri sorusu, siyasal soruları gittikçe ikincil ve geçici bir konuma geçirmiştir. Artık siyasal olanın yerini, var olan ve verili koşulların devamı için yönlendirme ve idare etme mekanizmaları almıştır. Arendt, modernitenin sebep olduğu bu apolitikleşmeyi iki sebebe dayandırır: kapitalizm ve onun sonucu olan kitle toplumu ve ulus devlet.

Üretim ve tüketim sürecinin kendi içinden çıkarak sınırlamasının mümkün olmadığı bir sistem olarak ele alınan kapitalizm, sisteme egemen olanın kendi iyiliği ve devamlılığı için kendine değer atfetmesi sonucunda modern kitle toplumunu ortaya çıkarmıştır. Modern kitle toplumu içinde ortaya çıkan, bürokrasi tarafından yerleştirilmiş ve mükemmele ulaştırılmış bir konformizmin yanı sıra liberalizmin "ürkütücü komünist hayal" aracılığı ile genel çıkar uyumuna doğru gelişebilecek tüm insani farklılıkları yok sayması, felsefi ve bütünlükçü bir özgürlük kavramını, özel yaşamı koruyan bir negatif özgürlük seviyesine indirmiştir. Arendt bu gelişmeyi apolitikleşme olarak ifade etmiş, insanın kendi yönelimini belirlemekten yoksun kaldığını vurgulamıştır. Geline bu süreçte, ortaklık algısı zayıflamış, toplumsal ve bireysel apolitikleşme özel çıkarı belirleyici bir hale getirmiştir. Kapitalizmin içe dönük kendine değer atfetme durumu apolitikleştirmeyi doğururken dışa dönük değer atfetmesi ise, sömürgeleri sadece sömürü kaynakları olarak gören emperyalizmi doğurmuştur. Emperyalizm, ırkçı ideolojiyi harekete geçirerek, ait olunan ülkedeki halk ile sömürgeleştirilmiş halklar arasında doğal bir hiyerarşiye sebep olmaktadır. Arent bu noktada, insan hakları konusunda kendi halkı için talepkar olanların sömürülen ülkelerdeki insan hakları ihlallerine sessiz kalınmasını örnek vererek, insan haklarının etnik bir zeminde değerlendirildiğini ve ulusun artık siyasal bir

birlik olmak yerine etnik bir yapı olarak tanımlanmasının apolitikleştirilmeye sebep olduğunu vurgular. Bunun yanında emperyalizmin bürokrasiye ağırlık vermesi siyasal sorumluluğu ortadan kaldırdığı ve idarede yasaların yerini kararnameler aldığı için, insanların nesneleştirilip parçalanmasıyla modern siyasetin yaygınlaşmasına zemin hazırlar. Bunun sonucunda, kapitalizmin kendi kendini yıkıcı bir ilkesi olarak nitelendirilebileceğimiz sonsuz ilerleme istencini sınırlayabilecek tek faktör olan ulus devletin gücü de ortadan kaldırılır. Böylelikle modern ulus devlet düşüncesi, bir taraftan emperyalizm diğer taraftan da ona içkin olan çelişkiler nedeniyle parçalanmaktadır (İnce, 2013: 293-294).

Fransız Devrimi'nden itibaren, ulus devletin bir yandan halk egemenliğine dayanması diğer yandan insan hakları gibi genele hitap edecek evrensel yasalar tanınması, devlet ve ulus arasında çözümsüz bir paradoks ortaya çıkardı. Bu temelde gelişen ulus devlet, somut bir irade oluşumunun özgünlüğü ile, yasal bir dayanağa sahip egemenliğin genel kapsayıcılığı arasındaki paradoksu uzlaştıracabilecek bir zemin ortaya koymak durumunda kaldı. Ulus devlet içinde tanımlanan özgürlük, bir taraftan dışsallaşamayacak kayıtsız, şartsız ve sınırsız bir niteliğe sahipken, siyasal niteliğinden dolayı sınırlı bir alanda yaşayabilecek olmasıyla, hukuk devleti, demokrasi ve insan hakları gibi kavramlarla sürekli bir çatışma halindedir; bu çatışma, ulus devlet yapısı içinde, özgürlüğün kayıtsız şartsız olma durumunu yok saymak veya ortadan kaldırmak suretiyle aşılmaya çalışır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında ulusal egemenlik anlayışının yayılması ile, ulus devlet içten içe yapıbozumuna uğrayacak bir sorun meydana getirmiştir. İnsan hakları evrensel bir iddia taşıdığı için, her siyasal birliğe hitap etmek zorunda iken, özünde belirli bir devlet bağlamında savunulmuştur. Birinci Dünya Savaşı sonrası ulus devlet vatandaşları ile azınlıklar arasında bir ayrıma gidilmesi, insan haklarını anlamsızlaştırmıştır. Çünkü azınlığa, kendi kaderini tayin etmek gibi siyasal haklar verilmediği gibi reel politik bağlamında diğer hakları da elinden alınmıştır; buna bağlı olarak ortaya çıkan devlet egemenliğinde, azınlıkları devlet birliğinin dışına itecek bir pratik oluşmuştur. Demokrasi, hukukun üstünlüğü, halk iradesi ve insan hakları gibi kırılğan kavramlar üzerinden kurulmuş olan Avrupa'daki ulus devletlerin ulus niteliği, meşruluk sağladığı bu kavramların önüne geçmeye başlamıştır. Devletin ulusal bir kuruma dönüşümünde, gelişebilecek baskı, saldırı ve otoriterlik yok olsa da

totaliterliği engelleyebilecek bariyerler de etkisiz hale gelmeye başlamıştır (İnce, 2013: 295).

1.4.2. Totalitarizmin Yükselişi

Totaliter egemenliği spesifik ve tarihsel olarak tekil bir devlet biçimi olarak tanımlayan Arendt, hem yapısal hem de egemenlik biçimine uygun erdemler tarafından şekillendirdiği ilkeler yoluyla birbirinden ayırdığı dört devlet biçiminden bahseder: herhangi bir meşruluk zeminine ihtiyaç duymayan yönetimin korkuya dayalı bir apolitik sistemi olarak ifade ettiği *tiranlık*; tiranlığa karşı gelişen ve keyfiliğin yerine, tanrısal iradenin temsiline dayanan ve siyasal olmayan, tek bir kişinin otoritesinin söz konusu olduğu *monarşi*; ortak bir eylemlilik içinde olan ve kendi sorun ve ihtiyaçlarına bu ortaklık sonucunda çare üreten, anayasal sınırlar ile tanımlanmış yasal egemenliğin söz konusu olduğu *cumhuriyet*; tiranlıkta söz konusu olan apolitikliğin ötesinde, doğrudan anti-politik olarak ifade edilebilecek bir siyasal olana karşıtlık ve şiddet/terör gibi yöntemler ile varlık gösteren *totalitarizm* (İnce, 2013: 296).

Her şeyi açıklama ideolojisi ile halkı bir arada tutan totaliter egemenlik, eylemlerinin belli bir mantık çerçevesinde gerçekteştiğine ikna eden bir düşünce yaratır. Yeni ve eleştirel olan her şeyi reddeden totaliter düşünce, toplumsal olguları ve egemenlik ilişkilerinde ortaya çıkan her durumu bir nedensellik zincirine bağlar. Bu noktada totaliter egemenlik, siyasal olana otonomi kazandıran ortak ve özgür iradeyi yok eder. Arendt'e göre bu tür bir egemenlik, faillerin kendilerini mağdur yasa koyucular olarak tanımladıkları sistemi ifade eder (Berktaş, 2012: 94). Bu noktada, Arendt'in eylem kuramı, hem total egemenliğin karakterini anlamaya hem de bu egemenliğin yetersizliklerini anlamaya yardımcı olur. Bütün totaliter sistemlerde, sistemin baskı altında alamadığı ve edilgenleştiremediği, küçük de olsa bir çevre vardır; bu çevre, totaliter sistemin başvurduğu korku ve baskı unsurları olan şiddet ve teröre rağmen, totaliterliğe karşı çıkar. Arendt'e göre hiçbir totaliter sistem, insanlığın devamlılığını engelleme gücüne sahip değildir; kamusal alanın yok edilmesi, ontolojik olarak yok edildiği anlamını taşımaz, çünkü kamusal alanın ontolojik olarak yok edilmesi insanlığın tamamen imha edilmesi anlamına gelir.

İnsanın yeniden başlama yeteneği, totaliter sistemin yok ediciliğine sınırlar koyar (İnce, 2013: 297).

Kamusal alan pratikteki özgürlük ise ve siyasal olanın otonomisi cumhuriyetçi nitelikteki yasal bir düzen ile mümkün kılınıyorsa, böylesi bir düzeni ve özgürlüğü ortadan kaldıran, insanı biata zorlayan ve ayırıştıran her sistem totaliterdir. Totalitarizmi cumhuriyetin tam zıttı olarak tanımlayan Arendt, cumhuriyetin, siyasal olanın otoritesini nitelediğini ve egemenliğin meşruluğunu siyasal eylem alanında meydana getirdiğini ifade eder. Hiçbir durum, ideoloji ve araç, eyleme yeteneği olan insanı, totaliter sistemi cumhuriyete dönüştürme gayesinden alı koyamaz.

1.4.3. Totalitarizme Karşı Cumhuriyet

Hannah Arendt'in siyasal kuramının çıkış noktasını Antik dönemdeki polis sistemi oluşturur. Ona göre, yaşadığımız dünyadaki en önemli problem, sadece bireysel çıkarı gözetten bir yapının, siyasal alanı silikleştirmesi ve bunun sonucunda da siyasetin asli unsuru olan kamusal alanda gerçekleşen paylaşım ve erdemin ortadan kalkmasıdır. Bunun sonucunda, ortak değer gibi olgular, kamusal hayatın içinde yer alamamış, siyasal toplum bireylerden bağımsız hale gelmiştir. Arendt'e göre, modern liberal demokrasinin sivil alanı genişletme amacıyla bireysel özgürlükleri koruması bir "ilüzyon"dur; devleti sınırlandırmak için ortaya konulan kurumsal faaliyetler, bir değer barındırmadığından dolayı, özgürlüğü tam anlamıyla koruyamamaktadır (Hansen, 1993: 56). Arendt için gözetilmesi gereken değer, kamusal alandır ve kamusal alan yozlaşmış siyasallığı engeller. Çünkü kamusal alan, yurttaşların bir arada yaşama bilinci ile oluşturdukları ortak alandır; bu ortak alan bir yandan siyasal özgürlüğü sağlarken, diğer yandan ortak yaşamın sürekliliğini sağlayan politikanın yurttaşlar tarafından sürdürülmesini sağlar. Bireylerin sadece bir araya gelerek yığın oluşturmalarının önüne geçip, bir araya gelip ortaklık oluşturmaları ile özgürlük kazanmalarını sağlayan unsurun kamusal alan olduğunu ifade eden Arendt için özgürlük, sadece bireysel karakterli değildir; ona göre özgürlük, aynı zamanda, siyasal toplumun erdemli yurttaşların kontrolünde olmasıdır.

Arendt'in siyasal yaklaşımını belirleyen diğer figür ise, İkinci Dünya Savaşı'nın ortaya çıkardığı politik ortamdır. Arendt'in totalitarizmin yükselişi olarak nitelendirdiği modern siyaset anlayışı, gerçekte özgürlükleri genişletmemektedir. Arendt'e göre modern iktidar, insanın doğaya hükmetme arzusu sonucunda ortaya çıkan olağan bir sürecin sonucudur. Arendt'e göre, insanın var olan her şeyi kendi kontrolüne alıp yönetme arzusu, temel insani ilişkiler ve ahlaki unsurları dışlayarak, hem yaşamının hem de tüm siyasallığın sadece bencil çıkarlara adandığı bir yapıya zemin hazırlar. Bu yapı, devamında ise "totaliter iktidar"ı doğurur. Modern söyleme benzer şekilde totaliter propoganda da bencil ve materyalist çıkarların gerçekleştirilmesine yöneliktir (Arendt, 1951: 343). Arendt'e göre totaliter iktidar ile modern birey arasında eşgüdümlü bir ilişki söz konusudur; politik alanın tüm değerlerinden bağımsız hale gelmesinde hem totaliter iktidar mekanizmasının siyasal yapısı ve eylemleri hem de modern insanın epistemolojik kabulleri vardır.

Modern insanın tekdüzeliği ve totaliter iktidarın politikayı silikleştirmesine karşı, *polis* düzenini referans alarak bir alternatif geliştirmeye çalışan Arendt, Neo-Atina cumhuriyetçiliğini savunan düşünürler içinde yer alır. Arendt *polis* yapısının insanın politik alana yabancılaşmasını engellediğini, insanın birlikte yaşama bilinci ile dünyayı yeniden adlandırdığını ifade eder. Fakat bu bilincin oluşması, insanların sahip oldukları ortaklık bilincini korumalarına bağlıdır; kamusal alan içinde bencil çıkarların yerini kamusal çıkarlar alırsa bireyler arasındaki çatışma ve rekabet ortadan kalkacağı için ortaklık bilinci korunup gelişecektir.

Arendt, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda Almanya'da totaliter sistem kesin olarak sonlandıktan sonra, totaliter sistemin meydana getirdiği anti-politik zemine karşı insanların hangi şartlarda kendilerini koruyabilecekleri sorusuna yanıt vermek için, siyasal olanın onarılması noktasında yeni bir perspektif sunmayı amaç edinmiştir. Bu amaç doğrultusunda Arendt, Antik çağda siyasetin otonomisini anımsatarak, anti-politik olan duruma karşı siyasal olanın otonomisini savunarak cumhuriyetçi geleneğin yenilenmesine katkı sunmaya çalışır.

Arendt, siyasal olanın otonomisinin kurumsallaşmasının totaliter rejimin sebep olduğu apolitikleşme ortamına karşı savunma mekanizması geliştirebileceğini düşünür; bu çözüm aynı zamanda, siyasal olanın otonomisini sağlayacak sosyal ve kültürel arka planını oluşturan modern toplumlar için de geçerlidir. Arendt'e göre

tarihte var olmuş diğer toplumlarla kıyaslandığında, modern toplumlar, kamusal alana zarar vermeden, teknik olanaklar sayesinde siyasal olmayan sorunları çözme imkanına sahiptir; modern toplumlarda ortaya çıkan siyasal sorunlar, sadece insanların nasıl yaşamak istedikleri meselesini kapsar ve idari olarak çözülebilecek ekonomik ve sosyal sorunlardan ayrılabilir. Bu ayrışmaya dayanarak özgürlükçü cumhuriyet fikrini geliştiren Arendt, iki tez ile bu fikri meşrulaştırmaya çalışır: bir taraftan eylem kuramına dayanarak sistematik bir yaklaşım geliştirirken; diğer taraftan tarihsel bir arka plana dayanarak Fransız Devrimi'nden çıkarmamız gereken derslere odaklanır. Arendt'in cumhuriyetçilik anlayışı, eylem kuramının yansıması olan sözleşme fikri ile başarısız olmuş devrimlerin incelenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar (İnce, 2013: 300-301).

Almanya'da ortaya çıkan Hitler Faşizmi ile ulus ve insan hakları gibi kavramların kamusal alanı ve cumhuriyeti güvence altına almakta yetersiz kaldığını ve hukuk devleti kavramının zayıfladığını düşünen Arendt'in totalitarizm ile ilgili kaleme aldığı eserlerindeki temel kaygısı; insanlığın “ışığa” nasıl ulaşacağıdır. Bu sorunun yanıtını, total egemenliğe karşı savunduğu cumhuriyetçiliği somut hale getirdiği şu iki gerçeklikle vermeye çalışır: ilki, demokratik olup olmadığına bakmaksızın, insan haklarının yerine ikame ettiği ve belli bir toplumsal birliğe indirgediği haklara sahip olma hakkı; ikincisi ise, insanın devamlılığına ve yeni başlangıç yapabilme yeteneğine duyulan inanç ile gelişen siyasal tavır.

Arendt için, cumhuriyetin temeline yönelik girişilen soruşturma, siyasal kuramının soyut bir sorusu değildir, siyasal gelişme sürecinde sürekli varlığını korumuştur. Bu konuda Arendt'in dayandığı gelişmelerden biri, Fransa'da cumhuriyetin temeline ilişkin sorulan soruda Robespierre'nin verdiği, “siyasal olanın ötesinde ve ölümsüz yasa koyucu otoritenin kurumsallaştırılması” gibi bir eğilimle ilgili olan cevaptır. Burada bahsedilen ölümsüz yasa koyucu, ulus; Tanrının temsilcisi olarak değerlendirilmiştir. Arendt'in diğer dayanağını ise, ulusa referans vermek zorunda kaldığını ifade ettiği Amerikan Devrimidir. Belli noktalarda birbirine benzerlikleri olan bu devrimler, farklı sebeplerle başarısız olmuşlardır. Arendt'e göre Fransız Devrimi, özgürlüğü siyasal eylemin kaynağı olarak apolitikleştirmiş ve devleti genel refahın aracı haline getirmiştir. Devrimler, siyasal olanı araçsallaştırarak ve apolitikleştirerek, iktidar ve şiddet arasındaki fark ortadan

kalkacak şekilde radikalleşmiştir. Siyasal olana hevesli olma ve yoğunlaşma, kamusal iyilik gibi konularda Amerikan devrimini olumlasa bile Arendt'e göre, Amerikan Devrimi de yenilgiye uğramıştır. Arendt, Amerikan Devrimini halka özgürlük verse bile bu özgürlüğün gerçekleşeceği bir alan yaratmadığı için eleştirmiştir; özgürlük alanı halka değil onun seçilmiş temsilcilerine verildiği için gerçek anlamda bir özgürlük söz konusu değildir (İnce, 2013: 301).

Cumhuriyetin özüne tarihsel açıdan bakıldığında, bugüne kadar özgür vatandaşların bir anayasal düzen içinde kendi kaderlerini tayin edebilecekleri cumhuriyet fikri somut bir içeriğe sahip olmamıştır. Bu anlamda somut bir arayışa giren Arendt, Antik dönemi yeniden değerlendirmeye almayı bir başlangıç noktası olarak görür. Arendt'e göre, Antik çağda yasayı belirleyen yasa koyma hali tiranlığın göstergesi olarak tanımlanmazken, yasa koyuculuk *polis*in dışında gerçekleşiyor olsa bile hiçbir zaman *polis*in üzerinde zorbalık kurumu olarak işlememiştir, aksine *polis*in sınırları içinde özgürlüğü mümkün kılacak şekilde sonuçlar doğurur. Yasa koyuculuk için mutlaka aşkın bir otoriteye dayanarak güç elde etmek gerekmez. Fakat bu noktada, özgürlüğün nasıl sürekli kılınacağı ve pratiğe yansıtılarak siyasal gerçekliğe dönüştürüleceğinin yanıtı yoktur. Bu nedenle Arendt, özgürlüğü ve kamusalılığı birleştiren pozitif bir özgürlük tanımına başvurur. Gerekli olan şey, yasal açıdan, vatandaşların kendi çıkarlarını gözetmek suretiyle uzlaşabilecekleri ve ortak eylemde bulunabilecekleri sürekliliği olan bir kamusal alanı garanti altına alacak önlemlerdir. Arendt'in öngörüsüne göre, bu çerçevede ortaya çıkan bir cumhuriyet, katı bir bürokratik sistemi doğurmadan cumhuriyetin devrimci özünü yeniden kurabilecek kamusal deneyimlere olanak sağlayacaktır. Kamusal alan, vatandaşların nasıl yaşamak istedikleri sorusuna cevap bulabilecekleri, ortak eylemlilikleri ile yeni kurumlar yaratabilecekleri imkanı sağlayıp, devleti işlevsiz hale getirecektir. Bu düşünceler sonucunda, Arendt'in anlayışındaki kamusal alan ve cumhuriyet karşılıklı olarak birbirlerini meşrulaştıran ve teminat altına alan unsurlardır; kamusal alan, cumhuriyetin farklı araçlarla devamından başka bir şey değildir.

SONUÇ

Modern dönem, bireyin hakları ve özgürlüğünü gerçekleştirebilecek bir sistem sunmakla birlikte, toplumsal olarak biraradalığın mümkün kılınmasının önemini göz ardı etmiştir. Bireysel çıkar gözetildiği ölçüde sınırsız bir zenginleşme imkanı tanıyan liberal ekonomi, insanlığın toplumsal yanına dair bir takım değerlerin yok sayılmasının yolunu açmıştır. Bir taraftan toplumsal birliktelik bağlarının yok oluşu ve bireysel çıkarın cezbedici yararının insanlığı “değersizleştirme”si gerçekleşirken; ulus devlet yapısının yurttaşlarına hesap verme, eşit ve şeffaf olma sorumluluğuna dayanarak yasal ve rasyonel bir çerçevede faaliyet göstermesi, bürokratik devleti yaygınlaştırmış, devletin kamusal yarar için gerçekleştirdiği faaliyetlere yabancılaşan yurttaşın aktif siyasal katılımı azalmaya başlamıştır. Kamusallığın çöküşüne zemin hazırlayan bu bireysel çıkarına düşkün ve ilgisiz yurttaşın, demokrasinin temsil esası ile oluşturduğu kurum ve kurallara mesafesi, özgürlüğünü tehlikeye atmasına ve siyasal yozlaşmaya sebep olmuştur.

Cumhuriyetçilik düşüncesinin *yurttaşlık erdemi*, *ortak yarar*, *kamusalılık* ve *aktif siyasal katılım* gibi değerleri, ortaya çıkan tüm bu sorunlara çare olabilme potansiyeli taşır. fakat bu çarenin nasıl gerçekleştireceği cevaplanması gereken bir sorudur. Skinner, Pettit, Taylor gibi düşünürlerin yanında Hannah Arendt de bu soruna çare olabilecek bir cumhuriyetçilik tanımlamaya çalışmıştır. Kamusal alana dikkat çekmek için Antik Yunan *polis*inin değerlerini gündeme getiren Arendt, aktif bir siyasal katılımın ve toplumun ortak yarar için bir arada olan yurttaşlardan oluşmasının gereğine vurgu yaparak, ancak cumhuriyetçi bir yönetimle sözkonusu sorunların aşılabileceğini düşünmüştür. Fransız Devrimi’ni eleştirirken, yeni ulus devlet sisteminin sürekli şiddet ve savaş üretecek bir milliyetçiliği körükleyeceğini ve artık savaşların ve şiddetin insanlığı yok etmekten geri durmasını engelleyecek bir engelin kalmadığını söyleyerek, totaliter rejimlerin yükselme tehdidine dikkate çekerek, bu tehdit ile karşılaşmamanın yolunun da cumhuriyetçi bir yönetimle mümkün olacağını belirtir.

Politik kuramının merkezinde yer alan *vita activa* kavramı ile insanlığın üç etkinliğinden bahseder: bu etkinliklerden emek ve iş özel alanda söz konusu olurken; eylem, kamusal alanda gerçekleşen ve konuşma yoluyla insanın aktif bir kamusal

yaşamını ve siyasal çeşitliliğini mümkün kılan bir etkinliktir. İnsanın bu etkinliklerini gerçekleştirecek bir rejim, cumhuriyetçi olduğunda söz konusu olurken; bu etkinlikleri yok edecek rejim totaliter bir rejim olur. Arendt'in bu tezinin haklılığına Hitler Almanyası ve Stalin Rusyası örnek verilebilir.

Arendt'in cumhuriyetçilik anlayışı bir takım eleştirilere de maruz kalmıştır. Ortaya koyduğu sosyal ve siyasal ayrımı, gerçek özgürlük uygulamalarında sosyal sorunların yerini zayıflatacak bir duruma yol açabilmektedir. Ayrıca Amerikan Devrimi ve onun sonuçları ile ilgili pek olumlu bir tablo çizmemesi, bu devrimin ekonomiyi göz ardı etmesi gibi ifadeleri de eleştiriye maruz kalmıştır. Arendt'in doğrudan demokrasi ideali adına uygulanan temsili demokrasiyi radikal bir şekilde eleştirmesi, temsil ilkesinin pozitif yanlarını fazlasıyla değersizleştirilmesi ve bu eleştiriye yaparken tarihsel gerçekliklerden uzaklaşması da Arendt'in ortaya koyduğu anlayış göz önüne alındığında bir takım eleştirilere de zemin hazırlamaktadır. Arendt'in vurguladığı siyasal özgürlük, Komün ve Konseyler gibi durumların sadece özel dönemler içinde ortaya çıkması onun önerilerinin genelleştirilmesini zorlaştırmaktadır. Ayrıca sivil katılımı o kadar ön plana çıkarır ki bu vurgulama, başka etkinlik tiplerini keyfi olarak yıpratma riskini doğurur ve bireyin kendisini kanıtlamasının ayrıcalıklı bir biçimi halini alır (Audier, 2006: 92).

Özgürlükçü cumhuriyetçilik kuramına yöneltilen eleştiriler ise, siyasal olan ve siyasal olmayan sınıflandırmasının eleştirisi üzerine kurulu üç temel perspektiften gelmiştir. Arendt'in Aristotelesçi yaklaşımla yaptığı, sosyal ve ekonomik sorunları siyasal etkinliğin dışında tanımlaması, eleştirel kuram geleneğindeki düşünürler tarafından sosyal adalet sorunlarının sadece teknik sorunlar olmadığı; özgürlük, eşitlik gibi konuların tartışıldığı siyasal ve toplumsal biçimlerde gerçekleşen bir siyasal sorun da olduğu gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir. Bu noktada eleştiren düşünürlerin itirazı daha çok Arendt'in kullandığı üslubadır. Arendt'in ayrışma ve farklılaştırmasında esas olarak siyasal olan, ve fakat Arendt tarafından siyasal olmayan olarak sınıflandırılmış konuların apolitikleştirilmesi, Arendt'in metodolojisi ve felsefi yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Kavramların belirleyiciliği kabulüyle yola çıkan Arendt, olguların analizini yaparken, zaman zaman aynı olgunun farklı perspektiflere yansıtıp farklı yorumlanabileceğini gözardı etmekle eleştirilmektedir.

Arendt'in yaklaşımına yöneltlen bir diğer eleştiri, siyasetin temsil boyutunu yok saymasıdır. Arendt bir taraftan, iktidar kavramının iletişimsel boyutu yani rastlantısal ve baskısız uzlaşma alanlarını ilkesel olarak kabul ederken; diğer taraftan Habermas'ın da belirttiği üzere, siyaset iletişimsel iktidar ilişkilerinde gerçekleştiğini gözardı etmektedir. dolayısıyla iktidar ile temsili karar verme süreçleri arasındaki çatışma ki bu çatışma iktidara dayandığı için meşrulaşmış ve çatışmanın sonuçları başka kurumsal zeminlerde gerçekleşmiş olsa bile, iktidar ile temsili karar verme süreçleri arasındaki çatışma her zaman olacaktır.

Arendt'in eleştirildiği konulardan biri de, modernite eleştirisinde yeterince normatif olmadığı konusudur. Aydınlanmanın diyalektiğine karşı tarihsel-felsefi bir perspektif yerine Heidegger'in radikal ontolojisinin etkisi altında kalarak bir eylem kuramı analizi yapmıştır. Arendt'in evrensel insan haklarına, eşitliğe ve saygıya dayanan bir siyasal olan değerlendirmesi genelleyici bir iddia taşıyor olsa bile Arendt'in normatif bir meşrulaştırma çabasında olmadığını söylemek gerekir. Meşrulaştırma çabasında olmayan Arendt, liberter bir varoluşçuluk içine hapsolup, kendi düşünce sistemi içinde, modernitenin rasyonel içeriğinin yeniden inşa edilmesi olanaklarını engellemiş olur; bunun sonucunda ise, istemeden bile olsa, modernite karşıtlarına yakınlaşmış olur.

Arendt'in cumhuriyetçi düşünce ve genel irade doğrultusunda geliştirdiği siyaset kavramı ile subjektif hakların özgürlükçü bir anlayışla gerçekleşeceği fikri arasında kurmaya çalıştığı bağlantı da, eleştirilen hususlardan biri olmuştur. Arendt, bir çatışma durumunda, modern eşitliği siyasal kamusallıkla ilişkili olan klasik anlayış lehine kurban etmek durumunda kalacaktır. Arendt'in sürekli vurguladığı, bireysel farklılığın çoğunluğun gerçekliği olduğu görüşü, eşitlik farklılığı içerdiği durumunda evrenselleştirilebilir olacaktır.

Cumhuriyetçilik düşüncesi ile ilgili değerlendirmelere bakıldığında, genel olarak, iki yaklaşımla karşılaşılır. Bunlardan ilki, her insanın kendi doğal özgürlük sınırlarını toplumun özgürlüğü lehine sınırlandıran Rousseaucu yaklaşımdır. İkincisi ise, genel refah ve ortak iyiyi referans alıp egoist ve tekil çıkarları genel iyi için sınırlandıran aktörlerin erdeme dayalı iletişimini öngören yaklaşımdır. Bu ikinci yaklaşımda bireysel çıkarların takip edilmesinde sınırlar belirlemek yerine bireylerin karşılıklı etkileşimi ortaya çıkardıkları bir model söz konusudur. Genel refah ve ortak

iyi taleplerini bir prosedüre bağlama girişimi cumhuriyetçi kuramların çoğunlukla referans aldıkları noktalardan biridir. Bu türden bir yaklaşım Arendt cumhuriyetçiliğinde de göze çarpar.

Arendt'in cumhuriyetçilik anlayışı sosyal birliği dışlayan bir siyasal birlik üzerine kurulu cumhuriyetin canlandırılmasını içerir. Arendt'in bu yaklaşımını günümüzde ortaya çıkaran Oliver Marchart ve Chantal Mouffe, adalet kuramından çok bir topluluk pratiğinin normatif değerini ön plana getirmişlerdir. Fakat bu tarz yaklaşımların sosyal olanı dışlayıcı bir siyasal etkinliğe vurgu yapması adalet perspektifini de dışlamasına neden olur. Tarihsel açıdan bakıldığında, devrimler ve sosyal dönüşümler, teorik değerlendirmelerin ötesinde somut siyasal mücadeleler içinde gerçekleşmiştir; eylemin önemini asla reddetmeyecek olmakla birlikte, Arendt'in adaleti geliştirecek olan sosyal düzenin, insanın en üst düzeyde gerçekleştireceği bir siyasal eylem ile mümkün olabileceği görüşü sosyal olanı dışlayan yanı ile kısıtlayıcıdır.

Arendt'in cumhuriyetçiliğinde tanımladığı iktidarın, eleştirdiği emperyalist iktidardan farkı, ortak eylemliliğin söz konusu olduğu yerde kişiler üzerinde bir iktidar olmaması ve bu iktidarın pozitif özgürlüğe yol açmasıdır. Arendt için cevap aranan soru, iktidarın olup olmayacağı ya da iktidarın nasıl sınırlandırılacağı değil, iktidarın hangi koşullar altında inşa edilerek meşrulaştırılacağıdır. Meşruluğun nasıl sağlanacağına yanıt arayan Arendt, cumhuriyetin insan hakları otonomisinden başlayarak sistemi sarsan bir eylem alanına girmesiyle, moderniteye dair düşüncelerinde bir kayma yaşar. Arendt'in cumhuriyetçilik yaklaşımında yanıtını aradığı meşruluğun nasıl sağlanacağı sorusu, modern toplumların ve örgütlenmelerinin özünü ortaya koymada yardımcı olsa da, meşruluğu temin edecek ortak eylemlilik anlayışına verdiği cevap açısından, ütöpik kalmaktadır. Arendt, devrimci bir tarzda modern anayasal sistemin kurulacağına ve bu yolla cumhuriyetin gelişeceğine; cumhuriyetin teminatının ise parlamenter demokrasi olacağına inanırken, bu tarz bir demokrasinin iktidar olanaklarına ulaştığında devrimci olmayan bir sınırlamanın ne kadar mümkün olabileceğine dair soruyu yanıtızsız bırakmıştır.

Arendt'in siyasal kuramını geliştirirken, Antik siyasal düşüncüyü romantikleştirmesi ve çağdaş dünyaya yabancılaşması, siyasal kuramında bazı

soruların cevaplarını ararken kuramını tutarlı ve açık bir şekilde ilerletmemesi ile eleştirilere maruz kalsa bile, modern siyasetin içinde şiddet olgusunun yaratmış olduğu değersizleştirme ve totalitarizm olgularını tartışmaya açması, salt bireysel çıkarın gerçekleştirilmesiyle modern siyasallığın olumsuzluklarını ortadan kaldıracak değer yaratma fikrini araştırması, çağdaş siyasal düşüncesinde de onu, incelenmeye ve zengin bakış açısını dikkate almaya değer kılmaktadır.



KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. Ve Köker, L. (2008). *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, Ankara: İmge Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. Ve Köker, L. (2011). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. (2010). *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Yayınevi.
- Ağaoğulları, M. A. (2013a). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. (2013b). *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*, New York: Hartcourt Brace.
- Arendt, H. (1972). *Crisis of the Republic*, New York: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*, çev. B. Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine*, çev. O. E. Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Kötülüğün Sıradanlığı- Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Ö. Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları/1-Antisemitizm*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2016). *Totalitarizmin Kaynakları/2-Emperyalizm*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2017). *Totalitarizmin Kaynakları/3-Totalitarizm*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles, (2014). *Politika*, çev. M. Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arnhart, L. (2004). *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. A. K. Bayram, Ankara: Adres Yayınları.
- Audier, S. (2006). *Cumhuriyet Kuramları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Barber, B. (1995). *Güçlü Demokrasi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bağce, E. (2013). Cumhuriyet, Meşruiyet ve Demokrasinin Doruk Noktası: Rousseau. *Res Publica*, (ed) Öztürk, A. (içinde), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Balibar, E. (2004). *Spinoza ve Siyaset*, çev. S. Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayınları.
- Baştürk, E. (2013). Çağdaş Siyaset Felsefesinde İki Tarz-ı Cumhuriyetçilik: Atina ve Roma Anlayışlarının Karşılaştırılması. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: Kış (6/1), (111-130).
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek- Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bloch, E. (2010). *Rönesans Felsefesi*, çev. H. Portokal, İstanbul: Cem Yayınları.
- Cassier, E. (2005). *Devlet Efsanesi: İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.
- Canovan, M. (1987). *Republicanism*, David Miller (der), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought* (içinde), Oxford: Blackwell Publishers.
- Coşar, Y. (2001). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, B. (2013). Spinoza'da Akla Dayalı Özgür Devletin Olanığı. *Res Publica* (ed) Öztürk, A. İçinde (148-165). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çaha, Ö. (2008). *Siyasi Düşüncelere Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Çelik, F. (2013). *Modern Dönemde Cumhuriyetçi "Özgürlük" Anlayışı*, Akademik İncelemeler Dergisi, cilt: 8, sayı: 1 ss: 125-163.
- Dahl, R. (2010). *Demokrasi Üzerine*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Develiğöglü, F. Ve Kılıçkını, N. (haz.) (1983). *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Rafet Zaimler Kitabevi.
- Deluze, G. (2008). *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. U. Baker, Yayına Hazırlayan A. Kovanlıkaya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ettinger, E. (1995). *Bir Aşkın Anatomisi*, çev. P. Kür, İstanbul: Oğlak Yayınevi.
- Göze, A. (2013). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Basım.
- Günel, H. (2017). *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı İşlenen Suçlar*, Ankara: Dost Kitabevi.

- Heater, D. (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Hansen, P. B. (1993). *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, California: Standford University Press.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. H. Özler, Ankara: Adres Yayınları.
- İnce, H. O. (2013). Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir Cumhuriyetçilik Kuramına Doğru. *Res Publica*, (ed) Öztürk, A. (içinde), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Johnson, P. A. (2013). *Arendt Üzerine*, çev. D. A. Saliya, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kant, I. (1991). *Metaphysic of Morals*, çev. M. Gregor, New York: Cambridge University Press.
- Kymlicka, W. (2015). *Çokkültürlü Yurttaşlık*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Machiavelli, N. (1999). *Prens*, çev. R. Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Machiavelli, N. (2008). *Askerlik Sanatı*, çev. N. Güvenç, İstanbul: Say Yayınları.
- Machiavelli, N. (2009). *Söylevler*, çev. N. Güvenç, İstanbul: Say Yayınları.
- Montesquieu, (1998). *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. F. Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Montesquieu, (2001). *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*, çev. A. Saki, İstanbul: Söylem Yayınları.
- Mouffe, C. (2001). *Demokratik Paradoks*, Ankara: Epos Yayınları.
- Mulholland, A. L. (1990). *Kant's System of Rights*, New York: Colombia University Press.
- Nadler, S. (2008). *Spinoza: Bir Yaşam*, çev. A. Duman ve M. Başekim, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Negri, A. (2005). *Yaban Yurttaşlık*, çev. A. Duman ve M. Başekim, İstanbul: Otonom Yayınları.
- Öztürk, A. (2013). *Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce Res Publica*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Öztürk, A. (2013). Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 68, No:2 (181-204).
- Platon, (2008). *Devlet*, İstanbul: Beyan Yayınları.

- Pettit, P. (1998). *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ranciere, J. (2015). *Demokrasi Nefreti*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ringen, S. (2010). *Demokrasi Neye Yarar?*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1987). *Toplum Sözleşmesi*, çev. V. Günyol, İstanbul: Adam Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1998). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev. S. Eyuboğlu, İstanbul: Cem Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. N. İleri, İstanbul: Say Yayınları.
- Sabine, G. (1969). *Siyasal Düşünceler Tarihi II 'Yeni Çağ'*, çev. A. Öktem, İstanbul: Sevinç Matbaası.
- Satıcı, M. (2013). Kant'ın Cumhuriyetçilik İdesi. *Res Publica*, (ed) ÖZTÜRK, A. (içinde), Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Skinner, Q. (1993). The Republican Ideal of Liberty. Q. Skinner ve diğerleri, (eds), *Machiavelli and Republicanism* içinde (293-309). Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). The Idea of Negative Liberty: Machiavellian and Modern Perspectives. *Vision of Politics* içinde II. Kitap. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2004). *Machiavelli*, çev. C. Atilla, İstanbul: Altın Yayınları.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Skinner, Q (2014). *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, Ankara: Phoenix.
- Skinner, Q & STRATH, B. (2014). *Devletler ve Yurttaşlar*, çev. G. Aksay, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Skinner, Q. (2018). *Liberalizmden Önce Özgürlük*, çev. K. Özdil, İstanbul: Isık Yayınları.
- Spinoza, B. (2004). *Etika*, çev. H. Z. Ülken, Yayına Hazırlayan: Ç. Öztürk, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2008). *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev. B. Ertuğrul, Bursa: Biblos Yayınevi.

- Spinoza, B. (2009). *Politik İnceleme Tractatus Politicus*, çev. M. Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spitz, J. F. (2003). “Yurttaşlık Hümanizması”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, P. Raynaud& S. Rials (Ed.), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* içinde (997-1004). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şaylan, G. (2008). *Temsili Liberal Demokrasinin Önlenemez Krizi*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi Düşünce Tarihi*, Ankara: Adres Yayınları.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Touraine, A. (2008). *Başka Türlü Düşünmek*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Touraine, A. (2015). *Demokrasi Nedir?*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turner, B. (2013). *Eşitlik*, çev. B. S. Şener, Ankara: Dost Yayınevi.
- Öztimur, N. (2003). *Hannah Arendt ve Kadınlık Durumu*, Birikim Dergisi, 168.
- Viroli, M. (1993). Machiavelli and Republican Idea of Politics. Q. Skinner, (ed.), *Machiavelli and Republicanism* içinde (1-160). Cambridge: Cambridge University Press.