

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

LİBERAL YURTTAŞLIK ELEŞTİRİSİ:
ROUSSEAU VE NEO-ROMA
CUMHURİYETÇİLİĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Emre YAMAN

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

LİBERAL YURTTAŞLIK ELEŞTİRİSİ:
ROUSSEAU VE NEO-ROMA
CUMHURİYETÇİLİĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Emre YAMAN

Tez Danışmanı
PROF. DR. Filiz KARTAL

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

LİBERAL YURTTAŞLIK ELEŞTİRİSİ:
ROUSSEAU VE NEO-ROMA
CUMHURİYETÇİLİĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı
PROF. DR. Filiz KARTAL

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Filiz Kartal danışmanlığında hazırladığım “*Liberal Yurttaşlık Eleştirisi: Rousseaucu ve Neo-Roma Cumhuriyetçiliği (Ankara, 2022)*” adlı yüksek tezimdaki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Emre Yaman

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada danışmanlığımı yapan ve bana bilgi birikimiyle her konuda yardımcı olan değerli tez danışmanım Prof. Dr. Filiz Kartal'a harcadığı emek, anlayış ve bana karşı gösterdiği iyi niyet için çok teşekkür ederim.

Değerli tez jüri üyelerim olan Doç. Dr. Özkan Ağtaş'a ve Doç. Dr. Ruhtan Yalçın'er'e tezimi detaylı olarak inceleyerek, hatalarımı düzelttikleri ve verdikleri fikirler ile yönlendirmeleri için çok teşekkür ederim.

Değerli anneme, babama ve kardeşim Kayra'ya bugüne kadar bana desteklerinden ve sabırlarından dolayı çok teşekkür ederim. Onların sabrı ve koşulsuz sevgisi olmasaydı bu tez asla bitmezdi, haklarını asla ödeyemem.

Bugüne kadar üzerimde emeği geçmiş Dumlupınar Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü ve Ankara Üniversitesi Mülkiye'de bana ders vermiş, üzerimdeki emeği çok fazla olan hocalarımla hepsine tek tek sonsuz teşekkür ederim.

Tez araştırmam sırasında çalışmak için sıkça kullandığım Bursa Teknik Üniversitesi Kütüphanesi'ne bana çalışmam için özel izin verdikleri için teşekkür ederim.

Bu çalışma süresince bana yardımcı dokunmuş, farklı üniversitelerin kütüphanelerindeki ismini bilmediğim görevlilerden, yakın çevreme kadar manevi anlamda bana yardımcı olmuş olan herkese çok teşekkür ederim.

Mülkiye'de bölüm sekreterimiz Barış Dicle'ye, özellikle bana gösterdiği iyi niyet ve yardımseverlik için ayrıca teşekkür etmek isterim.

Beni kendisiyle tanıştığım ilk girdiğim andan itibaren destekleyen ve beni yüksek lisans yapmaya teşvik eden değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Ebru Deniz Ozan'a çok teşekkür ederim. Kendisini tanıdığım o ilk dersten itibaren her konuda bana hem bilgi birikimi hem bir insan olarak ilham olmuştur. Bu yüzden yapacağım her çalışmada ona teşekkür etmeyi ihmal edemem.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	i
GİRİŞ:	1
1.BÖLÜM: YURTTAŞLIĞIN TARİHİ GELİŞİMİ VE LİBERAL YURTTAŞLIK.....	7
1.1 Yurttaşlığın Tarihi Gelişimi	7
1.2 Hobbes ve Locke’da İnsan Doğası, Devlet ve Yurttaşlık Kavramı.....	14
1.3 Liberalizm.....	22
1.4 Liberal Yurttaşlık Anlayışı	29
2.BÖLÜM: ROUSSEAU’NUN LİBERALİZM ELEŞTİRİSİ VE CUMHURİYETÇİ İDEAL DÜZENİ	35
2.1 Rousseau’da İnsan Doğası	35
2.2 Özgürlükten Köleliğe: Rousseau’da Özgürlüğün Yitimi.....	44
2.2.1 Psikolojik Bağımlılık ve Yabancılaşma.....	45
2.2.2 İktisadi Eşitsizlikler ve Görelî Yoksunluk.....	47
2.2.3 Adil Olmayan Sözleşmeler	51
2.3 Kölelikten Özgürlüğe: Rousseau’nun İdeal Düzeni	53
2.3.1 Politik Özgürlük: Özgür Toplumun Kurulması	56
2.3.2 Rousseau’da “Yurttaş Temelli Cumhuriyetçilik”	60
3.BÖLÜM: LİBERALİZME BİR ALTERNATİF OLARAK	

CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK VE YURTTAŞLIK	67
3.1 Neo-Roma Cumhuriyetçiliği ve Liberalizm Eleştirisi	70
3.2 Efendi-Köle İlişkisi ve Pozitif Özgürlük.....	76
3.3 Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük Düşüncesi: Liberalizmin Ötesinde mi?	81
SONUÇ.....	89
KAYNAKÇA	94
ÖZET.....	100
ABSTRACT	101

GİRİŞ:

Yurttaşlık en genel tanımıyla “siyasi bir topluluğun haklarla ve yükümlülüklerle donatılmış üyesidir” (Heywood, 2012, s. 250). Günümüzde yurttaşlık tartışmaları özellikle iki anlayış etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu iki anlayış “liberal” veya “liberal-bireyci” ve “klasik” veya “yurttaş temelli cumhuriyetçilik” olarak isimlendirilmektedir (Oldfield, 2012, s. 93). Bu iki geleneğin yurttaşlık anlayışı iki geleneğin dayandığı farklı birey ve özgürlük anlayışıyla yakından ilişkilidir.

Liberalizm “genelde insanları her biri ayrı amaç, çıkar ve ‘yarar’ anlayışına sahip olan bağımsız ve özerk kişiler” (Üstel, 1999, s. 60) olarak tanımlamaktadır. Liberal negatif özgürlük kuramının ve liberal yurttaşlık kuramının da arkasındaki temel varsayım bu insan ya da birey kavrayışıdır. Bireyin “Doğal Haklara” sahip olduğu gerekçesiyle toplumdan özerkliği üzerine temellenen liberal yurttaşlık, bireye topluma karşı herhangi bir “yükümlülük” ya da “görev” yüklemeyen, yalnızca bireyin “yaşam, özgürlük ve mülkiyet” haklarını koruyan, hukuki bir “statü” olarak kavramsallaştırır. Bireyin topluma önceliği tezinden hareketle, bireyin çıkarı toplumun “ortak çıkarı” adına feda edilemez. Çünkü liberalizme göre bireyin en temel amacı ortak iyiyi gerçekleştirmek değil, özel alanda kendi çıkarını maksimize etmektir. Sonuçta bireyin özel alanda negatif anlamda özgürce yaşaması için siyasal alanda bireyin kendisini temsil edecek temsilcilere ihtiyacı vardır. Bu açıdan liberal yurttaş, özel alanda özgürce yaşayan ve siyasal alanı temsilcilere bırakan “pasif” yurttaşdır.

Buna karşın cumhuriyetçi geleneğin yurttaşlık anlayışı bireyin toplumdan bağımsız düşünülmeceği üzerine kuruludur. Bu anlayışa göre birey, toplumsal bir doğaya sahiptir ve ancak yaşadığı toplumda kendisini gerçekleştirebilir. Toplumun “ortak çıkarının” ortaya çıkması için ise cumhuriyetçi yurttaşın, siyasete aktif katılması ve sorumluluk alması beklenir. Sorumluluk almak, aktif ve katılımcı olmak, cumhuriyetçi

yurttaşlık için birincil önemde olduğundan, eğer bunlar olmazsa yurttaşlıktan bahsedilemez. Cumhuriyetçi yurttaşlar, topluluğun geleceği adına verilecek siyasi karar alma süreçlerinde söz sahibi olan ve bu süreçlere katıldığı müddetçe özgürlüğünü, kendi özel alanında değil, kamusal (siyasi) alanda yaşayacaktır. Bu nedenle yurttaşlığı haklardan çok “görev ve sorumluluk” temelinde kavramsallaştıran cumhuriyetçi düşünce, ortak çıkarın ortaya çıkması ve yurttaşların özgürlüğü siyasi katılıma amaçsal bir önem verdiğinden, yurttaşlığı aktif biçimde tanımlar.

Görüldüğü gibi cumhuriyetçi ve liberal yurttaşlık anlayışları arasındaki asıl fark, bireyin doğasına ve özgürlüğün anlamı üzerinedir. Bireyin ya da insanın doğasına yönelik birtakım düşünceler nasıl bir özgürlük savunacağımızı ve buna bağlı olarak nasıl bir yurttaşlık anlayışına sahip olacağımızı koşullar. Fakat cumhuriyetçilik geleneği aslında bu farklılık temelinde kendi içinde de farklı tonlara sahiptir. Bu nedenle pek çok düşünürü göre liberalizme yakın bir cumhuriyetçi anlayış vardır.

Cumhuriyetçi düşünce geleneği kökenleri Antik-Yunan ve Roma’da bulunmakla birlikte çağdaş tartışmalarda sıklıkla liberalizme bir alternatif olarak önemi vurgulanan bir düşünce geleneğidir. Kökenleri Antik-Yunan ve Roma’da bulunmakla birlikte, liberal siyaset anlayışına çözüm olarak önerilen çağdaş cumhuriyetçi düşünce, neo-Atina ve neo-Roma olmak üzere iki farklı çizgide tartışılır. Neo-Atina cumhuriyetçiliği aktif yurttaşlık temelinde pozitif bir özgürlük anlayışını savunurken, neo-Roma cumhuriyetçiliği “Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük” düşüncesiyle negatif bir özgürlük yaklaşımını savunur.

“Çağdaş cumhuriyetçiler” olarak isimlendirilen neo-Roma cumhuriyetçileri ve özellikle de Philip Pettit cumhuriyetçiliğinin diğer “güçlü” koluna karşı ve özellikle bu yorumun önemli kaynaklarından biri olan Jean-Jacques Rousseau’ya karşı dışlayıcı bir tutum sergilemektedir (Pettit, 2016, s. 2). Bu dışlayıcı tutum tezin temel motivasyonunu

oluşturmaktadır. Bu sebeple bu çalışmanın amacı liberal yurttaşlık anlayışının eleştirisi çerçevesinde Rousseau'nun cumhuriyetçi düşünceye katkısını ortaya koymaktır.

Rousseau şüphesiz liberalizmin temellerinin atıldığı Aydınlanma döneminin bir düşünürü olmakla birlikte, Aydınlanma döneminin ilk eleştirisini yapmış olmasıyla öne çıkmaktadır. Çağdaşlarının aksine, insanlığın sürekli bir ilerleme içerisinde olmadığını kendine özgül bir doğa durumu ve insan doğası kavrayışıyla temellendirir. Kendisinin siyasal düşünce tarihine en önemli katkısı insan doğasının çevresel ve toplumsal koşullara bağlı olarak değiştiği yönündedir. Liberalizmin kurucuları olarak görülen Hobbes ve Locke'a karşı insan doğasının ne iyi ne de kötü olduğunu, tarihsel olarak değiştiğini söyleyen Rousseau, insanın toplumsallaşmayla birlikte nasıl özgürlüğünü kaybettiğini, liberal insan doğası, eşitlik ve tarafız devlet ideallerini eleştirerek göstermeye çalışır. Sonuç olarak kendi ideal düzeninde bu eleştiri çerçevesinde pozitif özgürlüğe dayanan aktif yurttaşlık temelinde doğrudan demokrasi ile yönetilen bir cumhuriyet modelini önerir.

Fakat aynı eleştirel karşıtlık Rousseau'yu cumhuriyetçi çizgiden çıkararak neo-Roma cumhuriyetçiliği içerisinde bulunmaz. Neo-Roma cumhuriyetçi düşünce bireycilik, tarafız devlet, çoğulculuk gibi temel kavramlar üzerine liberalizmle uzlaşırken özgürlük düşüncesinde birbirinden farklılaşır. Liberalizm sahip olduğu birey anlayışıyla ilişkili olarak “müdahalesizlik” olarak negatif özgürlük düşüncesine dayanmaktadır. Liberal “müdahale” kavramının yerine neo-Roma düşüncesi “tahakküm” kavramını koyar. Bu açıdan neo-Roma düşüncesinin temel iddiası negatif ve pozitifin ötesinde “tahakkümzlük olarak özgürlük” düşüncesinin üçüncü bir özgürlük yorumu olduğu yönündedir. Fakat neo-Roma düşüncesi pozitif özgürlükten çok, tahakkümün yokluğu anlamında negatif özgürlük kuramıdır.

Neo-Roma düşüncesi kendi negatif özgürlük düşüncesini negatif özgürlüğün liberal versiyonundan ayırmak için sıkça efendi-köle ikiliğini kullanmaktadır. Bu tür bir ilişkide

müdahale edilip edilmediğine bakılmaksızın kölenin özgürlüğünden bahsedilemez. Müdahalenin olmadığı durumlarda dahil kölenin iradesi, efendisinin keyfi iradesine bağımlıdır. Dolayısıyla bu durum “müdahale olmadan tahakkümün” olabileceğini gösterir. İkinci bir durumsa “tahakkümsüz müdahalenin” mümkün olmasıdır. Bu durum neo-Roma düşüncesinin yasaların tahakkümcü olmayan yani keyfilik içermeyen müdahalesini meşrulaştırır.

Fakat neo-Roma cumhuriyetçi anlayışın dayandığı tahakkümsüzlük olarak özgürlük düşüncesi, liberal insan doğası anlayışına veya liberal benlik anlayışına yönelik bir eleştiriyi içermez. Bu açıdan neo-Roma düşüncesi köleliğin özgürlük anlayışımızı nasıl geliştireceğini yeterince düşünmemişlerdir (Watkins, 2016, s. 2). Kölelik, insanların özgür olmadığını gösterir fakat aynı zamanda, kölelik koşulları özgür olmayan insanların anlamlı bir şekilde özgürlüğünü aramaktan da aciz bırakır. Bu açıdan Philip Pettit’de dahil olmak üzere neo-Roma düşüncesi, halinden memnun olmayan köleler ile halinden memnun köleleri birbirinden ayırmaz. Bu nedenle negatif özgürlük anlayışı (tahakkümsüz ya da müdahalesiz olsun) pozitif özgürlüğün ilgilendiği bir mesele olan “benlik hakimiyeti” (*self-mastery*) ve kendini gerçekleştirme idealine dayanmadığı sürece efendi-köle ilişkisine kapsamlı bir açıklama getiremez. Böyle bir benlik ve insan doğası anlayışı ise Pettit’in cumhuriyetçi anlayıştan dışladığı Rousseau tarafından benimsenmiştir.

Rousseau’nun siyasi düşünce tarihine en önemli katkısı şüphesiz insan doğasının kendi içinde karmaşık ve tarihsel olarak değiştiği yönündedir. Rousseau’ya göre uygarlığın gelişimiyle birlikte insan doğası değişmiş, insan doğal durumda sahip olduğu doğal özgürlüğü ve doğal bütünlüğü uygarlığa geçişle birlikte bozulmuştur. Dolayısıyla Rousseau’nun kendi döneminde yaptığı liberalizm eleştirisi ve savunduğu pozitif özgürlüğe dayanan yurttaşlık anlayışı, liberalizmden farklı olarak Rousseau’nun insan doğasının tarihsel olarak değiştiği yönündeki görüşleriyle temellenmektedir. Uygarlığın

gelişimiyle birlikte insan kendi ile başkaları arasında bölünmüştür. Rousseau bu bölünen insan benliğini, kendi ideal düzeninde yurttaşlık kimliğiyle bütünleştirmeye çalışır. Bu noktada Rousseau, yaptığı doğal insan tasavvuruyla liberal özgürlük ve yurttaşlık anlayışının ötesine geçebilecek kavramsal çerçeveye sahip bir düşünürdür. Dolayısıyla Rousseau cumhuriyetçi düşünce geleneği için önemli bir kaynak olmaya devam etmektedir.

Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümünde yurttaşlık kavramının Antik-Yunan, Roma ve Aydınlanma dönemlerindeki dönüşümleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Yurttaşlık kavramının bu tarihi kökenlerine dönmek bize günümüzdeki yurttaşlık tartışmalarının aynı zamanda politika, insan doğası, özgürlük ve devlet tartışmalarını da içerdiği hakkında bir öngörü sağlar. Bölümün devamında liberalizmin kurucuları olarak görülen Thomas Hobbes ve John Locke'un insan doğası, devlete ve yurttaşlık anlayışı incelenerek ortaya konulmuştur. Daha sonrasında Locke ve Hobbes'ta temellenen liberal geleneğin "bireycilik", "özgürlük" ve "devlet" gibi kavramları birbirleriyle ilişki kurularak analiz edilmiş ve liberal yurttaşlık düşüncesine nasıl yansydıkları ortaya konulmuştur. Bu bölümde temel amaç, her ne kadar liberalizmin farklı versiyonları bulunsa da liberal yurttaşlık anlayışının verili bir insan doğası ya da benlik anlayışına dayalı negatif özgürlük kavramıyla ilgili olduğunu gösterebilmektir.

Çalışmanın Rousseau'nun yurttaşlık anlayışını incelediğimiz ikinci bölümü, insan doğasına yönelik düşünceleriyle başlar. Rousseau'nun siyasi düşünce tarihine en önemli katkısı insan doğasının kendi içinde karmaşık ve tarihsel olarak değiştiği yönündedir. Bölümün devamında bu varsayımdan hareketle Rousseau'nun kuramında, uygarlığın ve modernizmin gelişimiyle insanın nasıl özgürlüğünü ve bütünlüğünü kaybettiği ortaya konacaktır. Bu bölümün arka planı ise Rousseau'nun aslında dönemin burjuva yaşamını ve negatif özgürlüğün eleştirisidir. Rousseau için ayrılan bölümün son kısmında ise

Rousseau'nun pozitif özgürlüğe dayanan yasayla yönetilen cumhuriyetçi düzeni ve aktif yurttaşlık anlayışı ortaya konulmuştur.

Üçüncü bölümde güncel tartışmalarda liberalizme bir alternatif olarak cumhuriyetçi düşünce değerlendirilmiştir. Öncelikle çağdaş cumhuriyetçiliğin, neo-Atina ve neo-Roma olmak üzere iki farklı yorumu olduğunun ve bu ayrımın insan doğasına ve özgürlük düşüncesine yönelik olduğu vurgulanmıştır. Daha sonrasında ise cumhuriyetçiliğin Cicero ve Niccolo Machiavelli'den ilham alan neo-Roma yorumunun, liberal özgürlük düşüncesine yönelik temel itirazları ele alınmıştır. Neo-Roma düşüncesi, neo-Atina düşüncesinin aksine, cumhuriyetçiliği negatif bir özgürlük anlayışıyla temellendirmektedir. Bölümün devamında efendi-köle ilişkisi üzerinden yürüttüğümüz tartışmada pozitif ve negatif özgürlük anlayışlarının farklı insan doğası ve benlik anlayışı olduğu sonucuna varılacaktır. Bu bölümde efendi-köle ikiliğine referansla, Rousseau ve neo-Atina kuramcılarının dayandığı pozitif özgürlüğün daha kapsamlı ve gerekli bir özgürlük anlayışı olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Daha sonrasında ise Philip Pettit'in "Tahakkümsüzlük" olarak nitelediği negatif özgürlük idealinin liberal birey ve benlik anlayışının bir eleştirisini içermemesi nedeniyle, liberalizmin ötesine geçemediği sonucuna varılmıştır. Böyle bir eleştiri ise Pettit'in cumhuriyetçi çizgiden çıkardığı Rousseau'nun kuramında bulunmaktadır.

1.BÖLÜM: YURTTAŞLIĞIN TARİHİ GELİŞİMİ VE LİBERAL YURTTAŞLIK

Bu bölümün temel amacı yurttaşlık kavramının Antik-Yunan Roma ve Orta Çağ dönemlerinde görünümünü incelenmiştir. Daha sonra ise yurttaşlık kavramının liberalizmin kurucuları olarak görülen Thomas Hobbes ve John Locke'da insan doğası ve devlet gibi kavramlar incelenerek yurttaşlık kavramına yansımaları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bölümün üçüncü ve dördüncü başlığında sırasıyla temellerini Hobbes ve Locke'da bulan liberalizm ve liberal yurttaşlık anlayışı ortaya konulmuştur.

1.1 Yurttaşlığın Tarihi Gelişimi

Yurttaşlığın tarihi gelişimi genel olarak Antik-Yunan döneminden itibaren incelenmeye başlanır. Antik-Yunan kent devletlerini ifade eden *polis* kavramı, yurttaşlık kavramının gelişmesi açısından önemlidir. Antik-Yunan'da oldukça küçük ölçekli, kent devletleri ifade eden *polis*'in, küçük ölçeği ve homojen yapısı yurttaşlık kavramının bir tür ahlaki birlik temelinde gelişmesinde etkili olan en önemli unsur olmuştur (Heater, 2007, s. 32).

Antik-Yunan'da yurttaşlık kavramı çoğunlukla dönemin önemli bir düşünürü olan Aristoteles'in düşüncelerine referansla incelenir. İnsanı "*zoon politikon*" (siyasal hayvan) (Aristoteles, 2002, s. 9) olarak tanımlayan, Aristoteles'te politik toplum yani *polis*, insanların siyasal özünü gerçekleştirebileceği tek ve biricik alandır (Halifeoğlu & Yetiş, 2013, s. 165). Dolayısıyla Aristoteles'te bireyin, özgür olduğunu belirleyen şey tam olarak *polis*'in üyesi olmak ve topluluğun siyasal karar alma süreçlerine gösterdiği katılımıdır. Dolayısıyla insan özsel olarak, kendi varoluşunu yalnızca siyasal alanda yurttaşlık kimliğiyle gerçekleştirebilir.

Antik-Yunan'da insanı bu siyasal kimlikten, yani yurttaşlık kimliğinden ayırt etmek mümkün değildir. İyi yurttaş olmak ile iyi bir insan olmak arasında doğrudan bağlantı bir bağlantı vardır.¹ Bu nedenle Aristoteles, politikayı ve yurttaşlık kimliğini, bireyin özgürlüğü kapsamında araçsal değil amaçsal bir önemde kavramsallaştırmıştır çünkü Antik-Yunan'da bireyin, politik toplum dışına çıkarak kendi varoluşunu gerçekleştireceği ayrı bir özel alandan bahsedilemez (Halifeoğlu & Yetiş, 2013, s. 165).

İnsanı özsel olarak siyasal olduğunu düşünen Aristoteles, *polis*, insanın politik doğasından kaynaklanan doğal bir siyasal örgütlenme formu olarak tanımlar (Aristoteles, 2002, s. 9). Dolayısıyla insan “ahlaki ve toplumsal mükemmelliğe”, kendi potansiyelini yalnızca *polis*'in üyeliği altında ve bağlı olduğu toplumun siyasal karar alma süreçlerine katıldığında ulaşabilir. Bu sebeple Aristoteles'e göre “iyi ve erdemli yurttaş hem iyi yönetmeyi bilmeli hem de iyi yönetilebilmelidir” (Kartal, 2010, s. 13).² Yurttaşlar hem yönetilen hem de yönetilenler olduğundan sadece toplumun belli bir kesiminin yönetmesi söz konusu değildir. Yöneticilerin görevlendirilmesi bir rotasyon sistemine bağlıdır. Dolayısıyla her yurttaş yönetme görevini yapar. Bu şekilde sistemin prosedürel kuralları her kent devlete göre değişebilir fakat ana tema yurttaşın kanunla kendi kendini yönetmesidir (Honohan, 2001, s. 1-2).

İnsanların politik toplum dışındaki varlık alanlarına bakıldığında ise Antik Yunan'da özel alanı ifade eden “*Oikos*” karşımıza çıkar (Arendt, 2011, s. 57).

¹ Aristoteles'e göre iyi insan ve iyi yurttaş davranışları polise yararlı olan yurttaşdır. İyi yurttaşın erdemini ise dört kavramla açıklar: “ölçülülük yani öz denetim aşırılıklardan kaçınma, adalet, yurtseverliği de kapsayacak biçimde cesaret ve karar verme kapasitesini içeren akıl veya sağgörüdür” (Heater, 2007, s. 34-35).

Aristoteles'in yurttaşı kamusal işlere vakit ayıracak kadar özgür ve varlıklıdır. Yurttaşlığın ana ölçütü soyluluk ve mülkiyet sahibi olma gibi niteliklerdir (Aristoteles, 2002, s. 91). Bu niteliklere sahip olmayanların ise Aristoteles, doğuştan köle olduğunu düşünmektedir. Bu durum Antik Yunan'da yurttaşlığın dışlayıcılığını görünür kılar. *Oikos* yani özel alan yurttaşlıktan dışlananların kendilerini realize ettikleri alandır. Bireyler yalnızca politik toplumda yurttaş, yani insan olarak var olabilir. Bu açıdan Aristoteles politik alanı ve yurttaşlık kimliğini, insanın özel alanına hiyerarşik olarak üstün konumlandırılır.

Poliste yurttaşlar arasında eşitlik ilişkisi varken, özel alanı ifade eden *oikos* eşitsizliklerin alanıdır. Polisin üyeliğini ifade eden yurttaşlık kategorisinden özel alana ait olan kadın ve köleler dışlanır (Aristoteles, 2002, s. 28). Kadın ve kölelerin olduğu *oikos*'da hane reisinin (kamusal alanda yurttaşın) yaşamsal olan zorunlu ihtiyaçlarının kadın ve köleler tarafından karşılandığı alandır. Fakat Antik-Yunan yurttaşlığı incelenirken, anakronizmden kaçınılmalı konuya modernist varsayımlarla yaklaşılmamalıdır. Antik-Yunan'da modern siyasette anladığımız şekliyle özel alan ile kamusal alan, devlet ile sivil toplum arasındaki ikiliklere Atina'da rastlanmaz (Kartal, 2010, s. 16). Çünkü temel olarak Antik-Yunan'da insanlar özel alanlarında yurttaşal faaliyetlerini gerçekleştiremezler.

Aristoteles'e göre *polis*'in değerler bütünlüğü oluşturması onun önemli bir işlevidir. Bir anlamda politik toplumda insanlar gündelik varoluş biçimlerinin ötesine geçer. İnsanın en temel amacı olan "en iyi yaşam" ilkesi (Aristoteles, 2002, s. 79), devletin doğasında bulunduğu için devlet de doğal bir varlık olarak kavramsallaştırır. Bu en iyi yaşam ise "ortak yarar"dır ve yurttaşları politik toplumda bir araya getiren tam olarak budur. *Oikos* yani özel alanda efendi köle arasında esas olarak efendinin çıkarına bir birliktelik varken, politik toplumda yurttaşlar arasında eşitlik vardır ve aralarında kader birliği söz konusudur.

Son olarak Antik Yunan'da demokrasi “eşitlik, özgürlük ve katılım” ilkelerine referansla açıklanır. Fakat bu eşitlik özgürlük ve katılım tam anlamıyla yurttaş olanlar için geçerlidir. Yurttaş sayılmayan kesimler yani kadınlar, köleler ve yabancılar yurttaş olarak görülmez. Atina'daki yurttaşlığın dışlayıcılığına dikkat çeken Filiz Kartal'ın belirttiği gibi Atina'da yurttaşlığı değerli kılan da bu dışlayıcı niteliğidir (Kartal, 2010, s. 17). Atina yurttaşlığı çok zor kazanılan bir imtiyazdır. Ayrıca realitede yurttaşlar arasında homojenlikten de bahsedilemez. Farklı sınıflar arasında ve yaşa göre ayrımlar söz konusudur (Heater, 2007, s. 40)

Antik-Yunan'daki yurttaşlık kavramı özellikle Stoacılar tarafından Roma düşüncesine taşınmıştır. Stoacılar göre insanlar rasyonel varlıklardır ve bütün insanlar Tanrı'nın çocukları olarak eşittirler. Bu şekilde “*polis yerine kozmopolis'i*” insanların tümünün ait olduğu bütün olarak görmektedirler (Küçükalp, 2018, s. 116). Stoacılar göre yurttaşlığın tek şartı da her insanın rasyonel davranabilme becerisidir. Dolayısıyla Stoacılar, yurttaşlık kavramının kapsamını genişletmelerinden dolayı günümüzde ki “kozmpolit yurttaşlık” fikrinin de ilk öncülleri olarak görülür (Kartal, 2010, s. 18).

Roma döneminde de politika insanların birincil önemde faaliyet alanı olmaya devam eder, Roma döneminde özel mülkiyet ve özel hukuk alanının genişlemesiyle beraber yurttaşın kendini politik alanın dışında da gerçekleştirmesine yönelik “hukuksal, siyasal ve ideolojik olanaklar” ortaya çıkmıştır (Halifeoğlu & Yetiş, 2013, s. 166). Bu çerçevede Atina'dan farklı olarak ilk kez Roma tarihsel döneminde henüz nüve halinde de olsa kamusal-özel ayrımının şekillenmeye başladığı saptanabilir (Halifeoğlu & Yetiş, 2013, s. 166). Bu şekilde yurttaş artık kendini özel yaşamında yani özel mülkiyeti içinde kendini var edebilir duruma gelir.

Bu durumun doğal sonucu olarak Roma yurttaşlığı pek çok yönüyle Yunan yurttaşlığından ayrılır. Dışlayıcı Yunan yurttaşlık anlayışının tersine Roma yurttaşlığı, insanlığın evrensel kardeşliği gibi Stoacı fikirlerin de etkisiyle daha kapsayıcıdır (Heater,

2007, s. 49). Elbette Stoacılığın etkisi bulunmakla birlikte aynı zamanda Romalıların yüzyıllar boyunca yayılcı politikalar izlemesi yurttaşlığı kapsayıcı olarak tanımlamalarına neden olmuştur (Kartal, 2010, s. 18).

Roma döneminin önemli düşünürlerinden biri olan Cicero, Antik-Yunan'daki yurttaşlık erdemi ve kamusal yükümlülük kavramlarını, Roma döneminde yeniden yorumlamıştır (Kartal, 2010, s. 18). O da Yunanlılar gibi yurttaşın bir takım erdem sahibi olması gerektiğini söyler fakat Stoacı fikirlerin de etkisiyle yurttaşın hem evrensel bir kanuna hem de kendi ülkesine sadakatle bağlanmasında bir çelişki görmez. Roma döneminde özellikle yönetici sınıflar, denetime dayalı otoriter bir yapı kurarken Yunan demokratik kurumları ortadan kaldırmışlardır (Kartal, 2010, s. 18). Bunun üzerine Cicero, Roma'nın çözülme ve bozulma sürecini, eski erdemlerin, geleneklerin ve göreneklerin bozulmasına bağlar.

Roma cumhuriyet döneminde anayasal reformlarla, yurttaşlık “kan bağı yerine ikamet ve özel mülkiyet ilkesi benimsenerek yayılırken”, imparatorluk döneminde yeni kazanılan toprakların hakları imparatorluğa dahil edilme kaygısı ile Roma yurttaşlığı verilmeye başlanır (Ağaoğulları & Köker, 1998, s. 17-37). Aristoteles'te dünyevi işlerden uzaklaşmayı gerektiren katılımcı yurttaşlık fikri, Romalı Gaius'a göre “belli bir hukuk sistemi ve onun pratikleriyle” tanımlanır hale gelmiştir (Kartal, 2010, s. 19). Dolayısıyla Filiz Kartal'ında belirttiği gibi Yunan döneminden günümüze gelen temel fikir “katılımcı bir yurttaş demokrasisi fikri” ise, Roma'nın mirası yurttaşlığı “hukuki bir statü” olarak gören modern anlayıştır (Kartal, 2010, s. 20). Teori ve pratikte “Roma yurttaşı, Atina yurttaşı gibi kanunları yapan ve işleten kişi değil, hukukun koruması altında olan kişidir” (Kartal, 2010, s. 21). Böylece yurttaşlığın kapsayıcı niteliği artırılmış olurken içeriği de değişmiş olur.

Roma yurttaşlığı belli hak ve ödevlerle şekillenir. Örneğin ödevler temelde askerlik hizmeti ve mülkiyet vergileri ödemektir (Heater, 2007, s. 51). Ödevler haklarla

dengelidir ve bu noktada kamusal ve özel ayrımı çok nettir. Özel alandaki haklar diğer yurttaşlarla evlilik ve ticaret yapma hakkıdır ve yurttaş olmayanlar bu haklardan yararlanamaz. Kamusal ya da siyasal haklar ise Meclis'te bulunma ve yargıç olma haklarını içerir fakat bu siyasal haklar Roma'da katı sınıf ayrımları yüzünden eşit uygulanmaz. Ayrıca Roma meclisi de Atina'daki gibi demokratik bir biçimde işlemez. İmparatorluğun gelişmesiyle meclis oldukça zayıflamış, katılım hakkı da uygulanamaz olmuştur (Heater, 2007, s. 53). Bu sebeple "Roma asla bir demokrasi olmadı. Cumhuriyet dönemlerinde iktidar Senato ve Konsüllerin elindeydi, İmparatorluk zamanlarındaysa İmparator'un" (Heater, 2007, s. 53).

Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle feodal sistemin oluştuğu Orta Çağ döneminde devlete üyelik ve sadakate dayanan yurttaşlık kavramı da dönüşüme uğramıştır. Bu dönemdeki gelişmelere bakmadan önce yurttaşlık kavramının dönüşümünde en önemli etmenlerden biri olan Hristiyanlık inancının yayılışına değinmemiz gerekmektedir.

Dini otoritenin ortaya çıkması Roma'nın yıkılmadan önce, Hristiyanlığı resmi din olarak kabul edip, piskoposlara otorite vermek suretiyle dünyevi ve dini otoriteyi birleştirmesiyle başlar (Heater, 2007, s. 68) Bu durum Orta Çağ'da Hristiyanlığın giderek güçlenmesiyle birlikte yönetimde din ve devlet olmak üzere çift başlılığın ortaya çıkmasına neden olmuştur (Kartal, 2010, s. 22). Pek çok düşünürü göre Hristiyanlık Antik-Yunan aktif yurttaşlık anlayışıyla bağdaşması zor bir öğretilerdir çünkü Antik yurttaşlıkta erdemli hayata topluluk içinde diğer yurttaşlar ile beraber ulaşılabilecekken, Hristiyanlıkta, ahiret inancı sebebiyle, bu dünya mükemmel olana giden yolda geçici ve bozuk bir yaşam formudur. Bundan dolayı yurttaşların ilgilenmesi gereken dünyevi şeyler aslında aldatıcı şeylerdir.

Orta Çağ'da 12. yüzyılda zamanla piskoposların ve lordların etkisinden çıkarak özgürlük talebiyle küçük ölçekli belediyeler kurulmuştur. Bu durum açık bir şekilde

tüccarların sermaye birikimi elde etmeleriyle ilişkilidir. Feodal düzende yurttaşlık imparatorluklar ya da devlet ölçeğinde değil “kent ölçeğinde bir pratik olarak” sürmüştür (Kartal, 2010, s. 22). Bu dönemdeki gelişmeleri Filiz Kartal şu şekilde yorumlar:

“Ekonomik hayat geliştikçe, üretim ve pazar yerleri loncalar tarafından düzenlenmeye başladı. Kentin ekonomik düzenini belirleyen loncalar zamanla yurttaş haklarının elde edilmesinde de etkili olmaya başladılar, hatta lonca üyeliği yurttaşlık elde etmek için bir ön koşul oldu” (Kartal, 2010, s. 25).

Bu dönemde tüccar ve esnaflar özellikle, yurttaşlığın siyasal boyutundan çok “hukuki ve ekonomik” ayrıcalıklarını kullanmaktan yanadır. Çünkü “doğmakta olan burjuvazi” siyasal faaliyeti para kazanmaktan alıkoyacak bir faaliyet olarak görmüştür (Kartal, 2010, s. 25).

Avrupa’da 17. yüzyıla kadar homojen bir ulus bütünlüğü yoktur. Dolayısıyla 15. ve 16. yüzyıllar Avrupa’da “iç savaş ve karmaşanın” hâkim olduğu dönemlerdir. Dolayısıyla bu dönemlerde devlet ölçeğinde tanımlanan, devlet ve birey ekseninde hak ve sorumluluklar temelinde yurttaşlık anlayışından söz edilemez. 16. yüzyılda mutlak monarşilerin kurulmasıyla beraber egemenlik kralın şahsında toplanır. Dağınık ya da merkezileşmemiş feodal devletlerin yerini alan mutlak monarşiler, “askeri, iktisadi ve hukuki” olmak üzere bütün yetkileri kralın elinde toplayarak, “yönetilen sınıflar üzerindeki baskıyı da arttırmıştır” (Birler, 2012, s. 268). En iyi ifadesini ünlü Fransa Kralı XIV. Louis’in “L’etat c’est moi” (devlet benim) (Birler, 2012, s. 268) sözünde bulan bu dönemde devlet, Antik-Yunan ya da Roma cumhuriyetindeki gibi yurttaşlar ve yöneticilerden oluşmaz. Mutlak monarşinin hâkim olduğu bu devletlerde yurttaşlardan değil ancak “kralın tebaasından” söz edilebilir.

Fakat elbette mutlak monarşilerin yükselişi, pürüzsüz olmamıştır. 17. ve 18. yüzyıllar boyunca Avrupa’da kralların güçlerini yükseltme girişimleri çeşitli direnişler ve isyanlarla karşılaşmıştır. Bu hareketler içerisinde en önemlisi, “mutlakiyetçi rejimlerin

gücünü sarsmakla birlikte, temelleriyle liberalizmin doğuşuna önyak olacak olan Aydınlanma düşüncesidir” (Birler, 2012, s. 269). Aydınlanma düşünürleri en temelde “insan aklının evrensel doğa kanunlarını kavrayabilme becerisine olan güvende” birleşirler (Birler, 2012, s. 269). Bu düşünceye göre evren değişmez olan bir takım “doğa yasaları” ile yönetilmektedir ve insanlar rasyonel olduğundan bu yasaları bilebilir ve anlayabilir (Birler, 2012, s. 269).

Bu dönemde “Doğal hukuk” kuramcıları olan Thomas Hobbes ve John Locke’un kuramları liberal modern yurttaşlığın gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla çalışmada öncelikle bu dönemde değişen düşünsel paradigmayla bağlantılı olarak Locke ve Hobbes’un insan doğası ve devlet ve yurttaşlık kavramı incelenecektir.

1.2 Hobbes ve Locke’da İnsan Doğası, Devlet ve Yurttaşlık Kavramı

Ticaret, sanayi ve burjuvazinin gelişmesiyle birlikte yine bu dönemde modern anayasacılık hareketlerinin başlaması, yurttaşlık anlayışının da dönüşümüne yol açmıştır. Bu dönemdeki tüm gelişmeler önemli olmakla birlikte özellikle Aydınlanma düşüncesiyle birlikte iktidarın kaynağının dünyevileşmesi, liberal düşüncenin ortaya çıkmasında en önemli etkenlerden biridir. Bu gelişmelerle birlikte artık insan doğanın efendisi olarak tasarlanmaya başlanır. Böylece Hristiyanlık düşüncesiyle şekillenen paradigma sona ermiş, evrenin merkezindeki Tanrı yerini büyük harfle “İnsan”a bırakmıştır.

Aydınlanma düşüncesinin en bilinen ismi şüphesiz Descartes’tir (1596-1650). 17.yüzyılda kuşkuyu bilginin başlangıç noktasına yerleştiren Descartes, insan, doğa ve tanrı konusunda mekanik-determinist bir anlayış benimser. Mekanik sistem ile birlikte insana merkezi bir rol atfederek, fizik gibi bilimsel etkinlikler artık dinin hizmetinden çıkarak, din bilimin hizmetine girer (Bumin, 2010, s. 38). Dualist yaklaşımıyla ruh ve maddeyi birbirinden ayırıp onları ayrı tözler ile açıklayan Descartes, geliştirdiği yeni

metafizik anlayışıyla paradigmatik bir dönüşüm yaratmıştır. Bu durum aslında insanın ve insan aklının merkeze alınması anlamına gelir (Küçükalp, 2018, s. 102). Bu modern liberal anlayışın şekillenmesinde bu oldukça önemli bir gelişmedir.

Descartesçi düalist yöntemle ayrılan ruh ve madde ya da özne ve dünya ikiliği sayesinde insan, Tanrıdan ve kendini kuşatan doğadan ayrıştırılarak onun efendisi gibi düşünölmeye başlanmıştır. Descartes için “güvenilir bilgi elde edebilmenin tek yolu en kesin bilgi olan matematiksel bilginin de kaynağı olan insan aklından geçer. Her şey, varlığını ‘Düşünüyorum öyle ise varım’ ifadesinde anlamını bulduğu üzere, bilinçten hareketle kazanır” (Küçükalp, 2018, s. 102). Descartes’in yöntemi onu her şeyden, kendi varlığından bile kuşku duyduğu bir yöntemle hareket ettirmiş, en temelde kuşku duyulmaz tek gerçekliğin kendi varlığı yani düşünen “ben” olduğu sonucuna ulaştırmıştır (Bumin, 2010, s. 43-45). Descartes’e göre, akıl sahibi insan dışındaki her şey, bir tür bilme nesnesidir. Bu sebeple insan bilginin en temel kaynağı haline gelir (Bumin, 2010, s. 44). Bilgi, politika, ahlak düşüncesi, din gibi konular, insandan hareketle anlaşılabilen şeyler haline gelmiştir (Küçükalp, 2018, s. 102).

Artık “doğanın sahibi ve efendisi” olan insan bireysel düşünmenin ve doğa üzerinde etkili olmasının en uygun ortamı sağlayacağı için, topluma araçsal bir şekilde yaklaşılır. Bu insan tasarımında, bireyleri birleştirecek hiçbir ortak amaç veya “ortak yarar” düşüncesi Descartes’in felsefesinin “sorgulama alanına girmemektedir” (Bumin, 2010, s. 44). Descartes’in metafiziğine yönelik eleştirisinde Heidegger, modern dönemi “totaliter uygulamalar dönemi” olarak adlandırır (Aktaran Bumin, 2010, s. 51). Çünkü ne Antik-Yunan ne de Orta Çağ dönemlerinde dünya “hiçbir zaman bir özne olan insan tarafından tasarımılanan bir imge” olmamıştır (Bumin, 2010, s. 51). Heidegger, bilginin en temel kaynağı olan insan tasarımının, dünya üzerinde teknik bir tahakkümü ortaya çıkardığını, 20.yüzyılda ortaya çıkan totaliter politikalara bunun sebep olduğunu söyler (Bumin, 2010, s. 51).

17. ve 18. yüzyıllarda eserlerini vermiş olan “Doğal Hukuk” kuramcıları olarak anılan Hobbes ve Locke’da yurttaşlık kavramı devleti ele alışlarıyla yakından ilişkilidir. Devleti açıklamaya yönelik varsayımsal bir metafor olan “Doğa Durumu” kavramı devlet kavramının “dikotomik” karşılığıdır (Halifeoğlu & Yetiş, 2013, s. 166). Onlarda politik toplum doğa durumunun aşılmasını ifade eder. Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesinden önemli bir kopuş söz konusudur: Politik toplum yani devlet artık insanın doğasından kaynaklanan doğal bir oluşum olarak değil, insanlar arasında sözleşmeyle kurulan yapay bir oluşum olarak ele alınır.

Descartes’in felsefesinin siyasal boyutunu temsil eden Thomas Hobbes (1588-1679), çağın paradigmatik yaklaşımı olan kuşkuyla hareket ederek insan ve devletin doğasını, fiziksel doğanın olayları gibi mekanik-determinist çerçevede açıklar. Hobbes’un yöntemi de Descartes’te olduğu gibi “analiktir” (Küçükalp, 2018, s. 103). Derda Küçükalp’ten doğrudan alıntılacak olursak:

“Bütünün en küçük parçalarına kadar ayrıştırılması ve en küçük parçanın kesin bilgisine ulaşılmasını esas alan analitik yöntem uyarınca siyaset felsefesinin konusu olan bütünü yani toplumu ayrıştırarak bireye ulaşır ve bireyin doğasına ilişkin bilgiden hareketle toplumun ve devletin bir izahını sunar” (Küçükalp, 2018, s. 103)

İngiliz bir düşünür olan Hobbes, kuramını oluşturmaya doğa durumu varsayımıyla başlar. Hemen belirtmek gerekir ki doğa durumu ona göre politika ve sivilliğin yani toplumsallığın olmadığı bir durumdur (Halifeoğlu & Yetiş, 2013, s. 167). Yani doğa durumu toplumsal yaşamın olmadığı, bireyleri sınırlandıracak üstün bir iktidarın, yasaların ve yasa uygulayıcılarının olmadığı bir durumdur. Bu yüzden Hobbes’a göre doğa durumunda insanlar yasayla sınırlanmamış halde özgürdür. İnsanlar doğuştan eşit ve özgürdür fakat eşitler arasında iktidar mücadelesi için rekabet olacağından birbirlerine karşı güvensizdirler ve sürekli kendilerini tehlike içinde hissederler. Bu güvensizlik

durumundan ise şiddet ve çatışma doğar. İnsanların doğa durumunda kendini korumaya yönelik çabaları belirsiz durumlara yol açar.

Bu şekilde Hobbes, aslında insanların doğuştan kötü veya bencil bir doğaya sahip olduğunu düşünür. Doğa durumundaki sahip olduğumuz tutkular nedeniyle insanlar birbirleriyle çatışma içerisinde yaşamaktadır (Hobbes, 2007b, s. 94). Eşit insanlar arasında herkesin birbiriyle çatıştığı doğa durumunda, onların çatışmasını dizginleyecek üstün bir otorite ya da yasa yoktur. Bu nedenle neyin adaletli veya neyin adaletsiz olduğunun da bir cevabı yoktur (Hobbes, 2007b, s. 95-96). “Kazanç, güvenlik ve şöhret mücadelesinin” yaşandığı bu koşullarda insanların çalışmasının bile bir anlamı yoktur çünkü çalışmanın da karşılığı belirsizdir. Bu nedenle doğa durumunda mülkiyetten de söz edilemez.

Doğa durumu insanların sürekli kendilerini güvensiz hissettikleri ve bu güvensizliği aşmak için sürekli güç arayışında oldukları, birbirleriyle rekabet ettikleri ve birbirlerine üstünlük sağlamaya çalıştıkları bir “savaş” durumudur. Doğal durumda haklar bakımından eşit ve özgür insanları doğa birbirlerine düşman konumuna getirmiştir. Sonuçta insanlar yaşamlarını güvence altına almak amacıyla doğal özgürlüklerinden ödünler vererek, sözleşme yapmak suretiyle yetkilerini bir egemene devretmek zorunda kalmıştır. Doğal durumda haklar bakımından eşit ve özgür insan, güvenliğin tesis edilmesi adına bir egemene kendi “çıkarı” gereği bu şekilde boyun eğer (Hobbes, 2007a, s. 35). Dolayısıyla aslında toplum sözleşmesiyle birlikte kendi çıkarları için en iyisini gerçekleştirerek, yapay bir şekilde devleti yaratırlar.

Bu nedenle Hobbes’un devleti, Antik-Yunan da gördüğümüz gibi doğal bir kurum değil, insanlarca kurulmuş yapay bir oluşumdur. Hobbes’a göre Aristoteles, “devletin haklarını doğal ilkelere türetememiş ve sahte bir özgürlük kisvesi altında, kargaşayı sevmiştir” (Hobbes, 2007b, s. 159). Çünkü ona göre insan, doğası itibariyle politik bir hayvan değildir. İnsanlar en temelde doğası gereği, şeref ve itibar tutkularına sahiptir ve

bu nedenle sürekli birbirleriyle rekabet etmektedirler. Bu sebeple modern paradigmaya uygun olarak, Hobbes'a göre, insanlar "ortak çıkar" dan ziyade kendi özel çıkarlarını gerçekleştirmeye eğilimlidir.

Hobbes'un devleti, toplumsal uzlaşmayı sağlamak adına insanlarca, onların üzerinde oluşturulmuş baskıya dayanan bir güçtür. İnsanların bütün haklarını tek bir iradeye devretmekle "yapay" bir şekilde sözleşmeyle kurduğu bu politik birlik, yurttaşlarının doğa durumundaki bütün haklarını tek bir seferde devretmesinin bir sonucudur. Bu hak devri bir kez gerçekleştiğinde ise birey ve devlet ya da egemen arasında tabiiyet ilişkisi oluşur. Gücü elinde tutan egemen irade olan devlet, "ölümlü tanrı" diğerleri ise uyruktur (Hobbes, 2007b, s. 130). İnsanların politik katılım gösterdiği tek anın sözleşme anı olduğu ve egemenin gücünü, uyruklarına boyun eğdirmek suretiyle sağladığı zora dayalı bir düzendir bu. Yasaları bizzat egemenin kendisi oluşturmakta ve yasa egemen gücün rızasına dayanarak kullanılmaktadır (Hobbes, 2007b, s. 190). Fakat hiçbir şekilde yasa egemen gücü sınırlamaz yani egemen yasalara tabii değildir. Bu şekilde Hobbes, mutlak monarşiyi meşrulaştırmış olur. İnsanların neden böyle bir düzene boyun eğeceğini Hobbes iki argümanla açıklar: İlk olarak boyun eğmek, iç savaştan (yani ölümden) daha iyidir. İkinci olaraksa bunu tebaasına yapmak egemenin çıkarına değildir çünkü egemenin gücü tebaasının gücünden kaynaklanır (Carnoy, 2015, s. 34).

Hobbes'un kuramında yurttaşlar bir kez otoriteyi yöneticiye devrettikten sonra, itaat etmek zorundadırlar. Ancak, yurttaşlar nasıl doğal durumdan kurtulmak için sözleşmeyle devleti kurarak egemen güce itaat ediyorsa, bu itaat bağından eğer güvenlikleri tehlikeye düşerse kurtulabilirler. Fakat Hobbes, insanların kendi güvenlikleri tehlikede olmadığı sürece egemen güce itaat etmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla egemeni güçlendirilmiş bir konuma koyar, onun yaptıkları sorgulanıp cezalandırılmaz. Fakat yine de, bireyin kendini koruma hakları ve negatif hakları çerçevesinde devletin sınırlandırılması gerektiğini söyler. Devlet uyruklarını koruyabildiği ölçüde yurttaşların

devlete itaat yükümlülükleri devam eder. Dolayısıyla örneğin bireyler kendilerine veya bir başkasına zarar vermeye zorlanamazlar. Bireyin özgürlük alanı, devletin belirli bir alanda düzenleme yapmadığı alandır. Dolayısıyla Hobbes'a göre yasanın olmadığı yerde özgürlük başlar.

Dolayısıyla aslında insanlar devleti kurarak özgürlüklerinden de vazgeçmişlerdir. Bu açıdan Hobbes ilerde tekrar değineceğimiz üzere yasa ile özgürlük arasında birbirini dışlayan bir ilişki kurmuş olur. Fakat Hobbes, siyasal kuramın merkezine iktidarı koyduğu ve iktidarı da hukuk ve düzenin sağlanması ile sınırladığı için yurttaşlara ekonomik faaliyetlerinde özgürlük alanı tanımaktadır. Bu yanı sıra Kartal'ın da belirttiği gibi Hobbes'un egemenlik anlayışının oluşmakta olan modern ulus-devlet modelinin kurumsal yansımasını gösterir (Kartal, 2010, s. 31).

John Locke (1632-1704) için de doğa durumu, Hobbes'ta olduğu gibi insanlar için tam bir özgürlük ve eşitlik durumudur. Fakat Locke doğa durumunu bir savaş durumu olarak nitelendirmez. Çünkü doğa durumunda insanlar, aklın kendisi olan "doğa yasası" altında barış içerisinde, eşit ve özgürce yaşamaktadır (Locke, 2004, s. 7). Locke'un kuramı en temelde insanların doğal olarak sahip olduğu akla dayanır. Bütün bireyler "akıl sahibi" varlıklar olarak eşittir ve birbirlerinin doğal hukuk kurallarından kaynaklanan "yaşam, özgürlük ve mülkiyet" haklarını tanıdıkları için, Hobbes'un bahsettiği gibi bir savaş durumu söz konusu değildir. Bu açıdan Locke'a göre doğa yasası, yükümlülük doğuran gerçek bir yasadır. Doğa yasası, aklın yasasıdır ve insanlar akılları ile bu yasaları bilerek hareket eder (Küçükalp, 2018, s. 108)

Bu çerçevede Locke'a göre doğa durumu politika öncesi olmasına rağmen, toplumsallık öncesi bir durumu nitelemez. Doğa durumunda insanlar, birbirleriyle iş birliği yapan, rasyonel varlıklardır. Her ne kadar kişileri bir toplumun üyesi olarak bağlayıcı bir kural yoksa da, insanların birbirleriyle, insan olmalarından kaynaklanan sözünde durma ve doğruluk ilkeleri çerçevesinde bir ilişkisi vardır (Locke, 2004, s. 12-

13). Bu sebeple, Locke'un doğa durumundaki insanın, Hobbes'tan farklı olarak birtakım haklarının yanında ödevleri de vardır. İnsanlar sadece haklara sahip olduğu bir durum değildir bu, aynı zamanda doğa yasalarının hem yargıcı hem de uygulayıcısı olduğu bir durumdur.

Locke bu şekilde, modern paradigmaya uygun olarak, insanların doğal olarak, kendi çıkarının bilincinde yani rasyonel, doğa yasasının sunduğu olanaklar çerçevesinde özgür ve birbirleriyle eşit olduğu varsayımıyla hareket eder. İnsanlar doğa durumunda eşit olduğundan dolayı bu eşitlik anlayışı herkesin birbirini cezalandırma hakkını doğurur (Locke, 2004, s. 12). Fakat insanların örneğin bir yakını mağdur olduğunda ya da hiç tanımadığı biri mağdur olduğunda ölçülü davranması beklenemez. Bu sebeple herkesin adil bir şekilde cezalandırma yapamamasından dolayı aşırılıklar yani “ölçsüzlükler” ortaya çıkar. Bu da insanların doğa durumundaki “yaşam, özgürlük ve mülkiyet” haklarını tehdit eder. Dolayısıyla insanların birleşerek sözleşme ile bir devleti kurmalarının asıl sebebi, insanların kendi aralarındaki uzlaşmazlıkları cezalandırma konusunda ki ortak bir yargıç ya da hakem gereksinimidir (Locke, 2004, s. 104).

Hobbes'un aksine doğal durumda mülkiyetin varlığından da bahseden Locke için devletin insanlarca yapay bir şekilde ortaya çıkmasına neden olan asıl olgu mülkiyetin korunmasıdır (Locke, 2004, s. 104). Bu açıdan mülkiyet kavramı dar ve geniş anlamlara sahiptir. Dar anlamıyla mülkiyet mal, mülk ve maddi gelir anlamına gelirken, geniş anlamıyla bunları da kapsayan “yaşam, özgürlük ve servettir” (Locke, 2004, s. 104). Devlet insanların mülklerini koruma güdüsüyle sözleşme yapmak suretiyle ortaya çıkmış yapay bir birliktir.

Locke'un kuramında bireyler devleti doğuştan sahip oldukları haklarının korunması amacıyla yarattıkları için ona sınırlı bir güç verirler. Dolayısıyla Locke, bireylerin yalnızca “yargılama ve cezalandırma haklarını devrettikleri”, bizzat sözleşmeden kaynaklı bireylerin “yaşam özgürlük ve mülkiyet” haklarını korumakla

sınırlandırılmış, bir devlet anlayışına sahiptir (Locke, 2004, s. 22). Bu sebeple Locke, Hobbes'un aksine mutlak monarşileri meşru görmez, bireylerin hakları çerçevesinde sınırlandırılmış bir devleti savunur. Siyasal devletin meşruluğunu insanların rızasına dayandırır. Bu şekilde bireysel hakların yalnızca diğer bireylere karşı değil devlete karşı da korunması gerektiğini düşünür (Küçükalp, 2018, s. 108). Doğal hukuka aykırı hareket eden bir devletin meşruiyetini kaybedeceğini ve yurttaşların böyle bir devlete karşı her daim direnme haklarının olduğunu söyler (Küçükalp, 2018, s. 109).

Locke, özgürlüğü, Hobbes'un düşündüğünün aksine, insanın her istediğini yapması ve "herhangi bir yasaya bağlı olamaması" olarak tanımlamaz. Doğa durumundaki özgürlüğümüz denetimsiz olsa bile sınırsız değildir: bizzat doğa yasası ile sınırlandırılmıştır. Politik toplumda ise Locke her türlü keyfi iktidara karşıdır. Özgürlük bireyin başka insanların ya da devletin iradesi altında olmaması ve kendi yönetimi için sadece doğa yasasına tabi olmasıdır (Locke, 2004, s. 21). Dolayısıyla Locke, Hobbes'un düşündüğü gibi yasa-özgürlük ilişkisini birbirini dışlayan biçimde ele almaz.

Locke'un kuramında, siyasal haklara sahip olan yurttaşların hepsinin mülk sahibidir. Bu açıdan Locke, mülk sahibi olmayan herkesi dışlar (Carnoy, 2015, s. 37). Devlete yasama, yürütme ve yargılama yetkileri, bireysel mülk sahipleri tarafından "hem kendilerini hem de mülklerinin" korunması için verilir (Carnoy, 2015, s. 37). Dolayısıyla devletin meşruiyeti "mülk sahibi olmakla birey olarak tanımlanan" ve asıl gücü elinde bulunduran bireylerin iradelerini yansıttıkları müddetçe sürer (Carnoy, 2015, s. 38).

Görüleceği üzere Hobbes ve Locke'da devlet bu açıdan toplumsal gereksinmelerin sonucu olarak gelişen "önemli bir tarihsel zorunluluk formudur" (Halifeoğlu & Yetiş, 2013, s. 168). Doğa durumundaki sorunların aşılmasını sağlamak üzere, insanlar tarafından yapay olarak sözleşme ile kurulan devlet, insanların doğal olarak sahip olduğu hakları ve özel alanlarını güvenceye almanın vazgeçilmez bir koşuludur (Halifeoğlu & Yetiş, 2013, s. 168). Doğal hukukçuların temel varsayımı

bireyin doğa durumunda sahip olduğu, egemen bir güçten bağımsız olan, ona Tanrı tarafından verilen “Doğal Hakları”dır. Devlet her ne kadar bu hakları korunması için gerekli görülmüş olsa da yine bu haklar çerçevesinde sınırlandırılmalıdır.

Bu açıdan doğal hukuk kuramcılarıyla beraber öz-çıkara dayalı liberal bireycilik yaklaşımı temellendirilmiş olur. Antik-Yunan düşüncesinden farklı olarak politik toplum dışında kendini var edebilen akılcı birey varsayımları, devleti ve toplumu önceleyen haklara sahiptir. Devletin temel işlevi doğa durumundan gelen hakların korunmasıdır ve yapay şekilde ortaya çıkmıştır. Antik-Yunan düşüncesinde öncül olan kamusal yaşam ve yurttaşlık iken doğal hukuk kuramcılarında öncül olan soyut birey ve onun özel yaşamıdır. Aristoteles’in düşüncelerinde gördüğümüz, bireyleri bir arada tutan yurttaşlık kavramının yok olmasıyla beraber, toplum artık atomize olmuş, ortaya çıkan birey ve bireyin akli ve çıkarı siyaset düşünürlerin kurguladıkları siyasal sistemlerin de referans noktasını oluşturmuştur.

1.3 Liberalizm

Liberal yurttaşlık anlayışına değinmeden önce liberalizm üstünde durmak gereklidir. Modern siyasal ideolojiler arasında egemen olarak tanımlayabileceğimiz liberalizm, 18. ve 19. yüzyıllardaki yaşanan siyasal gelişmelerin ve buna eşlik eden Aydınlanma düşüncesinin bir ürünüdür (Birler, 2012, s. 267). Bu dönemlerde liberal sözcüğü, “Latince *liber*’den (özgür) türetilmiş ve 18.yüzyılın sonuna dek ‘özgür insana yaraşan’” anlamında kullanılırken; *Liberalizm* ise, “devletin merkezîyetçiliğine ve mutlakiyete karşı bir eğilim ya da siyasal sistem” anlamına gelir (Berktaş, 2015, s. 50). Fatmagül Berktaş en genel anlamda liberalizmi: “Aydınlanma geleneğine dayanan ve siyasal iktidarı sınırlandırarak bireysel hak ve özgürlükleri tanımlayıp savunmaya yönelik siyasal ve ekonomik felsefe” şeklinde tanımlar (Berktaş, 2015, s. 50).

Aydınlanma döneminin bir ürünü olan liberalizm, özgürlük ideolojisi olarak görülmektedir. Bu noktada öncelikle sorulması gereken liberalizmin kimlerin özgürlüğünü savunduğudur? Cevap bireyin özgürlüğü olarak ortaya çıkar. Aydınlanma düşüncesinde bir “biyolojik kategori olarak karşımıza çıkan ‘insan’, liberal kavramsallaştırmada siyasal bir özneye dönüşür ve ‘birey’ ismini alır” (Birler, 2012, s. 270). Liberalizmin kurucuları olarak görülen Hobbes ve Locke’da görüleceği üzere özgürlük, haklar ve bireyin devletle ilişkilerine ilişkin düşünceleri pek çok açıdan farklıdır. Bu liberalizmin teori içerisinde daha ilk dönemlerden başlayarak farklı fraksiyonları göstermesi açısından önemlidir. Fakat yine vurgu farklılıkları olsa da farklı fraksiyonlar arasında ilkelerinin yakınlığından kaynaklanan ve bunların görüldükleri kadar farklı olmadıklarını gösteren kimi yakınlıklar mevcuttur. Bu yakınlık ister modern ister klasik liberallerde olsun liberalizmin temel ayırıcı özelliği toplumdaki kopuk, kendi çıkarının farkında rasyonel insan doğası veya birey anlayışıdır. Bu rasyonel bireyler, doğuştan her koşulda kendi çıkarlarının farkında olduklarından, liberalizmde tarih ilerlemeci-çizgisel bir şekilde ele alınır. Çizgisel tarih anlayışı tarihin çizgisel ve sürekli şekilde ilerlediğini varsayar. İlerlemenin itici gücünden ilki modern bilimin gelişimiyken, diğeri de liberalizmin “engellenmemiş bireyidir” (Mollaer, 2005, s. 56).

Liberal kuram, “diğer insanlardan ayrılmış ve onlarla hiçbir aidiyet ilişkisi kurmayan” bireye, öncelikle kendi çıkarlarını düşünen, bencil bir doğa atfeder (Birler, 2012, s. 276). Liberal düşünce bu açıdan “bencil” bireyi merkeze alır, ona öncül olan herhangi bir değer -toplum ya da sınıf gibi- yoktur. Dolayısıyla doğuştan “özgür iradeye sahip” her birey, kendi çıkarının farkında bir şekilde her alanda maksimize etmeye çalışacaktır (Birler, 2012, s. 276). Bireye verilen önemle birlikte ortaya çıkan “bireycilik” kavramı, liberal düşüncenin en önemli kavramlarından biridir (Şahin, 2008, s. 24).

Bireycilik sistematik açıdan, “ahlaki” (normatif) ve “ontolojik” olarak ele alınabilir (Şahin, 2008, s. 24). Eric Mack ve Gerald F. Gaus’un tanımıyla ahlaki bireycilik “her

bireyin hayatının, refahının veya tercih tatmininin, onun sosyal yaşama, refaha veya tercih tatminine bulunduğu katkıdan bağımsız olarak başlı başına en üstün değere sahip olduğunu ifade eder” (Aktaran Şahin, 2008, s. 24). Bu bireyin dışındaki herhangi bir toplumsal oluşumun (sınıf, cemaat veya toplum gibi) yararı için, bireye kendi rızası dışında yükümlülük yüklenemeyeceğini ifade eder (Şahin, 2008, s. 24). Ontolojik bireycilik ise temel varlığın sınıf, cemaat veya toplum değil birey olduğunu varsayar. Atilla Yayla'nın ifadesiyle bireyin varlığı “sınıf, halk gibi ‘bütün’lerin varlığından daha gerçektir” (Yayla, 1992, s. 132). Dolayısıyla yöntemsel açıdan bireyi değil de toplumu ya da sınıfı baz almak bir hatadır.

Liberalizmin çıkar ve iyilik kavramlarını yalnızca bireye dayanarak yapmasının altında liberal bilgi felsefesinin “görgücülük” (ampirizm) anlayışı vardır. Bu görüşe göre, bilginin temel kaynağı, “duyularımız ve duyular aracılığıyla edindiğimiz deneyimlerimizdir” (Birler, 2012, s. 276). Daha önce ele aldığımız, Locke'ta temellenen bu düşünceye göre, insan akli deneyimler olmadan “boş bir levha, bir *tabula rasa*’dır” (Birler, 2012, s. 276).

Her bireyin deneyimi ve algısı bir diğerinden farklı olacağına göre bilgi yalnızca öznel ve göreceli olabilir (Birler, 2012, s. 276). Dolayısıyla aslında bilginin “deneyimler aracılığıyla” edinildiğini kabul ettiğimizde bilginin “kişiden kişiye değişen bir öznel” içerdiğini de kabul etmiş oluruz. Bu durumda liberal düşünce içerisinde “iyi ya da ‘doğru’ olanın” evrensel ya da toplum adına bir tanımını yapmamız mümkün olamaz (Birler, 2012, s. 276). Dolayısıyla her birey kendi aklıyla, yaşadığı öznel deneyimler vasıtasıyla, ancak kendi çıkarını ve “iyi yaşamını” bilebilir. Bu yüzden “kamu çıkarı”, “toplum çıkarı” ve “ortak yarar” gibi kavramlar liberalizmde bireyden bağımsız oldukları için hem soyut, hem de geçersiz kavramlardır (Erdoğan, 1998, s. 21).

Bu liberalizmde herhangi bir ortak çıkar anlayışı yoktur demek değildir elbette. Liberal bilgi anlayışıyla temellenen “liberal ahlak kuramına” göre “iyi”nin anlamı

“kişinin seçimlerine sağladığı fayda ve hissedilen mutlulukla” (Birler, 2012, s. 276) eşitlenir. Dolayısıyla liberal faydacılık düşüncesine göre bireyin kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesi zaten onun “doğasıdır” (Birler, 2012, s. 276). Toplumun çıkarı ise onu oluşturan bireylerin çıkarlarının toplamıdır.

Dolayısıyla liberalizm toplumu aslında onu oluşturmuş “bireylerin toplamı” olarak görür (Birler, 2012, s. 278). Birey toplumdan önce var olmuştur ve bundan dolayı bireyin kendi doğal hakları “soyut bir niteliğe sahip olan toplumun” haklarından önce gelir. Bu açıdan toplum iyi veya doğru olana dair bir referans noktasını oluşturamaz. Topluluğun adına verilmiş her karar, bireysel özgürlüklerin ve bireyin sahip olduğu doğal hakların kısıtlanması anlamına gelecektir. En iyi toplum “bireyin yararına ilişkin farklı ve birbiriyle rekabet eden anlayışlara imkân tanınmalı ve sosyal kurumlar iyi yaşam sağlama konusundaki görüş çeşitliliğine bir çerçeve oluşturmalıdır” (Üstel, 1999, s. 64). Dolayısıyla rasyonel bireylerin, “iyi yaşamı” seçme noktasında özgür olmaları, başka bir ifadeyle onların “özel alanlarının” dışsal anlamda her türlü *müdahaleden* bağımsız olmasını gerektirir. Dolayısıyla liberal yurttaşlık kavramına ilişkin bir diğer önemli kavram ortaya çıkar karşımıza: “negatif özgürlük”.

Çağdaş tartışmalarda özgürlük tartışmaları özellikle Isaiah Berlin’in (1909-1997) “İki Özgürlük Kavramı” (Berlin, (1969) 2007) isimli çalışmasına referansla yapılır. Berlin’e göre negatif özgürlük bireye dışsal herhangi bir “*müdahalenin olmaması*” iken (Berlin, (1969) 2007, s. 63); pozitif özgürlük kişinin kendisinin efendisi olması isteğiyle ve “*kendi potansiyelini*” gerçekleştirmek için gerekli kaynaklara sahip olmasını ifade eder (Berlin, (1969) 2007, s. 69).

Bu ikili sınıflandırmada negatif özgürlük tarafında olan liberalizme göre bireyler ancak “dışsal müdahalelerden” bağımsız olduklarında özgür olabilirler. Bu açıdan birey, yaptığı seçimlere aldığı kararlara, sürdürdüğü yaşama başkalarının (devletin ya da

toplumun) *müdahale olmaması* durumunda özgür olduğu varsayılır (Berlin, (1969) 2007, s. 66).

Liberal negatif özgürlük bireyin bir zorlama altında kalmaksızın kendi seçimlerini kendi iradesiyle gerçekleştirmesi olarak tanımlanabilir. Bu özgürlük tanımının en temel özelliği “bir şeyden özgürlük”tür (Berlin, (1969) 2007, s. 61). Söz konusu olan özgürlük, esas olarak bireye bir şey sağlaması değil, onu zorlama ve baskıdan arındırmaktır. Negatif özgürlüğü savunanlar için bireyin müdahale edilmeyen eylem alanı ne kadar geniş olursa özgürlüğü o kadar geniş olur (Berlin, (1969) 2007, s. 62-63).

Liberal bir düşünür olan John Stuart Mill’e (1806-1873) göre ise özgürlük “fikir ve vicdan hürriyeti” üzerine temellenir: “Özgürlük demeye layık biricik özgürlük diğer insanların mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda arama özgürlüğüdür” (Mill, 1985, s. 24-25). Mill’in kendinden öncekilere göre iki özgül yanı vardır: İlk olarak o güne kadar bireyin özgürlüğü devlete karşı ele alınmışken, Mill topluma karşı yani “çoğunluğun tiranlığına” karşı bireyin özgürlüğünü savunur. Tek bir kişinin dahi olsa farklı fikirlerin değerli olduğunu söyler. Mill’in ikinci özgül yanısıya onun toplumsal özgürlük ve ilerleme konusundaki görüşlerindedir. Kendisi bu konuda birey odaklı bir yaklaşım geliştirerek bireysel özgürlüğü “toplumsal faydanın” kaynağı olarak görür. Dolayısıyla bireysel yetenekleri geliştirici özelliğe sahip olan özgürlük anlayışı, toplumsal faydayı arttırarak, “toplumsal ilerlemeyi” de sağlar. Bu yüzden devletin ya da toplumun bireyi sınırlaması bireyin verimine olduğu kadar topluma da zararlıdır.

Fakat Mill, bireylerin doğası gereği yalnızca “duyumsal ve maddeci hazlardan” değil, “entelektüel zevklerden” de yararlandığını öne sürer (Birler, 2012, s. 277). Dolayısıyla Mill’e göre “bireylerin bencilce davranışlarının sonucu olarak sürekli haz peşinde olmalarındansa, kamusal yarara katkıda bulunmak gibi bir seçenekleri daha vardır” (Birler, 2012, s. 277). Bu açıdan Mill “aydınlanmış kişisel çıkar” kavramıyla ortak

yararın sadece bireylerin çıkarlarının toplamından ibaret görülemeyeceğini söyler (Birler, 2012, s. 277).

Yukarıdaki açıklamalar baz alındığında liberalizmde bireyin özgürlüğünün iki aktör tarafından kısıtlanabileceği ortaya çıkar: diğer bireyler (ya da toplum) ve devlet. Bir bireyin diğer bireye müdahalesi cezai bir olaydır ve devleti gerektirir. Bireyin özgürlüğünün diğer bireylere ya da topluma karşı korunması gerekmektedir. Devletin bireylerin “hak ve özgürlüklerini” korumak üzere ortaya araçsal bir şekilde çıktığı varsayımı ilk olarak Hobbes ve Locke’ta incelenmişti. Fakat liberalizmde temel problem devletin “zor ve baskı” kullanarak bireyin hak ve özgürlüklerini sınırlandırmasıdır. Bu açıdan devlet, kuruluş amacına hizmet etmek zorundadır. Bu amaç onu oluşturan bireylerin “yaşam, özgürlük ve mülkiyet” haklarının korunmasıdır (Birler, 2012, s. 271).

Bireyin özgürlüğüne en büyük tehdit devletin müdahalesinden geldiği için özgürlüğü güvence altına almanın yolu bireyin devletten gelen bu müdahalelere karşı korunmasıdır. Bu açıklama liberalizmin “jandarma”, “gece bekçisi” sınırlı devlet yaklaşımını temellendirir. Demokratik olsun ya da olmasın, liberalizmin devlet biçiminin vazgeçilmez koşulu öncelikle “anayasal bir rejimin” var olması ve “hukuk devleti ilkesi” gereğince yönetilmesidir (Birler, 2012, s. 279). Bu şekilde liberalizm, siyasal gücün tek bir kişi ya da kurumda toplanmasının önüne geçerek, bireysel özgürlüğü garanti kapsamına almış olur. Bunun en önemli sebebi ise, güç eğer tek bir otoriteye devredilir ve diğer güçler tarafından denetlenemezse, devlet sınırlarını aşar, “keyfilik” ortaya çıkar. Bunun önüne geçmenin yolu liberalizmde “kuvvetler ayrılığı” ilkesidir. Bu ilkeye göre “yasama yürütme ve yargı” olmak üzere devletin yetkileri birbirinden ayrıştırılır (Birler, 2012, s. 271). Bu bağlamda liberal düşüncenin birçok ilkesini siyasal teorisinde kullanan düşünür olmasına rağmen Hobbes, mutlakiyetçi siyasal iktidar kurgusu ile liberal kuramın dışında bırakılır (Birler, 2012, s. 271).

Devletin temel amacı “iç ve dış güvenliği sağlamak ve bireysel negatif özgürlükleri korumak olmalı”, toplumun refahını arttırmak gibi “pozitif hedefleri” olmamalıdır (Sillier, 2003, s. 3). Bu nedenle liberalizme göre devletin “kaynakların daha adil dağılımına yönelik yeniden dağıtımcı politikaları” bireysel özgürlükleri kısıtlar (Sillier, 2003, s. 3-4). Devletin zorlayıcı gücü ise yasaları çiğneyenleri cezalandırma biçiminde ortaya çıkar ve bu şekilde kişilerin birbirinin özgürlük alanına müdahale etmesi engellenir.

Bu noktada Horacio Spector, “Four Conceptions of Freedom” (2010) başlıklı makalesinde liberalizmin özgürlük konusunda Hobbes ve Locke’da temellenen iki farklı fraksiyona ayrılabilceğinin altını çizer. Liberal gelenek içinde yasa-özgürlük ilişkisine farklı yaklaşan iki yaklaşım vardır. Hobbes’a göre yasalar güvenliği sağlamak için gereklidir fakat bunun bedeli kimi özgürlüklerimizden vazgeçmektir. Bunun dışında yasaların ya da egemenin düzenleme yapmadığı alanda birey istediğini yapmakta özgürdür. Benzer biçimde liberal bir düşünür olan Berlin’e göre de “mutlak olarak özgür olamayız, geri kalanını korumak için özgürlüğümüzün bir kısmından vazgeçmeliyiz” (Berlin, (1969) 2007, s. 66). Oysa Locke’a göre, yasalar özgürlüğü hiçbir şekilde sınırlamaz, doğa durumunda sahip olduğumuz özgürlük doğa yasası ile sınırlandırılmış iken, insanlar özgürlüklerini güvenceye almak için devleti sözleşme ile kurmuşlardır. Günümüzde özgürlükçü liberallerden olarak görülen Hayek’e göre de yasa özgürlüğü sınırlamaz, aksine “insanlara dış müdahalelere karşı korunmuş bir özel alan sağlayarak” özgürlüğü mümkün kılar (Sillier, 2003, s. 3).

Özetleyecek olursak liberalizm bireyi temel alarak bireyi sınırlayan, iktisadi ve toplumsal alanda ona engel olan, toplum ve devlet baskısına karşı bireyin haklarını önceler. Birey her şeyin temeliyse o her alanda “müdahalesiz” anlamda özgür olmalıdır. Toplum ve devlet bu alanda baskı üretebilecek unsurlar olarak değerlendirilir. Bireylerin özgürlüğü diğer bireylerin özgürlüğünün başladığı yerde sınırlandırılmalıdır. Bireylerin

bu özgürlük alanının güvencesini devlet sağlar. Fakat devlette bireyin özgürlüğünü tehdit edebilecek bir unsur olarak ele alındığından, o da bir takım kurumsal düzenlemeler ile sınırlandırılmalıdır. Aksi takdirde devlet tarafından bireyin negatif özgürlüğüne ya da özel alanına yapılacak her türlü müdahale toplumsal ilerlemeyi de sekteye uğratabacaktır.

Bu noktada liberalizm “Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji” (Berktaş, 2015) olarak tanımlandığının altı çizilmelidir. Özellikle güncel tartışmalarda liberal faydacı yaklaşımı insanlar arasındaki farklılıkları dikkate almamakla eleştiren John Rawls çizgisindeki düşünürler eşitlikçi veya “sosyal” liberaller olarak isimlendirilir. Sosyal liberaller, ortak yararı sağladığı için değil, bireye kendi yaşamını belirleyebilmesi için adil bir “fırsat eşitliği” sağlamak amacıyla “hak” kavramını “faydaya” göre öncelikli tutar (Üstel, 1999, s. 60). Fakat hak temelli liberalizm faydacı veya eşitlikçi olsun, “genelde insanları her biri ayrı amaç, çıkar ve ‘yarar’ anlayışına sahip olan bağımsız ve özerk kişiler” (Üstel, 1999, s. 60) olarak tanımlamaktadır. Liberal negatif özgürlük kuramını ve liberal yurttaşlık kuramının da arkasındaki temel varsayım da bu insan ya da birey kavrayışıdır.

1.4 Liberal Yurttaşlık Anlayışı

Liberal anlayışta yurttaşlık düşüncesi yukarıda özetlenen kavramlar ile ilişkilidir. En temelde bireyin “Doğal Haklara” sahip olduğu gerekçesiyle toplumdan özerkliği üzerine temellenen liberalizm, yurttaşlığı: bireye topluma karşı herhangi bir “yükümlülük” ya da “görev” yüklemeyen, yalnızca bireyin “yaşam, özgürlük ve mülkiyet” haklarını koruyan, hukuki bir “statü” olarak kavramsallaştırır.

Locke ve Hobbes ile temellenen “liberal-sözleşmecî yurttaşlık yaklaşımının en ayırt edici özelliği, bireyi özgül bir toplulukla değil, ama bir kategori ya da ‘etiketle’ (yurttaşlık) olan ilişkisi içinde ele almasıdır” (Üstel, 1999, s. 59). Dolayısıyla liberal yurttaşlığın en önemli özelliği birey ve bireyin doğal olarak sahip olduğu haklar üzerine

kurulmuş olmasıdır. Bireyin topluma önceliği tezinden hareketle liberal yurttaşlık bireyin toplum için ya da topluluğun ortak yararı adına kendi çıkarından vazgeçmesini ya da siyasal hayata katılımını öngörmez. Her bireyin diğer bireylerden ve devletten özgür (negatif anlamda) olması hedeflenirken; devletin yurttaşları birbirine ve devlete bağlayan organik bir işlevi yoktur. Yurttaşların tek yükümlülüğü devlete haklarına verdiği güvenceden dolayı vergi vermektir (Kartal, 2010, s. 33).

Bu ilkelerle tanımlanan liberal yurttaşlık anlayışı gerçekten de insanlar arasında yaygın bir kabul görür. Çünkü günümüzde insanlardaki genel kanı yurttaşlığın sorumluluk ya da katılım gibi değerlerden çok birtakım haklara çağrışım yaptığı düşüncesidir (Kymlicka, 2006, s. 401) Bu açıdan örneğin Marcedo bireysel hak temelinde şekillenen yurttaşlık düşüncesinin insanlar tarafından desteklenmesinin normal olduğunu ve bunun hiç de küçümsenemeyecek bir değeri olduğunu söyler (Marcedo, 1990, s. 39).

Hak temelli liberal yurttaşlık anlayışı, 1950’li yılların savaş sonrası koşullarında özellikle Thomas Humphrey Marshall’ın (1893-1981) yazdıkları etrafında şekillenir. Düşünsel anlamda liberal geleneğe yaslanan Marshall, “liberalizmin bireyci görüşlerinin toplumsal bir yorumunu geliştirmeye çalışır” (Üstel, 1999, s. 61). Analizlerini İngiltere toplumuyla sınırlayan Marshall, en temelde yurttaşlık haklarını üçe ayırır: medeni, siyasi ve sosyal. 18.yy’da gelişen medeni haklar, kişilerin bireysel özgürlüğünü, düşünce ve ifade özgürlüğünü, mülkiyete sahip olma özgürlüğünü nitelerken; 19.yy’da siyasi haklar bireyin seçme ve seçilme hakları gelişmiştir. 20.yy’da gelişen sosyal haklar ise özellikle refah devletinde ortaya çıkan ekonomik refah ve güvenlik hakkı çerçevesinde belli birtakım standartlara göre yaşam hakkını kast eder (Marshall, (1950) 2009, s. 148).

Marshall, özü gereği eşitlikçi gördüğü yurttaşlık kavramı ile eşitsizlik üreten kapitalizm arasındaki çatışmadan hareketle, kapitalizm ile yurttaşlık kavramının birbirini destekleyen bir ilişkide olduğunu düşünür (Marshall, (1950) 2009, s. 148-149). Kapitalizmin ürettiği eşitsizliklerin çözümüne ya da en azından denetlenmesine yönelik

yurttaşlık kavramının genişletilmesinin önemine dikkat çeker (Kartal, 2010, s. 44). Sosyal haklar özellikle refah devletinde ortaya çıkan ekonomik haklara sahip olmayı ifade eder. Sosyal hakların gelişimiyle birlikte beyaz, mülk sahibi erkeklere özgü olan yurttaşlık hakları; kadınları, işçileri ve çeşitli dinsel azınlıklar dahil birçok yurttaşlıktan dışlanan kesimleri kapsar hale gelmiştir.

Marshall'ın yaklaşımının en önemli noktası sosyal hakları içeren sosyal yurttaşlığın sınıf eşitsizliklerini tümüyle ortadan kaldırmadığı fakat kapitalizm sonucu ortaya çıkan eşitsizliği azalttığını iddia etmesidir. Marshall için yurttaşlık “en erken şekliyle dahil eşitlik ilkesi” üzerine gelişen bir kurumdur (Marshall, (1950) 2009, s. 149). “Eşitsizlik temelinde gelişen kapitalizm” ile “eşitlik idealinde olan yurttaşlığın” paralel bir gelişim süreci izlediğini, yurttaşlığın kapitalizmden kaynaklanan sınıfsal eşitsizlikleri azalttığını ve sınıf mücadelesini zararsız hale getirdiğini ifade eder. Özellikle yurttaşlığı “bir topluluğun tam üyesi olanlara verilen bir statü” (Marshall, (1950) 2009, s. 149) olarak tanımlaması liberalizme yakınlığını ortaya koymuştur. Sonuç olarak Marshall'a göre hakların korunması liberal refah devletini gerektirir.

Bryan Turner Marshall'ı, yurttaşlık kuramı aktif ve pasif yurttaşlık arasında bir ayırım yapmadığı için, tek boyutlu bir yurttaşlık görüşüne sahip olması nedeniyle eleştirir. Yurttaşlığın bir de “görev” ve “sorumluluk” boyutu vardır (Turner, 2007, s. 15). Dolayısıyla Marshall, bireylerin piyasanın belirsizliklerinden devlet tarafından korunduğu pasif bir yurttaşlık önermektedir. Öte yandan Marshall, kimi yazarlar tarafından yurttaşlığın tarihsel olarak ortaya çıkışını geri döndürülemez bir süreç olarak kabul etmekle ve refah devleti döneminde kazanılan sosyal hakların geri alınabileceğini gözden kaçırmakla da eleştirilir. Marshall'ın “evrimci iyimserliğinin” yurttaşlık haklarını özünde türdeş olarak görmesinden kaynaklandığı, “dolayısıyla da hakların iç gerilimini özellikle de medeni haklar ile sosyal hakların (özünde “tüketici” hakları olan ve kişilere herhangi bir güç ve iktidar sağlamayan) arasındaki çelişkiyi dikkate almadığı” nedeniyle

de eleştirilir (Üstel, 1999, s. 63). Birçok bakımdan eleştiriye uğramasına rağmen Marshall, “medeni”, “siyasal” ve “sosyal” haklar arasında yaptığı ayrımla yurttaşlık literatürüne önemli bir katkı yaptığının altı çizilmelidir.

Adrian Oldfield’in belirttiği gibi liberal yurttaşlık “haklar” temelinde sağlanan bir “statü”dür (Oldfield, 2012, s. 95). Bu açıdan “bireylerin içsel parçası” olarak tanımlanan “haklar” nedeniyle bireyler, “hem mantıken hem de ahlaken” toplumdan ve onların özgürlüğünü korumakla yükümlü olan devletten önce gelir (Oldfield, 2012, s. 95). Bireyin egemen ve özerk olduğu ve bunun bir “görev” olarak tanımlandığı statüye göre bireyler hem diğerlerinden hem de yöneticilerin keyfiliklerinden, yalnızca “sivil hukuk tarafından korumaya” ihtiyaç duymaktadır (Oldfield, 2012, s. 96). Başkalarına saygı duymanın dışında, başka bir “görevi” olmayan yurttaşlar için kamusal katılım ya da siyasal eylemde bulunup bulunmama bir tercih meselesidir. Hiçbir toplumsal dayanışma veya birlik, hiçbir ortak hedef algısı oluşturmayan liberal yurttaşlık anlayışı, insanlar arasında sözleşmeler dışında hiçbir sosyal bağ üretememektedir (Oldfield, 2012, s. 97). Bu haliyle dünya “Aristoteles’in söylediği gibi insanın sadece ‘iyi niyet’ besleyebileceği, daha fazlasını hissedemeyeceği yabancılardan oluşur” (Oldfield, 2012, s. 97).

Liberal yurttaşlık anlayışının temelinde yer alan “Doğal Haklar” düşüncesi, insanların “doğuştan” sahip oldukları ve devletin ve toplumun önünde gelen haklardır. Dolayısıyla liberal yurttaşlık, bütün insanların “insan olmalarından dolayı” kanun önünde, eşit haklara olması üzerine kuruludur. Halbuki bu durum cinsiyet, sosyal statü, sınıf ya da etnik aidiyet gibi “özel alana” ait farklılıkların kamusal alanda bir anlam ifade etmemesini doğurur. Dolayısıyla kamusal alandaki biçimsel eşitlik, özel alandaki eşitsizliği göz ardı eder (Üstel, 1999, s. 83). Kamusal alan, artık katılımcıların “doğuştan gelen kimi özellikleri”ni ya da sonradan oluşan “servet eşitsizlikleri”nin göz ardı edildiği, sanki her açıdan “aynı haklara sahip ‘imişcesine’ diyalogda buldukları alandır” (Üstel, 1999, s.

83). Böylece yurttaşlığın, “‘özel’ bireyler tarafından taşınan bir ‘evrensel’ maske olması”, söz konusu kavramı gerilim alanı haline getirir (Üstel, 1999, s. 55).

Donald’a göre Aydınlanma dönemi ile birlikte insanın önce “bilinçli bir özne” daha sonra da çıkarları ve haklarını korumaya çalışan “birey” olarak politik düşünce tarihine girmesiyle beraber gelişen liberal yurttaşlık, kamusal alanda bireylerin maskelenmiş yansımalarından başka bir şey değildir. Bu maskeler çıktığında ise ortada pek bir şey kalmaz. Birbiriyle kimi zaman çelişen ve örtüşmeyen maskelerin toplamı olarak algılanan özne, “bir yurttaş olmak, kent aylağı olmak, kişi olmak” gibi çok farklı maskelerden meydana gelir (Donald, 2012, s. 160).

Fusun Üstel’e göre liberal düşüncenin “nötr” gözükten yurttaşlık anlayışının ardında “birey ve onun yaşamına ilişkin belirli bir değerlendirme bulunmaktadır” (Üstel, 1999, s. 83). Üstel’in William E. Cannoly’dan aktardığı üzere liberal bireycilik, bireye yalnızca ahlaki bir öncelik tanımakla kalmaz, “aynı zamanda söz konusu bireyi, çeşitli niteliklerle (çalışkan, özerk, çıkarının bilincinde) donatarak ‘normalleştirir’” (Aktaran Üstel, 1999, s. 83). Söz konusu normalleştirme sürecinde liberal birey:

“...siyasi olanı hukuki olana indirgeme; çoğu siyasi konuyu haklar, adalet ve yükümlülük ve sorumluluk gibi hukuki kategorilere sıkıştırıp geri kalan sorunlara araçsal bir yaklaşımla birey ve yığınları kendi ‘çıkart’ ya da ‘ilkeler’ini rasyonel bir biçimde gözetmek için yargı kuralları içinde birbiriyle rekabet ettiği çatışmalar gözüyle bakma eğilimindedir” (Aktaran Üstel, 1999, s. 83).

Buradan hareketle liberal bireyci yurttaşlık anlayışı bireylerin “kanunsuzluklara ve usulsüzlüklere karşı uyarılarda bulunmak için gevşek bir biçimde ve geçici olarak bir araya gelen bireylerin ‘epizodik yurttaşlığı’”dır (Aktaran Üstel, 1999, s. 83). Epizodik yurttaşlık anlayışının geri planında toplumun “ortak yararı”nın gerçekleştirilmesi değil, bireyin özel çıkarlarının tatmini bulunur. Çünkü liberalizmde yurttaşların ortak yararı veya bireylerin siyasal katılım göstermesi gibi ilkelerin bir önemi yoktur. Bu şekilde

yurttaşlığı “yasal bir statüye” indirgeyen liberalizm, bireylerin siyasal katılım göstermelerine araçsal bir değer vererek yurttaşlık kavramının siyasal boyutunu, depolitize eder.

Rahatlıkla görülebileceği gibi liberalizmin yurttaşlık anlayışının geri planında liberal özgürlük kuramı ve liberal birey anlayışının önemi ortadadır. Hobbes ve Locke’a dayandırılan liberal-sözleşmecî yurttaşlık anlayışı özellikle günümüzde toplulukçu ve cumhuriyetçi düşünürler tarafından pek çok yönüyle eleştirilmektedir. Topluma öncelenen birey anlayışına yönelik eleştirilerin önemli bir kaynağı ise Aydınlanma düşüncesinin içinden gelmesine karşılık onun ilk eleştirisini yapmış olan Jean-Jacques Rousseau’dur (1712-1778). Rousseau, erken dönem liberalizmin ilk kapsamlı eleştirisini kendine özgül bir insan doğası tasavvuruyla temellendirir. Dolayısıyla onun kuramı, liberal insan doğası ve birey anlayışından başlayarak liberalizmin özgürlük, tarafsız devlet, yurttaşlık anlayışı gibi kavramlar üzerinden her noktada liberalizmin kapsamlı bir eleştirisini içermektedir. Onun çalışmalarına dönmek, neyi eleştirdiğini anlamak, günümüzde yapılan özgürlük ve yurttaşlık tartışmalarını anlamak ve yorumlamak açısından ufuk açıcı olacaktır.

2.BÖLÜM: ROUSSEAU’NUN LIBERALİZM ELEŞTİRİSİ VE CUMHURİYETÇİ İDEAL DÜZENİ

Aydınlanma döneminin önemli bir düşünürü olan Rousseau’nun eserleri arasında bir bütünlük bulunur. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* eserleri Rousseau’nun ideal düzenini açıkladığı “*Toplum Sözleşmesi*”ne bir giriş gibidir. *Toplum Sözleşmesi* (2008b)’nin ilk bölümü “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” cümlesiyle başlar. Dolayısıyla Yıldız Silier, Rousseau’nun tüm eserlerinin ortak konusunun aslında özgürlük ve onun değişik biçimleri olduğunu söyler: “Toplum öncesi *doğal özgürlük*, toplumda yozlaşmış olan bencillikle iç içe geçen *negatif özgürlük*, ulaşılması gereken hedefler olarak *ahlaksal ve politik özgürlükler*” (Silier, 2013, s. 47).

Rousseau’nun özgürlük ve yurttaşlık düşüncesi kendi döneminden yola çıkarak liberalizmin derin bir eleştirisini üzerine yükselir. Bunun en önemli sebebi ise onun bambaşka bir insan doğası anlayışıyla hareket etmesidir. Buradan harekete Rousseau’ya ayrılan bu bölüm onun insan doğası anlayışıyla başlayacaktır. Daha sonrasında ise sırasıyla Rousseau’nun insan doğası ve doğa durumu anlayışı temelinde yaptığı uygarlık eleştirisi ve bu eleştirilere çözüm olarak sunduğu ideal düzeni aktarılacaktır.

2.1 Rousseau’da İnsan Doğası

İnsan doğasına yönelik birtakım varsayımlar, insan için nasıl bir özgürlük savunacağımızı devletin nasıl bir kurum olması gerektiğini ve yurttaşlık anlayışımızı etkiler. Aydınlanma döneminin temel varsayımlarından hareketle Hobbes ve Locke insan doğasına öncesiz-sonrasız evrensel birtakım nitelikler yükler. Hobbes’a göre insan doğası gereği bencildir, sonsuz tutkuya ve diğerleriyle rekabet edebilmek için güç isteğine sahiptir. İnsan doğası toplumsallıktan önce de sonra da aynıdır. Toplumsal düzen ve

uygarlık sadece yasalar aracılığıyla insanların saldırgan dürtülerini denetler, fakat doğasını değiştirmez. Hobbes, doğuştan gelen, tutku ve hırslarının gerçekleştirilmek adına diğerleriyle rekabet halinde olan birey olarak kavrar. Birey kendi güvenliğini sağlamak için sivil toplum ya da devleti bir sözleşme ile kurar.

Locke'a göre ise insan akıl sahibi bir varlıktır. Doğal durumdaki insanın doğuştan hak ve özgürlükleri vardır. Locke doğa durumundaki, eşitlik ve özgürlük haklarını mülkiyeti ile ilişkilendirerek akılcı bir insan doğası ile kuramını temellendirir. Bu çerçevede devlet rasyonel bireyler arasındaki cezalandırma konusunda ölçsüzlüklere hakemlik etmesi için kurulmuştur. Bu noktada belirtilmesi gerekir ki Hobbes ve Locke'un toplumsal sözleşme kuramlarının doğum yerinin, kapitalizmin de doğum yeri olan İngiltere olması tesadüf değildir. Liberalizmin bu ilk kuramcıları, gelişmekte olan yeni politik ve iktisadi sistemi "gereçelendiren bir insan anlayışı ve 'hayali kökenler' kurgulamışlardır" (Silier, 2013, s. 50).

Rousseau'nun, diğer sözleşmecilerden temel farkı tam da insan doğası kavrayışında belirginleşir. Rousseau da siyasal görüşlerini açıklarken tıpkı Hobbes ve Locke gibi doğa durumu varsayımıyla başlar fakat bambaşka sonuçlara ulaşır. Hobbes'un ve Locke'un kuramlarını soyutlama açısından yetersiz görerek onların bugüne has olan bir takım insani özellikleri, kuramsal açıdan soyut olarak varsaydıkları doğa durumuna taşıdıklarını, daha sonra bu varsayımdan birtakım gerçekler üreterek bugünkü durumu meşrulaştırdıklarını veya doğallaştırdıklarını söyler (Rousseau, 2009b, s. 88). Bu sebeple Rousseau'nun insan doğasına, Hobbes ve Locke gibi, bugünün insanını referans alarak evrensel anlamda öncesiz-sonrasız birtakım özellikler yüklememesi. Ona göre uygar insan ile doğal durumdaki insanın özellikleri tümüyle değişmiştir.

Her ne kadar Rousseau da, Locke ve Hobbes gibi doğa durumu kavramını kullansa da, diğerlerinin aksine, doğal insanı bütün toplumsal kökenli yetenek ve eğilimlerden arındırarak yani çok daha ileri bir soyutlama düzeyinde düşünür (Rousseau, 2009b, s. 88).

Rousseau, doğal insanı “her zaman bugün gördüğüm yapıda, iki ayağının üzerinde yürür, ellerini bizim kullandığımız gibi kullanır” olarak varsayar (Rousseau, 2009b, s. 93-94).
Doğa durumunda insan:

“Bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı dereye susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum. Böylece onun gereksinimleri giderilmiştir” (Rousseau, 2009b, s. 94).

Ona göre yerleşik toplumsal yapıların olmadığı doğa durumundaki tek başına yaşayan insan; ağaçlardan topladığı meyvelerle beslenir. Avlanmak ve kendini vahşi hayvanlardan korumak için ilkel düzeyde silahlar yapar. Ara sıra çiftleşmek için diğer insanlarla buluşsa da aile kurumu henüz daha gelişmemiştir. İhtiyaçları ve gereksinimleri az olan doğal insana fazlasıyla yetecek kadar doğal kaynak olduğundan, kıtlık söz konusu değildir ve Hobbes’un söylediğinin aksine başkalarıyla sürekli savaşmasını gerektirecek bir durum yoktur. Dolayısıyla Rousseau’nun bu doğal durum tasviri insanların birbirleriyle çatışmasını gerektirmeyen bir yalnızlık halidir.

Rousseau’ya göre toplum öncesi doğal durumda, insanın algıladığı ihtiyaç veya arzular ile gerçek ihtiyaçları arasında bir fark yoktur. İnsanlar doğa durumunda barış içinde yaşamaktadır çünkü insanlar doğanın ona verdiği kadar fazlasına ihtiyaç duymamaktadır (Rousseau, 2009b, s. 94). Konuşma yeteneğinden yoksun, aklını kullanma yeteneği de henüz gelişmemiştir. Geçmiş ve gelecek duygusundan uzak, günübirlik yaşayan vahşi insan, yalnızca bildiği şeyi arzular, bildiği şeyler ise hemen ulaşabildiği şeylerdir. Rousseau’nun vahşi doğal insanı, zorunlu ihtiyaçlarını rastlantısal olarak gideren, gerektiğinde mücadele edebilecek kadar gücü olan, “bilgiden veya bilinçten yoksun”, sadece “doğanın verdiği basit dürtüleri duyabilen” bir hayvandır (Rousseau, 2009b, s. 105).

Rousseau'nun kuramında doğa durumunda insanın arzuları ihtiyaçlarını aşmamıştır, dolayısıyla insan “dolayimsız bir bütünlür” içinde yaşamaktadır (Savran, 2013, s. 72). Doğal insanın yetenekleri ve ihtiyaçları arasında tam bir denge olduğu için hem özgür hem de mutludur (Rousseau, 2005, s. 149). Vahşi insan doğa durumuna özgürlüğünün her ne kadar bilincinde olmasa da onu zorunluluk olarak yaşamaktadır. Dolayısıyla Gülnur Savran'ın da belirttiği gibi doğa durumunda özgürlük “bir hak olarak değil, bir *olgu, zorunlu bir yasa olarak*” yaşanır (Savran, 2013, s. 73-74). Doğa durumunda insanın, diğer insanlara karşı herhangi bir bağımlılığı yoktur. Dolayısıyla Rousseau, Locke'un aksine, insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğu görüşünü reddeder. Doğa durumunda vahşi insanlar arasında herhangi bir bağımlılık ilişkisi olmadığı için her biri kendi özgürlüğünü eşit bir şekilde yaşamaktadır.

Doğa durumu toplumsal ilişkilerin olmadığı, yalıtılmış bir durum olduğundan, “insanların aralarında hiçbir ahlaki ya da kabul edilmiş bir görev yoktur” (Rousseau, 2009b, s. 117). Bu sebeple Rousseau'ya göre doğa durumu “ahlak öncesi” bir durumdur. Çünkü doğal insan, diğer insanlarla birlikte rekabet veya ihtiyaç ilişkisi içine girmez. Bu yüzden aralarında iyi veya kötü ahlaki bir ilişkiden söz edilemez çünkü insanlar iyi ve kötü ayrımlarını bilmez. Rousseau, Hobbes gibi, doğa durumunda ahlaktan söz edilemeyeceğini düşünür fakat bu durum insan doğasının bencil, saldırgan olduğu sonucunu doğurmaz. Çünkü Rousseau'ya göre doğal insanın iyiliğinin kaynağı, kötülüğü bilmemesidir; o iyidir çünkü saftır. İyiliğe veya kötülüğe karşı nötrdür (Rousseau, 2009b, s. 119).

Rousseau'ya göre doğal durum, barış ve insanın iyiliği için en uygun durumdur. Rousseau, Hobbes'un doğanın herkese her şey üzerinde bir hak vermiş olduğunu fikrine katılır fakat bu durumun direkt olarak savaş ve çatışma doğurduğunu düşünmez. Doğal durumda insan “yokluk içinde” olan bir varlık olduğundan vahşi insan hem kötülüğü bilmez hem de tutkuları sınırlıdır. Rousseau'ya göre Hobbes, ilkel insanın kendini

koruma dürtüsünü, toplumsallığın ürünü olan çok sayıda tutkuyu karşılama ihtiyacını birbirine karıştırmıştır. Bu noktada Rousseau, Hobbes'un tanımladığı "savaş durumu"nun ortaya çıkmasını ya da çıkar çatışmalarının ortaya çıkmasını, daha sonra detaylı bahsedilecek olan tarihsel süreçler içerisindeki gelişmelere bağlar.

Locke'a göre ise daha önce bahsedildiği üzere doğal durum bir savaş durumu değildir. Doğal insan egoist ve saldırgan değil, barış içinde yaşayan, kendi çıkarlarını bilen iş birliği yapan akıllı bir varlıktır. Locke'un kuramı en temelde insanların özgürlük ve mülkiyet haklarına doğal durumda sahip olduğuna dayanır. Bu açıdan doğa durumu, politika öncesi bir durum olsa da toplumsallık öncesi bir durum değildir. Locke'un aksine Rousseau'ya göre ise akıl, "doğal durumda bile sahip olduğumuz bir şey değil, tarihsel olarak gelişen bir özelliktir" (Silier, 2013, s. 57). Dahası Rousseau'ya göre insanın akıl yürütme yeteneğinin gelişmesiyle birlikte onu mutlu ve barışçıl doğal durumdan koparttığını ve zamanla toplumsal yozlaşmaya sebep olduğunu söyler (Silier, 2013, s. 57). Dolayısıyla Rousseau, Locke gibi doğal hukuk kuramcılarının aksine doğal durumunu açıklarken, "evrensel akıl" varsayımına başvuramaz.

Daha önce söylendiği gibi Rousseau doğal durum tasvirine insanı bütün toplumsal kökenli yeteneklerinden arındırarak başlar. Toplum öncesi doğal durumda tek başına aylak bir şekilde yaşayan doğal insanın tek korkusu acı çekmek veya açlıktır. Vahşi insanın bütün ihtiyaçları hemen ulaşabildiği şeylerdir ve daha fazlasını istemek için gerekli bilgi veya bilinç derecesinden uzaktır (Rousseau, 2009b, s. 106). Diğer insanlara karşı ihtiyaç veya düşmanlık duymaksızın, aklını kullanma gereği duymadan doğada kendi bütünlüğüyle yaşar (Rousseau, 2009b, s. 106). Doğa durumundaki insan, hayvanla eşit yaşam koşullarına ve güdülere sahip olduğundan, kendi insani kapasitelerinin farkında olmayan bir varlıktır.

Sadece o gününü düşünen bu insan herhangi bir gelecek fikri olmadan yaşar. Amacı yalnızca gündelik ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir ve kendi yaşamıyla ilgili

herhangi bir fikri yoktur (Rousseau, 2009b, s. 106). Bu nedenle Rousseau'nun doğal insanı bir tarihe sahip değildir (Rousseau, 2009c, s. iv). Yeryüzünde yaşamış olan insanlık türü ihtiyarlamışsa da nesiller arası aktarım olmadığından dolayı insan hep çocuk kalmıştır. Bundan dolayı Rousseau'ya göre yalnızca uygar insanların bir tarihi vardır.

Diğer sözleşme kuramcılarının aksine, insan doğasına hiçbir “toplumsallık sonrası” nitelik yüklemeyen Rousseau, vahşi insanda bulunan, akıldan önce gelen iki genel ilkedен söz eder. Bunlardan ilki insanların kendi varlığını sürdürmesine yarayan “*ben-sevgisi*”³ diğeri ise insanların kendi arasındaki ilişkileri belirleyen “*merhamettir*” (Rousseau, 2009b, s. 84). Doğa durumunda bütün insanlar akıldan önce bu ilkelerle hareket ederler.

Öncelikle Rousseau'ya göre “*merhamet*” herhangi bir insanın, türdeşlerinin yok olması veyahut acı çekmesini gördüğü anda duyumsadığı üzüntüdür (Rousseau, 2009b, s. 119). Merhamet varsayımı, insan soyunun korunması açısından akıl ya da toplumsallık varsayımlarını gereksiz kılar. Bu evrensel duygu hayvanlarda bile bulunur (Rousseau, 2009b, s. 120). Merhamet bu açıdan düşünceden yani akıldan önce gelir. Çünkü kendi başına akıl erdemli olmaya yetmez. Akıl iyiliğe işaret ederken merhamet iyiliğin sevilmesini sağlar. Akıldan önce gelen merhamet, aklın dayanağını oluşturur. İnsanların birbirlerine karşı iyi şeyler istemesinin, dostluğun ve diğerlerinin mutluluğunun gözetilmesinin temelinde merhamet duygusu yatar. Dolayısıyla Rousseau'ya göre merhamet bütün toplumsal erdemlerin kaynağıdır (Rousseau, 2009b, s. 121).

Rousseau insan doğasına değişmez ve evrensel birtakım özellikler yüklemeyiz. Dolayısıyla uygar insan ile ilkel insanın özellikleri birbirinden farklıdır. Rousseau'ya göre *merhamet*:

“...ilkel insanda ‘belirsiz ve canlı’ iken, uygar insanda ‘gelişkin ama zayıftır’. İlkel insanda merhamet belirsiz ve bulanıktır, çünkü bu duygu *acı çeken*

³ *Amour de soi*.

insanla özdeşleşmeyi tasavvur edebilmeye bağlıdır; oysa ilkel insanın hayal gücü henüz daha gelişmemiştir. Merhamet doğrudan fiziksel bir duyarlılıktan kaynaklandığı için canlıdır. Öte yandan, uygar insanda merhamet duygusu ‘gelişkindir’, çünkü öteki ile kendisini daha bilinçli olarak özdeşirebilir; ama ‘zayıf’tır, çünkü bu duygunun yerini kibirlilik almıştır” (Silier, 2013, s. 59).

İnsanda akıldan önce bulunan diğer duygu olan “*ben-sevgisi*” ise ilkel insanda daha belirgin olmasına karşılık uygar insanda, tamamen kaybolmasa da zayıflamış ve canlılığını yitirmiştir. Rousseau’ya göre her insanda bulunan ben-sevgisi insanı yaşamı boyunca terk etmez (Rousseau, 2005, s. 205). Hemen belirtmek gerekir ki Rousseau’nun ben-sevgisi kavramı bencillikle karıştırılmamalıdır. Merhamet ve ben-sevgisini birbiriyle ilişkili düşünen Rousseau, doğal bir duygu olan merhametin, kişinin kendine karşı duyduğu sevgi olan ben-sevgisini bencilleşme duygusuna dönüşmesini engelleyerek, bütün insanlık türünün devamlılığını sağlamaktadır (Rousseau, 2009b, s. 132). Dolayısıyla Rousseau, merhamet duygusuyla desteklenmediği sürece ben-sevgisinin bencilliğe dönüşeceğini ifade eder.

Peki ya Rousseau için insanı hayvandan ayıran nedir? Bütün canlılar kendilerini koruma eğilimindedir, hayvanlar bunu içgüdüleriyle yaparken, insan özgür iradesiyle seçim yapabilir; böylece hayvanlara özgü olan biyolojik belirlenimlerden kurtulabilir. Örneğin hayvanlar kendi yararları için dahi olsa doğanın koyduğu kuralların dışına çıkamaz. Fakat insanlar kendisi için zararlı olsa da, doğanın kendisi için koyduğu kuralların dışına çıkabilir, doğaya karşı gelebilir. Bu insanların özgür irade sahibi olduğunu gösterir. Bu nedenle Rousseau’ya göre, insan ile hayvan arasındaki ayırım söz konusu olduğunda, insanın ayırıcı niteliği “*özgür bir unsur olma*”sıdır (Rousseau, 2009b, s. 103).

Rousseau’ya göre insanı hayvandan ayıran bir diğer özellik, (ki bu özellik irade gücüyle seçim yapabilme ile de ilişkilidir) “*yetkinleşme ve olgunlaşma*” yetisidir.

Yetkinleşme ve olgunlaşma yetisi, insanda bir potansiyel olarak bulunur. Diğer yetilerimizin gelişmesini de sağlayan bu nitelikle insan, doğa durumundaki öncesiz-sonrasız halinden çıkarak tarihin ve uygarlığın başlatıcısı durumuna gelmiştir (Rousseau, 2009b, s. 104). Dolayısıyla insan türü bu yeti sayesinde bir tarihe sahip olabilmıştır. İnsan böyle bir özelliğe sahip olduğu için, insanlık mükemmelliğe doğru ilerleyebilir veya gerileyebilir. Bu sebeple Rousseau Aydınlanma düşüncesi gibi ilerlemeci tarih anlayışına yönelik düşünceye karşı çıkar. Rousseau'ya göre, insanlık tarihi de bu yeti nedeniyle daha farklı ve olumlu yönde gelişme olanağına sahip olduğundan olabilecek tek tarih değildir (Savran, 2013, s. 78). Farklı koşullarda insanlık farklı ve daha olumlu bir yönde gelişebilirdi. İnsan kötülüğü yarattığı gibi, mutlu olmayı bilgiyi ve erdemlerini geliştirme yönünde kullanmayı da tercih edebilecek kapasiteye sahiptir.

Rousseau'ya göre insanın gelişmesi temel olarak ihtiyaçlardan doğmuştur. Tutkular asıl olarak ihtiyaçlardan beslenir. Dolayısıyla insanın yetkinleşmesini ve olgunlaşmasını sağlayan en önemli şey tutkulardır. Bu nedenle insanoğlu tutkulara çok şey borçludur çünkü aklımız tutkular ile gelişmiştir. İnsan yetkinleşme ve olgunlaşma yetisi sayesinde, doğal durumundaki sakin ve masum halinden uzaklaşmış ve uzun sürede kendi kendinin zorbası haline getirmiştir (Rousseau, 2009b, s. 104)

Fakat Rousseau, Hobbes'ta olduğu gibi tutkuların insanlar arasında çatışmaya neden olduğunu düşünmez. Çünkü doğa durumunda vahşi insanın tutkuları onun temel gereksinimlerinin ötesine geçmez. Hobbes'un bahsettiği savaşa sebep olan tutkuların oluşumu insanın toplumsallaşmasından sonra gelir. Doğa durumundaki insanı harekete geçiren ihtiyaç veya gereksinimler sınırlı olduğundan doğadaki insanın tutkuları yoktur. Tutkular asıl olarak insan toplumsallaştıktan sonra oluşmaya başlar ve sonrasında çatışmaya neden olur.

Rousseau'nun insan ile hayvan arasındaki farklılık olarak gördüğü bir diğer unsur ise "dil" üzerinedir. İnsanın toplumsallaşması bu noktada dönüm noktası olmuştur.

İnsanların birbiriyle iletişim kurmasıyla ortaya çıkan toplum ile birlikte dilin de gelişmesi başlamıştır. Bir insan, kendine benzeyen başka biri tarafından hissedilen ve tanınan biri olduğu andan itibaren kendi his ve düşüncelerini karşısındakine iletme arzusu ve ihtiyacı içine girer (Rousseau, 2009b, s. 1). Bu şekilde gelişen konuşma yetisi, iletişim aracı olduğu kadar, fikirleri geliştirerek düşünce işlemlerini de artırır. Toplumların oluşmasıyla paralel bir şekilde gelişen dil aracılığıyla insan kendinin yalnızca başkaları tarafından görülmesi değil, aynı zamanda kendini başkalarının gözünden görmesi, başkalarının yargılamalarına tabi olması ve kendini başkalarının bilincinde hissetmesine de yol açmıştır. Dil sayesinde insan, başkalarına bağlanarak, yeni bir yaşama, yeni bir anlam dünyasına girer. Dolayısıyla dil aracılığıyla ilişki ağı genişler ve insanlar birbirine bağımlı hale gelir (Rousseau, 2005, s. 171).

Böylece insan, doğan bütünlüğünden uzaklaşarak, kendisiyle başkaları arasında bölünüp parçalanmaya başlar. İnsanın doğal ortamda sahip olduğu doğal bütünlüğü geri dönüşü olmamak üzere bozulmuş, insan “kendini yetkinleşme ve olgunlaşma kabiliyetinin bütün kazandırdıklarını yeniden kaybederek, kendisi hayvandan daha aşağı bir duruma düşmüştür” (Rousseau, 2009b, s. 104).

Bu noktada altını çizmek gerekir: Rousseau’nun gelecek bölümde eleştirdiği toplumsallaşmayla birlikte ortaya çıkan uygar insan ile doğal insanın özellikleri tümüyle farklıdır: Bu nedenle insan doğasının tarihsel ve toplumsal olarak değiştiği tezi “Rousseau’nun politik kurama en önemli katkılarından biridir” (Silier, 2013, s. 61). İnsan toplumsallaşmasıyla beraber yaşadığı değişim bir yandan iyi diğer yandan ise kötüdür. İyi yanı insanın hayvandan farklılaşması yani aklını, özgür iradesini ve yetkinleşme ve olgunlaşma yeteneğini geliştirmesi, kötü yanı ise gelişen aklının merhamet duygusunu köreltmesi, başkalarıyla karşılıklı bağımlılık ilişkisine girmek suretiyle “gerçek ihtiyaçlarını algılamaktan uzaklaşmaya başlamasıdır” (Silier, 2013, s. 61-62).

2.2 Özgürlükten Köleliğe: Rousseau'da Özgürlüğün Yitimi

Rousseau'nun yaşadığı dönemde Aydınlanma felsefesini savunan düşünürler tarihsel ilerleme fikri çerçevesinde insanlık tarihinin yalnızca bilim, teknoloji veya sanayi değil, akıl ve özgürlükler bakımından da geliştiğini düşünür. Bu açıdan uygarlığın gelişmesiyle birlikte insanlar yaşanan teknolojik gelişimle birlikte hem refah düzeylerini arttırmış hem de dinsel baskılardan ve batıl inançlardan özgürleşerek kendi kaderlerini kendileri belirlemeye başlamışlardır. Artık kendisini Tanrı'nın elçisi olarak gören ve tebaasına kendi uyruğu gibi davranan kralların yönettiği devletlerin yerine, herkesin (o zamanlar için herkes, mülk sahibi beyaz erkekler demektir) oy hakkına sahip olduğu liberal ulus devlet modeline geçilmiştir. Bu sayede yurttaşlar hem politik hem de iktisadi özgürlüklerini hukuk devleti aracılığıyla garanti altına almıştır.

Çağdaşlarının aksine uygarlığın getirdiklerini, modernliği, Aydınlanma düşüncesini, ilerleme fikrini, bilim, sanat ve siyasal kavrayışı eşitsizliğe yol açan ve yurttaşları köleleştiren birer kötülük olarak görerek Rousseau, Aydınlanma döneminin içinden gelmesine rağmen, onun ilk eleştirmeni olarak görülür (Mollaer, 2005, s. 63). Rousseau'ya göre “özgürlüğün ve mutluluğun en önemli kaynağı kişinin gerçek ihtiyaçlarını bilmesinde ve karşılayabilme gücündedir” (Silier, 2013, s. 61-63). Bu nedenle Rousseau, uygarlık ve iktisadi büyümeyi teknoloji ve bilimi geliştirmiş olsa bile bizi gerçek ihtiyaçlarımıza karşı körelttiği için eleştirir. Aydınlanma düşünürlerin aksine uygarlık geliştikçe özgürlüğümüz değil, “özgürlük yanılsamamız” artmıştır (Silier, 2013, s. 61-63).

Rousseau'ya göre insanın insanlaşma süreciyle yozlaşma süreci paralel ilerlemiştir. Rousseau'nun çalışmalarında toplumsallaşmayla birlikte yozlaşmanın ve doğal özgürlüğümüzü kaybetmemizin birbiriyle ilişkili üç farklı kaynağı vardır: “Psikolojik Bağımlılık ve Yabancılaşma”, “İktisadi Eşitsizlikler ve Görelî Yoksunluk” ve “Adil Olmayan Sözleşmeler”. Bu başlıkların arka planı Rousseau'nun, kendi döneminden

yola çıkararak yaptığı liberalizm eleştirisidir. Bu sebeplere tek tek başlıklar halinde değinmemiz yerinde olacaktır.

2.2.1 Psikolojik Bağımlılık ve Yabancılaşma

Rousseau'ya göre toplumsallaşmayla birlikte doğal insanın yozlaşmasının ilk kaynağı kişinin kendisini başkalarıyla karşılaştırmaya başlamasıdır. Bireyin toplum içinde kendisini bir başkasıyla karşılaştırarak değerlendirmesi ve bireylerin başkaları tarafından fark edilme arzusu gitgide başkalarının düşüncelerine bağımlılığı geliştirir ve toplumda artık *rekabet* duygusu egemen hale gelir. Bu şekilde toplumsallaşan insan en başta kendi kendine yeterliliğini kaybeder. Artık kendini iyi hissetmek için diğerlerinin gözünde itibar kazanma hırsı içine girer ve mutluluğu da buna bağlanır.

Rousseau yabancılaşmayı ortaya çıkaran ve insanın kendi felaketine yol açan bu durumu “*bencillik*”⁴ kavramlarıyla açıklar. Uygarlığın gelişimiyle ben-sevgisinin yerini alan bencillik insanın başkalarının zihninde temsil edilen benliğine duyduğu, dolayımı ve dışlayıcı bir sevgidir. İnsanlar arasında üstünlük ve rekabet ilişkisini bu duygu yaratır. Toplumsal ilişkilere girdikten sonra ortaya çıkan bencillik, insanda ben-sevgisinin yerini almış, kişinin sürekli başkalarıyla kendini kıyaslamasına yol açmıştır. Dolayısıyla Rousseau'da, doğal insanın özellikleri toplumsallaşmasıyla birlikte, diğer sözleşmecî kuramcılarda olduğunun aksine, tümüyle değişmiştir:

“Doğal insan özgürlüğüne düşkündür; kendisiyle ilişkisinin temeli kendini sevmesi, başkalarıyla olan sınırlı ilişkilerinin temeli ise merhamet duygusudur. Uygar insan ise ona göre güvenliği uğruna özgürlüğünü feda eder; kendisiyle ilişkisini temelini bencillik ve kibir duyguları, başkalarıyla ilişkisini ise kıskançlık belirler” (Silier, 2013, s. 61).

⁴ *Amour propre*

İnsan toplumsal ilişkilere girerek artık kendisini başkalarının gözünden tanımlamaya başlamıştır. Bu gelişmeyle birlikte artık insan doğal özgürlüğünü ve doğal bütünlüğünü yitirir, “mutluluktan uzaklaşır” (Silier, 2013, s. 62). Çünkü uygarlığın getirdiği, lüks alışkanlıklar, para kazanma veya rütbe sahibi olma hırsı gibi kötülükler, diğerlerinin üstünde tahakküm kurma arzusunu tetiklemiştir. Başkalarına bağımlılık getiren aşırı tutkular sebebiyle toplum durumunda insan, “kendi mutsuzluk ve felaketini” yaratmıştır (Rousseau, 2005, s. 42-43). Rousseau, bilimlerin ve sanatların gelişimiyle insan türünün mutsuzluğuna ve erdemlerinin kaybolduğuna dikkat çeker: “bilimlerimiz ve sanatlarımız geliştikçe ruhlarımızın bozulmuştur” (Rousseau, 2009a, s. 11). Rousseau’dan alıntılacak olursak:

“Bilim, edebiyat ve sanat insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter.

Özgür yaşamak için doğmuş görülen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir, onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar” (Rousseau, 2009a, s. 8).

Ona göre bilimlerin ve sanatların gelişmesi, yaşamı kolaylaştırmış olsa da, davranışlarımızı ve eylemlerimizi belli kalıplara sokarak bir tür psikolojik bağımlılık üretmektedir. Bilim ve sanatları toplumda erdemle alakası olmayan göz boyayan sahte davranış ve nezaket kuralları üretirler. Gerçekte, tüm sahtelikler içinde olan böyle bir toplum birlik ve huzur içinde de değildir. Artık insanlar arasında bir dostluk ya da saygı temelli bir bağlılık kalmamıştır (Rousseau, 2009a, s. 10).

Rousseau’ya göre bu durumda toplumlardaki eğitim sisteminin de rolü vardır. Uygar insan aldığı eğitimle kendisini tanımak yerine yabancılaşarak, “yaşamayı bilmek ve mutlu olmak dışında” her türlü gereksiz ve sahte bilgiyle donanan bir insandır (Rousseau, 2005, s. 16). Modern dünyadaki uygar insan aldığı eğitim sayesinde “parçalanır”. İnsanın gerçek doğası ve iyiliğiyle uyuşmayan modern dünyanın getirmiş olduğu toplumsal

roller, onun kendi bütünlüğünü ve doğallığını bozmuş ve onu kendine ve başkalarına “yabancılaştırmıştır”.

Doğal insanın bütünlüğünden uzakta olan uygar insan, edinilen birçok gereksiz bilgi ve tutkuların etkisiyle “tanınmayacak hale gelecek kadar görünüş değiştirmiştir” (Rousseau, 2009b, s. 79). Uygarlığın getirdiği ilerlemeler karşısında daha mutlu olması gereken insanlar tam tersine sahte alışkanlık ve duygularla yaşadıkları toplum içinde yabancılaşmış ve dolayısıyla mutsuzlaşmıştır. Dahası Rousseau, bu noktada insan benliğinin bölünmüş olduğu düşüncesiyle hareket etmektedir. Toplum içinde insan başkalarının uygun gördüğü biçimde davranmak zorundadır: “bu yüzden de, kendi gerçekliği ile görünmek zorunda olduğu biçim arasında bölünür” (Savran, 2013, s. 82). Bu şekilde uygarlığın, insanın doğal bütünlüğünün bozulduğu başka bir ifadeyle benliğinin bölündüğü bir yaşam sürmesine neden olduğunu vurgulayan Rousseau, Gülnur Savran’ın da belirttiği gibi aslında o dönemin burjuva yaşam kültürünü eleştiri konusu haline getirmiştir (Savran, 2013, s. 89-90).

2.2.2 İktisadi Eşitsizlikler ve Göreli Yoksunluk

Rousseau’ya göre modernizmin ve uygarlığın getirdiği yozlaşmanın ikinci kaynağı, özel mülkiyetin gelişmesi sonucu oluşan toplumsal eşitsizliklerdir. Rousseau’ya göre insan türünde biri doğa tarafından oluşan, yaş, sağlık, bedensel güç ve zekâ gibi niteliklere ilişkin diğeri ise insanların toplumsallaşmasıyla beraber ortaya çıkan toplumsal eşitsizlik olmak üzere iki tür eşitsizlik bulunur. Rousseau’ya göre zekâ, güç ve sağlığa dayalı doğal eşitsizlikler kaçınılmaz ve zararsızdır. Bu sebeple Rousseau kendisinin toplumsal eşitsizlik ile ilgileneceğini çünkü doğal eşitsizlikle ilgilenenin “doğruyu arayan akıllı ve özgür insanlara uygun düşmeyeceğini” belirtir (Rousseau, 2009b, s. 87-88). Oldfield’in belirttiği gibi Rousseau’nun paradigmasında doğal ya da fiziksel eşitsizlikler uygar toplumdaki ilişkilerde ortaya çıkan politik ya da toplumsal eşitsizlik niteliğinde değildir.

Çünkü fiziksel eşitsizlikler başkasının iradesine bağımlı olarak oluşmamıştır (Oldfield, 1990, s. 95). Rousseau'ya göre, toplumsal eşitsizlikleri anlamak için ise insanın toplumsallaşma sürecine daha detaylı bakmak gerekmektedir.

Rousseau insanlık türünün doğa durumundan çıkararak toplumsallaşma sürecine girmesini açıklarken rastlantısal ve olumsal etkenlere başvurur (Savran, 2013, s. 78). İnsanlık türünün doğal süreçten çıkmasına ilk aşamada doğal engeller sebep olur. Bu aşamada insan daha önceleri çaba harcamadan ulaştığı doyuma ulaşabilmek için, kendini dönüştürmeye ve gereksinimlerini yeni yollarla karşılamaya başlar. İnsan türü bir defa gelişme sürecine girdikten sonra hızla gelişmeye başlamıştır.

İlk mülkiyet olan konut yapımının ortaya çıkmasıyla ilk aile birlikleri de bu dönemde ortaya çıkar. Aile hayatı gelişmeye devam ettikçe, aileler bir araya gelmiş ve yavaş yavaş bir toplumu oluşturmuşlardır (Rousseau, 2009b, s. 143). Doğal nedenler insanları bir tür toplumsal ilişkiler ağına doğru yöneltmiştir ama henüz bu toplumsal ilişkiler daha sonraki gelişmelerin yol açtığı toplumsal eşitsizliklere yol açmaz.

Rousseau, bu süreci insanlığın “altın çağı” olarak görür. Bu çağda insanlar özgür, sağlıklı ve mutlu yaşadıkları onlar için en elverişli durumdur (Rousseau, 2009b, s. 144). Rousseau'ya göre dünyanın gençlik dönemi olan bu dönem, politik veya toplumsal eşitsizlikler ortaya çıkmadan önce de toplumsal hayatın başlamış ve sürmekte olduğunun bir göstergesidir. Bu bakımdan doğa, insanın gelişme sürecinde ortaya çıkan kötülüklerin sorumlusu değildir.

Rousseau için bu çağ kısa sürmüştür. İnsanlık türünün ikinci aşamasına gelindiğinde madenlerin bulunmasıyla birlikte iş bölümü ve özel mülkiyet ortaya çıkar. Bu gelişmelerle birlikte tarım da kolaylıkla yerleşir. İnsanlığın felaketini yaratan bu aşamayı Rousseau şöyle anlatır:

“Fakat, bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, karlı olduğu fark

edildiği andan beri eşitlik kayboldu. Mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar, insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı, hoş ve güleç kırlar haline geldi” (Rousseau, 2009b, s. 144).

Rousseau’ya göre mülkiyet, bir akıllının bir parça toprağı çitle çevirerek, “bu bana aittir”, demesinden ve diğerlerinin de karşı koymak yerine ona boyun eğmesinden kaynaklanır (Rousseau, 2009b, s. 133). Bu mülkiyeti doğallaştırmama konusu Locke ile Rousseau arasındaki en temel farktır. Çünkü bu şekilde mülkiyet sorgulanmayan “doğal hak” olmaktan çıkarak eleştiri konusu haline gelir. Rousseau temel olarak mülkiyetten yurttaşların hakkı olarak söz etmektedir, “bu konuda hiçbir zaman doğal haklar söylemini kullanmaz” (Savran, 2013, s. 63).

Özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte toplum zengin-yoksul, efendi-köle, işçi-işveren arasında bölünmüştür. Zenginlerin ve fakirlerin ortaya çıkması yukarıda açıkladığımız psikolojik bağımlılığın ve yabancılaşmanın oluşmasına neden olan etkenlerle ilişkilidir. Çünkü zenginliğin ve fakirliğin ölçütü başkalarıdır: Zenginlik, “başkalarından” daha fazla şeye sahip olan; yoksulluk ise “başkalarının” sahip olduğundan daha azına sahip olandır. Dolayısıyla servete dayalı zenginlik bir tür “görelî” zenginliktir. Sonuç olarak Rousseau’da yozlaşmamıza neden olan tarihsel olarak gelişen toplumsal eşitsizlikler ile psikolojik bağımlılıkların oluşması çift yönlüdür; üretim biçimindeki gelişmeler eşitsizlik yaratır, bunlar da psikolojik bağımlılığı güçlendirir (Silier, 2013, s. 67).

Rousseau’ya göre özel mülkiyet tarihsel olarak ortaya çıktıktan sonra zengin için de yoksul için de bir tür bağımlılık üretir. Çünkü zengin yoksulun sırtından “hizmetiyle” daha fazla zenginleşir (dolayısıyla zenginliğini sürdürmesi, onun için yoksulların varlığını gerektirir); yoksul ise hayatta kalabilmek için zengine bağımlı hale gelir (Rousseau, 2009b, s. 137). Zengin ile yoksul arasındaki uçurum arttıkça toplum yozlaşır çünkü arzuların ortaya çıkışı ve tatmini, kişinin yeteneklerine göre değil, ne kadar parası

olduğuna bağlı hale gelir. Zenginın pek çok arzusu vardır, ama yeteneklerinin kk bir kısmını kullanır. Yoksul ağırı çalışır, zengin ise aylaklık eder; aylaklığı pek çok yeni ürüne bağımlılığı nedeniyle, vücudu ve zekası giderek zayıflar gücünü ve cesaretini yitirir (Rousseau, 2009b, s. 146).

İnsanlar artık gerçek ihtiyaçlarından uzaklaşarak, yapay ihtiyaçların ve “grelı yoksunluk” duygularının esiri haline gelmiştir (Silier, 2013, s. 68). Zenginler boş zamanlarında yeni alışkanlıklar edinerek bunları ihtiyaç olarak görmeye başlar. Onların sahip olduğu pek çok arzu “görelidir” ve gerçek ihtiyaçlarından kaynaklanmaz. Toplumda oluşan grelı yoksunluk duygusuyla artık toplumda önemli olan, kişinin ne olduğu değil, nasıl göründüğü yani toplumsal statüsü haline gelmiştir (Silier, 2013, s. 69). Rousseau’da bu durumu Savran, şu şekilde ifade eder:

“Toplum “gerçeklik düzlemi” ve “görünüşler” düzlemi olmak üzere iki düzlemden oluşmuş gibidir. Toplumsal yaşamda insanların ve nesnelerin “gerçekten ne oldukları” ile “yanılsama” düzleminde “bize nasıl göründükleri” arasında Rousseau oldukça belirgin bir ayırım yapar. Bu ikiye bölünmenin kökeninde tarihsel süreç vardır: Bu süreç içinde, insan doğası toplumda edindiği alışkanlıklar ve kanıların etkisiyle kendisine yabancı olan bir şeye dnşmştir. Bu yeni varoluş biçimi insanı doğasının dışına çıkarır” (Savran, 2013, s. 79)

İnsanlar toplumda saygı görmek için mülkiyetlerini ve zenginliklerini arttırmak adına birbirleriyle rekabet etmeye başlamışlardır. Bu niteliklere sahip olmasalar da sahipmiş gibi yaparak, olduklarından farklı görünen insanlar sayesinde gösteriş, hile ve diğer bütün ahlaki bozukluklar ortaya çıkmıştır (Rousseau, 2009b, s. 148). Bu şekilde yozlaşan toplumda insanlar, hırsları doğrultusunda başkalarını tahakküm altına almaya çalışmakta, birbirlerine zarar verme eğilimi ve kıskançlık duygularını, iyi dilek ve içtenlik “maskesi” takarak gizlemektedirler (Rousseau, 2009b, s. 149).

Yukarıda özetlenen gelişmeler ile birlikte uygar insanın akli ve zekâsı gibi özellikleri gelişmiş olsa da, doğa durumdaki özgürlüğünü kaybetmiş, toplumda başkalarının ve kendi tutkularının kölesi haline gelmiştir. İşte bu duruma neden olan en önemli sebep mülkiyetin ve eşitsizliklerin ortaya çıkmasıdır. Zenginlerin varlığını sürdürmek için yoksulları bastırmaları, yoksulların ise ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarının mallarına göz dikmeleri bu toplumda herkesin birbirine düşmanca yaklaşmasına neden olmuş, toplumda müthiş bir kargaşa ortamı oluşmuştur. Toplum artık tam bir “savaş”⁵ alanıdır ve artık kimse güvencede değildir. Rousseau’nun, adil olmayan sözleşmeler ile kurulmuş olan modern liberal devletlerin eşitsizliği yeniden üreterek insanların özgürlüğünü kısıtlamalarına yönelik eleştirileri de bu çerçevede anlaşılabilir.

2.2.3 Adil Olmayan Sözleşmeler

Rousseau’nun toplumların yozlaşmasının üçüncü kaynağı olarak gördüğü şey, var olan toplumların kuruluş biçimidir. Rousseau’ya göre mülkiyeti keşfeden kişi aynı zamanda devletin de kurucusudur: “Mülkiyet bir defa kabul edildiğinde bunun sonucu olarak hukuk kuralları doğmuştur” (Rousseau, 2009b, s. 146). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda devletin zenginlerin icadı olduğunu ileri sürer. Rousseau’ya göre bu şekilde kurulan modern yönetimlerde insanlar, tıpkı vücudun kurtarılması için kolun kesilmesine göz yummak gibi, güvenlikleri için özgürlüklerini satmışlardır (Rousseau, 2009b, s. 153).

⁵ Rousseau’nun bu nokta Hobbes’tan farkı insanlar birbiriyle savaş haline girdiklerinde artık zaten toplumsallaşmışlardır. Rousseau’nun toplumsallık-öncesi, doğal insanı hiçbir aşamada bir savaş durumuna girmez. Çünkü savaş aslında mülkiyete yöneliktir. Rousseau’ya göre mülkiyet ilişkilerinin olmadığı bir durumda savaştan söz edilemez.

Devletin doğuşuyla birlikte adalet, barış ve özgürlüklerin güvencesi söylemi altında, insanlar iktisadi eşitsizlikler temelinde köleleştirilmiştir. Başka bir anlatımla güvenlik için yapılan sözleşmeyle birlikte zenginler “gaspi” yasallaştırmanın bir yolunu bulmuş eşitsizlik artık meşrulaştırılmıştır (Savran, 2013, s. 88). Devlet doğal özgürlüğü yok etmiş, insanları çalışmaya kulluğa sefaletle boyun eğmeye zorlamıştır. Bu nedenle insan türünün kendi felaketini getiren şeylerden biri de adalet ve eşitlik ölçülerine bakılmaksızın insanların kendilerini devlete bağlamalarıyla meşrulaşan eşitsizliklerdir (Rousseau, 2009b, s. 151).

Rousseau devletlerin, halkı bilim, edebiyat ve sanat aracılığıyla uyuşturduğunu ve kamusal yaşamdan uzaklaştırdığını düşünür. Bilim, edebiyat ve sanatlar kafa karıştırıcı faaliyetler olarak insanları meşgul etmiş toplumun bir sürü gibi daha kolay yönetilmesini sağlamıştır. Bu durum ise en çok yöneticilerin işine gelmiştir (Rousseau, 2009a, s. 8). Modern toplumda yöneticilerin halktan koparak, halk üzerinde baskı kurduklarını ve vergi almaktan başka bir şey yapmadıklarını söyler. Rousseau’ya göre halkın kontrolünün daha kolay sağlanması için modern siyasetin ilk kuralı “...kimseyi bir araya toplamak gerekmez. Tam aksine, kişileri dağınık halde tutmaktır” (Rousseau, 2009c, s. 87). Bu açıdan uygarlığın en önemli getirileri halkın özgürlüğü elinden alarak yurttaşlığın siyasal katılım boyutunu ortadan kaldırmıştır. Bu sebeple Rousseau uygar milletlerin pasif yurttaşlarını mutlu köleler olarak nitelendirir.

Görüldüğü gibi Rousseau devletin kurulmasını ve yasaların yapılmasını, liberal düşünürlerin savunduğunun aksine herkesin yararına olduğu fikrine karşı çıkar. Çünkü devletin ortaya çıkmasının ana sebebi zenginin kendi çıkarını evrenselmiş gibi göstererek yoksulları buna ikna etmesidir. Bunun ana amacı, kendi mülklerini mülksüzlerden korunmasıdır. Zenginlerin daha fazla kaybedecek şeyi olduğundan güvenliği sağlayacak devletin kurulması zenginlerin çıkarıdır. Sonuç olarak devlet, özel mülkiyetin yoksullardan korunması ve eşitsizliğin sürmesi için icat edilmiştir. Böylece insanların

doğa durumunda sahip olduğu doğal özgürlük “adil olmayan sözleşmelerle”, zenginlerin yararına olmak üzere yok edilmiştir. Dolayısıyla Rousseau, devletin kurucu karakteristiğini göstererek liberal tarafsız devlet idealinin güçlü bir eleştirisini yapmıştır.

Rousseau için uygar topluma bir kez geçildikten sonra artık doğa durumuna dönüş söz konusu değildir. Üstelik böyle bir dönüşün olanağı da yoktur. Rousseau hiçbir şekilde doğa durumu güzellemesi yapmaz, onun çağrısı doğa durumuna geri dönüş çağrısı değildir. Evet doğa durum şimdiki yoz topluma göre daha iyidir çünkü ilkel insan hem mutlu hem özgürdür fakat doğa durumunda insanı hayvandan ayırt etmek de zordur.

Rousseau’ya göre toplumsallaşmayla birlikte insan “iyi ve kötüyü” ayırt edebilen “ahlaksal bir özneye” dönüşmüştür. İradi seçim yapma kapasitesine sahip olan insan kendi kötülüğünü kendi yarattığı gibi ancak politika sayesinde düştüğü kötü durumdan kendini kurtarabilir. Rousseau’da insanların yaşadığı sorunların hepsi toplumsal olduğundan, sorunların çözümü toplumun kendi içinde aranmalıdır: “Doğal ya da doğa-üstü güçler artık bir kurtuluş sunamaz: Kötülüğün de kurtuluşunda da alanı toplumdur” (Savran, 2013, s. 77-78). Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesini* incelemeden hemen önce belirtmek gerekir ki insanları, yaşayışlarını değişmezlerse yok olup gidecekleri “öyle bir noktaya varmış sayalım ki” (Rousseau, 2008b, s. 13) sözünden de anlaşılacağı gibi olumsal ve kurgusal bir durumdan hareketle kavramsallaştırılmıştır.

2.3 Kölelikten Özgürlüğe: Rousseau’nun İdeal Düzeni

Rousseau’nun savunduğu toplum sözleşmesi onun politikaya ve politikayla ilişkili savunduğu özgürlük yaklaşımıyla yakından ilişkilidir. Aydınlanma dönemi ortaya çıkan liberal yaklaşım politika ve yurttaşlık, bireylerin özgürlüğünün çerçevesini kuran ve sivil toplumdaki kişisel haklarını korumak üzere araçlaştırılmıştı. Hobbes ve Locke ile birlikte araçsallaşan ve toplumun yönetsel bir işlevi haline dönüşen politika,

Aristoteles'in vurguladığı "iyi yaşam"la bağlantısını yitirmiş, varlığı mülkiyetin korunmasına indirgenmiştir. Politika bu noktada ahlakla bağlantısını yitirerek kendinde bir amaç olarak değil, mülkiyet, can ve mal güvenliğinin korunması adına araçsal bir etkinlik olarak kavramsallaştırılmıştı. Bu açıdan Rousseau'nun önerisi, politikayı "iyi yaşam" ilkesiyle yeniden bağlantılandırma girişimidir (Oldfield, 1990, s. 51). Dolayısıyla Rousseau'nun toplum sözleşmesi, politikanın kendi içinde amaç olarak görüldüğü ve devletin "yapay" olarak ortaya çıktığı sözleşme modeli ortaya koymuştur.

Rousseau kendi ideal düzenini liberalizmden bambaşka bir insan anlayışı ve özgürlük savunusuyla temellendirir. Doğal durumda özgür olan insan uygarlığın gelişmesi sonucu, kendisine yabancılaşmış ve gerçek ihtiyaçlarını algılayamamaya başlamıştır (Silier, 2013, s. 72). Artık insan başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğüne bağımlı hale gelmiştir. Kendisinden çok, başkalarının kendisi hakkında ne düşüneceğini önemseyen insan, bölünmüştür. İşte bu noktada Rousseau, "yabancılaşma" ya da "yanlış bilinç" kavramıyla, "*bölünmüş bir benlik*" anlayışıyla hareket ederek "*benlik hakimiyeti*"ni gerektiren pozitif bir özgürlük anlayışının savunucusu haline gelir.

Pozitif özgürlük, en genel tanımıyla insanın kendi yaşamına egemen olmasıdır. Bunun Rousseau'da birbiriyle yakından ilişkili iki boyutu vardır: İlki kişinin kendi hayatını kendi bilinciyle yönetebilmesi yani "Ahlaksal" ya da "İçsel özgürlük". Diğer boyutu ise kişinin diğer bireyler ile birlikte içinde bulunmuş olduğu toplumu "demokratik olarak yönlendirmesi" yani toplumsal olan "Politik Özgürlük" (Silier, 2013, s. 77).

İçsel özgürlüğe ulaşabilmek için kişi tutkularını denetlemeli ve başkalarının görüşlerine göre harekete geçmemelidir. Bu yüzden Rousseau, ideal düzeninde toplumsal ilişkilerin temeli olarak kıskançlık ve rekabetin yerine merhamet duygusunu yerleştirmeye çalışır. Merhamet duygusu, bireyin kendi bencil çıkarlarını aşmasını ve diğer insanlar (yani diğer yurttaşlar) ile kendini özdeşleştirebilmesini sağlar. Rousseau'ya göre bu yüzden merhamet yeni toplumsal birliğin yurttaşlarının en temel erdemi

olmalıdır. Çünkü yalnızca ortak çıkarlar, toplumsal birlik için kalıcı bir motivasyon sağlamaz. Eğer kişi kendi çıkarını tatmin etmek için bir topluluğa katılmışsa, topluluk onun çıkarına uymadığında o toplulukla bir bağı kalmaz. Kısacası Rousseau, liberalizmdeki gibi, toplumsal birliği kişisel çıkarı dayandırmaz. Gerçek bir toplumsal birlik merhametten kaynaklanan ahlaki sevgiyi de gerektirir.

İçsel özgürlük kendi değerlerimizi oluşturabildiğimiz ve hayatımıza uygulayabildiğimiz ölçüde gerçekleşir. Kişinin hayatına egemen olabilmesi ve kendi değerlerini kendisinin belirlemesi için bilinçlenmesi gerekir. Fakat en temel ihtiyaçlarını karşılayamayan insanlar kendileri hakkında doğru değerlere sahip olsalar dahi, kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğuna diğer dış etkenlerden bağımsız bir şekilde karar veremezler.⁶ Dolayısıyla yapılması gereken “iktisadi büyümenin kendi başına bir amaç olarak ele alınmaması, iktisadın politikaya, politikanın ise herkesin katıldığı demokratik karar mekanizmalarına tabi kılınmasıdır” (Silier, 2013, s. 77-78).

Bu nokta Rousseau'nun savunduğu yurttaşlık anlayışının, liberal yurttaşlık anlayışından temel farkını daha belirgin hale getirir. Çünkü Rousseau'da yurttaşlık ve yurttaşlık erdemleri kavramları araçsallaştırılmaz. Pozitif özgürlük insanın kendisini yaşadığı toplumla özdeşleştirmesini gerektirdiğinden, bu Rousseau'da iki şeyi ön gerektirir. İlki “içsel özgürlük” için kişiye yurttaşlık erdemi olarak tanımladığı “merhamet duygusunun kazandırılması”, ikincisi katılımcı demokratik bir sistemde yurttaşların demokratik karar alma süreçlerine aktif bir şekilde katılmasıdır. Bireyler

⁶ Örnek vermek gerekirse mezun olduğunda para kazanamayacağı için felsefe yerine mühendislik okuyan birinin “zorunluluk” nedeniyle, gerçekten istediği mesleği yapamamasından dolayı özgürsüz iken, mezun olduğunda “para kazanamayacağını düşündüğü için siyaset bölümünü değersiz bulan” yani piyasadaki ederine göre okuyacağı bölüme değer veren, iki özgürlüksüz durumu anlatmaya çalışıyorum.

yalnızca kendi yaptığı yasalarla yönetilirse ve toplumsal düzenin amacı bir grup insanın “özel çıkarlarına” değil de topluluğun “ortak çıkarını” yansıtırsa, ancak bu şekilde tam anlamıyla özgürlüğe ulaşılabilir.

2.3.1 Politik Özgürlük: Özgür Toplumun Kurulması

Rousseau'nun önerdiği sözleşme insanların herhangi bir özgürlüğünden vazgeçmesini gerektirmez. Çünkü Rousseau'ya göre özgürlüğünden vazgeçen insan, insan olmaktan da vazgeçer (Rousseau, 2008b, s. 9). Bu sebeple:

“Üyelerinin her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur” (Rousseau, 2008b, s. 14).

Rousseau'nun önerdiği sözleşme içerisinde insanlar bir “güç birliği” oluşturur (Rousseau, 2008b, s. 13). Bu güç birliği öyle bir birliktir ki insanların hem kendilerini korunması hem de başkalarına bağlandığı bir yaşamda “güven ve huzur içinde” olmasını sağlamalıdır (Rousseau, 2008b, s. 13). İlk olarak sözleşme taraflar arasında herhangi bir ayrımın yapılmadığı bir formda tasarlanır. Bu yüzden Rousseau özellikle halk ve egemen ayrımının yapılmasına karşıdır. Halk ve egemen ayrımı halkın birine ya da bir gruba koşulsuz bağlandığı ve doğrudan köleleştirildiği itaat ilişkilerini içeren durumları ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle bir yönetimin meşruluğu, devletin üyeliği altında yaşayan insanların, her birinin “yönetime doğrudan katılmasıyla” oluşmaktadır. Rousseau, devretmenin bir şeyi vermek ya da satmak olduğunu, bir ulusun haklarını devretmesiyle kendini sattığını söyler. Bu açıdan onun sözleşme kuramı hem dönemin mutlak monarşilerine hem de günümüzdeki modern liberal temsili yönetimlerden farklıdır.

İnsanın özgürlüğünden vazgeçmesi anlamına gelen hak devri, “insan olma niteliğinden, insanlık haklarından ve ödevlerinden vazgeçmek demektir” (Rousseau,

2008b, s. 9). İnsanların tüm haklarından vazgeçerek haklarını bir yöneticiye devretmesi, insanın yaradılışına aykırıdır. İnsanın iradesinden “her türlü özgürlüğü almak, davranışlarından ahlak düşüncesini kaldırmak demektir” (Rousseau, 2008b, s. 9-10).

Rousseau’ya göre bireylerin doğa durumundaki haklarını bir egemene devretmesiyle, özgürlüğün ve eşitliğin ortadan kalktığı devletlerde, insanların köleleştirildiğini ve bu tür devletlerin meşru olmadığı daha önce ele alınmıştı. Ona göre bu tür devletlerde ne “kamusal yarar ne de politik bir bütünlük” bulunur (Rousseau, 2008b, s. 11-12). Oysa onun önerdiği sözleşme modelinde bireyler bir araya gelerek “politik bütünü” oluştururlar ve yurttaşlar olarak “bütünün birer parçası” haline gelirler.

İşte Rousseau’nun halkın egemenliğini niteleyen “*Genel İrade*” kavramı bu noktada ortaya çıkar. Genel irade “politik bütünün” iradesidir bu yüzden insanların hepsinin iyiliğini temel almıştır. Rousseau’ya göre “iradeyi genel yapan şey oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarardır” (Rousseau, 2008b, s. 58). Politik bütünün amacı, üyelerinin güvenliğini ve iyiliğini sağlamak olmalıdır (Rousseau, 2008b, s. 205). “Genel irade politik bütünün iradesidir”, dolayısıyla onu oluşturan insanların “ortak iyisini” hedefler. Bu açıdan genel irade, egemen ve halk arasında “bölünemez” veya “devredilemez”; günümüzdeki liberal toplumlarda olduğu gibi yurttaşların “belirli dönemlerde seçimlere katılmasından” ibaret değildir (Silier, 2013, s. 66). Genel irade, toplumdaki her bireyin, kendi düşüncelerini politik bütünde ifade etmesiyle, topluluğun ortak yararını gerçekleştirmek amacıyla oluşur. Bu nedenle halk yaptığı toplantılarda ne kadar birlik olursa, “yani oylar birliğe ne kadar yaklaşırsa, genel istem de o kadar baskın çıkar” (Rousseau, 2008b, s. 202).

Tüm bireylerin doğrudan katılımıyla oluşan genel iradeyle birlikte “egemen varlık”ta ortaya çıkmaktadır. Rousseau’ya göre egemenlik, genel iradenin uygulanması demektir (Rousseau, 2008b, s. 23). Egemen varlık, ortak iradeye dayandığından, halkın bütünü için zorlayıcı ya da halkın üzerinde bir yasa oluşturamaz. Bu nedenle, egemenlik

“ortak yarar” ilkesi çerçevesinde devleti, yani hereksin iyiliğine uygun olarak yönetebilmektedir (Rousseau, 2008b, s. 23). Egemen varlık yalnızca genel iradenin uygulanması demekse, egemen varlığı saymamak demek, genel iradeyi saymamak demek ve dolayısıyla özgür olmamak demektir. Bu nedenle Rousseau’ya göre bir insanın “genel iradeye ya da egemen varlığa, uyması için zorlanması o kimsenin yalnızca özgür olmaya zorlanması” demektir (Rousseau, 2008b, s. 18).

Bu noktada Rousseau’ya göre egemenliğin yasama gücüne dayalı olduğu vurgulanmalıdır. Rousseau’nun ideal düzeninde egemen güç ile hükümet arasında kesin bir ayırım yapar. Rousseau’nun kuramında egemenlik uzlaşmaz bir biçimde yurttaşlara verilmiştir. Egemenliğin devredilemez oluşu tam da özünde “irade” olmasından kaynaklanır. Rousseau için egemenlik temsil yoluyla dolaylı bir biçimde uygulandığında halk ile egemen birbirinden ayrılmış demektir. Toplum sözleşmesi temsilcilerin tümüyle ortadan kalktığı halk meclisi sistemine daha yakındır. Çünkü Rousseau’ya göre egemenlik devredilmeye başlanırsa (yani temsilciler ortaya çıkarsa), “egemen varlık diye bir şey kalmaz, politik bütün de yok olup gider.” (Rousseau, 2008b, s. 46). Bu sebeple Rousseau bir ulusun kendisine temsilci seçerse, özgürlüğünü kaybetmiş olarak görür:

“İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da aldanıyor, hem de pek çok; bu halk ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür. Üyeler seçilir seçilmez İngiliz halkı köle olur, bir hiçtir artık o. Kısa süren özgürlük anlarında özgürlüğünü o kadar kötüye kullanır ki onu yitirmeyi hak eder” (Rousseau, 2008b, s. 180).

Rousseau’da “ortak yararı” amaçlayan genel iradenin ortaya çıkması için öncelikle, zengin ile yoksul arasındaki çıkar çatışmasının önüne geçmek gerekmektedir (Silier, 2013, s. 86). Fakat Rousseau ideal düzeninde “somut eşitliği” değil, “görelî eşitliği” savunur. Çünkü Rousseau’nun karşı çıktığı şey “aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluktur, yani servetler arasındaki farkın büyük olmamasıdır” (Savran, 2013, s. 123). Dolayısıyla Rousseau yozlaşmanın en önemli kaynaklarından biri olarak gösterdiği özel mülkiyeti,

bir “yurttaşlık hakkı” olarak ideal düzeninde onaylar. Amacı herkesin kendine yetecek düzeyde mülkiyetinin olduğu bir düzenin sağlanmasıdır.

Genel iradenin gerçekleşmesinin bir diğer koşulu ise her yurttaşın tüm topluluğun verdiği kararlara katılması ve verilen kararlara tabii olmasıdır. Toplum sözleşmesiyle “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin (irade) buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz” (Rousseau, 2008a, s. 15). Rousseau bireylerin, “genel iradeye uyma zorunluluğunun”, onların “özgürlüklerini kısıtlamadığını” söyler. Çünkü:

“Toplum üyelerinden her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar; çünkü bir kez, her kişi kendini tümüyle topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olmaz” (Rousseau, 2008b, s. 14).

Sözleşme toplumdaki herkesin, politik toplumun bir üyesi olarak, özgürlüğü ve eşitliğin sağlandığı, hiçbir üye eksik kalmamak üzere, toplumun tamamını kapsayan “yapay ve kolektif bir birliktir” (Oldfield, 1990, s. 59). Sözleşmeyle topluluğa bağlanan kişi “aslında hiç kimseye” bağlanmamış olur (Rousseau, 2008b, s. 14). Burada dikkat edilmesi gereken nokta Rousseau’nun sözleşmesinde birey kendinden hiçbir şey kaybetmez aksine toplumsallaşırken devrettiği her şey kendisine geri verilir. Çünkü tüm varlığını devrettiği kişi zaten kendisinin de ayrılmaz parçası olduğu topluluktur. Dolayısıyla sözleşme bireyler arasındaki bir ilişki değil, her bir bireyle bu bireyin kendisinin de parçası olduğu bütün arasındadır (Rousseau, 2008b, s. 15).

Rousseau’nun genel irade fikri, insanları bir arada tutan bağın, üyelerinin açık rızasına dayalıdır. Çünkü Rousseau’nun önerdiği sözleşme en başta, “gönüllü biçimde yapılan iş” (Rousseau, 2008b, s. 102) olduğundan babaların çocuklarına dahi bu sözleşmeyi dayatma lüksü yoktur. Toplum özleşmesi genel iradeyi oluşturan bireylerin

her birinin özgür iradeleri ve aktif rızalarını gerektirdiğine göre, Rousseau’da yurttaşlığın önemi ortaya çıkmaktadır.

2.3.2 Rousseau’da “Yurttaş Temelli Cumhuriyetçilik”

Sözleşme meşruluğunu bireylerin tek tek aktif yurttaşlar olarak siyasal katılımından göstermelerinden alan kolektif bir birliktir. Bu birlik Rousseau tarafından şöyle ifade edilir:

“Bütün öbür kişilerin birleşmesiyle oluşan bu tüzel kişiye eskiden site denirdi. Şimdiyse *cumhuriyet* ya da *politik bütün* deniyor. Üyeleri ona edilgin olduğu zaman *devlet*, etkin olduğu zaman *egemen* varlık, öbür devletler karşısında da *egemenlik* diyorlar. Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak *halk*, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker *yurttaş*, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar” (Rousseau, 2008b, s. 15).

Rousseau, özgürlüğün ve eşitliğin politik alanda gerçekleştiği, yurttaşlar yönetilen bir cumhuriyetçiliği yani “yurttaş temelli cumhuriyetçiliği” savunur. Rousseau kendi kendini yöneten cumhuriyeti, “canlı bir organizma” gibidir: Toplumun yani “yasama gücünü ruh”, “yürütme gücünü ise beden” olarak düşünür ve bu ikisinin birbirinden ayrılmaması gerektiğini söyler (Rousseau, 2008b, s. 53). Yasama gücü halka aittir ve bu güç kimseye devredilemez. Burada her yurttaş egemen gücün kendisine düşen parçasına sahiptir. Hükümet ise egemen gücün sadece bir aracıdır. Egemenlik, genel iradeye dayandığından Rousseau’nun kuramında egemen güç ile hükümet arasında keskin bir ayırım yapılmaktadır. Hükümet egemen ile uyruklar arasında aracıya indirgenmektedir.

Rousseau’ya göre bir devlette “beden” olarak gördüğü yöneticilerin ya da hükümetin ise en önemli işi, dayandığı yasalara uyulmasını sağlamaktır (Rousseau, 2008a, s. 137). Hükümet yurttaşlarla egemen toplum arasında yer alan ve özgürlükleri koruyan yöneticileri, görevliler olarak tanımlayarak onları halka karşı sorumlu kılar. Dolayısıyla,

Rousseau'da görüleceği üzere yasa yapma işi tümüyle halka bırakılmıştır. Yöneticiler bu anlamda görevli düzeyinde, sınırlandırılmış bir yetkiye sahiptir. Bu sebeple yurttaşın, kendi yaptığı yasalara bağlanması, kendi iradesine tabii olması, onun özgürlüğünü olumsuz etkilemez. Doğa durumundaki doğal özgürlük, toplumda toplum ile birlikte yasalar aracılığıyla ortaya çıkan “toplumsal özgürlüğe” dönüşmüştür. Rousseau'ya göre yurttaşın yasalara uygun hareket etmesi, onu sevmesi, ona karşı “içten bir bağlılık” hissetmesi onu özgür kılmaktadır.

Rousseau'nun kuramında genel iradenin işlemesi, bireylerin kendi özel iradesinden onu üstün tutmasıyla sağlanabilir. Rousseau, kendi bireysel irade ve özgürlüklerini hem kullandıkları hem de başkalarının özgürlüklerine zarar verip onlara hükmetmeye çalışmadan, ortak bir yaşamı mümkün kılmak için, yurttaşlık erdemlerinin insana kazandırılmasının önemli olduğunu düşünür (Rousseau, 2008a, s. 136). Herkes birbirinin mutluluğunu istediği için özel iradeye yönelmiş bir genel irade olamayacağından, genel irade her zaman doğrudur. Dolayısıyla genel irade hata yapmaz veya yanılmaz, o her zaman ortak yarara yöneliktir. Genel irade ortaya çıktığında ise “çok az yasa gereklidir” (Rousseau, 2008b, s. 99). İradeyi genel yapanın tek tek bireylerin katılımı olacağından dolayı, sözleşme, yurttaşların hepsine aynı ölçüde sorumluluk ve hak sağlayan bir özgürlük ve eşitlik sağlar (Rousseau, 2008b, s. 30).

Yasalara uyulmasını sağlayan bir devlette, yöneticiler, yasalara uyulmasını sağlamak için cezaları ağırlaştırmak yerine öncelikle yasaları sevdirmelidir. Yurttaşlar arasında sözleşme ile eşit koşulların sağlandığı bir devlette, rütbesi ve mevkii ne olursa olsun hiç kimse yasalardan muaf tutulamaz. Yönetici devletin iyi yönetilmesini sağlamakla yükümlü olduğundan, bir devlet, arazi durumundan ahlaki yapıya ekonomik durumdan bireysel ilişkilere kadar her şeyi gözetmek zorundadır (Rousseau, 2009b, s. 139).

Toplumdaki bütün bağlar sözleşme gereği karşılıklı olduğundan, özel çıkarlardan vazgeçmeden yasaları yapmak mümkün değildir. Yasalar genel iradede türetilir

dolayısıyla bir kişinin verdiği “buyruklar” asla yasa olamaz. Yasaları yapma işlevi genel iradeye yani yurttaşlara aittir. Sonuç olarak Rousseau, yurttaşların yönetime doğrudan katıldığı “yasayla yönetilen bir cumhuriyet” önerir. Cumhuriyet yönetiminde, yasalara boyun eğen ve yasaları yapanlar bizzat onu oluşturan yurttaşlardır. Topluluğun üyesi olan yurttaşlar, yasayı oluştururlarken herkesin doğadan getirdiği özgür, eşit ve mutlu yaşantısını, bütünün ya da toplumun bir parçası haline getirmekle yükümlüdürler. Öyle ki “her yurttaş tek başına bir hiçse, ancak öbür yurttaşlarla birlikte bir şey yapabiliyorsa ve bütünün elde ettiği güç bütün bireylerin doğal gücüne eşit ya da ondan üstünse, işte o zaman yasa koyma işi ulaşabileceği en yüksek olgunluğa varmış demektir” (Rousseau, 2008b, s. 38).

Cumhuriyetin yurttaşları, siyasal süreçlere gösterdikleri doğrudan katılım ile genel iradeyi oluşturur. Bu nedenle yurttaşın ödevleri senatör veya yöneticilerden, insanın ödevleri ise yurttaşların ödevlerinden önce gelmektedir (Rousseau, 2009b, s. 134). Dolayısıyla eğer bir toplumda iyi yurttaşlar yaratılmak isteniyorsa önce işe iyi insan yaratmakla başlanmalıdır ve bu yöneticilerin en kadim görevidir. Yöneticiler, yurttaşların kamu yararını gözeten yani yurttaşlık erdemlerine sahip olmaları için onların çocukluktan itibaren aldıkları eğitiminden sorumludurlar.

Rousseau'nun kuramında özel iradeye sahip olan bireylerin, nasıl yurttaşlık kimlikleriyle genel iradeyi ortaya çıkaracağı önemli bir sorundur. Rousseau'ya göre yurttaşların doğru bilgilendirilmesi sağlandığı takdirde ve onları etkileyecek çıkar grupları da olmazsa, insanlar bir araya gelerek, kendi özel çıkarlarından vazgeçip, ortak çıkarın gerçekleştirilmesini sağlayabilirler. Fakat Rousseau cevabının yetersiz kaldığını farkındadır. Bu açıdan Rousseau'da birey-yurttaş, genel irade-özel irade ya da başka bir ifadeyle ortak çıkar-özel çıkar ikilikleri onun en önemli sorunsallarından birini oluşturur (Savran, 2013, s. 90). Rousseau'nun sözleriyle:

“İnsanların sefaletinin nedeni koşullarımız ve arzularımız, ödevlerimiz ve eğilimlerimiz, doğa ve sosyal kurumlar, insan ve yurttaş arasındaki çelişkidir. İnsanı tek biricik kılarırsanız onu mutlu edersiniz. Onu bütünüyle topluma verin ya da bütünüyle kendisine bırakın, ama yüreğini parçalarsanız, yutmuş olursunuz” (Rousseau, 2008a, s. 67).

Rousseau’ya göre bir devletin varlığının asli unsuru yurttaşlardır ve bu noktada yurttaşların eğitimi Rousseau’nun ele aldığı önemli bir sorundur. Yöneticilerin en önemli görevi yurttaşlık bilincini ve yurttaşlık erdemlerini insanlara aşılama olmalıdır (Rousseau, 2008a, s. 141). Çünkü: “Özgürlük olmadan vatan yaşayamaz, erdem olmadan özgürlük ve yurttaş olmadan da erdem olmaz; yurttaşlar oluşturmayı başarılırsanız her şeyiniz olur” (Rousseau, 2008a, s. 148).

Rousseau’da yurttaş olmanın belirleyici özelliği bir bütünün parçası olmaktır. Toplum sözleşmesinde en önemli sorun bireylerin kendilerini devletin parçası haline getirmektir. Rousseau’nun bu soruna getirdiği ilk cevap yurttaşlık bilinci olarak tanımlanabilir. Rousseau bu bilincin sadece yasalar ile sağlanamayacağını farkındadır çünkü yasalar son kertede soyuttur. Yasalar “soyut ve genel” olduğundan bireyler arasında “somut bir bağ oluşturmakta” yetersiz kalır (Savran, 2013, s. 100). Dolayısıyla bir takım “ek önlemlerin alınması” gerekmektedir (Savran, 2013, s. 100). Bu aşamada Rousseau’nun genel irade-özel irade ikiliğini aşmada kullandığı “vatanseverlik” ve “sivil din” kavramlarını incelemek gerekmektedir.

Bireylerin “yüreklere” seslenmek için ilk olarak Rousseau, “vatanseverlik” kavramına başvurur. Vatanseverlik bireyin başka yurttaşlara karşı duygusal bir yönelime girmesini sağlar; böyle olunca da kendi kişisel çıkarı giderek kamu çıkarına yönelik olur. Yurttaşlığın en temel erdemi olan vatanseverlik duygusu sayesinde bireyler, diğer bireyler ile duygudaşlık zihniyetine girerek ortak bir duyguyu paylaşmış olurlar ki bu da özel çıkar ile genel çıkar arasında birlik kurulmasının bir koşuludur. Ancak vatansever

duygular sayesinde bireyler kendilerini genel iradenin bir parçası olarak görerek ortak çıkarları kendi çıkarlarından üstün tutabilirler.

Bir yurttaşın refahı devletin en önemli görevi olduğundan sözleşme çatısı altında yaşayan özgür yurttaş, aynı zamanda devlete karşı birtakım sorumluluklara da sahiptir (Rousseau, 2008b, s. 32). Vatansever yurttaşlar, cumhuriyetin korunması ve sürdürülmesi için her türlü özel çıkarlarından ve hatta yaşamlarından bile vazgeçebilmelidirler. Sözleşme ile yurttaşların özgür ve eşit bireyler olarak korunması amaçlandığı için, yurttaşların da başlıca görevi devleti ve vatanını korumaktır. Çünkü aksi taktirde “kamu görevlerinden” uzaklaşan yurttaşların bulunduğu devlet yok olup gider (Rousseau, 2008b, s. 89).

Rousseau vatansever duyguları aşılması amacıyla kamuoyunun düzenlenmesi gerektiğini de söyler. Kamuoyundaki düzenlemeler ile birlikte bireyin, vatanseverlik duygularını harekete geçirebilir. Yöneticiler, gösteriler, oyunlar ve bayramlar düzenleyerek yurttaşlar arasındaki ilişkileri güçlendirmelidirler:

“Devletin, kamuoyunu düzenlemesi ile geleneklere bağlanan ve kendilerine özgü yeni görenekler geliştiren insanların hepsinde, aynı vatana ve ulusa ait oldukları bilinci güçlenir. Böylece her birey, kendisini bütünü ayrılmaz bir parçası olarak algılar ve kamuoyunun kurallarına boyun eğer” (Ağaoğulları, 2010, s. 156).

Bireylerin yüreklerine seslenmenin ikinci yolu ise Rousseau’ya göre “sivil din”dir. Rousseau din üzerine yazdığı bölümde öncelikle “gerçek tanrıçılık” veya “İncil Hristiyanlığı” olarak adlandırdığı insan dinini inceler. İnsan dini tamamen uhrevi dünyaya yöneldiği için, devletler için uygun değildir çünkü bu din insanları dünyevi bağlardan yani devlete ve topluma karşı olan bağından kopartır (Rousseau, 2008b, s. 259).

Rousseau, eleştirdiği bu çift başlılık sorununu kendi “sivil din” anlayışını oluşturarak aşmaya çalışır. Burada da en temel amaç, aslında insan-yurttaş ya da genel irade-özel irade ikiliğini bir şekilde aşmaktır. Rousseau’nun bahsettiği sivil dinin en temel

amacı aslında bireyin erdemli olmasını sağlayarak, yurttaşlık bilinci ile hareket etmesini sağlamaktır. Bu sebeple sivil dinin taşıdığı önem asıl olarak “uhrevi değil dünyevi niteliktedir” (Orhan, 2013, s. 12). Bu sebeple Rousseau, sivil dinin içeriğini belirleme sorumluluğunu egemene verir. Rousseau’ya göre bu dine inanmayanlar, toplumsal yaşama uygun olmamalarından dolayı, egemen tarafından ülke dışına sürgün edilebilir. Çünkü sivil dine inanmayan yurttaşlar, yasaları samimi bir şekilde sevmeyecek, gerektiğinde vatanları için ölüme gidemeyecektir. Rousseau bu açıdan cumhuriyetçi bir rejimin gerektirdiği biçimiyle bağlılığın ve yeri geldiğinde fedakârlık göstermenin ancak Tanrı inancı ile mümkün olduğuna inanır (Orhan, 2013, s. 13). Bunun dışında Rousseau, sivil dine inanmış gibi yapanların, en büyük günahı işleyerek yasa karşısında yalan söyledikleri için, devlet tarafından ölüm cezasına çarptırılabilceğini dahil söylemektedir (Orhan, 2013, s. 13).

Fakat sivil din haricinde Rousseau, genel irade-özel irade ikiliğine başka bir cevap daha verir. Daha önce söylediğimiz gibi toplum sözleşmesinde yasayı yapan da yasaya uyan da halktır. Rousseau’ya göre genel irade her zaman doğru olsa da, onu ortaya çıkaracak olan yurttaşlara fazla güvenmez. Bu aşamada Rousseau, “zeki, tarafsız ve sağduyu sahibi bir yasa koyucuya ihtiyaç” duyar (Silier, 2013, s. 88). Ayrıca “Yasa Koyucu” sivil dinin de kurucusudur (Orhan, 2013, s. 23):

“Yasacı, devlet düzeni içinde her bakımdan olağanüstü bir insandır. Üstün zekasıyla olduğu kadar, görevi dolayısıyla da öyle olması gerekir. Bu görev ne yönetim işidir ne de egemenlik; cumhuriyeti kurmakla birlikte, yapısına girmez onun: Egemenlikle hiçbir ortak yanı olmayan bir görevdir bu” (Rousseau, 2008b, s. 77).

Rousseau’ya göre topluma uygun yasaları bulma ve belirleme işi, o olağanüstü yeteneklere ve üstün bilgiye sahip bir kimsenin görevi olacaktır. Bu üstün kişinin yetkisi yasa tasarısı hazırlamakla sınırlandırılmıştır yani yasa yapma yetkisine veya yasayı uygulama yetkisine sahip değildir. Hazırlanan yasa tasarısına yasa kuvvetini, yurttaşlar

yani genel irade verecektir. Yasa koyucunun işlevini “halka yasa tasarısı” sunmakla sınırlasa da bu nokta Rousseau’nun ideal düzeninde en önemli sorunlardan birini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak Rousseau, Aydınlanma döneminin ürünü olan liberalizmin insanı topluma karşı konumlandıran düşünceye karşı Antik-Yunan dönemindeki politika ve aktif yurttaşlık idealine geri dönmüştür. Yaşadığı dönemde ortaya çıkan paradan başka gözü başka bir şeyi görmeyen burjuvazinin yaşam biçimini yozlaşma olarak tanımlayarak, ideal düzeninde toplumun ortak yararını gözeten aktif yurttaşı ve pozitif özgürlük anlayışını savunmuştur. Bu açıdan güncel tartışmalarda Rousseau, özellikle aktif yurttaşlık ve doğrudan demokrasiye yönelik görüşleri ile çağdaş cumhuriyetçi düşünürler için önemli bir kaynak olmaya devam etmektedir.

Fakat çağdaş cumhuriyetçi teorisyenler, özellikle de Philip Pettit, Rousseau'yu cumhuriyetçiden ziyade "popülist" olarak tanımlayarak onu cumhuriyetçi çizgiden çıkarırlar. Rousseau, her ne kadar kendi ideal düzeninde cumhuriyeti ve yasalarla yönetilen bir düzen savunmuş olsa da, Pettit’ye göre, “karma anayasa” karşıtlığı ve doğrudan demokrasi modeline yakınlığı sebebiyle “cumhuriyetçi düşünceye yarardan çok zarar vermiştir” (Pettit, 2016, s. 2). Gelecek bölüm çağdaş cumhuriyetçi düşüncenin kendi içinde farklı tonları ve liberalizme yönelik temel eleştirileri değerlendirilecektir.

3.BÖLÜM: LIBERALİZME BİR ALTERNATİF OLARAK CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK VE YURTTAŞLIK

1980 sonrası cumhuriyetçi gelenek çağdaş liberallerin “hak odaklı” siyaset anlayışı karşısında, Antik-Yunan ve Roma dönemine referansla, alternatif bir modern siyasal yaklaşım olarak yeniden canlandırılmıştır (Kartal, 2013, s. 339). Güncel tartışmalarda Aristoteles, Cicero, Machiavelli ve Rousseau gibi cumhuriyetçi düşünürlerden beslenen, yurttaşlık erdemi, siyasal katılım, karma anayasa gibi temalara vurgu yapan cumhuriyetçilik iki ana eksen üzerinden yeniden tartışılır: “neo-Atina” ve “neo-Roma” cumhuriyetçiliği. Aristoteles’in düşünceleriyle temellenen neo-Atina cumhuriyetçi düşünürler (Hannah Arendt ve Micheal Sandel) özgürlüğü siyasete katılımı ve demokratik özyönetimle özdeşleştirir (Kartal, 2013, s. 340). Aktif yurttaşlık idealine dayanan, “yurttaş temelli cumhuriyetçilik” (*civic humanist*) veya “güçlü cumhuriyetçilik” olarak da isimlendirilen bu düşünce geleneğinin ayırt edici çizgisi özgürlük konusunda siyasal hayata katılımı yani yurttaşlık kimliğini araçsal önemde değil, kendi içinde bir değer olarak kavramsallaştırmasıdır.

Bu sebeple Neo-Atina cumhuriyetçiliği “aktif yurttaşlık” ve “yurttaşlık erdemlerine” yönelik vurgusuyla, “iyi yaşam” biçimini gerçekleştirmeyi amaçlayan bir gelenektir. Siyasal katılım ve yurttaşlık erdemleri bu noktada neo-Atina cumhuriyetçiliği için araçsal olmayan, amaçsal nitelikte değerlerdir (Tok, 2008, s. 54). Bu açıdan cumhuriyetçilerin neo-Atina yorumcularının özgürlük anlayışı, topluluğun siyasal karar alma süreçlerine aktif katılımı gerektiren pozitif özgürlük anlayışıdır. Bu anlayışa göre özgür olmak demek siyasal karar alma süreçlerine katılan aktif bir yurttaş olmak demektir (Baştürk, 2013, s. 112).

Neo-Atina cumhuriyetçi düşünürlere göre liberalizm de olduğu gibi birey topluma karşı konumlandırılmaz. Bireyler temel olarak toplum içerisinde var olurlar, “sosyal olarak tanımlanmış, görevlere yüklenmiş rollerin farkına varırlar; bu roller için eğitilir ve

zaman zaman çeşitli roller tercih ederler” (Oldfield, 2012, s. 98). Bu rollerden şüphesiz en önemlisi ise yurttaşlıktır. Bireyler arasındaki ilişkileri sözleşmeye dayandıran liberal-bireyci anlayışa karşılık, neo-Atina cumhuriyetçiliği, yurttaşlığa bir “pratik veya eylem” olarak yaklaşmaktadır (Oldfield, 2012, s. 98). Bu sebeple bireyler eyleme geçerek ve “oldukça özgül kamu hizmetlerinde bulunarak vatandaş olduklarını” gösterirler (Oldfield, 2012, s. 98).

Liberal yurttaşlıkta haklar vurgusu ağır basarken cumhuriyetçi yurttaşlıkta haklardan çok “görev” ve “sorumluluk” vurgusu ağır basar. Oldfield’a göre bu görev ve sorumluluklar bir sözleşmenin parçası değildir. Ancak bu görevler yerine getirildiği sürece yurttaş olunabilir, aksi takdirde yurttaşlıktan bahsedilemez (Oldfield, 2012, s. 99). Dolayısıyla görev ve sorumluluklar bireylerin tercihine bırakılmış değildir. Çünkü topluluğun ortak amaç ve hedeflerinin tespit edilmesinde, bu konuların tartışılmasında, cumhuriyetçi yurttaşın aktif katılımının önemi birincildir.

Liberal bireyciliğin devlete, bireylerin özel çıkarlarını gerçekleştirmeleri konusunda gereken güvenliği sağlayabilecek bir düzenleme aracı olarak bakmasına karşılık, cumhuriyetçi gelenekte özgürlük yurttaşın siyasal faaliyetleriyle gerçekleşir. Yurttaşlar kamu tartışmalarına ve kolektif siyasal karar alma sürecine katılarak, özel çıkarlarının yönettiği yaşamlarını aşarlar ve “ortak yarar”la uyumlu genel bir bakış açısı kazanırlar. Dolayısıyla liberalizmde özel alan bir özgürlük alanı iken, cumhuriyetçi gelenekte kamusal ya da politik alan bir özgürlük alanıdır. Oldfield bu açıdan cumhuriyetçi yurttaşlık ile liberal-bireyci yurttaşlık anlayışları arasındaki en temel farkın “özgürlük ve özerkliğin anlamı” ile ilgili olarak ortaya çıktığını ileri sürer (Oldfield, 2012, s. 104).

Görüşlerini büyük ölçüde Antik-Yunan düşüncesine dayandıran Hannah Arendt (1906-1975), neo-Atina cumhuriyetçi düşünürler arasında İkinci Dünya Savaşı’nın yol açtığı sorunlar karşısında eserlerini vermiş bir düşünürdür. Arendt, en temelde

totalitarizmin kaynakları arasında gördüğü modern liberal politikayı, kamusal alan ve özel alan arasındaki sınır çizgisinin giderek kaybolmasına dayandırır. Özel alan-kamusal alan ayrımını, toplumsal olan ve politik olan şeklinde kavramsallaştıran Arendt, bu ayrımı insana atfettiği üç temel insani etkinlik arasında belirlediği farklılıklar ekseninde açıklar.

Arendt'in üç temel insani etkinlik olarak kavramsallaştırdığı “*Vita Activa*” kavramı: emek (*labor*), iş (*work*) ve eylem (*action*)’den oluşur. Emek ve iş Arendt’e göre insan için zorunlu olan etkinliklerdir. Yaşama anlamını verecek tek etkinlik ise eylemdir (Arendt, 2011, s. 37). Eylem, insani yaşamı kuran, insani etkinliklerin en mükemmeli olan politikayla ilişkili tek etkinliktir. Eylemde bulunan yurttaşların, eyledikleri mekân ise kamusal alandır. Diğer insani etkinliklere göre hiyerarşik olarak üstün konumlandırılan eylem ile insanlar yurttaşlık kimliği kendi potansiyellerini gerçekleştirebilirler (Arendt, 2011, s. 285). Dolayısıyla Aristoteles’in düşüncelerine benzer biçimde Arendt içinde özgür olmak demek politik ya da kamusal alanda yurttaş olmak, siyasal katılım süreçlerinde eylemde bulunmak demektir.

Özel alan emek ve iş etkinliklerini kapsayan, apolitik bir mekandır. İnsanlar burada yaşamları için zorunlu olan ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak için bulunurlar. Halbuki yurttaş olabilmek için kişi özel alandaki zorunluluklarından kurtularak kamusal alanda eylemde bulunmalıdır. Politik ya da kamusal alan, yurttaşların eylem ve konuşma ile diğer yurttaşlar ile kamusal meseleler hakkında tartışmalar yaptıkları mekandır. Dolayısıyla yurttaşların birey olarak yaşamını sürdürmeye yönelik olan tüm etkinlikleri özel alanda bırakılmıştır (Arendt, 2011, s. 58). Arendt için politik özgürlük, yurttaşların kamusal alanda siyasal katılım göstermeleriyle gerçekleşir. Dolayısıyla kamusal alan, politika ve özgürlük birbiriyle ilişkili kavramlardır: “...politikanın varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deneyimlendiği alan eylemdir” (Arendt, 2010, s. 198).

Buradan hareketle Arendt, liberal felsefenin hâkim olduğu modern çağda özel alan-kamusal alan sınırının silikleştiğini ve toplumsal alanın ortaya çıktığını söyler (Arendt, 2011, s. 57). Toplumsal alan beraberinde yurttaşlık bilincinden uzak, kitle insanını getirmiş ve bu totalitarizmin yükselişine zemin hazırlamıştır. Böylece Arendt'e göre modern çağda toplumsal alanın ortaya çıkışıyla birlikte yurttaş politik eylemden uzaklaşarak özel alana yönelmiş, kamusal alan ve politikadan bahsedilemez olmuştur (Arendt, 2011, s. 31). Artık yurttaş yerine benzer şekilde davranan ve yaptıkları üzerine pekte düşünmeyen insan yığınları yani kitle toplumu ve kültürü ortaya çıkmıştır (Arendt, 2011, s. 202).

Rahatlıkla görülebileceği gibi Rousseau'da olduğu gibi neo-Atina cumhuriyetçi geleneği Aydınlanma dönemiyle birlikte ortaya çıkan, Hobbes ve Locke'ta temellenen, liberal birey eksenli sözleşme kuramlarıyla eleştirel bir karşıtlık kurmaktadır (Üstel, 1999, s. 71). Fakat bu bölümde belirtileceği üzere bu karşıtlık cumhuriyetçiliğin bütün fraksiyonlarında bulunmaz. Bu açıdan cumhuriyetçi düşünce geleneği özellikle özgürlük konusunda kendi içinde birbirlerini dışlayacak ölçüde farklı tonlara sahiptir.

Bu vurgu farklılıklarını da göstermek adına çalışmanın bu bölümünde cumhuriyetçiliğin diğer bir yorumu olan neo-Roma cumhuriyetçi anlayışın liberal özgürlüğe yönelik eleştirileri ve cumhuriyetçi özgürlük düşüncesinin çağdaş yorumcularından olan Philip Pettit'in "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" anlayışı liberal negatif özgürlüğe yakınlığıyla ortaya konacaktır.

3.1 Neo-Roma Cumhuriyetçiliği ve Liberalizm Eleştirisi

Bu bölümde incelenecek olan neo-Roma cumhuriyetçiliğinin ise en belirgin vurgusu "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" (*liberty as non-domination*) veya "köle olmama olarak özgürlük" (*freedom as non-slavery*) düşüncesidir. Neo-Roma cumhuriyetçi düşünürler, özgürlüğü bireylerin başka bir güce tabii olmamasıyla, yani

köle olmamasıyla açıklar. Bu anlamda cumhuriyetçi özgürlük “aktif yurttaşlık ve erdemler” ile ilişkili, siyasal katılımı gerektiren pozitif bir siyasal özgürlük anlayışı değil, tahakkümün ya da keyfi iktidara bağımlılığın yokluğu anlamında negatif bir siyasal özgürlük anlayışıdır. Bu nedenle neo-Roma cumhuriyetçi düşünürler siyasal katılım, kamusal yararın bireysel yarara önceliği gibi değerleri içkin değerler olarak kabul etmez. Aristoteles’in cumhuriyetçi özgürlük ve yurttaşlık anlayışından ayrılan neo-Roma cumhuriyetçiliği, Roma döneminde özellikle Cicero’nun yasa içinde özgürlük düşüncesi olan “statü kavramı olan özgürlük” anlayışıyla temellenir (Keyman & Turnaoğlu, 2008, s. 42).

Daha öncede bahsedildiği gibi Rousseau ve neo-Atina çizgisindeki düşünürlere baktığımızda liberal özgürlük ve yurttaşlık yaklaşımına getirdikleri en önemli eleştiri, liberal bireye ve insan doğasına yöneliktir. Fakat Filiz Kartal’ın da belirttiği gibi neo-Roma cumhuriyetçiliği bireyciliği ve liberal insan doğası anlayışını sorgulamadan kabul eder (Kartal, 2013, s. 340). Temel sorunsalı bireycilik, çoğulculuk ve politika ya da kamusal hayata araçsal yaklaşım gibi liberal modernitenin belli başlı temalarını cumhuriyetçilik geleneğiyle birleştirmektir (Kartal, 2013, s. 341). Liberalizm ve neo-Roma cumhuriyetçiliği bireycilik, çoğulculuk ve hukukun üstünlüğü gibi konularda uzlaşırken özgürlük yorumlarında farklılaşır.

Neo-Roma cumhuriyetçi yorumun temelinde kamusal mesele anlamına gelen “*res publica*” kavramı yer alır. *Res publica*, kişiler arasında üstünlüğün olmadığı, hukukun üstünlüğüne dayalı eşit yurttaşlığın olduğu bir siyasal sistemdir (Lovett & Pettit, 2009, s. 11-12). Neo-Roma özgürlük anlayışı, hukuk sisteminin keyfi bir müdahaleye karşı yurttaşların hak ve özgürlüklerini yasalar aracılığıyla korumasıdır. Bu nedenle neo-Roma anlayışında yasalar, vatandaşları tahakkümden koruması ve özgürlüklerini güvenceye

alması nedeniyle araçsal bir nitelik taşır (Keyman & Turnaoğlu, 2008, s. 42).⁷ Günümüzde Quentin Skinner ve Philip Pettit'in temsilciğini yaptığı bu anlayış cumhuriyetçiliğin diğer “güçlü” kolunun aksine yurttaş katılımını ve halk egemenliği yerine yasaların egemenliğine dayanan “karma anayasa” bir rejim içinde güçlü kurumlarla korunan yurttaş özgürlüğünü savunur (Kartal, 2013, s. 340).

Neo-Roma düşüncesinin liberal düşünceye yönelik temel itirazı, yasa-özgürlük ilişkisinde kendisini gösterir. Liberal düşüncede daha önce bahsedildiği üzere özgürlük, özneye dışsal bir engelin olmaması yani “müdahalenin olmaması” anlamında tanımlanır (Berlin, (1969) 2007, s. 62). Liberal “müdahalesizlik olarak özgürlük” anlayışı ilk olarak otorite yanlıları (Hobbes ve Filmer gibi) daha sonra Amerikan bağımsızlık hareketi muhaliflerinin savunduğu bir fikir olarak yayılmıştır (Pettit, 1998, s. 71). Neo-Roma düşünce çizgisinin karşısına aldığı, Hobbes ve Berlin tarafından tanımlanan liberal negatif özgürlük düşüncesine göre her yasa esasında bireyin doğal olarak sahip olduğu özgürlüğüne bir müdahale sayıldığı için özgürlüğü kısıtlar. Dolayısıyla bireyin özgürlüğü tüm dışsal müdahalelerden arındığı oranda artacaktır.

Bu özgürlük anlayışına göre eylemlerine müdahale edilmeyen fakat başka devletlere bağımlı bir devlette, ya da bir kralın hâkim olduğu devlette, bireyler müdahale görmediği sürece kendisini özgür olarak tanımlar. Oysa neo-Roma cumhuriyetçisi düşünürlerin itirazı tam da bu noktada ortaya çıkar. Bu düşünürlere göre ilk olarak devletin özgürlüğü olmadan bireysel özgürlükten bahsedilemez. Ayrıca ancak keyfi iktidar kullanımını engelleyen yasa ve siyasal kurumların var olduğu bir toplumda

⁷ Alan Patten “araçsal cumhuriyetçilik” olarak nitelendirdiği neo-Roma cumhuriyetçi düşünürlerin, özgür bir topluma ulaşma amacıyla yurttaşlık erdemi ve kamu hizmeti gibi değerleri liberalizmde olduğu gibi araçsal şekilde kavramsallaştırdığını söyleyerek liberalizme ciddi bir alternatif öne sürmediklerini iddia eder (Patten, 1996, s. 26-27).

özgürlükten bahsedilebilir. Dolayısıyla liberal açıdan eylemlerine müdahale edilmeyen, ancak bağımlı bir devlette yaşayan birey özgür olabilirken, bir cumhuriyetçi için bireysel özgürlük ancak bağımsız bir devletin üyeliği altında gerçekleşebilir (Tunçel, 2010, s. 155). Neo-Roma düşünce geleneğinin çağdaş temsilcilerinden biri olan Skinner'a göre cumhuriyetçi özgürlük kuramı iki nedenden ötürü devletin özgürlüğüyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. İlk olarak özgür devletlerin refah seviyeleri özgür olmayan devletlerden daha yüksektir. İkinci olaraksa özgür devletler yurttaşlarının bireysel özgürlüklerini, özgür olmayan devletlerden daha iyi koruyabilmektedirler (Keyman & Turnaoğlu, 2008, s. 44). Bu siyasal özgürlük anlayışı özellikle Cicero ve Machiavelli tarafından benimsenen “özgür devlet” ve onunla ilişkili özgürlük anlayışıdır. Ahu Tunçel'den direkt alıntı yapacak olursak:

“O halde Roma ve İtalya'da halkın özgür olduklarını düşünmelerinin iki gerekçesi vardır. Özgür bir devlette yaşıyor olmak ve keyfi bir iradeye boyun eğmiyor olmak (...) Her iki koşul da hem bireylerin hem de devletin özgürlük koşuludur; çünkü devletlerin ve yurttaşların özgürlüğü bir ve aynı şeydir” (Tunçel, 2010, s. 158)

Cicero ve Roma döneminde cumhuriyetçi siyasal anlayışın temelinde, bu çalışmanın ilk bölümünde ortaya koyduğumuz gibi, yurttaşlık Antik-Yunan'daki katılımcı, aktif olma niteliğinden kopmuş, “statü” boyutunda kavramsallaştırılmıştı. Cicero, statü kavramıyla, Roma toplumunda özgürlüğü eyleme dayandırmak yerine, yasaların hakimiyetine bağlayarak Atina düşüncesinden farklı bir özgürlük yorumu sunar (Honohan, 2002, s. 31). Özgürlük pozitif anlamıyla, katılımcı tarzda, eyleme dayanmak yerine; yurttaşlık statüsüyle sahip olunan hak kapsamında “negatif” olarak kavramsallaştırılır (Baştürk, 2013, s. 120). Cicero'nun özgür devlete bağlı özgürlük düşüncesi, Atina düşüncesinde olduğu gibi “ortak çıkarlara” ve siyasal katılıma dayalı

pozitif özgürlük düşüncesine değil “herkesi kapsayan ve özgürlüğü garanti kapsamına alan yasalara” (Baştürk, 2013, s. 120) dayanmaktadır.

Roma döneminde özellikle Cicero tarafından geliştirilen “özgür devlet” ve yasaların hakimiyetine bağlanan özgürlük anlayışı İtalya Rönesans döneminde Niccolo Machiavelli (1469-1527) tarafından yeniden benimsenmiştir. Machiavelli de özgürlüğü, Romalı Cicero’ya benzer biçimde “devletin özgürlüğü” ile ilişkili bir biçimde ele alır. Ona göre bireylerin özgürlüğünün koşulu özgür bir devlette yaşamaktır (Tunçel, 2010, s. 154). Özgürlüğü doğasından alan liberal birey için bu özgürlüğün karşılığında devlete hizmet etmek gibi bir yükümlülüğü veya sorumluluğu yoktur aksine kamu hizmeti gibi görevler bireyin özgürlüğünü zedeler (Tunçel, 2010, s. 155). Oysa Machiavelli’ye göre liberalizmde yapıldığı gibi tek başına birey ve onun kendi çıkarlarından söz etmek “Yozlaşma”ya sebep olur (Tunçel, 2010, s. 156).

Machiavelli’ye göre yozlaşma başkasının keyfi iradesine bağımlı yaşamaya sebep olacağından bir özgürsüzlük durumunu ifade eder. Özgürsüzlük durumuna yol açan yozlaşmanın gerçek nedenini ise insan doğasına bağlar (Tunçel, 2010, s. 172). Çünkü Machiavelli insan doğasının iyiden çok kötüye eğilimli ve bencil olduğunu düşünür. İnsanların çoğu bu nedenle ortak iyi yerine kendi bireysel çıkarlarına bağlıdır ve ihtiyaçları olmaksızın hiçbir zaman iyi şeyler yapmazlar. Bir siyasal sistem içinde kendi çıkarları peşinde olan bireyler veya sekte eğilimler destek görmeye başladıklarında ise birbirilerine karşıt gruplar denetimi ele geçirmeye başlar ve özgürlük yerine, kısa süre içinde tiranlık ortaya çıkar (Tunçel, 2010, s. 177).

Machiavelli kişisel özgürlüğün güvence altına alınması ve yozlaşmanın önlenmesi için ise öncelikle yasaların baskıcı gücüne güvenir (Machiavelli, 2009, s. 36). Yasa, farklı hizipler veya bireylerin karşıt çıkarları arasında bir denge kurmasından dolayı yozlaşmayı ve tiranlığı önleyerek özgürlüğün ön koşulu haline gelir. Bu şekilde iyi yapılan yasalar kamu özgürlüğünü kururken bireysel özgürlükleri de olanaklı hale getirir.

Dolayısıyla Machiavelli için özgürlük yurttaşların tiranlık gibi bir yönetim içinde “keyfi irade” altında yaşamamaları durumunu ifade eder (Viroli, 1998, s. 119). Bu nedenle Machiavelli, özgürlüğü siyasal katılım vurgusuyla pozitif anlamda değil, “keyfi irade altında yaşamama” anlamında negatif olarak kavramsallaştırır. Özgürlüğü liberallerden farklı olarak yasa içinde tanımlayan Machiavelli için ideal yönetim biçimi, “karma anayasanın” uygulanmasıyla gerçekleşir (Machiavelli, 2009, s. 33). Yönetimin tek bir kişiye veya tek bir kesime bırakılmasının yozlaşmaya yani keyfi iradeye karşın karma anayasa, yönetimin istikrarını sağlayacak ve bireysel özgürlüğü mümkün hale getirecek ideal düzendir (Tunçel, 2010, s. 163).

Bu noktada altını çizmek gerekirse Machiavelli’nin en ayırıcı vasfı onun Aristoteles’in düşünceleriyle kopuş gösterdiği noktada anlaşılabilir. Machiavelli’ye göre insanlar en temelde “yönetmek değil yönetilmemek isterler” (Machiavelli, 2009, s. 41). O halde Machiavelli’nin özgürlük kuramında Aristoteles’te gördüğümüz gibi “siyasal katılım kendinde bir değer taşımaz” (Tunçel, 2010, s. 157). Machiavelli’nin liberal düşünürlerden ayrılan yanı ise monarşi ya da prensliğe karşı cumhuriyetçi özgürlüğü “keyfi iradeye bağımlılığın olmama” biçimiyle “yasa içinde” tanımlamasıdır. Keyfi iradeye bağımlı olmama durumu ise yasaya değil bir başkasının iradesine bağımlı olan kölenin durumu ile açıklanabilir (Tunçel, 2010, s. 159).

Skinner’ın tezlerinin temelinde de aslında Machiavelli’nin insan doğasının bencil olduğuna yönelik bakış açısı yatar (Tunçel, 2010, s. 343). Bu açıdan yurttaşları erdemli davranışa yönlendiren ya da altında çıkar duygusu yatan davranışları sergilemekten alıkoyan “ortak yarar” düşüncesi ya da yurttaşlık “erdemleri” değil, yasanın kendisidir (Tunçel, 2010, s. 343). Bireylerin yasalı yönetimleri tercih ederek aslında kendi “öz-çıkarcılığını” korumuş olurlar. Sonuç olarak Cicero ve Machiavelli’den ilham alan neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışı, keyfi olmayan yasalarla kurulmuş olan kurumların sağladığı güvenliktir (Kartal, 2013, s. 355).

Özgürlüğü “köle olmama durumu” (*freedom as non-slavery*) veya “bağımlı olmama durumu” (*freedom as non-dependency*) olarak tanımlayan Skinner, köleliği bireysel özgürlüğü elinden alınmış, başkasının hakimiyetindeki kişi olarak tanımlar (Keyman & Turnaoğlu, 2008, s. 43-44). Bu noktada Skinner, cumhuriyetçiliği negatif bir özgürlük anlayışıyla ele alırken, Pettit onun çalışmalarına referansla cumhuriyetçi özgürlük anlayışının “tahakkümsüzlük olarak özgürlük” düşüncesi olarak kavramsallaştırır. Fakat iki düşünür de cumhuriyetçi çizginin negatif karakterli olduğunda ve bu çizginin cumhuriyetçiliğin Rousseau ve Arendt gibi “cemaatçi” ve “popülist” pozitif özgürlüğe dayanmadığının altını çizerek çıkarırlar.

Neo-Roma cumhuriyetçi düşünürler, özgürlüğü bireylerin yasadan başka bir güce tabii olmamasıyla, yani köle olmamasıyla açıklar. Hiçbir hakkı olmayan köle, efendisinin vicdanına ve iyi niyetine bağlı, her zaman onun keyfi iradesine maruz kalma ihtimali altındadır. Bu sebeple cumhuriyetçi özgürlük negatif anlamda kavramsallaştırılır. Fakat David J. Watkins’e göre neo-Roma düşüncesi, köleliğe odaklanmanın sağlayabileceği tüm teorik kavrayışları tanımlamamışlar ve kölelik kavramının özgürlük anlayışımızı nasıl geliştirebileceğini yeterince düşünmemişlerdir (Watkins, 2016, s. 2). Bunun temel sebebi ise neo-Roma düşünce çizgisinin gelecek bölümde daha detaylı olarak inceleyeceğimiz gibi liberal insan doğasına veya liberal benlik anlayışına yönelik bir eleştiri geliştirmemiş olmasıdır.

3.2 Efendi-Köle İlişkisi ve Pozitif Özgürlük

Watkins’e göre özgür kişilerin kölelere bakıp özgürlüğün öncelikle statüyle ilgili olması gerektiği sonucuna varması kolaydır. Statüleri, müdahaleden kaçındıkları ender durumlarda bile, köleleri tanımlar ve onları tahakkümün edilgen öznesi haline getirir. Bunun sebebi kölelik koşullarının, köleleri yalnızca tamamen özgür olmaktan çıkarmakla kalmayıp, aynı zamanda anlamlı bir şekilde özgürlüğü aramaktan da aciz kılmasıdır

(Watkins, 2016, s. 5-6). Bu sebeple Watkins, demokratik bir toplumda normlarla desteklenmeyen yasal önlemleri de önemli ölçüde eksik bulur (Watkins, 2016, s. 17). Bu köleliğe kayıtsız veya köleliğe destek veren, demokratik bir topluluk, yasal çareleri geçersiz kılabilir. Dolayısıyla özgür olmayan kölelerin yalnızca yasalar yoluyla, “özgürleştirilmesi” olanaksızdır.

Liberal ve neo-Roma düşüncesinden farklı olarak, Rousseau ve neo-Atina cumhuriyetçi düşünürlerinin savunduğu pozitif özgürlük anlayışı dayandığı farklı insan anlayışı veya “benlik” anlayışı sebebiyle köle-efendi ilişkisine kölenin bakış açısından bakarak daha kapsamlı bir açıklama getirmeyi başarır (Silier, 2003, s. 11). Buna göre kölelik koşulları içindeki kişi, içinde bulunduğu durumun “bilincine” varamamış olmasından dolayı halinden memnun ve kendisini özgür hissedebilir. İkinci bir durumsa halinden hoşnutsuz, “köle olduğunun bilincinde” ve sürekli içinde bulunduğu durumdan kurtulmak isteyen köledir. Bu iki köle de statüleri köle olmasından dolayı, negatif özgürlüğü savunan neo-Roma düşüncesine göre özgür değildir fakat pozitif görüşe göre içinde bulunduğu durumun bilincine vardığından dolayı halinden hoşnutsuz olan köle, “yanlış bilince” sahip halinden hoşnut köleye göre daha özgürdür.

Bu noktada ortaya çıkan “yanlış bilinç” ya da “yabancılaşma” kavramı, bizi iki özgürlük anlayışı arasındaki temel farka, insan doğası veya bu anlayıştan türeyen benlik anlayışına götürür. Yıldız Silier’in ifadesiyle özgürlüğe negatif yaklaşımın daima kendi için en iyisini bilme kapasitesine sahip “*basit birey*” yaklaşımı yerine, pozitif görüş “*içsel olarak karmaşık birey*” anlayışını koyar (Silier, 2003, s. 11). Pozitif özgürlüğün dayandığı bu birey kavrayışı, negatif özgürlük anlayışında bulunun “*bölünmez benlik*” anlayışı yerine, özgür olduğumuz konusunda yanılmış olabileceğimiz ihtimalini ortaya koyarak “*bölünmüş benlik*” anlayışıyla hareket eder. Negatif özgürlüğe göre genel olarak özgürlüğümüz diğer bireyler ya da devlet tarafından sınırlandırılırken, pozitif özgürlük, bireyin bölünmüş bir benliğe sahip olduğu gerekçesi ile özgürlüğün içsel anlamda ve

“kişisel olmayan toplumsal kısıtlamalar” ile de sınırlanabileceğini söyler (Sillier, 2003, s. 12).

Negatif özgürlük yorumcularının basit birey anlayışı, kendi varlığını yönlendirecek amaçlar ve değerlerin mutlak belirleyicisi olan, bu yetileri toplumdan özerk ya da yalıtılmıştır. Dolayısıyla bu birey ya da insan anlayışı ve bu anlayıştan anlayışından türeyen benlik anlayışı, benliğin bağlı olduğu birtakım toplumsal ve ekonomik koşulları, özgürlük analizine dahil etmez. Bu nedenle negatif kuram özgürlüğü kısıtlayan etmenlerin dar biçimde ele alır. Özgürlük yalnızca başkalarının (diğer bireyler ya da devlet) müdahalesi veya tahakkümüyle değil, içsel ve toplumsal boyutlarda, benliğin oluşumuna etki eden örneğin üretim biçimine, tüketim alışkanlıklarına bağlı olarak kısıtlanabilir. Sonuçta kişinin eleştirel davranabilme, kendi için anlamlı kararlar alabilme yeteneği sosyal, politik veya ekonomik güçten kopuk doğuştan özelliklerimiz değildir.

Pozitif görüşe göre, liberalizmde ve neo-Roma cumhuriyetçi çizgisindeki gibi insan “bencil” doğası itibarıyla, zevklerini arttırıp acılarını azaltan “doğal” güdülere sahip bir varlık değil, “özgür bir iradeye sahip, değer verdiği şeylere ulaşmaya çalışan ‘ahlaki’ bir varlıktır” (Sillier, 2003, s. 11). Aynı zamanda insan toplumsal bir varlıktır, ihtiyaçları ve değerleri ait olduğu toplumdan bağımsız olarak düşünülemez. Bu açıdan pozitif görüşün savunucuları, özgürlüğü, bireylerin doğuştan sahip olduğu özgürlük düşüncesine dayandırmak yerine, insanların ait oldukları toplum ile birlikte ulaşması gereken bir hedef olarak görür (Sillier, 2003, s. 12).

“Pozitif görüşe göre bireysel özgürlük, akılcı bir biçimde yaşamına yön vermeyi (kendini belirlemek) ve bunun için gerekli kaynaklara ulaşabilmeyi içerir. Kişisel özgürlük, özbilinç ya da ikinci dereceden seçimler (yani, seçimlerimiz hakkındaki seçimlerimiz) yapabilme yetisiyle yakından ilgilidir. Ahlaki özneyi belirleyen bu yetiler ancak toplumsal ilişkiler içinde gelişebileceği için tam

anlamıyla özgür bir birey olabilmenin koşulu özgür bir toplumun üyesi olmaktır”
(Silier, 2003, s. 12).

Çalışmada gösterilmeye çalışıldığı üzere bu bakış açısı cumhuriyetçiliğin Rousseau ve neo-Atina düşünürlerinin özgürlük yorumlarına yabancı değildir. Bu varsayım liberalizmden farklı bir birey ve “benlik” anlayışına ve bu anlayış çerçevesinde gelişen pozitif özgürlük düşüncesine dayanır. Günümüzde pozitif özgürlüğe dayanan neo-Atina cumhuriyetçi düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Micheal Sandel, liberal kusurlu insan kavrayışının altındaki temel etkeni, “benliği amaçlarından öncel” kabul edilmesi olarak tanımlar (Sandel, 2006, s. 214). Bu anlayışa göre benlik, amaçlarından öncel olduğu için hiçbir ortak amaç, bireyin sahip olduğu varsayılan benliğini öncelemez. Bireyin amaçları birey onları istediği ve seçebildiği için değerlidir, dolayısıyla hiçbir ahlaki amaç kendiliğinden değerli değildir.

Liberalizm, benliğin inşasında rol oynayan söz konusu etkenlerden benliği soyutlayarak, bunu bireyin özgürlüğünün de koşulu olarak değerlendirmiştir. Oysa toplum içinde, toplumu oluşturan değer ve amaçlardan ayrıştırılamayan insan, kimliğini içinde yaşadığı toplumda kazanır (Sandel, 2006, s. 190-191). Liberal benlik anlayışını “yükümsüz benlik” olarak kavramsallaştıran Sandel’e göre bu sebeple liberalizmin özgürlük ideolojisi olarak görülmesi tamamen bir illüzyondur (Sandel, 2014, s. 210). Aksine bu benlik anlayışı, kişiyi “özgürleştirmekten ziyade güçsüz” düşürmüştür (Sandel, 2014, s. 210).

Sandel’e göre kişinin kimliğinin şekillenmesinde yalnızca irade ya da çeşitli seçimler değil, aynı zamanda belirli bir düşünce yetisi de gereklidir. Dolayısıyla bireyin kendisine hâkim olmayı, “kendi hakkında tefekküre dalarak kurucu tabiatını araştırarak ve bunun yasalarını ve buyruklarını fark ederek ve bu tabiatın amaçlarını kendi amaçları kabul ederek başarır” (Sandel, 2014, s. 82). Dolayısıyla kişinin kimliğinin oluşumunda asıl önemli husus pozitif özgürlükle ilişkilendirilen “kendini tanıma” yeteneğidir.

Böylece benlik kendisine, “ben kimim” sorusunu sorduğunda bakışını kendi içine çevirerek kendisini “bir araştırma nesnesine dönüştürür” (Sandel, 2014, s. 82). Bu açıdan Sandel benliği veya kimliği, “egemence amaçlar ve değerler edinen saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçme eylemlerinin bir ürünü değil”, toplumsal koşullar ve değerler tarafından biçimlenen özne tarafından yapılan bir keşfin ürünü olarak görür (Berten, Pablo da, & Pourtois, 2006, s. 191).

Negatif görüş bireylerin özel çıkarlarının ya da arzularının arasındaki farklılıklar nedeniyle ortaya çıkan çatışmayı vurgularken, neo-Atina cumhuriyetçi geleneğinin savunduğu pozitif görüş aynı toplumda yaşayan yurttaşların arasındaki “ortak çıkar” düşüncesini ön plana çıkarmaktadır (Silier, 2003, s. 13). Kişisel özgürlüğün önkoşulu yurttaşların ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri bir toplumsal düzen olduğu için, devletin de “ortak yarar” ilkesi temelinde görevleri bulunur. Bu nedenle devletin en temel görevi negatif anlamda, yalnızca hakların çiğnenmemesini sağlamak yani özel alanın güvenliğini sağlamak değil, pozitif anlamda bireylerin “kendilerini gerçekleştirmesinin” ön koşullarını yerine getirmektir.

Liberalizm ile benzer bir şekilde neo-Roma cumhuriyetçi düşünürlere göre, pozitif özgürlüğü savunmanın bedeli, ortak yarar adına bireysel özgürlüklerin ihmal edilmesi, dahası pozitif özgürlüğe dayanan bir siyasal sistemin totalitarizm üretme tehlikesi içermesidir. Oysa pozitif özgürlük anlayışını savunan neo-Atina cumhuriyetçi anlayışa göre, Rousseau’da detaylı olarak incelediğimiz gibi birey özgürlüğünü ancak özgür bir toplumda yaşayabilir. Dolayısıyla pozitif özgürlük düşüncesi öncelikle özgür bir toplumu gerektirdiğinden hem devletin ortak yarara hizmet etmesi, hem de yurttaşların ihtiyaçlarını ve değerlerini yansıtan ortak çıkarın ortaya çıkması için aktif bir şekilde yurttaşların toplumun siyasal karar alma süreçlerine doğrudan katılması gerekmektedir.

Sonuçta bu tartışmada göstermeyi amaçladığım gibi negatif ve pozitif özgürlük anlayışları farklı bir insan doğası anlayışıyla temellenmektedir. Belirli bir insan doğası

anlayışı, belirli bir özgürlük yorumunu doğurmakta, bu da yurttaşlık anlayışımızın cumhuriyetçi aktif mi yoksa liberal pasif mi olarak kavramsallaştıracağımızı koştulamaktadır. Gelecek bölüm, Pettit'in, pozitif özgürlüğe dayanan neo-Atina cumhuriyetçiliğinden ayırdığı "Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük" düşüncesinin liberal özgürlük anlayışının ötesine geçip geçmediği bu çerçevede tartışılacaktır.

3.3 Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük Düşüncesi: Liberalizmin

Ötesinde mi?

Pettit, özgürlüğün negatif-pozitif şeklinde yorumlanmasının özgürlüğün olası üçüncü yorumunun önünü kapadığını söyleyerek kuramını inşa etmeye başlar (Pettit, 1998, s. 43).⁸ Negatif ve pozitif özgürlük tanımlarını anlamlı bulmayan Pettit, üçüncü bir özgürlük anlayışı tasarlamaya çalışmaktadır. Kuramının temelinde liberal özgürlük düşüncesinin salt "müdahalesizlik" olarak düşünülmesi yatar (Baştürk, 2013, s. 123). Pettit'ye göre yalnızca müdahalesizlik kavramı özgürlüğün anlaşılması noktasında yeterli ve anlamlı değildir (Pettit, 1998, s. 39). Liberal *müdahale* kavramının yerine *tahakküm*

⁸ Pettit'e benzer biçimde negatif ve pozitif özgürlük tanımları arasındaki farkları reddeden Gerald MacCallum "Negative and Positive Freedom" (1991) çalışmasında Berlin'in yaptığı gibi özgürlük kavramının ikili bir biçimde kavramsallaştırılamayacağını söyler. Ona göre, her iki özgürlük kavramsallaştırması da esasında her zaman "failler, kısıtlamalar ve sonuçlar" arasındaki üçlü bir ilişkidir ve özgürlükten söz edilmesi bir failin bir amacı ya da sonucu gerçekleştirmede kısıtlama ile karşılaşmaması demektir. Dolayısıyla MacCallum özgürlüğün negatif ve pozitif olarak ayrılmasına karşı çıkarak, yalnızca tek bir özgürlük kavramı olduğunu savunur. Bu görüşe karşıt olarak negatif-pozitif ayrımını savunan düşünceler için ise bkz. (Dimova-Cookson, 2013; Silier, 2003).

kavramını yerleştiren Pettit, özgürlük anlayışını “*Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük*” olarak tanımlar. Pettit en temelde “başkasının keyfi iradesine tabi olmak”⁹ olarak tanımladığı, özgürsüzlük durumunu ifade eden, tahakküm, bir kişi ya da grubun, “başkasının iradesi üzerinde tam bir belirleyicilik kurmasıdır” (Baştürk, 2013, s. 124). Bu şekilde tanımladığı tahakküm kavramını açıklamak için iki bireymiş gibi konuşur: “Tahakkümcü bir taraf her zaman bir fail olacaktır -bir sistem, düzenek, ya da benzer bir şey olamaz- ama kişisel ya da kolektif bir fail olabilir” (Pettit, 1998, s. 81).¹⁰

Tahakküm kavramının müdahale ile karşılaştırarak tanımlayan Pettit, iki noktada kendi özgürlük anlayışını liberal müdahalesizlik olarak özgürlükten ayırır. İlk olarak “müdahalesiz *tahakkümün*” mümkün olduğunu söyler (Pettit, 1998, s. 94-96). Bu noktada tahakkümü oluşturan şey güç sahibinin, hiçbir zaman müdahale etmeyecek bile olsa, keyfi olarak müdahale kapasitesi taşıyor olmasıdır. Burada önemli olan “tahakkümün başkalarına keyfi müdahale bulunabilme” olasılığı ile birlikte geldiğini görmektir (Pettit, 1998, s. 95). Keyfilik ölçütü ise müdahale eden tarafın, müdahale edilenin düşünce ve çıkarını dikkate almaması ve müdahalesinin herhangi bir şekilde denetlenememesidir. İkinci bir durum ise “*tahakkümsüz müdahale*” durumudur (Pettit, 1998, s. 96-97). İnsanlara onların “çıkarları ve fikirleri” gözetmek şartıyla yapılan keyfi olmayan müdahaleler onların özgürlüğünü kısıtlamaz. Bu noktada önemli olan müdahale eden tarafın, müdahale edilenin çıkarları ve fikirlerini gözetmesinin güvencesini sağlamaktır.

⁹ Bu durum kişilerin müdahaleye uğramasalar da özgürlüklerinin kısıtlanabileceğini ortaya koyar.

¹⁰ Bu noktada Pettit, eleştiri sınırını çizmiş gibidir: Kapitalist tahakküm değil, patronların işçilere tahakkümü; ataerki sistemin kadınlara tahakkümü değil, kocaların kadınlara yönelik tahakkümü.

Pettit'ye göre tahakküm ilişkisi, “(i) birinin belli tercihleri üzerinde; bir başkasının (ii) keyfi bir nedenle; (iii) müdahale kapasitesinin bulunması halidir” (Kartal, 2013, s. 350). Öncelikle tahakküm kuran *müdahaleden* bahseden Pettit, tahakküm kuran müdahalenin “kötü niyetli” ve “maksatlı” olduğunu söyler. Dolayısıyla “maksatlı olmayan” müdahale, tahakküm yaratmaz. Kötü niyetli *müdahale*, kısıtlama ya da engelleme biçiminde, bedenin baskı altına alınmasını, ceza ya da ceza tehdidi ile “iradenin baskılanmasını” ve “manipülasyonu” içerir (Pettit, 1998, s. 82).¹¹ İkinci madde kişinin eğer karşı taraf üzerinde tam anlamıyla tahakküm kuracaksa “keyfi bir temelde” müdahale kapasitesi taşımasını gerektirir. Keyfilik ölçütü ise şudur: müdahale eden tarafın, müdahale edilen tarafın “çıkarlarını ve fikirlerini” dikkate almaması (Kartal, 2013, s. 84). Örneğin yasalar keyfi olmadığı sürece bireyler üzerinde tahakküm kurmaz.

Pettit ilk madde ile ilgili olarak ise bütün seçimlerden değil belli seçimlerden bahseder. Bir kişinin başkası üzerinde bütün seçimlerinde değil, belli bir seçim alanında, başkasının hayatının bütününde değil, belli bir yerinde ya da yönünde ya da döneminde tahakküm kurmuş olabileceğine dikkat çeker: “Koca karısına evde, işveren işçisine işyerinde, tahakküm kurabilir ama bu tahakküm daha öteye uzanmaz – en azından, aynı yoğunlukla uzanmaz” (Pettit, 1998, s. 84). Pettit'ye göre bu üç koşulun yerine gelmesi ortada bir tahakküm ilişkisinin olduğunu gösterir.

Pettit kendi kuramını en net ifadeyle efendi-köle ilişkisini kullanarak müdahalesizlik olarak özgürlükten ayırır. Bu açıdan tahakküm kavramı efendi-köle ilişkisinde ortaya çıkan bir ilişkiyi ifade eder. Böyle bir ilişkide tahakküm eden efendi, kölenin seçimlerine keyfi bir biçimde müdahale edebilir ve bunu herhangi bir cezadan

¹¹ Fakat bu manipülasyon kavramı, “maksatlı” olmak kaydıyla sınırlanmıştır, yani bir tür “yanlış bilinç” kavramı gibi değildir. Kötü niyetli *müdahaleler*, bir failin “seçimlerini” kötüleştirmek üzere müdahale eden tarafın maksatlı davranışlarıdır.

muaf yapar. Bu ilişkide efendi, kölesine karşı müdahale etmediğinde: tahakkümsüzlük olarak özgürlük düşüncesine göre efendi-köle ilişkisi bulunduğundan özgürlük yoktur, müdahalesizlik olarak özgürlük düşüncesine göre ise vardır. İkinci ayrılık noktası ise tahakküm altına girmeksizin, (bir başkasıyla efendi-köle ilişkisine girmeksizin) müdahaleye uğrama durumudur. Bu durumda eğer müdahale eden taraf, müdahale edilenin çıkarını gözetiyorsa yani müdahale keyfi değilse, tahakküm söz konusu değildir. “Müdahalesizlik olarak özgürlük” düşüncesi ise, müdahalenin keyfi olup olmadığına bakmaksızın, bu durumda özgürlüğün olmadığını düşünür. Sonuç olarak Pettit’ye göre “müdahale olmaksızın *tahakküm*” olabileceği gibi “*tahakkümsüz* müdahale” de olabilir.

Cumhuriyetçi geleneğin özgürlük anlayışının tahakkümsüzlük olarak özgürlük olduğunu söyleyen Pettit bunu iki şekilde gerekçelendirir. İlk olarak cumhuriyetçi gelenekte özgürlük her zaman yurttaş (*liber*) ve köle (*servus*) karşıtlığıyla biçimlenmiştir (Pettit, 1998, s. 55). Başkalarının insafına bağlı ya da keyfi iradesi altında yaşamayı kölelik olarak gören bu yaklaşım, müdahale olmadan da tahakkümün var olabileceğinin göstergesidir. İkinci dayanak noktası ise, cumhuriyetçi gelenekte, özgürsüzlüğe sebep olmayan tahakkümsüz müdahalenin mümkün olmasıdır (yasaların tahakküm kurmayan müdahalesi) (Pettit, 1998, s. 60). Bir cumhuriyette, kişilerin özgürlüklerini kullandıkları seçenekler yasalarla sınırlanmış olsa da yasalar keyfi olmadıkça ve ortak çıkarlara uygun olduğu sürece özgürlükleri zedelemeyiz. Hatta aynı anlama gelmek üzere yasalar, ortak çıkarları yansıttıkları ölçüde ve hiçbir grubun keyfi iradesinin aracı olmadıkları müddetçe yurttaşların özgürlüğünü yaratırlar. Pettit’in kuramı doğal değil, sivil bir özgürlük kuramıdır (Pettit, 1998, s. 98), yani doğal olarak sahip olduğumuz bir hak değil, ulaşılması gereken bir hedeftir. Dolayısıyla neo-Roma cumhuriyetçisi olan Pettit’ye göre yurttaşların özgürlüğü keyfi olmayan yasaları ve özgür bir devleti gerektirir.

Liberal özgürlük anlayışının ayırt edici yönü karşı olduğu müdahalenin “fiili bir müdahale” olmasıdır. Bu durumda örneğin müdahalesizlik yanlısı olan efendi, kölesine

geniş bir özgürlük alanı bırakabilir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük düşüncesinin farkı işte tam da bu noktada ortaya çıkar. Pettit için iyi huylu veya “müdahalesizlik” yanlısı, efendinin insafına kalmış bir şekilde yaşamını sürdüren kölenin özgürlüğünden bahsedilemez. Çünkü ona göre fiili bir müdahalenin olmadığı böyle bir ilişkide köle, efendisinin keyfi iktidarına tabiidir ve her zaman efendisinin keyfi olarak ona müdahale etme kapasitesi ve ihtimali vardır. Bu hiçbir müdahale olmadan da tahakkümün ortaya çıkabileceği anlamına gelir (Pettit, 1998, s. 44). Bu sebeple tahakkümsüzlük olarak özgürlük yalnızca başkalarının fiili müdahalesinin yokluğunu değil, aynı zamanda onlardan gelebilecek “müdahale ihtimalinin” de yokluğunu gerektirir.

Bir diğer fark ise şudur: Tahakkümsüzlük olarak özgürlük “keyfi müdahalenin” yokluğunu gerektirir. Çünkü her müdahale tahakküm oluşturmaz yalnızca keyfi temelde yapılan müdahaleler tahakküm oluşturur. Adil yasalar ve toplumsal kurumlar başkalarının birey üzerindeki tahakkümünü denetleyerek bireyleri özgürleştiriyorsa, bu yasaların getirdikleri yasak ve sınırlamaların özgürlüğümüzde bir azalmaya yol açtığı söylenemez (Pettit, 1998, s. 24). Aksine bu durumda yasalar bir anlamda özgürlüğümüzü yaratır, özgürlüğün yaşanmasının bir ön koşulu haline gelirler.

Her ne kadar özgürlüğü müdahalesizlik olarak özgürlük düşüncesinin eleştirileri temelinde teorize etmiş olsa da Pettit, özgürlüğün negatif karakterine daha yakındır. Zaten kendisi de Skinner’a benzer biçimde cumhuriyetçi özgürlüğün pozitif özgürlükten çok aslında negatif karaktere daha yakın olduğunu söyler. Liberal negatif özgürlük anlayışı nasıl bir bireyin seçeneklerini ciddi bir biçimde kısıtlayan bir faktör olarak gördüğü müdahalenin yokluğunu gerektirirse, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı da aynı şekilde bireyin seçimlerinde tahakkümün yokluğunu gerektirir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışına göre başkalarının keyfi müdahale ihtimalinden korunduğu sürece birey özgürdür. Pettit bu noktada cumhuriyetçi özgürlük anlayışının negatif özgürlük

anlayışını savunan liberalizmden ayrıldığını belirtse de (Pettit, 1998, s. 62-63), bu iddia liberalizmin tüm fraksiyonları için geçerli değildir.

Daha önce de belirtildiği gibi Berlin ve Hobbes gibi liberaller için her yasa müdahalesizlik anlamında negatif özgürlüğü kısıtlar. Dolayısıyla bu düşünürler yasa ile özgürlük arasında bir zıtlık içeren bir ilişki görür. Bu düşünürlere göre yasalar güvenliği sağlamak için gerekli görülmekle birlikte güvenliğin bedeli bazı özgürlüklerimizden vazgeçmektir. Örneğin Berlin için “yasa kendi zincirlerinden daha ağırlarıyla bağlı olmaktan kurtarsa da her zaman bir prangadır” ve bu yüzdendir ki, her yasa diğer bir özgürlüğü arttırmanın bir aracı olabilirse de bazı özgürlükleri kısıtlar (Aktaran Tok, 2008, s. 65). Hobbes’a göre de hatırlanacağı üzere tüm yasalar müdahaleci bir nitelik taşıdığı için özgürlük ancak yasanın bittiği yerde başlar. Bu durumda insanlar ancak yasalar sustuğunda özgür olabilirler. Şüphesiz Pettit’in de eleştirisini yaptığı liberalizmin bu fraksiyonu yasa ve özgürlük ilişkisini içkin bir karşıtlık içinde gördüğünden Pettit’in özgürlük savonusuyla bağdaşmaz (Tok, 2008, s. 65).

Fakat bu çalışmada daha öncede belirtildiği üzere tüm liberaller yasa ve özgürlük ilişkisini içkin bir karşıtlık içerisinde görmemektedir. Liberal gelenek, Charles Larmore’un da belirttiği gibi, müdahalesizlik olarak özgürlüğe yekpare bir bağlılık göstermez. Aslında pek çok liberal özgürlük ve yasa ilişkisini neo-Roma cumhuriyetçi geleneğine yakın bir şekilde görür (Larmore, 2001, s. 236). Liberalizmin kurucularından biri olan Locke’a göre yasa özgürlük ilişkisi neo-Roma cumhuriyetçi geleneğinde olduğu gibi tasarlanır. Bu açıdan Locke’da keyfi iktidara karşıttır. Hatırlanacağı üzere ona göre doğa durumu bir özgürlük durumudur ama hiçbir yasa ve kuralın olmadığı bir durum değildir. Bu şekilde Locke özgürlük ve kuralsızlığı birbirinden ayırarak yasayı özgürlüğün kaynağı olarak görür. O halde Lockecu liberallerin yasa-özgürlük ilişkisini neo-Roma geleneğiyle uyumlu şekilde tanımladığını söyleyebiliriz. Larmore’un da

belirttiği gibi Hobbes’u içerde tutan Locke’u ise liberalizmden dışlayan bir liberalizm tanımında kesinlikle yanlış olan bir şeyler vardır (Larmore, 2001, s. 236).

Liberalizm ile bu yakınlaşmanın temel sebebi “Efendi-köle ilişkisi ve Pozitif Özgürlük” başlığında yürüttüğümüz tartışma ile ilişkilidir. Bu bölümde belirttiğimiz üzere negatif ve pozitif özgürlük anlayışları farklı bir insan doğası anlayışına sahiptir. Fakat Pettit, özgürlük kuramını liberal insan doğası anlayışının bir eleştirisi üzerine kurgulamaz. Daha önce neo-Roma cumhuriyetçi anlayışta gördüğümüz gibi, Pettit içinde kölelik durumu “özgürlüksüz durumunun paradigmatik örneği” olarak hizmet eder (Watkins, 2016, s. 2). Pettit, cumhuriyetçi “tahakkümsüzlük olarak özgürlük” düşüncesini müdahalesizlik olarak özgürlük düşüncesinden ayırmak için sıkça köle-efendi ikiliğini kullanmıştır. Fakat özgürlük veya kölelik, daha önce belirttiğimiz gibi sadece başkaları tarafından kendisine verilen veya miras bırakılan yasal bir statü değildir.

Bu sebeple Frederick Douglass “olgu”da özgür olmak ile “biçim”de özgür olmak arasında bir ayrıma gider. Douglass için “olgu”da özgür olmak psikolojik bir durumdur, oysa “biçim” kişinin yasal statüsüne atıfta bulunur. Ancak birinde özgürlük değerinin peşinden gitmek için fırsatları ve kaynakları artırsa da bunların mutlaka eşzamanlı olması gerekmez (Aktaran Watkins, 2016, s. 17). Pettit, Douglass’ın yaptığı ayırmada özgürlüğün psikolojik boyutuna yer vermeyerek, biçimle ilgilenmiştir. Bu durumun yani Pettit’in özgürlüğü ve köleliği yalnızca bir statü meselesi olarak görmesi ve özgürlüğün psikolojik boyutuna yer vermemesi, onun liberal insan anlayışını veya liberal benlik anlayışını sorgulamadan kabul etmesiyle, bu nedenle tahakkümsüzlük olarak özgürlük düşüncesinin negatif karakteriyle açıklanabilir. Çünkü en temelde negatif özgürlük fikri, tahakkümsüz ya da müdahalesiz olsun, bireyin yaşamıyla ilgili anlamlı kararlar alabilme, seçimler yapabilmesi anlamında özerk olduğu ya da olabildiği fikrine dayanır (Tok, 2008, s. 67).

Sonuç olarak teori içerisinde farklılıklar olsa da liberalizmin ve negatif özgürlük kuramının ortak vurgusu kendi amaçlarına öncel ve onlardan bağımsız olan, verili bir

özne kavramına dayanmasıdır. Kişinin kendi iradesiyle belirli amaç ve isteklere yönelmesi, bunların arka planındaki seçme kapasitesine sahip bir benliği zorunlu kılar. Bu açıklamadan yola çıkarak köle-efendi ilişkisine baktığımızda, bazı kölelerin halinden hoşnut, bazılarınsa halinden neden hoşnut olmadığını açıklayamayız. Çünkü negatif kuram, kişinin benliğin oluşumundaki çevre koşullarını özgürlük analizine dahil etmediğinden, pozitif özgürlüğün konusu olan yanlış bilinç ve yabancılaşma gibi kavramları içermez. Pettit'in liberal negatif özgürlük yaklaşımına eleştirisi, Rousseau'da gördüğümüz gibi yabancılaşma ve yanlış bilinç gibi kavramlara dayanmadığından, Pettit'in özgürlüğü hakkında konuşulan özne "*bölünmez bir benliğe*" sahiptir ve bu negatif özgürlük anlayışının -tahakkümsüz ya da müdahalesiz olsun- temel bir varsayımdır. Dolayısıyla Pettit'in yaklaşımı, liberal özgürlük kuramında olduğu gibi, pozitif özgürlüğün ilgilendiği bir konu olan "benlik hakimiyeti" ile ilgilenmediği sürece, efendi-köle ilişkisine kapsamlı bir açıklama getiremez.

Sonuç olarak Pettit, pozitif-negatif özgürlük ikiliğini tahakkümsüzlük olarak özgürlük düşüncesiyle aşma çabası, kendi düşüncesini liberal insan doğası ya da benlik anlayışının bir eleştirisi üzerine kurgulamadığı için liberal anlayışın ötesine geçmemektedir. Bu nedenle Pettit, tahakkümsüzlük-müdahalesizlik biçiminde yeni bir ikilik geliştirmektedir. Fakat bu ikilik, belli bir insan doğası anlayışı veya benlik anlayışı temelinde olmadığından, müdahalesizlik-tahakkümsüzlük kavramları negatif-pozitif ikiliğinde olduğu kadar birbirini dışlamamaktadır.

SONUÇ

Bu tez çalışmasının amacı, liberal yurttaşlık anlayışının eleştirisi çerçevesinde Rousseau'nun yurttaşlık ve özgürlük yaklaşımının cumhuriyetçi düşünce geleneğine katkısını ortaya koymaktır. Çağdaş tartışmalarda yurttaşlık liberalizm ve cumhuriyetçilik olmak üzere iki ana eksen üzerinden tartışılmaktadır. Liberal anlayış bireyden yola çıkar ve bireyin doğal olarak sahip olduğu haklara yönelik söyleme başvurarak, onun negatif anlamda özgürlüğünü savunur. Bu açıdan liberal yurttaşlık pasif bir statü anlamında hukuk önünde eşitliği ifade eder. Cumhuriyetçilik ise bireyin önüne topluluğu koyar. Birey ancak topluluk içerisinde anlam bulabildiğinden bireyin içinde bulunduğu toplumun yönetme süreçlerine gösterdiği siyasal katılım onun özgürlüğü açısından vazgeçilemez bir değer taşır. Bu açıdan pozitif bir özgürlük anlayışına dayanan cumhuriyetçi gelenekte haklardan çok görev ve sorumluluklar daha ağır basar. Bu da yurttaşlık kavramını aktif bir şekilde tanımlamalarıyla sonuçlanır. Sonuç olarak liberalizmde bireyler doğuştan özerk ve özgürken, cumhuriyetçi gelenekte bireyler ancak yurttaşlık kimlikleri ile siyasal katılım gösterdikleri sürece özgür olabilmektedir. Dolayısıyla Oldfield'ın belirttiği gibi cumhuriyetçi yaklaşımla liberal yaklaşım arasındaki asıl fark “özgürlük ve özerkliğin özüne ilişkindir” (Oldfield, 2012, s. 104).

Rousseau, tartışmasız on sekizinci yüzyılın en önemli düşünürlerinden biridir. Rousseau'ya hala bu kadar çok atıf yapılmasının nedeni, Aydınlanma felsefesinin içinden gelmesine karşılık, Aydınlanma döneminin, bireyciliğin ve dolayısıyla liberalizmin ilk eleştirisini yapmış olmasıdır. Fakat çağdaş cumhuriyetçi teorisyenler, özellikle de Philip Pettit, Rousseau'yu cumhuriyetçiden ziyade "popülist" olarak tanımlayarak onu cumhuriyetçi çizgiden çıkarırlar. Rousseau, her ne kadar kendi ideal düzeninde cumhuriyet sistemiyle yasalarla yönetilen bir düzen önermiş olsa da, Pettit'ye göre, “karma anayasa” karşıtlığı sebebiyle “cumhuriyetçi düşünceye yarardan çok zarar vermiştir” (Pettit, 2016, s. 2). Oysa Rousseau'yu karma anayasa karşıtlığına iten sebepler

onun liberalizmden ve çağdaş cumhuriyetçi düşünürlerden çok farklı bir insan doğası, benlik anlayışı ve bu eleştiriler üstüne yükselen özgürlük ve yurttaşlık anlayışı savunusudur. Rousseau'nun pozitif özgürlük yorumu Pettit'ye kıyasla, “yanlış bilinç” ve “yabancılaşma” gibi kavramlar ile ilişkili olduğundan çok daha kapsamlı bir özgürlük anlayışıdır. Dolayısıyla onun cumhuriyetçi siyaset düşüncesine katkısını görmezden gelmek, çağdaş cumhuriyetçileri bu sorun hakkında düşünmek için önemli bir kaynaktan mahrum bırakmaktadır.

Liberalizmin ilk temsilcileri olan Hobbes ve Locke'un politika ve yurttaşlık anlayışından farklı olarak Rousseau, politikanın araç değil amaç olarak kavramsallaştırdığı sözleşme teorisiyle pozitif özgürlüğe dayanan aktif bir yurttaşlık kavrayışı ortaya koyar. Rousseau'nun insan doğasının tarihsel değişimi anlayışı onun politik kurama en önemli katkısıdır. Doğal durumdaki insan, kendi kendine yeterli, sınırlı ihtiyaçlarını kendi başına gideren ve başkalarına bağımlılığı olmayan insandır. Bu dönemde insan başkasına nasıl görüldüğünü düşünmeden yaşadığı için kimseye bağımlı olmamak anlamında yani negatif anlamda özgürdür. Özgürlüğü ve mutluluğu toplumdan yalıtılmış yaşamasına bağlıdır. Rousseau, toplumsallaşmayla birlikte ortaya çıkan psikolojik bağımlılık, yabancılaşma ve eşitsizlik ile birlikte insanın özgürlüğünü kaybettiğini söyler. Bu özgürlüğün ve eşitliğin yok olduğu durum devletlerin ortaya çıkmasıyla meşrulaştırılmıştır, çünkü mevcut devletler bütünüyle uygarlıkla ortaya çıkan eşitsizlikler üzerine temellenmiştir.

Rousseau kendi toplum sözleşmesinde uygarlığın sorunları karşısında insanın yozlaşmasına yol açan lüks alışkanlıklarına karşı erdemi; topluluğun “ortak yararını” gerçekleştiren ve gözeten, kendi kendini yöneten özgür yurttaşı savunmuştur. Rousseau'nun kuramında topluluğun “ortak yarara” ulaşabilmesi için bireylerin, yurttaşlık kimliğini içselleştirerek kendilerini politik bütünün bir parçası olarak

tanımlaması gerekmektedir. Bu nokta da Rousseau'nun liberalizm eleştirisini daha belirgin hale getirir.

Liberalizm doğal hukuk öğretisi çerçevesinde, toplumu bireyler arasındaki sözleşmenin yapay bir ürünü olarak görerek anlamlı bir toplum düşüncesi ortaya koyamaz. Böylece çıkarları peşinde koşan birey ile toplum arasında bir çelişki oluşmuştur. Rousseau toplumu bireylerin çıkarlarından daha kuvvetli bağlarla birbirine bağlayan bir topluluk öne sürer. Çünkü Rousseau'ya göre birey özgürlüğünü ancak diğer bireylerle birlikte özgür bir toplumda içinde yaşayabilir. Bu açıdan Rousseau için özgür toplum, eylem özgürlüğüne sahip bireylerin toplamından ibaret değildir. Gerçek bir toplumsal birliğin sağlanabilmesi için bireylerin diğerlerini kendi çıkarlarını elde ederken kendi yolunun üzerindeki engeller olarak görmemesi gerekir. Bu noktada Rousseau bireyin topluma yönelik önceliğine karşı çıkararak toplumun bireye öncül olduğunu öne sürer. Bunun arkasındaki temel neden de bütün bireylerin doğal birtakım hak ve özgürlüklere sahip oldukları yönündeki doğal hukukçu ve liberal görüşe karşıtlığıdır (Küçükalp, 2018, s. 126).

Rousseau'nun liberalizm eleştirisi, neo-Roma düşünürlerinden farklı olarak, "*bölünmüş benlik*" anlayışına dayanır. Bu nedenle kendine özgü doğa durumu temeliyle birey-yurttaş bölünmesini sorunsallaştırabilecek (Savran, 2013, s. 70) ve bu ikilik çerçevesinde daha kapsamlı bir özgürlük anlayışını temellendirebilecek bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Savran, Rousseau'nun yaşadığı dönem baz alınır, aslında "burjuva bireyi" ile "yurttaş" arasındaki ikiliği eleştirdiğini ileri sürer. Dolayısıyla bu ikilik bütün toplumların paylaştığı bir özellik değildir. Ancak burjuva tipi toplumsallık biçimi söz konusu olduğunda, insan ve yurttaş terimleri birbirini dışlar (Savran, 2013, s. 94). Burjuva toplumlarda özel çıkarlar ile genel çıkar arasındaki gerilime yol açan şey, bireyler arasındaki özel çıkarların birbiriyle çatışmasıdır. Burjuva bireyinin bu durumunu Rousseau toplumun "ortak çıkar"ı ile bu bireyin özel çıkarları arasındaki çelişkiye bağlar.

Adil olmayan sözleşme ilkeleri üzerinde kurulmuş bir toplum içinde, birey kendi özel çıkarlarının toplumun genel çıkarında gerçekleşmediğini bilir. Bu durum insanı ya da daha doğru ifadeyle burjuva bireyini kendi içinde böler. Savran'dan alıntılacak olursak:

“Burjuva bireyi, soyut bütünle, yani siyasal alanla ilişkisi içinde ele alındığında bir yurttaştır; öte yandan, somut bireyselliği içinde ele alındığında yalnızca bir insandır. Bu insan kimliği içinde kendi özel sorunlarına yönelik yaşar; topluluğun siyasal işlevlerine dışsallaşmıştır, hatta bunlarla karşıtlık içindedir. Bir yurttaş olarak ise kendi bireyselliğinden soyutlanmıştır; toplumun ona verdiği *görevleri yerine getirir*” (Savran, 2013, s. 109).

Savran'ın da belirttiği gibi bu nedenle “...burjuva bireyi kendini devletin koparılmaz/ayrılmaz bir parçası yapmadığı, tersine doğal özerkliğini sürdürmekte direndiği ölçüde çelişik bir varoluş biçime mahkumdur” (Savran, 2013, s. 95-96). Burjuva bireyi için para ve mal düşkünlüğü, birincil olduğundan, onun özel yaşamı, kamu işlerine göre öncelik taşır. “Temsilcisini” seçtikten sonra siyasal alanla ilgilenmesine gerek yoktur. Birey olarak, kişisel düzeyde tek ilgilendiği şey paradır. Bu bağlamda liberal toplumlarda ortak yararı gözeten yurttaşlıktan söz etmek olanaksızdır. Rousseau'ya göre insanın özgür olması onun ortak yararı gözeten yani yurttaşlık kimliğinin baskın olmasıyla mümkün hale gelmektedir. Liberal toplum modeline alternatif olarak Rousseau, birey yerine yurttaşı temel alarak, bireysel iyi ile ortak iyinin, “özgürlük ile siyasal katılımın, haklar ile ödevlerin birbiriyle bağlantılı olduğu” doğrudan demokrasi modelini önerir (Küçükalp, 2018, s. 127).

Efendi-köle tartışmasına geri döndüğümüzde, Rousseau, uygarlığın getirdiği yozlaşmalarla insan türünün bir tür görünüş değiştirdiği ve bizi gerçek ihtiyaçlarımızdan uzaklaştırdığı gerekçesiyle “yanlış bilinç” ya da “yabancılaşma” kavramı ve “bölünmüş benlik” anlayışıyla liberalizmin ve neo-Roma cumhuriyetçi geleneğinin ötesine geçer.

Fakat Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisinde yozlaşmış insanların nasıl ahlaki bir toplumu kurabileceklerinin cevabı yoktur (Küçükalp, 2018, s. 128). İşte Rousseau bu noktada, yani yoz toplumlarda yaşayan, özgür olmayan “uygar kölelerin”, özgürleşebilmesi için eğitim ya da iyi bir yasa koyucu gibi “dışsal faktörlere” ihtiyaç duyar (Silier, 2013, s. 93). Çünkü yozlaşmış insanların (efendi köle ilişkisinde bir kölenin) kendi kendisini özgürleştirebileceğine ihtimal vermez. Bu sebeple Rousseau erdemli yurttaşlar yetiştirmek için sansür, hatta ölüm cezası gibi araçların kullanılmasına izin vermesi, bugünden baktığımızda onun özgürlük düşüncesini zedeler.

Son olarak bahsedilmesi gereken şeylerden biri de Rousseau'nun kadınları erkeklerin destekçisi olarak görerek, kadınları tamamen kamu hayatından dışlamış olmasıdır. Cumhuriyetin “annelerinin”, siyasi ve sivil özgürlükleri alanında hakkı ya da yeri yoktur. Rousseau bu açıdan aileyi erkeğin siyasi özgürlüğünün ve bağımsızlığının önkoşulu olan şefkatin yeşerdiği bir yer olarak savunur. Uygarlığı, devleti ve özel mülkiyeti ve aynı zamanda geleneksel eğitime karşı eleştirel görüşlere sahip olan Rousseau'nun düşünceleri kadınların özgürlüğü ve yurttaşlığı söz konusu olduğunda okuyucusunda tam bir hayal kırıklığı yaratır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (2010). *Ulus Devlet Ya Da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge.
- Ağaoğulları, M. A. (2015). *Sokrates'ten Jacobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (1998). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge.
- Arendt, H. (2010). *Geçmişle Gelecek Arasında*. (S. B. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2011). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Aristoteles. (2002). *Politika*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi.
- Baştürk, E. (2013). Çağdaş Siyaset Felsefesinde İki Tarz-ı Cumhuriyetçilik: Atina ve Roma Anlayışlarının Karşılaştırılması. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(6/1), 111-130.
- Berktaş, F. (2015). Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji. B. Örs (Dü.) içinde, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (s. 47-115). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berlin, I. ((1969) 2007). İki Özgürlük Kavramı. *Liberal Düşünce*, 12(45), 59-72.
- Berten, A., Pablo da, S., & Pourtois, H. (2006). Genel Giriş. A. Berten, S. Pablo da, & H. Pourtois (Dü.) içinde, *Liberaller ve Cemaatçiler* (E. Özkaya, Çev., s. 9-25). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Birler, Ö. (2012). Liberalizm. G. Atılğan, & E. Aytekin içinde, *Siyaset Bilimi* (s. 269-285). İstanbul: Yordam Kitap.
- Bumin, T. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Carnoy, M. (2015). *Devlet ve Siyaset Teorisi*. (S. Coşar, A. Örküp, M. Pamir, & M. Yetiş, Çev.) Ankara: Dipnot.
- Dimova-Cookson, M. (2013). Defending Isaiah Berlin's distinctions between negative and positive freedoms. B. Baum, & R. Nichols (Dü) içinde, *Isaiah Berlin and the politics of freedom : 'Two concepts of liberty' 50 years later* (s. 73-86). New York: Routledge.
- Donald, J. (2012). Vatandaş ve Kent Aylağı. A. Kadioğlu (Dü.) içinde, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* (C. Cemgil, Çev., s. 140-166). İstanbul: Metis.
- Erdoğan, M. (1998). Siyasal Düşüncede Liberal Gelenek. M. Erdoğan içinde, *Liberal Toplum ve Liberal Siyaset* (s. 1-42). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Göze, A. (2016). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* (Cilt 16). İstanbul: Beta.
- Halifeoğlu, M., & Yetiş, M. (2013). Gramsci, Sivil Toplum-Devlet İkililiği ve Kuramsal Kökenler. *Mülkiye Dergisi*, 37(1), 163-188.
- Heater, D. (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. (M. D. Üst, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*. (H. Özler, Çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- Hobbes, T. (2007a). *Leviathan*. (S. Lin, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2007b). *De Cive*. (D. Zarakolu, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Honohan, I. (2001). *Freedom as Citizenship: The Republican Tradition in Political Theory*. Ireland: The Ireland Institute.
- Honohan, I. (2002). *Civic Republicanism*. New York: Routledge.

- Kartal, F. (2010). Dışlayıcı Bir Kurum Olarak Yurttaşlığın Evrimi: Polis'ten Küresel Düzene. F. Kartal içinde, *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar* (s. 11-57). Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü.
- Kartal, F. (2013). Philip Pettit'nin Cumhuriyetçi Özgürlük Anlayışı. A. Öztürk (Dü.) içinde, *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (s. 339-365). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Keyman, F., & Turnaoğlu, B. (2008). Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye. *Cumhuriyetçilik*(46), 37-65.
- Küçükalp, D. (2018). *Siyaset Felsefesi*. Bursa: Dora.
- Kymlicka, W. (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Larmore, C. (2001). A Critique of Philip Pettit's Republicanism. *Social, Political, and Legal Philosophy, Philosophical Issues*(11), 229-243.
- Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Babil Yayıncılık.
- Lovett, F., & Pettit, P. (2009). Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program. *Annual Review of Political Science*, 1(12), 11-29.
- MacCallum, G. (1991). Negative and Positive Freedom. D. Miller (Dü.) içinde, *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Machiavelli. (2009). *Söylevler*. İstanbul: Say Yayınları.
- Marcedo, S. (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community*. Oxford: Oxford University Press.

- Marshall, T. H. ((1950) 2009). Citizenship and Social Class. J. Manza, & M. Sauder (Dü) içinde, *Inequality and Society* (s. 148-154). New York: W.W. Norton and Co.
- Mill, J. S. (1985). *Özgürlük Üstüne*. (A. Ertan, Çev.) İstanbul: Belge.
- Mollaer, F. (2005). Modern Bilim ve Kapitalizmin Erken Bir Eleştirisi: J.J. Rousseau'nun Felsefesi. *Kaygı*(4), 49-66.
- Oldfield, A. (1990). *Citizenship and Community: Civic republicanism and The Modern World*. New York: Routledge.
- Oldfield, A. (2012). Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi? A. Kadioğlu içinde, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* (C. Cemgil, Çev., s. 92-107). İstanbul: Metis.
- Orhan, Ö. (2013). Jean-Jacquess Rousseau'da Sivil Din Kavramı. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(3), 1-35.
- Öztürk, A. (2013). Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm Komünteryanizm Tartışması Üzerine Notlar. *Liberal Düşünce*(71), 93-106.
- Patten, A. (1996). The Republican Critique of Liberalism. *British Journal of Political Science*, 1(26), 25-44.
- Pettit, P. (1998). *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pettit, P. (2016). Rousseau's dilemma. A. Lifschitz (Dü.) içinde, *Engaging with Rousseau: Reception and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present* (s. 168-188). Cambridge University Press.
- Rousseau, J. J. (2005). *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*. (Ü. Ö. Akagündüz, Çev.) İstanbul: Selis.

- Rousseau, J. J. (2008a). *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: Say.
- Rousseau, J. J. (2008b). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2009a). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. (S. Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2009b). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say.
- Rousseau, J. J. (2009c). *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. (Ö. Albayrak, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sabine, G. (1969). *Siyasal Düşünceler Tarihi-3 Yakın Çağ*. (Ö. Ozankaya, Çev.) Ankara: Türk Siyasi İlimler Tarihi.
- Sandel, M. (2006). Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben. A. Berten, S. Pablo da, & H. Pourtois (Dü) içinde, *Liberaller ve Cemaatçiler* (E. Özkaya, Çev., s. 209-225). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sandel, M. (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. (A. Emre Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Savran, G. A. (2013). *Svil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Silier, Y. (2003). İki Özgürlük Anlayışı. *Felsefe Tartışmaları: Özgürlük Özel Sayısı*(vol. 31), 51-68.
- Silier, Y. (2013). *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Spector, H. (2010). Four Conceptions of Freedom. *Political Theory*, 38(6), 780-808.

- Şahin, B. (2008). Özgürlük Ekseninde Liberalizm ve Cumhuriyetçiliğin İlişkisi. N. Tok içinde, *Cumhuriyetçilik: Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar* (s. 19-45). Ankara: Orion Kitabevi.
- Tok, N. (2008). Liberalizm ve Cumhuriyetçilik. N. Tok içinde, *Cumhuriyetçilik: Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar* (s. 45-89). Ankara: Orion Kitabevi.
- Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turner, B. (2007). Citizenship Studies: A General Theory. *Citizenship Studies*(52), 5-18.
- Üstel, F. (1999). *Yurttaşlık ve Demokrasi*. Ankara : Dost.
- Viroli, M. (1998). *Machiavelli*. New York: Oxford University Press.
- Watkins, D. J. (2016). Slavery and Freedom in Theory and Practice. *Political Theory*, 44(6), 1-25.
- Yayla, A. (1992). *Liberalizm*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Yeğen, M. (2005). Yurttaşlığın Diyalektiği, Yurttaşlığın Trejedisi. *Amme İdaresi Dergisi*, 38(1), 69-87.

ÖZET

YAMAN, Emre. (2022). *Liberal Yurttaşlık Eleştirisi: Rousseau ve Neo-Roma Cumhuriyetçiliği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Bu tezin amacı liberal yurttaşlık anlayışının eleştirisi çerçevesinde Rousseau'nun cumhuriyetçi düşünceye katkısını ortaya koymaktır. Yurttaşlık tartışmaları literatürde liberalizm ve cumhuriyetçi olmak üzere iki ana eksen üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu iki yurttaşlık anlayışı bireyin özerkliği ve özgürlüğün anlamı noktasında birbirinden ayrışır. Fakat cumhuriyetçi gelenek kendi içinde de bu ayrım temelinde birbirini dışlayacak ölçüde farklı tonlara sahiptir.

Tezin ilk bölümünde yurttaşlık kavramının kısaca geçmişinden bahsedildikten sonra liberal yurttaşlık anlayışı ortaya konmuştur. İkinci bölümde ise Jean-Jacques Rousseau'nun insan doğası anlayışı, uygarlık eleştirisi ve ideal düzeninde savunduğu pozitif özgürlüğe dayanan aktif yurttaşlık düşüncesi incelenmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde çağdaş cumhuriyetçi yaklaşımın liberalizme yönelik eleştirisi ele alınmıştır. Bu bölümde Philip Pettit'in "Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük" düşüncesinin liberalizme yakınlığı incelenmiştir. Sonuç olarak Pettit'in özgürlük kuramı liberal insan doğası anlayışının bir eleştirisini içermez. Böyle bir eleştiri ise Pettit'in cumhuriyetçi düşünceden dışladığı Rousseau'nun kuramında bulunmaktadır. Sonuç olarak Rousseau, özgürlük ve yurttaşlığın anlamı üzerine düşünenlere önemli bir kaynak olmaya devam etmektedir.

ANAHTAR KELİMELELER: Yurttaşlık, Politika, Özgürlük, Liberalizm, Cumhuriyetçilik, Pettit, Rousseau

ABSTRACT

YAMAN, Emre. (2022) *Critique of Liberal Citizenship: Rousseau and neo-Roman Republicanism*. Master's Thesis, Ankara University, Ankara.

This thesis aims to put forth Rosseau's contributions to republican thought in the critique of the understanding of liberal citizenship. Conceptions of citizenship are concentrated on two main axes which can be classified as liberalism and republicanism in literature. These two concepts of citizenship differ from each other in terms of the autonomy of the individual and the meaning of freedom. However, the republican tradition has different versions within itself, which are mutually exclusive on the basis of this distinction.

In the first section of the thesis, after briefly mentioning the history of the concept of citizenship, the liberal citizenship concept has been put forth. In the second section, Jean-Jacques Rousseau's conception of human nature, his criticism of civilization and the notion of active citizenship based on positive freedom, which he defended in his ideal order, were examined. In the third section of the study, the contemporary republican approach's critique of liberalism is examined. In this section, the affinity between liberalism and Philip Pettit's "Freedom as Non-Domination" thought is examined. Consequently, Pettit's theory of freedom does not include a critique of liberal conception of human nature. Such a criticism is found in Rousseau's theory, which Pettit excludes from republican thought. As a result, Rousseau remains an important resource for those who reflect on the meaning of freedom and citizenship.

KEY WORDS: Citizenship, Politics, Freedom, Liberalism, Republicanism, Pettit, Rousseau