

**T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM  
DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MODERN CUMHURİYETÇİ TEORİDE SİYASAL  
KATILIM YAKLAŞIMLARI**

**Gülşah KIZILKAYA**

**2501180800**

**TEZ DANIŞMANI**

**DOÇ. DR. Ahmet BEKMEN**

**İSTANBUL – 2023**

## ÖZ

# MODERN CUMHURİYETÇİ TEORİDE SİYASAL KATILIM YAKLAŞIMLARI

GÜLŞAH KIZILKAYA

Cumhuriyet, siyaset bilimi düşünürleri tarafından çoğunlukla antik dünya ile ilgili bir kavram olarak ele alınır. Cumhuriyet temelde yurttaş katılımı, karma anayasa, yurttaşlık erdemi gibi kavramlarla birlikte düşünülür. Yurttaşların siyasete aktif katılımı ve yurttaşlık erdemi gibi cumhuriyetçi değerlerin günümüz liberal demokrasilerinde uygulanması son derece güçtür ve bu güçlüklerden dolayı cumhuriyet düşüncesi geri plana itilmiştir. Ancak Arendt'in modern liberalizm eleştirileri ışığında önerdiği cumhuriyetçi fikirler ve özgürlüğün teminatı olarak kurguladığı kamusal alan düşüncesi cumhuriyeti bir grup düşünür tarafından yeniden ele almaya değer hale getirmiştir. Bu düşünürlerin dışında neo-Roma cumhuriyetçilerinden etkilenen yeni cumhuriyetçi Pettit, Skinner ve Viroli gibi düşünürler de liberal demokrasilere bir alternatif olarak cumhuriyeti ele almışlardır. Özellikle Skinner, cumhuriyetçi özgürlük kavramının tarihini derinlemesine inceleyerek Hobbes'tan itibaren liberaller tarafından eleştirilen cumhuriyetçi özgürlük ile pozitif özgürlük ilişkisini büyük oranda yıkmıştır ve cumhuriyetçi özgürlüğün temelde negatif karakterli olduğunu iddia etmiştir. Cumhuriyetçi özgürlüğün negatif özgürlük ile ilişkilendirilmesiyle birlikte yeni cumhuriyetçiler katılım, yurttaşlık ve demokrasi gibi kavramları yeniden ele almışlardır ve günümüz liberal demokrasilerine uygun bir bakış açısıyla kavramsallaştırmaya çalışmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Cumhuriyet, Katılım, Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük, Yurttaş, Demokrasi, Kamusal Alan.

## ABSTRACT

### APPROACHES TO POLITICAL PARTICIPATION IN MODERN REPUBLIC THEORY

GÜLŞAH KIZILKAYA

The republic is often considered by political science thinkers as a concept related to the ancient world. The republic is basically considered together with concepts such as civic participation, mixed constitution, civic virtue. It is extremely difficult to implement republican values such as the active participation of citizens in politics and civic virtue in today's liberal democracies, and because of these difficulties, the idea of a republic has been pushed into the background. However, the republican ideas proposed by Arendt in the light of the criticisms of modern liberalism and the idea of the public sphere as the guarantee of freedom made the republic worthy of reconsideration by a group of thinkers. Apart from these thinkers, new republican thinkers such as Pettit, Skinner and Viroli, who were influenced by neo-Roman republicans, also discussed the republic as an alternative to liberal democracies. In particular, Skinner, by examining the history of the concept of republican freedom in depth, has largely destroyed the relationship between republican freedom and positive freedom, which has been criticized by liberals since Hobbes, and claimed that republican freedom is basically negative in character. With the association of republican freedom with negative freedom, the new republicans reconsidered concepts such as participation, citizenship and democracy and tried to conceptualize them with a viewpoint suitable for today's liberal democracies.

**Keywords:** Republic, Participation, Negative Freedom, Positive Freedom, Citizen, Democracy, Public Space.

## ÖNSÖZ

Cumhuriyet ve demokrasi ilişkisi her zaman ilgimi çekmiştir. Son yıllarda kendimi bu konularla ilgili kitapları karıştırırken buldum ve bunu tek bir başlık altında toplayacak bir çalışma haline getirmeye karar verdim. Bireylerin demokrasiye ve dolayısıyla siyasete katılma oranının son derece düşük olduğu günümüz dünyasında yeni cumhuriyet önerilerinin bu soruna nasıl yaklaştıklarını merak ettim. Bu tez benim bu amaçla yani kişisel merakın giderilmesi amacıyla yazılmıştır.

Tez yazım sürecinde son derece anlayışlı ve öğrenci dostu yaklaşımı ile kendimi son derece rahat hissetmemi sağlayan tez danışmanım Ahmet Bekmen'e teşekkür ederim.

Hayatımın her alanında verdiğim kararları destekleyen ve beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan biricik aileme çok teşekkür ederim.

İstanbul-2023

Gülşah Kızılkaya

## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT .....	iii
ÖNSÖZ .....	iv
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜK

1.1. Hannah Arendt: Kamusal Alan Özgürlüğü .....	10
1.2. Philip Pettit: Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük.....	19
1.3. Quentin Skinner: Bağımlılığın Olmaması Olarak Özgürlük .....	28

## İKİNCİ BÖLÜM

### ERDEM

2.1. Yasa/ Ortak İyi .....	44
2.2. Yurttaş ve Yurttaşlık Erdemleri.....	54
2.3. Maurizio Viroli: Vatan Aşkı ya da Yurtseverlik.....	62

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SİYASAL KATILIM

3.1. Cumhuriyetçi Yurttaşlık Eğitimi.....	72
3.2. Amaç Olarak Katılım, Araçsal Katılım .....	75
3.3. Cumhuriyet Demokrasi İlişkisi .....	82
SONUÇ .....	91
KAYNAKÇA .....	95

## GİRİŞ

Cumhuriyet en yalın biçimiyle anayasalı bir yönetim biçimidir, bu yasa ile hem yönetim sınırlandırılır hem yurttaş yasal bir zeminde tanımlanır. Cumhuriyet için yurttaşın özgür olabilmesinin tek yolu özgür bir devletin üyesi olmaktır. Özgür bir devlet ise kendi kendini yöneten yurttaşlar ile mümkündür. Yurttaş siyasete aktif olarak katılarak özgür iradeleri ile siyasetin, yasanın yönünü belirler. Bu sayede yurttaş, özel alandan çıkıp kamusal ilişkiler alanına, *res publica*'ya giriş yapar. *Res publica*, klasik cumhuriyet için kamu yaşamının kurumsal yapısı anlamında kullanılır. Ancak *res publica*'nın belirli bir hükümet veya örgütlenme biçiminden ziyade kurumsal olarak örgütlenmiş bir kamusal alan olarak görülmesi modern anlamından çok uzaktır (Haakonssen, 2007, s. 730).

Cumhuriyetin bu kamusal meselelerle ilişkisi modern dünyada ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Eleştirilerin başında bireyin, devlet karşısında son derece güçsüz bir duruma düşmesi vardır. Birey, kendi amaçları yerine ortak iyinin peşinden giden ve dolayısıyla özgürlüğünü kaybetmiş bir insan olarak görülmüştür. Burada birey için önemli olan özgürlükten ziyade eşitlik olarak yorumlanmıştır ve bireyin karakteri çoğunluğun karakteri ile neredeyse eşitlenmiştir. Bu eleştiriler ve 19. yüzyıldan itibaren liberalizmin yükselmesiyle birlikte cumhuriyet eski önemini kaybetmiştir. Liberalizmin yükselmesi ile birlikte bireye verilen kendi amaçlarının peşinden koşma ve seçim yapma özgürlüğü adeta modern dünyaya uygun tek özgürlük biçimi olarak ele alınmıştır.

Aynı şekilde liberal demokrasi de modern dünyada uygulanabilecek tek model olarak ele alınır. Liberal temsili demokrasi çok büyük bir yurttaş kitlesini siyasetin öznesi olmaktan çıkarmıştır. Bu tip bir demokrasi yurttaşın ya da bireyin siyasete katılmasını çok gerekli görmez. Burada birey için öncelikli olan doğumla birlikte gelen doğal haklarıdır, burada bireylere neredeyse kendi çıkarları peşinden koşmak dışında hiçbir alan tanınmaz. Bu durum ise cumhuriyet düşüncesi için kabul

edilemezdir. Cumhuriyet düşüncesi de liberalizm gibi doğal hakları tanır ancak onun önceliği bireyin özgürlüğüdür. Bu özgürlük ise sadece özgür bir devlette kendi kendini yönetmekle mümkün olur. Buna göre cumhuriyet için birey özgürlüğü ancak katılımla mümkündür.

Ancak cumhuriyet düşüncesi içinde de siyasal katılıma dair farklı görüşler mevcuttur. Katılımı cumhuriyetin olmazsa olmaz bir değeri olarak gören Hannah Arendt'in aksine Philip Pettit, Quentin Skinner ve Maurizio Viroli gibi düşünürler katılıma sadece araçsal bir değer verirler. Ancak ortak fikirleri de mevcuttur, bu fikirlerin başında da liberal demokrasinin özgürlük ve demokrasi anlayışına karşı çıkmaktır. Tezde temel olarak bu iki ayrı cumhuriyet fikri karşılaştırılacaktır. Özgürlük, yurttaşlık erdemi ve siyasal katılım gibi cumhuriyetin ana meselelerine nasıl ele aldıkları tartışılacaktır.

Pettit bu görüş farklılıklarının temeli olarak düşünürlerin farklı tip cumhuriyet geleneğinden beslenmelerini görür. Pettit iki tip cumhuriyetçilik tanımlar: Bir yanda Rousseaucu ve kıta Avrupa cumhuriyetçiliği, diğer yanda ise İtalyan-Atlantik cumhuriyetçiliği. Arendt ve Michael Sandel gibi düşünürleri Rousseaucu cumhuriyet geleneğinin temsilcisi olarak görürken; kendisini, Skinner ve Viroli'yi İtalyan-Atlantik cumhuriyetçiliğinin temsilcisi olarak görür. İki geleneğin de neo-Roma cumhuriyetçiliğine özgü tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışına sahip olduğunu düşünse de, karma anayasa ile ilgili kısıtlamalar ve rekabetçi yurttaşlık meselelerinde aralarında ayırım olduğunu düşünür. Rousseaucu geleneğin, İtalyan-Atlantik geleneğinden farklı olarak halk egemenliği ve halkın karar alma sürecine eşit siyasi katılımı desteklediğini düşünür (Bellamy, 2016, s. 1-2).

Pettit'in yaptığı bu ayırım yaygın olarak neo-Atina ve neo-Roma cumhuriyetçiliği olarak ele alınır. En genel haliyle klasik cumhuriyetçi geleneğin neo-Roma cumhuriyetçi yorumu ve Klasik cumhuriyetçi geleneğin neo-Atina yorumu. Neo-Roma cumhuriyet geleneği için en önemli cumhuriyetçi değer, siyasal özgürlüktür. Bu özgürlük, aktif yurttaşlık ve bundan doğan yurttaşlık erdemine dayalı

bir iyi yaşam biçimini öncelik olarak ele alan pozitif özgürlük yerine, keyfi iktidara bağımlılığın yokluğunu gerektiren negatif özgürlük anlayışıdır. Burada siyasal katılım, ortak iyi gibi konular ikincil bir değere sahiptir ve onların değeri ancak siyasal özgürlüğü güvence altına aldığıında oluşur, dolayısıyla araçsal bir değere sahiptir. Neo-Atina cumhuriyet geleneği için cumhuriyetin en önemli değeri aktif yurttaşlık ve yurttaşlık erdemine dayalı bir iyi yaşam biçiminin gerçekleştirilmesidir. Yurttaş ortak iyiyi gerçekleştirmek için yönetime aktif olarak katılır. Cumhuriyetçi yönetim, yurttaşlarca ortak iyiyi gerçekleştirmek için yürütülen ortak bir uğraştır. Burada siyasal katılım, kamusal meseleler, yurttaşlık erdemleri için bir değere sahiptir. Siyasal özgürlük anlayışı da kendini belirleme sürecine aktif katılım biçiminde anlaşılan pozitif bir özgürlüktür. Siyasal özgürlüğe sahip olmak aktif yurttaşlık ve yurttaşlık erdemlerine dayanan iyi yaşam biçimine katılma demektir (Tok, 2008, s. 53-4).

Tezin ilk bölümünde düşünürlerin özgürlük fikirleri ele alınacaktır. Yeni cumhuriyetçiler neo-Roma cumhuriyetinin özgürlük anlayışını özellikle Machiavelli'nin eserlerinde bulurlar. Machiavelli için özgür bir devlette yaşamak, yurttaşların onuru için korku duymadan sahip oldukları özgürlüğün keyfini çıkarmalarıdır, yani Machiavelli özgür bir devlette yaşamayı klasik cumhuriyetçilerin siyasal katılıma verdikleri önemden ziyade bireysel korunmayla açıklar. Onun için özgürlük yönetme değil, yönetilmeme arzusudur. Onu takip eden yeni cumhuriyetçiler için de özgürlük, ancak özgür bir devlette yaşamakla mümkündür. Tıpkı özgür bir insan gibi özgür devlette öz yönetim kapasitesiyle tanımlanır (Tunçel, 2013, s. 324-5). Yeni cumhuriyetçiler cumhuriyetçi özgürlüğün, özgürlük düşüncesini doğrudan demokrasi ve kamusal meselelerle ilgi olarak yorumlayan Antik Yunan'da bulunmadığını iddia ederler. Onların temel derdi cumhuriyetçi özgürlüğün klasik cumhuriyet ile özdeşleşmiş pozitif özgürlükten ziyade negatif özgürlük karakterini ortaya koymaktır. Ve bunun sonucunda da bireyi ortak iyi karşısında erimeyen ve günümüz dünyası için uygulanabilecek bir cumhuriyet modeli ortaya koymaktır.

Skinner, en basit anlamıyla müdahalenin olmaması olarak özgürlük olarak tanımlanan, liberal negatif özgürlük anlayışının yeterli olmadığını düşünür ve onu genişletip bağımlılığın olmaması olarak yeniden tanımlar. Pettit ise tahakkümün olmaması olarak ele alır negatif özgürlüğü ve Viroli’de, Pettit’in tanımını tamamen kabul eder. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, bireyin eylemlerinin başka birilerinin fiili müdahalesiyle engellenmesi değil, aynı zamanda bireylerin üzerinde hakimiyet kurmalarının da önüne geçilmesiyle gerçekleşebilecek bir özgürlük anlayışıdır. Dolayısıyla Pettit’e göre tahakkümsüzlük olarak özgürlük, hakimiyet kavramıyla temellendirildiği için pozitif tanımın öğelerini de taşıyan negatif bir özgürlük anlayışıdır (Tunçel, 2010, s. 260-2).

Pettit, Arendt’i cumhuriyetçi özgürlüğün pozitif özgürlük olarak anlaşılmasının sorumlularından biri olarak görür. Onun siyasal katılım ile anlam bulan özgürlük anlayışından dolayı onu komüniteryen olarak görür. Ancak bu eleştiri anlamlı değildir, çünkü Arendt’e göre insanların yaşama biçimini tanımlayan şey çoğulluktur. Yeryüzünde insan değil, insanlar yaşamaktadır. İnsanın politik varoluşu, onların aktiviteleri ve kapasiteleriyle oluşturdukları ve bir arada yaşadıkları dünyada anlamını bulur. Bu tür bir yaşamın içinde gerçekleşeceği, yani insanların ortak deneyimlerini paylaşacakları bir dünya, insanları hem birbirlerinden ayıran hem de birbirlerine bağlayan bir *masa* gibidir. Arendt masa metaforunu, insanların ortak bir dünyayı tikelliklerini kaybetmeden ama tikelliklerine de gömülmeden tesis etmelerini sağlayan bir müşterek yaşam alanı sembolü olarak kullanır. *Masa*, insanların hem bir arada buldukları ortak paylaşılan bir ortamı hem de insanı diğerlerinden ayıran sınırı teşkil eder. *Masa*, bir kamusal alandır ve kamu alanı, insanları birbirlerinin dünyalarını yok etmekten korur. Yani Arendt için özgürlüğün korunmasının tek yolu herkese açık bir kamusal alanın kurulmasıyla mümkündür (Kaya, 2010, s. 365-7).

Arendt cumhuriyeti, siyasal egemenliği anayasal sınırlar ile tanımlayan yasalar egemenliği olarak düşünür. Burada yurttaşlar ortak eylemlilik içerisinde, kendi sorun ve ihtiyaçları için mücadele verirler. Cumhuriyet, siyasal olanın

otoritesine vurgu yapar. Yurttaşlar kendi çıkarları konusunda uzlaşabilecekleri ve uzlaşma ile birlikte ortak eylemde bulunabilecekleri kamusal bir alanı özgürlüğün teminatı olarak kurmalıdırlar. Kamusal eylem deneyimleri sayesinde cumhuriyet, devrimci niteliğini ve özünü yeniden inşa etme şansı yakalar. Bu durumda kamusal alan ve cumhuriyet karşılıklı olarak birbirlerini teminat altına alır. Cumhuriyet, kamusal alanı olanaklı kılarken, kamusal alan da cumhuriyeti meşrulaştırmaktadır (İnce, 2013, s. 296-302).

Tezin ikinci kısmında yurttaşlık erdemi meselesi ele alınacaktır. Burada da tıpkı özgürlük konusunda olduğu gibi bir farklılık söz konusudur. Arendt için yurttaşlık erdemi, kamusal alanın korunması için aktif katılım ile kazanılır. Yeni cumhuriyetçiler yasanın korunmasını yurttaşlık erdemi olarak görürler. Pettit liberal özgürlük anlayışından farklı olarak yasanın bütün yurttaşlara eşit dağıtılması durumunda yurttaşların özgürlüğünü kısıtlamadığını düşünür. Skinner yasanın özgürlüğü kısıtladığını düşünse de, yasayı liberal özgürlük savunucuları gibi bir 'kötü' olarak ele almaz. Yeni cumhuriyetçiler yurttaşın erdemli olması için yasanın bozulduğunda ya da eşitsizlik yarattığında itiraz etmesi gerektiğini düşünür.

Tezin üçüncü kısmında ise siyasal katılım ele alınacaktır. Arendt'in siyaset teorisi, esasen burjuva liberalizmi ve onun alışkanlıklarına karşı kurulmuştur. Kamusal alan, kamusal benlik, yurttaşlık idealleri ve bireysel çıkarların liberal yorumuna meydan okur. Siyasetin gerilemesini Batı'daki liberal egemenliğin sonucu olarak görür. Arendt burjuva liberal dünyanın köle sahibi olmayı açıkça yasakladığını ancak tıpkı Pettit gibi bireyler üzerindeki tahakkümünü devam ettirdiğini düşünür. Onun için insanları tahakküm ve köleliğin meşru hedefleri olarak düşünmek bile ilkesel olarak ahlak dışıdır (Dossa, 1991, s. 389-90). Arendt için liberalizm ile birlikte sosyal ve ekonomik alanın büyümüş, politik alanın zayıflamıştır ve buralarda yapılan eylemlerin politik niteliği yoktur. Politik alanın yok olması modern insanın özgürlüğünü sürdürmesine engel olmaktadır, bu yüzden özgürlüğün sürdürülebilmesi için aktif katılımın olması gerekmektedir. Katılımcılığa yaptığı vurgu, genel oymbirliğinden

ziyade yurttaşları kamusal alanda müzakereye ve otorite alanına dahil etme çabasıdır. Ancak bu şekilde özgürlüğün teminatı olan kamusal alan varlığını sürdürür (Vincent, 2007, s. 195-6).

Yeni cumhuriyetçiler ise katılıma sadece özgürlüğü koruduğu sürece önem verirler. Cumhuriyet fikrini aldıkları Roma'da yurttaş katılımı cumhuriyetin belirleyici bir ögesi değildir. Yunan'da bir yurttaşın erdemli olması için siyasete aktif katılımı gerekirken, Roma'da erdemli olan yurttaşın katılımı söz konusudur. Toprakları içinde yaşayan her insanı yurttaş olarak görüp, bireyle devlet arasına etik bir bağ yerine hukuki bir bağ kurduklarından yurttaş olanların zaten özgür bir devletin üyesi oldukları için erdemli oldukları kabul edilir ve kağıt üzerinde her yurttaşın katılım izni vardır. Ancak burada siyasete katılım bireyin görevi değildir. Pettit için demokrasi, cumhuriyetin olmazsa olmaz bir değer değildir, bu değer özgürlüktür (Öztürk, 2013a, s. 84). Machiavelli'de bu fikri savunur, yani cumhuriyet için amaç yurttaş katılımı yerine bireyin özgürlüğünü devam ettirebilmesidir. Toplamda özgürlük, herkesi bağlayan yasalarda ifade edilen kolektif anlamda bağımsız bir irade tarafından korunan ve güvenli olarak uygulanan bir şekilde elde edilebilir. Burada özgürlüğün korunması yasalar aracılığıyla olmalıdır. Bu da aynı zamanda yeterli dayanışma, yurttaşlık erdemleri ve yurtsever kimliğin varlığını ve üretimini içerir (Mouritsen, 2006, s. 17-9).

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜK

Yeni cumhuriyetçilerin odak noktası özgürlük düşüncesidir. Cumhuriyete dair kavramsallaştırmalarını özgürlük üzerinden yaparlar. Özellikle Skinner pozitif ve negatif özgürlük kavramlarının tarihsel bir araştırmasını yapar. Bu araştırmanın sonunda cumhuriyetçi özgürlüğün pozitif özgürlükten ziyade negatif özgürlüğe yakın olduğunu iddia eder.

Arendt de tıpkı Skinner gibi özgürlüğün tarihini araştırır. Ancak onun odak noktası negatif ve pozitif özgürlük kavramlarından ziyade, totalitarizme yol açabilecek bir özgürlük kaybıdır. Buna göre insan çoğulluğunun korunmasının totalitarizme giden yolu kapatacağını düşünür ve kendi özgürlük kuramını bu çerçevede kavramsallaştırır. Politik özgürlüğün olabilmesinin koşulunu kamusal alanda bulur, çünkü ancak orada insan çoğulluğu korunur. Yeni cumhuriyetçiler gibi liberal geleneğin özgürlük anlayışını eleştirir. Eleştirisinin temeli, liberal geleneğin özgürlüğün politik özelliğini yok saymasıdır ve özgürlüğü sadece bireysel özgürlüğüne indirgemesidir.

Pozitif ve negatif özgürlük kavramları Bentham, Green, Benjamin Constant gibi düşünürler tarafından ele alınmıştır. Ancak yeni cumhuriyetçiler özellikle de Skinner özgürlüğün bu iki tip tanımının cumhuriyetçi özgürlük aleyhine olduğu düşünür ve bunu sorumlusu olarak Isaiah Berlin'i görür. Berlin *Two Concepts of Liberty* makalesinde pek çok özgürlük tanımı arasında iki tip özgürlüğü inceler: Bireysel ya da siyasal özgürlüklerin ifadesi olarak negatif özgürlük ve sosyal ya da toplumsal özgürlüklerin ifadesi olarak pozitif özgürlük (Tunçel, 2013, s. 315-8).

Berlin'in negatif özgürlük tanımı en yalın haliyle, bir insanın faaliyetlerine kimsenin müdahale etmemesi halinde o insanın özgür olduğu yönündedir. Birinin yapabileceği herhangi bir hareket başkaları tarafından engellenirse o kişi özgür değildir, ya da bu alan başkaları tarafından daraltılırsa, baskı uygulanırsa o kişi köleleştirilmiş olarak tanımlanabilir. Ancak zorlama, her türden acizliği kapsayan bir

terim değildir. Bedensel yoksunluk ya da beden sınırlarının ötesinde hareket edilemediği için bu türden zorlamalar özgürlüğü kısıtlamaz. Yalnızca bir insan başka türlü hareket edebileceği bir alanda başkaları tarafından engellenirse politik özgürlükten yoksun kalır (Berlin, 2019, s. 359). Pozitif özgürlük, bireyin kendi kendisinin efendisi olma arzusundan kaynaklanmaktadır. Buna göre bireyin hayatı ve kararları dış güçlere bağlı değildir, sadece kendi amaçlarına bağlıdır. Birey bir nesne değil özne olmak ister ve kendisini etkileyen sebeplerle değil kendisine ait olan sebeplerle, bilinçli amaçlarla hareket etmek ister. Kendi kendini yöneten bir karar verici olmak ister. Dış dünyadan bağımsız kendi rasyonel kararlarının kendi bilinciyle belirlenmesini ister ve bunun olmadığı durumlarda kendini köleleşmiş hisseder (Berlin, 2019, s. 363).

Liberal ve cumhuriyetçi negatif özgürlük kavramları arasında önemli bir fark vardır. Liberalizm bireylerin bağımsızlığına müdahale olmamasıyla ilgilenirken, cumhuriyetçilik özgürlük idealini temelde müdahale tehlikesinin olmamasını içerecek şekilde genişletir. Bir cumhuriyette sadece müdahalenin olmaması yeterli değildir, cumhuriyet kurumları herhangi bir müdahaleye karşı bireyi güvence altına alır. Bu şekilde formüle edilen cumhuriyetçi özgürlük, klasik liberal ideal olan yasa önünde eşit özgürlükten daha fazlasıdır. Cumhuriyet teorisinde müdahale, ancak her birey bu tehlikeyi bertaraf edebildiği zaman gerçekten ortadan kalkar. Bu nedenle cumhuriyetin amacı, her bireyi dirençli, kendini savunan özgürlük içinde yaşayabileceği bir konuma getirmektir (Haakonssen, 2007, s. 732-3).

Bu durumu Pettit, Ibsen'in *Bebek Evi* adlı tiyatro oyunundan örnek vererek açıklar. 19. yüzyılda yaşayan Nora, kocası Torvald tarafından seçimlerinde özgür bırakılmıştır. İsteddiği her şeyi yapmakta özgür görünmektedir, ancak dönemin kuralları gereğince aslında kocasından bağımsız tanımlanan bir kimliği yoktur. Kocasına olan ilgisini kaybettiği anda, Nora seçimlerindeki özgürlüğü kaybedecek. Bu olumsuzluktan dolayı tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışına göre Nora özgür değildir. Temel özgürlükler konusunda seçim yaparken, erkek onun bu şekilde seçim

yapmasından hoşlandığı için yapabilir. Sorumlu olan irade Torvald'ın iradesidir, Nora'nın seçimleri onun lütfu ve izniyle olur (Pettit, 2016a, s. 5-9).

Skinner, zorlayıcı herhangi bir etkinin bireysel özgürlüğe müdahale eden tek kısıtlama biçimi olduğu şeklindeki liberal açıklamayı reddeder. Bağımlılık durumu kendi başına bir kısıtlama kaynağı ve biçimidir. Bağımlılık durumunda yaşayan bir birey, medeni haklarını kullanmasına engel olan bir kısıtlamaya tabidir. Pettit'e göre özgürlüğün yokluğu tahakkümün sonucudur. Keyfi olmayan yasalar tarafından dayatılanlar da dahil olmak üzere müdahale ve kısıtlamalar yalnızca özgürlüğe karşı ikincil bir suç olarak değerlendirilir. Skinner cumhuriyetçi özgürlüğün hem tahakküm hem de müdahalenin yokluğunu içerdiğini iddia ederken, Pettit müdahalenin olmamasını tahakküm yokluğu kadar önemsemez (Viroli, 2002b, s. 46-7).

Taylor için pozitif özgürlük, kişinin kendi hayatı üzerinde kontrol uygulaması içeren bir özgürlük görüşüdür. Buna göre kişi, ancak kendi kendini ve yaşam biçimini etkili bir şekilde belirlediği ölçüde özgürdür. Buradaki özgürlük kavramı bir egzersiz kavramıdır. Bunun aksine negatif özgürlük, seçenekleri uygulamak için herhangi bir şey yapıp yapmadığı ile ilgili olarak bir fırsat kavramıdır. Özgürlük, Hobbesçu anlamda hiçbir engelin olmamasıdır. Hiçbir şeyin önünde engel olmaması kişinin özgür olması için yeterli bir koşuldur. (Taylor, 2019, s. 377).

Arendt için cumhuriyet, ortak bir dünya ve kamusal alanlar aracılığıyla birbirine bağlı farklı bireylerden oluşan bir topluluktur. Bireysel özgürlük ve tanınma siyasetin kamusal alanına katılım yoluyla gerçekleşir. Bireysel ve kolektif özgürlük arasında seçim yapmak yerine, bireylerin siyasi eylemde bulunarak kendi farklı kimliklerinin farkına vardığını düşünür. Taylor, bireylerin karşılıklı bağımlılığı için siyasi katılımı pozitif bir özgürlük anlayışı ile açıklar. Kültürün ve kolektif kimliğin tanınmasını önemli bir siyasi mesele haline getiren siyasetin dışavurumunu ele alır (Honohan I. , 2002, s. 112-3).

Arendt için insan eylemlerinin çoğulluğundan dolayı, eylemlerin etkileri kontrol edilemez. Bu nedenle özgürlük, tam bir özerklik, kendi kendine hakim olma

veya egemenlik kavramlarıyla anlaşamaz. Arendt'i pozitif özgürlük savunucusu olarak görenlerin aksine, o özgürlüğü bir kendi kendine yeterli ideali ile uzlaştırmaz çünkü çoğulluk durumuyla çelişkilidir. Bireyler arası eylem biçiminde bir özgürlük fikri geliştirmeye çalışır (Honohan I. , 2002, s. 123).

Arendt, hem politik temeli hem de özgür eylemi yeni başlangıçlar gerçekleştirmeye yönelik mucizevi insan kapasitesi ile özdeşleştirmeye çalışır. Buna göre eylem mükemmel bir faaliyet olduğundan değil, sürekli bir doğum olduğundan dolayı metafizik düşünceden farklı olarak siyasi düşüncenin merkezi kategorisidir. Emek, çalışma ve eylem insanın gündelik hayatta sıradanlaşan tekrarın nasıl aşıldığını açıklamak için değil, aynı zamanda Heidegger'den ilham alarak süreç kavramını irdelemek için geliştirir. Bu nedenle konuşma ve eylem salt tekrarın somut örnekleri olmaktan ziyade politik başlangıçları da belirtir. Böylece başlangıç ve özgürlük birbirine bağlanır, ne daha önce ne daha sonra, başlama anında ortaya çıkar özgürlük. Ve bu olumsuzluğundan dolayı politik eylem çoğulluğu da içerir (Vega, 2017, s. 710-1).

Arendt için özgürlüğün temeli kamusal alanda eşitler arasında bir münazara şeklinde gerçekleşir. Bu anlamıyla özgürlük, pozitifdir. Çünkü herkes kendi amaçları doğrultusunda görüşlerini ortaya koyarken, kimse tarafından kısıtlanmak istemez. Hiç kimsenin görüşü diğerlerine hükmetme hakkına sahip değildir. Arendt için pozitif anlamda özgürlük, ancak eşitler arasında olur. Ancak Arendt'i pozitif özgürlük savunucu olarak yorumlamak yanlıştır (Waldron, 2010, s. 32).

## **1.1. Hannah Arendt: Kamusal Alan Özgürlüğü**

Arendt'in özgürlük tanımı, liberal özgürlük eleştirisi odağında özgürlüğün tarihine panoramik bir bakıştır. Onun için özgürlüğün aşamaları vardır ve bu aşamaları iki şekilde ele alır: Özgürlüğün siyasi deneyiminin düşüşü ve özgürlüğün felsefi bir sorun olarak yükselişi. Son antik filozof olan Plotinus'a kadar kimse özgürlük ile

ilgilenmemiştir. Özgürlüğün felsefeye girmesi, onu siyasal yaşamdan uzaklaştırmıştır. Arendt için politik özgürlük, bir kamu alanı olmadan kendini görünür hale getirecek dünyevi alandan yoksundur. Siyasal olanı, Yunan *polis*i anlamında kullanır, çünkü siyasal olanın alanını ve özünü ilk keşfeden toplum onlardır. Arendt için antik *polisten* ne önce ne de sonra politik etkinlik bu kadar önemli olmuştur. Özgürlüğün, somut dünyaya ait bir gerçeklik olarak eylemde kendini göstermesi *polis* yaşamıyla başlamıştır. Burada özgürlük teorik bir tartışma değil, bir yaşam deneyimidir. Kamusal alana kabul edilen yurttaşlar, burada zorlama olmadan birbirleriyle etkileşime girmişlerdir ve eşit olarak birbirlerini yönetmişlerdir. Özgürlük, tarihte hiçbir zaman kendini bu kadar açık olarak göstermemiştir (Arendt, 2012, s. 196-208). Arendt özgürlüğün Atina'daki bu konumunu zamanla kaybettiğini, Hristiyan düşünürlerin de etkisi ile özgürlüğün, eylemden istem gücüne doğru evrildiğini belirtir. Ancak Arendt bu duruma karşı çıkar, çünkü onun için özgürlük, düşünce alanında yer alan bir şey değildir. Özgürlük “ben” ile “kendi” arasındaki diyalogda tecrübe edilemez. Özgürlüğü siyasi alandan, eylem alanından çıkararak ve onu iç alana, iç bakışa yerleştiren felsefi gelenek Arendt'e göre özgürlük düşüncesini yok etmiştir (Arendt, 2012, s. 198).

Arendt, *Vita Activa* terimini emek, iş ve eylem gibi üç temel insani etkinliği ifade etmek amacıyla kullanır. Emek, bedenin biyolojik sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek durumu hayatın kendisidir. İş, insani varoluşun doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir, doğal çevrenin tümünden ayrı yapay şeylerin dünyasını oluşturur. İnsanın iş durumu, dünyasallıktır. Eylem, şeylerin ve maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen tek etkinliktir. İnsanın çoğulluk durumuna karşılık gelir. İnsanın bu etkinliklerinin hepsi siyaset ile ilişkilidir ancak bütün siyasi hayatın koşulunu çoğulluk durumu oluşturmaktadır. Çoğulluk siyasetin sadece olmazsa olmazı değil aynı zamanda onu olanaklı kılan koşuldur (Arendt, 1994, s. 18).

Arendt için eylem ve siyaset alanında, insan yaşamının tüm yetenekleri ve potansiyelleri arasında özgürlüğün var olmadığı bir durum yoktur. Onun için özgürlük, adalet, güç ya da eşitlik gibi siyasal alanın birçok olgusundan herhangi biri değildir, insanların bir siyasal örgütlenmede birlikte yaşamalarının nedenidir. Özgürlük olmadan politik yaşam anlamsız olur. Siyasetin varlık nedeni özgürlük, deneyim alanı ise eylemdir. Dolayısıyla Arendt için insanlar eylemde buldukları sürece özgürlerdir, ne önce ne sonra, çünkü özgür olmak ve eylemde bulunmak aynı şeydir (Emden, 2019, s. 88-9). Arendt, Aristoteles'in *zoon politikon* olarak tanımladığı insana, hane içinde doğal birliğin dışına çıkmak için *zoon logon ekhon* yani konuşmaya/düşünmeye/eylemeye muktedir insan kavramının da eklenmesini gerekli görür. Bu tanım, sadece *polis* içinde geçerli olan insan ve siyasi yaşam ilişkisini açıklar. Buna göre, *polis* dışındaki herkes, köleler ve barbarlar, yalnızca konuşma yeteneğinden değil, aynı zamanda konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve yurttaşların asıl ilgisi olan birbiriyle konuşmanın oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksundurlar, yani yapıp etmelerinin hesabını veremeyecek biçimde yaşarlar (Arendt, 1994, s. 45). Bu durumda Arendt için insan olmanın koşulu konuşma ve eylemdir. Arendt insanların eşit olmadıklarında ne birbirlerini ne kendinden öncekileri anlayabilir ne de kendinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Ve aynı zamanda insanlar birbirlerinden farklı olduklarını bilmeselerdi, birbirlerini anlamak için konuşmaya ve eyleme ihtiyaç duymazlardı. Sadece insan, farklılığını ifade edebilir ve kendini ifşa edebilir. İnsanın konuşma ve eylem yoluyla diğer her şeyle paylaştığı farklılığını ortaya koyması onu benzersiz kılar. İnsan için zorunlu olan tek etkinlik konuşma ve eylemdir, bunları yapmadığında insanın yaşamı sona ermiş demektir. Konuşma ve eylem başkalarının varlığını gerektirdiği için politik etkinliklerdir. İnsan olmak ile özgür olmak aynı şeydir (Arendt, 1994, s. 240-2).

Eylem bu iki temel özelliğin, özgürlük ve çoğulluğun üzerine kurulur. Tüm insanların sahip olduğu şey, yeniden başlama kapasitesidir. Özgürlüğün gerçekleştirilmesi olarak eylem, her doğumun yeni bir başlangıç olmasında yatar ve dünyaya sürekli yeniliğin girişi doğumla olur. İnsan doğduğu anda, başlangıçta,

özgürlük onunla birlikte gelir. Bireyler eylemde bulunarak, doğumlarına için başlama mucizesini yeniden canlandırırlar. Eylemlerle ortaya çıkan yenilik çoğulluk sayesinde, sürekli kesintiye uğrayıp, sürekli yeni başlangıçların devamlılığa sahiptir. İnsan özgürlüğünün mucizevi niteliği tam olarak burada ortaya çıkar; öngörülebilir olayları kesintiye uğratma ve beklenmedik şeyler yapabilme kapasitesine sahip olmak (D'entreves, 1989, s. 318-9). Özgürlük, bu anlamıyla insanların tüm girişimlerinin ve yaratımların arkasında yatan bir başlama kapasitesidir. Bu birey insana ait olan başlama yeteneği, siyaset öncesidir. Gerçek anlamıyla özgürlük, herkes tarafından görülebilen ve bir gerçeklik halini alabilen bir alanı olan ve bunun sonucunda siyasetin ortaya çıkmasıyla olur. Burada siyasetin özgürlüğe ihtiyaç duymasının nedenini çoğulluktur, buna göre bir birey bir şey yapmak istediğinde diğerlerinin işbirliğine ihtiyaç duyar. Bu, daha önce olmayan bir şeyi fiilen yapma özgürlüğünü içerir yani herhangi bir girişimi gerçekleştirme gücü olanlarla birlikte üretme anlamına gelir. Özgürlük anlayışı, önceden belirlenmiş alternatifler arasında seçim yapmaktan ziyade başkalarının da yardımıyla yepyeni bir şey var etme kapasitesidir (Canovan, 2002, s. 213-4).

Arendt için insan kendisiyle etkileşim içindeyken değil, başkalarıyla etkileşim halinde olduğu için özgürlüğü bilir. Düşüncenin bir sıfatı haline gelmeden önce özgürlük, özgür insanın hareketini, başka insanlarla bir araya gelmesini mümkün kılan bir durum olarak anlaşılmıştır. Bu özgürlüğün (freedom) öncesinde, özgür (free) olmak için özgürleşmenin (liberation) bulunması gerekir. Yani özgür olmak için, insanın önce kendini yaşamın zorunluluklarından özgürleştirilmesi (kurtuluş) gerekir. Ama özgürlük durumu bu özgürleşmenin otomatik bir sonucu değildir. Burada özgürleşmenin yanında, başka insanların bir arada olmasına ve onların bir aradalığının sağlanacağı bir kamusal mekana ihtiyaç vardır. Bu kamusal mekandaki insanlar sadece yan yana gelmiş insanlar değil, yaşamın zorunluluklarından kurtulmuş ve özgürlük alanında eylemler yapmış insanlardır (Arendt, 2012, s. 201-2).

Arendt, özgürleşme (liberation) ile özgürlük (freedom) aynı şeyler olmadığını belirtir. Özgürleşme, özgürlüğün bir koşuludur, ancak asla ona götürmez. Özgürleşme ile kastedilen serbestlik (liberty) fikrinin yalnızca negatif doğasında yatar, yani ancak bir baskıdan kurtulma anlamı taşır (Arendt, 2017, s. 35). Serbestleşme anlamında özgürlük (liberty) bireye aitken, özgürlük (freedom) her zaman kamuda bulunan çoğulluğun eylemine dayanan siyasi bir kavramdır. Özgürlükler (liberties) otoriter yönetim biçimleri altında bile var olabilirken, özgürlük (freedom) yalnızca kamusal politik eylem alanında ortaya çıkar. Özgürlüğün (freedom) olabilmesi için bir kamusal alan zorunluysa, serbestlik (liberty) sadece özel alanda sınırlı bir şekilde bile varlığını sürdürebilir. Özgürlük (freedom), hükümet müdahalesi olmaksızın istediğimiz her şeyi yapabilme kapasitemize dayanan bir temeldir. Hükümet/yönetim düzenlemeler yoluyla bu alana müdahale edebilir ve bu durumda siyasi ve etik kaygılar meydana gelir. Serbestlik (liberty) dışsal bir otorite tarafından bir ayrıcalık olarak verilebilirken, özgürlük (freedom) yalnızca bir devletin yurttaşlarının oluşturduğu kamusal alandaki eylemlerin ilişkileriyle ortaya çıkar. Özgürlük (freedom) keyfi tahakkümün olduğu bir alanda gerçekleşmez, çünkü orada politik bir kamusal alan yoktur (Emden, 2019, s. 86-8).

Bu düşünceden de anlaşılacağı gibi siyasi ve siyaset dışı özgürlük kavramlarını birbirinden ayırır. Arendt antik dünyanın çöküşünden modern dünyanın doğuşuna kadar özgürleşmeye daima özgürlük kuramından daha fazla önem verildiğini düşünür. Ona göre, siyasal özgürlük yüzyıllar boyunca göz ardı edilmiştir, bundan dolayı siyasal özgürlükten anlaşılan şey, siyasal bir olgu değil siyaset dışı bir dizi etkinlik halini almıştır (Arendt, 2017, s. 35-6).

Hristiyanlıkla birlikte özgürlük Arendt için, dünyevi olmayan bir felsefe olarak ele alınmıştır ve bunun sonucunda özgürlük irade ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre özgür kişi başkalarından bağımsız olmuştur ve daha sonra başkaları üzerinde hakimiyet kurmanın olanağını kurmuştur. Bu şekilde tanımlanan özgürlük, egemenlik doktrinine yol açmıştır. Bu doktrin iki temel nedenden dolayı hem zararlı hem de

tehlikelidir. İlki bu doktrine bağlılık, hiç kimse gerçekten egemen olamayacağı için insan özgürlüğünün tamamen reddedilmesine veya bir grubun özgürlüğünün diğerlerinin özgürlüğünün reddedilmesiyle güvence altına alınabileceği inancına yol açar. İkincisi, egemenlik, kendi kendine yeterlilik ve tek bir irade tarafından tanımlanan tek bir failin en yüksek mutlak gücün mülkiyeti, çoğulluğun tam koşulu ile çelişir (Breen, 2019, s. 62-3).

Arendt bu anti-politik egemen özgürlüğün Bodin, Grotius ve Hobbes tarafından savunulduğunu belirtir. Onlar özgürlüğü hakimiyet (command) ve kontrol terimleriyle düşünmüşlerdir ve buna göre, birey kendi yetki alanındaki her şeyi kendi iradesine tabi tutabildiği oranda özgürdür. Kendi benliği üzerinde kontrol kuran, istek ve arzuları üzerinde hakimiyeti olan birey, dış müdahalelerden kurtulursa özgür olur. Bu görüşe göre birey, başkalarının varlığı olmadan özgür olabilir (Hiruta, 2014, s. 860). Sadece herhangi bir engelin olmaması anlamında kurulan negatif özgürlük düşüncesi Arendt için özgürlüğün politik doğasına ve onu oluşturan çoğulluğa aykırıdır. Arendt'e göre egemenlik teorisinin en tutarlı temsilcisi Rousseau'dur. Siyasi iktidarı bireysel istem gücü imgesine göre kavramıştır ve gücün/ iktidarın bölünmezliğine vurgu yapmıştır, bölünmüş bir istemin anlaşılabilir bir şey olduğunu söylemiştir (Arendt, 2012, s. 218-21).

Arendt'e göre tavizsiz bir kendi kendine yeterlilik ve ustalık anlamında olan egemenlik, özgürlüğün çoğulculuğuna zarar verir. Çoğulluk, başkaları arasında konuşulduğu ve hareket edildiği için eylemlerin sonuçlarını ve ürettiği tepkileri bireylerin kontrol edememesinin nedenidir. Özgürlüğün siyasi egemenlikte mutlak kontrol veya hükümdarın bölünmemiş iradesinin eylemi olarak tanımlanması tehlikelidir. Çünkü böyle bir durumda ya insan özgürlüğü tamamen yok sayılır ya da birinin özgürlüğü, diğerlerinin özgürlüğünü yok eder (Correm, 2019, s. 145-6). Bu düşünceleri doğrultusunda Rousseau'nun bireyin kendini, iradeyle yönetmesi şeklinde ele aldığı pozitif özgürlük fikrine de yakın değildir. Bu düşünce tarzı Arendt için sorunludur, çünkü genel irade tarafından kendi kaderini tayin etmek fikri insan

çoğulluğunu hesaba katmaz ve bu yüzden özünde politik değildir. Arendt yine de klasik cumhuriyetçi geleneğin özgürlük anlayışına yakındır, çünkü liberal özgürlük kavramı onun için temelde siyasetten özgürlüktür. Liberalizmin kurguladığı özne Arendt için, politik bir eylemde bulunamaz (Canovan, 2002, s. 212).

Arendt için politik özgürlük insan eyleminin sonucu ve doğal olanın karşıtıdır. Politik olan yurttaşlar arasında ve tüm yurttaşlara ait bir kamusal alan olarak tasavvur edildiği için eşitlik kamusal şeylerin bir parçası haline gelir. Yurttaşlar bir efendiye tabi olduklarında özgür olamazlar, cumhuriyet tüm yurttaşların iktidarı desteklemesini gerektirir. Bu nedenle politik özgürlük de tüm yurttaşların sahip olduğu kamusal bir şeydir. Bu özgürlük kavramı, kamusal alanda anayasal düzenlemelerle korunur ve tüm vatandaşların kamusal taahhütleri tarafından desteklenen bir eyleme kapasitesi olarak tasavvur edildiğinden, cumhuriyet dışında politik özgürlüğün varlığı söz konusu olamaz (Vincent, 2007, s. 194).

Arendt için Yunanların herkes sadece kendisiyle denk olanlar arasında özgürdür, şeklinde düşündüğünü belirtir. Dolayısıyla tiran, despot, hane reisi özgür sayılamaz. Herodot'un da belirttiği gibi hükmeden özgür olamaz, çünkü o hükümlerini herkesin üzerinde tutarak kendisini, kendi eşitlerinin oluşturduğu bir ortaklıktan dolayısıyla özgürlükten yoksun kılmıştır. Yani siyasal alanı tahrip ettiği için ne kendisi ne de hükmettikleri özgürdür. Özgürlük insan etkinliklerinin bir kısmında açığa çıkmaktadır ve bu etkinler sadece başkaları onları gördüğünde, anladığında gerçek olabilir. Dolayısıyla özgürlük sadece başkalarının varlığına muhtaçtır. Bu nedenle de özgürlük, insanların bir araya gelecekleri *agora* ve *polis* gibi kamusal alanları gerektirir (Arendt, 2017, s. 38). Ancak Arendt bir ideal olarak Atina'yı ele almasına rağmen, onu modern toplumlara uygulamayı düşünmez. Arendt cumhuriyeti, siyasal egemenliği anayasal sınırlar ile tanımlayan yasalar egemenliği olarak düşünür. Burada yurttaşlar ortak eylemlilik içerisinde, kendi sorun ve ihtiyaçları için mücadele verirler. Cumhuriyet, siyasal alanın otoritesine vurgu yapar. Yurttaşlar kendi çıkarları konusunda uzlaşabilecekleri ve uzlaşma ile birlikte ortak

eylemde bulunabilecekleri kamusal bir alanı özgürlüğün teminatı olarak kurmalılar. Kamusal eylem deneyimleri sayesinde cumhuriyet, devrimci niteliğini ve özünü yeniden inşa etme şansı yakalar. Bu durumda kamusal alan ve cumhuriyet karşılıklı olarak birbirlerini teminat altına alır. Cumhuriyet, kamusal alanı olanaklı kılarken, kamusal alan da cumhuriyeti meşrulaştırır (İnce, 2013, s. 296-302).

Arendt, özgürlüğün, hissedilir bir gerçeklik olarak ortaya çıktığı her yerde, daima mekansal olarak sınırlandırılmış olduğunu düşünür. Özellikle negatif özgürlüklerin en temel olanı için, yani hareket özgürlüğü için bu durum çok belirgindir, çünkü devletin sınırları, duvarları insanların özgürce hareket edebileceği bir alanı kapsar ve korur. Hareket özgürlüğü için geçerli olan şey, büyük ölçüde genel özgürlük için de geçerlidir. Pozitif anlamda özgürlük, ancak eşitler arasında mümkündür ve eşitliğin kendisi, asla evrensel geçerliliği olan bir ilke değildir. Belli sınırlamalar ve mekansal kısıtlılıklar dahilinde kabul edilebilir haldedir (Arendt, 2017, s. 369-70).

Arendt müdahalenin veya baskının olmaması anlamında negatif özgürlük ile kamu işlerine katılma özgürlüğü veya kamusal alana giriş anlamında pozitif özgürlük anlayışına da tam olarak uymaz. Medeni özgürlükler, sivil haklar yurttaşlara yasal koruma verirler, ancak bunlar özgürlük için yeterli değildir. Medeni haklarla ilgilenirken hükümetin liberal olarak sınırlandırılmasını önermek yerine cumhuriyetçi özgürlük katılımını siyasi katılım olarak onaylar. Çünkü bunlar, hak sahiplerinin kendi özel alanına çekilmesine yardımcı olurken aynı zamanda aktif bir yurttaş olmasına da yardımcı olur (Correm, 2019, s. 145). Böylece iktidar çoğul insanlar arasında var olan bir şeye dönüşür ve tek bir yöneticiye ait bir şey olmaktan çıkar. Özgürlük de kendi kaderini tayin etme olarak değil, çoğul insanların etkileşiminde ortaya çıkan bir şeydir. Bir efendiye, sert bir despota ve korkunç bir yoksulluğa tabi olan kişi özgür değildir. Bedensel zorunluluğun ve diğer insanların kısıtlamalarından kurtuluş, özgürlük için temel bir önkoşuldur. Ancak bu ilk adımdır, özgürlüğün kendisi bundan farklı bir şeydir. Politik özgürlük, yurttaşların özel yaşamlarını, inanç özgürlüğünü, adil

yargılanma haklarını koruyan sivil özgürlük ile karıştırılmamalıdır. Sivil özgürlük temelde özel bir meseleyken, siyasal özgürlük kamu işlerine katılım meselesidir, kamusaldir (Canovan, 2002, s. 211-2).

Arendt, özgürlüğü siyasal alan dışında düşünen liberal gelenek için özgürlüğün, sadece istemenin ve düşünmenin bir niteliği olarak görüldüğünü belirtir. Liberaller özgürlüğü sadece siyasi yaşamı, yaşamın devamlılığını sağlamak ve onun çıkarlarını korumak şeklinde ele alırlar. Yaşamdan başka hiçbir şeyin konu olarak ele alınmadığı liberal felsefeye göre bütün eylemler tanımı gereği zorunluluğun hükmü altındadır. Böylece modern çağdan beri yaşamın zorunlulukları ile ilgili olan özel alan son derece büyüdü ve siyasi alanı gölgede bırakmıştır (Arendt, 2012, s. 210-1). Arendt için sosyal ve ekonomik alanın büyümesinin politik alanın zayıflamasına yol açmasının sebebi, buralarda yapılan eylemlerin politik niteliğinin olmamasıdır. Politik alanın yok olması modern insanın özgürlüğünü sürdürmesine engel olmuştur, çünkü bu alanın yok olması insan çoğulluğunun yok olması demektir. Bu yüzden özgürlüğün sürebilmesi için aktif katılımın olması gerekmektedir. Katılımcılığa yaptığı vurgu, genel oybirliğinden ziyade yurttaşları kamusal alanda müzakere ve otorite alanında dahil etme çabasıdır. Bu durumda pozitif özgürlük öğeleri taşımasına rağmen tamamen ona indirgenemez (Vincent, 2007, s. 195-6). Arendt özgürlükle (liberty), toplanma, ifade, hareket özgürlüğü ile yaşam ve mülkiyetin korunması gibi hakları ifade eder. Özgürleşme (liberation) ile yoksulluktan, baskıdan kurtuluşu tanımlar. Özgürlük (liberty) ile özgürleşme/kurtuluş (liberation) büyük ölçüde pasiftir; medeni haklar verilebilir, kişi baskıdan kurtulabilir, ancak özgürlük (freedom) aktiftir ve kişinin diyalog yoluyla başkalarıyla birlikte fiili katılımıyla oluşur. Ayrıca pozitiften ziyade negatiftir, çünkü bir yeteneğin veya gücün uygulanmasından ziyade kişinin kişisel alanına müdahalenin önündeki engelleri belirtir ve kişiler arasında uyumdan ziyade bir ayırım olduğunu belirtir (Breen, 2019, s. 54-5). Cumhuriyetçi özgürlük düşüncesinin pozitif özgürlüğe indirgenmesinin sorumlusu olarak özellikle Pettit Arendt'i görür. Arendt'i neo-Atina geleneğini takip eden bir komüniteryen olarak görür. Ancak

Arendt'in özgürlük kavramı her şeyden önce çoğulluğa vurgu yaptığından dolayı, komüniteryen eleştirisine maruz kalması anlamsızdır (Vincent, 2007, s. 192).

## 1.2. Philip Pettit: Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük

Pettit için Constant'ın kurguladığı ve daha sonra Berlin tarafından da savunulan antik çağ insanının özgürlüğü olarak nitelendirdiği pozitif/ demokratik benlik hakimiyeti olarak özgürlük anlayışı, cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı değildir. Bu düşünürler pozitif özgürlüğü, bir mevcudiyet ile tanımlar, bu tanım en genel anlamıyla “kendine hakim olma”, “kendi kendinin efendisi olma”dır (Pettit, 1999, s. 164) Skinner'ın Machiavelli ve Roma düşünürleri üzerine yaptığı çalışmalar cumhuriyetçi özgürlüğün negatif özgürlüğe yakın olduğunu göstermiştir. Bu düşünürlerden etkilenen 17. yy İngiliz cumhuriyetçileri olan Harrington, Sidney, Nedham gibi yazarların da ele aldıkları özgürlük kavramı, negatif içeriklidir. Bu düşünürler kendi kaderini tayin etme anlamında yönetime katılmayı özgürlük olarak düşünmezler, dolayısıyla neo-Roma cumhuriyetçileri bireysel özgürlükleri erdem ya da hak ile özdeşleştirmezler. Katılım onlar için, temsil yoluyla bile olsa, bireysel özgürlüğü korumanın bir önkoşuludur (Pettit, 2002, s. 339-40).

Constant ve daha sonraki takipçileri için en genel anlamda negatif özgürlüğü, başkalarının müdahalesi olmaması olarak tanımlar. Müdahaleden anlaşılan kabaca herhangi bir engelin ya da baskının kasıtlı olmasıdır. Pettit bu iki özgürlük biçiminin bu şekilde karşıt ve birbirleriyle ilişkisi olamaz biçimde tanımlanmasına karşı çıkar ve cumhuriyetçi özgürlüğün iki özgürlük idealini de içinde taşıdığını belirtir. Buna göre cumhuriyetçi özgürlük negatif özgürlük ile daha yakındır, çünkü özgürlüğün gerektirdiği şey herhangi bir şeyin yokluğudur, ancak burada olmaması gereken, müdahalenin yokluğundan ziyade efendinin yokluğudur ve bu anlamıyla da pozitif özgürlüğe benzer (Pettit, 1999, s. 164-5).

Skinner, Bentham'dan sonra liberallerin yalnızca bedenini veya iradenin zorlamasıyla ilişkilendirdikleri özgürlük anlayışından farklı olarak, cumhuriyetçilerin bir başkasına bağımlı olmamak anlamında bir özgürlük kurguladıklarını iddia eder. Pettit ise, cumhuriyetçi özgürlüğü Skinner'dan da farklı bir şekilde tahakkümün olmaması olarak tanımlar (Pettit, 2002, s. 340-1). Pettit cumhuriyetçi özgürlüğü, tahakkümsüzlük olarak özgürlük olarak yeniden kurgular. Bu özgürlük anlayışına göre, hiç kimse özgür kişinin seçimlerine keyfi bir temelde müdahale edemez. Cumhuriyetçi özgürlük anlayışına göre, bir başkasının keyfi iradesine tabi olan kişi, o başkaları fiili olarak ona müdahale etmiyor bile olsalar onu özgürlükten yoksun bırakırlar. Burada efendi, müdahale etmediği için efendi olmaktan çıkmaz ve yine bir tahakküm kaynağı olarak kalır (Pettit, 1998, s. 348-9). Özgürlük kendi kendinin efendisi olmanın varlığında ya da başkalarının müdahalesinin yokluğunda değil, daha çok başkalarının hakimiyetinin yokluğunda oluşur. Yani tahakkümün yokluğunda, özgürlük sadece tahakkümsüzlüktür (Pettit, 1999, s. 165).

Pettit için, özgürlük kavramını ilk olarak özgür eylemlerden, özgür benliklerden ve özgür insanlardan bahsedilmesini sağlar ve daha sonra özgür failliğin uygulandığı fırsatlar ortamına uygulanır (Pettit, 2001a, s. 30). Üç farklı özgürlük ideali tanımlar: Psikolojik veya zihinsel, etik veya ahlaki, politik veya sosyal. İlki kararsız ve zayıf iradeli insanlar da dahil olmak üzere çoğu insanda bulunan özgürlüktür (freedom in the will) ve psikolojik bir ideal oluşturur. İkincisi, yalnızca irade gücüne sahip olanların ve kişisel özerkliğe ulaşanların sahip olduğu düşünülen anlamda bir özgürlüktür. Bu etik bir özgürlük idealidir (freedom of the will). Üçüncüsü ise, diğer insanlarla olan ilişkilerde bireylerin birbirlerine tabi olmadan uygun şekilde davranmasını veya sınırlandırılmasını gerektirmesi anlamındaki özgürlüktür. Bu diğer iradelerle ilişkili olarak tanımlanan politik özgürlüktür (freedom for the will) (Pettit, 2015, s. 375). İrade gücüne sahip olanlardaki özgürlük (freedom of the will) konuşabilir olmaktan ibarettir, özgür irade ile seçim yapan insanı anlatır, temelde otonom olmaktan ibarettir. Bu özgürlüğün deneyimlenmesi bireyin toplumsallaşmış doğası sayesinde. Kişisel olarak şekillendirdiğimiz karakterimiz sayesinde irade

özgürlüğüne sahibiz (freedom of the will). Ancak doğamızın ve karakterimizin kaynakları ne olursa olsun politik anlamda özgürlüğü kaçırmaya meyilliyiz (Pettit, 2015, s. 380-382). Berlin psikolojik pozitif özerklikten bahsederken, kendi kendinin efendisi olma anlamında, aklında özerklik vardır. Harry Frankfurt bu tür bir özerkliğin, üzerinde hareket edilen arzularla özdeş arzular olması gerektiğini savunur, en azından bağımlılık yaratan arzular yerine onlar tarafından hareket ettirilen daha yüksek dereceli bir arzu tarafından kontrol edilen arzulardır. Ancak Pettit bu tarz bir irade ile ilgilenmez, onun ilgilendiği irade, politik özgürlük ile ilgilidir. İrade burada kusurlu bir şekilde şekillendirilmiş olsa da bu iradeye göre seçim yapma konumunda olmak yeterlidir, yani engellenmemiş bir kapasite olmak (Pettit, 2013, s. 48).

Pettit, özgürlük tanımlarını yaptıktan sonra, özgürlüğün olabilmesi için temel gördüğü tahakküm meselesinin ayrıntılı bir açıklamasını yapar. İlk olarak tahakküm ve müdahale arasındaki farkı göstermeye çalışır. Tahakküm, müdahalesiz olabilir çünkü sadece birinin başkasının işlerine keyfi müdahale kapasitesine sahip olmasını gerektirir, hiç kimsenin fiili olarak müdahale etmesini gerekli kılmaz. Müdahale, tahakküm olmadan olabilir, çünkü müdahale keyfi bir müdahale kapasitesinin kullanılmasından çok sınırlanmış bir yetinin kullanılmasıyla ilgilidir. Müdahale ve tahakkümün farklı olduğu varsayıldığında, müdahalesizlik ve tahakkümsüzlük de farklı ideallerdir (Pettit, 1998, s. 44).

Pettit, bu ideallerin farkını göstermek için dört tip senaryo geliştirir. Buna göre ilk durumda ne müdahale ne tahakküm vardır. İkinci durumda hem müdahale hem tahakküm vardır. Üçüncü durumda müdahalesiz tahakküm vardır. Ve son durumda ise tahakkümsüz müdahale vardır. İlk senaryo her iki ideal içinde özgürlüğün olma koşullarının sağlandığı bir durumdur, her iki ideal de bu durumu onaylar. İkinci senaryoda ise her iki durum için de özgürlüğün olmadığı açıktır (Pettit, 1998, s. 45-6). Son iki senaryo ise iki ideal açısından farklı değerlendirilir. Cumhuriyetçi ideal için üçüncü senaryo dördüncü senaryodan daha az iyidir. Dördüncü senaryo yalnızca özgürlüğün koşullandırılmasını içerirken, üçüncü senaryo bir özgürlük uzlaşmasını

içerir, tahakkümsüzlük olarak özgürlük biçimsel olarak mevcut, ancak etkin değildir. Skinner için üçüncü ve dördüncü senaryo aynı değer sıralamasına sahiptir. Onun için müdahale ve tahakküm özgürlüğün karşıtı olduğundan her iki durumda da özgürlük mevcut olmayacaktır (Pettit, 2002, s. 343-4).

Pettit dördüncü senaryoyu keyfi olmayan bir müdahale olarak kurgular ve bunun yasa olduğunu düşünür. Pettit için hukuk, tahakküm uygulayan bir fail gibi özgürlükten taviz vermez, ancak özgürlüğü koşullandırır. İnsanların tahakkümsüz seçimler yapabilmesinin aralığını ve kolaylığını azaltır. Tahakkümsüzlük ideali, hem kasti olmayan engellerin hem de kasıtlı ancak keyfi olmayan engellerin hukuk gibi, tahakkümsüz seçimden etkin yararlanmak için en aza indirilmesidir. Böylece özgürlük tahakkümden kaçındığı ölçüde biçimsel olarak mevcut olacak ve kasıtlı müdahale olmadığı sürece de fiilen etkin olacaktır. Skinner için yasa, tahakküm içersin ya da içermesin özgürlüğü kısıtlar (Pettit, 2002, s. 342-3). Tahakküm, birinin hayatına keyfi bir şekilde müdahale edilebileceğini vurgular. Ve bu anlamıyla Skinner'ın bağımlı olma olarak tarif ettiği şey ile Pettit'in tahakküm olarak kullandığı kavram arasında çok büyük bir benzerlik vardır. Skinner için Romalılar ve neo-Roma cumhuriyetçileri klasik liberallerin beden ve irade baskısının azaltılması yönündeki fikirlerini kabul ederler, hatta zorlamanın türü adil kurallarla yani hukukla ilişkilendirilmiştir. Pettit için cumhuriyetçiler, yasayı liberaller gibi özgürlüğün koşullarını yok eden bir müdahale olarak görmez (Pettit, 2002, s. 341-2).

Pettit'in tahakkümsüzlük ideali, bir kişinin başkalarının keyfi müdahale gücüne maruz kalmadığı ölçüde tahakkümsüzlükten yararlanmasıdır, bu durumda tahakküm müdahale kavramıyla başlar. Ancak müdahale etmeme idealiyle çeliştiği iki durum vardır: İlki, müdahaleyi tamamen suçlamaz, sadece keyfi olduğu müddetçe zararlıdır. İkincisi ise, keyfi müdahale gücü uygulansın ya da uygulanmasın, her durumda da keyfi müdahaleye maruz kalma anlamına gelir (Pettit, 2001a, s. 138-9).

Pettit için, bir kişi başkasının seçimine keyfi olarak müdahale etme kapasitesine sahip ise, diğer kişi onun tahakkümü altındadır. Keyfi müdahale etme

kapasitesine sahip olan efendi karşısındaki ise köledir. Müdahale etme kapasitesi, bir insanın çıkarları göz ardı edilerek yapılır. Müdahale etme kapasitesinin en çok göze çarpan durumu, müdahale edenin istek ve kararları diğerlerini etkilemesidir. O halde özgürlüğün tahakkümsüzlük olarak anlamı, herhangi bir insan başkasının keyfi gücüne ne zaman maruz kalırsa kalsın, o güç onlara karşı kullanılmasa bile bu kişinin özgür olmadığıdır. Müdahalesizlik olarak özgürlük bu durumla yani herhangi birinin köleleştirilmesi/ zapt edilmesi ile uğraşmaz, sadece fiilen müdahale ile ilgilenir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinde birinin koruyuculuğu altında yaşayan biri, onun iradesine ve merhametine bağlı yaşar. Birinin iradesi başkasının iradesine bağlı olduğunda ise o kişi özgür sayılamaz (Pettit, 1999, s. 165). Çünkü bir başkasının iyi niyetine bağlı olan birey, kendi seçimlerini kısıtlamak zorunda kalır. Müdahale ve tahakküm seçimleri kısıtlar, ancak kısıtlama biçimleri bakımından büyük farklılıklar gösterirler. Tahakküm insanlar arasındaki bir ilişkiyi içerir ve hükmedilen kişi üzerindeki etkileri yoluyla onun seçimlerini kısıtlar. Bu etkiler aşağılanma ve otosansüre de neden olur. Üstelik tahakküm uygulayan, zorbalık, saldırganca müdahale eylemleri yoluyla da seçimleri, eylemleri kısıtlar. Tahakküm olmayan müdahalenin de etkileri vardır, yani adil bir hukuk sisteminde keyfi olmayan müdahalenin etkileri. Ancak tahakküme aracılık ettiğinde müdahalenin etkileri yine tahakkümün etkileri olarak görülür, çünkü o tahakkümün aracı haline gelir. Burada müdahale seçimi kısıtlar, ancak tahakkümün yaptığı gibi bir başkasının iradesini dayatmaz (Pettit, 2002, s. 348-9).

Pettit tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün kısıtsız seçime hizmet açısından müdahalesizlik olarak özgürlük kadar iyi görünmeyebileceğini belirtir, çünkü o sadece keyfi müdahaleye karşıdır, genel olarak müdahaleye değil. Ama tahakkümsüzlük olarak özgürlük bir kişiyi belirsizlikten, güçlüyle ilişkide birtakım stratejilere başvurma ihtiyacından ve kişiyi başkasının keyfi müdahale ihtimali karşısında savunmasız olduğuna ilişkin ortak bir bilince uygun düşen bağımlılıktan kurtarmayı vaat eder (Pettit, 1998, s. 126-7).

Pettit'e göre müdahalenin kendisini uygulamanın birçok yolu vardır, ancak herhangi bir müdahale olmaksızın bir kişiye hükmedebilmenin/tahakküm edebilmenin gözdağı ve sindirme gibi yöntemleri vardır. Birinin gözetimi altındayken, onun müdahale edip etmemesine bağlı olmaksızın bir tahakküme uğranılır, çünkü seçim yapma kapasitesi efendinin iyi niyetine bağlıdır. Bu durumda seçim, kişinin iradesini yansıtabilir, ancak efendisinin iradesine uygun bir irade ile seçim yaparsa. Bağımlılık ve savunmasızlığın olduğu bir durumda gözdağı verme ihtimali vardır. Gözdağı verme ve sindirme, gözetlemenin etkisini artırır ve bireyi efendisine karşı dikkatli ve saygılı olmaya iter. Belirli bir seçeneğin cezalandırılmasını fark etmek, bireyi o seçeneği seçmekten uzaklaştırır (Pettit, 2013, s. 60-1).

Pettit için, Hobbesçu özgürlük anlayışı veya bedensel özgürlük anlayışına göre özgür insan, gücü ve zekası ile istediği şeyi yapmaktan alıkonulamaz. Bu tanıma göre belirli bir seçeneğin seçiminde, bireyin sadece bu seçeneği tercih etmesi ve bunu yapmak için gerekli iradeye sahip olması durumunda dışsal olarak engellenirse, bireyin özgürlüğü elinden alınmış olur. Özgür bir insan olma statüsüne sahip olmayı hak etmek, tercih edilen seçeneklerdeki tüm dış engellerden kaçmaktır. Hobbesçu görüşte özgürlük, seçimin engellenmemesi ile eşitlenir. Tercih edilmeyen bir seçenek engellenirse, birey hüsrana uğramaz sadece bu durumun tersi olursa hüsrana uğrar. Hobbes'a göre bu tür hayal kırıklıklarından kaçınılarak yapılan herhangi bir seçimde özgürlüğün tadı çıkarılır (Pettit, 2011, s. 695-7).

Peetit, Berlin'in de seçim özgürlüğünün dışarıdan müdahalenin olmaması gerektiği konusunda Hobbes ile hemfikir olduğunu, ancak Hobbes'tan farklı olarak diğer insanların kasıtlı müdahalelerine odaklandığını belirtir. Berlin için müdahale olduğu gibi kötüdür, çünkü insanların arzularını boşa çıkarır. Özgürlük, insanların arzularının yerine getirilmesinin önündeki engellerin olmaması değil, olası seçimler ve faaliyetlerin önündeki engellerin olmamasıdır (Pettit, 2011, s. 697-8).

Pettit bu iki yorumun da eksik olduğunu düşünür, çünkü tahakküm bir seçimi sakıncalı bir biçimde kısıtlayabilir. Buna göre, mağdurda belirsizliğe yol açması

mümkündür, çünkü bir başkasının keyfi iradesine tabi olan kişi nerede duracağını, onu ne bekleyeceğini bilemez ve bu nedenle sağlam planlar yapamaz. Sonuçta yaptığı her plan efendisinin iradesine mahkum olacaktır. Kendi çıkarlarını takip ederken keyfi olmayan müdahalelere maruz kalan birinden çok daha kötü durumda olacaktır. Üstelik tahakküm altında olan kişinin statüsü düşer. Bu da kişiyi saygı görme ve dikkat edilme yeteneğinden mahrum eder, dolayısıyla bu kişi insanlar arasındaki konumundan yoksun bırakılır (Pettit, 2002, s. 350-1). Müdahalesizlik olarak özgürlük idealinde, iki insanın aynı özgürlüğü yaşaması, onlardan birinin, diğerinin hayatına müdahale gücüne sahip olmasıyla çelişmez. Ancak iki taraf da eşit müdahalesizliği yaşıyor olsalar bile, taraflardan birinin az ya da çok keyfi bir biçimde ötekini hayatına müdahale edecek kadar güçlü olduğu ortak bir bilinç konusu haline geldiğinde bu, onların görece statülerini hemen etkileyecektir. Tahakküm bireyde seçim kısıtlaması, belirsizliğe yol açması ve statü asimetrisi yaratması anlamında kötü ve özgürlük karşıtıdır, oysa müdahale sadece seçimi kısıtlar (Pettit, 1998, s. 124-5).

Pettit, özgürlük düşüncesinin uzun geleneksel tarihinde özgürlüğün, seçim özgürlüğü ile ilişkilendirilmediğini bunun yerine özgürlüğün, köleliğin karşıtı olarak tanımlandığını, yani başkasının iradesine tabi olmanın zıttı olarak. Özgür olmak, kişinin sadece istediği bir şeyi seçmesine bağlı değildir aynı zamanda bir kişinin hemcinsleriyle nasıl ilişki kurduğuna da bağlıdır. Sosyal statü önemli bir meseledir. Statü ilişkilerinin kurulması için, kişinin bir efendisinin olmaması gerekir, kişi herhangi birinin iznine tabi olmadan kendi başına konuşabilmelidir (Pettit, 2003, s. 394-6).

Pettit için, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı üç temel aksiyoma dayanır: Kişisel tercihin gerçekliği, yabancı kontrolü olasılığı, yabancı kontrolünün konumu. İlk aksiyom, kişinin karşısında bulunan seçenekleri seçme konusunda kendini bir fail olarak düşünmesi, başkaları ile ilişkili olarak düşünmesi ile ilgilidir. Ancak kişi, başkalarını belirli bir karar bağlamında fail olarak düşündüğünde, seçenekler artık onların elindedir ve dolayısıyla seçim onlara kalmış olur (Pettit, 2008, s. 104-5). Bir

seçimde şü ya da bu seçeneği seçip seçmemek bireye bağlıdır, müzakerede kendini nasıl idare ettiğine bağlıdır. Bireyin seçim yaparken özgür iradeye bağlı olduğunu düşünmesi gerekir, çünkü ancak bu şekilde seçim, sadece bireyin kendi kontrolünde olur. “Bunu yapabilirim/ seçebilirim.” şeklinde formüle edilebilir. Buna göre iradedeki özgürlük kasıtlı olarak yürütölen seçimler yapma yeteneğinden oluşur. Özgür irade çeşitli seçimlerin artıları ve eksileri üzerine müzakere etmektir (Pettit, 2015, s. 376-379).

İkinci aksiyom, belirli seçenekler arasında bir seçimle karşı karşıya kalan birine karşı belirli bir tür yabancı kontrolü ilişkisinin olasılığını ileri sürer. Bu ilişkide bir taraf diğerinin ne yaptığını en azından bir dereceye kadar kontrol eder ve birinci aksiyomun müzakereci yapısı ile failin kişisel seçimine bir yabancı kontrolü müdahalesi olabilir. Yabancı kontrolü bireyler ve gruplar ya da bireyler arasında kesin bir ilişki gerektirir. Yabancı kontrolü kişisel seçim için her zaman kötüdür (Pettit, 2008, s. 105-8). Tahakküm, bir tarafın diğerü üzerinde bir dereceye kadar kontrol sahibi olması ya da birinin üzerinde yabancı kontrolü olması olarak açıklanabilir. Yabancı kontrolü, keyfi müdahale gücü olarak da tanımlanır. Kasıtlı engelleme, zorlama, aldatma, manipölasyon müdahale aracı olarak tanımlanırlar. Bu tür müdahalenin varlığı, yabancı kontrolünü gerektirmez, ama böyle bir kontrolün uygulanabileceği bir aracı temsil ederler. Müdahale, yabancı kontrolünün tek aracı değildir. Başka bir yöntem, gözetlemedir. Birisi kontrolü altında olduğu kişinin hoşuna gitmeyecek bir seçim yaparsa, kontrol sahibi kişi ona müdahale edebilir. Kişi burada teftiştten habersiz olsa bile, yabancı kontrolü onun seçimine yansır ve kontrol sahibinin beğenisinin aksine bir seçim yapmaz. Bu durumda seçtiği her şey aslında, kontrol sahibinin iznine tabidir (Pettit, 2010, s. 73-4).

Üçüncü aksiyom, diğer ikisinden farklıdır. Herhangi birisinin başkasının seçimlerine kontrol etme durumu artarsa diğerinin onun üzerindeki kontrolü azalır, belki de ortadan kalkar. Burada artık karşılıklı bir kontrol yoktur ve “sahte kontrol” işlevi görür. Yabancı kontrolü konumsaldır. Buna göre, herhangi bir kişinin

kaynaklarda bir artışa sahip olması, başka bir kişinin de kaynaklarında aynı şekilde artış olduğunda, güç ve kontrol açısından hiçbir fayda sağlanamaz. Bir cumhuriyetin nihai amacı tahakkümü ve dolayısıyla onu sağlayacak her koşulu yok etmektir. Burada kişilerin en azından kaynaklara erişimde eşitliğine vurgu yapılır (Pettit, 2008, s. 108-10).

Pettit için, devletin her şeyden önce vatandaşlarının eşit özgürlüğü ile ilgilenmesi gerektiğini savunan cumhuriyetçiler, vatandaşların temel özgürlükler olarak tanımlanan bir seçim alanında tahakkümsüzlükten yararlanmalarının güvence altına alınması gerektiğini savunurlar. Bu ideali ilerletmenin en iyi yolu ise karma bir anayasa altında örgütlenmiş ve çekişmeli yurttaş tarafından denetlenen bir devlettir. Her hukuk sisteminin amacı, özgürlük ve eşitliğin sağlanmasıdır. Geleneksel cumhuriyetçiler, bireyin seçme özgürlüğü yerine yurttaşın özgür statüsüne odaklanırlar (Pettit, 2013, s. 8-12).

Hobbes hukukun, özgürlüğü ortadan kaldırdığını düşünür. Hobbes 1640'larda cumhuriyetçi özgürlük düşüncesine karşı çıkmıştır, çünkü bu özgürlük biçimi yasayı özgürlüğün karşıtı olarak görmez. Bentham 1770'lerde bu düşünceden hareketle özgürlüğün pozitif bütün anlamlarını reddeder ve sınırlamanın yokluğu olarak tanımladığı negatif özgürlük anlayışını savunur (Pettit, 2002, s. 345-6). Bentham için belirli bir seçimde, diğerleri herhangi bir seçeneğin seçimini kısıtlamadığı süreçte özgürlük vardır. Bu anlayış seçim özgürlüğü için, diğerlerinin fiili müdahalesinin yokluğunu yeterli görür. Bu durumda hukuk da bütün yurttaşların özgürlüğünü elinden alır, çünkü onların seçimlerini kısıtlar ve cezalandırır (Pettit, 2013, s. 9-10).

Pettit için tahakkümsüzlük olarak özgürlük savunucuları, maksatlı müdahaleden muafiyet yerine, keyfi bir temeldeki maksatlı müdahaleden muafiyeti gerekli görür. Özgürlük, uygun bir hukuk sisteminin dayatabileceği türden yüksek düzeyde keyfi olmayan müdahaleyle çelişmez. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin karşı olduğu müdahale, denetim ve kısıtlama yokluğunda yapılan türden müdahaledir (Pettit, 1998, s. 119-20). Tahakkümsüz müdahale modeli, keyfi olmayan

bir hukuk kuralının dayatılmasında örtük olarak bulunan iradenin zorlamasıdır. Yasayı yapanların, yasaya göre yaşayanların alenen ortak çıkarlarını izlemek zorunda kaldıkları ölçüde, hukukun üstünlüğü keyfi değildir. Neo-Roma cumhuriyetçileri de insanların değil yasaların imparatorluğunu vurgularlar. Bu yasaların kısıtlamasını ciddi bir özgürlük ihlali olarak düşünmezler (Pettit, 2002, s. 345).

Pettit'e göre bu cepheden bakıldığında, iki ideal arasındaki fark onların farklı hukuk görüşleriyle bağlantılıdır. Müdahalesizlik olarak özgürlük savunucuları yasadan ya da devletten gelen baskıyı, ne kadar iyi sınırlanmış ve denetlenmiş olursa olsun, kendi başına kötü bir baskı biçimi olarak görürler. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük savunucuları devlet baskısını, özelde yasaya uygun bir biçimde ortaya çıkan baskıyı, keyfi güçlerin baskısından çok doğal engellerin getirdiği engellemeler ile eşit, potansiyel olarak itiraz edilemez olmayan bir şey biçiminde görürler (Pettit, 1998, s. 120-22). Çünkü cumhuriyetçiler için bir efendi gücünün altında tuttuğu bir bireye ne kadar adil ve nazik davranırsa davranırsın, o kişi özgür değildir. Sidney, dünyanın en iyi ve nazik adamına hizmet eden kişi ile dünyanın en kötü adamına hizmet eden kişiyi de köle olarak tanımlar. Bundan dolayı da müdahalesiz tahakküm fikrine karşı çıkarlar. Tahakkümün keyfi karakteri mümkün olduğunda en aza indirilmelidir, bu da herkese eşit dağıtılacak keyfiyet içermeyen yasa ile mümkündür (Pettit, 2002, s. 345-6).

### **1.3. Quentin Skinner: Bağımlılığın Olmaması Olarak Özgürlük**

Berlin *Two Concepts of Liberty* makalesinde özgürlük kavramının özünü aydınlatmaya ve kavramların birbirinin yerine kullanılmasının önüne geçmeye çalıştığını iddia eder. Buna göre özgürlük bağımsızlık ya da eşitlik ile karıştırılmamalıdır. Onun incelediği özgürlük kavramlarından daha hakiki ve insancıl olanın, bireyin isteklerini yaparken engellenmiş olmaması olarak tanımladığı negatif özgürlüktür. Burada özgürlük, hareket etme özgürlüğünün başka birinin müdahalesi

ile karşılaşmaması olarak tanımlanır. Bu özgürlüğün karşısına kendi kendinin efendisi olma şeklinde tanımladığı pozitif özgürlüğü yerleştirir (Skinner, 2018, s. 105-6).

Skinner, Berlin'in pozitif ve negatif özgürlük tanımlarını genişletmeye çalışır. Pozitif özgürlüğün kendi içinde çelişmediğini ve görmezden gelinmesinin negatif özgürlüğün liberaller tarafından yüceltilmesinin ideolojik bir sonucu olarak görür. Negatif özgürlüğün çağdaş yorumcuları tarafından pozitif özgürlük, bireysel özgürlük ve kamu görevinin eşitlenmesi olarak ele alınmıştır. Kamu görevlerinin etkili bir şekilde yerine getirilmesi ile her birey tarafından ihtiyaç duyulan nitelikler sivil erdem aracılığıyla olur. Yani burada özgürlük, erdemi varsayar ve ahlaki bir karaktere sahiptir. Sadece erdem sahibi olanlar kendi özgürlüklerini güvence altına alabilirler (Skinner, 2004b, s. 188-9). Skinner, Berlin'in negatif özgürlük kavramının bir kısmına kadar katılır, ancak negatif özgürlüğü salt fiili müdahalenin yokluğu olarak tanımlamasına katılmaz. Negatif özgürlüğün esnek müdahalesizlikten oluştuğunu kabul ederek başlamak gerektiğini vurgular. Esnek müdahalesizlikten bahsederken bunu, herhangi bir müdahale tipini tanımlamak için kullanmaz. Burada birine tabi olma durumundan bahseder. Buna göre özgürlük herhangi bir müdahale unsurunun veya müdahale tehdidinin yokluğunda da kısıtlanabilir (Skinner, 2019a, s. 396).

Skinner, bağımlılığın ve müdahalenin olmaması olarak ele aldığı cumhuriyetçi özgürlüğün liberalizmden önce var olduğunu ve liberallerin iddia ettiğinin aksine bu cumhuriyetçi özgürlüğün negatif özgürlük içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu iddiayı kendi deyimiyle cumhuriyetçi özgürlüğe yönelik bir kazı çalışmasının sonucu olarak ortaya atar ve modern dünyada cumhuriyeti savunurken, bulduğu cumhuriyetçi özgürlük tanımına yaslanır. Hem müdahalenin hem de bağımlılığın olmaması olarak cumhuriyetçi özgürlüğün Sallustius, Livius, Machiavelli ve 17.yy İngiliz cumhuriyetçileri tarafından kavramsallaştırıldığını iddia eder ve tüm çalışmalarını bu iddiayı desteklemek için yapar.

Skinner, negatif özgürlüğün Hobbes ile başladığı görüşüne karşı çıkar ve onun özgürlük kavramını çok dar bir şekilde ele aldığını vurgular. Hobbes

*Leviathan*'da insan özgürlüğü konusundan bahsederken, bunu doğa hakkı tartışmasıyla bağlantılı olarak ele alır. Burada özgür insan, kendi doğasını korumak için kendi gücünü kullanması gereken bir varlık olarak tanımlanır. Hobbes için özgür insan, zekası ve gücü ile yapmaya muktedir olduğu, yapma iradesine sahip olduğu şeylerde engellenmeyen kişidir. (Skinner, 2004c, s. 210-11). Hobbes'un negatif özgürlük anlayışına göre, bir failin kendi seçtiği amaçlar doğrultusunda hareket etmesini ve farklı seçenekler arasında seçim yapmasını engelleyecek herhangi bir kısıtlamanın olmaması gerekir. Bu anlamıyla özgürlük, açıkça yapma ya da yapmama gücünden oluşur, istediğimizi yapmak veya yapmaktan vazgeçmek (Skinner, 1986, s. 227-8).

Skinner'a göre Hobbes'un bu dar, sadece fiili müdahale olmadığı her durumda fiziksel ve psikolojik koşulları elverdiği sürece istediğini yapabilen özgür insan ve buradan türetilen liberal bireysel özgürlük tanımının karşısına liberaller tarafından siyasal pozitif özgürlük konulmuştur. Bunu da, kökü antik Yunan özgürlük anlayışında bulunacak ve kamu işlerine hizmet ile özdeşleştirilecek cumhuriyetçi özgürlük ile eşitlemişlerdir. Pozitif özgürlüğün modern savunucuları arasında en bilineni Charles Taylor'dur. Taylor, negatif özgürlüğü bir fırsat kavramı olarak yorumlar. Ama özgürlük yalnızca bir fırsat değil, bir egzersiz kavramıdır da. Çünkü ancak belirli kapasitelerin kullanıldığı bir dünyada özgür olunur. Dolayısıyla bu kapasiteler yerine getirilmediğinde veya engellendiğinde orada özgürlük olmaz ya da daha az bir özgürlükten bahsedilebilir. Taylor insan doğasının gerçekten bir öze sahip olduğunu düşünür ve onun tam olarak gerçekleşmesinin sadece belirli bir toplum içinde olacağını varsayar (Skinner, 2004a, s. 196-7). Bireysel özgürlüğün, insan doğasına uygun olan temel iyiliğe erişmeye ve ondan yararlanmaya bağlı olduğu kabul edilirse, hizmet etmek ahlaki olarak değerli eylemlerin performansı olarak vazgeçilmez görünebilir (Skinner, 2004b, s. 189).

Skinner için modern dünyada politik özgürlük hakkında iki temel iddia vardır: İlki, özgürlüğü özyönetim ile ilişkilendirir ve sonuç olarak bireysel özgürlüğü

paradoksal bir şekilde kamu hizmeti fikriyle özdeşleştirir. Taylor, özyönetimi içeren belirli bir kanonik toplumda özgür olunacağını savunur. Bireysel özgürlüğün güvence altına alınması için istekli bir şekilde kamu hizmetine yani politik yaşama etkin biçimde katılmak ve yurttaşlık erdemini geliştirmek gerekir. Bireysel özgürlüğün tam olarak kazanılması için peşinden gidilecek amaçların rasyonel olması gerekir. İkincisi, negatif özgürlüktür ve o bireysel özgürlük fikrini paradoksal olarak zorlama ve kısıtlama kavramlarıyla ilişkilendirir. Gerald MacCallum gibi çağdaş düşünürler ise genellikle negatif özgürlüğü, politik özgürlük hakkında tek tutarlı düşünme biçimi olarak görürler. MacCallum'a göre negatif özgürlük, kişi seçtiği amaçların peşinde koşarken önündeki engellerin yokluğu olarak ele alınır. Pozitif özgürlüğü, negatif özgürlüğün faillerin, amaçların, kısıtlamaların arasındaki üçlü ilişkiye indirgemektedir. Buna göre pozitif özgürlük, kimin fail sayılacağı, neyin kısıtlama olarak görüleceği, bir failin neleri yapmakta özgür olması gerektiği konusundaki anlaşmazlıklardan ibarettir (Skinner, 1986, s. 228-31).

Skinner sosyal/politik özgürlüğü, onu negatif bir fırsat kavramı olarak düşünenlerle, pozitif bir egzersiz kavramı olarak düşünenler arasındaki tartışmanın kökenini insan doğası hakkında daha derin bir tartışmadan kaynaklandığını düşünür. Berlin ve onu takip edenler bireysel özgürlüğü erdem ve kamu hizmeti idealleri ile bağlamayı tehlikeli sonuçları olabilecek bir hata olarak görürler. Taylor ve Gibbs gibi düşünürler ise en azından devlete hizmet eden erdemli ve yurtsever yurttaşın özgürlüğe tam olarak sahip olduğu konusunda ısrarcıdır (Skinner, 2004a, s. 197). Ancak hem Berlin hem de Taylor'ın hemfikir olduğu bir konu vardır: Bireysel özgürlük kavramını erdemli kamu hizmeti eylemleriyle ilişkilendirmeyi amaçlayan bir teoriyi anlamlı kılmak için, nesnel insani gelişme fikrine bir miktar içerik verilmesi gerekir. Buradan yola çıkarak Skinner negatif özgürlük kavramının erdem ve kamu hizmeti idealleri ile arasında tutarsızlık olmadığı göstermeye çalışır (Skinner, 2004b, s. 190-1).

Skinner özgürlüğün tarihini incelediğinde, Taylor ve Berlin, Hobbes çizgisinde ilerleyen pozitif- negatif özgürlük karşıtlığının kökeninde klasik

cumhuriyetçi görüşün ihmal edilmesinin yattığını görür. Ve cumhuriyetçi klasik özgürlük görüşünün, Berlin ve takipçilerinin iddia ettiğinin aksine, negatif özgürlüğe yakın bir özgürlük ideali olduğunu iddia eder. Klasik cumhuriyetçi gelenek içinde genellikle, özgür bir devlette yaşamak özgürlüğün temel koşuludur. Bu görüş, Livius, Sallustius ve özellikle Cicero tarafından savunulmuştur. Cumhuriyetçi görüşün sonraki kuşaklara ulaşmasının en önemli taşıyıcıları Livius'un *Roma Tarihi* ve Machiavelli'nin *Discorsi*'sidir. Daha sonra onların görüşleri James Harrington, John Milton, Algernon Sidney ve diğer İngiliz cumhuriyetçiler tarafından savunulmuştur (Skinner, 1986, s. 237-8).

Skinner için hem İngiliz cumhuriyetçilerini hem de daha sonra Amerikan cumhuriyetçilerini en fazla etkileyen düşünürlerin başında Machiavelli gelir. Machiavelli özgürlüğü, kişinin seçilmiş amaçları doğrultusunda bağımsız hareket etme kapasitesine diğer sosyal failer tarafından dayatılan herhangi bir kısıtlamanın olmaması olarak tanımlar. (Skinner, 2004a, s. 206). Negatif özgürlük savunucuları gibi özgürlüğü, kısıtlamanın yokluğu olarak tanımlar. Bireylerin seçtiği çeşitli hedeflerin peşinden koşma özgürlüğü, sadece bireylerin değil toplulukların da özgür olduğu rejimlerde mümkündür. Sadece bu tür toplumlarda, bireyler kendi amaçlarını özgürce takip edebilir. Buna göre, cumhuriyet rejimi altında yaşanmadıkça, özgürlük olamaz. Bu, ortak iyinin teşvik edilmesi sonucu bireysel özgürlüğün desteklendiği bir öz yönetim sistemidir. Ancak böyle bir özgür bir devlette yaşamak, bireysel özgürlüğün garantisidir (Skinner, 2004b, s. 197-9). Machiavelli için insan doğası yozlaşmaya yatkındır, bu yüzden teoride monarşik bir hükümet altında da her bireyin özgürlüğü korunabilir, ancak pratikte bir prens buna pek sıcak bakmayabilir. Prensın çıkarı kamu çıkarına ters düşebilir; kamu çıkarı da prensın çıkarına ters düşebilir. Yine bu insan doğasının yozlaşmasından dolayı, bu yozlaşmanın en aza indirilmesinin en akıllıca yolunun hukuk olduğunu savunur. Machiavelli için yozlaşma *virtu*'nun karşıtıdır. Bireysel ve kamusal olarak *virtu*'nun korunması, özgür bir yaşam için vazgeçilmezdir. Yasa, yozlaşmayı en aza indirirken sadece bireysel özgürlüğü değil, aynı zamanda kamusal özgürlüğü ve kamu çıkarını da korur (Skinner, 1983, s. 10-2).

Skinner, Machiavelli için özgürlük ve kamu işleri arasındaki ilişkinin tutarsız olmadığını iddia eder, çünkü o bireysel özgürlüğü her şeyden önce dışarıdan kaynaklanan herhangi bir müdahale sonucunda köleliğin karşıtı olarak görür. Bu durumda politik beden olarak düşündüğü devletin de köleleşmiş olması, içinde yaşayan hiçbir yurttaşın özgür olmaması demektir. Yani her yurttaş kendi özgürlüğü için kamu işlerinde çalışmalı, devleti denetlemeli ve devletin dolayısıyla da kendisinin özgürlüğü için savaşmalıdır. Burada önemli olan şeylerden biri de her yurttaşın katılımında eşit rol oynamasıdır, bireysel özgürlüklerini korumak için (Skinner, 2004b, s. 206). Politik beden metaforu dolayısıyla, sadece içinde yaşayan yurttaşların karar vermeleri, yasa yapmaları ve kendi bireysel özgürlüklerini korumak için kamu hizmetinde bulunmaları gerekir (Skinner, 1990, s. 303-4). Özgür bir devlet fethedildiğinde, sadece özgür anayasasından yoksun kalmaz. Yurttaşları da, seçtikleri amaçları takip etmede bireysel özgürlüğünü kaybeder. Çünkü onları fethedenlere bağımlı olduklarından, başkasının iradesi tarafından belirlenmiş amaçlara sahip olmak bir kölelik durumudur. O halde özgür toplulukların savunması ile yurttaşların kendi özgürlüklerini sağlama ve maksimize etmesi kapasitesi arasında sıkı bağlantı olduğu savunulabilir. Burada paradoksal görünen şey aslında herhangi bir çelişki içermez, kendi bireysel özgürlüğünü sağlamak ve maksimize etmek için tek araç bireyin kamu hizmetine katılımıdır (Skinner, 2006, s. 184).

Skinner, modern negatif özgürlük savunucularının iddia ettiğinin aksine cumhuriyetçi yazarların özellikle Machiavelli'nin, Aristotelesçi belirli amaçları olan ahlaki varlık olarak tanımlanan insan kavramına uzak olduğunu belirtir. Özgürlüğe ancak belirli amaçların takip edilmesiyle ulaşılabileceğini düşünen pozitif özgürlük düşüncesine de uzaktırlar (Skinner, 1990, s. 306-7). Machiavelli için farklı insan sınıflarının farklı amaçları vardır ve özgürlüklerine bu amaçlarına ulaşmak için bir araç olarak değer verirler. Bazı insanlar onur, şan, şöhret peşinde koşmaya değer verirler, başkaları ise özgürlüğü başkalarına hükmedebilme gücü olarak isterler. Başka insanlar, sadece kendi haline bırakılmak ve kendi ailelerini ve meslek hayatlarını sürdürmede özgür olmak ve güvenlik içinde yaşayabilmek için özgürlük isterler.

(Skinner, 1986, s. 240). Dolayısıyla insan hedeflerinin doğasında bulunan çeşitliliği kabul eder ve bu hedeflerin belirli bir özelliğe sahip olmadığını savunur. Klasik cumhuriyetçiler, hiçbir zaman özgürlük ve amaçları ahlaki bir boyuta taşımamışlardır. Özgürlükleri, amaçların gerçekleşmesine engel olmaması durumunda ortaya çıktığı için negatif bir özgürlük anlayışıdır. İnsani amaçları ve arzuların çeşitliliğini ihlal etmezler, amaçların belirli özelliklere ya da rasyonel olmaya indirgenmesini önermezler (Skinner, 1986, s. 247).

Skinner, Machiavelli'nin savunduğu özgür bir yönetim altında özgür bireyler olabileceği düşüncesini neo-Roma cumhuriyetçileri tarafından benimsendiğini belirtir. Neo-Roma cumhuriyetçilerinin çoğu bireylerin özgürlüklerine odaklanmaktan ziyade, Milton'ın ortak özgürlük ya da özgür yönetim, Harrington'ın commonwealth'in özgürlüğü ve Sidney'in ulusların özgürlükleri adını verdikleri şeye odaklanırlar. Tüm bu yazarların başlıca amacı, özgür bir devletin mükemmelliğini haklı çıkarmaktır. Bu yazarlar tüm toplulukların özgürlüğünü belirtirken, eski siyasi beden metaforunu olabildiğince kullanırlar. Buna göre özgür bir insan gibi, özgür bir devlet de kendi seçilmiş amaçları doğrultusunda kendi iradesine göre hareket eder. Bu, yurttaşların iradesinin, politik yapının genel iradesinin, bir bütün olarak topluluk tarafından izlenen her türlü amacı seçtiği ve belirlediği bir topluluktur. Neo-Roma cumhuriyetçileri için bir bireyin özgürlüğünü kaybetmek ile eşdeğer bir anlam taşır siyasal bedende özgürlüğün kaybı. Bir birey için özgürlüğün kaybının anlamı onun köleleşmesi demektir, bu durumda bir ulus ya da devlet için de aynı şey geçerlidir (Skinner, 2018, s. 42-51). Neo-Roma cumhuriyetçilerinin politik beden metaforunu kullanmaları ve özgür devleti özgürlüğün garantisi olarak görmelerinin sebebi Rönesans düşünürlerinden ve Roma Hukuku'ndan etkilenmiş olmalarıdır. Roma Hukuku'nda özgürlük her zaman köleliğin karşıtı olarak ele alınır ve kölelik durumu temelde başka birinin mülkü haline getirilmiş biri olarak tanımlanır (Skinner, 2018, s. 52-4).

Machiavelli *Discorsi*'de özgür devletleri, her türlü dış kölelikten uzak ve kendi iradelerine göre kendilerini yönetebilen devletler olarak tanımlar. Klasik

cumhuriyetçilere göre ancak özgür bir devlette yaşanır, güvenle yararlanılabilecek iki temel fayda vardır: İlki, sivil büyüklük ve zenginlik. Sallustius Roma'nın kralların zorbalığından kurtuluşunun bir sonucu olarak büyük olduğunu savunur. Machiavelli ise insanların özgürlük içinde yaşamak istemelerinin normal olduğunu düşünür, çünkü tarihsel deneyimin özgür devletler dışında hiçbir devletin güç ve zenginlik açısından gelişmediğini gösterir (Skinner, 1986, s. 239).

Skinner, cumhuriyetçi teorisyenlerin dayandığı temel argümanın, bir sivil birlik içindeki keyfi gücün varlığı, o birliğin üyelerini özgür insan statüsünden köle statüsüne dönüştürme etkisine sahip olduğunu düşündüklerini iddia eder. Harrington için, hükümet altında özgür olmak, yalnızca yasaların hüküm sürmesi ve yasaları da yurttaşların yapması koşuluyla, özgür bir devlette özgür bireyler olarak yaşanabilir (Skinner, 2008a, s. 87). Bir efendinin varlığının farkına varan herhangi bir kişi, herhangi bir zararlı müdahale riskini en aza indirmek için seçimlerini efendisine göre şekillendirme eğiliminde olur. Burada artık hareket özgürlüğünü kısıtlayan tek şey keyfi gücün varlığı değil, bireyin içinde bulunduğu duruma göre şekillenen düşünceleridir de. Bireyin yaptığı bu kısıtlamaların efendinin müdahalesinden ya da müdahale tehdidinden kaynaklandığına dair bir ima yoktur. (Skinner, 2008a, s. 90-1).

Skinner için özgürlük üzerindeki kısıtlamalardan söz edildiğinde genellikle, amacı veya sonucu bireyin gücünü kullanmasını engellemek ve ona müdahale etmek olan tanımlanabilir bir eylem olması gerekmektedir. Ancak bir yönetici, bireyin faaliyetlerine müdahale etmese ve müdahale etme tehdidinde bulunmasa bile yine de bireyin hareket özgürlüğüne kısıtlama getirir. Bağımlılık durumunda yaşayanlar, düşüncelerine ve seçimlerine oto-sansür uygularlar. Açık bir zorlama durumu olsun ya da olmasın birey aynı şekilde kısıtlanır (Skinner, 2019a, s. 394-5).

Hobbes için doğal özgürlüğü kaybetmenin en kapsamlı yolu, savaşa alınmak ve köleleştirilme. Hobbes'a göre köle, en dar anlamıyla özgürlükten yoksun olan hizmetkarlardır. Kölelere hareket özgürlüğü verildiğinde, artık onlara hizmetkar/hizmetçi denilmemesi gerekir, çünkü onun için yalnızca doğal zincirler

altında esir tutulanlar köledir. Buna göre bir köle, kendi irade ve gücüne göre hareket etmekten fiili olarak engellendiğinden dolayı doğal özgürlüğünü kaybetmiştir. Doğal özgürlüğü kaybetmek sadece hareket özgürlüğünü kaybetmek değil, aynı zamanda irade ve gücü de kaybetmektir (Skinner, 2008b, s. 42-3). Cicero için, fiili hareket özgürlüğünden yararlanmak, özgürlüğe sahip olmak ile aynı şey değildir. Özgürlük bir başkasının takdirine bağlı ise, başkasının iradesine bağlılık devam ediyorsa, o halde kişi köledir. Özgürlüğü deneyimlemek için tehdit edilme ve zorlanma olasılığından bağımsız olmak gerekir. Özgürlük için bir hükümdara bağlı olmak yerine hukuka bağlı olmayı gerekli görür (Skinner, 2002, s. 11-2). Harrington'da Cicero gibi düşünür. Buna göre köle efendisinin iradesine göre seçim yaparsa hiçbir zaman cezalandırılmaz ve bu durumda seçiminde özgür gibi görünebilir, ancak efendisinin iradesine tabi olduğu için ve bağımsız iradesine göre hareket edemediği için hiçbir zaman özgür olamaz, fail olamaz. Harrington'a göre, bir kölenin kendi yaşamının üzerinde hiçbir kontrolü yoktur, bundan dolayı da her zaman şüphe ve endişe halinde yaşar (Skinner, 2008a, s. 89-90).

Skinner'a göre Neo-Roma cumhuriyetçileri de tıpkı klasik cumhuriyetçiler gibi özgür devleti, yasaların bütün olarak halkın iradesiyle yapılmış devletler olarak tanımlarlar ve bu anlamda yalnızca özgür devletlerde özgür olarak yaşamının mümkün olduğunu düşünürler. Yasa yapımında herkesin eşit olması yalnızca *commonwealth*'in değil, aynı zamanda her bir insanın özgürlüğünün de güvence altına alınmasıdır (Skinner, 2018, s. 80-1). Bu anlamıyla yasa, özgürlüğün teminatıdır. Hobbes *Leviathan*'da sosyal özgürlük ve kamu hizmeti arasındaki ilişkiye dair görüşlerini belirtirken, Lucca şehir cumhuriyetinde özgürlüğün kutsanmasına rağmen, yurttaşların kamu ruhluluğunu eleştirir, küçümser. Özgürlük Hobbes için en basit şekliyle müdahale olmamasıdır, yani her türden yasa özgürlüğe müdahaledir, bu durumda toplumsal özgürlüğün azami düzeye çıkması için devlet hizmetlerinden muaf olunacak alanın azamiye çıkarma kapasitesi olması gerekir. Bu nedenle kamu hizmetlerinin yükseltildiği ve yurttaştan katı bir şekilde kamu hizmetine katılmasının istendiği Lucca cumhuriyetinde özgürlüğün ilan edilmesi Hobbes'a saçma gelir (Skinner, 1986, s. 230-

1). Atina ve Roma özgür devletlerdir. Fakat Atinalı ve Romalı yurttaşlar birey olarak, temsilcilerine direnme hakkına sahip olma anlamında özgür değildirler, onların özgürlüğü temsilcilerinin başkalarına direnme ve onları istila etme özgürlüğüne sahip olmaları anlamında bir özgürlüktür. Lucca şehrinin surlarında büyük harflerle LIBERTAS kelimesi yazılıdır. Ancak hiç kimse, bundan, herhangi bir insanın, Konstantinopolis'te olduğundan daha fazla bir özgürlüğe veya devlete hizmetten muafiyete sahip olduğu sonucunu çıkaramaz. Bir devlet, ister monarşik isterse popüler olsun, özgürlük aynıdır (Hobbes, 2012, s. 166-7). Hobbes *Leviathan*'da Yunan ve Romalıların tarihlerinde ve felsefesinde sıkça ve saygın bir şekilde sözü edilen özgürlüğün tek tek insanların özgürlüğü olmadığını, bu özgürlüğün siyasi topluluğun özgürlüğü olduğunu vurgular. Burada özgürlüğe müdahale, özgür bir hükümetin korunmasının tek yolunun yurttaşlardan zorla çok sayıda hizmet almayı gerektirmesi ile başlar (Skinner, 2006, s. 183).

Skinner, bu fikirlerin Hobbes'un modern takipçileri tarafından da sıklıkla dile getirildiğini belirtir. Buna göre, cumhuriyetçilerin özgürlük anlayışını basitçe kamu işleri ile eşitlerler. Bireysel özgürlük ve herhangi bir hükümet biçimi arasındaki olumlu ilişkiyi reddederler. Cumhuriyetçi görüşü de bireysel özgürlüğün sadece cumhuriyet içinde var olacağını düşündükleri için ciddi anlamda eleştirirler (Skinner, 2004b, s. 197-9). Neo-Roma cumhuriyetçilerine yapılan bu liberal eleştiriye rağmen neo-Roma cumhuriyetçileri için önemli olan yasaları kimin çıkardığı değil, kaç yasanın çıkarıldığı ve bunun sonucunda kaç eylemin sınırlandırılmış olduğudur. Burada açıkça bireysel özgürlüğün korunması ile herhangi özgün bir yönetim biçiminin sürdürülmesi arasında zorunlu bir ilişki yoktur (Skinner, 2018, s. 84). Neo-Roma cumhuriyetçileri, yurttaşların özgürlük derecesinin, seçtikleri hedeflerin peşinde kendi iradeleriyle hareket etmelerinin engellenip engellenmediğinin derecesiyle ölçülmesi gerektiği konusunda negatif özgürlüğün liberal yorumuyla hemfikirdirler. Bentham'ın formüle ettiği gibi, varlığı her zaman bir şeyin yokluğuyla özellikle sınırlamaların, engellerin yokluğuyla tanımladığı anlamda negatif bir kavram olarak özgürlüğün liberal ilkesi ile de çelişmezler. Neo-Roma cumhuriyetçileri, negatif özgürlüğün liberal

yorumcularından farklı olarak özgürlükten yoksunluğun, ya müdahale ya da bağımlılık ile ortaya çıkabileceğini iddia ederler. Bu anlamıyla neo-Roma cumhuriyetçileri yasanın özgürlüğü sınırlandırdığı fikrini paylaşırlar ancak özellikle Harrington, Hobbes'un önermesine karşı çıkar. Sultanın tebaası ile Lucca yurttaşı eşit derecede özgürlüğe sahip değildirler. Sultanın tebaası daha az özgürdür, çünkü en nihayetinde sultanın iyi niyetine bağlıdır. Burada yasa ve sultanın istenci bir ve aynı şeydir ve bu, özgürlüğü daha kısıtlayıcı bir etkiye sahiptir (Skinner, 2018, s. 85-8).

Pettit neo-Roma cumhuriyetçilerinin eserlerine baktığında ancak yasalı bir yönetim altında özgür olunabileceğini düşünür. Yasanın keyfi bir karaktere sahip olmaması, onu her türlü tahakküm özelliğinde muaf tutar görüşünü incelediği cumhuriyetçi yazarlara da ithaf eder. Ancak Skinner Pettit'ten farklı düşünür, çünkü ona göre neo-Roma cumhuriyetçileri için yasa özgürlüğü kısıtlar niteliktedir, üstelik kaynağı fark etmeksizin. Yani cumhuriyet veya monarşik bir yönetimin yasaları özgürlüğü kısıtlar, burada önemli olan bu kısıtlamanın derecesidir (Skinner, 2018, s. 87-92).

## İKİNCİ BÖLÜM

### ERDEM

Cumhuriyetçi düşüncede erdemler doğrudan bireyin iyiliğini teşvik ettiği için değil, toplumun iyiliğini teşvik ettiği için değerlidir. Sivil erdem, eylem ve müzakerede kamunun özel çıkardan daha ileriye gitme eğilimidir. Yolsuzluk korkusu, klasik cumhuriyetçilerin tasavvur ettiği sivil erdemden üç temel unsurundan biridir. Yolsuzluğu, bir yurttaş olarak kişinin görevini ihmal etmesine yol açtığı için erdemden en büyük düşmanı olarak görürler. Hırs, açgözlülük gibi şeyler hukukun üstünlüğünü devirmeye ve bir tiranlık kurmaya gidebilir. İkinci unsur, bağımlılık korkusudur. Burada yine hukukun üstünlüğü yerine başka birine ya da birilerine olan bağımlılık söz konusudur. Yurttaşın kanunların hükmü yerine, kısıtlama olmaksızın hareket eden yöneticilerin taleplerine bağlı olmasının korkusudur. Bağımlılık korkusu, en nihayetinde özgürlük meselesine gider. Cumhuriyetçi görüşe göre erdemli yurttaş özgür olmalıdır, ancak kendi yolunda gitme anlamında değil. Yurttaş, kendi topluluğunun yönetimine katıldığında özgürdür. Yani cumhuriyetçi düşüncede erdemden temeli özgürlük, yasa ve ortak iyiye adanmış yurttaşlar gerektirir (Dagger, 1997, s. 14-5).

Cumhuriyetçi erdem yönetimi herkesin iyiliği için kullanabilecek yurttaşları seçme arzusudur. Cumhuriyetçi düşüncenin merkezinde yer alan erdem kavramı, hem yöneticilerin hem de yönetilenlerin ortak iyiye adanmasını gerektirir. Bu bağlamda yöneticiler herkesin iyisine hizmet ettikleri, yönetilenler ise kişisel çıkar duygularını bir yana bırakarak herkesin iyisine hizmet edebilecekleri sürece erdemlidirler (Tunçel, 2010, s. 29-30). Liberal demokrasilerde bireyler, verdikleri oylarla çıkarlarını en iyi temsil edecek kişileri yönetici olarak seçerler. Oysa cumhuriyetçi gelenekte temsilcilerin seçimi, ortak iyiye en iyi hizmeti verecek olan erdemli yurttaşları

belirleme işidir. Cumhuriyetçilerin erdeme özellikle vurgu yapmalarının nedeni, erdemi yozlaşmaya karşı bir panzehir olarak düşünmelerinden kaynaklanır. Dolayısıyla yozlaşmanın önlenmesi için iyi bir yasa ve yurttaşlık fikrine ihtiyacı vardır (Tunçel, 2010, s. 52).

Yozlaşmanın, bozulmanın önüne geçmek için cumhuriyetçi düşüncede gücün bölünmesi temel olarak ele alınmıştır. Karma anayasa bu anlamıyla cumhuriyetin karakteristik biçimidir. Cumhuriyeti dış tehditlere karşı savunmaya ve hükümette aktif rol oynamaya istekli yurttaşlar olmadan karma anayasa başarısız olur. Bu nedenle cumhuriyetler, yurttaşlarda özyönetimin gerektirdiği karakter niteliğini geliştiren tarzda bir siyaset yapmalıdır. Açgözlülüğe, hırsa, yolsuzluğa direnmek için anayasal güvenceler gereklidir, ancak bunlar hukukun üstünlüğü altında özgürlüğü sürdürmek için yeterli değildir. Bu yüzden sivil erdemi, eğitim ve diğer yollarla yenilemek bir cumhuriyetin ana endişelerinden biri olmalıdır (Dagger, 2004, s. 170).

Cumhuriyetçi düşüncede özyönetim bir özgürlük biçimidir. Üstelik cumhuriyetçiler için en önemli biçimdir, çünkü diğer türden bireysel özgürlükler yalnızca özgür bir devlette, yasa altında güvence altına alınır. Dolayısıyla özgürlük, yurttaşların başkalarının keyfi iradelerinden bağımsız olabilmeleri için yasaya bağlı olmalarını gerektirir (Dagger, 2004, s. 169). Medeni haklar, liberalizmin negatif özgürlük anlayışına karşılık gelir. Negatif özgürlük, negatif hakları uygulayan yasalara bağlıdır, bu haklar başkalarının müdahaleden kaçınmasını talep ettiği için negatiftir. Politik haklar ise, kendi kaderini tayin etme hakkı olarak demokratik özgürlük anlayışına denk düşer. O halde devletin eylemleri kendi iradesine bağlıysa bir yurttaş siyasi özgürlük açısından özgürdür. Negatif özgürlüğün sınırlı hükümet anlamına geldiği yerde, siyasi özgürlük bir tür demokrasiyi ima eder (West, 2005, s. 242).

Machiavelli, Montesquieu ve Tocqueville gibi cumhuriyetçiler katılımcı bir rejimin yerleşebileceği özgür bir toplumun varoluş koşullarını açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşüncenin altında yatan şey ise, her siyasi toplumun üyelerinden bazı fedakarlıklar ve belirli bir disiplin beklemesidir. Vergi, zorunlu askerlik ve bazı

yasal kısıtlamalar gibi. Buradaki zorlamanın yerini bir despot yerine başka bir şey almalıdır ki özgür bir toplum kurulabilsin. Bu ise, yurttaşları *polis* ile tanımlamaktır, böylece içinde buldukları siyasi kurumun kararlarını alan aslında yurttaşın kararı olduğunun kabulüdür. Dolayısıyla yasalar, yurttaşların yurttaşlık onurlarını yansıtır ve hatta yurttaşların uzantısı olarak kabul edilir. Böylece siyasi kurumlar yurttaşların onurlarını koruyan bir zırh haline gelir. Bu durum insanların ortak iyi ve genel özgürlüğe bağlı olmaları ile genelleştirilir. (Taylor, 2006, s. 84-5).

Cumhuriyet temelde belirli çıkarlardan farklı ve aynı zamanda bireylerin kısmi çıkarları ve kimliklerin toplamı ile özdeşleştirilemeyecek bir ortak iyi fikrini içerir. Cumhuriyet teorisi, tüm yurttaşların paylaştığı ve yönetim tüm üyelerinin tanımlamaya katılması ve savunması gereken bir ortak çıkar fikrini vurgular. Bu ortak çıkar, izlenecek prosedürleri aşan daha somut bir içeriğe sahiptir. Paylaşılan haklar ve görevlerle ortak bir siyasi yapının parçası olma bilincini içerir. Burada cumhuriyetçi ortak fayda fikri, demokratik özerklik fikriyle, her yurttaşın yapımında ve uygulanmasında rol aldığı yasalarla yönetilme fikri ile örtüşür (Schwarzmantel, 2006, s. 143).

Cumhuriyetçi gelenek, yurttaşlığı bireyler arasındaki ilişkileri sözleşmeye dayandıran liberal- bireyci anlayışa karşılık, yurttaşlığa bir pratik olarak yaklaşır. Bireyleri, birbirinden ve topluluktan farklılaştıran değil ama diğer bireylerle paylaştıkları ve onları toplulukla bütünleştiren özellik ve bağlar üzerinde durmaktadır. Cumhuriyetçi yurttaşlık fikri Rousseau ve Tocqueville geleneğinin uzantısı olan taahhüt ve bağlanma ile anlam kazanır. Bireyler egemen ve ahlaki olarak özerktirler, görevleri öteki yurttaşların benzer haklarına saygı göstermektir. Liberal bireyci anlayışta, bireylerin topluma sözleşme yoluyla özgürce girmelerinden başka yükümlülükleri yoktur. Burada egemen ve özerk bireyler kamusal alanda ve siyasal arenada yurttaşlık statüsü haklarını kullanıp kullanmamayı özgür iradeleriyle seçerler (Üstel, 1999, s. 69-70).

Atina'da olduđu gibi modern cumhuriyet dűşüncesinde de yurttař, yasama ve yargı sűreçlerine katılan kiřidir. Modern cumhuriyette de yurttař, kamu iřlerine katılan anlamında kullanılır (Held, 2019, s. 639). Gűclű demokratik siyasal sűreçler, yurttař rolünü gűçlendirmeyi, diđer roller űzerindeki egemenliđini yeniden kurmayı ve bireyin çeřitli kimliklerinin dűzene sokulabilmesine ve siyasal yargıyla uyumlu hale getirebilmesine yarayan bir araç sađlamayı amaçlar. Demokrasi, ne çođunluđun hűkűmeti ne de temsili yűnetimdir, yurttařın kendi kendini yűnetmesidir. Yurttař olmadıđında elit ya da kitle siyaseti olur. Rousseau, yurttařlar yaratılmasını űnermiřtir, bűylece ihtiyaç duyulan her řeye sahip olunacađını belirtmiřtir. Katılımcı demokrasi, gűclű bir yurttař tasarımına dayanır. Yurttařlık, katılımın en zengin űrűnlerinden biridir (Barber, 1995, s. 260-4).

Klasik siyaset teorisinde toplumsal dűzenin korunması karřılıđında yasalara uymayı temel alan yurttařlık anlayıřı, siyasal faaliyetlere sűrekli ve dűzenli katılımı temel alan yurttařlık anlayıřına geleneksel olarak karřıttır. Bodin tarafından savunulan birinci anlayıř űzel meselelerde ısrar ederken, Aristoteles tarafından savunulan ikinci anlayıř kamusal meselelerde ısrar eder. Constant'ın ayırt ettiđi modernlerin ve antiklerin űzgűrlűk anlayıřı arasındaki karřıtlık, modern űzgűrlűk anlayıřının bűyűk devletlerde, űzel alan ve burjuva ile temsil edilirken, antik űzgűrlűđűn kűűk řehir devletlerinde kamusal alanla temsil edilmesidir. Modern dűnyada ilk anlayıřın yurttařın ticari gűler tarafından űzelleřtirilmesine ve tahakkűműne yol açtıđını, ikinci anlayıřın ise yurttařın siyasi ve ideolojik profesyoneller tarafından manipűle edilmesiyle sonuçlandıđını kabul edilir. İkinci gűrűř cumhuriyet dűřűncesi ile iliřkilendirilir ancak yeni cumhuriyetçiler bu gűrűřű ařmaya çalıřırlar ve bu anlamda bireye erdem yűklememeye çalıřırlar (Leca, 1995, s. 28-9).

Yeni cumhuriyetçiler için yurttařlık faaliyetleri űzgűrlűk için araçtır. Çeřitli biçimlerde yurttařlıđı tanımlarlar, bunlardan ilki sadece yurttařlıktan dolayı űzgűr olmaktır. Bu statűde yer alan haklar ve űzgűrlűklerle ilgili anlaşmazlıklar ne olursa olsun, yurttař statűsűne sahip olmak herkesin lehinedir. Dolayısıyla yurttař olarak

kalabilmek için, herkesin devleti korumak için üzerine düşeni yapması gerekir, böylece iç ve dış tahakküm güçlerinden korunurlar ve köleleştirilemezler. Bu anlamda kendini köle statüsüne düşürmemek için korumak, rasyoneldir. İkinci olarak yurttaşlık statüsünü salt yasal bir gerçeklik olmanın ötesine taşımak için gerekli olan kamusal sivil bir alanın oluşturulması gerekir. Burada cumhuriyet, kamusal alan aracılığıyla yurttaşların erdemli faaliyetlerde bulunma konusunda yararlı eylemlerin üretilmesine yardımcı olur. Bu alan genellikle ortak özgürlüğün yönü olarak görülür. Özgürlük burada hem devlet hem de diğer yurttaşlar tarafından tanınır ve güvence altına alınır. Özgürlüğün bu özneler arası yönü, önemli ölçüde toplumsal kontrol ve demokratik yönetim ve tarafsızlık gibi farklı durumları sağlar. Üçüncü olarak cumhuriyetçilik, siyasi özerklik ile ilgilidir. Bireylerin temel can ve mal güvenlikleri, dokunulmazlığı devredilemez olarak bahşedilmiş haklar olarak kavramsallaştırılmıştır ve cumhuriyetçi liberaller için tartışılmazdır. Ancak diğer tarafta kendi kendini yöneten bir cumhuriyette özgürlüğü, bir halkın ortak iyiliğini tarihsel olarak yorumlayanlar vardır. Özyönetim ve bununla bağlantılı olarak çeşitli müzakereci faaliyetler ortak iyinin özelliklerini meşrulaştırmanın aracıdır. Dördüncü olarak cumhuriyet, yurttaşlık kimliğinin ve yurtseverliğin gerekliliği hakkında argümanlar içerir. Vatanseverlik, insanları ortak özgürlüğü korumak için sivil eylemde bulunmaya teşvik edecek bir dayanışma ve kamu ruhu duygusudur. Cumhuriyet geleneğinde vatanseverlik, yurttaşlık faaliyetleri ile iki şekilde bağlantılıdır: İlki gelecek ile diğeri geçmişle ilgilidir. (Mouritsen, 2006, s. 19-20).

Milliyetçilik, bir milliyeti paylaşanların kendi kendini yönetmesi gerektiği fikridir ve insanların kendi kendisini yönetmesi gerektiği fikri olan cumhuriyetçilikten farklıdır. Cumhuriyet için siyasi özerklik, özyönetim hedefidir. Ancak milliyetçilik, özyönetim alanını cumhuriyetçiliğin yapmadığı bir şekilde belirler. Bireylerin kendi kaderini tayin etme ihtiyacından, kültürlerin kendi kaderini tayin etmesi gerektiği fikrine geçilmemelidir. Siyasi milliyetçiliğin temel ilkesi, ulusun kendi kaderini tayin etme birimi olduğu fikridir. Bu nedenle milliyetçilik, siyasi topluluğu etnik köken,

kültür veya başka bir siyaset öncesi temelini algılanan bir ortaklığına dayandırılan bir toplulukçuluk biçimidir (Honohan I. , 2002, s. 273-4).

Viroli klasik cumhuriyetçiliğin merkezi kavramlarından biri olan yurtseverlik düşüncesinin, modern dünyada nasıl ele alınması gerektiğini inceler. Onun yurtseverlik görüşü, klasik cumhuriyetçilerin vatan için kendini feda etmeyi de içeren yorumlarından farklıdır. Viroli için çağdaş dünyada yurtseverlik, daha çok cumhuriyetçi özgürlüğün siyasal değerine ve onun temelinde yatan kültürel bağlılıktır. Dolayısıyla bir cumhuriyet ancak özgürlük düşüncesiyle birlikte var olabilir ve yurtseverlik, bu özgür yaşama biçimine duyulan aşkta gizlidir. Özgürlüğü tıpkı Pettit gibi tahakkümsüzlük olarak değerlendiren Viroli, bu özgürlüğün korunmasının koşulunu da yurtseverlik kavramında bulur. Özellikle Machiavelli'yi referans olarak alan Viroli, vatan aşkı ya da yurtseverliği, cumhuriyet ve cumhuriyetin sağladığı özgür yaşam tarzına duyulan sevgi ve bağlılık olarak tanımlar. Yurtseverliği özgürlükçü siyasal düzene ve bu düzenin yaratmış olduğu kültüre ilişkin sevgi, sadakat ve hoşgörü olarak ele alan Viroli, yurtseverlik duygusunu tikel bir cumhuriyetle ilişkilendirir (Tunçel, 2010, s. 289-90).

## 2.1. Yasa/Ortak İyi

Arendt için köken olarak yasa, antik dönemde kamu ile özel alanı hem birbirinden ayırır hem de onları korur, yasa bir mekan gibi sınırlandırır tanımlar. *Polisin yasası*, içeriğinde bu mekansal alanı korumakla birlikte, onu aşar. Şehir devletinin yasası siyasi eylemin içeriğini ve yasakları vermez. Bir şehir, siyasal bir topluluk değil, evlerin onsuz bir yığın haline geleceği kelimenin tam anlamıyla bir surdur. Ve bu sura ait olan yasa kutsaldır, içinde yalnızca siyasi olana yer vardır. O olmaksızın bir kamu alanının, çitle çevrilmiş herhangi bir mülkten farkı yoktur (Arendt, 1994, s. 92-3). Yasa, bireysel yaşamın sınırlarını belirler, bu sınırlar içinde olup bitenlere dokunamaz. Bu bakımdan yasa iki işlevi yerine getirir: Bireylerin eşit

olarak uyum içinde davrandıkları ve ortak bir yazgıya sahip oldukları kamusal alanı düzenler ve bireysel hayatların yaşandığı alanı sınırlar (Arendt, 2014a, s. 457).

Arendt, Atinalıların kendi anayasal düzenine *isonomi* derdiklerini, Romalıların ise hükümet biçimlerinin *civitas* olduğunu söylediklerini belirtir. Bu tanımlara içkin olan ise, emir-itaat ilişkisine dayalı olmayan ve egemen olmayan bir iktidar- yasa ilişkisidir. 17. yüzyıl cumhuriyetçilerinin atıfta bulunduğu cumhuriyet biçimi temelde budur. Bu hükümet biçimi, halkın iktidarına dayalı bir yasa egemenliğidir. Ve bu hükümet biçimi sayesinde insanın insan üzerindeki egemenliği son bulacaktır. Burada yasalara itaatten bahsediliyor gibidir ancak gerçekte kastettikleri şey yurttaş topluluğunun rıza gösterdiği yasaların desteklenmesidir (Arendt, 1997, s. 46-7). Ulus-devlette yapılmak istenen tıpkı Roma Cumhuriyeti gibi hukuka dayalı bir yönetim kurmaktır. Buna göre ayrı cinsten olan halklar, fetih yoluyla ve sonrasında da ortak bir hukuk dayatılarak bütünleştirilecektir. Ancak, ulus-devlet kendi yönetimine fiilen rıza gösteren türdeş bir nüfusa dayanmaktadır ve Roma'nın aksine birleştirici bir ilkedan yoksundur. Fetih sonrasında bütünleştirmeden ziyade asimile etmek, adaletten ziyade zorla rıza almak, nihayetinde bozularak tiranlığa dönüşmek zorunda kaldı (Arendt, 2014b, s. 14).

Arendt için liberation ve freedom arasındaki ayrım devrimin iki aşamasında ortaya çıkar: İlki şiddetten, ikincisi bir anayasanın yaratılmasından oluşur. İlkinin amacı zorunluluktan ve baskıdan kurtulmaktır. İkincinin amacı, yönetime katılımın olumlu anlamında bir özgürlük olarak kamusal özgürlük alanının kurulmasıdır. Arendt için kurtuluş (liberation) özgürlüğün (freedom) koşuludur, ancak hiçbir zaman otomatik olarak ona yol açtığı söylenemez. Özgürlük tarafından kurulan anayasa takip edilmedikçe, kurtuluş isyan olarak kalır. Arendt kurtuluşun şiddet olarak kalması durumunda onun siyasete dahil edilmemesi gerektiğini savunur. Şiddetin yıkıcı doğası kamusal alan için tehlikelidir (Correm, 2019, s. 146-7).

Pettit için yasa, keyfi olmadığından bireyin özgürlüğünü sınırlama etkisi yoktur. Bu şekilde kavramsallaştırılan yasayla birlikte özgürlük biçimindeki

cumhuriyetçi düşünceye benzer. Cumhuriyetçi özgürlük yasalarla garanti altına alınan bir sivil hakkı ifade eder. Cumhuriyetçi düşüncede yasa, bireylerin birbirleri üzerindeki keyfi müdahale kapasitelerini engelleyen özgürlüğün koruyucusudur. Bu nedenle cumhuriyetçi özgürlük katılımında değil, korunan hakta kendisini gösterir. Bir cumhuriyetin yasaları, yurttaşların yaşadığı özgürlüğü yaratır. Yasaların tahakkümsüzlüğü sağlamalarının nedeni ise ortak çıkarlara hizmet ediyor oluşlarından ileri gelir. Bu türden bir ortak çıkar, bireylerin çıkarları ile de uzun vadede uyumludur (Tunçel, 2010, s. 270-1).

Pettit'e göre Roma'da yurttaşlar, yasa tarafından özel tahakkümden korunurlardı. Yasa, aynı zamanda yurttaşlara herhangi bir kamu tahakkümü de dayatmazdı. Bu durumda yurttaşların her biri kendi yargı yetkisi altında yaşamışlardır, çünkü yasa yabancı bir prensin iradesiyle değil kamu tarafından oluşturulmuştur. Yurttaş burada, yasalar altında yaşayan, tahakküm altına alınmamış bir özel seçim alanından yararlanmıştır. Karma anayasa ve rekabetçi yurttaşlık fikri ile kurulan cumhuriyet, insanları kamu tahakkümüne karşı korur (Pettit, 2016a, s. 7).

Pettit, müdahalesizlik olarak özgürlük idealinin sivil özgürlük yerine doğal özgürlükle bağlantılı olduğunu belirtir. Buna göre müdahalesizlik olarak özgürlük ideale göre birey, toplumdan kopuk olarak yaşayabilir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali ise temelde şehirdeki özgürlüğü temsil eder. Bu durumda tahakkümsüzlük, bir kişinin başka insanlarla birlikte yaşarken ve toplumsal düzenlemeler sayesinde öteki insanlardan hiçbiri onun üzerinde tahakküm kurmadığında sahip olduğu konumdur. Denk güçler ve anayasal önlemler stratejisi gibi toplumsal düzenlemeler tahakkümsüzlüğün öne çıkmasına yardımcı olur. Denk güçler stratejisi tahakküm uygulayan ile tahakküme maruz kalanın kaynaklarını eşitlemektir. Eğer herkes başkasının başvuracağı herhangi bir müdahale karşısında etkin olarak kendini savunabilirse, hiç kimse başkasının tahakkümüne maruz kalmaz. Anayasal önlemler stratejisi ise, tahakküme uğrayan tarafların keyfi müdahale karşısında kendilerini savunmakta yetkinleşerek değil, duruma ilişkin anayasal bir otoriteyi

gündeme getirerek tahakkümü ortadan kaldırma amacı güder. Otorite, karşı tarafı keyfi müdahale gücünden ve böyle bir müdahaleyi cezalandırma gücünden yoksun bırakır. Böylelikle bir tarafın öteki üzerindeki tahakkümünü ortadan kaldırır ve eğer kendisi de iki taraf üzerinde tahakküm kurmazsa, tahakkümü sona erdirmiş olur (Pettit, 1998, s. 98-101).

Pettit anayasalcılığın üç unsurunu birbirinden ayırır ve bunların tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali altında desteklendiğini iddia eder. İlkini hukuk imparatorluğu koşulu olarak adlandırır ve bu, otoritenin keyfi kullanımına karşı bir koruma olarak hukukun üstünlüğüne göre yönetmektir. İkincisi güç dağılımı koşuludur ve aşırı güç birikimini önlemenin yolu olarak siyasi gücü ayrı işlevlere sahip ayrı organlar arasında bölmektir. Üçüncüsü ise çoğunluk karşıtı koşuldur ve parlamentonun iki meclisli bölünmesi, yasa üzerindeki anayasal kısıtlamaların tanınması gibi kurumlar aracılığıyla en azından bazı yasaları çoğunluğun kolayca değiştirmesinde korunmaktır (Miller, 2008, s. 140).

Pettit için yasanın yapılması ve uygulanması herhangi bir keyfiyet içermiyorsa, yasaya tabi olmak özgürlük kaybı anlamına gelmez. Bu durumda yasal rejim adil bir hukukun üstünlüğünü temsil eder. Yasa, seçimlerin üzerinde bir kısıtlama ve koşullandırma yapar, ancak bu durum onun özgürlüğü kısıtladığı anlamına gelmez. Yasa sadece keyfi olursa özgürlüğü kısıtlar (Pettit, 2016b, s. 227-8).

Pettit için hukuk sistemleri, en azından prensipte tamamen baskın olmayan ve özgürlükle tutarlıdır. Herhangi bir hukuk sistemi tahakküme karşı koymada ne kadar etkili olursa olsun, insanlara kısıtlamalar ve maliyetler getirir. Ve bu şekilde tahakkümsüz seçimlerin kapsamını azaltır, yani özgürlükten ödün vermez ama onu şartlandırır. Özgürlüğü tahakkümsüzlük olarak yorumlama, keyfi olmayan bir yasaya itaat etme veya keyfi olmayan bir yasanın dayatılması bireyleri özgür kıldığını düşünmeye zorlamaz. Keyfi olmayan yasaların altında yaşamak, özgür ve tahakküm uygulanmayacak bir yurttaşlık statüsü verir. Yasanın olması özgürlüğü kısıtlar, şartlandırır ancak yasanın keyfi olmaması özgürlüğe zarar vermeyecek ve tahakküm

uygulayan bir kurum gibi bireye zarar vermeyecek olmasından dolayı, özgürlüğe karşı ancak ikincil derecede bir suç oluşturur. Yasaların sınırları içinde hareket eden birey özgürdür (Pettit, 2002, s. 347).

Pettit'e göre tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü benimseyenler, devletin her zaman yozlaşacağını düşünür ve bu yüzden onu kontrol altında tutmak ister. Devlete belirli güçler vermemek için onu anayasal olarak kısıtlamalara tabi tutarlar. Bu anlamda devletin kısıtlanması, adaletin eşit şekilde dağıtılmasını gerektirir ve bu özgürlüğe zarar vermez. (Pettit, 2016b, s. 238). Buna göre devlet, her bireyin başkalarının müdahalesinden korunmasını sağlayacak şekilde belirlenmelidir. Kendi gücünü de yurttaşlarının üzerinde keyfi bir tahakküm uygulamayacak şekilde kullanmalıdır. Devletin refah politikası eğitim, bilgi eksikliği, yoksulluğu, adalete erişimin zayıflığı gibi bağımlılık yaratacak konularda yurttaşı güvence altına almak için vergiler aracılığıyla sağlanan fonlardan daha fazla yararlanmaları sağlanmalıdır. Cumhuriyetçi görüşe göre, bir sosyal güvenlik sistemi kurmak için yapılan, kontrol edilen vergilendirme tahakküm sayılmaz ve özgürlüğe karşı bir suç olarak görülmez (Pettit, 2007, s. 312-3).

Pettit, cumhuriyetçi düşünceye göre devlet, ister vergilendirerek, ister onlar adına yasa çıkararak veya kanunları çiğnediği için cezalandırarak yurttaşlarının yaşamlarına kaçınılmaz olarak müdahale ettiğini belirtir. Bu müdahale, tahakküm halini almadan özgürlükleri teşvik etmelidir. Müdahalesinin kendisi yurttaşların kontrolü altında olmalıdır. Bu anlamıyla devlet bir kamu işi, bir *res publica* olmalıdır. Herhangi bir yabancı kontrolü içermeden halkın iradesine cevap vermelidir (Pettit, 2007, s. 317). Sosyal adaletteki neo-cumhuriyetçi birincil gereklilik, yurttaşların temel özgürlüklerini başkalarına bağımlı olmadan kullanabilmeleri için yasayla korunmaları ve gerekirse yasayla kaynaklara sahip olmaları gerektiğidir. Yurttaşların eğitim ve sosyal güvenliklerinin yanı sıra gerektiğinde tıbbi ve adli yardıma güvenli erişiminin sağlanması gerekir. Tahakkümün yaygın olabileceği ev içi ve iş yeri ilişkilerinde de yurttaşların temel bir özgürlüğe sahip olmasını sağlamak gerekir (Pettit, 2016a, s. 16).

Skinner'a göre, klasik cumhuriyetçiliğin erdem vurgusu yerine, liberal kuramların yasa merkezli bakış açısı cumhuriyetçi düşünce için daha elverişlidir. Böylece klasik cumhuriyetçiliğin bakış açısıyla Skinner'ın ortaya koyduğu cumhuriyetçilik arasında ahlak ve yasa düşüncesine ilişkin önemli bir fark vardır. Klasik cumhuriyetçiler için ahlakın ve buna bağlı olarak yurttaş erdeminin yasa karşısında önceliği söz konusuysa, Machiavelli çizgisini kendisine kaynak alan Skinner ve diğer yeni cumhuriyetçiler için yasa ahlakı önceleyecektir. Yasa, erdemli davranışı dışarıdan dayatır. Böylece iyi yasalar, iyi yurttaşların var olabilmelerinin koşulunu oluşturur (Tunçel, 2010, s. 332).

Skinner, Hobbes ve Locke için yasanın, aslında diğer insanları zorlayarak bireylerin özgürlüklerini koruduğunu, bireysel haklara müdahale edilmesini engellediğini düşündüklerini belirtir. Machiavelli için yasa, bireysel özgürlüğü başkalarını zorlayarak değil, aynı zamanda her bireyi belirli bir şekilde davranmaya doğrudan zorlayarak da korur. Bireylerin alışlageldik kişisel çıkar davranış kalıplarından çıkarmaya ve yurttaşlık görevlerini yerine getirmeye zorlar. Böylece birey, kendi özgürlüğünün bağlı olduğu özgür devletin korunmasını sağlamaya zorlanır. Cumhuriyetçi yazarlar ve sözleşmeci, faydacı yazarlar arasında yasaya bakışta bir zıtlık vardır. Hobbes ve Locke için özgürlük, doğal bir mülkiyet olarak bireyin kendisine ait bir özelliktir. Yasanın özgürlüğü sınırlama iddiası, mevcut özgürlüğün sahip olduğu güvenlikte bir azalma olacağı gösterilebilirse o zaman haklı olur. Machiavelli için hukukun gerekçelendirilmesinin bireysel hakların korunmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Hukukun ve dolayısıyla onun uygulanmasının ana gerekçesi, bireyleri özgür bir devleti destekleyecek şekilde hareket etmeye zorlamasıdır. Yasanın yokluğunda, derhal köleliğe dönüşecek bir bireysel özgürlük yaratması ve korumasıdır (Skinner, 1986, s. 244-5). Machiavelli karma anayasanın erdemi teşvik ettiğini ve özgürlüğü desteklemenin en uygun biçimi olduğunu düşünür. Her cumhuriyette zenginler ve halk olarak iki karşıt grup yer alır. Anayasa bu gruplardan birine destek sağlayacak şekilde düzenlenirse, cumhuriyet kolaylıkla yozlaşır. Zenginler aristokratik bir hükümet biçimi kurarlarsa, kendi çıkarları doğrultusunda kararlar verir ve bu

tiranlığa gidebilir. Aynı şekilde sıradan insanların tek karar verici olması yani demokrasi de yozlaşmaya götürür. Her iki durumda da kamu yararı hiziplere bağlı hale gelecek ve cumhuriyetin erdemi kaybolacak, bunun sonucunda da özgürlüğü kaybolacak. Bu durumun çözümü, bu karşıt toplumsal güçlerin hükümet işlerine dahil edilmesi ve her birini denge içinde sınırlandırmak. Hem zenginler hem de halk birbirini sürekli gözetlemeli. Karşıt gruplar birbirinin yapıp etmelerini incelerken amaç, ortaya çıkan kamu yararına uygun yasaların geçirilmesidir. Tamamen kendi bencil çıkarlarına göre hareket eden karşıt gruplar böylece, sanki görünmez bir el aracılığıyla tüm yasama işlemlerinde kamu yararını gözetmeye yönlendirileceklerdir. Onların anlaşmazlıklarının sonucu, özgürlükten yana yapılan yasalardır. Yasaların özgürlüğü teminat altına alması karma anayasadan ziyade karşıt iki grubun birbirini denetlemesidir (Skinner, 2000, s. 73-5).

Skinner, neo-Roma cumhuriyetçileri için, eğer bir devlet ya da *commonwealth* özgür sayılacaksa, onu yöneten yasalar, onun bedensel hareketlerini düzenleyen kurallar tüm yurttaşlarının, bir bütün olarak siyasal bedenin üyelerinin rızasıyla çıkarılması gerektiğini düşündüklerini belirtir. Bu gerçekleşmezse, siyasal beden kendisi haricinde bir irade tarafından hareket etmeye itilir ve özgürlüğünden mahrum kalır. Nedham için Romalıları özgür bir halk yapan şey, halk meclislerinin rızası olmaksızın hiçbir yasanın onlara dayatılmamasıdır (Skinner, 2018, s. 46-7).

Pettit, her türlü keyfi tahakkümü bireysel özgürlüğe bir tehdit olarak görür, ancak yurttaşların kendilerinin yaptıkları ya da yapılmasına rıza gösterdikleri ve keyfilik içermeyen yasaların özgürlüğü kısıtlamadığını düşünür. Bu düşünceyi de neo-Romacı yazarlara ithaf eder, ancak onlar için hukukun üstünlüğü ile kişisel imtiyaza dayalı yönetim arasındaki fark, ilkinin özgürlüğü sağlaması ikincinin sağlamaması değildir. İlki yurttaşları mecbur ederken, ikinci onları fazladan bağımlılık altında bırakır (Skinner, 2018, s. 85).

Skinner'a göre, özgürlüğün sürdürülmesi için, herhangi bir failin iyi niyetine bağımlı olma olasılığının bulunmadığı bir siyasal sistem kurulması gerekir. Yasa

yapma yetkisi halkta veya halkın geçerli temsilcilerinde olduğu, siyasal bedenin tüm üyelerinin kendilerine uygulamaya karar verdikleri her türlü yasaya eşit biçimde bağlı kalınan bir sistem altında yaşanmalıdır. Sadece kendi kendini yöneten böyle bir sistem altında, yöneticiler her türlü zorlama yetkisinden mahrum kalır ve yurttaşlar onların iyi niyetine bağlı olmazlar ve köle durumuna düşmezler (Skinner, 2018, s. 79).

Skinner, Machiavelli ve Sallustius krallardan kendini kurtaran Roma'nın elde ettiği ihtişamın düşünülebilecek en muhteşem şey olduğunu düşündüklerini belirtir. Machiavelli için kentleri büyük yapan bireysel iyinin değil, ortak iyinin peşinde olmaktır ve ortak iyi cumhuriyet dışında düşünülemez. Çünkü bir prens için faydalı olan, kent için zararlıdır; kent için faydalı olan da prens için zararlıdır (Skinner, 2018, s. 71).

Skinner, kendi kendini yöneten bir cumhuriyetin, yurttaşlara Cicero'nun *virtus* olarak tanımladığı, İtalyan teorisyenlerin daha sonra *virtu* dedikleri ve İngiliz cumhuriyetçilerin sivil erdem veya yurtsever (kamu yararını düşünen) olarak tercüme ettiği şeyi yüklediğini düşünür. Bu nedenle bu terim, bir yurttaş olarak her bireyin sahip olması gereken kapasiteleri belirtmek için kullanılır. Ortak iyiye isteyerek hizmet etmek, böylece de kendi bireysel özgürlüğünün yanında toplumun özgürlüğünün korunmasının sağlanması kapasitelerin yükselmesini sağlar. Bu kapasiteler, toplumu dış düşmanların fethinden ve köleleştirme tehdidinden korumak için cesaret ve kararlılığa sahip olmaktır. Ayrıca kamusal yaşamda etkin bir rol oynamak için yeterli sağduyuya ve diğer yurttaşlık niteliklerine de sahip olunması gerekir (Skinner, 1986, s. 242).

Diğer cumhuriyetçi yazarlarda olduğu gibi, Viroli de yasaların özgürlüğün güvencesini oluşturduğu ve yasalara itaatin özgürlüğe yardımcı olduğu şeklindeki Rousseau'cu ilkedен yararlanır. Rousseau'da olduğu gibi, yasalar kültürel bir biçimde tanımlanmış olarak tasavvur edilir. Buna göre aynı yasalar, farklı toplumlara uymaz. Bu nedenle, özgürlük evrensel ve kültürel olarak nötr olarak değil, özel olarak, belirli bir yaşam tarzının ifadesi olarak tasavvur edilir. Ayrıca, siyasi özgürlüğün ortak bir

ideal olarak savunulması için vatandaşların yurttaşlık erdemini kullanması gerekir. Bu, yurttaşların kendilerini ortak iyiye adama istekliliğini ve yeteneğini önceden varsayar. Viroli'ye göre bunu başarmanın yolu, gelecekteki yurttaşlarına her türlü dayanışma girişiminin altında yatan vatan sevgisini aşıl原因an bir ulusal eğitim sisteminden geçiyor (Andronache, 2006, s. 111-2).

Klasik liberalizme özgü doğal, doğuştan veya devredilemez haklar doktrini bireysel özgürlüğün savunulmasında ve hakların kurtuluşunda temel bir rol oynamış olabilir. Ancak Viroli liberal teorisyenlerin haklar doktrininde teorik bir zayıflık olduğunu iddia eder. Çünkü haklar yalnızca gelenek ve yasa tarafından tanınırsa bu anlamıyla doğal değil, tarihsel bir içerik kazanır. Ve eğer onlar tarihsel değilse ve yasa tarafından da tanınmıyorsa o halde sadece ahlaki amaç/arzudur. Bu durumda tarihsel bir kazanım olarak hakların varlığı ve korunması, yasalı bir sivil toplumu gerektirir (Viroli, 2002b, s. 60).

Viroli için Machiavelli'nin cumhuriyet teorisinin temel bileşenleri hukukun üstünlüğü ve yurttaşların egemenliğidir. Yurttaşların erdemleri hukukun üstünlüğünü tesis etmek ve devamlılığını sağlamaktır, buna uygun yasalar yapmaktır. Bunun olabilmesi için insan çokluğunun hukuka değer vermesi gerekir (Viroli, 1998, s. 147). Machiavelli hukukun üstünlüğünden bahsettiğinde, her zaman adil yasaların, kamu yararını amaçlayan yasaların yönetimini kasteder. Gerçek sivil hayatın ve yurttaşların özgürlüğünün temeli bu anlamda anlaşıl原因an yasadır. (Viroli, 1998, s. 123-47).

Viroli, Rousseau'ya göre siyasi düzenin temeli, meşru egemen ve onun aracılığıyla hareket etme yetkisine sahip yasalar olduğunu belirtir. Bu kendiliğinden bir düzen değildir, düzenler üzerine kurulmuş bir düzendir. Toplumun doğal tarihi düzen değil, çatışma ve adaletsizlik üretir. Düzen ve toplum çoğu zaman çatışma halindedir. Yani toplumun siyasi otorite olmadan var olduğu yerde düzensizlik vardır ve bu doğal düzenin olduğu yerde toplum yoktur. Ancak siyasi otoritenin var olması insan meselelerinde düzenin sağlanması için tek başına yeterli değildir. Düzenin

sağlanabilmesi için bir egemen olmalıdır ve egemen genel irade ve hukuka en üstün yeri vermelidir (Viroli, 2002a, s. 187-8).

Viroli'ye göre Rousseau için düzenin korunmasının tek yolu hukuku tüm insanların üzerinde egemen kılmaktır. Özgürlük ilkesi, hukuk devleti ile özdeşleştirilmelidir. Yasadan bahsettiğinde kamu yararına hareket eden *genel iradenin* kamusal ve egemen kararlarını kasteder. Herhangi bir kanun kamu yararı yerine herhangi özel bir menfaati teşvik etmeye çalışırsa o yasa geçersizdir. Hukukun egemenliği, her zaman kamu yararı ve her yurttaşın güvenliği için *genel iradeden* doğan yasaların egemenliğidir. Ancak bu şekilde hukukun egemenliği, özgürlüğün gerekli koşulu haline gelir. Rousseau için bir insan yasalara tabi olduğu müddetçe özgürdür, bu şekilde tek bir bireye tabi olması engellenir. Bir kişiye tabi olanın iradesi, başkası tarafından kısıtlanır. Kendisine de ait olan *genel iradeye* bağlı olduğunda bu durum gerçekleşmez. Rousseau için bir insan yasalara tabi olduğu müddetçe özgürdür, bu şekilde tek bir bireye tabi olması engellenir. Bir kişiye tabi olanın iradesi, başkası tarafından kısıtlanır. Kendisine de ait olan *genel iradeye* bağlı olduğunda bu durum gerçekleşmez. (Viroli, 1990b, s. 163).

Viroli, Machiavelli'den Rousseau'ya kadar cumhuriyetin çok genel bir tanımı olduğunun altını çizer. Cumhuriyet hükümeti değil, otoritenin kanunlarla uygulandığı, ortak iyinin korunduğu siyasi bir anayasa anlamına geldi. Rousseau Machiavelli'den cumhuriyetin kamu yararını güvence altına alabileceği iddiasına daha yakındır. Yasaların egemen olabilmesi ve kamu yararının korunabilmesi için halkın yasama gücünü kullanması ve kendi yargıclarını seçmesi gerekir. Ancak bu koşullar altında Rousseau için yasaların adil olması ve yurttaşların özgürlüklerinin korunması mümkündür. (Viroli, 1990b, s. 165).

Viroli'ye göre, cumhuriyetçiler için en önemli ortak çıkar adalettir, çünkü ancak adil bir cumhuriyette bireylerin başkalarının iradesine hizmet etmesi gerekmez ve özgürce yaşayabilirler. Adaletin üzerine kurulmuş bir cumhuriyet komüniteryenlerin iddia ettiği dayanışma, dostluk ve aidiyeti sağlayabilir. Ama belirli

bir iyilik anlayışı ve belirli bir kültür üzerine inşa edilemez cumhuriyet (Viroli, 2002b, s. 65).

Viroli, komüniteryenlerin tıpkı sivil cumhuriyetçiler gibi ortak iyi, yurttaşlık erdemi, vatanseverlik konularına önem verdiklerini belirtir. Haklar siyasetine karşı, bir ortak iyi siyasetine ihtiyaç olduğunu vurgularlar, ortak iyinin haklara önceliğini savunurlar. Ancak sivil cumhuriyetçiler, komüniteryenlerden kendilerini ayırırlar. Belirli bir iyi kavramına ya da kültürüne göre bir cumhuriyetçi yaşam tasavvur etmezler, onların cumhuriyeti adalet üzerine kuruludur. Adalet kendi başına bir ortak iyidir, kamu yararadır çünkü herkes için aynı şekilde mevcuttur. (Viroli, 2001, s. 288). Bir cumhuriyette temel ihtiyaçlar herkes için erişilebilir olmalıdır. İyi düzenlenmiş bir cumhuriyet zayıf ve güçsüzler için en iyi savunmadır. Cumhuriyet ancak yurttaş eşitliği ve özgürlük sevgisine dayalı olabilir (Viroli, 2001, s. 294).

Viroli için cumhuriyetçi düşüncede ortak iyinin tam anlamıyla gerçekleştiği özgür bir şehrin yurttaşları olmaktan daha şerefli hiçbir şey yoktur. Ayrıca ortak iyi aynı zamanda adil yasaların korumasının da barış içinde birlikte yaşamaktan ibaret sivil hayatın en değerli iyisinin de dayanağıdır. Ortak iyiye duyulan sevgi bundan dolayı erdemli ve rasyoneldir (Viroli, 1997, s. 36).

## 2.2. Yurttaş ve Yurttaşlık Erdemleri

Pettit'e göre, cumhuriyetçi düşünce için yurttaşlık, mülk sahibi erkek ile sınırlandırılmıştır, bu şekliyle yurttaş yeterli güce ve korumaya sahip olmalıdır. Çağdaş cumhuriyetçi düşünce için yurttaşlık, kapsayıcı bir şekilde genişletilmiştir, cinsiyetten, mülkten, dinden bağımsız ve herkesi güvence altına alma iddiasını taşır (Pettit, 2013, s. 8). Yurttaşlığın özel bir saygınlık kazandırdığı ve yurttaşlara belirli görevler yüklediği fikri klasik cumhuriyetçi geleneğin ana temalarından biridir. Bir yurttaş, bir öznenen farklı olarak *res publica*'nın bir katılımcısıdır ve kamu işleri için

ortak sorumluluğu paylaşır. Ondan beklenen kendi çıkarlarından feragat ederek kamu çıkarlarını birinci sıraya koymasındır (Canovan, 2002, s. 224).

Arendt'in yurttaşlık anlayışının geleneksel cumhuriyetçi anlayışla benzerlikleri vardır ancak önemli farklarla. Rousseau *Emile*'de Spartalı bir annenin savaşta ölen oğullarının haberini almasına rağmen, ülkesinin savaşı kazanmasına sevinmesi ve tapınağa gitmesini över ve onu bir yurttaş olarak tanımlar. Arendt ülkesi için savaşmaya ve ölmeye çok az vurgu yapar yani onun yurttaşlık anlayışı militarizmden bir hayli uzaktır. Yurttaş ve birey ilişkisinin de belirleyici teması yine kamusal alandır. Bireylerin yurttaşlık görevlerini yerine getirmesi konusunda klasik cumhuriyetçiler gibi ısrarcıdır, çünkü bu görevler yapılmazsa kamusal alan yok olur. Yurttaşlık savaş alanında bireyselliğin kaybolması yerine, kamusal işlerle ilgili kamusal bir tartışma alanına katılımı olmalıdır. Bu kamusal alan bireylerin içinde hareket edecekleri, konuşacakları bir alandır, bu anlamıyla da yurttaş özel alandan kamusal alana geçtiğinde bireyselliğini kaybetmeden orada var olur. Yurttaşlığı sayesinde özel hayatına ek olarak bir tür ikinci hayat alır ve bu yeni hayat daha çoğulcu ve daha açıktır, özel hayattan daha az baskıcı bir şekilde oy birliği ile hareket eder (Canovan, 2002, s. 224-6).

Arendt yurttaşlık fikrini sadece kamusal alan ilişkisi ile açıklamaz. Yurttaşlığın yasal bir statü olmasının verdiği ayrıcalıklara ve yasa ile verilen ayrıcalıklarla birlikte kamusal alanın ortaya çıkmasının tarihsel olarak örneklerini verir. Buna göre Roma'da, özel bir birey ile Romalı bir yurttaş arasındaki ayrım, ikincisinin yasal bir kişiliğinin olmasına bağlıdır. Yasa, bireye bu şekilde kamusal alanda yer alabilmesi için bir rol vermiştir. Burada yurttaş, hukuk önünde görünür olan, hukuk sayesinde hak ve yükümlülük sahibi kişidir. Hukuk tarafından tanınmayan kişi, sadece bir insan türü ya da "homo" olarak tanımlanır ve siyasi olarak yabancı bir varlıktır (Arendt, 2017, s. 138).

Arendt için, feodal toplumlarda toplumsal köken her zaman kaçınılmaz şekilde belirleyici olmayıp, bir sınıfa mensup olmak doğumla gelen bir şeydir ve bazı

olağanüstü durumlarda bu sınıf değişebilir. Toplumsal statü siyasete katılım için son derece önemlidir ve sıradan bir birey ulusal çaptaki acil durumlar dışında herhangi bir kamusal mesele karşısında kendini sorumlu hissetmez. Bu şekilde topluluk içinde bir sınıfın büyük önem kazanması durumuna, o sınıfın üyelerinin devlete para karşılığı hizmet etmesi ve o sınıfı mecliste temsil etmek için iyi bir eğitim alması eşlik etmiştir. Arendt için sınırlı ve kolektif yükümlülüklerin bir sınıfa mensup olanlara yüklenmesi, kamusal meselelerde bireysel sorumluluk hissedecek yurttaşlık fikrinin gelişmesini önlemiştir. (Arendt, 2014c, s. 49-50).

Arendt, Hobbes'un sadece siyasi yapının kendisiyle ilgilendiğini belirtir. İnsanı adeta güce susamış bir hayvan olarak tasarlar. Ve bu insan düşüncesinin uzantısı siyasi bütün, 17. yüzyılda ortaya çıkan yeni burjuva toplumunun bir taslağı gibidir (Arendt, 2014b, s. 39). Skinner'da Arendt'in Hobbes için yaptığı eleştiriye katılır ve aslında Hobbes'un yurttaştan bahsetmediğini belirtir. Her yurttaşı başkasına tabi sivil kişi olarak tanımlar, bu kişiler şehrin/ülkenin sınırları içinde yaşamaktadır ve devletin egemenliğe bağlılık göstermesi gerekir. Skinner'ın eleştirisi aslında yurttaştan ziyade devleti tanımlamış olmasındandır (Skinner, 2019b, s. 69). Arendt Hobbes'ta devletin, hakların değil gücün devredilmesine dayandığını belirtir. Can güvenliğinin korunması için bir garanti verir ve öldürme üzerine bir tekel kurar. Güvenlik, devletin iktidar tekeline doğan yasalar ile sağlanır ve bu hukuk doğrudan mutlak iktidardan geldiği için bireyin gözünde mutlak zorunluluğu temsil eder. Burada sadece mutlak iktidar ve burjuva toplumunun kör uyumculuğu vardır. Buradaki birey kendi zorunluluk alanına artan bir ilgiye sahiptir ve siyasi haklardan yoksun bırakılmış dolayısıyla kamusal yaşamdan kopuktur. Artık ulus-devlette yaşayan birey, yurttaşların hepsini ilgilendiren kamusal işlere karşı ilgisiz bırakılmıştır. Bu şekilde bireyler arasında kurulacak yurttaşlık bağı yerini bireylerin özel yaşamlarını ilgilendiren rekabet alanına bırakmıştır (Arendt, 2014b, s. 39-40).

Arendt, feodal toplumlarda ve ulus devlette yurttaşlığın son derece atıl kaldığını vurgular. Arendt yasa önünde eşitliğin modern cumhuriyetlerin ayırt edici

özelliği olduğunu belirtir. Bütün anayasal yönetim biçimlerinde hukuk, halkın tamamına kendi haklarına düşeni eşit olarak verir ve bu sayede her birey önemli olur. Ancak yurttaş birey ayrımı, kamusal ve bireysel yaşamın farklı şeyler olduğunu anlaşıldığında başlar (Arendt, 2014a, s. 457). Yurttaşların sürekli farklı bakış açılarını paylaştığı ve bu sayede fikirlerini geliştirdiği sadece kamusal alan ile düşünce özgürlüğüne sahip olunabilir. Bu nedenle özel yaşamdan yurttaş yaşamına geçiş, yalnızca bir özveri meselesi değil aynı zamanda ödüllendirici olan bir kamusal alana geçiştir. Bunun yanında yurttaşlık, kamusal alanda eylemde görülme özgürlüğünü de sunar (Canovan, 2002, s. 228-9).

Arendt için kamusal alanda yurttaşlar sadece yasal ve siyasi eşitler olarak değil aynı zamanda eylemleri ve kimliklerinin değeri siyasi kamusal alanda başkaları tarafından onaylanmış kişilerdir. Bu anlamıyla Arendt ve cumhuriyetçilik zengin bir çeşitlilik sunar. Yeni cumhuriyetçiler, geçmişin toplumsal hiyerarşileri olmaksızın siyasi bir topluluktaki katılımcılar arasında daha eşit bir sistem kurmaya çalışırlar. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışına göre yurttaşlık, bireyleri başkalarının keyfi iradelerinden koruyan, onlara özsaygı veren, seslerini eşitleyen ve bireylerin alenen tanındığı sosyal bir olgudur (Honohan I. , 2002, s. 257-8).

Dolayısıyla Pettit'in yurttaşlık konusuna yaklaşımı özgürlük idealinde ortaya çıkar. Yurttaşlık zorunlu olarak uygun bir hukuk rejimi altında var olan bir statüdür. Bu şekilde yurttaşın özgürlüğü güvence altına alınır. Yani cumhuriyetlerde yurttaş; özgür olmaktır, köleliğin karşıtıdır. Burada yurttaşlığı güvence altına alan yasaların hiç kimsenin keyfi iradesine bağlı olmaması ve herkese eşit olarak uygulanması gerekir. Yasalar herhangi birilerinin iradesinin aracı haline gelirse, yurttaşlık statüsü kaybolur. Çünkü keyfiliğin olduğu yerde özgürlük olmaz ve özgürlüğün olmadığı yerde ise sadece kölelik vardır. Burada temelde yasa ve yurttaş eşitlenmiş ve ikisinin koşulu tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe bağlanmıştıdır. Klasik cumhuriyetçi yorumlarda olduğu gibi Pettit için de yasalar yurttaşın özgürlüğünü sağlar, ancak özgürlük tahakkümsüzlük olarak görülürse (Pettit, 1998, s. 60-1). Roma'dan bu yana

cumhuriyetçi geleneğin temel vurgusu, yurttaşlık ile özgürlüğün özdeşliğine ilişkindir. Politik/sivil özgürlük ve doğal/bireysel özgürlük ayrımı göz önünde bulundurulduğunda, cumhuriyetçi özgürlük politik/sivil bir özgürlük idealidir. Bu durumda özgürlüğün koşulu özgür bir devletin yurttaşı olmaktan geçer (Tunçel, 2010, s. 271).

Viroli yurttaşı milli kültür ve milli tarih içinde ele alır. Yurttaş ve millet bağlantısı koparılarak sadece evrensel kavramlar ile yurttaşlığı açıklamamanın, yurttaş dayanışmasına zarar vereceğini düşünür. Milliyete ve yurttaşa karşı çıkmak yerine, yurttaşlık tanımını somutlaştırmaya çalışır. Ortak iyi, köklerini milli gelenek ve kimlikten almadan var olamaz, demokrasinin işleme için gerekli olan yurttaş bağlılığı ve dayanışması evrensel bir yurttaş ilkesine dayanmak yerine, millet denilen somut kültürel ve politik cemaat ile özdeşleşme ihtiyacı duyar. Bu durumda demokratik bir milletin oluşması için, etnik-kültürel köklerden oluşan yurttaşlık bağlarına ihtiyaç vardır. Yurttaşlık, hem politik cemaate gönüllü üyelik hem de ortak tarihsel ve kültürel köklere bağlılıktır (Viroli, 1997, s. 188-9).

Pettit'in cumhuriyetçi yurttaşlığı, grup aidiyetinden kaynaklanan kısmi bir adalet dayanışması üzerine inşa edilmiştir. Bununla birlikte, yurttaşların görevleri bu kısmi dayanışma gruplarının tüm toplumu ilgilendiren genel bir hak/dayanışma/sorumluluk biçimiyle tamamlanması gerektiğidir (Andronache, 2006, s. 121).

Pettit Arendt'in Fransız cumhuriyetçilerinin paylaştığı fikirleri desteklediğini ve komüniter görüşe cumhuriyetçi görüşten daha yakın olduğunu belirtmiştir. Ancak Arendt Fransız devrimcilerinin aksine, halkı tanrılaştırmaz ve halkı üç normatif nitelik tarafından farklı kılınmış olarak tasavvur eder: İlki, halkı bir kitleden ayıran şey, cumhuriyete dolayısıyla kamusal alana uzun vadeli ortak çıkarlarına kamusal ruh ile yönelmeleridir. Böyle bir kamusal ruhun olmadığı yerde halktan söz edilemez, insanların var olabilmeleri için farklı aktörler arasında müzakere ve görüşlerin arabuluculuğunu sağlayacak kurumsal düzenlemeler olmalıdır. Böylece anayasa ve

yurttaşlar arasındaki ilişki hukuk ile sınırlandırılır. Plesibit gibi dolaylı bir şekilde yurttaşın oy kullanma, hükümeti seçme ve kontrol etme hakkına son veren çoğunlukçu demokratik kurumsal mekanizmaları reddeder. Üçüncü normatif nitelik insanların ortak dünyalarıyla nasıl ilişki kurduğuyla ilgilidir. Yurttaşlar arasında geniş çapta apaçık çeşitliliklerini ortaya koyacakları bir kamusal alan olmalıdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Arendt komüniter olarak kabul edilemez, çünkü yurttaşlığı kültürel bir homojenlikte ele almaz ve bağları doğal olarak düşünmez, yapay ve kurumsaldır. Ve her zaman siyasetin yapaylığından memnun olmuştur (Breen, 2019, s. 68-9).

Arendt için ahlak, politikanın yurttaşlarla ilgilenen bir parçasıdır. Yunan ve Roma'daki tüm erdemler politiktir. Yunan ve Roma'da bir insanın iyi olup olmaması değil, eylemlerinin yaşadığı dünya için iyi olup olmaması konu edilmiştir. İlgi odağı kişilik değil, dünyadır. Modern dünyada ise ahlaktan bahsedilirken odağa birey alınır. Ancak Arendt ahlaktan bahsettiğinde onun politik karakterini vurgular ve politika yurttaşlara aittir (Arendt, 2018, s. 141). Kant politika felsefesini ahlaktan ayırıp, özerk bir hale getirir. Kant için iyi bir anayasa ahlaktan beklenemez halk sadece iyi bir anayasa altında yaşarsa ahlaken iyi bir durumda olabilir. Kant için kötü bir insan, iyi bir devlet ile iyi bir yurttaş olabilir. Kant için kötü insan, kötülüğü isteyen değil, kendisine istisna taşıyan kişidir. Yani eylemlerinin maksimi genel bir yasa olacak şekilde davranmayan kişi. Eyleminin maksimleri herkes için istenemeyeceği için, gizli saklı eylemler. Kamuya açık bir şekilde yapmazlar çünkü o zaman açıkça ortak çıkara karşı durmuş olurlar. Kant ahlaktan farklı olarak siyasette yapılan her şeyin kamusal davranışlara bağlı olduğunu düşünür (Arendt, 2019, s. 56-7). Dolayısıyla Arendt için yurttaş, kamusal alana ve onun taleplerine karşı sorumludur. Kamusal dünyaya ortaklaşa olarak sahiptir ve bu yüzden ona değer verir. Yurttaşların sözlerini ve eylemlerini paylaştıkları, eşit olarak var oldukları kamusal alan, yurttaşlara siyasetin ve yurttaşlığın temelini verir. Kamusal alanı korumak ve sürdürmek siyasi etiğin birincil amacıdır. Buradan çıkan sonuç siyasi etiğin ilk görevi, siyasetin yapılacağı dünyayı korumaktır. (Dossa, 1991, s. 391).

Skinner, Machiavelli'ye göre yozlaşmanın, erdemin kaybı veya dağılması olduğunu düşünür. Siyasete olan ilgisini kaybeden yurttaş *virtu*'yu kaybeder ve tembelleşir. Dolayısıyla kamu yararına olan ilgisini kaybeder. Yozlaşma olduğunda anayasa, yalnızca güçlülerin kendi güçlerinin devamlılığı için yaptıkları bir şey halini alır. Yozlaşmış şehir ise en büyük erdeme sahip olanlar yerine en güçlü olanlar tarafından yönetilir. Dolayısıyla yozlaşma, özgürlüğün kaybına sebep olur (Skinner, 2000, s. 63). Chabod, Machiavelli'de *virtu*'nun ahlaki bir nitelik olmadığını, bunun yerine karar verme ve hareket etme enerjisine veya kapasitesine sahip olmayı vurguladığını belirtir. *Virtu*'nun yurttaşlıkla ilgili konularda kullanımı ise, şehirler kurmak, düzenli hükümet dayatmak, yolsuzluktan kaçınmak, hizipleri önlemek, kararlı liderlik sürdürmek gibi diğer tüm barış durumlarını desteklemek için gereken yetenekleri tanımlamada kullanır (Skinner, 2004, s. 215-6).

Dolayısıyla Skinner için artık ortak iyiyi devam ettirecek olan şey, yurttaş erdemi ve katılım değil, yasalar yoluyla yurttaşların rıza gösterdikleri sınırlamalardır. Yurttaşlar açısından bakıldığında böyle özgür bir yapıyı korumanın iki temel faydası vardır. İlk olarak ancak özgür bir devlette yaşamak özgüvene sahip bir biçimde var olabilmeyi sağlar. Bu özgüvenin koşulu devletin büyüklüğü ve refahı ile ilişkilidir. Ancak Skinner'a göre özgür bir devlette yaşamamanın daha büyük getirisi, sadece böyle devletlerde yaşayanların sıradan anlamıyla "kendi seçtikleri amaçları takip etme" biçimindeki kişisel özgürlüğe sahip olabilmeleridir. Machiavelli üçüncü bir fayda olarak da her bir yurttaşın kişisel yeteneklerine dayalı olarak ancak özgür bir devlette yükselmeyi ve hatta topluluğun lideri olabilmeyi umabileceğini ekler (Tunçel, 2010, s. 337-8).

Skinner, yasalar ile sınırlandırılmış bir hukuk devletinde yaşayan yurttaş tanımını yapmasına rağmen, yurttaşlık erdeminin tamamen reddetmez. Ancak yurttaşlık erdeminin bir ahlak sorunu olarak değil politik bir kurum olarak ele alır ve temelde özgürlüğün devam ettirilmesi amacıyla hizmet etmesi gerektiğini vurgular. Yurttaşlık erdemi cumhuriyetçi yazarlar için, özgür bir yönetimi hem iç hem de dış tehditlere

karşı korumaktır. Yurttaşın temel görevi aslında neo-Roma cumhuriyetçileri için ülkelerini herhangi bir fetih durumuna karşı gönüllü olarak korumaya hazır olmalarıdır. Kendini savunma sanatını öğrenmek yerine kendini savunma işini başkalarına bırakan siyasi bütün, en nihayetinde özgürlüğünü kaybetmeye mahkumdur. Bu yoruma göre profesyonel ve ücretli askerlik özgür bir yönetime karşı en ciddi tehditlerden biridir. Cumhuriyetçi yazarların önemseydiği bir diğer yurttaşlık görevi ise, kendi çıkarı için hareket eden grupların yönetimde yer almasını engellemektir. Bunu yapabilmeleri için yurttaşların sürekli kontrol halinde olmaları gerekmektedir (Skinner, 2006, s. 182-3). Yurttaşlık erdeminin en iyi örneği iyi eğitimidir ve bu da iyi yasa aracılığıyla olur. Bir şehrin uzun süre boyunca erdemini sürdürmesinin sebebi iyi yasadır (Skinner, 2000, s. 72).

Viroli, Rousseau'nun vatan, özgürlük ve erdemi birbirine bağlamasını ve özgürlük olmadan yurtseverlik, erdem olmadan özgürlük, yurttaş olmadan da erdem olmaz şeklindeki düşüncesini paylaşır. Özgürlük ve yurttaş yoksa sadece bir ülke olabilir, bir anavatan değil. Ne birey ne de devlet birbirinden bağımsız tek başına var olabilir. Rousseau'nun düzenli toplum kavramı, her bireyin en iyi olabilecek şekilde bütüne yönelmesi değil; aynı zamanda bütünün de bireye yönelmesini gerektirir. Birey bütüne yönelir ancak bütün bireye yönelmezse siyasi yapı bir düzene sahip olur, ancak meşru olmaz. Bu durumda tiranlık ortaya çıkar (Viroli, 2002a, s. 40-1).

Viroli için demokrasi, yurttaşlardan yurttaşlık erdemi göstermelerini talep eder. Demokratik yurttaşlık ortak özgürlükleri savunmak ve üzerine düşen görevleri yapmak anlamında kullanıldığında burada yurttaşın ihtiyacı olan ortak bir özgürlük sevgisidir, yani yurtseverliktir. Bu tarz bir yurtseverlik ile yurttaş etnik kültürel değerlerle özdeşleşmeyi kışkırtmak yerine azaltmaya çalışır (Viroli, 1997, s. 189-90).

Viroli için yurttaşlık erdemi ve cumhuriyetçi yurttaşlık kültürü, kültürel etnik ya da dinsel homojenlik ile ilişkilendirilemez. Etnik, kültürel ya da dini açıdan yüksek derecede homojenlik ile övünen insanlar yurttaşlık duygularından çok hoşgörüsüz ve bağımlılıkla ilişkilendirilirler. Yalnızca cumhuriyetçi siyaset, herhangi bir homojenlik

yaratmadan modern demokratik toplumlarda yurttaşlık kültürünün doğuşunu sağlayabilir (Viroli, 2002b, s. 90).

Viroli, ortak özgürlük aşkının politik bir erdem olduğunu iddia eder. Milli bayramlarını coşku ile kutlayan ya da ülkelerinin dinsel ya da kültürel birliğini sağlamaya çalışan yurttaşlar cumhuriyet için gerekli değildir. Herhangi bir yurttaş adaletsizliğin kurbanı olduğunda, adil olmayan yasalar kabul edildiğinde, anayasal ilkeler çiğnendiğinde bunlara itiraz etmeye hazır yurttaşlar gereklidir. Bu durumda yurtseverlik, kahramanca kendini feda etmekten farklı bir hal alır. Kahramanlık ortak çıkarlar uğruna bireysel çıkarların feda edilmesini talep eder, ancak yurtseverlik bireysel çıkarlardan vazgeçmeden kamuya katılmamızı bekler. Erdemli yurttaş, gerektiği zaman kamusal alana gider ve hayatının geri kalanını özel işlerine ayırarak geçirir. Kahraman her şeyini cumhuriyete feda eder ve onun yurttaşlık aşkı sevgiden öte, şan şeref tutkusundan doğan bir tür sevgidir (Viroli, 1997, s. 200-1).

Viroli'ye göre, yurttaşların kamu yararına ilgisi yurtseverlik konusunu gündeme getirir. Klasik cumhuriyetçi yazarlar, yurttaşlık erdemine güç veren başlıca tutkunun yurtseverlik olduğunu iddia ettiler. Klasik cumhuriyetçilerin ele aldığı yurtseverlik/ vatan sevgisi cumhuriyete ve yurttaşlara karşı hayırsever bir sevgidir. Yurttaşlara yurttaşlık görevlerini yerine getirme gücü ve yöneticilere ortak özgürlüğü savunmanın yükümlülüğünü verir (Viroli, 2002b, s. 79-80).

### **2.3. Maurizio Viroli: Vatan Aşkı ya da Yurtseverlik**

Viroli cumhuriyetçi gelenek içerisinde ortak iyi kavramı ile yurtsever hassasiyet arasında kopmaz nitelikte bir bağ olduğunu düşünür. Ona göre vatana duyulan sevginin kökeninde cumhuriyetin yurttaşı olmaktan kaynaklanan gurur ve bağlılık hissi vardır. Buna göre cumhuriyetçilik, yurttaşlık ve yurtseverlik birbirinden ayrı düşünülemez kavramlar halini alır. Cumhuriyetçi yurtseverlik tümüyle politik bir konuma işaret eder ve bu niteliği nedeniyle milliyetçilikten farklı bir içeriğe sahiptir

(Öztürk, 2014, s. 241). Cumhuriyetin temelinde özgürlüğü koruyan adil yasalar vardır. Yasa hem yurttaşları bağlayan nesneyi hem de onu siyasi ve hukuki anlamda özne haline getiren yapıyı temsil eder. Yurtseverlik yurttaşın yasa aracılığıyla *res publica*'ya karşı kendisini sorumlu hissetmesine yardımcı olan bir erdemdir. Erdemin gereğini yerine getiren yurttaş bu tutumuyla ortak iyiyi de korur (Öztürk, 2014, s. 244).

Viroli'nin cumhuriyet sevgisi evrensel bir insanlık sevgisinin yerine, tikel bir cumhuriyet ve tikel yurttaşlara duyulan bir sevgidir. Yurttaşların paylaştıkları yasa, özgürlük, kamusalılık gibi özel şeyler bu sevginin oluşmasına yardımcı olur. Böyle bir sevgi dışlayıcı olmak zorunda değildir. Bir kimsenin halkının ortak özgürlüğüne duyduğu sevgi kolaylıkla milli sınırların ötesine uzanır ve dayanışmaya çevrilir, çünkü bir yurtseverin *patria* için çalışması, bütün insanlık için çalışmasıyla aynı şeydir. Vatan aşkı tikel bir kültürün içerisinde kalan bir duygu değil, aksine tikel duygulardan yola çıkarak, evrensel bir özgürlük sevgisine, tüm insanlara duyulan bir sevgiye ulaşma çabasıdır. Dolayısıyla Viroli'nin partikülarizmi, diğer tüm milletleri yok sayan ve kendi milletinin önceliklerini diğer milletlerin özgürlüklerini tehdit pahasına genişletmeyi hedefleyen, dışlayıcı bir partikülarizm değildir (Tunçel, 2010, s. 292-3).

Özel olarak herhangi birinin özgürlüğünü koruma amacı gütmeyen bir yurttaş, kendisini siyasi toplulukta yaşayan herkesin onurunun korunmasının ortak bir girişim olarak herkesin desteklemesi ve gerektiğinin düşünülmesi yurtseverliktir. Yani yurtseverlik hem arkadaşlık ve aile duygusu ile hem de özgeci fedakarlık arasında bir yerde bulunmaktadır. Özgeci fedakarlığın özel kişilerle ilgisi yoktur, birey herhangi biri için eyleme geçebilir. Yurttaşlara karşı bir yakınlık veya sevgi bağının olması gerekmez, burada önemli olan yurttaşların hep birlikte ortak bir siyasi varlığın oluşumuna katılmalarıdır. Burada cumhuriyet aile ile benzerlik taşıyabilir çünkü bireyleri birbirine bağlayan şey ortak geçmişleridir (Taylor, 2006, s. 85). Kültür, dil ya da ırk yurtseverlik için belirleyici özellikler değildir. Çünkü yurtseverlik belli bir kültüre sadakatten çok belli bir siyasi topluma olan bağlılığın ifadesidir. Kişi hem politik toplum içerisindeki kendi konumuna hem de kendisiyle eşit hak ve ödevlere

sahip diğerk yurttaşlara sevgi besler. Bu politik etiğın en genel adı yurtseverliktir (Öztürk, 2014, s. 241-2).

Viroli'ye göre, antik yazarlar milliyetçilik ve yurtseverlik arasına ayırım koyarlar. Vatanın siyasi ve kültürel değerleri, ulusun siyasal olmayan değerlerinden farklıdır. Bunları tanımlamak için iki farklı terim kullanırlar: *Patria* ve *natio*. Cicero hem *patria* hem de *natio*'nun bireyler arasında bağlar kurduğunu, ancak *patria* veya *res publica*'nın bağlarının *natio*'nun bağlarından daha güçlü ve asil olduğunu belirtir. Bu ayırım günümüz cumhuriyetçileri için de geçerlidir. Cumhuriyet yurtseverliği, cumhuriyetin siyasi kurumlarının ve bunlara dayalı yaşam tarzının en yüksek siyasi değere sahip olduğunu düşünürler. Milliyetçiler ise halkın kültürel ya da etnik kimliğini ön plana çıkarırlar. Yurtseverlik tek gerçek vatani özgür bir cumhuriyet olarak görürken, milliyetçilik için halkın kültürel kimliğini koruduğu her yerde bir anavatan vardır (Viroli, 2002b, s. 86). Viroli için milliyetçiliğın kökeni millet kavramında somut bir içeriğe bürünür. Millet ya da *natio* aslında doğal olan şeyle ilgili bir içeriğe sahiptir. Başta ırk ve dil olmak üzere insanın doğumla elde ettiği nitelikler *natio*'nun görünümleridir. *Patria* kavramından türetilmiş yurtseverlik ise *natio*'dan tümüyle farklıdır. Yurtseverlik doğumla elde edilen niteliklerin değil, bir politik rejime, yani *res publica*'ya olan bağlılığın ifadesidir. Ayrıca Viroli'ye göre yurtseverlik etik politik anlamda evrensel olana vurgu yaparken, milliyetçilik doğası gereği dışlayıcı ve yereldir. Viroli için yurttaşlar arası eşitlik ve yurttaş özgürlüğü gibi kıstaslar bakımından yurtseverliğin milliyetçiliğe göre belirgin bir üstünlüğü vardır (Öztürk, 2014, s. 235).

Viroli için vatan aşkı, en asil ideallerimize ve en sıkı görevlerimize özel bir biçim ve içerik kazandırmamıza yardımcı olan ahlaki bir kavramdır. Viroli'nin yurtseverlik ahlakına dair bakış açısı, temellerini Machiavelli'de bulur. Machiavelli vatan aşkını, cumhuriyetin ortak iyisini takip etmek için yurttaşa yeterlilik sağlayan ahlaki bir güç olarak tanımlarken, göz önünde tuttuğu ahlaki bağlılık etnik-kültürel bir birlik değildir. Machiavelli'ye göre özgürlük yurtseverliğinin sosyal ya da kültürel,

dinsel ya da etnik homojenliğe ihtiyacı yoktur." Nitekim farklı kültür, din ve etnik birliğe sahip Romalıların, Roma'ya karşı duydukları sevgi ve sadakat, tek tek her yurttaşının özgürlüğünü koruyor oluşundan ileri gelir (Tunçel, 2010, s. 293-4).

Viroli, yurtseverlik dilinin 17. yüzyılın İtalya eyaletlerinde kuramlaştırılan ve denenen siyasi reform projeleri için önemli olduğunu belirtir. Buradaki ana tema, bir topluluğa üyeliğe ve ortak çıkara dayalı bir dayanışma ilkesi olarak anlaşılan eşitlik. 18. yüzyılda cumhuriyetçi yurtseverliğin dili, cumhuriyete ve yurttaşlara karşı hayırsever bir sevgi halini aldı. Vatan, doğulan yer anlamında değil üyesi olunan özgür bir devlet anlamına gelir. Yasalar da özgürlüğü ve mutluluğu koruyan anlamına gelir. Aydınlanma düşünürleri vatan ile cumhuriyet kelimelerini eş anlamlı olarak kullandılar, çünkü vatanın ancak özgür bir cumhuriyet olabileceğine inanıyorlardı. 18. yüzyıl yazarlarına göre vatan sevgisi doğal bir duygu değil, yasalarla ve kamusal hayata katılımı teşvik edilecek yapay bir duyguydu (Viroli, 2002b, s. 81-2). 18. yüzyıl sonlarında, Fransız Devrimi'nin ardından, cumhuriyetçi yurtseverlik dili bir özgürlük dili ve büyük bir entelektüel gelenek olarak kendine bir yer edindi. 1782 'de, John Cartwright şöyle yazmaktadır: "Anne babasının hayatı gibi onsuz özgür olamayacağı ülkesinin haklarını da kutsal görmeyenlere yurtsever demek sözcüğe haksızlık etmek sayılır." (Viroli, 1997, s. 107).

Viroli cumhuriyetçi yurtseverliğin ateşli bir savunucusudur. Yurtseverliğin, kişinin kendi ülkesine yönelik özel bir sadakat türü olduğunu ve milliyetçilik ile karşıtlık içinde olduğunu savunur. Cumhuriyetçi yurtseverlik iddiası son derece retoriktir. Burada yurtseverliğe kendi başına bütünlüklü bir tanım yapmak yerine sürekli milliyetçilik ile karşılaştırılarak bir tanım verilir. Viroli için cumhuriyetçi yurtseverlik, milliyetçiliğe karşı güçlü bir panzehir olabilir (Andronache, 2006, s. 111).

Viroli milliyetçiliğin panzehiri olarak yurtseverlik dilinin izlerini Tocqueville'de bulur. Tocqueville bireyin bir şehre bağlı olmasını orada doğması yerine özgür ve otoriter bir toplumun bireyi olmasına bağlar ve bunu Amerika'da

bulduğunu ekler. Göçlerle oluşan Amerikan toplumu, Tocqueville'e göre, soy ya da ırk birliği nedeniyle değil, ortak olarak yaptıkları yasaların kendilerine sağladığı çıkarlar nedeniyle yurtseverdir, yasaların koruyucusudur. Bu açıdan Tocqueville'e göre ideal yurtseverlik, milliyetçilikten farklı olarak içgüdüsel değil akılcıdır, yasaların sağladığı hak ve özgürlüklerle somutlaşır (Tunçel, 2010, s. 250-1).

Viroli için yurtseverlik, halka ve halkın kültürüne yönelik olumsuzlayıcı bir bakış açısı barındırır, ancak bu bakış açısı milliyetçilikteki hakim tavırdan farklı olarak diğer kültürlerle karşı aşağılayıcı ve dışlayıcı bir tavır barındırmaz. Yurtseverlikte halkın doğrudan doğruya kendisi değil de, onların özgür yurttaşlar olarak birlikte yaşamaya dair tarihsel iradesi övülür. Viroli için milliyetçilik kültür, yerellik ve dışlayıcılık gibi özelliklerden ayrı düşünülemez. Ayrıca milliyetçi tutumda manevi veya kültürel bir anlamda benzerliğe yönelik tutku çok belirgindir. Yurtseverlik ise bu özellikleri dışlar. Bağlanan özne yurttaşır; bağlılığın nesnesi ise özgürlüğü koruyan yasa ve kurumlardır. Buna göre Viroli için yurtseverlik araçsal bir konumdadır. Asıl hedef yurttaş özgürlüğünü korumaktır. Yurtseverlik yurttaşlık üzerinden destekleyici bir rol üstlenir. Milliyetçi düşünüş ise yurtsever perspektiften farklı olarak vatan sevgisini fazlasıyla doğal bir içerikte kodlar. Kişiler yurttaş oldukları ve anayasaya bağlı oldukları için değil, bir milletin üyesi oldukları için vatanlarını severler veya sevmek zorundadırlar. Vatan sevgisi doğal olduğu için ayrıca siyasi bir hedefle, mesela özgürlükle tamamlanmayabilir (Öztürk, 2014, s. 242-3).

Viroli'nin yurtseverlik ve milliyetçilik arasında yaptığı başka bir ayırım ise vatan sevgisinin yorumlanması ile ilgilidir. Cumhuriyetçiler için vatan sevgisi, iyi bir yönetim ve kamusal hayata katılım olmak üzere siyasi araçlarla sürekli beslenmesi gereken yapay bir duygudur. Milliyetçiler için vatan sevgisi ise gelişmek ve güçlenmek için kültürel asimilasyondan korunmak zorunda olan doğal bir duygudur. Buna göre cumhuriyetçiler, cumhuriyeti siyasi bir kurum olarak görür, ancak milliyetçiler ulusu doğanın veya yaratıcının ürünü olarak görürler (Viroli, 2002b, s. 86-7).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SİYASAL KATILIM

Cumhuriyetçi düşünce liberal demokratik perspektiften farklı olarak sadece devlete karşı haklara değil, aynı zamanda ödevlere de vurgu yapar. Sivil erdem fikrini içerir ve yurttaşlardan iyi yurttaş olma görevlerini bekler. Birey, demokratik irade oluşumu için aktif rol oynar. Bunun doğal sonucu da yurttaşlığın öğrenilmesi ve geliştirilmesi gereken bir şey olduğudur. Cumhuriyet, bir toplumda var olan kurumların önemli ölçüde o siyasi düzenin yurttaşlarının karakterini ve eğilimlerini etkilemesi gerektiğini düşünür. Bu durumda iyi kurumlar yurttaşların kapasitelerinin ve siyasi çıkarlarının ne olduğunun belirlenmesine yardımcı olur. Kurumlar, temel olarak keyfi güce karşı kontrol mekanizması olarak tasarlanmıştır ve en azından potansiyel olarak eğitici yapılar olarak iş görmesi beklenir. Cumhuriyet yurttaşlığın rolünü, hem bireysel olarak daha fazla yurttaşlık erdemi talep etmek hem de yurttaşları eğitmek ya da yurttaşlık kapasitelerini kullanmaları için gerekli eğitimi onlara vermek ve onları yükseltmek olarak görür (Schwarzmantel, 2006, s. 143-5).

Katılımcı demokrasi, yurttaşları doğrudan siyasi karar alma sürecine katılmaya davet etmenin onların siyaset anlayışını ve siyasete olan ilgisini artıracığını umar. Siyasi katılım bireyler için iyi bir yaşamın merkezi bir parçası olmuştur ve doğru sosyal koşullar altında tanınmalarını sağlamıştır. Bireyler katılımcı demokrasi teorisyenlerine göre kamu görevlilerinin yetkilerini kötüye kullanmalarının önüne geçerler. Bu durumda katılım, hem iyi bir toplum için gerekli bir araç hem de iyi bir yaşamın temel bir parçasıdır. Denetleyici ve yönetici görevleri olduğu için yurttaşlık eğitimi gerekli görülmüştür (Gutmann, 2007, s. 526).

Cumhuriyetçilik siyasi katılım meselesine bakış açısından dolayı ağır eleştiriler almıştır. Ancak eski ve modern özgürlük açıklamalarıyla ilişkilendirilen katılım, cumhuriyetçiliğin iki farklı versiyonunu ortaya koyar. İlk biçimi antik Yunan demokrasisi esintileri ve katılımı özdeşleşen bir cumhuriyetçiliktir. Temsilcilerinden biri Arendt olarak kabul edilir. Skinner, Pettit, Viroli'nin içinde bulunduğu diğer taraf ise neo-Roma cumhuriyetçileri ile ilişkilendirilir ve burada katılım özgürlüğün korunması için araç olarak kabul edilir. Kymlicka ve Patten gibi düşünürler neo-Atina cumhuriyetçiliğini belirli bir iyi anlayışı olarak katılımı desteklemesinin modern çoğulluğa sahip olan toplumlarda istenmeyen bir durum olduğunu, ikinci tip cumhuriyetçiliğin ise liberalizmden ayrılacak çok az özelliği olduğunu ileri sürerler (Honohan & Jennings, 2006, s. 215).

Ancak neo-Atina ve neo-Roma arasında katılıma bakış açılarındaki farklılık liberallerin tanımladığı şekilde net bir ayrıma tabi tutulamayacak kadar karışıktır. Viroli gibi yeni cumhuriyetçiler katılıma daha sıcak bakarken, Arendt bütün yurttaşları katılıma zorlamaz. Ayrıca Arendt için katılım, özgürlüğün ve çoğulluğun korunmasının bir garantisidir (Honohan & Jennings, 2006, s. 215).

Yeni cumhuriyetçiler için katılım en temel şekliyle, bireyler özgür bir toplumda yaşamayı amaçlıyorlarsa ve özgür bir toplum, hakların yasalarla korunduğu, siyasi kurumların adil olduğu bir toplumsa, yurttaşların görevi siyasete katılarak bu kurumların yozlaşmasını engellemek ve özgürlüklerini korumaktır. Bu anlayışa göre siyasi katılım, özgür bir toplumda yaşamak için araçtır. Özgür devletin korunması, yurttaşların kontrolünün dışında değildir, yurttaşlar yaşadıkları toplumdaki siyasi kurumları, kendi iradeleri doğrultusunda şekillendirebilir ve bu şekilde de özgürlüklerini yasalar çerçevesinde koruyabilirler. Katılımı, liberal demokrasi fikrinde olduğu gibi birey özgürlüğünü tehlikeye atacak bir şey olarak görmezler, ancak cumhuriyet teorilerinin temelinde de katılımı koymazlar (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09, s. 45).

David Held'e göre klasik cumhuriyetçilikte halkın yönetimini devletle birleştirme fikrinin arkasında öz yönetimin temel değerine olan inanç ve tiranlık korkusu ve bundan dolayı gelen monarşik hükümet biçimlerinin tahakkümü vardır. Bir tiran ya da monark tarafından tahakküm altına alınma korkusu, herhangi bir sınıfa veya kuruma çok fazla güç veren herhangi bir hükümetin aynı tahakküm biçimine yol açacağına inanılması ile birlikte bu korku hafifletilmiştir. Roma ve ardından neo-Roma cumhuriyetçileri hem devletin hem de halkın gücünü sınırlandıran kurumsal bir yapının önemini vurguladılar. Gücün yasama, yürütme ve yargı organları arasında dağılımı ile hukukun üstünlüğü ilkesine bağlılıkla gücü bölmeye çalıştılar. Bu hamlelerin her birinde tahakküme karşı mücadelede demokratik çekişme kilit bir özellik haline gelmiştir. Mümkün olduğu kadar çok insanı ve çıkarı bir araya getirmek ve güçlerinin kapsamını kısıtlamak için katı davranış kuralları belirlenmiştir. Bu şekilde, demokratik çekişme yoluyla siyasi katılım cumhuriyetçi hükümetin temel bir bileşeni haline gelmiş ve böylece özgürlüğün garantisi şeklinde ele alınmıştır. Çünkü hiçbir birey ve kurum başkalarını cezasız bir şekilde kendi iradelerine tabi tutamaz. Bu nedenle cumhuriyetçiler için demokrasi özgür hükümetin önemli bir bileşenidir, ancak sürekli kontrol edildiği takdirde. Burada aslında cumhuriyet düşüncesinin demokrasi ile tam olarak uyuşmaması söz konusudur (Maynor, 2006, s. 126-7).

Roma'da erdem ile katılım yer değiştirir. Yunan'da katıldığı için erdemli olan yurttaş yerine, Roma'da erdemli olan yurttaşın katılımı söz konusudur. Toprakları içinde yaşayan her insanı yurttaş olarak görüp, bireyle devlet arasına etik bir bağ yerine hukuki bir bağ kurduklarından yurttaş olanların zaten özgür bir devletin üyesi oldukları için erdemli oldukları kabul edilir ve kağıt üzerine her yurttaşın katılım izni vardır. Ancak burada katılımın ödev olmaması ve toprakların çok geniş olması dolayısıyla katılım erdemli seçkinlerin görevi haline gelmiş bulunmaktadır. Bu da bir anlamda doğrudan demokratik katılımı olumsuzlayan ve temsili demokrasiye giden yolu açan bir sürece işaret eder (Öztürk, 2013a, s. 84).

Arendt'in politik özgürlüğü, yeni cumhuriyetçi Pettit ve Skinner'in özgürlük anlayışından farklıdır. Arendt'in aksine yeni cumhuriyetçiler siyasi katılıma araçsal bir değer atfederler. Sadece bireysel özgürlüğü güvence altına almak için yurttaş katılımını gerekli görürler, bu anlamda negatif özgürlük teorisyenlerinden pek farkları yoktur. Arendt siyasi katılımı araçsal olduğu kadar içsel bir değer de görür. Arendt ve yeni cumhuriyetçiler siyasete kimin hangi nedenle katılması gerektiği konusunda da farklı düşünürler. Çağdaş cumhuriyetçiler bireysel özgürlüğü kim güvence altına almak istiyorsa cumhuriyete hizmet etmesi gerektiğini düşünürler, bunu yapmamak keyfi gücün yükselmesine yol açar. Arendt bunun aksine kendi kendini seçen azınlığın siyasete gönüllü olarak katılacağını çünkü bu azınlığın kamu özgürlüğüne düşkün olduklarını ve bu özgürlük olmadan mutlu olamayacaklarını iddia eder. Herkes siyasi bir aktör olma fırsatına sahiptir, ancak bazı insanlar bu fırsatı kullanmamayı seçer. Kamusal alandan dışlanma her zaman bir kendini dışlama olmalıdır. Kamu görevini yerine getirmenin yurttaşa mutluluk vereceğini düşünür, ancak isteksiz yurttaşlardan kamu görevlerini yerine getirmelerini talep etmez (Hiruta, 2014, s. 860).

Kamusal alan kavramı, yalnızca iletişim akışlarını anlamak için değil; demokrasi teorisine eleştirel bir katkıda bulunmak için de geliştirilmiştir. Bu teoriye göre kimlerin hangi şartlarda katıldığı önemlidir, sürecin adil ve kapsayıcı olması gerekir. Kamusal alan, kamuoyunu siyasi bir güç olarak düzene sokar ve devletin eylemlerinin yurttaşın iradesini ifade etmesini sağlaması beklenir. Bu nedenle, kamusal alan bir egemen güç ile ilişkilendirilir. Kamu görüşünün normatif meşruiyeti ve siyasi etkinliği kamusal alan kavramı için esastır, çünkü bunlar olmadan eleştirel gücünü ve siyasi noktasını kaybeder (Fraser, 2019, s. 658).

Kamusal alan ancak ve ancak potansiyel olarak etkilenen herkesin ortak işlerinin düzenlenmesine ilişkin müzakerelere eşit olarak katılabiliyorsa meşru kabul edilir. Bu durumda kamusal alan teorisi kamuoyunu kapsayıcılığının kapsamı ve katılımcı denkliliği gerçekleştirme derecesinin bir işlevidir. Kapsayıcılık koşulu kamuya açık tartışmalara kimin katılmaya yetkili olduğu sorusuyla ilgiliyken, eşitlik

koşulu muhatapların nasıl ve hangi koşullarda bir araya geldikleri sorusuyla ilgilidir. Kamusal alan teorisinde katılımın eşitliği fikrini kavramsallaştırmak için katılım, yurttaşlık tanımına içkin olarak kabul edilmiştir (Fraser, 2019, s. 666).

Kamusal ve özel alanların iç içe geçmesiyle birlikte toplumsal emek alanında yalnızca siyasi aktörler belirli işler üstlenmez, aynı zamanda toplumsal güçler de siyasi işlevleri üstlenir. Bu da kamusal alanın bir tür yeniden feodalleşmesine yol açar. Kamusalılık, kişileri veya şeyleri halkın aklının kullanımına tabi tutmayı ve siyasi kararları kamuoyu mahkemesi önünde gözden geçirmeyi açık hale getirmeyi amaçlar, ancak bu durum refah devleti ile birlikte zayıflamıştır (Habermas, 2019, s. 145-6).

Arendt *İnsanlık Durumu*'nda modern anayasal devleti doğuran tarihsel süreci, bir yanda hane halkı diğer yanda devlet arasında oluşan toplumsal etkileşim alanı olarak adlandırdığı “toplumu” ortaya çıkardığını belirtir. Bu süreci toplumsalın yükselişi olarak adlandırır ve modern topluma kadar karanlıkta kalan hane içi ile sınırlı olan ekonomik meselelerin kendini bu alandan kamusal alana atması olarak tanımlar. Daha önce Hegel bu süreci bir ihtiyaçlar sisteminin etik yaşamının ortasında meta mübadelesi ve ekonomik kişisel çıkar peşinde koşma faaliyetinin gerçekleşme alanı olarak tanımlamıştır. Bu alanın ortaya çıkışı evrenselin, siyasi birlik için ortak kaygının yani *res publica*'nın kaybolması anlamına gelir. Arendt bu süreçte siyasal alanın toplumsal olan tarafından bastırıldığını belirtir. Böylece, siyasetin kamusal alanının içinde bireylerin hareket etmediğini, bunun yerine ekonomik üreticiler ve tüketicilerin toplumsal etkileşim adına davrandıkları bir yer haline geldiğini belirtir (Benhabib, 1990, s. 168-9).

Arendt kamuyu tamamen politika ile özdeşleştirmese de, kamusalılık ile gerçekliğin ifşa edilmesi arasındaki bağlantının gerçeklik ve özgür politika arasında bir bağlantı olması gerektiğini varsayar. Politik olarak özgür bir kamusal alan gerçekliğin ifşa edilmesi adına her şeyin tartışıldığı yerdir. Çoğulcu bir kamusal alanın yokluğunda birey, ne gerçekliği anlayabilir ne de politik bir akıl sağlığına sahip olabilir. Bundan dolayı modern zamanların bireyleri, ortak bir dünyadan uzaklaştırma

ve kendi zihinlerinin izolasyonuna geri döndürme eğiliminde olan ve onları bir türün aynı örneklerine indirgeyen eğilimlerden çok rahatsız olur (Canovan, 2002, s. 113-4).

Kamusal alan ile ilişkilendirilen demokrasi, kamusal alanın yok olmasıyla karakterini değiştirmiştir. Yurttaşların karar alma sürecinde aktif rol oynaması artık mümkün gözükmemektedir. Katılımın, temsil haline dönüşmesi söz konusudur. Arendt ve yeni cumhuriyetçiler de temsili demokrasiye sıcak bakmazlar ve özgürlüğün korunmasında yeterli olmadığını düşünürler. Demokrasinin erdemi, kendi başına eşitliklerini güvence altına alan kararlar almakta değil, yurttaşlara kamusal karar verme süreçlerinde eşit statü vermekte yatar. Burada demokrasi, kendini etik anlamda gerçekleştirme ve kendine hakim olmayı teşvik ettiği için değil, hiçbir yurttaşı başkasının efendisi olmaya yetkili görmediği için önemlidir. Potansiyel olarak yöneten ve yönetilen eşittir (Bellamy, 2008, s. 164).

### **3.1. Cumhuriyetçi Yurttaşlık Eğitimi**

Cumhuriyetçilik, kendine özgü ideallerini ve kurumlarını desteklemek için eksiksiz ve yaygın bir yurttaşlık eğitimi sistemini savunma konusunda uzun ve zengin bir geleneğe sahiptir. Bu geleneğin çoğu itici gücünü Aritoteles tarafından savunulan cumhuriyetçilik fikrine borçludur. *Politika*'da ortak bir eğitimin sağlanmasını önerir, birlik ve beraberlik duygusunun gelişmesi için. Bu bir iyi anlayışının yerine getirilmesi ve insani gelişme biçimlerini teşvik eder. Tekil bir iyi kavramı tanımlayan Machiavelli gibi cumhuriyetçiler ise daha farklı düşünürler. Machiavelli yurttaşların eğitimi için özel bir açıklama yapmasa da güçlü bir eğitimi düzgün işleyen bir cumhuriyette gerekli görür. Çünkü eğitim, erdem, yasalar ve kurumlar birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu durumda cumhuriyette bozulmanın önüne geçebilmek için yurttaşın, devletin yasa ve kurumlarını destekleyecek yeterli düzeyde eğitim ve erdemle dolu olması şarttır (Maynor, 2003, s. 180-1).

Machiavelli için siyasetin birincil amacı yurttaşların tutkularını şekillendirmek, eğitmektir. Bir şehrin siyasi olarak yaşamına devam etmesi iyi yurttaşlara bağlıdır. Dini inanca sahip yurttaşları olan şehirler saygı görür. Din, şehrin büyüklüğü için güvenilir temellerden biridir. Din doğru kullanıldığında, iyi yurttaşlar ve iyi adetler yaratmaya yardımcı olur (Viroli, 1990a, s. 156-7).

Klasik cumhuriyetçi teorisyenler yurttaşlık erdemini, arzu eğitimine dayandırmanın gerekli olduğunu savunurlar. Machiavelli, Algernon, Sydney ve Rousseau gibi cumhuriyetçiler için bu eğitim, kişisel arzuları boyun eğdirerek değil, onları dikkatlice şekillendirerek ve kamunun özel mallar üzerindeki önceliğini güvence altına almaya çalışmanın gerekli olduğunun öneminin kavratılması şeklinde olmalıdır. Yani dolaylı olarak cumhuriyetçi liberaller arzu eğitimini savunurlar (Dagger, 1997, s. 117-8).

Cumhuriyetçiler, özgürlüğün ve ortak iyinin gerçekleştirilmesi için yurttaşların karşılıklı bağlılığının ve desteğinin olması gerektiğini düşünürler. Dayanışmanın erdemlerini, karşılıklı bağımlılığın gerektirdiği sorumlulukları kabul etme ve üstlenme istekliliği, bireysel çıkarların peşinden koşarken kendini sınırlama ve kamusal alanda başkalarının bakış açılarıyla açık fikirli bir şekilde ilişki kurma eğilimi cumhuriyetin yurttaşından beklenir. Bunlar herkesin eşit olarak sahip olmadığı politik erdemlerdir ve bu yüzden yurttaşlık eğitimi gereklidir (Honohan I. , 2006, s. 204).

Yeni cumhuriyetçi yurttaşlık eğitimi bireylerden birbirlerine saygı göstermelerini bekler, böylece tüm bireyler tahakkümsüzlüğün ve keyfi olmayan durumların çıkarlarını cumhuriyetin koruması altında yaşarlar. Onların taleplerini diğerlerinin talepleriyle eşit bir zemine oturtmaya çalışır ve böylece her bir taraf birbirine hesap verebilir. Bu şekilde, cumhuriyetçi yurttaşlık erdemi, yurttaşların çıkarlarını ifade etme yeteneği kazanmalarına yardım eder. Yurttaşlık eğitimi bireylerin kendi tahakkümsüzlüklerinde gerekli aktif rolü oynamalarını sağlamalıdır ve güçlendirmelidir (Maynor, 2003, s. 183-4).

Yurttaşlık eğitimine cumhuriyetçi bakışın temel amacı, bireylere gerekli tahakküm etmeme becerilerini ve amaçlarını tahakkümsüz bir şekilde nasıl ifade edeceklerini öğretmeyi amaçlayan değerlerin ve erdemlerin aşılmasıdır. Aynı zamanda cumhuriyete özgü forumlarda tüm seslere açık problem çözme alıştırmalarına aktif katılımı teşvik eder. Bu tür etkinlikler, katılanlar arasında dayanışma ve ilişkilerin kurulmasına yardımcı olur. Bu tür etkinlikler aynı zamanda toplum içindeki bireyler ve gruplar arasında ilişkiler kurmaya da yardımcı olur ayrıca güven ve anlayış bağlarının oluşmasını sağlar (Maynor, 2003, s. 186).

Yeni cumhuriyetçiler için yurttaşlık eğitiminin amacının bir kısmı, insanların özerk bir şekilde yaşamalarına yardımcı olmaktır. Yurttaşlık eğitimi, arzuları ve tutkuları dikkatlice biçimlendirmek yerine, bireylerin diğer özerk bireylerle birlikte özerk bireyler olarak yaşayabilmeleri için kendi arzularını ve tutkularını yönetmelerini sağlamaya çalışmalıdır. Cumhuriyetçi liberalizmin yurttaşlık eğitimi hem özerkliği hem de yurttaşlık erdemlerini teşvik etmelidir (Dagger, 1997, s. 117).

Sorumlu yurttaşlar yaratmak için öncelikle algılarını genişletmek gerekir ve bu sayede çok sayıda karşılıklı bağımlılıkların farkına varmaları gerekir. Ortak çıkarlara daha fazla ağırlık vermeleri ve bireysel isteklerini kısıtlamayı öğrenmeleri gerekir. Aktif kendini sınırlama, yalnızca kişinin kendi haklarının değil, başkalarının da haklarının ihlal edilmesine karşı çıkma eğilimi anlamına gelir. Özerk yargılar oluşturma, diğer bakış açılarını dikkate alma ve toplumun bir üyesi olmak anlamında müzakereci katılımın öğretilmesi gerekir. Bu sayede karar vermede sorumluluk almayı, başkalarına saygı duymayı öğrenir. Katılımcı öğrenme yöntemleri ve okul konseylerinin pratik deneyimleri geleceğin yurttaşlarını müzakere ve karar vermeye hazırlayabilir (Honohan I. , 2006, s. 205-6).

Yeni cumhuriyetçilik yurttaşlık eğitiminin herkesin izlemesi gereken belirli bir yaşam tarzı belirlemeden, bireylerin özerklik uygulamaya ve aktif kamu ruhuna

sahip yurttaş rolünü oynamaya hazır olması gerektiğini savunur. Bu nedenle eğitimin amacı özerkliği ve yurttaşlık erdemini teşvik etmek olmalıdır (Dagger, 1997, s. 119).

### 3.2. Amaç Olarak Katılım, Araçsal Katılım

Arendt için özgürlük değerinin nihai temeli, insanın seçim yapabilme kapasitesi değildir. Bir kişi kamusal alanda eylemde bulunurken, kamusal meselelerle ilgili başkalarıyla konuşurken politik anlamda özgürdür. Özgür olmak siyasi katılım için bir fırsat kullanmaktır. Özgürlük, eylemde tezahür etme durumudur. Politik olarak özgür olmak için bir dizi önkoşul gerekir, liberaller gibi burada önce temel ihtiyaçların karşılanması gerektiğini düşünür. Siyasi katılım, ülkenin anayasasından yasal olmayan gelenek ve uygulamalara kadar siyasi davranışa şekil veren müzakere ve karar alma sürecini düzenleyen, üzerinde anlaşılacak politikaların uygun şekilde uygulanmasını denetleyen istikrarlı kurumlar ağının varlığını gerektirir. Siyasi katılım için kamusal alana girmeden önce biyolojik ve yasal engellerin kaldırılmasına atıfta bulunmak için liberation (kurtuluş/serbestleşme) terimini kullanır. Liberated /özgürleşmek, siyasi katılım için bir statüye sahip olmaktır. Ve özgür olmak (to be free) o statüden yararlanmaktır (Hiruta, 2014, s. 859).

Arendt için siyaset, otoriter karar vermenin ikincil olduğu, kolektif meseleler hakkında tartışma yürütmenin yoludur. Bu nedenle siyasi katılımın içsel bir değeri vardır, bu değer çoğunlukçu ya da popülist imalar taşımaz. Katılımı genişletmek, tüm sorunları çözmek değil, en geniş katılımı bir tartışma sürecini teşvik etmektir (Honohan I. , 2002, s. 125-6).

Arendt'e göre, sadece antik siyasi topluluklar, özgür insanlara hizmet amacıyla kurulmuşlardır. *Polis*in siyasi amacı, özgürlük için bir mekan oluşturmak ve bu mekanı korumaktır. Bu mekanda özgürlük, başkaları tarafından duyulacak sözlerle, görülebilecek eylemlerle dünyaya ait bir gerçekliğe dönüşür. Buradaki olaylar eylemin

doğrudan sonucu olmasa da siyasidir. Ve bu mekanın dışında kalan hiçbir şey siyasi değildir (Arendt, 2012, s. 209-10).

Arendt'e göre politik olanı tanımlayan şey, katılımcı yurttaşları zorunluluğun kısıtlamalarından kurtaracak şekilde kurulan bir özgürlük alanıdır. Siyaset yapmanın ön koşulu, özel alanı geride bırakmaktır. *Oikos*, *polis*in özgürlüğünü bir olasılık haline getiren eşitsizlik, mücadele ve köleleştirme tarafından yönetilir. Arendt için toplumsal karakterize eden ekonomik zorunluluklardan kurtulmadan özgürlük, dolayısıyla siyaset olmaz. Modern toplumlarda politik alan ekonomik alanla karıştırılmıştır ve özgürlük politik eylemin nihai amacı olmak yerine, sosyal olarak anlaşılan meşguliyetler olarak anlaşılmıştır, bu yüzden burada özgürlük ve siyasetin olmayacağını düşünür. (Leonard, 2019, s. 205).

Arendt için insan özgürlüğünün en yüksek ifadesi siyasi katılımı ortaya çıkar. İnsan çoğulluğu yalnızca siyaset ile mümkün olan eşitler arasında eylem ve konuşma kapasitesinde kendini açığa çıkarır. Siyasi katılımı özgürlüğün gerçekleşebilmesi için, yurttaşların siyasi katılım için geniş çaplı fırsatlara sahip olması gerekir. Temsili bir siyaset bu fırsatları sağlayamaz. Temsili kurumların varlığı, siyasetin sadece hizmet alanında verimlilik olarak anlaşıldığı modern toplumlarda kamusal alanın zayıflamasına sebep olmuştur (Honohan I. , 2002, s. 125).

Arendt, dünyanın politik işlerine katılmama her zaman sorumsuzlukla, paylaşılan dünyaya ve ait olunan topluma karşı olan görevlerden kaçınmakla bir tutulduğunu belirtir. Katılmamanın ahlaki temellere dayandırılarak savunulmasıyla bu ithamların savuşturulması mümkün değildir (Arendt, 2018, s. 144). Arendt tüm yurttaşların yerine kamu hizmetine daha fazla motive olan bireylerin katılımını önemser. Elbette ki katılımın olabilmesi için temel koşul tüm yurttaşların eşit bir şekilde ulaşabildiği bir kamusal alanın varlığıdır (Andronache, 2006, s. 119). Katılım özgürlüğünün en yüksek ifadesi bile olsa onunla ilgilenmeyecek yurttaşlar olacaktır ve bu durumda onları zorlamaya hiç gerek yoktur. Katılımın önündeki engeller kaldırıldığında, ilgilenen yurttaşlar, mevcut siyasetin seçilmiş temsilcilerinden ziyade

gerçek siyasi eyleme daha uygun olanlardan oluşan bir elit oluşturacaktır (Honohan I. , 2002, s. 126).

Pettit için cumhuriyetçi gelenek demokratik katılımın değerini ve önemini takdir etmekle birlikte, ona temel bir değer atfetmez. Demokratik katılım cumhuriyet için vazgeçilmez olabilir ama bunun nedeni katılımın bağımsız çekiciliği, pozitif kavrayışın iddia edeceği gibi, özgürlüğün demokratik katılım hakkından ne az ne de çok olması değildir, demokratik katılımın tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün kazanılması açısından zorunlu olmasıdır. Cumhuriyetçi terimi Hannah Arendt'in etkisiyle cemaatçi ve popülist bir yaklaşımı çağrıştırmaya başlamıştır. Böylesi bir yaklaşım kolektif mevcudiyetleri içinde halkı efendi, devleti de hizmetkar olarak gösterir ve halkın yalnızca zorunluluğu olduğunda, devlet temsilcilerine ve memurlara bağlı kalması gerektiğini ileri sürer. İster meclis isterse plebisit yoluyla olsun, doğrudan demokrasi sistematik olarak tercih edilen bir seçenektir. Cumhuriyetçi tutum ise aksine halkı hem birey hem de kolektif olarak asil, devleti de vekil olarak, yani devlete keyfi olmayan bir düzen sağlaması için yetki veren güç olarak görür. Bu tutum açısından, doğrudan demokrasi çok kötü bir şey olarak görünebilir, çünkü aşırı bir keyfilik biçimini, çoğunluğun tiranlığını getirebilir. Demokratik kontrol araçları kuşkusuz istenir ve vazgeçilmez şeylerdir ama iyi yönetimin her derdine çare değildir (Pettit, 1998, s. 27-8).

Rousseau gibi Arendt'te siyasal özgürlüğün hükümete katılımı gerektirdiğini düşünür ve temsili, parti demokrasisini eleştirirler. Pettit tarafından pozitif özgürlük sınıflandırılmasına konulmasına rağmen, Arendt'in katılım anlayışı Rousseau'nunkinden farklıdır, genel iradeyle ilgisi yoktur. Özgürlüğü (freedom) politik tezahürlerinde yeniden bir başlangıç olarak tartışır, onun performatif yönünü ve bu performansın ortaya çıkardığı etkileşim tarzını vurgular. Kişi başkalarının önünde görüldüğünde ve onlarla birlikte olduğunda özgürdür, kişinin eyleminin başarısı, onu meydana getiren eylemi aşan nihai bir son değildir, performansın kendinde yatar. Eylemin kendinden öte bir amacı olmadığını söylemez, ancak eylem

dünyevi nesnel gerçeklikle ilgilidir. Yani eylemin anlamı, sadece içsel bir niteliğe indirgenmeden, eyleyen ve konuşan failin ifşasını kapsar; müzakere, tartışma ve fikirlerin sürekli etkileşimidir. İnsanlar birbirlerinin eylemleri ve sözleri ile çevrenmiştir ve bundan dolayı da eylemlerinin başarıları her zaman için başkalarına bağlıdır. Eylemin öznel arası olması ve eylemlerin ilişkiler ağı ile çevrilmiş olması dolayısıyla tek bir kişinin kontrol etmesini olanaksız kılar. Kişinin kendisinin ya da başka birisinin eylem üzerinde hakimiyeti yoktur, bu noktada pozitif özgürlükten ayrılır. Hakimiyet fikri onun için tamamen anti-politiktir ve antik dünyada bu fikri özel alanda / *oiokos* görür. Burada erkek hane reisi, kadınlar, çocuklar ve köleler üzerinde hakimiyet kurar, onlara tahakküm uygular. Buna karşılık *poliste*, siyasi eşitlikte özgür olmak bir başkasının buyruğuna tabi olmamaktır ve aynı zamanda yalnız başına da hükmetmemektir. Yani ne yönetmek, ne yönetilmek (Breen, 2019, s. 60-1).

Pettit'in cumhuriyeti hükümetin yurttaşların ortak çıkarlarını güvenilir bir şekilde takip edebilmesini sağlamak için tasarlanmıştır. Yurttaşlar, yargı, mahkeme, ombudsman benzeri çok meclisli ve yerelleştirilmiş kurumlar aracılığıyla kararlara itiraz edebilir ve bunları gözden geçirebilir. İnsanlar seçilmiş temsilcileri aracılığıyla, politikanın düzenleyicisi olarak hareket edebilmelidirler (Laborde & Maynor, 2008, s. 11).

Pettit yurttaşlık ve özgürlük ilişkisini daha iyi açıklayabilmek için Hannah Pitkin'den örnek verir. Pitkin Romalı pleblerin demokrasi için değil, korunma için; kamusal güç için değil, özel güvenlik için mücadele ettiklerini iddia eder. Güvenliğin kamusal ve kurumsallaşmış bir teminatının peşinde olduklarını belirtir. Buradaki özgürlük pasif, savunmacı yani negatif bir özgürlüktür. Özgürlük her bakımdan Roma'da yurttaşlığa eşit olsa bile, Roma'da yaşamayan yurttaşlar oy hakkı olmaksızın yurttaş özgürlüklerine sahip olmayı kabul etmişlerdir. Pitkin pleblerin korunma ve güvenlik peşinde olduklarına dair iddiası ve Machiavelli'nin insanların özgürlük arzusunu yönetmek değil yönetilmemek isteğinden geldiği yönündeki açıklaması ile son derece uyusmaktadır. Machiavelli için çok az bir elit dışında büyük halk kitlesi

yönetmek istemez ve ne şekilde örgütlenirse örgütlenin bütün cumhuriyetlerde durum budur. Pettit için de bu iki görüş belirleyicidir. Yurtaş olmak, katılımı gerektirmez (Pettit, 1998, s. 50-1).

Pettit için, Roma cumhuriyeti temelde kendi anayasasına duyulan istektir, burada denge ve denetleme sisteminin karmaşık bir ağı vardır ve o ağ içinde demokratik katılım sadece bir elementtir, antik Atinalıların temsil ettiği saf demokrasi burada hoşnutsuzluk yaratır. Polibios'un bu konuda meşhur bir metaforu vardır: Kaptansız bir gemide, kamuoyunun rüzgarı ile savrulmak (Pettit, 1999, s. 166-7). Pettit'in tahakkümün olmaması olarak ele aldığı cumhuriyet fikri, katılımı artırma ve yurtaşları demokrasiye teşvik etme amacından ziyade gücü kısıtlama fikriyle daha uyumludur (Schwarzmantel, 2006, s. 142).

Skinner demokrasiye de özgürlük odaklı bakar. Ona göre özgürlüğü korumak için hem yasaların egemenliğine hem de demokratik öz yönetime ihtiyaç vardır. Dolayısıyla ne tek başına Aristoteles tipi bir katılımcı siyaset vurgusu ne de yasalarla korunan negatif özgürlükçü bir duruş yeterlidir. Kamusal hayatın terk edilmesi ve liberal dizgede olduğu üzere özgürlüğün bir özel alan serbestliğine indirgenmesi sorunludur. Tabii Skinner için katılma edimi, pek çok cumhuriyetçi de olduğu üzere öncelikle yurtaşlık kapasitesini ortaya koymaya dair bir meseledir. Kişilerin sadece katılmaya istekli olmaları yeterli değildir. Aynı zamanda katılmaya hazır hale gelmeleri, yani sivil erdemlerle yüklenmeleri gerekir. Skinner için katılım aslında yurtaşlık eğitimiyle başlayan sürecin nihai aşamasıdır. İdeal olan yurtaşın kamusal erdemlerle donatılmış olması, ardından katılmasıdır (Öztürk, 2014, s. 210-1).

Skinner katılıma dair klasik cumhuriyetçi yorumları değiştirmek için neo-Roma cumhuriyetçilerinin düşüncelerinden yararlanır. Sidney, özgür bir devleti, herkesin eşit olarak katılıp katılmamakta serbest olduğu, dolayısıyla hiç kimsenin başkası üzerinde herhangi bir ayrıcalığa sahip olmadığı, bütün gücü kendinde ve kendi üzerinde sahip eksiksiz bir beden olarak tanımlamaktadır (Skinner, 2018, s. 46-7).

Siyasal beden metaforunun içerdiği anayasal form, özgür bir devlet yönetiminin her yurttaşının kanun yapımına eşit katılım hakkını kullanmasının sağlanması gerektiğidir. Nedham için, yurttaşların gerçek bir özgürlüğünün olması, kanun yapma ve lağvetme gücüne sahip olmalarıyla mümkündür. Milton'da benzer şekilde bir halkın özgür sayılabilmesi için kendi seçtiği yasalardan başka bir şeye itaat etmemesi gerekir, der. Sidney ise kendi yaptığı yasalar tarafından yönetilen ulusların özgür uluslar olarak adlandırılabilceğini söyler. Harrington'da bu görüşleri kabul etmekle birlikte, bunun yani halkın tüm bedeninin bir araya getirilmesinin zorluğuna vurgu yapar. Thomas More *Ütopya*'sında bu durumu olası bir çözüm sunar ve hakiki bir *res publica*'nın bir federe cumhuriyetin anayasal şeklini alması gerektiğini öne sürer. Ancak neo-Romacı düşünürler halkın doğrudan katılımını savunmazlar. Burada uzlaştıkları şey, halkın kendi adına yasa yapmak üzere kendileri tarafından seçilen bir meclistir (Skinner, 2018, s. 48-9).

Skinner klasik cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışı ile modern demokrasi arasında temel bir uyumsuzluk olmadığını göstermiştir. Özgürlüğün negatif yorumunu bulduğu Machiavelli'de yurttaşlığın tıpkı bireysel özgürlük gibi özgür bir devlette yaşayarak ve siyasete katılarak mümkün olduğunu düşünür. Buradaki özgürlük, bireylerin kendi isteklerinin peşinden giderken herhangi bir engelle karşılaşmamasıdır ve katılımı bu istekler için yapılıdır. Ve böylece bireysel özgürlük katılım dolayısıyla garanti altına alınır. Bireysel özgürlükleri güvence altına almak ve özgürlüğü imkansız kılacak kölelikten kaçınmak için yurttaşlık erdemlerinin geliştirilmesi ve kamu yararına önem verilmesi gerekir. O halde özel çıkarların üzerinde bireysel özgürlüğün yaşanabilmesi için ortak bir iyi fikri gereklidir. Bu şekilde yurttaş katılımı ve bireysel özgürlük uyumlu bir şekilde yaşanabilir (Mouffe, 1995, s. 228).

Viroli için, klasik cumhuriyetçiler, katılımın hem özgürlüğü korumak hem de yurttaşlara yurttaşlık eğitimi vermek için önemli olduğuna ve bu nedenle makul bir şekilde teşvik edilmesi gerektiğine inanırlar. Ancak cumhuriyetin asıl değeri ya da amacı katılım değildir. Katılım, özgürlükleri korumanın ve en iyi yurttaşları seçmenin

bir yoludur. Viroli için çoğu zaman iyi yöneticilere sahip olmak yurttaş katılımından daha önemlidir. Önemli olan yönetenlerin ve karar verenlerin kamu yararına hizmet etmek istemeleridir (Viroli, 2002b, s. 66).

Viroli'ye göre, Machiavelli'nin cumhuriyeti, bir katılımcı demokrasi teorisi değildir, daha ziyade bir siyasi özgürlük teorisidir. Yurttaşların özgürlüğünün savunulması için egemen müzakerelere katılımı iyi tanımlanmış sınırlar içinde mümkündür. Burada katılan herkes eşit derecede etkilenir (Viroli, 2002b, s. 4).

Viroli, Machiavelli cumhuriyetçiliğinden etkilenerek toplumsal eşitsizlik sorununa değinir ve eşitsizliğin artmasının cumhuriyet için tehlikeli sonuçlar doğuracağını belirtir. Çünkü eşitsizlik arttıkça denge aşınır ve yozlaşma artar. Yozlaşmanın arttığı bir toplumsal düzende ne erdemi ne de cumhuriyeti korumak mümkündür. Bu durumda eşitsizlikleri kontrol altına alacak nitelikte sosyal yanı ağır basan katılımcı bir demokrasi, cumhuriyetçi kurum erdemlerinin ayakta kalmasına katkı sağlayacağını düşünür. Viroli'nin üzerinde durduğu bir diğer mesele yasa ile katılım arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Ona göre cumhuriyetçiler liberallerden farklı olarak özgürlüğü demokratik bir çerçevede içerisinde ele alırlar. Yasa özgürlüğü korur. Ama kişilerin kendi yaptıkları yasalara uyması da o savunulan özgürlüğün doğal bir parçasıdır. Burada özgürlüğü korumak için, katılım onaylanır (Öztürk, 2014, s. 212).

Viroli, klasik cumhuriyet kuramcılarının özgürlüğü korumak ve yurttaşlık eğitimi vermek için cumhuriyet yaşamına katılımın önemli olduğuna inandıklarını ve bundan dolayı olanaklı olan her yoldan yurttaş katılım lehine cesaretlendirdiklerini düşünür. Ancak bu, cumhuriyetin temel değer ya da amacı değildir. Viroli'ye göre cumhuriyet, öz-yönetimden çok özgürlüğü korumak ve sorumluluk gerektiren pozisyonlara en uygun yurttaşları seçmek için gereklidir. Yurttaşların her karara katılımındansa, iyi yasa koyuculara sahip olmaları daha önemlidir. Değerli olan kimin yönettiği değil, kararlarıyla ortak iyiye kimin daha çok hizmet ettiğidir. Viroli için cumhuriyet, doğrudan katılımcı demokrasi değildir, anayasal sınırlamaları olan temsiliyetçi öz-yönetimliliklidir. Bu açıdan cumhuriyetçi özgürlüğü, katılım dolayısıyla

sahip olunan bir özgürlük olarak düşünmez. Katılım, Machiavelli tarafında formüle edildiği gibi özgürlüğün korunmasını ve böylece güvenli yaşam arzusunu gösterir (Tunçel, 2010, s. 302-3).

### 3.3. Cumhuriyet Demokrasi İlişkisi

Demokrasi teorisinin tarihinin bir tür özyönetime bağlı halk gücü mü yoksa karar vermeye yardımcı olan bir araç mı, yani oylananlara yetki verme yetkisi mi olduğu konusunda köklü bir çatışma vardır. Bu çatışma üç temel demokrasi modelini ortaya çıkarır. Birincisi doğrudan yurttaşların kamu işlerine dahil olduğu katılımcı demokrasidir, kökeni Atina demokrasisine dayanır. İkincisi liberal ya da temsili demokrasi, hukukun üstünlüğü çerçevesinde yurttaşların çıkarlarını temsil etmeyi taahhüt eden seçilmiş memurları onaylayan yönetim biçimidir. Üçüncüsü ise tek parti modeline dayanan bir demokrasi çeşididir, bazı düşünürler tarafından bu bir demokrasi modeli olarak görülmez. Pratik biçimi Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerinde görülmüştür (Held, 2019, s. 637).

Atina demokrasisi sivil erdem ilkesine bağlılık gerektirir, bu, cumhuriyetçi şehir devletine bağlılık ve özel hayatın kamu yararına tabi kılınmasıdır. Burada kamu ve özel ayrımı yoktur. Yurttaşlar ancak *polis* içinde kendilerini gerçekleştirebilir ve onurlu bir şekilde yaşayabilirler. Atina gibi Roma da kamu görevi duygusu ve yurttaşlık erdemi meselelerine önem vermiştir. İki demokrasi biçiminde de devlet, bireye göre öncelikli konumdadır (Held, 2019, s. 638).

Modern liberal demokratik teoriler devletin egemen gücünü onaylar ve bu gücün sınırlarını meşrulaştırır. Hobbes'tan bu yana kanun, görev ve haklar, bu gücü dengelemeye yönelik tartışmaların tarihidir. Dinin, aile hayatının ve ticaretin güvenli bir şekilde gelişebilmesi için devletin güç tekeline sahip olması gerektiği düşünülür. Bunu düşünen teorisyenler aynı zamanda devlete düzenleyici gücü vererek yurttaşların özgürlüklerinden mahrum kalacaklarının da farkına varmışlardır ve bu ikircikli

durumu aşmak için ortaya temsili demokrasi fikrini atmışlardır. Akıl, hukuk ve seçme özgürlüğü ile ilgili liberal kaygı, tüm olgun bireylerin siyasi eşitliğinin tanınması ile desteklenebilir hale gelmiştir. Bu eşitlik, hem yurttaşların seçim özgürlüğü ve kendi isteklerinin peşinden gitme özgürlüğünü hem de yurttaşların yönlendirmesi ile kamu yararına en iyi olanı yapan bir devleti garanti eder. Bu nedenle, liberal demokratlar serbest pazara bağlı demokratik anayasal devletin hem otoriteyi hem de özgürlüğü sağlama sorunlarını çözeceğini savunurlar (Held, 2019, s. 639).

Demokratik yaşam sadece periyodik bir oylamadan daha fazlasını içermiyorsa, yurttaşların faaliyetleri büyük ölçüde sivil toplumun özel alanıyla sınırlı olacak ve eylemlerinin kapsamı yönetebilecekleri kaynaklara bağlı olacaktır. Yurttaşların kamusal hayatın katılımcıları olarak hareket etmesi için çok az fırsatları olacaktır. Ancak demokrasi çift taraflı bir süreç olarak anlaşılırsa, yurttaşların yurttaş olma kapasiteleri fırsatlar yaratılarak düzeltilir. Böylece aktif bir yurttaş haline gelip hem devlet hem de sivil toplum alanlarında kamusal meselelerle ilgili bir yaşam kurabilir (Held, 2019, s. 642).

Yurttaşlık, insanın doğal bağımlılığının tek meşru biçimidir. Yurttaşlık bağı, çözülemez ve bütün insanların paylaştığı kaderi ortak kılar. Yurttaşlık bağı, diğer bütün bağları düzenleyen ve yöneten tek bağıdır. İçinde daha kişisel ve özel toplumsal ilişkilerin serpilip gelişebileceği kamusal yapıyı yaratan bağıdır. Demokrasiler için yurttaşlığın yasal anlamı teritoryaldır, ancak ikincil anlamlara da ihtiyaç duyarlar. Temsili demokrasi, yurttaşlık bağını, bireylerin onların yararına karar vereceklerine inandıkları egemene yetki vermesiyle bir başlangıç sözleşmesi olarak kavrar. Buradaki yurttaşlık pasiftir, somut siyasal bir durumdan ziyade soyut yasal bir statü ile ilişkilendirilebilir. Yani yurttaş olmak, toplum sözleşmesinin bir tarafı olmak, dolayısıyla yasal bir kişi olmaktır. Birlikçi demokrasi ise yurttaşlığı kan fikrine dayandırır, burada yurttaşlar genetik bir biçimde birbirine bağlanmıştır. Güçlü demokrasi, demokratik süreci yurttaşlık tanımının merkezine yerleştirir. Yurttaşlar,

ortak çatışmalara ortak çözümler arayışına olan ortak ilgileri ve ortak katılımlarıyla birbirine bağlanan komşulardır. (Barber, 1995, s. 270-3).

Yunan ve Roma cumhuriyetlerinde uygulanan hükümet biçimi temsili değildir. İdeal olan cumhuriyet için, yurttaşların kendi adlarına hareket edip kendi adlarına konuşacakları bir özyönetim biçimi olmasıdır. Cumhuriyetçiler, monarşinin kaldırılmasından çok, kamu görevinde bulunan herhangi birinin gücü kötüye kullanılmasını önlemekle ilgilenmişlerdir. Cicero ve diğer cumhuriyetçiler monarşiye karşı çıktılarsa bunun nedeni, hükümdarların devleti *res publica* yani halkın mülkiyeti yerine, kendi mülkleri gibi elden çıkarma ihtimallerinin olmasıdır. Cumhuriyetçiliğin özü, ne temsil arzusu ne de monarşiye karşıtlıktır; hükümetin, halkın kendilerinin yöneteceği bir kamu meselesi olduğu inancıdır (Dagger, 2004, s. 168).

Klasik antik çağlardan 17. yüzyıla kadar demokrasi genellikle yurttaşların meclislerde ve halka açık toplantı yerlerinde bir araya gelmesi ile ilişkilendirilmiştir. 19. yüzyılın başlarında ise yurttaşların seçilmiş temsilciler aracılığıyla ortak iradenin belirlenmesine katılma hakkı olarak düşünülmüştür. Temsili demokrasi fikri, çok fazla yurttaş katılımı ve pratik sınırların fiilen ortadan kalkması gibi demokrasi düşüncesinin temel noktalarını kökten değiştirmiştir. Temsili demokrasi artık büyük topraklarda belirli aralıklarla hesap verebilir ve uygulanabilir istikrarlı bir hükümet kurmakla eşdeğer olarak anlaşılır. Temsili demokrasi büyük ulus devletler dünyasının meşrulaştırıcı gücü olarak düşünülür (Held, 2019, s. 640).

18. yüzyıldan itibaren tüm yetişkin erkekler, kadınlar, azınlıklar gibi daha önce dışlanmış gruplar siyasi eşitlik adına kamusal alana kabul edilmişlerdir. Bu kalabalıkla başa çıkmanın bir yolu olarak liberal demokraside katılım, temsilciler için bir oylamaya indirgenmiştir. Bu şekilde temsil, sayılar sorununu çözmek için sihirli bir değnek görevi görmüştür. Ancak modern dünyada uygulandığı şekliyle temsili siyaset, yurttaşın karar alma sürecine katılımını en aza indirmiştir. Harrington'dan itibaren cumhuriyetçiler, modern ulus devletlerdeki çok sayıda yurttaşın tek bir ulusal meclise sürekli katılımını gerekli görmez. Doğrudan katılımı dışlarlar (Honohan I. ,

2002, s. 215). Rousseau için cumhuriyet, insanlar üzerinde yasanın egemen olması ve ortak çıkarın hakim olmasıdır. Cumhuriyet az sayıdaki erdemli ve bilge kişinin yönetmesidir. Cumhuriyet, halkın yönetimi olarak anlaşılan demokrasi lehine bir seçim içermese de hem tiranlık hem de monarşi karşıtıdır (Viroli, 2018, s. 196).

Rousseau doğrudan demokrasiyi savunur, temsil onun için adil bir yönetimde kaçınılması gereken bir kölelik biçimidir. Ancak doğrudan demokrasinin halkın kamu işlerini yürütmek için bir araya gelebileceği kadar küçük bir toplulukta mümkün olduğunu düşünür. O zamandan itibaren pek çok yorumcu modern siyasette doğrudan demokrasiye önemli bir rol vermenin imkansız olduğunu düşünür. Günümüzde iletişim teknolojilerinin gelişmesi ile birlikte siyasi katılım fırsatlarını teşvik etmek artık imkansız görünmemektedir. Ancak bu teknolojilere dayanarak yapılacak anlık doğrudan katılım, bir takım aktif yurttaş katılımının getirdiği erdemleri yok edebilir. Münazara, uzlaşma ve müzakere gibi yurttaşları bütünleştiren ve eğiten süreçler bu tip katılımı olmayacaktır. Burada yurttaş, farklı görüşlere sahip başkalarıyla karşılaşmak yerine tek başına kalır. Böylece bu süreçte muhakeme güçlenmez, müzakere teşvik edilmez ve yurttaş olmanın bireyin ve toplumun hayatını zenginleştirme kapasitesi gerçekleştirilmez (Dagger, 1997, s. 135-44).

Arendt için yalnızca ortak müzakereden gelen gücün paylaşımı her yurttaşa etkili bir siyasi faillik duygusu sağlayabilir. Temsile yönelik eleştirilerinin başında buna bağlı olarak, temsilin yurttaşların doğrudan katılımının bir ikamesi olduğu ve yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayrımın kendisini yeniden ortaya koyabileceği bir araç olarak görür. Müzakerenin ve siyasi iç görü kapasitelerinin buna bağlı olarak zayıfladığını düşünür. Dahası temsil, siyasi bir elit oluşturur. Temsilin, yöneten ve yönetilen arasındaki eski ayrımı geri getirdiğini ve buna bağlı olarak yurttaşın kamusal alandan uzaklaştırılmasına neden olduğunu düşünür. Buna bağlı olarak yönetim işi, erdemli eğilimlerini tek başına uygulayabilecek küçük bir azınlığın ayrıcalığı haline gelir (D'Entreves, 1995, s. 160-1).

Arendt bürokratik partilere ve devlet yapılarına dayalı temsil sistemine alternatif olarak, yurttaşların kendi işlerinin düzenlenmesinde çeşitli boyutlarda aktif olarak yer alabilecekleri federe bir konseyler sistemi önerir. Arendt'in doğrudan demokrasi önerisinin önemi, aktif yurttaşlık ile etkin siyasi faillik arasında kurduğu bağlantıda yatmaktadır. Yurttaşlığın yeniden onaylanması ve siyasi failliğin etkili bir şekilde kullanılması, ancak doğrudan siyasi katılım ve kamusal alanda ortak eyleme girişme yoluyla mümkündür (D'Entreves, 1995, s. 161).

Arendt için eşitlik, siyasi katılımı ile ilgili bir ilkedir. Böyle düşünmesinin temelinde özgür bir cumhuriyette herkesin eylem ve tartışmalara katılabileceği bir kamusal alanın olması ve bu kamusal alanda eylemenin ve tartışmanın yalnızca eşitler arasında mümkün olmasıdır. Burada cumhuriyetin demokratik yapısı da belirtilmiş olur, çünkü herhangi bir yurttaşın dışlanması önüne geçilmiştir (Waldron, 2010, s. 30-1).

Arendt *Devrim Üzerine*'de, devrimlerden sonra, özellikle Amerikan Devrimi'nden, ortaya çıkan temsili sistemle kamusal alanın değişimini izler. Devrimci ruhun yitirilmesi ile ortaya çıkan şey rutin olarak bir çıkarlar politikası ve refaktır. Bu sistemde bireyler kendi özel çıkarlarının uğruna genel olarak pasif bir biçimde oligarşik bir yapıyı benimseyen müşterilere dönüşmüşlerdir. Arendt için temsili sistem özünde pasif, politikadan uzaklaştırılmış bir yurttaş kitlesi yaratmıştır. Yani temsili sistemle birlikte kamusal alan dolayısıyla siyasetin yerini sosyal olanın alması olmuştur. Daha önce hane içinden dışlanmış olan eylem olanağı, toplum/sosyal aracılığıyla kamusal alandan da dışlanır. Ve toplum, üyelerinden belirli bir tür davranış bekler, üyelerini normalleştirmek ister. Dolayısıyla toplum/ sosyalin yükselişiyle birlikte aslında çoğulluk yok olmaya başlar (Villa, 1996, s. 269-70) .

Arendt için, özgürlük, çoğulcu yönetimde politik ve kamusal olarak hareket edildiğinde ortaya çıkar. Aynı zamanda bu yönetim biçimini bir arada tutan, normların sürekli olarak değişime ve çekişmeye açık olmasıdır. Bu açıdan Arendt'in özgürlük kavramı, Pettit'in rekabetçi bir demokrasi modeli olarak tanımladığı yönetimi ima

eder. Rawls ve Habermas da dahil olmak üzere Kantçı geleneğin evrenselci yapısının aksine, Arendt'in politik eylem olarak özgürlük anlayışı, müzakereci demokrasiye karşı çatışmacı bir alternatif olarak ortaya çıkan çoğulcu bir yönetim biçimindeki anayasal ve politik yurttaşlığa izin verir (Emden, 2019, s. 91-2).

Pettit cumhuriyet için katılımcı demokrasi yerine müzakereci demokrasiyi önerir. Demokrasi müzakereci bir biçimde işlemediği sürece ve bireylere alınan kararlara itiraz etme hakkı verilmediği sürece, orada keyfiliğe karşı çok az koruma olacaktır. Yani bir hükümet, etkili bir şekilde tartışılabilir olduğu sürece keyfi güce sahip olma olasılığı o derece düşüktür (Pettit, 2001b, s. 281-2). Pettit özgürlük ve demokrasi arasında içkin bir ilişki olduğunu kabul etmez. Cumhuriyette demokratik katılımın önemini kabul eder, ancak demokrasinin özgürlükle tanımsal bir bağı olduğu için değil, sadece özgürlüğü ilerletmenin bir yolu olduğu için önemli olduğunu düşünür. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün demokrasi kavramı ile bağlantılı olmadığını iddia eder. Tıpkı katılım fikrine yaklaşımında olduğu gibi demokrasiye de araşsal bir değer verir. Demokratik kurumların amacı tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmekse o zaman demokrasi önemli bir araçtır (Rostboll, 2015, s. 429).

Pettit geleneksel cumhuriyetçilerden farklı olarak, cumhuriyetçi özgürlük kavramını antik Yunan katılımcı demokrasi geleneği tarzında yorumlamanın yanlış olduğunu düşünür. Özgürlüğün çoğaltılması için, bireyin gelişmiş katılımın popülist bir kutbuna çekilmemesi, bunun yerine anayasal bir cumhuriyette kurumsal güvenceler ağı tasavvur edilmesi gerektiğini düşünür. Devlet, yurttaşların ortak çıkarlarını takip etmeye devam ettiği sürece özgürlük güvencedir. Cumhuriyetçi özgürlük ideali çoğunluğun tiranlığına veya özel ya da kamu olsun herhangi bir tahakküm biçimine karşı bağıllığın olmamasıdır. Bu ideal, bireysel haysiyete aracı olan birincil bir iyi olarak sunulur. Burada özgürlüğün maksimize edilmesi en önemli şeydir ve bu bütün yurttaşları kapsmalıdır. O halde Pettit için cumhuriyetçi özgürlüğü istemek için cumhuriyetçi eşitliği istemek ve cumhuriyetçi özgürlüğü gerçekleştirmek için de cumhuriyetçi topluluğu gerçekleştirmek gerekir. Cumhuriyetçi topluluğun

gerçekleşmesi için yurttaşların yasaların hazırlanma ve uygulanmasını kontrol etmesi ve itiraz etmeye hazır olmaları gerekir (Andronache, 2006, s. 115-6).

Pettit geleneksel cumhuriyet kuramının kuvvetler ayrılığı ilkesine odaklanmak yerine gücün dağılmasına odaklanır. Pettit demokrasiyi bir bütün olarak toplumun kolektif iradesini dayattığı dar anlamda bir araç olarak görmez. Bunu demokrasinin önemli bir yönü olarak görür, keyfi yetki kullanımına karşı koruma sağlayan yasaların çıkarılması adına ona bir önem verir. Pettit için keyfi güç uygulamalarının önlenmesinde itiraz edilebilirlik, rızadan daha önemlidir. İtirazın mümkün olması için birçok ulaşılabilir itiraz kanalının açık olması gerekir, dava etme hakkından sokak protestolarına kadar. Pettit demokrasiyi tamamen seçime dayalı bir ideal olarak görmez. Doğrudan katılımcı demokrasiyi de önermez (Braithwaite, 2007, s. 166-7).

Pettit için müzakereci demokrasi tahakkümün yok edilmesinde en verimli şekilde uygulanacak idealdir. Bir karardan etkilenecek insanlara doğrudan demokratik ses vermenin kurumsal olarak mümkün ve karşılanabilir olduğu her yerde yurttaşlığın özerkliğine saygı duymanın ve yurttaşların kamusal gücünü pekiştirmenin en iyi yoludur (Braithwaite, 2007, s. 167). Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, rekabetçi yurttaşlığı gerektirir ve aynı zamanda müzakereci bir demokrasiyi. Rekabetçi yurttaşın rolü, devlet kurallarına ve yöneticilerine kadar rekabet etmek (Braithwaite, 2007, s. 179).

Onarıcı adalet, mahkemelere hesap verebilirliğin ve hukukun üstünlüğünün dışsal süreçlerine entegre edilmiş yatay bir demokratik müzakere süreci olarak tasvir edilir. Müzakereci demokrasi, doğrudan demokrasi ile temsili demokrasinin yasalarının, kurallarının bir demokraside sorumluluk ve hesap verebilirlik arasındaki ilişkiyi zenginleştirmek için bir fırsattır. Burada sorumluluk, doğru bir şeyi yapma zorunluluğu olarak, hesap verebilirlik ise bir şeyin halka açık hesabını verme sorumluluğu olarak kavranır. Onarıcı adalet sorumluluğunun ideali, bir erdem olarak

aktif bir sorumluluktur. Sivil cumhuriyetçi kuramın bir parçası olarak kabul edilir, müzakereci hesap verebilirlik (Braithwaite, 2007, s. 169).

Pettit'in müzakereci demokrasi anlayışı, araçsal bir yaklaşım olarak liberal eşitlikçi yaklaşımdan çok farklı değildir. Üstelik politika oluşturma sürecine aktif yurttaş katılımını önermediği için tam olarak demokrasinin hakkını veremez. Yurttaşlar politika yapımından ziyade, onun düzgünce uygulanıp uygulanmadığını kontrol eder ve bu denetlemenin sonucunda itiraz eder. Bu itiraz yoluyla gelen katılım, politika kararları alındıktan sonra gelir. Pettit için demokratik itiraz, yurttaş eyleminden çok yurttaş tepkisini içerir. Burada klasik cumhuriyet geleneğinden itibaren gelen tiranlık korkusu Pettit'de de görünür ve yurttaşların demokratik istençlerini kısıtlama şeklinde kendini ortaya koyar bu korku (Maynor, 2006, s. 128-9).

Doğrudan demokrasi ile kurulan geniş çaplı katılım için her zaman çoğunluğun tiranlığı endişesi olmuştur. Katılımcı demokrasi için, cahil ya da duygusal olan yığınlar tarafından zorbalığa yol açacağı ve azınlıkları ezeceği, iktidardaki demagogları destekleyeceği ve çoğunluğun yönetimi ile özdeşleşeceği yönünde görüşler mevcuttur. Pettit bu nedenlerden dolayı doğrudan demokrasi ile ilişkili cumhuriyetçi fikirleri reddeder. Doğrudan demokrasinin keyfiliği ve çoğunluğun zorbalığını sağlayacağını düşünür. Popüler egemenlik eşittir popülist egemenliktir. Katılımı siyasi bir değer haline getiren görüşlerin göçmenlere, sığınmacılara karşı ölüm cezasına varacak denli sert uygulamaları onaylaması muhtemeldir. Ancak çoğunluğun tiranlığı ve katılımcı demokrasi arasındaki bağlantı genellikle bu kadar açık değildir, ve çoğunluğun tiranlığı, halkın katılımını gerektirmez (Honohan I. , 2002, s. 218-20).

Cumhuriyet, tahakkümün en aza indirilmesini amaçlar ve öznelararası güç ilişkilerini eşitlemeyi amaçlayan bir özgürlük düşüncesi sunar. Modern dünyada tahakkümün birincil kaynağı ekonomik eşitsizliklerdir. Yeni cumhuriyetçiler neo-Atina cumhuriyetçileri gibi her yurttaş orta sınıfta eşitleyecek ve iyi bir doğru yaşam

formülü geliştirmezler. Devlet sadece kontroller ve dengeler yoluyla yönetim biçimini oluşturan kurucu parçalardan değil, aynı zamanda güçleri üzerinde nihai kontrol ve denge görevi gören bireylerden gelen güçlü müzakerelere tabidir. Modern cumhuriyet bu anlamıyla tahakkümü en aza indirecek politikaların oluşturulma süreçleri boyunca demokratik müzakereyi vurgular ve bu şekilde modern dünyanın politikalarına tepki verilir (Maynor, 2006, s. 138). Yeni cumhuriyetçiler için müzakereci demokrasi ancak yeterli yurttaşlık erdemi varsa başarılı olacaktır. Bu durumun aksine tartişma ve müzakere kişisel çıkar için pazarlık yapmanın biraz daha fazlası olacaktır. Yurttaşlık erdemi özyönetim için başattır. Ancak liberalizmle birlikte yurttaşlık erdemi zarar görmüştür ve yurttaşlık erdeminin olmadığı bir devlette demokrasi, cumhuriyet için vazgeçilmez bir değer değildir (Dagger, 2004, s. 175).

## SONUÇ

Arendt ve yeni cumhuriyetçiler cumhuriyet tezlerini liberalizme bir karşı çıkış olarak kurgulamışlardır. Liberal demokrasiler bireysel özgürlüğü neredeyse sadece bir seçme özgürlüğüne indirger ve özgürlüğü sınırlandırır. Demokrasi için ise temsili demokrasiyi önerir, ancak bu da yurttaşların büyük bir çoğunluğunun siyasal eylemini kısıtlamıştır, siyasal katılımın kısıtlanması ve özgürlüğün sadece doğuştan gelen doğal haklara indirgenmesi cumhuriyetçilerin karşı çıkışına neden olmuştur.

Liberal özgürlük düşüncesi, cumhuriyette bireysel özgürlüklerin cumhuriyetin ana meselesi olmadığını iddia eder. Bu görüş yeni cumhuriyetçiler tarafından da paylaşılır. Ancak bunun sadece belirli tip bir cumhuriyette olduğunu belirtirler. Cumhuriyet düşüncesinin tamamının eleştirilmesine karşı çıkarlar ve liberalizme ait olduğu düşünülen negatif özgürlüğün, cumhuriyetin içinde bulunduğunu belirtirler. Machiavelli ve neo-Roma cumhuriyetçilerinde buldukları negatif özgürlük kavramını kendi cumhuriyet kurgularında ana mesele olarak ele alırlar. Böylece hem cumhuriyetin sadece pozitif özgürlük ile ilişkilendirilmesinin hem de yaygın olarak iddia edilen cumhuriyetin bireysel özgürlüğü önemsemediği kabulünün önüne geçerler. Yöntemleri benzer olmasa da Arendt'in de cumhuriyet kurgusunda ana mesele özgürlüktür. Özgürlük ile kamusal özellikli cumhuriyeti adeta özdeşleştirir.

Özgürlük meselesinden sonra karşı çıktıkları bir diğer konu da liberal demokrasinin adeta kendisini modern dünyada uygulanacak tek model gibi ortaya koymasındır. Cumhuriyetin ortak iyi, katılım gibi konuları ana mesele haline getirip, bireylerin belirli bir iyi yaşam biçimini hedeflediği ve böylece bireylerin çoğunluğun içinde kaybolduğu düşünülmüştür.

Arendt'in de tıpkı klasik cumhuriyet gibi katılıma başat bir rol vermesi de bu anlamda eleştirilmiştir. Ancak Arendt için bu eleştiriler yersizdir, çünkü onun kurguladığı kamusal alanda çoğulluk olmazsa zaten orada özgürlük ve dolayısıyla cumhuriyet olmaz. Aynı zamanda bütün yurttaşların bir ödev olarak siyasal katılımında bulunmaları gerektiğini düşünmez. Arendt liberalizmle birlikte toplumsalın yükselmesinin ve bireyin politik alandan dışlanmasının önüne geçmek için yeniden bir kamusal alan kurulması gerektiğini düşünür. Kamusal alan sayesinde yurttaş hem özgürlüğünün farkına varacak hem de totaliter bir yönetimin önüne geçilecektir. Bu kamusal alan, birbirinden farklı olduğunun farkında olan insanların bir araya gelip müzakere etmesiyle mümkündür.

Yeni cumhuriyetçiler temsili demokrasinin yetersizliğini ve klasik cumhuriyetin çoğulluğu dışlayan yapısını aşmak için katılımı cumhuriyetin içkin bir değeri olarak ele almazlar, bunun yerine yasayı önerirler. Yeni cumhuriyetçiler için katılım ancak özgürlüğü koruması durumunda önemlidir. Doğrudan demokrasiye karşı çıkarlar, özellikle Pettit bunun çoğunluğun tiranlığını getireceğini düşünür. Cumhuriyetin demokrasiden çok yasa ile ilişkili olduğunu düşünürler. Yasalı bir yönetim biçimi olarak yeniden kurguladıkları cumhuriyetin en önemli hedefi kurumsal olarak özgürlüğün güvence altına alınmasıdır. Ve yurttaşlardan katılım adına bekledikleri şey yasanın herkese eşit uygulanıp uygulanmadığını kontrol etmeleri ve yasanın kötüye kullanımını gördüklerinde itiraz etmeleridir. Yasa, bireylerin başka birinin tahakkümünün altına girmesini engeller ve bu şekilde bireyin özgürlüğünü koruma altına alır.

Arendt kendi cumhuriyetini kamusal alanda gerçekleşen bir özgürlük olarak tasavvur eder ve hem özgürlüğün ortaya çıkışını, koşullarını hem de kamusal alanın özelliklerini ayrıntılı olarak tartışır. Antik Yunan'dan aldığı kamusal alan kavramını son derece genişletmiştir, onun doğasına sadık kalmamıştır. Ancak yeni cumhuriyetçiler bu durumun aksine özgürlük konusu dışında cumhuriyetle ilgili başka değerler üzerinde çok fazla derinleşmemişlerdir. Katılım gibi meseleler kenarda

kalmıştır ve genel olarak bunun gibi meseleleri açıklamak için Machiavelli gibi geçmiş referanslara çok fazla atıfta bulunmuşlardır. Liberal temsili demokrasinin yetersizliğini cumhuriyet fikri ile aşmaya çalışmışlardır, ancak kurguladıkları cumhuriyet düşüncesi demokrasiye çok fazla alan açmamıştır. Demokrasiyi adeta bir kontrol mekanizmasına indirgemişlerdir. Bu durum da onların cumhuriyet fikirlerinin özellikle demokrasi gibi konularda liberal demokrasiden çok farklı bir şey söylemediği yönünde eleştirilere sebep olmuştur.

Örneğin Alan Patten, yeni cumhuriyetçiliğin araçsal karakterini eleştirmiş ve yurttaşlık ve kamu hizmetinde bulunmak gibi meselelerle ilgili yetersiz bir düşünce olduğunu söylemiştir. Benzer şekilde Ian Carter de, Pettit'in cumhuriyetçi tezinin araçsallığının liberalizmden farklı bir öneri getirme çabasında başarılı olamadığını dile getirmiştir. Yasaların bireysel özgürlüğü koruduğunu savunan araçsal cumhuriyetçilikleri Fabian Spitz tarafından yararcı bir toplumsal bağ anlayışını ön plana çıkardığından dolayı liberal düşünceden çok da farklı bir kuram öne süremediği sebebiyle eleştirmiştir (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09, s. 48-9).

Arendt ilgisi olan her yurttaşın siyasal katılıma özgürce katılabileceğini belirtir. Yeni cumhuriyetçiler bu konuda da Arend'ten farklı düşünürler. Onlar yurttaşların siyasal katılımı için onlara yurttaşlık eğitimi verilmesi gerektiğini düşünürler. Ancak bu eğitimin nasıl verileceğine dair ayrıntılı bir çerçeve çizmezler. Bu konu da klasik cumhuriyetçi düşüncenin demokrasi ile ilgili tereddütlerini akla getirir. Aristoteles'ten John Adams'a uzanan cumhuriyetçi karma anayasa geleneği, yoksulların zorbalığından yani sınırsız bir halk hükümetinin özel mülkiyete karşı tehdidinden kaçınmayı amaçlar. Kurumsal araçlar bu açıdan düşünüldüğünde, vekil tarafından asili/halkı kontrol etmenin bir yolu olarak yorumlanabilir (Vazquez, 2006, s. 101).

Siyasal katılım konusundaki farklılıkları onların farklı düşünce geleneklerinin içinde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Arendt komüniteryen olarak düşünülmüş ve eleştirilmiştir. Ancak Arendt'in yaptığı ayrıntılı analizler, bu eleştiriyi geçersiz

kılmıştır. Ancak yeni cumhuriyetçiler, ortaya koydukları demokrasi tanımının temsili demokrasiden çok farklı olmadığı yönündeki eleştiriyi geçersiz kılacak biçimde demokrasi ve katılım meselelerini ayrıntılı bir şekilde ele almamışlardır. Onların çalışmalarından anlaşılan yeni bir cumhuriyet fikri ortaya koymaktan çok, bir cumhuriyet ve cumhuriyetçi özgürlük tarihi ile ilişkilidir.



## KAYNAKÇA

- Andronache, Laura: “Contemporary Republican Theories: In Search of Solidarity”, **Republicanism in Theory and Practice**, Ed. I. Honohan, J. Jennings, London, Routledge, First Published, 2006, pp. 109-122.
- Arendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, 1.bs, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Arendt, Hannah: **Şiddet Üzerine**, 1.bs, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.
- Arendt, Hannah: **Geçmiş ile Gelecek Arasında**, 4.bs, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Arendt, Hannah: **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954**, 1.bs, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014a.
- Arendt, Hannah: **Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm**, 4.bs, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014b.
- Arendt, Hannah: **Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm**, 1.bs, Çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014c.

- Arendt, Hannah: **Devrim Üzerine**, 2.bs, Çev. Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Arendt, Hannah: **Sorumluluk ve Yargı**, 1.bs, Çev. Müge Serin, İstanbul, SelYayıncılık, 2018.
- Arendt, Hannah: **Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler**, 1.bs, Der. Ronald Beiner, Çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019.
- Barber, Benjamin R.: **Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset**, 1.bs, Çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Bellamy, Richard: "Republicanism, Democracy, and Constitutionalism", **Republicanism and Political Theory**, Ed. C. Laborde, J. Maynor, Oxford, Blackwell Publishing, First Edition, 2008, pp. 159-189.
- Bellamy, Richard: "Which Republicanism, Whose Freedom?", **Political Theory**, Vol. XLIV, No: 5, 2016, pp. 1-10.
- Benhabib, Seyla: "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative, **Philosophy and Politics**, Vol. LVII, No: 1, 1990, pp. 167-196.

- Berlin, Isaiah: “Two Concepts of Liberty”, **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**, Ed. R.E. Goodin, P. Pettit, Oxford, Wiley- Blackwell, Third Edition, 2019, pp. 359-375.
- Braithwaite, John: “Contestatory Citizenship; Deiberative Denizenship”, **Common Minds: Themes From the Philosophy of Philip Pettit**, Ed. G. Brennan, R. Goodin, F. Jackson, M. Smith, Oxford, Oxford University Press, First Published, 2007, pp.161-181.
- Breen, Keith: “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, **Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution**, Ed. Kei Hiruta, Cham, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 47-78.
- Canovan, Margaret: **Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Correm, Tal: “Hannah Arendt on National Liberation, Violence, and Federalism, **Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution**, Ed. Kei Hiruta, Cham, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 139-169.
- Dagger, Richard: **Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism**, New York, Oxford University Press, 1997.
- Dagger, Richard: “Communitarianism and Republicanism”, **Handbook of Political Theory**, Ed. G.F. Gaus, C. Kukathas, London, Sage Publications, 2004, pp. 167-179.

- D'entreves, Maurizio Passerin: "Freedom, Plurality, Solidarity: Hannah Arendt's Theory of Action", **Philosophy and Social Criticism**, Vol. XV, No: 4,1989, pp. 317-350.
- D'entreves, Maurizio Passerin: "Hannah Arendt and the Idea of Citizenship", **Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community**, Ed. Chantal Mouffe, New York, Verso, Second Edition, 1995, pp. 145-168.
- Dossa, Shiraz: "Hannah Arendt's Political Theory: Ethics and Enemies", **History of European Ideas**, Vol. XIII, No: 4, 1991, pp. 385-398.
- Emden, Chrisitan J.: "Romanticizing the Republic: Hannah Arendt on Freedom, Rights, and the Modern State", **Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution**, Ed. Kei Hiruta, Cham, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 79-114.
- Fraser, Nancy: "Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Postwestphalian World", **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**, Ed. R.E. Goodin, P. Pettit, Oxford, Wiley- Blackwell, Third Edition, 2019, pp.658-671.
- Gutmann, Amy: "Democracy", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Ed. R. E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge, Vol.1, Oxford, Blackwell Publishing, 2nd Edition, 2007, pp. 521-531.
- Haakonssen, Knud: "Republicanism", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Ed. R. E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge, Vol. 1, Oxford, Blackwell Publishing, 2nd Edition, 2007, pp. 729-735.

- Habermas, Jürgen: “The Public Sphere”, **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**, Ed. R.E. Goodin, P. Pettit, Oxford, Wiley- Blackwell, Third Edition, 2019, pp. 143-146.
- Held, David: “Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order?”, **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**, Ed. R.E. Goodin, P. Pettit, Oxford, Wiley- Blackwell, Third Edition, 2019, pp. 636-657.
- Hiruta, Kei: “The Meaning and Value of Freedom: Berlin contra Arendt”, **The European Legacy: Toward New Paradigms**, Vol. XIX, No: 7, 2014, pp. 854-868.
- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, 10.bs, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı KrediYayımları, 2012.
- Honohan, Iseult: **Civic Republicanism**, New York, Routledge, 2002.
- Honohan, Iseult: “Educating Citizens: Nation-Building and its RepublicanLimits”, **Republicanism in Theory and Practice**, Ed. I. Honohan, J. Jennings, London, Routledge, First Published, 2006, pp. 199-213.
- Honohan, Iseult ve Jennings, Jeremy: “Conclusion”, **Republicanism in Theory and Practice**, Ed. I. Honohan, J. Jennings, London, Routledge, First Published, 2006, pp. 214-222.
- İnce, Hilal Onur: “Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir cumhuriyetçilik Kuramına Doğru”, **Res Publica: Platon’dan Skinner’a Antik ve Modern Düşünce**, Ed. Armağan Öztürk, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 339-365.

- Kaya, Özlem Duva: **Kant'ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri**, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2010.
- Keyman, Fuat ve Turnaoğlu, Banu: “Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, S.47, 2008-2009, s. 37-64.
- Laborde, Cecile ve Maynor, John: “The Republican Contribution to Contemporary Political Theory”, **Republicanism and Political Theory**, Ed. C. Laborde, J. Maynor, Oxford, Blackwell Publishing, First Published, 2008, pp. 1-28.
- Maynor, John: **Republicanism in the Modern World**, Oxford, Blackwell Publishing, First Published, 2003.
- Maynor, John: “Modern Republican Democratic Contestation: A Model of Deliberative Democracy”, **Republicanism in Theory and Practice**, Ed. I. Honohan, J. Jennings, London, Routledge, First Published, 2006, pp. 125-139.
- Miller, David: “Republicanism, National Identity, and Europe”, **Republicanism and Political Theory**, Ed. C. Laborde, J. Maynor, Oxford, Blackwell Publishing, First Published, 2008, pp. 133-158.
- Mouffe, Chantal: “Democratic Citizenship and the Political Community”, **Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community**, Ed. Chantal Mouffe, New York, Verso, Second Edition, 1995, pp. 225-239.

- Moritsen, Per: “Four Models of Republican Liberty and Self-Government”, **Republicanism in Theory and Practice**, Ed. I. Honohan, J. Jennings, London, Routledge, First Published, 2006, pp. 17-38.
- Öztürk, Armağan: “Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine”, **Res Publica: Platon’dan Skinner’a Antik ve Modern Düşünce**, Ed. Armağan Öztürk, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013a, s. 40-91.
- Öztürk, Armağan: **Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Özgürlük, Katılım, Yasa/ Yurttaşlık Sorunsalları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Pettit, Philip: **Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi**, 1.bs, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Pettit, Philip: “Republican Freedom and Contestatory Democratization”, **Democracy’s Value**, Ed. I. Shapiro, C. Hacker-Cordon, Cambridge, Cambridge University Press, First published, 1999, pp. 163-190.
- Pettit, Philip: **A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency**, New York, Oxford University Press, 2001a.
- Pettit, Philip: “Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma”, **Social, Political, and Legal Philosophy**, Vol. XI, 2001b, pp. 268-299.

Pettit, Philip: “Keeping Republican Freedom Simple On a Difference with Quentin Skinner”, **Political Theory**, Vol. XXX, No: 3,2002, pp. 339-356.

Pettit, Philip: “Agency-Freedom and Option-Freedom”, **Journal of Theoretical Politics**, Vol. XV, No: 4, 2003, pp. 387-403.

Pettit, Philip: “Joining the Dots”, **Common Minds: Themes From the Philosophy of Philip Pettit**, Ed. G. Brennan, R. Goodin, F. Jackson, M. Smith, Oxford, Oxford University Press, First Published, 2007, pp. 215-344.

Pettit, Philip: “Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems”, **Republicanism and Political Theory**, Ed. C. Laborde, J. Maynor, Oxford, Blackwell Publishing, First Published, 2008, pp. 102-132.

Pettit, Philip: “A Republican Law of Peoples”, **European Journal of Political Theory**, Vol. IX, No: 1, 2010, pp.70-94.

Pettit, Philip: “The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin”, **Ethics**, Vol. CXXI, No: 4, 2011, pp.639-716.

Pettit, Philip: **On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

- Pettit, Philip: “Freedom: Psychological, Ethical, and Political”, **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, Vol. XVIII, No: 4, 2015, pp. 375-389.
- Pettit, Philip: “A Brief History of Liberty- And Its Lesson”, **Journal of Human Development and Capabilities**, Vol. XVII, No: 1, 2016a, pp. 5-21.
- Pettit, Philip: “The Republican Ideal of Freedom”, **The Liberty Reader**, Ed. David Miller, New York, Routledge, 2016b, pp. 223-242.
- Rostboll,  
ChristianF.: “Non-Domination and Democratic Legitimacy”, **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, Vol. XVIII, No: 4, 2015, pp. 424-439.
- Schwarzmantel,  
John: “Republican Theory and Democratic Transformation”, **Republicanism in Theory and Practice**, Ed. I. Honohan, J. Jennings, London, Routledge, First Published, 2006, pp.140-153.
- Skinner, Quentin: “Machiavelli on the Maintenance of Liberty”, **Politics**, Vol. XVIII, No: 2, 1983, pp. 3-15.
- Skinner, Quentin: “The Paradoxes of Political Liberty”, **The Tanner Lectures on Human Value**, Ed. Sterling M. McMurrin, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986, pp. 225-250.
- Skinner, Quentin: “The Republican Ideal of Political Liberty”, **Machiavelli and Republicanism**, Ed. G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, First Published, 1990, pp. 293-309.

Skinner, Quentin: **Machiavelli: A Very Short Introduction**, Oxford, OxfordUniversity Press, First Published, 2000.

Skinner, Quentin: “Classical Liberty and the Coming of the English Civil War”, **Republicanism: A Shared European Heritage**, Ed. Martin Van Gelderen, Quentin Skinner, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, First Published, 2002.

Skinner, Quentin: “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives”, **Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy**, Ed. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2004a, pp. 193-224.

Skinner, Quentin: **Visions of Politics: Renaissance Virtues**, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2004b.

Skinner, Quentin: **Visions of Politics: Hobbes and Civil Science**, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2004c.

Skinner, Quentin: “Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine”, **Liberaller ve Cemaatçiler**, 1.bs, Der. A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois, Çev. Sedef Koç, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 173-186.

Skinner, Quentin: “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, **Republicanism and Political Theory**, Ed. C. Laborde, J. Maynor, Oxford, Blackwell Publishing, First Published, 2008a, pp. 83-101.

- Skinner, Quentin: **Hobbes and Republican Liberty**, Cambridge, Cambridge University Press, First Published, 2008b.
- Skinner, Quentin: **Liberalizmden önce Özgürlük**, 1.bs, Çev. Kemal Özdil, İstanbul, İslık Yayınları, 2018.
- Skinner, Quentin: “A Third Concept of Liberty”, **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**, Ed. R.E. Goodin, P. Pettit, Oxford, Wiley- Blackwell, Third Edition, 2019a, pp. 286-402.
- Skinner, Quentin: “The State”, **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**, Ed. R.E. Goodin, P. Pettit, Oxford, Wiley- Blackwell, Third Edition, 2019b, pp. 55-76.
- Taylor, Charles: “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, **Liberal ve Cemaatçiler**, 1.bs, Der. A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois, Çev. Çağrı Tanyar, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 77-104.
- Taylor, Charles: “What’s Wrong with Negative Liberty?”, **Contemporary Political Philosophy: An Anthology**, Ed. R.E. Goodin, P. Pettit, Oxford, Wiley- Blackwell, Third Edition, 2019, pp. 376-385.
- Tok, Nafiz: “Liberalizm ve Cumhuriyetçilik”, **Cumhuriyetçilik: Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar**, Ed. Nafiz Tok, Ankara, Orion Kitabevi, 2008, s. 45-88.
- Tunçel, Ahu: **Bir Siyaset Felsefesi Cumhuriyetçi Özgürlük**, 1.bs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

- Tunçel, Ahu: “Quentin Skinner: Yeni Cumhuriyetçilik- Yeni Tarihçilik”, **Res Publica: Platon’dan Skinner’a Antik ve Modern Düşünce**, Ed. Armağan Öztürk, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, s.311-338.
- Üstel, Füsun: **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları,1999.
- Vazquez, FranciscoH.: “Political Trust, Democracy, and the Republican Tradition”, **Republicanism in Theory and Practice**, Ed. I. Honohan, J. Jennings, London, Routledge, First Published, 2006, pp.97-108.
- Vega, Facundo: “On the Tragedy of the Modern Condition: ‘Theologico- Political Problem’ in Carl Schmitt, Leo Strauss, and Hannah Arendt”, **The European Legacy**, Vol. XXII, No: 6,2017, pp. 697-728.
- Villa, Dana R.: “Postmodernlik ve Kamusal Alan”, **Cogito**, Çev. BaharÖcal Düzgören, No: 8, 1996, s. 259-274.
- Vincent, Andrew: **The Nature of Political Theory**, New York, OxfordUniversity Press, 2007.
- Viroli, Maurizio: “Machiavelli and the Republican Idea of Politics”, **Machiavelli and Republicanism**, Ed. G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, FirstPublished, 1990a, pp. 143-172.
- Viroli, Maurizio: “The Concept of *Ordre* and the Language of Classical Republicanism in Jean-Jacques Rousseau”, **The Languagesof Political Theory in Early-Modern Europe**, Ed. Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1990b, pp. 159-178.

Viroli, Maurizio: **Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme**, 1.bs, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.

Viroli, Maurizio: **Machiavelli: Founders of Modern Political and Social Thought**, New York, Oxford University Press, First Published, 1998.

Viroli, Maurizio: **From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600**, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Viroli, Maurizio: **Jean-Jacques Rousseau and the ‘Well-Ordered Society’**, Transl. Derek Hanson, Cambridge, Cambridge University Press, 2002a.

Viroli, Maurizio: **Republicanism**, Transl. Antony Shugaar, New York, Hilland Wang, First Edition, 2002b.

Viroli, Maurizio: “Jean-Jacques Rousseau’da toplumsal Sözleşme Kuramı ve Cumhuriyet Anlayışı”, **Felsefe Logos**, Çev. Adnan Akan, No: 71, 2018, s. 181-202.

Waldron, Jeremy: “Arendt on the Foundations of Equality”, **Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt**, Ed. Seyla Benhabib, New York, Cambridge University Press, FirstPublished, 2010, pp. 17-38.

West, David: “Beyond Social Justice and Social Democracy: Positive Freedom and Cultural Rights”, **Social Justice: From Hume to Walzer**, Ed. D. Boucher, P. Kelly, Taylor & Francis e-Library, 2005, pp. 235-254.

