



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**CUMHURİYETÇİ VE LIBERAL DÜŞÜNCEDE  
ÖZGÜRLÜK KAVRAMI: PETTIT VE RAWLS ÜZERİNE  
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

Batıkan AKSOY

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2020



CUMHURİYETÇİ VE LİBERAL DÜŞÜNCEDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI: PETTIT  
VE RAWLS ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Batıkan AKSOY

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2020

## ÖZET

AKSOY, Batıkan, *Cumhuriyetçi ve Liberal Düşüncede Özgürlük Kavramı: Pettit ve Rawls Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2020

Özgürlük kavramı, üzerindeki öznel değerlendirmelerin neden olduğu belirsizlikler bir yana bırakılırsa siyaset bilimi, felsefe, sosyoloji, sanat ve edebiyat metinlerinde tarih boyunca üzerinde durulan bir kavram olagelmiştir. Bununla birlikte özgürlük, siyaset teorisinde bazı ideolojik pozisyonların ve düşünce geleneklerinin de başat değerini oluşturmuştur. Bunlar arasında liberal teori ile cumhuriyetçi düşünce geleneği önemli yer tutmaktadır. Ancak tarihsel süreçte farklı fraksiyonlara ayrılan liberal ve cumhuriyetçi düşüncenin özgürlük yorumları da farklılaşmıştır. Liberal teoride özgürlük, müdahalesizlik bağlamından (devlet) müdahale (sine) evrilerek bir kırılma hattı oluştururken, cumhuriyetçi düşünce geleneğinde de başlarda siyasal topluluğun egemen karşısındaki konumuna ve siyasal katılıma imlenen özgürlük, keyfi müdahalenin önlenmesi ve tahakkümsüzlük bağlamında yeniden yorumlanmıştır.

Bu çalışmada; liberal teori ve cumhuriyetçi düşünce geleneğinin özgürlüğü ele alış biçimleri Philip Pettit ve John Rawls'un görüşleri doğrultusunda incelenecektir. Bu bağlamda her iki düşünürün özgürlük nosyonu ve buna ilişkin metodolojik yaklaşımı ele alınacaktır. Bununla birlikte özgürlük kavramının müdahale-müdahalesizlik-tahakküm eksenindeki gelişimi değerlendirilecektir. Çalışmanın amacı, özgürlük kavramının tarihselliğini ortaya koymanın yanı sıra; refah devleti tartışmalarında başat figür olarak müdahale meselesini normatif politik teoride kuramsallaştırarak müdahalesizlik-müdahale hattında önemli bir kırılma eksenini sunan Rawls ile çağdaş cumhuriyetçiliğin özgürlük kuramcısı olarak bilinen ve özgürlük tartışmalarına bir üçüncü yol öneren Philip Pettit'in tahakkümsüzlük bağlamının irtibat noktalarını soruşturmadır.

### Anahtar Sözcükler

Özgürlük, Müdahalesizlik, Tahakküm, Liberalizm, Cumhuriyetçilik

## ABSTRACT

AKSOY, Batıkan, *The Concept of Freedom in Republican and Liberal Thought: A Comparative Analysis On Pettit And Rawls*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2020

Freedom has been a concept that has been emphasized throughout history in the texts of political science, philosophy, sociology, art and literature, apart from the fact that uncertainties caused by the subjective evaluations on it. However, freedom has also constituted the dominant value of some ideological positions and thought traditions in political theory. Among these, the liberal theory and the republican thought tradition have an important place. However, the freedom interpretations of liberal and republican thought, which were divided into different factions in the historical process, also differed. In liberal theory, freedom evolved from the context of non-interference to (the state) interference and formed a breaking line, while in the republican tradition of thought, the freedom that initially implied the position of the political community against the sovereign and political participation was reinterpreted in the context of prevention of arbitrary interference and non-domination.

In this study; Liberal theory and the tradition of republican thought will be examined in line with the views of Philip Pettit and John Rawls. In this context, the notion of freedom and the related methodological approach of both thinkers will be discussed. In addition, the development of the concept of freedom on the axis of interference-non-interference-domination will be evaluated. The aim of the study is to demonstrate the historicity of the concept of freedom, also investigate the contacts of Rawls, who, as the leading figure in the welfare state debate, theorized the issue of interference in normative political theory, presenting an important breaking axis in the interference- non- interference line, and Philip Pettit, known as the freedom theorist of contemporary Republicanism, who proposed a third way to the freedom debate.

### **Keywords**

Freedom, Non-Interference, Domination, Liberalism, Republicanism

## İÇİNDEKİLER

<b>YAYINLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI .....</b>	<b>ii</b>
<b>ETİK BEYAN.....</b>	<b>iii</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>v</b>
<b>İÇİNDEKİLER .....</b>	<b>6</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>10</b>
<b>1. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE.....</b>	<b>14</b>
<b>1.1. CUMHURİYET KAVRAMININ VE CUMHURİYETÇİLİĞİN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ .....</b>	<b>14</b>
1.1.1. Cumhuriyet Kavramının Etimolojik ve Tarihsel Kökeni .....	14
1.1.2. Cumhuriyetçilik Düşüncesinin Gelişimi.....	16
1.1.3. Cumhuriyetçi Geleneğin Düşünsel Bileşenleri.....	24
1.1.3.1 Erdem .....	24
1.1.3.2. Yurttaşlık.....	25
1.1.3.3. Ortak Çıkar.....	28
1.1.3.4. Yurtseverlik.....	28
<b>1.2. LİBERALİZMİN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ .....</b>	<b>31</b>
1.2.1. Liberal Sözcüğünün Etimolojik ve Tarihsel Kökeni .....	31
1.2.2. Liberalizm Düşüncesinin Gelişimi .....	32
1.2.3. Liberalizmin Düşünsel Bileşenleri.....	35
1.2.3.1. Bireycilik.....	36
1.2.3.2. Özgürlük.....	37
1.2.3.3. Piyasa Ekonomisi Ve Kendiliğinden Doğan Düzen .....	39

1.2.3.4. Sınırlı Devlet ve Anayasal Yönetim .....	41
1.2.3.5. Hoşgörü .....	44
1.2.4. Farklı Liberalizmlere Bakış: Liberalizmin Türleri .....	45
1.2.4.1. Klasik Liberalizm.....	45
1.2.4.2. Modern Liberalizm .....	48
1.2.4.3. Neo-Liberalizm .....	49
1.2.4.4. Liberteryanizm .....	50
<b>2. BÖLÜM: LİBERALİZM VE CUMHURİYETÇİLİK EKSENİNDE</b>	
<b>ÖZGÜRLÜK .....</b>	<b>53</b>
<b>2.1. ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ KÖKENİ VE ÖZGÜRLÜĞÜN</b>	
<b>TARİHSELLİĞİ .....</b>	<b>53</b>
2.1.1. Özgürlük .....	53
2.1.2. Antik Yunan ve Roma'da Özgürlük .....	54
2.1.3. Ortaçağda Özgürlük.....	58
2.1.4. Antiklerin ve Modernlerin Özgürlüğü .....	59
<b>2.2. FARKLI ÖZGÜRLÜK KAVRAMSALLAŞTIRMALARI .....</b>	<b>60</b>
2.2.1. İçsel ve Dışsal Özgürlük.....	60
2.2.2. Amaçsal ve Araçsal Özgürlük .....	61
2.2.3. Bireysel ve Toplumsal Özgürlük .....	62
2.2.4. Pozitif Özgürlük ve Negatif Özgürlük.....	64
<b>2.3. ÖZGÜRLÜĞÜN İKİ YORUMU: LİBERALİZM VE CUMHURİYETÇİLİK</b>	
<b>.....</b>	<b>65</b>
2.3.1. Klasik Liberalizmde Özgürlük Anlayışı .....	66
2.3.2. Modern Liberalizmde Özgürlük Anlayışı.....	69
2.3.3. Klasik Cumhuriyetçilikte Özgürlük Anlayışı .....	77
2.3.4. Çağdaş Cumhuriyetçilikte Özgürlük Anlayışı.....	80
2.3.4.1. Neo-Atina Cumhuriyetçiliği .....	82

2.3.4.2. Neo-Roma Cumhuriyetçiliği.....	87
<b>3. BÖLÜM: CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜĞÜN TAHAKKÜMSÜZLÜK EKSENİ: PHILIP PETTIT.....</b>	<b>92</b>
<b>3.1. PHILIP PETTIT: ÇAĞDAŞ CUMHURİYETÇİLİĞİN ÖZGÜRLÜK KURAMCISI .....</b>	<b>92</b>
3.1.1. Pettit Cumhuriyetçiliğinin Ana Temaları .....	94
3.1.1.1. Cumhuriyetçi Dil: Çoğulculuk ve Farklılıklara Saygı .....	94
3.1.1.2. Dış ve İç Güvenliğin Sağlanması.....	99
3.1.1.3. Bireysel Bağımsızlık .....	100
3.1.1.4. Ekonomik Refah .....	102
3.1.1.5. Kamusal Yaşam .....	103
3.1.2. Cumhuriyetçi Yönetimin Köşetaşları: Anayasacılık ve İtiraza Dayalı Demokrasi.....	104
3.1.2.1. Manipüle Edilemez Anayasacılık .....	105
3.1.2.1.1. Hukukun Egemen Olması.....	106
3.1.2.1.2. Gücün Dağıtılması.....	107
3.1.2.1.3. Çoğunluğun Tahakkümünün Önlenmesi.....	108
3.1.2.2. İtiraza Dayalı Demokrasi .....	110
3.1.2.2.1. Müzakereci Cumhuriyet .....	112
3.1.2.2.2. Kapsayıcı Cumhuriyet.....	113
3.1.2.2.3. Duyarlı Cumhuriyet.....	115
<b>3.2. PETTIT VE TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK ÖZGÜRLÜK.....</b>	<b>118</b>
3.2.1. Negatif ve Pozitif Özgürlüğü Aşmak .....	118
3.2.2. Pettit'in Özgürlük Anlayışı: Bir Üçüncü Yol Önerisi .....	122
3.2.2.1. Tahakküm Kavramına Genel Bir Bakış.....	123
3.2.2.2. Tahakkümün Yokluğu ya da Tahakkümsüzlük.....	127
3.2.2.3. Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük .....	128



<b>4. BÖLÜM: LIBERAL TEORİDE MÜDAHALESİZLİKTEN (DEVLET) MÜDAHALE (SİNE)</b> .....	132
<b>4.1. RAWLS'UN SİYASET KURAMI VE TEMEL METODOLOJİSİ: ADALET TEORİSİ</b> .....	132
<b>4.2. RAWLS TEORİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI</b> .....	135
4.2.1. Rawls'ta Özne Anlayışı .....	135
4.2.2. Bir Başlangıç Durumu Tasarımı: Orijinal Pozisyon.....	136
4.2.3. Bilmezlik Perdesi.....	137
4.2.4. Düşünümsel Denge ve Maximin Kuralı .....	139
4.2.5. Örtüşen Uzlaşma Ve Kamusal Akıl.....	140
<b>4.3. ADALETEN ÖZGÜRLÜĞE GİDEN YOL</b> .....	142
4.3.1. Siyasal Adalet .....	142
4.3.2. İyi Düşüncesi Ve Hakkın Önceliği .....	143
4.3.3. Adalet İlkelerinin Belirlenmesi.....	146
4.3.4. İki Adalet İlkesi .....	148
<b>4.4. RAWLS'TA ÖZGÜRLÜĞÜN İMKANI PROBLEMİ: ÖZERKLİK</b> .....	151
<b>4.5. RAWLS'UN ÖZGÜRLÜK BAĞLAMI</b> .....	153
4.5.1. Özgürlüğün Önceliği .....	156
4.5.2. Pozitif Özgürlük Ve Rawls'un Cumhuriyetçi Bağlamı .....	158
<b>SONUÇ</b> .....	161
<b>KAYNAKÇA</b> .....	169
<b>EK 1. Orijinallik Raporu</b> .....	193
<b>EK 2. Etik Komisyon Muafiyet Formu</b> .....	195

## GİRİŞ

İki köklü düşünce geleneği olan liberalizm ve cumhuriyetçilik, hareket ettikleri ilke ve değerler bakımından birbirinden oldukça farklı fikir akımları olarak görünmektedir. Bu farklılığın temelinde her iki geleneğin ortak değerlerinden birisi olan özgürlük kavramının da bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira liberalizmin hareket noktası olan klasik liberalizm, özgürlüğü bireyin her türlü müdahaleden bağımsız olması bağlamında müdahalesizlik olarak özgürlük yahut bir başka deyişle negatif özgürlük olarak değerlendirirken; geleneksel ya da bir başka deyişle klasik cumhuriyetçilik özgürlüğü bireylerin siyasal yaşama aktif katılımı üzerinden ele alır.

Liberalizm ve cumhuriyetçiliğin özgürlük kavramına yaklaşımları ele alındığında gerçekten de bu iki düşünce akımının özgürlük noktasında bir yol ayrımına gittiği söylenebilir. Ancak her iki düşünüşün başlangıç noktalarını referans alan bu yaklaşım, yüzeysel ve indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Zira liberalizm ve cumhuriyetçilik, tarihsel gelişim çizgisinde farklı yorumlanmış biçimlerine kavuşmuş, bu bağlamda her iki düşünce akımında özgürlüklere farklı yaklaşan yeni fraksiyonlar ortaya çıkmıştır. O halde tek bir liberalizm ya da tek bir cumhuriyetçilikten söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda birden çok liberalizmler ve cumhuriyetçiliklerin, birden çok özgürlük yaklaşımı olduğunu da ifade etmek gerekir.

Liberalizm, tarihsel koşulların gelişimi neticesinde klasik liberalizm, modern liberalizm ve neo-liberalizm gibi farklı fraksiyonlara bölünmüşken, cumhuriyetçilik ise klasik cumhuriyetçilik ve çağdaş cumhuriyetçilik şeklinde ikiye ayrılmıştır. Çağdaş cumhuriyetçilik geleneği ise Neo-Atina Cumhuriyetçiliği ve Neo-Roma Cumhuriyetçiliği olmak üzere iki başlık altında incelenmektedir. Bu farklılaşmalarda bahsedilen düşünce akımlarının özgürlük konusundaki yaklaşımları da belirleyici olmuştur. Örneğin Sanayi Devrimi ile bozulan sosyal koşullar nedeniyle doğan modern liberalizm özgürlüklere pozitif bir anlam yüklerken, çağdaş cumhuriyetçiliğin Neo-Roma konsepti özgürlüğün araçsallığı yerine negatif özgürlük nosyonunu da aşan bir özgürlük anlayışı belirlemiştir.

Bu çalışmada, bir modern liberal olan ve özgürlük bağlamını, geliştirdiği sosyal adalet kuramı üzerinden (devlet) müdahale (si) ekseninde ele alan John Rawls ile Neo-Roma Cumhuriyetçiliği çizgisindeki bir çağdaş cumhuriyetçi olan ve özgürlük bağlamını tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramsallaştırması üzerinden çözümleyen Philip Pettit'in özgürlük yaklaşımları ele alınacaktır. Çalışmanın amacı, negatif özgürlüğün müdahalesizlik bağlamından hareket eden klasik liberal teorinin ve 1970'li yılların refah devleti tartışmalarında başat figür olarak müdahale meselesini normatif politik teoride "hakkaniyet olarak adalet" bağlamında kuramsallaştırarak önemli bir kırılma hattı sunan Rawls ekseninin, çağdaş cumhuriyetçiliğin özgürlük kuramcısı olarak bilinen ve özgürlük tartışmalarına bir üçüncü yol öneren Philip Pettit'in tahakkümsüzlük eksenini ile irtibat noktalarını ortaya koymaktır. Bununla birlikte her iki düşünür üzerinden liberalizm ile cumhuriyetçiliğin düşünce hattındaki kesişim noktaları da soruşturulacaktır.

Çalışmada düşünürlerin yanı sıra liberal ve cumhuriyetçi düşünce geleneğinin tarihselliğinin ortaya konulmasının nedeni, politea-respublica-commonwealth ekseninde gelişen özgürlük tartışmalarının egemenlik ve siyasal topluluk karşısındaki konumunu soruşturmaktan ibarettir. Her şeyden önce, özgürlük bahsi düşünüldüğünde liberal teoride özgürlüğün *libertas* kökeninden gelmesi ve yasa önünde özgürlük şeklinde ele alınması ve bu bağlamın Roma siyasal düşüncesi ile yakın teması, tarihsel bir arka planın soruşturulması ihtiyacını ortaya koymaktadır. Öte yandan liberalizmin bir ideolojik pozisyon alış ile tanımlanmasına karşın cumhuriyetçiliğin siyasal topluluğun ortaya çıkışına dair genel çerçeve çizen bir düşünce geleneğine denk düşmesi, karşılaştırmanın zorluğunu beraberinde getirirse de bu zorluk karşılaştırılan tarihsel bağlamın özgürlük kavramıyla sınırlandırılması sayesinde aşılabilecektir.

Çalışmanın öznesi olarak iki düşünürün, John Rawls ve Philip Pettit'in seçilmesi ise bilinçli bir tercihin yansımasıdır. Zira daha önce de belirtildiği gibi John Rawls, liberal teori denildiğinde akla gelen negatif özgürlük nosyonu ile müdahalesizlik eksenindeki kırılmanın temsilcisi olması yönüyle politik teoriye sunduğu katkı bakımından en önemli düşünürlerden birisidir. Philip Pettit ise özgürlüğü tahakkümsüzlük hattı üzerinden yeniden yorumlayarak geleneksel cumhuriyetçiliğin siyasallık kurgusu üzerinde yükselen kamusal temalı özgürlük anlayışına bir alternatif sunmakla

kalmamış, aynı zamanda negatif ve pozitif özgürlük ikiliğine sıkışmış özgürlük kavramına yeni bir alan açmıştır. Bu yönüyle Pettit, çağdaş cumhuriyetçiliğin özgürlük kuramcısı olarak değerlendirilmiş ve cumhuriyetçi düşünce geleneğindeki özgürlük tartışmalarından en çok referans verilen düşünürlerin başında gelmiştir.

Çalışmada yöntem olarak literatür taraması yöntemi belirlenmiş, bu bağlamda ilgili düşünürler tarafından üretilen birincil yayınlar, ulusal ve uluslararası veri tabanlarında endeksli süreli yayınlar ile diğer yazılı ve görsel kaynaklardan yararlanılmıştır. Çalışma dört ayrı bölüm üzerine kurgulanmış olup her bölümün iç tutarlılığı ve birbirleri arasındaki uyum gözetilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde, çalışmanın öznesi olan iki düşünürün ait olduğu düşünce gelenekleri hakkında bir kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Buna göre cumhuriyet ve liberal kavramlarının tarihsel ve etimolojik bağlamı irdelenmiş; bu kavramlardan türeyen düşünce akımları olan liberalizm ve cumhuriyetçiliğin tarihsel ve düşünsel kökenleri özgürlük kavramı ekseninde sorgulanmıştır. Liberalizm ve cumhuriyetçiliğin hangi koşullarda doğduğu ve geliştiği, bu düşünce akımlarının temel öğeleri ve bunların farklı fraksiyonları ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü, bu çalışmada sorgulanan düşünce akımlarının sorgulanma sebebini teşkil eden özgürlük kavramını/değerini ele almayı amaçlamaktadır. Bu bölümde özgürlük kavramı ve bu kavramın tarihselliği ortaya konulmuş, siyaset felsefesi ve siyaset teorisindeki farklı özgürlük kavramsallaştırmaları değerlendirilmiştir. Bunun ardından özgürlük kavramının klasik liberalizm, modern liberalizm, klasik cumhuriyetçilik ve çağdaş cumhuriyetçilikte nasıl yorumlandığı ele sorgulanmıştır. Bu bağlamda adı geçen liberalizm ve cumhuriyetçilik fraksiyonlarının önemli düşünürlerinin özgürlük yaklaşımları kısaca ele alınmış, bu fraksiyonlara yön veren düşünürler eliyle çalışma zenginleştirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümü, bu çalışmanın esas konusunu teşkil eden düşünürlerden birisi olan Philip Pettit'e ayrılmıştır. Bölümde detaylı bir Pettit analizi yapılmış, Pettit'in özgürlük ile ilgili düşüncelerine geçilmeden önce düşünürün genel siyaset teorisi irdelenmiştir. Buna göre Pettit cumhuriyetçiliğinin ana temaları üzerinde durulmuş ve Pettit'e göre cumhuriyetçi yönetimin esaslarını oluşturan kavram ve değerlere yer

verilmiştir. Son olarak Pettit'in negatif özgürlük ve pozitif özgürlük dikotomisini aşan ve bir üçüncü yol önerisi olarak sunulan tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramı ele alınmış, Pettitci özgürlüğün temel bağlamı detaylı bir biçimde incelenmiştir.

Dördüncü ve son bölümde çalışmanın konusunu oluşturan bir diğer düşünür olan John Rawls incelenmiştir. Tıpkı üçüncü bölümde yapıldığı gibi Rawls'un siyasal kuramı ve temel metodolojisine ilişkin genel fakat detaylı bir sorgulama gerçekleştirilmiştir. Rawls'un teorisinin temel kavramları açıklanmış ve onun adalet teorisi üzerinden eriştiği özgürlük bağlamının kökenleri incelenmiştir. Rawls'ta özgürlüğün imkânı problemi özerklik bağlamından yola çıkılarak sorgulanmış ve düşünürün müdahalesizlik olarak özgürlükten müdahale bağlamına yaklaştığı eksen titizlikle ele alınmıştır.

## 1. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE

### 1.1. CUMHURİYET KAVRAMININ VE CUMHURİYETÇİLİĞİN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ

#### 1.1.1. Cumhuriyet Kavramının Etimolojik ve Tarihsel Kökeni

Etimolojik kökenleri, Latince orijinali “kamusal şey” anlamına gelen *Respublica*’da aranacak olan Cumhuriyet<sup>1</sup> sözcüğü, çeşitli Batı dillerinde (*alm.republik, ing.republic, fra.republique, ita.republica*) en genel ifadeyle “halkın yönetimi” olarak açıklanır. Bu bakımdan dar anlamda cumhuriyet; monarşi olmayan<sup>2</sup>, bir monarkın tek kişilik yönetimine dayanmayan (Badie, Berg-Schlosser, & Morlino, 2011: 2288; Robertson, 2003: 425; Miller, Coleman, Connoly, & Ryan, 1991: 168) ve halkın kendi seçtiği temsilciler eliyle yönetilmesini ifade eden bir yönetim biçimine denk düşer (Hançerlioğlu, 2000: 240). Oysa Cumhuriyet’i salt bir karşıtlık -monarşiden uzak olmak- üzerinden tanımlamanın doğru bir kavramsallaştırma olmayacağını söylemek gerekir. Zira cumhuriyet ile monarşi arasında özgün bir ayırmadan kesin olarak söz edilebilir. Buna göre, cumhuriyetin yöneticileri halk tarafından ve halk ile birlikte yapılan yasalara bağlıdırlar. Oysa monarklar ise yasanın bizzat kendisidir. Monarkın hâkimiyetinden söz ettiğimizde yasa monarkın bizzat kendisiyken cumhuriyet, yasalara tabi bir yönetime karşılık gelir (Gierke, 2002: 176).

Bir yönetim biçimi olarak tanımlandığında cumhuriyet; devletin krallar ya da aristokratik oligarşiler tarafından değil faal yurttaşlar tarafından yönetildiği, her şeyin kamusal ilgi ve katılıma açık olduğu, yurttaşlar arasındaki ilişkinin eşitlikçi bir boyuta sahip olduğu yönetimdir (Outhwaite, 2008: 126). Bir başka tanımda ise cumhuriyet, yurttaşların

<sup>1</sup> Türk Dil Kurumu sözlüğünde Arapça “cumhur” kökeninden gelen ve “Milletin, egemenliği kendi elinde tuttuğu ve bunu belirli süreler için seçtiği milletvekilleri aracılığıyla kullandığı yönetim biçimi” olarak tanımlanan cumhuriyet, farklı lügatlerde de halk topluluğu ve aynı kararı/hükmü kabul edenler ve toplu halde bulunan halk olarak tanımlanmıştır. (Yeğin, 1999: 88)

Detaylı bilgi için bkz. (Okutan, 2006: 131).

<sup>2</sup> Cumhuriyetin “monarşi olmayan” şeklinde tanımlanması Léon Duguit’ye dayandırılmaktadır. Duguit anlayışında monarşi ve cumhuriyet birbirlerinin karşıtı olarak sınıflandırılmıştır.

Ayrıntılı bilgi için bkz. (Gözler, 2012: 121)

etkisinin doğrudan hissedildiği bir seçimle (Plano, 1973: 326), halk tarafından doğrudan ya da dolaylı biçimde uzlaşılı ile seçilen bir hükümete dayanan yönetim biçimi olarak tarif edilmiştir (Gould & Kolb, 1964: 594) Görüldüğü gibi cumhuriyet kavramı bir yönetim biçimi olarak ele alındığında siyasal katılıma ve kamusal ruha vurgu yapan bir siyaset tarzı biçimine bürünmektedir (Okutan, 2006: 138).

Yönetim biçimi ekseninde yapılan tanımların ardından cumhuriyetin genel anlamını ortaya koymak yerinde olacaktır. Buna göre dar anlamıyla cumhuriyet (*respublica*), kamuya/halka/Roma halkına ait olan “şey”dir. Ortak olan ile kamusal olanın aynı anlamı karşıladığı Roma’da “ortak olan” ile “kendine ait olan” ve “kamusal olan” ile “özel olan” karşıtlık içindedir. Geniş anlamda cumhuriyeti ise kavramın arkaik yorumunda aramak gerekir. Geniş anlamda cumhuriyet, kamusal olan ile kamusal alanın bir araya geldiği bir yersellik içerir. Buna göre cumhuriyet, insanların kendi özel alanları dışında (aile, hane vb.) kamu yararına özgülenen ve kamusal çıkarı önceleyen faaliyetlerini gerçekleştirdikleri yerdir. Kamusal olan ile kamusal alanın kesiştiği “yer”e karşılık gelen cumhuriyet, zaman zaman “devlet”<sup>3</sup> anlamında kullanılsa da, *respublica*’yı kamusal yaşamı tesis eden kurumsal yapılar bağlamında ele almak daha doğru olacaktır. Cumhuriyet kavramının, bir yönetsel örgütlenme yahut “devlet” yerine kurumsal olarak örgütlenmiş bir kamusal alan fikri üzerinden yorumlanması cumhuriyet’in modern anlamından hayli farklı görünse de, bu temel anlam Roma cumhuriyetinden 18. yüzyıla dek korunmuştur (Haakonssen, 2007: 730).

Cumhuriyetçilik düşüncesinin gelişiminde gerek tarihsel gerekse düşünsel açıdan Roma’nın katkıları görmezden gelinemez. Roma siyasal düşüncesine ev sahipliği yapan İtalyan kent devletleri, Akdeniz halkları ile Latinlerin ve Etrüsklerin karışmasıyla oluşan topluluklarca kurulmuştur. Bunlar içinde en önemli kent kuşkusuz Roma’dır. Tarihçiler Roma’nın siyasal yapısını krallık, cumhuriyet ve imparatorluk olmak üzere üç döneme ayırırlar. Bu dönemlerden birisi olan *respublica*, diğer bir deyişle cumhuriyet dönemi,

<sup>3</sup> “Kamusal etkinlik”, “kamusal sorunlar” ve “kamusal çıkar” anlamlarına gelen *respublica* sözcüğü, zaman zaman Devlet sözcüğünün karşılığı (*état, state, stadt*) olarak kullanılsa da (Haggenmacher 2005: 261; D’Entréves 2005:197; Brancourt 2005:180) bu durum, *respublica*’nın yurttaşları dışında bir kurumsallığa sahip olmaması sebebiyle yanlış bir kullanım olarak değerlendirilmiştir.

Detaylı bilgi için bkz. (Audier, 2006: 14)

Roma’da şekillenen bir yönetim formu olsa da izleri Antik Yunan’a kadar uzanır. Ancak Roma siyasal düşüncesi Yunan site devletlerindeki kadar büyük bir zenginliğe erişememiştir. Bunda en önemli etken, Romalı düşünürlerin yeni bir düşünce ortaya koymaktan çok Antik Yunan düşünürlerini tekrar etmesidir (Uygun, 2015: 138)

Roma’da cumhuriyet, egemenliğin tek bir toplumsal kesime ait olmadığı ve farklı toplumsal kesimler arasında paylaştırıldığı bir yönetim biçimine denk düşer. Genel olarak respublica, aralarında aile, arkadaşlık vb. yakın bağlar bulunmayan kişiler arasındaki ilişkileri ve karşılıklı etkileşimleri ifade eder. Bu bağ; bir kitleye, bir halka, bir politik entiteye duyulan bir bağlıdır (Sennet, 2013: 16). Yurttaşlar arası paylaşımlara dayanan bir siyasal örgütlenme biçimi olarak respublica, güçlü siyasi-idari örgütlenmesi ile Roma’nın diğer siyasal sistemlerinden ayrılır (Şenel, 2002: 185-186)<sup>4</sup>. Cumhuriyet kavramının genel hatlarını ortaya koyduktan sonra, bu kavramın siyasal düşünüşe ilişkin formunu ifade eden cumhuriyetçilik kavramını açıklamak yerinde olacaktır.

### 1.1.2. Cumhuriyetçilik Düşüncesinin Gelişimi

Bir siyasal düşünüş formu olarak cumhuriyetçilik, “erdemli yurttaşlar tarafından yüceltilip korunan ve toplumda ortak iyiye katkıda bulunma ve katılma özgürlüğüne” vurgu yapan bir düşünce geleneğidir. Aynı zamanda bir “kolektif bellek” olarak tanımlanan cumhuriyetçi düşünce, ortak bir geçmişte hayat bulur. Bununla birlikte kolektif bir tarihsel özne olan toplum da cumhuriyetçiliğin ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. Bu topluluğun cumhuriyetçi niteliği, kaynağını ortak bir coğrafya ve birlikte yaşama arzusundan alır (Bilgin, 2008: 106).<sup>5</sup>

Cumhuriyetçilik, siyasal meşruiyetin toplumun kendisini yönetmesinden kaynaklandığı bir politik konumlanma belirtir. Yurttaş olmak ile sorumluluğu birbirine imleyen cumhuriyetçilik düşüncesi, sorumlu yurttaşlığı ise kamusal işlere katılım ile ilişkilendirir (Ergüç, 2016: 40-42). Bireylerin özgürlüğünü toplum içinde yaşam ve kamusal işlere katılım şartına özgüleyen cumhuriyetçi düşünceyi daha iyi anlamak için Aristoteles’in

<sup>4</sup> Bu ayrımın en önemli noktasının hukuk/yasa olduğunu vurgulamak gerekir (D'Entréves, 2005:194).

<sup>5</sup> Ayrıca bkz. (Bilgin, 1999).



yaklaşımına göz atmakta yarar bulunmaktadır. Aristoteles'in ortak çıkarı önceleyen rejimler ile yöneticilerin özel çıkarını önceleyen rejimler arasında yapmış olduğu ayrım, cumhuriyetçi geleneğin tözünü oluşturan temel fikirleri inşa etmektedir. Aristoteles, Sokrates ve Platon'u eleştirirken siyasal liderin (*politikos*), kralın (*basilikos*), aile babasının (*oikonomikos*) ve kölelerin efendilerinin (*despotikos*) aynı şey olduğunu düşünenlere karşı çıkar ve cumhuriyetçiliğin temelini ortaya koyan iki otorite tipini kavramsallaştırır: Efendinin kölelerine uyguladığı despotizm ve yöneten önderin uyguladığı politika. (Audier, 2006: 14).

Aristoteles, Platon'un yasayı önceleyen, yöneticiliğin bir meslek haline getirildiği ve sürekli yöneticilerin egemen olduğu bir yönetim şeklini savunan yaklaşımına katılmaz. Ona göre tüm özgür insanlara yönetimde bir rol vermek yönetimi daha istikrarlı hale getirecektir. Bu sebeple Aristoteles, çoğunluğun yönetimine dayanmanın en uzman yöneticilere dayanmaktan daha iyi olduğu sonucuna varır. Kısacası, Platon'un bilge yöneticisi, Aristoteles'te yerini kolektif bilgeliğe bırakır (Tannenbaum & Schultz, 1999: 52-53). Aristoteles'teki bu kolektif bilgelik arayışı, Aristoteles'in cumhuriyetçi geleneği çağrıştıran düşüncelerinin de özünü oluşturmaktadır.

Aristoteles'in siyaset felsefesine ve cumhuriyetçi düşünceye yaptığı en büyük katkı, *Politika* adlı eserinde ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, *Politika*'nın üçüncü kitabında yönetim biçimlerini ve ideal yönetimi tartışır. Aristoteles'e göre ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi krallık, bir kişiden çoğunun fakat yine de bir azlığın yönetimi aristokrasi ve bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim ise politeia, yani cumhuriyettir (Aristoteles, 2016: 98) Aristoteles'e göre kurulacak en iyi yönetim politeiadır. Her türlü azınlık yönetimini reddeden ve iktidarın, yurttaşlık iyiliğine sahip bir çoğunluğun elinde olmasını isteyen Aristoteles'e göre politeia, demokrasi ve oligarşinin iyi yönlerini birleştiren bir yönetimdir. Demokrasi ve oligarşinin karışımında demokrasiye daha çok yaklaşanlar politeia<sup>6</sup>, oligarşiye yaklaşanlar ise aristokrasi olarak

<sup>6</sup> Özgürlüğün ve zenginliğin birleşmesi, Aristoteles'e göre orta sınıfın üstünlüğünü sağlar. Orta sınıf ise toplumda erdemi temsil eden sınıftır. Erdem, aşırılıklar arasındaki orta yoldur ve Aristoteles'e göre en iyi ve mutlu yaşam da orta yolu tutturılmaktan geçer. İyi bir devlet için de önemli olan eşit ve benzer kişilerin yönetimidir ki bu özellikler de orta sınıfın özelliğidir. Öyleyse politeia, mutluluk için de en uygun yönetim biçimi olarak karşımıza çıkar. Politika'nın amacı, hem zenginlerin ve yoksulların çıkarlarını, hem serveti hem de özgürlükleri korumaktır (Göze, 2013: 48-49).

adlandırılır (Aristoteles, 2016: 147-150). İki yanlış rejimin bir araya gelmesinden oluşan bu doğru yönetim biçiminde yurttaşlar, yasalara uygun olarak ve tüm toplumun iyiliğini gözeterek yönetime katılırlar (Ağaoğulları, 2013: 363)

Aristoteles'in ortak yarar ve yurttaş vurgularından sonra cumhuriyetçi düşüncüyü çağrıştıran bir diğer vurgusu ise yasa ve devletin bireylere önceliği üzerinedir. Organizmacı bir görüşü benimseyen Aristoteles, bütünün parçalardan önce geldiğine inanır. Öyleyse bütün olan polis, parçası olan bireyden önce gelecektir. Bir diğer deyişle birey değil, toplum öncelenmektedir (Şenel, 1968: 237; Aristoteles, 2016: 12-13):

Şehir ya da devletin, aileden de, aramızdaki herhangi bireyden de önceliği vardır. Çünkü bütün, parçadan önce gelmelidir. El ya da ayağı tüm bedenden ayırın, artık el ya da ayak olmaz. Böyle bir eylem sonucunda, onu o yapan güç ve işlevi yitirmiş olacağı için ortadan kalkacaktır. Öyleyse, devletin hem doğal hem de bireyden önce olduğu apaçıktır. Çünkü bir birey nasıl bir parçası ayrıldığı zaman tümüyle kendine yeterli olmazsa, o da tıpkı öteki parçaları gibi bütünle aynı ilişki içindedir... İnsan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur... Bu yüzden erdemsiz insan varlıkların en vahşisi en adalet bilmeyenidir.

Aristoteles tarafından ortaya konulan şekliyle cumhuriyetçilik, iki ana tema üzerinde yükselir. Bunlardan birincisi, siyasal erdemlere sahip yurttaşların kamusal hayata aktif katılım yoluyla kendilerini ve ortak iyiyi gerçekleştirmeleridir. İkincisi ise klasik yönetim biçimleri olan monarşi, aristokrasi ve demokrasinin karışımıyla ortaya çıkan karma yönetimin, hem klasik yönetimlere ilişkin erdemleri içinde barındırması hem de bu yönetimlerin bozulma eğilimlerini en aza indirerek ortak iyiyi gerçekleştirecek bir yönetim biçimi (*politeia*) ortaya koymasıdır (Tok, 2008: 1).

Görüldüğü gibi Aristoteles'in devlet-birey ilişkisinde devleti önceleyen görüşleri ve yasayı üstün bir erdem olarak görmesi cumhuriyetçi düşünce geleneğinin ilk izlerini ortaya koymasından değerlidir. İyi insanı iyi yurttaş ile eşitleyen Aristoteles'in düşüncesinde erdemli bir orta sınıfın yönetime doğrudan katıldığı bir yönetim biçimi olan *politeia*, cumhuriyetçilik düşüncesinin Antik kökenlerini ortaya koymak bakımından son derece önemlidir. Cumhuriyetçi izlerin Aristoteles'in *politeiasında* aranması bu yönetim

biçiminin yalnızca siyasal katılımı yurttaşlara yayması ile ilgili değil, aynı zamanda ortak iyiyi amaçlayan ve adaleti arayan bir yönetim biçimi olması ile ilgilidir.

Cumhuriyetçiliğin ilk izlerini bulabileceğimiz Antik Yunan döneminde Platon ve Aristoteles'in fikirlerinden sonra cumhuriyetçi düşüncenin gelişimi ile ilgili en dikkat çekici katkılar Roma döneminde Polybios ve Cicero'dan gelmiştir. Romalı düşünürler, cumhuriyetçiliğin özgürlük, erdem ve yurtseverlik ile ilgili boyutlarına dikkat çekmişlerdir (Tok, 2008: 2). Polybios'un Roma'nın siyasal başarısının kökenlerini araştırdığı ve karma anayasa sonucuna vardığı çalışmaları ve Cicero'nun *Devlet Üzerine* ve *Yasalar Üzerine* adlı eserlerinde cumhuriyetçi düşünce geleneğine yaptığı katkılar, politeiadan respublicaya cumhuriyetçi düşüncenin tarihsel gelişimi için önemli kilometre taşlarını oluşturmaktadır.

Polybios'un amacı, Roma'nın "bilinen dünyanın" tümünü nasıl egemenliği altına aldığını açıklamak ve bunu mümkün kılan Roma özelliklerini ortaya koymaktır. Bu sorulara yanıt vermek için Polybios, *Tarihler* adlı eserinde bir anayasalar kuramı geliştirmeye çalışır.<sup>7</sup> Platon ve Aristoteles'in yönetimler sınıflandırması görüşünden hareket eden Polybios üç değişik anayasa biçimi tanımlar (Türk, 2014: 173-174). Monarşi (*basileia*), aristokrasi (*aristokratia*) ve demokrasi<sup>8</sup> (*demokratia*) şeklindeki üç yönetim biçiminin bozulmuş karşılığı zorbalık, oligarşi ve yığınların iktidarı anlamına gelen oklokrasidir. Polybios'un tercihi ise başta tanımladığı üç yönetimin en iyi özelliklerini alan karma bir yönetim anlayışıdır. Bu yönetimin somut organları ise konsüller, senato ve halk olacaktır (Audier 2006: 19).

Cumhuriyetçiliğin en gelişkin kuramsallaştırmasını Cicero gerçekleştirmiştir. Cicero'ya göre bir topluluk, şu ya da bu grubun değil halkın ortak iradesini temsil ediyorsa ortada bir cumhuriyetin varlığından söz edilebilir. Cicero'ya göre halk sıradan bireyler topluluğu değildir. Halk, aynı yasaya tabi olmak kaydıyla belli bir çıkar birliği ile bir araya gelmiş insanlardan oluşan bir gruptur. Bu bir araya gelişin nedeni ise bir insani zaaf

<sup>7</sup>Çünkü Polybios'a göre bilinen tüm dünyanın Roma egemenliği altına girmesinin sırları Roma anayasasında saklıdır.

<sup>8</sup> Polybios'un yapmış olduğu bu üçlü tasnif ve onların yozlaşmış karşılıkları fazlasıyla Aristoteles'i andırır. Ancak Aristoteles'in aksine Polybios'un demokrasiye tamamen olumsuz bir anlam yüklediği görülür.

ya da içgüdünün çok ötesindedir. Cicero'ya göre cumhuriyetin kökeninde her bireyin ortak yasayı onaylaması ve bir sosyal birliktelik arzusu vardır (Audier 2006: 18-19; Coats, 1994: 20-21).

Cicero'nun siyasal düşüncesinde, devletin amaçsallaştırıldığı ve en yüce değer haline geldiği görülür. Devleti her şeyin üzerinde gören Cicero, kişinin kendisini kamu hizmetine adanmasını salık verir. Yurttaş, kamusal çıkar ile kendi özel çıkarının aynı olduğunun bilincine varmalı ve gerektiğinde kendini devleti için feda etmelidir (Ağaoğulları & Köker, 2011: 57-58). Aristoteles'in düşüncesine benzer biçimde insanı bir toplumsallaşma eğilimi ile birlikte değerlendiren Cicero, insanların bir araya gelerek halk, bir diğer deyişle siyasal toplumu oluşturduklarını belirtir. Bu noktada halk; ortak çıkar çerçevesinde bir harmoni ile bir araya gelmiş ve hukuksal bağlarla birleşmiş olan bir entitedir (Cicero, 2014: 137).

Cicero da tıpkı Polybios gibi yönetim biçimlerini tasnif ederek en iyi yönetimi karma yönetim biçiminde bulur. Yönetimin tek kişinin elinde bulunduğu monarşi, seçkin bir azınlığın elinde bulunduğu aristokrasi ve halkın elinde bulunduğu demokrasi yönetim biçimleri arasında her ne kadar en iyisi monarşi ise de ideal yönetim bu değildir. Yalın yönetim biçimleri (anayasalar) kendi içlerinde kötülüğü barındırdığından ve bozulmaya karşı dirençli olmadıklarından bunların en iyi yanları alınarak oluşturulan yönetim biçimi ideal yönetim biçimi olacaktır. Böylece Cicero, daha önce Platon ve Aristoteles'te nüveleri bulunan, Polybios tarafından geliştirilen karma anayasa düşüncesine varır (Cicero 2014: 144-145).

Roma döneminden sonra Hristiyanlık siyasal düşüncesinin etkisinde kalan cumhuriyetçi fikirler, Rönesans ile birlikte yeniden canlanmaya başlamıştır. 13. yüzyılda Aristoteles'in *Politika* eserinin etkisinin genişlemesi, Cicero'nun cumhuriyetçiliğinin yeniden keşfedilmesi ve Polybios'un yazılarının tekrar gündeme gelmesiyle cumhuriyetçilik, siyasal düşüncenin merkezine yeniden oturmuştur (Audier 2006: 21). Rönesans düşünürleri, öz-yönetime sahip bir cumhuriyetin sahip olduğu siyasal özgürlüğü en yüksek siyasal ideal olarak görmüşlerdir. Dönemin cumhuriyetçi düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden Machiavelli, Kuzey İtalya'daki kent cumhuriyetlerinin sahip olduğu

özgürlüğü, ortak yasaların çatısı altında yaşayan eşit yurttaşlara borçlu olduğunu ileri sürmüştür (Tok, 2008: 3).

Machiavelli ile birlikte *res publica* bugünkü modern anlamına kavuşmuştur. Karma anayasa yanlısı olan ve cumhuriyetçi rejimi yozlaşma ve özgürlük bağlamında ele alarak ilk bakışta eski anlayışı sürdürür görünen Machiavelli, cumhuriyeti monarşiden tamamen farklı bir yerde konumlandırarak cumhuriyetçi yönetimi monarşi ile birlikte anan Antik Yunan yaklaşımından ayrılır. Machiavelli'ye göre özgürlüğe dayalı halk yönetimi ile cumhuriyet aynı anlama gelir. Bu bakımdan onun cumhuriyeti Antik Yunan'dakinin aksine monarşi değildir ve belirleyici aktör halktır. Cumhuriyeti demokrasiye yakın bir anlamda kullanan Machiavelli, halk iktidarının kaçınılmaz biçimde tiranlığa yol açacağını öne süren antik cumhuriyetçi dili eleştirir. Bununla beraber Machiavelli, cumhuriyeti yalnızca ortak iyi ve siyasal katılım idealleri arasında değerlendiren Aristotelesçi okumaya karşı Romalı değerleri yücelterek alternatif bir cumhuriyetçi geleneğe kaynaklık etmektedir (Öztürk, 2013d: 13-17).

Cumhuriyetçi düşüncenin İtalya ve Fransa üzerinden gelişen bağlamının dışında bu düşünce geleneği, 17. yüzyılda İngiltere'de etkili olmaya başlamıştır. John Milton ve Algernon Sidney doğal hukuk ve halk egemenliği ekseninde cumhuriyetçilik düşüncesine katkı sunarken James Harrington, Cromwell'a ithaf ettiği *Oceana* adlı ütopyasıyla cumhuriyetçiliği yeniden tanımlamaya girişir. Harrington, klasik karma yönetimi çağın koşullarına uyarlamış ve özgürlüğün korunmasında kurumsal düzenlemelerin gücüne vurgu yapmıştır. Harrington'ın özgürlüğü ise, istikrarlı bir yönetimin sosyo-ekonomik koşulları üzerinde durmasından kaynaklanır. Ona göre mülkiyet, bağımsız yurttaşlardan meydana gelen özgür bir toplumun güvencesidir. Zira mülk sahibi olmak, başkalarının bağımlılığından kurtulmak, bir başka deyişle özgür olmak demektir (Tok, 2008: 3; Audier 2006: 32).

Harrington'ın fikirleri, 18. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesini cumhuriyetçilik bağlamında yeniden şekillendirmiştir. O dönemin cumhuriyetçi düşünürleri yaşadıkları çağı cumhuriyetçi terimlerle tanımlamışlardır. Buna göre; İngiliz meşruti monarşisi bir karma yönetime denk düşmektedir ve mülkiyet sahibi olan kontlar da bağımsız yurttaşlardır.

İngiliz cumhuriyetçiliğinin kendi dönemlerine ait siyaset ve düşünüş şeklini klasik cumhuriyetçi terimlerle yorumlaması, klasik cumhuriyetçiliği ancak küçük ölçekli kent devletleri için mümkün gören anlayışın da değişmesini sağlamıştır. Böylece cumhuriyetçi yönetimin büyük devletlere de uyarlanabileceği fikri sayesinde cumhuriyetçi düşünce yeni bir form kazanmıştır. Bu dönemden sonra cumhuriyetçiler, halk yönetiminin artık kent devleti ölçeğinde değil, ulus-devlet ölçeğinde gerçekleşmesini savunmaya başlamışlardır (Tok, 2008: 3-4).

Esasen bu bağlam, politeia-respublica-commonwealth/state tarihsel çizgisinin son halkasına karşılık düşer. Cumhuriyetçiliğin bundan böyle ulus-devlet ölçeğinde hayat bulması, özgürlük dışında egemenlik ve siyasal topluluk tartışmalarının da odak noktasını oluşturmaktadır. Siyasal topluluğun giderek genişlemesi ve politeianın bir commonwealth/state ölçeğine ulaşması, siyasal topluluğu oluşturan yurttaşların temsili fikrini ortaya çıkarmıştır. Yurttaşların doğrudan siyasal katılımı yerine temsilciler eliyle yönetime katılmasına ilişkin yaklaşımın ön plana çıkması sayesinde, Montesquieu ve Rousseau'nun düşünceleri cumhuriyetçi gelenek üzerinde etkili olmaya başlamıştır.

Montesquieu, erdemi ön plana çıkardığı cumhuriyetçilik anlayışında, kökleri karma yönetim idealinde bulunan kuvvetler ayrılığı fikrini cumhuriyetçi devlete taşımıştır. Devlet yönetiminde erklerin farklı ellerde toplanması ve böylece yönetimin tek elde temerküz etmesinin önlenmesi, iktidarın mutlaklaşmasını da önleyerek özgürlüklerin korunmasını sağlayan bir bağlam olarak sonraki dönemlerde de cumhuriyetçi yönetimlerin önemli unsurlarından biri haline gelmiştir (Tok, 2008: 4-5). Bununla beraber Montesquieu, karma anayasayı yeniden yorumlaması ve kuvvetler ayrılığının teorik çerçevesini çizmek bakımından “liberalizm ile cumhuriyetçilik arasındaki eklemlenmenin fikri temellerini atan” düşünürdür<sup>9</sup> (Öztürk, 2013d: 20).

Rousseau ise özgürlüğü siyasal yaşama katılım ile birlikte alan ve erdeme vurgu yapan öğretisiyle Aristotelesci yurttaşlık anlayışını benimsemiş ve cumhuriyetçi devleti erdemli

---

<sup>9</sup> Montesquieu'nun bu katkısı, liberal cumhuriyetçiliğin başlangıç noktası olarak anılır. Ancak çalışmanın sınırlılığını sağlamak adına liberal cumhuriyetçilik tartışmalarına değinilmeyecek ve Kant, Tocqueville gibi liberal cumhuriyetçi düşünürler dışarıda bırakılacaktır.

yurttaşların siyasal toplumda yaşadığı ve siyasal işlere katıldığı bir devlet olarak değerlendirmiştir (Tok, 2008: 5). İnsanların özgür ve eşit yurttaşlar olarak yaşamlarını sürdürmelerinin yolunu arayan Rousseau, cumhuriyet rejimini eşit ve özgür yurttaşlara dayanan bir politik toplum olarak tasarlar. Bununla beraber, kişileri hem birlikte hem de özgür kılacak genel irade kavramsallaştırması ile cumhuriyetçi düşünceye katkı sunar. Onun cumhuriyetinde genel iradeyi herkesin çıkarını koruyan, ortak iyiyi gözeten ve herkese eşit ölçüde hizmet eden “yasa” temsil eder. Bu yasanın temsil ettiği genel irade ise her zaman doğru, yanılmaz ve kamusal yarara yönelik özellikleriyle öne çıkar. Bununla birlikte Rousseau’nun cumhuriyetçi yaklaşımında siyasal katılım da önemli yer tutar. Halkın katılımı, kamusal çıkarı ön plana koymanın yegâne yoludur (Öztürk 2013: 29).

Cumhuriyetçilik düşüncesi, 19. yüzyıl boyunca monarşilere karşı verilen mücadelelerin esin kaynağı olmuş, ancak geleneksel monarşilerin yerlerini demokratik devletlere yahut anayasal monarşilere bırakması ile birlikte cazibesini yitirmeye başlamıştır. Ayrıca modern dönemde cumhuriyetçi düşünce geleneğinin kamusal hayata ve siyasal yaşama katılımı önceleyen özgürlük bağlamının, dönemin kişi özgürlüğünü öne çıkararak hâkim özgürlük paradigması ile uyumlu olmaması da cumhuriyetçi düşünce geleneğinin liberalizmin gölgesinde kalmasına yol açmıştır. Bu durum, cumhuriyetçi düşünürleri, cumhuriyetçi değer, ilke ve kurumları modern dönemin değerlerine uyarlamaya yöneltmiştir. Modern dönemi yansıtan çağdaş cumhuriyetçi düşüncede temsil fikri kamusal yaşama aktif katılımın, bireyin ve hakların siyasal iktidara karşı korunması anlamında özgürlük fikri ise kamusal özgürlüğün yerini almaya başlamıştır (Tok, 2008: 6).

Çağdaş cumhuriyetçilik, Neo-Atina Cumhuriyetçiliği ve Neo-Roma Cumhuriyetçiliği olmak üzere iki hat üzerinden gelişmiştir. Sivik hümanizm olarak da anılan Neo-Atina Cumhuriyetçileri, tıpkı klasik cumhuriyetçiler gibi siyasal yaşama aktif katılımı ve yurttaşlık erdemlerini iyi yaşamın özüne ilişkin değerler olarak görürler. Arendt, Pocock ve Taylor gibi düşünürlerin temsil ettiği Neo-Atina Cumhuriyetçiliğinde, klasik cumhuriyetçiliğe benzer biçimde özgürlük, özel olana değil kamusal olana özgülenmiştir. Oysa sivik hümanizm olarak da kavramsallaştırılan ve Skinner, Virolı ve Pettit gibi

düşünürlerin temsil ettiği Neo-Roma Cumhuriyetçiliği, özgürlüğü keyfi iktidardan bağımsızlık/tahakkümsüzlük olarak tanımlayarak klasik cumhuriyetçilikten ve Neo-Atina çizgisinden ayrılır. Bunun ötesinde liberalizmin özgürlük anlayışına bir alternatif sunma iddiasında olan Neo-Roma çizgisi, modern dönemde cumhuriyetçi düşünce geleneğinin canlanmasında da önemli paya sahiptir (Tok, 2008: 7-8).

Çağdaş cumhuriyetçiliğin Neo-Atina ve Neo-Roma çizgisi, bir sonraki bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Ancak bundan önce cumhuriyetçi düşünce geleneğinin fikri arka planını oluşturan temel kavram ve değerleri irdelemek yerinde olacaktır. Bu kavram ve değerler, cumhuriyetçiliğin daha önce çizdiğimiz genel panoramasını tamamlayıcı olmakla beraber bu geleneğin düşünsel temalarını ve bu temaların özgürlük bahsine katkılarını değerlendirmek bakımından da önemlidir.

### 1.1.3. Cumhuriyetçi Geleneğin Düşünsel Bileşenleri

#### 1.1.3.1 Erdem

Cumhuriyetçi düşüncenin önemli düşünsel öğelerinden birisi olan erdem, kökenleri Antik Yunan düşüncesine kadar uzanan bir kavramdır. Erdem, sözcük olarak ahlaki bakımdan daima ve sürekli bir iyi olma hali, iyi ve doğru eylemlerde bulunma eğilimi olarak tanımlanır. Erdem kavramı, siyaset felsefesinde ilk olarak Sokrates tarafından “insana kendisine özgü ve uygun olanı gerçekleştirme ve kendisini gerçekleştirme imkânı veren yetkinlik” anlamında kullanılmıştır. Platon; akıl, irade ve istek olmak üzere üç bölüme ayırdığı ruh’un her bölümünün erdemine (sırasıyla bilgelik, cesaret ve ölçülülük) ayrı ayrı vurgu yaparken bu üç bölümün ahenk içinde oluşunu ise adalet erdemi olarak adlandırmıştır. Aristoteles ise erdemleri ahlaki ve dianoetik erdemler olarak iki kategori üzerinden inceler. Ahlaki erdemler; adalet, cesaret, ölçülülük, cömertlik gibi iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmaya yarayan erdemlerdir. Dianoetik erdemler ise entelektüel faaliyetler ile ilgilenir ve şeylerin niçin görüldükleri gibi oldukları üzerinde durur. (Cevizci, 1999: 310-311).



Cumhuriyetçi düşüncenin unsurlarından birisi olarak erdem, cumhuriyetçi yönetimin de temellerinden birini oluşturur. Cumhuriyetçi erdem, siyasal topluluğu oluşturan kişilerin yozlaşmasını önleyen bir değer olarak öne çıkar. Cumhuriyetçi erdem yurttaşlık erdemi ile doğrudan ilişkilidir; yurttaşlık erdemi ise, onurlu bir yaşamı istemektir. Bu onurlu yaşam isteği, karşılıklı saygı ve ortak iyiye hizmet etmeyi içerir. Öyleyse cumhuriyetçi düşünce geleneğinde erdem kavramının köşe taşlarını siyasal topluluğa bağlılığın perçinlediği bu değerler oluşturur (Bobbio & Violi, 2018: 62-63).

Cumhuriyetçi düşüncede erdem kavramı yurttaş figürü ile birlikte ele alınır. İyi yurttaşlık ile erdem arasında sıkı sıkıya bir ilişki vardır. Antik Yunan’da iyi yurttaş, davranışları ve eylemleri polis’in yararına olan kişidir. Bu sebeple iyi yurttaş aynı zamanda yurttaşlık erdemlerine de sahip olmalıdır. Yurttaşlık erdemlerini taşıyan kişi iyi bir yurttaş, yöneten ve yönetilendir (Heater, 2004: 19) Antik Yunan düşüncesinde polis, yurttaşın kendisini özgür hissedebildiği ve “iyi yaşam”ı gerçekleştirdiği yerdir. Öyleyse cumhuriyetçi düşüncenin bir diğer unsuru olan yurttaş ve yurttaşlık kavramlarına değinmek yerinde olacaktır.

### 1.1.3.2. Yurttaşlık

En genel tanımıyla teritoryal devlete siyasal aidiyetin bir ifadesi olan yurttaşlık, siyasal düşüncenin en eski kavramlarından birisidir. Öz itibarıyla siyasal topluluğun yaşantısına katılım olarak imlenen ve bireyin topluluğa eklemlenmesi ile siyasal/kamusal alanla kurduğu ilişkinin bir yansıması olan (Üstel, 1999: 80; Pierson, 2011: 22) yurttaşlık kavramı, tarihsel gelişimi boyunca son 2500 yılda beş farklı bağlam üzerinde şekillenmiştir: Yunan site devleti, Roma cumhuriyeti-imparatorluğu, ortaçağ-Rönesans dönemi, ulus devlet ve kozmopolitan çağ (Heater, 1990: 161).

Antik Yunan’da yurttaşlık düşüncesinin ilk kez Sparta kent devletinde ortaya çıktığı ileri sürülür. Ancak yurttaşlığın klasik anlamı Aristoteles’in *Politika*’sında ortaya çıkar. Aristoteles’e göre iyi yurttaş hem yönetme hem de yönetilme bilgi ve yeteneğine sahip

olmalıdır (Aristoteles, 2016: 98).<sup>10</sup> Bununla birlikte Aristoteles'in iyi yurttaşı, kamusal işlere zaman ayıracak kadar özgür ve varlıklı olmalıdır (Kartal, 2010: 15). Aristoteles *Politika* eserinin üçüncü kitabında iyi yurttaşı tanımlarken şu ifadeleri de kullanır:

Birbirlerinden ne kadar ayrı olursa olsunlar, bütün yurttaşların hedefi de topluluğun, yani yurttaş olarak öğelerini oluşturdukları anayasanın güvenliğidir. Onun içindir ki, yurttaşın iyiliği anayasaya ilişkin bir iyilik olmak gerekir ve birden çok anayasa türü olduğu için de, iyi yurttaşın yalnızca bir tek yetkin iyiliği olamaz. Öte yandan, biz iyi bir adamın bir tek yetkin iyilik açısından iyi olduğunu söyleriz. Öyleyse, iyi bir adamı iyi kılan iyiliğe sahip olmadan da iyi ve ciddi bir yurttaş olunabileceği besbellidir.

Antik Yunandaki yurttaşlık kavramı Roma düşüncesine Stoacılar tarafından taşınmıştır (Turner, 2012: 124). Cumhuriyetçi düşüncede yurttaşlık, siyasi ve hukuki bir statüden çok daha fazlasını ifade eder. Yurttaş, yalnızca bir kamusal aktör olmakla kalmaz; aynı zamanda erdemli yaşayan, ahlaki prensiplerin korunmasından ve yaşatılmasından sorumlu olan kişidir (Held, 1998: 37). Böylece cumhuriyetçi düşüncede yurttaş, siyasal toplumun yalnızca bir üyesi değildir. Kamusal meselelerin doğrudan/aktif bir biçimde içinde olan, salt belirlenen değil aynı zamanda belirleyen/eyleyen kişidir (Kymlicka & Norman, 1994: 353).

Yurttaşlıkla ilgili cumhuriyetçi yaklaşım Machiavelli, Rousseau, ve Tocqueville'den etkilenmiş olup katılımcı demokrasinin bir biçimi olarak tezahür etmiştir. Cumhuriyetçi yurttaşlık, bir ortak iyi üzerinde uzlaşmaya varmış bireylerin oluşturduğu bir kamusal alana yine bireylerin kamu yararı ekseninde katılımı ile oluşur. Burada bir taahhüt ve bağlanma ilişkisi, toplum temelli bir anlayıştan söz etmek gerekir. Bireyler, kamusal hizmet ve ödevleri yerine getirmek suretiyle yurttaş olduklarını anlarlar (Gündüz & Gündüz, 2007: 26).

Katılım ile kendini bulan bu ödev ve kamusal hizmet yaklaşımı, bir amaçsallık taşıması bakımından önemlidir. Hatta öyle ki, siyasal katılımdan uzak kalmak kişiyi eksik ve az gelişmiş bir varlık haline getirir (Oldfield, 2012: 101-102)<sup>11</sup>. Bu bakımdan siyasal katılım

<sup>10</sup> Aristoteles yönetme ve yönetilme bilgisine/yeteneğine sahip olma durumunu "tam anlamıyla bir erdem" olarak görür. Bkz. (Riesenberg, 1992: 18)

<sup>11</sup> Siyasal katılımın değerine ilişkin görüşün en güçlü savunucusu Aristoteles'tir (Kymlicka, 2001: 294)

cumhuriyetçi geleneğe, “bireylerin birlikte yaşamasının en üstün biçimidir” (Oldfield, 1990: 6). Bu sebeple cumhuriyetçi geleneğin yurttaşlık anlayışında, toplumun bireye ontolojik bir önceliğinin var olduğunu kabul etmek gerekir. Bir diğer deyişle, toplumsal yarar bireysel haklardan ve yarardan daha önemli ve önceliklidir (Kadioğlu, 2012: 28).

Cumhuriyetçi geleneğe yurttaşlık bir statüden çok pratik ve eylemler bütünüdür. Yurttaşlık pratiğinin gerektirdiği şey ise belli bir siyasal topluluğun kimliği ve sürekliliğine dair paylaşılan sorumluluktur. Bireyler bu sorumluluğun yerine getirilmesi ile yurttaş olurlar ve yurttaş olarak kalırlar (Oldfield, 2012: 98-99). Antik Yunandaki yurttaşlık anlayışının dışlayıcı etkisine karşılık<sup>12</sup> Roma yurttaşlığı, şimdiki kozmopolitan yurttaşlığın tohumlarını atan Stoacılığın da etkisiyle insanlığın evrensel kardeşliğini müjdeleyen bir kapsayıcılığa sahiptir (Heater, 1990: 12). Cumhuriyetçi düşüncede yurttaşın kendini gerçekleştirdiği yer ise respUBLICadır.

Bununla birlikte Roma’da yurttaş aynı zamanda bir hukuki statü de belirtmektedir. Bu bakımdan, yurttaşlığı hukuki bir statü olarak gören modern anlayışın temellerinin Roma’da atıldığını söylemek yanlış olmayacaktır (Kartal, 2010: 15). Ancak Roma yurttaşlığı aynı zamanda belli hak ve ödevlerle biçimlenmiştir. Askerlik hizmeti, mülkiyet ve vergilerden oluşan ödevler, haklar ile dengelenmiştir (Heater, 2004: 31). Erdemli olmak, siyasal topluluğun yararına olacak şekilde kişisel çıkarlardan, zevklerden vazgeçmeyi ve kendisini bütüne feda etmeyi gerektirmektedir. Yurttaşın ölçülülüğü, cesareti, bilgeliği, kahramanlığı ve fedakârlığı bu ölçü üzerinden değerlendirilir (Özalp, 2014: 54). Yurttaşlık erdeminin kişisel çıkarların geri planda kaldığı ve ortak çıkarın öncelendiği bir bağlama denk düşmesi, ortak çıkar kavramının da açıklanmasını gerektirmektedir.

---

<sup>12</sup> Polis’in yerli halkını oluşturan yurttaşlar önceleri toprak sahipliği (oikos) ile özdeşti. Daha sonra silah kullanma yetisine sahip olan her erkin erkek yurttaş olarak kabul edildi. Bununla birlikte Polis’te yaşayan ve genellikle zanaat ve ticaretle uğraşan yabancılar (metoikos) özgür olmalarına karşın yurttaşlık haklarına sahip değildi. Ayrıca köleler ve kadınlar da yurttaş olarak sayılmıyordu (Ağaoğulları, 2013: 19-22) Ayrıca bkz. (Held, 2006: 18)

### 1.1.3.3. Ortak Çıkar

Erdemli yurttaşlar topluluğunu bir araya getiren ve aynı amaç doğrultusunda güdüleyen, aynı zamanda cumhuriyetin yaşamasının da başat koşullarından birisi olan kavram ortak çıkardır. Ortak çıkar çevresinde siyasi ve hukuki bir bağ ile birleştirilmiş olan yurttaşlar, kendilerini de bu aidiyetlik ilişkisi içinde tanımlarlar. Bu bakımdan ortak çıkar, erdemli yurttaş topluluğunu birbirine eklemleyen bir bağ olarak görünür. Yurttaş, ortak çıkarın bir araya getirdiği bu topluluktan ayrı düşünülemez (Özalp, 2014: 53).

Cumhuriyetçi düşüncenin amacı, ortak çıkarı öncelemek suretiyle kamusal/ortak faydaya ulaşmaktır. Bu noktada kamusal faydanın erdem ve -erdemli- yurttaş ile bir bütün haline geldiği görülür. Zira yurttaşlar, kamusal faydayı<sup>13</sup> gaye edindikleri ölçüde erdemli olurlar ve erdemli olma hali yurttaşlıkla da doğrudan ilintilidir. Cumhuriyetçi gelenekteki yurttaş erdemi, ortak/kamusal çıkarların özel çıkar ve ilgilerin üzerinde tutulmasından ibarettir (Okutan, 2006: 30). Bununla beraber erdemli bir yurttaş, bir yandan topluluğun faydası için kendi özel faydasından vazgeçebilecek kadar alturist, öte yandan yozlaşmış bir yönetime karşı çıkabilecek kadar da özgür olmak durumundadır (Williams, 1991: 566-567)

### 1.1.3.4. Yurtseverlik

Cumhuriyetçi geleneğin düşünsel bileşenlerinden birisi olarak yurtseverlik, yurttaşlık erdemlerini cumhuriyetçi kurumlar ile ilişkilendiren bir bağlama denk düşer.<sup>14</sup> Cumhuriyetçi geleneğin Roma uğrağı -özellikle de Machiavelli- yurtseverliği ortak iyiyi sağlayan zorunlu bir unsur olarak görme eğilimindedir (Öztürk, 2016: 231). En genel tanımıyla yurtseverliği cumhuriyetin yurttaşı olmaktan kaynaklanan gurur ve bağlılık

<sup>13</sup> Cumhuriyetçi düşünce geleneğinde bireysel eğilimlere bağlı olmayan ve tüm yurttaşların bireysel ilgilerinin toplamından büyük, monist bir kamusal fayda yaklaşımından söz edilmektedir.

Detaylı bilgi için bkz. (Marmol, 2003: 137-138)

<sup>14</sup> Yeri gelmişken belirtmek gerekir. Liberal bir düşünür olan Emile Faguet, liberalizm için “bir vatanseverlik felsefesidir” der. Ancak burada Faguet’in kast ettiği kavramsal çerçevenin cumhuriyetçi yurtseverlik ile bir yakınlığı bulunmamaktadır. Zira Faguet, yurtseverliği bireyci özgürlük felsefesi ile birlikte ele almıştır: “Ülkem insan haklarını ilan ettiği ve ben de bu haklara uyduğum için vatansever oldum ve ebediyen vatansever kalacağım. Fakat ülkem hürriyet ilkelerini terk ederse vatan sevgimin biraz daha azaldığını hissederim.” (Faguet, 2018: 139)

hissi olarak tarif etmek doğru olacaktır. Kültür, dil ya da ırk gibi etmenler, cumhuriyetçi düşüncenin bileşenlerinden birisi olan yurtseverlik için önemli değildir. Zira yurtseverlik, bu sayılanlardan birine bağlılıktan çok bir siyasi topluluğa ve o topluluğun yaşadığı siyasal ortama duyulan bağlılığa işaret eder. Bu bağlamda bir yurttaş olan kişi, hem kendi konumuna hem de aynı siyasal topluluk içindeki diğer yurttaşlara sevgi ve bağlılık besler (Öztürk, 2016: 240; Viroli, 2002: 13). Öyleyse “yurtseverlik, bir halkın vatan toprağı olarak değil, ortak iyiler için birlikte yaşayan özgür insanların bir topluluğu olarak ülkesine duyduğu sevgidir” (Viroli, 1997: 69)

Gerek klasik gerekse çağdaş cumhuriyetçi düşüncenin önemli unsurlarından birisi olarak öne çıkan yurtseverlik kavramı, yurttaşlık üzerinden ortak kimlik ve aidiyet duygusu yaratımına ulaşan bir arzunun yansımasıdır. Bir politik konumlanmaya denk düşen ve bu yönüyle milliyetçilikten farklı bir boyutu içeren yurtseverlik, ortak iyi ve yurttaşlık kavramları ile yakından ilişkilidir. Yurdunu seven insanların o yurdun bir parçası olacağı varsayımından hareket eden bu kavram, cumhuriyetçi geleneğin toplulukçu kodlarında hayat bulan türdeş bir toplum inşasının yansımasıdır (Öztürk, 2008: 131-132). Bununla birlikte klasik cumhuriyetçilik ile çağdaş cumhuriyetçiliğin yurtseverlik yaklaşımlarındaki bazı nüanslara dikkat çekmek gerekir. Yurtseverlik, klasik cumhuriyetçilikteki “kendini vatana adama” yorumundan farklı olarak çağdaş cumhuriyetçilikte cumhuriyetçi özgürlüğün siyasal değerlerine ve özgür yaşama biçimine duyulan bağlılığa denk düşer (Viroli, 1997: 12; Tunçel, 2010: 289).

Çağdaş cumhuriyetçiliğin yurtseverlik boyutunu önceleyen düşünürlerden Viroli'nin üzerinde durduğu bir diğer nokta ise yurtseverlik ile milliyetçiliğin aynı kavramlar olmadığıdır. Viroli'ye göre bu iki kavram birbirinden ayırt edilmelidir (Viroli, 1997: 12):

Yurtseverlik dili yüz yılı aşkın bir süredir bir halkın özgürlüğünü ayakta tutan politik kurumlara ve yaşam tarzına duyulan sevgiyi, yani cumhuriyet sevgisini güçlendirmekte ya da yardıma çağırmakta kullanılmaktadır; milliyetçilik dili ise 18'inci yüzyıl sonlarının Avrupasında bir halkın kültürel, dilsel ve etnik birliğini ve homojenliğini savunmak ya da güçlendirmek üzere biçimlendirilmiştir. Cumhuriyetçi yurtseverliğin düşmanları tiranlık, despotizm, baskı ve yozlaşma iken milliyetçiliğin düşmanları kültürel kirlenme, heterojenlik, ırksal karışma ile sosyal, politik ve entelektüel bölünmedir.

Viroli'ye göre milliyetçilik ile yurtseverlik arasındaki önemli ve temel farklardan birisi de, yurtseverliğin bir siyasallığa içkin oluşudur. Yurtseverlik için aynı ırktan gelmek, ortak bir dile sahip olmak ya da aynı coğrafyada yaşamak gibi siyaset öncesinin değerlerine ihtiyaç yoktur. Cumhuriyetçi yurtseverlik bir siyasal tutkudur ve bu tutkunun kaynağı özgür yaşayan yurttaşlar ve yurttaşlık bilincinden ibarettir (Viroli, 2002: 13).

Yurtseverliğin güçlü özgürlük vurgusuna karşın milliyetçilik kültürel ve manevi birliği önemser. Bu ayrım, milliyetçiliğin güç arzusunu üretmesine yol açar (Viroli, 1997: 12-13). Bu arzu üretimi milliyetçiliği daha saldırgan bir düzleme taşıırken yurtseverlik ise savunmacı bir yaklaşım benimser. Ülkesinin özgürlüğünü korumak adına yurtseverlerden hayatını vermesi istenebilir, ancak bu yalnızca haklı savaşlar için mümkündür. Haklı savaş ise saldırı amaçlı olmayan savaşlardır (Viroli, 1997: 111).

Görüldüğü gibi aynı coğrafyada yaşayan ve siyasal bağlarla birbirine imlenen erdemli yurttaşların bir değeri olarak yurtseverlik, cumhuriyetçi düşünceyi besleyen önemli kavramlardan birisidir. Bununla birlikte erdem, ortak iyi, yurttaşlık ve yurtseverliğin iç içe geçmiş biraradalığın bir yansıması olduğunu da ortaya koymak gerekir. Bu noktada cumhuriyetçi düşüncenin fikri temellerini oluşturan bu kavram ve değerlerin aynı zamanda bir kolektiviteye de yakınsadığını ifade etmek gerekir. Oysa birazdan ele alacağımız liberal söylem, cumhuriyetçiliğin aksine bireyi ön plana çıkarmakta ve birey ile bireyin biricikliğini kolektiviteye tercih etmektedir. Esasen iki köklü düşünce sistematığının düşünsel yol ayrımını oluşturanın bu farklılık olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.

Sonuç olarak, cumhuriyetçi düşünce geleneğinin fikri temellerinin merkezinde erdem kavramının yattığını, aslında diğer tüm değer ve kavramların erdem tarafından belirlenen değerler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira gerek ortak iyi, gerek iyi yurttaşlık, gerekse ortak çıkar ve yurtseverlik; erdemli yöneten ve yönetilenlerden teşekkül etmiş bir siyasal toplulukta mümkün olacaktır. Aynı zamanda yurttaş erdemine imlenen bu yaklaşım, siyasal katılım yoluyla özgürlüğün görünürlük kazandığı bir eksene de işaret eder. Liberalizm ise yurttaşlık erdemi yerine *homo economicus* olan bireyin özerkliği üzerinde durur. Peki yurttaşlık erdemi ile bireyin özerkliği üzerinden oluşturulan bu

karşıtlık, her iki düşünce geleneğinin özgürlük anlayışını ne şekilde beslemektedir? Bu sorunun cevabını vermek için öncelikle liberal teorinin tarihsel ve düşünsel kökenini soruşturmak yerinde olacaktır.

## 1.2. LIBERALİZMİN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ

### 1.2.1. Liberal Sözcüğünün Etimolojik ve Tarihsel Kökeni

Etimoloji, liberalizm ile özgürlük sözcükleri arasında bir bağ olduğuna işaret eder (Waldron, 2013: 164). Fransızca'da “serbest” anlamına gelen “libre” ve Latince “özgür insanlar sınıfı” anlamına gelen liber kelimelerinde etimolojik kökenlerini<sup>15</sup> bulan liberalizm kavramı, özgürlüğü savunan bir düşünce ya da ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Liberal sözcüğünün etimolojik kökenlerinin bazı düşünürlerce Antik Yunan'daki şehir devletlerine referansla açıklandığı görülür. Bu görüşe göre liberal sözcüğünün etimolojik kökenleri Yunanca'da özgürlük anlamına gelen “eleutheria” sözcüğüne dayandırılmaktadır (Çaha, 2004: 16).

Liberal kelimesinin kullanımına dair ilk izler 14. yüzyıla kadar uzanır. Bu dönemde liberal kelimesi cömert, hoşgörülü, asil, güzel ve üstün gibi sözcüklere karşılık olarak gündelik hayatta kullanılmaktadır. Ancak liberal sözcüğünün bir siyasal anlam içerecek şekilde ne zaman kullanıldığı konusunda literatürde farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre liberal kelimesi 18. yüzyılın ikinci yarısında İskoç düşünürler William Robertson ve Adam Smith tarafından ilk kez siyasal anlam içerecek şekilde kullanılmıştır. Özellikle Adam Smith, *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde liberal sözcüğünü siyasal anlam içerecek biçimde sıklıkla kullanarak kelimenin siyasal anlam kazanmasında önemli rol oynamıştır (Kalkan, 2017: 22).

Bir diğer görüşe göre ise liberal sözcüğünün siyasal anlamıyla ilk kullanımı 1823 yılında İspanya'da gerçekleşmiştir. “Özgürlük sevdalıları” anlamına gelen *liberales* kelimesi, Napolyon Savaşlarından sonra İspanya'da anayasal rejim taraftarlarını işaret etmek için

<sup>15</sup> Detaylı bilgi için bkz (Cranston, 1993: 255)

kullanılmıştır. Anayasal rejime karşı çıkanlara ise *serviles* sözcüğü karşılmaktadır. *Serviles*, “köle ruhlular” anlamına gelirken, *libares* kelimesi ise “köle olmayan, özgür insan” anlamına gelmektedir (Şahin, 2013: 42; Von Mises, 2016: 63). Öte yandan 1840’ların başından itibaren Whigler ile Radikallerin birleşmesi sonucu oluşan Liberal Parti de “liberal” ismini kullanarak bu sözcüğün siyasallaşmasına katkıda bulunmuştur (Hayek, 1978a: 121). Bu görüşlerden hangisi geçerli olursa olsun, liberal kelimesinin siyasal anlamda kullanımı ilk olarak 18. ve 19. yüzyıla denk düşmektedir (Conway, 2013: 151; Nişanyan, 2002: 238). Öyleyse liberalizmin bu yüzyıllarda gelişmeye başladığını, siyasal açıdan bu yüzyılların ürünü olan bir fikir akımı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Scruton, 1996: 312).

Liberal sözcüğünün siyasal anlamda kullanımı, siyasal gücün ve otoritenin sınırlandırılmasını ve bireysel özgürlüklerin bu güç ve otorite karşısında korunmasını içerir. Bu yönüyle liberaller, siyasal güç ve otoritenin sınırlandırılmasının istenen ve beklenen bir şey olduğunu düşününlerdir. Bu sınırlandırma, anayasa yahut haklar bildirgesi gibi araçlar vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bu sınırlandırmanın ne için yapılacağına ilişkin sorunun cevabı ise liberalizm içinde farklı akımları belirlemektedir (Holden, 2007: 14-15). Liberalizm düşüncesinin gelişimi ve liberalizmin düşünsel öğeleri ortaya konulduktan sonra liberalizme farklı bakışlar ele alınacak bu durum açıklığa kavuşacaktır.

### 1.2.2. Liberalizm Düşüncesinin Gelişimi

Liberal düşüncenin tarihsel kökenlerinin, Antik Yunan’da bireysel hazzı ön plana çıkaran Sofizm, Epikürizm ve Septisizm gibi düşünce akımlarına kadar uzandığı iddia edilmektedir (Çaha, 2004: 16). Bir yönüyle tarihsel bakımdan liberalizmin ilk nüveleri; bireyin önemini vurgulayan, bireyin herhangi bir topluluğa kategorik biçimde bağlılığının ve itaatinin olmamasını önemseyen, bireyi gelenek, yasa ve otoritenin baskın tahakkümünden kurtarmayı amaçlayan pre-Sokratik filozofların görüşlerinde bulunabilir (Berktaş, 2009: 53). Bununla birlikte literatürde, liberal düşüncenin kökenlerini Stoa öğretisinde arayan düşünürlere de rastlamak mümkündür (Viotti & Kauppi, 2012: 132).



13. yüzyılda Ortaçağ skolastisizminin baskısına rağmen Hristiyan kültüründe de liberal denilebilecek görüşlere yer verildiğini görmek mümkündür. Saint Thomas d'Aquino'nun iktidarın sınırlandırılması yönündeki fikirleri, Saint Paulus'un iktidarların halk aracılığıyla kullanılmasına dönük düşünceleri liberal nüveler taşıyan görüşlere örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan kimi görüşlere göre liberalizmin izlerini ortaçağdaki İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde de bulmak mümkündür. Zira *Mukaddime*'nin beşinci kitabının birinci bölümünde topluma ağır vergiler yüklenmesinin çalışma duygusuna ve girişimciliğe zarar vereceği, gelişmiş bir ekonomi için yurttaş haklarının korunması gerektiği ileri sürülmüştür. Bu vurgular, modern dönemde hayat bulan liberal düşüncenin önemli unsurlarından izler taşır (Karakoyunlu, 1997: 22-23).

Diğer bir görüşe göre liberalizmin ortaçağdaki tarihsel gelişiminin izlerini esas olarak kilise ve feodalizm karşıtı hareketlerde aramak daha doğru olacaktır. Bu bakımdan liberalizm, Batı Avrupa'da ortaçağ düzeninin çözülmesiyle yakından ilgilidir (Çetin, 2002: 80). Ortaçağdaki din savaşları, yükselen kilise karşıtı tutum ve kentlerin ortaya çıkmasıyla yeni sınıfların doğması liberalizmin gelişmesine önemli bir katkı sunmuştur. Özellikle kentlerin doğuşu ve kent yaşamıyla birlikte birey statüsünün görünürlük kazanması, liberalizmin gelişiminde en dikkat çekici etkilerden birisidir. Bireyin kent yaşamının temel figürü olması ve bireylerin öz çıkarları için yaptıkları mücadele yeni bir sınıfa, burjuvaziye meydana getirmiştir. Burjuvazi sınıfının kazanımları liberalizmin bir siyasal fikir akımı olarak gelişmesinde itici güç olmuştur (Kansu, 1994: 23).

Liberal düşüncenin modern dönemdeki gelişiminin en önemli ve dönüm noktası sayılabilecek olay İngiliz İç Savaşı olarak kabul edilir. İngiliz İç Savaşı ve sonuçları, liberal düşüncenin en önemli iki ismi olarak kabul edilen Thomas Hobbes ve John Locke'un düşünceleri üzerinde etkili olmuştur. Bu savaşa ve onun yarattığı kaosa tanık olan Hobbes, anarşinin hüküm sürdüğü ve insanları güven içinde bir arada tutacak bir üst otoritenin yokluğu halinde insan hayatının insanlıktan uzak ve kısa olacağını savunmuştur. İç savaş sonrası dönemin bir figürü olan Locke ise bir üst otoritenin olmadığı ortamda bile insanın akıl yoluyla kendi refahını sağlayacak bir sosyal sözleşme yapabileceğini ileri sürmüştür (Yanık, 2015: 36). Bu iki düşünür de modern dönemdeki liberalizm düşüncesinin gelişimine de önemli katkılarda bulunmuştur. Gerek Hobbes'un

*Leviathan*'ı, gerekse Locke'un önerdiği sosyal sözleşme sonrası kurulan devletin amacı, birey hak ve özgürlüklerinin korunması olmuştur.

Bir siyasi doktrin olarak 19. yüzyıldan önce önemli bir varlık gösteremeyen liberalizm, daha önceki üç yüz yılda gelişen fikirler ve teoriler ile açıklanmaya çalışılmıştır. Avrupa'da feodalizmin çöküşü, monarklar ve aristokrasinin iktidarı ile burjuvazinin çatışması sonucu büyüyen orta sınıf, daha çok liberalizmi getiren süreci açıklamak için kullanılmıştır (Heywood, 2014: 41). Bu bağlamda liberalizmin uyanışının ilk izlerini ortaçağdaki feodalizm ve kilise karşıtı hareketlerde bulmak mümkündür. Liberalizm, tarihsel anlamda orta çağ boyunca yaklaşık bin yıl ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel yaşamın her alanına damgasını vurmuş olan Katolik Kilisesinin hegemonyasına karşı başlayan arayışların bir ürünüdür (Çaha, 2004: 20). Öyleyse liberalizmin içine doğduğu ortam, Tanrı merkezli toplum ve kainat düşüncesinin terk edilmeye yüz tuttuğu, geleneksel toplumsal bağların çözüldüğü ve aklın ön plana çıkmaya başladığı bir bağlama denk düşmektedir (Erdoğan, 2013: 51).

Liberalizmin düşünsel kökenleri hakkında çokça tartışma ve farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan ilki, bazı düşün insanlarının liberalizmin düşünsel kökenlerini ulus devletlerin tarihi bağlamında açıklamasıyla ilgilidir. Örneğin Almanya ve İtalya'nın ulusal birliği sağlama çabaları ve Fransız Devrimi sonrası bu ülkedeki siyasal ve sosyo-kültürel şartlar, buralardaki liberalizmi nispeten ılımlaştırmıştır. Liberalizmin düşünsel ve tarihi kökenleri ile ilgili bir diğer yaklaşım gelenekler üzerinde ayrıma gidilmesidir. Bu yaklaşımın tipik örneği ise kıta liberalizmi ile İngiliz liberalizmi arasında yapılan ayırmadır. Liberalizmin düşünsel kökenlerini açıklamayı amaçlayan üçüncü yaklaşım, liberalizmi bir ekonomi modeli olan kapitalizm ile ilişkilendirir. Buna göre endüstriyel kapitalizm ile liberalizmin kökenleri aynı tarihsel momentuma denk düşer. Bir başka deyişle bu yaklaşım, liberalizmi kapitalizmin ideolojisi olarak görür. Son olarak, liberalizmin tarihselliğini anayasacılık düşüncesinin merkezine oturtan yaklaşımların varlığından da söz etmek gerekir. Görüldüğü gibi liberalizmin kökenlerini ortaya koymayı amaçlayan birçok farklı düşünce ve yaklaşım bulunmaktadır (Vincent, 2010: 25-26).

Her şeyden önce liberalizm, bireye ve bireyciliğe dayanan ve gerek siyasal gerekse ekonomik alandaki hak ve özgürlükleri güvence altına almayı amaçlayan bir doktrindir (Aktan, 1994: 13). Liberalizm, toplumsal çıkarın bireysel çıkarların toplamından ibaret olduğunu savunur ve liberalizme göre her bireyin çıkarını ve faydasını maksimize etmesi ile toplumsal çıkar ve fayda maksimize edilmiş olur. Geniş anlamda liberalizm, sosyal entitenin temel birimi olan bireye yönelecek her türlü baskıya karşı çıkmak, bununla birlikte ekonomik, siyasi, dini ve sosyal alanlarda özgürlük talep etmektir. Bu bakımdan liberalizm, çoğu zaman zannedildiği gibi salt bir ekonomik doktrin değildir. Sosyal ve siyasal alana dair temel bakış açılarına da sahip olan liberalizm, çok yönlü bir ideolojidir. Ancak tüm bu çok yönlü yapısına karşın liberalizmin esas olarak özgürlükçülük ilkesini benimsemiş bir ideoloji olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Duman, 2006: 114; Birler, 2012: 299).

### 1.2.3. Liberalizmin Düşünsel Bileşenleri

Liberalizm denildiğinde her ne kadar tek bir liberalizmden bahsedilemiyor olsa da, gerek klasik gerekse modern liberalizmin esas olarak dayandığı birtakım ortak değerler bulunmaktadır. Ancak bu değerler, liberalizmin bu iki ayrı türü tarafından farklı yorumlanmıştır. Liberalizmin bu ortak değerleri arasında bireycilik, hoşgörü, özgürlük, hukukun üstünlüğü, anayasacılık ve mülkiyet gibi kavram ve kurumlar ön plana çıkmaktadır (Caniklioğlu, 1996a: 23). Bununla birlikte, liberalizmin temel unsurlarının neler olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Liberalizmin ortak değerlerinin oluşmasında pay sahibi olan bu farklı görüşlerden bazılarını ele almak yararlı olacaktır.

Sabine, liberalizmin üç temel ilkesi olduğundan söz eder. Bunlar; sınırlı devlet, teşebbüs hürriyeti ve özgür sözleşmeler eliyle yapılan düzenlemelerdir (Çetin, 2001: 220). Erdoğan'a göre liberalizmin temel ilkeleri; bireycilik ve bireysel özgürlük, hoşgörü, özerklik, çoğulculuk, tarafsızlık ve öz sahiplikten ibarettir (Erdoğan, 2013: 57-73). Şahin, liberalizmin temel ilkelerini beş başlıkta ele alır: Bireycilik, özgürlük, anayasal yönetim, piyasa ekonomisi ve hoşgörü (Şahin, 2013: 58-69). Heywood liberalizmin özündeki değerleri bireycilik, akılcılık, özgürlük, adalet ve hoşgörü olarak sıralar (Heywood, 2012: 92). Yayla'ya göre ise liberalizmin temel ilkeleri; bireycilik, özgürlük, kendiliğinden

doğan düzen ve piyasa ekonomisi, hukukun üstünlüğü ve sınırlı devlettir (Yayla, 2015a: 148-199). Bu çalışmada liberalizmin ortak değerleri beş başlık altında sıralanmıştır. Bunlardan ilki bireycilik olacaktır.

### 1.2.3.1. Bireycilik

Liberalizmin temel unsurlarından biri olduğu yönünde üzerinde uzlaşıya varılmış ilkelerden birisi olarak bireycilik, sosyal varoluşun kurucu öznesi olarak bireyin kabul edildiği bir yaklaşımın yansımasıdır. Bir başka deyişle birey, varlık ve değer olarak toplumdan önce vardır ve toplumu meydana getirmiştir. Bu yaklaşım, toplulukçu düşüncenin bireyi toplumun bir parçası sayan anlayışının tam aksini işaret eder (Eren, 2014: 377). Öyleyse liberalizm, ontolojik olarak bireycidir. Bireyin sosyal entitenin kurucu öznesi olması, bireyi topluma ve toplumsal olana önceleyen tasavvurun dışavurumudur. Buna göre eyleyen, seçimlerde bulunan ve haklara sahip olan sosyal varlık bireydir. Sınıf, ulus, cemaat, mmet gibi kavramlar birer soyutlamadan ibarettir. Tıpkı bireyin topluma tercih edilmesi gibi “bireysel çıkar” da “ortak iyi”, “toplumsal çıkar”, “kamu yararı” gibi kavramlara tercih edilir (şahin, 2013: 58-59).

Liberaler, formel olarak bireyciliğe bağlıdırlar ve liberal düşüncenin ontolojik özü; politik, ekonomik ve kültürel varoluşunun temeli bireyciliktir (Vincent, 2010: 32). Liberalizm, yalnızca metodolojik ve ontolojik olarak değil ahlaki bakımdan da bireycidir. Ahlaki bireycilik, her bir bireyi insan olması nedeniyle eşit değerde gören, bireylerin eşit bir biçimde dünyaya geldiğini ve özgürce seçimler yapabilmeleri gerektiğini öne süren yaklaşımdır (Kalkan, 2017: 25). Ahlaki bireyciliğe göre birey; aile, ulus, sınıf gibi kendi varoluşu dışındaki bir topluluğun parçası olduğundan değil, bunlardan bağımsız olarak kendiliğinden değerlidir (şahin, 2013: 59). Bu bağlamda bir diğer ilke olan özgürlük ilkesi ile bireycilik bir kesişim kümesi oluşturmaktadır. Zira liberal özgürlük, toplumun birey üzerindeki iktidarı ile ters orantılıdır (Ruby, 2012: 103).

Liberalizmin benimsediği ve genel olarak liberal düşünüşe mal edilen kendi öznelliği içine hapsolmüş birey fiğr (Berki & Parekh, 1972: 81) soyut bireyi, başka bir deyişle klasik liberalizmin “yalnız bireyi”ni vurgulamaktadır. Oysa klasik liberalizmin soyut

bireyi ile modern liberalizmin toplulukçu bireyi arasında yapılan ayrımlara da dikkat çekmek gerekir (Dewey, 1931: 13-16). Modern liberalizmin önemli isimlerinden Thomas Hill Green, bireyin toplumsal iyiye katkıda bulunan bir özne olduğunu belirtir. Sosyal kurumlar, bireyin gelişimini destekleyen birimlerdir (Green, 1883: 234). Görüldüğü üzere klasik ve modern liberaller tarafından bireycilik ilkesi farklı biçimlerde ele alınmıştır. Klasik liberaller bireyin biricikliğine ve kendi alanında gelişmesine vurguda bulunurken, modern liberaller ise bireyin sosyal birliktelik içinde ve ortak iyiye uygun bir yaşam biçimini seçeceğini ileri sürmüştür.

### 1.2.3.2. Özgürlük

Özgürlük, liberallerin en önemsedığı değerlerin başında gelir. Özgürlük ilkesinin liberal düşünce geleneğinin çekirdek unsuru olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Liberal yaklaşımda temel olarak üç özgürlükten söz etmek gerekir. Bunlar; mülkiyet özgürlüğü, sözleşme özgürlüğü ve girişim özgürlüğüdür. Mülkiyet özgürlüğü, bireylerin mülkiyet edinme hürriyetinin herhangi bir unsur tarafından sınırlandırılmamasını öngörür. Liberaller özel mülkiyet özgürlüğünü hem faydacı hem de ahlaki düzlemde savunurlar. Faydacı görüşe göre özel mülkiyetin geçerli olduğu bir toplumda her birey toplumsal üretime maksimum katkıda bulunur. Ahlaki görüşe göre ise mülkiyet özgürlüğü, özel çıkarın birey davranışları için itici güç olmasına duyulan inancın bir yansımasıdır (Caniklioğlu, 1996a: 33).

Sözleşme özgürlüğü, her bireyin öz çıkarına en uygun ilişkileri bizzat kurabileceği ve bireyin bu doğrultuda gerçekleştireceği çaba ve emeğin gerek bireyin kendisi gerekse toplum açısından en uygun koşulları oluşturacağına duyulan inançtır. Bu bakımdan sözleşme özgürlüğü, bireysel çıkar ile kolektif çıkarı uyumlaştıran temel mekanizmalardan birisidir. Girişim özgürlüğü ise bireysel zeka ve yeteneklerin en optimal biçimde değerlendirilmesinin aracı olarak görülmektedir. Girişim özgürlüğü sayesinde başarılı, yetenekli ve potansiyele sahip bireylerin toplumsal kaynakları kullanmada söz sahibi olması sağlanır. Yine bu özgürlük de, bireysel çıkarlar eliyle toplumsal çıkara hizmet etmenin bir yolu olarak değerlendirilmiştir (Caniklioğlu, 1996a: 34).

Ancak tıpkı bireycilik ilkesinde olduğu gibi özgürlük ilkesinde de üzerinde uzlaşmış genel geçer bir tanımlamadan söz etmek mümkün değildir (Freedon, 1986: 266). Özgürlük ilkesinin tanımlanması konusundaki bu ayrımın en belirgin örneği Isaiah Berlin'in *İki Özgürlük Kavramı* başlıklı denemesinde ortaya konulmuştur. Berlin'de negatif özgürlük ve pozitif özgürlük şeklinde kavramsallaştırılan bu ayrım, Benjamin Constant'ın metodolojisinde antiklerin ve modernlerin özgürlüğü şeklinde tasnif edilmiştir (Constant, 2016: 81). Liberallerden kendilerini klasik liberal olarak tanımlayanlar negatif özgürlüğü, yani modernlerin özgürlüğünü öne çıkarırken; modern liberaller ise pozitif özgürlüğü, Constant'ın deyişiyle antiklerin özgürlüğünü öne çıkarır (Şahin, 2013: 60-61).

Klasik liberallerin kabul ettiği negatif özgürlük, bir yönüyle sınırların yokluğu anlamındaki özgürlüktür. Ya da bir başka deyişle buna tercih özgürlüğü de denilebilir. Buna göre bireyler, herhangi bir tercihte bulunurken bir başkası tarafından bir engelle sınırlandırılmamışlarsa özgür oldukları kabul edilir. Ancak bu noktada sınırlamanın yokluğu ile kabiliyet unsurunu birbirine karıştırmamak gerekir. Örneğin bireyin, kuşlar gibi uçamıyor oluşu özgürlüğün sınırlandırılmış olması ile ilgili değildir. Oysa bir kişi bir diğerini uçağa binmekten alıkoyarsa burada özgürlüğün sınırlandırılmasından söz edilebilir (Kalkan, 2017: 26)<sup>16</sup>.

Peki klasik liberallerin benimsediği ve genel olarak liberal düşünüş ile birlikte anılan negatif özgürlüğün meşru bir biçimde sınırlandırılması mümkün değil midir? Bu noktada liberalizmin özgürlük teorisyenlerinden birisi olan John Stuart Mill'in görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Faydacı bir düşünür olan Mill, *On Liberty* adlı eserinde bireysel özgürlüğün makul sınırını çizmiştir. Ona göre bireyin özgürlüğüne müdahale edilmesi ancak diğer bir bireyin zarar görme ihtimali söz konusu olduğunda mümkündür (Mill, 2009: 128). Öyleyse bireyin özgürlüğü, diğerlerinin çıkarlarına zarar vermediği ya da zarar tehdidinde bulunmadığı sürece kısıtlanamaz. Bu durumlardan söz edilebildiği hallerde ise özgürlük kısıtlanabilir (Gray, 2001: 205).

---

<sup>16</sup> Negatif ve pozitif özgürlük kavramları, ilerleyen bölümde detaylı biçimde inceleneceğinden burada detaylı bir açıklamada bulunulmamıştır.

### 1.2.3.3. Piyasa Ekonomisi Ve Kendiliğinden Doğan Düzen

Piyasa ekonomisi, en genel tanımıyla üretim araçları mülkiyetinin bireyler elinde toplandığı sosyal bir iş birliği ve iş bölümü sistemidir (Von Mises, 2007: 17). Liberal düşünce geleneğinde piyasa ekonomisinin ve piyasa özgürlüğünün güçlü bir biçimde savunulduğu görülür. Bu savununun bir gerekçesi, piyasa ekonomilerinin temel olarak bireysel özgürlük ile ilişkilendirilmeleridir. Bu özgürlükler; tüketici bakımından rekabet halindeki ürün ve hizmetlerden dilediğini seçebilme özgürlüğü, üretici bakımından bir işin girişimcisi olma ve o işi genişletme özgürlüğü, çalışan bakımından ise bir iş veya mesleği seçme veya değiştirme özgürlüğüdür (Watts, 1992: 7). Bu özgürlüklere ek olarak, girişimcilerin neyi ne kadar ve nasıl üreteceğine karar verme özgürlüğü de piyasa ekonomisinin ve serbest piyasanın bir parçasıdır. Bu bakımdan liberallerin piyasa ekonomisi yaklaşımı, merkezi planlamayı öngören sosyalist sistemlerden keskin biçimde ayrılır (Von Mises, 2010: 240-241).

Piyasa ekonomisinin liberaller tarafından savunulmasının bir diğer gerekçesi ise, piyasa ekonomisinin bireylerin kendi amaçlarını gerçekleştirme yolundaki çalışmalarını desteklemesi ve dolaylı yoldan bireysel refaha katkıda bulunmasıdır. Kolektif karar alma usullerinin aksine piyasa, bireylerin amaçlarını gerçekleştirmelerine giden yolda başkalarına danışmaksızın kendi tercihlerine göre hareket etmelerine imkan verir. Bu durum, çoğunluğun tahakkümünü engelleyeceği gibi özerklik ve kendi kaderini tayin etme biçimindeki pozitif özgürlüğü de destekler (Gray, 1993: 27).

Piyasa ekonomisi kavramı, liberal geleneğin önemli kabullerinden birisi olan kendiliğinden doğan düzen kavramı ile yakından ilişkilidir. Mülkiyet, sözleşme, dürüstlük ve adalet gibi değerlerden oluşan kendiliğinden doğan düzen kavramı (Butler, 2015: 74), ilk olarak Bernard de Mandeville tarafından *Arılar Masalı* adlı eserde dile getirilmiştir (Nigel, 2009: 128). Sonrasında ise bu kavram David Hume, Adam Smith ve Friedrich von Hayek tarafından geliştirilmiştir. En genel anlatımıyla kendiliğinden doğan düzen, rasyonel olan bireyin öz çıkarlarını gerçekleştirme peşinde koşarken toplumsal çıkara da hizmet etmesi ve toplumsal düzenin kendiliğinden sağlanmasını anlatan bir kavramdır (Yalçın, 1983: 176). Burada bireylerin gerçekleştirmiş oldukları hareketler ve

eylemler düzensizlik ve etkinsizlik yaratmayacak ve düzen, görünmez el tarafından sağlanacaktır (Barry, 1997: 17). Smith, kendiliğinden doğan düzen kavramını şu sözlerle açıklar (Smith, 2008: 485):

Sermaye... ve emek harcayan her birey... ne kamu menfaatini destekleme niyetindedir, ne de ona ne kadar destek olduğunu bilir. (...) Niyetinin bir parçası olmayan bir amacı desteklemek için görünmez bir el tarafından yönlendirilir. (...) Kendi menfaatinin peşinden koşmakla toplumun da menfaatine destek olmuş olur.

Kendiliğinden doğan düzen kavramı, mübadele ilişkilerinin bir yansımasıdır. Ancak bu mübadele ilişkilerini salt ekonomik bağlamda ele alarak toplumsal boyutunu dışlamak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır (İnce, 2015: 77). Zira özgürlüğün bir boyutu da bireylerin birbirleriyle serbestçe değer mübadele etmeleridir. Bu mübadelenin içinde girişim ve sözleşme özgürlüğü ile mülkiyet hakkını da saymak gerekir. Bu durum, piyasa ekonomisinin temelde bireysel özgürlüğün bir sonucu olması ile ilgilidir (Erdoğan, 2006: 67-68). Öyleyse geniş anlamda piyasa ekonomisi de salt mal ve hizmetlerin değiş tokuş edildiği bir ortamdan çok daha fazlasıdır. Bir yönüyle piyasa, fikirlerin ve değerlerin de mübadele edildiği bir olgusalığa denk düşer. Demokratik ülkelerdeki oy piyasaları ve lobicilik sistemleri buna örnek olarak gösterilebilir (Barry, 2004: 73). Yine aynı şekilde piyasa ekonomisi ile bağıntılı bir kavram olan kendiliğinden doğan düzen kavramı da yalnızca ekonomik ilişkilerden ibaret değildir. Kendiliğinden doğan düzen, çeşitli açıları olan bir sosyal ilişkiler düzenidir (Yayla, 2015b: 189; Hayek, 1967: 164).

Tıpkı özgürlük ve bireycilik konusundaki açıklamalarda olduğu gibi piyasa ekonomisi konusunda da liberaller arasında bir görüş birliğinden söz edilemez. Klasik liberaller, özel mülkiyet prensibine sıkı sıkıya bağlı ve bireysel hak ve özgürlükleri önceleyen serbest piyasa ekonomisinin en etkin kaynak tahsisini sağlayacağı konusunda hemfikirdirler. Bu bakımdan klasik liberallerin piyasa ekonomisini hem faydacı hem de ahlaki bakımdan desteklediğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Klasik liberallerin bu tutumuna karşılık modern liberaller ise piyasa ekonomisinin işleyişinin sosyal adalet bakımından her zaman hakkaniyetli sonuçlar vermediğini, bu sebeple sosyal adaletin tesis edilmesi adına piyasa süreçlerine devlet eliyle müdahale edilmesini savunurlar. Buna göre, piyasa eliyle yaratılan toplumsal zenginlik, sosyal adalet prensibi gereğince devlet eliyle yeniden



dağıtıma tabi tutulmalıdır (Şahin, 2013: 65-68). Hobson, Hobhouse, Dewey ve Rawls gibi modern liberaller tarafından devlet, ekonomik ve toplumsal hayatın tamamlayıcı bir parçası olarak görülmüştür. Ancak bununla beraber modern liberallerin devlet müdahalesine yönelik savunusunun, piyasa ekonomisine karşı oldukları şeklinde değerlendirilmemesi gerekir (Vincent, 2010: 48-50).

#### 1.2.3.4. Sınırlı Devlet ve Anayasal Yönetim

Tarihsel gelişimine bakıldığında bir siyasal doktrin olarak liberalizm bireyi topluluklara karşı güçlendirmek ve egemen gücün bireyler yahut birey grupları üzerindeki iktidarını sınırlamak iddiasıyla doğmuştur. Bu sebeple sınırlı devlet, tarih boyunca liberalizmin başat amaçlarından biri olagelmıştır. Liberalizmin iç ve dış güvenlik ile sınırlandırılmış, özel alan ile kamusal alan arasında ayırım yapan minimal bir devleti benimsediğini söylemek gerekir (Vincent, 2010: 49). Sınırlı devlet idealinin temelinde ise başta mülkiyet hakkı olmak üzere kişi hak ve özgürlüklerini devlete karşı korumak olduğu kadar, piyasa ekonomisinin işlerlik kazanması ve laissez faire ilkesinin hayata geçmesi de vardır (Yayla, 2002: 22; Erdoğan, 2006: 68). Liberaller toplumu bireylerin birbirleri ile yarıştığı bir rekabet ortamı olarak görürler. Devlet ise bu rekabet karşısında düzenleyici bir yaklaşımla hakemlik rolünü üstlenir<sup>17</sup> (Cantzen, 2000: 26).

Liberallere göre devletin esas görevi bireylerin can va mal güvenliği ile özgürlüklerinin korunmasını sağlamaktır. Bunun ötesine geçen her türlü devlet faaliyeti kötüdür. Devlet herhangi bir ekonomik faaliyette bulunmamalıdır. Devletin zenginliği artırma ve sermaye yaratma gibi bir görevi yoktur. Onun tek görevi hukuki sınırlar içerisinde edinilen servetin korunmasıdır (Sarica, 1977: 98).<sup>18</sup> Can ve mal güvenliğini sağlamanın yanı sıra devletin bireyin yaşam tercihlerine de hiçbir müdahalede bulunmaması gerekir (Von

<sup>17</sup> Liberalizmin sınırlı devleti öne çıkaran bu yönü Alman düşünür Ferdinand Lassalle tarafından “gece bekçisi devlet” tanımlamasıyla eleştirilmiş, ancak bu ifade daha sonra liberaller tarafından olumlu bir anlam yüklenerek sahiplenilmiştir (Aytaç, 2017: 114).

<sup>18</sup> Liberallere göre bireyin haklarına yönelik tehditler ya diğer bireylerden ya da devletten gelmektedir (Rand, 1993: 257-259). Ancak liberaller, her ne kadar bireysel hak ve özgürlüklerin korunması görevini devlete vermişlerse de bireyin haklarına ve özgürlüklerine yönelik en büyük tehdidin de devletten geleceği inancından hareketle devletin sınırlandırılmasını istemişlerdir. Bu neden devletin sınırlandırılması, liberaller için hayati bir önem taşımaktadır (Şahin, 2013: 64).

Mises, 2016: 105-107). Bireyleri yönlendirmek, belli düşünce ve etkinlikleri bireylere empoze etmek devletin görevi olmamalıdır. Öyleyse liberal düşünceye göre devletin görevi özgürlükleri koruyacak kuralları koymak ve bunlara uyulmasını sağlamaktır. Bu bakımdan devletin görevi, hakemlikten öteye gitmeyecektir (Oakeshott, 1962: 186).

Liberaler için devletin sınırlandırılmasının ve minimal bir devletin esas amaç olduğu ifade edildi. Peki devletin sınırlandırılması hangi yollarla ve ne şekilde yapılacaktır? Liberal düşünüş, devletin sınırlandırılmasını açıklamak için doğal haklar teorisi ve anayasal yönetime başvurmuştur. Özellikle doğal haklar teorisi liberal düşünce için devletin sınırlandırılması açısından büyük önem taşımaktadır (Kean, 1993: 223-226). John Locke'un katkısı ile liberal düşünce geleneğine yerleşen doğal haklar teorisi, insanlar tarafından doğuştan getirilen ve vazgeçilmez olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının devlete karşı korunmasını, bu haklara devlete karşı özerk bir alan tanınmasını önermektedir (Erdoğan, 2006: 48). John Locke'a göre doğuştan bu haklara sahip olan insanlar bir araya gelerek devleti oluşturmuşlar ve devleti bu hakların korunmasıyla sınırlı olacak biçimde görevlendirmişlerdir (Erdoğan, 2013: 53).

Liberal devletin sınırlandırılmasına imkan sağlayan bir başka araç ise anayasacılık yahut anayasal yönetimdir. Anayasacılığın amacı, siyasal iktidarı hukuki olarak sınırlamak ve liberal devleti hayata geçirmektir (Kukathas, Lovell, & Maley, 1990: 34). Anayasacılık, keyfi iktidarı kısıtlamayı ve sınırlı devleti mümkün kılmayı amaçlayan bir kurumsal düzenleme ve ilkeler bütünüdür. Tarihsel olarak anayasacılık, sosyal sözleşme fikri ile ortaya çıkmış ve bu bakımdan liberalizmin bir eseri olarak görülmüştür. Liberal devlet, devleti yönetenler ile yurttaşlar arasındaki dikey ilişkiyi reddeder, bunun yerine özerk vatandaşlar ile devlet görevlilerinin aynı yasalara tabi olduğu bir yönetim tarzını ortaya çıkarır. Bunu sağlayacak olan ilkeler ise kuvvetler ayrılığı<sup>19</sup>, temel hakların güvence altına alınması, hukuk devleti ve yargısal denetimdir. Tüm bu ilkelerin ortak amacı,

---

<sup>19</sup> Modern dönemde kuvvetler ayrılığının söz eden ilk düşünür John Locke olmakla birlikte bu teori daha çok Montesquieu'ya mal edilmiştir. Ancak temelde her iki düşünürün de kaygısı aynıdır. Her iki düşünür de siyasal iktidarın bir elde temerküz etmesini özgürlükler için tehdit olarak görmektedir (Erdoğan, 2015: 23).

siyasal iktidar karşısında bireyin özgürlük alanını korumaktır (Erdoğan, 1993a: 2-4; Caniklioğlu, 1996b: 18).

Temel hakların güvence altına alınması ve yargısal denetim esas itibarıyla hukukun üstünlüğü ve hukuk devleti ilkesi ile doğrudan ilintilidir. Liberal düşünce bağlamında hukukun üstünlüğü, kamusal otoritelerin yalnızca hukuken yetkilendirildikleri durumlarda harekete geçmelerini, bunun dışında hareketsiz kalmalarını ifade eden bir kavramdır. Hukukun üstünlüğüne bağlılıktaki amaç, kişisel ve keyfi yönetimin önlenmesi ve özgürlüklerin korunmasıdır (Erdoğan, 2015a: 118). Hukuk devleti ise kamusal otoritelerin bütün eylem ve pratiklerinin hukuka dayandığı, öngörülebilir olduğu ve bununla birlikte yalnızca yönetilenlerin değil yönetenlerin de hukuk kurallarıyla bağlı olduğu bir devlet yönetiminin yansımasıdır (Erdem, 1999: 33).

Hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü ile yakından ilgili bir diğer anayasacılık/anayasal yönetim ilkesi ise kuvvetler ayrılığıdır. Kuvvetler ayrılığı ilk olarak Locke tarafından dile getirilmiş; yasama, yürütme ve federatif güç şeklinde tasnif edilmiştir. Locke'a göre yasama gücü, toplumun ve toplumu oluşturan bireylerin korunması için var olan güçtür. Locke'un öngördüğü yürütme gücü, yasama gücünün yaptığı yasaları uygulamakla görevli olacaktır. Yasa yapanın aynı zamanda yasaları uygulaması Locke'a göre sakıncalıdır. Zira yasa koyucular, aynı zamanda yasaların uygulayıcısı oldukları takdirde kendilerini yasanın üzerinde görme eğiliminde olabilirler. Federatif güç ise savaş ve barışa karar verme ile diğer devletlerle ilişki kurma yetkilerine sahiptir (Locke, 1980: 69-76; Göze, 2013: 180).

Kuvvetler ayrılığı ilkesinin daha modern ve sistematik bir yorumunu ise Montesquieu yapmıştır. Montesquieu, İngiliz anayasasını tartışırken bir taraftan da kendi kuvvetler ayrılığı teorisini temellendirir. Bir devlette üç çeşit yetki olduğundan söz eden Montesquieu, bu yetkileri şöyle açıklar: "bir, yasama yetkisi; iki, devletler hukukuna bağlı olan şeyleri uygulama yetkisi; üç, medeni hukuka bağlı olan şeyleri uygulama yetkisi (Montesquieu, 2015: 170). Montesquieu'ya göre bu üç yetki ve gücün farklı ellerde dağıtılması gereklidir. Eğer bu üç erk tek bir elde toplanırsa bu hem yurttaşların yaşamını ve özgürlüklerini hem de devletin işleyişini olumsuz etkileyecektir

(Montesquieu, 1989: 157-158). Görüldüğü gibi gerek Locke'ta gerekse Montesquieu'da kuvvetler ayrılığının amacı bireyleri ve bireysel özgürlükleri baskıcı yönetimlerden korumaktır. Bu sebeple kuvvetler ayrılığı ilkesi, liberalizmin hukuk devleti arzusunun en önemli köşetaşlarından birisidir (Loughlin, 2000: 183-184).

#### 1.2.3.5. Hoşgörü

Etimolojik kökenleri Latince *tolerantia* kelimesine uzanan (King, 1976: 12) hoşgörü, bir başkasının değerleri, inançları, yahut yaşam tarzı gibi kişisel ya da sosyal tercihlerinin, bir diğer kişi tarafından uygun bulunmasa dahi barışçıl bir şekilde kabul edilmesi anlamına gelen bir kavram ve değerdir (Kalkan, 2017: 29). Bir başka yönüyle hoşgörü kavramı; bir kimsenin onaylamadığı bir şeyi engellemekten, yasaklamaktan, güç kullanarak müdahale etmekten kendisini alıkoymasındır (Şahin, 2013: 69; Langerak, 1997: 116). Öyle ki, hoşgörüden söz edebilmek için bireyin bir başkasının eylemlerini engellemeye yahut ona müdahale etmeye yetecek bir gücü olsa dahi bu duruma başvurmadığı bir halin varlığı gerekir (Horton, 1998: 429; Şahin, 2010: 5).

Hoşgörü kavramı dört temel bileşene sahiptir. Bunlardan birincisi hoşgörünün konusu ve taraflarıyla ilgilidir. Bunlar bir kişi, grup, kurum ya da organizasyon olabilir. İkinci bileşen hoşgörünün nesnesidir. Hoşgörünün nesnesi bir eylem, inanç ya da bir uygulamadan ibarettir. Üçüncü bileşen, hoşgörünün nesnesi olan eylem, inanç ya da uygulamaya karşı takınılan negatif tutumdur. Bu negatif tutum, söz konusu eylemden hoşlanmama yahut onu onaylamama şeklinde olabilir. Son olarak dördüncü bileşen ise hoşgörenin, hoşgörülen nesneye karşı bir eylemde bulunmaması, bir başka deyişle müdahalede bulunmama şeklinde bir irade ortaya koyabilmesidir. Bu noktada müdahalede bulunmama ile kayıtsız kalmak arasındaki farkı açıklamak gerekir. Eğer bir başkasının eylemlerine, herhangi hoşnutsuzluk ya da onaylamama hali içinde olmadan, bu eylemleri kabul edilemez bulmadan izin verirsek buna hoşgörü denilmesi mümkün değildir. Hoşgörüden söz edebilmek için gerçekleştirilen eyleme dönük bir onaylamama ve nahoş bulma durumundan bahsetmek gerekir (Şahin, 2010: 5-9; Şahin, 2018: 200-203).

Liberal teoride, hoşgörü ile ilgili katkıda bulunan birçok düşünür bulunmaktadır. Bunlar arasında John Locke, John Stuart Mill, Michel de Montaigne, Voltaire ve Pierre Bayle sayılabilir. İngiltere’de din savaşlarının yıkıcı etkisine tanık olan John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* adlı eseri ile farklı din ve mezheplere mensup olanların dini pratiklerine saygı gösterilmesini savunmuş ve bunu özgürlüğün temel şartları arasında saymıştır. Din, vicdan ve ifade özgürlüğünün savunucularından olan Voltaire de ticaretin hoşgörü ortamının gelişimini kolaylaştırdığını öne sürmüştür (Kalkan, 2017: 29).

Hoşgörü ilkesinin kendiliğinden iyi olduğu düşüncesini savunan liberaller, bu ilkeyi barışçıl iş birliğinin ve iyi işleyen bir toplum mekanizmasının esas kaynağı olarak görürler. Zira liberallere göre bireysel farklılıklar toplumsal yaşamın bir gerçekliğidir ve bu farklılıkların ortadan kaldırılmasına imkan yoktur. Bunu gerçekleştirmeye yönelik girişimlerin realist olmadığını düşünürler. Öyleyse liberallere göre hoşgörü, sağlıklı işleyen bir toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir unsurudur (Butler, 2015: 7).

Liberalizmin düşünsel bileşenleri açıklanırken, bu öğelerden bazılarının liberalizmin değişik fraksiyonlarına göre farklı anlamlar kazandığı belirtilmiştir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan temel değer olan özgürlük kavramı da bu liberalizm fraksiyonları tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Gerek bu ayrımların daha net ortaya konulabilmesi gerek de liberalizmin tarihselliğinin doğru anlaşılabilmesi için liberal teorinin farklı fraksiyonlarının incelenmesi yerinde olacaktır.

#### 1.2.4. Farklı Liberalizmlere Bakış: Liberalizmin Türleri

##### 1.2.4.1. Klasik Liberalizm

Klasik liberalizm, liberalizmin en erken ortaya çıkan ve ilk sistematize edilen formudur. Bu sebeple herhangi bir sıfatlandırma yapmadan “liberalizm”den söz edilirse, bu bahsedilenenin klasik liberalizm olduğu düşünülür. Klasik liberalizm bazı düşünürler tarafından “eski liberalizm” olarak da anılmıştır (Aytaç, 2017: 113; Yayla, 2015: 77). Özgür toplum anlayışı, çeşitlilik ve çoğulculuk gibi değerlerden esinlenen klasik liberalizm, herhangi bir değerler kümesinin bir başka bireye yahut gruba zorla

dayatılmasına karşı çıkar ve bunu özgürlüğe tehdit olarak değerlendirir. Yine bununla birlikte ekonomik konulardaki dayatmaları ve maddi eşitliğin siyasal birtakım metodlarla sağlanmaya çalışılmasını reddeder. Siyasal iktidara temkinli yaklaşmayı tercih eden klasik liberalizm, siyasal faaliyetlerin çoğulculuğu ve çeşitliliği sağlayacak biçimde gerçekleşmesini ister (Yayla, 2015b: 38).

Klasik liberaller bireyi kendi ayakları üzerinde duran, rasyonel ve öz çıkarlarının peşinde olan bir özne olarak ele alırlar. Bu sebeple, kendi kendisine yeten bireylerden oluşmuş atomistik bir toplum tasavvuruna sahiptirler. Bu durum, klasik liberalizmin felsefi temellerini atan düşünürlerin insan doğası yaklaşımları ile ilgilidir. Bireye ilişkin görüşleriyle ilintili olmak üzere klasik liberalizmin bir başka ayırt edici özelliği de toplumsal eşitliğe yönelik tutumudur. Her birey kendi ayakları üzerinde duracak ve kendi yetenekleri ve çalışması karşılığında ilerleme katedecektir. Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinden ilham alan ve sosyal Darwinizm olarak anılan bu düşünce; servet, sosyal konum ve ekonomik eşitsizliklerin doğal olduğunu kabul eder ve bunlar için devletin herhangi bir müdahalede bulunmamasını öngörür (Heywood, 2014: 60-67).

1900'lü yıllara kadar yalnızca liberalizm olarak bilinen klasik liberalizm; özel mülkiyeti, müdahale edilmeyen bir piyasa ekonomisini, hukukun üstünlüğünü, din ve basın hürriyetinin anayasal güvence altına alınmasını ve serbest ticareti savunur (Raico, 2011: 69). Bununla birlikte klasik liberalizmi, kendisinden sonra ortaya çıkacak diğer türlerden ayıran önemli hususlardan birisi de devletin özgürlük ve adaleti kazanma ile bunları koruma konusunda oynayacağı role ilişkindir. Klasik liberalizmin özgürlük ve adalet noktasında devlete biçtiği tek rol, bireyleri diğer bireylerin kısıtlamalarından korumak ve bireylerin mülkiyet haklarını güvence altına almaktır (Conway, 2013: 152). Öyleyse klasik liberalizmi kısaca şöyle tanımlamak mümkündür: Klasik liberalizm; "toplumcu değil bireyci olan; pozitif değil, negatif özgürlük anlayışına dayanan; yaygın, müdahaleci ve baskıcı değil, sınırlı ve sorumlu devlet isteyen; yeniden dağıtımcı sosyal adalet anlayışına karşı çıkıp, adaletin en iyi şekilde piyasa ekonomisi içinde kendiliğinden gerçekleştiğine inanan" bir liberalizm türüdür (Yayla, 2015b: 38).

Klasik liberalizmin iktisadi liberalizm ve siyasal liberalizm olarak iki boyutu bulunmaktadır. En çok tanınan ve literatürde en çok üzerinde durulan iki klasik liberal düşünür John Locke ve Adam Smith olagelmıştır. Bunlardan birincisi liberalizmin siyasi yönünü inşa ederken, diğeri liberalizmin iktisadi yönünü ele almıştır (Yayla, 2015b: 40). 17. ve 18. yüzyıllarda siyasal bir teori olarak gelişen klasik liberalizme, bir yandan da iktisat bilimi katkılarda bulunmuştur. Klasik liberalizmin siyasal boyutu doğal haklar teorisi, sözleşmecilik, anayasacılık ve John Locke’un görüşleri üzerinde yükselirken; iktisadi boyutunu ise ön plana çıkaran teorisyen; rasyonalizm, piyasa ekonomisi ve görünmez el kavramları bağlamında Adam Smith olmuştur. Yalnızca iktisadi liberalizmin değil aynı zamanda klasik iktisat okulunun da kurucusu olarak kabul edilen Adam Smith, *laissez faire*ci siyasal iktisat anlayışının temellerini atmıştır (Erdoğan, 2006: 46-50) .

Klasik liberalizmin iktisadi boyutunun teorisyeni olan Adam Smith, iktisadi liberalizmin temel ilkelerini 1776 yılında yayımlanan *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde açıklamıştır. Smith de tıpkı fizyokratlar gibi ekonominin işleyişinde bir doğal düzen olduğuna inanmışsa da, fikyokratlardan farklı olarak bu düzenin sağlayıcısının Tanrı değil görünmez el olduğu yönünde fikir belirtmiştir. Doğal düzeni ve piyasa ekonomisinin işlerliğini sağlayacak bu görünmez el, rasyonel bireyin çıkarlarından ibarettir. Smith’in üzerinde önemle durduğu bir diğ er husus ise iş bölümü ve mübadeledir. Smith’e göre insanlar tüm ihtiyaçlarını bizzat karşılamak yerine iş bölümü ve mübadele sayesinde daha yüksek bir refah düzeyine ulaşabileceklerdir. Aynı ekonomiden para ekonomisine geçişle birlikte iş bölümü ve mübadelenin öneminin daha iyi kavranacağını ileri süren Smith, para ekonomisinin geçerli olduğu bir piyasada itici gücün kişisel çıkarlar olacağını, her bireyin kendi kişisel çıkarını maksimize etmesi sonucunda da toplumsal refahın artacağını iddia etmiştir (Aktan, 1995: 10; Aktan, 2018a: 31).

Klasik liberalizmin iktisadi yönünü savunanların aksine siyasal liberalizm taraftarları “laissez faire ekonomisi kuramcıları” değildir. Siyasal liberalizmin öncüleri hukuk devleti, anayasal devlet ve siyasal özgürlük üzerinde durmuşlardır (Çağlar, 1999: 23). Klasik liberalizmin siyasal boyutu, liberalizmin kurucu babalarından sayılan John Locke tarafından inşa edilmiştir. Siyasal liberalizmin başat ögesi, John Locke tarafından

geliştirilen rıza kavramı ve doğal haklar teorisidir. Siyasal liberalizmin diğer ilkelerini ise temsil mekanizması ve minimal devlet olarak belirtmek doğru olacaktır. Siyasal liberalizmin tüm bu ilkeleri, devletin kötü ve acımasız yöneticiler elinde bir Leviathan'a dönüşmesini önlemek içindir. Bunu sağlamanın yolu, hukuk ile sınırlandırılmış anayasal ve minimal bir devlettir. John Locke'a göre de devletin varlık sebebi bireyin doğuştan getirdiği hakların korunmasıdır. (Çaha, 2004: 46)

#### 1.2.4.2. Modern Liberalizm

Sanayi Devriminin meydana getirdiği işçi sınıfının problemleri ile bu dönemde popülerlik kazanan Marksist ve kolektivist tepkilerin de etkisiyle liberalizmi yeniden yorumlayan ve güncelleyen bir akım olarak modern liberalizm ortaya çıkmıştır. Liberalizm artık bir burjuva ideolojisi olmaktan sıyrılıp genele hitap eden toplumsal ve siyasal felsefe haline gelme ihtiyacı hissetmiştir. Bu ihtiyacın doğurduğu yeni düşünce biçimi ise Thomas Hill Green, Friedrich Hegel ve Immanuel Kant'tan ilhamla pozitif özgürlük anlayışını temel alan, devletin rolünü ve etkinliğini artıran ve devlete aktif görevler tanıyan modern ya da bir diğer deyişle sosyal liberalizm anlayışdır (Baydur, 1999: 59).

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında gelişmeye başlayan modern liberalizm, bir yandan klasik liberalizmin savunduğu sivil haklara ve politik değerlere sahip çıkarken, diğer yandan sosyal adaletin sağlanması üzerine eğilmiştir. Sanayi devrimi ile birlikte gelişen şehirlerde ortaya çıkan işsizlik ve bunun yanı sıra çalışanların ağır koşulları, modern liberalizmin doğuşunun sebepleri arasında gösterilir (Seaman, 1978: 771-772). Genel bir ifadeyle söylenecek olursa modern liberalizmin “temel çıkış noktası, özgürlüğün yeterli olmadığı, hatta bazen hiçbir anlam ifade etmediği, esas olanın insanların bir şeyi yapmak istemeleri halinde müdahaleye maruz kalmamalarının değil, onu yapabilecek olanaklarla donatılmaları gerektiği düşüncesidir” (Erdoğan, 2015b: 56)

Sosyal adaletin ve toplumsal dengenin sağlanmasında devlete birtakım ödevler yükleyen modern liberaller, devletin piyasada etkin rol alması yönüyle klasik liberallerden keskin biçimde ayrılır (Kalkan, 2017: 34). Modern liberalizmi klasik liberalizmden ayıran diğer farklılıklar ise her iki düşünce akımının adalet ve özgürlüğe yükledikleri anlamda gizlidir.



Klasik liberalizmin müdahalesizlik eksenindeki negatif özgürlük ve negatif adalet savunusuna karşılık modern liberalizm pozitif özgürlük ve sosyal adaletten yanadır (Yayla, 2014a: 141). Öte yandan modern liberallerin hepsi özgürlük ilkesini klasik liberaller kadar merkezi ve belirleyici olarak değerlendirmezler. Modern liberaller her ne kadar özgürlüğü dışlamasalar da, temel olarak adalet ve hak eksenli eşitlikçi bir yaklaşımı savunurlar. Klasik liberalizm ile modern liberalizmin esas gerilim noktasını, modern liberallerin eşitlik ve sosyal adalet bağlamı oluşturur. Zira eşitlik düşüncesinden beslenen bir sosyal adalet yaklaşımı, klasik liberaller için “kölelik yolunda karşılaşılan bir seraptan başka bir şey değildir” (Arslan, 1999: 258).<sup>20</sup>

Klasik liberaller devletin yalnızca doğal hakların korunmasında ve güvence altına alınmasında etkin olmasını öngörmektedir. Modern liberaller ise devletin, hayatın belirsizliğine karşın kitlelerin sosyal güvenliğini sağlamakla görevli olmasını isterler. Klasik liberalizmin müdahalesizlik bağlamındaki negatif özgürlüğünün karşısına sosyal güvenlik temalı pozitif özgürlüğü konumlandıran modern liberaller, bu pozitif özgürlük vurgusunun daha yeni ve daha aydınlanmış bir liberalizm ortaya koyduğunu düşünmüşlerdir. Bu sebeple modern liberalizm zaman zaman yeni liberalizm ve sosyal liberalizm şeklinde de anılmıştır (Ebeling, 2006: 118). Modern liberalizmin en önemli temsilcileri arasında Thomas Hill Green, Leonard Hobhouse ve John Rawls sayılmaktadır. Bu düşünürlerin görüşlerine bir sonraki bölümde değinilecektir.

#### 1.2.4.3. Neo-Liberalizm

Dünya ekonomisini son derece olumsuz etkileyen 1929 Büyük Buhranı sonrası Keynesyen politikaların hakimiyeti ve refah devleti yaklaşımları sonrası egemen olan müdahaleci devlet anlayışı 1970’li yılların sonuna dek uygulanmış ancak devletin ekonomideki etkinliğinin yarattığı sorunlar ve stagflasyon krizi sonrası yeni arayışlar ortaya çıkmıştır (Aktan, 1995: 12; Aktan, 2018a: 34). Bu arayışlar sonucu klasik liberalizmin temel ilkelerini yeniden gündeme getiren ve savunan bazı düşünürler ortaya

<sup>20</sup> Örneğin Ronald Dworkin liberalizmin temel değerinin eşitlik olduğunu öne sürerken, özgürlüğe araçsal bir anlam yükler. Bu çalışmanın konusunu oluşturan düşünürlerden birisi olan John Rawls ise yeniden dağıtım dayanan sosyal adalet çerçevesini (devlet) müdahale (si) üzerinden pozitif özgürlük kavramına yakın bir noktada tanımlar.

çıkılmış, 1930'lu yıllarda Ludwig Von Mises ve daha sonra da Friedrich Hayek'in öne sürdüğü görüşler neo-liberalizm olarak adlandırılmıştır (Erdoğan, 2006: 56-57).

Klasik liberalizmin çağdaş dönemdeki uzantısı sayılan neo-liberalizmin temel ilkeleri şunlardır: Bireyselliğin değeri ve insan hakları, piyasa ekonomisi, sınırlı devlet, hukuk devleti, liberal rasyonalizm. Görüldüğü gibi neo-liberalizmin temel hareket noktası klasik liberal ilkelerdir. Ancak neo-liberalizm, klasik liberalizmden bir noktada farklılaşır. Neo-liberaller tarafından "devletin ekonomik teorisi" olarak adlandırılan bu farklılık, piyasa mekanizması içinde kendiliğinden üretilmeyen bazı mal ve hizmetlerin ve bunlardan kaynaklanan ihtiyacın nasıl giderileceğine ilişkindir. Neo-liberallere göre bireylerin amaçlarını gerçekleştirebilecekleri bazı ihtiyaçlar piyasa tarafından kendiliğinden sağlanamazsa devlet bu ihtiyaçları karşılamak üzere mal ve hizmet üretebilecektir. Ancak devletin üretimi, yalnızca piyasanın başarısız olduğu noktada ve kaynakların optimal tahsisi için gerçekleşecektir (Erdoğan, 2006: 61-63).

Neo-liberalizm, üç iktisat okulunun görüşleri çerçevesinde gelişmiştir. Bunlar; Friedrich Von Hayek'in kurucusu olduğu Neo-Avusturya Okulu, Milton Friedman'ın öncüsü olduğu Chicago İktisat Okulu ve James Buchanan'ın liderliğini yaptığı Virginia Politik İktisat Okuludur. Bununla birlikte Almanya'da Freiburg Okuluna mensup olan ORDO liberalleri de neo-liberalizmin gelişimine büyük katkılar sunmuşlardır (Aktan, 1995: 12-13; Aktan, 2018a: 35)

#### 1.2.4.4. Liberteryanizm

Liberteryanizm, tüm bireylerin tek, genel ve temel bir özgürlük hakkına sahip olduğunu ileri süren bir düşünce akımıdır. Liberteryanizm, bireysel özgürlüğe saygının adaletin temeli olduğu görüşünden hareket eden, insan ilişkilerinin karşılıklı saygıya dayanmasını salık veren ve radikal toleransı savunan bir liberalizm formudur. Liberteryanizme göre her birey, bir başkasının hakkını ihlal etmediği müddetçe kendi hayatını dilediği gibi yaşayabilir. Her bireyin kendi sorumluluğunu üstlendiği bir radikal özgürlük yaklaşımı ortaya koyan liberteryanizm, toplumun ya da devletin bireyler üzerinde ebeveyn rolü oynama ihtimalini reddeder (Brennan, 2012: 1-4).

Liberteryanizm, özgürlük için genel ve temel bir hakka sahip olduğumuzu söyleyen, masum insanlara karşı saldırıyı yasaklayan ve “ultra hoşgörü” olarak sahneye çıkan bir görüştür. Bir yönüyle liberteryanizm, liberalizmin aşırı bir şekli olarak da değerlendirilebilir (Narveson, 2013: 373-374). Pür özgürlük olarak değerlendirilebilecek olan liberteryanizm, bireylerin hiçbir eylemine ve mülkiyetine karışılmayan özgür bir toplum tasavvur eder. Liberteryanler zorlama unsuruna hiçbir şekilde meşruiyet kazandırılmayacağını ileri sürerler (Aktan, 1995: 22-23). Rothbard’ın deyişiyle liberteryanler özgürlüklere karşı “ilga edicilerdir”. Yani özgürlüğe yönelen tüm engelleri ve müesseseleri yok etmek isteyenlerdir (Rothbard, 2000: 243).

Liberteryanler her ne kadar liberaller gibi negatif özgürlük yanlısı olsalar da liberalizm sınırlı, liberteryanizm ise sınırsız bir özgürlüğü savunmaktadır (Aktan, 2018b: 100). Bu sınırsız özgürlük savunusu, devletsiz bir toplum hayali ile de paraleldir. Liberteryanlerin özgürlüğe dönük bu farklı yorumları nedeniyle devlete yönelik liberteryan gelenekte bir mutabakat bulunmamaktadır. Bir kısım liberteryan minimal bir devleti savunurken (minarşistler) bazı liberteryanler de devletsiz bir düzeni (anarko-kapitalistler) savunmaktadır (Aktan, 2018a: 51). Liberalizmin bireysel özgürlük üzerindeki geleneksel vurgusunu savunan liberteryanlerden minarşizme yakın olanlar, tıpkı diğer liberteryanler gibi neo-liberallerin ihtiyaç halinde devletin üretim yapmasını kabul etmesini eleştirirler. Bu bağlamda liberteryanlerin yaklaşımı Locke’cu bir tutuma işaret eder. Liberteryanler de Locke gibi yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını dokunulmaz haklar olarak görmekte ve bu hakların devlet karşısında korunmasını talep etmektedirler. Ancak bu liberteryanleri devletsiz bir düzeni arzulayan anarşizmden ve anarko kapitalist liberteryanlardan ayıran temel nokta en küçük ölçeğe indirilmiş bir devletin varlığını gerekli ve meşru görmeleridir (Erdoğan, 2006: 72).

Bir anarko-kapitalist olan Rothbard, devletin vergilendirme hakkını bir gasp olarak değerlendirir ve devleti son derece büyük bir suç örgütü olarak nitelendirir (Rothbard, 1998: 162-166). Rothbard’a göre devlet ortaya çıkış itibarıyla de en büyük saldırgandır ve öyle olmayı sürdürecektir. Devlet; güç, yargı yetkisi, para basma yetkisi, araziler, yollar vb. her şey üzerindeki tekeli bunları gasp ederek oluşturmuştur. Klasik teorinin

rızaya dayalı sözleşme ve insanların yetkilerini devrettiğine dair inancı, Rothbard için gerçekçi olmayan bir kurgudan ibarettir (Yaman, 2018: 293).

Minarşist liberteryan Robert Nozick de insanın bedeni üzerindeki mülkiyetinden yola çıkarak devletin vergi almasını adaletsizlik olarak tanımlar: “Nasıl rızamız olmadan böbreklerimizden bir tanesini almaya kimsenin hakkı yoksa, emeğimizi harcayarak yarattığımız (ekonomik) değerın bir kısmını (vergilendirme yoluyla) almaya da devletin hakkı yoktur.” (Borovalı, 2006a: 16-17). Ancak bununla beraber Nozick, devleti yok edilmesi gereken bir şey olarak görmez. “Ultra-minimal devlet” olarak adlandırdığı bir model sunar. Bu modelde devlet, koruma ve yaptırım uygulama hizmetlerini yalnızca bu hizmetleri satın alanlara sunar. Görüldüğü gibi ultra-minimal devlet, klasik liberal teorinin savunduğu gece bekçisi devleti aşan bir formdur (Nozick, 2006: 59). Hiçbir devletin haklı görülemeyeceğini ve her minimal devletin bir gün maksimal devlete dönüşeceğini düşünen Rothbard’a göre devlet bireyi her yerde takip eden ve onu koruduğunu söyleyen bir çetedir. Devlet yurttaşlara yararlı bir kurum değildir, bu sebeple ortadan kaldırılmalıdır.

## 2. BÖLÜM: LIBERALİZM VE CUMHURİYETÇİLİK EKSENİNDE ÖZGÜRLÜK

### 2.1. ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ KÖKENİ VE ÖZGÜRLÜĞÜN TARİHSELLİĞİ

#### 2.1.1. Özgürlük

İngilizce’de özgürlük manasındaki *liberty* kelimesi, Latince *libertas* kökeninden gelir ve köle ya da tutsak olmayanın durumunu anlatmak için kullanılır. *Libertas*, aynı zamanda yasa önündeki özgürlüğü ortaya koyması bakımından liberalizm ile cumhuriyetçilik arasındaki irtibat noktasını oluşturur. Özgürlük “bir başkasının istediğini değil de kendi istediğini yapan”, “her hangi bir baskı altında bulunmayan ve kendi istemine ve ilkelerine göre davranan kişi” (Timuçin, 2000: 266-267), “bilimsel açıdan bilincine varılmış ve böylelikle egemen olunmuş zorunluluk” (Hançerlioğlu, 1989: 323), “bağlı olmama, dışarıdan etkilenmemiş, engellenmemiş, zorlanmamış olma” (Akarsu, 1998: 146), “zorlamanın yokluğu, bir eylemde bulunma ya da bulunmama” (Öner, 1995: 12), “isteğin salt bir zorunlulukla zorladığı şeyi kişiliğin yapmaya alışmasındaki güç”, “bireyin başkasının zorlaması altında olmaksızın davranabilmesi” (Aktan, 2015: 55; Voltaire, 2011: 284) gibi farklı tanımlamalara sahip evrensel bir fikirdir (Sen, 1998: 40-41).

Özgürlük, üzerindeki sübjektif tartışmalardan kaynaklı belirsizliğe rağmen siyaset bilimi, felsefe, sosyoloji, sanat ve edebiyat metinlerinde üzerinde çokça durulan bir kavram olagelmiştir. Her şeyden önce, özgürlüğün belirgin ve somut sınırlarını objektif bir ölçütle çizmenin güçlüğünden söz etmek gerekir. Özgür kime denir? Bir görüşe göre özgürlük, bize iradesini dayatan bir kimse olmadığında sahip olduğumuz şeydir. Bu düşünceye göre özgürlük, kimsenin bir diğeri üzerinde tahakküm kurmadığı ideal bir toplumsal uyum hali ile eş görülür (Kokesh, 2016: 15). Diğer bir görüşe göre doğanın ve toplumun nesnel yasalarına egemen olan ve kendi iradesiyle eyleyebilen kişi özgürdür. Bir başka ifadeyle insanın özgürlüğü; yeteneklerini, eğilimlerini tercih ve beğenilerini serbestçe geliştirebilme olanaklarına sahip olması ile yakından ilgilidir. Buna göre özgürlük, zorunluğa karşı koymaktan çok zorunluğa egemen olmayı gerektirir. Yani bu bakımdan

özgürlük, doğa yasalarından bağımsız olmaktan öte, o yasaları öğrenip onları kontrol etmek ve belli amaçlar doğrultusunda kullanabilmektir (Hançerlioğlu, 1989: 323).

Özgürlük; zaman, mekân, sosyo-politik gerçeklik vb. koşullar ekseninde şekillenen, sınırları -yahut sınırsızlığı- bu değişkenlerce belirlenen, tıpkı adalet, eşitlik ve hoşgörü gibi bir insan değeridir ve değerli eylemde bulunma olanağı sağlar (Kuçuradi, 1994: 6). Bu kavram, farklı disiplinlerin her birinde başka şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin felsefede özgürlük iradenin bir niteliği olarak ele alınırken, sosyolojide ise daha çok sosyal ilişkiler bağlamında yorumlanır. Buna karşın siyaset kuramcıları ise özgürlüğe ahlaki bir ideal ya da normatif bir ilke olarak yaklaşır (Heywood, 2004: 253). Bir yönüyle özgürlük, kişinin kendisi üzerindeki belirleyiciliği, kendi kendisini denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi durumuna karşılık gelir. Kısacası özgürlük “bireyin kendisini dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi; kişinin başkalarının istek ve buyruklarına göre değil de kendi isteklerine göre davranabilmesi gücüdür” (Cevizci, 1999: 667).

### 2.1.2. Antik Yunan ve Roma’da Özgürlük

İnsanlar, özgürlüklerinin bilincine ulaşmaya dek birçok güçlüklerle karşılaşmışlardır. Bu güçlüklerin başında, zorunluk kavramı<sup>21</sup> önemli yer tutmaktadır. Zorunluk kavramı önceleri kadercilik olarak ele alınmıştır. Bilimsel bilgiden yoksun olan ilk insanlar, bütün olup bitenleri gizli bir gücün yönetimine bağlamışlardır (Hançerlioğlu, 1970: 43-44). Bununla birlikte ilk ortaya çıktığından itibaren özgürlük tartışmaları, siyaset felsefesinin başat sorun alanlarından birisi haline gelmiştir. Ancak özgürlüğe ilişkin ilk izlenimleri edinmek için Antik döneme geri dönmek gerekir. Antik çağda özgürlük anlayışının birey özgürlüğünden çok, toplulukçu bir karakter sergilediği görülür. Gerek Antik Yunan’da gerekse Roma’da özgürlük, yurttaşların katılımı ve siyasal karar alma süreçlerindeki etkinliği ile sağlanmaktadır.

<sup>21</sup> Zorunluk kavramı şöyle açıklanabilir: Annem ile babam bir araya gelmeseydi ben meydana gelmezdim. Öyleyse ben bir zorunluğun sonucuyum. Bırakılan taş yere düşer. Öyleyse bu bir zorunluğun sonucudur. Dolayısıyla ben ve davranışlarım bir zorunluluğa bağlıyız. Öyleyse özgür değiliz (Hançerlioğlu, 1970: 43).

Antik Yunan'da özgürlük kavramının kentle bütünleşik bir anlam içerdiği görülür. Burada özgürlük, polisler (site-devleti) eliyle iktidarın kolektif kullanımına ilişkindir (Sartori, 1996: 316). Ancak her halde Antik Yunan döneminde, düşünce özgürlüğü de dâhil olmak üzere özgürlüklerin en üst düzeyde yaşandığı site devleti Atina polisi olduğundan, Antik Yunan özgürlük kavrayışını Atina polisi üzerinden ele almak gerekir. Kamusal alan-özel alan dikotomisi üzerinde hayat bulan Antik Yunan düşüncesinde özgür olmak, günümüz modern özgürlük anlayışından çok farklı bir görünüm arz eder. Buradaki özgürlük anlayışını kavramanın yolu, *koine-oikos* ayrımı ile *isonomia*, *isotimia* ve *isegoria* kavramlarını bilmekten geçer (Dinçkol, 2017: 752).

Tek tek kişilere ait olduğu düşünülen ve hane hayatını temsil eden *oikos*'a<sup>22</sup> karşılık *koine*, Antik Yunan şehir devletlerini temsil eden Polis'in bir bileşeni olarak kabul edilir ve kamusal alan anlamına da gelecek şekilde özgür yurttaşların ortak kullandığı alanı ifade eder. Siyasal yaşamın ve özgürlüğün vücut bulduğu yer olan *koine*, mekânsal olarak Polis'in alanıdır (Habermas, 2003: 60). Kişilerin yasalar karşısında eşitliğini ifade eden *isonomia*, herkesin her makama gelebilme hakkını belirten *isotimia* ve konuşma özgürlüğünü güvence altına alan *isegoria* kavramları da Antik Yunan geleneğinde özgürlüğün korunmasını ve desteklenmesini sağlamaktadır. Ancak tüm bu imkânlardan yalnızca yurttaşların yararlandığını belirtmekte fayda vardır (Friedell 1999: 194).

Bir siyasal yaşam alanı olan Polis, -Arendt'in deyimiyle- eylem ve konuşmanın gerçekleştiği alandır (Berktaş, 2012: 45). Ancak bu eylem ve konuşma hakkı, bir önceki paragrafta da belirtildiği gibi herkes için geçerli değildir. Her ne kadar diğer insanlar da eylem ve konuşma yetisine sahip olsalar da bu alanda bulunma imkânından yoksundurlar (Yılmaz, 2006: 365). Antik Yunan'da bu alanda bulunma, bir diğer deyişle, "özgürlük hakkı" yalnızca yirmi yaşını geçmiş erkeklere verilmiştir. Kısacası kadınlar, köleler ve yabancılar<sup>23</sup> yurttaş olamadıkları gibi özgür de değillerdir (Friedell, 1999: 198). Görüldüğü gibi Antik Yunan düşüncesinde özgürlük, sınırlı bir grup yurttaşın kamusal

<sup>22</sup> Oikos yaşantısında ev/hanenin reisi olduğu düşünülen erkeğin hane halkı üzerindeki hâkimiyeti, onun özgür olduğu anlamına gelmemektedir. Antik Yunan düşüncesinde özgür olmak, haneden ayrılıp siyasetin alanı olan Polis'e girmek ve kamusal işlere katılmaktır.

Bkz. (Arendt, 2012: 145)

<sup>23</sup> Yabancıların (meteikos) durumu köleler ve kadınlara göre farklıdır. Zira yabancılar hukuken özgürdür, ancak siyasal özne olma olanağına sahip değillerdir.

işlere katılımı ile tanımlanmaktadır. Bununla birlikte özgürlüğün yaşandığı mekân ise kamusal alandır.

Antik Yunan döneminde özgürlük meselesi farklı düşünürler tarafından yorumlanmıştır. Örneğin Gustavo Glotz için Antik Yunan deneyimi, özgürlük pratiğini mutlak olarak gerçekleştirmiştir. Özgürlüğü hak düşüncesi ile birlikte ele alan Fustel de Coulanges ise Antik Yunan'daki özgürlük deneyimini eleştirir. Coulanges'e göre Antik Yunan'da yaşayanlar belli bir siyasal özgürlüğe sahiptir ancak bizatihi kendiliğinden bir kutsallık içeren Polis karşısında hiçbir hakka sahip olmamaları nedeniyle bu durumun tam bir özgürlük olarak adlandırılmayacağı ileri sürülmüştür (Ağaoğulları, 2013: 46-47). George Sabine de Antik Yunan'daki özgürlük anlayışının kanunlara saygıyı gerektiren bir özgürlük olduğunu vurgular. Antik Yunan düşüncesinde özgürlük ve yasaların egemenliği iyi bir yönetim için gereklidir ve bu ikisi Polis'in en önemli özelliğidir. Polis'te yönetim süreçlerinde bağlayıcı olan yasa süreçleridir. Bireylerin özgürlüğü; yasaları anlamak, tartışmak ve onlara katkıda bulunmak özgürlüğüdür (Sabine, 1969a: 15-16).

Antik Yunan'daki özgürlük anlayışına ilişkin ilk izlenimlerin Platon ve Aristoteles düşüncesinde ortaya çıktığı görülür. Öncelikle Platon ve özgürlük ilişkisinden söz etmek gerekirse, Platon'un özgürlük düşüncesine ilişkin doğrudan bir açıklamasının bulunmadığını vurgulamak gerekir. Platon'un özgürlüğü çağrıştıran söylemlerinden ilki *Devlet* adlı eserinin onuncu kitabında yer alan "Er miti"ne ilişkindir. Bu mite göre, asker olan Er bir savaşta hayatını kaybeder. Savaş meydanında günlerce bekleyen cesedi, on ikinci gün yakılmak için odunların üzerine yatırılırken yeniden hayata döner. Er, ilahi bir buyrukla öte dünyada olup bitenleri insanlara aktarmak göreviyle hayata döndürülmüştür. Er'in aktardığı en çarpıcı deneyim, kader tanrıçası Lakhesis'in ölü ruhlara yeniden hayata döndürülüp kendi seçecekleri bir hayat perisi vadetmesi üzerinedir. Bu vaat, o güne dek zorunluk/kader düşüncesi üzerine kurulan Antik Yunan felsefesi için apaçık bir özgürlük ifadesidir (Adugit, 2013: 65-66).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Ayrıca bkz. (Platon, 2017: 360-368)



Platon'da özgürlüğü çağrıştıran bir diğer örnek ise mağara alegorisidir. Yeraltındaki bir mağarada sırtları mağaranın girişine dönük, elleri ve boyunlarından zincirli birtakım tutsaklar bulunmaktadır. Bu tutsaklar, yalnızca mağaranın duvarını görebilmektedirler. Arkalarında ise bir ateş yanmaktadır. Sırtları ile ateş arasındaki yolda ise bazı insanlar, kimileri de ellerinde hayvan figürleri taşıyarak gelip geçmektedir. Bunların gölgeleri tutsakların baktıkları duvara yansır. Elleri, ayakları ve boyunları zincirli olan tutsaklar yalnızca bu gölgeleri görürler. Sonra bir gün tutsaklardan birinin zincirleri çözülür ve mağaranın dışına çıktığında gerçek dünyanın farkına varır (Platon, 2017: 231-233). Görüldüğü gibi tutsaklıktan özgürlüğe geçiş ile nesnelere dünyasından gerçekler dünyasına geçiş arasında bir koşutluk kurulmuştur. Platon'un buradaki amacı her ne kadar doğrudan özgürlük bahsini tartışmak değilse de mağara benzetmesi özgürlük tartışmaları için değerli bir başlangıç noktasıdır.

Aristoteles'in özgürlük anlayışı ise Platon'a göre daha doğrudandır çünkü Aristoteles bir tür özgürlük-özgür olma tarifi sunmaktadır. Aristoteles'e göre bir başkası için var olmayan ve ereğini kendi içinde taşıyan insan özgür insandır (Aristoteles, 1985: 88). Bu erek ise en yüce mutluluğu elde etmek ile doğrudan ilintilidir (Senemoğlu, 2016: 56-57). Özgürlüğü, devlet yönetimi ve yurttaşlık ile beraber anmakla birlikte Aristoteles, siyaset yapan ve siyasal yaşama katılan insanın özgür olduğunu öne sürmektedir (Ağaoğulları, 2013: 347). Görüldüğü gibi Aristoteles düşüncesinde özgür insan, genel Antik Yunan yaklaşımını yansıtmaktadır.

İlkçağ felsefesinde özgürlük ile akıl ve irade arasındaki ilişki üzerinde de durulmuştur. Akıl sahibi tek canlı olan insan, belli başlı ilkeler ekseninde kendi eylemleri üzerinde belirleyici olan ve davranışlarının bilincinde olup tercihlerde bulunan bir aktördür. Ancak, bir eylemi yapıp yapmamaya birey kendi iradesiyle gönüllü biçimde karar veriyorsa ancak o zaman özgür irade durumundan söz edilebilir. Bilinç ve irade ile yapılan eylem ilkçağ felsefesinde özgür insan ve köle arasındaki farkı belirleyen en önemli kıstas olmuştur. Platon'a göre özgür insan yapacağı eylemlerin kararını kendisi verir ve özgür iradesiyle eylemde bulunur. Köle ise efendisi tarafından ona söylenenleri yapar. Kendi iradesiyle bir tercihte bulunması mümkün değildir. Platon, aklın ilkeleriyle

uyumlu eylemde bulunup onun rehberliğinde seçim yapan, bedensel hırs ve arzulardan uzak duran kişiyi özgür insan olarak nitelendirir (Akgün, 2013: 121-122).

Roma siyasal dizgesinde özgürlük, “yasaların yönetimi savı” üzerine inşa edilmiş ve keyfi iktidarın yokluğuna bağlanmıştır. Keyfi iktidara duyulan karşıtlığı, monarşi karşıtlığı olarak değerlendirilmekte de mümkündür. Zira Roma siyasal bağlamında monarşi keyfi yönetime karşılık gelirken, cumhuriyet ise özgürlüğün gerçekleştiği yasalı yönetimi anlatır (Öztürk, 2013e, s.74). İtalyan kent devletlerinde ise özgürlük, özgür bir devlette yaşamak ile koşut görülmektedir. Buna göre insanların ve devletlerin özgürlüğü aynı şeydir. Bu bağlamda özgürlüğe bakış, hem dışta hem de içte bağımlı olmama durumu ile ilgilidir (Tunçel, 2010: 158).

### 2.1.3. Ortaçağda Özgürlük

Ortaçağ düşüncesinde ise özgürlük farklı bir anlam çerçevesine bürünmüştür. İrade, özgürlük, ahlak ve erdem din ile temellendirilmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır. Ortaçağda, akli vahyin denetimi altına sokan ve akla araçsallık dışında özel bir anlam yüklemeyen bir felsefi etkinliğin varlığından söz etmek gerekir. Ayrıca ortaçağ felsefesi, çok tanrılı ilk çağ felsefesinin aksine tek tanrılı Hristiyanlık inancı üzerinde yükselmektedir (Gökberk, 2000: 125-126). Asli/ilk günah anlayışı ekseninde formüle edilen Hristiyanlık anlayışında insan, ilk günah sebebiyle özgürlüğünü yitirmiştir ve bunu kendi çabasıyla ve akıyla geri kazanması olanaklı değildir<sup>25</sup> (Akgün 2013: 124).

Ortaçağda özgürlük meselesini sorunsallaştıran düşünürlerden birisi olarak Augustinus’a göre özgür olmak ancak iki şekilde mümkündür: İnsanın bedenini dayatmasından, hazlarından kendisini kurtarması ve Tanrı’nın gösterdiği yoldan yürüyerek onun inayetini beklemesi. Augustinus’a göre hiç kimse Tanrı’nın yardımı ve inayeti olmaksızın doğruyu bulamayacağı gibi kendi benliğini özgür de kılamayacaktır. Zira insan, özgür iradesi sebebiyle ilk günahı işlemiş ve kötü olanı özgür iradesi ile seçmiştir. Öyleyse yeniden

<sup>25</sup> Detaylı bilgi için bkz. (Özcan, 2006)

özgürlüğe erişmenin yolu özgür irade arayışı değil, Tanrının buyruklarına uygun bir yaşam sürmek olacaktır (Akgün 2013: 128).

#### 2.1.4. Antiklerin ve Modernlerin Özgürlüğü

Modern çağda özgürlük anlayışının izlerini ise Benjamin Constant'ın antiklerin özgürlüğü ile modernlerin özgürlüğü arasında yaptığı kıyas üzerinden yakalamak mümkündür. Modern özgürlük anlayışını bireyin yalnız kalma hakkı olarak tanımlayan Constant, yalnız kalma hakkını bireyin kendi kararlarını verirken sahip olduğu otoriteyi başkalarıyla paylaşmaması olarak ele alır. Modern insan, yaşamına ve kararlarına müdahale edilmesini istemeyen bağımsız ve özerk bireydir. Bununla birlikte modern çağda birey, güvenlik içinde özel zevklerini tecrübe edebilmeyi amaçlar. Bu zevklerin kurumlar tarafından güvence altına alınması ise özgürlük olarak nitelendirilir. Modernlerin özgürlüğü huzurlu bir varoluş ve özel bağımsızlık üzerine kuruludur. Birey, gerek başka bireylerin gerekse devletin müdahale edemeyeceği bir özel alana sahip olmayı amaçlamaktadır. Modern çağda devletin amacı antik dünyada olduğu gibi erdemli yurttaşlar meydana getirmek değil, onların can ve mal güvenliğini sağlamaktır (Şahin, 2008a: 20).

Öte yandan Benjamin Constant'a göre Antik dönemde modern anlamda bir özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Zira Constant'ın deyimiyle "eskilerin özgürlüğü" kolektif bir kimlik taşır. Antik Yunan düşüncesinde kişi, adeta Polis için vardır. Polisin varlığı poliste yaşayanlardan daha önceliklidir. Böylesi bir özgürlük ise bireyi ön plana çıkaran bir bakışa sahip olmadığından tam olarak özgürlük olarak nitelendirilemez. Kısacası bu toplulukçu özgürlük bireyi toplumsal otoritenin edilgen bir parçası haline getirdiğinden Constant, Antik Yunan'ın özgürlük pratiğini "özgürlük" olarak adlandırmaz. Ona göre gerçek özgürlük, modernlerin özgürlüğüdür (Constant, 1999: 123-124):

Bizlerin Antikçağ insanlarına göre bireysel özgürlüğümüze daha fazla düşkün olmamız gerekir. Zira onlar özgürlüklerinden siyasal haklar uğruna vazgeçerken az fedakârlık yapıp çok şey kazanıyordu, oysa aynı fedakârlıkta biz bulunsak elde edeceğimizden daha fazlasını kaybederiz. Antik çağdakilerin amacı siyasal gücü yurttaşlar arasında bölüştürmekti; onlar için özgürlük bu anlama geliyordu. Modern çağ insanlarının amacı ise özel

zevklerini güvenlik içinde yaşayabilmektir ve bu zevklerin çeşitli kurumlar tarafından güvence altına alınmasına da özgürlük adını verirler... Gerçek modern özgürlük bireyin özgürlüğüdür. Bunun garantisi ise siyasal özgürlüktür ve bu yüzden vazgeçilmezdir. Eskiden olduğu gibi günümüz insanından da siyasal özgürlükler lehine bireysel özgürlüğünden vazgeçmesi istense, bu durum daha sonra siyasal özgürlüğün de elinden alınmasının yolu olacaktır.

Modernlerin, özgürlüğü müdahalesizlik eksenini üzerinden okumasına karşın antiklerin özgürlük anlayışı kolektif iktidara aktif ve sürekli katılım ile cisimleşir. Antiklerin amacı, yurttaşlar arasında sosyal iktidarın paylaşılmasından ibarettir. Onların özgürlük dedikleri şeyin karşılığı budur. Bu özgürlük anlayışının temelinde, kişilerin kendi hayatlarını ilgilendiren kararların oluşturulması sürecinde egemen olması yatar (Şahin, 2008a: 19-20).

Özgürlüğün tarihselliği bağlamında bir başka önemli tartışma ise Isaiah Berlin tarafından ortaya atılan negatif özgürlük ve pozitif özgürlük tartışmalarıdır. Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük ayrımının düşünsel kodları, belli açılardan Constant'in antiklerin ve modernlerin özgürlüğü bağlamı ile koşutluklar içermektedir. Bu konu ve negatif-pozitif özgürlük ayrımı, çalışmanın temel konusu ile de doğrudan ilintili olduğundan tarihsel bağlam ortaya konulurken ele alınmamıştır. Negatif ve pozitif özgürlük tartışmalarına farklı özgürlük kavramsallaştırmaları tartışılırken değinilecek, ayrıca bu kavramlar metnin sonraki bölümlerinde detaylıca ele alınacaktır.

## 2.2. FARKLI ÖZGÜRLÜK KAVRAMSALLAŞTIRMALARI

### 2.2.1. İçsel ve Dışsal Özgürlük

İçsel ve dışsal özgürlük tartışmaları, özgürlük kavramının felsefi boyutunu oluşturan tartışmaların ürünüdür. Özgürlük kavramının içsel boyutu, insanın yaşadığı dışsal dünyaya karşı kendisini yeniden inşa etmesiyle ilgilidir. Bu tanımlamaya göre insan, kendi içinde yaşayan bir varlıktır. Esasen insanın dışarıda yaşadığı her şey, onun içselliği ile bağıntılıdır. İnsanın dışarıda yaşadığı düşünülen her şey, kaynağını içeriden alır ve yine sonuçlarını içeriye yansıtır. Öyleyse insan, eyleminin nedenini kendi ussal

varlığından alarak özgürlüğe, bir diğer deyişle içsel özgürlüğüne ulaşır. Bu içsel özgürlüğü sayesinde kendi eylemini akla dayalı kararı ve bireysel istenci ile gerçekleştirebilir (Özçınar, 2013: 183-185).

Özgürlük öncelikle içeride oluşur, olgunlaşır ve nihayet dışsallaşır. Özgürlüğün dışsallaşmasıyla birlikte insanın eyleyen bir varlık haline dönüşmesi özgürlüğün görünür boyutunu meydana getirir. Bu bakımdan dışsal özgürlük, özgürlüğün görünür ve bilinir yanının bir yansımasıdır. Dış özgürlüğün eyleyen yönü düşünüldüğünde bu özgürlüğe politik özgürlük, içsel özgürlüğe ise etik özgürlük adı verilir. Ancak son kertede, özgürlüğün daima eylemsellik bağlamında ele alındığı görülür. Zira içsel bir “eyleme” söz konusu değildir. Bir eyleme pratiğinin getirisi olan özgürlük, mutlaka dışsal alanda yer almalıdır (Menguşoğlu, 2015: 213-216).

Felsefi bağlama denk düşen içsel ve dışsal özgürlük kavramsallaştırmaları politik düzlemde değerlendirildiğinde, daha çok etik bağlamı oluşturan ve bir yönüyle özerkliği vurgulayan içsel özgürlüğün, liberal söylemin özgürlük anlayışına daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan bir eylemselliği içeren ve bir diğer deyişle yapma-etme yahut eyleme özgürlüğü olarak politik bir kimliği de içinde barındıran dışsal özgürlük ise, cumhuriyetçi geleneğin düşünsel pratiklerine daha yakın bir görüntü çizmektedir.

### 2.2.2. Amaçsal ve Araçsal Özgürlük

Özgürlük ihtiyacının temel nedeninin ne olduğu sorusuna verilecek cevap, özgürlüğün amaçsal ve araçsal boyutlarının arasındaki farka denk düşer. Esasen özgürlük ihtiyacının en önemli nedeni -ve belki de bu ihtiyacın zirvede olduğu an- ondan yoksun olma halidir. Bu sebeple çoğu insan için de özgürlük, kendiliğinden bir değere sahiptir. Amaçsal özgürlük, özgürlüğün bu salt kendinde değer görünümü ile açıklanabilecek bir olgudur. Özgürlüğün, dolayimli ya da dolayimsız başka bir etmeden yalıtılmış biçimde, salt kendinde değer ya da amaç değer olarak görüldüğü tasarıma amaçsal özgürlük denir (İnce, 2018: 18). Özgürlük, kimi zaman da başka değerlere ve ihtiyaçlara erişmenin bir yolu olarak ortaya çıkar. Özgürlük mefhumuna araçsallık kazandıran bu bakış açısına

göre özgürlük; refah, adalet, eşitlik gibi başka amaçlara ulaşmanın bir vasıtası olarak görünür. Özgürlük, salt kendinde bir değer olmaktan çıkar ve bir araç değer haline dönüşür. Ancak özgürlüğün araç haline dönüşmesi, onun tek başına bir arzuya indirgenmesi değildir (İnce, 2018: 19).

Cumhuriyetçi düşünce geleneğinde büyük ölçüde özgürlük, kendiliğinden bir değere sahip olması bakımından önemlidir. Bir başka deyişle cumhuriyetçi düşünce sistematüğinde özgürlük başat amaçtır ve özgürleşme yöntemi ise bir siyasal topluluğun parçası olarak siyasal yönetimin içinde yer almaktır. Erdem, yurttaşlık, ortak çıkarlar ve ortak iyi gibi değerlerle bezenmiş olan cumhuriyetçi özgürlük anlayışının amaçsallaştırıldığı boyut, siyasal katılım ile kendisini gösterir. Kişi, kamusal yaşama ve siyasal hayata katılım gösterdiği ölçüde özgürlüğe erişir. Liberal özgürlük anlayışı ise özgürlüğün araçsallaştırıldığı bir bağlama denk düşer. Meşruiyetini doğal haklar ve doğal hukuk teorisinden alan liberal düşünce geleneğinde kişi doğuştan belli bir takım haklara ve özgürlüğe sahiptir. Dolayısıyla doğuştan sahip olduğu özgürlüğü amaçsallaştırmasına gerek kalmaz. Özgürlük, ancak daha iyi bir yaşama sahip olmak, düşünce, inanç ve kanaatlerini ortaya koymak ve kendini gerçekleştirmek için bir araçtır.

### 2.2.3. Bireysel ve Toplumsal Özgürlük

Özgürlüğün bireysel ve toplumsal uğrakları arasındaki gerilimli ilişki, çoğu kez karşıtlık üzerine kurulu ve dışlayıcı bir anlam kazanır. Öyle ki, çoğu zaman birinin varlığı diğerinin yokluğu anlamına gelmektedir. Bunun önemli sebeplerinden birisi gündelik dilde özgürlük denildiğinde akla bireysel özgürlüklerin daha önce gelmesidir. Toplumsal özgürlük ise, tikel özgürlüklerin tümel/toplumsal bir varış noktasına erişmesi olarak algılanır. Esasen liberal özgürlük anlayışına yakınsayan bu düşünce, toplumsal özgürlüğün bireysel özgürlükler tarafından belirlenen/inşa edilen bir ikincillik üzerine kurulduğunu varsayar (İnce, 2018: 13-14)

Bireysel özgürlükler tanımı istenç/irade özgürlüğünden ayrı ele alınamaz. Bir kişi, dilediği gibi düşünebiliyor/eyleyebiliyor, bunları yaparken başkaları tarafından engellenmiyor yahut bir yöne doğru zorlanmıyorsa istenç/irade özgürlüğünden söz

edilebilir. Öyleyse bireysel özgürlük “insanın istemelerini kendisinden başka bir şeyin engellememiş olması ya da başka bir şeyce kendisinin dışında istemeye zorlanmamış olmasıdır. Bir insan isteme, düşünme ve eylemlerinde bir başkasınca engellenmiyor ya da bir şeye zorlanmıyorsa, kendi istemesi içinde hareket ediyorsa” burada bireysel özgürlükten söz edilebilecektir (Akarsu, 1998: 146-147). Bilindiği üzere bireysel özgürlük daha çok liberal teori tarafından sahiplenilir. Liberal teoride bireysel özgürlükler insanın doğuştan getirdiği ve devredilemez olan birtakım doğal haklara dayanmaktadır (Başdemir, 2003: 108)<sup>26</sup>.

Toplumsal özgürlük, tanımı ve özellikleri bakımından bireysel özgürlükten ayrılır. Toplumsal özgürlük, doğası gereği bir toplumsal ilişkiler ağını gerektirecektir. Bu toplumsal ilişkinin etken ve edilgen öznesi ise insanlardır (Oppenheim, 2004: 176). Kuçuradi'ye göre toplumsal özgürlük, her şeyden önce bir idedir. Bu idenin özü, toplumsal ilişkilerin insanı insan yapan değerleri koruyacak şekilde düzenlenmesi gereğidir (Kuçuradi, 1994: 14). Bununla birlikte toplumsal özgürlük, toplumun yaşamını şekillendiren değerlerin, normların ve kurumların inşasına katılmayı amaçlayan özgürlük olarak da tanımlanır (Welch, 2012: 119; Akarsu, 1998: 147).<sup>27</sup> Nitelik itibarıyla da toplumsal özgürlükler, birden çok kişinin aynı yönde irade uyuşması sağlanmasıyla kullanılacak özgürlüklerdir (Kaboğlu, 1989: 33).

Liberal düşünce geleneğinin en önemli dayanaklarından birinin de “birey” olduğu düşünüldüğünde bireysel özgürlüğün liberal söyleme yakınlığını vurgulamak ve hatta bunun ötesinde liberal teori için kişisel özgürlüğün diğer tüm özgürlüklere kaynak teşkil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Faguet, 2018: 37). İnsanın istencinin bir başka kişi ya da durum tarafından belirlenmediği ve engellenmediği bir hali yansıtan liberal özgürlük, bireysel özgürlüğün temel gereksinimlerinin karşılandığı bir özgürlük biçimidir. Oysa toplumsal özgürlük ise bir aradalığı ve toplumsal ilişkilerin düzen içinde

<sup>26</sup> John Stuart Mill, liberal teorinin önemli bir özgürlük teorisyenidir. Bireysel özgürlüklerin sınırını bir başka bireyin özgürlük alanına kadar genişletmiş ve bu ilkeyi “zarar ilkesi” şeklinde formüle etmiştir.

<sup>27</sup> Rousseau bu özgürlüğü, insanların kendi yasalarını kendilerini yapmasında bulurken Kant için ise toplumsal özgürlük özerk akıl ile doğrudan ilgilidir birden çok kişinin aynı yönde irade uyuşması sağlanmasıyla kullanılacak özgürlüklerdir

devamını sağlayan ritüel, yasa ve kuralları önceler. Bu bakımdan toplumsal özgürlük, cumhuriyetçi düşünce geleneğinin özgürlük anlayışına denk düşmektedir.

#### 2.2.4. Pozitif Özgürlük ve Negatif Özgürlük

Pozitif özgürlük ve negatif özgürlük kavramsallaştırmaları, ilk olarak Isaiah Berlin tarafından sistematik olarak ortaya konulmuşsa da muhtevası ele alındığında bu kavramların daha eski bir tarihe sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özgürlüğün negatif yorumunun kökenlerini Hobbes ve Locke’a kadar götürmek mümkün olabilir. Ancak burada değinilmesi gereken önemli nokta, özgürlüğün negatif ve pozitif kavramsallaştırmaları bağlamında negatif ve pozitif sıfatlarının bir olumlama yahut olumsuzlama içermiyor oluşudur (Şahin, 2008a: 21).

Pozitif ve negatif özgürlük arasındaki ayrımı, bireye içsel ve dışsal bakımdan yaptığı etkiler üzerinden değerlendirmek doğru olacaktır. Negatif özgürlük teorisyenleri, bireylere ve gruplara dış dünyadan gelebilecek müdahaleler ile ilgilenirken pozitif özgürlük teorisyenleri ise bireylerin ve grupların özerk bir şekilde hareket etmelerine etki edecek iç etkenleri öncelerler (İnce, 2018: 20-21). Negatif özgürlük “bir şeyden özgürlüğü (freedom from)” ifade ederken pozitif özgürlük ise “bir şeye -sahip olmaya, gerçekleştirmeye- (freedom to)” özgürlüktür. Birincisinde bireyin dış baskı ve zorlamalardan korunması öne çıkarken, ikincisinde bireye bir şey sağlanması söz konusudur (Yayla, 2014a: 153; Berlin, 1999: 60).

En genel tanımıyla negatif özgürlük, engellerin ve sınırların olmaması durumunu ifade eder. Negatif özgürlük anlayışında kişi, bu engel ve sınırların, diğeri bir deyişle müdahalenin yokluğu ölçüsünde özgür addedilir. Şüphesiz burada söz konusu olan engeller insanları yöneten biyolojik ve psikolojik kurallar değil, diğeri insanlar tarafından konulan engellerdir. Berlin negatif özgürlük kavramını bireyin önündeki farklı seçeneklerin erişilebilir olması şeklinde ele alır (Çapan, 2015: 19). Pozitif özgürlük ise bir kişinin kendi yaşamını kontrol edecek ve temel amaçlarını gerçekleştirecek biçimde



davranmasını ya da eyleme geçmesini anlatır<sup>28</sup>. Bu özgürlüğün sağlanması ve bireylerin arzularını özgürce yerine getirebilmeleri için bazı engellerin kaldırılması gerekir. Bu engelleri kaldırma ve fırsat eşitliğini sağlama görevi ise devletindir (Taylor, 1961: 175). Kısacası negatif özgürlük bireyin otoriteden, bir diğer deyişle devletten aldığı/edindiği özgürlük iken, pozitif özgürlük ise otoritenin/devletin, bireye sağladığı/verdiği özgürlüktür. Negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramları çalışmanın sonraki bölümlerinde tarihsel ve düşünsel boyutlarıyla daha detaylı bir incelemeye tabi tutulacaktır.

### **2.3. ÖZGÜRLÜĞÜN İKİ YORUMU: LIBERALİZM VE CUMHURİYETÇİLİK**

Liberal ve cumhuriyetçi düşünce gelenekleri, birbirinden farklı ilke ve değerleri ön plana çıkaran siyasal düşünce akımlarıdır. Bununla birlikte tek bir liberalizm ve tek bir cumhuriyetçiliğin varlığından söz etmek de mümkün değildir. Cumhuriyetçilik düşüncesi dönemselsel olarak klasik ve çağdaş cumhuriyetçilik olmak üzere iki bağlam üzerinde değerlendirilir. Yine çağdaş cumhuriyetçilik de Neo-Atina ve Neo-Roma çizgisi olmak üzere iki farklı yola ayrılır. Neo-Atina çizgisi sivik hümanistler, Neo-Roma çizgisi ise sivik cumhuriyetçiler olarak da anılırlar. Liberalizm ise modern/sosyal liberalizm ve klasik liberalizm olarak iki başlık altında incelenir. (Tok, 2008: 45-46).

Bireysel özgürlüğü, bireye dışarıdan gelecek müdahale ve engellemelerin yokluğunu önceleyen, bu bağlamda müdahalesizlik olarak özgürlük bağlamını ön plana çıkaran liberalizm, bireye özerk bir alan yaratarak onu siyasal iktidarın ve diğer bireylerin müdahalesinden korumayı amaçlar. Cumhuriyetçilik ise yurttaşların öz-yönetimi sağladığı ve siyasal yaşama aktif olarak katılmak suretiyle kendi kendilerini yönettikleri bir cumhuriyet devletini amaç edinir. Esasen cumhuriyetçi düşüncede de amaç, yönetimin keyfiliğinden uzak olmak ve siyasal özgürlükleri güvence altına almaktır (Tok, 2008: 46). Her ikisinin de esas amacı keyfi yönetimin engellenmesi olan bu düşünce akımlarının

---

<sup>28</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. (Carter, 2018)

özgürlük bağlamında bir ortak noktada buluşabilmesi mümkün müdür? Yahut bu iki düşünce akımının özgürlük anlayışları birbirleriyle bağdaşır mı?

Her iki düşünce akımından da söz edilirken tek bir cumhuriyetçilik ya da tek bir liberalizm yaklaşımının söz konusu olmadığı belirtilmişti. Klasik liberalizmden söz edilecek olursa bu liberalizmin esası, rasyonel bir varlık olan insanın kendi amaçlarını gerçekleştirirken ve kendi “iyi”sini ararken herhangi bir engel ve dış müdahale ile karşılaşmamasıdır (Erdoğan, 2006: 44). Klasik liberalizmin çağdaş bir yorumu olarak liberteryanizmi de bu tasnif içinde değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Zira klasik liberalizm ve liberteryanizm birtakım farklılıklarına rağmen ortak bir siyasal düşünce geleneğinden gelirler. Özgürlük geleneği olarak da ifade edebileceğimiz bu ortaklık; doktrinel benzerlik ve siyasal benzerlik olmak üzere iki düzeyde kendisini gösterir (Mack & Gaus, 2004: 115). Negatif özgürlüğü ve müdahalesizlik nosyonunu ön plana çıkaran klasik liberalizmin karşısında ise, sosyal adaleti ve sosyo ekonomik eşitsizlikleri kaynak dağıtımının devlet eliyle gerçekleştirilmesi yoluyla gidermeyi amaçlayan modern liberalizm konumlanmıştır.

Sözü edilen farklılıklar, cumhuriyetçi düşünce geleneğinin farklı fraksiyonları için de söz konusudur. Her ne kadar cumhuriyetçi gelenek liberalizm gibi özgürlüğü başat değer olarak ele almasa da, özgürlük kavramının yorumlanması ve ona verilen önem, cumhuriyetçiliğin farklı fraksiyonlarında belirgin biçimde ayrılmaktadır. Öyleyse bu iki düşünce geleneğinin özgürlüklere bakışını doğru kavrayabilmek için liberalizm(ler) ve cumhuriyetçilik(ler)i düşünürler üzerinden ayrı ayrı incelemek yol gösterici olacaktır.

### 2.3.1. Klasik Liberalizmde Özgürlük Anlayışı

Klasik liberalizmin kurucusu ve en önemli temsilcilerinden birisi olan John Locke, dünyanın insanlara Tanrı tarafından sunulduğunu ve doğa durumunda insanların kimsenin onayını almadan özgürce ve doğuştan getirdikleri bir eşitlik<sup>29</sup> içinde

<sup>29</sup> Buradaki eşitlik yaklaşımı, hiçbir otoriteye tabi olmamanın, her bireyin “eşit derecede özgür ve bağımsız olduğunu” kabul eden bir eşitliktir (Gaus, 2000: 142-143). Dolayısıyla buradaki eşitliği, modern liberalizmin savunduğu “eşit özgürlük” nosyonu ile karıştırmamak gerekir.

yaşayacağını savunmuştur (Oğuz & Tok, 2016: 477). Locke, insanın özgürlüğünü iki başlık altında inceler. Bunlardan birincisi insanın doğa durumundaki özgürlüğü, ikincisi ise insanın toplum içindeki özgürlüğüdür. İnsanın doğa durumundaki (doğal) özgürlüğü, yeryüzündeki herhangi bir üstün iktidardan bağışık olmak, bir başka insanın ya da bir başka üst otoritenin iradesi altında olmamak, öz yönetimini ancak doğa yasasına göre sürdürmek olarak tarif edilir. İnsanın toplum içindeki özgürlüğü ise rızaya uygun biçimde kurulmuş olan yasama iktidarı dışında herhangi bir keyfi iradeye tabi olmama durumudur (Locke, 1980: 17).

İnsanın özgürlüğünü akıl sahibi oluşu ile ilişkilendiren Locke, insanın doğuştan getirdiği ve bir toplumsal sözleşme yoluyla yetkilerini devrettiği devletten korumasını beklediği üç hak olduğunu ileri sürer. Bunlardan birisi yaşam, diğeri mülkiyet ve bir diğeri de özgürlüktür (Altundal, 2016: 36-38). Ancak Locke'un özgürlük yaklaşımı, bireyin dilediğini yapabilme özgürlüğü değildir. Doğa durumunda özgürlük, doğa yasasının, Locke'un deyimiyle akıl yasasının izin verdiği şeyleri yapabilme özgürlüğüdür. (Locke, 1980: 32-33). Bu yasa, hiç kimsenin bir başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına yönelemeyeceğini garanti altına alır (Ağaoğulları, Çulha Zabcı, & Ergün, 2009: 165). Bir sözleşme ile siyasal toplumu oluşturup sahip olduğu yetkileri devrederek devleti kuran insanlar, bu andan itibaren de toplum tarafından yapılan yasalarla sınırlanır (Locke, 1980: 92). Ancak devletin uyguladığı ve tüm toplumu kapsayan pozitif yasalar da kaynağını doğal yasalardan alır (Ağaoğulları, Çulha Zabcı, & Ergün, 2009: 203).

Klasik liberal teoride özgürlük sorununu tartışan düşünürlerden birisi de John Stuart Mill olmuştur. Mill özgürlük hakkındaki düşüncelerini ortaya koyarken bireyi toplumun temeli olarak ele alır. Zira ona göre toplumsal gelişme ancak bireysel gelişme ile mümkündür.<sup>30</sup> Bireysel gelişmenin anahtarı ise özgürlüklerdir. Bireysel özgürlükler bireysel mutluluğu ve refahı sağlamakta, bu durum da toplumsal mutluluk ve refahı beraberinde getirmektedir (Çaha, 2009: 24). Mill'e göre özgürlük, başkalarının mutluluklarına ve onların mutluluğu elde etme çabalarına zarar vermeden, bireyin kendi iyisini aramasıdır (Mill, 2009: 61). Mill, bireysel özgürlüklerden en çok düşünce ve ifade

---

<sup>30</sup> "Gelişmenin tek, şaşmaz ve sürekli kaynağı özgürlüktür." (Mill, 2009: 150)

özgürlüğü üzerinde durmuş ve bu özgürlüğü yüceltmıştır. Ona göre düşünce ve ifade özgürlüğü insanların bütün mutluluklarının kaynağı olan düşünsel mutluluk için zorunludur. Özgürlüklerin sınırını ise bireyin başkalarına zarar vermemesini öngören zarar ilkesi ile çizer (Mill, 2009: 121, 128).

Mill'in özgürlük anlayışı tartışmasız biçimde bireyci bir özgürlüktür, bir başka deyişle Millci özgürlük bireye sıkı sıkıya bağlıdır. Zira ona göre “özgürlük ilkesi, bir kişinin özgür olmamakta özgür olmasını gerektiremez. Bir kişinin kendi özgürlüğünü başkasına devretmesine izin vermek özgürlük değildir” (Mill, 2009: 203). Bu bakımdan Mill öğretisinin özgürlükler bakımından en önemli yönlerinden birisi, bireyin özgürlüğüne gelecek tehdidin yalnızca devletten değil, başka bireylerden ve toplumun çoğunluğundan da gelebileceğini öne sürmesidir. Çoğunluğun bireyin özgürlüğü üzerindeki tahakkümü ihtimalini *Hürriyet Üstüne* adlı eserinin Giriş bölümünde şöyle ifade eder: “Bu deneme, toplum tarafından birey üzerinde meşru bir biçimde kullanılabilen gücün ‘niteliğini ve sınırlarını’ konu edinmektedir.” Bu durumun önlenmesi için Mill, bireyin davranışlarının kendisini ilgilendiren kısımlarında hür olmasını ve müdahaleye uğramamasını önerir (Mill, 2009: 43, 56). Bu bakımdan Mill'in özgürlüğü bir toplumsal denetim sorunu olarak gördüğünü söylemek yanlış olmaz (Tuna, 2016: 100).

Klasik liberal teoride özgürlük sorununu tartışan önemli isimlerden bir diğeri ise Friedrich Von Hayek olmuştur. Hayek'e göre (klasik) liberalizm üç esas değere dayanır. Bunlar özgürlük, adalet ve barıştır (Hayek, 1967: 177).<sup>31</sup> Özgürlüğü -klasik liberal teoriyle uyumlu olacak biçimde- keyfi zorlama/müdahale olmaması olarak değerlendiren Hayek (Hayek, 1982: 111; Hayek, 1978b: 11), özgürlüğün toplum içinde ve hukuk çerçevesinde gerçekleştiğine inanır. Bununla birlikte Hayek, özgürlük ve mülkiyet arasındaki ilişkiye de ayrıca vurgu yapar. Ona göre “özel mülkiyet ile özgürlük iç içedirler; birbirlerinin var olmasını ve korunmasını sağlarlar.” (Yayla, 2012: 12-14).

<sup>31</sup> Hayek'in tıpkı özgürlük gibi “adalet” vurgusunun da negatif karakterli olduğunu, bu yönüyle modern liberalizmin öne sürdüğü “sosyal adalet” bağlamından farklılaştığını söylemek gerekir.

Hayek'in özgürlük anlayışının mülkiyet dışındaki bir başka önemli boyutu ise hukuk ile özgürlük arasında kurduğu bağa ilişkindir. Özgürlüğü "zorlamanın yokluğu" olarak ele alan Hayek, hiçbir zorlama olmaması durumunu ise "mükemmel özgürlük durumu" olarak tanımlar. Ancak gerçek yaşamda "mükemmel özgürlük durumuna" erişmek mümkün değildir. Hayek'e göre özgürlüğün ve keyfi zorlamadan masun olmanın yolu, hukuku egemen kılmaktan geçecektir (Yayla, 2014b: 43-44). Zorlamanın tamamen ortadan kalktığı bir duruma ulaşılamayacaktır zira zorlamayı önlemenin tek yolu "zorlama tehdidi"dir. Özgür toplumlar, zorlama tekeli devletle devretmişlerdir. Ancak devletin zorlamaya başvurma hali başka bireylerden gelen zorlamayı önleme durumuna özgülenerek devletin zorlama imkanı da sınırlanmıştır (Hayek, 1978b: 20-21). Devlet, bireyleri başka bireylerin zorlamasından korumak için genel hukuk kuralları ile çizilmiş bir çerçeve oluşturur. Bu genel hukuk kuralları ışığında -sınırlı- zorlama tekeli yalnızca devlete ait olacak, aynı zamanda bu zorlama durumu bireyler için öngörülebilir olacaktır (Kararmaz, 2017: 67-68). Görüldüğü gibi Hayek, özgürlüğü hukuk ile özdeşleştirerek klasik liberal teorinin özgürlük bağlamına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

### 2.3.2. Modern Liberalizmde Özgürlük Anlayışı

Akademik çalışmalarda liberalizmin tanımını yapmaya çalışırken tek bir liberalizmden söz edilmediği daha önce belirtilmişti. John Locke'tan Thomas Jefferson'a, John Stuart Mill'den Thomas Hill Green ve John Rawls'a kadar birçok düşünür liberal olarak adlandırılabilir ancak bu isimler hoşgörünün sınırları, adaletin niteliği, refah devletinin meşruiyeti, özgürlük vb. birtakım konularda aynı fikirde değillerdir. Dolayısıyla liberal düşünürlerin belli başlıklar üzerinden liberalizm düşüncesinde yol ayrımlarına gittiği, tek bir liberalizmden değil birden çok liberalizmden söz edebileceğimizi söylemek yanlış olmayacaktır (Ryan, 2007: 360). Bu yol ayrımlarından birisi de modern liberalizmdir.

Sanayi Devriminin ilk yıllarında, yeni kurulan sanayi kentlerinin gettolarında kötü koşullarda yaşayan milyonlarca insan için liberalizmin özgürlükçü boyutu pek anlam ifade etmiyordu. Yoksul kesimlerin sorunlarını görmezden gelme eğilimi, liberallerin eleştirildiği noktaların ilkiydi. Bunun dışında liberaller, bireyi yalıtılmış bir biçimde yaşayan ve kendi kendine yeten bir "monad", toplumu da bu "monad"ların biraraya

gelerek oluşturduğu bir entite olarak düşünme eğilimindeydi. Bu bakımdan liberaller, toplumun karmaşık ilişkilerini göz ardı etmesi sebebiyle de eleştiriliyordu. Zamanla bu eleştiriler yoğunlaştı ve “laissez-faire” yaklaşımına sıkı sıkıya bağlılığı ikinci plana iten, hızlı sanayileşmenin sebep olduğu sorunların devlet tarafından çözülmesini savunan ancak buna rağmen hala kendilerini liberal olarak adlandıran yeni bir görüş ortaya çıktı. (Berktaş, 2009: 74).

İnsanların özgür ve eşit şekilde dünyaya geldiğine inanan, sınırlı hükümet fikrini, iktidarın keyfiliklerinin önlenmesini ve özel mülkiyetin kutsallığını savunan klasik liberalizm, bireylerin kendi kaderlerinden sorumlu oldukları düşüncesi üzerine yoğunlaşır. Devleti “gerekli bir kötü” olarak gören klasik liberalizm, minimal devlet anlayışını öne çıkararak her bireyin kendi refahını kendi eliyle sağlaması gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda kişilerin bireysel, iktisadi, ahlaki, kültürel ve sosyal gelişimleri için devlet herhangi bir rol oynamayacaktır (Ryan, 2007: 362-3). Devleti “zorunlu bir kötülük” olarak gören klasik liberalizmin aksine, sosyal liberalizm ya da refah liberalizmi olarak da anılan modern liberalizm devlet düşüncesi ile daha barışık bir tutum içindedir.

20. yüzyıl liberalizmi olarak adlandırılan modern liberalizmin doğuşu ve gelişimi, tıpkı klasik liberalizmde olduğu gibi sanayileşmenin ilerleyişiyle doğrudan ilintilidir. Sermaye birikimi ve sanayileşme sürecinin bir sosyal eşitsizlik ve adaletsizlik durumunu ortaya çıkardığını ileri süren modern liberaller, devlet müdahalesi eliyle bireyselliği yok eden sosyal kötülüklerden bireyi korumayı amaç edinmişlerdir (Heywood, 2002: 45,46). Modern liberalizm; bireylerin yoksulluk, düşkünlük, işsizlik ya da insanlık dışı çalışma koşulları sebebiyle köleleşmesinin önüne geçmeyi sağlayarak bireylerin özgürlüğünün güvence altına alınmasını devlete ait bir görev olarak görür (Ryan, 2007: 364).

Klasik liberalizmin devlet karşısındaki negatif tutumu, tüm sorunların serbest piyasa anlayışı içinde çözüme ulaşacağını varsaysa da sanayi devriminin ardından alt sınıfların durumlarının kötüleşmesi ve bununla birlikte liberalizmin bir burjuva ideolojisi görünümünden öteye gidememesi liberal geleneğin içinde yeni arayışları da beraberinde getirmiştir. 19. yüzyılın ortalarıyla beraber, Marksist ve diğer kolektivist tepkilerin de

etkisiyle liberalizme sosyal ve pozitif bir boyut kazandırmak isteyen bir akım olarak modern liberalizm doğmuştur (Erdoğan, 2006: 52, 53).

Klasik liberalizmden modern liberalizme geçişte, adeta bir köprü görevi gören John Stuart Mill üzerinde ayrı bir bahis açmak yerinde olacaktır. Özgürlük konusundaki çalışmalarıyla tanınan Mill, bu özgürlüğün sağlanması için iktidarın sınırlandırılmasından yanadır. Zira ona göre otoriter bir yönetimde yurttaşlar ahlaki ve zihinsel anlamda gerçek potansiyellerine ulaşamazlar. Ancak Mill, bireysel özgürlüğün yalnızca dış müdahale ile kısıtlandığını savunmaz. Ona göre fırsat eşitliğini sağlayacak imkanların eksikliği de özgürlüğü kısıtlayan etmenler arasındadır (Baum, 2007: 112-113).

Mill, ilk olarak *Politik Ekonominin İlkeleri* adlı çalışmasında özgürlük konusunda klasik liberallerden ayrılır. Bilindiği üzere klasik liberaller, dışarıdan gelecek müdahalelerden özgürlüğün korunmasını öne çıkaran negatif özgürlük<sup>32</sup> nosyonuna bağlıdır. Oysa Mill, özgürlüğü “insanın talep ettiği şey” olarak tanımlar ve böylece devlet müdahalesine olanak sağlar (Çaha, 2010: 130). Mill’e göre *laissez faire* politikası “emeğin yarattığı değerlerin emeğe ters orantılı olarak dağıtılmasına” yol açmaktadır. Bu nedenle devletin, bireyin kendini gerçekleştirme yönünde birtakım aktif roller alması gerektiğini söyler. Sağlığı koruma ve kamu refahını sağlama amacıyla devlet tarafından yapılacak müdahaleler özgürlüklere zarar vermeyecektir (Şenel, 1994: 29-30). Devlet; eğitim, sağlık, çalışma saatleri vb. konularda aktif rol oynayarak bireyin kendini gerçekleştirmesine ve potansiyeline ulaşmasına katkıda bulunmalıdır. Bu yönüyle Mill, 19. ve 20. yüzyıl liberalizmleri, bir diğer deyişle klasik ve modern liberalizm arasında bir köprü konumundadır (Berktaş, 2009: 77).

Liberal gelenekten modern liberalizme uzanan yol ayrımının ilk temsilcisi ise Thomas Hill Green (1836-1882) olmuştur. Green’in çalışmalarından etkilenen Leonard T. Hobhouse (1864-1929) ve John Atkinson Hobson (1854-1940) ise modern liberalizm

---

<sup>32</sup> Liberal gelenekteki negatif özgürlük tasavvurunun özünde mülkiyet ile ilişkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Locke’tan bu yana mülkiyet problemi ile özgürlük arasında güçlü bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Hayek “yasa, özgürlük ve mülkiyet birbirinden ayrılmaz bir üçlüdür” derken (Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 1982: 107), John Gray de “özel mülkiyet, özgürlüğün cisimleşmiş halidir” der (Gray J. N., 1986: 62).

akımının diğer temsilcileri olmuşlardır (Heywood, 2014: 71). John Stuart Mill'den etkilenen ve onun takipçisi olan Green, insanın fayda maksimizasyonunu önceleyen bencil yapıya sahip olduğu savını reddederek diğerkâmlık yönüne vurgu yapmıştır. Green'e göre insanlar sadece bireyselliklerini önemsemezler, aynı zamanda sosyal sorumluluklar da taşırlar. Her birey bir diğerine empati bağları ile bağlıdır. Bununla birlikte Green, klasik liberalizminin ölçsüz kâr arayışının da insanın sosyal yönünü etkileyeceğini düşünmektedir (Heywood, 2014: 71). Green'e göre "bir Londra tersanesinin karnı doymamış sakinlerinin İngiltere uygarlığından aldığı pay, bir kölenin Atina uygarlığından aldığı paydan daha çok değil"dir (Sabine, 1969b: 106).

Green'in çalışmaları daha çok akademik ve teorik düzeyde kalmıştır. Green, sanayileşmenin tarım iş gücü üzerindeki bazı etkilerini görmüşse de doğurduğu toplumsal sonuçlar bakımından yeterli bilgiye sahip değildi. Bu bakımdan Green'in modern liberalizmin gelişimi üzerindeki etkileri, daha çok onu izleyenler üzerinden ölçülmüştür (Sabine, 1969b: 106). Green'i izleyenlerden birisi de Hobhouse olmuştur. Hobhouse bireyin sahip olduğu temel hakları kullanabilmesi ve özgürlüğünü kavrayabilmesi için, bu hakların kullanılmasını engelleyen yoksulluk ve eğitim imkanlarından yoksunluk gibi dezavantajların, devletin yeniden dağıtım rolüyle ortadan kaldırılmasını savunmaktadır. Hobhouse eşitsizliğe yol açan engellerin devlet eliyle kaldırılmasının, sosyal ve ekonomik hakların geliştirilmesiyle mümkün olacağını öne sürmüştür. Bireyin dışarıdan gelecek herhangi bir yardıma bağımlılığının özgürlüğünü zedeleyeceğini öne süren Hobhouse, bu yardımın devletten gelmesi halinde bir bağımlılık durumunun söz konusu olmayacağını söyler (Hobhouse, 1911: 174-183).

Hobhouse'un *Liberalism* adlı eserinde liberalizmin unsurlarını sayarken dokuz ilkenin içinde "toplumsal özgürlük" ile "siyasal özgürlük ve halk egemenliği" şeklinde iki ilkeye yer vermesi onu klasik liberalizmden farklılaştıran noktaları oluşturur. Düşünür, toplumsal özgürlüğü tartışırken özgürlük ve eşitliği birbirine imler ve özgürlük mücadelesinin bir eşitlik mücadelesi olduğunu vurgular (Hobhouse, 1911: 29-32). Bireyin topluma sanıldığından daha fazla şey borçlu olduğunu ileri süren düşünür, bakıma muhtaç kişilerin tıpkı çocuklar gibi rasyonel özerkliklerini edinemediklerini ileri sürer ve bu konuda devletin harekete geçmesi gerektiğini belirtir (Hobhouse, 1911: 149-159).



Hobhouse, devlet faaliyetleri ile bireysel özgürlüğü bağdaştırmaya çalışmasıyla ön plana çıkmaktadır. Hobhouse, piyasanın doğal ve kaçınılmaz olduğu iddialarını reddeder. Onun yaptığı esas vurgu, iş birliği ve ortak yaşam üzerinedir. Bu bağlamda Hobhouse devlet mülkiyeti, artan oranlı vergiler ve sendikal topluluklar gibi birtakım reformlarla toplumun ortak amacına hizmet edilebileceğini savunmaktadır. Daha da ötesi, 1905 yılında yayımlanan *Democracy and Reaction* adlı eserinde sosyalistler ile liberallerin farklı yolları izleyerek aynı noktada buluştuklarını ileri sürmüştür. Ona göre bu iki fikir akımı arasında kendiliğinden bir çatışma söz konusu değildir. Aksine bu idealler birbirlerini tamamlarlar. Çatışma, liberalizmde sınırsız kazanma hırsı, sosyalizmde ise kolektivizm saplantısı ortaya çıktığında yaşanmaktadır (Erdoğan, 2006: 53-54).

Green ve Hobhouse'u izleyen modern liberallerden biri olan Hobson ise sınırlı kolektivizm düşüncesini ön plana çıkarır. Ona göre bireysel özgürlüğün önündeki engellerin kaldırılması, klasik liberallerin iddia ettiği gibi devletin sınırlanması ile mümkün değildir. Zira bireyin önündeki ekonomik ve sosyal nitelikli engeller devletin sınırlanması ile değil, aksine devletin pozitif aksiyon almasıyla mümkün olabilir. Devlet, bireylerin becerilerini ve yeteneklerini geliştirecek önlemler almalı, sağlık ve eğitim alanında yapacağı çalışmalarla onlara yeni fırsatlar sunmalıdır (Erdoğan, 2006: 54).

Hobhouse ve modern liberaller devlet müdahalesinin insanî gerekçelerle genişletilmesinin de olumlu olacağını düşünmüşlerdir. Modern liberallere göre refahı sağlamaya dönük önlemler, fırsat eşitliğinin gerçekleşmesine katkıda bulunmaktadır (Goodwin, 1987: 54-55). Modern liberaller liberalizmin temel değerlerinden birisi olan bireycilik ilkesini de sosyal devleti ve devlet müdahalesini destekler biçimde dönüştürmüştür. Onlara göre birey sadece kendi çıkarını önemseyen atomist bir yaklaşımla yaşamaz. Aksine sosyal sorumluluklara önem veren ve fedakar bir yapıya sahiptir. Kısacası modern liberalizm, fırsat eşitliğini önemseyen, işsizlik, yoksulluk, cehalet gibi bireyin yaşamını etkileyen sosyal olumsuzlukları önleyecek devlet müdahalesinden yana bir liberalizm yaklaşımıdır (Heywood, 2004: 28).

Çağdaş siyaset felsefesinde modern liberalizmi ve onun özgürlük anlayışını benimsemiş liberal düşünürler de vardır. Bu düşünürler arasında John Rawls ve Ronald Dworkin sayılabilir.<sup>33</sup> Dworkin özgürlüğü iki kategori üzerinden inceler. Bunlardan birincisi serbestlik olarak özgürlük, diğeri de bağımsızlık olarak özgürlüktür. Serbestlik olarak özgürlük, bireyin toplumsal ya da yasal herhangi bir engelleme ile karşılaşmadan dilediğini yapabmesidir. Bağımsızlık olarak özgürlük ise bireyin bağımsız ve diğerleriyle eşit statüye sahip olmasıdır (Dworkin, 2007: 311). Ancak Dworkin'in liberalizm yaklaşımında üzerinde durduğu kavram, özgürlükten çok eşitlik olmuştur. Düşünöre göre “eşitlik anlayışı liberalizmin can alıcı noktasını” meydana getirmektedir (Dworkin, 2006: 51).

Dworkin'e göre özgürlük ve eşitlik birbirleri ile çatışma halindedir. Bazen eşitliği sağlamanın yolu özgürlüğü sınırlamak iken; bazen de özgürlüğün sonuçları eşitliğin aleyhine olmaktadır. Ancak bu iki değerın uzlaştırılması gerektiğini savunan düşünür, bu uzlaştırmanın devlet tarafından gerçekleştirilmesini ister (Dworkin, 2006: 57). Dworkin, eşitlik temelinde gerçekleşecek bir özgürlükçülükte hiçbir bireyin toplumsal kaynaklardan bir diğesine göre daha fazla pay almaması gerektiğini savunur. Zira Dworkin'e göre insanlar -Locke'un öne sürdüğünün aksine- doğuştan eşit biçimde yaşama başlamazlar. Yetenek, aileden gelen zenginlik, iyi eğitim imkanları gibi nedenler bu eşitsizlikte rol oynarlar (Dworkin, 1985: 206-207).

Modern liberalizmin devlet müdahalesine gösterdiği toleransın nedeni, sanayileşmenin ve kapitalizmin etkisiyle başta sosyal adaletsizlik olmak üzere yeni adaletsizlik biçimlerinin ortaya çıkmasıdır. Devlet müdahalesi, bireylerin yaşamlarını olumsuz etkileyen bu sosyal kötülükleri engellemenin yanı sıra onların özgürlük alanını genişleten bir işleve sahiptir. Bu noktada modern liberalizmin özgürlük yaklaşımını da ele almak gerekir. Klasik liberalizmin müdahalesizliği esas alan negatif özgürlük nosyonunun aksine modern liberalizm, özgürlük ile kişisel gelişim arasında kurduğu bağ üzerinden özgürlüğün pozitif bağlamını öne çıkarır (Heywood, 2004: 29). Modern liberallere göre özgürlük, yalnızca bireysel değil aynı zamanda toplumsal bir kavramdır. Bununla birlikte

---

<sup>33</sup> John Rawls ayrı bir bölüm altında inceleneceğinden burada yer verilmeyecektir.

özgürlük, fiili bir imkanı da ifade etmektedir. Birey, özgürlüğünü sağlamak ve güvence altına almak için toplumsal üretim sonucu ortaya çıkan değerlerden de pay almalıdır. Bu yaklaşım, devletin toplumsal yaşamdaki rolünü arttıran ve onu aktif görevlerle donatan bir liberal anlayışa denk düşmektedir (Erdoğan, 1993b: 26).

Modern liberaller, ifade özgürlüğü ve toplanma özgürlüğü gibi negatif özgürlüklere ilave olarak devletin müdahalesi ile sağlanacak pozitif hakları önemserler. T.H. Green'e göre, özgürlük yalnızca istediğimiz gibi eyleyebilme kudreti değildir. Buna göre, özgürlüğe bir başka bireyin özgürlüğünün kaybı pahasına sahip olunamaz. Özgürlük yalnızca pozitif bir eyleme ve edinme/sahip olma gücü değil, aynı zamanda başkaları ile birlikte eylediğimiz ve sahip olduğumuz şeydir (Green, 1888: 370-371). Böylece Green, bir liberal olarak özgürlüğe yeni bir bakış açısı getirmiş ve özgürlüğün yalnızca bir "sınırlama ve zorlama yokluğu" olarak anlaşılamayacağını ortaya koymuştur. Ayrıca birlikte yapma/eyleme boyutunu vurgulayarak özgürlüğün yalnızca bireysel bağlamı olduğu savını reddederek ortak iyi ile uyumlu bir özgürlük tasavvuru geliştirmiştir (Vincent, 2010: 40).

İngiltere'deki Liberal Parti'nin liderlerinden Herbert Louis Samuel; yoksulluk, uzun çalışma saatleri ve ekonomik güvensizlik gibi sınırlar tarafından hapsedilmiş olan bireyin gerçek anlamda özgür olamayacağını, gerçek özgürlüğün sağlanması için bireyin -yasa sayesinde- bu gibi kısıtlamalardan kurtarılması gerektiğini savunmuştur (Samuel, 1945: 25). Modern liberallerin erken dönemdeki önemli isimlerinden olan Hobson ise gerçek bir özgürlükten söz edebilmek için seyahat, mülkiyet gibi özgürlüklerin yanı sıra adalet, eğitim ve güvenlik ihtiyaçlarının giderilmesi üzerinde durmuştur (Hobson, 1909: 113)<sup>34</sup>.

Modern liberallerin üzerinde durduğu özgürlüğün pozitif bağlamı bir örnek ile daha iyi anlaşılabilir. Örneğin bireyin seyahat etme özgürlüğüne tam anlamıyla sahip olabilmesi için, seyahat etme imkanının engellenmemesi yeterli olmayacaktır. Bu kişinin aynı zamanda bilet satın alabilecek maddi imkanlara da sahip olması gerekir. Bu yaklaşımda

---

<sup>34</sup> Ayrıca bkz. (Roberts, 1910: 118)

birey, refah devletine benzer pozitif destekler sağlanması yoluyla özgürleştirilir, bir diğer deyişle pozitif özgürlüğe sahip olur (Şahin, 2008b: 18).

Modern liberaller ekonomik eşitsizliğin, insanlar arasındaki doğal farklılıklardan çok kapitalist düzenin yarattığı adaletsizliklerle ilgili olduğunu düşünürler. Buna göre işsizlik, hastalık ve evsizlik gibi toplumsal yoksunluklar sadece kişinin öz gelişimi üzerinde tahribat yaratmakla kalmaz, aynı zamanda yurttaşlık duygusunu da temelden sarsar. Tam anlamıyla yurttaşlık, her bireyin yetenek ve kendi emeğine bağlı olarak öne çıkmasını yahut geride kalmasını ifade eden bir fırsat eşitliğini gerektirmektedir (Heywood, 2004: 210-211).

Özgürlüğün pozitif yorumunu öne çıkaran modern liberaller çağdaş siyaset felsefesinde önemli yer tutmaktadır. Bu çağdaş düşünürler arasında Ronald Dworkin, Will Kymlicka ve John Rawls gibi düşünürler sayılabilir. Çağdaş dönemde ortaya çıkan modern liberaller bireyin mutluluğu ancak kendi rasyonel tercihleri ekseninde oluşturacağı bir “iyi hayat” anlayışı ile elde edeceğini savunur. Bu durumda özgürlük, iyi hayat anlayışını geliştirme, yenileme ve hatta bu anlayışı terk etme olarak da anlaşılabilir olan otonomi kavramı ile billurlaşır. Ancak bireylerin iyi hayat anlayışını oluşturmaları için negatif özgürlükler yeterli gelmeyecektir. Bireyler aynı zamanda belli imkanların sağlanmasıyla desteklenmelidir (Şahin, 2008b: 19). Modern liberalizmin öncülerinden Green’e göre de özgürlük yalnızca kısıtlanmamak değil, aynı zamanda bir şeyleri yapabilme gücüne sahip olmaktır (Berkday, 2009: 82). Bu bağlamda Green, topluma bireyi özgürleştirme misyonu yüklemektedir. Buna göre bireyin gerçekten özgür olabilmesi için toplumun refah devleti benzeri pozitif destekler sağlanması, bir diğer deyişle “müdahale”de bulunması gerekir (Şahin, 2008a: 23).

Klasik liberaller özgürlüklerin korunması bağlamında negatif özgürlük nosyonunu yeterli görürken, bunun aksine modern liberaller negatif özgürlüğün kazanımlarını reddetmemekle birlikte daha çok pozitif özgürlük savunusu içindedirler. Modern liberaller, bireyin sadece dış müdahaleden ve engellemelerden korunmasını yeterli görmemişlerdir. Modern liberallere göre birey aynı zamanda özerkliğini kazanacak ve

kendine özgü amaçlarını gerçekleştirecek enstrümanlara sahip olmalı, imkanlarla donatılmalıdır (Şahin, 2013: 63).

Esas hedef olarak otonom birey anlayışını benimseyen liberal pozitif özgürlük yaklaşımı, bireyin otonomisini toplumsal ve ekonomik bakımdan sahip olduğu dezavantajların giderilmesi ile kazanacağına inanır. Bu dezavantajların giderilmesi ise devlet müdahalesi ile gerçekleşecektir. Öyleyse modern liberallerin devlet ve devlet müdahalesi konusunda da klasik liberallerden farklı düşündüğünü söylemek doğru olacaktır (Kalkan, 2017: 27-28). Klasik liberaller ve liberteryanlar sınırlı-minimal devleti savunurlarken modern liberaller ise bireyin özerkliğini temin edecek iyi hayat anlayışının inşa edilebilmesi için devletin müdahalelerde bulunabileceğini, sözgelimi devletin bazı bireylerin mülkiyetlerini yüksek oranda vergilendirebileceğini ileri sürerler. Böylece toplumsal zenginlik, sosyal adalet ilkesi temelinde yeniden dağıtıma tutulabilecektir (Şahin, 2008a: 29; Köker, 1992: 48-49).

### 2.3.3. Klasik Cumhuriyetçilikte Özgürlük Anlayışı

Bir diğer düşünce akımı olan cumhuriyetçilik, klasik ve çağdaş cumhuriyetçilik olmak üzere iki başlık altında incelenir. Klasik cumhuriyetçilik kolektiviteyi, siyasal yaşama aktif katılımı, yurttaşlık erdemi ve karma yönetimi öncelerken çağdaş cumhuriyetçilik ise özgürlük, yurtseverlik ve erdem kavramları üzerinde durmaktadır. Cumhuriyetçi düşüncenin gerek Antik Yunan gerekse erken Roma mirasında özgürlük konusunun temel kaygılardan birini oluşturduğunu söylemek zordur. Her iki düşünce geleneğinin de özgürlüğe bir çekince ile yaklaştığını söylemek gerekir. Gerek Platon (Ağaoğulları, 2013: 230) gerekse Cicero (Ağaoğulları & Köker, 2011: 59) özgürlüğün “aşırı boyutlar kazanmasıyla”<sup>35</sup> yönetimin yozlaşacağına ve tiranlığa dönüşeceğine inanır. Bu durum, Antik Yunan ve Roma cumhuriyetçiliğinde özgürlüğün esas düşünsel problem olmadığını göstermek bakımından değerlidir.

---

<sup>35</sup> Vurgu orijinal metinden.

Cumhuriyetçi geleneğin esas problemini teşkil eden yönetimin bozulması/yozlaşması ihtimali, Antik Yunan ve Roma'nın cumhuriyetçi deneyimlerinde esas ilgi alanı olagelmıştır. Antik Yunan mirasında yönetimin bozulmasını önleyecek değerler erdem, ölçülülük, iş bölümü ve toplumsal denge üzerinden kristalize olurken, Roma mirası bu değerlere yurtseverliği eklemiştir (Nomer, 2013: 134-135). Fakat Antik Yunan ve Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük meselesini temel problem haline getirmemesi, özgürlük konusunda duyarsız oldukları anlamına da gelmez. Esasen cumhuriyetçiliğin Antik Yunan bağlamı “insanların nasıl daha iyi yaşayabilecekleri, nasıl daha iyi insan olabilecekleri” konusu üzerine odaklansa da özgürlük boyutunu dışlamaz. Zira yönetimi bozulmuş, iktidarı yozlaşmış ve özgür olmayan bir toplumdaki bireylerin iyi olmalarından söz etmek güçtür. Belki de bu yüzden Aristoteles, Platon'dan miras aldığı - anayasal- karma yönetimi yurttaşların eşit ve özgür oldukları bir yönetim biçimi olarak tanımlar (Zabcı, 2018: 11-16; Aristoteles, 2016: 20, 92). Benzer biçimde Cicero da “tüm Romalıların özgürlük ve adalet ile donatıldığını” söyler (Tunçel, 2010: 118). Ancak bu özgürlüğün kişi özgürlüklerine ilişkin olmadığını, Constant'ın deyiimiyle Antiklerin özgürlüğüne denk düştüğünü söylemek gerekir.

Özgürlük konusunda ise Machiavelli ve Rousseau'nun çalışmaları cumhuriyetçi gelenek için yol gösterici olmuştur. Özgürlük ile halka dayanan cumhuriyet yönetimini birbirine imleyen<sup>36</sup> Machiavelli özgürlük yaklaşımını bir başkasının keyfi iradesine bağlı olmamak üzerine temellendirir. Bu nedenle monarşiler, Machiavelli retoriğinde bozulmaya/yozlaşmaya karşı bir bağımsızlığa sahip değildir. Machiavelli'nin özgürlüğü keyfi iradenin yoksunluğu üzerinden ele alması, tek kişinin iradesine bağlı olmayı öngören monarşi ile varoluşsal olarak uyumsuzdur. Machiavelli'nin bağımsızlık üzerinde sıkça durması, özgürlüğü “sınırlamaların yokluğu” şeklinde değerlendirmesi ve keyfi irade üzerine yaptığı olumsuzlamalar onun özgürlük anlayışının müdahalesizlik bağlamındaki negatif özgürlüğe yaklaştığını düşündürür. (Öztürk, 2013a: 196; Machiavelli, 2008: 90; Skinner, 1984: 206). Oysa Machiavelli özgürlüğün ancak

<sup>36</sup> “İnsanlar üzerinde siyasal egemenliği olmuş ve olan bütün devletler, bütün yönetimler, olduğu gibi bugün de, ya cumhuriyettir ya prenslik. Prenslikler ya mirasa dayalıdır ya yenidir. Mirasa dayalı prensliklerde, senyörün soyu uzun süredir iktidardadır. Ve yeni prenslikler ya bütünüyle yenidir -Milano, Francesco Sforza için böyleydi- ya da onları ele geçiren prensin mirasa dayalı devletine eklediği uzuvlar gibidirler -Napoli Krallığı, İspanya Kralı [II. Fernando] için böyledir. Bu yolla ele geçirilen devletler, ya bir prensin yönetimi altında yaşamaya ya özgür olmaya alışkındırlar.” (Machiavelli, 2018: 43; Tunçel, 2010: 160)

cumhuriyet yönetiminde yaşanabileceğini söylerken bir ekleme yapmaktan kaçınmaz. Ona göre özgürlük, özgür ve bağımsız bir devlette mümkündür. Devletler özgür olmadıkça yurttaşların özgür olması mümkün değildir (Machiavelli, 2017: 229)

Rousseau'nun ise *Birinci Söylev*'den *İkinci Söylev*'e, *Toplum Sözleşmesi*'nden *Emile*'ye kadar kaleme aldığı her eserinde özgürlükten bahsettiği görülür. Bu anlamda özgürlük kavramının Rousseau'nun siyasal düşüncesinin çekirdeğini oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Cullen, 1993: 3). Rousseau'ya göre doğa durumunda insan özgürdür (Rousseau, 2002: 101; Rousseau, 2017: 4, 8). Özgür olan doğal insanın toplumsallaşma ile birlikte özgürlüğünü yitirdiğini ileri süren düşünür, insanın özgürlüğünü geri kazanmasının yolunu toplumsal sözleşme yapmak, genel iradeyi ve onun işlemleri olan yasaları her şeyin üzerinde tutmakta görür (Rousseau, 2011: 78; Ağaoğulları, 2010: 121).

Rousseau'ya göre genel iradeye ve yasaya uygun yaşayan erdemli yurttaş özgürdür (Rousseau, 2017: 17-18). Bu noktada Rousseau'nun yasa vurgusu ile cumhuriyetçilik bağlamının iç içe geçtiğini belirtmek gerekir. Zira Rousseau'ya göre yasaya dayanan ve kamusal yararı üstün tutan her yönetim cumhuriyettir (Rousseau, 2017: 36). Cumhuriyet kavramsallaştırmasını halk egemenliği üzerinden kristalize eden düşünür, toplumu oluşturan bireylerin özel çıkarlarının üzerinde konumlanan ve ortak yarara özgülünen, asla yanılmayan ve tüm yurttaşlar tarafından itaat edilmesi zorunlu olan “Genel İrade” kavramını ortaya atar. Her birey ortak iyiyi amaçlayarak ve Genel İradeye uyararak toplumsallaşma sebebiyle yitirdiği -doğal- özgürlüğünü geri kazanır (Hampsher-Monk, 2004: 232). Görüldüğü gibi Rousseau'nun özgürlük yaklaşımı klasik cumhuriyetçi temalarla benzerlik gösterir. Bu bağlamda Rousseau, liberal teorinin aksine esas aktörün temsilciler -bir diğer deyişle bireyler- değil tüm yurttaşlar olduğu bir kamusal alan ve siyasal toplum anlayışına sahiptir (Bağce, 2013: 184). Öte yandan katılım ve yasa üzerinden cisimleşen Rousseau'nun özgürlük yaklaşımı, çoğunlukçu -hatta kimilerine göre otoriter- nüveler içermesinden ötürü<sup>37</sup> çoğulcu özgürlüğü ön plana çıkaran liberal özgürlük ile uzlaşmaktan çok uzaktır.

---

<sup>37</sup> Bkz. (Şenel, 2002: 364-365)

#### 2.3.4. Çağdaş Cumhuriyetçilikte Özgürlük Anlayışı

En kadim siyasal düşünce geleneklerinden birisi olan cumhuriyetçiliğin tarihsel ve düşünsel kökenlerinin Antik Yunan ve Roma'ya kadar uzandığı önceki bölümde dile getirilmiştir. Cumhuriyetçiliğin Antik Yunan'daki gelişimi kamusal hayata aktif katılım, ortak iyi ve karma yönetim temalarını öncelerken; cumhuriyetçi düşüncenin Romalı kaynakları ise özgürlük, erdem ve yurtseverlik kavramları üzerinde durmaktadır. Roma dönemi sonrası Hristiyanlık siyasal düşüncesinin gölgesinde kalan cumhuriyetçi düşünce, Rönesans ile birlikte yeniden canlanmaya başlamıştır. (Tok, 2008: 1-2).

18. yüzyılın sonlarında egemen siyasal düşünce haline gelen liberal düşünce geleneğinin etkisiyle cumhuriyetçilik hem daha geri planda kalmış hem de yaşanan gelişmelere ayak uydurmaya çabalamıştır. Bu dönemde artık cumhuriyetçiler, cumhuriyetçi değerleri ve ilkeleri modern devlete uyarlama yoluna gitmişlerdir. Siyasal katılım ve aktif yurttaşlık yerine temsil fikri ve siyasal iktidarın kötüye kullanılmasını önleyecek denge ve denetleme mekanizmaları ikame edilmiştir. Bu bakımdan cumhuriyetçi düşünce, 19. yüzyıl boyunca geleneksel monarşilere karşı verilen mücadelenin ilham kaynağı olmuştur (Tok, 2008: 5-7).

Kökleri Antik Yunan felsefesine dayanan ve Roma'nın ahlak ve hukuk kurallarıyla şekillenen Eski Roma Cumhuriyeti döneminde devlet ideolojisi haline gelen, Avrupa ve Amerika'da 18. yüzyıl sonlarına kadar etkili olan cumhuriyetçi düşünce geleneği, faydacılık akımı ve daha sonra liberalizmin yükselişiyle birlikte gölgede kalmış ancak 20. yüzyılda Anglosakson dünyasının siyasal düşünce ve analitik felsefe tartışmalarında kendine tekrar yer bulmuştur (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 40).

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyaset felsefesinin yaşadığı canlanma sonucu hak, adalet, meşruluk ve özgürlük gibi konular daha çok tartışılmaya başlanmıştır. Bu canlanma süreci, cumhuriyetçi düşüncüyü de etkilemiştir. Polis idealinin ve özellikle Machiavelli'nin cumhuriyetçi özgürlük yaklaşımının yeniden yorumlanması



cumhuriyetçi düşünce üzerindeki ilgiyi artırmıştır<sup>38</sup> (Öztürk, 2013b: 93). Bunun yanı sıra cumhuriyetçi düşüncenin çoğulculuk vurgusuyla yeniden yorumlanabileceği düşüncesi, cumhuriyetçilik düşüncesinin odağının demokrasi, temsil, çoğulculuk ve farklılık tartışmalarına kaymasını sağlamıştır. Bu bağlam, aynı zamanda çağdaş cumhuriyetçiliğin bir evrensellik vasfı kazanmasına da destek olmuştur (Yalçiner, 2016: 27-28).

Çağdaş cumhuriyetçilik, birbiriyle bağlantılı fakat aynı zamanda birbirinden farklı iki yorumla anılır. Bunlardan birincisi, Aristoteles'ten ve sivik hümanizmden esinlenen, insanın toplumsal ve siyasal bir varlık olduğunu ve kendisini ancak siyasal hayata aktif bir katılımın olduğu demokratik bir toplumda gerçekleştirebileceğini ileri süren (Rawls, 1996: 206) yaklaşımdır. Çağdaş cumhuriyetçiliğin bu yorumu, “Güçlü” Cumhuriyetçilik ya da Neo-Atina Cumhuriyetçiliği olarak anılır. Neo-Atina Cumhuriyetçiliği siyasal katılımın, insanın gelişimi ve *eudaimonia* için en önemli etkinlik olduğunu savunur (Maynor, 2003: 10).

Köklerini Cicero, Sallust, Levy gibi Romalı düşünürlerden alan ve çağdaş dönemde gelişim çizgisini Quentin Skinner, Maurizio Viroli ve Philip Pettit gibi isimler üzerinden sürdüren Neo-Roma Cumhuriyetçiliği, başta negatif özgürlük olmak üzere siyasal kuramın bazı meselelerini yeniden yorumlayarak liberalizme bir alternatif oluşturmayı amaçlamıştır (Honohan, 2002: 182). Neo-Roma Cumhuriyetçiliği için vazgeçilmez nitelikteki en önemli değer özgürlüktür. Diğer her şey; yasa, siyasal katılım, erdem özgürlüğü mümkün kılan araçlardan ibarettir. Görüldüğü üzere Neo-Roma Cumhuriyetinde özgürlük, başat değer olarak kodlanmış ve amaç haline getirilmiştir (Öztürk, 2016: 75). Siyasal katılım ve yasalar özgürlüklerin korunması için bir araç niteliği taşıdığından Neo-Roma Cumhuriyetçiliği araçsal (Swift, 2014: 119) ya da koruyucu (Held, 2006: 35) demokrasi olarak da anılmaktadır (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 42).

---

<sup>38</sup> Bu ilginin artışıdaki bir diğer sebep ise Marksist paradigmanın siyaset yazını içindeki egemenliğini yitirmesiydi. Zira Marksizm siyaset yazınındaki önemini yitirdikçe liberalizm eleştirisi üzerindeki temel argümanlar cumhuriyetçi bir karaktere büründü.

### 2.3.4.1. Neo-Atina Cumhuriyetçiliği

Antik Yunan felsefesinden yola çıkıp Machiavelli ve Harrington ile devam eden ve çağdaş dönemde Hannah Arendt ve John Greville Agard Pocock gibi düşünörlere uzanan Neo-Atina Cumhuriyetçiliğinin; Arendt ve Pocock'un yanı sıra Iseult Honohan gibi sivik hümanistlerden Charles Taylor, Michael Sandel ve Alasdair MacIntyre gibi komüniteryanlere ve Martha Nussbaum gibi Neo-Aristoculara kadar geniş bir etki alanı bulunmaktadır. Neo-Atina Cumhuriyetçiliği siyasal katılım, sivil erdem ve siyasal özgürlük gibi değerleri ön plana çıkan bir çağdaş cumhuriyetçilik yorumudur. Bununla beraber Neo-Atina Cumhuriyetçiliği, siyasal katılımı kendinde iyi olarak değerlendirir (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 50; Maynor, 2003: 10).

Neo-Atina Cumhuriyetçiliğinin siyasal katılıma içsel bir önem atfetmesi, esasen çağdaş cumhuriyetçiliğin temel meselelerinden olan "özgürlük" sorunu ile ilgilidir. Çağdaş cumhuriyetçiliğin Neo-Atina versiyonunda kamusal alanda görünörlüğe kavuşan aktif yurttaş formundaki birey, demokratik toplum içerisinde bir siyasal katılım gösterdiği ölçüde özgürdür. Bir diğere deyişle özgürlük, öz-yönetim ile doğrudan ilintilidir. Birey; siyasal topluluğun bir üyesi olmanın yanında kendi kaderini tayin ettiği ve siyasal karar alma süreçlerine katıldığı ölçüde özgürdür (Sandel, 1996: 25-26).

Neo-Atina çizgisindeki çağdaş cumhuriyetçi düşünörlerden birisi olarak Charles Taylor, cumhuriyetçilik yazınıını "kimlik ve tanınma siyaseti" kavramlarını ortaya atarak zenginleştirir. Ancak Taylor'un düşüncelerinin çıkış noktası liberalizm eleştirisidir. Liberalizm eleştirisinde, liberalizmin evrimci bireysel haklar savunusuna karşılık olarak kimliksel farklılıkları önceleyen ve bunlar için özel bir yaklaşımın gerektiğini ileri süren çokkültürcü bir bağlamı vurgular. Onun tezi, liberal atomizmin kamusal yaşama zararlı olduğudur (Audier, 2006: 118). Charles Taylor, "liberal atomizmi bireylerin kendilerini toplumun sosyal ve kültürel bağlarının dışında görmelerine yol açtığı, bu nedenle de kamusal yaşamdaki bütönlüğe zarar verdiği için eleştirir" (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 55).

Taylor, kendi kuramını inşa ettiği liberalizm eleştirisini kimliksel tanınmanın ikinci planda kaldığı savı ile sürdürür. Ona göre liberalizm bireyin varoluşsal boyutunu göz ardı etmektedir. Bu durum, liberalizmin ön plana çıkardığı evrensel birey imgesi sebebiyle bireyin kimliksel boyutunu ihmal etmesinden kaynaklanır. Bu bakımdan liberalizm, bireyin özgürlüklerini öncelediğini iddia eden bir kuram olmasına karşın, bireyi kimliğinin tanınması imkânından mahrum bırakır (Tunçel, 2010: 67). Zira kimlikler, içinde bulunulan toplumsal ve kültürel pratikler ile güçlenirler. Öz kimlik, yaşanılan toplumdaki diğer bireyler ile girilen iletişimle oluşur. Bu bakımdan bireysel kimliğin, sosyal eylem ve ilişkiler tarafından belirlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 56; Taylor, 1989: 170-171). Taylor'a göre cumhuriyetçi bir rejim, bireyi atomize edilmekten kurtarır ve bu bireyleri bir arada tutacak ortak değerleri inşa eder (Taylor, 2011: 277).

Taylor'un cumhuriyetçi özgürlüğe bakışı tam da bu noktada berraklaşır. Kimlik edinimi sayesinde toplumsal kültüre uyumlanan bireyler, karşılıklı sorumluluk duygusu ile siyasal erdemlerini geliştirirler (Baştürk, 2013: 117). Taylor'un cumhuriyetçiliğinde "biz" kimliği ve toplumsal bağların güçlenmesi ile birlikte toplumsal çıkarları ilgilendiren konularda özgür bir tartışma ortamı meydana gelir ve yurttaşlar özgürlüklerini gerçekleştirme imkânına sahip olurlar. Bireyler bir toplum içinde yaşadıklarından özgür olabilme kapasiteleri, buldukları ortamdan bağımsız değildir (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 57; Taylor, 1989: 170). Birey, özgürlüğünü gerçekleştirmek için yaşadığı toplum ve kültürü belirlemek ve şekillendirmek durumundadır. Bu, ancak ortak iradeyi yansıtan araçlarla mümkündür. Bu bağlamda bireylerin içinde yaşadıkları siyasal kurumlar, bireylerin öz kimliklerini ve özgürlüklerini gerçekleştirmeleri sürecinin önemli bir parçası olacaklardır (Taylor, 1990: 208).

Taylor da tıpkı Arendt gibi, özgürlüğü kamusal bağlamında ele alır. Buna göre özgürlük, bireylerin içinde buldukları toplumu şekillendirecek siyasal bilinç ve eylemde bulunma imkânları ile koşuttur. Bu noktada kolektif politik yaşam, bireysel özgürlüğün üretilmesini sağlayan başat faktördür (Baştürk, 2013: 118). Yine Taylor, Arendt'e benzer biçimde siyasal katılımın değerine vurgu yapar. Zira ona göre 20. yüzyıl liberalizminin ortaya koyduğu salt siyasal ve yasal eşitlik bireylerin kendilerini

gerçekleştirmesi için yeterli değildir. Bireylerin, amaçlarını gerçekleştirebilmek adına kamusal alanda eylemde bulunabilme imkânlarının sağlanması ve kimliklerinin tanınması gereklidir (Tunçel, 2010: 288).

Çağdaş cumhuriyetçiliğin önemli düşünürlerinden birisi de kuşkusuz Hannah Arendt'tir. Arendt'in çağdaş siyaset kuramındaki önemini artıran nedenlerden birisi totalitarizm kuramı ise diğeri de cumhuriyetçi düşünceye ve özgürlük bağlamına yaptığı katkılardır (Onur İnce, 2013: 289). Arendt'in cumhuriyetçilik kuramında başat referans kaynağı Antik Yunan ve Polis olmuştur. Her ne kadar Arendt kendisini açıkça bir cumhuriyet kuramcısı olarak tanımlamasa da siyasal katılım ile kristalize olan dünyevi özgürlük anlayışı ve bu idealin gerçekleştiği yer olarak Polis'i işaret etmesi onun cumhuriyetçi gelenekte konumlandırılmasına sebep olmuştur. Bu bakımdan çağdaş siyaset felsefesinde Neo-Atina Cumhuriyetçiliğinin kuramcısı olduğu düşünülen Arendt; Cicero, Machiavelli ve Harrington gibi Roma ve Neo-Roma cumhuriyetçilerine de yer vererek daha holistik bir yaklaşım benimsemiştir (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 51).

Arendt, siyasal bir olgu olarak özgürlük düşüncesinin ilk olarak Yunan kent devletlerinin doğuşu ile ortaya çıktığını söyler. Siyasal anlamda özgürlük, hükmeden ve hükmedilen ayrımının bulunmadığı, yasa önünde eşitlik (*isonomy*) düşüncesinin egemen olduğu bir bağlama denk düşmektedir. Antik Yunan düşüncesinde özgürlük ile eşitlik arasında bir bağıntı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira özgür yaşam, bir başkasının eşlik etmesine muhtaçtır. Bir diğer deyişle Antik Yunan'da özgür yaşam toplumsallığı, kamusal alanı ve siyasal alanı zorunlu kılar. Bu alanlar, insanların bir araya gelebilecekleri agora, pazar yerleri yahut siyasal yaşamın merkezi olan Polis'tir (Arendt, 2012: 36-38).

Antik Yunan düşüncesinden etkilenen ve onu kendisine kılavuz edinen Arendt, özgürlük ile siyaset arasında doğrudan bir ilinti olduğunu ileri sürer (Arendt, 2012: 202). Ona göre siyasal yaşam özgürlük için vardır ve eylem, beşeri özgürlüğün özüdür (Arendt, 2014: 442). İnsanlar, ancak eylemde buldukları müddetçe özgürdürler (Arendt, 2012: 207). Latince'de özgür olmak ile başlatmak fiillerinin birbirleri ile ilintili olduğundan bahseden

Arendt, insanı özgür kılan şeyin bir şeyleri başlatabilme yetisi olduğunu vurgular (Arendt, 2012: 225-230).

Arendt için özgürlüğün yaşandığı siyasal alan aslında bir kamusal alandır. Ona göre özgürlükler ancak kamusal alan içinde yaşanabilir (Arendt, 2012: 202):

insan yapısı dünyanın, -tebasını evin dar sınırlarına süren ve böylelikle bir kamu alanının ortaya çıkmasına mani olan despotik yönetimler altındaki topluluklarda olduğu gibi- eylemde bulunmak ve konuşmak için bir sahne haline gelemediği yerlerde, özgürlük de dünyevi bir gerçekliğe sahip olamaz. Siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekandan yoksundur.

Arendt'in özgürlük ile ilgili düşünceleri siyasal olan'a atfedilen değer bakımından Neo-Roma düşüncesi ile ayrışır. Neo-Roma Cumhuriyetçiliğinde Pettit ve Skinner için siyasal alan, özgürlüklerin korunması bakımından araçsal bir değer taşır. Arendt ise siyasal olan'a aşkın bir anlam ve amaçsal bir değer yükler. Ona göre siyasal alan, özgürlüğün anlam kazandığı ve gerçekleştiği yerdir. Siyasal alanın bu değerleri gerçekleştirmesi için önemli olan eylem ise siyasal katılımdır. Zira siyasal katılım sayesinde farklılıklar tanınır, bireyler düşüncelerini özgürce ifade eder ve toplumun ortak yararları ile ilgili fikir yürütebilirler. Böylece siyasal alan farklılıkların dışa vurulduğu ve her bireyin kendini ifade etme fırsatı bulduğu, yaşamın en önemli unsuru olan "konuşma" eyleminin gerçekleştiği ve insanların diğer insanlarla iletişime geçtiği yer olur (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 53).

Arendt'in özgürlük anlayışı; eylem, politika ve özgürlük kavramları arasında kurulan bir ilişki ile görünürlük kazanır. Arendt'e göre özgürlük; "hiyerarşik ilişki biçimlerinden ve zorunluluğun dayatmalarından 'özgürleşmiş/bağımsızlaşmış' eşit yurttaşların birlikte eyleyebilmelerinin adıdır." (Türk, 2016: 91-92). Ayrıca özgürlük, varlıkların eylemlerinin kesiştiği noktada görünürlüğe kavuşur. Eylemlerin kesiştiği nokta ise siyasal hayattır (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 53). Siyaseten oluşturulmuş bir kamusal alanın varlığı, özgürlüğün görünür kılınması için başat faktördür. Öyleyse özgürlük, siyasetin varoluş nedenini oluşturur. Bununla birlikte özgürlüğün deneyimlenme alanı da eylemdir (Arendt, 2012: 199).

Çağdaş cumhuriyetçiliğin Neo-Atina yorumunun önemli figürlerinden birisi de John Greville Agard Pocock'tur. Katılımcılık temasını önde tutan Pocock, cumhuriyetçi düşüncenin temellerini bir yandan Arendt'e bir yandan da Aristoteles'in *zoon politikonuna* dayandırır. Pocock'un cumhuriyetçiliğinde öncelik, özgürlüğünün farkında olan ve kamusal yaşamdaki etkinlikleri ile kendisini gerçekleştiren özgür insanın eylemselliğidir. Bir diğer deyişle Pocock cumhuriyetçiliğinin önceliği, "haklarının korunmasıyla uğraşan bireyin ticari etkinliklerine değil, özgür insan olarak özünü, bir ödev gibi kabul edilen kamusal yaşamdaki etkinlikleriyle gerçekleştiren insanın etkinliklerine verir". Bu bakımdan, özgür bireyin kamusal yaşamdaki varlığını perçinleyen sivik erdemler ve yurtseverlik önem kazanır (Audier, 2006: 93-94).

Pocock'un cumhuriyetçilik yaklaşımının temelinde ortak iyi anlayışı yer almaktadır. Ortak iyinin sağlayıcısı ise siyasal erdemdir. Pocock, Antik dönemdeki erdem düşüncesinin günümüzdeki sosyal ve ekonomik ilişkileri açıklamak için de yeterli olacağını savunur. Düşünür, toplumsal ve bireysel özgürlüğe ilişkin görüşlerini cumhuriyetçi erdem düşüncesi üzerinde temellendirir (Çelik, 2013: 153). Ancak erdem düşüncesini siyasal katılım ile destekler, zira erdemi ortaya çıkaran siyasal katılımdır. Erdemin önemi, siyasal katılım ve siyaset arasında bir köprü işlevi görmesiyle billurlaşır. Bu noktada siyaset ve katılım, önemli değerlerden ikisi olarak ortaya çıkar. Zira Aristoteles'in *zoon politikonundan* etkilenen Pocock'a göre siyasal katılım ve siyaset üzerinde belirleyici olma, insan olmanın da ön koşuludur. Diğer bir deyişle "Pocock, siyasete katılmayan kişinin yeterince insan olamayacağını düşünür" (Öztürk, 2016: 76-77; Pocock, 1992: 46-46).

Pocock'un cumhuriyetçi yaklaşımını ortaya koyarken üzerinde durduğu esas tehlike, yönetimin yozlaşması ihtimalidir. Siyasal yapının yozlaşmasından kaçınmak için yapılması gereken ortak iyiyi egemen kılmak suretiyle ortak yarara ulaşmaktır (Pocock, 1975: 210). Siyasal yozlaşmaya karşı Pocock tarafından öne sürülen bir diğer önlem ise karma anayasadır. Klasik cumhuriyetçiliğin önemli temalarından birisi olan karma anayasa, Pocock ile birlikte modern cumhuriyetçi düşüncede yeniden doğmuştur (Pocock, 1987: 342-343).

#### 2.3.4.2. Neo-Roma Cumhuriyetçiliği

Çağdaş cumhuriyetçiliğin Neo-Roma çizgisinin liberalizme bir alternatif oluşturmayı amaçladığı ve bu bakımdan özgürlük -bilhassa negatif özgürlük- meselesini yeniden ele aldığı belirtilmişti. Özgürlüğün yeniden yorumlanması konusunda Neo-Roma Cumhuriyetçiliğinde ön plana çıkan isimler ise Skinner, Violi ve bu çalışmada görüşleri özel olarak ele alınan Pettit olagelmıştır. Bu düşünürlerin ortak noktasını ise Isaiah Berlin'in negatif özgürlük ve pozitif özgürlük açıklamalarına yeni bir alternatif geliştirerek bir tür cumhuriyetçi özgürlük tanımı ortaya koyma çabası oluşturur.

Cumhuriyetçi özgürlüğün "ne"liği ortaya konulurken Skinner, diğer iki düşünürden bir yönüyle ayrılır. Buna göre; Pettit ve Violi cumhuriyetçi özgürlüğün negatif-pozitif özgürlük ikilemini aşan bir özgürlük yorumu olduğunu düşünür. Oysa Skinner, cumhuriyetçi özgürlüğü aşkın bir düzleme oturtmaz. Ona göre cumhuriyetçi özgürlük, negatif özgürlüğün dışında bir yerde tanımlanamaz. Esasen Skinner'ın yaptığı, negatif özgürlüğün -liberaler tarafından yok sayılan- özünü ortaya koymak için tarihselci bir okumaya girişmekten başka bir şey değildir. Böylece negatif özgürlük ile cumhuriyetçi özgürlük arasında bir zıtlık olmadığını ispatlamak ister (Öztürk, 2013c: 75).

Skinner'ın esas kaygısı, çağdaş siyaset yazınına egemen olan ve bir üçüncü yol ihtimalini dışlayan liberal ve komüniteryan düşünce geleneklerinin özgürlük yorumlarına yeni bir boyut kazandırmaktır. Skinner, toplumsal ve siyasal özgürlüklerin birarada bulunabildiğine ilişkin bir bakış açısı ortaya koyarak bu ikiliği aşmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Skinner'ın özgürlük anlayışının bireysel özgürlük temelli olduğunu söylemek gerekir. Ancak Skinner, siyasal katılım ve erdeme araçsal bir değer yükleyerek bu kavramları bireysel özgürlüklerin korunması bakımından önemli bulur (Tunçel, 2013: 312-315).

Ancak Skinner, her ne kadar siyasal katılıma araçsal bir değer yüklese de özgürlüğün kazanılması için siyasal katılımında bulunma ve kamusal yaşamda aktif rol alma

gerekliliğini ve bireylerin bunun için zorlamaya tabi tutulmasını reddeder.<sup>39</sup> Zira ona göre bireylerin özgürlüklerini elde edebilmek için kamusal ve siyasal yaşama doğrudan katılımını sağlayacak her türden zorlama, çelişkili bir durumu beraberinde getirecektir (Skinner, 1986: 229-232). O, Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışını ortaya koyarken pozitif özgürlük ve negatif özgürlük tanımlarını aşan bir üçüncü özgürlük arayışını sürdürür. Böylece Skinner'ın vardığı nokta, cumhuriyetçi özgürlüğün hem belli ölçüde siyasal yaşama katılma, hem de diğer bireylerin keyfi yönlendirmesinden bağımsız olmayı içeren bir üçüncü özgürlük anlayışıdır (Skinner, 2002: 261-265).

Skinner'ın üçüncü özgürlük arayışının temelinde, liberalizmin diğer düşünce akımlarına hegemonik üstünlüğü sebebiyle negatif özgürlüğün tek tutarlı özgürlük kavramı olduğu inancı yatar (Keyman & Turnaoğlu, 2008-09: 42; Tunçel, 2010: 320). Oysa Skinner, Neo-Roma Cumhuriyetçiliğinin özgürlük anlayışını liberal özgürlük anlayışından belirgin biçimde ayırır. Liberalizmin özgürlük yaklaşımı, baskı ve zorlamanın varlığının özgürlüğü tehdit etmesi üzerine kurgulanmıştır. Buna karşın Neo-Roma cumhuriyetçiliği, bağımlılığın da özgürlüğü sınırladığını ileri sürer. Bununla birlikte liberalizmin özgürlük anlayışında iradenin özerkliği esastır. Neo-Roma Cumhuriyetçiliğinde ise iradenin özerk olması sadece zorlamanın olmaması ile değil; zorlama olanağının bulunmaması ile ilgilidir (Skinner, 1998: 84).

Skinner, Neo-Roma Cumhuriyetçiliği üzerinden giriştiği cumhuriyetçi özgürlük çözümlemesini, özgür yurttaş ve özgür devlet kavramları üzerinden sürdürür. Özgür devlet de tıpkı özgür yurttaş gibi kendi belirlediği amaçlar ve politikalar çerçevesinde kendi iradesine göre hareket edebilen devlettir (Skinner, 1990: 301). Özgür yurttaş olabilmenin yolu ise devlet eylemlerinin tüm yurttaşların iradesini yansıtmasıdır. Aksi halde, devletin iradesini temsil etmediği yurttaşlar, iradesi temsil edilen yurttaşlara bağımlı olacaktır (Skinner, 2003: 15). Bununla birlikte ilişkilerin tahakküm ve bağımlılık üzerinden oluşması, bir başka deyişle bir sivil topluluktaki tabiiyet ilişkisi, özgür yurttaş kölelik konumuna indirir. Öyleyse, yurttaşlık haklarına ve özgürlüklerine sahip olmak tek

---

<sup>39</sup> Skinner, bu noktada Charles Taylor'ın görüşlerinin (Taylor, 1979: 181) paradoksal bir bağlama denk düştüğünü ileri sürer.



başına yeterli değildir. Bu özgürlüklere, bunlara el koymaya teşebbüs edecek her türlü keyfi iktidardan bağımsız şekilde sahip olmamız gereklidir (Skinner, 2008: 211-212).

Viroli, cumhuriyetçi özgürlüğü ele alırken bağımlılık kavramına vurgu yapar ve özgürlüğü, diğer bireylerin keyfi isteklerine bağımlı olmamak olarak tanımlar (Bobbio & Viroli, 2003: 27-29):

Bireylerin özgürlüğünden söz ederken, onların, diğer bireylerin keyfi isteklerine tabi olmadığı bir durumu kastediyorum, yasalardan bağımsız olunan bir durumu değil...Yasa, herkes için geçerli ve keyfi olmayan bir irade olarak anlaşılırsa, bireyi diğerlerinin keyfi iradesinden koruyarak özgürleştirir. Öyleyse özgür bir yurttaş, yalnızca yasaya tabi olan yurttaşdır.

Viroli, özgürlük bahsinde Pettit'in erkeğin eşi üzerindeki tahakküm ihtimaline dair verdiği örneğe de başvurur. Bununla birlikte Viroli'deki güçlü yasa vurgusu bir yana, özgürlüğün bağımlılığın ve tahakkümün yokluğu olarak anlaşılması onu Pettit'e yaklaştırır. Zira Viroli de tıpkı Pettit gibi müdahale ile keyfi müdahale arasında bir ayrım gider. Viroli'ye göre de potansiyel bir müdahalenin varlığında özgürlükten söz edilemez. Eğer olası bir müdahale söz konusu ise korku kaçınılmazdır, korku olduğunda ise bireyler gerçekte davranmak istedikleri gibi davranamazlar. Bu durumda, bireylerin kendi kendilerini kısıtlaması yahut hakim güce yakınlaşmaya çabalaması olasıdır (Viroli, 2002: 35-37; Öztürk, 2013c: 70).

Viroli'ye göre özgürlüğün kaybedilmesine yol açacak en önemli iki tehdit keyfi müdahale ve keyfi müdahale ile karşılaşma olasılığıdır. Viroli; keyfi müdahale ve olası keyfi müdahale durumlarını şu örneklerle açıklar (Tunçel, 2010: 305; Viroli, 2002: 35-36):

Hiçbir yasal cezaya uğrama korkusu olmayan bir tiran ya da oligarşi tarafından baskıya uğrayabilecek yurttaşlar; tazminat talebi ya da direnme gücü olmaksızın kocası tarafından suiistimale uğrayabilecek bir kadın; işvereninden ya da denetçisinden gelecek az ya da çok suiistimale boyun eğen çalışanlar; yasal hakkı olan emekli maaşını alabilmek için bir memurun kaprisine bağımlı olan emekli; iyileşebilmek için bir doktorun iyi niyetine bağımlı olan hasta; kariyeri çalışmasının niteliğine değil, profesörün kaprisine bağımlı olduğunu bilen genç araştırmacılar; bir yargıcın keyfi sözleriyle tutuklanabilecek olan yurttaşlar.

Görüldüğü üzere Viroli'nin cumhuriyetçi özgürlük anlayışında müdahale, keyfi müdahale, keyfi müdahale olasılığı ve korku gibi kavramlar ön plana çıkar. Ancak tüm bunları kapsayan ve nötralize eden kavram ise yasa kavramıdır. Yurttaşların, birbirlerinden ve onları yönetenlerden korkmadan ve bir başkasına bağımlı olmadan yaşamalarının güvencesi, yasadır. Buna göre yasa, siyasal özgürlüğün esas unsurudur (Tunçel, 2010: 306). Viroli'ye göre yasa yalnızca özgürlüğün değil, eşitliğin de sağlayıcısıdır. Zira ona göre eşitlik, yasa önünde eşitliktir. Bu özgürlük ve eşitlik ortamını sağlayacak olan yönetim de, yasanın egemenliği üzerine kurulan anayasal bir demokrasidir. (Öztürk, 2013c: 70).

Klasik cumhuriyetçiliğin özgürlük anlayışı ile klasik liberalizmin negatif özgürlük nosyonu arasındaki ilk ayrım, özgür yurttaşın ancak özgür devlette mümkün olacağını iddia eden bu söylem ile ortaya çıkar. Zira klasik liberalizm, devletin şeklinin monarşi olup olmaması yahut devletin bağımsızlığı sorunu ile ilgilenmez. Devletin şekli ne olursa olsun eğer eylemlerine müdahale edilmeyen bir bireyden söz edilebiliyorsa liberalizme göre orada özgürlük vardır. Oysa Machiavelli'nin cumhuriyetçi özgürlüğünde eğer devlet özgür ve bağımsız değilse, yurttaşın eylemlerine bir müdahalede bulunulup bulunulmaması bir önem taşımaz. Böyle bir devletin yurttaşı her halde özgür değildir. Öte yandan Machiavelli'nin ortak iyi ve yurttaşlık ödevlerini bireysel çıkarlardan üstün tutmaya dair yaptığı vurgular, liberal özgürlükten ayrılır (Machiavelli, 2017: 224; Tunçel, 2010: 155). Çağdaş cumhuriyetçiliğin ise özellikle Neo-Roma çizgisi, liberalizmin negatif özgürlük anlayışına bir alternatif geliştirme arayışındadır. Bu noktada Quentin Skinner ve Philip Pettit'in çalışmaları, bir özgürlük nosyonu ortaya koymak bakımından önemlidir (Tok, 2008: 53).

Liberal teorinin ve cumhuriyetçi düşünce geleneğinin özgürlük nosyonu, görüldüğü üzere kendi tarihsellikleri içerisinde farklı anlamlara denk düşmekte ve yorumlanmaktadır. Bu noktada dikkat çekici olan, müdahalesizlik eksenini üzerinden hareket eden liberal teorinin modern liberalizm ile güçlü bir anlam değişimine uğrayarak (devlet) müdahale (si) bağlamını ön plana çıkarmasıdır. Kuşkusuz bu müdahale bağlamında en önemli aktör, 1970'lerin refah devleti tartışmalarında sosyal adalet ve yeniden dağıtım kavramları üzerinden önemli bir açılım ortaya koyan John Rawls'tır.

Özgürlüğü yöneten-yönetilen ilişkisi ve siyasal topluluğun aldığı konumun dışında tanımlayan klasik cumhuriyetçi düşünce ise, çağdaş dönem ile birlikte keyfi müdahaleden uzak olma halini güncel tartışma konularının başat ögesi haline getirmiştir. Bununla birlikte bir cumhuriyetçi özgürlük tasarımı ortaya koyma amacını taşıyan bu tartışma, Philip Pettit'in katkılarıyla negatif özgürlüğün müdahalesizlik bağlamını aşarak müdahale ihtimalini bile dışlar bir noktaya evrilmiştir. Müdahalenin olasılığını dahi bir özgürlük ihlali olarak ele alan bu anlayış, Pettit'in ortaya koyduğu tahakkümsüzlük anlayışdır. Özgürlük tartışmalarına yeni bir soluk getiren ve Pettit'in bir "üçüncü yol" olarak lanse ettiği tahakkümsüzlük olarak özgürlük, düşünürün cumhuriyetçi paradigmanın özgürlük kuramcısı olarak anılmasını sağlamıştır.

### **3. BÖLÜM: CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜĞÜN TAHAKKÜMSÜZLÜK EKSENİ: PHILIP PETTIT**

#### **3.1. PHILIP PETTIT: ÇAĞDAŞ CUMHURİYETÇİLİĞİN ÖZGÜRLÜK KURAMCISI**

Cumhuriyetçiliğin siyaset ve yönetim anlayışını tahakkümsüzlük olarak özgürlük bağlamı üzerinden ele alan Philip Pettit'in, cumhuriyetçiliğin özgürlük kuramcısı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Pettit'in çağdaş siyasal tartışmalardaki önemi, liberal söylemin geliştirdiği negatif özgürlük nosyonunun bir parçası olan müdahalesizlik olarak özgürlük<sup>40</sup> ile tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasındaki ayrımı ortaya koymasından kaynaklanır (Tunçel, 2010: 259).

Pettit, cumhuriyetçi mantığın özünü tahakkümün azaltılması ve tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesi şeklinde formüle eder. Ona göre tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesini sağlamak, bireyin karşı karşıya kaldığı keyfi müdahale olasılıklarının ortadan kaldırılması ya da minimize edilmesi ile mümkün olur. Pettit, özgürlükten mahrum olmayı salt kısıtlanmış olmaktan ibaret görmez; adil bir hukuk sisteminin, yahut bir başka deyişle keyfi olmayan bir rejimin getirdiği kısıtlama, bireyi köleleştirmez. Köleleşmek -özgürlükten mahrum olmak- keyfi bir yönetimin boyunduruğu altında bulunmakla özdeştir (Sancar, 2012: 76-77).

Pettit, cumhuriyetçi yönetimin cumhuriyetçi hedeflere bağlı kalabilmesi için izlemesi gereken yolu tartışırken esas önemli noktanın devletin baskı aygıtlarında keyfi yönetimin ortadan kaldırılması ya da minimize edilmesi olduğunu belirtir. Pettit'in cumhuriyetçi yönetimin keyfi ve tahakkümcü bir biçim almasını önlemek için saydığı araçlar,

---

<sup>40</sup> Müdahalesizlik olarak özgürlük düşüncesi, ilk olarak Thomas Hobbes'un düşüncesinde kendine yer bulur. Hobbes'un müdahalesizlik olarak özgürlüğü tanımlarken bu kapsamı geniş tutması ve cumhuriyet ile yönetilen Lucca ve monarşi ile yönetilen Konstantinapolis yurttaşları arasında özgürlükler bakımından bir fark olmadığını öne sürmesi cumhuriyetçi düşünürler tarafından kabul görmemiştir (Bobbio & Violi, The Idea of The Republic, 2003: 26).

demokratik hukuk devletinin evrensel tanımıyla da benzerlik göstermektedir (Sancar 2012: 77).

Cumhuriyetçi özgürlük, liberal öğretinin doğal özgürlük anlayışının karşısına konumlandırılmış bir sosyal özgürlük anlayışıdır. Liberalizmin benimsediği ve ön plana çıkardığı “müdahalesizlik olarak özgürlük” anlayışı, doğal özgürlük yaklaşımı ile doğrudan ilintilidir. Özgürlük, bireyin doğuştan getirdiği bir özellik olması sebebiyle birey toplumdaki yalıtık bir yaşam sürebilir. Cumhuriyetçi özgürlük anlayışı ise daha çok toplumsal yaşamın ön plana çıktığı bir özgürlük nosyonuna denk düşer. Cumhuriyetçilik, bir toplum ve yönetim modeli ortaya koyarken kamusal yaşamın üstünlüğünü ve kişilerin ortak iyide buluşmalarını öne çıkarır. Bu yönüyle cumhuriyetçilik, liberalizmin toplumdaki yalıtık birey anlayışının aksine siyasal yaşamı toplumun merkezine koyar. Yönetimin başat ögesi olan ve aynı zamanda içinde buldukları toplumu da yöneten özerk bireyler, cumhuriyetçiliğin temel öğelerindedir (Kaya, 2013: 155-157). Oysa Pettit çağdaş cumhuriyetçiliği tahakkümsüzlük olarak özgürlük bağlamında açıklamış ve cumhuriyetçi yönetime ilişkin görüşlerini de özgürlüğü koruyacak ve ön plana çıkaracak şekilde yine tahakkümsüzlük temeli üzerine inşa etmiştir. Bu durum, onun özgürlüğü liberalizm ile özdeş tutan yaygın kaniya bir alternatif sunma arzusu olarak değerlendirilebilir.

Philip Pettit’in cumhuriyetçi özgürlük nosyonunu ortaya koymadan önce onun fikirlerini genel olarak ele almak yerinde olacaktır. Bu bakımdan Pettit’in özgürlük bağlamından öte nasıl bir cumhuriyetçi yönetimi öngördüğü ve fikri altyapısını oluşturan etmenlerin neler olduğu önem taşımaktadır. Pettit’in cumhuriyetçi yönetimin niteliklerine ilişkin yapmış olduğu ve kökenlerini modern öncesi cumhuriyetçilikten alarak yeni bir cumhuriyetçilik kurgulama gayesindeki okuma, onun cumhuriyetçi özgürlük yahut bir diğer deyişle tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışının da anlaşılmasını sağlar.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük fikrini tartışarak oluşturacağı yeni cumhuriyetçilik kurgusunu modern kurumlar üzerinden inşa etmeyi amaçlayan Pettit, geleneksel cumhuriyetin sahip olduğu doneleri, kendi kurgusunun karşısında bir meydan okuma olarak değerlendirir (Pettit, 1998: 176):

İddia edileceği gibi, iyi yurttaşlara ve iyi anayasalara, hatta özgürlüğün ne anlama geldiğine ilişkin cumhuriyetçi fikirler karakteristik olarak modern çağ öncesinin varsayımlarıyla sıkı sıkıya bağlıdır; buna göre örneğin, yurttaşlar mülk sahibi bir soylu kesimden oluşur ya da geçmişte kalmış, aristokratik şeref ve erdem nosyonlarına bağlıdırlar ya da düzenli aralıklarla toplanıp oy verebilecek kadar az sayıdadırlar vb. Karşımıza dikilen meydan okuyuş, bizim burada anlatıldığı şekliyle eski cumhuriyetçi ideale tutunabileceğimizi ve modern bir cumhuriyetçi kurumlar imgesini bu temelde inşa edebileceğimizi gösterme peşindedir.

Pettit, cumhuriyetçilik kurgusunu tahakkümsüzlük olarak özgürlük çerçevesinde ortaya koyarken, asıl olarak bu meydan okuyuşa bir yanıt verme çabasındadır. Bu yanıt verme çabası içinde, kendi cumhuriyetçilik anlayışını inşa ederken tahakkümsüzlük olarak özgürlük fikri çerçevesinde geliştirdiği birtakım temel ilkeler ve inşa etmeyi kurguladığı bazı modern kurumlar vardır. Öncelikle Pettit'in cumhuriyetçiliğini ortaya koyan temel ilkeleri, ardından da Pettit'in ideal bir cumhuriyetçilik için kurguladığı kurumları inceleyeceğiz.

### 3.1.1. Pettit Cumhuriyetçiliğinin Ana Temaları

#### 3.1.1.1. Cumhuriyetçi Dil: Çoğulculuk ve Farklılıklara Saygı

Pettit, cumhuriyetçi ilkeleri tartışırken ilkin cumhuriyetçi bir dil/söylem üzerinde durur. Zira dil, siyasetin konuşmaya dayalı istişari yapısı için eşsiz bir öneme sahiptir. Bu bakımdan dil ile siyaset birbirinden ayrılamaz. Öyle ki, en agresif ve öz çıkarlarını önceleyen yönetimler bile -hatta bu duruma otokratik ve totaliter yönetimleri de örnek gösterebiliriz- hegemonyasını dayandıracacağı bir gerekçeye ihtiyaç duyar. Bu gerekçeyi ise dil ve konuşma ile kitlelere ulaştırır. “Politik konuşma” eyleminin gerçekleşmesini sağlayan dil, iki koşula dayanır. Bu koşullardan birincisi, dilin ortak fikirler için bir zemin oluşturması anlamında sağladığı araçsallıktır. Yani dil, toplumda genel kabul gören fikirler ile entelektüel görüngüler arasında bir uyum meydana getirir. Bu yönüyle dil bir yandan ortak düşüncelerin inşasında rol alırken, öte yandan toplum içindeki farklı grupların kendilerini ifade edebilmelerini sağlar (Pettit, 1997: 130-131). Cumhuriyetçi dilin çoğulcu bir ortamın yaratılmasını desteklemesi önemlidir. Zira Pettit'e göre her şeyden önce cumhuriyetçi bir devletin yapması gereken şey, devlete karşı yöneltilmiş

olan çeşitli hak iddialarının dile getirilmesini sağlayacak ve çoğulcu bir ortamı tesis edecek özgürlük dilini sunmak olacaktır (Pettit, 1997: 275-276).

Cumhuriyetçi dilin dayandığı birinci koşul olan araçsallıktan sonra ikinci koşul ise cumhuriyetçi dilin farklılıklara yanıt verme boyutunda ortaya çıkar. Yani dil, toplumun her katmanından insanların şikayet ve dileklerini tatminkar biçimde ifade etmelerini sağlayacak bir zemin hazırlar. Pettit, özgürlüğü müdahalesizlik bağlamında ele alan klasik liberal teoriyi dilin her iki koşulunu da yerine getiremediğinden ötürü eleştirir (Pettit, 1998: 178-179):

Müdahalesizlik olarak özgürlüğü politik iynin başı ve sonu sayan klasik liberal felsefeyi alın. Hemen her yerde hazır özgürlük deyimi ile bağlantılı olarak bu felsefe çok az kişinin daha baştan göz ardı edebileceği bir dil sunmak suretiyle birinci koşul için çok uygun olabilir. Ancak farklı grupların somut sıkıntılarını anlaşılır bir biçimde dile getirebilecekleri bir araç sunmaktan kesinlikle acizdir. Fiili olarak müdahaleye maruz kalmayan ama yaltaklanmak ve dalkavukluk yapmak zorunda kalan ve üzerinde bir gücü -belki yalnızca gayri resmi, yasal olarak tanınmamış bir gücü- elinde tutan bir efendiye bir bakıma ürkerek bakan tahakküm altındaki işçinin, kadının, kiracının ya da borçlunun sıkıntılarını düşünün. Böyle bir duruma düşen herkesin dillendireceği bir şikâyeti vardır; konumları ötekilere göre belirgin bir biçimde alttadır. Ancak bildiğimiz gibi bu konumdaki hiç kimse müdahalesizlik olarak özgürlük dilinde şikâyetlerini anlatamayacaktır. Zira müdahalesizliğe, hatta beklenen müdahalesizliğe göre, dile getirilebilecek bir sıkıntı yoktur ortada; bu dil ideal olarak hizmet etmesi gereken kesimi susturur.

Pettit öğretisinde dil ile ilgili bu iki koşulu yerine getiren özgürlük anlayışı, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışıdır. Köleliği ve tabi olmayı/boyun eğmeyi büyük hastalıklar; bağımsızlık ile statüyü de en üstün iyi olarak ele alan tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışının dayandığı bu dil, çağdaş toplumun demokratik ve çoğulcu biçimiyle de uyumludur. Çünkü bu dil, çağdaş toplumu oluşturan tüm grupların şikayetlerini dile getirmesine olanak sağlayan bir dildir (Pettit, 1997: 131).

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali önceleri Pettit'in kurucu topluluklar (cemaatler) olarak adlandırdığı bazı gruplarda hayat bulmuştur. Bu gruplar, Antik dönemde bir monarka yahut bir efendiye bağlı/bağımlı olmamak şeklinde ortaya çıkan Roma Cumhuriyeti vatandaşlarından, Rönesans döneminde prenslerden bağımsızlık taleplerini ortaya koyan asillere, 17. yüzyıl İngilteresinde kralın keyfi gücüne karşı koymayı

amaçlayan kişilere, hatta İngiliz parlamentosunun dayatmalarına karşı koyan Amerikan kolonilerine kadar uzanmaktadır. Ancak tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü bu yönüyle ele alan kesimler oldukça dar ve sınırlıdır. Bunlar; mülkiyet sahibi olan ticaret insanları ile toprak sahibi olan erkeklerdir. Bir diğer yönüyle bu kişiler egemen kültürü oluşturan bireylerdir (Pettit, 1997: 133).

Pettit, cumhuriyetçi dilin salt bu kurucu topluluklar ile sınırlı kalmasını doğru bulmaz. Ona göre cumhuriyetçi dil, yalnızca kurucu toplulukların bağımsız/bağışksız kalma taleplerine değil, aynı zamanda bu grupların dışındaki kesimlerin de özgürlük/bağımsızlık arayışlarına yanıt vermelidir. Cumhuriyetçi özgürlük dili, sadece baskın grupların değil radikal grupların da taleplerini ileten bir dil olmalıdır (Pettit, 1997: 134-135). Gerçekten de Pettit, cumhuriyetçi dili çoğulcu ve farklılıkları kucaklayan bir anlayış olması bakımından yüceltir. Bu bağlam, Pettit metodolojisinin liberal öğretiyeye yaklaştığı alanlardan birisini oluşturur. Pettit, çoğulculuğu ve çok sesliliği ön plana çıkardığı cumhuriyetçi anlayışıyla, diğer cumhuriyetçilerden belirgin biçimde ayrılır.

Baskın gruplar dışındaki toplulukların da kendilerini ifade etmesini ve tahakkümden uzak kalmasını öngören cumhuriyetçi dil, bu bağlamda birçok hareketten örnekler verir. Pettit, kurguladığı cumhuriyetçi özgürlük dilinin farklı taleplerle baş edebileceğini ileri sürer. Ona göre cumhuriyetçi özgürlük dili hem evrensel hem de partiküler bir etkileme gücüne sahiptir. Örneğin cumhuriyetçi dil, evrensel iddiası olan tahakkümsüzlük ve özgürlük değerlerini öne çıkarırken, aynı zamanda çevrecilik, feminizm, çokkültürcülük ve sosyalizm gibi daha tikel hareketler için de geçerlidir (Pettit, 1998: 185).

Çevreciler, cumhuriyetçilik düşüncesinin aşırı insan merkezli görünmesinden ötürü çevreci yaklaşımların göz ardı edildiğini düşünür. Ancak Pettit bu düşünceye karşı çıkar. Ona göre çevre ile ilgili konular da cumhuriyetçi dil içinde ifade edilebilir. Zira hiçbirimiz doğal bir adada yalnız başına bir yaşam sürmeyiz. Yaşamımızı belirleyen ve yönlendiren çevremizle kurduğumuz bağlar ve birlikte yaşam kültürüdür (Pettit, 1998: 185):

Barındırdığı öteki türler ve hayvanlarla birlikte ekosistem doğadaki yerimizi sağlar; son tahlilde, ait olduğumuz uzamdır o. Biz, ne yiyorsak oyuuz. Ve aynı şekilde neyi



soluyorsak oyuz, neyi kokluyorsak, neyi görüyorsak ve neyi istiyorsak ve neye dokunuyorsak, oyuz. Biz, insan emeğinin ürünü olsun olmasın, bizim olarak gördüğümüz şu dünyada bize kendini açan her şeyiz. Donne'un unutulmaz eğretilmesindeki gibi, hiçbirimiz sosyal bir ada değiliz. Ve hiçbirimiz doğal bir adada değiliz. Biz, başka insan varlıklarıyla, başka hayvan türleriyle ve nihai anlamda bilincine erbildiğimiz büyük fiziksel sistemle fiziksel, biyolojik ve psikolojik bir süreklilik içinde yaşarız.

Bahsedilen birlikte yaşam, cumhuriyetçi yönetimin ve cumhuriyetin özgürlükçü dilinin niçin çevre ile uyumlu olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira çevreye verilen zarar bireylerin tekil eylemlerinden kaynaklansa da kolektif bir sonucu doğuracaktır (Pettit, 1998: 185-186):

Bizimle çevremiz arasındaki bu soy bağlarına göre, o çevreyi tahrip ettiğinde beni ve benim çevremi, bizi ve bizim çevremizi incitmiş olursun. Böyle yaptığında, hayatta kalmamızın kolektif şansını, birey olarak uzun ve sağlıklı yaşam beklentimizi ya da başka türlerle ortak doğamızı olumlama ve onlarla paylaştığımız gezegenle özdeşleşme fırsatlarını etkilemiş olabilirsin. Ya da eğer bizi, türümüzün şu anki temsilcilerini bu biçimde etkilememiş bile olsan, içinde yaşadığımız toplumun ve devletin gelecekteki yurttaşları da dahil, insanoglunun gelecek kuşaklarını etkilemiş olabilirsin. Demek ki biz yalnızca kendi bireysel bedenlerimiz değil ortak çevremiz ve dünyamız için de fiziksel bakımdan aciz varlıklarız. Ama eğer durum buysa, cumhuriyetçi devletin neden çevresel kaygılar taşımak zorunda olduğu bellidir. Çevreye, yani altgrupların, bir bütün olarak toplumun ya da yeryüzündeki bütün toplumların çevresine verilen zarar en azından tahakkümsüz seçim imkanlarımızın ufkuna yapılan bir saldırı anlamına gelir.

Cumhuriyetçi dilin çevrecilik ile olan bağı, çevrecilerin cumhuriyetin insan merkezli olmayan konulara yeterince ilgi duymadığı iddiasını çürütmek bakımından önemlidir. Bununla beraber tahakkümsüzlük olarak özgürlük ekseninde gelişen özgürlükçü dil, insan merkezli konularla da yakından ilgilidir. Pettit, cumhuriyetçi özgürlük dilinin feminizmi savunanlar, işçi haklarını ön plana çıkaran sosyalistler ve çokkültürcülüğü savunanlar için de anlamlı olacağını vurgulamaktadır.

Pettit, cumhuriyetçiliğin tarihsel bağlamından ötürü feministlere çok da cazip gelmediğini kabul eder. Ona göre bu cumhuriyetçiliğin popülist tarihi ile demokratik katılım ve kamusal faaliyetlerin erkek egemen yapısı ile ilgilidir. Ancak çağdaş cumhuriyetçiliğin tahakkümsüzlük bağlamı, cumhuriyetçi düşünce geleneği ile feminist ideallerin biraraya gelmesine imkan tanır. Pettit'e göre feminist hareketin arzuladığı hakları ve korunmayı

elde etmesi bakımından cumhuriyetçi özgürlük, klasik liberal teorinin savunduğu müdahalesizlik olarak özgürlük nosyonundan daha fazlasını sunmaktadır. (Pettit, 1998: 188):

Eğer kadınlar için temel mesele kültürel, yasal ve kurumsal baskıların hep birlikte onları köleninkine benzer bir konuma sokması, onları erkeklerin eline bırakması ise, demek ki, kadınların ideali tam olarak keyfi müdahale karşısında güven içinde olma, bunun getirdiği anlamda, müdahalenin yokluğu değil tahakkümün yokluğu olarak özgür olmaktır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin işçilerin tahakkümsüzlüğünü savunması bakımından sosyalistlerin ilgi alanına girmesi ise şaşırtıcı olmayacaktır. Pettit, tahakküm kavramını temel olarak efendi-köle diyalektiği üzerinden ele alır. Sosyalist öğretide ise kapitalizmin gelişmesiyle birlikte endüstriyel işçi sınıfının adeta ücretli köle haline geldiği kabul edilmektedir. Ekonomi mantığı her ne kadar bu itaati kabul edecek bir temele dayanıyor olsa da bu durum sosyalist bakış açısınca tolere edilmez. Sosyalist yaklaşıma göre işçiler bu ücretli kölelik ilişkisi içinde sürekli keyfi müdahaleye maruz kalmaktadır. Bu durumda Pettit, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin sosyalistlerin de başvurabileceği bir araç olarak görür (Pettit, 1997: 141-142).

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealini yansıtan cumhuriyetçi dil, sosyalist hareketlerin kolektif hareket etme şekillerine de müdahalesizlik olarak özgürlüğe nazaran daha uygundur. Müdahalesizlik olarak özgürlük ideali, çalışma sözleşmelerinin özgür ve karşılıklı bir irade ile oluşturulduğundan bahisle grev gibi kolektif hareketlere çok sıcak bakmamaktadır. Oysa tahakkümsüzlüğü öne çıkaran Pettit'in cumhuriyetçi özgürlüğü, bu çalışma sözleşmelerinin işverenler tarafından yoksulluk ve işsiz kalma tehdidiyle işçiler aleyhine bir tahakküm unsuru olarak kullanılabilir olması ihtimalini dışlamaz. Böyle bir durumda grev gibi kolektif eylemlere başvurmak bu tahakküm unsurunu bertaraf etmeyi sağlaması bakımından değerlidir ve cumhuriyetçi özgürlük buna sıcak bakar (Pettit, 1997: 142).

Tahakkümsüzlük idealini ön plana çıkararak cumhuriyetçi dilin bir başka temas noktasını ise çokkültürcülük oluşturur. Modern dönem öncesinde tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün temel aktörleri daha önce de belirtildiği gibi, mülk sahibi, vergi veren varlıklı

erkeklerdir. Ancak bunun dışında bu kişilerin bir ortak özelliği de, dönemin egemen kültüründen kişiler olmalarıdır. Çokkültürcü yaklaşımın karşıt söyleminin odaklandığı temel nokta ise, modern devletin egemen kültür ile onun çevresinde kümelenen ön kabuller etrafında örgütlenmesidir. Devlet, egemen kültürün dilini başat öge olarak belirler, bu kültüre ait dinin ritüellerini geçerli kılar, gündelik hayat imgesini bu kültürün bileşenlerinden devşirir (Pettit, 1998: 193-194).

Oysa tahakkümsüzlük olarak özgürlük, modern devlette azınlık kültürüne mensup olanların da sözcülüğünü yapacak bir araçsallığın öznesi olabilecektir. Zira Pettit için tahakkümsüzlük olarak özgürlük bir yönüyle de toplulukçu bir idealdir. Toplulukçu bir ideal olmasından kasıt, tahakküm altında olan ve keyfi müdahaleye maruz kalan kişilerin belli bir kategori ya da sınıfa ait kabul edilmesidir. Bir azınlık topluluğunun bireyi olmak tahakküm karşısındaki zayıflığı artıracığından cumhuriyetçi devlet azınlık kültürünün ihtiyaçlarına yanıt vermekle mükelleftir. Cumhuriyetçi devlet, nasıl feminizm konusunda olduğu gibi toplumsal cinsiyet üzerine eğiliyorsa, kültürel aidiyet sorunları ile de yakından ilgilenecektir (Pettit, 1997: 194-195). Bu bağlam, Pettit'in cumhuriyetçiliğinin toplulukçu/cemaatçi nüvelerini ortaya koymak bakımından önemlidir. Pettit, her ne kadar tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali ile liberal teorinin müdahalesizlik olarak özgürlüğünü aşan bir yaklaşım ortaya koysa da, onun cumhuriyetçi ideali toplulukçu kökenleri ile ilişkisini kesmemektedir.

### 3.1.1.2. Dış ve İç Güvenliğin Sağlanması

Pettit cumhuriyetçiliğinin özgürlük yaklaşımı temel olarak sadece tahakkümden değil, olası bir tahakküm ihtimalinden de kaçınmayı öngörür. Bu bağlamda cumhuriyet yönetiminin egemen olduğu bir ülkenin dış tehditlere karşı uyanık olması gerekmektedir. Eğer ülke (cumhuriyet) yeterince iyi savunulmazsa başka bir ülkenin cumhuriyet ve onun yurttaşları üzerinde bir tahakküm kurma olasılığı doğacaktır. Öyle ki, doğrudan ya da olası bir müdahale olmadığı halde, diğer ülkenin elinde müdahale etme imkanlarının bulunması dahi cumhuriyet ve yurttaşları üzerinde bir baskı oluşturacaktır (Pettit, 1997: 151).

Pettit'in bu noktada önerdiği çözüm, saldırgan olmayan ve savunmayı öne çıkaran bir politika izlenmesidir. Eğer savaş ihtimali kalıcı bir olasılığa dönüşürse bunun tahakkümsüzlük idealine zarar vermesi muhtemeldir. Bir sıcak savaş sözkonusu olmasa bile bir savaş tehdidi her devleti diğerinin baskısı altında tutar. Karşılıklı güç uygulama stratejisi yerine cumhuriyetçilerin anayasal önlemleri ön plana çıkarması tahakkümsüzlük ideali bakımından daha doğru olacaktır. Bununla birlikte çatışma ihtimallerini ortadan kaldırmak adına Birleşmiş Milletler gibi uluslararası kuruluşları desteklemek fayda sağlayabilir. Bölgesel ya da dünya ölçeğinde kurumsal bir yapılanma, askeri imkanlara dayanmaktan daha etkili bir çözüm sunacaktır (Pettit, 1997: 152-153).

Dış güvenlik bağlamı cumhuriyetçi devletin korunması yoluyla tahakkümsüzlüğü sağlamaya çalışırken, iç güvenlik boyutu ise yurttaşları ve grupları korumakla ilgilidir. Pettit, bu noktada da yasal çözümlerden söz eder. Ona göre ceza kanunlarının etkili ve caydırıcı olması yurttaşları ve grupları korumak için son derece önemlidir.<sup>41</sup> Ancak bu noktada ceza kanunlarının son derece dikkatli ve özenli düzenlenmiş olması gerekir. Aksi halde kötü düzenlenmiş ceza kanunları, keyfi tutuklamalar ya da gözaltılar sebebiyle tahakküm ihtimalini artıracaktır. Bu bakımdan Pettit, ceza kanunlarının düzenlenmesi konusunda cumhuriyetçi devletin “elisıkı” davranmasını ve kötüye kullanılabilir geniş yetkiler vermekten kaçınmasını salık verir (Pettit, 1997: 153-156).

### 3.1.1.3. Bireysel Bağımsızlık

Cumhuriyetçi özgürlüğün gerçekleştirilmesi beklenen bir diğer ilke bireylerin sosyoekonomik bağımsızlıklarını sağlamak olacaktır. Pettit'e göre en genel tanımıyla sosyoekonomik bağımsızlığını kazanmış birey, toplumun diğer fertlerinin yardımına ihtiyaç duymadan varlığını sürdürebilen bireydir. Ancak bu bağımsızlığın boyutları geleneksel toplumdaki yeme, içme ve barınma ihtiyaçlarından daha ötedir. Çağdaş toplumda bir başkasına ihtiyaç duymadan yaşayabilmek için temel bir eğitim seviyesine sahip olmak, tıbbi imkanlara erişmek, iş sahibi olmak, ulaşım hizmetlerinden yararlanabilmek gibi farklı ihtiyaçların giderilmesi gerekir. Bu sayılanlar sebebiyle bir

---

<sup>41</sup> Pettit bu noktada cumhuriyetçi düşünür Montesquieu'nun bir sözüne atıf yapar: “Yurttaş özgürlüğü ceza yasalarının ne kadar iyi olduğuna bağlıdır.”

başkasına ihtiyaç duyulduğunda bir öznenin doğrudan tahakkümü altında olmaktan söz edilemeyebilir. Ancak anonim olarak görünüm kazansa da tahakküm her halde özgürlük ve bağımsızlıktan eksilmeye neden olacaktır (Pettit, 1997: 158-159).

Bir şeyi yapmak için fiziksel, bireysel ya da ekonomik imkanların yoksunluğu halinde bireyin tahakkümün dışında kalması ve tahakküm dışında seçimlerde bulunması zorlaşacaktır. İmkansızlıkları içeren bu durum, tahakkümün yaygınlığını gösteren bir parametreye işaret eder. Öte yandan Pettit, tahakkümün yaygınlığı boyutu dışında bir de tahakkümün yoğunluğundan söz eder. Tahakkümün yoğunluğu, bireyin belli imkanlara sahip olmakla birlikte karşısındakine duyduğu bağımlılığı, sömürülme ve manipüle edilme ihtimalini ifade eder. Bir işçinin patronu karşısında işini kaybetme riskinden ötürü sömürülmesi yahut yeterli eğitimi almamış birinin kamusal işlemleri yerine getirirken manipüle edilme olasılığı buna örnek olarak gösterilebilir. Pettit her iki durumda da bu imkanları sağlamanın, ilgili kaynakları temin etmenin ve bireyi bağımlılıktan kurtarmanın devletin görevi olduğunu düşünür. Ayrıca Pettit, devlet tarafından gerçekleştirilecek desteklerin sivil toplum ve sivil kuruluşların katkısıyla da olabileceğini söylemekle beraber bu yardımların yalnızca devletin (yani siyasetçilerin ve bürokratların) insafına bırakılmayacağını, bunlar için bir yasal altyapının oluşturulması gerektiğini vurgular (Pettit, 1997: 159-161).

Refah devletine benzer bir öneri sunması bakımından Pettit geleneksel cumhuriyetçilerle ortak yönler bulduğuna inanır. Ancak geleneksel cumhuriyetçilik yalnızca ekonomik değil her anlamda türdeş bir toplum tasavvuruna karşılık gelmektedir. Önceki bölümlerden de hatırlanacağı üzere geleneksel cumhuriyetin temel değerlerinden birisi de ölçülülüktür. Klasik cumhuriyetçiler toplumu oluşturan katmanlar arasında sosyal ve ekonomik uçurumlar olmasını çok olumlu karşılamaz. Pettit, refah devletini savunur görünürken bir yandan ölçülülük esaslı geleneksel cumhuriyetçi düşünceye yaklaşır görünür. Ancak Pettit'in refah devleti imkanlarını sunarken bağımlılık kültürünün oluşmaması yönündeki ikazı da<sup>42</sup> neo-liberal izler taşımaktadır. Bununla beraber Pettit'in buradaki kaygısının neo-liberallerin ileri sürdüğü bir bağımlılık kültüründen ziyade

---

<sup>42</sup> Bkz. (Pettit, Republicanism: A Theory of Freedom and Government, 1997: 160)

yapılan yardımlar sebebiyle yardımı yapana duyulan bir bağımlılık yahut yardımı gerçekleştiren öznenin diğeri üzerindeki tahakkümü olduğunu düşünmek gerekir. Sonuç olarak Pettit'in bu yardımları yasal bir zemine bağlayarak soyutlaştırma arzusu ve somut özneleri kapsam dışı bırakma isteği bu iddiayı desteklemektedir.

Öte yandan Pettit, refah devleti önerileri ve bağımlılık kültüründen kaçınma bağlamında vurgu yaptığı cumhuriyetçi ve neo-liberal değerlerden çok, ekonomik imkanların yoksunluğu ve bireyin özgürlüğü/bağımsızlığı arasında kurguladığı güçlü ilişki ile sosyal adalet nosyonunu öne çıkaran modern liberal çizgiye yakınlaşmaktadır. Bu noktada Pettit'in imkan ve kaynak sağlama yoluyla bireyi bağımlılıktan kurtarma görevini devlete yüklemesi, bireysel özgürlüklerin korunması için kaynakların etkin biçimde yeniden dağıtılması bakımından devleti, diğeri bir deyişle (devlet) müdahale (sini) işaret eden Rawls'un görüşlerine bir paralellik içermektedir. Bu nokta, Pettit ve Rawls'un ortaya koyduğu özgürlük nosyonunun benzeşmesini göstermek bakımından değerlidir. Pettit'in bu noktadaki tutumu, müdahalesizlik bağlamındaki özgürlükten müdahale hattına geçen Rawls özgürlüğü ile Pettit tahakkümsüzlüğü arasındaki irtibat noktalarını göstermesi açısından da büyük önem taşır.

#### 3.1.1.4. Ekonomik Refah

Pettit, cumhuriyetçi devletin ekonomik müdahalelerinin gerekçesini tahakküm olasılığını azaltması ile açıklar. Bu müdahalelerin kapsamı işsizliğin azaltılması yahut finansal piyasaların güven içinde işleminin sağlanması gibi makro ekonomik boyutları da içerebilecektir. Pettit'e göre ekonomik gelişmişlik seviyesi ile tahakküm olasılığı ters orantılıdır. Ancak ekonomik gelişmişlik düzeyinin artırılması yalnızca ekonomi politikaları ile değil yasal düzenlemelerle de gerçekleştirilebilir.<sup>43</sup> Yine de bu yasal düzenlemeleri gerçekleştirirken bir yandan ekonomik gelişmeyi sağlayıp diğeri yandan tahakküm olasılığını artırmak mümkündür. Pettit bu riskten söz ederken klasik liberal teorinin sözleşme özgürlüğü ilkesini eleştirir (Pettit, 1997: 163-164).

<sup>43</sup> Görüldüğü gibi Pettit'in "yasa" vurgusu ekonomi alanında da karşımıza çıkmaktadır.

Pettit, özgür irade ile yapılan bir sözleşmenin şartları sebebiyle ortaya çıkan koşulların tartışılmaz bir biçimde kabul edilmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Ona göre özgür irade ile yapılan bir sözleşmede her ne kadar manipülasyon ya da zorlama olmasa bile taraflardan birinin diğeri üzerinde tahakküm kurma olasılığı mevcuttur. Öyleyse cumhuriyetçi devlet, böyle bir tahakküm olasılığının önüne geçmek adına gerekli düzenlemeleri yapmakla görevlidir. Sözleşme özgürlüğüne kısıtlamalar getirmek her ne kadar bireysel özgürlükleri zedeler gözükmese de ekonomik baskı altındaki insanların “özgür iradeleri” ile ve bilinçli olarak kendilerini köleleştiren sözleşmeleri onaylamaları mümkün görünmektedir (Pettit, 1997: 164-165).

### 3.1.1.5. Kamusal Yaşam

Pettit, toplulukçu temalarla bezenen kamusal hayat ilkesinin, tahakkümsüzlük olarak özgürlük fikrinin egemen olduğu cumhuriyetçi devlet için büyük önem taşıdığını söyler. Siyaset ile ilgili olan her şey bir yandan da kamusal hayatla ilgilidir ve bireylerin özgürlüğünü sağlamak için iyi düzenlenmiş bir kamusal alan önemli bir gereksinimdir. Bireylerin özgürlüklerinin korunduğu başarılı bir şekilde tesis edilmiş bir kamusal alandan söz etmek için devletin *imperium*'unun<sup>44</sup> getirdiği tahakkümün olmaması gerekir. Ancak devletin bu tahakkümsüzlük durumunu ortak bilince taşıması ve kamusal hayatta yerleşik hale getirmesi gerekir (Pettit, 1997: 166).

Kamusal alanın cumhuriyetçi devlet tarafından daha fazla genişletilmesi gerektiğini düşünen Pettit, kamusal alanın daralmasını tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün yaşanması bakımından bir sorun olarak görür ve kamusal hayatın genişletilmesini vergi verenler için bir ek maliyet olarak gören liberteryen teoriyi eleştirir. Ayrıca Pettit özel alanın büyümesiyle insanların kendisinden farklı olanlar hakkında yeterli bilgiye sahip olamayacağından ve bu durumun tahakkümsüzlük idealini zedeleyeceğinden yakınıdır. Cumhuriyetçi özgürlük için esas olan aleniyettir ve kamusal hayat bunun için etkili bir araçtır. Cumhuriyetçi devlet tarafından desteklenen ve tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün geçerli olduğu bir kamusal yaşam, insan ilişkilerinde de tahakkümsüzlüğün

---

<sup>44</sup> Imperium ise hükümet organları, devlet birimleri yahut yasal yetkililerin yurttaşlar üzerinde kurduğu tahakküme denk düşer.

yaşanmasını beraberinde getirecektir. Böylece tahakkümsüzlük ideali daha fazla istenilir bir şey haline gelecek, herkes bir başkasının haklarını ihlal etmemek için ahlaki bir gerekçeye sahip olacaktır (Pettit, 1997: 167-170).

Pettit; ekonomik hayatın düzenlenmesinde ve tahakküme yol açacak ekonomik eşitsizliklerin giderilmesinde devlete yüklediği görev dışında kamusal yaşam üzerinde de hassasiyetle durur. Ancak kamusal yaşamı içeren bu güçlü vurgu, klasik cumhuriyetçilerin kamusal yaşam idealinden farklı bir doğrultuda ilerler. Öncelikle Pettit'in öne çıkardığı kamusal yaşam, bireyler arasındaki ilişkilerin de tahakkümsüzlük bağlamında sürdürülmesini ister. Oysa klasik cumhuriyetçiliğin ortak çıkar çevresinde kümelenen kişilerden beklediği, yurttaşlık erdemlerini ön plana çıkararak kamusal faydaya hizmet etmeleridir. Pettit'in kamusal hayat vurgusu ise tahakkümsüzlüğü bireyin alanından kamusal alana taşımayı ve kamusal hayatta yaşanılır kılmayı amaçlar.

### 3.1.2. Cumhuriyetçi Yönetimin Köşetaşları: Anayasacılık ve İtiraza Dayalı Demokrasi

Nasıl ki insanlar kendi aralarındaki karşılıklı sorunlar sebebiyle *dominium* öznesi haline geliyorsa,<sup>45</sup> devletler de aygıtlarının sahip oldukları güç ve eylemleriyle *imperium* bağlamında bir tahakküm öznesi haline gelebilirler. Pettit'e göre devlet ontolojik olarak müdahalecidir. Devletin varlığı, onun birtakım yasalar yahut bu yasalara bağlı yaptırımlarla bireylerin yaşamlarına müdahale etmesini kaçınılmaz kılar. Hatta öyle ki, devlet yurttaşlarının tercihlerine ve çıkarlarına saygılı olsa dahi yine de devlet birimlerinin keyfi müdahalede bulunabilecek imkanlara sahip olması yurttaşlar üzerinde bir tahakküm oluşturacaktır. Burada esas önemli olan nokta, devlet müdahalelerin ne kadar keyfi olacağı ve özgürlükleri ne kadar kısıtlayacağıdır. Öyleyse devlet müdahalesinin herhangi bir keyfilik içermeyeceği bir devlet örgütlenmesi nasıl olmalıdır? Devlet birimlerinin ve devletin baskı araçlarının gerçekleştireceği keyfi müdahalelerin minimize edilmesi nasıl mümkün olacaktır? Pettit, bu soruların cevabını klasik

<sup>45</sup> *Dominium*, hükümet organları ve hukuk kuralları dışında ortaya çıkan tahakkümün ve hâkimiyetin bir örneğidir. Dolayısıyla *dominium*'un öznesi bireylerdir ve bu kavram bireyler arasındaki ve bireylerin birbirleri üzerindeki tahakkümü ile ilgilidir (Ferejohn, 2001: 88).



cumhuriyetçilikten yola çıkmakla beraber yeniden kurguladığı ve formüle ettiği birtakım teorik açılımlarda bulur (Pettit, 1997: 171-172).

Pettit'in düşüncesinde tahakkümün ilerleyişi ile keyfi müdahale kapasitesi doğru orantılıdır. Dolayısıyla tahakkümün boyutu, keyfi yetki kullanımına bağlı olarak değişmektedir (Öztürk, 2016: 141). Eğer cumhuriyetçi yönetimin/devletin tahakkümcü bir çizgiden uzaklaşması isteniyorsa, cumhuriyetçi temaların yaşamasını ve ilerletilmesini sağlayan birtakım araçlar üzerine eğilmek gerekir. Bu araçlardan birincisi manipüle edilemez bir anayasal düzen kurulması, ikincisi ise itiraza dayalı bir demokratik yapının oluşturulmasıdır (Pettit 1997: 173).

Bu noktada Pettit'in müdahale/müdahalesizlik bağlamındaki açılımı ve devlet müdahalesine yüklediği anlam çarpıcıdır. Görüldüğü üzere Pettit, (devlet) müdahale (sine) negatif özgürlükçü klasik liberallerde olduğu bir kategorik bir karşıtlık göstermez. Onun karşı olduğu müdahale, "keyfi" müdahaledir. Bu noktada tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün niteliği, müdahalenin/müdahale olasılığının yokluğundan daha çok keyfi müdahalenin/müdahale olasılığının yokluğuna yakınlaşır. Pettit'in müdahale bağlamına yüklediği bu nitelik, özgürlük kavramının müdahale, müdahalesizlik ve tahakkümsüzlük eksenindeki gelişim hattını netleştirir ve tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün biricikliğini ortaya koyar.

### 3.1.2.1. Manipüle Edilemez Anayasacılık

Anayasal düzenin manipüle edilemez olmasından kastedilen, bunların keyfi yahut toplumun belli kesimlerine ayrıcalık tanıyacak şekilde kullanılmamasından ibarettir. Hiçbir grubun ya da bireyin bu araçların nasıl kullanılacağı hususunda bir takdir yetkisi olmamalıdır (Pettit 1997: 173). Esasen burada bir kurumsalcılık vurgusu olduğuna dikkat çekmek gerekir. Zira Pettit'in temel kaygısı, anayasal düzenin tesis edilmesinde ve ona ilişkin yetkilerin kullanılmasında -gerçekten yurttaşların ve toplumun yararına işler yapacak olsa bile- kişilerin safdışı bırakılması ve kurumsal boyutun öne çıkarılmasıdır. Bu noktada Pettit'in siyaset felsefesinin odak noktasında tahakkümden çok tahakküm olasılığının yer aldığını bir kez daha görmek mümkündür. Öte yandan Pettit'in

kurumsalcılığa yakınsayan bu yaklaşımı, neo-liberallerin kurumsalcı paradigmasını anımsatması bakımından önemlidir.<sup>46</sup>

Pettit'e göre, manipüle edilemez bir anayasal sistem için üç genel koşul vardır. Bu koşullardan birincisi -James Harrington'dan ilhamla- sistemin kişilere değil hukuka bağlı olması, Pettit'in deyimiyile "kişilerin üstünlüğünün değil, hukukun üstünlüğünün" hakim kılınmasıdır. İkinci koşul, anayasal sistemi oluşturan erklerin tek bir elde temerküz etmesini önleyecek biçimde kuvvet dağılımının gerçekleşmesidir. Üçüncü ve son koşul ise anayasal sistemin çoğunluk iradesinin karşısında edilgen bir konumda bulunmayacak kadar dayanıklı olması ve çoğulcu düzeni hedeflemesidir (Pettit, 1997: 173).

### 3.1.2.1.1. Hukukun Egemen Olması

Hukukun üstünlüğü olarak açıklanabilecek olan birinci koşulun en önemli özelliği yasaların çağdaş hukuk kurallarına uygun olmasıdır. Bu çağrı, yasaların genelliği, soyutluğu ve öngörülebilir olmasına vurgu yapar.<sup>47</sup> Kısacası, önceden ilan edilen yasalar herkese uygulanmalı ve uygulanacağı kişiler tarafından önceden açık ve sarih bir şekilde bilinmelidir. Pettit bu koşulun gerekliliğini şöyle açıklar (Pettit, 1998: 231):

Cumhuriyetçilerin yasaların bu tür yaptırımlara uymalarını neden isteyecekleri konusu açık olsa gerek. Eğer yasalar bu yaptırımlara uymazlarsa, o yasayı yapan, yürürlüğe koyan ya da uygulayanlar kolaylıkla başkaları üzerinde keyfi güç uygulayacak bir konuma gelebilirler. Örneğin, bunlara tabi olmaksızın yasalar yapan yasa koyucular -diyelim ki, Amerikan kolonileriyle ilişkilerinde Britanya Parlamentosu- keyfi güce sahip olacaklardır. Geçmiş kapsayan yasalar ya da vatandaşlıktan çıkarma gibi özel kişilere ya da gruplara uygulanacak yasalar yapabilen yasa koyucular az ya da çok keyfi olarak insanların hayatlarına müdahale edebileceklerdir. Aynı şekilde, iradi olarak ilan edilmemiş yasaları uygulayabilen ya da kendi çıkarları için yasadaki belirsizliklerden ve tutarsızlıklardan yararlanabilen yöneticiler ya da yargıçlar keyfi bir rejim oluşturacaktır. Eğer hukukun üstünlüğü düzeni çığnense, o zaman hukuk alanı otoritelerin keyfi iradelerinin bir oyun sahası haline alır.

<sup>46</sup> Liberal kurumsalcıların toplumsal barışın sağlanmasını kurumların güçlenmesi ve kurumsalcılığın egemen kılınması koşuluna özgülemelerine benzer biçimde (Yanık, 2015: 42) Philip Pettit de cumhuriyetçi -tahakkümsüzlük olarak- özgürlüğün kurumsalcı bir bağlamda gerçekleşeceğine inanır.

<sup>47</sup> Bu noktada Pettit'in yaklaşımı bir yandan çağdaş liberal Joseph Raz (Raz, 2019: 3) diğer yandan ise klasik cumhuriyetçi Rousseau'dan (Rousseau, Toplum Sözleşmesi, 2017: 35) izler taşır.

Hukukun üstünlüğünü sağlayan bir diğer önemli koşul ise hükümetlerin yönetim sürecinde yasal bir temelde hareket etmesi ve mümkün olduğunca elindeki işleri parlamento ile istişare ederek yürütmesidir. Bunun anlamı ise hükümet faaliyetlerinin yasa benzeri kararlar yoluyla yürütülmesi gerektiğidir. Hükümetin yasal süreçlere parlamentoyu dahil etmesi hem daha katılımcı bir yapıyı ortaya çıkarmakta hem de çıkarılan yasaların keyfi biçimde uygulanmasını zorlaştırmaktadır. Ancak bununla birlikte Pettit yasaların ayrıntılı ve yürütmenin yetkisinin tamamen pasifize edecek şekilde kazuistik olmasını da sağlıklı bulmaz. Ona göre en iyi yasa, hükümetin keyfi davranmasının önüne geçecek önlemlerin alındığı fakat hükümete de belli ölçüde takdir yetkisinin bırakıldığı yasadır (Pettit, 1998: 231-233).

#### 3.1.2.1.2. Gücün Dağıtılması

Manipüle edilemez bir anayasal düzeni temin eder diğer bir koşul, sistemin yasal gücün tek elde temerküz etmesini önleyecek şekilde bu gücü farklı taraflar arasında dağıtması, yani bir diğer deyişle kuvvetler ayrılığıdır. Hukukun üstünlüğü ve hukuk düzeni koşulu yasanın içeriği ile ilgiliyken bu koşul yasanın işleyişine ilişkindir. Cumhuriyetçi gelenek açısından kuvvetler ayrımı ilkesinin önemi, gücün tek elde toplanarak keyfi bir yönetime dönüşme ihtimalinin önüne geçilmesini sağlamaktır. Aksi bir durum, Madison'ın da belirttiği gibi bir tiranlığı beraberinde getirecektir (Pettit, 1998: 235; Madison, Hamilton, & Jay, 1987: 303).

Cumhuriyetçi geleneğe göre güç, herhangi bir kişide temerküz etmişse tahakkümcüdür. Pettit'e göre gücün temerküz etmesini önlemenin esas formülü yasama, yürütme ve yargı güçlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Bu bağlamda kuvvetler ayrılığı, klasik cumhuriyetçi düşünceden de izler taşımaktadır. Ancak Pettit'in klasik cumhuriyetçilerden ayrıldığı nokta, kuvvetlerin birbirinden ayrılmasını yeterli görmemesidir. Pettit, gücün tek kişide toplanmasını önlemek için kuvvetler ayrılığının yanı sıra belli birtakım ilave tedbirler düşünür (Pettit, 1997: 178). Kuvvetler ayrımını güçlendirecek ilave tedbirlerden birisi, iki meclisli yapıdır. Pettit, parlamentonun iki meclisli bir yapıda olmasının cumhuriyetçi bir yönetim için ideal olacağını söyler. Bununla birlikte bir diğer ilave önlem ise merkezi hükümetin sahip olduğu gücü eyaletlerle paylaştığı adem-i merkezîyetçi bir yönetimin

hüküm sürdüğü federal bir yapılanmadır. Bir diğer ilave tedbir ise belli uluslararası anlaşma ve uzlaşmalara uyulmasının taahhüt edilmesi ile egemenliğin -ve gücün- uluslararası kuruluşlara aktarılmasıdır (Pettit, 1998: 236-7).

### 3.1.2.1.3. Çoğunluğun Tahakkümünün Önlenmesi

Pettit'e göre eğer cumhuriyetçi yönetimin keyfi yönetimden uzak ve manipüle edilemez olmasını istiyorsak, kuvvetlerin farklı birimlerin arasında dağıtıldığı ve hukukun üstünlüğünün hüküm sürdüğü bir yönetim biçimi önemli olmakla birlikte yeterli gelmeyecektir. Manipüle edilemez ve keyfilikten yoksun bir yönetimin sağlanması için üçüncü koşul, çoğunluğun tahakkümüne teslim olmamaktır. Kısacası keyfilikten uzak ve manipüle edilemez bir yönetimde, yasaların çoğunluğun arzularına göre kolayca değiştirilememesi gerekir.<sup>48</sup> Pettit, yasaların kolaylıkla çoğunluğun isteğine göre değişeceği bir düzenin cumhuriyetçi özgürlüğe vereceği zararları şöyle ifade eder (Pettit, 1998: 240):

Yasaları mevcut çoğunluğun değiştirebileceği hale getirelim, göreceksiniz o zaman yasalar az ya da çok keyfi kontrole uygun hale gelecektir; göreceksiniz yasalar hükümetlerin tahakkümü karşısında güvenli bir sığınak teşkil etmekten çıkacaktır. Çoğumuz belli bakımlardan belirgin bir azınlığa aitiz ve bundan dolayı çoğumuzun karşımızdaki çoğunluğun seçimlerdeki merhametine kalmadan yaşadığımızı görmekte çıkarımız vardır.

Cumhuriyetçi bir yönetimde bu yasaların değiştirilmesi için parlamentoda ya da halk oylamasında nitelikli bir çoğunluk aranmalı ve yasanın değiştirilmesi hukuk çerçevesinde -yasaların anayasal denetimi gibi- zorlaştırılmalıdır (Pettit, 1998: 239-240):

Eğer yasa değiştirilmek üzere müzakere edilecekse, değişikliğin yapılabilmesi için alışıldık çoğunluk desteğinden fazlası istenmelidir; yasa, örneğin farklı kuruluş yapıları olan iki meclisten de geçmeli ya da eyaletlerin çoğunda seçmenlerin çoğunluğuyla geçmeli ya da üçte iki çoğunluğa tabi olmalıdır. Yasaların demokratik başarılar olduğunu düşünebiliriz ancak bizim demokrasinin farklı yollarda işlenmesini

<sup>48</sup> Burada kastedilen yasaların yenilenmesinin önüne geçmek değildir. Pettit'e göre yasalar, günün şartlarına göre tahakkümsüzlüğü ve özgürlüğü temin edecek şekilde değişime uğrayabilirler. Ancak önemli olan, temel ve önemli yasaların kolayca değişmesini engellemektir.

sağlamamız ve daha temel ve önemli yasalarda yapılacak değişikliklerin özel olarak zorlu bir rota izlemesi gerektiğinde ısrar etmemiz lazımdır.

Görüldüğü gibi Pettit'in cumhuriyetçi özgürlüğü sağlayan araçlar bağlamında vurgu yaptığı manipüle edilemez anayasal yönetim; kuvvetler ayrılığı, hukukun üstünlüğü ve çoğunluğun tahakkümünün önlenmesi gibi üç koşula dayanmaktadır. Esasen bu koşullar, birinci ve ikinci bölümlerden de hatırlanacağı üzere liberal teorinin sıklıkla üzerinde durduğu ve “sine qua non” olarak belirlediği temel ilkelerdir. Bununla birlikte adem-i merkeziyetçiliği devletin sınırlandırılması bağlamında ele almak da liberal söyleme yakınsayan bir başka yön olarak ortaya çıkmaktadır. Liberaller tarafından adem-i merkeziyetin devlet iktidarını merkez ve çevre arasında dağıtarak bireysel özgürlüğün korunmasına katkıda bulunduğu sıklıkla öne sürülen bir argümandır (Erdoğan, 2015: 235).

Son kertede, çağdaş cumhuriyetçiliğin önemli isimlerinden birisi olan Philip Pettit'in cumhuriyetçi devlet nosyonu incelendiğinde liberal geleneğin birçok ilkesini benimsediğini ve liberal teoriye yakınlaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Liberal teoriye yakınlaşan bu irtibat noktaları, zaman zaman klasik liberal teorisinin müdahalesizlik hattı ile kesişirken, kimi zaman da modern liberal teorinin “müdahale” bağlamına yakınsamaktadır. Bununla beraber Pettit, cumhuriyetçi kökeni ile de bağlarını koparmaz. Zira kuvvetler ayrılığına dair hassasiyet, klasik cumhuriyetçi düşünürlerde de sıkça görülmektedir. Ancak Pettit'i klasik cumhuriyetçilerden farklı kılan ve hatta liberal teoriyi bile aşan esas söylemi, birey üzerinde -devlet ya da herhangi başka bir birey tarafından- kurulacak tahakküme, bir diğer deyişle (keyfi) müdahale olasılığına dahi sıcak bakmıyor oluşudur. Zira Pettit'in öne sürdüğü yaklaşımlardaki tüm önlemler yalnızca tahakkümü değil, tahakkümün doğuracak noktaları da bertaraf etmek üzeredir.

Pettit bireyi devlet karşısında özgürleştirme arzusu ve bireyin iradesinin toplumun/çoğunluğun karşısında aşınmasına karşı çıkmasıyla liberal teoriye daha yakın görünmektedir. Öte yandan Pettit öğretisinde tahakküm olgusunun müdahaleyi aşarak “müdahale ihtimalini” dahi bir bağımlılık unsuru olarak kodlaması tahakkümün tanımlanma alanını genişletmiş; ekonomik ve fiziki koşulların yetersizliğinin de bir tahakküm olasılığı olarak ele alınmasını sağlamıştır. Kişilerin dışsal sebeplerden

kaynaklanan imkan ve kaynak yetersizliklerinin giderilmesini devlet müdahalesinde gören Pettit, bu noktada da modern liberal düşünceye ve müdahale bağlamına yaklaşmaktadır.

### 3.1.2.2. İtiraza Dayalı Demokrasi

Pettit, cumhuriyetçi yönetimin manipüle edilemez bir anayasal sistem üzerine inşa edilmesinin yanı sıra itiraza dayalı bir demokratik yapının da oluşturulmasını gerekli görür. Zira hukukun üstünlüğüne ve kuvvetler ayrılığına dayanan, çoğunluğun tahakkümünün önlendiği manipüle edilemez bir anayasal sistem kurulsa bile sistemin devamını sağlayan yasaların uygulaması esnasında bürokratlar belli takdir hakları kullanacaklardır. Karar alma yetkisinin bürokratların elinde olması keyfi güç kullanımını beraberinde getirerek tahakkümün boyutunu genişletebilir. Bunun önlenmesi, itiraza dayalı bir demokratik yapının oluşturulması ile mümkün olacaktır (Pettit, 1997: 183).

Her ne kadar anayasal temelde kuvvetler ayrılığına dayanan bir yönetim olsa da cumhuriyetçi yönetimde de yetkililerin keyfi kararlar verebilecek nispi bir gücünün olabileceğini söylemek yanlış olmaz. Zira yetkililer sıradan halk üzerinde egemenlik kurabilecek bir konumda olacak ve sıradan insanların kendilerine boyun eğmek durumunda kalacaklarını düşünebileceklerdir. Oysa kararlar hangi kuvvet tarafından alınırsa alınsın -ister yasama, isterse yürütme ya da yargı- sıradan halkın düşüncelerinin, diğer bir deyişle rızalarının izlerini taşımalıdır. Ancak salt bireysel rızanın varlığı, eğer itiraz kültürünün yokluğunun gölgesinde kalırsa keyfilikten kurtuluş için yeterli olmayacaktır. Keyfilikten kurtuluş, bireysel rızadan öte itiraz edilebilirlik ile ilişkilidir (Pettit, 1998: 241-4):

Pettit, keyfi yönetimin engellenmesi için bireylerin ya da çoğunluğun açık yahut örtük rızasının yeterli olacağını düşünmez. Daha önce de belirtildiği gibi yönetim ve karar alma süreçlerindeki keyfilikğin önlenmesi rızadan çok itiraz edilebilirliği gerektirir. Pettit'in "itiraz" a yüklediği anlam iki ayak üzerinde yükselir. Bunlardan birincisi; bireyin kendisine yönelecek keyfi müdahaleye karşı etkili bir itiraz ortaya koyabilmesidir. İkinci ayak ise bireyin itirazı sonucunda müdahaleyi gerçekleştiren öznenin, müdahale edilen

bireyin fikirlerini ve çıkarlarını dikkate almasını sağlayabilmektir. İtiraz edebilme durumu söz konusu ise bir müdahalenin varlığından bahsedilse dahi bu müdahale tahakkümcü değildir. Bununla beraber itiraz edebilme imkanı olduğu müddetçe kamusal kararların zayıf bir rıza temelinde oluşturulması da sorun teşkil etmez (Pettit, 1998: 244-245):

Kamusal kararların keyfi olmayışı, bu kararların belli bir uzlaşım sürecinden doğmuş ya da çıkmış olma koşulundan değil, eğer yurttaşların algılanmış çıkarları ve fikirleri ile çatışma halindeyseler, yurttaşların etkili bir biçimde onlara itiraz edebilmeleri koşulundan gelir. Önemli olan kararların belli bir rızaya dayalı tarihsel kökeni değil itiraz ihtimaline karşı tipik ya da karşı olgusal esnekliğidir.

Kamusal kararların keyfi olmaması, bu kararların belli bir uzlaşma sürecinin sonunda doğmuş olmasından kaynaklanmaz. Pettit'e göre bu kararlara yurttaşlarca itiraz edilebilmesi, kararların uzlaşım mekanizmaları sonucu hayata geçmesinden daha önemlidir. Kamusal kararların itiraz edilebilir olması demek, bu kararların demokratik bir karakter taşıması gerektiğini söylemektir. Demokrasiye yönelik genel yaklaşım her ne kadar onu rızaya dayanan bir yönetim olarak gösterse de Pettit'in düşüncesine göre demokrasi, rızaya değil daha çok itiraz edilebilirliğe dayanan bir sistemdir. Halk, yönetimin verdiği kamusal kararlara -ister bireysel ister kolektif olsun- itiraz imkanına sahip olduğu ölçüde demokratik ve keyfilikten uzak bir yönetimden söz edilebilecektir (Pettit, 1998: 244; Shapiro, 1990: 266).

Pettit'e göre kamusal kararların itiraz edilebilir olması için üç koşulun yerine getirilmesi gerekir. Bu koşullardan birincisi, itiraz edebilmeyi mümkün kılan bir zeminin oluşturulmasıdır. Pettit bu zemini "müzakereci cumhuriyet" kavramı ile açıklar. İtiraz edilebilirliği sağlayan ikinci koşul, itiraz edilebilirliği sağlayacak bir aracın varlığıdır. Bu araç Pettit metodolojisinde "kapsayıcı cumhuriyet" kavramıdır. Son olarak üçüncü koşul ise insanların yaptıkları itirazların dinlenip değerlendirileceği bir forum işlevi gören "duyarlı cumhuriyet" kavramıdır (Pettit, 1997: 186-187).

### 3.1.2.2.1. Müzakereci Cumhuriyet

Müzakereci cumhuriyet anlayışı temelinde kamusal kararların alınmasını mümkün kılan iki biçim vardır. Bunlar; pazarlık temelli karar alma biçimi ve müzakere temelli karar alma biçimleridir. Pazarlık temelli karar almada bireyler verili tercihler ve çıkarlar ile masaya otururlar. Bu süreçte karşılıklı tavizler verilerek üzerinde bir fikir birliğine varılan bir anlaşma ortaya koyarlar. Müzakere temelli karar almada ise bireyler belli ortak değerlendirmeler üzerinden hareket ederler ve “hepsinin anlamlı olarak kabul edebilecekleri değerlendirmelere hangi anlaşmanın en iyi yanıt verebileceği üzerinde anlaşmaya çalışırlar”. Görüldüğü gibi pazarlık temelli karar alma sürecinde tercihler verilidir, oysa müzakere temelli karar alma sürecinde tercihler sonradan oluşturulur. Pettit, bu karar alma biçimleri arasındaki farkı şöyle açıklar (Pettit, 1993: 288; Pettit, 1998: 246-7):

Pazarlık temelli karar alma itiraz için bir tür zemin, müzakere temelli karar alma başka türlü bir zemin sağlar. İtiraz için pazarlık zemininde, kamusal karar ilgili çıkar grupları arasında yapılan pazarlığa denk düşmez ya da belli bir çıkar grubunun, belki karar alma sürecinde yeterince temsil edilmeyen birinin, vermeye yanaşmadığı bir taviz gerekmektedir. İtiraz için müzakere zemininde ise kamusal karar yersiz değerlendirmeler temelinde alınmıştır ya da konuya ilişkin bütün değerlendirmeleri dikkate almamış, gruplardan birinin ya da ötekinin gerçekliğini ve gücünü ihmal etmiştir.

Pettit, bu karar alma biçimlerinden müzakereci karar alma biçimini tercih ederken bunun gerekçesini ise müzakereci karar alma sürecinin daha katılımcı ve geniş kapsamlı olması ile ilişkilendirir. Zira pazarlıkçı itiraz süreci, pazarlık gücüne sahip olan ve karşı tarafı harekete geçirecek ölçüde ağırlığa sahip olan gruplar için söz konusudur. Oysa müzakere temelli itiraz süreci kamusal karar alma sürecine karşı kabul edilebilir bir görüş ileri süren herkes için geçerlidir. Prensip olarak herhangi bir ağırlığa ya da kitlesel olarak güce sahip olmak gerekmez (Pettit, 1997: 188-190).

Müzakereci karar alma süreci, yurttaşların alınan kamusal kararların şeffaf ve denetlenebilir olmasına katkıda bulunmasını sağlar. Hiç kimsenin tahakküm altında olmadığı cumhuriyetçi bir yönetimde kamusal kararlar belli bir kesimin çıkarlarını gerçekleştirmekten ziyade tarafsız olma yönünde bir karakter ortaya koyar. Müzakere



temelli karar alma sürecinin bir diğer önemli niteliği, karara bağlanması gerekli konular üzerinde bir uzlaşma zeminini şart koşmamasıdır. Yurttaşlar, aralarındaki konularda bir fikir birliğine varmamış olsalar yahut yasama ve yürütme organlarında alınan kararlar bir uzlaşmaya dayanmasalar bile ortak bir konuşma zemininin var olması itiraza dayalı bir demokrasiyi tesis etmek açısından yeterli görünmektedir (Pettit, 1997: 189-190).

### 3.1.2.2.2. Kapsayıcı Cumhuriyet

Bireylerin kamusal kararlara itiraz edebilmelerini sağlayacak zemini müzakereci cumhuriyet kavramıyla açıkladıktan sonra Pettit, bu zeminde itirazların gerçekleştirileceği araçları açıklamaya girişir. Zira, kamusal kararlara itiraz etmek için elverişli araçların yokluğu durumunda itiraza imkan sağlayan zeminin de bir işe yaramayacağı açıktır. Bu bakımdan demokrasi, istişareye açık müzakereci bir zeminde bulunmakla birlikte aynı zamanda kapsayıcı da olmalıdır. İtiraz zeminini itirazı gerçekleştirecek araçlarla zenginleştiren bu durum kapsayıcı cumhuriyet kavramıyla açıklanır. Kapsayıcı cumhuriyet kavramı ise parlamentonun varlığı üzerinden cisimleşir. İtiraz edilebilirlik bu bağlamda parlamentodaki çoksesli dil üzerinden hayat bulur. Her grup, kendi kaygılarını ve düşüncelerini korkmaksızın dile getirebilmeli ve bu kaygıları yasa yapıcıların dikkate almasını sağlayacak sözcülere sahip olmalıdır. Bu sözcülerin ise temsil edilen kesim içerisinden çıkması gerekir (Pettit, 1994: 216).

Yasama organının dar bir çevreyi değil, tüm sosyal kesimleri kapsamaması gerektiğini ileri süren Pettit, bu düşüncesini yasama organının seçimleri ve yapılanmasına dair birtakım önerilerle billurlaştırır. Pettit'in ilk önerisi, dolaylı seçim yerine doğrudan seçim sisteminin tercih edilmesidir. Bölgesel seçmen gruplarının belirleyici olduğu bir parlamento oluşumu, farklı grupların kendilerini tam olarak ifade edebilmelerinin önüne geçecektir. Şayet iki meclisli bir parlamento yapısı varsa bu durumda her meclis için farklı bir seçim yönteminin uygulanması gerekebilir. Bununla birlikte kadınların temsili ile ilgili bir sorun yaşıyorsa kadın kotası gibi yöntemler yararlı olacaktır. Katılımı artırmak adına zorunlu oy sistemi benimsenebilir (Pettit, 1997: 191).

Kapsayıcı cumhuriyet yasama organının kapsayıcılığı ile sınırlı tutulmamaktadır. Bu bakımdan kapsayıcılığın yürütme ve yargı organlarında da kendini göstermesi gerekir. Bu alanlarda da kapsayıcılığın sağlanması için Pettit birtakım tedbirler düşünür. Yürütme ve yargı organlarındaki karar alıcılar, bu konulara seçimle gelmemiş olsalar dahi -ki Pettit seçimle iş başına gelme olasılıklarını da dışlamaz- belli sosyal gruplara göre istatistiksel bir temsilden uzak bulunmamalıdır. Yürütme ve yargı organlarının belli grupların üyelerini temsil etmedikleri bir durumda, örneğin bir dinin, cinsiyetin, sınıfın yahut bir etnik grubun üyelerinin bu organlarda baskın bir biçimde yer aldıkları bir durumda temsil edilmeyen grupların seslerini ilgili çevrelere ulaştırma olanakları kalmayacaktır. Öyleyse Pettit'e göre yasama organı seçimlere dayanan bir temsile, yürütme ve yargı organları ise toplumu temsil eden grupların istatistiksel oranına dayanan bir temsile muhtaçtır (Pettit, 1997: 193). Bu organların işlevlerini ve görevlerini hakkaniyetli bir şekilde yerine getirmediğine yönelik güçlü bir inanca sahip olduğunda ise bu organların protesto ve şikâyet edilebilmesi gerekir (Pettit, 1998: 254):

Bu kapsayıcı yanın hayat bulabileceği birçok kanal vardır. Bunlar arasında, Parlamento'ya dilekçe vermek, araştırma yapmak üzere bir görevli tayini istemek, bir yargı kararı için yüksek bir mahkemeye itiraz etme hakkı, dernek kurma, gösteri ve toplantı yapmak gibi daha az resmi haklarını sayabiliriz... İtiraz kanalları, ilk planda şikâyetinizi iletebileceğiniz yeşil hareket, kadın hareketi ya da tüketici hareketi gibi sosyal hareketler olduğu oranda etkili olacaktır. Bu gibi hareketler şikâyet kanallarının parazitlerden kurtulmasına hizmet edecektir çünkü onlar şikâyetlerin ortaya çıktığı ve çoğaldığı yerlerde ilk çalınacak kapı olarak hizmet görebilirler. Ve bu gibi hareketler ele aldıkları şikâyetleri çok etkin bir şekilde duyurabilirler çünkü onların tek tek bireylerle kıyaslanmasa bile düşünülemez kadar seslerini duyurma imkânı vardır.

Kapsayıcı cumhuriyeti gerçekleştirecek önlemlerden birisi de siyasetin finansmanı ile ilgili yapılacak düzenlemelerdir. Herhangi bir cumhuriyetçi yönetimin kapsayıcı olmasının önündeki en önemli engellerden birisi, siyasetçilerin seçim kazanmak için paraya ihtiyacı olması ve partilerinin faaliyetlerinin finansmanını sağlayan kesimlerin çıkarlarına karşı kaçınılmaz olarak duyarlı olmalarıdır. Finansal destekçilerinin çıkarlarında duyarlı olan bir parlamento yahut hükümet ise yeterince kapsayıcı olamayacaktır. Pettit, bu problemin üstesinden gelebilmek için siyasi kampanyalara yapılan ekonomik katkıları kamusal hale getirmenin yollarını arar. Bu konuda uygulanabilecek bir çözüm de, yurttaşların vergilerinin bir kısmının siyasi partilerin

finansal desteği için ayrılmasıdır. Böylece Pettit, tahakküm olasılığından sadece yönetilenleri değil yönetenleri de korumayı düşünür. Pettit'e göre bunu sağlamanın en iyi yolu iş dünyası ile hükümet dünyasının birbirinden etkin bir şekilde ayrılmasını sağlayacak önlemlerin düşünülmesidir (Pettit, 1998: 255).

### 3.1.2.2.3. Duyarlı Cumhuriyet

İtiraz için gerekli zemin ve itirazın dile getirileceği kürsüden sonra itiraz edilebilir bir düzeni sağlayacak, itiraza dayalı bir demokrasiyi oluşturacak gerekli koşulların üçüncüsü ise itirazların hakkıyla ve doğru bir şekilde dinleneceği bir platformun ya da forumun oluşturulmasıdır. Buna göre siyasi yapı müzakereci ve kapsayıcı olmalıdır ancak aynı zamanda da duyarlı olmalıdır. Demokratik teamüllerle yönetilen cumhuriyetçi bir yönetimde insanların belli grup kimlikleri etrafında bir araya gelebilmeleri, ittifaklar kurabilmeleri, kamuoyunu ve siyasi yaşamı etkileyebilmeleri gerekir. İtiraz edilebilirliği temel alan bir demokratik cumhuriyette, farklı grupların seslerini duyurabilmesi, bir başka deyişle bu grupların "dinlenilmesi" başat koşuldur (Pettit, 1997: 195).

Pettit, duyarlı cumhuriyeti sesini yükseltebilen, hükümetin ve parlamentonun kararlarına kamusal alanda karşı çıkabilen kişilerin varlığı ile özdeşleştirir. Alınan kararlara yurttaşlar tarafından verilen karşılık eğer ilgili organların kararlarını değiştirmesini ya da o kararların doğurduğu zararları belli ölçüde tazmin etmesini sağlıyorsa bu duyarlı cumhuriyetin başarı hanesine yazılacaktır. Ancak her karşı çıkış ve itiraz ilgili kararların değiştirilmesi sonucunu doğurmayacaktır. Pettit'e göre bir tahakküme ya da itiraz eden gruba karşı keyfi bir güç kullanımına yol açmadığu müddetçe tüm itirazların bir karşılık bulması da gerekli değildir (Pettit, 1997: 196-198).

İtiraza dayalı demokrasi modelinin üç koşulunu açıkladıktan sonra Pettit, klasik liberal teoriye ile bir hesaplasmaya girişir. Bilindiği üzere klasik liberalizmin kurucusu olan John Locke'un siyasi toplumunun temel öğeleri çoğunluk yönetimi ve rıza kavramları üzerine kurulmuştur (Locke, 1980: 52, 103). Bir cumhuriyetçi olarak Pettit ise bir tahakküm nedeni olabileceğine dikkat çekerek hem çoğunlukçuluğa karşı çıkar hem de rıza yerine itiraz edilebilirliği öne çıkarır. Ancak Pettit'in itiraza dayalı demokrasisinin anahtar

kavramı olan “itiraz edilebilirlik” ile Locke’un direnme hakkı arasında kurduğu koşutluk çarpıcıdır.<sup>49</sup> Oysa Locke direnme hakkını kendisine yasayla verilen yetkiyi aşan hükümetler için öngörür. Pettit’in itiraz edilebilirlik kavramı ise yasanın aşılmasını ya da onun hilafına hareket edilmesini gerektirmez. Pettit temelde keyfi müdahaleye ve bunun getireceği tahakküm olasılığına karşı çıkar. İtiraz edilebilirlik nosyonu keyfi müdahale sebebiyle tahakküme uğrayan ve buna yol açan kararlara/işlemlere itiraz eden yurttaşların itirazlarının karar alıcıları “bir değişikliğe zorlayabilmelerinden” ibarettir (Pettit, 1998: 245).

Öte yandan Pettit’in itiraza dayalı demokrasisi “kamusal kararlar alanların kararlarını belli yansız değerlendirmeler temelinde ve şeffaf olarak almaları gerektiği anlamında aklı öne alır” ve bu yönüyle devlet yönetiminin piyasa kurallarıyla hareket etmesini öngören ve liberallerin görünmez el kavramını referans alan “çıkar paradigması” yaklaşımından ayrılır. Pettit, görünmez el yaklaşımının piyasalarda işlemlerini zararlı bulmasa da bu yaklaşımın devlet yönetiminde egemen olmasının ve tıpkı bireyler gibi yöneticilerin de keyfi faydalarını maksimize etme yoluna gitmesinin tahakküm ve çoğunlukçuluğa yol açacağını söyler<sup>50</sup> (Pettit, 1998: 267-268):

Görünmez el kavramına dayalı bakış bireylerin çeşitli cephelerde keyfi güç hayaletinin eline teslim edilmesi anlamına gelecektir. Eğer kamu görevlilerini düşünür ve benim ve başkalarının onların idare tarzına karşı taşıyabileceğimiz tahakkümsüzlük kaygılarına bakmaksızın, onları koltuklarını korumak için ne gerekirse yapma kararlılığında bulursam benim üzerimde bir dereceye kadar keyfi güç kullanan insanlar olarak görmem gerekir. Eğer mahkemeleri ele alır ve onları anayasanın tarafsız yönetim oluşturma hedefine bakmaksızın, yalnızca kamusal

<sup>49</sup> “Yönetimin bir tür yasal yatırım ortaklığı olduğu fikri, yani yönetimin az ya da çok yöneticilerin sadık kalmaları zorunlu olan iyi tanımlanmış bir karar özeti olduğu fikri halkın yönetimin bu krediyi ne kadar kullandığı ve iyi kullanıp kullanmadığını sorgulama yetkisinin olduğu başka bir fikirle uyumludur. Ve uç noktada bu Locke tarafından açıktan savunulan, eğer hükümet görevini yerine getirmekte başarısız olacak olursa, halkın ona direnmeye ve onu alaşağı etmeye hakkı olduğu fikri ile çelişmez. Bu düşünce çizgisi açıkça demokrasinin ne olduğuna ilişkin itiraz temelli imgeye aittir. Bu, doğal olarak itiraz temelli bir vizyona uyan halkın egemenliğinin seçimle yetkilendirmede değil, direniş hakkında yattığını gösteren bir tablodur.” (Pettit, 1998: 264-265)

<sup>50</sup> Serbest piyasada görünmez el ve çıkar maksimizasyonu sürekli bir keyfi müdahale ve tahakküme yol açmaz çünkü pazarlık gücündeki farklar dışında her satıcı belli oranda rekabetçi olabilir. Örneğin bir satıcı fiyat düşürdüğünde ötekinin fiyatı altında satış yaparak ona müdahalede bulunmuş olsa dahi diğeri de fiyat düşürerek bu müdahaleyi ortadan kaldırabilir. Oysa devleti yönetenlerin çıkar maksimizasyonunu hedeflemeleri, buldukları görevleri ve konumları korumaları kaygısıyla belli grupları öncelemelerine yahut onların kaygılarına göre kararlar alabilmelerine yol açacaktır. Bu kararlar da kuşkusuz bir diğeri sürekli bir tahakküm altında bulunmasına sebep olur.

kayıtlardan elde edilen çoğunluk iradesini dikkate alarak yasaları yorumlamakla meşgul olduklarını görürsem, çoğunluğun iradesi benim ve benim gibilerin zararına işlediği oranda, mahkemeleri beni o iradenin insafına terk etme araçları olarak görmeliyim.

Sonuç olarak Pettit hem cumhuriyetçiliğin ana temalarını hem de itiraza dayalı demokrasi modelini temellendirirken tahakküm olgusunu gerek bireysel gerekse kamusal olmak üzere tüm alanlarda ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Tahakkümsüzlüğün bireysel boyutu bir kişinin diğeri üzerindeki keyfi müdahalesine işaret ederken, kamusal boyutu ise keyfi yönetime yahut yönetimi oluşturan unsurların bireyler üzerindeki keyfi müdahalesine denk düşer. Pettit'in tahakkümün kamusal boyutunu ve keyfi yönetimi önlemek için önerdiği çözümler müzakere, tarafsızlık, istişare, temsil, çoğulculuk ve şeffaflık gibi kavram ve değerler üzerinden hayat bulur.

Pettit'in keyfi yönetimin önlenmesi adına ortaya attığı bu kavramların büyük oranda liberal teorinin benimsediği değerlere yakın olduğunu söylemek gerekir. Öyleyse Philip Pettit, kamusal tahakkümü ortadan kaldırmak adına çağdaş cumhuriyetçi bağlamı ortaya koyarken liberalizmin öğelerinden de yararlanır. Bu durum, liberal öğretisi ile çağdaş cumhuriyetçiliğin ortaklaşabildiği noktaları göstermek bakımından değerlidir. Her ne kadar Pettit itiraz kültürünü liberal bağlamın öngördüğü “rıza” kavramından daha çok önemse de Pettit'in “itiraza dayalı demokrasinin” alt kümesinde yer alan müzakere, katılım ve istişare öğeleri, liberal değerlere olan yakınlık ile müdahalesizlik ve tahakkümsüzlük hatlarının irtibat noktalarını göstermek bakımından önemlidir.

Bununla birlikte parlamento oluşumunda öngörülen çoğulculuk ve farklı grupların temsil edilmesine dönük vurgu da dikkat çekicidir. Çağdaş dönemin çokça başvurulan temalarından olan çoğulculuk ve çok seslilik vurgusu, cumhuriyetçi düşünce geleneğinde Pettit ile birlikte yer bulmuştur. Bu bağlamda “Pettit cumhuriyetçiliği”, liberal söylemin hakim paradigma olmasına dönük bir meydan okumayı içerirken, aynı zamanda müdahale-müdahalesizlik ve tahakkümsüzlük hatları arasındaki kesişimleri ortaya koymak bakımından da çağdaş siyaset felsefesine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

## 3.2. PETTIT VE TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK ÖZGÜRLÜK

### 3.2.1. Negatif ve Pozitif Özgürlüğü Aşmak

Çağdaş cumhuriyetçiliğin Neo-Roma çizgisini izleyen önemli düşünürlerden birisi olarak Philip Pettit, özgürlük kavramını “tahakkümsüzlük” bağlamı üzerinden ele alarak özgürlük yaklaşımına yeni bir soluk getirmiştir. Çağdaş siyaset felsefesinde özgürlük kavramsallaştırmasının Isaiah Berlin’in iki özgürlük kuramı ekseninde pozitif ve negatif özgürlük düzleminde ele alındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Philip Pettit ise negatif ve pozitif özgürlük ikiliğini aşan bir özgürlük yorumunu dillendirir. Pettit’in cumhuriyetçi düşünce geleneğinin özgürlük literatürüne yaptığı katkı da burada ortaya çıkar. Bu bakımdan, Pettit’in cumhuriyetçi özgürlük düşüncesine yaptığı katkıyı anlamak için Berlin’in pozitif ve negatif özgürlük ayrımından yola çıkmak yerinde olacaktır.

Berlin’in kendinden önceki bazı düşünürleri (Kant, T.H. Green gibi) izleyerek negatif ve pozitif özgürlük ayrımı altında ele aldığı<sup>51</sup> özgürlük kavramının bu farklı görünümünün her ikisi de siyasal özgürlük ile ilintilidir. Zira gerek pozitif gerekse negatif özgürlük kavramları, özgürlüğün bir toplumdaki iktidar ilişkilerinden kaynaklanan engellemelerin varlığı ya da yokluğu ile bağlantılı olduğunu savunur (Çapan 2015: 142). Bununla birlikte Berlin, sayısız farklı özgürlük kavramsallaştırması olduğunu fakat kendisinin negatif ve pozitif özgürlük bağlamında iki temel özgürlük tanımıyla ilgileneceğini söyler (Berlin, 2002b: 168).

Berlin, negatif özgürlük kavramını tanımlarken Thomas Hobbes’un özgürlük tanımından<sup>52</sup> yola çıkar. Bu bakımdan Hobbes’un özgürlük yaklaşımına kısaca değinmek yararlı olacaktır. Hobbes, özgürlüğü şöyle tanımlar (Hobbes, 1993: 96, 154):

Özgürlük nedir? Özgürlükten kelimenin doğru anlamıyla dış engellerin yokluğu anlaşılır. Bu engeller çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği

<sup>51</sup> Negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramları ilk defa Isaiah Berlin tarafından dile getirilmiş değildir. Negatif özgürlük kavramı daha önce Bentham’ın çalışmalarında kullanılmışken pozitif özgürlük ise T.H. Green tarafından kullanılmıştır (Öztürk, 2015: 125).

<sup>52</sup> “Özgür bir insan, yapmak istedikleri önünde hiçbir engel olmayan insandır.”

şekilde kullanmaktan onu alıkoyamazlar... Özgürlük nedir? Özgürlük veya hürriyet tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir. Çünkü, dışsal bir varlığın engellemesiyle belirlenen belirli bir mekanın dışına çıkamayacak şekilde bağlanmış veya kuşatılmış herhangi bir şey için, onun daha öteye gitme özgürlüğü olmadığını söyleriz.

Hobbes özgür insanı, gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde istediği şeyi yapması engellenmemiş olan insan olarak tanımlar. Ancak ona göre özgür ve özgürlük sözcükleri varlıklar dışında bir şeye uygulandıklarında yanıltıcı olurlar ve yanlış kullanıma maruz kalırlar. Çünkü hareket etmeyen herhangi bir şey engellemeye de tabi değildir. Örneğin yol özgürdür denildiği zaman yolun özgürlüğü değil, o yolda herhangi bir engel olmaksızın yürüyenlerin özgürlüğünden söz edilir. Özgür bağıştan bahsedilirse bu bağışın herhangi bir özgürlüğü ile ilgili değildir. Burada kastedilen o bağışı yapmak için bağış yapanın özgürlüğünün herhangi bir yasa ya da sözleşme ile kısıtlanmamış olmasıdır (Hobbes 1993: 96, 155).

Berlin de negatif özgürlüğü Hobbes'a yakın bir noktada açıklar. Berlin'e göre normal koşullar altında, eylemlerimiz diğer bireyler ya da gruplar tarafından müdahaleye uğramadığı ölçüde negatif özgürlüğe sahip olduğumuz söylenebilir. Bu açıdan siyasal özgürlük bir kişinin, başkaları tarafından engellenmeden ve o kişiye müdahale edilmeden eylemde bulunabildiği alandır. Birey, yapabilme kudretine sahip olduğu bir şeyi yapmaktan başkaları tarafından alıkonulursa, o nispette özgür değildir. Eğer bireyin hareket alanı başkaları tarafından belirli bir minimal düzeyin altına indirilirse o kişi zorlanmış/zorunda bırakılmış ya da köleleştirilmiş olarak tanımlanabilir. Ancak bu zorlama durumu bir eylemi gerçekleştirememenin her halini kapsayan bir bağlamda ele alınamaz. Berlin bu ifadelerini şu örnekle berraklaştırır (Berlin, 2008: 53; Berlin, 1970: 122):

Şayet ben, başka türlü yapabileceğim bir şey için diğerleri tarafından engelleniyorsam, bu anlamda özgür sayılmam ve şayet bu alan belirli asgari bir düzeyin ötesinde başka kişiler tarafından daraltılmışsa, baskıya maruz kalmış ya da köleleştirilmiş sayılabilirim. Ne var ki, baskı, yetersizliğin her biçimini kapsayan bir terim değildir. Şayet havada iki metreden fazla zıplayamıyor ya da gözlerim görmediği için okuyamıyor yahut Hegel'in karanlık sayfalarını anlayamıyorsa, bu anlamda köleleştirilmiş ya da baskıya uğramış olduğumu söylemek tuhaf olacaktır. Baskı, başka türlü eylemde bulunacağım alana diğerlerinin kasıtlı müdahalesi

anlamına gelir. Eğer bir amaca ulaşmakta insanlar tarafından engelleniyor iseniz, siyasal özgürlüğünüz ya da hürriyetiniz yok demektir.

Zorlama/zorunda bırakılma, zora koşulma ya da bir başka deyişle cebir, içinde başka türlü hareket edilebilecek alandaki kasıtlı müdahaleleri ifade eder. Başka insanlar tarafından bir amaca ulaşmakta engellenen kişi siyasal özgürlüğünü yitirmiş demektir. Ancak bir amaca ulaşmamak her zaman siyasal özgürlüğün olmadığı anlamına gelmez. Ekonomik özgürlük ya da onun karşıtı olan ekonomik kölelik gibi durumlar da söz konusu olabilir. Örneğin insan bir şeyi satın alamayacak ya da bir eylemi gerçekleştiremeyecek denli fakirse, o şeyi satın almak yahut o eylemi gerçekleştirmek yasaklanmış olsaydı ne kadar özgür olacaktı ise ancak o kadar özgürdür (Berlin, 1970: 122). Ayrıca belirli bir amaca ulaşmamız eğer o konudaki kabiliyetsizliğimiz sebebiyle engelleniyorsa bu durumda siyasal özgürlüğün yokluğundan söz etmek mümkün değildir (Çapan, 2015: 145).

Bununla birlikte Berlin, bireyin özerkliğini ve bu bağlamda seçim yapma, bir diğer deyişle, bireyin tercihte bulunma hakkını da ön plana çıkarır. Berlin'e göre negatif özgürlüğe sahip olan "özgür" insan, dış müdahalelerden masuniyet kazanmanın ve engellemelerden uzak olmanın dışında bağımsız iradesiyle seçimde bulunan insandır. Bu sebeple, negatif özgürlüğün salt bir müdahalesiz olma/engellenmeme durumu olarak değil, aynı zamanda özerk bir birey olarak seçimde ve tercihte bulunma özgürlüğü olarak değerlendirilmesi yerinde olacaktır (Berlin, 2002b: 204).

Berlin'e göre pozitif özgürlük bireyin kendi kendisinin efendisi olması isteğinden kaynaklanır. Pozitif özgürlük düşüncesinde birey, hayatının ve kararlarının doğrudan kendisine bağlı olmasını, kendisi dışında herhangi bir güce bağlı olmamasını diler. Bu isteğin temelinde, eylemlerin nesnesi değil öznesi olma arzusu yatar. Berlin pozitif özgürlüğü şöyle açıklar (Berlin, 2001: 69-70):

Kendi iradî eylemlerimin aracı olmak isterim, başkalarının değil. Bir nesne değil özne olmak isterim. Dışarıdan beni adeta belirleyen sebeplerin değil, fakat kendimin olan nedenlerin/gerekçelerin, bilinçli amaçların beni harekete geçirmesini isterim. Hiç kimse değil bir kimse olmak isterim. Kendisi için karar verilen değil karar veren; bir nesne, bir hayvan veya insanî bir rol oynama, yani kendimin olan amaçlar ve politikalar tasarlayabilme ve onları gerçekleştirebilme yeteneğinden yoksun bir köleymişim gibi haricî bir doğaya veya başka insanlara tepki veren değil, kendi-



kendini yöneten bir fail olmak isterim. Bu, kendimin rasyonel olduğunu ve beni diğer varlıklardan bir insan olmam itibarıyla ayıran şeyin aklım olduğunu söylediğimde kastettiğim şeyin en azından bir parçasıdır. Hepsinden önemlisi, kendimin düşünen, irade eden, eylemde bulunan, tercihlerimin sorumluluğunu üstlenen ve onları kendi düşüncelerime ve amaçlarıma atıfla açıklayabilen bir varlık olduğumun bilincinde olmayı isterim. Bunun doğru olduğuna inandığım ölçüde özgür, böyle olmadığını anlamam sağlandığı ölçüde köleleştirilmiş hissederim.

Berlin'e göre, dışarıdan gelen müdahalelerin/engellemelerin önüne set çeken negatif özgürlük nosyonu birey üzerinde otorite kurulmasını engeller. Pozitif özgürlük ise tam tersi bir etki yaratmaktadır. Bireyi katılmaya ve egemenlik kurmaya zorlayan pozitif özgürlük, otoritenin güçlenmesine yol açmaktadır<sup>53</sup> (Öztürk, 2017: 161). Negatif özgürlük bireyin bizatihi kendisine ait bir özgürlüktür. Bu bakımdan otorite karşıtı bir içeriği haizdir. Negatif özgürlüğün baskın olduğu bir sistemde özel alana müdahale etmemek kaydıyla kimin yönettiğinin bir önemi yoktur. Pozitif özgürlük ise otorite oluşturarak özel alanı kamusal alana eklemler (Öztürk, 2015: 127-128).

Berlin, negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasındaki farklılığa bir konuşmasında şu sözlerle açıklık getirir (Turhan & Uluşahin, 2007: 93):

Birbirinden farklı iki soru bulunmaktadır. Bunlardan ilki, 'önümde kaç kapı açıktır?'; diğeri ise, "burada bu kapılardan kim sorumludur? Burayı kim denetlemektedir?". Bu sorular iç içe geçmiştir; fakat aynı değıllerdir ve farklı yanıtlar gerektirirler. Negatif özgürlüğün kapsamıyla ilgili soru önümde hangi engellerin bulunduğuyla ilgilidir. İster doğrudan, ister dolaylı, ister kasten, ister kurumsal olarak neleri yapmaktan alıkoyulmaktayım?. Diğer soru ise, 'beni yöneten kimdir?' Beni başkaları mı yönetmektedir, yoksa kendi kendimi yönetebilmekte miyim? Eğer başkaları beni yönetiyorsa, hangi hakla ve hangi yetkiyle bunu yapmaktadırlar? Eğer kendi kendimi yönetmek ve özerklik konusunda bir hakka sahipsem, bu hakkı kaybetmem mümkün müdür? Ondandır vazgeçebilir miyim? Feragat edebilir miyim? Onu sonra tekrar kazanabilir miyim? Ne şekilde tekrar kazanabilirim? Yasaları kim yapmaktadır? Ya da kim uygulamaktadır? Bu sırada bana danışılmakta mıdır? Çoğunluk yönetebilmekte midir? Neden? Pekiyi, Tanrı yönetebilmekte midir? Ya rahipler? Ya parti? Ya kamuoyu baskısı? Yoksa gelenekler mi yönetmektedir? Hangi yetkiyle yönetebilirler? Bu farklı bir sorudur. Her iki soru ve alt soruları da temel ve meşru sorulardır. Her ikisinin de yanıtlanması gerekir.

<sup>53</sup> Bununla birlikte Berlin, bireysel özgürlük ile siyasal demokrasinin daima birbirini tamamlaması gerektiğini düşünmez (Gray, 2004: 80).

Sonuç olarak; Berlin'in politik özgürlük olarak da adlandırdığı negatif özgürlük en genel tanımıyla bireyin diğerleri tarafından engellenmeden eylemde bulunabileceği alanı tarif ederken, pozitif özgürlük ise kendi kendisinin efendisi olmak isteyen bireyin öz-hakimiyetine sahip oluşuyla açıklanır. Öyleyse Berlin'in negatif özgürlüğü, liberal teorinin müdahalesizlik bağlamına denk düşmektedir. Oysa pozitif özgürlük, bireyin tercih ettiği şeylere onu yöneltten müdahalenin kaynağını soruşturmakla ilgilenir. Açıkça negatif özgürlük bağlamından yana olduğunu belli eden Berlin, liberal ve cumhuriyetçi özgürlük anlayışları arasındaki farkı bu bahsedilen farklı çıkış noktaları ile ilişkilendirir (Tunçel, 2010: 260-261).

### 3.2.2. Pettit'in Özgürlük Anlayışı: Bir Üçüncü Yol Önerisi

Benjamin Constant'ın antiklerin ve modernlerin özgürlüğü üzerinden yaptığı ayırım ile Isaiah Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük ayırımları düşünüldüğünde, liberal geleneğin özgürlük anlayışının Constant metodolojisinde modern, Berlin'de ise negatif özgürlüğe denk düştüğü görülür. Buna karşılık, klasik cumhuriyetçi düşünce geleneğinin özgürlük anlayışı ise antiklerin özgürlüğü ya da pozitif özgürlük ekseninde değerlendirilir. Bu noktada cumhuriyetçi özgürlüğün standart yaklaşımı, en güçlü vurguyu katılım üzerine yapar. Ancak Pettit, cumhuriyetçi geleneğin yaptığı katılım vurgusuna rağmen esas üzerinde durulanın müdahaleden kaynaklanan kötülüklerin savuşturulması olduğunu söyler. (Pettit, 1997: 27; Tunçel, 2010: 263).

Pettit, Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük üzerine yaptığı değerlendirmelerin, siyaset felsefesinde ortaya konulabilecek bir üçüncü ihtimalin önünü tıkadığını iddia eder. Kendi cumhuriyetçi özgürlük yaklaşımını da bu iddia üzerine temellendirir (Pettit, 1998: 43):

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ortaya koymanın en iyi yolu Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük sınıflandırmasının az ya da çok belirgin bir üçüncü ihtimalin önünü tıkadığını tespit etmek olabilir. Berlin, pozitif özgürlüğü benlik hakimiyeti kurmak ve negatif özgürlüğü başkalarının müdahalesinin yokluğu olarak düşünür. Ne var ki, hakimiyet ve müdahale aynı kapıya çıkmaz. O halde, özgürlüğün negatif kavrayışta olduğu gibi bir yokluktan, ama bir müdahale yokluğundan değil başkalarının hakimiyetinin yokluğundan ibaret olacağı bir ara ihtimal için ne diyeceğiz?.. cumhuriyetçi gelenek özel olarak bu hakimiyetsizlik ya da benim tercih ettiğim terimle, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışıyla birlikte anılır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük önerisiyle pozitif ve negatif özgürlüğü aşan bir özgürlük tasarımı ortaya koymak isteyen Pettit, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün pozitif özgürlükten kolaylıkla ayırt edilebileceğini kabul eder. Ancak negatif özgürlük ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasındaki sınırların belirlenmesi konusunda o kadar iyimser değildir. Yine de söz edilen iki özgürlük türünün kesin olarak birbirinden ayırt edilebileceğine inanan düşünür, özgürlük bağlamında müdahale ve tahakküm eksenlerinin ayrımını şu sözlerle netleştirir (Pettit, 1998: 44):

Şöyle bir düşündüğümüzde, tahakkümün ve müdahalenin sezgisel olarak farklı kötülükler olduğu açığa çıkacaktır. Aralarındaki fark tahakkümsüz müdahalenin ve müdahalesiz tahakkümün mümkün olmasıyla kendini gösterir. Fiili olarak seçimlerimin hiçbirinde müdahaleye maruz kalmaksızın başkasının tahakkümü altında olabilirim. Örneğin, aşırı bir örnek verecek olursak, başkasının kölesi olabilirim. Öyle olabilir ki, benim efendim nazik ve müdahale etmeme eğilimi taşıyan biridir. Ya da öyle olabilir ki, ben istediğim her şeyi yapmaya muktedir olabilecek kadar kurnaz ya da dalkavuk olabilirim. Bir efendim olduğu müddetçe ben tahakküm altındayım; efendi müdahale etmediği müddetçe müdahalesiz bir hayat sürerim.

Pettit'e göre müdahale ve tahakkümün farklı kötülükler olduğu kabul edildiğinde, müdahalesizlik ve tahakkümsüzlüğün de farklı idealler olduğu ortaya çıkmaktadır. Öyleyse tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü daha berrak bir şekilde ortaya koyabilmek için tahakküm ve tahakkümsüzlük kavramlarının incelenmesi yerinde olacaktır.

### 3.2.2.1. Tahakküm Kavramına Genel Bir Bakış

Pettit, Berlin'in özgürlük sınıflandırmasındaki türlerden biri olan negatif özgürlüğü, kişinin dıştan herhangi bir müdahale olmadan özgürce yaptığı seçim bağlamında ele alır. Bu bakımdan Pettit, negatif özgürlüğü "müdahalesizlik olarak özgürlük" kategorisi üzerinden kavramsallaştırır. Bu üst başlık üzerinden yapılan kavramsallaştırma altında müdahalesizlik olarak özgürlüğü karşılayan iki akımdan söz edilebilir. Bunlardan birincisi, bireyin dışındaki her şeyin bireyin özgürlüğü önünde engel olarak görüldüğü sınırsız özgürlük düşüncesidir. Diğer yaklaşım ise, özgürlüğü herhangi bir müdahalenin yokluğunda bulan müdahalesizlik olarak özgürlüktür. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün tarihsel arka planı Hobbes'un negatif özgürlük tanımına kadar götürülebilir. Cumhuriyetçi geleneğin Roma ve Neo-Roma çizgisi üzerinden açıklanabilecek olan

müdahalenin getirdiği kötülüklerin savuşturulması Machiavelli'den James Harrington'a, Algernon Sidney'den Quentin Skinner'a kadar birçok düşünürün tartıştığı bir konu olagelmıştır (Pettit, 2001: 130-2; Öztürk, 2016: 135; Pettit, 2003: 387-389). Oysa tahakküm, hem tarihsel hem de kavramsal bakımdan müdahale nosyonundan daha farklı bir bağlama işaret etmektedir.

Pettit'e göre tahakküm, bir kişinin bir başka kişi üzerinde keyfi müdahalede bulunabileceği bir gücü olduğunda ortaya çıkar. Bir diğer deyişle, bir kişinin üzerinde hükümranlık kurulmuştur ve bu hükümranlık ise keyfi nitelikler taşımaktadır (Pettit, 1997: 52). Öyleyse tahakkümün, keyfi müdahale kapasitesi sonrası ortaya çıkan bir durum olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Öztürk, 2016: 141). Bu noktada Pettit'in ısrarla vurguladığı şey, tahakküm kuran tarafın her halükarda bir özne olması gerektiğidir. Buna göre tahakkümcü taraf bir sistem, bir ağ ya da herhangi başka bir şey olamaz. Yine tahakküm altındaki fail de her zaman birey halinde kişi ya da kişiler olacaktır. Ancak buna rağmen tahakkümcü öznenin hedefinde bir grup da bulunabilir (Pettit, 1997: 52).

Bir tahakküm ilişkisi, üç özellik üzerinden açıklanabilir. Bu özellikler; öznenin müdahale kapasitesine sahip olması, bunu keyfi temelde yapması ve öznenin, başkasının hayatının bütününde değil belli bir yönünde, döneminde yahut belli bir seçim alanında tahakküm kurmasıdır. Bunlardan birincisi olan müdahale kapasitesine sahip olma koşulu, müdahalenin getirdiği bir kötüleşme durumu ile açıklanır.<sup>54</sup> Yani özne müdahalede bulunduğu, müdahalede bulunulan taraf için işler daha kötüye gidecektir. Öte yandan bu müdahale, az ya da çok maksatlı ve bilinçli bir nitelik taşımalıdır. Pettit, tahakkümü kişinin üzerinde hükümranlık kuran bir müdahale kapasitesi olarak açıklarken bir yandan da bu müdahalenin rastlantısal olmadığını üzerinde durur. (Pettit, 1997: 52).

---

<sup>54</sup> Pettit, müdahalenin her zaman bir kötüleşme durumuna ilişkin olmakla birlikte her halükarda yanlış bir eylem olmayabileceğini belirtir: "Ahlaki olarak kusursuz olsa bile baskı baskıdır. Eğer bile bile mevcut tek telefon kulübesini işgal ederek senin telefon konuşması yapmanı engellersem, sana müdahale ediyorum demektir; o kulübeyi meşgul etmem tartışmasız bir biçimde hakkım olsa bile durum değişmez. Eğer nerede malını satmak istesen orada bilerek fiyat kırmakla piyasayı alt üst edersem, sana müdahalede bulunmuş olurum; piyasa kültürümüz davranışımıza göz yumsa bile durum değişmez."

Pettit'e göre tahakkümü sağlayan müdahale, bu müdahaleyi yapan kişi ya da kişiler tarafından -Pettit tahakkümde bulunanın mutlaka bir özne olması gerektiğini söylemekle birlikte bu öznenin bireysel ya da kollektif olabileceğini de dile getirmiştir- bir plan ekseninde kararlaştırılarak yapılmıştır. Öyleyse bu müdahale<sup>55</sup>, şans ya da kişisel yetersizlik gibi olgularla açıklanamayacağı gibi, doğrudan doğruya bilinçli bir iradenin sonucudur (Öztürk, 2016: 136).

Tahakküm ilişkisini açıklayan ikinci özellik, müdahale kapasitesine sahip olan öznenin bu müdahaleyi keyfi bir temelde gerçekleştirmesidir. Bir müdahaleyi keyfi bir temele oturtan ise, müdahaleye zemin hazırlayan eylemin, öznenin kararına ya da takdirine bağlı olmasıdır. Müdahaleye yol açan bir eylemin keyfiliğinden söz edilirken asıl maksat, bu eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme hususunda öznenin duyduğu arzudur (Pettit, 1997: 54). Keyfilik, müdahalede bulunan ile müdahaleye uğrayanın arasında herhangi bir etkileşimin bulunmadığı bir durumu anlatır. Zira müdahale eden ile müdahale edilen arasındaki ilişki bir tür özne nesne ilişkisidir. Müdahale eden kendi değer yargılarına göre karar verir ve diğeri de bunun sonuçlarına katlanır. Keyfiliğin ortaya koyduğu bu ilişki, taraflardan birini etken diğeri ise edilgen hale getiren eşitsizlikçi bir ilişkidir (Öztürk, 2016: 137).

Tahakküm ilişkisini açıklayan üçüncü özellik ise tahakkümün bütüncül bir özellik arz etmemesi ve kısmi olmasıdır. Tahakkümün kısmi olmasından kasıt, tahakküm kuran öznenin diğeri kişinin sadece belli bir seçim alanında tahakküm kurabiliyor olmasıdır. Diğeri bir deyişle tahakkümcü özne, tahakküm kurulan kişinin yaşamının tümünde değil belli bir alanında ya da belirli bir döneminde tahakküm kuracaktır (Pettit, 1997: 57-58). Pettit, bu tahakkümün kısmiliğine ilişkin şu örnekleri verir (Pettit, 1998: 88): “Koca karısına evde, işveren işçisine işyerinde tahakküm kurabilir ama bu tahakküm daha öteye uzanmaz. En azından aynı yoğunlukla uzanmaz”

---

<sup>55</sup> Öte yandan bu müdahale, geniş bir olası eylemler dizisini kapsamaktadır. “Müdahale, kısıtlama ya da engelleme biçiminde beden baskı altına alınmasını, ceza ya da ceza tehdidinde olduğu gibi iradenin baskılanmasını” ve manipülasyonu içerir (Pettit, 1998: 83).

Pettit, tahakkümün niteliklerini ortaya koyan üç özelliği -ve koşulu- ele aldıktan sonra, tahakküme kaynak teşkil eden unsurları tartışmaya girer. Bir kişinin, bir başkası üzerinde tahakküm kurmasına yol açan kaynaklar büyük bir çeşitlilik gösterir (Pettit, 1998: 90):

Bunlar (bu kaynaklar) fiziki kuvvet, teknik avantaj, parasal nüfuz, politik otorite, sosyal bağlantılar, cemaat içindeki mevki, bilgi kaynaklarına ulaşabilme, ideolojik konum, kültürel meşruiyet vb. kaynaklar dizisini oluşturur. Bunlara ayrıca, çeşitli olası acil durumlarda başkaları tarafından yardımına ve iyi niyetine ihtiyaç duyulabilecek biri -diyelim, sadece bir doktor ya da bir polis memuru- olmak da dahildir. Hatta, birisinin kötü bir anlaşma yapmasına neden olan somut bir dikkafalılık da -uç noktada somut irrasyonellik- kaynak olarak bu listeye girer.<sup>56</sup>

Tahakkümün, bir kişinin bir başka kişi üzerinde keyfi bir müdahalede bulunabileceği bir gücü olduğunda ortaya çıktığını daha önce belirtmiştik. Peki tahakkümden söz edebilmek için bir müdahaleye ihtiyaç var mıdır? Müdahale olmadan gerçekleşebilecek bir tahakküm seçeneğinden söz etmek olası mıdır? Pettit'e göre tahakkümden söz edebilmek için her halde müdahalenin de var olması gerekmez (Pettit, 1998: 94):

Birisinin başkası üzerinde, hangi oranda olursa olsun, tahakküm gücüne sahip olması o gücü elinde bulunduran kişinin tahakküm altında tuttuğu kişiye, iyi ya da kötü niyetlerle, fiili olarak müdahale etmesini gerektirmez; hatta gücü elinde tutan kişinin böylesi bir müdahaleye bir nebze yeltenmesi bile gerekli değildir. Tahakkümü oluşturan şey bir bakıma güç sahibinin, hiçbir zaman böyle yapmayacak bile olsa, keyfi olarak müdahale kapasitesi taşıyor olmasıdır.

Görüldüğü gibi Pettit, bir tahakküm ilişkisinden söz edebilmek için müdahale koşulunu gerekli bulmaz. Diğer bir deyişle müdahalesiz bir tahakküm de mümkündür. Daha da ötesi, Pettit müdahalesiz tahakkümün olanaklılığını vurguladığı gibi, tahakkümsüz müdahale olasılığını da dışlamaz. Buna örnek olarak insanlar üzerinde tahakküm kurmayan ancak toplumsal çıkarı -yahut bireylerin öz çıkarlarını- güvence altına almak için onlara müdahalede bulunan kamu görevlileri örnek gösterilir. Örneğin bir polis memuru, yargıç yahut bir yöneticinin karşısındaki birey üzerinde bir tahakküm kurma

<sup>56</sup> Pettit, tahakkümün koşullarını ve kaynaklarını ortaya koyarken tahakküm kuran ile tahakküm kurulan arasındaki ilişkiyi etken-edilgen bir bağlamda özne-nesne ilişkisine indirger. Bu durum, özne-nesne ilişkisini kuran unsurun her halükarda zorlama/boyun eğdirme unsuru olduğunu düşündürür. Oysa Pettit, tahakkümcü ilişkilerin bazılarının kökeninde rıza unsurunun bulunma ihtimalini de dışlamaz. Detaylı bilgi için bkz. (Pettit, 1997: 61-63)

niyeti yoktur. Ancak yine de belli müdahalelerde bulunabilirler. Bu kişilerin ortak özelliği, anayasal yetki kullanmaları ve bu bağlamda gerçekleştirecekleri müdahalelerin tahakküm oluşturmayacak şekilde sınırlandırılmış olmasıdır (Pettit, 1997: 63-64).

### 3.2.2.2. Tahakkümün Yokluğu ya da Tahakkümsüzlük

Tahakkümsüzlük yahut tahakkümün yokluğundan söz ettiğimizde bu durum, birbiri üzerinde hiçbir tahakküm kurmayan insanlarla birlikte yaşama yahut tahakküm kuracak insanların yokluğunu anlatan yalıtık bir yaşama karşılık gelebilir. Ancak cumhuriyetçi geleneğin söz ettiği tahakkümsüzlük idealinin, diğer insanlardan yalıtılmış bir yaşantıyı kastetmediği açıktır. Cumhuriyetçiliğin tahakkümsüzlük ideali, başka insanların varlığı ile birlikte bu insanların tahakküm kurma olanaklarına rağmen tahakküm kur(a)madığı bir düzeni arzular (Pettit, 1997: 66).

Pettit, cumhuriyetçi geleneğin tahakkümsüzlük idealini ele alırken onu yalnızca tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda tahakkümsüzlüğün sağlanabileceği yolları da arama gayretine girişmiştir. Pettit'e göre tahakkümsüzlüğün sağlanmasında iki genel yaklaşım öne çıkar. Bunlardan birincisi karşılıklı güçler stratejisidir. Karşılıklı güçler stratejisi (*reciprocal power*), tahakkümcü özne ile tahakküm altındaki kişinin kaynaklarını eşitlemek suretiyle tahakküme maruz kalanın, tahakkümcünün girişimlerine karşı kendisini savunabilmesini amaçlar. Zira her birey, bir başkasının müdahalesi karşısında efektif biçimde kendini savunabilirse, hiç kimse bir başkasının tahakkümü altına girmez. Esasen karşılıklı güçler stratejisindeki "öz savunma" anlayışı, daha çok gelecek müdahalelerin cezayla tehdit edilmesi yahut bu müdahalelere ceza uygulanması şeklinde olacaktır. Kısacası burada söz edilen savunma anlayışı, edilgen olanın kendisine yönelen müdahaleyi kendi imkanları ile savuşturması değildir<sup>57</sup> (Pettit, 1997: 68).

Pettit'in açıkladığı ve tahakkümsüzlüğün sağlanmasını sağlayacak stratejilerden bir diğeri ise anayasal önlemler (*constitutional provision*) stratejisidir. Anayasal önlemler stratejisinin amacı, keyfi bir müdahale karşısında o duruma uygun olan bir anayasal

<sup>57</sup> Bununla birlikte Pettit, karşılıklı güçler stratejisini tahakkümün tam olarak kaldırılması bakımından ideal bulmaz. Ona göre bu strateji çeşidinde tahakküm azaltılabilir olsa da tamamen yok edilemez.

otoriteyi harekete geçirmektir. Anayasal önlemler stratejisi bu sayede tahakkümün ortadan kalkmasını sağlayacaktır. Zira bu anayasal otorite, tahakkümcünün keyfi müdahale gücünü ortadan kaldıracaktır. Pettit, anayasal önlemler stratejisini karşılıklı güçler stratejisine önceler. Kaynakların eşitlenmesi üzerinden tahakkümü kaldırmayı amaçlayan karşılıklı güçler stratejisi, tahakküme neden olacak araçları pasifize etmek suretiyle tahakkümsüzlüğün sağlanmasına hizmet etse de tahakküm ihtimalini tamamen ortadan kaldırmaz. Oysa anayasal otorite, egemen olduğu legal araçlar sayesinde tahakkümsüzlüğün sağlanması bakımından daha etkin bir caydırıcılık gösterir (Pettit, 1997: 68-69).

Pettit'in özgürlük anlayışı öz belirlenim ile doğrudan ilişkilidir. Bir diğer deyişle, kişinin kendi yaşamı üzerinde söz sahibi olması ve seçimlerini kendisinin belirlemesi gerekir. Ancak tahakkümün ortadan kaldırılması ve tahakkümsüzlüğe erişilmesi için özgürlüklerin artırılması yeterli gelmez. Kişilere tanınma ve korunma güvencesi verilmelidir. Bu bağlamda Pettit, anayasal önlemler stratejisinde görüldüğü gibi yasa enstrümanına başvurulmasını önerir. Bununla birlikte devlet müdahalesine de sıcak bakar (Öztürk, 2013c: 69; Pettit, 2003: 397-398). Peki devlet müdahalesi bir keyfi müdahale olasılığını beraberinde getirir mi? Pettit bu noktada devlet müdahalesinin keyfi bir müdahaleye dönüşmesi ihtimaline katılmaz. Zira devlet, müdahalenin kaynağını kişisel refah ve görüşlerden değil kamuoyunun refah ve görüşleriyle şekillenen yasalardan alır ve bu nedenle tahakkümcü değildir. Dolayısıyla devlet müdahalelerinin amacı tahakküm kurmak değil, bireylerin diğer bireyler ve gruplar üzerindeki olası müdahalesini engellemektir (Tunçel, 2010: 274; Pettit, 2001: 138).

### 3.2.2.3. Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük

Cumhuriyetçi geleneğin özgürlük ile olan ilgisinin, öncelikli olarak katılım değil müdahale karşıtlığı ekseninde geliştiğini ileri süren Pettit, müdahaleden kaçınmanın önemine yapılan vurgunun, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe duyulan inançtan kaynaklandığını savunur. Bununla birlikte, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramsallaştırmasının cumhuriyetçi geleneğin özgürlük anlayışıyla örtüştüğüne dair tezini iki argüman ile güçlendirir. Bu argümanlardan ilki, cumhuriyetçi gelenekte



özgürlüğün daima yurttaş ve köle karşıtlığı üzerinden okunmasıdır. Buna göre, özgürlük durumu başka bir öznenin keyfi gücüne tabi olmayan, bir diğer deyişle tahakkümü altında olmamaya ilişkin bir durum olarak açıklanır (Pettit, 1998: 55).

Pettit'e göre cumhuriyetçi gelenekteki özgürlük anlayışının özgürlük ve kölelik üzerinden ele alınması, bu düşünce geleneğindeki özgürlük anlayışının tahakkümsüzlük olarak anlaşıldığı tezini desteklemektedir. Çünkü efendiler, nazik olabileceği gibi kölelerine fiilen müdahale de etmeyebilirler. Ancak bu durum kölelerin efendilerinin tahakkümü altında olduğu gerçeğini değiştirmez. Zira “nazik bir efendinin kölesi -müdahale görmeyen köle- bile özgür değilse, o zaman özgürlük, müdahalenin yokluğunu değil tahakkümün yokluğunu gerektiren” bir kavram düzeyine denk düşer (Pettit, 1998: 59).

Efendi-köle örneği üzerinden açıklanan birinci argümanda kısaca, herhangi bir fiili müdahale olmadan da tahakküm kurulabileceğinin altını çizilmiştir. Cumhuriyetçi özgürlük anlayışının temelde tahakkümsüzlük olarak özgürlük şeklinde anlaşıldığına dair ikinci argümanında ise Pettit, müdahalenin, herhangi bir özgürlük kaybı olmadan da gerçekleşebileceğinin üzerinde durur: “Özel olarak müdahale keyfi olmadığı ve bir tahakküm biçimini temsil etmediğinde; etkilenenlerin çıkarları ve kanaatleri tarafından kontrol edildiğinde, söz konusu çıkarlara bu kanaatlerle uyumlu bir biçimde hizmet etmesi koşuluyla, müdahale hiçbir özgürlük kaybı olmaksızın gerçekleşebilir” (Pettit, 1998: 60).

Cumhuriyetçi geleneğin özgürlük kavrayışı ile ilgili izlediği çizgi, yurttaşlık üzerinden kendisini gösterir. Yurttaşlık, ancak uygun bir hukuk rejiminin varlığı halinde söz edilebilecek bir statüdür. Bu durum ise “yasa”nın varlığına işaret eder. Öyleyse yasa, yurttaşların sahip olduğu özgürlüğün de kaynağıdır. Ancak Pettit, özgürlüğün kaynağı olan yasanın halkın ortak çıkarlarına hizmet eden ve hiçbir grubun keyfi iradesinin vasıtası olmayan yasa olduğunu vurgular. Bununla birlikte yasaların özgürlüğü getirdiğine ilişkin bir yorum, özgürlük “tahakkümsüz olarak özgürlük” bağlamında ele alındığı müddetçe anlamlıdır. Her ne kadar yasa, zorunlu olarak müdahale kavramını içkin olsa da, burada söz edilen müdahale yurttaşların ortak çıkarlarını gözetilen ve onların özgürlüğünü amaçlayan bir müdahaledir (Pettit, 1998: 60-61).

Görüldüğü gibi cumhuriyetçi düşünce geleneğinin özgürlük anlayışı, özgürlüğü müdahalesizlik değil tahakkümsüzlük olarak özgürlük bağlamında ele almaktadır. Esasen özgürlüğü müdahalesizlik üzerinden okuyanlar ile tahakkümsüzlük ekseninde yorumlayanların hemfikir olduğu bir nokta vardır. Buna göre insanlar, müdahale ve tahakküm varsa özgürlükten yoksundurlar, buna karşın ne müdahale ne de tahakküm olmadığı durumda ise özgürlüğü elde ederler. Ancak özgürlüğün bu iki farklı formasyonunu savunanların ayrıştığı noktayı ise Pettit şöyle açıklar (Pettit, 1998: 67):

Farklılaştıkları durumlar ise müdahale ve tahakkümün yollarının ayrıldığı durumlardır: İlki, müdahalenin olmadığı ama tahakkümün olduğu, müdahale etmeyen efendi senaryosu; ikincisi de, müdahalenin olduğu ama tahakkümün olmadığı, hakimiyet kurmayan müdahaleci -ideal yasa- senaryosudur... Nazik efendi, fiilen müdahalede bulunmaksızın tahakküm kurarak uyruklarını özgürlükten mahrum eder. İyi düzenlenmiş yasalar, uyruklarına tahakküm kurmadan müdahale edere onları özgürlüklerinden mahrum etmez.

Philip Pettit, siyasal düşüncede negatif ve pozitif özgürlük ayrımının çok anlamlı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre özgürlüğün yalnızca iki yolu olduğunu düşünmek, bir felsefi yanılgıyı da beraberinde getirecektir. Bireysel tercihlerin ve seçimlerin önünde dışsal kaynaklı engellerin olmayışını anlatan negatif özgürlük ile benlik üzerinde kurulan egemenliğin ve kendini gerçekleştirmenin yollarını sağlayan araçların işlemesi anlamındaki pozitif özgürlük; özgürlüğü modernler ve antikler üzerinden yorumlayan tarihsel anlatının tamamlayıcısı olmaktadır. Oysa bu felsefi ve tarihsel dikotomiler üzerine kurulan özgürlük kavramsallaştırmaları yanıltıcı olabilir. (Pettit, 1997: 18-19).

Bireyin özgürlüğü, bir müdahaleden değil de başkasının kurduğu bir hakimiyetten/tahakkümden ötürü kısıtlanırsa ne olacaktır? Bu nokta, Pettit düşünüşünde tahakküm kavramı ile ilişkilendirilir. Özgürlüğün iki özgürlük anlayışı arasında sıkışıp kalması, üçüncü ve tamamen farklı bir özgürlük anlayışını gözlerden uzak tutmaktadır. Bu özgürlük anlayışı, ise tahakkümsüzlük olarak özgürlüktür (Tunçel, 2010: 261). Tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışı ortaya konulurken yapılacak en önemli tespit, Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük ayrımının bir üçüncü olasılığın önünü kapatmasıdır. Berlin pozitif özgürlüğü benlik egemenliği üzerinden ele alırken negatif özgürlüğü ise müdahalesizlik/müdahalenin yokluğu bağlamında değerlendirir. Bu durumda, müdahalenin yokluğundan değil de hakimiyetin/tahakkümün yokluğundan

bahsedilebilecek bir ara yol ihmal edilmiş olacaktır. Ancak cumhuriyetçi geleneğin açıkça ilişkilendirildiği tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramının pozitif özgürlük ile farkını ortaya koymak zor olmasa da, tahakkümsüzlük ile müdahalesizlik arasındaki farkı ortaya koymak daha karmaşıktır. Burada Pettit'in efendi-köle ikilemi üzerinden vermiş olduğu örnek yardımcı olabilir (Pettit, 1998: 44):

Benim burada anladığım haliyle tahakküm, efendi ile köle ya da efendi ile hizmetkâr ilişkisinde ifade bulur. Böyle bir ilişki son tahlilde, tahakküm eden tarafın tahakküm altındaki seçimlerine keyfi bir biçimde müdahale edebileceği; özelde, etkilenen kişiyle paylaşılmasına gerek olmayan bir çıkar ya da bir kanı temelinde müdahale edebileceği anlamına gelir. Tahakkümcü taraf bu durumda müdahaleyi bilerek ve herhangi bir cezadan muaf olarak yapar: Hiç kimseden izin almasına gerek yoktur ve herhangi bir soruşturma ya da cezaya maruz kalmayacaktır... Şöyle bir düşündüğümüzde, tahakkümün ve müdahalenin sezgisel olarak farklı kötülükler olduğu açığa çıkacaktır. Aralarındaki fark, tahakkümsüz müdahalenin ve müdahalesiz tahakkümün mümkün olmasıyla kendini gösterir. Fiili olarak seçimlerimin hiçbirinde müdahaleye maruz kalmaksızın başkasının tahakkümü altında olabilirim. Örneğin, aşırı bir örnek verecek olursak, başkasının kölesi olabilirim. Öyle olabilir ki, benim efendim nazik ve müdahale etmeme eğilimi taşıyan biridir. Ya da öyle olabilir ki, ben istediğim her şeyi yapmaya muktedir olabilecek kadar kurnaz ya da dalkavuk olabilirim. Bir efendim olduğu müddetçe ben tahakküm altındayım; efendi müdahale etmediği müddetçe müdahalesiz bir hayat sürerim.

Pettit'in cumhuriyetçi özgürlüğü, bireyin eylemlerinin salt başkalarının müdahalesi sonucu kısıtlanmasını değil, aynı zamanda başkalarının kuracağı tahakküm sonucu kısıtlanmasını da önlemeyi amaçlar. Bu bakımdan tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı, tahakküm kavramı üzerine odaklandığı için pozitif bağlamın unsurlarını taşıyan negatif temelli bir yaklaşımdır. Pettit için bu yaklaşım, Berlin'in rijit pozitif/negatif özgürlük anlayışının ötesinde, alternatif bir özgürlük yaklaşımıdır (Maynor, 2003: 36). Tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı, temelde negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarının her ikisinden de beslenmesine karşın özgürlüğün negatif bağlamına daha yakın bir konumda bulunmaktadır (Tunçel, 2010: 262).

## **4. BÖLÜM: LIBERAL TEORİDE MÜDAHALESİZLİKTEN (DEVLET) MÜDAHALE (SİNE)**

### **4.1. RAWLS'UN SİYASET KURAMI VE TEMEL METODOLOJİSİ: ADALET TEORİSİ**

Klasik liberalizmin başat değeri olarak müdahalesizlik anlamında negatif özgürlük bağlamını ele aldığı, eşitlik konusunda ise hiçbir otoriteye tabi olmama anlamında doğuştan gelen bir eşitlik ve hukuk önünde eşitlik anlayışlarına sahip olduğu çalışmanın önceki bölümlerinde belirtilmişti. Doğa durumunda tüm bireyleri bir otoriteye tabi olmama bakımından eşit sayan klasik liberalizm, toplumsal ve siyasal yaşamdaki eşitliği ise sonuçların eşitliğinden öte fırsat eşitliğinden ibaret görür. Buna göre klasik liberalizmde eşitlik, herkesin aynı olduğunu kabul etmek değil, tüm insanların “eşit ahlaki değere” sahip olduğunu kabul etmekten ibarettir (Berktay, 2009: 51-52). Öyleyse klasik liberaller hukuk önünde eşitliği ve mülkiyet vb. imkanlara erişmek bakımından fırsat eşitliğini savunmakla birlikte toplumsal ve ekonomik eşitliğe karşıdırlar ve bunu negatif özgürlükler ve bireyin gelişimi için sakıncalı bulurlar (Gaus, 2000: 158-165).

Modern liberalizm çizgisi klasik liberalizme göre eşitlik ilkesi ile daha barışık bir görünüm ortaya koymaktadır. Özgürlük mücadelesini eşitlik mücadelesi olarak gören Hobhouse, modern liberal teoride eşitliğin önemini ilk ortaya koyan düşünür olmuştur (Hobhouse, 1911: 32). Houhouse’a göre özgürlük; geleneksel liberal özgürlüklerin yanı sıra “eşit ihtiyaçların eşit tatminini içeren” eşit hakları gerektirir (Gaus, 2000: 169). Dworkin’in eşitliği liberalizmin merkezine yerleştiren tutumu ile modern liberal teorinin sürdürdüğü bu yaklaşım, Rawls’un özgürlük yaklaşımında da esaslı noktalardan birini oluşturur.

Rawls’a göre yurttaşlar arasında otorite ve zenginlik konularında var olan eşitsizlikler sürdürdüğü müddetçe özgürlüklerin değeri herkes için eşit olmayacaktır. Bu nedenle toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin giderilmesini sağlayacak düzenlemelere ihtiyaç

vardır ve bu düzenlemeleri gerçekleştirecek özne ise devlettir (Kocaoğlu, John Rawls, 2016: 921). Ancak Rawls, özgürlük hakkındaki düşüncelerini geliştirdiği adalet kuramı ve siyasal liberalizm konsepti üzerinde temellendirir. Bu bakımdan siyasal liberalizm bağlamında Rawls'un temel metodolojisine ve adalet kuramına değinmek yerinde olacaktır.

Rawls, “Hakkaniyet Olarak Adalet” şeklinde isimlendirdiği adalet teorisini liberal teorinin faydacı akımının iddialarına bir alternatif oluşturmak üzere kurgulamıştır. Çağdaş siyaset felsefesinde faydacı akımın liberal değerler için tatmin edici bir katkı sağlamadığına ilişkin tartışmalar dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımların çıkış noktası, faydacı görüşün liberal ilkelere araçsal bir değer yüklediği inancıdır. Zira faydacılık akımı liberal ilkeleri genel refahı maksimize etmek adına sahiplenir. Bu nedenle faydacı yaklaşımın bireysel hakları ve liberal değerleri uzun vadede faydalı olacağı beklentisiyle savunduğu, dolayısıyla bu koşullu yaklaşımın liberal değerleri güvence altına almak adına yeterli olmayacağı değerlendirilmiştir (Sandel M. , 1984: 2). Rawls'un faydacılık kuramına bir alternatif oluşturmasının temel gerekçesi ise faydacılık kuramının anayasal demokrasinin kurumlarına bir temel teşkil etmek konusunda yetersiz kaldığına dair duyduğu inançtır.

Rawls, faydacılık kuramının vatandaşların özgür ve eşit kişiler olarak sahip oldukları temel hak ve özgürlükler hakkında tatmin edici bir yarar sağlayacağına inanmamaktadır. Bu nedenle, temel hak ve özgürlükler ve bunların önceliği/üstünlüğü hakkında ikna edici bir açıklama sunmak amacıyla hakkaniyet olarak adalet teorisini ortaya koymuştur (Rawls, 1999: xi-xii). Hakkaniyet olarak adalet teorisinde Rawls, liberal-demokratik bir sistemde özgürlüğü göz ardı etmeden adil bir sosyal politika geliştirmeye soyunur (Topakkaya, 2006: 103). Liberal değerler ile yeniden dağıtımcı sosyal adalet kavramını uzlaştırma arayışında olan Rawls'un yaklaşımı, “bireylerin kendilerini geliştirme ve gerçekleştirme hakları olduğu görüşüne dayanır” ve bunu sağlamak için bireye müdahaleyi kabul etmesi bakımından, müdahalesizliği başat değer olarak kabul eden klasik liberal teoriden ayrılır (Berktaş, 2009: 101-102).

Adaleti toplumsal kurumların başat erdemi olarak değerlendiren Rawls, aynı zamanda adaleti toplumsal refahı sağlayacak bir araç olarak ele alır. Bu bağlamda Rawls'un adalet teorisinin bireysel değil toplumsal adalet yaklaşımını benimsediği görülür (Zelyüt-Hünler, 1997: 28). Ancak “toplumsal olan” a yakınsayan bu tutum, bireyin özgürlüklerini ihmal etmeyi de gerektirmez. Rawls'un adalet anlayışına göre bazılarının daha büyük bir “iyi” ye sahip olma ihtimali, diğer bazılarının özgürlüğünü kaybetmesini haklı kılmaz. Zira Rawls'un tasavvur ettiği “adil toplum”, eşit yurttaşlıktan kaynaklanan özgürlüklerin sürekliliğini esas alır ve bu özgürlükler siyasal pazarlığa ya da toplumsal çıkarlara feda edilemez (Rawls, 1999: 3-4). Faydacılık akımının toplam faydayı esas alan tutumuna karşı bir meydan okumayı içeren bu yaklaşım, Rawls'un “birey özgürlüğünü temel değer kabul ederek toplumsal çıkarların üzerine yerleştirdiğini” göstermesi bakımından önemlidir (Beriş, 2002: 199).

Adalet teorisinin temel ilkelerini *A Theory of Justice* adlı eserinde ortaya koyan Rawls her şeyden önce tüm bireylerin temel özgürlükler bakımından eşit haklara sahip olmasını öngörmektedir. İleride daha detaylı biçimde değinilecek olan ilkelerden birincisi budur. Ancak birinci ilkenin dayanağını oluşturan bu temel özgürlükler, birtakım toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere yol açabilecektir. Bu nedenle bu eşitsizlikleri düzenleyen ikinci bir ilkeye ihtiyaç vardır. Rawls, adaletin bu iki temel ilkesini bir toplum sözleşmesi üzerine inşa eder. Öyleyse Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisi, iki bölümden oluşmaktadır. Bu teorinin ilk bölümünü başlangıç durumu tasarımı oluşturur. Rawls'un “orijinal pozisyon” olarak dile getirdiği bu başlangıç durumu tasarımı, bir başka Rawlcu terim olan “bilmezlik perdesi (*veil of ignorance*)”<sup>58</sup> kavramı ile desteklenmiştir. Sözleşme teorisinin ikinci bölümü ise yukarıda sözü edilen iki adalet ilkesine ilişkindir (Sandel, 1998: 27). Ancak adalet teorisinin kavramlarını ele almadan önce Rawls'un metodolojisinin temelini oluşturan özneyi incelemek yerinde olacaktır.

<sup>58</sup> Düşünürün eserlerinin çeşitli çevirilerinde ve düşünür ile ilgili bazı Türkçe yayınlarda bu kavramın “cehalet peçesi”, “bilgisizlik perdesi” vb. şekillerde kullandığı görülmektedir. Oysa ilerleyen kısımda da görüleceği gibi burada Rawls'un esas amacı bir nötralite idealini sağlayabilmektir. Dolayısıyla burada sözü edilmesi gerek bir bilgisizlik ya da cehalet değil, “bilmezden gelme” durumudur. Bu nedenle çalışmamızda “veil of ignorance” kavramı “bilmezlik perdesi” şeklinde ele alınacaktır.

## 4.2. RAWLS TEORİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI

### 4.2.1. Rawls'ta Özne Anlayışı

Liberal teorinin klasik bağlamının özne olarak bireyi ele aldığı ve temel öğretisini atomist birey tasavvuru üzerinde kurguladığı önceki bölümlerde belirtilmişti. Peki Rawls, “sosyal teoriden adaleti ve adaletten özgürlüğü damıttığı” (Öztürk, 2013ç: 89) teorisinde özneyi nerede konumlandırmaktadır? Bir modern liberal olarak Rawls, klasik liberal teorinin atomist birey anlayışını devralmış mıdır?

Rawls, metodolojisini dayandırdığı iki temel eserinden kronolojik olarak daha önce gelen *A Theory of Justice*'te adalet ilkelerini bireyler üzerine kurgulasa da bundan 22 yıl sonra yayımlanan *Political Liberalism*'de adalet ilkelerini yurttaş kimliği üzerinden ele almıştır. Esasen *A Theory of Justice*'te de yurttaş vurgusu azımsanmayacak düzeydedir ancak Rawls'un “yurttaş”ı temel metodolojisinin öznesi olarak konumlandırması *Political Liberalism*'de belirginleşecektir. Rawls'un bireyi ihmal eden yahut ikincilleştiren bir yaklaşıma sahip olduğunu iddia etmek yanlış olsa da, onun atomistik birey anlayışına yakınlık duyduğunu ya da bireyi ontolojik olarak topluluğun önünde konumlandığını söylemek zordur (Schwarzenbach, 1999: 273).

Rawls'un adalet anlayışı toplumsal olana yakın olduğu kadar siyasal olanı da içkindir. Bunun izleri gerek *A Theory of Justice*'de gerekse *Political Liberalism*'de açıkça görülür. *Political Liberalism*'de Rawls'un “makul ve rasyonel” bireyi “siyasal kişi” haline gelecektir. Öyleyse Rawls'un öznesini bireyden daha çok siyasal entitenin bir parçası olan “kişi” olarak görmek gerekir. Öyleyse Rawls, Michael Sandel'in “metafizik atomizm” eleştirisinin (Schwarzenbach, 1999: 271-272) çok ötesinde, herhangi bir metafizik kişi yaklaşımından uzak ve “yurttaş olarak veya yurttaş olmak bakımından kişi” anlayışına yakın görünmektedir (Zelyüt-Hünler, 1997: 267-268). Öyleyse Rawls'un teorisinin öznesi olan birey -ya da kişi- “toplumsal yapı içine gömülüdür” zira Rawls'un adalet teorisi bir toplumsal iş birliği ve uzlaşma projesidir (Kocaoğlu, 2015: 34-35).

Hakkaniyet olarak adaletin öznesi olan birey, klasik liberal teoriye uygun biçimde kendi çıkarını takip etse de, klasik liberal teorinin aksine bunu topluma ve ortak yarara uyum içinde gerçekleştirir (Kocaoğlu, 2015: 40). Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti bir iş birliği sistemi olarak toplumla özdeşleştirmesi de bu bağlamı daha anlaşılır kılmaktadır (Rawls, 2001: 5):

Bu adalet anlayışının esas çıkış noktası, toplumun nesilden nesile zaman içinde aktarılan bir sosyal işbirliği sistemi olduğu fikridir. Bu fikri, demokratik bir rejim için siyasi bir adalet anlayışı geliştirmeye çalışan esas kurucu fikir olarak kullanıyoruz. Bu anafikir, kendisine eşlik eden iki temel fikirle ele alınır. Bunlar; özgür ve eşit kişiler olarak (işbirliği yapan) yurttaşlar fikri ve iyi düzenlenmiş bir toplum, yani kamusal bir adalet anlayışı ile etkin bir şekilde düzenlenen bir toplum fikri.

Görüldüğü gibi Rawls'un adalet teorisindeki özne özgür ve eşit, makul ve rasyonel, bununla birlikte tüm yaşamı boyunca toplumla iş birliği yapan yurttaşlardır (Rawls, 2001: 8). Rawls bireyin toplumsal iş birliğine katılmasını gerekli görür, zira her bireyin kendi rasyonel planının gerçekleştirilmesi önündeki engeller ancak toplumsal iş birliği ile kaldırılabilir (Kocaoğlu, 2015: 64).

Aşkın bir birey anlayışını benimsemeyen ve bireyi toplumsal iş birliğinin bir parçası olarak siyasal kişi/yurttaş ekseninde ele alan Rawls'un, özneyi ele alma bakımından komüniteryan ya da cumhuriyetçi düşünceye yaklaştığı söylenebilir mi? Doğrusu Rawls'un özne yaklaşımının cumhuriyetçi ya da komüniteryan düşünceye yaklaştığını söylemek güçlü temellerden yoksun bir sav olacaktır. Rawls iyi düzenlenmiş toplum fikrinin komüniteryan bir içeriğe sahip olduğu fikrini reddeder. Ona göre iyi düzenlenmiş bir toplum bir cemaat ya da bir topluluk değildir.

#### 4.2.2. Bir Başlangıç Durumu Tasarımı: Orijinal Pozisyon

Locke, Rousseau ve Kant'ta bulunan sosyal sözleşme teorisinden ilhamını alan Rawls'un başlangıç durumu, toplumsal adalet ilkelerini tespit etmek adına araçsal bir niteliğe bürünür. Rawls, yukarıda adı geçen üç düşünürde bulunan sosyal sözleşme teorisini genelleştirmeyi ve daha yüksek bir soyutlama düzeyine yükseltmeyi amaçlamıştır. Ancak Rawls'un başlangıç durumu teorisini tanımlayan orijinal pozisyon kavramı, tarihsel bir



olgu olmaktan ziyade bir varsayımsal duruma işaret etmektedir (Rawls, 1999: 10-11). Bu kurgusal başlangıç durumu tasarımının ana teması, toplumsal iş birliği anlayışının özel adalet ilkeleri ile ilişkilendirilmesine denk düşer. Buna göre, başlangıç durumunu meydana getiren taraflar adalet ilkeleri üzerinde tam olarak uzlaşana dek tartışacak ve ancak uzlaşma durumunda bu kurgusal toplantıdan çıkabileceklerdir (Yükselbaba, 2016: 87-88).

Orijinal pozisyon varsayımının düşünsel temeli, tarafların gerçek dünyadaki birtakım avantaj ve dezavantajlardan soyutlanmış biçimde toplumsal adaletin temelini oluşturacak bir anlaşmaya varmalarının mümkün olduğudur. Doğa durumuna denk düşen bir kavram olan orijinal pozisyonun esas işlevi, adalet ilkelerinin seçimini sağlayan tarafsız ve soyut bir düşünsel zemin ortaya koymasıdır. Öyleyse orijinal pozisyon, “eşit ve özgür bireylerin, adil iş birliğinin koşullarını ve bunların kamusal kabul edilebilirliğini aradığı bir pozisyon” ve adalet ilkelerinin belirlenmesinde tarafsızlığı sağlayacak hipotetik bir araç olarak tanımlanabilir. (Kocaoğlu, 2015: 36-37).

Orijinal pozisyonda konumlanan tarafların en belirgin özelliği rasyonel ve makul olmalarıdır. Bu aynı zamanda başlangıç durumunun ilk koşulunu meydana getirir. Buna göre orijinal pozisyonun tarafları toplumsal adaleti sağlayacak ilkeleri belirlemek üzere bir araya gelmiş özgür ve eşit, makul ve rasyonel vatandaşların rasyonel temsilcileridir (Rawls, 2000: 30). Bununla birlikte orijinal pozisyondaki taraflar birbirlerine karşı ilgisiz ve önyargılardan/önkabullerden yoksun bir tutum içindedirler. Ancak Rawls, bu tutumun bencilce bir yaklaşım içermediğini söyler. Ona göre orijinal pozisyonda tarafların birbirlerine karşı olan ilgisizliği, diğerlerinin çıkarlarına karşı tarafsız olmak şeklinde tarif edilmiştir (Rawls, 1999: 12, 127).

#### 4.2.3. Bilmezlik Perdesi

Esasen orijinal pozisyonda sözü edilen tarafsızlık, yalnızca karşı tarafa ilişkin bilgilerden yoksun olmayı değil, kendi statü ve konumuna dair bilgilerden de yoksun olmayı içermektedir (Graham, 2007: 20-21). Orijinal pozisyonun ikinci ilkesini teşkil eden ve bilmezlik perdesi şeklinde adlandırılan bu tarafsızlık en genel tanımıyla, bireylerin bir

diğerinin özel yeteneklerinden, isteklerinden, ahlaki tercihlerinden ya da sosyal konumundan haberdar olmadığı bir durumu ifade etmektedir (Arnhart, 2016: 510). Rawls bilmezlik perdesindeki hali şöyle tarif eder (Rawls, 1999: 118):

Her şeyden önce hiç kimse toplumdaki yerini, sınıfsal pozisyonunu, doğal yetenek ve becerilerin dağıtımındaki talihini, zekasını, gücünü ve buna benzer şeyleri bilmez. Yine aynı şekilde hiç kimse kendi iyi anlayışını, rasyonel yaşam planının ayrıntılarını, hatta riskten kaçınma yahut iyimserlik ya da kötümserlik eğilimleri gibi kendi psikolojisinin özel niteliklerini de bilmez. Bunun da ötesinde, tarafların kendi toplumlarının özel koşullarını da bilmediklerini varsayıyorum. Yani taraflar, toplumlarının ekonomik ve siyasal durumunu veya toplumun eriştiği uygarlık ve kültür düzeyini de bilmezler.

Orijinal pozisyonda bireyler, hangi jenerasyona ait olduklarını da bilmezler. Bu durum kuşaklar arası adalet sorunu ile ilgili önemli bir noktadır. Anlaşıldığı üzere bilmezlik perdesi, özel koşulların bilinemezliği üzerine kuruludur. Ancak bununla beraber tarafların genel koşulların varlığından haberdar olduğunu da belirtmek gerekir. Öyle ki; taraflar adalet ilkelerin seçimine etkide bulunan genel olgular hakkında bilgi sahibidirler. Toplumlarının adalet koşullarına ve bu koşulların gerektirdiklerine bağlı olduğunu bilirler. İnsan topluluklarının genel olgularına hakimdirler ve politik meseleler ile iktisat teorisinin prensiplerini anlarlar. Toplumsal örgütlenmenin temeli ve insan psikolojisinin ilkelerini de bilirler. Kısacası tarafların, özel konulardaki bilgisizliklerinin aksine adalet ilkelerinin belirlenmesi üzerinde etkisi olan genel olgulara bütünüyle vakıf olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır (Rawls, 1999: 119).

Toplumsal adaleti sağlayacak ilkeler, bu bilmezlik perdesinin arkasından seçilmektedir. Adalet ilkelerinin bu şekilde belirlenmesi sonucu taraflardan hiçbiri, toplumsal koşulların belirsizliğinden yahut doğal talihin getirilerinden etkilenmeyecek ve bu ilkeler belirlenirken avantajlı ya da dezavantajlı bir konumda bulunmayacaktır (Rawls, 1999: 11). Adalet ilkeleri üzerinde oy birliği ile bir uzlaşmaya varmaya çalışan taraflar, oy birliğini sağlamak için tarafsız ve objektif davranmak durumundadır. Bilgisizlik perdesi olmadan her birey kendi çıkarını önceleyeceğinden oy birliğine varmak mümkün olmayacaktır (Kocaoğlu, 2015: 48). Oysa eşit koşullarda bir seçim yapılmasını mümkün kılan bilmezlik perdesi sayesinde daha hakkaniyetli bir durum yaratılmış olacak ve adalet ilkeleri objektif bir temel üzerinde yükselecektir.

#### 4.2.4. Düşünümsel Denge ve Maximin Kuralı

Düşünümsel denge kavramını açıklarken Rawls, yurttaşların adalet duygusuna ve akıl yürütme kapasitesine sahip olduğu düşüncesinden yola çıkar. Rawls, hakkaniyet olarak adalet teorisini temellendirirken orijinal pozisyon ve bilmezlik perdesinin sabit bir varsayım olduğunu düşünmez. Ona göre bu ikisi teorinin doğal akışı içerisinde koşullara uyacak şekilde değişken olmalıdır. Bir başka deyişle Rawls, teorisini oluştururken bilmezlik perdesi ve orijinal pozisyonun en geçerli tanımlarını bulmayı ister. Bu nedenle bilmezlik perdesinin ve orijinal pozisyonun koşullarını dönem dönem değiştirerek ilerlemek daha geçerli bir yaklaşımdır. Bu ilerleme yöntemine düşünümsel denge adı verilir. “Bir başka deyişle düşünümsel denge, adaletin alternatiflerinin değerlendirildiği düşünsel deneydir” (Kocaoğlu, 2001: 29; Rawls, 1999: 18; Zelyüt-Hünler, 1997: 32-33):

Bir dengedir, çünkü sonunda ilkelerimiz ve yargılarımız çakışır; ve düşünümseldir, çünkü hangi ilkelerin yargılarımıza uyduğunu ve onların çıkarsandığı öncülleri biliriz. O anda her şey düzen içindedir. Ama bu denge, zorunlu olarak değişmez değildir. Bu denge, sözleşme durumunda empoze edilmesi gereken koşullara ilişkin bir başka sorgulama ile ve bizi, yargılarımızı gözden geçirmeye sevk edebilecek olan tikel olaylar ile bozulmaya yatkındır. Yine de şimdilik, toplumsal adalete ilişkin kanaatlerimizi tutarlı kılmak için ve haklı çıkarmak için ne yapabileceğimize yaptık. Bir orijinal pozisyon konseptine ulaştık.

Rawls, düşünümsel dengeyi hem *A Theory of Justice*'de hem de *Justice as Fairness: A Restatement* adlı eserlerinde ele almasına rağmen birincisinde düşünümsel denge kavramını monistik bir yapıda ele almıştır. Ancak *Justice as Fairness: A Restatement* eserinde ise düşünümsel denge dar ve geniş olmak üzere iki farklı bağlamda tanımlanmaktadır. Buna göre; bir kişi görüş ve kanaatlerini oluştururken kendi yargılarında en az düzeltme yapma ihtiyacı hissettiği siyasal adalet anlayışını benimserse bu kişinin dar düşünümsel denge içinde olduğu söylenebilecektir. Zira bu kişi, genel kanaatlerini ve birincil yargılarını, en az revizyonda bulunma ihtiyacı hissettiren siyasal adalet anlayışına göre kurgulamış, alternatif adalet anlayışlarını görmezden gelmiştir. Oysa kişinin, alternatif adalet anlayışlarının ve çeşitli argümanların değerlendirilerek kendi görüşleri ekseninde vardığı denge ise geniş düşünümsel dengedir (Rawls, 2001: 30-31).

Görüldüğü gibi düşünümsel denge, orijinal pozisyondaki tarafların adaletin ilkelerini ve sahip oldukları alternatifleri değerlendirmelerine yönelik bir ölçüttür. Adalet ilkelerinin seçilmesi için Rawls'un öngördüğü bir diğer ölçüt ise maximin kuralıdır. Maximin kuralı, mevcut alternatiflerin değerlendirildiği ve “en çok fayda sağlayan kötü sonucun” tercih edildiği bir süreci ifade etmektedir (Kocaoğlu, 2015: 57). Bir diğer deyişle maximin kuralı, minimum olanın maksimize edilmesidir. Maximin kuralı, tercihte bulunan tarafların daha fazlasını kazanma/elde etme çabasından uzak tutar, buna göre taraflar yalnızca garanti olarak gördükleri “en az kötü” düzeye yönelirler. Tarafların, mevcut seçeneklerin en kötülerinden daha iyi olanı seçmeleri rasyonel ve makul kişiler olduklarını doğrulamaktadır (Rawls, 2001: 98).

#### 4.2.5. Örtüşen Uzlaşma Ve Kamusal Akıl

Rawls'un düşüncesine göre bir anayasal demokraside siyasal değerler uzlaşmayı, siyasal olmayan değerler ise ayrışmayı ve çatışmayı öne çıkarmaktadır. Bu nedenle Rawls, hiçbir dini ya da felsefi kapsayıcı öğretiyeye dayanmayan siyasal değerleri, siyasal olmayan değerlerin üzerinde konumlandırır. Siyasal olan ve siyasal olmayan değerler arasındaki çatışmayı bir meşruiyet ve siyasal adalet sorunu olarak değerlendiren Rawls, siyasal olan değerlerin siyasal olmayan üstünlüğünü ortaya koymak için örtüşen uzlaşma modeline başvurmuştur. Örtüşen uzlaşma, makul ancak birbiriyle bağdaşmayan öğretilerin uzlaştırılmasıdır. Bu noktada Rawls'un makul ve rasyonel olmayan öğretilerin uzlaşması ile ilgilenmediğini vurgulamak gerekir (Çırakman, 2002: 118).

Örtüşen uzlaşma, hakkaniyet olarak adalet teorisinin toplum anlayışı ile siyasal özne olarak kabul ettiği eşit ve özgür yurttaş imgesine dayanmaktadır. Siyasal anlayış, birbiriyle çatışan kapsamlı görüşleri içeriyor ve bu görüşler tarafından destekleniyorsa örtüşen uzlaşmanın varlığından söz edilebilir (Kocaoğlu, 2015: 105). Esasen örtüşen uzlaşma düşüncesi, iyi düzenlenmiş toplum fikrini destekleyen ve Rawls'un makul çoğulculuk yaklaşımını ön plana çıkaran bir anlayıştır. Makul çoğulculuk ile kastedilen uyumsuz, birbiriyle bağdaşmaz ancak makul ve kapsamlı doktrinlerin çeşitliliğidir (Wenar, 1995: 35). Makul çoğulculuğun öznesini oluşturan kişiler, adil iş birliğini kabul eden ve toplumun üyeleriyle kalıcı iş birliği yapma isteğinde olan kişilerdir. Bu yönüyle

makul çoğulculuk olgusu demokratik topluma ve demokrasi kültürüne ilişkin bir olgudur<sup>59</sup> (Rawls, 2001: 34).

Rawls, birbiriyle bağdaşmayan makul ve kapsayıcı görüşlere sahip eşit ve özgür yurttaşlar arasında adil ve hakkaniyetli bir iş birliğinin sağlanması için örtüşen uzlaşma dışında bir kavrama daha yer vermektedir: Kamusal Akıl (Özkök, 1999: 208). Rawls kamusal aklı, liberal bağlamda siyasal adalet anlayışının bir parçası olarak görmektedir. Kamusal akıl; demokratik bir toplumda kolektif olarak siyasal ve zor gücünü kullanan eşit yurttaşların aklını temsil eder. Eğer demokrasilerde siyasal güç toplumun eşit ve özgür yurttaşlarının kamusal gücüyle bu güç yurttaşların hepsi tarafından kabul edilen anayasal esaslara göre kullanılmalıdır. (Rawls, 1996: 214; Çırakman, 2002: 123).

Rawls kamusal akıl düşüncesini anayasal demokrasi ve makul çoğulculuk düşüncesi ekseninde ele alır. Rawls'a göre makul çoğulculuk demokrasinin temel niteliğini oluşturur. Dini, felsefi ya da ahlaki, makul ve birbiriyle bağdaşmayan kapsamlı görüşlerin çokluğu, özgürlükçü demokrasinin sonucudur. Kamusal akıl düşüncesinin özü, dini ya da din dışı kapsamlı makul görüşleri, bu görüşler kamusal akıl ve demokratik yönetimin esasları ile çelişmediği müddetçe eleştirmemek, bunlara karşı bir argüman geliştirmemektir. Öyleyse kamusal akıl, politik ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgilenmektedir (Rawls, 2000: 131-132).

Kamusal aklı kamusal kılan ve üç etmen vardır. Bunlardan birincisi, kamusal aklın özgür ve eşit yurttaşların aklı olmasıdır. İkinci etmen, kamusal aklın konusunun temel siyasal adalet sorunları ve kamusal fayda olmasıdır. Bu noktada siyasal adalet sorunlarının anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri olmak üzere iki bağlamda ele alındığını vurgulamak gerekir. Kamusal aklı kamusal kılan üçüncü ve son etmen ise kamusal aklın doğasıdır, zira kamusal akıl doğası ve içeriği gereği kamusaldır (Rawls, 2000: 133).

---

<sup>59</sup> Ancak örtüşen uzlaşmanın ve makul çoğulculuğun liberal bir bağlamı içerdiğini ifade etmek gerekir. Bu nokta Rawls'un eleştirildiği konulardan birini oluşturmaktadır (Klosko, 1997: 635).

Rawls, örtüşen uzlaşma dışında gerçekleşen güç kullanımlarını keyfi ve hakkaniyeti zedeleyici olarak değerlendirir. Örtüşen uzlaşmanın sınırlarını ise kamusal akıl oluşturur. Öyleyse yurttaşlar kamusal aklın sınırlarını tanıdığı sürece mevcut düzen meşru olacaktır. Kamusal akıl, esas konusu “kamunun iyisi” olması nedeniyle demokratik siyasal kültürü çağrıştıran bir niteliğe sahiptir. Rawls, kamusal aklı kullanmaya bir yurttaşlık ödevi olarak değerlendirir. Kamusal olmayan akıl ise “toplumsal akıl”dır. Ona göre toplumsal akıl çatışan çıkarların, görüşlerin ve iyilerin alanıdır (Çırakman, 2002: 123-124).

### 4.3. ADALETTEN ÖZGÜRLÜĞE GİDEN YOL

#### 4.3.1. Siyasal Adalet

Siyasal liberalizm düşüncesini ortaya koyarken Rawls, tüm yurttaşların hep birlikte onaylayacağı bir siyasal sistem kurgusu üzerinden hareket eder. Buna göre toplumda, farklı makul ve kapsamlı görüşleri benimsemiş özgür ve eşit yurttaşlar arasında adil ve istikrarlı bir dayanışmanın sağlanması için siyasal adalet önemli bir yere sahiptir. Bu durum, Rawls’un *A Theory of Justice*’de felsefi bir adalet teorisi ortaya koymasına karşın *Political Liberalism*’de siyasal meşruluğu içeren bir adalet anlayışına yönelmesi ile ilgilidir (Barry, 2003: 186; Bilgin, 2007: xi). Rawls, siyasal liberalizm düşüncesini siyasal adalet anlayışı üzerine kurmuştur:

Rawls'un ifadesine göre bu tür bir anlayışın kendine özgü normatif ve ahlaki idealleri olması gerekir. Bu idealler birbiriyle bağdaşmayan ama makul kapsamlı doktrinler çoğulculuğundan doğar. Makul vatandaşların varlığı ve katılımı yine makul bir siyasal adalet kavramının ortaya çıkması imkanını doğurur. Vatandaşlar, birbirlerini eşit ve özgür görüp, makul olarak kabul edebilecekleri koşullar önerdiğinde ve bu koşullara uymaya hazır olduğunda makul sayılırlar. Öyleyse, makuliyet karşılıklı olarak ortaya çıkan bir niteliktir; iki tarafı da içerir. Bu formüle göre, makuliyet özgür ve eşit vatandaşlar arasında, baskı ve manipülasyondan uzak, ahlaki olarak değer taşıyan bir ilişki şekline işaret eder. Makul olmayan bireyler önerilen şartları kendi çıkarlarına uymaması durumunda ihlal etmeye hazır kimselerdir (Bilgin, 2007: xvi-xvii).

Rawls'un *A Theory of Justice*'de hakkaniyet olarak adalet şeklinde isimlendirdiği adalet nosyonu, *Political Liberalism*'de siyasal adalet olarak kavramsallaştırılmıştır. Esasen bu farkın temelinde, devlet ile yurttaşlar arasındaki ve yurttaşların kendi arasındaki siyasal ilişkinin özünü belirleyecek bir siyasal adalet arayışı yatmaktadır. Bu siyasal adalet arayışının başarıya ulaşması ise farklı dünya görüşlerinin belli siyasal ilkeler üzerinde sağlayacakları uzlaşma ile mümkündür. Bu bakımdan siyasal adalet siyasal liberalizm ile doğrudan ilişkilidir. Zira Rawls'a göre siyasal liberalizm, “çoğulcu toplumlar için düşünülen ve dar kapsamlı ve kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışına dayanan” bir anlayışı temsil etmektedir. (Bilgin, 2007: xx-xxii).

*Political Liberalism*'de Rawls tarafından siyasal bir kavram olarak ele alınan adaletin amacı, metafizik ya da epistemolojik bir bağlama yakınsamaz. Aksine siyasal adalet anlayışı pratiğe ilişkin bir adalet anlayışıdır. Rawls, siyasal adaletin, kendisini doğrudan bir adalet anlayışı olarak sunmadığını kabul eder. Zira siyasal adalet, özgür ve eşit kişiler olan yurttaşlar arasında gönüllü bir siyasi anlaşmaya hizmet etmeyi amaçlayan bir kavramdır (Rawls, 1985: 230).

Rawls, temel olarak adaletin toplumsal yapıyla güçlü bir ilgisi olduğunu savunur. Her ne kadar bireye özel bir önem atfedilse de birey, kendi iyi hayat anlayışını gerçekleştirebilmek için toplumsal iş birliğine ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda hakkaniyet olarak adalet de bu toplumsal iş birliği misyonunun bir yansımasını sunmaktadır (Kocaoğlu, 2015: 62-69). Siyasal adalet anlayışı, hakkaniyet olarak adaletin yaklaşımını model almakla birlikte modern çoğulcu toplumun farklı kapsamlı görüşlere sahip bireylerinin iş birliğini amaçlamaktadır (Rawls, 1996: 11).

#### 4.3.2. İyi Düşüncesi Ve Hakkın Önceliği

Rawls, hakkaniyet olarak adalet teorisini temellendirirken tasavvur ettiği adil toplumun aynı zamanda iyi bir toplum (iyi düzenlenmiş toplum) olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, iyi düzenlenmiş bir toplumda adalet ve iyi uyum içinde olacaktır. Bu bağlamda Rawls, hakkaniyet olarak adalet teorisindeki hak ve iyi düşüncesini bir arada ele almakta ancak hakka bir öncelik tanımaktadır (Zelyüt-Hünler, 1997: 72-73). Hakkın önceliği,

Rawls'un siyasal liberalizm düşüncesinin temel ögesini teşkil etmektedir. Ancak Rawls, "hakkın önceliği"nin "iyi düşüncesi"ni sınırlı bir alana hapsedmesi olasılığını kabul etmez. Çünkü Rawls'a göre iyi ve hakkın önceliği birbirini tamamlayan ve siyasal adalet dahil tüm adalet anlayışlarının ihtiyaç duyacağı iki nosyondur. Bu bağlamda hak ve iyi düşüncesi birbirine bağlıdır (Rawls, 1988: 251; Rawls, 2001: 140; Rawls, 1996: 173-174).

Rawls, iyi anlayışının temellendirmesini gerçekleştirirken *Political Liberalism*'de beş, en son ortaya koyduğu eser olan *Justice as Fairness: A Restatement* adlı eserinde ise altı iyi düşüncesinden söz eder.<sup>60</sup> Bunlardan ilki, rasyonellik olarak iyi düşüncesidir. Bu iyi anlayışına göre yurttaşlar sezgisel bir hayat planına sahiptir ve yaşamlarını bu planın ışığında rasyonel biçimde sürdürürler. Kişiler, iyi anlayışlarını yaşam boyunda takip edebilmek için çeşitli kaynakları ayırırlar ve işlerini önem sırasına göre planlarlar. Rasyonellik olarak iyi anlayışı, insan varlığını ve temel ihtiyaçlar ile amaçların karşılanmasının iyi olduğunu kabul eder. Ayrıca rasyonellik olarak iyi anlayışına göre rasyonel olma, siyasal ve sosyal örgütlenmenin temel prensibini meydana getirmektedir (Rawls, 2001: 141).

İkinci iyi anlayışı "birincil değerler düşüncesi" üzerine kuruludur. Eşit ve özgür kişiler olarak yurttaşların iyi anlayışlarını sürdürebilmeleri için, tercihleri, arzuları, amaçları yahut dayandıkları dini ve felsefi öğretiler ne olursa olsun aynı birincil değerlere sahip olmalıdırlar. Bu birincil değerler; temel hak ve özgürlükleri, fırsatları, gelir ve servet gibi araçları, özsaygının toplumsal temellerini içermektedir. (Rawls, 1996: 180-181). Birincil değerleri ikili bir tasnife tabi tutan Rawls'a göre bu sayılanlar toplumsal birincil değerlerdir. Diğer kategori ise doğal birincil değerler olarak adlandırılır ve bunlar da sağlık, zeka, yaratıcılık gibi değerlere denk düşer. Birincil değerler, özgür ve eşit kişiler olarak yurttaşların ihtiyaç duyduğu şeylere karşılık gelir ve bireyin rasyonel yaşam planını gerçekleştirmesi için gereksinim duyduğu değerlerdir (Kocaoğlu, 2015: 32-33).

---

<sup>60</sup> Aslında bu fark Rawls'un "İzin Verilebilir İyi Anlayışları ile Siyasal Erdemleri" *Political Liberalism*'de birlikte, *Justice as Fairness: A Restatement*'ta ise ayrı ayrı zikretmesi ile ilgilidir.



Rawls'un üçüncü iyi fikri "izin verilebilir iyi anlayışları" üzerinedir. İzin verilebilir iyi anlayışı, adalet ilkeleriyle uyumlu olan anlayışları ifade etmek için kullanılır. Buna göre devlet yurttaşlara, kendi iyi anlayışlarını hayata geçirebilmek için eşit fırsatlar sunmalıdır. "Siyasal erdemler anlayışı" olarak öne sürülen dördüncü iyi fikri ise demokratik bir rejimin iyi yurttaş idealini ortaya koyan bir yaklaşıma denk düşmektedir. Hakkaniyet olarak adalet teorisinin kapsadığı siyasal erdemler arasında uygarlık, hoşgörü, makulluk ve adalet anlayışı sayılmaktadır. Bu iki iyi anlayışını ele alırken Rawls, hakkaniyet olarak adaletin tarafsızlık boyutuna da değinir. Rawls tarafsızlığı usul ve sonuç açısından inceler ve hakkaniyet olarak adaletin usul açısından değil ancak sonuç açısından tarafsız olduğunu ileri sürer. (Rawls, 1996: 191-194; Rawls, 2001: 142).

Usule ilişkin tarafsızlık usule aşkın bir anlam yüklenmesini, bir diğer deyişle herhangi bir değerler silsilesine bağlı kalınmaksızın usulun kendinde meşruluğa sahip olduğu bir yaklaşımı ifade etmektedir. Sonuca ilişkin tarafsızlık ise temel kurumların ve kamusal politikaların yurttaşlar tarafından onaylandığı bir duruma denk düşer. Buna örnek olarak yurttaşların iyi anlayışlarını hayata geçirmesi bakımından devletin eşit imkanlar sunması, devletin bir öğretisi ya da ilkeye ya da bunları benimseyenlere ayrıcalıklı davranmaması yahut devletin belli bir düşüncenin daha çok benimsenmesini sağlayacak politikaları sürdürmemesi gösterilebilir. Rawls, hakkaniyet olarak adaletin usule ilişkin tarafsızlığını kabul etmez. Zira hakkaniyet olarak adalet, konsensüse varacak bir ortak zemin arayışındadır. Bu durum usule ilişkin tarafsızlığı imkansız kılmaktadır. Oysa temel kurumların ve kamusal politikaların bir düşüncenin lehine düzenlenmesi önlenerek sonuç tarafsızlığına ulaşılabilecektir (Rawls, 1996: 192-195).

Bir diğer iyi düşüncesi, iyi düzenlenmiş siyasal toplumun iyi fikri üzerinedir. Adalet anlayışı tarafından iyi düzenlenmiş toplumun üç niteliğinden söz etmek gerekir. Buna göre adalet anlayışı tarafından iyi düzenlenmiş toplum, toplumun tüm üyelerinin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği, temel yapısının bu adalet ilkelerini karşıladığı ve son olarak yurttaşların bu adalet ilkelerini anladığı ve uyguladığı toplumdur. İyi düzenlenmiş toplumun iyi anlayışı iki bakımdan değerlendirilir. İlk olarak iyi düzenlenmiş toplum

bireyler için iyidir, çünkü “iki ahlaki gücün”<sup>61</sup> hayata geçirilmesine olanak sağlar. İkinci olarak iyi düzenlenmiş toplumun iyi anlayışı toplumsal olarak da iyidir. Zira ortak bir hedef doğrultusunda iş birliği yapan yurttaşların ortaya koyduğu sonuç toplumsal olarak iyiye karşılık gelmektedir (Rawls, 1996: 202-204; Rawls, 2001: 200-202). Rawls’un ortaya koyduğu son iyi düşüncesi ise iki adalet ilkesine ilişkindir. Düşününürün hakkaniyet olarak adalet teorisini temellendiren iki adalet ilkesi, bu çalışmanın konusu olan özgürlük kavramı ile de yakından ilgilidir. Bu bakımdan iki adalet ilkesini ayrı bir başlık altında incelemek yerinde olacaktır.

#### 4.3.3. Adalet İlkelerinin Belirlenmesi

Rawls’un adalet anlayışı, “siyasal olan” ile sınırlandırılması bakımından siyasal bir adalet anlayışı olmakla birlikte aynı zamanda liberal bir bağlama denk düşmektedir. Siyasal adalet anlayışının liberal bağlama kavuşması, bazı koşullara bağlıdır. Bu koşullardan birincisi belirli haklar, özgürlükler ve fırsatların belirlenmesi, ikincisi özgürlüklere özel bir önceliğin verilmesi, üçüncüsü ise sosyal konumu ne olursa olsun tüm yurttaşlara, sağlanan özgürlük ve fırsatların etkin biçimde kullanılabilmesi için yeterli imkanların sağlanmasıdır (Rawls, 1996: xlviii). Rawls tarafından geliştirilen siyasal adalet anlayışı, bu koşulları adalet ilkeleri ile yerine getirmektedir. Buna göre temelde Rawls’un iki adalet ilkesi vardır (Özkök, 1999: 50-51). Bu ilkeler, Rawls’un adaletten özgürlüğü ortaya çıkardığı ilkeler olduğundan bunlara özgürlük bahsinde değinilecektir.

Adalet ilkelerinin dayandığı iki temel tez vardır. Bunlardan birincisi özgürlükle ilgili tez, diğeri ise iktisadi kaynakların dağıtılmasına ilişkin fırsat eşitliği tezi ile fark ilkesidir (Yükselbaba, 2016: 108). Rawls’un adalet ilkelerinde yeniden dağıtımcı eğilimler varlığını gösterir. Ona göre bazı insanlar sahip olduğu yetenekleri kullanarak diğerlerinden daha fazla kazanç elde edebilirse de bu durum adalet ilkelerinden biri olan farklılığın giderilmesi prensibiyle telafi edilmelidir. Klasik liberal teorinin serbest piyasa

<sup>61</sup> Bu iki moral güç, doğruluk/adalet hissi ile iyi anlayışlarının kapasitelerini oluşturur. Adalet hissi kapasitesi makul olma durumuna denk düşerken iyi anlayışına sahip olma kapasitesi rasyonel olmaya karşılık gelmektedir. Daha kapsamlı bir açıklama yapılacak olursa adalet hissi kapasitesi toplumsal iş birliğini hakkaniyetli kılan koşulların adalet ilkelerini anlamayı ve uygulamayı ifade etmektedir. İyi anlayışı kapasitesi ise yaşanmaya layık olan hayat tarzını oluşturma ve onu takip etme kapasitesini anlatmaktadır. Bkz. (Rawls, 1996: 301-302).

hassasiyetinin aksine Rawls, piyasa ekonomisinin yol açtığı adaletsizlikleri vurgulamakta ve eşitsizliklerden kaynaklanan imtiyazların giderilmesi için yeniden dağıtımcı politikaların devreye girmesini savunur (Yayla, 2014a: 79).

Rawls, adalet ilkelerinin belirleneceği koşulları ortaya koyarken, kendi çıkarını düşünen rasyonel failer üzerine kabul ettiği bazı varsayımlardan hareket eder. Rasyonel failer hakkında Rawls tarafından kabul edilen iki önemli varsayım vardır. Buna göre kendi çıkarlarını arayan rasyonel varlıklar olan bireyler kıskanç değildir. Yalnızca kendi iyilerini maksimize etmeye çalışırlar ve başkalarının durumlarından etkilenmezler. Böylece kıskanç olmayan bireyler, başkalarının sahip olduğu miktarla ilgilenmek yerine sadece kendi asli iyilerini sağlayacak miktarla ilgilenirler. İkinci olarak rasyonel bireyler, risk karşısından çekingen bir tutum takınırlar. Bilmezlik perdesi altında kendi şanslarından haberdar olamayan rasyonel bireyler, kendilerine sunulan seçenekler içinden en az dezavantajlı olanı seçeceklerdir. Seçim yapacak olanların bilmezlik perdesi altında olması onları ihtiyatlı davranmaya itmektedir (Barry, 2003: 179; Yayla, 2014a: 78).

Orijinal pozisyonda, bilmezlik perdesi ardındaki rasyonel kişilerin seçecekleri adalet ilkelerinin birtakım koşullara sahip olması gerekmektedir. Bunlardan birincisi genellik ilkesidir, Rawls'a göre her şeyden önce adalet ilkeleri genel olmalıdır. Diğer bir deyişle yanılıcı tanımlamalardan uzak olan ilkeler, adalet teorisinin genel özelliklerini açıklamalıdır. İkinci koşul adalet ilkelerinin uygulamasının evrensel olmasıdır. Ahlaklı kişiler olmak adına erdeme dayanan her birey bu ilkeleri anlayabilmeli ve uygulayabilmelidir. Adalet ilkelerinin uyması gereken üçüncü koşul ise kamuya açık olma/kamusallık ya da aleniyet olarak tarif edilecek olan ilkedir. Adalet ilkelerini seçen tarafların başat amacı kamusal adalettir. Dolayısıyla seçimde bulunan tarafların bu ilkeleri açıkça bilmesi, bu ilkelerin seçimde bulunacak herkese açık olması gerekmektedir (Rawls, 1999: 113-115; Kocaoğlu, 2015: 70-71).

Adalet ilkelerinin sahip olması gereken bir diğer koşul hak anlayışının çatışan talepleri bir sıraya koymasıdır. Bu sıralama geçişli olmalıdır. Yani birinci ilke ikinciye, ikinci ilke ise üçüncüye ilişkin bir öncelik içeriyorsa, birinci ilke de üçüncüye bir öncelik içermelidir. Ayrıca bir adalet anlayışının olası bütün talepleri düzene koymaya Beşinci

ve son şart ise kesinlik şartıdır. Taraflar objektif bir yaklaşımla adaletin ilkelerini değerlendirirler. Adaletin ilkeleri kesin olduğundan bunlar dayanak alınarak gerçekleştirilen muhakeme de başarılı olacaktır (Rawls, 1999: 115-117; Kocaoğlu, 2015: 71).

#### 4.3.4. İki Adalet İlkesi

Rawls'un kurguladığı adalet teorisinde iki adalet ilkesinden söz edilir. Rasyonel tarafların düşünsel bir arayış sonucunda seçtiği adalet ilkeleri, özgürlük ve eşitlik arasındaki dengeyi kurmanın yanı sıra toplumsal iş birliğini de tesis etmeye çalışırlar. Lexical bir düzen içinde bulunan adalet ilkelerinden ikinci ilkeye hareket etmeden önce ilkinin karşılanması gerekir. İlkelerin sıralanmasında bir sonraki ilke, kendisinden önceki ilke karşılanmadan ortaya çıkmaz. Adalet teorisinin ilk ilkesi temel özgürlüklerin eşitliğine ve önceliğine ilişkindir. Bu ilke gerek *Theory of Justice*'de gerek *Political Liberalism*'de gerekse *Justice as Fairness: A Restatement*'ta tekrar edilse de özsel anlamda bir değişikliğe uğramamıştır. (Kocaoğlu, 2015: 72-74).

Temel özgürlükler ve önceliklerine ilişkin olan birinci ilke Rawls tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Her bireyin, herkesinkine benzer en geniş ve eşit temel özgürlüklere sahip olma hakkı vardır.” Rawls'un tanımındaki vurgu her ne kadar özgürlüğe ilişkin olsa da Rawls'un teorisinde özgürlük ve eşitliğin birbirini tamamladığını ifade etmek gerekir (Kocaoğlu, 2015: 74). Bir ölçüde özgürlüğün klasik liberal teorideki tanımından ayrıldığı nokta da buradadır. Zira Rawls, özgürlüğe klasik liberallerde olduğu gibi aşkın bir anlam yüklemeyiz. Özgürlük (fırsat) eşitliği tamamlayan ve ondan ayrıldığında tek başına anlam ihtiva etmeyen bir değer durumundadır.

Adalet teorisinin ikinci ilkesi sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesine ilişkindir. Bir yönüyle “eşitliğin liberal bir savunusu” olarak değerlendirilebilecek olan ikinci ilke, adil bir toplumsal iş birliğinin zeminini hazırlamayı amaçlamaktadır. Toplumsal yapıdan kaynaklanan ve bireylerin kendi tercihleri ile ilgisi olmayan toplumsal yapının ve eşitsizliklerin neden olduğu dezavantajları yok etmeyi hedefleyen ikinci ilke iki alt ilkeye ayrılmaktadır. Adil fırsat eşitliği olarak tanımlanabilecek olan ilk alt ilke,

tüm makam ve mevkiilerin toplumdaki herkese açık olmasını öngörür. Adil tasarruf ilkesi ya da fark ilkesi olarak adlandırılan ikinci ilke ise toplumdaki sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin, en dezavantajlıların lehine olacak şekilde yeniden düzenlenmesini içermektedir (Rawls, 1999: 266-267; Rawls, 2001: 42; Kocaoğlu, 2015: 79-80).

Rawls'un iki adalet ilkesinin lexical düzende, yani birincinin ikinciye önceliği şeklinde belirlenmesi, onun özgürlük konusundaki hassas yaklaşımının bir işareti olarak görülmektedir. Zira lexical düzen yalnızca adalet ilkelerinin bir öncelik sonralık düzenine göre sıraya konulmasından ibaret değildir. Aynı zamanda özgürlüğün önceliği de söz konusudur. Buna göre "özgürlük, yalnızca özgürlük adına kısıtlanabilir" ve eşit özgürlük ilkesi, ikinci adalet ilkesine karşı bir önceliğe sahiptir. Önceliğe sahip olan bu temel özgürlükler, liberal demokrasilerde yer alan yurttaşlık hakları ile siyasal haklardan ibarettir (Zelyüt-Hünler, 1997: 51; Yükselbaba, 2016: 111; Rawls, 1999: 266). Rawls'un özgürlük bağlamını nasıl ele aldığı daha sonra tartışılacaktır.

Adalet teorisinin ikinci ilkesinin alt ilkelerinden birisi olan adil fırsat eşitliği, terminolojik olarak eşit yetenekte olan kimselerin eşit fırsatlara sahip olmasını ifade eder (Sachs, 2012: 325). Daha anlaşılır bir şekilde ifade etmek gerekirse adil fırsat eşitliği ilkesi toplumdaki mevkii, görev ve pozisyonların herkese açık olmasını öngörmektedir. Buna göre uzmanlık, yetenek ve motivasyonları bakımından benzer düzeye sahip kişilerin eşit fırsatlara sahip olması gerekir (Özök, 1999: 116). Rawls'a göre başlangıç durumunda belirsiz olan şeyler arasında sahip olunacak aile ve doğuştan getirilen yetenekler de bulunmaktadır. İnsanlar bunları seçemez, bu gibi durumlardan kaynaklanan avantajlar doğuştan gelen bir doğal talih olarak görüleceğinden adil bir toplumda bu avantajlardan doğan eşitsizliklerin de giderilmesi gerekir (Yükselbaba, 2016: 115; Rawls, 1999: 86).

Herkese sahip olduğu kapasiteyi maksimize edecek bir eğitim ve kendini geliştirme imkanının sağlanması adaletin bir gereği olarak görülmelidir. Burada adaleti sağlamak adına harekete geçecek aktör ise devlet olacaktır. Devletin, toplumdaki herkese eşit fırsatlar sağlayacak eğitim imkanları sunması, sosyal eşitsizlikleri giderici müdahalelerde bulunması, toplumsal kırılmalara yol açacak fakirliği ve işsizliği tazmin edici önlemler alması adil fırsat eşitliği ilkesinin bir gereğidir. Görüldüğü gibi, Rawls'un adil fırsat

eşitliği yaklaşımını diğer fırsat eşitliği yaklaşımlarından ayıran husus doğal talih dediği doğuştan getirilen avantajları dikkate almasıdır. Rawls'a göre doğal talih sayesinde başarı elde eden insanlar, elde ettikleri nimetleri kendilerinden daha az talihe sahip olanlar ile paylaşmalıdırlar. Vergilendirme ya da birtakım başka yollar ile devlet, en az avantajlıların lehine yeniden dağıtım yapmalıdır (Yükselbaba, 2016: 115-117; Rawls, 1999: 246-247).

Adaletin ikinci ilkesinin bir diğer alt ilkesi olan fark ilkesi ise Rawls'un doğal eşitsizliklerin giderilmesi bakımından ortaya koyduğu bir yaklaşımdır. Buna göre doğal ve toplumsal farklılıklardan doğan eşitsizlikler fark ilkesi eliyle telafi edilecektir. Rawls'a göre bir eşitsizliğe ancak bu eşitsizlik herkesin yararına olduğunda izin verilebilir. Zira bilmezlik perdesi ardındaki makul, rasyonel ve risk almaktan kaçınan taraflar, "eşitsizliklerin herkesin çıkarına olduğu bir sonucu, mutlak eşitliğin elde edildiği, ama herkesin daha az aldığı" bir duruma üstün tutacaklardır (Yükselbaba, 2016: 121; Sağlam, 2008: 32-33).

Rawls'un adalet teorisinde eşitsizliklerin telafi edilmesi sorunu mutlak eşitliği gerektiren bir durum olarak anlaşılmaz. Fark ilkesi gelir, servet vb. bazı eşitsizlikleri bazı durumlarda meşru görür. Genel olarak bu meşruiyetin kaynağı, söz konusu eşitsizliğin toplumdaki en az avantajlı kesimin lehine bir gelişme sağlamasıdır. Fark ilkesinin işleyişi bir örnek üzerinden açıklamak onu anlamayı kolaylaştıracaktır (Borovalı, 2006b: xiv):

Toplumun A ve B kişilerinden oluştuğunu varsayalım. Böyle bir toplumun adalet ilkelerini belirlemek üzere kurgulanmış bir başlangıç durumunda ise katılımcıların iki alternatif gelir ve servet dağılımı arasında seçim yapacaklarını düşünelim. Birinci dağılımda hem A hem B 100 alacaklardır. İkinci dağılımda A 105, B ise 110 alacaktır. Rawls'a göre başlangıç durumundaki katılımcılar ikinci alternatifi seçeceklerdir. Çünkü her iki katılımcı da, bilgisizlik peçesi (*yazarın orijinal metni*) kalktıktan sonra ikinci dağılımda daha az pay alan kişi oldukları ortaya çıksa bile, birinci dağılımdaki herhangi bir kişinin aldığından daha çok alacaklarını bileceklerdir. İkinci dağılımda A kişisi bile olmak, birinci dağılımda A ya da B kişisi olmaktan daha iyidir. Akılcı bir kimsenin birinci dağılımı tercih etmesi (yani bile bile daha az almayı istemesi) için neden yoktur ve bu da bize fark ilkesinin doğruluğunu gösterir.

Rawls'a göre fark ilkesinin gündelik hayata uygulanması, "hayatın birincil değerlerinden olarak gördüğü herkesin öz saygısını garanti edecek ve adil fırsat eşitliğini sürdürmeye

“yetecek gelirin ve refahın yeniden dağıtımını” içeren bir bağlama denk düşmektedir. Fark ilkesiyle yalnızca toplumun dezavantajlı kesimi korunmamakta, aynı zamanda uzun vadede avantajlı kesim de fark ilkesinden fayda sağlamaktadır (Kocaoğlu, 2015: 85-87).

#### 4.4. RAWLS'TA ÖZGÜRLÜĞÜN İMKANI PROBLEMİ: ÖZERKLİK

Rawls, özgürlük nosyonunu özerklik/otonomi üzerinden geliştirmektedir. Rawls'a göre iyi düzenlenmiş toplumdaki yurttaşlar, özerkliğe sahiptirler. Ancak bu özerklik, Rawls'un yurttaşları siyasal özne olarak görmesi ile ilgilidir ve ancak kamusal yaşamda mümkün olacaktır. Öyleyse bu özerkliğin, aynı zamanda bir tür siyasal özerklik olduğunu ileri sürmek de yanlış olmayacaktır. Adalet ilkelerine dayanan ve bu ilkelere uygun olarak davranan yurttaşlar, siyasal özerk özneler olarak değerlendirilecektir. Esasında adalet ilkeleri, orijinal pozisyonda bilmezlik perdesi ardındaki tarafsız özneler tarafından belirleneceğinden siyasal özerklik, yurttaşların kendi koyduğu ilkelere uyması olarak da tanımlanabilecektir. Rawls için siyasal özerkliğin esas değeri, onun özgürlüğü açıklayan bir bağlama denk düşmesidir (Rawls, 1996: 77-403; Özkök, 1999: 71-72).

Özerklik en genel tanımıyla kişinin kendi hayatının gidişatına mümkün olan en üst düzeyde yön verdiği bir duruma denk düşer (Kateb, 2000: 103). Pozitif özgürlüğü savunan ve modern liberalizmin temellerini atan düşünürlerden Thomas Hill Green, özgürlüğü kişinin kendi yaşamını yönetmesi ekseninde ele alarak özerkliğe vurgu yapmış ve özgürlük ile özerklik arasındaki bağı kurmuştur. Bununla birlikte Green, özerkliği kişinin kendi kapasitesini ve insana özgü becerilerini geliştirebildiği bir yaşam olarak değerlendirir. Ona göre kapasitesini geliştiremediği bir yaşamı sürdüren, yani bir diğer deyişle özerk olmayan kişi özgür de değildir. Zira bir insanın benliği, dürtülerini ve tutkularını yönetemiyorsa özerkliğin varlığından söz edilemez (Gaus, 2000: 84).

Özerkliğin bir başka yorumu ise insani kapasitenin geliştirilmesini aşan bir boyutu içermektedir. Örneğin Joseph Raz'e göre özerk kişi insani kapasitesini geliştiren kişi değil, yaşamını nasıl sürdüreceğine karar veren kişidir. Raz için önemi olan insani kapasitesinin geliştirilmesi değil, bu kapasitenin geliştirilip geliştirilmeyeceğine ilişkin karar verebilme iktidarındır. Stanley Isaac Benn özerkliği; bireyin yaşamını sürdürürken

en rasyonel eylemlerde bulunmayı öncelemesi ve geçmişteki koşulların gözardı edilmesi olarak tanımlarken bir başka görüş ise arzuları derecelendirerek ikinci dereceden arzularının yol göstermesi ile birinci dereceden arzularını reddeden ya da değiştiren kişileri özerk olarak değerlendirmektedir (Gaus, 2000: 85-86; Dworkin, 1997: 14-20).<sup>62</sup>

Kant'tan Rawls'a uzanan tarihsel bağlamda otonomi, "insanın bir kabiliyeti olarak onu özgürlük ve haklara yetkili hale getiren" bir anlamı içermektedir. Rawls'a göre özerklik, bireyin kendi iyi'sini ve hayat planını oluşturma ve geliştirme konusundaki ahlaki gücü ile kabiliyetini ifade etmektedir. Rawls, ahlaki bir kabiliyet olan özerkliğin hayata geçirilmesinin ön koşulu olarak, bireyin kendi hayat planını uygulamanın değerini ortaya koyması bakımından öz saygı kavramını da önemsemektedir (Uslu, 2012: 78-80; Rawls, 1999: 155-158). Öz saygı, bireylerin birbirlerini eşit kabul etme ve saygı duymaları ile de yakından ilişkilidir. Bireyin doğal kapasitesini gerçekleştirme, öz saygısını koruması için de önemli olacaktır. Bunun yanı sıra bireylerin kamusal akıl ve örtüşen görüş birliğine uygun bir davranış içinde olması onların özerkliğini mümkün kılacaktır (Kocaoğlu & Altundal, 2017: 65; Işıқтаç, 2010: 18).

Rawls'un siyasal teorisinde makul ve rasyonel olan kişiler, aynı zamanda özerk siyasal özneler olarak kabul edilir. Ancak bu özerklik bağlamı ikili bir yaklaşımla ele alınmaktadır. İkili tasnifin birinci ayağını oluşturan rasyonel özerklik kavramı, orijinal pozisyonun taraflarını temsil eden öznelerin özerkliğine denk düşmektedir. Buna göre rasyonel özerk olan siyasal özneler kendi iyi hayat planlarını seçen ve gerçekleştiren öznelerdir. Bu bakımdan rasyonel özerklik, kişilerin zihinsel ve ahlaki yeteneklerine ilişkindir. Rawls'a göre kişiler iki şekilde rasyonel özerktir. Bunlardan birincisi kendi iyi anlayışlarını takip etmeleri, ikincisi ise kendi ahlaki yeteneklerine ilişkin üst düzey çıkarlarını koruma konusundaki istekleridir (Kocaoğlu, 2015: 104-105; Rawls, 1996: 74-75).

Tam özerklik ise her şeyden önce bireylerin siyasal özne olarak kabul edildiği bir özerklik yaklaşımıdır. Zira Rawls'a göre bireysel ve siyasal özgürlüklere sahip olabilmek için tam

---

<sup>62</sup> Dworkin'e göre örneği birinci dereceden arzular, nesnesini bir olayın ya da eylemin oluşturduğu arzulardır. Örneğin zayıflamak birinci dereceden bir arzu iken zayıf olmayı istemek ise ikinci dereceden bir arzudur.



özerk bir siyasal özne olabilmek gerekir. Tam özerklik ise siyasal öznelerin hakkaniyet olarak adaletin ilkelerine uymasıyla gerçekleşecektir. Bununla birlikte tam özerkliğin kamusal bir boyutu olduğunu ve bir siyasal değer olması nedeniyle ancak yurttaşlar tarafından tam özerkliğe sahip olunabileceğini de belirtmek gerekir (Rawls, 2007: 120):

Vatandaşlar, etkin adalet hisleri doğrultusunda, siyasal hayatlarında bu adalet ilkelerini kamusal olarak tanıyıp bilinçli olarak uygulamaya koyarak tam özerkliğe kavuşurlar. Dolayısıyla, tam özerklik, vatandaşlar, özgür ve eşit olarak temsil edildikleri durumda birbirlerine önerecekleri işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına uygun olarak hareket ettiklerinde gerçekleşmiş olur. Burada tam özerkliğe vatandaşlarca sahip olunacağını vurgulamak istiyorum: Tam özerklik ahlaki değil siyasal bir değerdir. Bununla kastedilen, tam özerkliğin, kamusal hayatta siyasal adalet ilkelerini benimsemekle ve temel hak ve özgürlüklerin sağladığı güvenceden yararlanmakla gerçekleşecektir; aynı zamanda, toplumun kamusal işlerine katılmakla ve zaman içerisinde toplumun kolektif özerkliğini paylaşmakla da gerçekleşir.

Özetle; rasyonel özerklik bireyin yalnızca akılcı/rasyonel olma yetisine ve iyi anlayışına dayanılarak kullanılırken tam özerklik bununla birlikte “toplumsal iş birliğinin hakkaniyet koşullarına, yani adalet ilkeleriyle bağdaşacak şekilde kendi iyi anlayışımızı geliştirme yetisini” de içermektedir. İyi düzenlenmiş bir toplumun üyesi olan yurttaşlar tam özerkliğe sahiptirler. Zira onlar makul olanın zorlamalarını özgür bir biçimde kabul ederler ve siyasal yaşamları toplumsal olarak iş birliği içinde bulunmaya uygun yetenekler tarafından kurulmuştur (Rawls, 2006: 157). Bununla birlikte özerklik kavramının Rawls’un siyaset teorisi bakımından önemi, özerkliğin dağıtıcı adalet nosyonu sayesinde özgürlüğe açılan bir kapı niteliğinde olmasıdır. Zira dağıtıcı adaletin sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri telafi etmesi sayesinde bireysel haklar, özerklik, bireyin kendi kapasitesini geliştirmesi ve iyi hayat anlayışını gerçekleştirmesi mümkün olacaktır (Kocaoğlu & Altundal, 2017: 72). Bu durum bireyin özgürlüğüne giden yolun başlangıç noktası olmakla birlikte bir liberal düşünür olan Rawls’un özgürlük yaklaşımını pozitif özgürlük bağlamına yaklaştırması bakımından önemlidir.

#### **4.5. RAWLS’UN ÖZGÜRLÜK BAĞLAMI**

Mülkiyet hakkı ve bireysel haklar üzerine odaklanan klasik liberalizmin aksine modern liberalizm, bu haklarla birlikte eğitim, sağlık ve sosyal hizmetler gibi sosyal nitelikli

hakları da vazgeçilmez kabul eder ve bu haklarla ilgili hedeflere ulaşmak için değişen derecelerde devlet müdahalesini kabul edilebilir bulur (O'Connor & Robinson, 2008: 29-30). Bu müdahalenin meşru görülmesinin nedeni salt sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi değil, aynı zamanda bu sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin engellediği “iyi yaşam” ın sağlanmasıdır. Devletin iyi yaşamı sağlaması konusunda pozisyon alması ya da tarafsız kalması noktasındaki ikilik, klasik liberalizm ile modern liberalizm arasındaki negatif özgürlük-pozitif özgürlük ayrımı ve müdahale-müdahalesizlik hattı ile doğrudan ilintilidir. Zira modern liberalizm özgürlüklere yüklediği anlam bakımından da klasik liberalizmden ayrılır (Kukathas, 2003: 5-7).

Rawls, özgürlük hakkındaki düşüncelerini açıklarken bir liberal olmasına karşın klasik liberallerin negatif özgürlük nosyonunu aşan ve müdahalesizlik hattında kırılmaya yol açan bir boyutu ortaya koymaktadır. Buna göre Rawls için özgürlük, kendi kapasitesini gerçekleştirme ve kendi iyi hayat anlayışını yaşama geçirme iktidarından ibarettir. *Political Liberalism* ile birlikte özgürlüğe siyasal bir anlam yükleyen Rawls, yurttaşlık ile özgürlüğü birbirine imler. Ancak bu noktada Rawls’un teorisinde bireyin ikincilleştiğini ve topluluğun karşısında aşındığını ileri sürmek de doğru olmayacaktır. Rawls’u farklı kılan, bir liberal olmasına ve siyasal liberalizm nosyonunu öne çıkarmasına rağmen, bireyi bencil ve nihilist bir özne olmaktan çok, toplumsal iş birliğine yatkın ve sorumlu bir figür olarak tasarlamasıdır. Yine de toplumun, bireyin temel hak ve özgürlüklerini sınırlandıracak kapsamlı bir siyasal ideolojiye sahip olmasına rıza göstermez. Böylece bireyin özekliğini, özgürlüğünü ve farklılıklarını güvence altına almış olur (Kocaoğlu & Altundal, 2017: 73-74).

Rawls, rasyonel kişi olarak tasarladığı bireylerin kendi özgürlüklerinin farkında olduklarını belirtir. Bu farkındalık üç bakımdan ortaya çıkar. Her şeyden önce, bir siyasal özne olan yurttaşlar, gerek kendilerini gerekse de birbirlerini bir iyi anlayışına sahip olacak ahlaki gücün iyisi olarak gördüklerinden özgürdürler. Ancak bu durum, onların sahip oldukları iyi anlayışı koşulsuz ve kaçınılmaz bir biçimde takip edecekleri anlamına gelmez. Aksine, iyi anlayışlarını değişen koşullara göre uyarılma ve güncelleme iktidarına sahiptirler. Bu durum, tam da özgürlüklerinin bir gereği olarak düşünülmelidir. Örneğin yurttaşlar bir dinden diğer bir dine inanmaya başlasalar ya da bir dini kimliğe

sahip olmaktan vazgeçseler, bu durum siyasal adalet bağlamında onları sahip olduğu temel hak ve özgürlüklere herhangi bir zarar vermez. Rawls'un teorisinde adaletin ilk ilkesinin her bireyin herkesinki gibi eşit ve temel özgürlüklere sahip olduğu vurgusu özgürlüğün soyut ve dokunulmaz boyutunu doğrular niteliktedir (Rawls, 1996: 30).

Rawls'a göre yurttaşlar ikinci olarak, kendi iyi anlayışlarını ortaya koymak adına kendi kurumları üzerinde iddiada bulunma hakkına sahip olmaları bakımından özgürdürler. Yurttaşların kendi iyi hayat anlayışlarındaki görev ve yükümlülüklerle ilişkin iddialar da buna dahildir. Ancak bu noktada yurttaşların iyi anlayışının da kamusal adalet bağlamı ile uyumlu olması beklenmektedir. Yurttaşların kendilerini özgür olarak gördükleri üçüncü nokta ise kendi amaçları konusunda sorumluluk alabilmeleri ve makul beklentileri doğrultusunda amaçlarını ve hedeflerini değiştirebilmeleridir. Yurttaşlar toplumsal iş birliğinin bir parçası olarak düşünüldüğünden kendi amaçlarına yönelik sorumluluk alabileceklerdir (Rawls, 1996: 32-34).

Rawls'un özgürlük anlayışının hem siyasal hem de ekonomik bir yönü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özgürlüğün siyasal yönü yurttaşların sahip olacakları temel hak ve özgürlüklerin karşılık gelirken, ekonomik yönü ise refahın yeniden dağıtılması ve en az avantajlıların lehine birtakım düzenlemeler yapılmasına ilişkindir. Rawls her ne kadar lexical düzen içinde bir öncelik sonralık sıralamasına gitse de onun teorisinde özgürlüğün temin edilmesi için bu iki yönün bir arada bulunması gereklidir. Sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin varlığı, özgürlüğün adil değerini aşındırmakta ve özgürlüklerin kullanımını zorlaştırmaktadır. Zira siyasal özgürlüklerin adil değerini ve kullanımını güvence altına alan etmenlerden birisi de zenginlik ve refahın geniş bir toplumsal alana yayılmasıdır (Kocaoğlu, 2015: 75).

Rawls, adalet teorisinin birinci ilkesi olan temel özgürlüklerden söz ederken özgürlüğün anlamı ile negatif ve pozitif özgürlük tartışmalarına girmemeyi tercih etmektedir. Zira esas sorun özgürlüklerin nasıl tanımlanacağı değil, onlara nasıl değer yükleneceğinden ibarettir. Özgürlüklerin çatışma halinde gibi görünmesi de, bazı özgürlüklerin rölatif değerde olmasından kaynaklanmaktadır. Rawls'a göre temel özgürlükler; düşünce ve vicdan özgürlüğü, kişi özgürlüğü ve sivil özgürlükler, mülkiyet edinme ve onu kullanma

özgürlüğü gibi özgürlüklerdir. Ona göre bu özgürlükler siyasal özgürlüğe ve siyasal faaliyetlere eşit katılma özgürlüğüne feda edilmemelidir (Rawls, 2006: 151; Rawls, 1999: 176-177).

#### 4.5.1. Özgürlüğün Önceliği

Rawls'un siyaset teorisindeki bazı öğeler, diğerlerine göre bazı önceliklere sahiptir. Bu önceliğin en açık biçimde karşımıza çıktığı yer Rawls'un adalet ilkeleridir. Rawls'un adalet teorisindeki öncelik kuralına göre özgürlüklerin eşitliği fırsat eşitliğine, fırsat eşitliği de kaynak eşitliğine önceldir. Dolayısıyla Rawls'un teorisinde özgürlüğün önceliği buradan kaynaklanmaktadır. Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Rawls özgürlüğün önceliğinden söz ederken herhangi bir özgürlükten bahsetmemektedir. Burada Rawls'un daha çok ele aldığı, kendisi tarafından temel özgürlükler olarak nitelendirilen ve liberal demokrasilerde tanınan yurttaşlık hakları ile siyasal haklardır (Kymlicka, 2002: 56).

Rawls'a göre özgürlüğün önceliği adaletin birinci ilkesi tarafından temel özgürlüklere verilen ayrıcalıklı bir statüye ilişkindir. Özgürlüğün önceliği, uygulamada bir temel özgürlüğün ancak bir diğer temel özgürlüğü korumak adına kısıtlanabileceğini ifade eder. Öyleyse temel özgürlüklerin ancak kendi içlerinde bir çatışmaya girdiklerinde kısıtlandıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Rawls, temel özgürlüklerin önceliğini şu örneklerle açıklar (Rawls, 2006: 148):

Örneğin, bu özgürlüklerin ekonomik büyümeyle ilgili temel politikalara ket vurabileceği gerekçesiyle, bazı grupların eşit siyasal özgürlüklerini reddedemeyiz. Bir ordu kurmanın toplumsal açıdan en zararsız yolu olduğu gerekçesiyle, (savaş zamanında) seçmeci ve ayrımcı bir askere alma işlemini de onaylayamayız. Bu tür tutumlar ancak temel özgürlüklere yönelik hak taleplerini doğurur.

Öyleyse Rawls'a göre özgürlüğün önceliği, bir temel özgürlüğün bir başka temel özgürlüğün lehine sınırlandırılmasıdır. Öyle ki, sınırlandırılan temel özgürlüğün sınırlandırılma gerekçesi, diğer temel özgürlükleri nasıl geliştirdiğini açıkça göstermelidir. Bu bağlamı, dini azınlıkların dinsel özgürlüklerinin korunması örneği üzerinden açıklamak konuyu daha anlaşılır kılacaktır (Cohen, 2003: 8):

Örneğin, dinî azınlıkların dinsel özgürlüklerini korumak için, vicdan özgürlüğünü, dinin özgürce yaşanmasını garanti altına alacak şekilde, anayasal bir özgürlük hakkı olarak tanıyabilir ve böylece çoğunluğun yönetimini kısıtlayabiliriz: Makûl olarak bu, siyasal özgürlüğün kapsamını sınırlandırdığı ölçüde, siyasal özgürlüğün kısıtlanması demektir: Burada, temel özgürlüklerden biri (siyasal özgürlük) diğer bir temel özgürlüğü (dinsel özgürlüğü) temin edebilmek için sınırlandırılmaktadır.

Rawls, temel özgürlüklerin önceliğini daha iyi kavrayabilmek için bu özgürlüklerin kısıtlanması ile denetlenmesi arasındaki farka dikkat çeker. Zira Rawls'a göre temel özgürlükler, bazı toplumsal koşullara uyum sağlayabilecek biçimde denetleniyorsa burada özgürlüklerin ihlal edildiğinden söz edilemez. Önemli olan, temel özgürlüklerin esas uygulama alanının mümkün olduğunca uzun süre korunabilmesidir. Adalet ilkelerinin başarılı bir biçimde uygulanması da buna bağlıdır. Öyleyse Rawls'a göre "aklımızın kamusal kullanımı" denetlenmelidir ancak özgürlüğün önceliği bu denetimin her bir temel özgürlüğün uygulama alanının korunacağı şekilde yapılmalıdır (Rawls, 2006: 149).

Rawls'a göre kişilerin ya da toplulukların özgür olması, onların kısıtlamalardan arı olmasıyla ilgilidir. Ancak Rawls, özgürlüğün ancak özgürlük adına kısıtlanabileceğini söylerken, cumhuriyetçi düşünceye yaklaşır biçimde güçlü bir yasa vurgusu da yapar (Kocaoğlu, 2015: 76):

Genel özgürlük tanımı şu formu takip etmektedir. İnsanlar kısıtlamalardan özgürdür, bir şeyleri yapabilir ya da yapmazlar. Topluluklar da insanlar gibi özgür olabilirler ya da olmayabilirler. Kısıtlamalar hukuk tarafından tanımlanan yasaklardan ve görevlerden türetilebilir. Rawls, özgürlüğü yasal kısıtlamalar bağlamında tartışmaktadır. Rawls'a göre özgürlük, kurumların temel özelliği olmalıdır. Özgürlük, hakları ve ödevleri tanımlayan kamusal kurallar sistemidir.

Özetle Rawls için özgürlüğün önceliği, en genel ifadesiyle özgürlüklerin ancak özgürlük adına ve yasal kısıtlamalar bağlamında sınırlandırılabilmesidir. Bu ilke, Skinner'ın deyimiyle özgürlüğün önceliğini sağlayan ilk öncelik kuralıdır. Zira Rawls'un adalet teorisinde hak/doğru kavramı iyiye önceldir ve bu öncelik adil bir toplumsal sistemin bireylerin kendi amaçlarını gerçekleştirmelerine imkan tanımasını ve bireylerin bu amaçları takip edebilmelerini sağlar. Bu hak ve imkanlardan yararlanmak ise her bir yurttaşın özgürlüklerden mümkün olan en üst düzeyde yararlanmasını gerektirecektir.

Öyleyse eğer adalet tesis edilecekse öncelik bu bakımdan özgürlüklerin korunmasına verilmelidir (Skinner, 1995: 213).

#### 4.5.2. Pozitif Özgürlük Ve Rawls'un Cumhuriyetçi Bağlamı

Genel olarak liberal düşüncenin benimsediği özgürlük anlayışının “bir şeyden özgür olmak” anlamında negatif özgürlüğe denk düştüğü daha önce belirtilmişti. Bireyin biricikliğini esas alan liberal teori, özgürlüğü de bireysel bir durum olarak ele alır. Özgür toplum ise bireysel özgürlükleri güvence altına alınmış toplum olarak anlaşılır (Işıқтаç, 2010: 18-20). Oysa bu yaklaşım liberal teorinin klasik geleneğine ilişkin bir bağlamı temsil etmektedir. Özgürlüğün korunmasının klasik liberallerin söylediğinden daha karmaşık bir iş olduğunu öne süren modern liberaller ise özerklik vurgusu yaparlar ve özerkliği özgürlüğün ilk adımı olarak ele alırlar. Onlara göre devlet, özerk bireylerin yetişebilmesi ve kendilerini geliştirebilmesi için gerekli koşulları hazırlamalıdır (Gaus, 2000: 92-93).

Rawls, bir adalet kuramcısı olmakla birlikte özgürlük konusu üzerinde önemle durmuş ve adalet kuramını temellendirirken özgürlük ile eşitlik arasında güçlü bir ilişki kurmuştur. Rawls'un üzerinde durduğu esaslı nokta, doğal talih olarak adlandırdığı ve bireylerin doğuştan sahip oldukları avantaj ve dezavantajlar üzerinedir. Rawls, negatif özgürlüklerin önemini kabul etmekle birlikte doğal talihten kaynaklanan eşitsizliklerin bireyin özgürlüklerini aşındıracağını düşünür. Bu noktada Rawls, bireyin özgürlüklerini güvence altına alabilmek için yeniden dağıtımcı politikaları ve devlet müdahalesini savunur. Devleti “zorunlu bir kötülük” gören klasik liberal teorinin aksine Rawls, devleti özgürlüklerin korunması için bir gereklilik olarak ele alır.

Pozitif özgürlüğün Rawls'un kuramına yansıdığı esas alan, topluma müdahalenin sınırları noktasında kendisini gösterir. Doğal talihin yol açtığı eşitsizlikleri, yahut bir başka deyişle fırsat eşitliğini sağlamak için en az avantajlı kesime kaynakların en ayrıcalıklı kısmının tahsis edilmesi devlet müdahalesinin en açık görünümünü ortaya koyar. Özgürlüğün, salt özgürlük adına kısıtlanması söylemiyle zarar ilkesi bağlamında Mill'ci özgürlük anlayışına yaklaşır gibi görünen Rawls, fırsat eşitliğini devlet müdahalesine

imleyen yaklaşımıyla neredeyse pozitif özgürlüğü de aşan bir sosyal demokrat çizgiye yakınsar (Öztürk, 2007: 75).

Herkes için eşit özgürlüğü başat ilke sayan ve özgürlüğün önceliğini savunan Rawls'un ekonomik özgürlükler konusundaki yaklaşımı da zaman zaman onun liberal olmadığı yönündeki yorumları da beraberinde getirmiştir. Rawls'un üretim araçlarının mülkiyetinin özgürlüğünden açıkça söz etmemesi, dahası bu özgürlüğün temel özgürlükler listesinde yer almaması ve bununla birlikte devlet müdahalesinin açıkça makul gösterilmesi Onun liberal teoriden saptığına ilişkin birtakım eleştirilere de yol açmıştır. Bu nedenle Rawls'un teorisini serbest piyasa anlayışı doğrultusunda yeniden formüle eden ve Rawls'un refahçı politikalarıyla serbest piyasa ilkelerini barıştırmayı amaçlayan bazı düşünceler ortaya çıkmıştır. Bu düşünürlerden en göze çarpanı John Tomasi olmuştur (Erdoğan, 2018: 9-12).

Tomasi, Rawls'un teorisinin özgürlüğe ilişkin başlangıç noktası olan özerklik ve iyi hayat arayışının yalnızca siyasal özgürlüklere değil, aynı zamanda ekonomik özgürlüklere de ihtiyaç duyduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki, kendi iyi hayat anlayışlarına doğrudan karar verme yetkinliğine sahip olan rasyonel ve özerk bireyler, ekonomik konularda da karar verici olabilmelidirler. Tomasi'ye göre bu nokta klasik-modern liberal ayrımını aşan ve Rawlsian teorisinin liberalliğini ontolojik olarak sorgulayan bir bağlama yakınsamaktadır (Tomasi, 2013: 43-46, 77).

Öte yandan Rawls'un pozitif özgürlüğü öne alan ve özgürlüğün özgürlük için ve ancak yasa ile kısıtlanabileceğini vurgulayan yaklaşımı, cumhuriyetçi geleneğe de yaklaşan bir görünüm ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Rawls'un rasyonel bireyi bir siyasal özne bağlamında yurttaş olarak ele alması ve toplumsal iş birliğini sıkça vurgulaması da Rawls'un teorisindeki cumhuriyetçi motifleri güçlendirir görünmektedir. Ayrıca cumhuriyetçi geleneğin en çok üzerinde durduğu kavramlardan birisi olan "ortak iyi", "adalet ilkelerine göre iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşama" isteği üzerinden Rawls'un teorisinde -çok baskın olmamakla birlikte- belirir. Tüm bunlar, Rawls'un liberalizm ile cumhuriyetçi düşünceyi uzlaştırdığına dair görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır

(Berten, Da Silveira, & Pourtois, 2006: 195-196; Buttle, 1997: 149; İrem, 2005-2006: 34):

Gerçekten de Rawls, Aristoculuğun çağdaş bir biçimi olarak gördüğü klasik cumhuriyetçiliğin, insanların sosyal ve siyasal varlıklar olarak gerçek özlerini ancak katılımı destekleyen demokratik toplumlar içinde gerçekleştirebileceklerini öngördüğü oranda siyasal liberalizmle de uyumlu olduğunu düşünmektedir. Rawls'a göre klasik cumhuriyetçilik, bütüncül veya kısmi bir felsefi, siyasal ve ahlaki doktrin önermediği için siyasal liberalizm ile uzlaştırılmaz bir karşıtlık içinde de değildir.

Rawls'un siyaset teorisini ve liberal bağlamını cumhuriyetçi gelenek ile imleyen düşüncelere Rawls da zımnen katılmaktadır. Zira Rawls, temel özgürlüklerin korunması için yurttaşların kamusal yaşama aktif katılımının yararlı olacağı kanaatindedir. Ancak burada Rawls'un cumhuriyetçi düşünceden ayrıldığı nokta, her bireyin kamusal işlere aktif katılımının aşkın bir anlam içermemesi ve araçsal boyut ile sınırlı kalmasıdır. Rawls'a göre kamusal yaşama siyasal katılım, siyasal yaşam biçiminin özel yaşam biçimlerine üstünlüğünü gerektirmez. Burada esas olan kamusal yaşama katılımın adalet ilkelerinin gerçekleşmesine sunacağı katkıdır. Görüldüğü gibi Rawls, liberal devletin araçsal algılanmasına katılmaması bakımından klasik liberallerden ayrılırken, kamusal yaşama katılımı adalet ilkeleri bakımından araçsallaştırarak geleneksel cumhuriyetçilerden farkını ortaya koyar (Berten, Da Silveira, & Pourtois, 2006: 206-207).



## SONUÇ

Özgürlük tarihsel bağlamda felsefi boyutunun dışında siyaset teorisi tarafından da incelenen bir değer olagelmiştir. Bu tarihsel bağlamın bir ayağı Constant'ın modernlerin ve antiklerin özgürlüğü ayırımına dayanırken, özgürlük kavramı esas siyasal dayanağını Berlin'in pozitif ve negatif özgürlük olarak tasnif ettiği özgürlük tanımlamalarında bulur. Buna göre negatif özgürlük, "bir şeyden özgürlüğü" ifade eder ve bu durum bireyin dış baskılardan ve müdahalelerden korunmasını içerir. Negatif özgürlük anlayışında birey/kişi, engel ve sınırların yokluğu ölçüsünde özgürdür. Müdahalesizlik alanı genişlediği ölçüde bireyin özgürlüğü de genişler. Öyleyse, bireyin kendi başına yapabilmeye muktedir olduğu bir şeyin başka kişi ya da kişilerin müdahalesi neticesinde engellenmesi negatif özgürlüğün ihlali anlamına gelecek ve müdahale alanını doğuracaktır.

Negatif özgürlük bir şeyden özgürlük iken pozitif özgürlük nosyonu ise bir şeye -daha doğrusu o şeyi yapmaya/gerçekleştirmeye- özgürlük olarak değerlendirilir. Pozitif özgürlük kavrayışı, özgürlüğün sağlanabilmesi için müdahalesizlik bağlamını yeterli görmez. Kişinin pozitif özgürlüğe sahip olabilmesi için o özgürlüğün sağlanmasına yarayacak enstrümanlara da sahip olması gerekir. Dolayısıyla pozitif özgürlük, bireye özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi için bir şeyin sağlandığı özgürlüktür. Örneğin kişinin piyano çalmayı öğrenmek istemesi durumunda onun bir başka kişi ya da otorite tarafından bu eğitim imkânından mahrum bırakılması/engellenmesi negatif özgürlüğün ihlali anlamına gelirken, piyano eğitimi ve enstrümanı alacak mali imkânlarla sahip olmaması ise pozitif özgürlüğün ihlaline işaret eder. Özetle pozitif özgürlük, bireyin bir eylemi gerçekleştirebilmek için engellenmemesinin yanı sıra, o eylemi gerçekleştirecek fiili olanaklar ile donatılması, bir başka deyişle bireye (pozitif anlamda) müdahale edilmesi anlamına gelmektedir. Bu müdahalenin öznesi ise devlet olacaktır.

Cumhuriyetçi ve liberal düşüncenin her ikisinde de ortak değer olarak göze çarpan özgürlük, ele alış biçimi bakımından bu iki fikir akımı arasındaki gerilimli ilişkinin nirengi noktasını işaret eder. Klasik liberal teorinin özgürlüğe yüklediği negatif anlam,

bireyin masuniyetini öngörmekle birlikte özgürlüğün müdahale edilmeme sorunsalı üzerinden ele alınmasını gerektirir. Geleneksel cumhuriyetçi yaklaşım ise özgürlüğü aktif bir kamusal yaşam içinde yurttaşların siyasal faaliyetlere katılımı ile ilişkilendirir. Ancak “klasik” ve “geleneksel” sıfatlarından da anlaşılacağı üzere tek bir liberalizm ya da tek bir cumhuriyetçilikten söz etmek mümkün değildir. Liberalizm ve cumhuriyetçiliğin modern/çağdaş fraksiyonlarında özgürlük nosyonunun ele alınış bakımından farklı bir bağlama denk düştüğü görülmektedir.

20. yüzyıl liberalizmi, yeni liberalizm, yüksek liberalizm ya da sosyal liberalizm olarak da anılan modern liberalizm, Sanayi Devrimi sonucu ortaya çıkan hızlı sanayileşmenin doğurduğu olumsuzluklara bir tepki olarak gelişmiştir. Sanayi Devriminin ilk yıllarında sanayi kentlerinde oluşan gettolarda yaşayan milyonlarca kişinin karşılaştığı olumsuz koşullar, özgürlüğün müdahalesizlik bağlamında algılanışını sorgulanır hale getirmiş ve müdahalesizlik ekseninde bir kırılmaya yol açmıştır. Hızlı sanayileşme sürecinin bir sosyal eşitsizlik ve adaletsizlik durumunu ortaya çıkardığını ileri süren modern liberaller, bireyin sahip olduğu temel hakları kullanabilmesi ve özgürlüğünü kavrayabilmesi için bu imkânların kullanılmasını engelleyen yoksulluk ve eğitim vb. haklardan yoksunluk gibi dezavantajların devlet tarafından yeniden dağıtım eliyle giderilmesini ve bu yolla fırsat eşitliğinin sağlanmasını öngörmüşlerdir.

18. yüzyılın sonlarında siyasal düşünüşe egemen olan liberalizmin etkisiyle cumhuriyetçilik geri planda kalmış, ancak çağdaş cumhuriyetçiler cumhuriyetçi düşüncenin çağın düşünüş şekline ayak uydurmasını sağlamışlardır. Bu dönemde, geleneksel cumhuriyetçiliği başat değerleri olan siyasal katılım ve aktif yurttaşlık gibi değerler, yerini temsil ve iktidarın sınırlanması gibi modern değerlere bırakmıştır. Cumhuriyetçi düşünce geleneğinin çağdaş bağlamı çeşitli düşünürlerin farklı değerleri ön plana çıkarması neticesinde Neo-Atina Cumhuriyetçiliği ve Neo-Roma cumhuriyetçiliği olmak üzere ikili bir tasnife kavuşmuştur. En bilinen temsilcileri Arendt ve Pocock olan Neo-Atina Cumhuriyetçiliği siyasal katılımı kendinde iyi olarak değerlendirmekle birlikte sivil erdem ve siyasal özgürlük gibi değerleri ön plana çıkararak modern döneme uyum sağlar. Kamusal alanda siyasal faaliyetlere katılım ve eylem ile özgürlüğü

özdeşleştiren Neo-Atina Cumhuriyetçiliği, geleneksel yaklaşımın aksine siyasal katılımı amaç edinmekten kaçınır ve ona araçsal bir anlam yükler.

Çağdaş cumhuriyetçi yaklaşımın bir başka bağlamını ortaya koyan Neo-Roma Cumhuriyetçiliği ise liberalizme bir alternatif oluşturma iddiasında olması ve modern liberalizm ile kırılan müdahale-müdahalesizlik hattına yeni bir yorum getirmesi bakımından cumhuriyetçi düşünce geleneği içinde ayrıksı bir konuma sahiptir. Skinner, Viroli ve Pettit gibi düşünürlerin katkıları ile gelişen Neo-Romacı çizgi, özgürlüğe özel bir anlam atfetmesi, direkt olarak özgürlük üzerine eğilmesi ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük tartışmasıyla güçlü bir özgürlük teorisi kurması bakımından diğer cumhuriyetçi yaklaşımlardan ayrılır. Neo-Roma Cumhuriyetçiliğinin özgürlük bağlamı, özgür devlet ve özgür yurttaş kavramları üzerinden hayat bulur. Klasik liberal teorinin ortaya koyduğu müdahalesizlik yaklaşımını reddetmeyen Neo-Romacılar, bunu aşarak müdahale kapasitesinin dahi özgürlük için tehdit edici olacağını öne sürerler ve müdahale hattı ile kesilen müdahalesizlik bağlamını yeni bir noktaya taşırlar.

Müdahalesizlik eksenindeki kırılmanın en önemli temsilcilerinden birisi olarak Rawls; iyi hayat anlayışı, bireyin özerkliği ve sosyal adaleti sağlayacak yeniden dağıtımcı politikalar çerçevesinde ulaştığı özgürlük kavramını devlet müdahalesi ekseninde ele almıştır. Doğal talih vurgusuyla doğuştan gelen sosyo-ekonomik farklılıkların meydana getirdiği avantaj ve dezavantajların özgürlüğü tehdit ettiğini düşünen Rawls, bu olumsuzluğun yeniden dağıtımcı refah politikaları ile giderilmesini düşünmüştür. Rawls, özgürlüğe ulaşmak adına klasik liberal teorinin müdahalesizlik bağlamının aksine müdahale boyutunu öne çıkarması bakımından bir modern liberal olarak anılmaktadır.

Çağdaş cumhuriyetçiliğin Neo-Romacı temsilcisi Philip Pettit ise özgürlüğü keyfi iktidarın hem müdahalesinden hem de tahakkümünden uzak bir noktaya konumlaması yönünden yeni bir özgürlük kavramsallaştırmasının mimarı olmuştur. Özgürlüğü tahakkümsüzlük üzerinden yorumlayan Pettit'e göre özgürlüğün zarar görmesi için müdahale, hatta tahakküm bile şart değildir. Tahakkümün olasılığı, bir başka deyişle tahakküm kapasitesinin varlığı dahi özgürlüklerin zedelenmesi için yeterlidir. Bir cumhuriyetçi düşünür olan Pettit, özgürlüğe yüklediği bu anlam bakımından liberal

teorinin negatif özgürlük bağlamını aşmakta ve özgürlük kavramına yeni bir soluk katmaktadır.

Liberal ve cumhuriyetçi düşünce geleneklerinin çağdaş dönemde geçirdikleri bu dönüşüm ve değerlere yükledikleri yeni anlamlar her iki düşünce geleneğinde önemli farklılıklara yol açmış ve belli irtibat eksenlerinin oluşmasını sağlamıştır. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün -Pettit tarafından da kabul edilen- negatif özgürlük nosyonuna yakınsayan yönü, tahakkümsüzlük ve müdahalesizlik olarak özgürlük kavramları için bir irtibat eksenini oluşturmaktadır. Öte yandan Rawls'un özgürlüğü tesis etmek adına müdahaleyi ön plana çıkararak bağlamı ile çağdaş cumhuriyetçi Pettit'in tahakkümsüzlüğü sağlama noktasında devlete yüklediği ödevler, müdahalesizlik ve tahakkümsüzlük idealleri arasında olması beklenen yakınlıktan çok daha fazlasını sunmaktadır. Zira Pettit'e göre bir şeyi yapmak için fiziksel, bireysel ya da ekonomik imkanların yoksunluğu, bireyin tahakkümün dışında kalmasını ve tahakküm dışında seçimlerde bulunmasını güçleştirir. Bu noktada Pettit, tıpkı Rawls'un yeniden dağıtımcı sosyal adalet nosyonuna benzer biçimde devletin müdahil olmasına sıcak bakar. Ona göre böyle bir müdahale, tahakkümsüzlüğü sağlamaya yarayan bir etki doğuracaktır.

Bununla beraber Pettit ve Rawls, liberalizm ve cumhuriyetçilik düşünce hatları üzerinden gerçekleşen bazı irtibat noktalarının da ortaya çıkmasını sağlayan iki düşünür olmuştur. Bir liberal olan Rawls özgürlüklere verdiği önem ile birlikte bu özgürlüklerin yaşanabilmesini siyasal düzlemde ve siyasal özneler eliyle mümkün görmesi bakımından cumhuriyetçi düşünce ile modern liberalizm arasındaki hattın önemli temsilcilerinden birisidir. Rawls'un bireyi toplumsal iş birliğine yatkın ve sorumlu bir özne olarak tasarlaması, özgürlüğün ancak özgürlük için yasa ile sınırlanabileceğini kabul etmesi ve ortak iyi nosyonunun iyi düzenlenmiş adil toplumda yaşama isteği ile ilişkilendirilmesi, onun cumhuriyetçi düşünce ile kurduğu diğer bazı irtibat noktalarıdır.

Bir cumhuriyetçi olan Pettit ise özgürlükçü bağlamı zenginleştiren katkıları ve özgürlük açısından bir üçüncü yol tarifi ile liberal teorinin negatif özgürlüğünü aşan bir noktaya yakınsamış; cumhuriyetçi düşünceyi liberalizmin hakim paradigma haline geldiği bir dönemde siyasal düşünce hattının önemli bir alternatifi yapmıştır. Pettit tarafından sıkça

başvurulan çoğulculuk ve farklılıklara saygı vurgusu, “Genel İrade” temasıyla homojen bir siyasal topluluk yaratımının esas adresi olan cumhuriyetçi düşünce hattı için esaslı bir eksen değişiminin izlerini taşımaktadır. Bununla birlikte tahakküme yol açan müdahale kapasitesinin keyfilik üzerinden tanımlanması, özgürlük kavramının müdahale, müdahalesizlik ve tahakkümsüzlük eksenindeki gelişim hattını netleştirmiş ve tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün biricikliği ortaya koymuştur.

Pettit, klasik liberal teorinin negatif özgürlük ve modern liberal teorinin pozitif özgürlük nosyonlarını aşan bir üçüncü yol önermesi bakımından diğer cumhuriyetçi düşünürlerden belirgin biçimde ayrılır. Bu noktada Pettit’in ortaya attığı kavram, tahakkümsüzlük kavramıdır. Öyle ki Pettit, cumhuriyetçi mantığın özünü tahakkümün azaltılması ve tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesi şeklinde ele almıştır. Pettit’e göre özgürlükten yoksunluk salt kısıtlama, zorlama ya da müdahaleye maruz kalmak ile açıklanamaz. Bunun da ötesinde Pettit, Berlin’in negatif-pozitif özgürlük ikiliğinin siyaset felsefesinde ortaya atılabilecek bir üçüncü yol ihtimalinin önünü tıkadığını iddia eder. Kendi cumhuriyetçi özgürlük düşüncesini de bu iddia üzerine temellendirir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün bir pozitif özgürlükten de kolayca ayırt edilebileceğini iddia eden Pettit, negatif özgürlük ile tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasındaki ayrımın o kadar net olmadığını da vurgular. Bu nokta, Pettit’in çağdaş cumhuriyetçilik ile liberalizmin birbirine yaklaştığı noktayı göstermesi bakımından çok değerlidir. Ancak bununla birlikte Pettit, sınırları her ne kadar belirgin olmasa da negatif özgürlük ile tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasında bir farklılaştırmaya gider. Bu farklılaştırmanın temeli, bir kişinin müdahale olmaksızın da tahakküm altında olabileceği ihtimaline dayanır. Öyleyse müdahale ve tahakküm, Pettit için farklı kötülükler olarak değerlendirilmektedir.

Bir kötülük olarak müdahalenin ne olduğu klasik liberal teorinin söylemlerinden ve tarihsel açıdan Berlin’in yaptığı sınıflandırmadan kolayca anlaşılabilir. Siyaset felsefesine Pettit tarafından armağan edilen tahakküm kavramını ise Pettit, bir kişinin bir diğeri üzerinde keyfi bir müdahalede bulunma ihtimalinin varlığıyla ölçmektedir. Öyleyse en genel tanımıyla tahakküm, keyfi müdahale kapasitesidir. Ancak burada

üzerinde durulması gereken en önemli nokta, tahakküm kuranın bir özne olması gereğidir. Pettit'e göre tahakkümcü taraf bir sistem, kurum ya da buna benzer bir şey olamaz. Bununla birlikte tahakküm altında kalan taraf da her zaman kişi ya da kişilerden ibaret olmalıdır. O halde tahakkümcü öznenin hedefinde bir grup ya da topluluk da olabilir.

Tahakkümcü taraf ile tahakküme uğrayan taraf arasındaki ilişki, üç özellik üzerinden açıklanmaktadır. Bunlardan birincisi, tahakkümcü öznenin bir müdahale kapasitesine sahip olmasıdır. Bu özellik, müdahalenin bir kötüleşme durumuna yol açması gereğini ifade eder. Yani tahakkümcü özne müdahalede bulunduğu anda, tahakküm altındaki taraf için işler daha kötüye gidecektir. Tahakküm ilişkisinin ikinci özelliği, tahakküme yol açan eylemin bilinçli ve keyfi temelde gerçekleştirilmesidir. Burada keyfilikten kastedilen, bu eylemin gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi hususunda tahakkümcü öznenin duyduğu arzunun yol gösterici olmasıdır. Tahakküm ilişkisinin üçüncü özelliği ise tahakkümün kısmi olmaması ve bütünlüklü bir yapı içermesidir.

Pettit'in tahakkümsüzlük olarak özgürlük bağlamında üzerinde durduğu konulardan birisi de tahakkümsüz müdahalenin var olabileceği gibi müdahalesiz tahakkümden de söz edilebilmesidir. Pettit tahakkümsüz müdahale için toplumsal çıkarı korumak adına müdahalelerde bulunan kamu görevlilerini örnek gösterir. Müdahalesiz tahakküme ise, bir kişinin diğeri üzerinde tahakküm gücüne sahip bulunmasıdır. Buna göre tahakküme yol açan şey, güç sahibinin her ne kadar hiçbir zaman öyle bir yola başvurmayacak olsa bile keyfi müdahale kapasitesine sahip olmasıdır. Görüldüğü gibi Pettit, tahakküm olasılığında söz edebilmek için müdahale koşulunu gerekli görmez. Öyleyse Pettit için tahakkümsüzlük olarak özgürlük nasıl temin edilecektir?

Pettit cumhuriyetçiliğinin tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali, tahakküm kurma olanağına sahip kişilerin varlığına rağmen tahakkümün kurulmadığı ya da kurulamadığı bir siyasal düzeni arzular. Bunun için Pettit, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü temin edecek birtakım önlemler aramaya koyulur. Bunlardan birisi, tahakkümcü ile tahakküm altında kalma olasılığındaki öznenin kaynaklarını eşitlemektir. Ancak burada kastedilen, hukukun rehberliğinde bir karşı koyma stratejisidir. Pettit'in düşündüğü bir diğer önlem ise tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün sağlanacağı bazı anayasal önlemleri almak ve

legal araçlar sayesinde caydırıcılık sağlamaktır. Bu noktada önerilen, yasa enstrümanına başvurulmasıdır.

Çağdaş siyaset felsefesine bir modern liberal olarak katkıda bulunan John Rawls ise esasen bir adalet kuramcısı olması bakımından özgürlük ile doğrudan ilgilenmiyor görünür. Ancak Rawls'un metodolojisi ve siyasal liberalizm anlayışı dikkate alındığında adaletten özgürlüğü damıttığı ve özgürlüğü başat ilke olarak belirlediği görülür. Sosyal adaleti sağlamayı başat amaç olarak ele alan Rawls, özgürlüklerden ve özgürlüklerin önceliğinden de vazgeçmez. Ona göre temel özgürlüklerin önceliği, adalet kuramının da birinci ilkesidir. Ancak Rawls, klasik liberallerde olduğu gibi özgürlüğe aşkın bir anlam yüklemeyi, onun için özgürlük, eşitliği tamamlayan ve böylece adaleti sağlayan araçsal bir konumdadır.

Öte yandan Rawls, özgürlüğü diğer modern liberaller ile uyumlu bir şekilde özerklik noktasından başlatır, iyi hayat vurgusu ve öz saygı vurguları ile de güçlendirir. Özerklik, kişinin kendi hayatına mümkün olduğu ölçüde kendisinin yön vermesi ve buna ilişkin araç ve imkânlara sahip olmasıdır. Kişilerin makul ve rasyonel olmasına dikkat çeken Rawls'un siyaset teorisinde özerk kişiler aynı zamanda özerk siyasal özneler olarak tarif edilir. Bu özerklik bağlamının ilk ayağını kişilerin kendi iyi hayat anlayışlarını takip etmeleri oluştururken, diğer ayağını ise adalet ilkelerine uygun bir yaşam sürmek oluşturur. Bu açıdan Rawlscu teoride özerklik, adalet ilkelerine uyulması ve dağıtıcı adaletin sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri gidermesi sayesinde özgürlüğe açılan bir kapı konumundadır. Öyleyse özgürlük yolculuğunda yola özerklik kavramından yola çıkan Rawls için özgürlük, kişinin kendi kapasitesini gerçekleştirme ve kendi iyi hayat anlayışını yaşama geçirmesinden ibarettir.

Rawls, siyasal liberalizm yaklaşımı ile bireyi bir siyasal özne olarak ele alır ve bu yaklaşımıyla hem klasik liberallerden belirgin biçimde ayrılır hem de cumhuriyetçi gelenekle bir uzlaşma noktasına yakınlaşır. Zira Rawls için birey, bencil bir özne olmaktan çok toplumsal iş birliğine yatkın ve sorumluluk sahibi bir siyasal öznedir. O halde Rawls'un özgürlük yaklaşımının hem siyasal hem de ekonomik bir yönü olduğunu ifade etmek gerekir. Özgürlüğün siyasal boyutu siyasal özne olan yurttaşların sahip

olacakları temel hak ve özgürlüklere işaret ederken, ekonomik boyutu ise refahın yeniden dağıtılması ve en az avantaja sahip olanların lehine birtakım düzenlemeler yapılmasıdır. Rawls'un teorisinde özgürlüğün sağlanması için bu iki yönün bir arada olması gerekmektedir.

Rawls, her ne kadar bir modern liberal olsa da negatif özgürlüklerin önemini göz ardı etmemektedir. Ancak Rawls'un esas üzerinde durduğu nokta, insanların doğuştan getirdiği avantaj ya da dezavantajlardan, bir başka deyişle doğal talihten kaynaklanan eşitsizliklerin bireyin özgürlüklerini aşındıracağını düşünür. Bu noktada Rawls, yeniden dağıtımcı refah politikalarını ve devlet müdahalesini savunur. Bu yönüyle net bir modern liberal hat çizen Rawls, özgürlüğün ancak yasa ile kısıtlanabileceğini öne sürmesi, bireyi bir siyasal özne olarak ele alması ve temel özgürlüklerin korunması için yurttaşların siyasal faaliyetlere katılımını önermesi bakımlarından cumhuriyetçi geleneğe yaklaşıır.

Sonuç olarak; Pettit ve Rawls, birbirleri ile bir diyalog-tartışma içinde olmamalarına ve zamansal karşılıklarının uyumsuzluğuna rağmen, gerek cumhuriyetçi ve liberal bağlamın gerekse özgürlüğün müdahale-müdahalesizlik-tahakkümsüzlük hattı üzerindeki kesişim noktalarının ortaya konulması bakımından önemli iki düşünürdür. Rawls'un "müdahaleyi" yasaya ve ancak "daha çok özgürlük" koşuluna bağlayan tutumuna dayanan müdahalesizlik eksenindeki özellikli konumu, Pettit'in müdahalesizlik halinde de tahakkümün var olabileceğini öngören tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı ile aynı noktada yer almaktadır. Özgürlük bağlamının müdahalesizlik hattındaki bu kesişim noktası, her iki düşünür arasındaki kavram üretme ve entelektüel tartışmaları belirleme kapasitesindeki asimetriyi de ortadan kaldıran bir pozisyonun üretilmesini sağlamaktadır.



## KAYNAKÇA

- Aduğıt, Y. (2013). Özgürlüğün Kısa Tarihi. *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(16), 63-93.
- Ağaoğulları, M. A. (2010). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara : İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A. (2013). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A. (2013). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (2011). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., Çulha Zabcı, F., & Ergün, R. (2009). *Kral Devletten Ulus Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Basım.
- Akgün, E. (2013). Ortaçağda Özgürlük Arayışı. *MAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(8), 120-134.
- Aktan, C. C. (1994). *Gerçek Liberalizm Nedir?* İzmir: T Yayınları.
- Aktan, C. C. (1995). Klasik Liberalizm Neo-Liberalizm ve Libertarianizm. *Amme İdaresi Dergisi*, 28(1), 1-32.
- Aktan, C. C. (2015). Özgürlük Felsefesi Üzerine. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 7(2), 55-71.
- Aktan, C. C. (2018a). Laissez Faire Liberalizminden Klasik Liberalizme; Neo-Liberalizmden Liberteryanizme Liberal Düşünce. C. C. Aktan, & B. Şahin içinde, *Liberalizm Demokrasi ve Sınırlı Devlet* (s. 17-75). Ankara: Orion Kitabevi.
- Aktan, C. C. (2018b). Sosyal Siyasal ve Ekonomik Yönleriyle Liberal Düşünce. C. C. Aktan, & B. Şahin içinde, *Liberalizm Demokrasi ve Sınırlı Devlet* (s. 77-126). Ankara: Orion Kitabevi.

- Altundal, A. (2016). Çağına İlhan Veren Düşünür: John Locke. Kolektif içinde, *Liberalizmin Kurucu Babaları* (s. 28-49). İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine*. (O. E. Kara, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Aristoteles. (1985). *Metafizik*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Aristoteles. (2016). *Politika*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arnhart, L. (2016). *Political Questions: Political Philosophy from Plato to Pinker*. Long Grove: Waveland Press.
- Arslan, Z. (1999). Liberal Söylemde Siyasal Tarafsızlık İlkesi: Bir Yanılsama mı Yoksa Sine Qua Non mu? *Yeni Türkiye Dergisi*, Yıl: 5(25), 257-263.
- Audier, S. (2006). *Cumhuriyet Kuramları*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aytaç, A. M. (2017). Dünya Görüşü ve İdeoloji. Y. Taşkın içinde, *Siyaset: Kavramlar Kurumlar Süreçler* (s. 105-137). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Badie, B., Berg-Schlosser, D., & Morlino, L. (2011). Republic. B. Badie, D. Berg-Schlosser, & L. Morlino içinde, *International Encyclopedia of Political Science* (s. 2288-2298). Los Angeles: SAGE.
- Bağcı, H. E. (2013). Cumhuriyet, Meşruiyet ve Demokrasinin Doruk Noktası: Rousseau. A. Öztürk içinde, *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (s. 166-187). Ankara : Doğu Batı Yayınları.
- Barry, N. (1997). *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*. (M. Erdoğan, Çev.) Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları.
- Barry, N. P. (2003). *Modern Siyaset Teorisi*. (M. Erdoğan, & Y. Şahin, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.

- Barry, N. (2004). Piyasa. A. Yayla içinde, *Piyasa Medeniyeti* (A. Yayla, Çev., s. 73-79). Ankara: Liberte Yayınları.
- Başdemir, Y. H. (2003). Bireysel Hürriyet Düşüncesi ve John Stuart Mill. B. B. Özipek içinde, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti* (s. 107-138). Ankara : Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları.
- Baştürk, E. (2013). Çağdaş Siyaset Felsefesinde İki Tarz-ı Cumhuriyetçilik: Atina ve Roma Anlayışlarının Karşılaştırılması. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 111-130.
- Baum, B. (2007). J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı. C. Çağla içinde, *Mill* (s. 105-159). İstanbul: Say Yayınları.
- Baydur, M. (1999). Liberalizmin Serencamı ve Liberal Öğretinin Temel Unsurları. *Yeni Türkiye Dergisi*, Yıl: 5(25), 56-63.
- Beriş, H. E. (2002). Çağdaş Liberalizmde Farklı Yönelimler: John Rawls ve Robert Nozick. *Libera Düşünce*, Yıl: 7(28), 197-215.
- Berki, R. N., & Parekh, B. (1972). *The Morality of Politics*. New York: Crane Russak.
- Berktaş, F. (2009). Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji. B. Örs içinde, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (s. 49-114). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı Bugünden Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berlin, I. (1970). *Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press.
- Berlin, I. (1999). *The First and Last*. London: Granta Books.
- Berlin, I. (2001). İki Özgürlük Kavramı. (M. Erdoğan, Dü.) *Liberal Düşünce*, 12(45), 59-72.
- Berlin, I. (2002a). İki Özgürlük Kavramı. (M. Saygılı, & E. Okay, Dü) *Cogito*(32), 202-253.

- Berlin, I. (2002b). Two Concepts of Liberty. H. Hardy, & I. Berlin içinde, *Liberty* (s. 166-217). Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, I. (2008). İki Özgürlük Kavramı. I. Berlin, & M. Borovalı (Dü.) içinde, *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler* (M. Tunçay, & Z. Mertoğlu, Çev., s. 49-106). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berten, A., Da Silveira, P., & Pourtois, H. (2006). Birey ve Cemaat (Giriş). A. Berten, P. Da Silveira, & H. Pourtois içinde, *Liberaller ve Cemaatçiler* (Z. Ö. Üskül Engin, Çev., s. 189-208). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bilgin, M. F. (2007). Çevirmenin Sunuşu. J. Rawls içinde, *Siyasal Liberalizm* (s. xi-xxiv). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bilgin, N. (1999). *Demokrasi Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Bilgin, N. (2008). Yönlendirici Bir Fikir Olarak Cumhuriyet. *Doğu Batı Dergisi*(47), 105-119.
- Birler, Ö. (2012). Liberalizm. G. Atılgan, & A. E. Aytekin içinde, *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* (s. 299-313). İstanbul: Yordam Yayınevi.
- Bobbio, N., & Viroli, M. (2003). *The Idea of The Republic*. (A. Cameron, Çev.) Malden: Polity Press.
- Bobbio, N., & Viroli, M. (2018). Cumhuriyet, Erdem ve Yurtseverlik. *Felsefelogos*(69), 59-70.
- Borovalı, M. (2006a). Giriş. R. Nozick içinde, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* (A. Oktay, Çev., s. 9-18). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Borovalı, M. (2006b). John Rawls ve Siyaset Felsefesi. J. Rawls içinde, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* (G. Evrin, Çev., s. ix-xxiii). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Brancourt, J. P. (2005). Estat'lardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi. C. B. Akal içinde, *Devlet Kuramı* (s. 177-192). Ankara: Dost Yayınları.

- Brennan, J. (2012). *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press.
- Butler, E. (2015). *Classical Liberalism: A Primer*. London: Institute of Economic Affairs.
- Buttle, N. (1997). Liberal Republicanism. *Politics*, 17(3), 147-152.
- Caniklioğlu, M. (1996a). *İzmler Dizisi: Liberalizm-2*. İstanbul: Yön Matbaası.
- Caniklioğlu, M. (1996b). *İzmler Dizisi: Liberalizm-1*. İstanbul: Yön Matbaası.
- Cantzen, R. (2000). *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük Ekoloji Anarşizm*. (N. Atayman, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Carter, I. (2018). Positive and Negative Liberty. E. N. Zalta içinde, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/liberty-positive-negative/> adresinden alındı
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cicero. (2014). *Devlet Üzerine*. (C. C. Çevik, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Coats, W. J. (1994). *A Theory of Republican Character and Related Essays*. Selinsgrove: Susquehanna University Press.
- Cohen, J. (2003). Özgürlük ve Eşitliği Uzlaştırmak: Hakkaniyet olarak Adalet. *Siyaset Biliminin Temelleri*. (H. S. Coşar, Dü., & T. B. Akademisi, Çev.) 05 27, 2020 tarihinde <https://acikders.tuba.gov.tr/file.php/123/LectureNotes/1.pdf> adresinden alındı
- Constant, B. (1999). The Liberty of The Ancients and The Liberty of The Moderns. M. Rosen, & J. Wolff içinde, *Political Thought* (s. 122-124). New York: Oxford University Press.
- Constant, B. (2016). Kadim Özgürlük ve Modern Özgürlük. D. Gürpınar içinde, *Özgürlüğün İdeolojisi: Liberalizm* (s. 81-107). İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- Conway, D. (2013). Klasik Liberalizm. A. Yayla içinde, *Hangi Liberalizm?* (A. Yayla, Çev., s. 151-159). Ankara: Liberte Yayınları.

- Cranston, M. (1993). İnsan Hakları Nelerdir? A. Yayla içinde, *Sosyal ve Siyasal Teori-Seçme Yazılar* (A. Yayla, Çev., s. 251-256). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Cullen, D. (1993). *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. Illinois : Northern Illinois University Press.
- Çağlar, B. (1999). Politika ve Hukukta Neo-Liberalizm: Bir Deneme. *Yeni Türkiye Dergisi*, Yıl:5(25), 23-32.
- Çaha, Ö. (2004). *Dört Akım Dört Siyaset*. İstanbul: Kadim Yayınları.
- Çaha, Ö. (2009). John Stuart Mill Üzerine Bir Değerlendirme. J. S. Mill içinde, *Hürriyet Üstüne* (M. O. Dostel, Çev., s. 11-32). Ankara: Liberte Yayınları.
- Çaha, Ö. (2010). *Siyasal Düşüncelere Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Çapan, A. (2015). *Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında*. İstanbul : Oniki Levha Yayınları.
- Çelik, F. (2013). Modern Dönemde Cumhuriyetçi Özgürlük Anlayışı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(1), 125-163.
- Çetin, H. (2001). Liberalizmin Temel İlkeleri. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2(1), 219-237.
- Çetin, H. (2002). Liberalizmin Tarihsel Kökenleri. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3(1), 79-96.
- Çırakman, A. (2002). Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe. E. F. Keyman içinde, *Liberalizm Devlet Hegemonya* (s. 105-147). İstanbul: Everest Yayınları.
- D'Entréves, A. P. (2005). Devlet Kavramı. C. B. Akal içinde, *Devlet Kuramı* (s. 193-214). Ankara: Dost Yayınları.
- Dewey, J. (1931). *Individualism: Old and New*. London: Allen&Unwin.
- Dinçkol, B. (2017). Atina Demokrasısından Roma Cumhuriyetine: Demos'tan Populus Romanus'a. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 23(3), 751-765.

- Duman, F. (2006). Modern Siyasal İdeolojiler. T. Erdem içinde, *Feodaliteden Küreselleşmeye Temel Kavram ve Süreçler* (s. 111-160). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Dworkin, G. (1997). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle*. London: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2006). Liberalizm. A. Berten, P. Da Silveira, & H. Pourtois içinde, *Liberaller ve Cemaatçiler* (E. Özkaya, Çev., s. 49-76). Ankara : Dost Kitabevi.
- Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Ebeling, M.R. (2006). Ludwig Von Mises:Özgürlüğün Ekonomi Politikçisi. (S. Yaman, Dü.) *Liberal Düşünce Dergisi*, 12(45), 115-131.
- Ebeling, M. R. (2016). *Did the Ancient Greeks Believe in Freedom?* 08 5, 2019 tarihinde <https://fee.org/articles/did-the-ancient-greeks-believe-in-freedom/> adresinden alındı
- Ebenstein, W. (2003). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. (İ. Özel, Çev.) İstanbul: Şule Yayınları.
- Erdem, F. H. (1999). Hukuk Devleti ve 1982 Anayasası. *Liberal Düşünce Dergisi*, 4(16), 32-56.
- Erdoğan, M. (1993a). *Anayasacılık Parlamentarizm Silahlı Kuvvetler*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Erdoğan, M. (1993b). *Liberal Toplum Liberal Siyaset*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Erdoğan, M. (2003). Demokratik Toplumda İfade Özgürlüğü: Özgürlükçü Bir Perspektif. B. B. Özipek içinde, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti* (s. 37-47). Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları.
- Erdoğan, M. (2006). *Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Erdoğan, M. (2007). İfade Özgürlüğü ve Sınırları. T. Bora içinde, *İfade Özgürlüğü* (s. 19-37). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Erdoğan, M. (2013). Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temelleri. C. Uslu içinde, *Liberalizmin El Kitabı* (s. 51-80). Ankara: Kadim Yayınları.
- Erdoğan, M. (2015a). *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Erdoğan, M. (2015b). Bir Liberter Olarak Hiç Yönetilmemeyi Tercih Ederim. (F. Akhan, & S. Dolgun, Dü) *Liber Plus Dergisi*(2), 44-59.
- Erdoğan, M. (2018). *Liberal Adalet ve Ekonomik Özgürlük*. Ankara: Özgürlük Araştırmaları Derneği.  
[https://oad.org.tr/Content/BlogResimleri/pdf/2019925145411997OAD\\_nMzw19R.pdf](https://oad.org.tr/Content/BlogResimleri/pdf/2019925145411997OAD_nMzw19R.pdf) adresinden alındı
- Eren, E. (2014). İdeoloji. Ü. Özdağ içinde, *21. Yüzyılda Prens: Siyaset ve Devlet Yönetimi* (s. 371-426). Ankara: Kripto Yayınları.
- Ergüç, V. (2016). Cumhuriyetçilik Düşüncesinde Özgün Bir Yaklaşım: Philip Pettit ve Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(3), 37-63.
- Faguet, E. (2018). *Liberalizm: Özgürlükçü Bir Hükümet Nasıl Olmalı?* (H. V. Menteş, Çev.) İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- Ferejohn, J. (2001). Pettit's Republic. *The Monist*, 84(1), 77-97.
- Freden, M. (1986). *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought 1914-1939*. Oxford: Clarendon Press.
- Friedell, E. (1999). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. (N. Aca, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Gaus, F. G. (2000). *Political Concepts and Political Theories*. Boulder: Westview Press.
- Gierke, O. (2002). *Political Theories of The Middle Age*. New Jersey: The Lawbook Exchange.
- Goodwin, B. (1987). *Using Political Ideas*. New York: John Wiley & Sons.
- Gould, J., & Kolb, W. L. (1964). *A Dictionary of the Social Sciences*. New York: MacMillan Publishing.
- Gökberk, M. (2000). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.



- Göze, A. (2013). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Basım.
- Gözler, K. (2012). *Devletin Genel Teorisi*. Bursa : Ekin Basım Yayım Dağıtım.
- Gray, J. (1993). *Sınırlı Devlet: Pozitif Bir Gündem*. (D. N. Leblebici, Çev.) Ankara: Anavatan Partisi Bilimsel Yayınlar Dizisi.
- Gray, J. (2001). John Stuart Mill: Liberalizmin Krizi. B. Redhead içinde, *Siyasal Düşüncenin Temelleri* (s. 199-213). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gray, J. (2004). *Post-Liberalizm*. (M. Günay, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Gray, J. N. (1986). *Liberalism*. Milton Keynes: Open University Press.
- Green, T. H. (1883). *The Prolegomena to Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Green, T. H. (1888). *Works of Thomas Hill Green* (Cilt 3). London: Longmans.
- Gündüz , M., & Gündüz, F. (2007). *Yurttaşlık Bilinci*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Haakonssen, K. (2007). Republicanism. R. E. Goodin, P. Pettit, & T. Pogge içinde, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (s. 729-735). Cambridge: Blackwell Publishing.
- Habermas, J. (2003). *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora, & M. Sancar, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Haggenmacher, P. (2005). Vitoria'dan Vattel'e Uluslararası Hukuk Kişisi Olarak Egemen Devlet. C. B. Akal içinde, *Devlet Kuramı* (s. 257-267). Ankara: Dost Yayınları.
- Hampsher-Monk, I. (2004). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*. (N. Arat, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1970). *Başlangıcından Bugüne Özgürlük Düşüncesi*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Hançerlioğlu, O. (1989). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2000). Cumhuriyet. O. Hançerlioğlu içinde, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hayek, F. A. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London: Routledge.

- Hayek, F. A. (1978a). *New Studied in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge.
- Hayek, F. A. (1978b). *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1982). *Law, Legislation and Liberty* (Cilt 1). London: Routledge&Kegan Paul.
- Heater, D. (1990). *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. London: Longman.
- Heater, D. (2004). *A Brief History of Citizenship*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Held, D. (1998). Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş. (H. Peker, & H. Doğan, Dü) *Cogito*, 15, 37-67.
- Held, D. (2006). *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Heywood, A. (2002). *Politics*. London: Palgrave Macmillan.
- Heywood, A. (2004). *Political Theory: An Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*. (H. Özler, Çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, A. (2014). *Siyasi İdeolojiler*. (A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, & B. Kalkan, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.
- Hobbes, T. (1993: 96, 154). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobhouse, L. T. (1911). *Liberalism*. New York: Oxford University Press.
- Hobson, J. A. (1909). *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy*. London: King&Son.
- Holden, B. (2007). *Liberal Demokrasiyi Anlamak*. (H. Bal, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.
- Honohan, I. (2002). *Civic Republicanism*. New York: Routledge.

- Horton, J. (1998). Toleration. E. Craig içinde, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Cilt 9, s. 429-433). London: Routledge.
- İnce, M. (2015). Piyasa Ekonomisi ve Özgürlük. *Sayıştay Dergisi*(98), 75-96.
- İnce, M. (2018). *Liberal ve Marksist Özgürlük Anlayışlarının Karşılaştırılması*. Ankara : Akademisyen Kitabevi.
- İrem, N. (2005-2006). Liberal Cumhuriyetçilik, Çokkültürcülük ve Kültürel Demokrasi Talepleri. *Uluslararası İlişkiler*, 2(8), 33-75.
- Işıқтаç, Y. (2010). John Rawls. Ç. Veysal içinde, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler: Cilt 3* (s. 3-59). İstanbul: Etik Yayınları.
- Kaboğlu, İ. Ö. (1989). *Kolektif Özgürlükler*. Diyarbakır: DÜHF Yayınları.
- Kadioğlu, A. (2012). Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları. A. Kadioğlu içinde, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* (s. 21-30). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kalkan, B. (2017). Liberalizm. B. Kalkan, & H. Y. Başdemir içinde, *Siyasi İdeolojiler* (s. 21-45). Ankara: Adres Yayınları.
- Kansu, A. (1994). *The Rise of the Modern State and Politics in Western Europe: An Introduction to Political Science*. Ankara: METU.
- Karakoyunlu, Y. (1997). *Liberalizmin Türkiye Promönadı*. Ankara: Irmak Matbaası.
- Kararmaz, F. (2017). *Hayek'te Özgürlük, Zorlama ve Özgür Bir Toplumun Güvenceleri*. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Kartal, F. (2010). Dışlayıcı Bir Kurum Olarak Yurttaşlığın Evrimi: Polis'ten Küresel Düzene. F. Kartal içinde, *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar* (s. 11-55). Ankara : TODAİE Yayınları.
- Kateb, G. (2000). *Human Dignity*. Cambridge&London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kaya, İ. (2013). *Modern-Dışlaşan Türkiye*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Kean, J. (1993). *Sivil Toplum ve Devlet*. (A. Çiğdem, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Keyman, F. E., & Turnaoğlu, B. (2008-09). Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye. *Doğu Batı*(47), 37-64.
- King, P. (1976). *Toleration*. London: George Allen&Unwin.
- Klosko, G. (1997). Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism. *The American Political Science Review*, 91(3), 635-646.
- Kocaoğlu, M. (2015). *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Kocaoğlu, M. (2016). John Rawls. H. E. Beriş, & F. Duman içinde, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (s. ---). Ankara: Orion Kitabevi.
- Kocaoğlu, M., & Altundal, U. (2017). Siyasal Liberalizmde Birey İmgesi: Eleştirel Bir Bakış. *Birey ve Toplum*, 7(13), 59-78.
- Kokesh, A. (2016). *Özgürlük*. (Y. Tatlıhan Tuncel, Çev.) İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- Köker, L. (1992). Liberal Demokrasi ve Eleştirileri. *Demokrasi Üzerine Yazılar* (s. 27-56). içinde Ankara : İmge Kitabevi.
- Kuçuradi, I. (1994). *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford&New York: Oxford University Press.
- Kukathas, C., Lovell, D. W., & Maley, W. (1990). *The Theory of Politics: An Australian Perspective*. Melbourne: Longman.
- Kymlicka, W. (2001). Civic Republicanism. W. Kymlicka içinde, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (s. 294-299). New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford&New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W., & Norman, W. (1994). Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory. *Ethics*, 104(2), 352-381.

- Langerak, E. (1997). Disagreement: Appreciating the Dark Side of Tolerance. M. A. Razavi, & D. Ambuel içinde, *Philosophy Religion and the Question of Intolerance* (s. 111-124). Albany: State University of New York Press.
- Locke, J. (1980). *Second Treatise of Civil Government*. (C. B. Macpherson, Dü.) Indianapolis: Hackett Publishing.
- Loughlin, M. (2000). *Swords and Scales: An Examination of the Relationship between Law and Politics*. Oxford and Portland: Hart Publishing.
- Machiavelli. (1996). *Discourses on Livy*. (H. C. Mansfield, & N. Tarcov, Çev.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Machiavelli. (2008). *Askerlik Sanatı*. (N. Güvenç, Çev.) İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Machiavelli. (2017). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*. (A. Tolga, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Machiavelli. (2018). *Prens*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Mack, E., & Gaus, G. F. (2004). Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition. G. F. Gaus, & C. Kukathas içinde, *Handbook of Political Theory* (s. 115-130). London: SAGE Publications.
- Madison, J., Hamilton, A., & Jay, J. (1987). *The Federalist Papers*. New York: J.S. Hein.
- Marmol, J. M. (2003). The Democratic European State: Republicanism and Deliberative Democracy. J. Ferrer, & M. Iglesias içinde, *Law, Politics and Morality: Globalisation, Democracy and Citizenship-Prospects For The European Union* (s. 137-174). Berlin: Duncker&Humblot.
- Maynor, J. W. (2003: 10). *Republicanism in the Modern World*. Malden: Blackwell Publishing.
- Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mill, J. S. (2009). *Hürriyet Üstüne*. (M. O. Dostel, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.

- Miller, D., Coleman, J., Connoly, W., & Ryan, A. (1991). Republicanism. D. Miller , J. Coleman, W. Connoly, & A. Ryan içinde, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Oxford: John Wiley.
- Montesquieu. (1989). *The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montesquieu. (2015). *Kanunların Ruhunu Üzerine*. (F. Baldaş, Çev.) İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Narveson, J. (2013). Libertarianism. H. LaFollette, & I. Persson içinde, *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (s. 373-393). Malden: Wiley Blackwell.
- Nigel, A. (2009). *Özgür Toplumun İlkeleri*. (C. Madenci, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.
- Nişanyan, S. (2002). *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Nomer, N. (2013). İngiliz Cumhuriyetçiliği ve Makyavel. A. Öztürk içinde, *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (s. 126-147). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Nozick, R. (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. (A. Oktay , Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Oakeshott, M. (1962). *Rationalism in Politics*. London: Methuen.
- O'Connor, J. S., & Robinson, G. (2008). Liberalism, Citizenship and the Welfare State. W. van Oorschot, M. Opielka, & B. Pfau-Effinger içinde, *Culture and Welfare State: Values and Social Policy in Comparative Perspective* (s. 29-49). Cheltenham&Northampton: Edward Elgar Publishing .
- Oğuz, M. C., & Tok, N. (2016). John Locke: Klasik Liberal Siyaset Felsefesinin Temelleri. H. E. Beriş, & F. Duman içinde, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (s. 463-497). Ankara: Orion Kitabevi.
- Okutan, C. (2006). *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Oldfield, A. (1990). *Citizenship and Community: Civic Republicanism and The Modern World*. London and New York: Routledge.

- Oldfield, A. (2012). Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi? A. Kadioğlu içinde, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* (Cilt 61, s. 93-106). İstanbul: Metis Yayınları.
- Onur-İnce, H. (2013). Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir Cumhuriyetçilik Kuramına Doğru. A. Öztürk içinde, *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (s. 286-310). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Oppenheim, F. E. (2004). Social Freedom: Definition, Measurability, Valuation. *Social Choice and Welfare*, 22(1), 175-185.
- Outhwaite, W. (2008). *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öner, N. (1995). *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Özalp, A. (2014). Res Private-Res Publica İlişkisi Üzerinden Cumhuriyetçi Düşüncenin Evrimi. *Memleket Siyaset Yönetim*, 9(21), 47-70.
- Özcan, M. (2006). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*. Ankara : Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özçınar, Ş. (2013). Doğa Kültür Karşıtlığı Bağlamında Özgürlük Sorunu. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*(20), 181-197.
- Özkök, G. (1999). *John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, A. (2007). Rawls'ın Adalet Teorisi ya da Biçimsel Hak Anlayışının Teorik Açmazları Üzerine. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*(37), 57-86.
- Öztürk, A. (2008). Cumhuriyetçilik Ayracında Yurtsever Anlayışın İdeolojik Kökleri. N. Tok içinde, *Cumhuriyetçilik: Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar* (s. 119-138). Ankara: Orion Kitabevi.
- Öztürk, A. (2013a). Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(2), 181-204.
- Öztürk, A. (2013b). Neo-Atina Cumhuriyetçiliği Özelinde Liberalizm Komüniteryanizm Tartışması Üzerine Notlar. *Liberal Düşünce*(71), 93-106.

- Öztürk, A. (2013c). Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Bir Analiz. *Felsefe Tartışmaları*(48), 59-96.
- Öztürk, A. (2013ç). *Liberal Adalet*. İstanbul : Doruk Yayınları.
- Öztürk, A. (2013d). Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma. A. Öztürk içinde, *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (s. 7-39). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Öztürk, A. (2013e). Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme. A. Öztürk içinde, *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (s. 40-91). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Öztürk, A. (2015). Hobbes'tan Berlin'e Negatif Özgürlük Düşüncesi ve Berlin'in Agnostik Liberalizmi. H. Onur İnce içinde, *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar 2* (s. 102-138). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Öztürk, A. (2016). *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm: Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Özgürlük, Katılım, Yasa/Yurttaşlık Sorunsalları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Öztürk, A. (2017). Isaiiah Berlin Düşünüşünde Özgürlüğün Sınırları. *Kent Kültürü ve Yönetimi*, 10(2), 157-168.
- Pettit, P. (1993). *The Common Mind: An Essay on Pshycology, Society and Politics*. New York: Oxford University Press.
- Pettit, P. (1994). Review of John Rawls, Political Liberalism. *Journal of Philosophy*(91), 215-220.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press.
- Pettit, P. (1998). *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pettit, P. (2001). *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency* . New York: Oxford University Press.



- Pettit, P. (2003). Agency Freedom and Optional Freedom. *Journal of Theoretical Politics*, 4(15), 387-403.
- Pierson, C. (2011). *The Modern State*. London and New York: Routledge.
- Plano, J. C. (1973). *Political Science Dictionary*. Illinois: Dryden Press.
- Platon. (2017: 360-368). *Devlet*. (S. Eyüboğlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pocock, J. A. (1975). *The Machiavellian Moment-Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. London: Princeton University Press.
- Pocock, J. A. (1987). *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. A. (1992). The Idea of Citizenship Since Classical Times. *Queen's Quarterly*, 99(1), 45-53.
- Raico, R. (2011: 69). Klasik Liberalizm Nedir? (A. Yayla, Dü.) *Liberal Düşünce Dergisi*(64), 69-73.
- Rand, A. (1993). İnsan(ın) Hakları. A. Yayla içinde, *Sosya&Siyasal Teori: Seçme Yazılar* (s. 257-264). Ankara : Siyasal Kitabevi.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14(3), 223-251.
- Rawls, J. (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy & Public Affairs*, 17(4), 251-276.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2000). *The Law of Peoples*. Cambridge&London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge&London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Rawls, J. (2006). Temel Özgürlükler ve Öncelikleri. A. Berten, P. Da Silveira, & H. Pourtois içinde, *Liberaller ve Cemaatçiler* (B. Demir, Çev., s. 145-172). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. (M. F. Bilgin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Raz, J. (2019). The Law's Own Virtue. *Oxford Journal of Legal Studies*, 39(1), 1-15.
- Riesenberg, P. (1992). Introduction. P. Riesenberg içinde, *Citizenship: In The Western Tradition, Plato to Rousseau*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Roberts, W. J. (1910). The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy. J. A. Hobson. *The International Journal of Ethics*, 21(1), 117-120.
- Robertson, D. (2003). Republic. D. Robertson içinde, *A Dictionary of Modern Politics*. London: Europa Publications.
- Rothbard, M. N. (1998). *The Ethics of Liberty*. New York: New York University Press.
- Rothbard, M. N. (2000). *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*. Auburn: Ludwin Von Mises Institute.
- Rousseau, J. J. (2002). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2011). *Emile*. (Y. Avunç, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2017). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ruby, C. (2012). *Siyaset Felsefesine Giriş*. (A. U. Kılıç, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ryan, A. (2007). What is Liberalism? R. E. Goodin, P. Pettit, & T. Pogge içinde, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (s. 360-382). Malden: Blackwell.
- Sabine, G. (1969a). *Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski Çağ-Orta Çağ*. (H. Rızatepe, Çev.) Ankara: Sevinç Matbaası.

- Sabine, G. (1969b). Modern Liberalizm. G. Sabine içinde, *Siyasal Düşünceler Tarihi 3: Yakın Çağ* (Ö. Ozankaya, Çev., s. 81-133). Ankara: Sevinç Matbaası.
- Sachs, B. (2012). The Limits of Fair Equality of Opportunity. *Philosophical Studies*(160), 323-343.
- Sağlam, R. (2008). *Liberalizm Adalet ve Ütopya*. İstanbul : Legal Yayıncılık.
- Samuel, H. L. (1945). *Memoirs*. London: Cresset.
- Sancar, M. (2012). *Devlet Aklı Kısılacında Hukuk Devleti*. İstanbul : İletişim Yayınları.
- Sandel, M. (1984). Introduction. M. Sandel içinde, *Liberalism and Its Critics* (s. 1-11). New York: New York University Press.
- Sandel, M. J. (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarıca, M. (1977). *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Sartori, G. (1996). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. (T. Karamustafaoğlu, & M. Turhan , Çev.) Ankara: Yetkin Yayınları.
- Schwarzenbach, S. A. (1999). Rawls, Hegel and Communitarianism. H. S. Richardson, & P. J. Weithman içinde, *Moral Psychology and Community: The Philosophy of Rawls* (s. 261-293). New York&London: Garland Publishing.
- Scruton, R. (1996: 312). *A Dictionary of Political Thought*. London: Palgrave Macmillan.
- Seaman, J. W. (1978). L.T. Hobhouse and the Theory of Social Liberalism. *Canadian Journal of Political Science*, 11(4), 777-801.
- Sen, A. (1998). Universal Truths: Human Rights and The Westernizing Illusion. *Harvard International Review*, 20(3), 40-43.
- Senemoğlu, O. (2016). Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles. *İnsan ve İnsan Dergisi*(10), 42-63.

- Sennet, R. (2013). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (S. Durak, & A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shapiro, I. (1990). *Political Critism*. Berkeley: University of California Press.
- Skinner, Q. (1984). The Idea of Negative Liberty: Historical Perspectives. R. Rorty, J. B. Schneewind, & Q. Skinner içinde, *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (s. 193-211). Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1986). The Paradoxes of Political Liberty. S. McMurrin içinde, *The Tanner Lectures on Human Value* (Cilt 7, s. 225-250). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Skinner, Q. (1990). Republican Ideal of Liberty. G. Bock, Q. Skinner, & M. Viroli içinde, *Machiavelli and Republicanism* (s. 293-309). New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1995). On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty. C. Mouffe içinde, *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community* (s. 211-224). London&New York: Verso.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty Before Liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). A Third Concept of Liberty. *Proceedings of the British Academy*(117), 237-268.
- Skinner, Q. (2003). States and the Freedom of Citizens. Q. Skinner, & B. Strath içinde, *States and Citizens: History, Theory, Prospects* (s. 11-27). New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty* . New York: Cambridge University Press.
- Smith, A. (2008). *Milletlerin Zenginliği*. (H. Derin, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Swift , A. (2014). *Political Philosophy*. Malden: Polity Press.

- Şahin, B. (2008a). Özgürlük Ekseninde Liberalizm ve Cumhuriyetçilik. N. Tok içinde, *Cumhuriyetçilik: Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar* (s. 19-44). Ankara: Orion Kitabevi.
- Şahin, B. (2008b). Liberal Demokrasinin Temelleri. B. Şahin içinde, *Demokrasi Teorisinde Güncel Tartışmalar* (s. 1-33). Ankara: Orion Kitabevi.
- Şahin, B. (2010). *Toleration: The Liberal Virtue*. New York: Lexington Books.
- Şahin, B. (2013). Liberalizm. Ö. Çaha, & B. Şahin içinde, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler* (s. 41-102). Ankara: Orion Kitabevi.
- Şahin, B. (2018). Hoşgörü: Siyasi Liberalizm ve İslam Dünyasında Barış İçinde Bir Arada Yaşama. C. C. Aktan, & B. Şahin içinde, *Liberalizm Demokrasi ve Sınırlı Devlet* (s. 197-237). Ankara: Orion Kitabevi.
- Şenel, A. (1968). *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*. Ankara : Sevinç Matbaası.
- Şenel, A. (1994). *Çağdaş Siyasal Akımlar*. Ankara: İmaj Yayıncılık.
- Şenel, A. (2002). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tannenbaum, D. G., & Schultz, D. (1999). *Inventors of Ideas: An Introduction to Western Political Philosophy*. New York: St. Martin's Press.
- Taylor, C. (1979). What's Wrong with Negative Liberty? A. Ryan içinde, *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (s. 175-193). New York: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1989). Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. N. L. Rosenblum içinde, *Liberalism and the Moral Life* (s. 159-182). Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1990). *Philosophy and The Human Sciences: Philosophical Papers 2*. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, J. (1961). What's Wrong With Negative Liberty? A. Ryan içinde, *The Idea of Freedom* (s. 175-193). New York: Oxford University Press.

- Timuçin, A. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tok, N. (2008). Giriş. N. Tok içinde, *Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar: Cumhuriyetçilik* (s. 1-18). Ankara: Orion Kitabevi.
- Tok, N. (2008). Liberalizm ve Cumhuriyetçilik. N. Tok içinde, *Cumhuriyetçilik: Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar* (s. 45-88). Ankara: Orion Kitabevi.
- Tomasi, J. (2013). *Free Market Fairness*. Princeton : Princeton University Press.
- Topakkaya, A. (2006). Bir Söylem Olarak Sosyal Adalet Kavramı. *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1(2), 97-110.
- Tuna, M. (2016). Liberalizmin Proje Dahisi: John Stuart Mill. Kolektif içinde, *Liberalizmin Kurucu Babaları* (s. 76-106). İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunçel, A. (2013). Quentin Skinner: Yeni Cumhuriyetçilik-Yeni Tarihçilik. A. Öztürk içinde, *Respublica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (s. 311-338). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Turhan, M., & Uluşahin, N. (2007). Isaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Pluralizmi. *Liberal Düşünce*(45-46), 83-114.
- Turner, B. S. (2012). Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları. A. Kadioğlu içinde, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* (s. 107-139). İstanbul: Metis Yayınları.
- Türk, D. (2014). Roma Siyasal Düşüncesi. M. A. Ağaoğulları içinde, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (s. 164-192). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türk, D. (2016). Eşitlik, Özgürlük, Otorite: Arendt ve Rancière'i Karşılıklı Düşünmek. *Mülkiye Dergisi*, 40(3), 87-114.
- Uslu, C. (2012). Liberal Farklılık Teorisinin İki Örneği: Kymlicka ve Kukathas. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*(32), 75-104.
- Uygun, O. (2015). *Devlet Teorisi*. İstanbul: Oniki Levha Yayınları.

- Üstel, F. (1999). Devlet, Sivil Toplum, Kamusal Alan ve Yurttaşlık. F. Üstel içinde, *Yurttaşlık ve Demokrasi* (s. 77-92). Ankara : Dost Yayınları.
- Vincent, A. (2010). *Modern Political Ideologies*. Malden: Wiley&Blackwell.
- Viotti, P. R., & Kauppi, M. V. (2012). *International Relations Theory*. Longman: Boston.
- Viroli, M. (1997). *Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*. (A. Yılmaz , Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Viroli, M. (2002). *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
- Voltaire. (2011). *Felsefe Sözlüğü*. (L. Ay, Çev.) İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Von Mises, L. (2007). *Bureaucracy*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Von Mises, L. (2010). *Omnipotent Government: The Rise of the Total State&Total War*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Von Mises, L. (2016). *Liberalizm*. (Y. Ögüt, Çev.) İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- Waldron, J. (2013). Liberalizmin Kuramsal Temelleri. C. Uslu içinde, *Liberalizm El Kitabı* (B. Evre, Çev., s. 161-193). Ankara: Kadim Yayınları.
- Watts, M. (1992). *Piyasa Ekonomisi Nedir?* (L. Köker, Çev.) Ankara: Türk Demokrasi Vakfı.
- Welch, S. (2012). Social Freedom and Commitment. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15(1), 117-134.
- Wenar, L. (1995). Political Liberalism: An Internal Critique. *Ethics*, 106(1), 32-62.
- Williams, D. C. (1991). Civic Republicanism and The Citizen Militia: The Terrifying Second Amedment. *Yale Law Journal*, 551-615. 6 27, 2019 tarihinde <https://www.repository.law.indiana.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1733&context=facpub> adresinden alındı
- Yalçın, A. (1983). *İktisadi Sistemler ve Doktrinler Tarihi*. Ankara: AÜSBF Yayınları.
- Yalçın, R. (2016). Cumhuriyetçilik: Bir Aktüalite Ontolojisi. *Amme İdaresi Dergisi*, 49(4), 1-35.

- Yaman, S. (2018). Devlet Kuramlarına Anarko-Kapitalist Bir Alternatif. C. C. Aktan, & B. Şahin içinde, *Liberalizm, Demokrasi ve Sınırlı Devlet* (s. 275-302). Ankara : Orion Kitabevi.
- Yanık, L. K. (2015). Liberalizm: Bir Yazın Değerlendirmesi. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 12(46), 35-55.
- Yayla, A. (2002). *Siyaset Teorisine Giriş*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Yayla, A. (2012). Hayek'in Fikir Dünyasında Liberalizm. A. Yayla içinde, *Hayek'in Liberalizm Anlayışı* (s. 9-23). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Yayla, A. (2014a). *Liberal Bakışlar*. İstanbul : Profil Yayıncılık.
- Yayla, A. (2014b). *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Yayla, A. (2015a). *Siyaset Bilimi*. Ankara: Adres Yayınları.
- Yayla, A. (2015b). *Liberalizm*. Ankara : Liberte Yayınları.
- Yeğin, A. (1999). *Yeni Lugat*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2006). Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımının Tarihsel Temelleri: Antik Yunan. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*(14), 359-371.
- Yükselbaba, Ü. (2016). *Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick*. İstanbul: Onikilevha Yayınları.
- Zabcı, F. (2018). Karma Yönetim ve Cumhuriyet İlişkisi Bağlamında Aristoteles, Polybios ve Machiavelli Üzerine Bir İnceleme. *Felsefelogos*(69), 7-24.
- Zelyüt-Hünler, S. (1997). *İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. Ankara: Vadi Yayınları.