

Bu sayıda...	3
Devrim Sezer	
Çoğulluk ve politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik	7
Aykut Çelebi	
Demokratik bir anayasanın siyasal yapıtaşları: Halk egemenliği ve siyasal temsilin demokratikleştirilmesi	36
Ünsal Doğan Başkur - Erdinç Erdem	
Sivil itaatsizlik eylemi olarak Türkiye'de vicdani ret: Bir yurttaşlık talebi	61
Serra Akyüz	
Anayasa referandumlarının demokratik meşruiyet kriterleri: Türkiye ve Şili deneyimleri	85
Seher Şen	
Kentlilik üzerine düşünmek	103
Julia Strutz	
Yeni İstanbul için eski İstanbul tahayyülleri: Süleymaniye kentsel dönüşüm projesi	126
Alpkan Birelma	
Eknek ve haysiyet mücadelesi: 2000'lerde üç sendikalaşma mücadelesi vakası	146
Ebru Kayaalp	
Piyasanın sınırları: Yeni bir tütün piyasası nasıl kurulur?	165
Aylin Demir	
Cinsiyetlendirilen sözlü gelenek türleri: Dersim deneyiminde sözlü şiir ve ağılama pratikleri	185
Yiğit Karahanogulları	
Değersizleşme eğilimi ve ekonomik kriz	205
Ziya Öniş - Mustafa Kutlay	
Küresel kriz ve hâkim paradigmanın yeniden üretimi: Fikirler-çıkarlar ekseninde bir inceleme	223

## KİTAP ELEŞTİRİSİ

Dinçer Demirkent	
<i>Demokratik Anayasa: Görüşler ve Öneriler</i> derlemesi üzerine	239
Güney Çeğin	
Randall Collins'in mikro-yönelimli çatışma teorisinin içerimleri	250

## ABSTRACTS (İngilizce özetler)

# Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGI



KAPAK FOTOĞRAFI: Limter-İş grevi, Şubat 2008  
- Özcan Yurdalan / Nar Photos

KAPAK: Suat Aysu

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR  
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCULAR  
Murat Belge  
Ömer Laçiner

KURUCU EDITÖRLER  
Asaf Savaş Akat  
Sencer Divitçioğlu

BİRİKİM YAYINCILIK  
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ  
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ  
İsmet Tanıl Bora  
Levent Cantek

SORUMLU YAZIŞLARI MÜDÜRÜ  
Levent Cantek

YAZI KURULU  
Elif Ekin Akşit  
Kaya Akyıldız  
Emin Alper  
Seda Altuğ  
Tümay Arslan  
Ceren Belge  
Yahya Mete Madra  
Burak Onaran  
Serdar Şengül  
Yüksel Taşkın  
Serdar Tekin  
Ömer Turan  
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU

Ayşe Buğra · Ahmet Insel  
Hurricihan İslamoğlu · Orhan Koçak  
Semih Sökmen

YAYIN SEKRETERLERİ

Asena Günal · Kerem Ünüvar

KAPAK VE

SAYFA DÜZENİ TASARIMI

Ali Artun · Ümit Kıvanç  
Özlem Özkal

UYGULAMA

Nurgül Şimşek

OFSET HAZIRLIK

İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT

Sena Ofset · SERTİFİKA NO: 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi

B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul

Tel: 212.613 03 21

E-MAIL ADRESİ

toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 11248

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han

Çağaloğlu 34122 İstanbul

Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar

Sociological Abstracts indeksinde

yer almaktadır.

# Çoğulluk ve politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik

Devrim Sezer\*

**Özet:** Cumhuriyetçi politika teorisi aralarında gerilimli bir ilişki olan iki perspektifi uzlaştırmasıyla modern bir normatif ufuk kazanır. Bu gerilimli sentezin bir kutbunda halk egemenliği ve etkin yurttaşlık, diğer kutbundayla anayasacılık yer alır. Cumhuriyetçi düşüncedeki en önemli tartışmalardan biri, bu senteze dayalı bir özyönetim biçiminin sadece kurumsal ve anayasal düzenlemelerle yaşatılamayacağına ilişkin Rousseaucu tezdır. Bu yazının iki temel hedefi var. İlki, Rousseau'nun kamusal tartışma ve muhalefete kuşkuyla yaklaşan cumhuriyetçiliğinin endişelerini ortaya koymak. İkincisiyse, Hannah Arendt'in *Devrim Üzerine* başlıklı eserinin bizi çoğulluk, tartışma ve çekişme fikrini esas alan başka bir cumhuriyetçilik ihtimali üzerine düşünmeye davet ettiğine dikkat çekmek.

**Anahtar sözcükler:** Cumhuriyetçilik, çoğulluk, anayasacılık, kamusal özgürlük, etkin yurttaşlık, sivil din

"Varılmak istenen yer de, muhalifsiz hükümet etmek..."

Kemal Tahir, *Kurt Kanunu*

"Kitlesele ağız birliği, anlaşmanın değil, fanatizm ve histerinin ifadesidir."

Hannah Arendt, *Yahudilik Üzerine Yazılar*

## Giriş: Rousseau versus Arendt

Tıpkı politika felsefesindeki başka pek çok ekol gibi cumhuriyetçilik de içinde ihtilaflar ve farklı sesler barındıran, dolayısıyla yekpare görülemeyecek bir gelecek. Kökleri antik Yunan ve Roma'nın politik evrenine, bilhassa Aristoteles ve Cicero'nun politika teorisine dek uzanmakla birlikte, Rönesans'a damga vuran

(\*) İzmir Ekonomi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler ve Avrupa Birliği Bölümü.

civic hümanizmin (ve Machiavelli'nin) etkisiyle erken modern dönemde tekrar canlanan bir akım cumhuriyetçilik. Bir yandan Harrington, Montesquieu, Rousseau, Kant, Madison ve Tocqueville gibi birbirinden bir hayli farklı perspektiflere sahip figürlerin katkılarıyla, diğer yandan Amerikan ve Fransız Devrimlerinin etkisiyle modern politik tahayyülün şekillenmesinde derin bir tesir bırakan cumhuriyetçi geleneğin, uzun bir suskunluk döneminin ardından, 20. yüzyılın ikinci yarısında geri dönüşüne tanık olduk. Değiş yerindeyse bu 'ikinci rönesans'la birlikte cumhuriyetçilik, gerek politika felsefesinde gerekse hukuk teorisinde (ve anayasacılığın yeniden yorumlanışında) muhtelif tartışmaların odağına yerleşti.<sup>1</sup>

Klasik tanımını "ortak iyiyi gözeten yasalarla sınırlandırılmış yurttaşların yönetimi" ifadesinde bulan cumhuriyetçi düşünce, Fransız ve Amerikan Devrimlerinin düşünsel tohumlarının filizlendiği 18. yüzyılda, aralarında gerilimli bir ilişki olan iki perspektifi uzlaştırma girişimiyle yeni ve modern bir normatif ufuk kazanır. Bu gerilimli ve çekişmeli sentezin bir kutbunda (politik liberalizmi de etkileyen) doğal hukuk teorisinin mirası olan insan hakları kavrayışı, diğer ucundaysa demokratik tahayyülün belkemiğini oluşturan halk egemenliği fikri yer alır. Halkın kendi belirlediği yasalara göre kendi kendini yönetmesi halkın iradesini esas alan halk egemenliğini, bir başka deyişle yurttaşların yönetime ve yasa yapma faaliyetlerine katılımını vurgular. Fakat öte yandan bütün yurttaşlar için bağlayıcılığı olan ve ortak iyiyi gözeten yasalar, hem keyfi yönetimi (ve çoğunluğun tiranlığını) engelleme hem de tüm yurttaşların eşit sivil ve politik haklara sahip olmasını güvence altına alma işlevini üstlenir. İlk kez Rousseau'nun (ve hemen ardından Kant'ın) cumhuriyetçiliğinde ifadesini bulan bu senteze göre, hukuki ve kurumsal düzenlemeleri de kapsayan politik toplumun meşruiyeti bu iki koşulun aynı anda sağlanmasıyla mümkün olabilecektir. Bu şekilde anlaşıldığında cumhuriyet, hakların ve halk(lar)ın anayasasıyla çerçevesi çizilmiş ve etkin yurttaşlığı (yani yurttaş katılımını) esas alan bir özyönetim biçimidir (Habermas, 1998: 101).

Cumhuriyetçilik içindeki en önemli tartışmalardan biri böyle gerilimli bir sentezin ve ortak iyi/ortak çıkarlar üzerinde yükselen bir özyönetim biçiminin salt kurumsal ve hukuki düzenlemelerle kurulamayacağı ve yaşatılamayacağına ilişkin Rousseaucu tezdır. Rousseau'ya göre cumhuriyetin varlığını sürdürebilmesi, her şeyden önce, cumhuriyetin ilke ve kurumlarını gözeten yurttaşları gerektirir. Evet, özgürlük ve eşitlik olmadan cumhuriyet düşünülemez, fakat cumhuriyet de ortak bir benlik, tüm yurttaşları ayrılmaz ve türdeş bir beden haline getirerek bütünleştirecek ortak bir duygudaşlık, yepyeni ve seküler bir aidiyet biçimi olan bir "sivil din" olmadan düşünülemez. Bir cumhuriyeti yaşatacak olan, yurttaşlık erdemidir; başka bir deyişle yurttaşların vatana ve cumhuriyete

<sup>1</sup> Cumhuriyetçi düşüncenin hem tarihsel gelişimini hem de çağdaş politika teorisindeki yerini irdeleyen iki yetkin çalışma için bkz. Honohan, 2002 ve Tunçel, 2010.

kendini adaması, genel iyiyi kısmi çıkarların ve ortak benliği bölen farklılıkların ötesine koyabilmesidir. Bu da ancak cumhuriyetçi bir yurtseverlikle, bütün semavi dinlerin yerini alacak seküler bir 'yurttaşlık dini'yle mümkündür. Cumhuriyetçi yurttaşlığı temellendirirken 'araçsal' olarak devreye sokulan bu 'teolojik' boyut, Rousseau'nun cumhuriyetçiliğinin omurgasını oluşturan "genel irade" ve "halk egemenliği" kavramlarına da derinlemesine nüfuz etmiştir. Rousseau'nun egemenlik kavramına yüklediği mutlaklık ve bölünmezlik, kökeni dinde saklı olan bir mutlak fikrinin, "kutsal irade" kavramının sekülerleşmiş versiyonu olarak okunabilir.<sup>2</sup> Bu anlayışa sıkı sıkıya bağlı kalan Rousseau, yalnızca erkler ayrımı ilkesini reddetmekle kalmaz, aynı zamanda kamusal alandaki sınırsız tartışmanın cumhuriyetin "kutsal birliği"ne zarar vereceğini öne sürerek kamusal tartışmanın ve dernekler de dahil olmak üzere özel çıkarları temsil eden bütün topluluk ve kurumların tamamen tasfiye edildiği bir cumhuriyet modelini savunur. Rousseaucu cumhuriyetin yaşayabilmesi için kamusal alanın ortadan kaldırılması gerekecektir.

İşte bu 'uyum ve birlik endişesi' Rousseau'nun 'militan' cumhuriyetçiliğinin ayrırcı niteliği. Kamusalılığı dışlayan ve türdeş yurttaşlardan oluşan bir topluluğun ortak benliğini vurgulayan bu 'endişeli cumhuriyetçilik', aynı zamanda, cumhuriyetçiliğin 19. yüzyıldan itibaren ulus devletin çimentosu vazifesini üstlenecek milliyetçilikle gireceği gerilimli beraberliğin de bir nevi habercisi. Kamusuz ve muhalefetsiz, uyum ve birlik endişesiyle kilitlenmiş bir cumhuriyet düşüncesinin, cumhuriyetçiliğin yukarıda kısaca özetlediğimiz normatif ufkuyla (bir başka deyişle 'hakların ve halk(lar)ın anayasasıyla çerçevesi çizilmiş ve etkin yurttaşlığı esas alan bir özyönetim biçimi olarak cumhuriyetçilik' tasarımıyla) açık bir biçimde çeliştiğine hiç şüphe yok. Yeşermesinde bizzat kendisinin öncü bir rol oynadığı bu meşruiyet çerçevesini iptal eden bir uyum ve birlik endişesine ve bu endişenin çaresi olarak gördüğü bir 'teoloji'ye saplanıp kalması, Rousseau'nun cumhuriyetçiliğinin belki de en belirgin paradoksu.

Bu yazının iki temel hedefi var. İlki, Rousseau'nun cumhuriyetçiliğinden alacağım bir kesit vasıtasıyla bu militan ve endişeli cumhuriyetçiliğin aşırılıklarını ortaya koymak. İkincisiyse, Hannah Arendt'in *Devrim Üzerine* başlıklı eserinin bizi çoğulluk, tartışma ve çekişme fikrini esas alan başka bir cumhuriyetçilik ihtimali üzerine düşünmeye davet ettiğine dikkat çekmek. Getirdiği yenilikçi bakış ve temsili (liberal) demokrasiye yönelttiği eleştirilerle cumhuriyetçiliğin geri dönüşünde güçlü bir tesiri olan bir düşünür Arendt. *Devrim Üzerine*'den hareketle Arendt'e yaklaşmanın onun politika teorisine ilişkin indirgemeci yorumları sorgulamaya çağırın bir yanı olduğunu da belirtmem gerekir. Arendt'in modernliğin sıkıntılarına antik Yunan polisinin ufkundan baktığını ve dolayısıyla cumhuriyetçiliğinin de antik dönemin izlerini taşıdığını öne sürenler olmuştur.

2 Burada Arendt'in yorumunu izliyorum: Arendt, 1963: 156, 183. Ayrıca bkz. Derrida, 2005: 75, 153-154.

Oysa *İnsanlık Durumu*'nun belirli bir yorumuyla sınırlı bu okuma eksik ve epey yanıltıcıdır.<sup>3</sup> *Devrim Üzerine* bize Arendt'in cumhuriyetçiliğinin 'modern(ist)' yüzünü göstermesi bakımından da onun eserinde can alıcı bir yere sahip.

Ancak olası bir yanlış anlamayı daha en baştan önlemek için hemen belirteyim: Amacım Rousseau'nun cumhuriyetçiliğini bütünüyle mahkûm etmek veya onun politika teorisini bu aşırılıklara indirgemek değil.<sup>4</sup> Hedefim bir yandan Rousseau'nun uyum ve birlik endişesinin kaynağını göstermek, haklara ve halk egemenliğine dayalı bir cumhuriyetin yurtseverliğin beslediği aidiyet ve neredeyse koşulsuz sadakat duygusu olmaksızın yaşayamayacağını bu denli güçlü ve tavizsiz bir dille vurgulamasının nedenlerini açıklığa kavuşturmak.<sup>5</sup> Fakat aynı zamanda bu endişenin yol açtığı patolojinin, yani çoğulluğun, muhalefetin ve kamusalığın tasfiyesinin esas itibarıyla politika karşıtı bir tutum olduğunun altını çizmek; Rousseaucu cumhuriyetin düşünsel ve vicdani çoğulluk olgusunun damgasını taşıyan modern toplumlarda herhangi bir meşruiyet zeminine sahip olamayacağını göstermek.

### Türkiye'de cumhuriyet

Burada yürüteceğimiz tartışmanın, bilhassa Rousseau'nun cumhuriyetçilik kavrayışının açmazlarının Türkiye'deki cumhuriyet deneyiminin patolojileriyle yakından ilişkisi var. Rousseaucu anlayışın en çarpıcı özelliklerinden biri olan mutlak (ve bölünmez) egemenlik anlayışı, 19. yüzyıldan itibaren Kıta Avrupa'sında cumhuriyetçi tahayyülün merkezine yerleşmiş ve dolaylı yollardan Türkiye'deki cumhuriyet deneyimi üzerinde de azımsanamayacak (ve tahripkâr) bir etkide bulunmuştur. İster devlete isterse 'milli irade'ye referansla açıklansın (ki Rousseaucu kavrayışta bu ikisi özdeştir), bu mutlak ve bölünemez egemenlik dili, muhalefet ve çoğulluğu, cumhuriyetin meşruiyet koşulu olarak görmek şöyle dursun, bertaraf edilmesi gereken bir ihanet belirtisi saymıştır. Türkiye'deki cumhuriyet deneyiminde bu tutumun sayısız örneğini ve çeşitlemesini görmek mümkün. Selahattin Hilav'ın (1993: 425-426) belirttiği gibi "kendisinden başkasına tahammül edemeyen" bu cumhuriyetçilik anlayışı, "körü körüne inanma ve savunma bakımından aralarında hiçbir fark bulunmayan...

- 3 Örneğin bkz. Pettit, 1997: 285 ve Maynor, 2003: 10. Arendt, özellikle *İnsanlık Durumu*'nda, politikanın antik Yunan dünyasında ne anlama geldiğini (o dönemin deneyim ve kavram dağarcığını) hermeneutik bir tarzda yeniden yorumlayarak anımsatmayı amaçlar. Fakat bu eserde öne sürülen argümanlardan hareketle Arendt'in 'neo-Aristotelesçi' veya 'neo-Atinalı' (*neo-Athenian*) bir cumhuriyetçiliği savunduğunu, daha işi eserlerinin tümünün böyle bir kaygıyla kaleme alındığını öne sürmek Arendt'in perspektifini çarpıtmak olur.
- 4 Rousseau'nun politika felsefesinde ve modern politik tahayyüde yarattığı etkinin menziline göstermesi açısından bkz. Dent, 2005: 210-232.
- 5 Yurtseverlik vurgusunun çağdaş cumhuriyetçilikte (mesela Maurizio Viroli) ve hatta liberal kantta (mesela David Miller) kendine epey taraftar bulduğunu, dolayısıyla Rousseau'nun tezinin (ve paradoksunun) güncelliğini hiç yitirmediğini anımsatalım. Bu konuya ilişkin aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Canovan, 2000: 413-432 ve Bobbio ve Viroli, 2003: 14-25.

ama körü körüne inandıkları ve savundukları görüşler bakımından birbirinden ayrılan 'ilericiler' ve 'gericiler' arasındaki karşıtlığı sürekli beslemiş; manevi ve siyasal alanda tam bir anlayışsızlık, inat ve çözümsüzlük doğurmuştur."<sup>6</sup> Bu bakımdan Türkiye'de kendini cumhuriyetçi olarak görenler ile cumhuriyeti ve onun 'resmî ideoloji'sini eleştirir gibi görünenlerin zihniyet dünyasının aynı kaynaktan beslendiğini söyleyebiliriz: 'muhalafetsiz yönetme arzusu' ve çoğulluk fikrine karşı kökleşmiş bir alerji. Türkiye'nin cumhuriyet tarihinin tekrar tekrar kabaran otoriterleşme eğilimlerinin izini taşımasının önemli bir nedeni de bu olsa gerek.

"Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol" başlıklı makalesinde aynı probleme değinen Şerif Mardin, "muhalafetsiz yönetme" eğiliminin Türkiye'de siyasanın belirleyici unsuru olduğunu, ancak farklılığa ve çoğulluğa karşı tahammül kıtlığının, yalnızca Cumhuriyet dönemiyle sınırlı olmayıp esasen Osmanlı'dan miras kalan yönetim anlayışının bir uzantısı olduğunu dile getirir (1991: 177-194). İlk meşrutî hareket olan Jön Türk akımından 'bugün'e dek iktidara gelen her kesimin, muhalif hareketleri (ve partileri) benzer ithamlarla; birlik ve beraberliği sarsmak, bölücülük ve devlete ihanet suçlamalarıyla bastırma teşebbüsünde bulunduğunu biliyoruz. Mardin'in analizinin asıl dikkat çekici yanı, sadece "büyük gelenek" adını verdiği 'elitlerin' ve bürokratik merkezin değil, o merkeze muhalif gibi görünen kesimlerin sözcülüğüne soyunan siyasi partilerin ve hatta "küçük gelenek" olarak adlandırdığı toplumsal zihniyetin de aynı tahammül kıtlığından mustarip olduğuna işaret etmesidir: "Kırsal bölgeleri temsil eden bir parti güç kazandığı zaman, muhalif kesimlere takındığı köklü tahammülsüzlük" ve sergilediği "diktatöryel eğilimler", Mardin'e göre, sosyal ve politik zihniyete derinlemesine sirayet etmiş olan "bölünme endişesi", "birlik ve uyum saplantısı" ve "sapmalara karşı hoşgörü kıtlığının" bir tezahürüdür.

Bizim tartışmamız açısından burada önemli ve çarpıcı olan nokta, Türkiye'de politik meşruiyetin hep devlet ve milletin birliği ve bölünmez bütünlüğü fikri ekseninde tanımlanmış olmasıdır (Köker, 2008: 255). Politikayı iktidarı ele geçirmekle özdeşleştiren egemen siyasi partiler, bu 'devlet-millet denklemi'ni kendi öncelikleri doğrultusunda eğip bükerek, kâh "devlet akli"na dayalı bir yönetim anlayışına (Sancar, 2000) kâh halk egemenliği fikrinin en dar ve popülist yorumuna sarılarak kamusal alanı ve muhalefeti ortadan kaldırmaya sık sık teşebbüs etmişlerdir. Dolayısıyla kamusal hayatın içinde barındırdığı çatışmacı çoğulluğu homojenleştirme girişiminin, kökleri Osmanlı'ya uzanmakla birlikte, Türkiye'nin cumhuriyet deneyiminin süregiden patolojisi olduğu sonucuna varabiliriz.<sup>7</sup> Muhalefet özgürlüğünün ve yurttaş katılımının anayasal güvenceler-

6 Hilav, burada yer verdiğimiz düşüncelerini (1993: 425-426), Türkiye'de Aydınlanma'nın alınması biçimini eleştirirken dile getirir. Bununla birlikte alıntılarımız pasajda "Aydınlanma" yerine "cumhuriyetçilik" kavramını koyduğumuzda şaşırmanın nedeni, Hilav'ın öne sürdüğü tezin Türkiye'de cumhuriyetçiliğin algılanış tarzı için de büyük ölçüde geçerli olmasındandır.

7 Levent Köker (2008: 267-280) bu eğilimi "demokrasi endişesi" olarak tanımlıyor: "Türkiye Dev-

le kurumsallaşmadığı “kamusuz bir cumhuriyet”in (Toker ve Tekin, 2002: 86-87) birbirinden sorunlu iki uç arasında salınması pek şaşırtıcı değil: bir yanda devleti koruma düsturuyla gerekçelendirilen otoriter eğilimler, diğer yanda ise milli iradeyi tamı tamına temsil ettiğini öne süren ‘çoğunlukçu/popülist demokrasi’ fikriyatı. Meseleye böyle baktığımızda, Türkiye’deki cumhuriyet deneyimini, devletin ve/veya milletin ‘kutsal birliği’ni esas kabul eden ve kamusal özgürlüğü askıya alan muhtelif ‘Bonapartizm’ biçimlerinin peş peşe sahne aldığı bir fars olarak okumak da mümkün.

Yukarıda kısaca değinilen hususların birçok açıdan Rousseaucu cumhuriyetçiliğin ancak çok kötü bir kopyası olarak nitelendirilebileceğini reddetmemekle birlikte, bu patolojilerin fikri temellerinin yine de Rousseau’nun perspektifinde bulunabileceğini düşünüyorum. Bu bakımdan Rousseau’nun paradokslarına dikkat çekmek, bilhassa egemenlik ve “yurttaşlık dini” anlayışına odaklanmak önem taşıyor. Rousseau’nun cumhuriyetçiliğinden alınan bu kesiti Arendt’in kiyle karşılaştırmalı olarak tartışmak, her şeyden önce, cumhuriyetçi geleneğe çığır açan iki önemli düşünürü birbirinin ışığında değerlendirmemize ve cumhuriyetçiliğe ilişkin daha derin bir kavrayış edinmemize yardımcı olabilir.<sup>8</sup> Böyle bir ikili okuma, aynı zamanda, Türkiye’nin cumhuriyet deneyimini eleştirel bir gözle değerlendirebilmek için de bize farklı bir merceğe sunabilir.

### Muhalefetsiz cumhuriyet

Rousseau’nun, yankıları Fransız Devrimi ve 19. yüzyıl boyunca hissedilecek bir cumhuriyetçilik anlayışını kaleme aldığı eser *Toplum Sözleşmesi*’dir. Bu sözleşmeyi modern ve yenilikçi kılan vasıfları hızla gözden geçirelim: Politik toplumun meşruiyetinin kaynağı yurttaşlar arasındaki iradi uzlaşma veya sözleşmedir; meşru ve adil bir politik toplum, tüm yurttaşların özgürlüğünü ve eşitliğini garanti altına alan ve halk egemenliğine dayalı bir anayasal çerçeveyi ve kurumsal düzenlemeleri gerektirir; cumhuriyetçi özgürlük halkın kendi koyduğu yasalara itaat etmesi anlamına gelir çünkü özgürlük esas itibarıyla halkın kendi iradesine boyun eğmesi, bir başka deyişle özbelirlenimdir; dolayısıyla egemen halk meşruiyetin tek kaynağıdır (Rousseau, 1997b: 41-54).

Burada dikkat çekici olan husus, halkın onayladığı yasaların eşitlik ve özgürlüğü asla ihlal edemeyeceğine, bir başka deyişle halkın kendi iradesiyle kendi kendini eşitlik ve özgürlükten mahrum bırakamayacağına ilişkin varsayımdır. Yasaların böyle bir nitelik kazanabilmesinin iki önkoşulu vardır ki bunlar Rousseau’nun cumhuriyetçiliğinin iki merkezî kavramıyla doğrudan ilişkilidir:

leti bir cumhuriyettir ama, demokrasiye sınır çizmeye özen gösteren, demokrasiyle ilişkisi sorunlu bir cumhuriyettir” (268).

8 Rousseau ve Arendt’i, cumhuriyetçilik bağlamına yerleştirmeksizin, karşılaştırmalı olarak irdeleyen bir başka tartışma için bkz. Canovan, 1983: 286-302.



Genel irade ve katılım. Ancak birazdan göreceğimiz gibi genel irade ile sağlanan uyum ve birlik bizi muhalefetsiz ve kamusuz bir cumhuriyete götürcektir. Rousseaucu katılım ise tamamen törensel bir işlev görmeyen ve ortak bir benlik veya duygudaşlık yaratmanın ötesinde herhangi bir politik anlam ve içeriğe sahip olmaktan epey uzaktır (Shklar, 1969: 181).

Bu önkoşullardan ilki, her bireyin “kendini, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne bağlamasıdır.” Böylelikle bir ortak benliğe ve genel iradeye sahip kolektif bir bütüne ulaşmak mümkün olabilir ki sözleşme vasıtasıyla ortaya çıkan bu birliğe Rousseau egemen veya halk diyecektir. Her birey, ortak iyiye ve çıkarlara dayalı bu bütünün oluşumuna katkıda bulunarak, bu bütüne özgü genel iradeye katılarak ve ona boyun eğerek cumhuriyetin haklarla donatılmış bir üyesi haline gelir ve böylelikle yurttaş kimliğini kazanır. Genel irade tek tek bireylerin veya muhtelif grupların kısmi çıkarlarının toplamı veya bu kısmi çıkarları temsil eden bir irade değil, halkın ortak iradesidir; mutlaktır ve bölünemez. Yasalar bu iradenin ifadesi olduğu müddetçe meşruiyet kazanır. Rousseau’nun burada politik meşruiyeti seküler bir şekilde tanımladığına hiç şüphe yok. Fakat genel iradeye dayalı egemenlik kavramına yüklediği “mutlaklık” ve “bölünmezlik” niteliğinin, *Ancien Régime*’in ‘politik teoloji’inden ve kavram dağarcığından devralındığı da göz ardı edilemez. *Ancien Régime*’in mutlak monarşiyi temellendirirken başvurduğu “kutsal irade” anlayışına göre hükümdarın mutlak egemenliği, evrenin yaratıcısı, mutlak hâkimi ve yasa koyucusu olan tanrının yeryüzündeki temsilcisi olmasından kaynaklanır. Rousseau’nun genel iradeye dayalı egemenlik kavrayışı, aynı kutsal irade kavramının seküler versiyonu gibi görünmektedir (Derrida, 2005: 154). Bu bakımdan Rousseau’nun (ve takipçilerinin) halkı tanrısalılaştırmak ve meşruiyetin yegâne kaynağı haline getirmek suretiyle mutlak monarşiden miras kalan bir anlayışı devraldığını söylemek yersiz bir iddia olmayacaktır (Arendt, 1963: 156, 183). Fransız Devriminde Robespierre ve Sieyès’in ulusal egemenlik anlayışında en radikal ifadesini bulacak olan bu “halk-devlet” (ya da ulus devlet) kurgusu, halkla özdeşleşmiş bir *Leviathan*’dır (Ağaoğulları, 2011: 595-596).<sup>9</sup>

Böyle bir anlayışın hâkim olduğu bir cumhuriyette, çoğunluğun yönetiminde mutlak söz sahibi olmasının ve azınlıktaki görüşlerin tamamen tasfiye edilmesinin önünde pek bir engel yoktur. Oysa anayasacılığın hâkim olduğu bir cumhuriyette çoğunluğun tiranlığının önündeki emniyet sübabı, alınan kararların ve yasama faaliyetlerinin bütün yurttaşların eşit haklarını garanti altına alan bir anayasa çerçevesinde değerlendirilmesidir. Fakat bu sübabın işlerlik kazanabilmesi için hem yargı denetimine ve onu mümkün kılan erkler ayrılığı ilkesine cumhuriyetin kurumsal yapısında yer açmak, hem de meşruiyeti mutlak halk

9 Sieyès, 1789 yılında yayımlanan *Qu’est-ce que le tiers état?* başlıklı kısa ama zamanın ruhunu yansıtan kitabında, “genel irade”yi “ulusal irade”ye dönüştürürken Rousseau ile hemen hemen aynı dili konuşmaktadır: “İrade birliği olmazsa, topluluk isteyen ve eyleyen bir bütün haline gelemez...” (Sieyès, 2005: 69); “Ulusal irade her türlü yasallığın kaynağıdır” (73).

egemenliğinden başka bir temelde tanımlamak gerekir. Rousseau'nun, önünde Locke ve Montesquieu gibi iki örnek olmasına rağmen, her iki seçeneği de görmezden gelmesinin en önemli nedeni, arkaik (ve etkileri bir sonraki yüzyıl boyunca Fransa'da hissedilmeye devam edecek) bir egemenlik anlayışına bağlı kalmasıdır.

Bu bakımdan Rousseau'nun sözleşme formülünün en sorunlu yanı, politik toplumu tek bir iradeye tâbi yekpare bir bütünlük ve ortak benlik olarak düşünmesi, çoğulluğa ve farklılığa şüpheyile yaklaşan "egemen irade" fikrini cumhuriyetçi düşüncenin merkezine yerleştirmesidir. Genel irade kavramı ve yurttaşların ayrılmaz bir bütünün parçaları olduğu fikri, yalnızca halk egemenliğini (ve onu tamı tamına yansıtan devletin gücünü ve bölünmezliğini) politika ve hukukun tek ve mutlak meşruiyet kaynağı olarak kabul ettiği için değil, aynı zamanda muhalefeti ve her türlü görüş ayrılığını cumhuriyetin 'kutsal birliği'ni (*union sacrée*) zedeleyen sakıncalı bir durum saydığı için de Rousseau'nun cumhuriyetçiliğini bir çıkmaz sokağa hapsedmiştir. *Toplum Sözleşmesi*, bu iki varsayımdan hareketle, kamusal etkileşimin ve tartışmanın belkemiğini oluşturan derneklerin tamamen tasfiye edildiği kamusuz ya da daha doğrusu kamunun sadece devlet kurumlarıyla özdeşleştirdiği bir cumhuriyet modelini savunur.<sup>10</sup> Görüş ayrılığına dayalı ihtilafları ortadan kaldırma amacı güden bu yekpare halk tasarımı, çoğulluğun ve dolayısıyla politikanın yadsınması anlamına gelir.<sup>11</sup> Bu endişeli cumhuriyetçilik, Rousseau'nun takipçilerinin elinde, Fransız Devriminin de kötürümleşmesine neden olacak "devletin milletiyle bölünmez bütünlüğü" diskuruna dönüşerek muhalefeti ihanetle özdeşleştiren bir despotizme kayacaktır. Devrimin kamusal alandaki bağımsız yurttaş inisiyatiflerinin henüz tasfiye edilmediği erken döneminde, *sociétés populaires* diye bilinen kulüp ve topluluklar, yurttaşların ortak meseleleri tartıştığı ve kamusal ruhun teşekkül ettiği yerel meclislere benzetilmiş, hatta yeni "anayasanın temel dayanağı" sayılarak coşkuyla karşılanmıştır. Fakat aynı kulüp ve dernekler, Robespierre ve Jakoben yandaşlarının liderliğindeki rejimin konsolidasyonundan kısa bir süre sonra, Fransız ulusunun birliğine ve bölünmezliğine bir tehdit oluşturdukları gerekçesiyle kapatılacaklardır (Arendt, 1963: 240-241).

Yasaların ortak iyi ve genel çıkarları gözetmesini mümkün kılan ikinci önkoşul ise, Rousseau'nun hem halk egemenliğinin ayırıcı niteliği hem de bir yurttaşlık ödevi olarak sunduğu katılım hakkıdır. Ancak burada Rousseau'nun katılım anlayışına açıklık getirmek gerekir. Zira yurttaşların görüşleri temelinde örgütlenerek biraraya gelebileceği derneklerin halkı bölen 'iç mihrak'lar olarak işaretlendiği ve kamusal tartışmanın yasaklandığı bir cumhuriyette katılı-

10 Habermas da (1989: 97-99) *Toplum Sözleşmesi*'ndeki birlik ve beraberlik endişesinin aşırılıklarına işaret eder ve Rousseau'nun 'kamusuz demokrasi/cumhuriyet' modelini benimsediğini belirtir.

11 John Charvet'nin (1969: 181) belirttiği gibi Rousseau, çoğulluk fikrine politika teorisinde yer açmak bir tarafa, çoğulluk ve farklılığı ortadan kaldırmaya yönelik bir cumhuriyetin savunusunu yapmaktadır.

mın hangi düzeyde ve ne şekilde gerçekleşebileceği başlı başına bir muammadır. Şayet yurttaşların örgütlenerek biraraya gelmesi söz konusu değilse katılım nasıl mümkün olacaktır? Rousseau katılıma tam olarak nasıl bir anlam yüklemektedir?

Rousseau'nun katılıma ilişkin tezinin hedefinde, vazgeçilmez ("doğal") hakları güvence altına alan bir anayasal düzeni politik toplumun meşruiyetinin yegâne koşulu olarak gören doğal hukuk teorisi ve toplum sözleşmesi geleneği yer alır. Rousseau, Lockeçu toplum sözleşmesinin ve İngiliz temsili hükümet modelinin 'atomist' ve 'araçsal' bir politik toplum anlayışına yaslandığı kanısındadır. Böyle bir araçsal bakış, politik toplumun meşruiyeti için sağlam bir zemin sunmadığı gibi istikrarlı bir cumhuriyetin gereksinim duyduğu ortak benliğin oluşmasını da engeller (Rousseau, 1997b: 110-115). Temsili yönetim anlayışı, her şeyden önce, egemenliğin doğrudan halkın tasarrufunda olduğu ve temsil edilemeyeceği fikriyle çeliştiği için meşruiyetten yoksundur. Fakat burada göz ardı edilmemesi gereken husus, Rousseau'da halkın temsil edilemeyeceği ilkesinin yalnızca yasa yapma faaliyetlerine ilişkin olmasıdır. Rousseau'ya göre halk, bu alanda tek meşru otoritedir. Bununla birlikte Rousseau'nun bir eliyle verdiği diğer eliyle misliyle geri aldığı hatırlatmak gerekir. Çünkü Rousseau'nun cumhuriyetinde halkın yasa yapma faaliyetlerine katılma şekli ciddi olarak sınırlandırılmıştır. Örneğin cumhuriyetin temel yasalarının, bir başka deyişle anayasasının hazırlanması tam manasıyla bir kült figür, karizmatik bir lider olarak sunulan "büyük yasa koyucu"nun ellerine bırakılır. Rousseau için anayasa, yurttaş katılımıyla ve kamusal tartışmalarla ortaya çıkan bir metin olmak şöyle dursun, hangi yasaların ortak iyiye hizmet edeceğini herkesten daha iyi bilen karizmatik bir önderin cumhuriyeti kurarken imal ettiği bir şeydir. En azından cumhuriyetin kuruluş aşamasında, nihai otorite neredeyse doğaüstü yetilerle donatılmış olan yasa koyucunun iradesidir.

Yurttaşların katılımına getirilen kısıtlamalar yalnızca cumhuriyetin kuruluş anıyla, bu 'istisna hali'yle sınırlı değil. Cumhuriyet binbir zorlukla kurulup cumhuriyetin kurumları işlerlik kazandıktan sonra bile, yasa tasarılarını ortak iyiyi gözetecek şekilde formüle etme ve halkın onayına sunma yetkisi (kendisi de egemen halk/devlete tâbi olan) hükümetin, yani yürütme erkinin sorumluluğunda kalacaktır. Dolayısıyla yurttaşlardan beklenen yürütmenin önüne koyduğu yasaları onaylamak veya reddetmektir, daha fazlası değil. Burada söz konusu olan halkoylamasının, azınlıkta kalan görüş ve kesimleri daimi bir baskı altında tutması bir yana,<sup>12</sup> yukarıdan gelen önerilere meşruluk kazandırma iş-

12 Rousseau halkın bir bütün olarak nasıl yaşaması gerektiğine çoğunluğun karar vermesinin kendi egemen halk kurgusunun mantıksal bir sonucu olduğunun farkındadır ve bu konuda herhangi bir sorun gördüğü söylenemez. Tam tersine: "Toplum sözleşmesi uyarınca bütün yurttaşlar eşit olduğuna göre, herkesin ne yapması gerektiğine hep birlikte karar verilecektir" (Rousseau, 1997b: 116). 19. yüzyıl Fransa'sındaki otoriterleşme eğilimlerine tanıklık eden Benjamin Constant (1988: 308-328), Rousseaucu cumhuriyetçiliğin aşırılıklarından birinin işte tam da bu

levi görmekten ve bir seferberlik havası yaratarak yurttaşlar arasında bir duygudaşlık, bir kenetlenme hissi oluşturmaktan başka bir anlamı olmayacaktır. Kaldı ki kamusal alanın sessizleştirildiği ve devlet ile yurttaşlar arasındaki tüm 'ara kurum' ve derneklerin kısmi çıkarları temsil ettikleri gerekçesiyle yok edildiği bir cumhuriyette, katılımın bunun ötesinde bir içerik ve boyut kazanabilmesinin önü daha en baştan kesilmiştir.

Rousseau'nun perspektifinin buradaki tartışmamız açısından büyük önem taşıyan bir başka ayırıcı niteliği, cumhuriyetin yalnızca siyasi ve hukuki düzenlemelerle yaşatılamayacağını, rejimin istikrarının ve geleceğinin bir yurttaşlık bilincinin veya yurttaşlık kültürünün yaratılmasına bağlı olduğunu vurgulamasıdır. Öyle ya, şayet cumhuriyetçi özgürlük halkın kendi koyduğu yasalara göre kamusal hayatı düzenlemesiye ve dahası eşitsizlik ve yozlaşmaya karşı daima tetikte olmayı gerektiriyorsa, o hâlde bu ilkelerin toplumsal hayatta işlerlik kazanabilmesi ve herkes tarafından içselleştirilmesi bir 'formasyon' veya 'eğitim' sürecini gerektirecektir. Burada Rousseau'nun, mazisi antik Yunan ve Roma'ya dek uzanan ve birçok çağdaş cumhuriyetçi düşünürün de kayıtsız kalmadığı bir meseleye, "yurttaşlık (civic) eğitimi"ne işaret ettiğine hiç şüphe yok. Buradaki asıl problem, Rousseau'nun cumhuriyetin belli bir 'eğitim felsefesi' olması gerektiğine dikkat çekmesi değil,<sup>13</sup> ortaya koyduğu programın, Foucault'nun "yönetimsellik" ve "disipliner iktidar" analizini çağrıştıran bir içeriğe ve yönelime sahip olmasıdır (Villa, 2008: 270).

Rousseau için yurttaşlık, devlet ile yurttaş arasındaki hukuki ve politik ilişkinin bir ifadesi olmanın ötesinde, yurttaşın neredeyse tüm varoluşunu şekillendiren bir dizi erdemi gerektirir. Çünkü "cumhuriyet özgürlük olmadan, özgürlük erdem olmadan, erdem yurttaşlar olmadan yaşayamaz" (Rousseau, 1997a: 20). Öyleyse makbul yurttaşı inşa etmek gerekecektir. Ama nasıl? Bu noktada yasa koyucu (yani kurucu önder) bir kez daha belirleyici ve hayati bir rol üstlenir. Zira önündeki 'insan kaynağı'ni işleyerek makbul yurttaşı yaratacak olan yasa koyucudur. Tıpkı anayasa gibi halk da onun tarafından imal edilecektir. Bu bakımdan yurttaşlar, yasa koyucunun sihirli eliyle dönüştürülmeyi bekleyen 'cahil bir kalabalık'tan (Canovan, 1983: 290), ancak yasa koyucunun üstün gay-

önermede açığa çıktığını belirtir. Constant'a göre bireyi topluluğun içinde eritmesi, yurttaşı bütüne feda etmesi ve böylelikle bireysel özgürlükleri gözden çıkarması Rousseau'nun "antik" cumhuriyetçiliğinin bir tezahürüdür. Gerçi hakkaniyetli bir yorumun, toplumun bireyi ezdiği bir cemaatçiliği Rousseau'nun yer yer eleştirdiğini de gözden kaçırmaması gerekir (Rousseau, 1997a: 17). Bununla birlikte bireysel özgürlüklere ilişkin bu 'liberal' kaygıya Rousseau'dan hareketle tatminkâr bir yanıt verilebilecek pasajlara çok daha sık rastlanır. Fakat burada asıl vurgulanması gereken, Rousseau'nun egemen halk kurgusunun sadece bireysel özgürlüklere değil, politik veya kamusal özgürlüğe de yaşam alanı tanımasıdır. Bu, gerek Constant'ın ve onun liberal takipçilerinin, gerekse Rousseau'nun tavizsiz bir katılımcı yurttaşlık ve demokrasi modelini benimsediğini söyleyen çağdaş yorumcuların ihmal ettiği bir husustur.

13 Fransa'nın III. Cumhuriyet dönemindeki eğitim reformlarının düşünsel arka planında Rousseau'nun sesi duyulabilir. Bkz. Üstel, 2004: 18-24.

retleriyle gerçekleşen bir imalat süreci sonucunda belli bir form ve içerik kazanarak halk olma vasfını kazanacak bir malzemedir. Rousseau, *Ekonomi Politik*'te, halkın isteğe göre şekillendirilebilen bir kitle, âdeta işlenmeyi bekleyen hammadde olduğunu açıkça dile getirir: "Halk, en nihayetinde, devletin imal ettiği şeydir" (Rousseau, 1997a: 13).

Makbul yurttaşın inşa süreci bazı 'pedagojik' tekniklere riayet etmeyi gerektiği zorlu bir formasyon dönemidir. Cumhuriyetin ilkelerini içselleştirmiş ve ortak iyiye sadakatini özel çıkarların önüne koyabilen bir yurttaşlık bilincini yaratmak için akla ve soyut kavramlara başvurmak manasızdır. Çünkü sınırlı bir akılsal yetiye sahip olan ve daima yerel değerlere göre yaşayan sıradan insanın (ki bu da, Rousseau'nun Aydınlanma ile girdiği polemik hatırlanacak olursa, bir olumsuzluk içermez), bu soyut ve anlaşılması zor düşünceleri kavrayabilmesi olanaksızdır. Dolayısıyla yapılması gereken onun yüreğine seslenmektir. Sıradan insanı kazanmak ve erdemli bir yurttaş haline getirmek başka türlü mümkün değildir. Ortak bir benlik ve uyum yaratabilmek için bütün yurttaşları ayrılmaz bir beden şeklinde bütünleştirecek olan bir 'duygudaşlık' inşa etmek zorunludur, bu zorunluluğu fark etmemek aymazlıktır. *Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler*'de belirttiği gibi, "yasalar yurttaşların yüreklerine hükmetmediği sürece, hiçbir anayasa yeterince mükemmel ve sağlam olmayacaktır" (Rousseau, 1997c: 179). Bu bakımdan cumhuriyetin en hayati yasaları, yani cumhuriyetin gereksinim duyduğu erdemler, "tunca, mermere değil, yurttaşların yüreğine kazınmış olanlardır ki devletin gerçek anayasası da budur" (1997b: 81, vurgu benim).

Halkın kendi varlığını cumhuriyetin varlığının bir parçası olarak algılayabilmesi, bütün yurttaşların güçlü bir duygudaşlıkla donatılmasına bağlıdır. İşte yurtseverlik, cumhuriyetçi toplum sözleşmesinin istikrarlı bir şekilde ayakta durmasını sağlayacak bir harç vazifesi gören bu duygudaşlıktır. Evet, yurttaşların ortak iyiyi bireysel çıkar ve kaygıların önüne koyması,<sup>14</sup> böyle bir yurttaşlık bilincine sahip birer yurtsever olmaları bir erdemdir. Fakat bu erdem toplumsal zihniyete iyice nakşolması; cumhuriyete, ortak iyiye ve vatana bağlılığın köklenmesi bir günlük bir iş değildir. Erken yaşta başlayıp hayat boyu devam etmesi gereken uzun bir formasyon sürecine ihtiyaç vardır. Çünkü yurtseverlik, tıpkı diğer bütün duygular ve kanaatler gibi, insanın zihninde ve yüreğinde yavaş yavaş filizlenip kök salar (1997a: 20). Rousseau'nun 'halkçı' vurgusunun 'ulusalçı' bir renk kazandığı pasajlarda, Aydınlanma'nın kozmopolitizim

14 Yurttaşların, vatan için savaşmayı, hatta ölmeyi göze alması gerektiği, Sparta ve Roma'nın hatırasından övgüyle bahseden Rousseau (ve bu konuda ona ilham veren Machiavelli) için bir nevi sabit fikirdir. Örneğin *Emile*'de, beş oğlunu da savaşta kaybeden Spartalı annenin hikâyesinden söz açar. Oğullarının hepsinin savaşta öldüğünü ama Sparta'nın savaşı kazandığını öğrenir öğrenmez tapınağa gidip tanrılara şükranlarını sunan bu inançlı kadından, "İşte bu kadın bir yurttaştı," diyerek bahseddiği çarpıcı bir örnektir (Rousseau, 1979: 40). Kamusal olana bağlılığı zaman zaman militarizme göz kırpan Spartan bir yurtseverlik diline çevirmesi, Rousseau'nun cumhuriyetçiliğinin en karanlık noktalarından biridir. Dolayısıyla muhtelif eserlerinde su yüzüne çıkan bu dip dalgayı akılda tutmak gerekir.

ve evrensellik anlayışı da kıyasıya yerilir.<sup>15</sup> Bazı metinlerinde giderek 'kültüralist' bir noktaya kayan Rousseau, halk egemenliğine dayalı cumhuriyetçi projenin yurt dışında birlik ve beraberliği, çok güçlü törel bağları, ortak kültürel değerleri, etnik bakımdan türdeş bir topluluğu ve en önemlisi müşterek kanaatlere sahip yekpare bir kamuoyunu icap ettirdiğini açıkça dile getirir.<sup>16</sup> Duygu ve kanaat birliğine sahip bir halkın imal edilmesi, bir ulusu diğerlerinden ayıran geleneklerin korunmasını olduğu kadar yeni ulusal ritüellerin, bayramların ve göreneklerin icat edilmesini de zorunlu kılar.<sup>17</sup> Kurucu veya yasa koyucuların bir başka önemli görevi de ulusa aidiyeti perçinleyecek ve yurttaşların sık sık biraraya gelmesine vesile olacak bu bayram ve alışkanlıkları oluşturmaktır. Böylelikle yurttaşların ulusun geçmiş zaferleriyle gurur duyması ve ortak acıları etrafında kenetlenmesi sağlanacak; zihinleri sürekli yurt sevgisiyle meşgul edilecek ve yurtseverlik herkesin yüreğindeki en baskın duyguya dönüşecektir (1997c: 181, 184-185). Hedeflenen amaç bellidir: "Eğitim ruhlara öyle bir ulusal biçim vermeli ve yurttaşların beğenileri ve kanaatlerini öylesine yönlendirmelidir ki hepsi şevkle, tutkuyla ve zorunlulukla yurtsever olsun" (189).

*Toplum Sözleşmesi*'nin en hayati halkalarından biri olan son bölümünde (1997b: 142-151), yurtseverliğin din mertebesine taşındığına, mevcut dinlerin yerini alacak bir 'yurttaşlık dini'ne dönüştüğüne tanık oluruz.<sup>18</sup> Hazırlıksız okuyucuda şaşkınlık yaratabilecek ve 'iyi niyetli' yorumcuların çoğunlukla üzerinden atlamayı tercih ettiği sivil din bölümü, Rousseau'nun halk egemenliği ve yurtseverlik hakkında söyledikleriyle çelişmek şöyle dursun, aslında kutsal birlik esasına kilitlenmiş endişeli cumhuriyetçiliğin mantıksal bir uzantısıdır.<sup>19</sup> Rousseau, "temelinde din olmayan hiçbir devletin kurulmadığı" saptamasından hareketle, cumhuriyetin gereksinim duyduğu duygudaşlığın, onu ayakta tutacak kamusal ruhun ne yalnızca yasalarla ne de diğer kurumsal düzenlemelerle yaratılabileceğini bir kez daha anımsatır. Sanki hayat boyu yurttaşlık eğitimi

- 15 "Kim ne derse desin günümüzde Fransızlar, Almanlar, İspanyollar, hatta İngilizlerden bahsetmek mümkün değil; artık yalnızca Avrupalılar var. Onlara ulusal bir hususiyet kazandırabilecek özgün kurumlardan yoksun oldukları için, hepsi aynı beğenilere, aynı tutkulara, aynı değerlere sahip" (Rousseau, 1997c: 184).
- 16 Rousseau'nun ulusal bağlara ve kültürel değerlere, türdeş bir halkın gerekliliğine yaptığı vurgu özellikle *Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler*'de (Rousseau, 1997c: 177-260) belirginlik kazanır.
- 17 Rousseau'nun d'Alembert ile girdiği polemikte, tiyatrolarda sahnelenen oyunların halkı yurttaşlık ödevlerinden uzaklaştırmaması ve herkesi erdemli birer yurttaş olmaya teşvik etmesi gerektiğini söylediğini, devlet güdümünde yürütülecek bir sansürü açıkça onayladığını hatırlayalım (Rousseau, 1968).
- 18 Yurtseverlikle ilgili önerilerinin *Toplum Sözleşmesi*'nin sonundaki sivil din bölümüyle birlikte düşünülmesi gerektiğini söyleyen Rousseau'nun bizzat kendisidir. Bkz. Rousseau, 1997c: 181.
- 19 Rousseau'nun, zamanında Kilise'nin öfkesinin de hedefi olan bu bölümde, Lockeçu tolerans ve çoğulculuk fikriyle *civic* cumhuriyetçiliği telif etmeye çalıştığını öne süren yazarlar var. Bu tezi öne süren bir yorum için bkz. Beiner, 2011: 11-16, 73-83. Bu yorumun en zayıf yanı, yurtseverlik bahsini neredeyse tamamen ihmal ederek (veya en azından ağırlığını hafifleterek) sivil dini yalnızca sekülerlik bağlamında, din ve politika ilişkisi çerçevesinde ele almasıdır.

bile yetersizdir. Cumhuriyetçi yurtseverliğin, bu kutsal birliğin daha güçlü bir harca, dinin politik bir araç olarak kullanılmasına ihtiyacı vardır. Böylelikle bir yandan cumhuriyetçi toplum sözleşmesi halk nezdinde daha mutlak, bu dünyayı aşan bir noktaya referansla açıklanıp meşrulaştırılacak, diğer yandan dinin karşısına ondan daha güçlü ve daha kutsal bir cumhuriyetçi 'büyük anlatı' koyarak dini saf dışı etmek, dinî inançların cumhuriyete meydan okumasını önlemek mümkün olacaktır (Beiner, 2011: 1-3).

Sivil din birtakım sorgulanamaz dogmalar üzerine inşa edilmiş olmakla birlikte, diğer bütün semavi dinlerden farklı olarak devlet tarafından yaratılmıştır ve devletin denetimi altındadır. Toplum sözleşmesinin asla değiştirilemez ilkelere ve cumhuriyetin asla sorgulanamaz bir kutsallığa sahip olduğunu sıradan yurttaşın anlayabileceği bir açıklıkla ortaya koyacak bu yurttaşlık dininin en önemli amacı, yurtseverliği inanç temeline yerleştirerek, halkın birliği ve devlete bağlılığını sağlam bir zemine oturtmaktır. Her ne kadar cumhuriyetçi sivil dinin tolerans düşüncesini (yine bir dogma olarak!) benimsediği vurgulanmış olsa da, ortak kanaatler ve beğeniler etrafında kenetlenmiş yekpare ve türdeş bir halk tasarımının 'yurttaşlık fanatizmi'nin pek uzağına düşmediği apaçık ortadadır.

Rousseau'nun, gerek genel irade kavramını gerekse toplum dini olarak yurtseverliği, (1) etkin yurttaşlık deneyimini canlı tutmak ve (2) yozlaşma ve eşitsizliğe karşı toplumda adalet bilinci ve dayanışma duygusu yaratmak amacıyla, yani "araçsal olarak" devreye soktuğu hep söylenir (Dent, 2005: 160-174). Bu iddiaya verilecek yanıt basittir. Birincisi, ortak kanaatler etrafında bütünleş(tiril)miş kapalı ve türdeş bir cemaatte, yurttaş katılımı içi boş bir bayrak sallama ve ant içme merasiminden pek farklı olmayacaktır. İkincisi, adalet bilinci ve aidiyet duygusu yaratmak adına çoğulluğu ve muhalefeti ortadan kaldıran bir cumhuriyet, politika karşıtlığı üzerine kurulmuş bir cumhuriyettir. Dahası birlik ve uyum sağlamak uğruna kamusal tartışmanın yok edildiği bir cumhuriyette, sınılanın aksine, arzu edilen istikrara kavuşmak da pek mümkün olmaz. Böyle bir cumhuriyet, muhtelif çalkantılar ve darbelerle kalıcı bir istikrarsızlığa sürüklenmeye mahkûmdur. İnsanlığın ortak hafızasına ilk kez Aristoteles'in Platon eleştirisiyle kaydolan bu bilgi, tarihsel deneyimlerimiz tarafından da doğrulanmaktadır.

Öyle görünüyor ki uyum ve birlik endişesini çoğulluğu ve muhalefeti tasfiye etmekle dahi yatıştırılamayan, bu kaygıyı ancak devlet gözetimindeki bir 'teoloji'ye yaslanarak hafifletebilen bir cumhuriyet Rousseau'nunki. Cumhuriyetçiliğinin bir başka çarpıcı yanı ise, paradoksal bir şekilde, hem 'arkaik' hem de 'avangart' nitelikler taşıyor olması. Arkaik, çünkü çok az bir farkla çağdaşları sayabileceğimiz diğer cumhuriyetçi figürlerle, Montesquieu, Kant ve Tocqueville ile karşılaştırıldığında, Rousseau'nun çoğulluk, muhalefet, kamusal alan, yurttaş katılımı ve erkler ayrılığı gibi kavramlarla kurduğu ilişki modernlikle, modern toplumun çoğulculuğuyla ve anayasacılıkla bağdaşmıyor. Öte yandan

avangart yönleri de var Rousseau'nun perspektifinin: hem cumhuriyetçi düşün-  
cenin kavram dağarcığına vurduğu kalıcı damgadan ötürü, hem de iki yüzyıl  
boyunca Avrupa'daki cumhuriyet deneyimlerinde karşılaşacağımız aşırılıkların  
ve patolojilerin habercisi olduğu için.

### Tartışmacı cumhuriyetçilik<sup>20</sup>

Arendt, anahtar kavramları çoğulluk ve kamusal özgürlük (etkin yurttaşlık) olan bir politika teorisi ortaya koyarak, cumhuriyetçilik ekolünde yeni bir patin-  
kanın açılmasına öncülük eden bir düşünür. Özellikle *Devrim Üzerine* Arendt'in cumhuriyetçiliğinin temel sorularını ve kaygılarını göstermesi bakımından çok önemli bir yere sahip. Birbirine teyellenmiş birçok parçadan oluşan bu çok katmanlı eserin yalnızca birkaç cephesi üzerinde duracağım. *Devrim Üzerine*, bizi kamusal özgürlüğün canlılığını yitirmediği bir cumhuriyetçiliğin imkânı üzerine düşünmeye çağırın, dolayısıyla kamusal tartışmayı, çoğulluğu ve muhalefeti bastıran Rousseaucu militan cumhuriyetçilikle hesaplaşan bir eser. Fakat söz konusu hesaplaşma, Arendt'in yer yer polemige varan üslubuna rağmen, yalnızca bir olumsuzlamadan ibaret değil. Temel tezim şu: Arendt'in perspektifinin bizim tartışmamız açısından çok çarpıcı, yüzeysel ve aceleci bir değerlendirmenin kolaylıkla gözden kaçırabileceği yönü, Rousseau'nun ortaya koyduğu normatif ufku (bir kez daha hatırlatalım: hakların anayasasıyla çerçevesi çizilmiş ve etkin yurttaşlığı esas alan bir özyönetim biçimi olarak cumhuriyetçilik tasarımı) tartışmacı-agonistik bir politik ve anayasal çerçeveye oturtarak cumhuriyetçiliği yeniden yapılandırmış olmasıdır. Rousseau'nun genel irade ve egemenlik kavramlarını tamamen bir tarafa bırakan Arendt, Roma cumhuriyetçiliğinin mirası olan *auctoritas* (otorite) ve *potestas* (güç) ayrımına dönerek yeni bir kurumsal çerçeve ve meşruiyet anlayışı geliştirir. Bu anlayışın bir ayağında etkin yurttaşlığı simgeleyen "konsey sistemi", diğerindeyse erkler ayrılığı ve yargı denetimine dayalı bir anayasacılık anlayışı yer alır.<sup>21</sup> Şöyle ifade etmek de mümkün: Gücün kaynağı *demos*, yani halktır; fakat yasaların meşruiyeti esas itibarıyla kendisi de yurttaşlar arası bir anlaşmanın ürünü olan anayasaya bağlıdır. Burada hem politik liberalizme hem de Rousseau'ya yöneltilen bir eleştiri söz konusu. Temsile dayalı hükümet biçimini ve bireysel hakları öne çıkaran politik liberalizm etkin yurttaşlığı ihmal ettiği için; Rousseaucu cumhuriyet ise yalnızca yargı denetimine (dolayısıyla anayasacılığa) yer açmamasından ötürü değil, aynı zamanda birlik ve bölünmezlik endişesi yüzünden muhalefet ve kamusal alanı tasfiye ederek etkin yurttaşlığı devre dışı bıraktığı için meşruiyet problemini gereğince kavrayamamış ve tek bir kaynağa indirgemişlerdir.

20 Bu konuyu Arendt'in politika teorisinin diğer boyutlarıyla ilişkili olarak ele alan daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Sezer, 2012.

21 Bu noktaya dikkat çeken başka yazarlar da var. Bkz. Canovan, 1992; Kalyvas, 2008.



### Çoğulluk ve kamusal özgürlük

Çoğulluk ve kamusal özgürlüğün Arendt'in cumhuriyetçiliğinin kalbinde yer aldığını söylemiştik. Bu kavramsal ikilinin etraflıca irdelendiği ve temellendirildiği eser *İnsanlık Durumu*'dur. Politika felsefesinde çoğulluk kavramı, doğal hukuk teorisinin olgunlaşmaya başladığı 16. yüzyıldan bu yana, ekseriyetle modern toplumdaki düşünsel ve vicdani çeşitlilik etrafında cereyan eden tartışmaların konusu olagelmıştır. Bu düşünce hattını geliştirerek yola devam eden politik liberalizm, klasik figürlerinden çağdaş yorumcularına dek, çoğulluğu hep modern dünyadaki çoğulculuk olgusuna, başka bir deyişle dünya görüşlerinin, yaşam tarzlarının, kültürel değerlerin, çıkarların ve tercihlerin çeşitliliğine referansla ele almıştır.

Arendt ise kanaat temelli bir çoğulluk anlayışını ve bu anlayışa dayalı bir 'tartışmacı cumhuriyetçiliği' savunur. Dolayısıyla Arendt'in başlangıç noktası modern toplumdaki 'çoğulculuk (veya çeşitlilik) olgusu' değil, kanaatlerin çoğulluğudur. Hatırlayacak olursak, Rousseau için de kanaatler büyük önem taşır. Fakat Rousseaucu cumhuriyetin asıl hedefi, 'doğru kanaatleri' imal ederek ihtilafsız bir kamuoyu ve bir ortak benlik yaratmaktır. Oysa Arendt'e göre tek bir irade, ortak bir benlik ve türdeş kanaatler etrafında bütünleşmiş bir halk yaratma projesi ancak politika karşıtı bir despotizmin ifadesi olabilir. Politikanın mayasını oluşturan kanaatler çoğul ve görelidir ki bu da, esas itibarıyla, "herkesin farklı bir konumdan görüyor ve duyuyor olmasından", dünyada farklı şekillerde konumlanmış insanların aynı dünyaya ve müşterek sorunlara farklı cephelerden bakmasından kaynaklanır (Arendt, 1958: 57). Göreli kanaatlerin doğruluğunu veya geçerliliğini saptarken mihenk taşı olarak kullanılabilen bir mutlak hakikat yoktur. Politikanın en temel meselesi, böyle bir çoğulluğun nasıl ve hangi ilkeleri gözetererek birarada yaşayacağını şiddete değil, söze müracaat ederek karara bağlamaktır. Kamusal alan bu tartışmanın gerçekleştiği yerdir ve kamusal alanın dili "ikna"ya dayalıdır. Ortak meselelere ilişkin karar verilmesi ancak "ikna, müzakere ve uzlaşma"yla mümkündür ve bu iknaya dayalı etkileşim politikanın ayırıcı vasfıdır (Arendt, 1990: 86-87). Kanaat (*doxa*) kavramının etimolojik kökenine dikkat çeken Arendt, sözcüğün Yunanca "*dokei moi*"den geldiğini vurgular: "bana öyle geliyor ki."<sup>22</sup> Arendt, yurttaşlar arası etkileşimde şiddetin değil, iknaya dayalı tartışmanın gücünü kabul eden Yunanlıların, inandırıcı ve ikna edici konuşmaya *peitein* adını verdiklerini, bunu da kamusal hayata kendine özgü hususiyetini kazandıran politik bir tartışma biçimi saydıklarını hatırlatır (Arendt, 1977: 222, 237). Müşterek dünyayı ilgilendiren *her şey* kamusal alandaki bu sınırsız tartışma ve müzakere sürecinin konusu olabilir. Fakat bütün bu söylediklerimiz kamusal alanda her zaman kusursuz bir uzlaşmaya varılacağı anlamına gelmez. Bilakis tartışma ve müzakere süreci 'agonistik' bir boyutu da içinde ba-

22 Fatmagül Berktaş'ın aydınlatıcı tartışması için bkz. Berktaş, 2010: 45-47.

rındır çünkü farklı kanaatlere sahip insanların aynı dünyada karşılaşması, çoğunlukla anlaşamama, antagonizma ve çekişme ihtimalini de beraberinde getirir. Kaldı ki kamusal dünyada boy göstermek, insanlara sözleri ve edimleri vasıtasıyla “kim” olduklarını dışavurarak kendilerini başkalarından ayırma olanağı da sunar (Arendt, 1958: 176-180, 194). Bu yönüyle kamusal alan, insanların kendilerini dışavurmak, başkalarını ikna etmek ve tanınmak için kıyasıya mücadele ettiği dramatik bir sahne gibidir. Kamusal etkileşimin bu agonistik yapısının altını çizen Arendt, politikanın bu çatışmacı ve dışavurumcu yanını dengeleyen unsurun, konuşma ve eylemin iknaya dayalı yönü olduğunu anımsatmayı da ihmal etmez. Dolayısıyla kamusal alandaki etkileşim uzlaşma ve çatışma, tartışma ve tanınma boyutlarını içinde barındırır. Bu yüzden Arendt’in politika kavrayışını bu kutuplardan birine indirgeyerek yorumlamak son derece yanıltıcı olacaktır.<sup>23</sup>

Böyle bir çoğulluğun ve müşterek anlam dünyasının parçası olmak; ortak meselelere ilişkin tartışma sürecine konuşma ve eylem yoluyla katılmak, etkin yurttaş olmaktır ki Arendt’in kamusal özgürlük derken kastettiği de budur:

Ne daha önce ne daha sonra – insanlar eylemde buldukları sürece özgürdürler (ve bu bir özgürlük yetisine sahip olmaktan bambaşka bir şeydir) çünkü özgür olmak ve eylemek aynı anlama gelir (Arendt, 1977: 153).

Dolayısıyla kamusal özgürlük, “politikaya katılma hakkıdır, ya da hiçbir şey ifade etmez” (Arendt, 1990: 218). Bu özgürlük kavrayışı, Arendt’i hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde etkin yurttaşlığın önemine dikkat çeken cumhuriyetçi geleneğe bağlar.

Bütün bunlardan hareketle yanıtlanması gereken soru şu: bir yandan tartışma ve iknaya dayalı bir özgürlük alanı olan kamusal dünyayı yaşatmak, diğer yandan politik hayata düzen ve istikrar sağlamak nasıl mümkün olabilir? Bu noktada Arendt, “söz vermenin gücü”ne, yasaların ve sözleşmelerin sınırlayıcı ve koruyucu işlevine dikkat çeker. Çoğulluğu ve özgürlüğü yaşatacak olan, “karşılıklı verilen sözler” ve “yapılan sözleşmeler”le korunacak bir kamu alanıdır. Başka bir deyişle “politik olarak örgütlenmiş bir dünya”ya ihtiyaç vardır çünkü “politik [ve hukuki] bakımdan güvence altına alınmayan bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur” (Arendt, 1977: 148-149). Arendt bu noktada yüzünü devrimler tarihine (ve muhtelif konsey deneyimlerine) çevirir.

*Devrim Üzerine*’yi, sivil hak ve özgürlüklerin anayasal düzenlemelerle korunmasını politikanın birincil önceliği sayan liberal yaklaşım ile eşitsizlikleri ve sınıfsal ayrıcalıkları sürekli yeniden üreten sosyo-ekonomik temelin ortadan kaldırılmasını, “sosyal sorun”un çözülmesini en merkezî problem olarak gören

23 Chantal Mouffe bu yanıltıcı yorumun yerleşmesinde etkili olan yazarlardan biri. Bkz. Mouffe, 2005: 9.

Marksist ekolün radikal bir eleştiriyeye tâbi tutulduğu bir eser olarak okumak mümkün. Ancak kitabı salt bu eleştiriyeye kilitlenerek değerlendirmek, Arendt için hayati bir önem arz eden başka bir meseleyi gözden kaçırmak olur: Devrim fenomenini, modern devrimlerin ilham verici ve öğretici deneyimleri ışığında, kamusal özgürlüğü yaşatmaya yönelik bir anayasal düzenin kolektif bir girişimle tesis edilmesi ve meşruiyetini karşılıklı verilen sözlerden, kabul edilen sözleşmelerden alan 'tartışmacı cumhuriyet'in kurulması olarak ele alabilir miyiz? Rousseaucu anlayışa âdeta bir cevap niteliği taşıyan bu soruda birbirleriyle ilişkili üç argüman gizli. Devrim yepyeni ve seküler bir politik düzenin (*novus ordo saeculorum*) kolektif bir girişimle kurulmasını amaçlar. Bu yeni politik toplum meşruiyetini aşkın mutlaklardan değil, karşılıklı verilen sözlerden alır. Ve son olarak devrimin asıl hedefi, etkin (ve eşit) yurttaşlığı daimi kılacak bir politik ve hukuki örgütlenmeyi, yani çoğulcu ve katılımcı bir cumhuriyeti kurmaktır (*constitutio libertatis*). *Devrim Üzerine*'ye bu cepheden yaklaştığımızda, Arendt'in, bölünmez egemenlik-kutsal birlik-sivil din sarmalında tıkanıp kalmış Rousseau projesi, kamusal özgürlük ve anayasacılık eksenine taşıyarak yeniden yapılandırdığı sonucuna varabiliriz.

### **Egemenlik versus iletişimsel güç**

Bölünmez birlik arzusu ile egemenlik fikri arasındaki ilişkiye işaret eden Arendt, egemenlik kavramının politikayı (dolayısıyla cumhuriyetçiliği) anlamak için yanıltıcı bir hareket noktası olduğunu vurgular. İster teolojiden esinlenerek tek bir merkeze/kişiyeye (monarşik yönetim biçiminde veya Hobbes'un *Leviathan*'ında olduğu gibi) isterse demokratik terimlerle yumuşatılarak "halk egemenliği" fikrine (Rousseaucu cumhuriyetçilikte olduğu gibi) dayandırılın, Arendt egemenlik kavramının her koşulda içinde bir mutlaklığı ve bölünmezliği barındırdığını, çoğulluğa ve farklılığa şüpheyle yaklaşan "egemen irade" fikrini politikaya taşıdığını öne sürer. Halkı tek bir irade etrafında bütünleşmiş bir birlik olarak tasavvur eden egemenlik söyleminin bu türdeşleştirici yanı özellikle devrimci dönüşümlerde son derece tahripkâr bir nitelik kazanır. Arendt'e göre bunu görmek için Robespierre'in Fransız Devrimi boyunca yürüttüğü 'dost-düşman ayrımı'na dayalı yönetim anlayışına bakmak yeterlidir. Mutlak ve bölünmez egemenlik fikri yıkıcı ve dışlayıcı bir arınma arayışını beraberinde getirmiş, en ufak bir görüş ayrılığı veya muhalif tutum, egemenliğe tehdit oluşturduğu gerekçesiyle susturulmuş ve ihanet suçlamasına maruz kalmıştır. Her itirazda bir ihanet görmek, her ihtilafı yok edilmesi gereken bir tehdit saymak, mutlak birlik ve uyum arayışının mantıksal bir sonucudur. Rousseaucu cumhuriyetçiliğin mirası olan bu anlayışı giderek en uç noktasına taşıyan Robespierre, âdeta "her yurttaşın, yüreğinde potansiyel bir düşman taşıdığı"na hükmetmiş gibidir (Arendt, 1963: 78).

Muhalefete ve çoğulluğa affedilmez bir hata gözüyle bakan mutlak egemenlik anlayışı, Rousseau'dan ilk olarak (elbette mutasyona uğrayarak) Robespierre'e, daha sonra Siyès'e (ve ulus-devletin yönetim anlayışına) intikal etmiş ve en nihayetinde siyasi partilerin örgütlenme biçimine varana kadar etkisini sürdürerek modern politik tahayyüle derinlemesine nüfuz etmiştir. Arendt'e göre çoğulluğun tasfiyesini haklılaştırmaya yönelik bu eğilimin modern politika teorisindeki seyri Rousseau'dan Carl Schmitt'e kadar izlenebilir (Arendt, 1977: 296). Benzer bir tutum Marx ve Lenin'de de göze çarpar.<sup>24</sup> Marx 1871 Komün deneyiminde, Lenin ise 1905 ve 1917 Devrimlerinde komünlerin ve sovyetlerin devrim esnasında oynadığı politik rolü görmüş, fakat politik dönüşüm bir kez gerçekleştikten ve iktidar ele geçirildikten sonra bu tür bir çoğulcu ve katılımcı örgütlülüğe artık ihtiyaç kalmayacağını varsaymışlardır. Hatta böyle bir örgütlenme modelinin Bolşevik Partinin iktidarını sarsacağı endişesinden kurtulamayan Lenin, sovyetlerin oluşturduğu konseyleri ezip ortadan kaldırmakta hiç tereddüt etmemiştir.<sup>25</sup> Bu tutum, tıpkı Robespierre gibi Marx ve Lenin'in de ulus devlet fikrinin kösetaşı haline gelmiş olan egemenlik anlayışına sıkı sıkıya bağlı kaldığının işaretidir: Devrim, iktidarı ele geçirmenin ve birliği tesis etmenin yoludur; iktidara sahip olmak ise şiddet tekeline elinde bulunduraktan geçer. Bu yüzden her türlü muhalefetin ezilmesi, gerekirse yerel örgütlülüğün tamamen tasfiye edilmesi kaçınılmazdır (Arendt, 1990: 256-258).

Arendt genel irade ve egemenlik kavramlarına cevaben kısmen Montesquieu'den esinlenerek 'iletişimsel' ve çoğulluğu esas alan bir güç (*potestas*) kavrayışı geliştirir. Güç, insanların tek başına veya bir topluluk olarak sahip olduğu ve bir sözleşme aracılığıyla sanki mal mülk gibi devlete devredilecek bir kuvvet veya kudret değil, insanların örgütlenerek birlikte eylemde bulunma kabiliyetidir: "[Güç] insanlar birlikte eylemde buldukları zaman boy verir ve dağıldıklarında yok olur"; dolayısıyla mevcudiyetini, insanların kamusal alanda biraraya gelerek örgütlenmesine borçludur (Arendt, 1958: 200). Anayasa yapma edimi (*constitution-making*) böyle bir gücün, başka bir deyişle insanlar arası işbirliğinin 'kurucu vasfının' bir tezahürüdür; çünkü kamusal özgürlüğü yaşatacak hukuki ve kurumsal çerçeveyi karşılıklı verilen sözler ve yapılan sözleşmelerle yaratma girişimidir (*constitutio libertatis*). Bu bakımdan anayasa iki anlam taşır:

24 Arendt'in, Rosa Luxemburg'un cumhuriyetçi bir politika anlayışına sahip olması nedeniyle çağdaşı olan tüm Marksistlerden ayrıldığını, bu bakımdan Marksizm tarihinde çok kıymetli bir 'sapma'yı temsil ettiğini özellikle vurguladığını geçerken anımsatalım. Bkz. Arendt, 1968: 33-56.

25 Tıpkı Robespierre gibi Lenin'in de Devrimden sonra 'muhafazakârlaşması' dikkat çekicidir. Ekim Devriminden önce bütün gücün sovyetlerden geldiğini hatırlatan Lenin, Devrimden sonra Bolşevik Partinin iktidarı ele geçirmesi ve parti aygıtının devlete tamamen egemen olması gerektiğini söyleyebilmiştir (Arendt, 1990: 265). Her ikisi de (onların ustası sayılan Machiaveli'nin öğüdüne kulak vererek) cumhuriyetin şiddete başvurmadan kurulmasının mümkün olmadığını kabul etmişlerdir. Çünkü her ikisi de cumhuriyetin kurulmasını (yani "kurucu eylemi"), "imalat" ("*making*") mantığından hareketle kavramışlardır: "Ağacı kesmeden masa yapamazsın; yumurtayı kırmadan omlet yapamazsın, insan öldürmeden cumhuriyet kuramazsın" (Arendt, 1977, 139-141).

hem halkın kendini haklarla donatıp yasalarla sınırlayan politik bir toplum haline gelmesini sağlayan kurucu edimin kendisi, hem de bu edimin nihai sonucu olarak ortaya çıkan yazılı bir sözleşmedir (Arendt, 1990: 203). Kamusal özgürlüğü koruyacak olan, sözünde ve ruhunda bu niteliği taşıyan bir anayasaya sahip cumhuriyettir.

### **Halk ve anayasa**

Rousseau'nun mutlak ve bölünmez egemenlik anlayışı, yalnızca muhalafet ve çoğulluğa endişeyle yaklaşmasından ötürü değil, aynı zamanda güç (*potestas*) ve otorite (*auctoritas*) arasındaki ayrımı silikleştirdiği için de cumhuriyetçi tahayyülde yankıları uzun süre hissedilecek bir bulanıklığı beraberinde getirmiştir.<sup>26</sup> Roma cumhuriyetçiliğinden Montesquieu'ye dek kabul gören bu ayrıma göre gücün kaynağı halktır. Fakat yasaların kaynağı, kendisi de yurttaşlar arası bir uzlaşmanın sonucu olarak ortaya çıkan, ancak böylelikle nesnel ve kalıcı bir gerçeklik kazanan yazılı bir belge olan anayasadır (Arendt, 1990: 157). Dolayısıyla gücü ve otoriteyi birbirinden ayırarak ve (halk) egemenliği(ni) yasalarla sınırlayarak hukuki bir dolayım sokağı anayasacılık anlayışı cumhuriyetçi düşüncenin ayrırcı bir niteliği olagelmıştır. Yasalarla sınırlandırılmamış gücün kaçınılmaz olarak (bu gücün kaynağı ne olursa olsun) despotizm anlamına geleceği apaçık ortadadır. Despotizme savrulmayı engellemenin yolu anayasacılığa dayalı bir cumhuriyetçilikten geçer.

Anayasa sahip olduğu otoritenin meşruiyetini, halkın yasa yapma faaliyetlerine katılmasını mümkün kılan yerel meclislerden ve 'aşağıdan' başlayan bir kurumsal örgütlenmeden alır (166). Arendt'e göre bunu en iyi kavrayanların başında, yerel meclisleri "temel cumhuriyetçikler"e ("*elementary republics*") benzetilen, cumhuriyetin gerçek yapıtaşlarının bu meclisler olduğunu sık sık vurgulayan Jefferson gelir (248-249). Bu yüzden Jefferson, Amerikan Devriminin sözü ve ruhuna sadık örgütlenme modelinin, yasa yapma etkinlikleri ve karar alma süreçlerine yurttaşların mahalli düzeyden katılmasına olanak tanıyan, dahası bu tür bir katılımı teşvik eden yerel meclislerden oluşan bir "bölge sistemi" ("*ward system*") olduğunu belirtir. Rousseau'nun adını anmadan onunla paylaştığı bir kaygıya, temsili yönetimin sadece seçim günlerinde yurttaşların sesini duyurmasına izin verdiğine dikkat çeker Arendt. Fakat Rousseau'nun bu meseleye çözüm getirmek şöyle dursun, yurttaş katılımını güdükleştiren bir kurumsal anlayışa bağlı kaldığının da farkındadır. Rousseau'ya cevabı açıktır: "Cumhuriyet için asıl ölümcül tehlike anayasanın, bütün gücü halka vermesine kar-

26 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde, *potestas* ve *auctoritas* arasındaki ayrıma, yasama ve yürütmeyi birbirinden ayırtmak için başvurur. Ancak bu ayırtma (halk) egemenliğin(in) bir dolayım sokularak parçalanmasına ve denetlenmesine hizmet etmediği gibi anayasacılığı sağlamlaştırma amacı da taşımaz. Tam tersine egemenliğin bütünlüğünün iyice pekiştirilmesiyle son bulur.

şın, yurttaşlara cumhuriyetçi olma ve yurttaş olarak eylemde bulunma olanağını sunamaması,” seçim sandığından ve oylamadan daha kapsamlı kamusal kanalları yaratamamasıdır (253). Rousseau’dan farklı olarak Jefferson, cumhuriyetin ancak etkin ve kurumsallaşmış bir kamusal alanla yaşayabileceği inancındadır. Yerel meclisler, soyut bir halkın egemenliğini sağlamlaştırmaktan ziyade, “her yurttaşın” kendi kanaatlerini kamusal alanda duyurmasına ve böylelikle gerçek anlamda yurttaş olmasına yardımcı olur (254). Bizatihi yurttaşların “ifade etme, tartışma ve karar alma faaliyetlerine iştirak etmesi” (ki “pozitif anlamda özgürlüğün” ayırıcı vasfı bu tarzda bir katılımdır), “yurttaşlık eğitimi”nin ayrılmaz bir parçasıdır. “Yurttaşlık okulu”, kamusal alandır (235). Politik anlamda bir öğrenme süreci böyle bir tartışma kültürüne dahil olmakla başlar.

Yazılı bir sözleşme olan anayasa, bir kez yazıldıktan sonra donup kalan bir metin değildir. Farklı tartışma ve münakaşalara konu olarak değişen koşullara göre tekrar tekrar yorumlanan, otoritesini bu katkılarla muhafaza eden, hatta yeni talepler ve itirazlarla otoritesini daha da sağlamlaştıran, ancak böylelikle yaşayan bir sözleşme niteliğine kavuşabilen bir belgedir (157). Fakat anayasa, otoritesini yalnızca aşağıdan gelen talep ve itirazlara kulak vermesinden almaz. Aynı zamanda yasama ve yürütme erklerinden bağımsız bir kurumsal düzenlemeye ihtiyaç vardır ki Montesquieu’nün bu konuya ilişkin önerisini ciddiye alan Amerikan Devriminin kurucularının, bağımsız yargı denetimine bunca önem atfetmesi de bundandır. Yargı denetimi, esas itibarıyla en güçsüz (*potestas* anlamında) erk olmasından ötürü, anayasal otoritenin gerçek makamı olarak görebileceğimiz Yüksek Mahkeme’nin yetki alanına girer. Arendt’e göre Amerikan Devriminin en büyük başarılarından biri, Roma cumhuriyetçiliğinin (Montesquieu’nün dönüştürücü ve modernleştirici filtresinden süzülerek gelen) bu erkler ayrılığı anlayışını izleyerek anayasal otoriteyi Yüksek Mahkeme’ye devredebilmiş olmasıdır. Ancak unutulmamalıdır ki, halkın yasa yapma etkinliğine katılımı politik anlamda ‘yaratıcı’ bir faaliyettir. Otoritesini anayasaya borçlu olan yargı denetiminin işleviyse esas itibarıyla ‘yasal’dır ve yetkisi ‘yorumlama’yla sınırlıdır (200).

### Meşruiyet

Arendt’in güç ve otorite ayırımına atıfla geliştirdiği meşruiyet kavrayışının bu konuya ilişkin iki indirgemeci yaklaşıma güçlü bir eleştiri getirdiğini vurgulamak gerekir. Demokratik meşruiyeti çoğunluk prensibinden hareketle ele alan birinci yaklaşım meşruiyet zemini olarak *sadece* halk egemenliğini öne çıkarır. Halk egemenliğinin çoğunlukçu demokrasiyi (ve dolayısıyla çoğunluğun tahakkümünü) beraberinde getireceği endişesi taşıyan liberal yaklaşım ise, sanki yasalar kamusal tartışmanın ve müzakerenin konusu olamaz, politik bakımdan didiklenemezmiş gibi, anayasacılığın devletin ve halk egemenliğinin sınır-

landırılmasına, insanlar için “negatif” bir özgürlük alanının belirlenmesine indirger. Oysa Arendt’e göre her iki meşruiyet anlayışı da tek boyutlu ve indirgemecedir. Birincisi despotik bir eğilimi içinde barındırır, çünkü hem erkler ayrılığına gereken önemi göstermez hem de kamusal alanın ve çoğulluğun tasfiyesini beraberinde getirebilir (ki bu, Rousseau cumhuriyetin kaçamadığı bir sonuçtur). İkincisiyse katılım ve kamusal özgürlük meselesini ihmal ederek özgürlüğü “özgürleşme”yle (*liberation*), yani devletin gücünü sınırlandırmaya yönelik sivil hakların garanti altına alınmasıyla sınırlar. Arendt ise üçüncü bir seçenek koyar önümüze: Evet, gücün kaynağı insanlardır; fakat kamusal hayata düzen ve istikrar kazandıran politik kurumların ve hukukun meşruiyeti, müzakerelerle oluşturulan ve hakları güvence altına alan anayasal düzenin çoğulluğa dayalı tartışma kültürünü daimi kılmasına, kamusal özgürlüğü canlı tutmasına bağlıdır. Cumhuriyet halk egemenliğine dayalı bir *yönetim biçimi* değil, kamusal özgürlüğü yaşatan yasa ve kurumlara dayalı bir *örgütlenme ve özyönetim* modelidir: Meşruiyetini müzakerelerle oluşturulan (ve hiçbir kutsala yaslanmayan) anayasadan alan tartışmacı bir cumhuriyetin kurulması (*founding*)... İşte bizatihi bu edimin kendisi Arendt’in “iletişimsel güç” anlayışının doruk noktasıdır.<sup>27</sup> Asıl mesele bu gücün ve katılımın sürekliliğini sağlamaktır ki, Arendt’in “kamusal özgürlüğü canlı tutmak” derken kastettiği tam olarak budur.

Arendt’in anayasacılık anlayışı, tıpkı kamusal alan kavrayışı gibi, agonistik ve iletişimsel boyutların her ikisini de içinde barındırır. Anayasanın amacı insanların birlikte eylemde bulunma kabiliyetini, muhalefeti ve çoğulluğu eritmek değil, farklı mecralarda örgütlenerek biraraya gelen insanların yarattığı gücü, katılımcı muhalefeti ve çoğulluğu kurumsal bir fren ve denge sistemiyle, federatif bir anlayışla sağlamlaştırmaktır. Arendt’e göre muhalefet, çekişme ve antagonyizma gücü azaltmaz, tam tersine artırır; çoğulluk ve katılım istikrarın garantisidir. Rousseau cumhuriyetin ve Jakobenezmin en büyük hatası bunu kavrayamamasıdır. Kamusal özgürlüğü yaşatma amacı taşıyan anayasal düzenin istikrarı ve esenliği, müzakere ve uzlaşmaya olduğu kadar çekişme ve antagonizmaya, işbirliğine olduğu kadar çoğulluğa imkân tanımaya bağlıdır. Özgürlükçü bir anayasa ancak, politik ve hukuki düzenlemeleri sürekli tartışma konusu haline getiren kamusal itiraz ve münakaşalarla durağan bir yasalar bütünü olmaktan kurtulur. Bu bakımdan anayasa yapma edimi ‘konunun uzmanlarına’ bırakılacak teknik bir mesele olmadığı gibi, bir seferde olup biten bir etkinlik de değildir. Anayasa süregiden kamusal tartışmalarla sınırları ve içeriği sürekli müzakere edilen politik bir tartışma ve çekişme alanıdır.<sup>28</sup> Arendt’in, bilhassa sivil itaatsizlik üzerine kaleme aldığı makalesinde, örgütlü muhalefet ve aykırı düşün-

27 Habermas’ın, Arendt’in güç kavrayışının “iletişimsel” boyutunu vurgulayan makalesi için bkz. Habermas, 1977: 3-24.

28 Bu nedenle Arendt’in anayasacılık anlayışı “agonistik anayasacılık” olarak tanımlanabilir. Bu ifadeyi Verity Smith’in (2010: 105-112) tartışmasından ödünç alarak kullanıyorum.

me hakkının, tartışmacı cumhuriyetçiliğin ve etkin yurttaşlığın alâmetifarıkası olduğuna işaret etmesi boşuna değildir (Arendt, 1969, 94).

Arendt'in meşruiyet problemine önem atfetmekten kaçındığını iddia eden (ve bu kayıtsızlığı normatif politika teorisine kuşkuyla bakmasına bağlayan) yazarlar olmuştur.<sup>29</sup> Bir kez daha vurgulayalım: bu epey yanıltıcı bir iddiadır. Arendt, meşruiyet kavramının kendisine değil, meşruiyetin politik alanı ve fenomenal dünyayı aşan bir mutlağa atıfla tanımlanmasına itiraz eder. Örneğin Arendt'in, "natüralist" eğilimlerinden arındırıp yeniden yorumlayarak kendine mal ettiği sözleşme geleneği, politik meşruiyeti daha yüksek ve fenomenal dünyayı aşan başka bir yasada, "doğal hukuk"ta temellendirmeye girişir. Oysa antik Yunan ve Roma'da yasaların meşruiyetini belirlemek için politika dışında bir kaynağa başvurma gereği duyulmadığına dikkat çeker Arendt. Antik Yunan'ın politik evreninde *nomos*, eylem de dahil olmak üzere bütün insani etkinlikleri sınırlandırmanın, aksi halde had safhada kaotik bir hal alacak insani dünyaya bir nebze düzen ve istikrar sağlamanın bir aracıdır. Yasalar (*nomoi*) doğal olmaksızın (*physis*) ziyade insan eseridir ve yasaların meşruiyeti daha yüksek bir yasa-yı, aşkın bir kaynağı gerektirmez. Benzer bir şekilde Roma'nın politik kavram dağarcığında *lex*, *nomos* kavramından tamamen farklı bir içerik taşımakla birlikte, politik alanı aşan bir meşruiyet zeminine ihtiyaç duymaz. Yasalar, meşruiyetini karşılıklı verilen sözlerden ve taahhütlerden alan, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir anlaşma ve sözleşmeler bütünü, politik birliğin sağlanmasını mümkün kılan temel dayanak noktasıdır (Arendt, 1990: 186-188). Tıpkı uluslararası sözleşmeleri olduğu gibi yasaları da meşru kılan, karşılıklı verilen sözler ve taahhütlerdir. Modern politik düşüncede Montesquieu ile birlikte yeniden hatırlanan bu meşruiyet anlayışı, yasaları politik bir müzakere ve etkileşim alanı olarak görür. Amerikan Devriminin önderleri ("kurucular") cumhuriyetin meşruiyetinin kamusal özgürlüğü tesis eden ve temel hakları garanti altına alan anayasadan, yani insani ilişkileri düzenleyen politik bir sözleşmeden kaynaklandığını kabul ederek Montesquieu'nün bu konuda da takipçisi olmuşlardır.<sup>30</sup> Jefferson'ın, *Bağımsızlık Bildirgesi*'nde temel hak ve özgürlükleri açıklarken sarf ettiği, "Biz şu gerçeklerin apaçık olduğunu kabul ediyoruz," sözünü hatırlatan Arendt, her ne kadar "kurucu atalar" eylemlerinin felsefi önemini yeterince kavrayamamış olsalar ve yer yer geleneğin mutlakçı diline başvursalar da, Amerikan Devrimi ile birlikte temelcilikten (*foundationalism*) sıyrılan bir meşruiyet anlayışının bir kez daha tarih sahnesinde tecessüm ettiğini belirtir (Arendt, 1990: 192-194). Politik dönüşümlerin ve devrimlerin hep bir mutlağa (halk egemenliği, milli irade, tarih, kültür) meylederek kötürümleştigi Avrupa bağlamından farklı olarak Amerikan Devrimi, yerelden yukarıya doğru örgütlenme modeliyle; kamusal özgürlüğü tesis etmeye yönelik anayasacılığıyla; çoğullu-

29 Dana Villa (2008) bu yaklaşımı öne çıkaran yazarlardan biri.

30 Bu konuya ilişkin aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Canovan, 1992: 220-221.



ğu ve katılımı esas alan federatif cumhuriyetçilik anlayışıyla; örgütlü muhalefeti kurucu gücü (*constituent power*) canlı tutan asıl kaynak olarak görüşüyle; bir nevi haklar manifestosu olan *Bağımsızlık Bildirgesi* ve otoritenin meşru kaynağı sayılan bir anayasa ile taçlandırılmış olmasıyla devrimler tarihinde müstesna bir yere sahip bir *constitutio libertatis* deneyimidir.<sup>31</sup>

### ***Temsili demokrasi versus konseyler?***

Fakat Amerikan Devrimi son tahlilde başarılı olamamıştır. Çünkü kamusal özgürlüğü ayakta tutacak kurumsal ve anayasal düzenlemeler gerçekleştirilememiştir. Jefferson'ın övgüyle bahsettiği "bölge sistemi", aşağıdan yukarıya doğru bir piramit şeklinde uzanan (kon)federatif örgütlenme modeli tamamen unutulmuştur. Amerika'da devrim, yarım kalmış ve uzun vadede başarısızlığa uğramış bir projedir. Nitekim *Devrim Üzerine*'nin son bölümünde Arendt, temsili demokrasinin yavaş yavaş perçinlenmesiyle, etkin yurttaşlık ve kamusal özgürlük deneyiminin oligarşik parti sistemi ve tüketim toplumunun ikili baskısı altında yok olmaya yüz tuttuğunu dile getirir.<sup>32</sup> Arendt neden temsili demokrasi konusunda bu denli eleştireldir? Ve daha önemlisi, kamusal özgürlüğü yaşatabilecek bir örgütlenme ve katılım biçimi ne olabilir?

Arendt'in temsili demokrasiye ilişkin mesafeli tutumu, cumhuriyetçilik ve kamusal özgürlük kavrayışıyla yakından ilişkili. Anayasal devlet dendiğinde akla gelen "sivil haklar", esas itibarıyla devletin iktidar alanının sınırlandırılmasıyla ilgili "negatif" özgürlüklerdir. Kamusal özgürlük ise karar alma süreçlerine katılmak, sözler ve edimlerle kamusal dünyada görünmek, ortak dünyaya sahip çıkmak anlamına gelir (Arendt, 1990: 31-33). Arendt, sosyoekonomik basınçların ve bireyciliğin kısıracındaki modern toplumda, etkin yurttaşlık bilincinin aşındığına ve insanların kamusal "dünyadan yabancılaştığına" dikkat çeker.<sup>33</sup> Bu aşınma ve yabancılaşmanın beraberinde getirdiği anlam yitimi ancak söz, eylem ve çoğulluk alanı olan kamusal dünyanın etkin bir üyesi olmakla aşılabılır. Si-

31 Fransız Devrimi ise, öncesi, gelişimi ve sonuçları itibarıyla Arendt için âdeta Amerikan Devriminin tam bir antitezi gibidir. Arendt'in Fransız Devrimine ilişkin olarak öne sürdüğü kimi argümanların revizyona ihtiyaç duyduğu ve ihtiyatla karşılanması gerektiği kanısındayım. Amerikan Devrimine ilişkin kimi tespitlerinin de eleştiriyeye açık olduğunu unutmamalıyım. Her iki konuya da değinen bir tartışma için bkz. Scheuerman, 1998: 252-280.

32 Arendt'in bu saptaması sert eleştirilere yol açmıştır: Arendt liberal demokrasinin kazanımlarını görmezden gelen bir düşünür müdür? Bu doğrultuda ama farklı cephelerden yöneltilen eleştirileri burada bütün yönleriyle irdelemek mümkün değil. Ancak Arendt'in öne sürdüğü tezi, örneğin Marcuse'nin, 'yeni kapitalizm'in idari ve teknolojik denetim ağının beraberinde yepyeni bir totalitarizm türünü getirdiğine, dolayısıyla anayasal demokrasinin aldatıcı bir görünümünden, bir yanlış bilinçten ibaret olduğuna yönelik savıyla karıştırmamak gerekir (Canovan, 1992: 232-233). Sivil özgürlüklerin garantisi altına alındığı bir anayasal demokrasi bütün zaafalarına rağmen önemli bir kazanımdır.

33 Arendt'in bu saptaması, yüzyıl önce Tocqueville'in işaret ettiği problemleri (Amerika'nın politik kültürüne özgü bireycilik, kamusal alandan çekilme eğilimi, materyalizm gibi) çağırıştır. Bkz. Villa, 2008: 87, 95.

vil hakların belirlenmesi ve devletin sınırlandırılmasıyla yetinen liberal anlayış, dünyadan yabancılaşma ve anlam yitimine bir çare olmak bir yana, bu eğilimlerin daha da kuvvetlenmesinin müsebbibidir. Totalitarizmin kökenlerinin dahi dünyadan yabancılaşmakta ve kamusal alanın aşınmasında aranması gerektiğini dile getiren Arendt, modernliğin sıkıntılarına ancak tartışmacı ve katılımcı, yani "pozitif" özgürlüğe dayalı bir cumhuriyetçiliğin çare olabileceğini öne sürer.

Oysa temsili demokrasi ve onun en temel ayağı olan parti sistemi, geniş kesimlerin kamusal hayattan çekilerek yalnızca seçimden seçime politikaya iştirak etmesine neden olur. Üstüne üstlük mutlak ve bölünmez birlik fikrini ulus devletin yönetim anlayışından devralan siyasi partilerin birçoğu, parti içinde demokrasinin ve özgür tartışma atmosferinin rafa kaldırıldığı oligarşik ve otokratik bir yapıya sahiptir. Politikayı sınırlı bir kesim için bir nevi mesleki kariyere dönüştüren parti sisteminin en bariz kusuru, yurttaşları politikaya doğrudan katılmaya teşvik etmemesi, hatta katılımı önleyici bir fren vazifesi görmesidir. "Bugün demokrasi olarak adlandırdığımız," der Arendt, "azlığın, sözüm ona çokluğun çıkarları doğrultusunda hüküm sürdüğü bir yönetim biçimidir." Ve ekler: "Temsili demokrasinin neredeyse oligarşik bir eğilim göstermesinin nedeni, "kamusal özgürlüğün belirli bir kesimin ayrıcalığı haline gelmiş olmasıdır" (Arendt, 1990: 268).<sup>34</sup> Bu eğilim politik hayatın "yönetim" meselesine indirgenip teknokratlara ve uzmanlara havale edilmesiyle iyice perçinlenir.

Elbette temsili demokrasilerde kamusal özgürlüğün parladığı anlar da söz konusu. Vietnam Savaşı protestoları, öğrenci hareketi, düşünce ve ifade özgürlüğünün devlet güvenliği gerekçesiyle sınırlandırılmasını protesto eden yurttaş inisiyatifleri ve Sivil Haklar Hareketi Amerika'da kamusal özgürlüğün belirlediği anlardır. Fakat yurttaşları kamusal hayata daha sağlam bağlarla tutturacak olan katılımcı araç ve müesseseler kurumsallaşmadığı müddetçe, etkin yurttaşlık deneyiminin modern toplumda ayakta kalabilmesi neredeyse imkânsızdır.

Arendt'in cumhuriyetçiliğinin en çarpıcı ve aynı zamanda en düşündürücü yanlarından biri, temsili yönetim anlayışının karşısına gerçek anlamda bir cumhuriyetçi örgütlenme seçeneği olarak konseyleri koymuş olmasıdır.<sup>35</sup> Fransız ve Amerikan Devrimlerinde, Paris Komününde, sovyetler konseyiyle Rus Devriminde, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya ve Avusturya'da alevlenen devrimlerde âdeta bir kıvılcım gibi bir parıldayıp bir sönen, sonra küllerinden yeniden doğup tarih sahnesinde yine belirmesine rağmen ulus devlet ve parti sistemi

34 Seçmenlerin, muhtelif baskı grupları ve lobicilik faaliyetleri aracılığıyla, temsilcileri kendi çıkarları ve sosyoekonomik ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmeye zorladığı yadsınamaz. Fakat kapitalizmin muhtelif basınçlarıyla giderek güçlenen bu eğilim, politikanın ihtiyaçların ve özel çıkarların ablukası altına girmesini, kamusal hayatın (Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki sivil toplum çözümlemesinde belirttiği gibi) bir "ihtiyaçlar sistemi"ne dönüşmesini, "sosyal"ın politikayı masnetmesini ve ortak dünyanın anlam ve önemini yitirerek bir mübadele pazarına evrilmesini beraberinde getirir.

35 Richard Bernstein (1996: 127) bunu Arendt'in politika teorisindeki "popülist" damarın bir tezahürü olarak görür. Ayrıca bkz. Canovan, 1978 ve 2002.

karşısında tekrar tekrar yenilgiye uğrayan bu örgütlenme biçimini, devrimci ve cumhuriyetçi geleneğin “kayıp hazinesi” diyerek selamlar Arendt (1990: 262).<sup>36</sup>

Arendt'in kamusal alan ve tartışmacı cumhuriyetçilik kavrayışını tamamlayan bir örgütlenme modeli olan konsey sistemi, her yurttaşta yerel düzeyden başlayarak politikaya katılım olanağı sunan bir 'devrimci-cumhuriyetçi' müessesedir. Konsey sistemi, iktidarı federe birimlere, birbirini dengeleyebilecekleri ve denetleyebilecekleri bir biçimde yatay olarak yaymasından ötürü tam manasıyla etkin yurttaşlık modelini hayata geçirir. Politika felsefesi tarafından ihmal edilmiş bu politik fenomenin, bu katılımcı örgütlenme modelinin mazisi epey eskidir. Fransız Devriminin hemen ardından ortaya çıkan belediye meclisleri ve kamusal alanın etkin bir parçası olan bağımsız kulüp ve topluluklar konsey deneyiminin ilk örnekleridir (Arendt, 1990: 239). Bu meclisler ve dernekler yerel düzeyde etkin yurttaşlığı teşvik etmenin yanı sıra ulusal meclise gönderdiği delegelerle yerli ulusala bağlayan bir köprü vazifesi de görmüştür. Benzer bir şekilde Amerikan Devriminin filizlenmesinde hayati bir rol oynayan yerel meclis sistemi, her yurttaşta kendi yaşadığı bölgede tartışma, müzakere ve karar alma süreçlerine katılım imkânı sunmuş, ortak bir kamusal ruhun yaratılmasına katkıda bulunmuş, yerel düzeyden başlayarak federatif ve çoğulcu bir tartışma kültürünün tesis edilmesini mümkün kılmıştır. Arendt, Jefferson'ın, tartışmaya ve katılıma dayalı olarak kamusal özgürlüğü yaşatacak olan bu yerel meclis sistemine yeni cumhuriyetin politik ve anayasal yapısında yer açmak için harcadığı bütün çabaya, bir tür federatif konsey sisteminin benimsenmemesi durumunda devrimci ve katılımcı ruhun kaybedileceğine yönelik uyarısına rağmen, yeni kurulan cumhuriyetin çok daha azıyla yetindiğini, yani devletin gücünün sınırlandırılması, özel çıkarların ve sivil hakların korunması hedefine odaklandığını belirtir. Temsilî demokrasi kamusal özgürlüğe ve tartışmacı cumhuriyete galebe çalmıştır.

20. yüzyılda ilk olarak Rusya'da, daha sonra Almanya ve Avusturya'da ve son olarak 1956 sonbaharında “Macar Devrimi”nde karşımıza çıkan konseyler, profesyonel devrimcilerin değil, sıradan yurttaşların oluşturduğu, devletten ve mevcut siyasi partilerden bağımsız kamusal örgütlülük biçimini alır. Başlangıçta çok daha küçük çaplı gruplar –mahalle konseyleri, meslek konseyleri, fabrika ve işçi konseyleri gibi– olarak örgütlenen konseyler, anayasal düzenin ve politik hayatın vazgeçilmez bir unsuru olma talebini dile getirmiştir. Arendt, “aşağıdan başlayan, yukarı doğru uzanan ve bir parlamentoda son bulan tamamen farklı bir örgütlenme ilkesini” haiz bu modeli, yurttaşları edilgenleştiren temsilî demokrasinin açmazlarına “tek alternatif” olarak sunacak kadar önemser:

Konseyler şunu dile getirir: Biz katılmak istiyoruz; tartışmak istiyoruz; sesimizin kamusal alanda duyulmasını istiyoruz ve yaşadığımız ülkenin politik kaderini belirleme imkânına sahip olmak istiyoruz. Bütün bir ülke biraraya gelebilmemiz ve kaderimizi

36 Bu konuya ışık tutan bir başka metin için bkz. Arendt, 1969: 231.

belirleyebilmemiz için çok büyük olduğundan, bazı kamusal mekânlara ihtiyaç duyuyoruz. Oylarımızı kullandığımız sandık şüphesiz çok küçük; orada sadece bir kişiye yer var. Siyasi partiler de pek yetersiz; onların gözünde çoğumuz, manipülasyon yoluyla idare edilecek seçmenlerden başka bir şey değiliz. Fakat eğer onumuz masanın etrafına oturur ve içimizden her biri kendi kanaatlerini dile getirir ve diğerlerinin kanaatlerini dinlerse, işte o zaman kanaat alışverişi vasıtasıyla rasyonel bir kanaat oluşum süreci gerçekleşebilir. Böylelikle, hangimizin bir üst konseyde kendi perspektifimizi en iyi ifade edebileceği ortaya çıkacaktır ki; bir üst konsey, bizim bakış açımızın, başkalarının görüşlerinin etkisiyle, daha da açıklık kazandığı, gözden geçirildiği veya yanlışlandığı yer olacaktır (Arendt, 1969: 232-233).<sup>37</sup>

## Sonuç

Arendt'in cumhuriyetçiliğinin en bulamık noktasından başlayalım. 'Konseyler cumhuriyeti', aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir federatif örgütlünme ağı; etkin yurttaşlığa dayalı bir özyönetim modeli önerisidir. İç içe geçmiş halkalardan oluşan bu sistemin parçalarının tam olarak nasıl bir kurumsal çerçevede birbirlerine eklenileceği; dahası hukuki, idari ve iktisadi bakımdan son derece girift bir yapıya sahip modern toplumlarda nasıl işlerlik kazanabileceği gibi 'gerçekçi' soruları göz ardı edebilir miyiz? (Habermas, 1996: 480-481) Diyelim ki, bir an için göz ardı ettik. Peki ama temsili demokrasinin bütün sorunlarının çözülmesine, bütün açmazlarının aşılmasına olanak sağlayacak bir (sihirli) model sunabilir mi konseyler cumhuriyeti? Bu noktada Arendt'in kendisinin de hiç elden bırakmadığı ihtiyatlı tutumu benimserseniz, belki şöyle bir soruyla yola devam edebiliriz: Arendt'in önerisini, temsili demokrasinin yerini alacak bir 'sistem' olarak değil, temsili demokrasiyi tamamlayan ve yurttaş katılımının menzilini genişleten bir 'araç' olarak görebilir miyiz?<sup>38</sup> Bunu ucu açık bir soru olarak düşünebiliriz.

Arendt'in cumhuriyetçiliğinin bir başka düğüm noktası ise egemenlik konusuna yaklaşımıyla ilgili. Arendt ve Rousseau'nun egemenlik kavrayışları arasında çarpıcı bir benzerlik söz konusu. Arendt, egemenlik kavramını reddederken, Rousseau ile tamı tamına aynı varsayımdan, egemenliğin her koşulda mutlak ve bölünmez olduğu fikrinden hareket ediyor.<sup>39</sup> Oysa her ikisinin de paylaştığı

37 Arendt ile yapılan bu mülakatın Türkçe çevirisi için bkz. Arendt, 2009: 87-109.

38 Burada Aykut Çelebi'nin önerisine kulak veriyorum: "Doğrudan demokratik ya da yarı demokratik araçlar temsili demokrasiyi destekleyen unsurlar diye düşünülebilir... Her ikisi arasında tamamlayıcı bir ilişki vardır. Günümüzde doğrudan demokratik usullerin birçoğu yasayla düzenlenmiştir; belirli prosedürlere bağlı hak kullanılması sürecinin bir parçasıdır" (2012: 481). Bu saptamanın peşi sıra aklı birçok soru geliyor: Konseyler bir doğrudan demokrasi aracı olarak ele alınabilir mi? Konseyler benzeri yerel meclisler ve örgütlenmeler kurumsallaşabilirler mi? Anayasal demokrasinin kurumsal çerçevesine nasıl yerleştirilebilirler? Bu mümkün müdür? Bütün bunlar elbette ucu açık sorular.

39 Rousseau ve Arendt farklı kaygılardan hareketle aynı sonuca varıyorlar: mutlak ve bölünmez egemenlik düşüncesi. Rousseau egemenliğin ayrıcalıklı zümrelerle bölüşülmesinin asla onaylanamayacağını düşündüğü için mutlak ve bölünmez bir egemenlik tasarımına kayarken, Arendt politikanın "yönetim" meselesine indirgenmesine sebep olacağı ve kamusuz bir cumhuriyeti beraberinde getireceği kaygısından ötürü egemenlik diskurunu toptan reddediyor.

normatif ufuk (hakların ve halk/ların anayasasıyla çerçevesi çizilmiş özyönetim biçimi), halk egemenliğinin ne bütünüyle reddedilebilecek ne de mutlak birlik ve uyum ekseninde açıklanabilecek bir kavram olduğunun güçlü bir ifadesi değil mi?<sup>40</sup> Bu bakımdan halk egemenliği ve cumhuriyetçi anayasacılık arasındaki tansiyon, modern cumhuriyetçiliğin 'kurucu gerilimi' olarak düşünülebilir. Bunlar birbirlerinin dolayımına ihtiyaç duyan kavramlardır. Kaldı ki Arendt'in perspektifinin en kıymetli yanlarından biri, halk ve anayasa arasındaki bu çarpışık ve agonistik ilişkiye dikkat çekmesidir (Kalyvas, 2008: 197).

Arendt ile Rousseau arasındaki bir başka temas âni da şu: Her ikisi de salt grup çıkarlarının korunması ve temsili üzerine kurulu bir politik toplumun yozlaşma sinyalleri verdiği konusunda hemfikirler. Fakat Arendt'e göre bunun panzehiri, mutlak birlik ve uyuma dayalı, çoğulluk ve muhalefetin tasfiye edildiği bir komüniteryan cumhuriyetçilik olamaz. Böyle bir homojenleştirme ve birlik ne mümkündür ne de meşru. Tartışmacı cumhuriyetle Rousseaucu cumhuriyet arasındaki en derin fay hattının bu noktadan geçtiğini ortaya koyabilmek bu yazının başlıca hedefiydi.

Militan cumhuriyetçiliğin birlik ve uyum konusundaki komüniteryan ısrarının çoğulluk karşıtı bir aşırılık anlamına geldiğini bugün çok daha açık bir şekilde görebiliyoruz. Politikayı milli egemenlik, yurttaşlığı milli aidiyet eksenine oturtma girişimi bu ısrarın bir uzantısıdır. Fransız Devriminden sonra Kıta Avrupa'sında yaşanan birçok cumhuriyet deneyiminde, anayasal cumhuriyetçilikle halk egemenliğini uzlaştırma girişimleri ulus devletin çelişkilerinden kurtulamamıştır. Bu çelişkilerin ölümcül yüzünün 20. yüzyılda tekrar tekrar su yüzüne çıktığına tanık olduk: 'ulus'un 'devlet'i zapt etmesi sonucunda ulusal çıkarın hakları ve anayasacılığı ezmesi; muhalefetin ve kamusal tartışmanın yok edilmesi; muhtelif insan topluluklarının ikinci sınıf insan konumuna indirgenmesi, mülteci ve ölüm kamplarına gönderilmesi veya nüfus mübadelesi pazarlıklarına konu olarak yerinden yurdundan edilmesi. Arendt'in cumhuriyetçiliğini bu deneyimlerin ışığında okuduğumuzda önümüze koyduğu sorular ve öneriler başka bir boyut kazanıyor.

Arendt, "yurduma (*patria*) kendi ruhuma gösterdiğimden daha fazla ihtimam gösteririm," düsturunu şiar edinen Machiavelli'nin bu savının, esas itibarıyla, müşterek dünyaya, kamusal alana özen göstermek anlamına geldiğini dile getirir. Homojen, dışlayıcı ve etnisist bir kapalı cemaat değil, farklı ama (yasalarla) eşit(lenen) yurttaşların oluşturduğu müşterek dünyanın kendisidir ortak referans noktası. Bu bakımdan Arendt'in perspektifinin çağdaş politika felsefesinde "anayasal yurttaşlık" tartışmalarının filizlenmesinde güçlü bir tesiri olmuştur.<sup>41</sup>

40 Arato ve Cohen'in (2010: 139-141, 169-171) bu konuda Arendt'e haklı eleştiriler ve sorular yönelttikleri kanısındayım.

41 Müller (2007: 21) anayasal yurttaşlığın/yurtseverliğin kavramsal tarihçesini irdelediği çalışmada bu konuya kısaca değinir.

Meşruiyetini, kamusal özgürlüğü ve muhalefeti canlı tutan yasalar ve kurumlara borçlu olan tartışmacı cumhuriyet, sözün gücüne dayalı bir politika anlayışını gerektirir: "Politik olmak (...) kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, söz ve ikna yoluyla alınması anlamına gelir (...) Yalnızca konuşmanın bir anlam ifade ettiği ve yurttaşların asıl ilgisinin birbiriyle konuşmak olduğu bir yaşam tarzı" (Arendt, 1958: 26-27).<sup>42</sup>

#### KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali (der.) (2011) *Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1968) *Men in Dark Times*, New York: Harvest Book.
- (1969) *Crises of the Republic*, New York: Harvest/HBJ Books.
- (1977) *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, [1961] New York: Penguin Books.
- (1990) *On Revolution*, [1963] New York: Penguin Books.
- (1994) *İnsanlık Durumu*, Bahadır Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2009) "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkır (çev.), *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, 4: 87-109.
- Arato, Andrew ve Cohen, Jean L. (2010) "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt", *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Seyla Benhabib (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 137-171.
- Beiner, Ronald (2011) *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, Richard J. (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: MIT Press.
- Berktaş, Fatmagül (2010) *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bobbio, Norberto ve Viroli, Maurizio (2003) *The Idea of the Republic*, Cambridge: Polity Press.
- Canovan, Margaret (1978) "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought", *Political Theory*, 6(1): 5-26.
- (1983) "Arendt, Rousseau and Human Plurality", *The Journal of Politics*, 45: 286-302.
- (1992) *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000) "Patriotism is not Enough", *British Journal of Political Science*, 30: 413-432.
- (2002) "The People, the Masses and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's 'Populism'", *Social Research*, 69(2): 403-422.
- Charvet, John (1974) *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*, Londra: Cambridge University Press.
- Constant, Benjamin (1988) "The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns", *Political Writings*, Biancamaria Fontana (der./çev.), Cambridge: Cambridge University Press, 308-328.
- Çelebi, Aykut (2012) "Doğrudan Demokrasi ya da Temsilî Hükümet Modelinin Demokratikleştirilmesi Üzerine", Ece Göztepe ve Aykut Çelebi (der.) *Demokratik Anayasa: Görüşler ve Öneriler*, İstanbul: Metis Yayınları, 467-497.
- Dent, Nicholas (2005) *Rousseau*, Londra: Routledge.
- Derrida, Jacques (2005) *Rogues: Two Essays on Reason*, Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (çev.), Stanford: Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen (1977) "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, 44 (1): 3-24.

42 Burada Bahadır Sina Şener'in çevirisini kullandım; Arendt, 1994: 44-45.

- (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Thomas Burger ve Frederick Lawrence (çev.), Cambridge: MIT Press.
- (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: MIT Press.
- Hilav, Selahattin (1993) *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Honohan, Iseult (2002) *Civic Republicanism*, Londra: Routledge.
- Kalyvas, Andreas (2008) *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press.
- Köker, Levent (2008) *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Mardin, Şerif (1991) *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Maynor, John W. (2003) *Republicanism in the Modern World*, Cambridge: Polity Press.
- Mouffe, Chantal (2005) *On the Political*, Londra: Routledge.
- Müller, Jan-Werner (2007) *Constitutional Patriotism*, Princeton: Princeton University Press.
- Pettit, Philip (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1968) *Politics and the Arts: Letter to d'Alembert on the Theatre*, Allan Bloom (çev.), New York: Cornell University Press.
- (1979) *Emile or on Education*, Allan Bloom (çev.), New York: Basic Books.
- (1997a) "Discourse on Political Economy", *The Social Contract and Other Later Political Writings*, Victor Gourevitch (der./çev.), Cambridge: Cambridge University Press, 3-37.
- (1997b) "Of the Social Contract", *The Social Contract and Other Later Political Writings*, Victor Gourevitch (der./çev.), Cambridge: Cambridge University Press, 39-152.
- (1997c) "Considerations on the Government of Poland", *The Social Contract and Other Later Political Writings*, Victor Gourevitch (der./çev.), Cambridge: Cambridge University Press, 177-261.
- Sancar, Mithat (2000) *Devlet Akli Kiskacında Hukuk Devleti*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Scheuerman, William E. (1998) "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, David Dyzenhaus (der.), Durham: Duke University Press, 252-280.
- Sezer, Devrim (2012) "Hannah Arendt" *Antik Çağdan Günümüze Siyaset Felsefesi Tarihi*, Cilt 2, Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (der.), Ankara: İmge Yayınları.
- Shklar, Judith (1969) *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph (2005) *Üçüncü Sınıf Nedir?* İsmet Birkan (çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Smith, Verity (2010) "Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism", *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Roger Berkowitz, Jeffrey Katz, Thomas Keenan (der.), New York: Fordham University Press, 105-112.
- Toker, Nilgün ve Tekin, Serdar (2002) "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, Uygur Kocabaşoğlu (der.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunçel, Ahu (2010) *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Üstel, Fusun (2004) *Makbul Vatandaş'ın Peşinde*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Villa, Dana (2008) *Public Freedom*, Princeton: Princeton University Press.