Cumhuriyetçilik

Philip Pettit

BİR ÖZGÜRLÜK VE YÖNETİM TEORİSİ



İngilizceden çeviren: Abdullah Yılmaz

AYRINTI

PHİLIP PETTIT

Avustralya Ulusal Üniversitesi bünyesindeki Sosyal Bilimler Araştırma Okulu'nda sosyal ve politik teori, New York'taki Columbia Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermektedir.

Son dönem çalışmaları: *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (OUP USA, 1993, yeni bir ekle birlikte 1996'da yeniden basıldı) ve *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice* (John Braithwaite ile birlikte, Clarendon Press, 1990). Ayrıca Philip Pettit'in çeşitli dergi ve kitaplarda yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Ayrıntı: 197
İnceleme dizisi: 107

Cumhuriyetçilik
Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi
Philip Pettit

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayıma hazırlayan
Özden Arıkan

Son okuma
Ferda Keskin

Kitabın özgün adı
Republicanism
A Theory of Freedom and Government

Oxford University Press/1997
basımından çevrilmiştir.

© Oxford University Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Dilâ Çelik

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Ocak 1998

ISBN 975-539-192-4

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Philip Pettit

Cumhuriyetçilik

Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi



AYRINTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* YARIN/*R. Havemann* DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassaf* GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* OTORİTE/*R. Sennett* TOTALİTARİZM/*S. Tormey* İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Willis* SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* DAHA AZ DEVLET-DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* TARİH VE TİN/*J. Kovel* ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*Jo. Keane* ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* AKLA VEDA/*P. Feyerabend* BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/ *A. Gorz* MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ÇEKİRGE/*B. Suits* KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ENTELEKTÜEL/*E. Said* TUHAF HAVA/*A.Ross* YENİ ZAMANLAR/ *S. Hall-M. Jacques* TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* CENNETİN DİBİ/*G. Vassaf* EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* İDEOLOJİ/*T. Eagleton* DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* AMERİKA/*J. Baudrillard* POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ERKEK AKIL/*G. Lloyd* BARBARLIK/*M. Henry* KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* POPÜLER KÜLTÜRLER/ *D. Rowe* BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* GÜLME/*H. Bergson* ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* VATAN AŞKI/*M. Viroli* KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* DOKUNMA/*G. Josipovici* İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* FELSEFEYİ YAŞAMAK/ *R. Billington* POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma*

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

POSTMODERN ETİK/*Z.Bauman* SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* RUJ LEKESİ/*G. Marcus* DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* BENLİĞİ KONUMLAMAK/*S. Benhabib* GENEL ETİK/*A. Heller* ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* KENTLEŞMEDEN ŞEHİRLERE/*M. Bookchin* POLİTİK BİR DÜŞÜNÜR OLARAK NİETZSCHE'YE GİRİŞ/*K.A. Pearson* HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris*

İçindekiler

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ 11
— ÖNSÖZ 13
— *GİRİŞ* 19
— Fikirler ve politika 19
— *Politik felsefe* 21
— Cumhuriyetçiliğe yöneliş 23
— Cumhuriyetçilik, popülizm, liberalizm 27
— Cumhuriyetçilik için tezler 31
— Kitabın planı 33

Birinci Kısım

Cumhuriyetçi özgürlük

I. NEGATİF VE POZİTİF ÖZGÜRLÜKTEN ÖNCE 37

A. Negatif ve pozitif özgürlük 37
B. Üçüncü bir kavrayış: Tahakkümsüzlük olarak özgürlük 43
C. Cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı pozitif bir kavrayış değildir 49
D. Tahakkümsüzlük olarak cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı: Özgürlüğe karşı kölelik konusu 54
E. Tahakkümsüzlük olarak cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı: Hukuk ve özgürlük konusu 59
F. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün yükselişi 67
G. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün zaferi 71

II. TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK ÖZGÜRLÜK 79

A. Tahakküm 80
— Bir tanım 80
— Ortak bilgi 89
— Rıza ve itiraz edebilirlik 92
— Müdahalesiz tahakküm 94
— Tahakkümsüz müdahale 96

B. Tahakkümsüzlük *98*
— Tahakkümün yokluğu 98
— Tahakkümsüzlük yaratma stratejileri 99
— Bir güç biçimi olarak tahakkümsüzlük 101
— Ortak bilgi 102

C. Paley'nin itirazları 106
— Araç-amaç itirazı 106
— Ak ya da kara itirazı 108
— Çok zor itirazı 111
— EK: Tahakküm ve başka güç birimleri 113

III. BİR POLİTİK İDEAL OLARAK TAHAKKÜMSÜZLÜK 115

A. Kişisel bir iyi olarak tahakkümsüzlük 118
— Araçsal bir iyi 119
— Asli bir iyi 127

B. Politik bir mesele olarak tahakkümsüzlük 130
— Ademimerkezi tahakkümsüzlük arayışına karşı 131
— Tahakkümsüzlük ve modern, çoğulcu devlet 134

C. Bir zorlama değil bir amaç olarak tahakkümsüzlük 136
— Sonuççuluk ve sonuççu olmama 137
— Cumhuriyetçi sonuççuluk 139
—Yaygınlık ve yoğunluğu en üst düzeye çıkarmak 143
— Sonuçta ortaya çıkmış değil, kurumsal olarak oluşturulmuş tahakkümsüzlük 148

IV. ÖZGÜRLÜK, EŞİTLİK CEMAAT 152
A. Bir eşitlikçi ideal 153
— Yapısal eşitlikçilik 156
— Maddi eşitlikçilik 161
— Eşitlik ve çocuklar 163
B. Cemaatçi bir ideal 164

İkinci Kısım

Cumhuriyetçi yönetim

V. CUMHURİYETÇİ AMAÇLAR: DAVALAR VE POLİTİKALAR 175
A. Cumhuriyetçi davalar 177
— Cumhuriyetçi bir dil 177
— Çevrecilik 183
— Feminizm 187
— Sosyalizm 189
— Çokkültürcülük 193
— Cumhuriyetçi idealin dinamizmi 196
B. Cumhuriyetçi politikalar 197
— Politika konusunda cumhuriyetçi tutum 197
— Dış savunma 201
— İç güvenlik 204
— Kişisel bağımsızlık 210
— Ekonomik refah 216
— Kamusal hayat 219

VI. CUMHURİYETÇİ BİÇİMLER: ANAYASACILIK VE DEMOKRASİ 227
A. Anayasacılık ve manipüle edilemezlik 229
— Hukukun üstünlüğü koşulu 231
— Kuvvetler ayrımı koşulu 235
— Çoğunlukçuluğa karşı olma koşulu 238
B. Demokrasi ve itiraz edilebilirlik 241
— İtiraz edilebilirlik 242
— Demokrasi 244
— Demokratik itirazın ön koşulları 246
— İtiraz için bir zemin: İstişari cumhuriyet 246
— İtiraz için bir kürsü: Kapsayıcı cumhuriyet 250
— İtiraz için bir forum: Duyarlı cumhuriyet 256
— Ortaya çıkmakta olan demokrasi kavrayışı 262
— Çıkar grubu çoğunlukçuluğu ile karşıtlık 265

VII. CUMHURİYETİ DENETLEMEK 269
A. Düzenleyici meydan okuma 274
B. Düzenleme kaynakları: Yaptırımlar ve ayıklamalar 277
C. Sapma merkezli düzenlemeye karşı tezler 280
D. Uyma merkezli düzenleme için tezler 286
— İlk ilke: Yaptırımdan önce ayıklama 287
— İkinci ilke: Uymayı destekleyici yaptırım 289
— Üçüncü ilke: Muhtemel düzenbazlıkla başa çıkmaya yönelik yaptırımların yapısı 298
E. Pratikte strateji 299
— Anayasacılık ve demokrasi 299
— Uyma merkezli birinci ilke 304
— Uyma merkezli ikinci ilke 305
— Uyma merkezli üçüncü ilke 308
— Sonuç 309

VIII. CUMHURİYETİ SİVİLLEŞTİRMEK 312
A. Sivillik ihtiyacı 318
B. Sivilliğin sağlanması 325
— Yasaların meşruluğunu sağlama 325
— Tutulmaz eli beslemek 327
— İçselleştirme ve özdeşleşme 332
C. Sivillik ve güven 336
— Güven ve gözü açıklık 339
— Güven ve tahakkümsüzlük 342
— Kişisel güven edimleri 344

— CUMHURİYETÇİLİK: ÖNERMELER HALİNDE BİR ÖZET 348
Kısım I: Cumhuriyetçi özgürlük 348
A. Negatif ve pozitif özgürlükten önce 348
B. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük 350
C. Politik bir ideal olarak tahakkümsüzlük 351
D. Özgürlük, eşitlik, cemaat 353

Kısım II: Cumhuriyetçi yönetim 354
E. Cumhuriyetçi amaçlar: Davalar ve politikalar 354
F. Cumhuriyetçi biçimler: Anayasacılık ve demokrasi 355
G. Cumhuriyeti denetlemek 357
H. Cumhuriyeti sivilleştirmek 359

— KAYNAKÇA 362
— DİZİN 374

Annecy'nin anısına
Rory ve Owen için

Türkçe basıma önsöz



Cumhuriyet kavramı çok uzun bir süredir, en azından Roma Cumhuriyeti'nden bugüne vardır. Cumhuriyetçilik, yurttaşların her bir kişinin tam ve eşit katıldığı bir politik toplumu nasıl kurabileceğine ilişkin bir anlayış temelinde, dünyanın birçok bölgesinde taraftar bulmuştur. Cumhuriyet fikri, yüzyılımızın büyük bir diliminde cumhuriyetçiliği benimseyen Türkiye'de özellikle çarpıcı bir gelişme izlemiştir.

Kitabımın Türkçe basımına bu önsözü yazmak benim için büyük bir zevk ve aynı zamanda gurur verici bir iştir. Bu kitabın Türkiye'deki ve başka yerlerdeki cumhuriyetçilere değer verdikleri bu idealin bütün boyutlarını anımsatma hizmeti göreceğini umuyorum.

setmiştim. Bu görüşün elinizdeki kitapta nasıl sürdürülmekte olduğunu enine boyuna tartışacak değilim ama bu kitabı daha önceki kitabımın bir devamı olarak düşündüğümü belirtmeliyim. *The Common Mind* üzerine yorum yapan birçok kişi kitapta cumhuriyetçiliğin ve cumhuriyetçilikle liberalizmin farklarının geniş bir anlatımını aradı. Umarım bu kitap onların beklentilerine yanıt verecektir.

Cumhuriyetçiliği on yıl önce, John Braithwaite ile ceza hukuku ve politik idealler, özellikle özgürlük ideali üzerinde çalışırken keşfettim. Politik özgürlük hakkındaki eski, cumhuriyetçi düşünce biçimlerini aklımızda tutarak, bu ideali hem tabiatı gereği sosyal karakterde –bir cumhuriyette yurttaş olmaya eşit– bir şey olarak görmenin hem de onu yaşayan kişiye psikolojik bir güven ve statü duygusu veren ayrıksı bir öznel değer olarak görmenin nasıl mümkün olabildiğini merak etmiştik. Ve o zaman fark ettik ki, özgürlük konusunda böyle bir düşünce tarzı, iki şeyi merkeze aldığımızda anlaşılır hale gelmektedir. İlki, ortak iyi için tasarlanan müdahale –örneğin, hiç kimsenin tartışma konusu yapmadığı bir yasanın müdahalesi– ile keyfi müdahale arasında büyük bir fark bulunmasıdır. İkincisi ise sırf böylesi keyfi müdahalelerden bir biçimde –sözgelimi, müdahalede bulunan güçlerle aranızda bir çelişki olmadığı için– kurtuluyor olmak ile bu müdahalenin etki alanı dışında olmak arasında büyük bir fark bulunmasıdır. Bunlar önemlidir ve özgürlüğü, başkalarının keyfi müdahalelerinden görece korunmayı ve onların arasında bir güven ve saygınlık duygusuyla yaşayabilmeyi içeren bir sosyal durum olarak düşünmek gayet doğaldır. Bu yaklaşım özgürlüğü tahakkümsüzlük olarak, yani bir kişinin keyfi bir temelde müdahaleden az ya da çok bağışık ve az ya da çok belirgin bir biçimde bağışık olduğu bir durum olarak düşünür.

Bu özgürlük fikri beni hemen etkisine almıştı. Bunun nedeni belki kendi deneyimlerim açısından anlamlı olmasıydı: Ben bir rahip olmak niyetiyle, daha sonra Erving Goffman'ın etkisiyle total kurumlar olarak adlandırdığım resmi kilise okullarında yıllarımı geçirdim. Bu türden okullar ve öğretim kurumları çalışma ve yoldaşlık için şahane fırsatlar sunmakla birlikte, durduğu yeri bilmenin ve keyfi yargılara konu olmamanın güveniyle, otoritelerin gözünün içine bakmayı öğretmiyordu kesinlikle. Aksine, bu ku-

rumlar sistematik olarak yönetici irade karşısında bir savunmasızlık ve zayıflık duygusu aşılıyor hatta bu pratiği erdem katına çıkarıyordu. Bir noktada böylesi bir eğitimin doğasından gelen boyun eğme karşısında isyan etmiştim ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonu bana orada neyin yanlış olduğunu açıklamam için doyurucu bir yöntem sağlıyordu. Bizim eğitim sistemimiz özgürlüksüzlüğü beslemeye çalışmış; öğrencileri pasif, kendini öne çıkarmayan ve nerede durduğunu bilmeyen kişiler haline getirmek üzere tasarlanmıştı. Mary Wollstonecraft 1790'larda kadınların tabi konumlarının, onları nasıl boyun eğen, geri planda kalmayı ve amaçlarına birilerine yaltaklanarak ulaşmayı öğrenen yaratıklara çevirdiğini yazmıştı. Sanki yazdıkları bizi anlatıyordu.

Tabiiyet böylesine yaygın bir deneyim olduğundan, umuyorum ki okurlar başkasının tahakkümünde olmamayı gerektiren ve dolayısıyla başkalarının gözünün içine bakabilmeyi getiren türden bir özgürlüğün cazip bir şey olduğu fikrini benimle paylaşacaktır. Umudumu besleyen şey, geleneksel cumhuriyetçilerin, özgürlüğün zıddının kölelik ya da esaret olduğunu savunurken ve başkasının keyfi iradesine boyun eğmeyi, sakınılması gereken büyük bir kötülük olarak betimlerken kastettikleri özgürlük anlayışının aslında bu olduğuna dair inancımdır. Ben bir düşünce tarihçisi değilim ve Amerikan ve Fransız devrimleri de dahil, cumhuriyetçi düşüncede sık sık karşımıza çıkan bir motifin, ancak başkalarının keyfi güçleri ellerinden alındığında erişilebilecek bir statü olarak bu özgürlük nosyonuna yapılan bir vurgu olduğunu görecek duruma gelmem çok zamanımı aldı, hatta bir anlamda yeni baştan eğitim gerektirdi. Ancak on sekizinci yüzyıl sonlarına doğru, mülk sahibi erkeklerin ötesine uzanan yurttaşlıkla artık bütün yurttaşları eski anlamda özgür kılmanın mümkün olmadığı –özel olarak da, bu fikirler ışığında, kadınlara ve hizmetçilere tahakkümsüzlük olarak özgürlük vermeyi düşünmenin artık uygulanabilir olmadığı– açığa çıktıkça, bu özgürlük nosyonunun modasının geçtiğini fark etmek özellikle şaşırtıcıydı. Eğer özgürlük bütün yurttaşlar için bir ideal olarak düşünülecekse, o zaman özgürlük daha anlaşılır terimlerle ve bence, bir zamanlar olduğu gibi kesinlikle yeniden kavranmalıdır.

Ama bu kitap, tarihsel yükseliş ve düşüşleriyle, alternatif bir

özgürlük nosyonu ortaya koymuyor. Eğer devletin hedefinin, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün genişletilmesi olduğunu kabul edersek, yani cumhuriyetçi ideali yeniden benimsersek, yetkin bir politik felsefe gözümüzün önünde kaba hatlarıyla canlanabilir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün çekici kurumsal içerimleri vardır; işte bu kitap da, daha ayrıntılı ampirik çalışmalar yapmadan mümkün olabileceği oranda, çıkarılacak önemli dersleri özetlemeye çalışıyor. Sunduğumuz içerimlerden bazılarının, eşitlik, cemaat, yurttaşlık erdemi soyundan gelmesi ve anayasacılık ile yönetimin denetlenmesi üzerinde önemle durması gibi, bildik bir cumhuriyetçi tınısı olacaktır. Diğerleri daha şaşırtıcı olacaktır, örneğin bir cumhuriyetin izlemesi gereken politikalar hakkındaki argüman ve bu cumhuriyetin kurması gereken demokrasinin türü. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, belli kesimlerin devletten talepleri olarak görünebilecek şeye evrensel bir temel sağlamakla zengin hatta radikal bir politik pratiğe destek olur. Ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük öyle bir demokrasi kavrayışı getirir ki, bu demokrasi koşullarında itiraz edebilirlik genelde rızanın yerini alır; önemli olan yönetimin insanların söylediklerini yapması değil, keyfiliğin yol açtığı acıyla, yönetim ne yaparsa yapsın insanların her zaman itiraz edebilmeleridir.

Bu kitaptaki fikirleri geliştirmemde ve kâğıt üzerine dökmemde çeşitli biçimlerde sağladıkları yardımlarından dolayı çok sayıda insana şükran borçluyum. Bilerek ya da bilmeyerek Philip Adams ve Paul Finn, beni cumhuriyetçi özgürlük ve yönetim konusundaki görüşlerimi savunmak üzere kapsamlı bir kitap yazmaya sevk etti. Quentin Skinner, beni görüşlerimi destekleyen tarihi kaynaklara yönelterek, en çok ihtiyaç duyduğum moral desteği sağlayarak ve kitabın ilk taslağı üzerinde çok faydalı yorumlarda bulunarak düşüncelerimi cesaretle savunmamda bana yardımcı oldu. Geoffrey Brennan, kitabın son iki bölümünde önem kazanan, saygı temelli düzenleme fikrini irdelemekte işbirliğine girmenin yanı sıra, tezlerimin her gelişme aşamasında beni sorguladı ve cumhuriyetçiliği ayrıksı ve önemli bir taahhüt haline dönüştürdü. Ancak hiç kuşkusuz John Braithwaite düşüncelerime şekil vermemde ve cumhuriyetçi temalar üzerine yazmamda herkesten çok etkili oldu. Ampirik ve pratik meselelerle ilişkimi koparmadığım –umarım kopar-

mamışımdır– konusunda kendime güven duymama yardımcı olarak, bu kitapta ele alınan hemen her konuda fikirlerime biçim verdi.

Auckland Üniversitesi'ndeki felsefeciler ve politik bilimciler, misafir hoca olarak 1994 yılında bir dizi ders verdiğim sırada, kitabımın ilk yarısındaki materyaller üzerine devamlı ve derinlikli yorumlar yaptılar. 1996'da, Institut Universitaire de France (Caen Üniversitesi) ve Neuchâtel Üniversitesi bünyesinde misafir hoca olma şansına eriştiğim Fransa ve İsviçre'de onların tepkilerinden faydalandım. Rotterdam'daki Erasmus Üniversitesi'nde Mayıs 1996'da verdiğim bazı dersler sırasında bir grup Hollandalı meslektaşımın yorumlarından çok şey öğrendim. Bunlar ve başka izleyiciler arasında yorumlarından faydalandığım bütün kişileri tek tek saymadığım için umarım hoşgörüleceğim.

Bu kitaptaki fikirleri her zaman tartışmaya hazır az sayıdaki meslektaşıma ve öğrencilere, özellikle kendilerinden anlatamayacağım kadar çok şey öğrenmeyi sürdürdüğüm Frank Jackson ve Michael Smith'e çok şey borçluyum; ama aynı zamanda Moira Gatens, Knud Haakonssen, Elisa Kaczynska-Nay, Christine Parker, Deborah Russel, Caroline West ve John Williams'a da. Kitapta savunulan tezler üzerinde bazen yazılı bazen sözlü kapsamlı yorumları için David Braddon-Mitchell, Paul Bourke, Valerie Braithwaite, Andrew Brien, Tony Coady, Susan Dodds, John Ferejohn, Bob Goodin, Barry Hindess, Ian Hunt, Duncan Ivison, Chandran Kukathas, Douglas MacLean, David Miller, Kevin Mulligan, Tom Nagel, Pasquale Pasquino, Mark Philip, Ian Ravenscroft, Jean-Fabien Spitz, John Uhr, Catherine Valcke, David West ve Susan Wolf'a şükran borçluyum. Metinleri yazıya geçirirken yaptığı yardımlardan dolayı Chris Treadwell'e ve olağanüstü destek ve işbirliği sağlayan editörlerim Tim Barton, Dominic Byatt ve Sophie Ahmad'a teşekkür ediyorum. Kitabı, kendi adıma ve annelerinin adına, çocuklarım Rory ve Owen'a ithaf ediyorum; Eileen McNally yazdıklarım hakkında herhangi bir sorumluluk taşımıyor olsa da, yazdıklarıma, ithafı hak edecek kadar yardımcı olduğunu inkâr edemez.

The Common Mind'ın önsözünde, Canberra'daki Avustralya Ulusal Üniversitesi'nin Sosyal Bilimler Araştırma Okulu'nun uy-

gun ve destekçi ortamı olmaksızın kitabın hazırlanamayacağını belirtmiştim. Bu kitap için de aynısını söylüyorum. Okulun, Avustralya çapında ve uluslararası ölçekte en iyi eğitim kurumlarından biri olmasını sağlayan disiplinler arası yoğun ilişkileri, ilgisi ve bağlılığı ve öğrencileri ile personelinin karakteri haline gelen entelektüel cömertliği; bütün bunlar cumhuriyetçi teori üzerine çalışmamı yaparken beni ayakta tutan eşsiz meziyetler olmuştur. Böyle bir yere ait olmaktan dolayı şanslı ve mutluyum.

Canberra
Mayıs 1996

Giriş

Fikirler ve politika

Politikada olan biten şeylerin, politik dünyanın içinde ve çevresinde dolaşımda bulunan normatif fikirlerin bir işlevi olduğunu düşünmek ütopyacılık olurdu. Kurumsal politikaların aldığı biçim ve kurumsal yapıların istikrara kavuştuğu çerçeve, ilgili tarafların, şeylerin ideal olarak nasıl olmaları gerektiği hakkındaki fikirleri kadar, onların çıkarları ve ampirik sorunlar üzerine fikirleri –örneğin, seçimsel ve kurumsal bakımdan neyin uygulanabilir olduğu hakkındaki fikirleri– tarafından belirlenir.

Ne var ki, normatif fikirler politik hayatta birincil önemde fikirlerdir. Zira politikacılar ve kamu görevlilerinin izledikleri po-

litikalara destek sağlamaları, ancak bunların meşru olduklarını, üzerinde çok fikir birliği sağlanmış şu ya da bu taahhüde bağlı olarak uygulanan politikalar olduklarını gösterebildikleri oranda mümkündür. Doğu Avrupa toplumlarının gizli polis örgütleri bile, bu rejimlerin çağrıştırdığı ideallerin yeterince benimsenmediği ya da en azından yeterince hedeflenmediği ve bunlara çok az kişinin inanmakta olduğu genel kabul gördüğünde, komünist rejimleri yıkılmaktan kurtaramamıştı.

Politik hayatın içinde ve etrafında dolaşımda olan normatif fikirler, elbette nadiren komünist sistemin dokularına işlemiş fikirler kadar eşgüdümlüdürler. Günümüzün ileri demokrasilerinde bu fikirler, politika oluşturmanın önündeki başlıca meseleler etrafında hızla dönen ve girdaplar oluşturan farklı akımlar ortaya çıkarmıştır. Bu akımlar bazen birlikte hareket ederler ve şu ya da bu politik yönelimi desteklemek üzere bir hıza erişirler; bazen biri ötekinin karşısına çıkar ve önceden kestirilemeyen, kaotik bir biçim alırlar.

Bizim politika yapma kayalarımızı döven belli başlı dalgaları tespit etmek kolaydır. Bunlardan biri, ne olurlarsa olsunlar, insanların sosyal dünyaya taşıdıkları tercihlerin karşılanmasının önemi ve maksimum tatmin sağlamak için etkin disiplinler –genelde piyasa benzeri disiplinler– tasarlama gereği hakkındaki ekonomik fikirler akımıdır. Bir başkası, bu haklar ister belli belirsiz isterse tüm çeşitliliğiyle benimsenmiş olsunlar, insanların evrensel haklarının olması ve politik kurumların bu hakların kullanılmasına saygı gösterip bunları desteklemesi gereği hakkındaki fikirler akımıdır. Bir başkası refah, hakkaniyet ya da eşitlik meselelerine öncelik veren –ya da yoksulluk ya da sömürü, tabiiyet ya da baskı gibi sıkıntılar üzerinde duran– ve şu ya da bu değerli sonucu üretecek bir sistemi savunan fikirler akımıdır. Ve kuşkusuz bir diğeri meşruiyeti, bu gelenekte çoğunluk görüşüne verilen adla halkın iradesinden ya da en azından halkın seçilmiş temsilcilerinin iradesinden türeyen politikalar ve yapılarla münhasıran bir gören demokratik fikirler akımıdır.

Çağdaş politikanın girdabındaki bu akımlar sıklıkla, meşruiyetin rakip dilleri ya da söylemlerini oluştururlar. Bunlar, örneğin, birer teori ya da ideoloji değil, dil ve söylemdir çünkü konuşanların ayrıntılı politika konularında birbirleriyle tartışabil-

melerine ve ters düşebilmelerine izin vermektedirler. Farklılıklara yer tanıyacak kadar soyut ve bu farklılıklar hakkındaki tartışmalara sınır getirecek kadar konusuna bağlı ortak varsayım-lardan ibarettirler; konuşmaları, yönünü önceden belirlemeksizin mümkün kılarlar. Bu akımlar birçok ortak deyimi –ileride bahsedeceğimiz gibi, biri özgürlük deyimidir– paylaşırken, politik eleştiri ve kurumsal düzenlemelerin meşruiyeti açısından rakip sistemler olarak görülebilecek kadar da birbirlerinden ayrıdırlar.

Politik felsefe

Politikanın kaçınılmaz olarak normatif dil içinde, kâh bu kâh şu fikirler akımının dili içinde yürütüldüğü tartışmasız kabul edilir. Başka bir deyişle, politikanın her zaman bir konuşma yanının –tarafgir yanının– olduğu kabul edilir. Bu, normatif politik teorisyenin, isterseniz politik felsefecinin deyin, rolü açısından ne anlama gelir?

Anlamı şudur: Politik felsefeci başka ne yaparsa yapsın, kuşkuya yer vermeyen bir projenin, politik tartışma ve meşruiyet dillerinin irdelenmesi, bu dillerin hareket noktasını oluşturan çeşitli varsayımların değerlendirilmesi, dillerin birbirleriyle ve başka zamanların ve yerlerin dilleriyle ne kadar tutarlı olduklarının keşfedilmesi ve politik tartışmayı çerçeveleyecek yeni ve daha geniş terimlerin araştırılması.

Bu hem sıkıntılı hem de heyecan verici bir görevdir. Felsefecileri bir adım geri atmaya ve girilen tartışmaların tozu dumanı içinde dikkatten kaçan konuları irdelemeye zorladığı oranda heyecan vericidir. Bu da dili, politik meseleleri gerçekten kendi meseleniz olarak tartışmanızı sağlayacak şekle sokma imkânına dayanır. Siz o dilin barındığı önkabulleri ayırt edebilir ve sistematik olarak dikkatten kaçan biçimlerde sizi etkisine alan bir düşünme ve tartışma aracı içinde sürüklenmek yerine, onları kendinize göre şekillendirebilirsiniz. Felsefecinin gözünde, ister politika, etik, özgür irade isterse bilinçliliğin dili olsun, irdelenmemiş dil üzerinde konuşmaya değmez; böyle bir dil, istenmeyen, gereğinden fazla varsayımı işin içine sokabilir. Herhangi bir felsefi görevin heyecanı gibi burada anlatılan görevin heyecanı da, aksi halde sizi kontrolü

altına alacak olan düşünceler üzerinde bir dereceye kadar kontrol sağlayarak elinizdeki araca hükmetmenin heyecanıdır.

Ama burada anlatılan görev aynı zamanda sıkıcıdır da. Birey olarak felsefeci, içgörü ve yetkinlik yönünde ne kadar başarılı olursa olsun, göstermeyi umabileceği tek şey, tek bir özgül anda ve tek bir özgül forumda, ona yön vermek için yapılabilecek her hamleyi boşa çıkaracak bir konuşmaya katkıda bulunmaktır. Günümüzün ileri demokrasilerindeki haliyle politika konuşması, durmaksızın kâh bir dili kâh ötekini öne çıkararak ve tartışmayı kâh o yöne kâh bu yöne çevirerek evrilir ve değişir. Hiçbir birey, felsefeci bile olsa, çok sıkıcı bir rolü oynamanın ötesinde bir şey yapmayı bekleyemez. Onlar seslerini ancak çok dar bir çevreye duyurmayı umabilirler ve başka izleyicilere ulaşmışlarsa bu, o başkalarının da benzer şeyleri söylüyor olmaları sayesinde gerçekleşecektir; onlar bir konuşma sağanağı içinde birer damladır.

Felsefecilerin başarabilmeyi umabilecekleri şey hakkındaki bu sınırları kabul etmeleri çok önemlidir. Eğer bir felsefeci politik konuşma uğraşına, politik felsefelere son verecek bir politik felsefe –bütün öteki sesleri boğacak felsefi ses– getirme hırsıyla girerse, hayal kırıklığına uğraması kaçınılmazdır. Ve böyle bir hayal kırıklığı genelde konuşmanın imkânlarına ilişkin yılgın ve kuşkucu bir tutumu besler. Bu ise çağdaşlarının birçoğu gibi teorisyenlerin de, politikada gerçek konuşma yerine yalnızca bir kaba güç oyununun olduğunu, politik argümanın ve fikir alışverişlerinin hiçbir zaman törensel bayrak sallamalar ötesine geçmediğini düşünmesine yol açabilir. Kamusal konuşmaları kendi görüş tarzlarına bir nebze olsun yaklaştıramayacaklarını fark eden felsefeciler bu âlemde mantığın olmadığı, hatta hiçbir zaman çabucak uygulanmayacak, hiçbir zaman mükemmel olarak uygulanmayacak, sırf kendi gücüyle hiçbir zaman hayata geçmeyecek ve hiçbir zaman aynı anda bütün cephelerde uygulanmayacak türden bir mantıktan bile söz edilemeyeceği sonucuna varırlar.

Bu teorisyenler, örneğin, son iki yüz yıldaki gelişmelere bakarlar ve konuşmanın güdülediği hiçbir anlaşma ya da etkinin izine rastlamazlar. Çeşitli ülkelerde köleliğin kaldırılması, bölgesel reformlar, zorunlu eğitimin getirilmesi, oy hakkının genişletilmesi, kadınların parlamentoya kabulü, sosyal güvenliğin sağlanması,

hastanelerin sistematik biçimde örgütlenmesi ve kamu sağlığına ilişkin planların geliştirilmesi gibi meseleler üzerinde yürütülmüş uzun, bölük pörçük olsa da etkili tartışmalara dikkat etmezler. Böylesi bir gelişmenin değerine ya da böyle bir gelişmenin kısmen bile olsa akıl süzgecinden geçirilmiş bir talep ya da öfke sonucunda ortaya çıkmış olmasına ilgisiz kalmanın gerekçelerini bulmayı, mesleki içgörünün bir emaresi haline getirirler.

Ancak birey olarak hiçbir felsefecinin kendi başına fazla bir şey yapamayacağını söylemek, genelde politik felsefenin anlamlı hiçbir şey yapamayacağını söylemek değildir. Politik felsefecilerin düşünümlerinden tamamen kopmuş bir politik konuşma ihtimali kasvetli ve ürpertici bir senaryodur. Zira, politik konuşmanın terimlerinin sistematik olarak sorgulanması ve karşılıklı ilişkilendirilip yer yer yenilenmesi ya da yerinden edilmesi asıl olarak bu teorisyenlerin yaptığı çalışmalar sayesinde olmuştur. Bu türden kalıcı düşünüme hiç yer vermeyen bir konuşma çabucak dogmatik iddia ve karşı iddialar kargaşasına batar. Eğer politik felsefeciler olmasaydı, onları yaratmak zorunda kalacaktık.

Cumhuriyetçiliğe yöneliş

Politikanın doğası ya da en azından politikanın konuşma ile ilgili yönü ve politik felsefenin rolü hakkında bu kadar girizgâh yeter. Peki, ben bu kitaptaki çabalarımla neyi amaçlıyorum?

Politik felsefeyle ilgilenen meslektaşlarıma ve aslında bu disiplinin bazen etkisi altına aldığı daha genel izleyicilere, çağımızdaki tartışmalarda yeteri kadar dikkat edilmeyen bir derdi ve bir ideali hatırlatmak istiyorum. Söz konusu derdi, tahakküm altına alınma konusunda bir şikâyet ve söz konusu ideali de bir özgür olma vizyonu olarak açıklamak istiyorum. Bu tahakküm ve özgürlük dilinin, tahakkümsüzlük olarak özgürlük dilinin, demokrasiyle eş gördüğümüz en önemli kurum ve oluşumların çoğunu şekillendiren eski, cumhuriyetçi düşünce geleneğiyle bağlantılı olduğunu göstermek istiyorum. Ve çağdaş politik tartışmada bu dile yeniden bir yer bulmak için çok iyi nedenler olduğunu savunmak istiyorum. Politikayı tahakkümsüzlük olarak özgürlük talepleri açısından düşünmek bize temiz bir devlet ve temiz bir sivil toplumu bekleme

nedenimiz hakkında tam ve inandırıcı bir tablo çizer.

Dert derken kast ettiğim, başkasının insafına kalmış olmak, ötekinin keyfi olarak yapacak konumda bulunduğu belli bazı kötülükler karşısında savunmasız yaşıyor olmaktır; ve bu, özellikle, her birimizin başkasının tahakkümünde olduğumuzu görecek bir konumda, her birimizin bunu göreceğini görecek bir konumda vb. olmaktır. Bu, kendini kocasının onu istediği zaman dövebileceği ve herhangi bir umut ışığının olmadığı bir konumda bulan bir kadında; işverene karşı şikâyette bulunmaya cüret edemeyen ve işverenin keyfine göre süren bazen küçük bazen ciddi her türden kötü muameleye maruz kalan işçide; feci bir sefalet ve yıkımdan sakınabilmesi alacaklının ya da banka memurunun insafına kalmış borçluda; ve çocuklarının yiyecek karnesi alıp alamayacağı sıradan bir memurun kaprisine kalmış sosyal yardıma muhtaç birinde ifadesini bulan derttir.

Günümüz düşüncesi bu konumlardaki bireylerin etkin olarak baskı altında tutulmadıkları ya da engellenmedikleri sürece özgürlüklerini koruduklarını öne sürer. Ancak müdahaleye maruz kalsınlar ya da kalmasınlar, başlarında bir belanın olduğu kesindir. Kendilerine el kalkmamış olsa dahi, başkalarının mevcudiyetinin gölgesinde yaşarlar. Başkalarının tepkileri hakkında belirsizlik ve başkalarının ruh halini sürekli gözeten bir yol tutturma ihtiyacı içindedirler. Zayıflıkları yüzünden horlandıkları, başkalarının gözlerinin içine bakamadıkları ve hatta kendilerini sevdirme çabasına girdiklerinde yaltaklanmaya, yağ çekmeye ya da dalkavukluk etmeye zorlandıkları bir konumda bulurlar kendilerini.

Benim burada savunduğum gibi, özgürlük hakkındaki eski, cumhuriyetçi düşünme tarzında böyle bir tahakküm altında olan bireylerin tartışmasız bir biçimde özgürlükten yoksun oldukları kabul edilmiştir. Tahakküm kuran fail engellense bile, özgürlük tahakkümle birlikte düşünülemez. Özgürlükten mahrum olmak kısıtlanmış olmaktan ibaret değildir; aksine, adil bir hukuk sisteminin –keyfi olmayan bir rejimin– getirdiği kısıtlama kişiyi özgürlüğünden mahrum bırakmaz. Özgürlükten mahrum olmak daha çok keyfi bir idareye tabi olmak, başkasının potansiyel olarak keyfi iradesine ya da potansiyel olarak kendine has yargısına tabi olmaktır. Özgürlük böyle herhangi bir tabiiyetten, böyle herhangi bir ba-

ğımlılıktan kurtulmuş olmakla ilgilidir. Özgürlük, hiç kimsenin başkasına keyfi müdahalede bulunacak güçte olmadığına dair ortak bir bilinçle, yurttaşların birbirlerinin gözlerinin içine bakabilmelerini gerektirir.

Sözünü ettiğim eski, cumhuriyetçi gelenek, Roma Cumhuriyeti zamanından Cicero; Machiavelli –*Discorsi*'nin (Söylevler) "ilahi Machiavelli"si– ve Rönesans dönemi İtalyan cumhuriyetlerinden çeşitli diğer yazarlar; James Harrington ile İngiliz İç Savaşı ve *Commonwealth** dönemi ve sonrasından ismi pek duyulmamış bir sürü yazar; ve on sekizinci yüzyıl İngiltere, Amerika ve Fransa'sından birçok cumhuriyet ya da *commonwealth* teorisyenini çağrıştırır. Ben çoğu kere on yedinci yüzyıl sonları ve on sekizinci yüzyılda İngiliz ve Amerikan düşüncesine hâkim olan "*commonwealthmen*" üzerinde duruyorum. *Commonwealthmen* kendilerini tahakkümsüzlük olarak özgürlük –keyfilikten kaçış olarak özgürlük– idealine adadılar ve bugün hâlâ yaşayan politik refleks ile düşünce alışkanlıklarının şekil almasına yardımcı oldular. Onların özellikle üzerine titredikleri şey, tahakkümsüzlük olarak özgürlük davası doğrudan doğruya devlete ve memurlarına dayanmakla birlikte –nihayetinde, halk böyle bir özgürlüğü yaşamasını devlete ve anayasaya borçludur– bu memurların da doğaları gereği bir tehdit oluşturduğu ve halkın "bu alçakları dürüst tutmak" için gayret sarf etmesinin zorunlu olduğuydu; özgürlüğün bedeli sürekli uyanık kalmaktır.

Geleneksel *commonwealthmen* ve cumhuriyetçiler tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealini selamlarken, yalnızca bunun mülk sahibi bir seçkin kesimin, hâkim zümrelerden erkeklerin ideali olduğunu düşünmüşlerdi; nihayetinde hepsi erkekti ve kendi çağlarının erkekleriydi. Ancak onların ideallerini yeniden benimsememiz ve çağdaş bir toplumun fertleri için evrensel bir ideal olarak yeniden gündeme getirmemizin bütün gerekçeleri mevcuttur. Kitap ilerledikçe açıklığa kavuşacağı gibi, bu her halükârda

* *Commonwealth*, 1649'da I. Charles'ın ölümünden 1660'taki Restorasyon dönemine kadar Britanya Devleti'ne verilen addır ve sözcük anlamı, bu dönemle birlikte az ya da çok gevşek bir biçimde ortak bir bağlılık gösteren özerk devletlerden oluşmuş birliktir. *Commonwealthman/men* ise bu yönetimi ya da biçimi savunan kişi/kişiler demektir. (ç.n.)

benim kendi kanaatimdir. Ben tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonunun, üzerinde fikir birliğine vardığımız önkabullerimizin birçoğu ile uyum içinde olduğuna, halihazırda kurumlarımızın birçoğunun yapısına işlemiş aranan özellikler barındırdığına inanıyorum ve ayrıca bunun, iyi bir devlet ve iyi bir sivil toplumun üyelerinin ne yapması gerektiğine ilişkin inandırıcı bir açıklama yapılmasına yardımcı olabileceğini düşünüyorum.

Daha önce günümüzün demokratik politika dünyasında mevcut birçok meşruiyet dilinin olduğunu söylemiştim. Gelgelelim, bu dillerin çarpıcı özelliklerinden biri, hepsinin özgürlük nosyonunu şu ya da bu noktada işin içine sokmalarıdır; bunların hepsi ortak bir özgürlük ya da kurtuluş kavramından hareket ederler. Ekonomi dili bizi serbest piyasaya ve birbirimizle ne türden olursa olsun sözleşme yapma özgürlüğüne yönlendirir; haklar dili, düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü, hareket etme özgürlüğü vb. üzerinde durur; refah, adalet, eşitlik, yoksulluk, sömürü ve tabiiyet dili, özgürlüğü kazanmak ya da özgürlüğü etkili kılmak için zorunlu koşulları yaratma iddiasındadır. Ve demokratik meşruiyet dili ısrarla özgür bir halkın özgürce karar verdiği şeyin meşruiyeti ve birey olarak kişinin bu kolektif özgürlüğü paylaşma biçimi üzerinde durur.

Birbiriyle örtüşen bu özgürlük terimleri hepimizin ya da en azından Batı tipi demokrasileri benimsemiş herkesin doğal olarak özgürlük nosyonuna verdiği önemi gösterir. Biz onu nasıl yorumlarsak yorumlayalım, nosyonun düşüncemizde büyülü bir havası vardır. Bu statünün varlığı, benim cumhuriyetçi özgürlük ideali hakkındaki argümanımın eski eser meraklılarına özgü ya da analitik bir ilgi alanı olmaktan öte bir anlama geldiğini gösterir. Ben geleneksel, cumhuriyetçi özgürlük idealinin inandırıcı bir politik talepler manifestosunu destekleyip bütünleştirdiğini ve eğer bir devlet ya da bir toplum, fertlerinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü gözetiyorsa, aranan öteki vasıfların çoğunun da kendiliklerinden gözetileceğini savunuyorum. Ne denirse densin, özgürlük nosyonunun merkeziliği bu iddianın en azından dikkate değer bir iddia olduğu anlamına gelir. Bu, hatalı olabilir ama kesinlikle boş bir iddia değildir.

Bunun nevi şahsına münhasır bir iddia olmadığını da belirtmeliyim. Cumhuriyetçi düşünce geleneğinin verimli bir fikirler

ve idealler kaynağı olduğunu tek başıma bulmuş değilim. John Pocock (1975) ve Quentin Skinner (1978; 1983; 1984) gibi tarihçiler son yirmi yıl içinde geleneği gözler önüne sermekle kalmadılar, onun çağdaş politaya nasıl yeni bir açınım getirebileceğini de gösterdiler. Öte yanda, Cass Sunstein (1990a; 1993a; 1993b) gibi hukukçular 1800'lü yılların sonunda özellikle Amerika'da yeniden canlanan cumhuriyetçi geleneği ele aldılar ve bu geleneğin Amerikan Anayasası'nı tümüyle farklı bir şekilde yorumlamanın yolunu açtığına ve daha genel olarak hükümetin rolüne derinlikli bir bakış imkânı sağladığına ilişkin sağlam bir tez ileri sürdüler. Ben bu kitabın son bölümlerinde Sunstein'ın çalışması ile çeşitli bağlantılar kurdum. Etkin işbirliğine girdiğim John Braithwaite gibi kriminologlar ve mevzuat teorisyeni hukukçular, cumhuriyetçi gelenekte hem bir mevzuat sisteminden –örneğin, ceza hukuku sisteminden– taleplerimizi hem de bu taleplerin nasıl karşılanacağına ilişkin beklentilerimizi ortaya koymamız açısından bir dizi inandırıcı fikir buldular (Ayres ve Braithwaite 1992). Ve yakın dönemde bunlar, cumhuriyetçi bağlantıları inceleyip kaydetmeye başlayan ve bazen etkin bir biçimde cumhuriyetçi fikirlere dayanan çok sayıda yorumcudan sadece birkaçıdır.[1]

Cumhuriyetçilik, popülizm, liberalizm

Skinner, Sunstein ve Braithwaite gibi düşünürler kendilerini cumhuriyetçi olarak adlandırdıklarında –ve aslında ben de kendimi böyle adlandırdığımda– belirtmem gerekir ki, benimsediğimiz gelenek halkın demokratik katılımını iyinin en üstün biçimlerinden biri olarak selamlayan ve sıklıkla popüler katılımın genelde bir önvarsayım olarak aldığı kabul edilen kapalı, homojen toplumun arzu edilir bir şey olduğuna (Philip 1996), cemaatçi tarzda övgüler düzen türden bir gelenek –son tahlilde, popülist bir gelenek– değildir. Bu kitapta anlatıldığı haliyle cumhuriyetçi gelenek, doğası gereği popülist olmadığı gibi, aslında ileride göreceğimiz üzere,

1. Örn., Nicolet (1982), Ferry ve Renaut (1985), Michelman (1986), Elkin (1987), Pagden (1987), Weintraub (1988), Taylor (1989), Oldfield (1990), Bock vd. (1990), Rahe (1992), Fontana (1994), Hutton (1995), Blom (1995), Spitz (1995a), Viroli (1992; 1995). Ayrıca bkz. Pettit (1996c).

özel olarak cemaatçi de değildir. Cumhuriyetçi özgürlük, Dördüncü bölümde açıklanan anlamda cemaatçi bir idealdir ama bu, ideal modern çoğulcu toplum biçimleri ile bağdaşır. Ve cumhuriyetçi gelenek demokratik katılımın değerini ve önemini takdir etmekle birlikte, ona temel bir değer atfetmez. Demokratik katılım cumhuriyet için vazgeçilmez olabilir ama bunun nedeni katılımın bağımsız çekiciliği, pozitif kavrayışın iddia edeceği gibi, özgürlüğün demokratik katılım hakkından ne az ne de çok olması değil, demokratik katılımın tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün kazanılması açısından zorunlu olmasıdır.

Bu noktayı vurgulamak önemlidir çünkü "cumhuriyetçi" terimi birçok çevrede, muhtemelen Hannah Arendt'in (1958; 1973) etkisiyle cemaatçi ve popülist bir yaklaşımı (Viroli 1992; 286-87) çağrıştırmaya başladı. Böylesi bir yaklaşım kolektif mevcudiyetleri içinde halkı efendi, devleti de hizmetkâr olarak gösterir ve halkın yalnızca zorunluluğu olduğunda, devlet temsilcilerine ve memurlara bağlı kalması gerektiğini ileri sürer. İster meclis isterse plebisit yoluyla olsun, doğrudan demokrasi sistematik olarak tercih edilen seçenektir. *Commonwealth* yanlısı ya da cumhuriyetçi tutum ise aksine halkı hem birey hem de kolektif olarak asil, devleti de vekil olarak, özelde, devlete keyfi olmayan bir düzen sağlaması için yetki veren güç olarak görür. Bu tutum açısından, doğrudan demokrasi çok kötü bir şey olarak görünebilir çünkü aşırı bir keyfilik biçimini, çoğunluğun tiranlığını getirebilir. Demokratik kontrol araçları kuşkusuz istenir ve vazgeçilmez şeylerdir ama iyi yönetimin her derdine çare değildir.

Cumhuriyetçiliğin popülist alternatifi için bu kadar yeter. Şimdi benim öngördüğüm biçimiyle cumhuriyetçi gelenek ile liberal politika kavrayışı tarafından temsil edilen daha belirgin bir alternatif arasındaki ilişkiye geldik.

Daha sonra savunacağım gibi cumhuriyetçi gelenek, birçok dini ve benzeri bölünmeyi aşan bir temelde yaşayabilir bir devlet ve yaşayabilir bir sivil toplum örgütlemenin mümkün olduğu varsayımını liberalizmle paylaşır. Buna dayanarak birçok liberal bu geleneğin kendilerine ait olduğunu iddia edecektir. Ama liberalizm, iki yüz yıldan daha uzun bir süreyi bulan gelişme dönemi boyunca ve etkili akımlarının çoğunun şahsında müdahalenin yokluğu ola-

rak negatif özgürlük kavrayışı ve bazı insanların ötekiler üzerinde tahakküm kuran bir gücü ellerinde bulundurmalarının, o gücü kullanmamaları ve çok küçük bir ihtimalle kullanacak olmaları şartıyla, doğası gereği baskıcı bir şey olmadığı varsayımıyla birlikte anılır. Güç ve tahakküme karşı bu göreli ilgisizlik liberalizmi evde, işyerinde, seçmen kitlesinde ve başka yerlerde, cumhuriyetçinin tahakküm ve özgürlüksüzlük paradigmaları olarak karşı çıkması gereken ilişkilere hoşgörülü kılar. Ve bunun anlamı şudur: Eğer liberaller yoksulluk, cehalet, güvensizlik vb. meselelerle ilgileniyorlarsa, birçoğunun yaptığı gibi, bunun nedeni genelde tahakkümsüzlük olarak özgürlük taahhütlerinden bağımsız bir taahhüttür; örneğin, temel ihtiyaçların karşılanması ya da insanlar arasında belli bir eşitliğin gerçekleştirilmesi taahhüdü.

Benim burada kurguladığım haliyle, liberalizm geniş bir kilisedir (Ryan 1993). Ben liberalleri müdahalesizlik olarak özgürlüğü savunan kişiler kabul ediyorum. Müdahalesizliği biçimsel değil etkin bir değer yapma ihtiyacını vurgulayan ya da müdahalesizlik kadar eşitlik ya da yoksulluğun yok edilmesine de değer veren merkez sol liberallerle biçimsel, yasal bir gerçeklik olarak müdahalesizlik oluşturmanın yeterli olduğunu savunan merkez sağ liberaller –klasik liberaller ya da liberterler (Machan ve Rasmussen 1995)– arasında ayrım yapıyorum. Birçok merkez sol liberalin böyle bir tasniften hoşnut kalmayacağını belirtmeliyim (Larmore 1993: böl. 7; Holmes 1995). Onlar kendi liberalizmlerinin cumhuriyetçi tutumla liberteryan bir yaklaşımdan daha çok ortaklık taşıdığını söyleyecek (Ackerman 1991: 29-30) ve muhtemelen popülizm, cumhuriyetçilik/liberalizm ve liberteryanizm gibi alternatif bir sınıflandırma adına popülizm, cumhuriyetçilik ve liberalizm sınıflandırmasından vazgeçeceklerdir.

Bu alternatif için de söylenecek şeyler vardır. Popülist hükümet imgesinin halkı efendi devleti de hizmetkâr olarak resmederken, cumhuriyetçi ya da *commonwealth* imgesinin halkı asil devleti de vekil olarak tasvir ettiğinden bahsetmiştim. Merkez sol liberaller hemen hemen kesinlikle bu asil-vekil imgesini onaylayacaktır ve önerilen bu sınıflandırmanın çekici bir yanı da liberteryanizmin halkla devlet arasındaki ilişkinin üçüncü ve farklı bir imgesiyle bağlantılandırılmasına imkân sağlamasıdır. Kendilerini liberter ola-

rak adlandıranlar halkı atomize bireylerin toplamı –kolektif bir kimlik taşımayan bir toplam– olarak görmeye yatkındırlar ve ideal olarak devletin, kendi atomize çıkarlarının peşindeki bireylerin ihtiyacını karşılamaya yönelik bir aygıt olmanın ötesine geçmediğini savunurlar. Bu model ne efendi-hizmetkâr ne de asil-vekil modelidir, bireylerin toplamı ve bireysel tatmin sağlama aygıtı modelidir. Çok sayıda boyutu içine alan sınıflandırmalardan hoşlananlar için, mevcut en iyi sınıflandırma belki şöyledir: Halkçı, cumhuriyetçi/liberal ve liberter.

Ama bu değerlendirmeler bir yana, hem merkez sol liberalleri hem de liberterleri içine alan geniş bir kilise olarak bir liberalizm tasvirinde ısrar etmek niyetindeyim. Bunun nedeni asıl ağırlık verdiğim konunun, teorisyenlerin özgürlüğü nasıl farklı gördükleri olmasıdır ve bence, kendilerine liberal diyenlerin çoğu –hepsi değil, çoğu (bkz. Gaus 1983; Raz 1986)– özgürlüğü, cumhuriyetçi bir biçimde, tahakkümsüzlük olarak değil, negatif bir biçimde, yani müdahalesizlik olarak düşünüyorlar. Merkez sol liberaller bu kitapta ortaya konacak cumhuriyetçi çizgiyi kurumsal içerimleri bakımından çekici bulacaklardır. Ama sanıyorum çoğu, bu çizginin burada kendine özgü bir temelden destek aldığını kabul etmek durumundadır. Bu, onların hayranlık duyduğu *commonwealth* geleneğinden gelenler için tanıdık bir temel olabilir –bu temel Harrington ve Locke, Montesquieu ve Madison gibiler için de tanıdık olsa gerek– ama bu, kendi kendisiyle barışık olmaktan uzak liberal metinlerde genel kabul gören bir temel değildir.

Bazı düşünce tarihçileri benim buradaki konuşma tarzıma ve daha sonra cumhuriyetçi gelenekten, liberal ya da popülist gelenekten ayrı bir şey olarak bahsetmeme hararetle karşı çıkacaktır ve burada bir kayıt koymamız gerekiyor. Bu kitap tamamen ayrı bir tarihsel kaynak niteliğindeki bir özgürlük nosyonundan yola çıkıyor ve ben giriş bölümünde bu özelliğe dikkat çekiyor olsam da, kitap öz olarak düşünce tarihindeki birçok tartışmalı teze bağlı kalmamıştır. Belki cumhuriyetçilik bir gelenek adını almaya layık değildir, örneğin gelenek olması için gereken tutarlılıktan ve iç bağlantılardan yoksundur. Belki devletin gücüne –güçlünün gücünden ayrı olarak devletin gücüne– ilişkin on yedinci yüzyıla duyulan yeni ilgide öyle bir kopuş vardır ki, bu kopuşu temsil eden tek bir

gelenek göremeyiz (Pasquino, yayına hazırlanıyor; ayrıca bkz. Michelman 1986; Manent 1987). Ya da belki benim tek bir gelenek olarak takdim ettiğim şeyi farklı dönemler ya da kollar şeklinde alt bölümlere ayırmak için başka gerekçeler vardır. Kendimi bu tür ayrıntılı sorunlara girmek zorunda hissetmiyorum.

Benim tam olarak belirtme gereği duyduğum şey, özgürlüğün keyfi kontrolden bağışıklık olarak sunuluşuna, tarihe mal olmuş birçok yazarda rastlandığı; bunun idealin belirgin ve meydan okuyan bir kavrayışı olduğu ve çağdaş politik felsefede üzerinde kafa yormaya değecek bir konu olduğudur. Cumhuriyetçi düşünce hakkında anlattığım hikâyede bunun ötesine geçiyorum elbette. Ben tahakkümsüzlük olarak özgürlük inancını, çok farklı dönemlerden ve çok farklı felsefi geçmişleri olan düşünürleri bir araya toplayan birleştirici bir tema olarak alıyorum. Ve bu temaya bağlı kalmanın söz konusu düşünürler arasında ortak kurumsal ilgiler doğurduğunu düşünüyorum; bu ilgiden bazıları hukukun ve yönetimin karakteri, kamusal otoritelerin denetlenmesi ile erdemliliğin beslenmesi ve yolsuzlukların engellenmesidir. Ama kitabın bu tarihi yanı talidir. Eğer düşünce tarihçileri bunu yanıltıcı bulurlarsa, o zaman daha somut tarihsel önermeleri ancak benim felsefi iddialarım hakkındaki yorumlarıyla haklı görülebilir basitleştirmeler olarak göreceklerdir.

Cumhuriyetçilik için tezler

İster sağ ister sol kanattan olsunlar, liberallerin ve popülistlerin cumhuriyetçi yaklaşıma kulak vermesini neden umayım ki? Politikayla ilgili her büyük okulun daha özgül kurumsal konulara ilişkin yargı oluşturmalarına hizmet eden bir ya da bir dizi aksiyomu vardır; aksiyomların kurucu bir taslakta olduğu gibi tek bir haklılık gerekçesi olmasına gerek yoktur ama onlar kurumları örgütlemek açısından iyi bir başlangıç noktası olduklarını iddia ederler. Böylesi her yaklaşımı iki cepheden değerlendirmek lazımdır: Birincisi, hem kendi başlarına hem de üzerlerine düşen örgütsel rol açısından aksiyomun ya da aksiyomların çekiciliği cephesinden; ve ikincisi, bu aksiyomlardan türetilmiş teoremlerin akla uygunluğu ve yeterliliği cephesinden. Kitabın daha sonraki bölümlerinde anlatıla-

cağı üzere, bu tablo John Rawls'un (1971) düşünümlü denge yöntemiyle uyumludur.

Cumhuriyetçi teori, bence, hareket noktası olan aksiyomla bütün rakiplerinin takdirini hak eder. Cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı, insanların bireysel seçim güçlerine ağırlık verdiği ve böylece müdahalesizlik olarak negatif özgürlük nosyonuyla ortak çok şeyi olduğu oranda, liberallere cazip gelecektir. Ve bu kavrayış, benim savunduğum tahakkümsüz yönetimin sıradan halkın çıkarları ve fikirlerini izlemek zorunda oluşunu getirdiği oranda popülistlere cazip gelecektir; bu, demokratik benlik hâkimiyeti olarak (kendi kendinin efendisi olma anlamında –ç.n.) pozitif, popülist özgürlük nosyonunun arkasında yatan fikirdir. Cumhuriyetçi düşüncenin merkezi aksiyomu yeni ortaya çıkmış bir nosyon değildir ve hatta adalet ve eşitlik gibi, çekiciliği, itiraz konusu bir vizyonun kabulüne bağlı olan bir nosyon da değildir. Kendi başına, bütün katılanların dikkatini çekecek kadar geleneksel ve ılımlıdır.

Ancak, cumhuriyetçi teori ılımlı ve geleneksel bir başlangıç noktası etrafında örgütlenmiş olmakla birlikte, kendisinden türettiğimiz hükümet kurumları hakkındaki teoremleri son derece verimli ve iddialıdır. Bu teori bizi sağcı liberallerin tatmin edici buldukları türden bölük pörçük ve ruhsuz bir hükümetle baş başa bırakmaz. Ve o popülistlerin onay vermek zorunda oldukları müdahaleci, çoğunlukçu yönetimi –potansiyel olarak tiranlık yönetimini– desteklemez. Bu teori, kitapta örnekleriyle gösterildiği gibi, onların birçok sezgisine rakip bir aksiyomlaştırmayla, merkez sol liberallerin benimsediği tutuma çok yakın bir yönü işaret eder. Ama rakip aksiyomlaştırmanın iki avantajı vardır. İlki, solcu liberallerin genelde kabullendiklerinden daha az tartışmalı bir temelden hareket eder; örneğin, sağcı muhaliflere karşı savunma imkânı veren ortak bir dayanak sağlar. Ve ikincisi, cumhuriyetçi aksiyomlaştırma son derece kendine özgü ama aynı zamanda inandırıcı bir biçimde ortak sezgileri geliştirir. Daha sonra görüleceği gibi, örneğin, eşitlikçi ve hatta cemaatçi kurumların haklılaştırılması için cazip bir yol gösterir. Ve rıza nosyonunun yerini itiraz edebilirlik nosyonunun aldığı demokratik kurumları yeniden düşünmek için heyecan verici bir yolu destekler.

Kitabın planı

Ve nihayet kitabın planına geldik. Birinci bölüm, cumhuriyetçi özgürlük nosyonunun nasıl ortaya çıkıp istikrar kazandığını ve en bariz başarısını sağladığı bir anda Amerikan Devrimi etrafında dönen tartışmalar içinde nasıl gölgede kaldığını anlatıyor. Bu, müdahalesizlik olarak özgürlük nosyonunun, tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonuna üstünlük sağladığı ve bence, liberalizmin egemen politik felsefe olarak cumhuriyetçiliği yerinden ettiği dönemdi. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonunun felsefi bir anlatımını içeren ikinci bölüm, bu fikri biçimsel olarak düzene sokmakta ve müdahalesizlik olarak özgürlük ile karşıt noktalarını sergilemektedir. Üçüncü bölüm, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün devlet için yol gösterici bir ideal işlevi görme kapasitesini tartışır. Ve dördüncü bölüm, tahakkümsüzlük olarak özgürlük ile Fransızların *liberté, égalité, fraternité* üçlüsü arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarır; bu bölüm tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün eşitlikçi ve cemaatçi karakterini sergilemeyi ve politik bir ideal olarak sahip olması gereken çekiciliğini göstermeyi amaçlıyor.

Bu ilk dört bölümü izleyen dört bölüm, tahakkümsüzlük olarak özgürlük davasına olabildiğince iyi hizmet verebilmesi için, bir devlet ve bir sivil toplum örgütlenmesinin kurumsal çeşitlenmesine eğiliyor. Beşinci bölüm, bireylerin ve grupların farklı düzeylerde kaynaklara, farklı düzeylerde *dominium*'a sahip olmaları sayesinde birinin diğerine karşı uygulayabileceği keyfi müdahalelere engel olmak için, bir modern devletin ne yapması gerektiği üzerinde duruyor. Ve ardından altıncı bölüm, cumhuriyetçi devletin tahakkümsüzlüğü öne çıkarması ve ikiz bir sözcük olan *imperium*'un ifade ettiği tahakküm biçimini temsil etmemesi için (Kriegel 1995), neler gerektiğini irdeliyor. Beşinci bölüm, cumhuriyetçi devletin *dominium*'u denetlemedeki amaçlarını –özdeşleşeceği davaları, destekleyeceği politikaları– belirlerken, altıncı bölüm, *imperium*'u denetleyebilmek için devletin alması gereken biçimleri anlatır: Özelde, bu tehlikeyi savuşturmak için gereken anayasa ve demokrasi türlerini açıklar. Yedinci bölüm, bir yandan yetersizlikler ve kötüye kullanmalar karşısında denetim mekanizmaları sağlarken, öte yandan böylesi cumhuriyetçi amaçları ve biçimleri

hayata geçirmek için nelerin yapılabileceğini tartışıyor. Ve sekizinci bölüm, eğer cumhuriyetçi devlet *dominium* ve *imperium* ile ilişkili olarak hedeflerine ulaşacaksa, cumhuriyetçi değerlerin sıkıca kök saldığı bir sivil toplum biçimiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini öne sürerek tartışmayı özetliyor: Böylesi mucizelerin kendi başlarına ortaya çıkmaları beklenemez. Bu sivil toplum bağlantısı son bölüme bırakılmış olmakla birlikte, en önemli unsurdur. Kitabın yalnızca ilk yedi bölümünü okuyan birisi kitabın savunduğu cumhuriyetçiliğin en önemli yanlarından birini kaçıracaktır.

Birinci Kısım

Cumhuriyetçi özgürlük

I
Negatif ve pozitif özgürlükten önce



A. NEGATİF VE POZİTİF ÖZGÜRLÜK

Günümüzün sosyal ve politik örgütlenme tartışmaları Isaiah Berlin'in (1958) meşhur ettiği bir ayrımın ağırlığı altında yürütülmektedir. Bu, Berlin'in geç dönem bir on sekizinci yüzyıl geleneğini izleyerek (Lind 1976) negatif ve pozitif özgürlük diye adlandırdığı ayrımdır.

Negatif özgürlük, Berlin'in anladığı biçimiyle, müdahalenin olmaması halidir; söz konusu müdahale yalnızca kaçırma ya da hapsetme gibi fiziksel baskı değil, aynı zamanda ciddi tehdidin getirdiği baskı ("ya paranı ya canını"; "ya para ya kodes") türünden aşağı yukarı maksatlı bir müdahaledir. Ben "hiç kimse benim yap-

tıklarıma karışmadıkça" (Berlin 1958: 7); zorlama ve engelleme olmaksızın seçimlerimi yapabildiğim oranda, negatif olarak özgürüm.

Berlin'e göre, pozitif özgürlük müdahalenin olmamasından, başkaları tarafından kendi başına bırakılmaktan daha fazlasını, faillerin kendi benliği üzerinde denetim ya da benlik hâkimiyeti kurmada etkin rol oynamasını gerektirir: Burada insanların kendilerini özdeşleştirdikleri benlik, her bireyin içinde pusuda bekleyen az ya da çok kısmi benlikleri denetimi altına almalıdır. Ben, "insanın kendi içinde bölünmüş olduğunu iddia eden benlik hâkimiyeti"ni (Berlin 1958: 19) sağladığım oranda pozitif olarak özgürüm.

Berlin, günümüz teorisyenlerinin negatif özgürlüğü anlamlı bir ideal olarak öne çıkaran ve pozitif özgürlüğün kanıtları hakkında ciddi kuşkular uyandıran fikirlerini şekillendirdi. Ona göre, pozitif özgürlüğün benlik hâkimiyeti ideali cazip görünebilir ama kolaylıkla kötücül bir tarzda da yorumlanabilir: Örneğin, belki devletin dayattığı disiplin yardımıyla, kişinin kendi benliğinin zayıf yanlarına hâkim olacak kadar muktedir hale gelmesi ideali olarak; bölünmüş, atomize olmuş benliğin daha büyük milli ruhun bütünlüğü tarafından özümlenerek aşılması ideali olarak; ya da ortak çıkarı gözeten ve gerçekleştiren, kendi kaderini tayin etmiş bir politik yapının parçası haline gelerek ademimerkezi, bireysel iradeyi bastırma ideali olarak.

Berlin negatif özgürlüğü çekici, pozitif özgürlüğü de kötücül göstermenin ötesinde şeyler yaptı. Modern, ayakları yere basan düşünürlerin çoğunun özgürlüğü negatif anlamda aldıklarını, buna karşın pozitif özgürlük yorumlarının daha eski ve daha şüpheli kaynakları çağrıştırdığını ima etti. Negatif kavrayışı Hobbes, Bentham ve Mill gibi "klasik İngiliz politik felsefecileri", Montesquieu, Constant ve de Tocqueville gibi Fransız Aydınlanması'nın parlak isimleri ve Jefferson ve Paine gibi Amerikan kahramanlarına, kısaca, modern liberalizmin tanrılarına yakıştırdı. Öte yandan, pozitif kavrayışı da Herder, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel ve Marx gibi kıta Avrupası romantikleri; Budistler, Hıristiyanlar ve Stoacılar gibi dinsel ve yarı dinsel gruplaşmalar, Jakobenler ve komünistler gibi radikal, hatta totaliteryan politik düşünürlerle eşleştirdi.

Öne sürdüğü bu kahramanlar ve karşı kahramanlar senaryosu

sayesinde Berlin, antik özgürlüğü modern özgürlükten ayırma geleneği ile ilişki kurdu (Spitz 1995a). Açıkçası, pozitif özgürlük geçmişe ait bir şey, antik dönemin özgürlüğü iken, negatif özgürlüğün gerçek anlamda modern bir ideal olduğu kastediliyordu burada. Negatif özgürlük artık hepimizin özdeşleşebileceğimiz Aydınlanmacı bir değer iken, deniyordu, pozitif özgürlük sadece Aydınlanma karşıtlığının romantik hayranları olarak modern çağ öncesi zamanları alkışlayanları cezbedecek türden bir idealdir. Antik -modern ayrımı geçen yüzyılın başlarında Benjamin Constant'ın (1988) "Antiklerin Özgürlüğü ve Modernlerin Özgürlüğü" adlı meşhur makalesinde ortaya sürülmüştü. Constant'ın modern özgürlüğü Berlin'in negatif özgürlüğüdür ve onun antik özgürlüğü de –demokratik olarak kendini yöneten bir cemaate ait olma özgürlüğü– Berlin'in pozitif kavrayışının en belli başlı çeşitlemesidir. Modern özgürlük kendi özel iradenizin yönetimine bırakılırken, antik özgürlük, demokratik olarak belirlenmiş kamusal bir irade ile yönetimin paylaşılmasıdır. Modern ideal öz olarak liberal, antik ideal ise öz olarak popülisttir (Riker 1982).

Ben politik düşüncede negatif-pozitif ayrımının pek bir işe yaramadığını düşünüyorum. Bu, ayrıntıları bir yana bırakarak, özgürlüğü anlamanın ancak iki yolu olduğuna ilişkin felsefi yanılgıyı pekiştirmektedir: Bu yollardan birinde, özgürlük bireysel seçimin önünde dışsal engeller bulunmamasından ibarettir; ikincisinde ise özgürlük, benlik hâkimiyeti ve kendini gerçekleştirmenin hizmetindeki vasıtaların mevcudiyeti ve genel olarak işlemesi (Taylor 1985: makale 8; Baldwin 1984); özelde de bireyin ortak, popülist bir iradenin oluşumunda başkalarıyla birlik olabilmesini sağlayan katılım ve oy verme vasıtalarının mevcudiyeti ve işlemesi ile ilgilidir.

Negatif ve pozitif ayrımı, özel ve popülist özgürlük biçimindeki bu felsefesi ikileme paralel olan tarihsel bir anlatıyı pekiştirmektedir. Bu hikâyede, modern çağ öncesi zamanlarda özgürlükten bahsedenlerin derdi hemen her zaman demokratik üyelik ile katılım ve böylesi bir aidiyetin getireceği iddia edilen bütünlenmedir; bunlar, örneğin, klasik çağda Atinalı'nın, en azından Aydınlanma karşıtı narin, nostaljik bir mercekten göründüğü haliyle Atinalı yurttaşların neredeyse hiç tanımadığı türden kay-

gılardır (Arendt 1973; MacIntyre 1987; karş. Finley 1973; Fustel de Coulanges 1920). Öte yandan, modernlerin sorunu her bireyin kendi yolunu bulabildiği bir özel eylemlilik alanı ideali adına kamusal katılım idealini kapı dışarı eden değişken ve daha bireyci bir toplumun ürünü olarak görülür. Eğer bu özgürlük felsefesinde demokratik katılım destekleniyorsa, bunun nedeni katılımın kendiliğinden iyi olması değil, bireyin korunması gibi faydalı bir amaca hizmet etmesidir.

Ben, kurulan bu felsefi ve tarihsel zıtlıkların yanlış ve yanıltıcı olduklarına, özelde bunların üçüncü ve kökten farklı bir özgürlük kavrayışı ile özgürlüğün kurumsal gereklerini gözlerden gizlediğine inanıyorum. Bu üçüncü yolu cumhuriyetçilik olarak adlandırıyorum ve bu bölümdeki amacım, mevcut alternatifler (bkz. Spitz 1995b) haritasında –tarihsel ve felsefi haritada– cumhuriyetçiliğin yerini kaydetmektir.

Cumhuriyetçilikten bahsederken kastettiğim, yakın dönemli bir tarih araştırmaları okulunun ilgi odağı haline gelen uzun cumhuriyetçi gelenek –ve aslında geniş cumhuriyetçi gelenektir (Fink 1962; Raab 1965; Baron 1966; Pocock 1975; Skinner 1978; Pagden 1987; Oldfield 1990; Bock vd. 1990; Fontana 1994). Bu geleneğin doğuş yeri klasik Roma'dır ve özel olarak Cicero adını çağrıştırır. Bu gelenek, Machiavelli'nin anayasacı düşüncesinde güçlü bir biçimde hatları çizilerek Rönesans ile birlikte yeniden canlanmış ve Avrupa'nın ilk modern politik yapıları olan kuzeyin İtalyan cumhuriyetlerinin kendilerini anlamalarında önemli bir rol oynamıştır. Modern Batının politikalarına hâkim olan bir dil sağlamış ve Hollanda Cumhuriyeti'nde, İngiliz İç Savaşı sırasında ve Amerikan ile Fransız devrimleri öncesinde özellikle öne çıkmıştır.

Bu daha modern cumhuriyetçi geleneğin büyük isimleri arasında Harrington, Montesquieu ve belki de Tocqueville'i sayabiliriz; ayrıca Rousseau da bu isimler arasında sayılabilir ama elbette, bence, eserlerinin popülist olmayan bir tarzda yorumlanması koşuluyla (Spitz 1995a'da olduğu gibi). Gelgelelim, bu gelenek genelde en köklü uygulamasını iyi bilinen yazarların eserlerinde değil, *Cato's Letters* (Cato'nun Mektupları, Tranchard ve Gordon 1971) ve *Federalist Papers* (Federalist Yazıları, Madison vd. 1987) gibi metinlerde bulmuştur. Bu metinlerden ilki İngiliz Devrimi dö-

neminden on sekizinci yüzyıl sonlarına kadar canlılığını koruyan *commenwealthmen* geleneği dediğimiz gelenekle bağlantılıyken (Robbins 1959; Fink 1962; Raab 1965), ikinci ve elbette daha iyi bilinen metin, Atlantik ötesi ideolojiyle birlikte anılan, Amerikan Devrimi'nin arkasında yatan ideolojinin önde gelen formülasyonudur (Bailyn 1967).

Cumhuriyetçi gelenek, kısmen aynı metinlerin otoritesine boyun eğerek, kısmen cumhuriyetçi Roma'nın idealleri ve derslerine ortak bir ilgi göstererek ve kısmen belli kurumları yerli yerine oturtmanın önemini vurgulayarak çağları aşıp birleşmiştir – örneğin, genelde söylendiği gibi, halkın egemenliği değil hukukun egemenliği; farklı güçlerin birbirlerini denetlemesine ve dengelemesine hizmet eden karma bir anayasa; insanların kamusal görevleri yerine getirmeye ve dürüstçe yerine getirmeye istekli oldukları anlamına gelen yurttaşlık erdemine dayanan bir rejim. Sonuçta, geleneğin en önemli birleştiricisi, özgürlüğü belirgin bir tarzda tanımlama alışkanlığı olabilir. Ama bu ilk baştan veri olarak almak istediğim bir şey değil, burada gösterilmesi gereken bir şeydir.

Monarşizm karşıtlığı genelde cumhuriyetçi geleneğin bir özelliği –özellikle İngiliz İç Savaşı sırasında ve Amerikan ve Fransız devrimlerinin ardından. Ama cumhuriyetçiler ancak bir monarkın kaçınılmaz olarak mutlak iktidar peşine düşeceği ve gönüllerinde yatan özgürlüğü zedeleyeceği değerlendirmesini yaptıkları oranda monarşistlere karşıdır. Bundan dolayı, on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde buldukları meşruti monarşiyle bir sorunları olmamıştır: Montesquieu'nün şaşmaz tespitiyle (1989: 70) "cumhuriyetin monarşi biçimi ardına gizlendiği bir ülke" (Rahe 1992: 524). Ve bununla da kalmaz. Benim cumhuriyetçi saydıklarımın çoğu, stratejik ya da başka nedenlerle, kendilerini cumhuriyetçi olarak adlandırmazlar. Onlar, bizzat Montesquieu gibi, daha az radikal renklere bürünmeyi tercih ederler.

Cumhuriyetçi temalar, on yedinci yüzyıl İngilteresi'nde ortaya çıkmaya başladığında özellikle dost bir iklim buldu. İngiltere'de Orta Çağ'dan itibaren mahkemeler ve *common law** gelişirken (Berman 1983) ademimerkezi ve gönüllülük ilkesine dayanmayan

* Örf, âdet hukuku. (ç.n.)

bir biçim almış ve bunlar insan haklarının –onların sıklıkla belirttikleri gibi, insanların antik haklarının– hatta güçlüler karşısındaki haklarının yasalarla belirlenmiş olduğuna ilişkin güçlü varsayımlar ortaya çıkarmıştı; bu varsayımlar insanlarda antik ve sorgulanamaz dayanakları ile kalıcılığı olan bir anayasa, bir hukuk hâkimiyeti koşullarında yaşadıkları anlayışının yer etmesini sağlamıştı (Blackstone 1978: 127-28; Pocock 1987; karş. Blom 1995: 49). Bu yasal arka plan on sekizinci yüzyıl *commonwealthman*'in gelişmesi kadar ona böylesi elverişli bir ortam yaratan bağımsız cumhuriyetçi fikirlerin gelişmesinde de önemli olsa gerektir. Bunun anlamı, yeni dönemin cumhuriyetçiliğinin her zaman merkezi yerin mutlak gücün karşısında duvar oluşturan haklar –teamülden gelen, yasal ve anayasal haklar– nosyonuna verildiği bir hukuki biçim almasıdır (Tully 1993: 261-62; ayrıca bkz. Ingram 1994).

Bu bölümde ele alınan diğer konular altı alt başlığa ayrılmıştır. İkinci alt başlıkta, negatif ve pozitif özgürlük ayrımının doldurамadığı felsefi bir boşluk bulunduğunu, bu boşlukta üçüncü ve ayrı bir yaklaşıma, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışına yer kaldığını göstereceğim. Üçüncü alt başlıkta, son dönem akademik çalışmalarına paralel ve geleneksel ortodoksluğa karşı olarak bunun pozitif yaklaşımın bir parçası olmadığını ileri sürüyor ve böylelikle cumhuriyetçi kavrayışı ortaya koyuyorum. Ardından, dördüncü ve beşinci alt başlıklarda, cumhuriyetçi gelenekten gelen yazarların benimsediklerinin müdahalesizlik olarak negatif özgürlük anlayışı değil, tamı tamına tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı olduğu düşüncesinden yana kanıtlar getiriyorum. Altıncı alt başlıkta, müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışının on sekizinci yüzyıl sonunda kabul görmüş cumhuriyetçi nosyonu nasıl yerinden ettiğini gösteriyorum. Ve nihayet yedinci alt başlıkta, cumhuriyetçi düşünce biçimini zayıflatmakta ve yeni anlayışın zafer kazanmasını sağlamakta rol oynayan bazı değerlendirmeleri özetliyorum.

Anlattığım hikâyenin bir düğüm noktası vardır. Şöyle ki, negatif, söylendiğine göre modern müdahalesizlik olarak özgürlük fikrinin yaratıcıları Amerikan Devrimini ve onun ilan eder göründüğü parlak yeni çağı selamlayanlar değil, devrime karşı çı-

kanlar ve Britanya Krallığı'nın çıkarını savunma peşine düşenlerdi. Devrimi selamlayanlar ve savunanlar, aksine, modernist fikrin sonunda yerinden ettiği cumhuriyetçi bir anlayışla, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışıyla hareket ediyorlardı.

B. ÜÇÜNCÜ BİR KAVRAYIŞ: TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK ÖZGÜRLÜK

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ortaya koymanın en iyi yolu Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük sınıflandırmasının az ya da çok belirgin bir üçüncü ihtimalin önünü tıkadığını tespit etmek olabilir. Berlin, pozitif özgürlüğü benlik hâkimiyeti kurmak ve negatif özgürlüğü başkalarının müdahalesinin yokluğu olarak düşünür. Ne var ki, hâkimiyet ve müdahale aynı kapıya çıkmaz. O halde, özgürlüğün negatif kavrayışta olduğu gibi bir yokluktan, ama bir müdahale yokluğundan değil başkalarının hâkimiyetinin yokluğundan ibaret olacağı bir ara ihtimal için ne diyeceğiz? Bu ihtimal negatif özgürlükle ortak bir kavramsal öğeye –mevcudiyete değil, yokluğa odaklanma– ve pozitif kavrayışla ortak bir öğeye –müdahalesizlik– sahip olacaktır.

Berlin'in sınıflandırmasının sözdiziminin bu üçüncü ihtimale elverdiğini tespit etmek bir şeydir, ancak bu ihtimalin anlamlı olduğunu söylemek çok başka bir şeydir. Ben iddia ediyorum ki, izleyen alt başlıklarda tartışacağım gibi, cumhuriyetçi gelenek özel olarak bu hâkimiyetsizlik ya da benim tercih ettiğim terimle, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışıyla birlikte anılır. Gelgelelim, bu argümanlara geçmeden önce, bu kavrayışın bize anlamlı bir ihtimali gösterdiğini belirtmemiz gerekiyor. Özel olarak bu kavrayışın, öteki iki kavrayışın getirdiğinden ayrı bir ihtimali gösterdiğini açıklığa kavuşturmam gerekiyor.

Başkalarının tahakkümsüzlüğünün pozitif benlik hâkimiyeti idealinden nasıl farklı olduğunu tespit etmek bir sorun yaratmaz çünkü başkalarının hâkimiyetinin söz konusu olmamasının, benlik-hâkimiyetinin yaratılmasının teminatı olmadığı açıktır. Ancak bunun, başkalarının müdahalelerinin yokluğu biçimindeki negatif idealden farklı olduğu tespiti bir sorun çıkarabilir, zira hâkimiyet

ya da tahakkümün gerçekten de müdahaleden farklı olduğu, tartışmalı bir konudur.

Benim burada anladığım haliyle tahakküm, efendi ile köle ya da efendi ile hizmetkâr ilişkisinde ifade bulur. Böyle bir ilişki, son tahlilde, tahakküm eden tarafın tahakküm altındakinin seçimlerine keyfi bir biçimde müdahale edebileceği; özelde, etkilenen kişiyle paylaşılmasına gerek olmayan bir çıkar ya da bir kanı temelinde müdahale edebileceği anlamına gelir. Tahakkümcü taraf bu durumda müdahaleyi bilerek ve herhangi bir cezadan muaf olarak yapar: Hiç kimseden izin almasına gerek yoktur ve herhangi bir soruşturma ya da cezaya maruz kalmayacaktır. Tahakkümün ya da aslında müdahalenin analizine daha fazla dalmadan –gelecek bölümde bu işe girişeceğiz– şöyle bir düşündüğümüzde, tahakkümün ve müdahalenin sezgisel olarak farklı kötülükler olduğu açığa çıkacaktır.

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

Müdahale olmaksızın tahakküm altında olabileceğim gibi, tahakküm altına girmeksizin, bir başkasıyla köle ya da kul tarzı bir ilişkiye girmeksizin, müdahaleye maruz kalabilirim. Farz edelim ki, başka bir kişi ya da failin ancak müdahalenin benim çıkarımı gözetmesi ve benim paylaştığım türden düşünceler ışığında olması koşuluyla müdahalesine izin verilsin. Farz edelim ki, o kişi sözü edilen koşulu yerine getirdiğinde müdahale edebilecek, aksi halde müdahaleden alıkonacak ya da müdahaleye yeltenmesini caydırıcı bir cezaya uğrayacaktır. Öyle olabilir ki, üçüncü bir taraf o kişinin yaptıklarını denetler ya da bizzat kendim karşı koyacak bir konumda olabilirim. Böyle bir durumda, müdahalenin bir tahakküm getirdiğini söylemek mümkün değildir; kişi bana müdahalede bulunur ama keyfi bir temelde değil. Söz konusu kişi benimle bir

efendi olarak değil, işlerimde bir avukat gibi gücünü gösteren biri olarak ilişkilidir.

Müdahale olmaksızın tahakküm olabileceği gibi, tahakküm olmaksızın da müdahale olabilir. Birinci ihtimal müdahale etmeyen efendi ile ikincisi de hâkimiyet kurmayan müdahaleci ile gösterilmiştir. Tahakküm, müdahalesiz olabilir çünkü sadece birinin işlerinize keyfi olarak müdahale edebilecek kapasiteye sahip olmasını gerektirir; hiç kimsenin fiili olarak müdahale etmesini gerekli kılmaz. Müdahale tahakküm olmaksızın olabilir çünkü müdahale bir keyfi müdahale kapasitesinin kullanılmasıyla değil, çok daha sınırlanmış bir yetinin kullanılmasıyla ilgilidir.

Müdahale ve tahakkümün farklı kötülükler olduğunu veri aldığımızda, müdahalesizlik ve tahakkümsüzlük de farklı ideallerdir. Aralarındaki fark, müdahalenin var olup olmadığı ve tahakkümün var olup olmadığını düşünürken karşımıza çıkan dört senaryoyla gayet iyi özetlenmiştir. Bir yerde ne müdahale ne de tahakküm varsa, iki ideal de durumu onaylayacaktır. Bir yerde hem müdahale hem de tahakküm varsa, ikisi de onaylamayacaktır. Gelgelelim, kötülüklerden biri gerçekleşip diğeri olmadığı zaman iki idealin yolları ayrılacaktır. Müdahale etmeyen efendi örneğinde olduğu gibi, eğer tahakküm var ama müdahale yoksa, yalnızca tahakkümsüzlük ideali karşı çıkacak bir şey bulacaktır. Hâkimiyet kurmayan müdahaleci örneğinde olduğu gibi, eğer müdahale var ama tahakküm yoksa, yalnızca müdahalesizlik ideali eleştirecek bir şey görecektir. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, iki idealin böylesine bir arada sunulması işimizi pek kolaylaştırmaz ama idealler arası farkın bir ilk sunumu olarak hizmet görebilir. İşte size bir özet:

Müdahale yok, tahakküm yok: İki ideal için de iyi.

Hem müdahale hem de tahakküm var: İki ideal için de kötü.

Tahakküm var ama müdahale yok: Yalnızca tahakkümsüzlük ideali için kötü.

Müdahale var ama tahakküm yok: Yalnızca müdahalesizlik ideali için kötü.

İdealler arası farkı ortaya sermenin ikinci bir yolu daha vardır ve buna da değinmemiz yerinde olacak (Pettit 1993a; 1993b). Müdahalesiz yaşamak fiili dünyadaki baskıdan kurtulmaktır. Bir dizi anlamlı seçim yapma şansı olduğunda, kimse sizi şu ya da bu se-

çimi yapmaya zorlamaz; bu tercihlerden birini seçmek durumunda kaldığınızda, engelleme, tehdit ya da cezalandırma olmaksızın seçiminizi yapabilirsiniz. O halde, böyle bir müdahalesiz dünyanın tahakkümsüz bir dünya olması için ne gerekecektir? Bir anlamda az şey gerekecektir: Müdahalenin bir fail tarafından keyfi bir temelde yapılmaması ve bir tahakküm biçimini getirmemesi koşuluyla, bazı müdahalelere maruz kalmanız tahakkümsüzlük olgusunu tehdit etmeyecektir. Ama diğer, ciddi bir anlamda, o müdahalesiz dünyanın –özgün olarak keyfi güçlerin müdahalesine maruz kalmayan dünyanın– tahakkümsüz bir dünya olması için çok şey gerekecektir; bu dünya, raslantısal olarak değil, güçlü karşısında güvencede olmanız sayesinde müdahalesiz bir dünya olmalıdır.

Gerçek dünyada, pek güvenilmez bir olumsallık yüzünden, müdahalesizlik yaşayabilirsiniz: Örneğin, öyle olur ki, belli bazı güçlü kişiler sizi seviyor olabilirler ya da siz böyle kişilerin yoluna çıkmamayı başarabilir ya da onlara yağcılık yapabilirsiniz. Bu anlamda, gerçek dünyada müdahalesizlik yaşayabilirsiniz ama bunu güçlüler karşısında hiçbir güvenliğiniz olmadan, sağlıklı ve rahat olmadan yapabilirsiniz. Şu ya da bu koşul değişsin –daha az şirin, daha az şanslı ya da daha az kurnaz olun– ardından hemen müdahale, özel olarak keyfi temelde müdahale gelecektir; güçlü olan, çeşitli yollarla sizi ezmeye başlayacaktır. Diyebiliriz ki, fiili dünyada güçlünün müdahalesiyle karşılaşmaksızın yaşarsınız ama her an ortaya çıkabilecek ve şu ya da bu olumsal koşulun farklı olduğu dünyalar –şöyle ya da böyle mümkün dünyalar– içinde bunu yaşayamazsınız; yaşadığınız müdahelesizlik tüm bu dünyalarda geçerli olacak durumda değildir.

Müdahalesizlik ideali bu yapısal olumsallığı kendi bünyesinde taşır ama tahakkümsüzlük ideali ondan kurtulmuştur. Zira eğer başka birinin tahakkümü altında değilseniz, eğer başka birinin keyfi müdahale kapasitesine tabi değilseniz, o zaman gerçek dünyada müdahalesizlik yaşar ve bunu da belli bir güvenlik ve rahatlık içinde yaşarsınız. Az önce öngörülen senaryoda yaşadığınız müdahalesizlik, özellikle size müdahale edebilecek güçlü kişiler olduğundan dolayı güvensizdir; eğer müdahaleye uğramıyorsanız bunun nedeni onların her nasılsa sizden hoşlanmaları ya da sizin onlardan her nasılsa kaçınabilmeniz ya da onları kandırabilmenizdir.

Ancak tahakkümsüzlüğü yaşamakla sırf müdahalesizliği yaşamak arasındaki en ciddi fark, özellikle hiçbir bireyin sizin üzerinizde böyle bir gücünün olmamasıdır. Başkaları size karşı tavır alsa bile –daha az şirin, daha az kurnaz, ya da her neyse o olsanız bile– yine de bu yaşadığınız müdahalesizlik açısından fark etmez; onların akıllarından geçirebilecekleri herhangi bir müdahaleye karşı korunmuş olursunuz.

O halde, tahakküm altında olmadığınızda, sadece fiili dünyada değil, bahsettiğimiz türden olumsallıkların farklı, daha az hayırlı bir düzen içinde olduğu bütün olası dünyalarda bile, keyfi güçlerin müdahalesi olmaksızın yaşayabilirsiniz. Müdahalesizlik idealine bağlı olanlar, seçim şansının tahakküm altında olup olmadığına bakmaksızın, seçim şansına sahip olmaya –müdahalesizliğe– değer verirler; tahakkümsüzlük idealini benimseyenler ise zorunlu olarak genelde seçim hakkına sahip olmaya değil, tahakkümsüz seçim hakkına sahip olmaya değer verirler. Keyfi olmayan müdahaleler sonucunda ortaya çıkmış seçim şansının yokluğunu sorun etmezler ve küçük düşürücü, alçaltıcı bir lütuf olarak gördükleri kurnazlık, cazibe ya da dalkavukluk sayesinde yaşanan seçim hakkını ellerinin tersiyle itebilirler. Birinci grup, ne tür bir seçim şansının söz konusu olduğuna bakmaksızın, eldeki seçim şanslarının miktarı üzerinde dururken, ikincisi yalnızca seçim hakkıyla, tahakküme konu olmayan nitelikle ilgilidir.

Müdahalesizlik ve benlik hâkimiyeti ikileminin üçüncü bir ihtimale, tahakkümsüzlük idealine yer açtığı ve aslında belirgin bir yer açtığı yolundaki argümanım için bu kadar yeter. Ama yeni bir soru ortaya çıkıyor. Bunu bir özgürlük ya da kurtuluş ideali olarak, özgün anlamıyla, bir politik ve sosyal kurtuluş ideali olarak düşünmek akla yatkın mıdır? Özel olarak bu, müdahalesizlik ve benlik hâkimiyeti olma koşullarını özgürlük idealleri olarak tanımaya hazır biri için akla yatkın mıdır?

Tahakkümsüzlüğü bir özgürlük ideali olarak tanımanın akla yatkınlığı şuradan bellidir ki, bir yanda rakip özgür irade kavrayışlarında yapısal ortaklıklar varken, aynı zamanda (O'Leary -Hawthorne ve Pettit 1996), tahakkümsüzlük olarak politik özgürlük kavrayışı ile negatif politik özgürlük kavrayışında (bkz. MacCallum 1967) ortak bir yapı bulunur. Kişi negatif özgürlük an-

lamında özgürse, yaptığı şeylerde müdahaleden –maksatlı baskı ya da engellemeden– muaftır ve burada muafiyet, kişinin bu gibi müdahalelerden uzak yaşamasıdır. Kişi tahakkümsüzlüğü yaşıyorsa, yaptığı şeylerde keyfi müdahaleden muaftır ve buradaki muafiyet de, başkalarının bu biçimde müdahale etmeye muktedir olmamaları anlamına gelir. Muaf olunan kısıtlılık halinin sebebi herhangi bir müdahale değil, keyfi müdahaledir. Ve söz konusu muafiyet müdahalenin yokluğuyla değil, başkalarının müdahale etme kapasitelerinin yokluğuyla ilgilidir; isterseniz buna müdahalenin her dünyada geçerli olacak şekilde yokluğu deyin.

Müdahalesizlik koşuluna ilişkin bu çeşitlemeler bize aynı zamanda akla yatkın özgürlük ideali olarak da adlandırılabilecek bir alternatif sağlar mı? Bu anlamıyla tahakkümsüzlüğün, özgürlük için hem zorunlu hem de yeterli olacağı bir politik ve sosyal özgürlükten bahsetmek akla yatkın mıdır? Zorunluluk iddiası şudur: Eğer kişi belli etkinliklerinde tahakküm altındaysa, bu etkinliklerini gönüllerince müdahale edebilecek başkalarının olduğu bir koşulda yürütüyorsa, o kişinin özgür olmadığını söylemek anlamlıdır. Bunu kimse inkâr edemez, özellikle benlik hâkimiyetini bir özgürlük ideali olarak betimlemenin de akla yatkın olduğunu düşünen biri hiç inkâr edemez. Bu iddia, kişinin bir şey yaparken özgür olabilmesi için kendi kendinin efendisi olması gerektiğini söylemekle birdir; bu da, en azından kişinin başka birinin hâkimiyeti altında olmaması gerektiği anlamına gelir.

Yeterlilik iddiasına gelince, belli etkinliklerinde tahakküm altına alınmamışsa –eğer keyfi müdahaleye tabi değilse– keyfi olmayan ne kadar çok müdahaleye uğrarsa uğrasın ya da kasti olmayan ne kadar çok engellemeyle karşılaşırsa karşılaşsın, kişinin özgürlüğünü koruduğunu söylemek anlamlıdır. Buna kimse karşı çıkamaz, özellikle müdahalesizliği bir özgürlük ideali olarak da tanımlayan biri hiç karşı çıkamaz. Çünkü bu, kişinin bir şey yaparken özgür olması için başkalarının kasıtlı olarak önüne çıkmamasının yeterli olduğu, kendi kabiliyetsizliğinden ya da doğal dünyanın boyun eğmezliğinden türemiş, kasıtlı olmayan engellerle karşılaşmasının önemli olmadığı iddiasından yalnızca biraz daha kuvvetli bir iddiadır. Eğer bir özgürlük idealinde kasıtlı olmayan engeller önem taşımayabiliyorsa, o zaman başka bir özgürlük ideali

açısından da, kişinin kendi çıkarlarını ve fikirlerini izlemesi için gereken, keyfi olmayan türden müdahale –kasıtlı engelleme ya da baskı– neden önemsiz olmasın ki? Nihayetinde, keyfi olmayan böylesi bir müdahale, birinin gönlü estiğince yaptığı müdahaleden belirgin biçimde farklıdır.[1]

Sonuç olarak diyebilirim ki, tahakkümsüzlük ve benlik hâkimiyeti idealleri arasında üçüncü bir alternatif var olmakla kalmaz, aynı zamanda bu alternatif koşulu, başkaları gibi, politik ve sosyal özgürlük ideali olarak düşünmek de tamamen akla yatkındır. Tespit edilen bu noktalar ışığında, şimdi cumhuriyetçi geleneğe dönme ve bu geleneğin neden öteki ikisinden biriyle değil de bu üçüncü özgürlük kavrayışıyla ilişkili olduğunu görme zamanıdır.

C. CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞI POZİTİF BİR KAVRAYIŞ DEĞİLDİR

Berlin-Constant çizgisine paralel olarak cumhuriyetçi geleneği okumanın standart yolu, onu pozitif özgürlüğü, özelde demokratik katılım özgürlüğünü her şeyin üzerinde gören bir gelenek olarak ele almaktır. Ancak cumhuriyetçi geleneğin demokratik katılımın önemine, şaşmaz bir biçimde olmasa da, tekrar tekrar vurgu yapmasına rağmen, üzerinde durulan asıl nokta bariz olarak müdahalenin getirdiği kötülüklerin savuşturulmasıdır. Yakın dönemde Quentin Skinner ve bazı başka düşünce tarihçilerinin eserlerinde öne çıkardıkları bir temadır bu.[2] Müdahalenin getirdiği kötülükler üzerine yapılan vurgunun müdahalesizlik olarak özgürlük inan-

1. Bir kişi doğal ya da kasıtlı olmayan engellerle karşılaştığında, müdahalesizlik olarak özgürlük kavrayışına göre, tamı tamına o şeyleri yapma özgürlüğünden yoksun, yani müdahaleye maruz kalmış olmamakla birlikte, engellendiği şeyleri yapma özgürlüğünün olmadığı –isterseniz özgürlük yokluğu deyin– söylenebilir (Pettit 1989b). Ve kişi ya böylesi engellemelere ya da keyfi olmayan müdahalenin benzer biçimlerine tabi olduğunda, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışına göre, bir sonraki bölümde işaret edeceğimiz gibi, söz konusu seçenekler açısından kişinin özgürlüğünün olmamasından –özgürlüğünün elinden alınmasından değil, olmamasından– bahsedebiliriz.

2. Bu nokta ilk defa Skinner tarafından (1983; 1984) etraflı bir biçimde savunulmuştur; Skinner'a göre, Machiavelli gibi cumhuriyetçilerin pozitif bir özgürlük kavrayışından ziyade belirgin biçimde negatif türden bir kavrayışı vardı (ayrıca bkz. Spitz 1995b: böl. 4; Patten 1996). Ancak ben, Skinner'ın ça-

cıyla mı, yoksa benim savunduğum şekliyle, tahakkümsüzlük olarak özgürlük inancıyla mı yapılmış olduğu sorusunu ortaya atmadan önce, bu temaya eğilmemiz gerekiyor.

Müdahalenin getirdiği kötülüklere verilen ağırlık başlangıçta, Roma döneminin *libertas* kavrayışında vardı. Birçok yazar bu noktaya işaret eder (Wirszubski 1968; Nippel 1994) ama belki Hanna Pitkin (1988: 534-5) bunlar içinde en dikkat çekenidir. "Romalı plebler demokrasi için değil, korunma için, kamusal güç için değil özel güvenlik için mücadele ediyordu. Elbette onlar bu güvenliğin kamusal, kurumsallaşmış teminatlarının peşindeydi. Ama *libertas*...'pasif', 'savunmacı', 'asıl olarak negatif'ti". Bu sakınma kendini şu olguda ortaya koymaktadır: *Libertas* ya da özgürlük her bakımdan *civitas*'a ya da yurttaşlığa eşit olsa bile (Wirszubski 1968: 3; Crawford 1993: 1), Romalılar uzak kolonilerden insanların yurttaş olabileceklerini, oy hakkı olmaksızın yurttaş özgürlüklerine sahip olabileceklerini kabul etmekte zorluk çekmemişlerdi: Böylesi insanlara *cives sine suffragio*, yani oy hakkı olmayan yurttaşlar deniyordu (Crawford 1993: 110).

Müdahalenin kötülüğü, erken dönem modern dünyada cumhuriyetçi düşüncenin başlıca mimarı olan Machiavelli'nin çalışmalarında yer alır (Colish 1971: 349). Bu konu Skinner (1983; 1984) tarafından kuvvetli bir biçimde savunulmuş ve yakın dönemde başka akademisyenler (Guarini 1990) tarafından desteklenmiştir. Pitkin'e göre, Romalı plebler korunma ve özel güvenlik peşinde olduklarından, genelde, Machiavelli'nin söylediklerine göre, insanların özgürlük aşkı yönetme değil yönetilmeme arzusundan geliyordu (Machiavelli 1965: 204). "Onların az bir kısmı yönetmek için özgür olmak ister; ama sayılamayacak kadar çok olan diğerleri güvenlik içinde yaşamak için özgürlük isterler.

---

lışmalarının, üçüncü bir özgürlük kavrayışı açısından cumhuriyetçi gelenekten olduğunu hiçbir zaman düşünmedim. Cumhuriyetçilerin tahakkümsüzlükle ilgili oldukları biçimindeki argümanım, her ne kadar Skinner, Machiavelli ve öteki cumhuriyetçilerden bahsederken onların bu davanın gerektirdiği özgül varsayımlar temelinde müdahalesizlik olarak özgürlükle ilgilendiklerini söylemiş olsa bile, o çalışmanın ruhuna çok uygun düşmektedir. Argümanımı geliştirirken ağırlıkla dayandığım Price ve Priestley'nin yazılarına dikkatimi çektiği için Skinner'e çok şey borçluyum; aslında bölümün ilerleyen sayfalarında önemli yer tutan özgürlük konusunda Paley'nin yazılarına beni yönelten de oydu.

Ne şekilde örgütlenmiş olurlarsa olsunlar, bütün cumhuriyetlerde yetkili durumdakilerin sayısı kırkı ya da elliyi bile bulmaz" (Machiavelli 1965: 237).[3]

Özgür yaşamak, güven içinde yaşamak, kişiye ne fayda sağlar? Machiavelli'nin (1965: 236) yanıtı şudur: "Hiçbir endişeye kapılmadan malına mülküne özgür olarak sahip çıkma, kadınlarının ve çocuklarının namusu için korku duymama, kendisi için korkmama gücü". Bu fayda, Machiavelli'ye (1965: 315) göre, en iyi demokratik koşullarda sağlanabilir ama o, çağdaş hükümdarı cumhuriyet sonrası Roma'nın parlak devirlerini araştırmaya davet ederken yaptığı gibi, bunun monarşilerde de başarılabileceği konusunda kuşku taşımıyordu.

> İyi imparatorlar tarafından yönetilen ülkelerde o, güven içindeki yurttaşlarının ortasında güven içinde bir hükümdar, barış ve adalet dolu bir dünya görecek; yetkili Senato'yu, şerefli yargıçları, zenginliklerinin tadını çıkaran yurttaşları, el üstünde tutulan asalet ve erdemi görecek; o bir yanda en üst haliyle rahatlığı ve iyiliği görürken öte yanda bütün nefretlerin, bütün başıboşlukların, rüşvet ve hırsların yok olup gittiğini görecek; herkesin, istediği görüşü benimseyip savunabildiği altın çağları görecek. (Machiavelli 1965: 222; ayrıca bkz. Colish 1971)

Katılım sağlamaktan çok müdahaleden sakınma üzerine yapılan bu vurgu, biçimlendirilmesine Machiavelli'nin önemli katkılarda bulunduğu geç dönem cumhuriyetçi gelenekte de yerini korumuştur. James Harrington demokratik denetimin özgürlük için önemli olduğu konusunda Machiavelli'nin izinden giderken, insanların özgürlüğünü açık bir biçimde yönetime katılmaktan başka bir şey olarak görür. Ona göre, özgür insanlar ya da yurttaşlar "özgürlüğe eriştiklerinde", başarmış oldukları, "kendi başlarına yaşamaktır" (1992: 75; ayrıca bkz. Maitland 1981: 109-10; Nippel

3. Pasquale Pasquino hazırlanmakta olan çalışmasında Machiavelli'nin iki özgürlük kavramı olduğunu savunur, biri güçlüler öteki sıradan insanlar için. Eğer haklıysa, Machiavelli'nin sıradan insanlar için bir ideal olarak bir tek pozitif olmayan özgürlük nosyonunu benimsediğini düşünmemiz gerekecek. Bu ihtimale işaret ettiği ve dikkatimi bu alt başlığın ilerleyen satırlarında değineceğim F. W. Maitland'a çektiği için Pasquino'ya şükran borçluyum.

1994: 21). Bazen Harrington popüler demokrasiyi aktif olarak küçümser. "Halk, özgürlüklerin emanet edilebileceği kadar akıllı değildir; ilan edilmiş yasalar ve kurallara ihtiyaç duyar; bu yüzden güven duyulacak şey halkın ruhu değil, bu kuralların çerçevesidir" (Pocock 1977: 737). Bu ifadede kendini gösteren güvensizlik, "kaba bir kalabalığın gürültüsü ve bağırıp çağırmaları"ndan aktif bir biçimde kaçan John Milton gibi çağdaş cumhuriyetçilerde (Worden 1991: 457) ve kısa bir süre sonra "saf demokrasi"yi kastederek "ben böyle bir şey bilmiyorum ama bu dünyada böyle bir şey olsa bile hakkında söylenecek söz yok" diyen Algernon Sydney'de (1990: 189) yankı bulmuştur.

Müdahaleden kaçınma ve kişisel bağımsızlığa erişmenin önemine yapılan vurgu, Amerikan Devrimi'nin esin kaynağı olan ve başını çekenler de içinde olmak üzere, Harrington'ın etkilediği *commonwealthmen*'in yazılarında tekrar tekrar ortaya çıkar. Verilen bu ağırlığın iyi bir ifadesine *Cato's Letters*'da rastlarız.

> Gerçek ve tam özgürlük bundan dolayı her İnsanın kendi aklının doğal, makul ve dinsel Buyrukları peşinden gitme; istediğini düşünme ve başkasının Önyargılarına göre hareket etmediği sürece düşündüğünü yapma; Parasını kendince harcama ve kendi Tarzında Ürününü ve Emeğini ortaya koyma; ve kendi Arzusu ve Kazancı için çalışma Hakkıdır." (Trenchard ve Gordon 1971: ii. 248)

Geç dönem *commonwealthmen* geleneğinde, kitabın ikinci bölümünde savunacağım gibi, gayet haklı olarak demokratik karar almanın önemine artan bir vurgu vardır. Amerikan davasının Whig yandaşlarından olan Richard Price (1991: 25), eğer hükümette olanlar "seçmenlerinin kontrolüne tabi değillerse, bizatihi özgürlük ideali yok olacaktır ve temsilcileri seçme gücü, kendileri için ve toplumun kalanı için az sayıdaki mevkiye belli aralıklarla bir efendiler takımını seçme gücünden başka bir şey değildir" diye yazmaktadır. Ama ne Price ne de bu kamptan başka biri özgürlüğü, demokratik denetim mekanizmalarını katılımcı biçimde elinde tutma olarak tanımlamıştır. Doğru, Price'ın yakın arkadaşı Joseph Priestley demokratik oy verme gücünü politik özgürlük olarak betimlemiştir ama, politik ve sivil özgürlük ayrımı yapmış ve Price

gibi o da, böylesi bir gücün sivil özgürlük için bir araç, ama zorunlu olarak vazgeçilmez olmayan bir araç olduğunu iddia etmişti: "Bir halk ne kadar politik özgürlüğe sahip olursa, sivil özgürlükleri o kadar güvencededir" (Priestley 1993: 33; karş. 141).

Priestley ve Price için söylenenler, ötekiler için de geçerlidir. Tom Paine (1989: 168) 1792'de şöyle yazmaktadır: "Cumhuriyetçi hükümet, kolektif olduğu kadar bireysel olarak da, kamunun çıkarları için kurulmuş ve yürütülen hükümetten başkası değildir. Zorunlu olarak herhangi bir özel biçimle ilişkilendirilemez ama elbette doğal olarak bir milletin onu desteklemesine sebep olan amacı en iyi gözettiği düşünülecek temsili biçimle birlikte vardır." *Federalist Papers*'ı kaleme alanlar temsili demokrasiyi bir cumhuriyet tanımı içine yerleştirmiştir (Madison vd. 1987: 126). Ama onlar bile demokratik temsilin "sivil özgürlüğü" ilerletmenin çok sayıda yolundan sadece biri olduğunu üstüne basa basa belirtmiştir; güçler ayrımı gibi, bunu da "cumhuriyetçi hükümetin üstün yanlarını muhafaza ederken kusurlarını azaltabilecek ya da savuşturabilecek güçlü araçlar" arasında saymışlardır (Madison vd. 1987: 119).

O halde, dikkat edilecek nokta şudur: İncelediğimiz yazarlar, geniş cumhuriyetçi düşünce geleneğiyle birlikte akla gelen yazarlar, özgürlüğü, katılımcı ya da temsili, demokratik denetim araçlarını ele geçirmekten çok müdahalenin getirdiği kötülüklerden kaçınılan bir statü olarak tanımlamaktadır. Demokratik denetim bu gelenekte elbette önemlidir ama önemi, tanımından kaynaklanan bir özgürlük bağlantısından değil, özgürlüğü genişletmenin bir aracı olmasından gelir.

Burada bir kayıt koyalım. Cumhuriyetçi düşünürlerin genelde demokratik katılımı ya da temsili, özgürlüğün tanımlayıcı özü olarak değil koruyucusu olarak gördükleri doğru olmakla birlikte, demokrasinin giderek daha çok vurgulanması bazı bireyleri geleneksel çizgiden uzaklaştırmış, özgürlüğün demokratik özyönetimden ne eksik ne fazla bir şey olduğunu savunan tam bir popülist çizgiye yöneltmişti. Görüşleri cumhuriyetçi ve başka açılardan ne kadar çekici olursa olsun (Spitz 1995a), böylesi popülist bir görüşün kıymete binmesinin sorumlusu muhtemelen Rousseau'ydu. Popülizme yöneliş yeni bir gelişmeydi ve ancak demokratik öz-

yönetim idealinin, negatif müdahalesizlik idealinin başlıca alternatifi ya da en azından özgürlük nosyonları arasından başlıca alternatifi olarak el üstünde tutulmasıyla olgunluğa erişti. Cumhuriyetçi geleneği, çoğu kişinin yaptığı gibi popülist olarak görmek bizatihi cumhuriyetçi ideali görünmez kılan ikiliğe destek çıkmak olacaktı.

Büyük tarihçi F. W. Maitland, ölümünden sonra yayımlanmış bir erken dönem eserinde, demokratik vurgunun doğuşuna ilişkin bu iddiayı iyice pekiştiren bir hikâye anlatmıştır. Ona göre, on yedinci yüzyıldan itibaren demokrasiye –kendi tabiriyle, uzlaşımsal yönetim teorisine– bağlılığın artmasının nedeni devletin keyfi gücünü ortadan kaldırma kaygısıydı ama bu, son tahlilde, böyle bir kaygıya ters düşen çoğunlukçu demokrasinin olumlanmasına yol açmıştı.

Eğer uzlaşım teorisi ideal olarak mükemmel bir demokrasiye –başka bir şeyin değil, yalnızca çoğunluğun yasa olmasını istediği şeyin yasa olduğu bir devlete– yol açıyorsa, keyfi güç kullanımına hiç tartışmasız imkân sağlayan bir yönetim biçimine de yol açar. Böylelikle, görülen o ki, bu uzlaşımcı teori geliştikçe sivil özgürlük öğretisi olma niteliğini yitirir çünkü keyfi kısıtlama biçimleri karşısında bir karşı duruş olmaktan çıkmaktadır (Maitland 1981: 84).

D. TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞI: ÖZGÜRLÜĞE KARŞI KÖLELİK KONUSU

Cumhuriyetçi geleneğin önde gelen isimlerinin, özgürlükle birincil olarak pozitif demokratik katılım değil, müdahaleye karşı olma anlamında ilgilendiklerine ilişkin yazdıklarımızın ardından şimdi hayati bir soruna geliyoruz. Müdahaleden kaçınmanın önemine yapılan cumhuriyetçi vurgu müdahalesizlik olarak bir özgürlük inancından mı, yoksa tahakkümsüzlük olarak bir özgürlük inancından mı gelmiştir? Ben bunun tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe duyulan inançtan geldiğini savunacağım.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışının cumhuriyetçi ge-

lenekte karşımıza çıkan özgürlük görüşü olduğunu düşünmemizin iki dayanağı vardır. Birincisi, modernist yaklaşımın aksine, cumhuriyetçi gelenekte özgürlük her zaman *liber* ve *servus*, yani yurttaş ve köle karşıtlığına göre biçimlenmiştir. Özgürlük durumu, kölenin tersine, başka birinin keyfi gücüne tabi olmayan bir kişinin, yani başka birinin tahakkümünde olmayan bir kişinin statüsü olarak açıklanır. Böylelikle, özgürlük durumuna öyle bir açıklama getirilmektedir ki, herhangi bir fiili müdahale olmaksızın da özgürlük yitirilebilir; müdahale etmeyen efendi senaryosunda olduğu gibi, müdahale olmaksızın da kölelik ve tahakküm olabilir.

Bu alt başlıkta, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışının cumhuriyetçi görüş olduğu düşüncesinin bu dayanağını irdeliyorum. İkinci dayanağa bir sonraki alt başlıkta döneceğiz. İkinci dayanağa göre, özgürlük cumhuriyetçi gelenekte öyle bir biçimde açıklanır ki fiili müdahale olmaksızın özgürlük yitebilir ama bununla da kalmayarak müdahale, hâkimiyet kurmayan müdahaleci senaryosunda olduğu gibi, insanların ellerinden özgürlüklerini almadan da meydana gelebilir. Cumhuriyetçilerin öngördüğü, efendilik etmeyen müdahaleci, göreceğimiz gibi, iyi düzenlenmiş bir cumhuriyetin sağladığı yasa ve yönetimdi.

Cumhuriyetçi gelenek özgürlüğü köleliğin karşısına koymakta ve başkasının keyfi iradesi karşısındaki savunmasızlığı ya da başkasının insafında yaşamayı büyük kötülük olarak görmekte hemfikirdir. Roma döneminde, cumhuriyetçilerin *liber* ya da özgür kişinin zıddı olarak kullandığı sözcük *servus* ya da köleydi. Köle bir efendinin emrinde yaşarken, özgür kişi öteki uçta bir statü sahibiydi. Özgür kişi herhangi biri tarafından seçip alınabilecek bir *servus sine domino*, yani efendisiz köle olmaktan öte bir şeydi; zorunlu olarak *liber*, müdahaleden korunma açısından akla getirdiği bütün içerimleriyle birlikte bir *civis*, yani yurttaştı (Wirszubski 1968). Kölelik ya da esaret ile özgürlük arasındaki bu karşıtlık Roma cumhuriyet geleneğinin doğurduğu uzun bir geçmişi olan özgürlük retoriğinin en karakteristik özelliğidir belki de (Patterson 1991). Bu, anlamlıdır çünkü kölelik asıl olarak fiili müdahale ile değil, tahakkümle karakterize edilir: Kölenin efendisi son derece iyicil ve müsamahakâr olduğunu kanıtlamış olsa bile, köle üze-

rindeki tahakkümü sürer. Özgürlüğü köleliğin karşısına koymak, özgürlüğü müdahalesizlik değil tahakkümsüzlük olarak kabul etmenin kesin bir göstergesidir.

Machiavelli, tirana kulluğu ve sömürgeleşmeyi köleliğin biçimleri olarak tanımlamakla özgürlük-esaret karşıtlığını baş köşeye oturtanlardan biridir (Colish 1971: 333). Örneğin, özgür yaşayan şehirlerle kölelik koşullarında yaşayan şehirleri karşı karşıya koyar. Ona göre, dünyanın neresinde olursa olsun, özgür yaşayan bütün şehirler ve eyaletler, çok büyük kazanımlardır.

> Öyledirler çünkü insanları serbesttir, çünkü evlilikler özgürce yapılır ve insanlar için daha caziptir ve her insan mirasından mahrum bırakılacağı korkusu yaşamaksızın yetiştirebileceğini düşündüğü kadar çocuk sahibi olur; bilir ki, onlar sadece köle olarak değil de özgür doğmakla kalmazlar, yetenekleri sayesinde önemli kişiler haline de gelebilirler... Halkı köle olarak yaşayan ülkelerde ise bütün bunların zıddı meydana gelir. (Machiavelli 1965; 33)

Ama iki kutuplu özgürlük ve esaret, özgür insan ve köle dilinin gerçekten cumhuriyetçi dile girmesinin nedeni, cumhuriyetçi gelenekteki İngiliz ve Amerikan gelişmeleridir. James Harrington (1992: 269) bu karşıtlığa eğer özgür olacaksa bir kişinin maddi kaynaklara sahip olması gerektiğini vurgulama bağlamında işaret etmiştir: "Kendi sahip olduklarına dayanarak yaşayamayan kişi hizmetkâr olmak durumundadır; ancak kendi kaynaklarına dayanarak yaşayabilen kişi özgür insan olabilir." Harrington'a göre, özgürlüksüzlüğün varacağı son nokta köle gibi başkasının iradesi –başkasının keyfi iradesi– altında yaşamaktır; özgürlüğün özü, böylesi bir bağımlılığa ve zayıflığa tahammül etmek zorunda kalmamaktır. Harrington bu dili keyfi bir yönetim altında Osmanlı topraklarında yaşayan biri ile, örneğin, Lucca Cumhuriyeti yurttaşı arasındaki karşıtlığa işaret etmek için kullanır: "En büyük paşa bir mülk sahibidir, canı kadar malı da sultanın iradesine tabidir, oysa toprak sahibi sıradan Luccalı hem malının hem de canının özgür sahibidir" (Harrington 1992: 20). Buradaki can alıcı ifade "sultanın iradesine tabi olmak"tır: Sultan ne kadar müsamahakâr olursa olsun, onun ihsanına ve inayetine bağlı olma, onun tahakkümü al-

tında yaşama olgusu özgürlüğün yokluğunu getirir.

Harrington'ın etkilediği *commonwealthman* geleneği özgürlük -kölelik karşıtlığına önemli bir yer vermiştir. Bu yüzden, Algernon Sydney (1990: 17) 1680'li yıllarda şunları yazabiliyordu: "Özgürlük tek başına başkasının iradesinden bağımsız olmak demektir ve köle dendiğinde, ne malına ne de kişiliğine sahip çıkabilen, hepsini efendisinin iradesiyle kullanabilen bir insanı anlıyoruz." Ve ardından gelen yüzyılda *Cato's Letters*'ın yazarları bu temaya güçlü bir duyuru niteliği kazandırabiliyorlardı:

> Özgürlük, kişinin kendi Şartlarına dayanarak yaşamasıdır; Kölelik sırf başkasının İnsafında yaşamaktır; ve Köle Hayatı, ona tahammül edebilenler için, sürekli bir Belirsizlik ve Felaket Durumu, sıklıkla Şiddet Görme ve aman vermeyen feci bir Ölüm Korkusudur. (Trenchard ve Gordon, 1871: ii. 249-50)

Bu tema yalnızca Whig geleneğinden başkaları tarafından değil Lord Bolingbroke gibi Tory'lerin eserlerinde de yinelenmiştir. Bolingbroke belki içtenlikle belki de stratejik nedenlerle Whig temalarının çoğunu Sir Robert Walpole'un Whig hükümetini eleştirirken gündeme getirmişti (Skinner 1974; Pagden 1987). Bunlar arasında öne çıkan tema, özgürleşme tarihinin köleleştirme ve kurtuluş tarihi olduğuna dair ısrardı. Quentin Skinner'ın (1974: 117) Bolingbroke'u anlatırken yazdığı gibi, "özgürlük davası ve bu davanın kaybedilmesini araştırmak kaçınılmaz olarak popüler bir özgürlük durumundan mutlakıyetçiliğin köleliğine geçmiş çeşitli Avrupa ülkeleri tarihini araştırmaktır."

On sekizinci yüzyıl başlarında çoğu *commonwealthmen* Stuart mutlakıyetçiliğinden kurtuluşu kutlarken ve ülke içi yönetimin makineleşmesini eleştirirken, özgürlük ve esaret retoriğini kullanmıştır. *Commonwealthman* için saldırdığı hükümetin Whig olması önemli değildi; güç her zaman tehlikeliydi ve gücün her zaman gözlenmesi gerekiyordu (Robbins 1959: 120). Ama on sekizinci yüzyılın ilerleyen yıllarında, *commonwealthmen*'i ilgilendiren yeni bir dava su yüzüne çıkmıştı: Amerikan kolonilerinin davası ve özelde kolonilerin, kendi denetimleri dışında bir hükümetin koyduğu vergilere itirazı. Burada söz konusu olan, açıkça yabancı

ve potansiyel olarak keyfi bir iradenin, Britanya Parlamentosu'nun iradesinin insafına kalmış insanlardı. Burada, geleneğin sadık temsilcilerinin gördüğü gibi, kölelik zincirlerine vurulmuş insanlar, özgürlükleri ellerinden alınmış bir halk vardı.

Bu görüşün daha ılımlı sözcülerinden biri Joseph Priestley'ydi. Belli yükümlülükler getiren yeni yasa önerileri karşısında Amerikalılar'ın şikâyetleriyle ilgili olarak 1769'da şöyle yazıyordu:

> S: Bu insanların şikâyetçi oldukları büyük dert nedir? C: Üyeleri, kendilerini de rahata kavuşturacak vergiler koymaktan çok uzak olan Büyük Britanya parlamentosu tarafından vergilendirilmeleridir. Eğer bu önlemler hayata geçerse, kolonilerde yaşayanlar tarihte anlatılan her halk kadar esaret altına girecektir. İngiltere halkı bu insanları *bir kuruş* ödemeye zorlayabildiği gücün aynısını kullanarak ceplerindeki *son kuruşu* da vermeye zorlayabilir. Bu durumda bir tarafın keyfi dayatması ve öteki tarafın hürmetkâr ricası dışında hiçbir şey olmayacaktır. (Priestley 1993: 140)

Priestley'nin ifadeleri aşırı görünüyorsa da, Richard Price'ın yazdıklarının ve Atlantik'in Amerikan tarafından gelen yorumların yanında sönük kalır. Price (1991: 85) Amerikalılar'ın durumunu keyfi denetime tabi olmayan özgür yurttaşlarınkiyle karşı karşıya getirerek en dehşetli tabloyu çizmiştir: "Boyunduruğa alıştırılan sığırlar gibi, en ilginç konularda konuşmaktan ve hatta düşünmekten korkmuş bir halde, sürekli olarak efendileri olacak zavallı yaratığın gözüne bakarak tek bir iz üzerinde yürümeye zorlanıyorlar; güçleri prangaya vurulmuş ve insan doğasında yatan en yüce eylem pınarlarından bazıları kurutulmuş, akmıyor."

İngiltere'de Priestley ve Price'ın yazdıkları, Amerika'da tamı tamına bir özgürlük-kölelik karşıtlığı imgesine dönüşerek tamamlandı (Bailyn 1965; Reid 1988). Tek bir alıntı bu temayı göstermeye yeter; bu, Mayıs 1772'de Boston kentinde oylanan bir karardır.

> Bir dış Güç bizi yönetmede Hak iddia ediyor ve Yıllardır bize yasa dışı vergiler koyuyor; böylelikle biz Özgür Vatandaşlar olmaktan çıkıp iğrenç Kölelik Koşullarına düştük. Bundan dolayı hiç kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır ki, Büyük Britanya'nın, onun Köleleri ol-

madığımız sürece rızamız olmadan Paralarımızı almaya hakkı olamaz. (Alıntıyı yapan Reid 1988: 92)

Cumhuriyetçi gelenekteki özgürlük-kölelik tartışması, bu gelenekte özgürlüğün müdahalesizlik olarak değil tahakkümsüzlük olarak anlaşıldığı iddiasını destekleyecektir. Çünkü geleneğin gayet iyi bildiği şey, efendilerin nazik olabileceği ve kölelerine fiilen müdahale etmeyebilecekleridir. Örneğin, Algernon Sydney (1990: 441) 1600'lü yılların sonlarında, "o, dünyanın en iyi, en nazik insanları kadar en kötü insanlarına da hizmet eden bir köledir" diye yazmaktaydı. Ve Richard Price (1991: 77-8) bir sonraki yüzyılda şunları ekleyecekti: "Özel hayatlarında birey olsalar da efendilerin gücüne tabi oldukları sürece, kendilerine ne kadar eşit ve kibar davranılırsa davranılsın, onlara özgür sıfatı yakıştırılamaz." Ama nazik bir efendinin kölesi –müdahale görmeyen köle– bile özgür değilse, o zaman özgürlük, müdahalenin yokluğunu değil tahakkümün yokluğunu gerektirir.

Bu düşünce çizgisi Priestley'nin Amerikan kolonilerinde yaşayanlar adına dile getirdiği şikâyette az ya da çok belirgindir. Priestley'nin tespit ettiği gibi, Büyük Britanya Parlamentosu'nun, şimdi yalnızca bir kuruş vergi koyuyor olsa ve son kuruşlarına kadar hiçbir zaman vergilendirmeyecek ve bunu denemeyecek olsa bile, keyfi olarak onlara son kuruşlarına kadar vergi koyabilecek durumda olması Amerikalılar'ın özgür olmadıklarının bir kanıtıdır. Sırf öteki tarafın böyle bir kapasitesine maruz kalmanın kendisi, sırf bu şekilde tahakküme uğrama olgusu Priestley için Amerikalıların özgür olmadığı anlamına geliyordu (ayrıca bkz. Paine 1989: 24-25).

E. TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞI: HUKUK VE ÖZGÜRLÜK KONUSU

Benim tezime göre, cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı çerçevesinde, özel olarak özgürlükle köleliği karşı karşıya koyan cumhuriyetçi düşünce tarzında, özgürlüğün fiili bir müdahale olmaksızın da kay-

bedilmesi mümkündür. Söz konusu kavrayışın özgürlüğe, müdahalesizlik olarak değil tahakkümsüzlük olarak baktığını düşünmenin ilk dayanağını oluşturur bu. Şimdi bu görüşü savunmanın ikinci dayanağına geliyoruz. Buna göre, cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı çerçevesinde, müdahalenin herhangi bir özgürlük kaybı olmaksızın vuku bulabilmesi de eşit ölçüde geçerlidir. Özel olarak müdahale keyfi olmadığında ve bir tahakküm biçimini temsil etmediğinde; etkilenenlerin çıkarları ve kanaatleri tarafından kontrol edildiğinde, söz konusu çıkarlara bu kanaatlerle uyumlu bir biçimde hizmet etmesi koşuluyla, müdahale hiçbir özgürlük kaybı olmaksızın gerçekleşebilir.

Müdahalesiz tahakküm teması müdahale etmeyen efendinin uyguladığı tahakküme ilişkin cumhuriyetçi düşünceyi çağrıştırırken, uygun bir biçimde biçimlenmiş yasa –sistematik olarak halkın genel çıkarlarına ve fikirlerine yanıt veren yasa– bir müdahale biçimini temsil etmekle birlikte, bunun halkın özgürlüğünü feda ederek varılan bir uzlaşma anlamına gelmediği, hâkimiyet kurmayan bir müdahaleci demek olduğuna dair cumhuriyetçi vurguda, tahakkümsüz müdahale motifi kendini gösterir. Cumhuriyetçiler, modernist bir tarzda, yasalar halkı ezerek özgürlüklerini engellese de, kendi yaptığından daha fazla müdahaleyi engelleyerek verilen zararı telafi ettiğini söylemezler. Uygun bir biçimde düzenlenmiş yasaların, bu türden bütün telafi bahislerini, iki adım ileri gitmek için bir adım geri atmaya dair bütün bahisleri geçersiz kılacak bir biçimde özgürlüğün yapıcı unsuru olduğunu savunurlar. En erken cumhuriyetçi öğretiye göre, uygun bir devletin yasaları, özelde bir cumhuriyetin yasaları, yurttaşların yaşadığı özgürlüğü yaratır; yasalar, daha sonra telafi edeceği bir ölçüde bile, özgürlüğü çiğnemez.

Cumhuriyetçilerin izlediği çizgi yurttaşlık ya da *civitas* olarak özgürlük kavrayışında kendini gösterir. Yurttaşlık, zorunlu olarak ancak uygun bir hukuk rejimi koşulunda var olan bir statüdür: Cumhuriyetçi geleneğin bir yorumcusunun (Viroli 1990: 149) söylediği gibi, "*civitas*'ın ana özelliği hukuk yönetimidir". Ama yurttaşlık ve özgürlük, Roma dönemindeki ilk haliyle, bütün cumhuriyetçiler tarafından birbirine eşit görülmüştür: "Roma'da ve Romalılar'a göre, tam *libertas civitas*'la örtüşür" (Wirszubski 1968:

ayrıca bkz. Crawford 1993: 1). Ve böylece özgürlük, cumhuriyetçi gelenekte ancak uygun bir hukuk rejiminde var olan bir statü olarak görülür. Yasalar yöneticilerin elinde bulundurduğu otoriteyi yarattığı gibi, yurttaşların paylaştığı özgürlüğü de yaratır.

Elbette yasalar, bunu ancak halkın ortak çıkarlarına hizmet ettiği ve bir ideal yasa imgesine uydukları müddetçe; bir bireyin ya da herhangi bir grubun keyfi iradesinin aracı olmadıkları müddetçe sağlarlar. Yasalar iradenin araçları haline geldiğinde, geleneğe göre, yurttaşların köleleştiği ve özgürlüklerinin tamamen ellerinden alındığı bir rejim –örneğin, mutlak hükümdarın despotik rejimi– söz konusudur. Yurttaşların her biri, Harrington'ın deyişiyle, "sultanının iradesi altında" yaşar; her biri amir kişinin ya da grubun sınırsız gücünün tahakkümüne girer.

Yasaların halkın özgürlüğünü yarattığına dair cumhuriyetçi görüş, eğer özgürlük tahakkümsüzlük demekse anlamlıdır. İyi yasalar, kendilerini yeni bir tahakkümcü güç olarak ortaya koymaksızın, yönetimin *imperium*'u ile birlikte gelen tahakkümü gündeme getirmeksizin, halkı tahakkümden kurtarabilir, aksi halde üzerlerinde keyfi güce sahip olacak grupların kaynaklarından ve *dominium*'undan koruyabilir. Yasaların tanıdığı politik otoriteler potansiyel tahakkümcüler olurlar ama, sıklıkla yinelenen cumhuriyetçi fikre göre, uygun bir anayasal düzende, örneğin uygun temsil, mevkilerde dönüşümlülük, kuvvetler ayrımı gibi mekanizmaların yerli yerinde olduğu düzende gerektiği gibi kısıtlanacaklar, başkaları üzerinde keyfi güçleri olmayacaktır (Oldfield 1990). Yasa zorunlu olarak müdahale ile ilgilidir ama öz olarak baskıcı olsa da söz konusu müdahale keyfi olmayacaktır; yasal otoriteler ancak yurttaşların ortak çıkarlarını gözetirlerken ve ancak bunu da yurttaşların kabul ettiği görüşlere uygun bir tarzda yaparlarken müdahale etmeye yetkili ve muktedir olacaklardır.

Eğer özgürlük tahakkümsüzlükse, yalnızca yurttaşlıkla özgürlük arasında kurulan cumhuriyetçi eşitlik ve dolayısıyla, yasaların özgürlük yaratılmasına yardım ettiği görüşü anlam kazanmıyor. Bu, bir yurttaşın özgür olduğu koşulların şehrin ya da devletin özgür olma koşullarıyla bir ve aynı olduğuna dair cumhuriyetçi iddiayı da beraberinde getirir (karş. Harrington 1992: 8). Bir toplumun içinde ve dışında, başkalarına karşı keyfi güç kul-

lanacak olanları engellemeye yeterli yasalar ve teamüller bulunduğunu farz edelim; ve farz edelim ki, bu kişiler kendi başlarına keyfi güç kullanamıyor. Bu düzende yaşayanların özgür olduklarını söyleyebiliriz. Ya da aynı şekilde haklı olarak bu düzenin özgür bir politika, özgür bir örgütlenme ve yönetim tarzı anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Cumhuriyetçilerin genelde bireyler için özgürlüğün nasıl yaratılacağı kadar, özgür politik toplumun nasıl yaratılacağı üzerinde de durmaları tamamen anlaşılır bir şeydir.

Yasanın, özgürlüğün yaratıcısı olduğu ya da olabileceği yolundaki cumhuriyetçi görüşe on yedinci yüzyılda Thomas Hobbes şiddetle meydan okumuştu. Bir süreden beri gelişmekte olan mutlakıyetçi bir gelenekten gelen Hobbes, cumhuriyetçi görüşlere karşı çıkmanın gayet orijinal ve uzun vadede etkili bir yolunu bulmuştu (Tuck 1993).

Hobbes, özgürlüğü tahakkümsüzlük değil müdahalesizlik olarak göstermekle işe başlar. *Leviathan*'da, "Özgür İnsan, şeyleri kendi gücü ve aklıyla yapmaya muktedir, yapmak istediği bir şeyi yapmaktan alıkonmayan insandır" (Hobbes 1968: 262) der. Hobbes'a göre insanlar, ancak fiziksel zora maruz kaldıklarında alıkonmuş ve gerçek anlamda özgürlükten yoksun bırakılmış olurlar. Ama Hobbes aynı zamanda insanların fiziksel bir araçla değil, tehdit sayesinde baskı oluşturan bağlar tarafından da özgürlüklerinden yoksun bırakıldığını kabul eder: Bunlar "koparmanın zorluğuyla değil, tehlikesiyle kendini kabul ettiren" bağlardır (Hobbes 1968: 264). Sonuç, özgürlüğün baskının yokluğundan ibaret olmasıdır: Özgürlük dediğimiz şey fiziksel baskının yokluğu, geniş anlamda özgürlük –onun ifadesiyle, tebanın özgürlüğü– tehditle kurulan baskının olmamasıdır (Hobbes'un özgürlük görüşü için bkz. Skinner 1990a).

Özgürlüğün böyle kavranışı –ki zamanında büyük bir yenilikti– Hobbes'u, uzun vadede iyi niyetli olsa da, yasanın her zaman insanların özgürlüğüne tecavüz olduğu iddiasına götürür. Ona göre, müdahalesizlik anlamında özgürlük –onun gördüğü biçimiyle, uygun anlamda özgürlük– o devletin doğası nasıl olursa olsun, bir devletin dayattığı zorlayıcı yasalar tarafından her zaman tecavüze uğrar. Sonuç, insanlar ancak yasalar sustuğunda özgür olurlar;

ancak yasalar işe karışmadığında özgürdürler. "Tebanın eylemlerine yön verme Özgürlüğü, bundan dolayı ancak Egemenin göz yumduğu şeylerde mevcuttur." (Hobbes 1968: 264)

Bu tespit sayesinde Hobbes, cumhuriyet yurttaşlarının özgür olup da despotik bir rejimin tebasının özgür olmadığı ya da aslında cumhuriyetin özgür bir politik yapı, despotizmin ise özgür olmayan bir yapı olduğu yolundaki cumhuriyetçi fikri alaya almıştı. Ve bu iki tür devletin ikisinde de, tebanın aynı anlamda, yasa tarafından baştan sona zorlanıyor olmamak anlamında özgürlüğü vardır. Ve bu iki tür devletin ikisi de ancak ortak bir anlamda, başka devletlere direnme ya da tecavüzde bulunmada özgür olma anlamında özgürdür. Hobbes cumhuriyetçi Lucca ile despotik İstanbul arasında karşıtlık kurarak buna işaret eder.

> Luca şehrinin Kulelerinde o zamanın büyük harfleriyle LIBERTAS yazılıdır; ne var ki hiç kimse bundan tek başına bir kişinin İstanbul'da olduğundan daha özgür ya da Commonwealth'in hizmetinden Mahrum olduğu anlamını çıkarmaz. Bir Commonwealth ister Monarşik ister Popüler olsun Özgürlük yine aynıdır. (Hobbes 1968: 266)

Hobbes bu özgürlük anlayışı ve yasa ile özgürlük arasındaki ilişki için bu yorumu ortaya koymakla cumhuriyetçi düşünce geleneğine güçlü bir meydan okuyuşu gündeme getirmişti. Onun nihai amacı otoriter yönetimi savunmaktı ve bu yorum amacına, yani hiçbir yasal düzenlemenin özgürlükle özel bir birlikteliğinin olmadığını ileri sürebilmesine çok iyi hizmet etti. Bu şu anlama geliyordu: Otoriter bir Leviathan'ın yasaları geleneksel cumhuriyetçi temellerde çürütülemezdi ve böyle bir devlet için kendi tezine iyi kulak verilmeli, üzerinde ciddi ciddi düşünülmeden gülünüp geçilmemeliydi. Hobbes sonraki ve daha sonraki yüzyıllarda yaygın olarak okundu ama işin ilginç tarafı okurlarının çoğunun cumhuriyetçi düşünce tarzında ayak diremeleriydi. Bunun en önde gelen istisnası, Hobbes'unkinden farklı bir tonda da olsa, başka bir otoriter eğilimli düşünürdür. Sir Robert Filmer kusursuz özgürlüğün yasaların yokluğunu gerektirdiğini savunmuştur, "zira özgürlüğü kısıtlamayan yasa yoktur" (Filmer 1991: 268). Filmer ardından şunu ileri sürer: "Ama böyle bir özgürlük hiçbir toplumda bulunmaz çünkü ortak mülklerde her yerde olduğundan daha çok

yasa ve dolayısıyla daha az özgürlük vardır" (s. 275).

Hobbes'un meydan okuması cumhuriyetçi cephede, hem Harrington hem de diğerleri tarafından güvenle ve zevkle karşılanmıştı (Gwyn 1965: 12). Harrington'ın yanıtı *Leviathan*'ın yayımlanmasından birkaç yıl sonra *Oceana*'yla geldi. Lucca ve İstanbul hakkındaki pasajı aktardıktan sonra, Hobbes'un argümanıyla alay etmeye başlıyordu Harrington:

> Manzarayı yaklaştırdıkça küçük bir kaçamak göze çarpıyor! Zira bir Luccalı'nın Lucca yasalar*ından* bir Türk'ün İstanbul yasaları karşısında olduğundan daha çok özgürlüğe ve daha çok muafiyete sahip olmadığını söylemekle, bir Luccalı'nın Lucca'nın yasaları *sayesinde* bir Türk'ün İstanbul'un yasaları sayesinde sahip olduğundan daha çok özgürlüğe sahip olmadığını söylemek arasında çok fark vardır. (Harrington 1992: 20)

Harrington için, özgürlük dediğimiz şey yasalarla birlikte özgürlüktür –yurttaşlık anlamında özgürlüktür– ama yasalardan özgürlüğün pek anlamı yoktur. Herhangi bir hükümetin bir biçimde yasalardan özgür olduğundan bahsedebiliriz ama ancak bazı devletlerin, aslında cumhuriyetler ve benzerlerinin, yasalarla birlikte özgürlüğünden bahsedebiliriz. Harrington daha önce dikkat çektiğimiz bir karşıtlığa işaret ederek mesajının altını çizer: "En büyük paşa bile bir kiracıdır, canı kadar malı da sultanının iradesine tabidir ama toprak sahibi sıradan Luccalı hem malının hem de canının özgür sahibidir" Lucca'da yasanın, hiç kimsenin onlar üzerinde keyfi güce sahip olmadığı güvencesi vererek bir yurttaşı özgürleştirdiği fikridir bu ve İstanbul'da, paşa olsa bile, tebanın başına gelenlerle taban tabana zıttır.

Ama ya bizzat Lucca'nın yasaları keyfi iradenin dayatılması demekse? Harrington, Lucca hukukunun "insanların değil yasaların imparatorluğu" olduğuna dair cumhuriyetçi ifadeden yana düşünce belirtir (Harrington 1992: 8). Daha özgün olarak Harrington'ın maddeler halinde saymayı sürdürürken belirttiğine göre, bu "*commonwealth*'in özgürlüğü anlamına gelen, tek tek her insan tarafından her tekil insanın özgürlüğünü korumaktan başka bir amaç güdülmemesi için düzenlenen (aksi halde başlarına geleceklerden kendilerinin sorumlu olduğu)" bir yasadır. Harrington bu eklemeyi

yaparken iki şey gerçekleştirir. Önce bir nokta açıklığa kavuşturulur: Eğer Lucca'da yasalarla birlikte özgürlük varsa, bunun nedeni yasaların bireyler tarafından, bireylerin özgürlüğünü korumak üzere düzenlenmiş olmasıdır; öyleyse, suçlanacak biri varsa o da kendileridir ya da kendi ifadesiyle, başlarına gelenlerden kendileri sorumludur. Ve açıklığa kavuşturulan ikinci nokta şudur: Lucca *commonwealth*'inin özgürlüğü derken kastedilen, Hobbes ne derse desin, *commonwealth*'in öteki devletlere direnmekte ya da onları savunmakta özgür olması değil, Lucca'nın, yasaların yurttaşlarının özgürlüğünü sağlamak üzere koyulduğu bir devlet olmasıdır.

Whig ya da *commonwealth* geleneği ve son tahlilde Amerikan Devrimi'ne yol açan gelenek, Hobbes'la yapılan bu tartışmada tamamen Harrington'ın tarafında yer almıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu gelenek için, özgürlüğün zıddı her türden zorlama değil, tahakküm ya da köleliktir. Ve sonuç olarak bu gelenekte, yasalar yasaya tabi olanların özgürlüğünü zorunlu olarak kısıtlamaz, aksine, adil yasalar özgürlüğün kaynağı olarak görülür.[4]

John Locke, rasyonel ve sözleşmeci açınımı ona özel bir statü kazandırsa da, *commonwealth* geleneğinin iyi bir temsilcisidir (Robbins 1959: 58-67: Tully 1993). Hukuk ve özgürlük hakkındaki tartışmada da açıktan Harrington'ın yanında yer alır. Ona göre, "Mutlak, Keyfi Güçten özgürlük" asli bir şey ve kölelikle karşıtlığın göstergesidir (Locke 1965: 325). Locke, Filmer'a karşı açıktan muhalefet yürütürken, hukuku özgürlüğün yaratıcısı olarak görür: "Bizi sadece Uçurumlardan ve Bataklıklardan korumaya yarayan surlar Tahkimat Adına pek layık değildir... Hukukun amacı Özgürlüğü yok etmek ya da kısıtlamak değil, korumak ve genişletmektir" (Locke 1965: 348).[5]

---

4. Görünürdeki (ve belki de yalnızca ara sıra kendini gösteren) bir muhalif Algernon Sydney'dir. Cumhuriyetçi türden özgürlüğü "başkasının iradesinden bağımsızlık olarak" görmekte (1990: 17) ama anlaşıldığı kadarıyla sosyal hayatın değişmez bir biçimde bu türden bir bağımsızlığı toplumun dışında mümkün kıldığını düşünmektedir (s. 31): Bunun nedeni belki de bütün hükümetlerin "keyfi bir güce" sahip olduğunu savunmasıyla (s. 570) cumhuriyetçiler arasında ayrı bir yer tutmasıdır.

5. Locke bu metinde sözü edilen cumhuriyetçi düşüncelerden etkilendiğine dair

Richard Pierce (1991: 27) yasalar –ya da daha genel olarak yönetim– ve özgürlük temalarında özellikle dolaysız bir üslup benimsemiştir. "Bütün adil yönetimlerin amacı bir yandan halkın yabancı tecavüz karşısında özgürlüğünü güvence altına alırken aynı zamanda özel tecavüz karşısında bireyin özgürlüğünü güvence altına almaktır. Bundan dolayı, özel özgürlüğü çiğnemenin hükümetin doğası gereği olduğunu söylemenin tam anlamıyla doğru olmadığını düşünüyorum." Ve yine: "Bundan dolayı, adil yönetim özgürlüğü ihlal etmez, aksine pekiştirir. İnsanların haklarını ellerinden almaz, aksine onları korur ve onaylar" (s. 81). Pierce hukuk ve özgürlük arasındaki ilişkiye dair bu görüşünü tahakkümsüzlük olarak özgürlük görüşüyle bariz bir biçimde bağlantılandırır. "Bir yurttaşı ya da bir cemaati özgür kılan şey sırf özgürlüğe sahip olmak değil, böyle bir özgür yönetimin gerçekleşmesi sonucu özgürlüğü elinden alabilecek bir güç kalmadığında, özgürlüğe sahip olmanın güvence altına alınmasıdır" (Price 1991: 82).

Price'ın özgürlük ve yasalar ya da daha genel olarak özgürlük ve otorite üzerine görüşleri on sekizinci yüzyıl İngiltere ve Amerika'sında bildik şeylerdi. Genel kanı, yasalar olmaksızın özgürlüğün de olmadığı –uygun, sivil anlamda özgürlüğün yokluğu– ve İngiltere'nin kabul edilen anayasası çerçevesindeki yasal düzenlemelerin, özgürlüğün yaratılması için özellikle uygun olduğu yönündeydi. "Britanya anayasasının mükemmel doğası, yasalarının sesinin özgürlüğün sesi olmasından gelir." Birçok insan gibi, Montesquieu'nün İngiltere hakkında, 1740'ta basılan eserinde "anayasasında politik özgürlüğü doğrudan hedefi olarak barındıran tek dünya ülkesi" (Montesquieu 1989: 156) şeklindeki yorumuna aşina olanlar için Evans'ın duyguları gayet doğal gelecekti. Montesquieu on sekizinci yüzyıl İngiltere ve Amerika'sında yaygın okunan bir yazardı ve İngiltere yasaları üzerine Sir William Blackstone'un 1760'ta yayımladığı, genel kabul görmüş değerlendirmesinden derinden etkilenmişti. Şunları yazan Blackstone'du (1978: 126): "Temkinli olarak düzenlendiğinde, yasalar özgürlük için hiçbir bi-

işaretler gösterirken, hukukun özgürlüğü ihlal etmediği görüşü aynı zamanda (a) özgür olmanın akla uyma olduğu ve (b) hukukun ideal olarak aklın yönetimi anlamına geldiği görüşünden de etkilenmiş olabilir.

çimde yıkıcı değil, aksine öğreticidir; zira (Bay Locke'un gayet iyi tespit ettiği gibi) yasa yoksa özgürlük de yoktur."

F. MÜDAHALESİZLİK OLARAK ÖZGÜRLÜĞÜN YÜKSELİŞİ

Cumhuriyetçi geleneğin özgürlüğü müdahalesizlik olarak değil, tahakkümsüzlük olarak kavradığı argümanı hakkında bu kadarı yeterlidir. Bu iki özgürlük kavrayışının yandaşları, insanların müdahale ve tahakküm varsa özgürlükten yoksun oldukları konusunda ve aynı şekilde ne müdahale ne de tahakküm varsa özgür oldukları konusunda hemfikir olacaklardır. Farklılaştıkları durumlar ise müdahale ve tahakkümün yollarının ayrıldığı durumlardır: İlki, müdahalenin olmadığı ama tahakkümün olduğu, müdahale etmeyen efendi senaryosu; ikincisi de, müdahalenin olduğu ama tahakkümün olmadığı, hâkimiyet kurmayan müdahaleci –ideal yasa– senaryosudur. Son iki alt başlıktaki argümanlarda tespit ettiğimiz şey, cumhuriyetçilerin iki senaryoyu da tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe uygun bir biçimde gördüğüdür. Nazik efendi, fiilen müdahalede bulunmaksızın tahakküm kurarak uyruklarını özgürlükten mahrum eder. İyi düzenlenmiş yasalar, uyruklarına tahakküm kurmadan müdahale ederek onları özgürlüklerinden mahrum etmez.

Özgürlüğü, cumhuriyetçi gelenekte olduğu gibi tahakkümsüzlükle değil, müdahalesizlikle yani fiziksel zorlama ve tehdidin getirdiği zorlamanın yokluğu ile ilk özdeşleştirenin Hobbes olduğunu görmüştük. Hobbes'un, böylelikle, özgürlüğün cumhuriyetçi –cumhuriyetçi değilse bile, kesinlikle otoriter olmayan– yasaların ürünü olduğuna dair cumhuriyetçi fikre meydan okuyabildiğini de görmüştük. Ama Hobbes'u bu düşünce çizgisinde izleyen tek bir kişinin, başka bir otorite yanlısı Sir Robert Filmer'ın adından bahsetmiştim. O halde, Hobbes'un özgürlük nosyonu ne zaman popüler geçerlilik kazandı? Müdahalesizlik olarak özgürlük, ne zaman tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin yerini aldı?

Bence, müdahalesizlik olarak özgürlük nosyonu ilkin, Hobbes ve Filmer gibi, bütün yasaların bir dayatma olduğu ve cum-

huriyetçi, hatta otoriter olmayan yönetimin özgürlük açısından hiçbir kutsallığı olmadığı tezini savunmakta çıkarı olan bir grup düşünürün yazılarında öne çıktı. Kastettiğim grup Amerikan özgürlük davasına ve özelde bu davanın ifade ettiği cumhuriyetçi retoriğe karşı çıkanların tamamıdır.

Bu çizginin en iyi örneği, belki de 1770 ortalarında Başbakan Lord North'u bildiriler kaleme alarak savunan John Lind'dir. Lind, isimsiz olarak yayımladığı *Three Letters to Dr. Price* (Dr. Price'a Üç Mektup, 1776) ile Richard Price'ın görüşlerine bir saldırı yazısı da içinde olmak üzere, bir dizi yazıyla Amerikan bağımsızlık davasına karşı sistematik tezler ileri sürdü. Hobbes'un adını anmamakla birlikte, Lind'in hareket noktası Hobbes'un özgürlüğün "zorlamanın yokluğundan başka bir şey olmadığı" yolundaki temel varsayımıdır (s. 16); burada zorlama fiziksel ya da manevi olabileceği gibi, fiziksel kısıtlama ya da sınırlama ya da "belli bir acı olayın tehdidi"yle beraber gelen sınırlama ya da kısıtlama olabilir (s. 18). Lind, özgürlüğün bu tarzda anlaşılmasının Price'ın eserinde bulduğu özgürlük-kölelik zıtlığı yerine oldukça farklı bir karşıtlığı, bir yanda özgürlüğü ve öte yanda kısıtlama ya da sınırlamayı –tek kelimeyle, müdahaleyi– koymak anlamına geldiği konusunda çok açıktı.

Hobbes'cu özgürlük kavrayışı, Hobbes'un kendisini olduğu gibi Lind'i de bütün yasaların halkın özgürlüğünü ihlal ettiğini savunmaya itti. "Bütün yasalar baskıcıdır; onların etkisi ya sınırlamak ya da kısıtlamaktır; onlar bizi bir şeyi ya yapmaya ya da yapmamaya mecbur bırakır. Benim mülkümü teminat altına alan yasa senin üzerinde bir kısıtlamadır; senin mülkünü teminat altına alan yasa benim üzerimde bir kısıtlamadır" (s. 24). Lind'e göre, özgür bir ülkedeki yüce güç –meclis– her bir kişinin özgürlüğünü korur ama ancak başkalarını kısıtlama ve sınırlama pahasına yapar bunu; böylesi kısıtlama ya da sınırlamalarla, o bir kişinin özgürlüğünü "yasanın hükmü altındaki bütün tebaya karşı" bir şey haline getirir (s. 70).

Hobbes özgürlük kavrayışını, *Leviathan*'ın tebasının özgürlük açısından –kendisi, bunun diğer açılardan çok daha iyi olacağını düşünüyordu– cumhuriyetçi rejimlerin yurttaşlarından daha kötü olmayacaklarını savunmakta kullanmıştı; düzenin olduğu yerde in-

sanlar ancak ve ancak yasanın dışında kalan bazı takdir alanlarına sahip olma anlamında özgür olacaktır. Ve şimdi Lind bu kavrayışı, aynı şekilde, Amerikan kolonilerindeki Britanya tebasının Britanya'daki emsallerinden ne az ne de çok özgür olduğunu savunmakta kullanır. Sömürgeci bir yasal sistemde özgürlükle içkin olarak çelişen hiçbir şey yoktur.

Ona göre, Amerikan örneğinde, "Biz bir devletin başka bir devlet üzerinde kurabileceği otoriteyi değil, yönetenler dediğimiz bir toplum kesiminin, aynı toplumun uyruk denen diğer kesimi üzerinde kurabileceği otoriteyi inceliyoruz" (s. 112). Ve Lind, Amerikalılar'ın köle konumunda, Price'ın sözcükleriyle, hiçbir biçimde kontrol edemediği "korkunç bir güce" tabi oldukları tezinin doğruluktan uzak olduğuna, onların da Britanya'da yaşayan insanlarla tamamen aynı koşullarda yaşadığına işaret etmiştir. "Size soruyorum, bayım, aynı güç aynı kişiler tarafından aynı imparatorluğun bütün diğer parçalarında oturan bütün tebaya uygulanmıyorsa, o zaman bu güç korkunç olmaz mı? – Olur" (s. 114).

Amerikan kolonilerinde yaşayanları köleleştirmemekle tutarlı biçimde, elbette, Britanya yönetimi bu koloni insanlarına çok yardım yapmamış olabilir; Lind'in tespit ettiğine göre, bu çok fazla güvenlik ya da mutluluk yaratmamış da olabilir (s. 73). Ama o bu cephede de iyimserdir. Lind ısrarla Britanyalı yöneticilerin Amerikalı tebayla ortak çıkarları olduğunu söylemekte ve "Britanya parlamentosu üyeleri için Amerika'da oturan Britanya tebasının çıkarı Britanya'da oturan Britanya tebasının çıkarları kadar değerli olmak durumundadır" demektedir (s. 124).

Richard Price'a ve daha genelde Amerikan bağımsızlık davasına karşı tezler ileri sürmek için böyle bildiriler kaleme alan yalnızca Lind değildi (bkz. Hey 1776). Ama *commonwealthman* geleneğinin hâkimiyeti ve Hobbes'un gözde bir otorite olmadığı (Harrington bu konuda tartışmasız ondan üstündü) düşünüldüğünde, bu fikirler nereden kaynaklanıyordu?

Köken sorunu bizim göstermeye çalıştığımız kadar çarpıcı olmayabilir. On sekizinci yüzyılda, cumhuriyetçi gelenek içinde bile sivil özgürlüğü doğal özgürlükten, Hobbes ve Locke'un gündeme getirdiği doğa durumunda insanların yaşadığı özgürlükten ayırmak alışıldık bir şeydi (Blackstone 1978: 125-26). Çoğu *common-*

wealthmen için yasaların kısıtlayıcı olduğunu ve böylelikle doğal özgürlüğü azalttığını kabul etmek zor olmayacaktı çünkü doğal özgürlük, özgürlük denen şey olarak görülmüyordu, aksine o gerçek özgürlüğün gerçekleşmesine hasım bir şey olarak, yani ahlâksızlık olarak görülüyordu (Reid 1988: 34) Gelgelelim, doğal özgürlük kategorisinin mevcudiyeti Hobbes'cu bir eğilim taşıyanlara kolaylık sağlamış olabilir. Görüşlerini özgürlüğü doğal özgürlükle özdeşleştirerek ve sivil özgürlük bahsini kapatarak savunabildikleri anlamına geliyordu bu. Özgürlüğü doğal özgürlükle birlikte alın, yolunuz Lind'in argüman hattına çıkar.

Ama bu tespit doğru olsun ya da olmasın, Lind ve diğerlerinin anti-Amerikan yazılarında, özgürlüğü, zorlamanın yokluğu olarak görmekle bir çığır açmış olduğunu düşünen birinin teşhislerinden doğrudan etkilendiğini belirtmek önemlidir. Bu birisi, Amerikan ve daha sonra Fransız devrimlerinin muhalifi olan Jeremy Bentham'dı (Hart 1982: makale 3). Lind, "çok değerli ve samimi bir dost" diye bahsettiği Bentham'ın kendi özgürlük kavrayışındaki etkisini kabul etmiş ve bunu Nisan 1776 tarihli eski bir makalesinde, kendi adından bahsedilmediği yolunda Bentham'dan gelen bir eleştiri üzerine yapmıştır. Douglas Long (1977: 54) Bentham'ın Lind'e yazdığı bir mektuba dikkat çekmişti; mektupta Bentham "benim sistemimin temel yapı taşı" diye gerekçelendirerek, söz konusu özgürlük kavrayışının üstadı olarak tanınmasını ister.

> Altı ay ya da bir yıl hatta daha fazla zaman geçmiş olabilir, tam olarak hatırlamıyorum, sana yaptığım bir tür keşiften, içinde pozitif hiçbir şey olmayan, sırf negatif olan bir özgürlük fikrinden bahsetmiş ve aynı şekilde bunu "kısıtlamanın yokluğu" olarak tanımlamıştım: O zaman "ve sınırlama"yı eklediğimi sanmıyorum, bu senin kendi katkın olmuştur.

Bentham'ın kendi özgürlük kavrayışını bir tür keşif olarak düşünebilmesi ve bu kavrayışın önemli bir ideolojik amaca –Amerikan bağımsızlık davasının eleştirilmesine– hizmet edebileceği bir zamanda ortaya çıkmış olması, Hobbes'un özgürlük nosyonunun on sekizinci yüzyıl sonlarından önce önemsiz bir etkide bulunduğunu söylemekte haklı olduğumuzu kuvvetle göstermektedir: O zamana kadar tahakkümsüzlük olarak cumhuriyetçi özgürlük

nosyonu İngilizce konuşulan dünyada az çok rakipsiz biçimde hüküm sürüyordu. Sanki Hobbes'cu nosyon tarihsel tuhaflıklar rafına kaldırılmış ve birden önemli, ideolojik bir işlev görebileceği, Britanya'nın Amerikan kolonilerinde yaşayanların esaret ve tahakküm şikâyetlerini –özgürlüksüzlük şikâyetlerini– susturmaya yardım edebileceği bir zamanda yeniden piyasaya sürülmek üzere bekletilmişti.[6]

G. MÜDAHALESİZLİK OLARAK ÖZGÜRLÜĞÜN ZAFERİ

Eğer buraya kadar anlatılanlar doğruysa, bu durumda müdahalesizlik olarak özgürlük ilkin Hobbes ve Filmer gibi otoriter yanlıların yazdıklarında ortaya çıkmış ve ardından Amerikan bağımsızlık hareketine muhalif olan Tory'lerin etkisiyle belli bir yaygınlık kazanmıştır. Pek hayırlı bir başlangıç değil. Ama nosyonun görece kirli kaynakları olsa da, çok geçmeden yalnızca otorite yanlıları ve gericiler arasında değil, kendilerini demokrasi ve özgürlük davasının destekçileri olarak görenler arasında da saygın bir statü kazanmıştır.

Saygınlığın bir kaynağı, kuşkusuz Bentham'ın kendisi olacaktı. Zira Bentham düşüncelerinde daha reformcu ve daha ilerici bir çizgiye geldikçe ve radikal İngiliz politik düşüncesini biçimlendirip Amerikan bağımsızlık hareketi hakkında daha pozitif düşünmeye başladıkça, zorlamanın yokluğu olarak özgürlük kavrayışına sa-

6. Hobbes'un özgürlük nosyonu, örneğin, Abraham Tucker'ın eserinde açıkça görüldüğü gibi, politik âlemin dışında etkili olmuş olabilir. 1760'larda felsefe ve teoloji konularında yazan Tucker "Yaradan'ın hükmü"nün" insan özgürlüğüyle nasıl tutarlılık içinde olabileceği sorununun üstesinden gelmek için Hobbes'cu bir özgürlük kavrayışına dayanmıştır. Ona göre özgürlük, "kısıtlama ya da güç" yokluğu demek olduğundan, ilahi tasarım ve önceden bilme ile çelişmez; böylesi bir ilahi müdahale özgürlük düşmanı türünden bir baskı anlamına gelmez (Tucker 1834: 541). Bu argüman bize Hobbes'un kendi argümanını hatırlatır (1968: 263); buna göre, nedensel kaynağı tarafından zorunlu kılınmış özgür ya da engellenmeyen eylem bir sorun teşkil etmez. Tucker'ın Hobbes'cu özgürlük nosyonundan faydalanması aşağıda ele alınan Paley ve Bentham'ı etkilemiş olabilir; Tucker nihayetinde ilk faydacılardan biriydi ve Paley tarafından bir öncü, hatta bir otorite olarak kabul edilmişti (1825: s. xv-xvi).

rılmıştır; hatta belki de bu kavrayışın modernist bir nosyon olarak yerleşmesine en çok katkıda bulunmuş kişidir. Douglas Long'un (1977: 43) belirttiği gibi, "Bentham bir egemenin, yaptığı düzenlemelerle tebasının özgürlüğünün değerini yükseltebileceğini düşünmenin anlamlı olduğunu ileri sürecekti ama bir egemenden gelen her düzenleme eyleminin özgürlük için yıkıcı olduğu görüşünü asla terk etmemişti." Bentham bu nokta üzerinde ısrarla durmuştur. "Bireyin bireye uyguladığı zorlamanın aksine, bir kişiye ancak başkasından alınan özgürlükle orantılı olarak özgürlük verilebilir. Dolayısıyla, bütün baskıcı yasalar... ve özel olarak özgürlüğün yaratıcısı bütün yasalar özgürlüğü ortadan kaldırma 'noktasına varır' " (Bentham 1843: 503).

Müdahalesizlik olarak yeni özgürlük nosyonuna geçerlilik ve saygınlık kazandırmaktan sorumlu olduğunu söyleyebileceğimiz ikinci bir şahsiyet, on dokuzuncu yüzyılda çok etkili olan başka bir faydacı düşünür, yani William Paley'ydi. Paley belki de kendi zamanında gerçekleşmekte olan değişimin tamamen farkına varabilmiş tek yazardı; ona göre değişim tahakkümsüzlük olarak kabul görmüş özgürlük nosyonundan, keyfi bir temelde müdahale karşısında güvenlik olarak özgürlükten, müdahalesizlik olarak özgürlük yönündeydi. Paley görüşlerini hayranlık uyandıracak bir açıklıkla, ilk defa 1785'te yayımlanan, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İlkeleri) kitabında ortaya koymuştur (Paley 1825).

Paley bu eserinde olağan sivil özgürlük nosyonunun, yani "hem birçok saygın yazar örneğinde hem de günlük dildeki kullanımı" ile uyum içindeki nosyonun, tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonu olduğunu kabul eder. "Bu fikir, özgürlüğe gereksiz kısıtlamalardan ve zararlı yasalar ile tahakküm eylemlerinden fiilen muaf olma yanında, bunların bundan böyle dayatılması ya da uygulanması *tehlikesinden* de özgür olma anlamı vererek,özgürlüğün güvenliğini sağlamıştır" (s. 357; italik, özgün metinden). Paley, özgürlüğü bu şekilde güvenlik olarak anlayan yazarların, söz konusu tehlike karşısında en garantili yolun ne olduğu sorusu üzerinde durmaya yatkın olduklarını söyler ve olası yanıtları naklederken, bize çağdaş cumhuriyetçi düşüncenin iyi bir özetini sunar (s. 358-59; Madison vd. 1987: 119).

Benimsenmiş bu sivil özgürlük nosyonuna karşın Paley açıkça Benthamcı kampta kalan bir görüş savunur. Ona göre, bazı yasalar kamunun mutluluğuna daha çok katkıda bulunarak diğerlerinden daha iyi olsa da, yasalar özel iradelere bir sınırlama getirir (s. 355). Böylelikle Paley, özgürlüğün az ya da çok sınırlama, özelde maksatlı sınırlama yokluğundan başka bir şey gerektirmediği bir özgürlük –en azından, onun gözde ifadesiyle "kişisel özgürlük"– yaklaşımını savunur. Paley yasaların, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ileri götürmek için gerektiği kadar, bu türden özgürlüğü geliştirmek için de gerekli olduğunu kabul eder ama yasaların özgürlüğü ilerletirken, bunu özgürlükleri geri alma pahasına yaptığını belirtir. Paley'ye göre, "ilk olarak, kısıtlamanın bizatihi kötü olması; ikinci olarak, bu kötünün belli bazı kamusal avantajlarla dengelenmesi gerektiği; üçüncü olarak, bu avantajın kanıtlanmasının yasama organına düştüğü; dördüncü olarak, bir yasanın iyi bir etki bırakmadığının görülmesi, onu kaldırmak için yeterli bir neden oluşturur" (s. 355).

Paley özgürlüğün –en azından kişisel özgürlüğün– her türden *kısıtlamaya karşı olduğu* ve genelde *sunulan* yasanın böyle bir özgürlüğe saldırı olduğu görüşünü nelere dayanarak savunuyor? Bu soru anlamlı bir sorudur çünkü Paley'nin kitabı on dokuzuncu yüzyılda çok yaygın olarak okunmuştu ve yaptığı değerlendirmeler kuşkusuz başkalarını da etkilemişti.

Paley'nin yararlandığı bir argümana göre, alternatif görüşü savunanlar, özgürlüğü keyfi müdahale karşısında teminat olarak görenler araçlarla amaçları karıştırıyorlar: "Özgürlüğün kendisini açıklamaktan çok özgürlüğün muhafazasından ve korunmasından bahsediyorlar" (s. 359). Bu, Bentham'ın elyazmalarından birinde dile getirdiği bir sıkıntının yankısıdır: "Özgürlük adı altında, Yasaların, paha biçilmez değerde, rakipsiz eseri olarak böylesine abartılan şey, özgürlük değil güvenliktir" (Long 1977: 74).[7]

Paley'nin müdahalesizlik olarak özgürlük savunusunda göze

7. *Commonwealth* geleneğini kuşatan bir liberalizm görüşünü savunurken –bkz. Giriş– Stephen Holmes (1995: 245), fiziksel ve psikolojik güvenlik fikrinin liberaller için önemli olduğunu ileri sürer ve Bentham'ın (1871: 97) aynı şekilde özgürlüğün "bir güvenlik meselesi" olduğuna dair görüşünü aktarır. Ama

çarpan ikinci tema Bentham'ın değerlendirmelerinde de (Long 1977: böl. 4) ve aslında Lind'inkilerde de (1776: 25) ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Buna göre, özgürlüğü müdahalesizlik olarak tanımlamak bilimsel bakımdan tahakkümsüzlük olarak tanımlamaktan daha tatmin edicidir, çünkü o "methiyelerin ve rasgele sarf edilen sözlerin" gereklerinden çok "saf aklın ya da doğru bilginin" gereklerine yanıt vermektedir" (Paley 1825: 359-60). Bu tanım, örneğin, abartılı kölelik edebiyatını sona erdirmektedir: "Özgür bir halktan, köle bir milletten bahseden; bir devrimi özgürlük çağı, ötekini özgürlüğün kaybı olarak adlandıran popüler söylemleri, böylesi mutlakçı birçok ifadeyi" reddeder (s. 356). Yeni tanım bize öyle bir ideal sunar ki, yerleşik kavrayışın aksine bu, her zaman ne tam olarak mevcut ne de bütünüyle yok olan, belli oranlarda gerçekleştirilebilen bir idealdir (s. 356). Lind'in (1776: 25) Price'ın kölelik hakkında söylediklerine karşı alaycı tavrı benzer bir noktaya işaret eder. "Şeyler her zaman ya maksimumda ya da minimumda olmalıdır; ara aşamalar yoktur; bir şey ak değilse kara olmalıdır; her şey ya massedilmeli ya da yansıtılmalıdır" (ayrıca bkz. Hume 1994: makale 11).

Ama Paley'nin tahakkümsüzlük olarak özgürlük nosyonundan duyduğu üçüncü rahatsızlık bizim açımızdan belki de en ilginç olanıdır. Ona göre söz konusu ideal, yönetim için aşırı zahmetlidir ve devlete anlamlı bir hedef göstermez.

> gerçek hayatta erişilemeyecek sivil özgürlük ve hiçbir zaman memnun edilemeyip hep sıkıntılar içinde yaşayan halkı rahatsız edecek, ne kadar akıllı ya da iyi olursa olsun hiçbir hükümetin ortadan kaldıramayacağı tutkulu beklentileri temel alan özgürlük tanımları reddedilmelidir. (s. 359)

Holmes'un alıntı yaptığı bağlam Bentham'ın orada tahakkümsüzlük olarak özgürlük görüşünü savunmadığını açıkça gösterir. Bentham (1871: 94) söz konusu bağlamda, "yasa, yükümlülükler yaratarak" aynı oranda özgürlüğü engeller diye yazar. Bentham da dahil, bazı liberaller müdahalesizliğin getirdiği güvenlikle burada tartışılan tipik anlamda, yani insanların (keyfi) müdahaleye, hatta potansiyel müdahalecinin muhtemelen yapmayacağı türden (keyfi) müdahaleye karşı bağışıklığını artırma isteği anlamında değil, beklenen müdahalesizliği artırma isteğinin olabilirlikçi anlamında ilgileniyor olabilirler. Onlar güvenlikle başkasının gücüne maruz kalmayı azaltma istemi anlamında değil, irade dışı riski --örneğin, bkz. Mill (1977: 294-5)– azaltma ihtiyacı anlamında ilgileniyor olabilirler. Bu meseleye ileride tekrar döneceğiz.

Paley'nin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü "aşırı zor" sınıfına sokarken aklından tam olarak neyi geçirdiğini bilmek güçtür. Ama bu idealin aşırı emek istediği iddiası, kitabın geri kalan bölümünde savunmayı amaçladığım çizgiyle, yeni cumhuriyetçi çizgiyle uyum içindedir. Cumhuriyetçi tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin aslında toplumsal ve politik kurumlarımızın yönünü belirleyecek çok sıkı ve iddialı bir hedef olduğu konusunda Paley'yle hemfikirim; bu ideal geleneksel sosyal hayatta radikal değişiklikleri savunur ve bu değişiklikleri gerçekleştirme davasında yasalara, tahakküm kurmayan bir hukuka başvurmayı meşru görür. Ama devletin –onun zamanındaki devletin değil, çağdaş devletin– böyle bir idealin hayata geçirilmesi görevi için elverişli olduğunu düşündüğüm oranda Paley'yle yollarımız ayrılıyor.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin sıkılığı modern çağ öncesi cumhuriyetçi düşünce açısından sorun yaratmayacaktı çünkü onlar için devletin bu ideali ancak erkeklerden oluşan küçük bir elit tabaka, yani yurttaş kesimini oluşturan mülk sahipleri, daha doğrusu hâkim zümreden erkekler için gerçekleştirmek isteyebileceği aşikârdı. Harrington (1992: 269) bu konuda çok açıktı: "Tek başına yaşamını sürdüremeyen insan hizmetkâr olmalıdır; ancak tek başına yaşayabilen kişi özgür bir insan olabilir." Ama tahakkümsüzlük idealinin sıkılığı göründüğü kadarıyla on sekizinci yüzyılda –Aydınlanma yüzyılında– insanların eşit oldukları ve sosyal ve politik kurumlardan eşit hizmet görmeleri gerektiği düşüncesinin giderek daha çok genel kabul görmesiyle birlikte bir sorunla yüz yüze kalmış olsa gerek.

Genel geçer çalışma ya da hizmet anlayışının efendinin iradesine boyun eğmeyi icap ettirdiği bir zamanda, devletin çalışanlara –o zamanki haliyle, hizmetkârlara– tahakkümsüz bir statü sağlaması nasıl beklenebilirdi? Bu genel geçer anlayış Sydney'nin (1990: 548-49) bir hizmetkârın neden tahakkümsüzlük yaşayamayacağına ilişkin bir ifadesinde çok iyi anlatılır. "O bana benim istediğim biçimde hizmet etmelidir ya da hiçbir zaman bu kadar iyi hizmet etmemiş bile olsa eğer canım isterse onu kapı dışarı edebilirim; hizmetçi tutmamaya ya da başka birinin beni daha hoşnut kılacağına karar verdiğimde, işine son vermekle ona karşı yanlış yapmış olmam" (Sydney 1990: 548-49).

O zaman benimsenen görüş kadınların babalarının ya da kocalarının iradesine tabi oldukları yönündeyse, devletin kadınlara böyle bir tahakkümsüzlük statüsü tanıması nasıl beklenebilirdi (Pateman 1988)? Örneğin, Mary Astell'ın (Hill 1986: 76) on yedinci yüzyılda cumhuriyetçilere yönelttiği soru nasıl yanıtlanabilirdi?

> Eğer bütün İnsanlar (Men) Özgür doğmuşlarsa, nasıl oluyor da bütün Kadınlar Köle doğuyorlar? Erkeklerin (Men) tutarsız, belirsiz, anlaşılmaz, keyfi İradesine tabi olmak tam bir Kölelik durumu değil de nedir? Özgürlüğün Özü, Efendilerimizin söylediği gibi, saygın bir hayat sürmek değil midir?[8]

John Lind, Richard Price'ın kendi yasalarını koymak anlamında özgürlük idealini –öz olarak başkasının keyfi iradesine ya da yasalarına tabi olmama idealini– eleştirmek için, kadınların ve kölelerin durumundan sonuç çıkarmanın saçma olduğunu savunurken bu noktalar üzerinde durur. Price'ın, kadınların "köle konumuna düşürülmelerini" kastetmiş olamayacağını ileri sürerek ona Price'ın konumunun bir *reductio*'su* şeklinde görünen şeye, yani kadınların da kendi yasalarını yapmaları gerektiğine dikkat çeker. Önerinin saçmalığına işaret etmek için alaylı bir dille "her kadın kendi kendisinin yasa koyucusudur" der (Lind 1776: 40). Lind başka bir bağlamda, Price'a göre saçma bir biçimde hizmetçilerin köle sayılmaları, efendilerinin ve yöneticilerinin tahakkümü altındaki teba sayılmaları gerektiğine değinir. "Sizin kendi ilkelerinize göre, hizmetçiler köleden başka nedir ki?" (Lind 1776: 156). Nedir gerçekten?

Paley ve Bentham gibi düşünürler açısından, pratikte bu eşitliğin tüm içerimlerini göz önüne almasalar da, bütün insanların eşit olduğu aksiyomatikti. John Stuart Mill (1969: 257) tarafından Bentham'a atfedilen bir slogana göre, "Herkes bir sayılır, kimse birden fazla değildir". Böyle bir eşitlik varsayımı veri alındığında, her yönetim ideali kendisini elit bir yurttaş kesimi için bir ideal değil evrensel bir ideal olarak sunmak durumundadır. Ve evrensel

---

B. Astell'ın bakış açısından bu iddianın önemi konusunda bkz. Springborg (1995). Astell'ın eserine bakmamı öneren Jan Crosthwaite'e teşekkür ediyorum.

* Saçmalık derecesinde indirgenmiş hali. (ç.n.)

tahakkümsüzlük ideali, her yetişkinin tahakkümsüzlük statüsünü güvence altına alma ideali, kadınların ve çalışanların tabi statüsünü tartışmasız kabul eden düşünürlerin gözünde ancak bir fantezi olabilirdi.

Bentham ve Paley'nin eserlerinde ve daha sonra liberaller diye yeni bir adla çağrılacak olanların eserlerinde tahakkümsüzlük idealine neden rastlanmadığını bu belki kısmen açıklar. Bu düşünürler ilgi alanlarını yurttaşlar olarak gittikçe daha fazla insanı kapsayacak şekilde genişlettikçe, tahakkümsüzlük olarak özgürlük biçimindeki eski zengin idealine takılıp kalmak gittikçe daha az gerçekçi görünmüş olsa gerektir. Çok daha iyi olanı özgürlük idealini zayıflatmak ve devleti yeni, modernist ideal ışığında ya da tamamen başka bir amaç ışığında kurmaktır. Hatta en büyük sayıya en büyük mutluluğu temin etmek –bu Bentham ve Paley'ın ortak amacıydı– tahakkümsüzlük olarak özgürlük temin etmekten çok daha makul ve cazip görünecekti; bu, müdahalenin birçok biçimini azaltmayı ve bu şekilde müdahalesizlik olarak özgürlüğü ilerletmeyi gerektiren bir şey olarak alınsa da, zorunlu olarak hiç kimsenin başkasının keyfi iradesine tabi olmamasını gerektirmeyecekti.

Biz müdahalesizlik olarak özgürlük biçimindeki modernist idealin Jeremy Bentham ve William Paley'nin eserleri sayesinde nasıl saygın bir statü kazandığına; Amerikan kölelik ve özgürlüksüzlük feryatlarını alaya alma yönündeki ideolojik çabalarda kökenlerini nasıl aştığına bakmaktayız. Özgürlüğü müdahalesizlik olarak kucaklarken Paley için önem taşıyan değerlendirmeler, izleyen yıllarda onun cinsinden başkaları için de önem taşıyor olsa gerektir. Zira, bu nosyon kendilerini özgürlük davasıyla özdeşleştirip liberal olarak adlandıranlar arasında kuşkuya yer bırakmayacak biçimde hızla baş köşeye oturmuştur.

Girişte belirtildiği gibi, liberaller geniş bir kilisedir ama çoğu modernist özgürlük kavrayışını onaylamakta birleşirler. Yalnızca biçimsel özgürlüğün gerçekleşmesi kaygısı taşıyan merkez sağ liberaller oldukça açık bir biçimde müdahalesizlik üstünde dururlar; çoğu bunu kesinlikle yapar. Solda olanları, yani özgürlüğü geçerli kılma ve özgürlük kadar eşitlik ya da refahı da gerçekleştirme kaygısı güdenleri de genel olarak gözlerini müdahalesizlik üzerine dik-

miş görünüyorlar. John Rawls'un (1971: 302) örneğin, "özgürlük ancak özgürlük aşkına kısıtlanabilir" diye yazarken, müdahalesizlik olarak özgürlükle ilgilendiği açıktır. Rawls'un varsayımı yasaların her zaman özgürlüğün kısıtlanması anlamına geldiği yolundadır ve doğrudan Hobbes ile Bentham'ın kavrayışının devamı niteliğinde bir özgürlük kavrayışı sergiler (Skinner 1983: 11-12; ayrıca bkz. Feinberg 1972: 23-24 ve Spitz 1994).[9]

Yeni liberal gelenekte müdahalesizlik olarak özgürlük kavrayışı cumhuriyetçi fikri yerinden etmekle de kalmamıştır. Bu gelenek, söz konusu darbeyi, bir gaspın gerçekleşmekte olduğunu kimseye hissettirmeden sahneye koymayı başarmıştır. Constant antiklerin özgürlüğü ve modernlerin özgürlüğü üzerine ders verirken, tek alternatif olarak pozitif özgürlüğü, özelde demokratik katılım özgürlüğünü ve negatif özgürlüğü, müdahalesizlik olarak özgürlüğü görmüştü. Ve Berlin bu konular üzerine geriye dönük olarak kafa yormaya başlayınca, pozitif özgürlükle ilişkili olmayanların doğrudan Hobbes'cu geleneğe bağlı kaldıklarını ileri sürebilecekti. Berlin'in bu yaklaşımını açımlarken söylediği gibi, "Yasalar, sizi yasanınkinden daha ağır zincirlere, örneğin keyfi despotizm ve kaos zincirlerine vurulmaktan korusa bile, her zaman bir prangadır" (Berlin 1958: 8). Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, yani cumhuriyetçi özgürlük, politik düşünürlerin ve eylemcilerin zihinlerinden silinmekle kalmamış, politik düşünce tarihçilerinin bile gözüne çarpmaz olmuştur.

---

9. F. A. Hayek bazen belli bir tür yasanın –belli bir evrim sürecinden doğmuş bir yasanın ya da belli bir biçimde içkin olarak haklılaştırılabilir bir yasanın– müdahalesinin özgürlüğü ortadan kaldırmadığını ileri sürer (bkz. Gray 1986: 61; Kukathas 1989: 132). O halde Hayek'e göre özgürlük, müdahalenin yokluğu olmaktan çok, savunulan yasalar dışındaki etkenlerin müdahalesinin yokluğu olacaktır. Bu bazen Fransız hukuk geleneğinde kamusal özgürlüğe, yasayla teminat altına alınmış özgürlük olarak betimlenen türden özgürlüğe yakın durmaktadır (Morange 1979). Rawls yer yer benzer bir yasa ve özgürlük görüşünü onaylar biçimde okunabilir; bu durumda metindeki yorumun yeniden gözden geçirilmesi gerekecektir ki böylesi yorum meselelerine girmenin yeri değildir.

II
Tahakkümsüzlük olarak özgürlük

Birinci bölümde, artık yerleşmiş negatif-pozitif özgürlük ikiliğinin hiçbir tarafına uymayan bir özgürlük kavrayışına, bana göre, belirgin biçimde cumhuriyetçi bir kavrayışa tarihsel bir giriş yapma imkânı bulduk. Bu kavrayış, ifadenin akla getirdikleriyle, zorunlu olarak benlik hâkimiyeti gerektirmeksizin, başkalarının tahakkümünün yokluğunu gerektirdiği oranda negatif bir kavrayıştır. Bu, hiç olmazsa bir açıdan, müdahalenin yokluğundan daha çok şeye gerek duyduğu oranda pozitif bir kavrayıştır; müdahale karşısında, özel olarak da keyfi temelde müdahale karşısında güvenlik gerektirir.

Bence, bu cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı, yani tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışı, politik teoriyi en çok ilgilendiren

konulardan biridir ve süregiden tartışmalar tablosunun zeminine yerleştirilmesi önemlidir. Bu kitaptaki amacım tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ana özelliklerini belirlemeye çalışmak, bu ideali politik bir dava olarak almanın ne anlama geldiğini göstermek ve bu ideal doğrultusunda ilerleme sağlayacak bir örgütlenmenin kurumsal etkisini göstermektir. Bu kitap, yeni bir cumhuriyetçi politikanın kapsamını irdelemektir.

Bu bölüm bir önceki bölümde tarihsel olarak elden geçirdiğimiz malzeme üzerinde daha çok felsefi bir çizgide ilerleyecektir. Burada özgürlüğü ya da başkasının tahakkümünün yokluğu olarak özgürlüğü anlamanın gereklerine ayrıntılarıyla bakmak istiyorum (bkz. Pettit 1996a).[1] İlk önce, benim tahakkümden ne anladığımı tartışacağız. Ardından, böylesi bir tahakkümün yokluğunun, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün gereklerine bakacağız. Ve nihayet, üçüncü alt başlıkta, özgürlüğün bu şekilde yorumlanmasına Paley'nin yönelttiği üç itiraza dönüp bunların neden bizim için sorun yaratmadığını göstereceğiz.

A. TAHAKKÜM

Bir tanım

Bir fail başkası üzerinde ancak ve ancak o başkası üzerinde belli bir güce, özel olarak keyfi temelde bir müdahale gücüne sahip olduğunda tahakküm kurabilir (Weber 1978; Connolly 1983). Eski deyişle, fail başkası üzerinde hükümranlık kurmuştur ve hükümranlık keyfidir. Şimdi artık böyle bir tahakkümün, böyle bir keyfi hükümranlığın ne anlama geldiğine daha yakından bakmanın zamanıdır.

1. Bu bölümdeki ve bir bütün olarak bu kitaptaki argüman bir dizi başka çalışmanın geliştirilmiş halidir: Örneğin, Pettit (1989a; 1993b; 1993c; 1994c; 1996a) ve Braithwaite ve Pettit (1990). Ancak bu argüman kendi gelişim seyri içinde dönüşüm geçirmiştir ve hatta Pettit (1996a) ile bile farklılık göstermektedir: Örneğin, o kitapta keyfiliği doğrudan doğruya insanların kendi fikirlerine göre çıkarlarının peşinden gitmekteki başarısızlığı ile bağlantılandırıyorum ve karşılıklı güç stratejisinden daha az umut besliyorum. Önceki makalelerde takınılan tutumun mükemmel, kavrayışlı bir yeni kurgusu için bkz. Spitz (1995a: böl. 5)

Bu anlatım esnasında, sıklıkla tahakküm durumlarında söz konusu olan sadece iki bireymiş gibi konuşacağım ama bu yalnızca kolaylık sağlamak içindir. Tahakkümcü bir taraf her zaman bir fail olacaktır –bir sistem, düzenek ya da benzer bir şey olamaz– ama kişisel ya da kolektif bir fail olabilir: Örneğin, çoğunluğun tiranlığında, tahakküm hiçbir zaman tek bir bireyin gücünün fonksiyonu değildir. Ve tahakküm altındaki fail, son tahlilde, her zaman birey olarak kişi ya da kişiler olacaktır ama tahakkümün hedeflediği sıklıkla bir grup ya da birleşik bir fail olabilir: Tek tek insanların tahakkümünü oluşturacak, ancak bunu kolektif bir kimlik ya da kapasite ya da özlem biçiminde yapacaktır.

Her tahakküm ilişkisinin üç özelliği vardır. Lafı uzatmadan, bu özellikleri çıplak bir biçimde sayacak olursak, bir kişi

1. müdahale kapasitesine sahip
2. bunu keyfi temelde
3. başkasının yapmak durumunda olduğu seçimlerde yapıyorsa, başkası üzerinde tahakküm kurma gücüne sahiptir, başkası üzerinde tahakküm kurar ya da ona boyun eğdirir.

Madde madde bu tahakküm açıklamasına bakmamız gerekiyor. Birinci koşulda iddia edilen türden müdahale nedir? Müdahale bir rüşvet ya da ödül şeklini alamaz; müdahalede bulunduğumda işleri senin için daha iyi değil, daha kötü yaparım. Ve müdahalenin getirdiği bu kötüleşme her zaman az ya da çok maksatlı bir nitelik taşımalıdır: Örneğin, tesadüfen yoluna çıktığımda ya da kıt mallar için seninle rekabete girdiğimde olduğu gibi, müdahale rastlantısal olamaz; en azından, anlamlı bir biçimde, yapılması halinde ihmal iddiasında bulunabileceğimiz türden bir eylem olmalıdır (Miller 1990: 35). Maksatlı olmayan engelleme biçimleri de müdahale olarak sayılacak olsaydı, o durumda insanları şansın, yetmezliğin ve kıtlığın doğal etkileri karşısında güven altına almakla, onların birbirlerine yapmaya yeltenebilecekleri şeyler karşısında güven altına almak arasındaki ayrım kaybolacaktı. Bu ayrım politik felsefenin en önemli ayrımlarından biridir ve hemen bütün gelenekler bir kişinin özgürlüğünü ancak başkalarının maksatlı müdahalelerinin az ya da çok sınırlanması ile ilişkilendirerek bu ayrımı tespit etmiştir (Spitz 1995a: 382-83).

Ama bu haliyle bile müdahale, geniş bir olası davranışlar yel-

pazesini kapsar. Müdahale, kısıtlama ya da engelleme biçiminde bedenin baskı altına alınmasını, ceza ya da ceza tehdidinde olduğu gibi iradenin baskılanmasını; ve geçtiğimiz yüzyıllarda belirgin olan bir kategoriyi ekleyecek olursak, manipülasyonu içerir: Manipülasyon genelde örtüktür ve gündem belirleme, insanların inançlarını ve arzularını hile yoluyla ya da rasyonel olmayan bir tarzda şekillendirme ya da insanların eylemlerinin sonuçlarını çarpıtma biçimini alabilir (Pettit 1989b; Lukes 1992: 995).

Bir failin seçimlerine ilişkin değişkenler, sunulmuş mevcut seçenekler dizisi, failin bu seçeneklere beklenti olarak atfettiği bedeller/ödül ve cezalar ile seçimin getirdiği fiili ödül ve cezalar, yani sonuçlardır. Baskıcı ya da manipülatif, bütün müdahaleci davranışlar, mevcut seçenekler dizisini değiştirerek, bu seçeneklerden beklenen ödül ve cezaları farklılaştırarak ya da hangi seçeneklerin hangi sonuçları doğuracağı ve dolayısıyla hangi fiili ödül ve cezaların somutluk kazanacağı üzerinde denetim kurarak failin seçim koşullarını kötüleştirmek üzere müdahalecinin maksatlı davranışlarıdır. Böylelikle, hem fiziksel engelleme hem de gündem belirleme tercihlerin mevcudiyetini zayıflatır; hem ceza tehdidi hem de arzuların rasyonel olmayan bir tarzda biçimlendirilmesi bu seçeneklere atfedilen ödül ve cezaları etkiler; ve hem belli bir seçimi yapmaktan dolayı cezalandırılma hem de sonuçların normal akışını kesintiye uğratma fiili, ödül ve cezaları etkiler. Bir seçeneğin mevcut alternatifler listesinden silinmesinin ara sıra görüldüğü bir yerde, elbette diğer müdahale tarzları da belli oranlarda kendini gösterir: Belli seçeneklerin beklenen ya da fiili bedelleri daha büyük ya da daha küçük ölçüde ağırlaşabilir.

Verili bir eylemin kişinin seçim koşullarını kötüleştirip kötüleştirmediğini belirlemekte bağlam her zaman önemlidir çünkü bağlam ona bakarak etkinin gerçekten kötüleştiren bir etki olup olmadığına karar vereceğimiz zemini tayin eder. Bu bağlamsal duyarlılık müdahalenin hangi boyutlarda gerçekleştiğini belirleme açısından önemlidir. Bunun anlamı, örneğin, bazı edimleri yapmamanın müdahale biçimi sayılabileceğidir. İyi bir nedeni olmaksızın acil olarak gereken bir ilacı satmayı reddeden bir eczacıyı ya da kabul edilmiş yasalara göre elde hapse atmak yerine toplum hizmetinde çalıştırmak seçeneği varken bunu bile bile reddeden bir

hâkimi düşünün. Bunlar, mağdur duruma düşürdükleri kişilere hiç tartışmasız müdahalede bulunmuş kişiler olarak gözükecektir. Bağlamsal duyarlılığın başka etkileri de olacaktır. Örneğin, çok zor bir pazarlık koşulunu kabule zorlamak için birisinin acil ihtiyaçlarını sömürmek bir tür müdahale sayılabilir. Acil olarak gerekli bir ilacı ancak insafsız şartlar koyarak standart fiyatının üzerinde –hatta acil durum çağrısı koşullarındaki fiyatın bile üzerinde– satmayı kabul eden bir eczacıyı düşünün. Böyle bir kişi, karşılaşılan seçeneğin kabul edilmiş ölçüler içinde beklenen bedelini ağırlaştırması oranında hastanın seçimine müdahalede bulunmuştur.

Ancak müdahale her zaman bir failin durumunu kötüleştirme gayretiyle ilgili olsa da, her zaman yanlış bir eylem olmak zorunda değildir: Ahlâki olarak kusursuz olsa bile, baskı baskıdır. Eğer bile bile mevcut tek telefon kulübesini işgal ederek senin telefon konuşması yapmanı engellersem, sana müdahale ediyorum demektir; o kulübeyi meşgul etmem tartışmasız bir biçimde hakkım olsa bile, durum değişmez. Eğer nerede malını satmak istesen orada bilerek fiyat kırmakla –gerekli kaynaklara sahip olduğumu farz edelim– piyasanı altüst edersem, sana müdahalede bulunmuş olurum; piyasa kültürümüz davranışıma göz yumsa bile, durum değişmez. Eylemim ahlâki olarak masum olmasa da, ahlâki olarak gerekli olduğunda, seni başkasına müdahalede bulunmaktan alıkoyarsam da sana müdahalede bulunmuş olurum. Benim burada kullandığım anlamda, müdahale nosyonunun ahlâkla bir ilgisi yoktur: Bir kişinin başkasına müdahale bulunup bulunmadığına herhangi bir ahlâk kuralının çiğnenip çiğnenmediğine bakılmaksızın karar verilebilir; buna, yerel kültürel mercekten görülen şekliyle bile olsa, olgular ışığında karar verilebilir.

Müdahalenin açıklanması için şimdilik bu kadar. Ancak birinci maddedeki müdahale kapasitesi ne anlama gelir? Eski bir şakayı hatırlayalım: "Piyano çalabilir misin?" "Bilmem, hiç denemedim ki." Bu fıkradan çıkan ders, müdahale kapasitesi, bize göre –henüz tam anlamıyla gelişmemiş bir yetkinlik değil, henüz piyano çalışmamış ama müzikte yetenekli bir kişinin sanal kapasitesi benzeri bir şey değil, fiili kapasite– az çok kullanıma hazır bir kapasitedir. Kendilerini bağdaşık bir fail olarak örgütlemeleri halinde birilerine müdahale kapasitesine erişecek bir insan topluluğunu düşünün. Ya

da sadece potansiyel bir kurbanın varlığından ya da nedensel bağlantı biçimlerinin mevcudiyetinden haberdar olsalardı, böyle bir kapasiteye kavuşmuş olabilecek, kişisel ya da birleşik faili düşünün. Bu örneklerde müdahale için fiili kapasite değil ancak sanal bir kapasite vardır, dolayısıyla tahakküm vardır denemez. Diyebiliriz ki, sanal tahakküm vardır ama fiili bir tahakkümden söz edilemez.[2] Cumhuriyetçi için zımni tahakküm gelecekte ortaya çıkarabileceği tehlikeleri yüzünden sakınılması gereken bir şey olabilir elbette. Ama karşı çıkılacak temel kötülük henüz oluşmamıştır.

İkinci madde kişinin eğer karşı taraf üzerinde tam anlamıyla tahakküm kuracaksa keyfi bir temelde müdahale kapasitesi taşımasını gerektirir. O halde, bir müdahale eylemini keyfi –keyfi bir temelde sürdürülebilirlik anlamında keyfi– kılan nedir? Denebilir ki, bir eylem eğer failin *arbitrium*'una, kararına ya da takdirine bağlıysa keyfi bir temelde sürdürülmektedir; fail onu, keyfine göre seçecek ya da seçmeyecek bir konumdadır. Biz bir müdahale eyleminin keyfi bir temelde yürütüldüğünü söylerken, her keyfi eylem gibi bunun da failin zevkine göre seçildiğini ya da seçilmediğini kastederiz. Ve özel olarak başkalarına müdahale söz konusu olduğundan, etkilenenin çıkarlarına ya da fikirlerine bakmaksızın tercih edilen ya da reddedilen eylemi kastederiz. Yapılan seçim, başkalarının yargılarına göre o başkalarının çıkarlarının gerektirdiği şeyi izlemeye zorlanmamıştır.

Dikkat etmemiz gereken şey, müdahale ediminin, fiili olarak etkilenen kişilerin çıkarları ya da yargılarına fiili olarak karşı gelme gibi somut bir anlamda keyfi olmaksızın, burada kastedilen prosedürel –keyfi bir temelde meydana gelebilir– anlamıyla keyfi olabileceğidir. Bu kullanımda, bir eylem, ortaya çıkardığı belli bazı sonuçlar yüzünden değil, gerçekleştiği kontrol koşulları –özgül durumda, kontrollerin yokluğu– yüzünden keyfidir. İzlediğim bu kullanıma göre, benim dediğim gibi, hem bir keyfi müdahale gücünden hem de müdahalenin keyfi gücünden söz etmek çelişkiye düşmek değildir. İki durumda da söz konusu olan, keyfi, denetimsiz bir temelde müdahale etme gücüdür.

2. Bu nokta üzerinde durmamı sağlayan Dennis Robinson'a teşekkür ediyorum.

Bu keyfilik kavrayışı çerçevesinde, demek ki bir müdahale eylemi, müdahaleye uğrayan kişinin çıkarlarını ve fikirlerini izlemeye zorlandığı oranda keyfi olmayacaktır. Ya da, ilgili kişinin bütün çıkarları ve fikirlerini izlemeye mecbur olmasa da –bunlar tutarsız talepler olabilir– en azından anlamlı çıkarlarını ve fikirlerini izlemelidir. Örneğin benim, devletin belli vergiler koymasından ve belli ihlalcileri cezalandırmasından çıkarım olabilir ve devlet benim uygun araçlar üzerine fikirlerimle uyum içindeki prosedürlere göre bu amaçlar peşinden gidebilir. Ama ben aynı zamanda bana vergi konmasını istemeyebilir –bir muafiyet tanınmasını isteyebilir– ya da bir suç işlemiş olsam bile uygun cezaya çarptırılmamam gerektiğini düşünebilirim. Böyle bir durumda benim anlamlı çıkarlarım ve fikirlerim beni muaf tutanlar değil, başkalarıyla paylaşılanlar olacaktır çünkü devletin devlet olabilmesi için benim kadar başkalarına da hizmet etmesi gerekir. Ve böylelikle, bu örneklerde devletin beni vergilendirerek ya da cezalandırarak müdahalesi keyfi bir temelde yürütülmeyecek ve tahakküm teşkil etmeyecektir.[3]

Bir önceki bölümde tartıştığımız düşünce geleneği bir müdahale ediminin –özel olarak yasaların ya da hükümetin bir müdahalesinin– keyfi olmaması için neyin gerektiğine ilişkin ayırt edici bir tutum takınıyordu ve ben bu keyfiyetsizlik anlatımını sunarken o geleneği izliyorum. Tom Paine'in (1989: 168) monarşi eleştirisini düşünün. "Bu, tekil bir kişinin keyfi gücü anlamına gelir; bu gücün uygulanmasında amaç *res-publica* değil, kişinin *kendisidir*" (Sydney 1996: karş. 199-200). Devlet gücünün keyfiyetsizliği için gereken şey, bu yorumcunun belirttiği gibi gücün, gücü elinde bulunduranın kişisel refahı ya da dünya görüşünü değil, kamuoyunun refahını ve dünya görüşünü izleyecek şekilde uygulanmasıdır. Devletin yürüttüğü müdahale edimlerinin ateşleyicisi, en azından prosedürel düzeyde, paylaştığı bu çıkarların

3. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışı çerçevesinde, ne vergi koymanın ne de bir süre için hapse atılmanın bir kişinin özgürlüğünden mahrum bırakılmasını gerektirdiği anlamına geleceğini belirtmek gerekmektedir. Ancak böylesi yükümlülükler kişinin özgürlüğünü elinden almazken, bu bölümün ilerleyen satırlarında değineceğim gibi, özgürlüğü koşullandırırlar. Ve böylelikle, birisini tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünden mahrum etmezken, bizim o kişinin istediğince gezip tozmakta özgür olmadığını söylememize izin verir.

neyi gerektirdiğine ilişkin ortak bir yorum çerçevesinde, etkilenenlerin ortak çıkarları olmalıdır.

Bir çıkar ya da fikir ne zaman muhtemelen nüfusun bazı fertleri tarafından paylaşılmayacak ve muhtemelen devlet eylemi için uygunsuz bir rehber olacaktır? Bu geleneğin önerdiği işlerlik kazanmış ölçüye göre, kesimsel ya da bölücü olduğunda. Ama neyin kesimsel ya da bölücü olduğunu nasıl sınarız? Mümkün olan tek araç insanların kendileri ve ait oldukları grupları hakkında konuşabilecekleri açık tartışmalara başvurmaktır. Bir devletin eylemine rehberlik eden her çıkar ve her fikir toplumun her köşesinden gelen meydan okuyuşlara açık olmalıdır; ve nerede muhalif varsa, orada uygun çarelere başvurulmalıdır. İnsanlar prosedürler üzerinde yüksek bir düzeyde uzlaşmaya varmalı ve kendilerine ayrılma, vicdani red ya da bu türden başka şeyler için fırsat tanınmalıdır.

Bu, belli türden devlet eylemlerini keyfilikle ve tahakkümle özdeşleştirmenin öz olarak politik bir mesele olduğunu söylemektir; teorisyenlerin çalışma odalarının sakin ortamında karar verebilecekleri bir şey değildir (Young 1990). Ama politik olsa da, belirtmem gerekir ki, öz olarak değer yüklü değildir. Devletin insanların hayatlarına müdahale ettiğinde etkin bir biçimde kesimsel olmayan çıkarlar ve fikirlerin izinden gitmeye zorlanıp zorlanmadığını ölçecek bir olgu vardır. Politika devlet müdahalesinin keyfi olup olmadığını belirlemek için eldeki tek teşhis aracıdır ama onun bir teşhis aracı sağladığı mesele hâlâ bir olgu meselesidir. Tespit edilmesi gereken şey tahakkümün belli bir ayrıcalıklı değerlendirme açısından görülür olup olmadığı değil, insanların gerçekten tahakküm altında olup olmadıklarıdır. Konuya ilişkin olgular, yerel kültür ve bağlam hakkındaki olgular da içinde olmak üzere, belli bir edimin müdahale sayılıp sayılmadığını belirlerken, aynı şekilde belli bir müdahale eyleminin keyfi sayılıp sayılmadığını da belirler.

Bizim tanımladığımız şekliyle keyfilik az ya da çok yoğun olabilir ve dikkatimizi bir keyfi müdahale gücünün beraberinde gelen tahakkümün de az ya da çok yoğun olduğu gerçeğine çeker. Farz edelim ki bir fail, az çok iradi olarak başkasının hayatına müdahale edebiliyor, kendi kaprisleri ya da yargıları neyi getirirse onu ya-

pabiliyor; keyfince davranabiliyor. Dahası, farz edelim ki bu fail, bu başkasına müdahale kapasitesini kullanırken özel bir zorluk ya da bedelle karşı karşıya değildir; örneğin, misillemeye uğraması gibi bir ihtimal yoktur. Ve nihayet farz edelim ki, söz konusu müdahale, mevcutları içinde en etkilisidir: Bu, failin hoşlanmadığı herhangi bir seçeneği ortadan kaldırabilir ya da öteki kişinin bu seçenekleri tercih etmesine dayanılmaz bedeller dayatabilir. Böyle bir fail o kişi üzerinde mutlak bir keyfi müdahale gücüne sahip olacaktır. Yapabileceği müdahalenin tek freni kendi engel tanımayan seçim imkânı ya da kendi denetimsiz takdirinin, kendi *arbitrium*'unun frenidir.

Böylesi bir mutlak keyfi müdahale gücü belli düzenlerde –kesinlikle hepsinde değil– köleleri üzerinde köle sahipleri için mevcut olabilir ve bazı rejimlerde tebası üzerinde despotik krallar için mümkün olabilir. Ama bu birçok bağlamda muhtemelen gerçekleşmeyecektir. Gelgelelim, sıklıkla böyle bir gücün, katı kurallara göre yönetilen toplumlarda bile, az yoğun biçimlerde olduğu tahmin edilir. Koca, direktiflerine uymadığı için karısını dövebilir ve olsa olsa komşularının hafif yollu kınamasıyla karşılaşır; işveren sadece keyfi istediği için işçilerini atabilir ve böyle yaptığı için de pek utanç duymaz; öğretmen öğrencilerini en ufak bir bahaneyle ya da sözde bahaneyle cezalandırabilir; bir gardiyan mahkûmlara hayatı cehennem edebilir ve havalandırmaları kapatmaktan hiç kaygı duymaz: Bu şahsiyetlerin hepsi kendilerine tabi olanlar üzerinde büyük oranda keyfi güce sahiptir. Bugün belli toplumlarda bunlara eskiden olduğu gibi sık rastlanmayabilir. Ama bunlar köle sahipleri ya da krallar kadar uzakta değildirler ve onlar kendileri yaşamıyor olmakla birlikte, yerlerine güçleri bir biçimde azaltılmış ama yine de seçilebilen veliahtlar bırakmışlardır.

Keyfiliği azaltmaya çalışırken, yani güçlü bir fail gibi devleti ilgili çıkarlar ve fikirleri izlemeye zorlarken başvurabileceğimiz sınırlamalar genelde iki türdür. Birinci tür, edime kesimsel müdahaleyi çok zorlaştıracak önkoşullar getirmektir: Örneğin, yönetimin belli parlamenter prosedürleri izlemesini ya da icraatında belli yasal koşulları yerine getirmesini şart koşmak gibi. Bu sınırlamalar uygunsuz eylemleri süzgeçten geçirmeyi ya da ayıklamayı amaçlar; bunlar, etkili oldukları yerlerde, faillerin iradi müdahalede bu-

lunmaması anlamına gelir. Diğer sınırlama türü, ayıklama yerine cezayı koyacaktır: Bunun anlamı, belli tip müdahaleleri –şiddet, sahtekârlık ya da benzer şeyler– ya da belli koşullarda aslında meşru olan müdahale tiplerini –bir kamu görevlisinin, verdiği karar sonucunda, önceden beyan edilmemiş bir çıkar sağlaması gibi– gerçekleştiren kişinin hesap vermeye çağrılabilmesi ve cezalandırılabilmesi. Bu tür sınırlamalar uygunsuz müdahale eylemlerini ortaya sermekten çok yaptırım uygulamayı amaçlar; etkili olduklarında, failin bir muafiyet garantisiyle müdahalede bulunamayacağı anlamına gelirler.

Ve nihayet tahakküm açıklamamızın üçüncü maddesine geldik. Bu maddeyle ilgili olarak dikkat etmemiz gereken temel nokta bütün seçimlerden değil belli seçimlerden bahsediyor olmasıdır. Bu madde bir kişinin başkası üzerinde bütününde değil belli bir seçim alanında, başkasının hayatının bütününde değil belli bir yerinde ya da yönünde ya da döneminde tahakküm kurmuş olabileceğine dikkat çeker. Koca karısına evde, işveren işçisine işyerinde tahakküm kurabilir ama bu tahakküm daha öteye uzanmaz – en azından, aynı yoğunlukla uzanmaz.

İkinci maddeyi tartışırken, tahakkümün az ya da çok yoğun olabileceğini görmüştük: Tahakküm kuran bir fail az ya da çok keyfi temelde, az ya da çok rahatlıkla ve az ya da çok şiddetli ölçüde müdahaleye muktedir olabilir. Burada tahakkümün aynı zamanda daha geniş ve daha dar bir ufka uzanabileceğini görüyoruz: Tahakküm, yoğunluk kadar yaygınlık bakımından da çeşitlilik gösterebilir. Bu yayılım çeşitliliği, tahakküm daha çok değil daha az alanda gerçekleştiği müddetçe önemli olacaktır. Ama ayrıca, belli alanlardaki tahakkümün başka alanlardakinden daha yıkıcı kabul edildiği, buna bağlı olarak da örneğin daha merkezi etkinlikler yerine daha tali etkinliklerde tahakküm altına girmek yeğlendiği müddetçe, yayılım önem taşıyacaktır (bkz. Taylor 1985: makale 8).

Benim gördüğüm kadarıyla, belki sadece sınırlı bir ölçüde ve belki sadece kısıtlı bir alanda olsa da, tahakkümün gerçekleşmesi için saydığımız üç koşul yeterlidir. Ama eğer bu koşullar bizimki gibi bir dünyada, bizimki gibi bir tür için bir nebze bile varsa, o zaman birçok durumda başka bir önemli koşul da muhtemelen yerine gelmiş olacaktır. Buna göre, ilgili insanlar arasında ve bu insanların ilişkilerinde taraf olan başkaları –aynı toplumda yaşayan ve neler olup bittiğinin ayrımında olan başkaları– arasında, üç temel koşulun uygun oranda yerine geldiği, bir ortak bilginin konusu olacaktır. Bu koşullar bütün kavramsal zenginliği içinde ifade bulmamış olabilirler ama ilgili ihtimaller bir biçimde ortak bilince kaydedilmiş olacaktır. Herkes bunların geçerli olduğuna inanacak, herkes buna herkesin inandığına inanacak ve bu böyle uzayıp gidecektir. En azından şu şekilde: Hiç kimse herkesin buna inandığına inanmıyor olmayacak, hiç kimse ona inanılmadığına inanmıyor olmayacak... (Lewis 1983: 166).

Üç koşulun karşılanmış olması, bu üç koşulun gerçekten de karşılanmış olduğunu neden bir ortak bilgi konusu yapacaktır? Akla yatkın belli bazı ampirik varsayımlar bunu destekler. Üç koşulun da karşılanmış olup olmadığı sorusu ilgili hemen herkesin aklına takılacaktır çünkü ne oranda başkalarının gücüne maruz kaldığını bilmek insanlar için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Ve koşulların yerine gelmiş olması, eğer gelmişse elbette, genellikle ilgili kişilerin çoğu için belli olacaktır: Bunun nedeni, bir kişinin başkası üzerinde bir güce sahip olmasını sağlayan türden kaynaklar –bir istisna ile– kendilerini gizlemezler ve seçilebilirler. O halde, belirgin bir soru ve bu soruyu yanıtlamak için belirgin bir temel vardır. Ve bunun anlamı, makul olarak yanıtın "Evet" olduğu durumlarda –boyun eğdirme koşullarının karşılanmış olduğu durumlarda– bunların gerçekten de karşılanmış olduğu ortak bilgisinin ya da en azından ortak bilgiye yaklaşan şeyin bir temeli olduğudur (Lewis 1969: 56). Herkes sadece koşulların yerine getirilmiş olduğunu görecek bir konumda değil, başka herkesin de koşulların yerine getirilmiş olduğunu görecek konumda olduğunu görecek bir ko-

numdadır... ve bu böyle sürer gider.[4]

Bir kişinin başkaları üzerinde güç sahibi olabilmesini sağlayan kaynaklar olağanüstü bir çeşitlilik gösterir: Bunlar fiziki kuvvet, teknik avantaj, parasal nüfuz, politik otorite, sosyal bağlantılar, cemaat içindeki mevki, bilgi kaynaklarına ulaşabilme, ideolojik konum, kültürel meşruiyet vb. kaynaklar dizisini oluşturur. Bunlara ayrıca, çeşitli olası acil durumlarda başkaları tarafından yardımına ve iyi niyetine ihtiyaç duyulabilecek biri –diyelim, sadece bir doktor ya da bir polis memuru– olmak da dahildir. Hatta, birisinin kötü bir anlaşma yapmasına neden olan somut bir dikkafalılık da –uç noktada, somut irrasyonellik– kaynak olarak bu listeye girer.

Bir istisna ile böylesi kaynakların, bu kaynaklar tarafından konumları zedelenenler nezdinde belirgin ve seçilebilir olduğunu, bunun da, böylesi kaynaklardaki eşitsizlik yüzünden bir kişinin diğeri üzerinde tahakküm gücüne sahip olduğu yerde, işin böyle olduğunun bir ortak bilgi konusu olmasını sağladığını söylemiştim. İstisna ise bir kişinin ya da grubun el altından manipülasyona maruz kalması durumudur; manipülasyon, seçeneklerin manipülasyonu, beklenen ödül ve cezaların manipülasyonu ya da fiili ödül ve cezaların manipülasyonu şeklinde olabilir (Lukes 1974; Geuss 1981; Meyerson 1991; Philp 1985; Wartenberg 1990; West 1990). Bu tür araçlarla tahakkümün yaratıldığı yerde, diğer örneklerde olduğu gibi, bazı insanların başkalarının gücüne tabi olması bir ortak bilgi konusu olmayacaktır.

İki taraf arasında belli bir tahakküm ilişkisi bulunmasının, taraflar içinde ve tarafların emsalleri içinde bir ortak bilgi konusu olacağını söylerken, bunun ille de olumsuz bir şey olarak değerlendirilmesi gerekmediğini belirtmeliyim; bu da onların, tahakkümün kölelikle eşit bir şey olduğunun ayrımında olacakları anlamına gelmez. Örneğin, şöyle bir şey mümkündür: Tahakkümü kuranlar üstünlüklerini öyle tartışılmaz görürler ki, üzerlerinde ta-

4. Lewis'in argümanı özet olarak budur. Söz konusu kaynakların güçlü kişinin elinin altında oluşu herkes için zorlayıcıdır; bu, herkes tarafından hemen herkes için zorlayıcı olan bir şey olarak görülebilir; ve bu, herkesin koşulların karşılanmış olduğunu görmesine hizmet eder. Ve böylelikle, insanların birbirlerine ortak enformasyon ve tümevarımsal ölçütler atfettiklerini varsayarak kaynakların mevcudiyeti herkes tarafından koşulların karşılandığı anlamına gelecek, herkes için herkesin bunu anladığı anlamına gelecektir ve bu böyle sürüp gidecektir.

hakküm kurdukları tarafların boyunduruk altında ayağa dikilebilecekleri akıllarına bile gelmez. Ibsen'in *Bir Bebek Evi* oyununda koca rolündeki Helmer Thorvald'ı düşünün. Karısı Nora üzerinde açık bir tahakküm kurar ve aslında bu tahakkümün onun için iyi olduğundan kuşku duymaz. Ama bu tahakkümün Nora için usandırıcı ve aşağılayıcı görünebileceği gerçeğine gözlerini sıkıca kapatmıştır. Ortada bir sorun yoktur; ve böyle bir tahakkümün genelde bir ortak bilgi konusu olduğu iddiasına meydan okuma da yoktur. Buradan çıkan sonuç şudur: Tahakküm mevcut ve tanınıyor olsa bile, tahakküme uğrayan taraflar kendileri için konuşamadıkları sürece tahakkümün ne için olduğu görülmeyebilir.

Başlangıçtaki üç koşulun az çok belirgin bir biçimde yerine gelmesinin, genel olarak ortak bilgiye yakın bir şey konusu olacağı veri alındığında, koşulların tanıklık edeceği tahakküm önemli bir öznel ve özneler arası anlam kazanacaktır. Tahakküm genel olarak güçlü tarafın kontrolünü ayırt etmeyi, güçsüz tarafın zayıflığını ayırt etmeyi ve iki tarafın da karşı taraftaki bu bilinci ayırt etmesini –aslında, ilişkiye giren bütün taraflar arasındaki ortak farkındalığı– getirecektir. İki taraf da bu dengesizliğin ve iki taraf da ötekinin bilincinin bilincinde olacağından, güçsüz güçlünün gözünün içine bakamayacaktır. İki taraf da güçsüzün güçlüyü kendi haline bırakmaktan başka yapacak hiçbir şeyi olmadığının; güçsüzün güçlünün insafına kaldığının ve ikisinin eşit koşullarda olmadıklarının ayrımında olacaktır. Efendi-köle senaryosu hayata geçecek ve iki taraf arasındaki dengesizlik nesnel bir gerçeklik olduğu kadar iletişimsel bir gerçeklik de olacaktır (Ball 1993).

Bu sorunun bilincinde olan John Milton, monarşilerde kaçınılmaz olarak gördüğü, "aşağı bir halkın sürekli boyun büküşleri ve korkup sinmeleri"nden esefle bahsediyordu (Worden 1991: 457). Ve kısa bir süre sonra, on yedinci yüzyılda Algernon Sydney (1990: 162) "kölelik doğal olarak en kötü sonucu dalkavukluk olan sefil bir ruh hali yaratır" tespiti yapabilecekti. Yüzyıl sonlarında, Mary Wollstonecraft, kocalarına bağımlılıkları, ona göre kölelikleri yüzünden kadınların sürüklendiği "küçülmeler", "şeytani hileler" ve "kurnazlık"tan esefle bahsederken (Wollstonecraft 1982: 359) bu tema özellikle ilginç bir yöne kaymıştı. "Erkeklerden bir dereceye kadar bağımsız olana dek kadınlardan

erdem beklemek nafiledir; hatta ve hatta onları iyi birer eş ve anneler yapacak doğal şefkati beklemek bile nafiledir. Kocalarına mutlak anlamda bağımlı kaldıkları sürece, kadınlar kurnaz, sefil ve bencil olacaklardır" (s. 299, karş. s. 309).

Çağdaş ilişkilerde, öznellik ve statü üzerindeki etkileriyle birlikte, birilerinin ötekiler üzerindeki tahakkümü nasıl yansır? Zaten belli örneklerden bahsetmiştik. Çocuk hakları kültürünün ve çocuklara kötü muameleye karşı uygun önlemlerin yokluğunda, ana -babalar tek tek ya da birlikte çocukları üzerinde boyun eğdirici bir güce sahip olacaklardır. Dayak yiyen kadınlara destek çıkan bir eşit haklar kültürünün yokluğunda, kocalar eşleri üzerinde böyle bir güce sahip olacaklardır. Başka iş imkânlarının ve uygun denetimlerin –örneğin, militan bir sendikanın temin edebileceği şeylerin– yokluğunda, işverenler ve idareciler işçiler üzerinde boyun eğdirici bir güce sahip olacaklardır. Dengeleyici güçlerin yokluğunda, alacaklılar borçluları üzerinde bir tahakküm gücüne sahip olacaklardır (Ransom ve Sutch 1977: böl. 8). Şikâyet ve denetim imkânlarının yokluğunda, bürokratlar ve polis elbette halktan kişiler üzerinde bir güce sahip olacaktır. Ve azınlık sorunlarıyla ilgilenecek belli bazı organlar ile prosedürlerin yokluğunda, hâkim grubu temsil eden bir hükümet marjinalleşmiş çeşitli gruplar üzerinde pekâlâ tahakküm kurabilecektir.

Rıza ve itiraz edebilirlik

Başka ilişkilerin aksine tahakküm özelliği gösterdiğini söylediğim ilişkilerden bazılarının kökenlerinde tarihsel bakımdan rızanın yatıyor olacağını kaydetmek önemlidir. Bir sözleşmeden doğsun ya da doğmasın, kaynağında karşılıklı rıza yatsın ya da yatmasın bir ilişkinin, bir tarafa başka bazı tarafların seçimlerine az ya da çok etkin biçimde müdahale kapasitesi sağlaması, bir kişinin ötekine tahakküm kurması ya da boyun eğdirmesi anlamına gelir (Spitz 1995a: 362-63, 397-98). Ötekiler bir yana, sadece bu değerlendirme bile geleneksel cumhuriyetçiye kölelik sözleşmelerine, kazancı ne olursa olsun bir kişinin başkasının tahakkümüne iradi olarak boyun eğmesini getiren sözleşmelere tutarlı bir biçimde düşman olması için iyi bir neden olabilirdi, ki zaten tutarlı bir biçimde

düşmandılar (Locke 1965: 325)

Bir müdahale biçimine rıza göstermenin keyfilik karşısında bir önlem olarak yeterli gelmemesi, tahakkümle ilgili kaygıları olan hiç kimsenin on dokuzuncu yüzyılda ivme kazanmış iki gelişmeden mutlu olamayacağı anlamına gelir. Bu gelişmelerden biri, bir önceki bölümde anlatıldığı gibi, çoğunluk yönetimlerinin hepsinin iyi olduğunu savunan popülist fikrin yayılmasıydı. Çoğunluk yönetimi rızaya dayanan karakteriyle kutsanabilir belki ama kolaylıkla azınlık gruplarına tahakküm uygulanması anlamına da gelebilir ve tahakküme direnen hiç kimse sınırlanmamış çoğunlukçuluğu onaylayamaz.

Tahakküm karşıtlarının esefle karşılaması gereken öteki gelişme özgür sözleşme öğretisinin doğuşudur. Bu öğretiye göre sözleşme özgürlüğü yalnızca bir sözleşmeye katılma ya da katılmayı reddetme özgürlüğü değil, bir sözleşmenin koşullarına karar verme özgürlüğüdür de ve özgür sözleşme, tarafların üzerinde anlaştıkları her tür karşılıklı muameleyi meşrulaştırır. Sözleşme hukuku on dokuzuncu yüzyıldan itibaren hızla gelişip güçlendi (Stoljar 1975; Atiyah 1979). Öğretinin gelişmesiyle sözleşme özgürlüğü, insanlar tahakküme yol açan sonuçlara, sözleşme koşullarında kurulan güç dengesizliklerine göz yumdukça, korkutucu bazı sözleşme maddelerinin savunusu ve etkin olarak zorlamaya dayanmayan sözleşmenin özgür olduğunun savunusu haline geldi (MacDonagh 1980; Cornish ve Clark 1989; Horowitz 1977). Tahakkümden kaygı duyan herkes açısından sorgulanması gereken bir gelişmedir bu. Her halükârda, insanlar bu kötülük üzerinde odaklanmış olsalardı, özel olarak özgürlüğün, müdahalenin yokluğunu değil tahakkümün yokluğunu gerektirdiğini düşünmeyi sürdürmüş olsalardı, bu gelişme hiçbir zaman gerçekleşmeyebilirdi.

Ancak müdahaleye rıza göstermek keyfilik ve tahakküm karşısında yeterli bir ölçü olmasa da, zorunlu bir ölçü olabilir mi? Herhangi bir müdahale eyleminin, o eylemden etkilenenlerin bu tür bir gücün kullanılmasına rıza göstermedikleri oranda keyfi olduğunu savunmamız gerekir mi? Yönetimin meşruiyeti için rızanın zorunluluğuna duyulan inanç ima yollu, sanal ya da örtük rıza gibi kuşkulu öğretiler doğurmuştur. Biz belli müdahale eylemlerinden –örneğin, yasanın ve yönetimin eylemlerinden– etkilenenlerin rı-

zasının, müdahalenin meşruiyeti ve keyfiyetsizliği için zorunlu olduğunu düşünmesek iyi olur. Zira bu durumda olağan politik gerçeklikleri meşrulaştırma derdine düşüp böyle öğretiler aramak zorunda kalmayız.

İyi ki, şöyle bir düşündüğümüzde, belli bir gücün kullanımında keyfiliğin olmaması için gereken şeyin bu güce fiilen rıza göstermek değil, kalıcı bir biçimde o güce etkin olarak karşı koyuş imkânı olduğu ortaya çıkar. Daha önceki anlatımlarımıza göre devlet, müdahalesi belli ilgili çıkarlar ve fikirler tarafından yönlendirildiği ve bu çıkarlar ile fikirler etkilenenler tarafından paylaşıldığı müddetçe, keyfi bir temelde müdahale etmiş olmayacaktır. Bu, insanların devletin işleyiş tarzına etkin olarak rıza göstermesi gerektiği anlamına gelmez. Bunun anlamı, hangi köşeyi tutmuş olurlarsa olsunlar toplum içinde yaşayan insanlar için, yol gösterici çıkarların ve fikirlerin gerçekten paylaşıldığı varsayımına karşı çıkmanın ve eğer meydan okumanın doğruluğu ortaya çıkmışsa devlet faaliyetlerinin biçimini değiştirmenin her zaman mümkün olmasıdır. Böylesi bir itiraz edebilirlik sağlanmadıkça, devlet marjinal konumdaki belli bir etnik grup, kültür ya da toplumsal cinsiyetin üyeleri için kolaylıkla tahakkümcü bir mevcudiyet teşkil edebilir. Bu şimdilerde genelde farklılık politikası olarak bilinen görüşün aşina olduğu bir noktadır (Young 1990) ve kitabın ikinci bölümünde demokrasiyi tartışırken ondan çok faydalanacağım.

Müdahalesiz tahakküm

Tahakküm ya da boyun eğdirme konusunda iki noktayı daha vurgulamak istiyorum, çünkü bunlar son bölümdeki temalarla yakından ilişkilidir. Birincisi, birisinin başkası üzerinde, hangi oranda olursa olsun, tahakküm gücüne sahip olması o gücü elinde bulunduran kişinin tahakküm altında tuttuğu kişiye, iyi ya da kötü niyetlerle, fiili olarak müdahale etmesini gerektirmez; hatta gücü elinde tutan kişinin böylesi bir müdahaleye bir nebze yeltenmesi bile gerekli değildir. Tahakkümü oluşturan şey bir bakıma güç sahibinin, hiçbir zaman böyle yapmayacak bile olsa, keyfi olarak müdahale kapasitesi taşıyor olmasıdır. Bunun anlamı, güç kurbanının açık ya da örtük olarak güç sahibinin izin verdiği alan içinde ha-

reket etmesidir; o kişinin insafına kalması, bir bağımlı, borçlu ya da benzeri bir konumda olmasıdır. Eğer, genelde olacağı gibi bu içerimin ortak bilgisi varsa, güç kurbanı psikolojik bir eşit statüsü kazanamaz; normal gidişatı, özneler arası eşitlikle gelen içtenlik değil korku ve itaat olan bir konumda bulunur.

Bu, gücü elinde bulunduranın merhametli ya da yüce gönüllü olmasının, eğer durum buysa, fark etmediği anlamına mı gelir? Duruma bağlı. Eğer merhametli ve yüce gönüllü olmak kişinin kendisine kafa tutulabileceğini ve reddedilebileceğini kabul etmek anlamına geliyorsa, eğer bu kişinin mahkemede hesap vermeye hazır olması anlamına geliyorsa, o kişi tam bir muafiyetle müdahalede bulunamaz; söz konusu kişi âdeta kendine karşı kullanılabilir. Farz edin ki, örneğin, bir güç sahibi *noblesse oblige** kuralını benimsemiş olsun ya da sadece erdemli bir insan olmayı arzu etsin. Bu, kendi başına, başkaları üzerinde sahip olduğu gücün en azından olabileceğinden daha az yoğun olmasını getirecektir; merhametinin etkin karşı çıkışa imkân vermesi sayesinde, temsil ettiği tahakkümde belli bir zayıflık vardır. Bu tespit, son bölümde, başkalarının erdemlerinin bir kişiyi tahakkümden koruyan önlemler dizisinde vazgeçilmez bir öğeyi temsil ettiği şeklinde açıkladığım argümanıma uygundur.

Öte yandan, eğer merhametli ve yüce gönüllü olmak kişinin nasıl olmuşsa başkalarına zarar vermeme eğilimlerinde olduğu, gerçek hayatta hiç kimseye müdahale etme niyetinde olmadığı anlamına geliyorsa, bu o kişinin gücüne tabi olanlar üzerindeki tahakkümünde bir zayıflamayı getirmeyecektir. Kişinin keyfi bir temelde müdahale edebileceği, gücüne maruz kalanların da o kişinin insafına kaldıkları ve bunun ortak bilgisiyle yaşadıkları gerçeği değişmez. Tahakküm kuran bir fail bu anlamda merhametli olsa bile, müdahale ihtimali yine olacak ama çok daha az olacaktır. Önemli olan tahakkümün başkalarına keyfi müdahalede bulunabilme imkânı ile birlikte geldiğini görmektir ve burada konu edilen türden olmayabilirlik, imkânsızlık anlamına gelmez. Birisi, fiili müdahalede bulunacağı neredeyse hiç mümkün görülmediğinde bile, bana keyfince müdahale edebilecek bir konumda olabilir.

Müdahalesiz tahakkümün olabileceği tespiti son bölümde üze-

* Asalet sorumluluk ister. (ç.n.)

rinde durulan, kölelik ve özgürlüksüzlüğün müdahalesizlikle çelişmediği; bunun şefkatli ve hatta iyicil bir efendinin ya da otoritenin mevcudiyetinde gerçekleşebileceği teması ile bağlantılıdır. Richard Price'ın (1991: 77-78) belirttiği gibi, "Bireyler özel hayatlarında efendilerinin gücüne tabi oldukları müddetçe, kendilerine ne kadar eşit ve nazik muamele edilirse edilsin, özgür olamazlar".

Tahakkümsüz müdahale

Tahakküm hakkında vurgulamak istediğim ikinci nokta açısından, başkası üzerinde tahakküm gücüne sahip olmak hiçbir zaman fiili olarak müdahale etmemekle çelişmez, aynı şekilde, bir failin başkası üzerinde tahakküm kurmadan fiili olarak müdahale edebileceği de doğrudur. İnsanlara, onların çıkarları ve fikirlerini gözetmek gayretiyle müdahalede bulunan kamu görevlisi ya da yetkilisi, etkilediği kişi üzerinde boyun eğdirici bir güç uygulamaz. Görevli en azından ideal olarak öylesine gözetim ve denetim mekanizmalarına tabi tutulmuştur ki, kısmi olmayan bir temelde, yani bölücü olmayan çıkarlar ve fikirlerler temelinde davranmakla yükümlü kılınmıştır. Onlar müdahale ederler çünkü zorlayıcı bir yasaya dayanarak iş görürler ama müdahaleleri keyfi değildir.

Bir parlamenter ya da polis memuru, bir yargıç ya da yönetici tahakkümcü olmayan müdahaleler yapabilirler, yeter ki –bu önemli bir şarttır– uygun düşecek sınırlayıcı ve anayasal bir düzenleme etkin olarak işlesin. Failin ya da söz konusu birimin etkilenen bir kişiyle ilişkisinde herhangi bir takdir hakkı olmayabilir, öyle ki onlar iradi olarak değil ancak anayasal olarak belirlenmiş koşullarda müdahale edebilirler. Ya da, şayet takdir hakkı kullanabilecekleri belli alanlar varsa –örneğin, yargıcın ceza keserken belli bir takdir hakkının olması gibi– bunu kişinin maksatlı olarak aleyhine kullanma yetkileri son derece sınırlanmıştır: Tasarrufları itiraza ve gözetime tabi kılınabilir, öyle ki takdirlerini kesimsel olmayan çıkarların ve yargının kontrolü dışına çıkacak bir biçimde kullananlar sorumlu durumuna düşeceklerdir.

Anayasal yetki kullanan kişinin –diyelim ki yargıcın ya da polis memurunun– ayrımcı yasalara göre faaliyet gösterdiğini ve bu yasaların böylesi faillerin davranma biçimlerini son derece sı-

nırladığını farz edin. Böyle bir anayasal ayrım durumunda yapabileceğimiz bir eleştiri yok mudur? Elbette vardır. Yasaların ayrımcı olması, ayrıma tabi tutulan grubun uygun çıkarları ve fikirlerini gözetmemesi anlamına gelir. Bu gibi yasaları uygulayanlar, bundan dolayı, söz konusu grup açısından keyfi bir temelde davranmış olurlar. Doğru, onların bu şekilde davranmaktan başka seçenekleri olmayabilir; sözün gelimi, şiddetli yasal yaptırımlar altında faaliyet gösterebilirler. Ama onların bu grubun fertlerine keyfi bir temelde müdahaleye zorlanmış olmaları onların bu şekilde müdahale yetileri olmasıyla tutarlıdır; onların keyfi bir temelde yasal bir müdahale yükümlülüğü altında olmaları o temelde müdahale kapasitesine sahip olmaları ile tutarlıdır.[5]

Değindiğimiz birinci nokta gibi, bu nokta da doğrudan son bölümdeki tartışma ile ilgilidir. Bu da yasaların özgürlüğün ortadan kaldırılması anlamına gelip gelmediği; insanların daha geniş özgürlük ve toplam mutluluğu gerçekleştirmekteki etkisiyle haklılık kazanan, önceden beri mevcut özgürlüğüne getirilen bir sınırlama olup olmadığı sorusuyla bağlantılıdır. Açıktır ki, burada savunulan tahakküm anlayışı çerçevesinde yasa, kendi başına bir tahakküm biçimini teşkil etmez ve yasayla özgürlük ilişkisinin Hobbes'cu ya da Bentham'cı koşullarda kurulması şart değildir. En azından ilke düzeyinde, tahakküm kurmaktan tamamen uzak ve özgürlükle bütünüyle uyum içinde uygun hukuk sistemleri olacaktır; bunlar potansiyel tahakkümcüleri caydırmak ve özgürlüksüzlüğü azaltmakla kalmayacaklar, bunu da kendilerine özgü bir tahakküm biçimi oluşturmadan yapacaklardır. Ve aynı şekilde bir noktada keyfi kontrole izin veren ve böylelikle tahakküm ve özgürlüksüzlük vücuda getiren hukuk sistemleri de olacaktır; bunlar Hobbes'un *Leviathan*'ınındaki ya da Amerika'nın İngiliz yönetimi altında olduğu zamanki gibi, az ya da çok otorite yanlısı sistemlerdir. Eski cumhuriyetçi deyişe göre, yasaların egemenliğini değil, insanların egemenliğini temsil ederler (Harrington 1992: 8).

5. Alternatif bir görüşe göre, mecburiyet altındaki failler grubun fertleri üzerinde tahakküm kurmazken, yasaları yapan ya da yasaları değiştirebilecek bir konumda olan yasa koyucular tahakküm kurmuşlardır, onlar istekleri mecburiyet altındaki failler tarafından yerine getirilen şeflerdir.

B. TAHAKKÜMSÜZLÜK

Tahakkümün yokluğu

Tahakküm yokluğu, başka insanların mevcudiyeti koşullarında tahakkümün yokluğu anlamına gelebilir; bu durum hiçbiri üzerinizde tahakküm kurmayan başka insanlarla birlikte yaşamakla eş anlamlıdır. Ya da bu başka insanların yokluğu yoluyla, toplumdan uzak tek başına yaşama yoluyla gerçekleştirilebilecek türden bir durum olabilir. Cumhuriyetçi geleneğin değer verdiği türden tahakkümsüzlük ise yalıtılmışlık sayesinde elde edilen bir tahakküm yokluğu değil, başka insanların mevcudiyeti koşullarında tahakkümün yokluğu demektir. Tahakkümsüzlük *liber*'in sivil rolü ile birlikte düşünülen bir durumdur: Bu fikri Romalılar tarzında açıklarsak, *libertas civitas*'tır; özgürlük, on sekizinci yüzyılın deyişiyle, doğal özgürlükten farklı olarak sivil özgürlüktür. Bu, sosyal bir idealdir ki, gerçekleşmesi için çok sayıda karşılıklı etkileşime giren faillerin mevcudiyeti gereklidir (Pettit 1993a: böl. 3); bu konuya bir sonraki bölümde döneceğiz.

Bu anlamıyla tahakkümsüzlük olarak özgürlük ilginç bir biçimde alternatif müdahalesizlik olarak özgürlük ideali ile çelişir. Bu ideal, sivil özgürlük yerine doğal özgürlükle bağlantılıdır. Ve bu bağ özgürlüğün toplumdan kopuk olarak yaşanabileceğini ima eder, öyle ki müdahalesizlik, tasarlanmış olarak ya da ihmal sonucu başka insanlar ister mevcut olsun ister olmasın, müdahalenin yokluğu anlamına gelir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük şehirdeki özgürlüğü temsil ederken, müdahalesizlik olarak özgürlük kırsaldaki özgürlüğü temsil etmeye daha yakındır; Paley'nin hoş bir ifadesiyle, "umumun bir metruk üzerindeki hakkı"dır (Paley 1825: 355).

O halde, bizi ilgilendiren anlamıyla tahakkümsüzlük, bir kişinin başka insanların mevcudiyeti koşullarında yaşarken ve toplumsal düzenlemeler sayesinde öteki insanlardan hiçbiri onun üzerinde tahakküm kurmadığında sahip olduğu konumdur. Göreceğimiz gibi, böyle bir durum şu ya da bu oranda gerçekleşebilir ama genelde bundan sanki bir görünüp bir kaybolan bir durummuş gibi söz etmek uygun düşecektir. Denebilir ki, bir kişi başkalarıyla birlikte

yaşıyorsa ve hiç kimse son alt bölümde tartıştığımız üç koşulu yerine getirmemişse, o kişi tahakkümsüzlüğü yaşamaktadır.

Tahakkümsüzlük yaratma stratejileri

Tahakküm altına alınma tehlikesi içindeki bir kişinin tahakkümsüzlük yaratmasını nasıl sağlayabiliriz? Hangi toplumsal düzenlemeler tahakkümsüzlüğün öne çıkmasına yardımcı olabilir? Bu konuda kabul edilen iki genel yaklaşım vardır. Biri denk güçler stratejisi, öteki de anayasal önlemler stratejisidir.

Denk güçler stratejisi tahakküm uygulayan ile tahakküme maruz kalanın kaynaklarını eşitlemektir, öyle ki, ideal olarak o zamana kadar tahakküme maruz kalan bir kişi kendilerini tahakkümcüden gelecek müdahaleler karşısında savunabilsin. Eğer herkes başkasının başvuracağı herhangi bir müdahale karşısında etkin olarak kendini savunabiliyorsa, bu takdirde hiç kimse başkasının tahakkümüne maruz kalmaz. Hiç kimse başkasının keyfi temelde sürekli müdahale ihtimaline maruz kalmayacaktır.

Denk güçler stratejisi bu ideal savunmacı biçimde pek elverişli olmayacaktır. Genelde uygulanabilir tek şey, ilgili tarafların her birini, başkasının müdahalesi karşısında kendini savunmakta yetkinleştirmek değilse bile, en azından herhangi bir müdahaleyi cezayla tehdit etmek ve fiili müdahalelerde ceza uygulamakta yetkinleştirmek olacaktır. Ama bu tür ceza ve ceza tehdidi kendi başına müdahale biçimleridir ve görmüş olduğumuz gibi etkilenenlerin fikirleriyle çıkarlarını gözetmeyen birer müdahale biçimidir. Böylelikle, bu ideal olmayan strateji çeşidinde, keyfi müdahale ve tahakküm azaltılabilir ama hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılamayacaktır.

Anayasal önlemler stratejisi, tahakküme uğrayan tarafların keyfi müdahale karşısında kendilerini savunmakta ya da keyfi müdahalede bulunanı caydırmakta yetkinleşerek değil, duruma ilişkin anayasal bir otoriteyi –örneğin, birleşik, seçimle gelmiş bir faili– gündeme getirerek tahakkümü ortadan kaldırma amacı güder. Otorite, karşı tarafı keyfi müdahale gücünden ve böyle bir müdahaleyi cezalandırma gücünden yoksun bırakacaktır. Böylelikle bir tarafın öteki üzerindeki tahakkümünü ortadan kaldıracak ve eğer kendisi

iki taraf üzerinde de tahakküm kurmazsa, tahakkümü sona erdirmiş olacaktır. Anayasal otoritenin ilgili taraflar üzerinde –eğer kurmazsa– tahakküm kurmayacak olmasının nedeni, yaptığı müdahalenin onların fikirlerine göre onların çıkarlarını gözetmek zorunda olmasıdır; bu otorite iyiye yeterince duyarlıdır.

Bir tarafın ötekiler üzerinde tahakküm kurduğu bir durumdan yola çıktığımızı düşünün. Burada anayasal önlemler stratejisinin işe yarayabileceği gerçekten makul bir düşünce midir? Başlangıçtaki güç farklılığı veri alındığında, tahakküm kuran taraf, seçilmiş ya da anayasal olduğuna bakmaksızın, herhangi bir yasaklayıcı otoritenin, mevcut düzen onların hizmetinde olduğundan, çıkarlarını koruyamayacağını düşünmeyecek midir?

Eğer daha önce tahakküm kurmuş taraf buna inanırsa, sahiden tahakkümsüz bir rejim altında, onların şikâyetlerini dile getirmeleri ve otoritenin işlerine müdahalesine karşı çıkmaları mümkün olmalıdır. Ve eğer onlar kendilerine engel olan müdahalenin tahakkümcü olmadığı yargısıyla ikna olmazlarsa, bir güçler dengesi senaryosu çerçevesinde, tıpkı bir failin başkalarının müdahalesine karşı kendini savunmak için, ayrıca tehdit ederek ve müdahale durumunda ceza dayatarak müdahaleyi caydırmak için yaptığı gibi, onların da uzlaşmadan çekilip otoriteye karşı koyması mümkün olmalıdır. Aksi halde, daha önce tahakküm altındaki tarafların çıkarına ne kadar iyi hizmet ediyor olursa olsun, uzlaşma zemini daha önce tahakküm kurmuş olanların çıkarına hizmet etmeyecektir; bu, söz konusu fail açısından tahakkümcü bir müdahale biçimi olacaktır.

Böylesi bir taviz bu aşamada bizi endişelendirmemelidir çünkü biz sadece tahakkümün azaltılabilmesinin ve belki de yok edilebilmesinin yollarını gösteriyoruz. Ama belirtmemiz gerekir ki, daha öncesinde tahakküm kurmuş tarafın anayasal düzenlemeyi kabul edebileceğini düşünmek de aslında tamamen tuhaf değildir. Nihayetinde, bu düzenleme herkesin başkalarına açılabileceği ve herkesin anayasal güvence altına alınmış bir biçimde başkalarından korunuyor olmasında ortak çıkarının olduğu iddiası aracılığıyla yapılacak itirazlara yanıt vererek haklılaştırılacaktır. Kuvvetli taraf, ancak mevcut avantajlarının az ya da çok güvence altında olduğuna ve kendisinin öteki insanlar gibi olmadığına inandığı oranda bu id-

diayı reddedebilir. Ve bu inanç, özellikle bundan böyle otorite, başkalarını elindeki bütün savunmacı ve caydırıcı araçlarla koruyacak olduğundan, pek güçlü olmaz.

Bir güç biçimi olarak tahakkümsüzlük

İster anayasal önlemler isterse uygun kaynakların eşit dağıtılması sayesinde geliştirilmiş olsun, tahakkümsüzlüğün de bir güç biçimi olduğu unutulmamalıdır. Bu, bir kişinin kendi kaderi üzerindeki denetim gücünü temsil eder ve böyle bir denetim bildik bir güç türünü oluşturur: Bu güç çeşitli belaların başına gelmesini engelleyebilen failin gücüdür (bu bölümün ekine bakın).

Geçtiğimiz bölümdeki bir temaya dönerek tahakkümsüzlüğün güçle ilgili özelliğini vurgulamanın bir başka yolu da, tahakkümsüzlüğün sırf bir müdahalenin yokluğu değil, keyfi temelde müdahale karşısında bir tür muafiyet ya da güvenlik gerektirdiğinin üstünde durmaktır. Belli bir dizi seçim ile ilgili olarak gerçek dünyada bir biçimde keyfi güçlerden gelecek bütün müdahalelerin yokluğunda yaşadığımı farz edin: Müdahale gücüne sahip hiç kimse benim yaptığım seçime karışmadığı gibi ilgili seçenekler arasından farklı bir seçim yapmış olmama da karışmayacaktır. Bu varsayıma uygun olarak yaşadığım müdahalesizliğin son derece güvensiz olması ve benim de görece güçsüz bir birey olmam mümkündür. Ben, bu durumu yalnızca rastlantıya bağlı nedenlerle yaşıyor olabilirim; yani, üzerimde tahakküm kuran failler –keyfi bir müdahale gücüne sahip failler– olduğu halde onlar nasıl olmuşsa beni sevmişler ve kendi halime bırakmışlardır; ya da nasıl olmuşsa ben kurnaz davranıyor ve sorun çıkacak gibi olduğunda yollarından çekilmeyi beceriyorum; ya da benzeri bir şey yapıyorum. Böylesi bir dünyada, özgürlüğümün bedeli ilelebet gözüaçıklık değil, Gore Vidal'ın bir zamanlar söylediği gibi, ilelebet takdir hakkı kullanmaktır.

Tahakkümsüzlüğü yaşamak hiç kimsenin benim üzerimde keyfi müdahale gücünün olmadığı ve bu duruma uygun olarak güçlü olduğum bir konumda bulunmaktır. Bu yalnızca keyfi güçlerin müdahalesizliğiyle değil böylesi bir müdahalesizliğin güvenli ya da yıkılmaz bir çeşidiyle mümkün olacaktır. Diyelim ki, söz konusu

failler bana karşı tutum aldılar; diyelim ki, onlara yeteri kadar yaltaklanmadım; diyelim ki, onların yolundan çekilecek kadar kurnaz değilim. Eğer gerçekten tahakkümsüzlük yaşıyorsam; eğer gerçekten tahakkümsüzlük için gerekli olan karşılıklı güçten ya da anayasal önlemlerden faydalanıyorsam, bunların hiçbirinin önemi yoktur. Bu durumda hâlâ söz konusu faillerin bir müdahalesi ile karşılaşmayacağım çünkü bu hayırlı sonuca, bahsedilen rastlantıların biri sayesinde değil güven içinde eriştim. O halde, hangi ölçüye vurulursa vurulsun, ben görece güçlü bir birey sayılacağım; böyle bir müdahaleden sakınmak için şansıma güvenmek zorunda değilim.[6]

Ortak bilgi

Tahakkümsüzlüğün başka insanların mevcudiyeti koşullarında tahakkümün yokluğu yoluyla, yani kimsenin sizin gözünüzde tahakküm için gerekli üç koşulu yerine getirmediği bir ortamda başkalarıyla birlikte yaşamak yoluyla gerçekleştiğini görmüştük. Ve yine, bu anlamda tahakkümsüzlüğün denk güçler stratejisi ya da anayasal önlemler stratejisi yoluyla gerçekleşebileceğini ama iki durumda da kendi hayatınız üzerinde pozitif bir denetim, yani müdahalesizliği sağlamada bir güvenlik gerektiğini görmüştük. Bu fikre genel bir giriş yaparken vurgulamak gereği duyduğum bir nokta daha var: Kişi tahakkümsüzlük yaşama fırsatını nasıl yakalamış olursa olsun bu, öznel ve özneler arası anlam taşıyan bir şeydir. Tahakküm ya da boyun eğdirme genel olarak bu ilişkiye taraf olanlar arasında bir ortak bilgi konusu haline geldikçe, tahakkümsüzlük de ortak farkındalık ile bağlantılı olur.

6. Müdahalesizliği yaşamak, istediğim şeyi seçtiğim gerçek dünyada müdahaleye maruz kalmamak ve aynı şekilde isteklerimin değişebildiği ve başka bazı seçenekleri tercih ettiğim dünyalarda müdahaleye maruz kalmamaktır; bu, özgürlüğün sık sık bahsedilen tipik ya da karşı-olgusal bir özelliğidir. Tahakkümsüzlük güvenliği içinde müdahalesizliği yaşamak bu koşula ek olarak yeni bir tipik koşulu da yerine getirmektir: Aynı zamanda güçlü faillerin tutumlarının değiştiği, kendimi sevdirme yetimin az olduğu ya da doğuştan gelen bir beceriden yoksun olduğum olası dünyalarda da müdahaleye uğramama durumudur. Orijinal olduğu düşünülen dünyalar kadar, bu olası dünyalar dizisinde de sağlıklı bir müdahalesizlik yaşamaktır. Bkz. Pettit (1993a; 1993b).

Son bölümde eğer boyun eğdirmenin üç koşulu belli bir oranda yerine getirilmişse o zaman bunun, çoğu durumda, bu koşulları yerine getiren ilişkinin taraflarında az ya da çok bir ortak bilgi konusu olacağını görmüştük. Bu argüman şu olgudan yola çıkmıştı: Bir kişinin diğeri üzerinde tahakküm gücüne sahip olup olmadığı –üç koşulun yerine gelip gelmediği– her zaman anlamlı bir sorudur ve böyle bir gücü doğuran kaynaklardaki eşitsizlik genellikle anlamlı bir hareket noktası olacaktır; örtük manipülasyon kaynaklarının, insanların, örneğin, başkalarının onları belli seçeneklerden yoksun bıraktığını görmelerini engellemesi ise istisna oluşturacaktır.

Şimdi farz edelim ki, önlemler bazı ilişkilerde tahakküm koşullarını alt etmek için yürürlüğe konmuştur. Farz edelim ki, önlemler taraflardan hiçbirinin öteki üzerinde tahakküm gücüne sahip olmamasını ya da aynı şekilde iki tarafın da ötekiyle ilişkisinde tahakkümsüzlük yaşamasını sağlamaya yardım ediyor olsun. Taraflardan herhangi birinin öteki üzerinde tahakküm gücüne sahip olup olmayacağı sorunu öne çıkan bir mesele olarak kalacaktır. Ve bir tarafa öteki üzerinde güç veren kaynak dengesizliğini tamir için alınan önlemler –şimdi, manipülasyonu kontrol etmek için düşünülmüş önlemler de dahil– hemen hemen kesin olarak belirgin bir hareket noktası oluşturur. Böylelikle, daha önce değindiğimiz argüman tarzıyla, ilişkinin tarafları arasında tahakküm koşullarının oluşmadığı ve tahakkümsüzlüğün geçerli olduğu neredeyse bir ortak bilgi konusu olacağından emin olabiliriz. Ya da en azından diğer koşullar değişmediği takdirde, örneğin insanları aksine ikna etmeye yönelik toplu bir çaba olmadığında, bunun olacağından emin olabiliriz.

Bu nokta çok büyük önem taşır çünkü tahakkümsüzlüğü öznel ben imgesi ve özneler arası statü ile bağlantılandırır. Buna göre, başka bir fail ile ilişkide tahakkümsüzlüğü yaşamak –en azından fail bir kişi olduğunda– masum, müdahaleci olmayan seçimlerinizin peşinden gitmenizin onların iznine tabi olmadığına dair paylaşılan bir bilginin verdiği güvenle, o başkasının gözlerinin içine bakabilmeyi getirir. O halde, ne onlardan korkmak ne de onlara riayet etmek zorundasınız. Başkasının şahsında yaşadığınız müdahalesizlik onların inayetiyle yaşamak değildir ve onların insafına kalmazsınız. Onlarla ilişkide siz hiçbiri değil, belli birisiniz.

Siz kendi yasal ve sosyal hakları olan bir kişisiniz.

Özgürlüğün öznel ve sıklıkla öznelerarası statü –bir bağımsızlık ve muafiyet duygusu– ile eşleştirilmesi cumhuriyetçi gelenekte çok eskilere dayanır (Wirszubski 1968: 159). Teröre ve baskıya çoğu yazardan daha hoşgörüyle yaklaşan Machiavelli'de bile bu vardır: "Özgür bir cemaatten sağlanan ortak fayda onu yaşamadıkça, yani hiçbir endişe taşımadan malına mülküne özgürce sahip olma, kadınlarının ve çocuklarının namusundan korku duymama ve kendisi hakkında korkuya kapılmama gücüne erişmedikçe, hiç kimse tarafından görülemez" (Machiavelli 1965: 236). Montesquieu (1989: 157), iki yüzyıl sonra şunları yazarken sanki Machiavelli'yi yorumlamaktadır: "Bir yurttaşın politik özgürlüğü herkesin duyduğu güvenlik duygusundan gelen bir rahatlık halidir ve onun bu özgürlüğe sahip olması için hükümet, bir yurttaşın başka bir yurttaştan korkmamasını sağlayan bir hükümet olmalıdır" (ayrıca bkz. Spinoza 1951: 259).

John Milton cumhuriyetçi özgürlüğü yaşayabilmenin öznel yanından çok özneler arası yönü üzerinde durmuştur. "Özgür *commonwealth*"ten bahsederken, Milton şunları yazar: "Onlar ki en büyüktür, sokaklarda öteki insanlar gibi dolaşırlar, özgürce, içten bir biçimde, kul köle olmaksızın konuşabilirler" Worden 1991: 457). Bu tema Richard Price (1991: 84-85) ve Joseph Priestley'nin yazılarında duygusal boyutlar kazanır. Konuyu ele alışı ne yazık ki (ve bence gereksiz bir biçimde) cinsiyetçi olmasına rağmen, Priestley'den (1993: 35-36) uzunca bir alıntı yapıyorum.

> Hem politik hem de sivil özgürlük duygusu kişinin kendini zavallı bir yaratık olarak görmesine neden olur. Bu önemsizlik duygusu onu yer bitirir... Öte yandan, politik ve sivil özgürlük duygusu, bir insan, ömrü boyunca onu yaşama fırsatı bulamasa bile ona sürekli bir güç ve önem duygusu verir ve en ufak bir kontrol fikriyle kısıtlanmadan, düşüncelerinin özgür, cüretli ve insanca akıp gitmesine temel oluşturur. Bu insan bütün korkulardan uzak ve hayatın bütün nimetlerini eksiksiz olarak yaşamanın keyfini çıkarır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün öznel ve özneler arası özellikleri, liberal gelenekte normal olarak anlaşıldığı biçimiyle, müdahalesizlik olarak özgürlükle karşıtlıklar gösterir. Bu gelenekte

özgürlük, herhangi bir tikel psikolojik olguyla ilişki kurulmaksızın, özgürlük duygusuyla ve daha genelde öznel ya da öznelerarası durumla karşı karşıya konur. Berlin (1958: 43) bu noktayı üzerine basa basa ifade eder:

> Ben, diyelim, politik ya da sosyal bağımlılık durumundan özgürleşme talep ettiğimde, istediğim şey kanaatleri ve davranışları benim kendi imgemi belirlememde yardımcı olanların bana karşı tutumlarını değiştirmeleridir... Ne var ki, bu statü ve tanınma arzusu, sözcüğün hem "pozitif" hem de "negatif" anlamında, özgürlükle kolayca özdeştirilemez.

Birçok liberal kendini özgür hissetmenin kerametini merak eder ama asıl mesele onların bu kerameti, kaba bir anlayışla, özgürlüğün kendi kerametinden koparılabilir ve kopuk bir şey olarak düşünmeleridir (Weinstein 1965: 156-57; Shklar 1989: 28; ayrıca bkz. Holmes 1995: 245).

Liberallerin müdahalesizliği, müdahalesizliğin ortak kabul görmesinden neden kopardıkları anlaşılabilir. Ben tahakkümsüzlüğüme tanıklık eden koruyucu kurumlar mevcut olmadan tahakkümden kurtulamam. Ama böyle etkili araçlar olmadan müdahaleden kaçınabilirim, hatta muhtemel müdahaleden bile kaçınabilirim. Yaşadığım fiili ya da beklenen müdahalesizlik başıma sadece iyi bir talih yüzünden gelebilir; örneğin yalnızca benden hoşlanan ya da faka bastırabildiğim failler karşısında savunmasız kalma talihi. Ve böylesi bir talih herhalde ortak bilgi konusu olmayacaktır.

Bu tartışmaya başlarken, müdahalesizlik olarak özgürlük idealinin genelde sosyal bir ideal olarak alınmadığını görmüştük; o, insanların mevcudiyetinde değil yokluğunda da yaşanabilen, tasarlanarak –kurumsal tasarlama ile– değil sakınarak yaşanabilen bir durum olarak görülür. Şimdi ise aynı şekilde bu idealin, öznel ya da öznelerarası bir ideal olarak gerçekleşmesinin psikolojik önem taşıyabilecek ya da taşımayabilecek bir şey biçiminde açıklandığını görüyoruz. O halde, hem sosyal hem de psikolojik boyutlarıyla bu, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealiyle ters düşmektedir.

C. PALEY'NİN İTİRAZLARI

Tahakkümün ve tahakkümsüzlüğün ne olduğuna ilişkin bu analiz bize tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin iyi bir değerlendirmesini yapma fırsatı verir. Ama William Paley, son bölümde gördüğümüz gibi, tahakkümsüzlük olarak özgürlük tanımına karşı yaygın bir destek bulan üç itirazda bulunur. Sonuçta, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin bu eleştiriler karşısında ne kadar sağlam durabileceğini görmek bizim için faydalı olacaktır.

Araç-amaç itirazı

Paley'nin itirazlarından ilki bir karışıklık suçlamasıydı: Tahakkümsüzlük olarak özgürlük görüşünü benimseyenler "özgürlüğün kendisini değil, özgürlüğün güven altına alınmasını ve korunmasını betimler" (Paley 1825: 359). Eğer tahakkümsüzlük arayışı belli türden bir müdahale karşısında belli türden bir güvenlik arayışı gerektiriyorsa, o zaman zorunlu olarak bu böyle bir müdahalesizliğin nasıl temin edileceği ve korunacağına ilişkin bir ilgiyi beraberinde getirir. Paley'ye göre, cumhuriyetçiler müdahalesizliğin değerini gözden kaçırırlar ve onu sağlamayı amaçlayan kurumları fetişleştirirler. Cumhuriyetçiler, aslında gözlerini, ona göre müdahalesizlikten başka bir şey olmayan amaca dikmeleri gerekirken, araçlara müdahalesizliği güven altına alma araçlarına dikerler.

Ancak Paley tartışmakta olduğumuz geleneği iki bakımdan yanlış yorumlar. İlki, tahakkümsüzlük olarak özgürlük teorisyenleri ancak belli türden bir müdahale, iyi ya da kötü etkisine bakmaksızın, keyfi bir temelde gerçekleştirilen müdahale karşısında güvenlik arayışına girerler. İkincisi ve daha önemlisi, bu teorisyenlerin aradıkları, müdahale karşısında özel türden bir güvenliktir; özelde bu, keyfi müdahale gücüne sahip insanların bunu muhtemelen kullanmayacakları temelinde değil, söz konusu faillerin bu gücü kaybetmeleri anlamına gelen bir güvenliktir: Onlar bu gücü kullanma kapasitelerinden yoksun bırakılırlar ya da en azından bunu kullanma kapasiteleri yok denecek kadar azaltılır.

Bu ikinci noktanın üzerinde durmamız gerekir. Cumhuriyetçiler Richard Price'ın (1991: 26) deyişiyle, bir "müsamaha ya da te-

sadüfe kalmış bir nezaket" sayesinde yaratılan keyfi müdahale yokluğuna değer vermezler. O halde, keyfi müdahale yokluğunu temin etmeye çalışmak, hangi araç olursa olsun onu geliştirmeye çalışmak değildir. Nihayetinde, öyle olabilir ki, belli güçlü kişiler karşısında müdahalesizliği sağlamanın en etkili aracı, onlara övgüler düzen kurumlar yaratmak olacak ve bu da, aksi halde müdahale edecekleri insanların onları pederşahi tanrılar olarak görmelerine yol açacaktır. Keyfi müdahalenin yokluğunu temin etmeye çalışmak müdahalesizliği geliştirmek ama yalnızca önemli bir kısıtlama altında geliştirmek anlamına gelir: Benimsenen araçların hiçbiri, keyfi müdahalede bulunma ihtimalleri ne kadar az olursa olsun tehdit oluşturan faillerin engellenmemiş müdahale gücü taşımasına izin veremez. Önemli olan keyfi müdahale olabilirliğini azaltmak değil, müdahale imkânını ortadan kaldırmaktır.

Paley'nin cumhuriyetçilerle ilgili yanlış yorumunun belki de en iyi açıklaması, koruma ya da güven altına alma nosyonunda bir belirsizlik olduğunu öne sürmektir. Paley için, bir iyiyi güvence altına almaya çalışmak ondan beklenen sonucu azamiye çıkarmak için harekete geçmek anlamına gelebilir. Bu kullanımda "güven"in yalın bir olabilirlikçi anlamı vardır ve "ilerletme" ile eşanlamlıdır. Alternatif görüş için ise bir iyiyi güvence altına almak hiç kimsenin onu sizden alamamasını sağlamaya çalışmak, bir şeyi, başkaları sizi ondan mahrum edemeyecek biçimde tasarlamak demektir. Bu kullanımda "güvence" "ilerletme" anlamına gelmez çünkü iyinin beklenen gerçekleşmesini azamiye çıkarma araçları iyinin kontrolünü başkasının ellerine teslim etmeyi getirebilir. Burada "güvence" daha çok "onu başkalarından korumak" gibi bir şeydir. Paley'nin yanlışı, cumhuriyetçiler müdahalesizliği güven altına alma ya da koruma –özel olarak, keyfi müdahale yokluğunu güven altına alma– ihtiyacından bahsederken, onların bu müdahalesizliği korumak değil ilerletmek istediklerini düşünmesi olabilir.[7]

7. Koruma anlamında müdahalesizliği güvence altına almaya çalışmak, başka insanların size karşı olduğu ya da sizin o kadar kurnaz olmadığınız vb. olası dünyalarda müdahaleyi azaltmaktır; ve bunu bu dünyaların olabilirliğini göz önünde bulundurmadan yapmaktır. İlerletme anlamında tahakkümsüzlüğü güvence altına

Paley'nin tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali karşısındaki ikinci eleştirisi, aslında, bu idealin yalnızca ak ya da karadan, en az ya da en çoktan anladığına, önümüze çıkması muhtemel ara aşamaları kabul etmediğine ilişkindir. Paley, böyle ifadelerin "ancak karşılaştırmalı bir anlamı olduğu" halde, özgür ve köleleştirilmiş insanlar hakkındaki mutlakçı sözleri eleştirir (Paley 1825: 356). Bu eleştiri Richard Price ve diğerleri tarafından yürütülen retoriğin sivriliği düşünüldüğünde haklı görülebilir çünkü onların tablolarını sırf siyah ve beyaz renklerle boyadıkları kesinlikle doğrudur. Ama sorun eleştirinin tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışına karşı öz olarak bir şey getirip getirmediğidir.

Sanırım bu bölümdeki tartışma, getirmediğini açığa çıkaracak. Birinci alt bölümde, bir kişinin öteki üzerindeki tahakkümünün hem yoğunluk hem de yaygınlık olarak değiştiğini görmüştük. Bir yanda, tahakkümcünün muktedir olmasından gelen müdahale az ya da çok keyfi olabilir, müdahale etmenin bedeli ve zorluğu az ya da çok büyük olabilir ve müdahale az ya da çok şiddetli boyutlara erişebilir. Öte yanda ise tahakkümcü, tahakküme uğrayanın faaliyetlerine daha geniş ya da daha dar bir ufuk içinde ve daha az ya da daha çok önemli alanlarda müdahaleye muktedir olabilir.

Tahakkümün yoğunluğu ve yayılımındaki bu çeşitlilikten anlaşılacağı gibi, bir kişinin tahakkümsüzlüğü yaşama yoğunluğunda ve yaşanan tahakkümsüzlüğün yaygınlığında farklılıklar da olacaktır. Böylesi farklılıklar tahakkümün ne yaygınlıkta ve ne yoğunlukta azaldığına ilişkin farklılıklarla kendini gösterecektir. İnsanlar, tahakkümcüler onlara daha düşük bir yoğunlukta ve daha dar alanlarda tahakküm ettikçe, daha çok tahakkümsüzlük yaşayacaktır.

Dahası, hikâye bununla da bitmez. Tahakkümsüzlüğü ileriye taşımak hiçbir şekilde, ister bir yoğunluk azalması ister yaygınlık

almak çeşitli olası dünyalarda müdahaleyi azaltmaktır ama bunu, bu dünyaların fiili dünya haline gelişlerinin ne kadar mümkün olduğunu hesaba katarak yapmaktır; böylece bazı güçlü faillerin, örneğin böyle bir değişimin ihtimal dışı olduğu oranda çirkin yüzlerini göstermeye karar verdikleri bir dünya gözardı edilecektir.

azalması şeklinde olsun, tahakkümün azalması demek değildir. Sırf mevcut tahakkümü azaltarak değil, öznenin ne yoğunlukta olursa olsun tahakkümden uzak seçim yapabileceği yeni alanlar ve kolaylıklar sağlayarak da tahakkümsüzlüğü genişletebiliriz. Halihazırda mevcut olmayan ya da ağır bedeller dayatan alanlarda tahakkümden uzak seçimleri gündeme getirebilir ve seçimlere kolaylıklar sağlayabiliriz. Seçim şansı belki de mevcut değildir çünkü söz konusu seçenek kültürel bakımdan imkânsızdır –yazılı olmayan bir kültürde okumanın mümkün olmaması anlamında imkânsızdır– ya da seçenekler son derece kısıtlayıcı yasalarla budanmış ya da hayatın zorlukları bu seçenekleri erişilmez kılmıştır.

Fiziksel olarak özürlü bir insan olduğumu, bu yüzden de oturduğum çevreyi gezip dolaşmamın imkânsız ya da zor olduğunu farz edelim. Benim tahakkümsüzlüğüm bana bir yerden bir yere gitme araçları sağlanmasıyla belli bir yoğunlukta artacaktır çünkü böylelikle tahakkümden uzak belli seçimleri yapmam kolaylaşacaktır. Ve bu durumda, hiç kimse halihazırda nereye gideceğim konusunda üzerimde tahakküm kurmuyor olsa da, tahakkümsüzlüğüm artacaktır; zaten hiçbir yere gidemiyorum.

İnsanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünün boyutlarındaki artışı yaygınlaştırma biçimi, özgürlükten taviz veren unsurlar ile özgürlüğü koşullayan unsurlar arasındaki bir ayrıma göre kolaylıkla tespit edilebilir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlükte uzlaşma zemini yalnızca tahakkümden fedakârlık ederek olur. Ancak benim özgürlüğüm bundan dolayı benim onu hayata geçirme yeteneğime getirilen bir sınırlama ile feda edilmezken, o sınırlama yine de önemlidir; sahip olduğum özgürlüğü koşullar. İnsanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerinin yoğunluğunu ve yayılımını, vermek durumunda kaldıkları tavizleri azaltarak, yani başkalarının tahakkümünü azaltarak artırabiliriz. Ama aynı zamanda insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerini koşullayıcı unsurların etkisini azaltarak ve sahip oldukları tahakkümden uzak tercihlerin ufkunu ya da yollarını genişleterek de artırabiliriz. Birisinin özgürlüğü tahakküme verilen taviz temelinde sağlandığı oranda özgürlükten uzaklaştığını söyleyebileceğimiz gibi, özgürlükleri belli koşullayıcı unsurlara tabi olduğu müddetçe şu ya da bu bakımdan özgür olmadıklarını da –tam anlamıyla özgürlükten uzaklaşmasalar

bile, özgürlüksüz kaldıklarını (Pettit 1989b)– söyleyebiliriz.

Koşullayıcı unsurların etkisini azaltmayı düşünmemiz gerektiği iddiası müdahalesizlik olarak özgürlük taraftarlarının sıklıkla yaptığı bir varsayımla paralellik taşır. Böylesi teorisyenlerin birçoğu müdahalesizlik olarak özgürlük davasını savunmak için, sırf insanların verili seçim imkânları çerçevesinde maruz kaldıkları müdahaleyi azaltmanın değil, onları zorunlu olmayan doğal ya da sosyal sınırlamalardan özgürleştirerek mevcut seçim imkânlarını mümkün olduğu kadar artırmanın da önemli olduğunu; sırf müdahalesizlik olarak özgürlüğü biçimsel bir gerçeklik yapmak değil, etkin kılmanın da önemli olduğunu tartışmasız kabul ederler.[8]

Daha çok seçim imkânının daha az seçim imkânından daha iyi olduğu ya da kolay seçimin zor seçimden daha iyi olduğu varsayımı haklı olarak sorgulanmaktadır ve sorgulamanın müdahalesizlik olarak özgürlük tartışması kadar tahakkümsüzlük olarak özgürlük tartışmasını da içine alacak şekilde genişletilmesi gerekir (Dworkin 1988: böl. 5). Ama önemli olan, başka şeyler eşit olmak koşuluyla, iki özgürlük kavrayışının yoğunluğu kadar yana olunan seçimin de ufkunu ya da ulaşma kolaylıklarını genişletmemiz gerektiği; özgürlükten taviz veren etkiler kadar özgürlüğü koşullayan etkileri de azaltmamız ve azaltmaya çalışmamız gerektiğini savunmakla farklarının olmamasıdır. Kavrayışlar arasındaki fark, ko-

8. Negatif özgürlüğü yetkili kılma ihtiyacının, onu pozitif bir nosyonla değiştirme ihtiyacından farklı olduğunu belirtmek önemlidir. Bu iki hamle bazen birbirleriyle karıştırılır. Hem negatif özgürlük hem de cumhuriyetçi özgürlük tamamen biçimsel ya da etkili bir biçimde gerçekleştirilebilir; ve her birini etkili biçimde gerçekleştirme arzusu pozitif bir özgürlük idealinden yana olmaktan farklıdır. Negatif özgürlüğü etkili kılma projesi oldukça radikal bazı politikaları desteklemeyi getirmektedir. Bkz. örn. Waldron (1993: makale 13) ve Van Parijs (1995); aynı zamanda cumhuriyetçileri de ilgilendiren, etkinliğin ölçüsü konusunda bkz. Sugden (1996). Müdahalesizliği etkili kılma ihtiyacından doğan argümanlar liberal düşüncede ilginç bir sapma teşkil ederler ama bunlar müdahalesizliği tek iyi olarak görenlerin kolayca kabul edemeyeceği bir varsayıma bağlıdırlar. Bu varsayım, müdahalesizliği etkili kılma gayreti içinde insanların müdahale etmesine değil, dayatılmış doğal ya da maksatlı olmayan sınırlamaların üstesinden gelmelerine yardım etme gayreti içinde devletin yaptığı müdahalenin etkililiğinin artırılması oranında haklı olduğudur. Burada, elbette cumhuriyetçi yaklaşımla doğrudan bir karşıtlık vardır; keyfi olmamak koşuluyla, devlet müdahalesi cumhuriyetçilerin kitabında ciddi bir kayıp –özgürlükten tavizin bir yolu– sayılmayacaktır.

şullayıcı etkiler ile taviz verici etkiler arasındaki sınırı farklı noktalarda çizmelerinden gelir. Müdahalesizlik olarak özgürlük kavrayışı açısından, doğal engeller gibi maksatlı olmayan etkiler ancak özgürlükten taviz vermekten çok onu koşullarlar. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışı açısından ise keyfi olmayan maksatlı müdahaleler özgürlükten taviz vermekte değil de, özgürlüğü koşullamada doğal engellerle benzerlik taşırlar. Böylelikle birinci kavrayış, taviz verme/koşullama ayrımında yasaları taviz tarafına koyarken, ikinci kavrayış keyfi olmayan yasanın koşullayıcı tarafa ait olduğunu savunur.

Paley'nin itirazına dönersek, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealini onaylamamız durumunda, her şeyin hoş ya da her şeyin berbat olduğunu; özgürlüğün ya tümüyle gerçekleştiğini ya da tamamen engellendiğini düşünmeye mecbur değiliz. Bir tahakkümcünün keyfi bir temelde müdahale edebilme oranını azaltarak ya da tahakkümcünün kontrol edebileceği seçim imkânlarının ufkunu daraltarak, gözden geçirdiğimiz genişletici türden önlemlere başvurmak suretiyle tahakkümsüzlüğü sürekli yeni aşamalar kat edecek şekilde ileri götürebiliriz. Elbette, müdahalesizlik olarak özgürlük davasını ileri götürmekte sağlanan gelişmeyi ölçmekte zorluklar olduğu gibi, böylesi kısmi aşamalar halinde sağlanan gelişmeyi de ölçmenin zorlukları olacaktır (Pettit 1989b); örneğin, şöyle meseleler de karşımıza çıkacaktır: Yoğunluk yaygınlıkla nasıl karşılaştırılacaktır –bu konuya daha sonra döneceğiz– ve bazı faaliyet alanlarındaki özgürleşme başka bazılarındaki özgürleşmeden daha önemli midir (Taylor 1985: makale 8)? Ama hiç kuşku yok ki, yarım kalmış böylesi girişimlerde kaydedilecek ilerlemeler olabilecektir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük söylemi kaçınılmaz biçimde tam kurtuluş ya da tam kölelik gibi ikiliğe dayanan retoriklere bağlı değildir.

Çok zor itirazı

Paley'nin son ve en önemli itirazı tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin devlete bırakılamayacak kadar iddialı olduğudur: Bu "hiçbir zaman karşılanamayacak beklentileri ateşleyecek ve hükümetin ne aklının ne de iyicilliğinin ortadan kaldırabileceği

şikâyetleri olan halkı rahatsız edecektir". Eğer bu ideali benimsiyor ve onu evrensel bir değer olarak alıyorsak, buna yanıt vermek için ne söylememiz gerekiyor?

Elbette, yanıt vermemiz gereken bir suçlama olduğunu kabul etmek zorundayız. Şayet devletin müdahalesizlik olarak özgürlük değil, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletecek şekilde düzenlenmesi gerektiğini düşünüyorsak, devletten beklentilerimiz iki açıdan büyük oranda artacaktır. Genelde müdahale değil de, yalnızca tahakkümcü müdahale biçimlerini hedefleyen ideali benimsemek göreli olarak devlete önemli bir güç vermeye hazır olmak demektir; bu durumda devlet müdahalesine daha anlayışla bakılacaktır, yeter ki müdahale onu keyfilikten uzaklaştıran yaptırımlarla sınırlanabilsin. Ve bütün tahakküm biçimlerini hedefleyen bir ideali benimsediğimizde, fiili müdahalenin olup olmadığına değil de tahakküm ilişkilerine, hatta kuvvetli tarafın genellikle eli kolu bağlı oturmasının beklendiği tahakküm ilişkilerine bile hoşgörüyle yaklaşmaya göreli olarak soğuk bakacağız; geleneksel karı-koca ya da işçi-işveren ilişkilerine pek sıcak bakmayacağız demektir.

Müdahalesizlik olarak özgürlükten tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe geçişin, Paley'yi sıkıntıya sokabilecek ve üçüncü eleştirisini güdüleyebilecek iki etkisi olacaktır. Bu geçiş bizi sosyal ilişkilerin örgütlenme biçimleri hakkındaki eleştirilerimizde potansiyel olarak daha radikal kılacaktır. Ve bu bizi devlet eylemine başvurarak bu eleştirilere yanıt verme ihtimali hakkında potansiyel olarak daha az kuşkucu yapacaktır.

Ama sosyal radikalizmdeki bu artış ile sosyal ve politik kuşkuculuktaki azalış, cumhuriyetçi yaklaşımı reddedip onun yerine modernist, liberal müdahalesizlik olarak özgürlük idealini benimsememiz için iyi bir gerekçe oluşturur mu? Kitabın geri kalan kısmı özellikle politik uygulamalara karşı daha radikal, devlete karşı daha az kuşkucu olmaktan yana bir argüman olarak okunabilir. Bu anlamda kitap, Paley'nin son itirazına kapsamlı bir yanıt gibi görülebilir. Şimdiye kadar yaptığım, tahakkümsüzlük olarak cumhuriyetçi özgürlük nosyonunu tanımak ve açıklamak olmuştur. Gelecek bölümlerde yapacağım ise nosyonu politik bir ideal olarak ele almak için tezler ileri sürmek ve onu bir ideal olarak be-

nimsemenin kurumsal anlamını irdelemektir. Umarım, sonuç Paley'nin ondan anladığının aksine, cumhuriyetçi idealin istikrarı bozucu, yıkıcı etkilerde bulunmadığı bir kamusal hayat tahayyülü olacaktır.

EK: TAHAKKÜM VE BAŞKA GÜÇ BİÇİMLERİ

Bizim burada nitelediğimiz anlamda, tahakkümcü ya da boyun eğdirici gücü politik teoride rastlanan çok farklı güç kavrayışlarıyla (Clegg 1989; Wartenberg 1990; Patton 1994; Hindess 1996) ilişkilendirmek faydalı olabilir. İlgilenmeyenler doğrudan bir sonraki bölüme geçebilirler.

Kabaca söylersek, bütün güç kavrayışları, aşağıda madde madde sayılan tercih noktalarında –bu noktalara "YA DA" ile dikkat çekilmiştir– farklı tercihler yaparlar.

1. Güç, bir fail (kişi/grup/birim) YA DA bir sistem tarafından elde tutulur, o kadar ki gücü elinde bulunduran aktör
2. her tür sonuca ulaşmak YA DA daha özel olarak belli birimlerin kurulmasına yardımcı olmak YA DA belli faillerin seçimlerine yön vermek için,
3. olumluYA DA olumsuz olsun,
4. maksatlı YA DA maksatsız etkiler
5. yapar YA DA yapmaya (fiilen ya da zımnen) muktedirdir.

Bu şema, bir uçta bir şeylerin oluşunu mümkün kılmak için etkili failin gücü ya da öteki uçta, devrimci seçenekleri gündem dışında tutan ve böylece kendini kalıcılaştıran sistemin gücünden bahsederken kullanılan farklı güç kavramlarını neyin birleştirdiğini görmemizi sağlar. Hatta şemamız gücü onu yerçekimi kadar kaçınılmaz kılan bir model çerçevesinde düşünmemizin nasıl mümkün olduğunu görmemizi sağlar; ne tür failler olduğumuza ve ne tür şeyler yaptığımıza ilişkin belli etkiler yapan ya da yapmaya muktedir olan belli unsurlar her zaman vardır.

Gelgelelim, bizim bakış açımızdan en önemlisi, şemanın aynı zamanda boyun eğdirici ya da tahakkümcü gücü bu gibi alterna-

tiflere göre konumlandırmamıza imkân sağlamasıdır. Bu genel anlamda güç,

1. birisi ya da birilerinin yaptıklarına yön vermek için,
2. negatif, zararlı türden
3. maksatlı etki
4. yapmaya muktedir (fiilen muktedir)
5. kişisel ya da birleşik, bir fail olduğunda vardır.

Tahakkümcü güç bu anlamda etkileşimlidir çünkü sorumlu olan bir fail ile kurban olan bir fail gerektirir (1. ve 5. şıklar). Bu güç kapasite temellidir çünkü uygulanmış olmasına bakılmaksızın var olabilir (4. şık). Maksatlı türden bir güçtür çünkü sorumlunun yapabildiği şeyler bunu yapmaktan ötürü suçlandığı ya da övüldüğü şeylerdir: Bunlar, gördüğümüz gibi, failin kontrolü dışında değildir (3. şık). Ve bu, kurbanın kaderini iyi yönde etkileme kapasitesi değil, kurbana zarar verme kapasitesi olduğu oranda, negatif bir güç türüdür (2. şık). Bu kavrayış, söz konusu boyutlardan biri ya da birkaçında politik teorisyenlerin onay verdiği öteki güç biçimleriyle çelişecektir.

III
Bir politik ideal olarak tahakkümsüzlük



Birinci bölümde, cumhuriyetçi gelenekte özgürlükten ve özgürlüğün değerinden bahsedildiği, tahakkümsüzlük olarak betimlediğimiz, hiç kimsenin insafına kalmadan başka insanlarla birlikte yaşama koşulu üzerinde durulduğunu gördük. İkinci bölümde, tahakkümsüzlüğün tam olarak, az ya da çok tam olarak ne anlama geldiğini gördük; özellikle, şimdilerde çok kabul gören müdahalesizlik olarak özgürlük idealiyle karşıtlık içinde bulunan, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün özelliklerine baktık. Farklılıkların tümünün dayandığı yer, şanslı ya da kurnaz köle örneğinde olduğu gibi, fiili olarak onların elinden müdahaleye maruz kalmadan birileri tarafından tahakküm altında tutulabileceğimiz; ve uygun bir hukuk ya da yönetim biçimine tabi olma örneğinde ol-

duğu gibi, hiç kimsenin tahakkümüne maruz kalmadan belli faillerin müdahalesine uğrayabileceğimiz olgusudur.

Ancak cumhuriyetçi gelenek özgürlüğün ne olduğuna ilişkin ayırt edici bir yorum getirmez. Bu gelenek, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe yüksek bir politik değer rolü biçer ve zora dayanan ve potansiyel olarak tahakkümcü bir devletin temel mantığının, uygun biçimde kurulmuş böyle bir rejimin bu değerin ilerletilmesine hizmet etmesinden ibaret olduğu varsayımına destek verir. "Özgürlük, Sivil Toplum İçin En Başta Gelen İyidir" (Gwyn 1965: 88). Gelenek devlet için bu özgürlüğü ilerletme amacından başka hiçbir amacı –hiçbir haklılaştırılma amacını– tasvip etmedi. Gelenek tahakkümsüzlük idealini bir topluluğun sosyal ve politik anayasasını değerlendirmede tek ölçü olarak gördü.

Bu ve bundan sonraki bölümde, cumhuriyetçi geleneğe sadık kalarak tahakkümsüzlüğü, neden kurumlarımız için denek taşı rolü oynamak gibi ayırt edici bir iddia taşıyan bir değer olarak kabul etmemiz gerektiği ele alınacak. Bu bölüm tahakkümsüzlüğün neden ve nasıl politik bir ideal olarak görülebildiğine ilişkin temel tezleri ortaya koyarken, bir sonraki bölüm bu idealin çekici yönleri üzerinde duruyor. İlk önce, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün, niçin pratikte herkesçe istenir ve daha genelde değerli bir şey olan kişisel bir iyi olduğunu göstereceğim. Sonra onun, başka araçlarla ilerletilmesi için bireylere bırakılabilecek bir şey değil, politik kurumları doğal olarak ilgilendiren bir şey olduğunu ileri süreceğim. Ve üçüncü olarak da, tahakkümsüzlüğün başka amaçların peşinde koşarken onurlandırmak durumunda kaldığımız bir kısıtlama değil, böylesi kurumların ilerletmeyi gözetmesi gereken bir amaç olduğunu savunuyorum; ben cumhuriyetçiliğin sonuççu bir versiyonunu savunacağım. Bu cumhuriyetçi öğreti, göreceğimiz gibi, farklı türden bir sonuççuluktur: İnsanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerini ilerleten kurumların o özgürlüğü kuracağını, ona neden olmayacağını söylememizi sağlar; bu öğreti kamu kurumları ile yurttaşların özgürlüğü arasında herhangi bir zamana bağlı ya da nedensel uçurumu tasvip etmez.

Bu kitabın, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün politik kurumlarımızın ilgilenmesi gereken tek hedef olduğuna dair geleneksel varsayımları açıktan desteklemek gibi bir sorunu yoktur.

Ama bana göre, bir kere tahakkümsüzlüğü geliştirmenin gereklerini tam olarak anladıktan, bu kurumların gerektiği biçimde kapsamlı ama çekici olarak yeniden biçimlendirilmesini kabul ettikten sonra, bu iddiaya oldukça sıcak bakacağız. Müdahalesizlik olarak özgürlüğü selamlayanlar ve küçük devletin normatif olarak doyurucu olmadığını düşünenler genelde politik değerlendirmenin bağımsız kriterleri olarak başka değerlere, eşitlik ya da refah ya da fayda vb. gibi değerlere başvururlar. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük aynı türden eklemelere gerek duymaz çünkü göreceğimiz gibi o zaten eşitlik ve refah gibi değerleri gayet iyi hayata geçiren kurumlar gerektirir; böylelikle bu değerlerin ayrı istekler olarak gündeme getirilmesine gerek kalmaz.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün çekici yanlarını tartışırken, onu öncelikle, pozitif benlik hâkimiyeti idealiyle değil, negatif müdahalesizlik idealiyle karşılaştıracağım. Eğer pozitif özgürlük popüler bir tarzda demokratik katılım olarak yorumlanırsa bu eksik yorum pek açıklama gerektirmeyecektir: Böyle bir katılımcı ideal modern dünyada uygulanamaz ve her halükârda bir kişinin bütünün iradesine tabi olması pek çekici bir bakış açısı değildir. Ama negatif müdahalesizlik ideali ile tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealini karşılaştırırken, pozitif benlik hâkimiyeti idealinin onu kişisel özerklik ile bir gören çeşidini de gözardı edeceğim. Ve ilgi alanına getirdiğim bu sınırlamayı kısaca açıklamam gerekiyor.

Kişisel özerklik olarak özgürlük çok cazip bir değer olabilir, hatta belki bizatihi iyi bir şeydir (Raz 1986); gerçekten de ben "*orthonomi*" olarak betimlediğim bir çeşit özerklik idealine bağlıyım (Pettit ve Smith 1990; 1996). Gelgelelim, benlik hâkimiyeti olarak özgürlük, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinden daha zengin bir idealdir; benlik hâkimiyeti olmaksızın da elbette tahakkümsüzlük olabilir ama tahakkümsüzlük olmadan benlik hâkimiyeti kurmaktan anlamlı bir biçimde bahsedilemez. Dahası, kişisel benlik hâkimiyeti olarak özgürlük, tahakkümsüzlük olarak özgürlük temin eden bir devletin koşullarında etkin olarak desteklenmese bile kolaylaştırılır; insanlar için özerkliği yaratmak bir kere onlara başkalarının tahakkümüne maruz kalmayacakları güveni aşılandığında mutlaka daha kolaydır. O halde, bu iki özgürlük kavrayışının çekici yanlarını karşılaştırmak faydalı bir alıştırma ol-

mayacaktır. Devletin müdahalesizlik olarak özgürlüğü değil tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmeye doğru yönlendirilmesi gerektiği düşüncesiyle tutarlı olduğundan, kişisel benlik hâkimiyeti olarak özgürlüğün çekici yanlarını memnuniyetle kabul ederim.

Kuşkusuz benim savunduğum cumhuriyetçilik görüşü ile devletin açık bir biçimde insanların kişisel özerkliklerini öne çıkarmaya ilişkin zengin ideali benimsemesi gerektiğini düşünenlerin konumu arasında bir fark vardır. Böyle bir muhalif, tahakkümsüzlüğü ilerletmek için gerekli devletin bir faile çekici ya da zorlayıcı gelemeyecek kadar katı olduğunu ve şayet girdiğimiz politik beklentilerimiz yerindeyse daha zengin bir devlet idealine ihtiyacımız olduğunu ileri sürecektir. Ama bu aşamada böyle bir argümanı yanıtlamak mümkün değildir. Ancak bu tür muhalifler savunduğum cumhuriyetçi devleti bütün yönleriyle gördükten ve bu devletin onların değer verdiği özerkliğin gerçekleşmesini kolaylaştıracağını kavradıktan sonra, devlete insanların kişisel benlik hâkimiyetini ilerletmek gibi kesin bir sorumluluk vermeye gerek olmadığına ikna olacaklarını umabilirim. Onlar başkalarının tahakkümünden korundukları bir düzende yaşadıkları takdirde insanların kendi özerkliklerinin peşinden gitmeye bırakılabileceklerine ikna olabilirler.

A. KİŞİSEL BİR İYİ OLARAK TAHAKKÜMSÜZLÜK

Hemen herkes müdahalesizlik olarak özgürlüğün iyi bir şey olduğunu düşünür. Bu öyle bir şeydir ki, herkes kendiliğinden onu arzu edecektir ve başkalarından yana genelleştirirsek, onun herkes için arzu edilir bir şey olduğunu kabul edecektir. Ben bu varsayıma paralel olarak ilerliyorum ve başka tür özgürlüklerle çeşitli açılardan nasıl boy ölçüşebileceğini göstererek tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün değerini –kişisel bir iyi olarak durumunu– savunmak istiyorum. Özel olarak, araçsal bir iyi, ona sahip bireye başka yararlar sağlayan bir iyi olduğu iddiası taşıyan müdahalesizlik olarak özgürlük ile karşılaştığında ne gibi üstünlükleri olduğunu tartışacağım. Ben tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ya da aslında müdahalesizlik olarak özgürlüğün içkin bir iyi olduğunu

ileri sürenlerle tartışmaya girmiyorum, bu iddiaya değinmeyeceğim.

Araçsal bir iyi

Müdahalesizliğin elde edilmesiyle gelen başlıca araçsal yarar, seçme imkânlarınızın, en azından maksatlı ya da yarı-maksatlı olarak başkaları tarafından engellenmemesi ya da elinizden alınmamasıdır. Tam bir müdahale yokluğuyla tutarlı bir biçimde, kendinizi her tür doğal engel tarafından –kendi gücünüzün ya da servetinizin olmaması, çevrenin düşmanlığı tarafından– sınırlanmış bulabilirsiniz ama maksatlı türden bir engel tarafından sınırlanmayacaksınızdır, zira böylesi engeller müdahale anlamına gelir. Eğer fiili müdahalesizliğiniz en üst noktasına çıkarılırsa ya da müdahalesizlik beklentiniz en üst noktasına erişirse, bu yararı mevcut en üst boyutta görmüş olacaksınız.

Daha önce, bir toplumda müdahalesizlik olarak özgürlüğü ilerletme davasının yalnızca ondan taviz veren unsurların –başkalarının müdahale eylemlerinin– değil onu koşullayan unsurların da –doğal engellerin– azaltılması olarak kabul edilebileceğini görmüştük. Müdahalesizlik olarak özgürlüğü ilerletmek, müdahaleyi olabildiğince ortadan kaldırmak ve müdahaleden uzak seçim alanlarını olabildiğince genişletmek anlamına gelecektir. Maksatlı müdahalenin azaltılması kadar doğal engellerin azaltılması da, araçsal olarak müdahalesizlik biçiminde özgürlüğe sahip olmanın getirdiği bir yarar mı sayılacaktır? Bence, sayılamaz.

Doğal engellerin yokluğu araçsal olarak müdahalesizlik yaşamaktan gelen bir yarar değildir çünkü böyle engellerin mevcudiyeti koşullarında da mükemmel müdahalesizlik yaşayabilirsiniz. Müdahalesizlikle bağlantı çok dolaylı bir biçimde ortaya çıkar. Eğer müdahalesizliğin getirdiği yararlar yüzünden, örneğin bir değer olduğuna inanıyorsanız, o zaman bir toplumda yalnızca onu yaşamanın yoğunluğunu artırmayı değil aynı zamanda –bu tutarlı olduğu oranda– onun yaşanması üzerinde seçim imkânının ufkunu genişletmeyi istemek de doğaldır. Müdahalesizliği miktar olarak artırma projesi seçim imkanının doğal engellerini azaltmakla ilgiliyken, doğal engelleri azaltma bağlantısı müdahale-

sizliğin bağımsız değeri –diyelim ki, araçsal değeri– temelinde kurulur; bu kendi başına müdahalesizliği değerli kılan şeyin bir parçası değildir.

Müdahalesizlik olarak özgürlüğe bu muamele haksız görülüyorsa, paralel dersin tahakkümsüzlük olarak özgürlük için de geçerli olduğunu söylemeliyim. Tahakkümsüzlüğü ilerletme projesi, onun uygun bir değer olduğunu varsayarak doğallıkla hem tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu artırma –bu özgürlükten taviz veren unsurları ortadan kaldırma– hem de tahakkümsüz seçim alanlarını genişletme –onu koşullayan, doğal ya da yasal ya da kültürel engeller gibi unsurları ortadan kaldırma– ile ilgilidir. Ancak tahakkümsüzlüğün bir değer, diyelim araçsal bir değer olduğu varsayımı tahakkümsüz seçim alanının genişletilmesine denk düşen etkilerden bağımsız olarak ispatlanması zorunludur. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün değerini tespitten çıkarılan ders burada da geçerlidir.

O halde, müdahalesizlik olarak özgürlüğün getirdiği başlıca araçsal yararın maksatlı engellemeden ya da başkalarının yasaklamasından etkilenmeyen bir seçim fırsatı yakalamak olduğunu görmüş olduk. Şimdi tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün bu anlamda üstünlüğünün nasıl gösterileceği sorusuna geldik. O da aynı araçsal yararı sağlar mı? Ve eğer sağlamazsa, bunun yerine geçen başka yararlar mı sağlar? Ben, onun aynı türden araçsal yarar benzeri bir şey sağladığını ama fazladan üç yarar daha sağlayarak denge sağladığını ve denge sağlamanın da ötesine geçtiğini savunacağım.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, maksatlı müdahaleden muafiyet değil, ancak keyfi bir temeldeki maksatlı müdahaleden muafiyet –özel olarak başkalarının keyfi müdahale edebilme kapasitesinden muafiyet– vaadinde bulunur. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün aksine, uygun bir hukuk sisteminin dayatabileceği türden yüksek düzeyde keyfi olmayan müdahaleyle çelişmez. Onun karşı olduğu genelde müdahale –özelde, keyfi olmayan türden müdahale– değil, bütün kurbanların anlatabileceği gibi, düşman ve paylaşılmayan çıkarlar ile düşman ve paylaşılmayan fikirlerin yön verdiği, denetim ve kısıtlama yokluğunda yapılan türden müdahaledir. Müdahalesizlik tutkunları birey için fiili ya da beklenen

herhangi bir baskıyla kirlenmemiş bir eylem alanı peşindedir. Tahakkümsüzlük tutkunları yalnızca keyfi kesimlerden gelen baskıyla –ya da baskı kurma kapasitesiyle– kirlenmemiş bir eylem alanı arar.

Bu cepheden bakıldığında, iki ideal arasındaki fark onların farklı hukuk görüşleriyle bağlantılıdır. Müdahalesizlik olarak özgürlük tutkunları yasadan ya da devletten gelen baskıyı, ne kadar iyi sınırlanmış ve denetlenmiş olursa olsun, kendi başına öteki kesimlerden gelen baskı kadar kötü bir baskı biçimi olarak görürler; eğer o haklı görülmüşse, bunun tek nedeni mevcudiyetinin daha az oranda baskı anlamına gelmesi olabilir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük tutkunları devlet baskısını, özelde yasaya uygun bir biçimde ortaya çıkan baskıyı, keyfi güçlerin baskısından çok doğal engellerin getirdiği engellemeler ile eşit, potansiyel olarak itiraz edilemez olmayan bir şey biçiminde görür. Son bölümde belirttiğim gibi, ilk grup her hukuk sistemini taviz veren/koşullayan ayrımının taviz veren tarafına koyarken, ikincisinde keyfiyetten uzak bir hukuk, bu ayrımda koşullayan tarafa düşer.

Bütün müdahalelerden *fiili* ya da beklenen bir muafiyet vaat eden müdahalesizlik olarak özgürlük ideali rakibinden çok daha cazip görünebilir. Göründüğü kadarıyla, bütün müdahalelerden ya da mümkün olduğu kadar bütün müdahalelerden muaf olmak, keyfi bir temelde olan müdahalelerden –hatta öteki tarafın müdahale kapasitesinden– muaf olmaktan daha iyidir. Ancak tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin katarında başka üç yarar daha vardır ve bunlar onun büyük değerinin kabul görmesine hizmet edecektir.

Ek yararların ilki, keyfi müdahalenin keyfi olmayandan daha kötü olması gibi belirgin bir durum üzerine düşündüğümüzde kendini gösterir. Gerçekleşmiş ya da beklenen keyfi müdahaleden mustarip olmak seçim imkânlarınızın maksatlı olarak daraltılmış olmasının üzerinde ve ötesinde ek bir sıkıntıdan mustarip olmaktır. Bu, üst düzey bir belirsizliğe katlanma zorunluluğudur çünkü müdahalenin meydana geldiği keyfi temel onun ne zaman darbeyi indireceğine ilişkin bir tahminin yapılamayacağı anlamına gelir. Böyle bir belirsizlik, buna denk düşen ve keyfi olmayan müdahale ihtimali ile karşılaştırıldığında, planlamayı çok fazla zorlaştırır.

Kuşkusuz bu aynı zamanda üst düzeyde bir endişeyi de doğuracaktır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük bir kişinin maruz kaldığı keyfi müdahale kapasitelerinin azaltılmasını gerektirirken, müdahalesizlik olarak özgürlük kişinin genelde müdahale beklentisinin en aza indirilmesini gerektirir. Ama bunun anlamı, tahakkümsüzlük ideali kesinliğin yüksek olduğu koşullar isterken, müdahalesizlik idealinin bu cephede büyük bir kayıpla karşı karşıya olmasıdır. Bir kişinin olası en üst düzeyde müdahalesizliğinin, kişinin çok fazla belirsizlikten mustarip olacağı bir düzenleme çerçevesinde yer alacağını söylemek pekâlâ mümkündür. Ama aynı şeyi yaratılacak en üst tahakkümsüzlük düzeyi için söylemek pek mümkün değildir.

Düşünün ki, işverenlerin işçiler üzerindeki ya da erkeklerin kadınlar üzerindeki pek çok gücüne izin vermekle böylesi bir gücü azaltmak için devlet müdahalesinden faydalanmak arasında bir tercihle karşı karşıyayız. Müdahalesizliği bütünüyle en üst düzeye çıkarmak ilk seçeneği tercih etmekle mükemmel bir biçimde bağdaşır. Bu seçenekte, kuvvetlinin müdahalesi karşısında tedbir almıyorsak müdahalenin çok büyük bir ihtimalle meydana geleceğini düşünmüyor olabiliriz; ve güçlünün müdahalesi karşısında tedbir almadığımız için devlet müdahalesinin yokluğunu büyük bir nimet olarak göreceğiz. Böylelikle, müdahalesizliği bütünüyle en üst düzeye çıkarmak tek tek her işçiyi ya da kadını çok fazla belirsizlik içinde yaşamaya zorlamakla mükemmel bir biçimde bağdaşır.

Bütün ya da toplam düzeyinde doğru olan, bireysel düzeyde de geçerli olabilir. Benzer bir akıl yürütmeyle, bireyin kendi müdahalesizliğini en üst düzeye çıkarmanın onları üst düzey bir belirsizliğe maruz bırakmayı gerektireceğini söyleyebiliriz. Yasaya başvurmak belki de kendi hayatlarına öyle bir müdahale olacaktır ve başkalarının müdahalesini durdurmakta öylesine etkisiz kalacaktır ki, bu daha az değil daha çok müdahale anlamına gelecektir. Belki de, kişinin beklenen müdahalesizliğini en üst düzeye çıkarma biçimi onları başkalarına tabi kılacak, dolayısıyla, çok fazla belirsizlikten mustarip bir konumda bırakacaktır. Onların müdahalesizlik beklentileri en üst düzeyde gerçekleşmiş olacak ama

öngörülen bu en üst noktada maruz kalacakları müdahale belirsizliğe neden olan türden –endişeye yol açan ve plan yapmayı güçleştiren türden– keyfi bir müdahale olacaktır.

Bir kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü artırma projesi böyle bir belirsizliğe göz yumamaz çünkü o başkasına zerre kadar kul olmayı kabul etmemekte ayak direyecektir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük tutkunları, özgür olmayan kişinin başkasının istikrarsız, belirsiz iradesi karşısında savunmasız olduğunu ve sonuçta endişe ve çaresizlik içinde kıvrandığını söylerken ideallerinin bu anlamda üstünlüğünü belirtirler. "Hiçbir zaman başına gelmeyecek bile olsa, her zaman korkulacak meçhul bir belanın pençesine düşmüş kişi ne tam olarak kendinden hoşnut olur ne de hayatın nimetlerini yaşar" (Priestley 1993: 35). Onların varsayımına göre, eğer biz birinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü artırmaya çalışıyorsak, böyle bir belirsizlik hayaletini ortadan kaldıracağız. Belki kişi bir anayasanın ve bir yasanın standart kuralına, hayatlarının bir oranda baskıya uğraması demek olan bir kurala göre yaşamak zorunda kalacaktır. Ama onlar daima nereden geleceği bilinmeyen bir müdahale korkusu ile yaşamak zorunda kalmayacaklar ve böylelikle işlerini sistematik bir temelde ve büyük bir rahatlık içinde örgütleyebileceklerdir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlükle birlikte gelen ve müdahalesizlik olarak özgürlüğün getirmediği ikinci fayda, biz keyfi müdahalenin keyfi olmayan müdahaleden daha kötü olduğunu düşündüğümüzde kendini gösterecektir. Gerçeklikte ya da beklenti halinde keyfi müdahaleden mustarip olmak yalnızca yüksek düzeyde bir belirsizlikle cebelleşmek durumunda kalmak değildir. Bu aynı zamanda, senden ne beklediğini kestirerek ve onu hoşnut etmeye çalışarak ya da nerede olduğunu kestirerek ve yollarına çıkmamaya çalışarak gözünü güçlüden ayırmamak demektir; her an sana dayatılan stratejik riayet ve beklenti demektir. Hiçbir zaman kendi işlerinizin peşinde kaygısızca koşturamazsınız; her tarafı mayınlarla döşenmiş tehlikeli bir alanda geminizi yürütmek zorundasınızdır.

Bir kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü artırmak ötekinin, o kişinin hayatına keyfi müdahale kapasitesini azaltmak demektir ve bu, kişinin stratejik riayet ve önceden tahmin etme ih-

tiyacını azaltırken, yaşamak durumunda kaldığı belirsizlik düzeyini aşağı çekecektir. Ama kişinin müdahalesizlik olarak özgürlüğünü artırmak bu etkinin teminatı değildir. Zira, tahakkümsüzlükten beklentisini en üst düzeye çıkarmanın en iyi yolu pekâlâ büyük oranda o kişinin doğuştan zekâsına ve kurnazlığına bağlı olabilir; kendi özgürlüklerinin peşinden koşmak onları güçlüyü aldatma ve ne yapacağını önceden kestirme stratejileri geliştirip uygulamak zorunda bırakabilir. Stratejik dalkavukluk ve geri durmanın alıp başını gittiği bir dünya –örneğin kadınların erkeklerini idare etmekte ya da onların yoluna hiç çıkmamakta ustalaştığı bir dünya– genelde müdahaleyi en alt düzeyde tutmanın en iyi çıkış yolunu temsil edebilir.

Gelgelelim, belirsizlik içinde yaşamak gibi, stratejik riayet ve öngörü pratiğine mecbur kalmak da ciddi bir bedeldir. Zira dayatılan stratejik tarz failin kendi seçimlerini budamasını; uygun anlarda fırsatları kaçırmamasını ve yeterli fırsat ortaya çıkmadığında gözden kaybolmasını gerektirir. Böyle bir kendini zoraki inkâr kuşkusuz bir müdahale biçimi, hatta keyfi bir müdahale biçimi teşkil etmez çünkü bir şeyin müdahale olması için başkası tarafından maksatlı olarak yapılması zorunludur; gerçekten de, işte bu nedenle müdahalesizlik olarak özgürlük birçok stratejik riayet ve öngörü gerektiren bir düzenleme ile geliştirilebilir. Ama buna rağmen insanların müdahalesizlik yaratmak için çeşitli seçim şanslarını tepmek zorunda bırakılmaları tartışmasız kötü bir şeydir. Ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin bariz bir üstünlüğü, keyfi müdahaleyi düşman olarak hedef alırken ve başkalarının bir kişinin işlerine keyfi olarak müdahale kapasitelerini azaltmayı gözetirken, strateji ihtiyacını en aza indiren bir özgür hayat tablosu çizmesidir.[1]

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün getirdiği ama müdahalesizlik olarak özgürlüğün getirmediği üçüncü yarar, bir kişinin tahakkümsüzlük yaşamasının muhtemelen bir ortak bilgi konusu haline geleceği ve beraberinde öznel ve özneler arası yararlar sağlayacağını ileri sürerken üzerinde durduğumuz bir yarardır. Kişinin müdahalesizlik olarak özgürlüğü, başkalarının olur olmaz istekleri karşısında savunmasız olduğunu ve o başkasından daha aşağı bir

1. Bu noktayı görmemdeki yardımlarından dolayı John Ferejohn, Liam Murphy ve Quentin Skinner'a şükran borçluyum.

sosyal statüsü olduğunu kabul etmek zorunda kaldıkları bir durumda en üst düzeyde olabilirken, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü yaşamak kendilerini bu şekilde savunmasız görmeme ve diğerleriyle bağdaşır bir sosyal konuma sahip olduğunu görme ihtimaliyle uyum içindedir. Onlar başkalarının gözlerine bakabilirler, boyunlarını bükmek ve yerlere eğilmek zorunda değillerdir.

İki insanın müdahalesizlik olarak aynı özgürlüğü yaşaması, hatta böyle bir özgürlükten aynı şeyi beklemeleri onlardan birinin, ama sadece birinin, diğerinin hayatına müdahale gücüne sahip olmasıyla çelişmez. Daha güçlü olanın, müdahale gücünü elinde bulundurmakla tutarlı bir biçimde, müdahale etmekte bir çıkarı olmayabilir; bunun nedeni umursamazlık ya da meşguliyet ya da tutkunluk, hatta daha az güçlü olan kişinin güçlüyü hoşnut etmekte ve yolunun üzerine çıkmamaktaki başarısı da olabilir. Böylelikle, güçlü kişi büyük bir ihtimalle az güçlü kadar başkalarına müdahale etmeyebilir. Ancak iki taraf da eşit müdahalesizliği ve müdahalesizlikten eşit beklentileri yaşıyor olsalar bile, büyük bir ihtimalle güç dengesizliğine ilişkin ortak bir bilince ve aslında yaşadıkları cemaat içinde başkalarıyla paylaştıkları bir bilince erişeceklerdir: Bu, son bölümün ana temasıydı. Ve bir kere taraflardan birinin az ya da çok keyfi bir biçimde ötekinin hayatına müdahale edecek kadar güçlü olduğu ortak bir bilinç konusu haline geldiğinde bu, onların göreli statülerini hemen etkileyecektir. Birinin ötekinden zayıf olduğu, öteki karşısında aciz kaldığı ve bu anlamda ötekine tabi olduğu ortak bir bilinç konusu haline gelecektir.

Öteki kişi gerçekte büyük bir ihtimalle benim ona edeceğimden daha fazla müdahale etmeyecekse, şu soru sorulabilir: "Kendi hakkımda neden bu şekilde düşünmek zorunda kalayım ki?" Yanıt bizi son bölümde değindiğimiz bir değerlendirmeye geri götürür. Bir seçeneği bir fail için muhtemel olmayan bir seçim imkânı, hatta neredeyse hiç ihtimal dahilinde olmayan bir tercih imkânı olarak görmek, onu o failin erişemeyeceği, gücünün yetemeyeceği bir seçim olarak görmekten farklıdır. Böylelikle, yalnızca tesadüf eseri müdahaleden çıkarı olmaması nedeniyle bile, öteki kişinin muhtemelen bana müdahalede bulunmaması, o kişinin bana müdahalede bulunma seçeneğini elinde tutmasıyla çelişmez. Benim

ve başkalarının bir kişiyi nasıl gördüğünü ve özel olarak onu müdahalesizlik yaşamamı borçlu olduğum birisi olarak görüp görmediğimizi belirleyen ihtimal dahilindeki seçeneklerin niteliği değil, erişilebilir seçeneklerin niteliğidir (Pettit ve Smith 1996). Ve bu yüzden bana muhtemelen benim ona yapacağım müdahaleden daha fazla müdahale etmeyecek birine tabi olduğumu düşünmek zorunda kalmam pekâlâ mümkündür. Daha genelde bu düşünce çizgisinin, ortak bir kabullenme konusu olarak yerleşmesi mümkündür; öyle ki benim statüm, kamuoyunun gözünde benim yerim, tabi bir kişinin statüsü haline gelir.

Bir kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü artırmak, yaşamak zorunda kaldığı belirsizlikleri ve başvurmak zorunda kaldığı stratejileri azaltmak anlamına geldiği kadar bu türden bir tabiiyeti azaltmak anlamına da gelir. Zira, başkasına tabi olduğunuz bir durumda en üst düzeyde mevcut olan müdahalesizliği yaşamanız mümkün olmakla birlikte, tahakkümsüzlüğünüzdeki her artış, maruz kaldığınız bağımlılığın azalışı anlamına gelecektir. Nihayetinde, tahakkümsüzlüğünüzün artışı başkalarının size keyfi temelde müdahalede bulunma kapasitelerinin azalışı demektir ki, bu da böyle bir müdahale imkânlarını azaltır.

Bu düşünceleri özetleyecek olursak, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kısıtsız seçime hizmet açısından müdahalesizlik olarak özgürlük kadar iyi görünmeyebilir; nihayetinde, o sadece keyfi müdahaleye karşıdır –özellikle, başkalarının böyle bir müdahalede bulunma kapasitesine sahip olmalarına karşıdır– genelde müdahaleye değil. Ama tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün, hepsi de sezgisel düzeyde büyük önem taşıyan başka üç açıdan üstünlüğü tartışılmaz. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük bir kişiyi belirsizlikten ve beraberinde getirdiği endişe ile plan yapma aczinden; riayet etmek ve çeşitli hamlelelerini önceden kestirmek zorunda kalarak güçlüyle ilişkide birtakım stratejilere başvurma ihtiyacından; ve kişinin başkasının keyfi müdahale ihtimali karşısında savunmasız olduğuna –yani, muhtemelen böyle yapmayacak bile olsalar, müdahale yapabilecek bir başkasının var olduğuna– ilişkin ortak bir bilince uygun düşen bağımlılıktan kurtarmayı vaat eder.

Benim bu zamana kadar yürüttüğüm argüman çizgisine karşı, müdahalesizlik olarak özgürlüğü benimseyenler, denebilir ki, genel

olarak dökümünü çıkardığım belirsizliği, stratejiyi ve bağımlılığı hoş karşılayan, hatta kabullenen kişiler olmamışlardır. Bu nasıl açıklanacaktır? Yanıt şöyle olabilir: Bu ideali benimseyenler idealin, gelenekte olduğu gibi ilk elden keyfilikten kaçınma arzusu ile haklılaştırılan geleneksel, tahakkümcü olmayan kurumlar –örneğin, teamül hukukunun kurumları– tarafından geliştirildiğini genelde tartışmasız kabul ederler. Böylelikle, söz konusu insanların aslında benimsedikleri şey resmi olarak benimsedikleri değildir: Bu, müdahalesizlik olarak özgürlük değil, tamı tamına böyle bir teamül hukuku çerçevesinde müdahalesizlik olarak özgürlüktür.[2]

Müdahalesizlik idealinin bu zorlama çeşitlemesi tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealine kendisini belirsizlik, strateji ve bağımlılığı önlemiş gösterecek kadar yakınlaşır. Doğru, bunlar insan ilişkilerinin aslında ilgili yasal hükümler tarafından yönlendirildiği bir forumda önlenmiştir. Ama bu zorlama ideal hâlâ tahakkümsüzlük olarak özgürlük için yetersizdir çünkü bu, ilgili yasal hükümlerin insanları öteki araçların eline bıraktığı alanlarda tahakküme –ve refakatinde belirsizlik, strateji ve bağımlılığa– izin vermekle çelişmez. Böylelikle bu, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün aksine, işyerinde ya da evde ya da özel alanlar denen birçok alanda ortaya çıkan tahakkümle çelişmez.

Hiç kimsenin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün vaat ettiği yararlara ilgisiz kalabileceğini sanmıyorum. Hayatınızı cebelleşmek zorunda kalacağınız bir müdahale hakkında belirsizlikler olmaksızın yaşayabilmeniz için; güçlüyle başa çıkmak için her an tetikte olmak zorunda kalmaksızın yaşayabilmeniz için, bunlar önemli ve somut iyilerdir ve bunlar tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün araçsal çekiciliğine kanıt oluştururlar.

Asli bir iyi

Bunlar aslında yalnızca bu idealin araçsal cazibeleri için değil, aynı zamanda John Rawls'un (1971) ifadesiyle, asli bir iyi olarak statüsü için de kanıt oluştururlar. Bir asli iyi kişinin, başka ne isterse istesin, onu istemek için araçsal nedeni olduğu bir şeydir;

2. Son bölümde belirtildiği gibi, Hayek bu görüşü savunanlara örnek teşkil edebilir. Bkz. Gray (1986) ve Kukathas (1989).

neye değer verdikleri ya da neyi gözettiklerine bakmaksızın, kişilere muhtemelen çekici gelecek sonuçlar vaat eden bir şeydir.

Şimdiye kadar nakledilen düşünceler bir kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü artırmanın muhtemelen o kişinin belirsizlik, strateji ve bağımlılıktan kurtulmasına yardım edeceğini; bunu da o kişinin müdahalesizlik olarak özgürlüğünün artırılmasına göre çok daha iyi yapacağını gösterir. Farz edelim ki, bir kişinin müdahale hakkındaki belirsizliğini azaltmak, başkalarına karşı bir riayet ve öngörü stratejisine başvurma ihtiyacını azaltmak ve savunmasızlıktan gelen bağımlılığı azaltmak için adımlar atıyoruz. Böylesi adımları aynı zamanda onun tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü artırmadan nasıl atabileceğimizi anlamak zordur. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, göründüğü kadarıyla, bu etkileri ilerletmek için yalnızca az ya da çok yeterli bir araç değil az ya da çok zorunlu olarak birlikte düşünülen bir unsurdur. Bu etkileri artırmadan da tahakkümsüzlüğü artırmaktan, tahakkümsüzlüğü artırmadan bu etkileri artırmaktan bahsedilemez. Her olası dünyada geçerli olmayabilir bu, ama görülen o ki, fiili dünyanın nasıl işlediği hakkında akla yakın varsayımlar çerçevesinde kesinlikle geçerlidir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün tartışılan etkilerle ayrı düşünülemeyeceği veri alındığında, nasıl olur da birisi onu kendisi için istememezlik ya da bir değer olarak tanımamazlık edebilir? Bazı dinsel ya da ideolojik güdülenimli icazet öğretilerini benimseyenler dışında, insanlar tahakkümsüzlüğü yaşadıkları oranda kesinlikle amaçlarını daha kolay ulaşılabilir bulacaklardır. Eğer bunlar çoğu gelişmiş demokrasilerde ve elbette genelde uluslararası dünyada mevcut çoğulcu koşullarda tasavvur edilen ve peşinden gidilen amaçlarsa, elbette insanlar bu amaçları kolay ulaşılabilir bulacaklardır. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük yalnızca araçsal bir iyi değildir; onun aynı zamanda, en azından uygun koşullarda, asli bir iyi statüsü de vardır.

Bu nokta kolaylıkla savunulabilir. Bir kişinin istediği şey ne olursa olsun, onu elde etmesi, plan yapma yetisine sahip olmasıyla kolaylaşacaktır (Bratman 1987). Ama tahakkümsüzlüğü yaşamayan kişinin planlar yapma yetisi, tartıştığımız türde belirsizlik yüzünden zayıf kalacaktır. Dolayısıyla, belirsizlikte bir azalmayı

sağladığı oranda, tahakkümsüzlük asli bir iyinin kesin çekiciliğini barındırır.

Ama tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün asli iyi statüsü mümkün kıldığı strateji ve bağımlılık azalmasına gönderme yaparak da savunulabilir. Bir kişi olmak öyle kolayca ihmal edilemeyen bir ses, başkalarıyla ortaklık içinde ortaya çıkan meseleleri dillendiren ve bunları belli bir otorite –elbette, o sesle uyumsuzluk hali, ötekilerin durup düşünmeleri için bir neden teşkil edecek kadar otorite– ile dillendiren bir ses olmaktır (Pettit 1993a: böl. 2 ve 4; Postema 1995; Pettit ve Smith 1996). Demek ki, bir insana yaraşır biçimde muamele görmek, bağımsız bir gerekçe olmaksızın gözardı edilemeyecek bir ses olarak muamele görmek, sözü dinlenir bir kişi olarak görülmektir. Tahakküm durumu, beraberinde strateji ve bağımlı bir statüye duyulan ihtiyacı getirdiği oranda, bu şekilde bir kişi muamelesi görme ihtimalini azaltır.

Tahakküm altındaki strateji bağımlısı kişi ağzından çıkan sözlere dikkat etmek için nedenleri olan, her zaman bir gözü tahakkümcüsünün ne istediği üzerinde olması gereken biridir. Ve aynı şekilde, tahakküm altındaki bağımlı kişi, genelde varsayıldığı gibi, tahakkümcülerini etkilemek için nedeni olan ve onların gözüne girmeye çalışan biridir. Böyle bir kişi doğal olarak, en azından tahakkümün söz konusu olduğu alanda, bağımsız bir sesten yoksun biri olarak görülecektir. Onların güçlüden iltifat görmek için en ufak şansları bile yoktur zira kolaylıkla iltifat düşkünü damgasını yiyeceklerdir; onlara genelde yetişkinlerin erken gelişmiş çocuklara baktıkları gözle bakılacaktır. Ola ki iltifat gördüler, iltifata layık olamayacaklardır; ola ki saygı gördüler, saygıya layık olamayacaklardır.

Başka taahhütleri ne olursa olsun herkesin, en azından hayatlarını çoğulcu bir toplumda sürdürmek durumunda olan herkesin bir kişi olarak, genelde kulak verilen bir ses olarak hakkıyla muamele görmek isteyeceğini savunmak akla yatkın görünüyor. Ancak eğer durum buysa, böyle her kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlük istemek için nedeni vardır; böyle bir özgürlüğün yokluğunda, onlar hakkıyla kişiler olarak muamele görmeyi bekleyemeyecek olan strateji bağımlısı, tabi yaratıklardır. Böylelikle, belirsizlikten kaçınma gibi strateji ve bağımlılıktan kaçınma bağ-

lantısı da tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün asli bir iyi statüsünde olduğunu gösterir.

B. POLİTİK BİR MESELE OLARAK TAHAKKÜMSÜZLÜK

Tahakkümsüzlüğün neden kişisel bir iyi ya da değer olduğuna ilişkin söyleyebileceklerimiz bu kadar. Ancak mevcut argüman henüz tahakkümsüzlüğün devletin benimsemesi ve ilerletmesi gereken bir değer olduğunu kanıtlamıyor. Hepimiz biliyoruz ki, dostluk insan hayatında büyük bir değerdir ama çok azımız devletin kendini dostluğun ilerletilmesi görevine vermesi gerektiğine inanırız. Cumhuriyetçilerin hep sandıkları gibi, tahakkümsüzlük olarak özgürlük neden farklı olsun?

Dostluk hepimizin gözettiği ve değer verdiği bir şey olsa da, muhtemelen çoğumuzun onu gereği gibi etkili bir biçimde kendi başımıza yakalayabileceğini ve devletin büyük bir ihtimalle daha iyisini yapamayacağını düşünürüz. Eğer cumhuriyetçiler farklı bir özgürlük görüşü benimsemişse, nedeni bu özgürlük görüşünün belli açılardan dostlukla bağdaşmamasıdır. Halbuki özgürlük de, burada savunduğumuz gibi, çoğumuzun gözettiği ve değer verdiği bir iyidir. Ama dostluğun aksine özgürlük, biri negatif diğeri pozitif olmak üzere iki hayati koşulu yerine getirir. Bireylerin, özel olarak, ademimerkezi araçlarla yeterince gözetemeyeceği bir şey ve devletin gereği gibi etkili bir biçimde gözetebileceği bir şeydir.

Bu kitapta bundan sonra yürütülecek tartışmalar tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün belli bir pozitif koşulu yerine getirdiği argümanını ısrarla savunmayı amaçlıyor. Bu kitap, insanların tahakkümsüzlüğü yaşamalarının az ya da çok pürüzsüz bir biçimde en üst düzeye çıkarılması için, kurumların nasıl düzenlenebileceğini –özel olarak, cumhuriyetçi bir biçimde nasıl düzenlenebileceğini– göstermeyi amaçlıyor. O halde, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün neden belli bir negatif koşulu yerine getirdiğini; bireylerin sadece kendi özel gayretlerine bağlı kalarak neden yeterince gözetemeyecekleri bir şey olduğunu göstermek de bu alt bölüme kalıyor.

Tahakkümsüzlüğü bireylerin eline bırakma karşısında az çok bilinen bir argümana göre, bunu yapmak muhtemelen tahakkümsüzlüğün çok eşitsiz bir dağılımına yol açacaktır. Farz edelim ki, insanlar, her biri kendi bildiği tarzda, kendi tahakkümsüzlükleri peşine düştüler. Bireysel olarak kendilerini başkalarından gelecek müdahaleye karşı savunmayı, ortaya çıkan her müdahaleyi cezalandırmayı –böylelikle kimsenin cezadan muaf bir biçimde işlerine karışamayacağını göstermeyi– ve olası müdahale eylemlerini caydırmayı ya da püskürtmeyi istiyorlar. Belli ki, böylesi bireysel çabalar hiç arzu edilmeyen bir yöne kayabilir. Fiziksel sağlık ve dayanıklılık, sosyal bağlantı ve nüfuz, çevresel yerleşim ve benzeri alanlardaki eşitsizlikler somut dünya durumunda kaçınılmazdır. Ve böylesi eşitsizlikler, güçlüler kuvvetlerini giderek daha çok kaynak biriktirmekte ve böylelikle biraz daha güçlü hale gelmekte kullandıkça, bildiğimiz bütün somut dünya tarihi koşullarında mecburen artacaktır. Bu yüzden, insanların ademimerkezi bir yolla tahakkümsüzlük arayışlarının kaçınılmaz sonucu çoğu insanın kâh şu kâh bu güçlü kişi ya da grubun insafına kalmasıdır. O zaman, küçük küçük despotizmlerin şaha kalktığı, erkeklerin kadınlar üzerinde, zenginlerin yoksullar üzerinde, yerlilerin yabancılar üzerinde vb. hâkimiyet sağladığı bir toplum bekleyebiliriz. Bu dinamiklerin, her biri kendine ait bir bölgeye ya da alana sahip, bütün gücü elinde toplayan despotlar doğurma ihtimalini de göz önünde bulundurmamız gerekir.

Bazıları bu görüşün son derece karamsar olduğunu ve ademimerkezi bir tahakkümsüzlüğü ilerletme sisteminin zorunlu olarak tahakkümsüzlüğün çok yetersiz bir dağılımına yol açmayacağını ileri sürebilirler. Karamsarlık bir yana, insanların, biri diğerinin müdahalesini kontrol altına alacak kadar karşılıklı güce sahip olmasına dayanmanın tahakkümsüzlük davası açısından genelde kötü sonuçlar doğuracağını; özelde, anayasal düzenleme stratejisinin, yani tahakkümsüzlüğü tahakküm kurmayan yollarla ilerletmeye önem veren bir devlete sahip olma stratejisinin çok daha umut verici olduğunu savunabilmemiz gerekir.

Anayasal bir otorite insanlar üzerinde tahakküm kurmayacaktır

ama şaşmaz bir biçimde onların mevcut seçim imkânlarını sınırlar ve bu seçimlerin bedelini ağırlaştırır. Hangi yönetim ve hukuk sistemi olursa olsun, bir sistem varsa failler için artık belli seçenekler yoktur, en azından eski koşullarda yoktur. Sistem, bir dizi seçim imkânını ortadan kaldırma çabası içinde baskıcı önlemler alacaktır. Ve kendi varlığını sürdürmek için vergi koyması gerektiğinden, geride kalan çeşitli seçim imkânlarının bedellerini ağırlaştıracaktır. Üzerlerinde tahakküm kurma anlamında, insanları özgürlükten mahrum bırakmayacaktır ama, sahip oldukları tahakkümsüz seçim imkânlarının çeşitliliğini ve kolaylığını azaltacak, bazı özgürlükleri budayacaktır.

Ancak anayasal düzenleme stratejisi bu dezavantaja sahip olmakla birlikte, bu açıdan denk güçler stratejisine başvurmaktan çok daha umut vericidir. İdeal olarak işlediğinde, denk güçler stratejisi koşullarında herkes, başkasından gelecek her türlü müdahaleye etkin bir biçimde direnebilmeyi sağlayacak kadar kaynağı elinde bulundurmakla tahakkümsüzlüğü yaratır; savunma öylesine etkindir ki, caydırıcı önlemlere başvurmaya gerek bile yoktur. Ancak evrensel koruma sağlayacak anayasal düzenlemelerin olmadığı ve herkesin kendinde bireysel direnme hakkı gördüğü bir senaryo sürekli bir iç savaş benzeri bir şeydir. Böyle bir senaryoda, hiçbir grup ya da kişinin hâkimiyet kuramadığını varsayarak insanlar tahakkümsüzlüğü yaşayabilirler ama tahakküm kurmayan seçim imkânlarının çeşitliliği ve kolaylığı inanılmaz ölçüde azalacaktır. Örneğin kimse kendini pahalıya patlayan direnme ve savunma kaynakları ile donatmadıkça, ticaret ya da seyahat yapamayacaktır. İnsanların erişebilecekleri seçim imkânları tahakküme konu olmayabilir, ama çok pahalı ve çok sınırlı olacaktır.

Denk güçler stratejisinin anayasal düzenleme stratejisi karşısındaki bu dezavantajı bizim taviz verme ve koşullama dilimizle de ifade edilebilir. İki strateji de, insanların özgürlüğünden doğrudan taviz verilmeyebileceğini ama ciddi olarak –bir durumda, herkesin kendini savunmasının etkilerini bastırarak, diğerinde ise yasanın getirdiği baskı ve para gibi bedeller ödeyerek– koşula tabi olduğunu savunur. Denk güçler stratejisinin zaafı basitçe çok daha fazla şiddetli koşullayıcı sonuçlar vaat etmesidir. Tahakkümün olmadığı bir hayat yaratmanın neredeyse tüm diğer yolları belki de

herkesin herkesle savaşının dayattığı kısıtlamalara tahammül etmek zorunda kalmasından daha iyidir.

Ancak denk güçler stratejisine güvenmenin karşısındaki bu argüman bile o stratejiye övgü düzmek anlamına gelir. Zira bu argüman, insanların müdahaleye etkin olarak direnebilecek kadar kaynaklarının olduğunu ve caydırmak için başkalarını misilleme ile tehdit etmek zorunda kalmadıklarını; başkalarını ezmek ve böylelikle çıkarları ve fikirleri ile çelişen bir tarzda onlara misilleme yapmak zorunda olmadıklarını varsayar. Ama bu hiç de gerçekçi değildir. Çünkü, böyle bir senaryoda, insanların savunmaya dönük kaynaklarına değil misilleme tehdidinin caydırıcı değerine bağlı olacakları kesindir. Ve böylesi karşılıklı baskı kurmaya bağlı kaldıkları oranda, bu insanlar öngörülen senaryoda birbirlerine keyfi bir temelde müdahale etmeyi sürdürecektir. Denk güçler stratejisi çerçevesinde gerçekten en iyi uygulanabilecek şey, bir savunmacı eşitlik değil caydırıcılık dengesidir.

Bu strateji çerçevesinde öngörülen ademimerkezi düzen, gariptir ama Hobbes'un bizzat lanetlediği (Tuck 1989) doğa durumunda tespit edilmiş bütün zaafları taşır. Hobbes'un argümanına göre, eğer herkes kendini başkalarından gelecek müdahale karşısında korumaya, özel olarak ilk hamleyi yapacak şekilde korumaya çalışırsa, sonuç kaçınılmaz olarak herkesin herkese açtığı bir savaş olacaktır. Doğallıkla herkes, ilk hamleyi yaparak kendini koruma da dahil, kendini koruma stratejisini tek taraflı silahsızlanma stratejisine tercih edecektir. Bu başkaları ne yaparsa yapsın önünde sonunda silahsızlanmadan daha iyi bir strateji olacaktır; eğer ötekiler kendini koruyorsa bu temel bir savunma önlemi olacaktır ve eğer ötekiler silahsızlanıyorsa faydalı bir sigorta olacaktır. Ama eğer herkes ilk hamleyi yaparak kendini koruma da dahil kendini koruma stratejisi izliyorsa, tahakkümsüzlük açısından herkesin durumu silahsızlanmanın söz konusu olduğu durumdan daha kötüleşecektir. İnsanlar kendi kuyularını kazacaklar; bireysel olarak kolektif başarısızlığa mahkûm bir biçimde davranacaklardır (Parfit 1984: 1. kısım).

İnsanların ellerinin altındaki seçim imkânları üzerinde anayasal düzenlemenin sınırlayıcı etkileri ne olursa olsun, bunun tamamen denk güçler stratejisine başvurmanın zaaflarıyla kesinlikle kar-

şılaştırılamayacağına ikna olmak için fazla kafa yormaya gerek yoktur. Ve yine anayasal düzenleme hiç olmazsa başkalarının tahakkümünü azaltmayı vaat eder. Böylelikle, anayasal düzenleme stratejisi, yani devlete başvurma stratejisi hiç tartışmasız çok daha cazip bir seçenektir. Bir anayasal devlet çerçevesinde güçler dengesi stratejisine güvenmek iyi bir fikir olabilir. Sendikal hareket on dokuzuncu yüzyıl endüstri hayatında hemen her zaman işçilerin tahakkümsüzlüğünü savunmuştur. Ve bu hareket işçilerin tahakkümsüzlüğünü özellikle onlara işverenlerin gücüne karşı koyacak kolektif güçler vererek artırmıştır. Ama yine de insanların tahakkümsüzlük biçiminde özgürlüklerini artırmaya yönelik genel bir araç olarak denk güçler stratejisinin cazibesine kapılmak için çok az neden vardır.

O halde, tahakkümsüzlük olarak özgürlük, gözetilmesi ademimerkezi bir biçimde bireylere bırakılabilecek bir ideal değildir. Denk güçler stratejisi ciddiye alınması gereken aşırı fazla sorunun ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Buradan çıkan sonuç şudur: Anayasal düzenlemeye dayanmak gibi alternatif ve daha fazla gelecek vaat eden bir strateji üzerinde durmalıyız; zaten kitabın kalan kısmı buna ayrılmıştır.

Tahakkümsüzlük ve modern, çoğulcu devlet

Bu stratejinin incelenmesi bizi cumhuriyetçi gelenekten düşünürlerin yüzyıllar boyu üzerinde durdukları projeye götürür. Ama politik kurumlara modern çağ öncesi cumhuriyetçilerinkinden oldukça farklı bir gözle bakacağımızı vurgulamak önemlidir. İlk bölümde, geleneksel cumhuriyetçilerin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe politik sistem yoluyla ancak mülk sahibi orta sınıf seçkinler, yani yurttaşları oluşturan seçkinler için ulaşılabilir olduğunu düşündüklerini görmüştük. Tahakkümsüzlüğün şartlarını irdelerken, doğal olarak geleneksel cumhuriyetçiliğin seçkinciliğinden kopacağız ve bizim ilgi alanımızın evrensel olması gerektiğini baştan kabul edeceğiz. Bizim geliştireceğimiz cumhuriyetçilik türü bu anlamda modern bir karakter taşır ya da kapsayıcı türdendir; bütün insanların eşit olduğu ve akla yakın herhangi bir politik idealin herkesi kapsayan bir ideal olması gerektiği varsayımını, Bentham ve

Paley gibilerin dünyaya armağan ettiği liberalizmle paylaşır.

Tahakkümsüzlüğü devlet için yüce bir ideal sayma önerisi, bu standart liberalizmin yüce politik ideal olarak müdahalesizliği ya da müdahalesizlik ve başka değerlerin belli bir karışımını göklere çıkarırken cazip gösterdiği türden ideale karşı kuşkuları doğuracaktır (Sandel 1984). Liberal proje gibi, bizim cumhuriyetçi önerimiz de, bu idealin tekil olarak iyi kavrayışlarına bakmaksızın gelişmiş, çokkültürlü toplumların yurttaşlarının gönüllerini fethedebileceği varsayımından hareket etmektedir. Cemaatçiler bu varsayım karşısında tahakkümsüzlük idealinin göründüğü kadar yansız olmadığını, belirgin biçimde Batılı ya da karakteristik olarak erkek egemen ve benzeri bir şey olduğunu ve yansız ya da değil, din, ırk, cinsiyet ve benzeri bildik ayrımlar ötesinde insanları güdülemekte yetersiz kaldığını savunacaklardır. [3]

Bu eleştiri çizgisini benimseyenler aslında çağdaş, gelişmiş toplum hakkında çaresizlikten başka bir şey sunmuyorlar. Onlar diyorlar ki, bir politikaya ahlâki nedenle bağlılık yeteri kadar homojen bir cemaat oluşumu temel olmaksızın imkânsızdır; bu yüzden onlara haklı olarak cemaatçiler denmektedir. Ama bu gibi düşünürler aynı zamanda, bana göre, cehaletin avukatlığını yapıyorlar. Belli geleneklerden gelen insanlar kendilerini şu ya da bu altgruba, örneğin asil doğmuş, ruhani rol üstlenmiş ya da pederşahi statü taşıyan kişilerin oluşturduğu bir gruba tabi kılma yönünde ideolojik temelli bir arzu duyabilirler. Ama bence bu insanda derinde yatan ve evrensel olan bir saygınlık ve itibar arzusunun bastırılmasını ve bu gibi üstünlük taslamalara karşı sağlıklı ve sağlam bir hınç duyma eğilimini yok etmeyi gerektirir. Ve bu konuda yanlış olsam bile, kesinlikle doğru olan şey, son altbölümde ileri sürdüğüm gibi çağdaş, çoğulcu bir toplumun hâkim eğilimlerine göre yaşamaktan mutlu bir kişinin başkalarının tahakkümüne maruz kal-

3. Çağdaş liberaller, her bireye kendi iyi kavrayışlarına göre arayışlara girme hakkı tanıyan bir devlet istemiyle yansızlığı sağladıklarını iddia ediyorlar. Cumhuriyetçiler yansızlığı devletin ancak yurttaşlarının özgürlüğünün ifadesi olan evrensel ya da kesimsel olmayan iyileri kabul etmesi yoluyla sağlar. Christine Korsgaard (1993) eski liberallerle (aslında, cumhuriyetçilerle) ve yeni liberallerle tartışmasında bu noktaya değinir. Çağdaş liberaller yalnızca müdahalesizliği değil, çok daha tartışmalı başka idealleri de -eşitlik, refah vb- benimsemeye yatkındır ve bu, onların yansızlık yorumunu açıklayabilir.

mama idealini gözü gibi sakınacak olmasıdır. Kendilerini kerameti kendinden menkul bir gurunun önünde aşağılayan bir tarikat hayatını benimseyenler, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinde pek kayda değer bir şey bulamayacaklardır. Çağdaş, çoğulcu bir toplum hayatını benimseyenler ise çok şey bulacaktır.

Elbette denecektir ki, bu doğru olsa bile henüz evrensel olarak kabul görmeyen tahakkümsüzlük, ideal topluma ve politikaya yön verecek bir ışık olmak için çok zayıftır ve ortak kurumların güdülenim bakımından etkili yapılanması için daha az yansız, kültüre bağımlı uyarılara başvurmak gereklidir (MacIntyre 1987). Çağdaş toplum hakkında beslenen bu umutsuzluk ancak sınırlı bir sempatiye layıktır. Farklı altkültürlerden insanların gönüllerini fethedebilen yansız bir politik ideali, benim tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe inandığım gibi benimsemek neredeyse imkânsız olabilir; böylesi hiçbir idealin insanların politikadan taleplerini yerine getiremeyeceği ortaya çıkabilir. Bırakın bunun imkânsızlığı ortaya çıksın, ama biz çabamızı gösterdikten sonra; imkânsızlık iddialarının gayretimizi engellemesine izin vermeyelim. Ben bu kitaptaki argümanları özellikle bu eleştirmenlerin tıkadığı yolu açma gayreti olarak görüyorum. Onları bu argümanı –özellikle her kısmın son bölümünde savunulduğu haliyle– izlemeye ve dünya bezgini, teori bezgini ışıklarının, son tahlilde aşırı muhafazakâr ışıklarının (Holmes 1989) başarısızlık kehanetinde bulunduğu noktalarda durmaya davet ederek eleştirilerine karşılık veriyorum.

C. BİR ZORLAMA DEĞİL BİR AMAÇ OLARAK TAHAKKÜMSÜZLÜK

Tahakkümsüzlüğün gerçekten de bir değer ve politik sisteme ilişkin bir değer olduğunda anlaştığımızda, ardından gelen soru, bu değerin sistemi nasıl şekillendireceği, ona nasıl kılavuzluk hizmeti vereceğidir. Çok belirgin olmasa da öne çıkmış iki ihtimal vardır (Pettit 1997). Birinciye göre, değer ya da iyi, ideal devletin ilerleteceği bir amaç olarak hizmet verecektir, ikinciye göre ise o devletin öteki amaçları nasıl gözeteceği üzerinde bir zorlama olarak hizmet görecektir.

Bir iyi, ancak ve ancak görev iyiyi ileri götürmek, beklenen gerçekleşmesini en üst düzeye çıkarmak ise bir fail ya da birim için amaç olacaktır. Barışı ele alalım. Barış ancak ve ancak görev, beklenen barışı en üst düzeye çıkarmak için ne gerekiyorsa -dikkat edin, ne gerekiyorsa, hatta bu, bütün savaşlara son vermek için kavga vermekte olduğu gibi, barışı bozmayı gerektirse bile- yapmak ise, bir fail ya da birim için amaç olacaktır. Öte yandan, bir iyi ancak ve ancak görev zorunlu olarak onu ileri götürmek değil, önemini takdir etmek ya da onu onurlandırmak ise, bir fail ya da birim için zorlama olacaktır. Bizim düşündüğümüz gibi iyiyi onurlandırmak eğer başka herkes sizin gibi yaptıysa, beklenen değeri en üst noktaya çıkaracak şekilde davranmak anlamına gelecektir; yani başkalarının kendi paylarına düşeni yaptıklarını varsayarak değeri ileri götürmekte kendi rolünü oynamak anlamına gelecektir (Pettit 1991; 1997). Eğer görev, barışı en üst seviyesine çıkarmak için ne gerekiyorsa yapmaktan çok, her zaman barışçı bir biçimde davranmaksa, barış bir fail ya da birim için bir zorlama olacaktır.

Bertrand Russell, başka birçokları gibi pasifist inançları yüzünden Birinci Dünya Savaşı süresince hapis yattı. Russell barışın değerinin, müttefiklerin bu iğrenç ve anlamsız kavgadan çekilmelerini gerektirdiğini bütün gücüyle savunuyordu. Ama Russell ile ancak İkinci Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan pasifist dostları arasında bir fark vardı. Zira onlar 1939'da pasifist bir tutum benimsemeyi sürdürerek müttefiklerin savaşa girmesine karşı çıkarken, Russell bu savaşın haklı olduğu, özellikle eğer Hitler'e karşı konmazsa barış davasının ilelebet feda edilmiş olacağından dolayı haklı olduğu görüşünü savundu. Bu değişen tutumlardaki fark, öteki pasifistler barışın değerini bir devletin davranışı üzerinde bir zorlama olarak, barışı en üst düzeye çıkarma aşkına bile olsa ihlal edilemeyecek bir şey olarak alırken, Russell'ın barışın değeri konusunda sonuççu bir tutum almasından gelir. Russell kendini tutkuyla barışa adamıştı ama onu, onurlandırmaya mecbur olduğumuz bir zorlama değil, bu savaşa girmek anlamına gelse bile bir devletin ileri götürmesi gereken bir amaç olarak görüyordu.

Müdahalesizlik olarak özgürlük bazı teorilerde devlet için bir amaç özelliği gösterirken, bazılarında devletin nasıl davranacağına ilişkin bir zorlamadır. Farz edelim ki, asıl ya da biricik politik iyinin müdahalesizlik olarak özgürlük olduğunu düşünüyorsunuz. Bu durumda, bir toplum için politik bakımdan hangi kurumu doğru olarak görmeniz gerekir? Müdahalesizliği bir amaç yapan yanıt kabaca şudur: Mevcudiyetleri toplumda aksi halde olacak olandan daha fazla müdahalesizliğin yaşanmasını getiren kurumlar; böyle bir özgürlüğü artırmak için en uygun kurumlar. Yanıt kabadır çünkü bu formül henüz özgürlük gibi bir değeri artırmanın onun fiili ya da beklenen gerçekleşmesini en üst düzeye çıkarmak anlamına gelip gelmediğini ve eğer geliyorsa, beklentiyi belirlemesi gereken ihtimallerin herhangi bir zorlamaya tabi olup olmadıklarını söylemez. Ama burada kafayı böylesi ayrıntılara takmanın gereği yok.

Göründüğü kadarıyla, bu ilk yanıt –sonuççu ya da erekselci yanıt– müdahalesizlik olarak özgürlüğün değerine inananlar için olası tek doğru kurumlar teorisidir. Şöyle bir düşününce bunun doğru olmadığı belli olur. Alternatif bir yaklaşım, yasaların zorunlu olarak baskıcı olduğundan, devletin bizatihi bir müdahale kaynağı olduğu ve bu anlamda devletin müdahalesizliğin değerine zarar verdiği; nasıl barış davası için kavga veren birisi barışın değerini yüceltmekte başarısızlığa uğrarsa, devletin de müdahalesizliği yüceltmekte başarısızlığa uğradığı olgusundan hareket edecektir. Bu yaklaşımı benimseyen kimse muhtemelen haklar dilini konuşacak ve önemli olanın bütün müdahalesizliği mümkün olduğu kadar artırmak değil insanların sözde doğal ve temel haklarına müdahale edilmemesine saygı göstermek olduğunu söyleyecektir. Diğer yaklaşım liberalizmin sonuççu ya da erekselci biçimini temsil ederken, bu yaklaşım öğretinin deontolojik biçimini temsil edecektir.

Deontolojik ya da haklar temelindeki liberalizm bir devlete sahip olmanın meşru olup olamayacağı sorusunu gündeme getirir; bu yaklaşım göründüğü kadarıyla anarşizmi tek seçenek haline getirmektedir. Ancak bu yaklaşımı benimseyenler onun hiç olmazsa küçük bir devletle, iç işlerinde ve dışa karşı savunmada yalnızca gece bekçisi işlevi görecek bir devletle neden tutarlı olduğuna ilişkin çeşitli argümanlar ortaya atmaktadırlar. Bu argümanlar içinde

en iyi bilinenlerden biri Robert Nozick'in (1974) argümanıdır; buna göre, insanların müdahalesizlik haklarına saygı gösterilen her anarşi durumu, neredeyse kaçınılmaz olarak hem de bu hakları hiçbir biçimde çiğnemeden en küçüğünden devlet benzeri bir şeyin kuruluşuna yol açar.

Barış ve müdahalesizlik olarak özgürlük konusunda ortaya çıkan seçim imkânı, aslında bütün değerler için geçerli olduğu gibi, müdahalesizlik olarak özgürlük konusunda da ortaya çıkar. Tahakkümsüzlüğü ya devletin ilerletmesi gereken bir amaç olarak ya da yüceltilmesi gereken bir zorlama olarak düşünmek mümkündür. Birinci durumda, devletin o sistem altında yaşayanlar arasında beklenen tahakkümsüzlüğü en üst düzeye yükseltecek şekilde tasarlanması gerektiğini düşünürüz. İkinci durumda, beklenen tahakkümsüzlüğün en üst düzeye çıkarılıp çıkarılmadığına bakılmaksızın sistemin kesin olarak tahakkümsüzlüğün değerini ispatlayacak şekilde tasarlanması gerektiğini düşünürüz; bunu, söz konusu biçimin beklenen tahakkümsüzlüğü ideal olarak itaatkâr dünyada ilerletmesi gerektiğini varsayma ve özel olarak da devletin kendi anayasal düzenlemelerine tahakkümün zerresini bile bulaştırmama yoluyla yapacaktır.

Cumhuriyetçi sonuççuluk

Cumhuriyetçi gelenek tahakkümsüzlük konusunda hangi tutumu takınır? Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe ilişkin erekselci ve deontolojik tutumlar arasındaki seçim konusunda modern dönem öncesinde genelde hiçbir şey yazılıp çizilmediğinden, konu hakkında bir metin ve dizeden alıntı vermek mümkün değildir. Ancak geleneğin bir özelliği vardır ki, köklü bir biçimde erekselci bakışı çağrıştırır. Bu özellik, neredeyse belli başlı bütün cumhuriyetçi şahsiyetlerin hangi kurumların özgürlüğe en iyi hizmet ettiği sorununu tartışmaya açık ampirik bir mesele olarak ele almaları, bunu *a priori* karar verilebilecek bir sorun olarak görmemeleridir (Oldfield 1990). Örneğin Machiavelli, insanların artık yozlaşmış ve herhangi bir yasal düzenlemenin başarı imkânının kalmadığı koşullarda, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmenin en iyi yo-

lunun hemen hemen mutlak güç sahibi bir hükümdarı gerektirebileceğini kabul etmekten çekinmeyecektir (Rubenstein 1991: 54). Locke (1965: s. 2.221) hem kraliyet ayrıcalıklarının hem de halkın güvenliğinin en yüce yasa olduğu (*salus populi suprema lex*) öğretisine –mutlakçı *raison d'etat** argümanlarında da kullanılan öğretiye (Tuck 1993)– dayanarak halkın direnme hakkını tanımaya hazırdır. Ve Montesquieu (1989: 204), ampirik nedenlerle, özgürlük davasının çoğu cumhuriyetçinin lanetlediği hak mahrumiyeti cezasını –tikel bir şahsa yönelik yasayı– yer yer haklı çıkarabileceğini bile kabul etmekte tereddüt göstermez: "Yeryüzünde şimdiye kadar yaşamış en özgür halkların tarihi, bir an için, tıpkı tanrı heykellerinin üzerine örtü çeker gibi, özgürlüğün üstüne örtü çekilmesini gerektiren durumların olduğuna inanmamı sağlamıştır."

Hangi kurumların özgürlüğe en iyi hizmet ettiği sorunu deontolojik bir yaklaşımda yanıtsız kalmayacaktır ya da en azından tümüyle yanıtsız kalmayacaktır. Eğer bir bağlamda belli kurumlar tahakkümsüzlüğü doğuruyor ve onurlandırıyorsa, bir dizi akla yatkın bağlamın her birinde böyle yapacaktır. Böylesi bağlamların her birinde tahakkümsüzlüğü onurlandırmak, tahakkümsüzlüğün ilerletilmesini öteki her failin ve birimin kendi payına düşeni yapması koşuluna bağlayan bir biçimde olacaktır; ve bu, bağlamına bakmaksızın aynı biçimi alacaktır. Böylelikle, sorunun tartışmalı olduğu varsayımı muhtemelen devletin her ne olursa olsun ampirik olarak en etkili araçlarla ilerleteceği bir amaç olarak bir tahakkümsüzlük görüşünü açığa çıkarır.

On sekizinci yüzyılda Hume ve Burke gibi belli düşünürler cumhuriyetçi ustaların birçoğunu hangi kurumların özgürlüğe en iyi hizmet edeceği konusunda aşırı derecede dogmatik bulacaklardı (Haakonssen 1994: s. xvii). Ama eğer bu ustalar belli noktalarda dogmatik olmuşlarsa –örneğin, bir yurttaş milisi arzusunda ya da hizip belası konusunda– tercihleri konusunda her zaman ampirik nedenler ortaya koymuşlardır; Machiavelli gibi onlar da, genellikle görüşlerini savunmak için cumhuriyetçi Roma'dan çıkarılan derslere başvuruyorlardı.

* Devletin nedeni. (ç.n.)

Kurumlara deneysel tutumun iyi bir örneği, yazarların –bu örnekte, Hamilton'ın– cumhuriyetçilerin onayladığı belli başlı kurumsal biçimleri tartıştığı *Federalist Papers*'da ortaya çıkar (ayrıca bkz. Paine 1989: 167-70).

> Gücün düzenli olarak farklı bölümlere dağıtılması; yasal dengelerin ve denetimlerin getirilmesi; iyi davranış gösterdikleri sürece mevkilerini koruyan yargıçlardan oluşan mahkemeler; halkın kendi seçtikleri vekiller aracılığıyla yasama alanında temsili: Bunlar tümüyle yeni buluşlardır ya da mükemmelliğe erişme yönünde asıl gelişmelerini modern zamanlarda kaydetmişlerdir. Bunlar, cumhuriyetçi yönetimin üstünlüklerini korurken, kusurlarını azaltabilmeyi ya da onlardan sakınabilmeyi sağlayan araçlar, hem de güçlü araçlardır. Popüler sivil yönetim sistemlerinde filizlenmeye yatkın koşullar kataloğuna, bazılarına ne kadar yeni görünürse görünsün, bir tane daha eklemeye cüret edeceğim... Kastettiğim, ister tek bir Devletin boyutlarına ilişkin isterse birkaç küçük Devletin tek bir büyük Konfederasyonda birleşmelerine ilişkin olsun, içinde bu gibi sistemlerin devindiği yörüngenin genişlemesidir. (Madison, vd. 1987: 119)

Ama bir uyarıda bulunmamız gerekiyor. Cumhuriyetçi yaklaşım hukuki, doğal haklar düşüncesinden gelen bir alışkanlıkla *commonwealtman* geleneğiyle iç içe geçmişti ve deontolojik bir yönü vardı. Locke ve onu izleyen bu *commonweathman*'ler (Haakonssen 1995) doğal hakları Britonların antik dönemdeki hakları gibi, cumhuriyetçi amaçların ilerletilmesini sağlayacak araçlar olarak görüyorlardı (ancak bkz. Zuckert 1994); James Tully'nin (1993: 261) belirttiği gibi, "Locke ve cumhuriyetçi Whig yazarları tarafından hakların birincil faydası kralı ya da parlamentoyu bilinen ve kabul edilmiş bir anayasal yapının yasallığı çerçevesinde davranmaya zorlamak ya da sınırlamaktır" (ayrıca bkz. Tuck 1979; Worden 1991: 443; Ingram 1994). Doğal haklara gösterilen bu ilginin etkisi William Blackstone'un 1760'larda basılan *Commentaries on the Laws of England* (İngiltere Yasaları Üzerine Yorumlar) ve aslında *Federalist Papers* gibi aksi halde cumhuriyetçi bir eğilimi yansıtan, geç dönemli çeşitli belgelerde de açıktır (Lacey ve Haakonssen 1991). Bence, cumhuriyetçiler doğal haklardan bahsetseler de, genelde belli yasal hakların tahakkümsüzlük

olarak özgürlük yaratmak için vazgeçilmez araçlar olduklarını ve bu gibi hakları doğal olarak nitelemenin onlar açısından laf olsun diye söylenmiş bir şey olmadığını ileri sürmek amacı taşıyorlardı. Özel olarak, bu hakların deontolojik bir tarzda onurlandırılması istenen temel normlar oldukları anlamına gelmez.[4]

Ancak, tarihsel geleneğin doğrusu ne olursa olsun, ben erekselci yönsemenin en azından tahakkümsüzlük gibi bir değere ilişkin, ilk bakışta tartışmasız daha iyi bir yönseme olduğuna inanıyorum. Şayet başarısızlık tahakkümsüzlüğü bütün olarak artırmanın en etkili aracı demekse, tahakkümsüzlüğü onurlandırmak için politik bir başarısızlığı hoş görmek gayet doğal olabilir. Tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarma davası, örneğin, belli alanlarda parlamentoya kısıtlanmamış, özel güçler verilmesini ya da belli tür suçlarda yargıçlara daha çok takdir yetkisi verilmesini gerektirebilir. Ve eğer tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarma davası mükemmel anayasadan –tahakkümsüzlüğü her maddesinde göz önünde bulunduran anayasadan– böylesi sapmaları gerektirirse, bu sapmalara hoşgörüyle yaklaşmak gayet doğal görünecektir; soyut ideale sadık kalmakta ısrar etmek tuhaf, hatta fetişleştirme olacaktır.

İlk bakışta tahakkümsüzlük gibi bir değere ilişkin sonuççu bir yönsemeyi benimsemenin daha iyi olduğunu söylüyorum. İlk bakışta diye kayıt koymamın nedeni şu: Eğer tahakkümsüzlüğü ilerletmek, sezgisel olarak ahlâk anlayışımıza ters geldiği ortada olan kurumsal düzenlemeler ve stratejilere başvurmayı gerektirirse, o zaman pekâlâ tahakkümsüzlüğün gerçekten yeterli bir politik ideal olup olmadığı ya da bu noktada güvenimiz sarsılmamışsa, uygun politikanın gerçekten ideali onurlandırmak yerine onu ilerletme polikası olup olmadığı kuşkusuna kapılırız.

Bir politik teorinin başka niteliklerinde olduğu gibi burada da

4. Haklar mevzusunu cumhuriyetçilikle bağlantılandırmanın bir yolu keyfi bir temelde müdahaleye maruz kalmayacak belli bazı doğal belki de mutlak hakları tanımaktır; bu ne temelde olursa olsun müdahale edilemeyecek doğal haklardan farklıdır ve devletin meşruluğu sorununu doğurmaz; pratikte bunlar uygun bir yasa dışında müdahaleye maruz kalmayacak haklardır. Böyle bir yaklaşım tahakkümsüzlüğü onurlandıran bir programla mümkündür ve cumhuriyetçi düşüncenin deontolojik bir çeşitlemesini oluşturur. Bilerek ya da bilmeden, birtakım on sekizinci yüzyıl şahsiyetlerinin bu anlamda deontolojik cumhuriyetçiler olabileceklerini düşünebiliriz.)

uygun test, düşünümsel denge testidir. Politik teorinin amacı politik kurumlar için hiç kimsenin pek sorgulayamadığı ama sınanması üzerine, önem verdiğimiz yargılara göre gerekli görülen bütün önlemlere ve yapılanmalara uygun düştüğü ortaya çıkan bir kıstas bulmaktır: Yani, düşündüğümüzde ve belki iki tarafı da gözden geçirdikten sonra, uygun politik karşılıklar hakkındaki yargılarımızla dengeli olduğu ve bu yargılardan hareketle başka durumlar hakkında çıkarımlar yapmamızda yardımcı olduğu ortaya çıkan bir ideal bulmaktır (Rawls 1971; Swanton 1992; böl. 2) Eğer sezgisel olarak itiraz edilebilir düzenlemelere gerek duymuşsa, *erekselci bir cumhuriyetçilik*, düşünümsel denge koşulunu yerine getirmemiş demektir. Ne var ki ben böyle bir cumhuriyetçiliğin, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe böylesi bir sonuççu bağlılığın, düşünümsel denge testinde başarısız olduğuna inanmıyorum. Aksine, ben onun bu sezgilerimizi düşündüğümüzde zorlayıcılığı kanıtlanmış biçimlerde yeniden gözden geçirmemizi gerekli kıldığını; bu düşünümlü tarz içinde, şeylerin politik olarak nasıl örgütlenmesi gerektiğine ilişkin söz konusu sezgilerle dengeli olduğunu düşünüyorum. Bu nokta kitap boyunca kendini göstermiş olsa gerek.

Yaygınlık ve yoğunluğu en üst düzeye çıkarmak

Eğer yaygınlık ve yoğunluk özgürlüğün ayrı boyutlarıysa, tahakkümsüzlük olarak özgürlük, devlet için birleşik bir amaç, politik performansın etkin bir ölçüsü olarak nasıl hizmet görebilir? Burada bir değil de iki amaç yok mu? Seçim türlerinin seçim sayıları kadar önemli olduğu düşünüldüğünde, bu soruyu sorarken bizatihi yaygınlığın ölçülmesinin sorunsal olabileceğine ilişkin ek bir karmaşayı dışarıda bırakıyorum; bu, farklı alanlara farklı ağırlıklar vermemizi gerektiriyor (Taylor 1985: makale 8). Aynı zamanda tahakkümsüzlüğün bütünüyle artırılması esnasında dağılımını –başka bir anlamda yayılımını– çok eşitsizleştirebileceğine ilişkin ek zorluğu da hesaba katmıyorum; bu karmaşayla gelecek bölümde ilgileneceğiz. Bu meseleler dışında, belli bir alanda birilerinin sahip olduğu ya da o alanda bir grup insanın sahip olduğu tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu artırmak ile söz konusu tahakkümsüzlüğün yaygınlığını, böylesi bir tahakkümsüzlüğün ya-

şanabildiği alanların sayısını artırmak arasında bir seçim imkânı olmayacak mıdır? Ve bu ciddi bir zorluk doğurmaz mı?

Doğrusu, hayır. Bazı karışımların diğerlerinden daha iyi olduğu düşüncesiyle uyumlu bir biçimde, cumhuriyetçinin umursamayabileceği farklı yoğunluk ve yaygınlık karışımlarının olduğunu varsayabiliriz. Cumhuriyetçiler için, yoğunluk ve yaygınlık alanında farksızlık eğrilerinin olduğu ancak bir farksızlık eğrisinin ötekinden daha iyi olduğunu düşünmek mümkündür; bu, içlerinden her birinin öteki eğrideki eşit değerli karışımda her birinden daha iyi olduğu, eşit değerli karışımlar oluşturur (Barry 1965). Eğer cumhuriyetçiler bunu akıllarından çıkarmıyorsa, bir kişi ya da grup için tahakkümsüzlüğü en üst seviyeye çıkarmak, onlara şu ya da bu tikel yoğunluk ve yaygınlık karışımını sunmak suretiyle kişileri elde mevcut en iyi farksızlık eğrisine yerleştirmek anlamına gelecektir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün bu iki boyutu mutlaka teorik bir zorluk yaratmaz yaratmasına ama korkunç bir belirsizlik doğurur. Farksızlık eğrisi örneğini takip edersek, göründüğü kadarıyla, birileri için şu ya da bu düzeyde bir tahakkümsüzlük arayışı içinde hedefimiz çok sayıdaki karışımdan herhangi biri olabilir: Bu karışımda kişi çok yoğun ama dar bir alanda tahakkümsüzlük yaşayabilir; bu karışımda kişi az yoğun ama geniş bir alanda tahakkümsüzlük yaşayabilir vb. Böylesi bir belirsizlik cumhuriyetçilerin başlangıçtaki sezgileriyle –tahakküm belirgin bir musibettir ve onu ortadan kaldırmak ya da azaltmak az ya da çok ikircimsiz bir girişimdir– pek uyuşmaz.

Ben, tahakkümün iki boyutu olduğu bilgisiyle tutarlı bir biçimde, bu cumhuriyetçi tutumu somutlayabileceğimize inanıyorum. Gerçek dünyada kabul görmüş iki varsayım daha vardır ve bunlar tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarma hedefini farksızlık eğrisinin ima ettiğinden önemli bir oranda daha fazla belirlememize yardım ederler.

Birinci varsayıma göre, devlet bir alanda tahakkümü azaltır ya da ortadan kaldırırken, öteki alanlardaki tahakkümsüzlüğü ortadan kaldırmayı zorlaştırmayacaktır, aslında kolaylaştırabilir bile. Bu, devletin eylemlerine yön veren ve tahakküm kurmayacaksa yön vermesi gereken önlemleri göz önüne aldığımızda, anlaşılır hale

gelir. Bir kimseyi saldırı ya da hırsızlık karşısında korumak için kurulmuş polis örgütü o kimseyi başka biçimlerde korumak için de hizmet görebilir. Bir kişiyi sömürü karşısında korumak için sağlanan eğitim muhtemelen onu başka manipülasyon biçimlerine karşı da koruyacaktır. Daha genelde, devlet kaynaklarının insanların belli bir tür tehlikeden sakınmalarını sağlayan bir yaptırım gücü *muhtemelen* başka tehlikelerden sakınmalarına da yardımcı olacaktır. Böylelikle, verili bir seçim alanında tahakkümü azaltma gayreti, o alanda bir failin ya da bir grubun sahip olduğu tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırma gayreti, tipik olarak başka alanlardaki tahakkümü azaltma projesine bir engel oluşturmayacaktır.

Bu birinci varsayıma göre, *tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü* en üst düzeye çıkarma gayreti, ilk bakışta ilgili failin ya da faillerin tahakküme uğradığı alanları tespit etme ve bu alanlarda tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırma gayretidir. Devlet açısından dikkatimizi şu alana mı yoksa bu alana mı vermenin daha iyi olacağına ilişkin özel bir endişeye kapılmaya gerek olmadığı *gibi*, farklı ilgi tarzlarının insanların sahip olacağı tahakkümsüzlüğün sırasıyla *yoğunluğu ve yaygınlığına* nasıl hizmet edeceği de mesele oluşturmaz. Devlet dikkatini somut bir biçimde insanların halihazırda tahakküme maruz kaldığı bütün alanlara verebilir.

Bu birinci varsayım tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü artırma projesini içinden çıkılmaz hale dönüştürebilecek türden bir belirsizliği dışlarken, *bunu dışlamayan ikinci bir varsayım vardır.* Önceki tartışmalarımızdan, tahakkümle başa çıkmada ne kadar etkili olursa olsun her yasal sistemin insanlara yaptırımlar ve bedeller dayattığını ve bu şekilde onların tahakkümden uzak seçim imkânlarını yaygınlık bakımından azalttığını biliyoruz; belirttiğimiz gibi bu özgürlüğe koşullar *getirir* ama *onu feda etmez.* Dolayısıyla, devlet onlara daha yoğun bir tahakkümsüzlük verecek şekilde seçim imkânlarının yaygınlığına kısıtlama getirmek ile daha az kısıtlayıcı olmak ve onlara daha düşük oranda tahakkümsüzlük sunmak arasında bir tercih yapabilir. Ve birinci varsayım geçerli olduğu müddetçe, bu seçeneklerin ikisi de tahakkümsüzlüğü en üst seviyeye çıkarmanın eşit oranda etkili *yolunu temsil edebilirler.*

Burada söz konusu seçim, tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırmada daha etkili olan, daha az müsamahakâr bir devlet ile daha az etkili, daha çok müsamahakâr bir devlet arasındadır. Ancak bu ikinci türden belirlenimsizlikle ilgili başka seçim imkânları da vardır. Bir devlet müsamahakârlık niteliği konusunda çeşitlilik göstermekle kalmaz, bildiğimiz gibi, fiziksel ve kültürel engelleri ortadan kaldırarak insanların seçim imkânlarını yeni alanlara ne kadar genişleteceğine ilişkin çeşitlilik de gösterebilir. Örneğin, devlet fiziksel engelli kişilere hayatlarını idame ettirecek araçları ve sıradan insanların çok sıradan sınırlılıkların üstesinden gelmesine yönelik araçları sağlayabilir ya da sağlamayabilir. Bu gözlem ışığında diyebiliriz ki, cumhuriyetçiler daha az ya da daha çok müsamahakâr devlet arasında bir seçim yapmakla karşı karşıya kalabildikleri gibi, daha az ya da daha çok yaygın olan bir devlete sahip olma seçimiyle de karşı karşıya kalabilirler. Her bir durumda, göründüğü kadarıyla, cumhuriyetçilerin dar bir alanda daha yoğun tahakkümsüzlükten mi, yoksa geniş bir alanda daha az yoğun bir tahakkümsüzlükten mi yana olacaklarına ilişkin bir belirsizlik yaşanacaktır.

Gelgelelim, bu ikinci tür belirlenimsizlik akla yakın yeni bir varsayımla kesin olarak ortadan kaldırılmıştır. Devlet tahakkümü azaltmak, tahakkümsüzlüğü daha yoğun yapmak isterken, zayıfı tehlikeli karşısında kollayacak ya da aralarındaki kaynaklar dengesini yeniden düzenleyecek araçlara başvurmak zorunda kalır. Ancak tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırma yoluyla bu araçların başarabileceklerinin bir sınırı, hem de oldukça kolay bulunabilir bir sınırı vardır. Özelde, devlet bizatihi mevcut bütün tahakkümcülerin en tehlikelisi haline gelmeksizin, bu gibi araçların ulaşabileceği bir sınır vardır. Bu kitabın sonraki bölümlerinde anlatılacak ve savunulacak cumhuriyetçi düşünceden çıkarılacak vazgeçilmez derslerden biri, bir devlet giderek daha fazla etkili koruyucu olması için zorunlu olarak güçler kazanırken –giderek daha büyük askeri güç, polis gücü ya da istihbarat servisi kurmasına izin verilirken– bizatihi kendisinin tahakkümsüzlük olarak özgürlük karşısında ortadan kaldırmayı istediği türden büyük bir tehdit oluşturduğudur. O halde, herhangi bir faaliyet alanında devletin, insanların tahakkümsüzlüğünü ulaştırmayı umabileceği yoğunluğun belli bir sınırı vardır.

Ancak eğer devletin bir kişinin ya da bir grubun tahakkümsüzlüğünü ne kadar yoğunlaştırabileceği konusunda ulaşılacak bir sınır varsa, bu yukarıda betimlenen türden bir değiş tokuş ihtiyacı en aza inecektir. Tahakkümsüzlük davasının, özel olarak tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu artırma davasının kesinlikle bir hukuk sistemine ihtiyaç duyacağını varsayalım. Tahakküm kurmayan bir hukuk sistemi müsamahakârlık açısından çok kötü bir başarısızlığa uğramadıkça, daha çok müsamahakâr ve daha az müsamahakâr hukuk sistemleri arasında zorlu seçimler yapmak zorunda kalmayacağız. Kısıtlayıcı ya da müsamahakâr olmayan her sistem büyük ihtimalle bir devlet tahakkümü yaratacak ve cazibesini yitirecektir. Yine varsayalım ki tahakkümsüzlük davası özelde yoğunluğu artırma davası, kesinlikle bir kişinin tahakkümcü güçlere karşı korunmasını gerektirecektir. Bu korunma düzeyini yükseltme ile böyle bir korumanın şemsiyesi altında insanların hareket alanlarını genişletme arasında zor seçimlerle karşı karşıya kalmayacağız çünkü daha etkili koruma davasına, genel olarak yaygınlaştırmanın gerektireceği kaynaklardan büyük bir pay aktarılmayacaktır. Kuşkusuz, yaygınlaştırma cazip bir proje olmayabilir ama ona karşı getirilecek tez genelde kişiyi daha etkili korumak için gerekli kaynakların daha iyi kullanılabileceği olmayacaktır.

Tartıştığımız iki varsayım tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletme yönündeki cumhuriyetçi hedefi, aksi halde ortaya çıkacak olandan daha belirlenimli ve daha sezgiye dayanan bir hedef yapar, çünkü bu varsayımlar yoğunluğun yaygınlık üzerinde öncelik kazanmasını sağlarlar. Devlete atfedilen amaç insanların tahakkümsüzlüğü yaşamaktaki yoğunluklarını artırmak ve bu amaca ulaştıktan sonra tahakkümden uzak seçim alanlarını genişletebilecek müsamahakâr ve yaygınlaştırıcı araçlar bulmak için yapılabilecek her şeyi yapmak olacaktır. Son alt bölümde, insanların tahakkümsüzlük yoğunluklarını artırmakta herkesin herkesle savaşından daha iyi olmasa bile –aslında orada daha iyi olmasının nedenlerini gördük– tahakkümsüz seçimlerin yaygınlığını artırmada devletin daha iyi şeyler yapmayı vaat ettiği ve aynı önlemler ile aynı bedelleri gerektirmediği temelinde devleti savundum. Ama biz el-

bette şunu da savunuyoruz: Eğer tahakküm-süzlüğü yoğunlaştırmada aynı derecede iyi iş gören iki devlet varsa ve bunlardan biri daha müsamahakâr ve diğerinden daha yaygınlaştırmacı ise, bizim tercih edeceğimiz insanlara daha yaygın tahakkümsüz seçim alanı tanıyan devlettir.

Yaygınlık üzerinde yoğunluğa tanınan bu öncelik bize politik karar alma süreçlerinde de daha iyi hizmet eder; bu bize, kabul edilmiş sezgilerle cumhuriyetçi görüşlerin düşünümsel olarak dengeleyici bir açınımını verir. Ama o doğal eğilimlerle de uyum içindedir. Bütün cumhuriyetçilerin yaptığı gibi, biz de tahakküm belasından yola çıktık ve özgürlüğü bu tahakkümün yokluğu olarak tanımladık. Bu yüzden, öncelikle tüm fiili tahakkümleri ortadan kaldırmak ya da azaltmak –yani, fiili olarak tehdit altındaki alanlarda tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu artırmak– istememiz ve ikinci olarak insanların böyle bir tahakkümsüzlükle yaşadığı seçimlerin, genelde az ya da çok yeni seçimlerin, ufkunu ve kolaylığını en üst seviyeye çıkarmayı istememiz gayet doğaldır.

Sonuçta ortaya çıkmış değil, kurumsal olarak oluşturulmuş tahakkümsüzlük

Etikte ve politikada, erekselcilikten yana ve deontolojik düşünce tarzına karşı söylenecek çok şey var ama böylesi değerlendirmeler yapmanın yeri burası değil (Braithwaite ve Pettit 1990: böl. 3; Pettit 1991; 1997). Gelgelelim, bu tartışmaya nokta koyarken, değinmek istediğim başka ve önemli bir konu var. İdeal cumhuriyet, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmeyi amaçlayacak olsa bile, bu, devlet kurumlarının nedensel olarak gerçekleştirdikleri tahakkümsüzlükten çıkarılacağı anlamına da gelmez. Kurumların meydana gelişine yardım ettikleri tahakkümsüzle standart bir neden-sonuç ilişkisi içinde olacağı anlamına da gelmez. Aksine, kurumlar yurttaşların bizatihi bu kurumlar çerçevesinde yaşadığı tahakkümsüzlüğü oluşturacaklar ya da oluşturulmasına yardım edeceklerdir (bkz. Spitz 1995b: böl. 4 ve 5).

Farz edin ki, toplumda tek tek her yetişkine hangi alanda olursa olsun hiçbir tahakküm ilişkisi yaşatmayan, yerli yerinde, belki şu belki bu sivil kurumlarımız var. Başka insanların var olmasına, po-

tansiyel tahakkümcü kıtlığı olmamasına rağmen hiç kimse başkasının keyfi müdahalesine maruz kalmıyor; kurumlar gücü ve korumayı öyle bir dağıtmıştır ki, mümkün olan tek müdahale, keyfi olmayan müdahaledir; paylaşılmayan çıkarların ya da fikirlerin yol açtığı bir müdahale yoktur. Şimdi, böyle mükemmel kurumların yerli yerinde olduğunu varsaydığımızda, bu kurumlar ile yerleşmesini sağladıkları tahakkümsüzlük arasındaki ilişki nedir?

Böylesi kurumlarla insanların onlar sayesinde yaşadığı müdahalesizlik –tahakkümsüzlük değil, müdahalesizlik– arasındaki ilişki bildik bir nedensel unsur barındırır: Bizatihi kurumlar insanlara müdahale ederler ama başkalarını müdahale etmekten alıkoyan etkiyi de sağlarlar ve böylece insanların yaşadığı müdahalesizliğin fiili düzeyi bu nedensel etkileşimin bir fonksiyonu olur. Gelgelelim, bu kurumların kendi sağladıkları tahakkümsüzlükle ilişkilerinde çarpıcı nokta, ilişkinin aynı nedensel niteliğe sahip olmamasıdır. Kurumlar altında yaşayan insanlar, tahakkümsüzlük yaşamadan önce potansiyel müdahalecilere engel olması için kurumların nedensel etkisini beklemek zorunda değildirler. Böylesi bir tahakkümsüzlüğü yaşamak, önünde sonunda, işlerinize kimsenin keyfi temelde müdahale etmediği bir konumda olmaktır ve siz kurumlar oluşur oluşmaz bu konumda olursunuz. Doğru, tahakkümsüzlüğünüzün ortak bir bilinç konusu haline gelmesi ve potansiyel ihlalcilerin caydırılması için belli bir zamana ve belli bir nedensel etkileşime gerek vardır. Ancak genelde tahakkümsüzlük bu gibi nedensel dizilişi önceler. Uygun kurumların ortaya çıkışıyla eşzamanlı olarak varlık kazanır; bireyin kişiliğinde bu kurumların gerçekliğini temsil eder.

Ancak devletle tahakkümsüzlük arasındaki ilişki nedensel olmadığı gibi gizemli de değildir. Kanınızdaki belli antikorların varlığı belli hastalıklara karşı bağışıklık kazanmanızı sağlar ama, bağışıklık sanki beklemek zorunda olduğumuz ayrı bir şeymiş gibi, bağışıklığınıza neden olmaz; bildiğimiz gibi, bu antikorların varlığı bağışıklığı oluşturur. Aynı benzetmeyle, politik kurumlarda şu ya da bu yetkilendirici ve koruyucu düzenlemelerin mevcudiyeti keyfi müdahaleden az ya da çok bağışık olmanızı sağlar ama bunlar bağışıklığın nedeni değildir; onu oluştururlar. Belli bir hastalıktan bağışık olmak kanınızda hastalıkla ilgili virüsün gelişmesini önleyen

şu ya da bu antikorun olmasıdır. Antikorların mevcudiyeti bağışıklığı gerçekleştirmenin bir yolunu teşkil eder; nedensel olarak bağışıklığa yol açan bir şey değildir. Keyfi müdahaleden bağışık olmak, tahakkümsüzlüğü yaşamak toplumda hayatınıza ve işlerinize keyfi müdahaleyi önleyen mevcut şu ya da bu baskılayıcının olmasıdır. Ve uygun baskılayıcıların –uygun kurumların ve düzenlemelerin– mevcudiyeti tahakkümsüzlüğünüzü gerçekleştirmenin bir yolunu teşkil eder; nedensel bir şekilde tahakkümsüzlüğe yol açan bir şey değildir.

Montesquieu (1989: 187), kâh anayasada kâh yurttaşta olduğu şekliyle özgürlükten bahsederken, bu noktayı örtük olarak kabul eder. Daha genelde, cumhuriyetçilerin geleneksel olarak yaptıkları gibi, özgürlüğün yurttaşlıkla sınırdaş olduğunu düşünen kimse özgürlüğü, kendisine destek olan kurumlara nedensel bir biçimde değil kurucu bir biçimde bağlı bir şey olarak almaya mecburdur. Eğer özgürlük, herkesin başkalarının keyfi müdahalesinden korunduğu bir toplumun ve bir devletin yurttaşı olmaktan ibaretse, o zaman özgürlük o devleti ve toplumu niteleyen kurumlar tarafından nedensel olarak vücuda getirilmiş olamaz. Yurttaşlık gibi özgürlük de bu kurumlar içinde uygun bir biçimde yer alıyor olma durumunun üzerinde ve ötesinde bir şey değildir.

Bazı insanlar bunu tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün, açıklandığı anlamda kurumsal bir gerçeklik olduğundan, uğursuz bir özelliği olarak düşünebilir. Diyebilirler ki, eğer özgürlük devletin oluşturduğu ya da oluşmasına yardımcı olduğu bir şey olarak kabul edilirse, devleti yargılayabileceğimiz bir ölçütü temsil etmeyecektir. Ama bu saçmadır. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, yerleşmesini sağlayan kurumsal düzenlemelerin onun varlığına neden olmadığı, onu oluşturduğu anlamında, kurumsal bir gerçekliktir. Ama biz hâlâ farklı bir kurumlar dizisinin oluşturabileceği tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü karşılaştırabilir ve bu özgürlük açısından bir dizinin diğerinden daha *iyi olduğunu* bulabiliriz: Nasıl belli bir hastalık karşısında farklı türden antikorların anlaşılır bir biçimde sağlayabildikleri bağışıklık türleri ve düzeylerini karşılaştırabiliyorsak, bunu da öyle yaparız.

Eğer tahakkümsüzlük olarak özgürlük belli kurumlara göre, popülist ve pozitif bir özgürlük kavrayışı demokratik katılım ku-

rumlarına göre tanımlandığı gibi tanımlanmışsa, akıllara bir soru takılabilir. Doğrudan demokrasi açısından özgürlük tanımı öteki kurumları özgürlük boyutunda doğrudan demokrasi üzerinde bir yere koymayı mantıksal olarak imkânsızlaştırır. Ve yerel politik kurumlar açısından tahakkümsüzlük olarak özgürlük tanımının benzer bir güçten düşürücü etkisi olacaktır. Ancak belli yerel kurumların, insanların yaşadıkları tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü oluşturması, özgürlüğün bu kurumlara bakılarak tanımlanacağı anlamına gelmez. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü onu yaşayanın keyfi müdahale karşısında nasıl ve ne kadar iyi korunduğuna bakarak tanımlanır. Mevcut tek koruma şeklinin kurumsal bir karakter taşıdığı kabul edilse bile, bu tanım hâlâ, yerel olanlar da dahil farklı kurum dizilerinin tahakkümsüzlüğü ilerletmesine olanak verir. Ve bunu da bir tür kurumsal yapı tarafından üretilen tahakkümsüzlüğün, kelimenin nedensel değil oluşturucu anlamında üretildiğini kabul etmemizi sağlayarak mümkün kılar.

IV
Özgürlük, eşitlik, cemaat

İlk bölümde, son dönem liberal geleneğin tersine cumhuriyetçi gelenekten insanların, özgürlüğün zıddı olarak müdahaleyi değil tahakkümü düşündüklerini gördük; ve ikinci bölümde tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışının tam anlamıyla ne demek olduğunu açıklamaya çalıştık. Son bölümde, oldukça soyut bir biçimde tahakkümsüzlüğün politik sistemin yönsemesi açısından bir ideal olarak hizmet verme kapasitesi üzerinde durduk. Onun önemli bir insani değer, politik yapıların ilgilenmesi gereken bir şey olduğunu ve doğal olarak politik yapının onurlandıracağı bir zorlama olarak değil, ilerleteceği bir amaç olarak hizmet gördüğünü savundum.

Şimdi, politik bir ideal olarak düşünüldüğünde, tahakkümsüz-

lüğün çekici yanlarından önemli görülen ikisine kısaca bakacağız. Bunlara göre, bu ideal eşsiz bir biçimde eşitlikçi ve cemaatçidir; Fransızlar'ın kurduğu, bir yanda *liberté* öte yanda *égalité* ve *fraternité* şeklindeki bağlantıyı destekler. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün kurumsal çeşitlenmesi üzerinde durmadan önce bu çekici yanları ele almak faydalı olacak. Bu çekici yanların tanınması, aksi halde bunları kuşkuyla karşılayacak okurların kurumsal çeşitlenme tartışmasını daha ciddiye almalarına yol açabilir. Ve çekici yanların tespiti, aksi halde çok sayıda farklı noktada telaffuz etmek zorunda kalacağımız belli tespitleri ilk elden kabul etmemizi sağlayarak tartışmayı daha anlaşılır kılacaktır

A. BİR EŞİTLİKÇİ İDEAL

Herkesin bir sayıldığı, kimsenin birden çok olmadığı kapsayıcı varsayım –burada ele alınan cumhuriyetçiliği modern çağ öncesi çeşitlerinden ayıran varsayım– zaten bir tür eşitlikçi taahhüdü somutlar; buna göre, politikanın insanları birbirinin eşiti olarak görmesi gerekir. Ancak insanları eşit olarak görmek mutlaka eşit muameleyi getirmez; örneğin mutlaka politik yapının sağlamaya çalıştığı gibi, iyi olan her şeyden mutlaka herkesin eşit pay alacağı anlamına gelmez (Dworkin 1978).

Diyelim ki, politik yapının amacı olarak refahı ya da kamu hizmetlerini düşünüyoruz. Faydacı diyecektir ki, kamu hizmetlerini artırıcı kaynakların nereye aktarılacağına ilişkin politik kararlarda kim olursa olsun hiç kimsenin kayırılmadığı oranda herkes eşittir; kaynaklar her zaman hizmetin bütün olarak en üst seviyeye çıkarılmasına en büyük katkı esasına göre dağılım gösterecektir. Sonuçta, faydacının savunduğu şekliyle hizmet tahsisi çok eşitsiz bir dağılım ortaya çıkarabilir; örneğin, öyle olur ki, bazı insanları memnun etmek çok zordur ve hizmet artırıcı kaynakların politik tahsisinde bu insanlar sistematik olarak ihmal edilir.

Müdahalesizlik olarak özgürlük tıpkı hizmet anlayışındaki gibi eşitsizlikçidir. İnsanlar müdahalesizliği en üst seviyeye çıkarma konusunda en azından iki bakımdan birbirlerinden farklıdır. Bazıları, kendilerine yasal müdahale söz konusu olunduğunda, çok

büyük bir ihtimalle başkalarına müdahale edeceklerdir. Ve diğerleri, ötekilere yasal müdahale olmadığında, çok büyük bir ihtimalle ötekilerin müdahalesine maruz kalacaklardır. Bir kısım ötekine göre daha tehlikeli, bir kısım daha zayıftır. Bunun anlamı, yasal rejimin müdahalesizliği bir bütün olarak en üst seviyeye çıkarmasının yolu, kısıtlama çabalarını daha büyük bir ihtimalle müdahale edecekler üzerinde ve kollayıcı gayretlerini daha az bir ihtimalle müdahaleye maruz kalacaklar üzerinde yoğunlaştırmak olacaktır. Böylelikle müdahalesizlik, özgürlüğü aktif bir biçimde –diyelim ki, onları kuşatarak– muhtemel ihlalcilerin müdahalesizliği olarak alan ve kaynakları muhtemel kurbanların korunmasına ayırmayan bir rejimin koşullarında en üst seviyeye çıkarılabilir.

Kamu hizmetlerinin ve müdahalesizliğin eşitsizlikçi karakteri politik bir amaç olarak onları görece çekici olmaktan çıkarır çünkü bu herkesin bir sayılacağı ve kimsenin birden fazla olmadığı düşüncesiyle çelişir. Bu nokta, amacın genelde özgürlük değil eşit özgürlük olduğunda ısrar eden (Rawls 1971) müdahalesizlik olarak özgürlük yandaşları tarafından zımnen kabul edilir. Özgürlüğü eşit olarak dağıtmadıkça, mantıken, eşit özgürlüğe sahip olmayı en üst düzeye çıkarmanın yolu yoktur ve bu koşulun müdahalesizliği eşitlikçi bir amaca dönüştürme etkisi vardır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ve kamu hizmetlerinin aksine, tahakkümsüzlük olarak özgürlük önemli oranda eşitlikçi bir karakter gösterir. Kısa yoldan bir akıl yürütme, örneğin, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün seçmeci kuşatma ve seçmeci himaye benzeri bir düzenleme koşulunda en üst düzeye çıkarılabilmesinin neredeyse hiçbir şansının olmadığını ortaya koyar. Özel olarak tehlikeli ve özel olarak aciz olanlarla başa çıkmakta başarısız bir yönetim pekâlâ müdahalesizlik ve beklenen müdahalesizlik bakımından başkaları için gayet başarılı olabilir; düşkünlere muamelesinin gösterdiği gibi, onlara müdahale gücüne sahipken bu türden bir müdahalede bulunması çok küçük bir ihtimaldir. Asıl olarak işte bu yüzden düzenlemenin beklenen müdahalesizliği en üst seviyeye çıkarması mümkün olur. Ancak, tahakkümsüzlük olarak özgürlük açısından bakıldığında, olaylar son derece farklıdır.

Bence, seçmeci kuşatma ve seçmeci himaye önlemleri mec-

buren hükümetin ya da hükümetin omurgasını oluşturan çoğunluğun keyfi bir güç kullanımı anlamına gelecektir. Bu gibi önlemler öylesine insafsızdır ki, hiçbir kısıtlama bu önlemleri, yönetenlerin iradesinin keyfi eylemleri olmaktan çıkaramaz; bu önlemler bariz bir biçimde yalnızca faydalananlar değil etkilenenlerin de paylaştığı fikirleri ve çıkarları izlemez. Ancak sonuçta tehlikeli ve aciz tarafından etkilenenler açısından tahakkümsüzlüğü yaratmada bu kadar beceriksiz olan yönetim, aynı zamanda fiili müdahale ihtimallerine bakmaksızın toplumdaki tüm diğer bireyler açısından da başarısızdır.

Hükümet ya da çoğunluk, tehlikeli ve aciz olanlara muamelesi sayesinde her bireyin işine keyfi müdahale yetkisi taşıyan kolektif bir fail olarak kendini kabul ettirir. Hükümet kendini toplumdaki her bireyin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü çarpıcı bir biçimde azaltan tahakkümcü bir mevcudiyet olarak kabul ettirir. Böyle bir girişimde zımnen var olan *imperium*'un kamusal ihlali tahakkümsüzlük davasına, azaltılması tasarlanan *dominium*'un özel ihlalinden çok daha fazla zarar verir. Seçmeci kuşatma ve himaye önlemlerinin getirdiği pozitif farklılığın öte taraftaki tahakkümsüzlük kaybını telafi ihtimali çok küçüktür.

Bu argüman önemlidir çünkü tahakkümsüzlük dağılımını eşitsiz kılabilecek makul girişimler muhtemelen hükümetin tahakküm edimlerini teşkil edecektir. Ancak eğer bunlar birçoğunun hiç kuşkusuz olabildiği gibi bizatihi tahakküm edimleriyse, hiçbir eşitlik karşıtı girişimin çok büyük bir ihtimalle tahakkümsüzlüğü bir bütün olarak en üst düzeye çıkarmayacağını savunmak bir şey ifade eder. Daha ilginç bir soru, tahakkümsüzlüğü en üst seviyeye çıkarmanın, yapılan eşitlik karşıtı girişimler de dahil olmak üzere, tüm girişimler tümüyle tahakküm kurmayan türden olsa bile, tahakkümsüzlüğün daha eşit bir dağılımına destek olup olamayacağı sorusudur. Ya eşitlik karşıtı girişimler, örneğin, sırf doğal kaynak farklılıklarını kendi haline bırakmaktan ibaretse? Tahakkümsüz ve eşitlik karşıtı diyebileceğimiz bu tür girişimler, bir bütün olarak toplumdaki tahakkümsüzlüğün düzeyini yükseltmeye hizmet edebilir mi?

Ele almamız gereken belli başlı iki soru var. Birincisi bazı insanlara ötekilerden daha yoğun tahakkümsüzlük sağlamayı gözeten

girişimlerle, ikincisi de bazı insanlara ötekilerden daha yaygın tahakkümsüzlük sağlamayı gözeten girişimlerle ilgilidir. İlk soru şudur: Tahakkümsüzlüğü bir bütün olarak bazı insanların ötekilerden daha yoğun tahakkümsüzlük yaşamasına rıza göstererek ilerletmek mümkün olabilir mi? İkinci soru da şudur: Bazı insanlara daha geniş alanlarda tahakkümsüz seçim imkânı sağlayarak, bu insanların çok sayıda mesele hakkında daha az bedel ödeten koşullarda tahakkümsüz seçimler yapmasını sağlayarak ve aslında onların maddi bakımdan ötekilerden daha iyi olmalarına izin vererek tahakkümsüzlüğü ilerletmek mümkün olabilir mi?

Ben, tahakkümsüzlüğü en üst seviyeye çıkarmayı gözeten bir cumhuriyet rejiminin, tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu eşitsiz bırakan girişimlerden uzak durmaya mecbur olduğunu ama böyle bir kuralın tahakkümsüzlüğün yaygınlığını –aslında, maddi kaynakları– eşitsiz bırakması için geçerli olmadığını savunacağım. Demek ki, cumhuriyetçi sonuççuluğun maddi bir eşitlikçiliği zorunlu olarak benimsemeksizin, yapısal eşitlikçilik adını verebileceğimiz şeyi desteklemesi gerekir. Elbette, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, cumhuriyetçiliğin neden maddi eşitsizlikleri azaltmayı gözetmesi gerektiğine ilişkin çok sayıda neden olabilir, ancak maddi eşitlikçilikle bu bağlantı yapısal eşitlikçilikle olan bağlantı kadar sıkı –ampirik olumsallıklardan bağımsız– değildir.

Yapısal eşitlikçilik

Beni yapısal eşitlikçiliği savunmaya sevk eden birincil etmen, bir toplum içinde kişinin sahip olduğu tahakkümsüzlük olarak özgürlük yoğunluğunun kendi gücü kadar başka insanların gücünün de fonksiyonu olmasıdır. Bir kişinin elindeki güçlerin politik, yasal, finansal ve sosyal etkiler sağlayabilecek bütün unsurları kapsadığını düşünün. Kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünün yoğunluğu –isterseniz buna o kişinin korunma düzeyi deyin– yalnızca kişiyi başkalarının müdahalesine direnmekte ya da onu caydırmakta yetkin kılan güçlerin bir fonksiyonu değildir. O aynı zamanda başkalarının elindeki güçlerin de bir fonksiyonudur, zira başkalarının güçlerinin doğası ve boyutlarına bağlı olarak kişinin ne kadar direnebileceği ve ne kadar caydırabileceği değişir. Körler

ülkesinde, tek gözlü olan kral olur. Önemli olan, tahakkümsüzlüğün yoğunluğuyla ilişkili olarak bir kişinin mutlak üstünlüğünün, güçlere göre üstünlüğünün fonksiyonu olmasıdır; yani bir bütün olarak toplumdaki güç oranlarının fonksiyonu olması.

Her bireyin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünün göreli güçlerinin bir işlevi olması, dağılımında daha büyük bir eşitsizliği gündeme getirmek suretiyle tahakkümsüzlüğün bir bütün olarak yoğunluğunu artırma imkânı üzerinde doğrudan etki gösterir. Herhangi bir eşitlik karşıtı girişim en azından iki tarafı tahakkümsüzlük yoğunluğu bakımdan eşitsizleştirecektir. Söz konusu girişim bunu avantajlı kişinin güçlerini artırarak ya da öteki tarafın güçlerini azaltarak ya da ikisini birden gündeme getirerek yapacaktır; hangi yolla yaparsa yapsın, zayıf tarafın güç oranına kötü etkide bulunacaktır. Ancak eğer girişim, aynı payı koruyarak gözetilen tarafın tahakkümsüzlüğünün yoğunluğunu artırarak tahakkümsüzlüğün toplam yoğunluğunu artırmayı amaçlıyorsa, bu kötü bir tasarıdır. Çünkü avantajlı tarafın mutlak tahakkümsüzlük yoğunluğunu A (avantajlı) oranında artıran güç oranı değişimi, aynı oranda dezavantajlı kişinin tahakkümsüzlük yoğunluğunun mutlak anlamda, D (dezavantajlı) oranında gerilemesine hizmet edecektir. Zayıf tarafın mutlak tahakkümsüzlük yoğunluğu kendi göreli gücünün fonksiyonudur ve eşitlik karşıtı girişim bunu kötüleştirmekten başka bir şey yapamaz.

Ancak ve ancak avantajlının beklenen tahakkümsüzlüğünün artış payı ya da payları, dezavantajlının beklenen tahakkümsüzlüğün azalma payları ile telafi edilir. Ancak A payının genel olarak D payından daha geniş olacağını düşenmek için bir neden yoktur. Eşitlik karşıtı bir girişimden mutlak anlamda yarar görenlerin, bu girişime maruz kalanların mutlak anlamda kayıplarını telafi edecek kadar bir artış sağladıklarını düşünmek için hiçbir neden yoktur.

Bu tespit bize yeni bir şey öğretmektedir. Olmaz ama diyelim ki olsun, herkesin aynı tahakkümsüz yoğunluğuna sahip olduğu eşitlikçi bir temelden yola çıktığımızda, yaşanan tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu toplam olarak artırmak için eşitlik karşıtı girişimlerde bulunmayı düşünmenin pek anlamı yoktur ya da hiç anlamı yoktur. Muhtemelen böyle bir girişim, dağılımı daha az eşit kılarken aynı zamanda tahakkümsüzlüğün toplam olarak yoğunluğunu düşürecektir.

Peki ya daha makul olan eşitsizlik temelinden yola çıkıyorsak? Bu durumda da eşitlik karşıtı politikaların tahakkümsüzlüğün toplam yoğunluğunu artırabileceğini düşünmek için hiç neden yok mudur? Hayır, yoktur. Tam tersine, genelde eşitlik karşıtı müdahalenin eşitlikten yana bir girişime göre kötü olacağına inanmak için her türlü neden vardır. Ben burada bir kişinin mutlak tahakkümsüzlük yoğunluğunun, kendi göreli gücünün fonksiyonu olduğu düşüncesine ek bir düşünceden yola çıktım. Bu ikinci düşünce, bana göre, bir kişinin güç oranının tahakkümsüzlük yoğunluğu üretme kapasitesinin, azalan marjinal üretkenlik yasasına tabi olduğudur.

Bir kişinin güç oranının düşük olduğu yerde, konumundaki herhangi bir iyileştirme tahakkümsüzlüğünün yoğunluğunda nispeten büyük bir artış doğuracaktır. Başlangıç oranının yüksek olduğu yerde, herhangi bir iyileştirme tahakkümsüzlük yoğunluğunda nispeten küçük bir artış doğuracaktır. Daha genel olarak, sözü edilen pay arttıkça, güç oranının yoğunluk fonksiyonu azalacaktır; tahakkümsüzlükte belirli bir artış üretmek için güç oranında giderek artan bir iyileştirme sağlamak gerekecektir. Güç oranındaki iyileştirmeler mümkün kıldıkları tahakkümsüzlük yoğunluğuna göre azalan marjinal üretkenlik kuralına tabidir.

Sadece iki kişiyle, A ve B'yle uğraşmakta olduğumuzu tahayyül edin. Farz edin ki, A genel olarak B'nin müdahalelerine direnmek ve B'yi müdahaleden caydırmak açısından yeterli kaynağa sahip olsun. Farz edin ki, başka bir ifadeyle, B'den gelecek iradi müdahalelere maruz olmadığından ve B'den bağışık olduğundan, A ve B'nin oluşturduğu toplumda A yüksek bir tahakkümsüzlük yoğunluğunda yaşar. Böyle bir durumda, güçlerinin daha fazla artırılması A'nın tahakkümsüzlüğü açısından pek bir şey değiştirmez; aslında hiçbir şey değiştirmez: A fazladan güçlerin sıfır marjinal üretkenlikte olduğu bir noktada olabilir.[1] A'nın tahakkümsüzlük

1. Kaynak oranlarındaki fazladan artışların, kişinin ötekilere göre tahakkümsüzlüğünü azaltarak negatif bir etki yaptığı bir nokta olabilir mi? Kaynak oranlarındaki artışın marjinal üretkenliği, sıfır değil de negatif olabilir mi? Olabilir görünüyor, çünkü bir kişi için mevcut kaynaklardaki fazladan artışlar elbette onları hınç duyulan bir hedef yapabilir ve böylelikle onlara karşı kolektif eylemi kolaylaştırır. Ancak bu, kişinin kaynaklarındaki fazladan artışların başkalarının kaynaklarındaki artışlar –kolektif eylemin kolaylaşmasına uygun artışlar– tarafından

maksadı için aslında gerek duyulmayan güçleri elinde toplaması halinde, artış az ya da çok hiçbir sonuç doğurmayabilir. Bu durum, A nispeten güçsüzse ve genel olarak B'nin müdahalesine dayanamıyor ya da B'yi müdahaleden caydıramıyorsa, bu artışların yarattığı durumdan farklıdır. Böylesi bir durumda, artışların değeri çok daha büyük olacaktır.

Bir kişinin güç oranındaki iyileştirmelerin tahakkümsüzlük yoğunluğuna göre azalan marjinal üretkenlik kuralına tabi olması, eğer eşitsiz bir temelden hareket ediyorsak, hiçbir eşitlik karşıtı girişimin toplam olarak tahakkümsüzlük üretimine eşitlikten yana bir girişim kadar iyi hizmet etmesini umut edemeyeceğimiz anlamına gelir. Herhangi bir eşitlik karşıtı müdahale en azından iki kişinin yaşadığı tahakkümsüzlüğün yoğunluk farklılıklarını artırmak zorundadır. Bunun anlamı, söz konusu müdahalenin kötü durumdaki bir bireyin güç oranını iyileştirmekten çok, iyi durumdaki bireyin güç oranını iyileştirmek zorunda olmasıdır. Ancak güç oranının tahakkümsüzlüğün yoğunluğuna dair işlevi azalan marjinal üretkenliğe tabi olduğundan, eşitlik karşıtı müdahalenin genel olarak kötü durumdaki bireyin güç oranını iyileştirecek rakip müdahale kadar işe yaraması beklenemez.[2] Eşitlik karşıtı müdahale toplam olarak tahakkümsüzlük yoğunluğunu artırmayı amaçlayan güç verici kaynaklara bir yatırımı gerektirir ve görülen o ki, bu kaynaklar iyi durumdaki bireyden çok daha az iyi durumdaki bireye harcandığında daha verimli olacaktır.

Toplam olarak tahakkümsüzlük yoğunluğunu iyileştirme gayretlerini, bir merdivenin basamaklarının tırmanılması olarak düşünün. Yukarıya doğru her basamak, eğer başka birisinin güç oranının kötüleşmesini getiriyorsa, olumlu olduğu kadar olumsuz bir etki yaratacaktır; şu ya da bu kişinin tahakkümsüzlük yoğunluğunu artırırken aynı zamanda başkasınınkini düşürecektir. Bu negatif etkiyi yukarı doğru atılan her adım ile birlikte merdivenin aradaki fark oranında kat edilmesi olarak düşünebiliriz. Demek ki, toplam

ikame edilenden fazla olduğunu söylemektir. Ve bu da söz konusu kişinin kaynaklarındaki artışların nihayetinde onun kaynak oranlarında bir artış doğurmadığı anlamına gelir.

2. Makul olarak, bu rakip müdahalenin, kayırılan kişi açısından yarattığı üretken etkilerin, başka bireyin tahakkümsüzlüğüne zarar verici etkilerden fazla olmayacağını varsayıyorum.

olarak tahakküm yoğunluğunu artırmak için harcanan böyle bir gayretin etkisi, bir basamak çıkmanın ve aynı zamanda merdivenin bir basamak kısalmasının bir sonucu olarak davranışınızdaki net değişim halinde görülebilir. Bizim savunduğumuz, eşitlik karşıtı herhangi bir girişimin yarattığı net yükseklik değişiminin kaçınılmaz olarak buna denk düşen, eşitlik yanlısı adımın yaratmış olabileceğinden daha az iyicil olacağıdır. Daha çok umut vaat eden adım her zaman daha büyük eşitlik doğuran adımdır.

Argümanlarımız, tahakkümsüzlüğün en üst seviyeye çıkarılmasının muhtemelen birçok durumda yoğunluğun eşitliğinden daha fazla kopuşu gerektirmeyeceğini; yani, birçok açıdan olduğu gibi eşitlik açısından da, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün değeri ile müdahalesizlik olarak özgürlüğün değeri arasında çıplak bir karşıtlık olduğunu gösterir. Sonuç itibariyle, cumhuriyetçi özgürlük idealini benimsemek şeklinde önümüze koyduğumuz amaç, eşit olarak yoğun tahakkümsüzlüğün artırılmasıdır. Genel varsayım olarak tahakkümsüzlüğün, tahakkümsüzlük yoğunluğunun yaşanmasını sağlayan bir eşitlik artışı olmadıkça ilerlemeyeceğini söyleyebiliriz.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün bu eşitlikçi yanını olumlamakla, bir kere daha uzun bir geçmişe dayanan cumhuriyetçi gelenekle ilişki kuruyoruz. Zira, her ne kadar gelenek, ilgisini hâkim zümrelerden mülk sahibi erkeklerle sınırlayarak modern çağ öncesi tezahürüyle kesinlikle seçkinci olsa bile, ta baştan beri yurttaşlar arasındaki eşitliğin önemine işaret etmiştir (Wirszubski 1968: böl. 1). Gözetilen özgürlük halkın tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü savunmak için yasa ve her türden araç karşısında bir eşitliği gerektirir; aranan, maddi eşitlik değildir. Ancak cumhuriyetçi düşünürler herkes için eşit özgürlüğü temin etmek üzere, çok zengin ve güçlü olanların servetlerinin kısıtlanmasının, israf ya da lüks düzeyindeki servete şiddetle sınırlamalar getirilmesinin zorunlu olabileceğini savunmaktan yanaydılar (Oldfield 1990). Onların eşit özgürlük taahhütleri içi boş bir tavır alış değildi; değer sistemlerinin kalbinde yatıyordu bu.

Bazıları tahakkümsüzlükle eşit olarak yoğun tahakkümsüzlük arasındaki bağlantının benim düşündüğüm kadar sıkı olduğuna inanmayabilirler. Eğer cumhuriyetçi geleneğe esastan bağlıysalar,

daha kapsayıcı anlamda herkesin bir sayılacağı ve kimsenin birden fazla sayılmayacağı fikri doğrultusunda, bu düşünürler, tahakkümsüzlük olarak özgürlükten, Rawls ve birçok liberal, müdahalesizlik olarak özgürlükten ne anlıyorlarsa onu anlayacaklardır. Onlar eşit özgürlüğe, aslını söylemek gerekirse eşit olarak yoğun özgürlüğe merkezi bir önem vereceklerdir. Bana gelince, temel değerin zaten eşitlikçi karakterini düşünerek bu hamlenin zorunlu olduğunu sanmıyorum ve bu yüzden genelde tahakkümsüzlüğü cumhuriyetçi politikanın amacı olarak almayı sürdüreceğim. Ama eğer diğerleri ikna olmamışlarsa ve amaç olarak açıkça eşit olarak yoğun tahakkümsüzlük biçimini almayı istiyorlarsa, ona da bir itirazım yok.

Maddi eşitlikçilik

Ancak tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü en üst seviyeye çıkarma projesi şayet insanların böyle bir özgürlüğü yaşama yoğunluğunu eşitleme, en azından eşitlik karşıtı her tür girişimden sakınma taahhüdünde bulunuyorsa, bu projenin insanların tahakkümden uzak seçimlerinin yaygınlığına eşitlik açısından etkileri nelerdir? Bu, insanların sahip oldukları mevcut seçim imkânlarının ufku ya da kolaylığı açısından farklılaştıkları her noktada, aslında maddi kaynakların farklılaştığı her noktada, eşitlik arayışının her zaman toplam olarak tahakkümsüzlük için iyi olduğu anlamına mı gelir? Daha özel olarak bu, eğer bir devlet tahakkümden uzak seçimin yaygınlığında belli bir eşitliğe izin vermek ya da böyle bir eşitsizliği dayatmak arasında seçim yapacaksa, seçimi her zaman eşitlikçi bir biçimde yapması gerektiği anlamına mı gelir?

Hayır, gelmez. Öyle olur ki, bir toplumda toplam tahakkümsüzlük düzeyi en üst seviyeye, örneğin daha sıkı çalışmaları ve daha fazla kaynağa sahip olmaları nedeniyle, bazı insanların daha geniş bir alanda tahakkümsüz seçim imkânına sahip olduğu bir noktaya çıkarılmıştır. Gelecek bölümde, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesinin nasıl gerçek dünyada maddi eşitsizliklerin azaltılmasını gerektirdiği üzerinde duracağım. Ama önce bir noktayı kaydetmemiz gerekiyor: Eğer tahakkümsüzlüğü en üst seviyeye çıkarmak ile madde eşitliği sağlamak arasında bir bağlantı varsa, bu bağ sonuççu projeyi yapısal eşitliğe bağlayan

bağlantı gibi sıkı değildir; bu olası dünyaların böylesine geniş ufku içinde geçerli olmayan bir bağdır.

Biz insanların mal ve mülklerini eşitleyen devletin bunu tahakküm kurmadan yaptığını farz ediyoruz. Hatta böyle bir devlet, daha az zengin olanların mülk edinmeleri ve onlara açık tahakkümden arınmış seçim imkânları üzerindeki hukuk dışı sınırlamaları kaldırmak için, zenginlerin mülklerinin büyümesine ve dolayısıyla tahakküm dışı seçimlerinin yaygınlaşmasına yasal sınırlar getirmek zorunda kalacaktır. Ama bunun anlamı şudur: Tahakküm dışı seçimin yaygınlığında az zengin olandan yana yaratılmış herhangi bir artış zenginlere yasal müdahalelerle gelen tahakküm dışı seçimin yaygınlığındaki düşüşle belli ki dengelenecek ve belki de bu sınır aşılacaktır. Mülkleri ve tahakküm dışı seçimlerin yaygınlığını eşitleyerek devletin toplumdaki toplam tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarmayı umabileceğini düşünmek için bir neden yoktur; hatta devletin eşitlikçi girişimlerinin tahakkümcü bir karakter taşımadığını varsaysak bile –ve bu elbette tartışmalı bir konudur– bunlar sonuçta pekâlâ ortadan kaldırdıklarından çok sınırlama getirebilirler.

Buradaki durumla *yoğunluk durumu* arasındaki fark ilginçtir. İnsanların tahakküm dışı seçim imkânlarının yaygınlığı yalnızca kendi mülklerinin değil aynı zamanda başkalarının mülklerinin de bir işlevi olabilir: Bu, mülklerin talep ve fiyat ve dolayısıyla seçimlerin maliyeti ile karşılıklı etkileşiminin bir sonucudur. Bu da, insanların tahakkümsüzlük yoğunluğunun yalnızca kendi güçlerinin değil aynı zamanda başkalarının güçlerinin de işlevi olduğu iddiası ile paralellik taşır. Ama bu paralellik başka bir önemli anlamda ortadan kalkar. Zira, tahakkümsüz yoğunlukları üzerindeki etkisi bakımından bir kişinin güç oranı azalan marjinal üretkenliğe tabi olmakla birlikte, bir kişinin mülk oranı ile tahakküm dışı seçiminin yaygınlığı arasında aynı şey kesinlikle geçerli değildir.

Belli bir şeyleri yapabilmeme yeten para, benim kadar yoksul olan senin de tamı tamına aynı şeyleri yapabilmene yetecektir. Paradan elde edilen fayda zenginlik arttıkça azalabilir ama onun birşeyleri alma kapasitesi ve dolayısıyla tahakküm dışı seçimi genişletme kapasitesi azalmaz. Bu yüzden, halihazırda hali vakti yerinde olanlara ve halihazırda geniş alanlarda bir seçim imkânı

olanlara fazladan verilen her seçim imkânına karşılık, devletin, hali vakti pek yerinde olmayanlara fazladan bir seçim imkânı sağlamış olacağını düşünmek için bir neden yoktur. Hali vakti yerinde olmayana verilen her bir kaynak ve her bir seçim imkânı hali vakti yerinde olandan alınmak durumundadır ve tahakküm dışı seçimin yaygınlığını en üst düzeye çıkarma açısından bakıldığında bu transferde zorunlu olarak herhangi bir avantaj olmayacaktır. Aksine, bir kaybın görüleceği birçok durum tahayyül edebiliriz: Bunlar devlet tahakkümsüz olarak kalsa bile, eşitlik getirme gayretinin tahakküm dışı toplam seçim miktarını düşüren bedellere mal olduğu durumlardır.

Sonuç bellidir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük toplamını ilerletme yolundaki cumhuriyetçi proje eşit oranda tahakküm dışı seçimi yoğunlaştırma anlamına gelirken, zorunlu olarak tahakküm dışı seçimin eşit oranda yaygınlaşmasını getirmez. Belirttiğim gibi, bu proje yapısal eşitlikçilik taahhüdünde bulunmakla ve bu açıdan başarılar kaydetmekle birlikte, öz olarak herhangi bir türden maddi eşitlikçilik taahhüdünde bulunmaz. Belli maddi eşitliklerin kurumsallaşmasının bir savunusu görülebilir –bu, kitabın ikinci kısmının konusudur– ama bu yapısal eşitlik kurma savunusuna, insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlük yaşama yoğunluğunda eşitlik kurma savunusuna göre daha çok ampirik olumsallıklara bağlıdır.

Eşitlik ve çocuklar

Son bir soru. Aklımızda ehil, yetişkin bireyler olduğunda, tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu ilerletmenin eşitlik sağlayacağını söylemekte bir sakınca yoktur. Ancak bu amaç çocukları, örneğin, toplumun eşit fertleri olarak görmekle ne oranda tutarlılık taşır? Sanırım, çocukların ve belki başka bazı insan kategorilerinin devlet ve topluma göre özgün bir konumda olduklarını kabul etmek önemlidir. Çocuklara, yetişkin haline geldiklerinde bir cumhuriyetin vereceği türden tahakkümsüzlük yaşayabilecek olsalar bile, yetişkinlerle aynı fırsatlar tanınamaz; çocuklar, her ana-babanın bildiği gibi, doğasında eğitim ve yetişmeyi desteklemek yatan disipline tabi tutulmalıdır. Ancak tahakkümsüzlük olarak öz-

gürlüğü ilerletmeyi gözeten bir rejimde çocuklar nasıl bir muamele görecektir? Çocuklar öğretmenlerinin ve velilerinin insafında yaşamaya mı mahkûm edilecektir?

Kesinlikle hayır. Cumhuriyetçi bakış açısına göre, keyfi güç karşısında korunuyor olma anlamında çocuklar da herkes gibi standart tahakkümsüzlük yoğunluğunu yaşayacaktır. Öğrenim ve çocuk yetiştirme disiplinleri çocuklara açık seçim alanlarını azaltacaktır ama tahakküm dışı seçimin yaygınlığında böyle bir azalma zorunlu olmasa da, çocukların tahakkümsüzlük yoğunluğundan herhangi bir tavizi meşru *kılmayacaktır*.

Nasıl yasalar yetkililere sıradan yetişkinler üzerinde güç veriyorsa, ana-babalar ve öğretmenlere çocuklar üzerinde özel güçler vermekle birlikte, disiplinler onlara herhangi bir keyfi müdahale hakkı vermez. Ana-babalar ve öğretmenler, ideal olarak iki şeyi –ilki, çocukların uygun çıkarlarını gözeteceklerdir ve ikinci olarak bu çıkarları genelde gözeteceklerdir– güven altına alacak şekilde kısıtlamalara tabi olacak ve muhtemel yaptırımlara maruz kalacaktır. Başka bir ifadeyle, ana-babaların ve öğretmenlerin, çocukların hayatlarına önemli oranda müdahalede bulunmalarına izin verilecek ama bu müdahale standart fikirlere göre çocukların çıkarlarını gözetmeyi amaçlayacak ve bir tahakküm biçimi oluşturmayacaktır.

B. CEMAATÇİ BİR İDEAL

Çağdaş politika teorisinde, liberalizm ve cemaatçilik genelde başlıca alternatif yaklaşımlar olarak sunulur. Liberalizm bireysel özgürlüğün, müdahalesizlik olarak özgürlüğün önemini vurgularken, cemaatçilik cemaatçi aidiyetin eşit, hatta öncelikli önemi üzerinde durur. Liberalizm, insanların farklı cemaatçi ve kültürel bağlılıklarından uzakta duracak, bu tür taahhütler arasında taraf tutmayacak ve tüm bireylere adil davranacak bir devlet arayışındadır. Cemaatçilik, en azından bazı çeşitleriyle, tarafsızlık açısından neye mal olursa olsun, bir cemaatin hayat tarzına sıkıca bağlı kalacak ve yurttaşlarında ilgi ve bağlılık doğuracak bir devlet arayışındadır.

Son bölümde, devlet için görece yansız bir gerekçe, herhangi

bir tikel iyi kavrayışına bağlı olmayan bir gerekçe arayışında, cumhuriyetçiliğin cemaatçilik karşısında liberalizm ile birleştiğini görmüştük. Ancak tahakkümsüzlüğün şimdi işaret etmek istediğim özelliği cemaatçilerin cumhuriyetçi projeyi cazip bulabileceklerine ilişkin hâlâ sağlam bir umudun olduğunu gösterir. Bu özellik, tek kelimeyle, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün içkin anlamda cemaatçi bir ideal olduğudur. Cemaatçiler, böylesi ideallerin daima insanların nasıl yaşayacağına ilişkin tikel, kesimsel kavrayışlarla bağlantılı olduğunu varsayarak cemaatçi iyiler üzerinde önemle dururlar. Ben tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün tam anlamıyla onlara cazip gelmesi gereken cemaatçi türden bir ideal olduğunu savunuyorum ama bundan dolayı yansızlığı elden bırakacağı, özen göstermekte başarısız kalacağı varsayımını kabul etmiyorum; daha önce belirttiğimiz gibi, yansızlık herkesin, en azından çoğulcu bir toplumda yaşayan herkesin istemesi ve değer vermesi beklenebilecek bir iyidir.

Benim anladığım kadarıyla iyi, iki özellik sergilediği yani sosyal bir iyi ve ortak bir iyi olma özelliği sergilediği takdirde cemaatçi bir ideal olacaktır. Bir iyi, gerçekleşmesi, amaçlı tutumlar ve belki de amaçlı faaliyetler gösteren çok sayıda insanın mevcudiyetini varsaydığı takdirde sosyal olacaktır (Pettit 1993a: böl. 3); mantık gereği, dayanışma ve statü gibi o da insanların etkileşimli eğilimlerindeki iniş çıkışlarla birlikte gider gelir (bkz. Miller 1990). Bir iyi, aynı zamanda grubun diğer fertleri için artırılmadıkça (ya da azaltılmadıkça) ilgili gurubun herhangi bir ferdi için artırılamadığı (ya da azaltılmadığı) takdirde ortak olacaktır: Ekonomistlerin temiz havaya ve dış savunmaya atfettikleri türden bir vazgeçilmezlik taşır. Bazıları için artırılamadıkça biri için artırılamadığı takdirde, bu kısmi olarak bir ortak iyi olacaktır; herkes için artırılmadıkça kimse için artırılamadığı takdirde, mükemmel bir ortak iyi olacaktır.

Çağdaş politik felsefede adı geçen temel değerlerden çoğu cemaatçi iyi değildir. Bir çoğu sosyal iyi değildir ve sosyal olsun olmasın çoğunun hiçbir ortaklığı yoktur. Ben iyi dendiğinde rahatlık ve mutluluk, ıstırap ve yoksulluktan kurtuluş, doğruluk olarak adalet ve elbette müdahalesizlik olarak özgürlüğü anlıyorum (Pettit

1993a: 304-07).[3] Bu gibi iyiler ortaklık ölçüsüne vurulduğunda pek işe yaramazlar çünkü ilke olarak biri için iyi olan şeyin öteki için kötü olması pekâlâ mümkündür. Başkalarının mutsuz, yoksul, kötü muamele görüyor ya da çok fazla müdahaleye maruz kalıyor olması tek başına bu ölçüler bazında benim de kötü durumda olduğum anlamına gelmez. Ve başkalarının muhtemelen böyle bir kaderin ağına düşecek olmaları kendi başına benim de muhtemelen aynı talihsizliklere uğrayacağım anlamına gelmez: İhtimaller fazlasıyla bireysel durumların fonksiyonudur.

Bu amaçların cemaatçi olmayan doğası çağdaş liberal teorinin çok sayıda eleştirmeninin neden bunları düşmanca karşıladığını açıklayabilir. Eğer devletin bu gibi iyileri ilerletmek gibi bir görevi varsa, bu durumda o esas olarak farklı insanların çatışan çıkarlarını barıştırmanın en iyi yolunu arayan bir uzlaşma kurumudur. Yasalarına ve beklentilerine uyarak böylesi bir devlete hürmet etmem gerekirken, devletin ortak hizmet verdiği herhangi bir grup ya da gruplarla özdeşleşmem istenmeyecektir çünkü devletin temelindeki mantık benim başkalarından ayrı olduğum ve onlarla rekabet ettiğimdir. Belki bu, cemaatçilerin liberalizm karşısına çıkardığı türden bir argümandır. Ancak söz konusu bağlantı açısından ne kadar yerinde olursa olsun, bu argüman tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün değerinden hareket eden bir cumhuriyetçi teoriye karşı öne sürülemez. Çünkü sözü edilen değer hiç tartışmasız cemaatçi bir karakter taşır (bkz. Philp 1996). O hem sosyal hem de ortak bir iyidir.

İkinci bölümde, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün öteki insanların yokluğu sayesinde değil, öteki insanların tahakküm uygulama kapasitelerinin denetim altına alınması sayesinde meydana gelen bir sosyal iyi olduğunu gördük. Belirttiğimiz gibi, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü, gereğini yapmadan yaşayamazsınız; onu etrafta başka insan olmadığı için yaşayamazsınız. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ancak tasarlanmış bir özgürlük olabilir; bunun tek nedeni de etrafımızdaki başka insanların keyfi bir

3. Bariz olarak eşitlikçi iyiler –maddi eşitlik, fırsat eşitliği– kuşkusuz daha değerlidir. Eşitlik açısından bir kişinin konumunu ötekilerin konumunu iyileştirmeksizin iyileştirmek mümkün olmakla birlikte, bir kişi için mükemmel eşitlik aynı zamanda herkes için eşitlik sağlanmadıkça mümkün değildir.

temelde müdahale edememelerini sağlayan yasal ve sosyal düzenlemelerin olmasıdır. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük metrukun özgürlüğünü değil şehrin özgürlüğünü gerektirir. Şimdi ise bu sosyal iyinin aynı zamanda ortak bir iyi olduğunu ve bu yüzden cemaatçi düşünürlere çok çekici gelmesi gerektiğini göreceğiz.

Tahakkümsüzlüğü yaşamak, başkalarının işlerinize keyfi bir temelde müdahale edemeyecekleri bir konumda olmaktır. Ancak hiç kimse sizin gibilere, özellikle müdahaleye açık olma –aciz kalma– ve direnme konularında müdahale edemediği takdirde, hiç kimse işlerinize keyfi olarak müdahale edemeyecektir. Başkaları keyfi müdahalelere açık oldukları takdirde siz de açık olursunuz; onlar tahakküme uğradıkları takdirde siz de tahakküme uğrarsınız. Bundan dolayı, sizinle aynı zayıflık sınıfına girenler için tahakkümsüzlük sağlanmadıkça, siz de tahakkümsüzlük yaşayamazsınız. Her sınıf birlikte yüzer, birlikte batar; tahakkümsüzlük piyangosundan kazanılan ikramiye başkalarınınkiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Elbette bu tespit kendi başına ne ifade ederse etsin, sizin zayıflık sınıfınız eşi benzeri olmayan bir sınıf olabilir; bu sınıf bir tek sizden ibaret olabilir. Ancak başkalarına keyfi olarak müdahale edenler seçimlerini mutlak olarak raslantıya bırakmıyorlarsa, bunu belli göstergeler temelinde yaparlar –bu benim karımdır, bu zenci bir gençtir, bu bir göçmen işçidir, bu yaşlı ve hasta biridir vb. Ve bunun anlamı, her kişinin, bütün ihtimaller içinde belli başlı bir zayıflık sınıfına ya da böylesi sınıfların birkaçına ait olacağıdır. Söz konusu kişiler sınıfın diğer fertlerine göre daha iyi bir durumda olabilir ve erişebildikleri savunma araçlarını biraz daha iyi kullanabilirler. Ama eğer sınıfın belirgin bir birliği varsa, bu kişiler bilmelidir ki, sınıfın bütün fertleri üzerindeki tahakkümü ortadan kaldırmanın dışında tahakkümsüzlük için en iyiyi –sınıf üyesi olmayanların başarabilecekleri en iyiyi– başarmanın yolu yoktur.

Farz edin ki, kadınlar kocalarının fiziksel kötü davranışları karşısında ne yasal ne de kültürel olarak korunuyorlar. Siz kocası muhtemelen kötü davranmayacak şanslı bir kadın olabilirsiniz ama sizin durumunuzla öteki evli kadınların durumları arasındaki bu farklılık sizin tahakkümsüzlükten payınıza düşenin ötekilerden tamamen bağımsız olacağı anlamına gelmez. Aksine, herhangi bir kadın kocası tarafından keyfi bir temelde kötü muameleye maruz

bırakılabiliyorsa, kadınlık bu açıdan bir zayıflık alameti gösterir; bu, özelde şanslı olsanız da, başkalarıyla ortaklaşa katlanmak durumunda kaldığınız bir zayıflık alametidir. Bu bakımdan, bütün kadınlar tahakkümden kurtulabildikleri takdirde, siz de tahakkümden kurtulmayı umabilirsiniz. Kaderiniz onlarınkiyle birlikte örülmüştür.

Neden tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünüzün başka kadınların ne durumda olduklarına bağlı olduğunu söyledim de, en azından zorunlu olarak, müdahalesizlik olarak özgürlüğünüz açısından bunu söylemedim? Nedeni şu olguya gelir dayanır: Fiili olarak müdahale edip etmeyeceğine bakmaksızın kocanız size müdahale etme kapasitesine sahip olduğu, müdahale kocanız için erişilebilir bir seçenek olduğu müddetçe, siz tahakküm altında olursunuz. Cumhuriyetçi diyecektir ki, size âşık kocanızın ellerinde belki de hiç fiili müdahaleye maruz kalmayabilirsiniz ama yine de onun tahakkümü altındasınız ve bu tahakkümü kaldırmanın, kadınların genel olarak erkeklerle girdiği ilişkilerin koşullarını değiştirmekten başka yolu yoktur. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, kocanızın böyle bir müdahaleye başvurmasının ihtimal dışı olmasını değil, onun için keyfi müdahalenin erişilemez olmasını gerektirir.[4]

Müdahalesizlikle ilgilenenler gayet farklı bir yol tutturmak zorunda kalacaktır. Seven kocanın size muhtemelen hiç müdahale etmeyeceğini farz edin. Müdahalesizlik tutkunları bu durumun erişilebilecek en yüksek nokta olduğunu söylemek zorundadırlar. Kocanızın müdahale ihtimali yoktur ve böyle bir beklenen müdahalesizlik yasal ya da kültürel otoritelerin koruyucu baskısı ya da müdahalesinden medet ummaksızın yaratılmıştır. Bu teorisyenlerin kitaplarında tahakküm altında olduğunuz –kocanızın keyfi bir te-

4. İkisi de tahakkümcü bir mevcudiyet taşısalar da, elbette seven bir kocaya sahip olmak sevmeyen bir kocaya sahip olmaktan daha iyi olacaktır. Bu durum aslında bizatihi tahakkümsüzlüğün değeri bakımından daha iyi olacaktır. Seven bir kocaya sahip bir kadının başka faillerle ilişkilerinde tahakkümsüzlüğü yaşamak için daha çok seçim imkânı olacaktır. Böylelikle bir kadına tahakkümcü ama seven kocası tarafından parasını canının istediği gibi harcaması için izin verilmişse, o kadın en azından pazar yerindeki faillerle ilişkilerinde sahip olduğu tahakkümsüzlük neyse o tahakkümsüzlüğü yaşayabilecektir; başka faillere göre tahakkümsüzlüğünün yaygınlığı artacaktır.

melde müdahalede bulunma kapasitesi olduğu– konu bile edilmeyecektir ve dolayısıyla, bu kitabın anlatımına bakılırsa, sizin kadar talihli olmayan kadınlarla paylaşacağınız özel bir dava ve tasa da yoktur. Eğer bu kadınların tasalarına katılırsanız, bu zorunlu olarak insancıl bir eylem olacaktır; onların tasalarını onlarla ortak bir davayı benimsemek temelinde paylaşamazsınız.

Buraya kadar izlenen düşünce çizgisine göre, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kısmen ortak bir iyidir; tek tek her zayıflık sınıfı açısından ortak bir iyidir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük amacı, her çağdaş toplumda her bir belirgin zayıflık sınıfı için, özel olarak toplumsal cinsiyet, etnik köken, renk ya da cinsel tercih vb. yüzünden zayıf düşürülmüş gruplardan her biri için, bir anlamda görece ezilen bu gruplardan her biri için, ortak bir davadır (Young 1990: böl. 2). Eğer her çağdaş toplumda tahakkümsüzlüğün ilerletilmesine inanıyorsak, kabul etmemiz gereken ilk şeylerden biri bu girişim için gerekli politikanın tek başına atomistik bir proje olamayacağıdır; bu proje, genelde bireylerle ilgili düzeylerde olduğu kadar grup kaygıları ve grup istekleri düzeyinde de açıklamalar getirmelidir. Örneğin, eğer ben çağdaş Avustralya ve Kanada'nın yerli halklarından birinin bir ferdiysem, bu durumda benim ne oranda tahakkümsüzlük yaratabileceğim, başka yerli insanların ne oranda yaratabildiklerine sıkı sıkıya bağlıdır; burada bireysel davaların bir toplamı değil, tek bir dayanışmacı dava vardır.

Ama eğer tahakkümsüzlük bu boyutuyla ortak bir iyi ise, mükemmel bir ortak iyi de olacak mıdır? Herkes için artırılmaksızın kimse için artırılamayan ortak bir iyi de olacak mıdır? Evet, yeter ki özel, ampirik bir varsayım yerine getirilsin; yani genelde toplum içinde yaşayan insanlar aynı zayıflık sınıfına ait olsunlar. Bu insanlar paylarına düşen zayıflığa göre sıralanabilirler, öyle ki eğer biri diğerinin tahakküme maruz kaldığını görürse gayet samimi olarak "İster Tanrı'nın takdiri olsun, ister kötü talih 'bana ne' " diyebilir.

Sıralamanın değişebilirliği varsayımı kasta, sınıfa, renge vb. resmi ya da gayri resmi düzeyde önem veren bir politik yapılanmada doğrulanmayacaktır, her müdahale biçimi açısından ise kesinlikle doğrulanmayacaktır. Beyazlar ırkçı bir toplumda siyahlarla aynı zayıflık sınıfına girmezler. Ancak yer değiştirebilirlik

varsayımı tahakkümsüzlüğün en üst seviyede yaşandığı toplumlara yaklaştıkça giderek daha çok doğrulanacaktır. Son alt bölümde açıklanan argümana göre tahakkümsüzlük, erişilen en iyi durumun ilerletilmesinde az ya da çok eşit dağılımı gerektiren eşitlikçi bir amaçtır. Bunun anlamı, tahakkümsüzlük ilerletildikçe, kast, sınıf, renk ve kültür gibi unsurların politik önemlerinin, müdahale karşısında zayıflık emaresi olarak önemlerinin azalacağıdır. Bir bütün olarak cemaat tek bir zayıflık sınıfı olma noktasına yaklaşacaktır. Tahakkümsüzlük bu koşullarda tam anlamıyla ortak bir iyi olmaya yönelecektir, zira herhangi bir bireyin bu iyiye sahip olmayı başka herkes ona sahip olmakta artış sağlamaksızın artırması hemen hemen imkânsızdır. Mükemmel tahakkümsüzlük yaşamaya yaklaştıkça bu ideal daha ortak hale gelecek, tahakkümsüzlükten payımıza düşenlerin sıkı sıkıya birbiriyle bağlantılı olduğu daha çok açığa çıkacaktır.

Tahakkümsüzlüğün cemaatçi bir iyi olduğu çok önemli bir tespittir. Bunun anlamı, tahakkümsüzlük olarak özgürlük davasının davayı güden insanlar için her zaman sosyal ve ortak bir dava boyutu taşıyacağıdır. Daha önce değindiğimiz argüman hattının aksine, devleti böyle bir iyiyi ileriye götüren bir kurum olarak tanımam, bize başka insanlarla ve son tahlilde genelde politik yapıyla özdeşleşme nedeni sağlayacaktır. Kendimizi ayrı, vazgeçilmez bir rekabet içinde görmemize neden olmayacaktır.

Biz cumhuriyetçi yaklaşım çerçevesinde, aşırı kolektivist retoriğe kapılmadan, bir toplumun, sınıfın ya da kastın özgürlüğünden ya da kurtuluşundan bahsedebiliriz. Bir toplumun özgürlüğü –öteki toplumlara *karşı* özgürlüğü değil (Hobbes 1968: 266)– daha önce bahsettiğimiz bir temayı anımsatarak söyleyecek olursak, bireylerin mutluluğu kadar temel bir nosyondur; gayet haklı olarak Floransalılar'ın özgürlüğü kadar Floransa'nın da özgürlüğünden bahsedebiliriz (Harrington 1992: 8). Özgürlük, müdahalesizliğin beraberinde gelen atomistik bir iyi değildir. Özgürlük, bireyler tarafından, en azından bu yaşadığımız dünyada, bu bireylerin ait oldukları belli başlı gruplar tarafından yaşanabildiği oranda yaşanabilecektir. Bu konuya kitabımızın son bölümünde döneceğim.

Bu bölümdeki argüman politik bir idealin rolü içinde ta-

hakkümsüzlük olarak özgürlüğün cazip yanlarını öne çıkarmakla başlayacak. Fransız Devrimi'nin liderleri özgürlük, eşitlik ve kardeşlikten söz ederken, tek başına geleneksel cumhuriyetçi özgürlük idealinin ötesine geçtikleri zannedilmesin. Onlar kuşkusuz yurttaşlığı ve özgürlüğü geleneksel elit kesimin ötesine genişletme taahüdünde bulunuyorlardı; Rousseau ve Aydınlanma düşünürlerinden etkilenerek modern çağ öncesi cumhuriyetçiliğin dışlayıcı yanını, bütünüyle olmasa bile parçalamışlardı. Ancak onların benimsemiş oldukları tek değer genelde özgürlük değeridir. Zira, burada ifade ettiğimiz gözlemlerden açık olarak görüldüğü gibi, hem temel eşitlik imkânını hem de cemaatçi dayanışma koşulunu benimsemeye hazır olmayan bireyler arasında tahakkümsüzlük olarak özgürlük davasını ilerletme umudu yoktur. Cumhuriyetçi özgürlüğü istemek için, cumhuriyetçi eşitliği istemelisiniz; cumhuriyetçi özgürlüğü gerçekleştirmek için cumhuriyetçi cemaati gerçekleştirmelisiniz.[5]

5. Bu bölümde irdelenen temalar, politik özgürlük çalışmalarına ışık tutan Fabian Spitz'in (1995a) ana teziyle yakından ilgilidir. Bu teze göre, cumhuriyetçi anlamda özgürlük –o bunu açıktan benim çalışmalarımla ilişkilendirir– çerçevesinde eşitlik ve adalet olmaksızın özgürlük yoktur. Kitabın ikinci kısmında, özellikle son bölümde, çeşitli yerlerde bu tezle bağlantı kuruyorum.

İkinci Kısım

Cumhuriyetçi yönetim

V
Cumhuriyetçi amaçlar: Davalar ve politikalar

Benim cumhuriyetçi özgürlük kavrayışına ilgim, bu kavrayışın modern dünyada bir devletin başarmaya çalışması gereken şeyi ve alması gereken biçimi inandırıcılıkla ifade edebileceği umudundan geliyor. Yeni bir cumhuriyetçi yönetim felsefesini modern çağ öncesi, yaşlı geleneğin zengin malzemesi içinden derledim. Tarihçilerin, geçmiş zamanlardaki düşünürlerin yollarını bulmalarına hizmet etmiş olabilecek kayıp koordinatlar sistemini kurma çabalarındaki heyecanlarını paylaşıyorum ve inanıyorum ki, böylesi alışılmadık referans sistemleri kendi tavrımızı takınmamızı sağlayan temel yapı taşlarını tüm çıplaklığıyla görmemize yardımcı olabilir. Ama elinizdeki kitabın güdülenimi bu değildir. Bu kitap kayıp bir kamusal hayat vizyonunu tekrar ele geçirmek arzusuyla

değil, kamusal hayatın ne olabileceğine dair yeni bir vizyonu keşfetme isteğiyle kaleme alınmıştır.

Geleneksel cumhuriyet, kökeni asırlar öncesine dayanan ahlâki bir dille betimlenmiş, dile somutluk kazandıran imgeler ise ağırlıkla modern çağ öncesi rejimlerden türetilmiştir –örneğin, Rönesans döneminin Kuzey İtalya şehirleri, on yedinci yüzyıl İngiliz Commonwealth'i ve on sekizinci yüzyılda Britanya'nın Amerikan kolonileri. Bu, benim projemin karşısına bir meydan okuma olarak dikilir. İddia edileceği gibi, iyi yurttaşlara ve iyi anayasalara, hatta özgürlüğün ne anlama geldiğine ilişkin cumhuriyetçi fikirler karakteristik olarak modern çağ öncesinin varsayımlarıyla sıkı sıkıya bağlıdır; buna göre, örneğin, yurttaşlar mülk sahibi bir soylu kesimden oluşur ya da geçmişte kalmış, aristokratik şeref ve erdem nosyonlarına bağlıdırlar ya da düzenli aralıklarla toplanıp oy verebilecek kadar az sayıdadırlar vb. Karşımıza dikilen meydan okuyuş, bizim burada anlatıldığı şekliyle eski cumhuriyetçi ideale tutunabileceğimizi ve modern bir cumhuriyetçi kurumlar imgesini bu temelde inşa edebileceğimizi gösterme peşindedir; Alasdair MacIntyre'ın dediği gibi, "Pettit'in sorusu şudur: Savunduğu cumhuriyetçiliği ne tür kurumlar somut hale getirebilir?" (1994: 303)

Kitabın bu ikinci kısmı söz konusu meydan okuyuşu yanıtlama çabasıdır. Ben, tahakkümsüzlük olarak özgürlük fikrini ciddi olarak kabul etmenin ne anlama geldiğine ilişkin bir fikir vermek ve bunun etrafında modern kurumlar inşa etmek istiyorum. Ve bunu yaparken, gerekli kurumların halen mevcut kurumlardan cumhuriyetçiliği ütopyacı gösterecek kadar uzak olmadığı gibi, mevcut kurumlara cumhuriyetçiliği eleştirel bakmayan bir yaklaşım olarak gösterecek kadar yakın da olmadığını açıklamak istiyorum. Cumhuriyetçi politik felsefenin, John Rawls'un (1971) ifadesindeki düşünümsel denge sınavını başarıyla geçtiğini göstermek istiyorum. Bu felsefenin en azından düşünce bazında, yerleşik kurumlarımızla denge sağlayabilecek kurumsal içerimleri vardır. Yaşamımıza ve eylemlerimize yön verebilecek bir felsefedir.

Cumhuriyetçiliğin kurumsal zenginliğine ilişkin bir tartışmada açıklığa kavuşturulacak ilk şey, ciddiye alması gereken davalar ve öne çıkarmaya çalışması gereken politikalar açısından devletin taşıdığı önemdir. Konuyu bu bölümde ele alıyorum. İlk olarak büyük

bir çeşitlilik gösteren makul davaların cumhuriyetçi duruş noktasında kendilerini ifade etme fırsatı yakalayabileceklerini ve yakalayacaklarını iddia ediyorum. İkinci olarak cumhuriyetçi bir duruş noktasının devletin benimsemesine önayak olacağı politikaların geniş ufuklu ve cazip olduğunu; bu politikaların modernlik öncesi cumhuriyetçilerin ve klasik liberallerin tasvip edecekleri türden dar bir gündemle sınırlı olmadığını göstermeye çalışacağım.

Modern bir cumhuriyetin ciddiye almak zorunda olduğu davalar ve politikaları tartışan bu bölüm ağırlıklı olarak gündelik sosyal hayatta farklı *dominium* düzeylerinin, farklı kaynak ve denetim düzeylerinin getirdiği tehlikelere göğüs germek için bir cumhuriyetin yapması gereken şeyler üzerinde duracaktır; sözü edilen tehlikeler sıradan insanların, bireysel olarak ya da kolektif ve birleşik örgütlenmeler bağlamında, başkalarıyla ilişkilerinde karşılarına çıkan tehlikelerdir. Gelecek bölümde, devletin bu işin üstesinden başarıyla gelmesi ve bunu, özellikle *dominium*'a değil *imperium*'a uygun düşebilecek (Kriegel 1995) bir tahakküm biçimi teşkil etmeksizin yapması için zorunlu önlemleri ele alacağız. Beşinci bölüm cumhuriyetçi devletin birinci tehlikeyle mücade ederken benimsemesi gereken amaçları, altıncı bölüm de ikinciyle mücadele ederken alacağı biçimleri incelemektedir.

A. CUMHURİYETÇİ DAVALAR

Cumhuriyetçi bir dil

Bu kitabın giriş bölümünde, politikanın konuşmaya dayalı, istişari bir niteliği olduğunu ve politik felsefenin rolünün, böylesi konuşmaların çerçevesini oluşturan dilin sorgulanarak gerektiğinde pürüzlerinin giderilmesine ve yakınlaşmanın kolaylaşmasına yardımcı olabilecek terimlerle deyimleri keşfetmeyi ya da yeniden keşfetmeyi içerdiğini savundum. Kuşkusuz politikada içkin olarak çıkar ve entrika, güç ve mücadele vardır ve aksini düşünmek hayalciliktir. Ancak en önde gelen çıkar ve en saldırgan güç bile konuşmak ve hegemonyasını bir gerekçeye dayandırmak zorundadır.

Özel olarak öteki kamptakilerin ve öteki kesimden insanların zihinlerine –susturulmuş ve teslim alınmış olmayan zihinlere– işleyebilen sözcükleri bulmak zorundadır. Bazen, halkla ilişkiler denen saldırgan aygıtın tek taraflı konuşması haline gelerek yozlaşsa bile, konuşma politikadan ayrılamaz.

Politik konuşmayı kolaylaştırmayı gözeten her politik felsefe ideal olarak iki şeyi yapan bir dil arayışında olacaktır. İlki, dil ancak cemaatten kimsenin reddetmek için ciddi nedeninin olmadığı kavramsal ayrımlar ve sonuç çıkarma kalıpları kullanır; dil hiç kimsenin görmezden gelmek için önsel bir nedeninin olmadığı bir tartışma aracı sunar. Başka bir ifadeyle dil, toplum içinde ortaklaşa kabul gören paradigmalarla entelektüel işaretleri birbirine bağlar. İkinci olarak ideal dil toplumun her kesiminden insanların kendi tikel tasalarını ve amaçlarını tatmin edici bir biçimde açıklamalarını sağlayan bir araç sunar. Dil bir yandan ortak fikirlere temel inşa ederken, bir yandan da farklılık olgusuna yanıt verir. Dil, toplum içinde önemli oranda farklı seslerin, başkalarının kulak vereceği ve hürmet edeceği bir biçimde kendilerini ifade etmelerini mümkün kılar.

Bazı düşünürler meseleyi farklı grupların tasalarını ifade edecek bir politik dil arayışı olarak görebilirler. Diyebilirler ki, politik bir *lingua franca* arayışı yurttaşlar arasında temel bir homojenlik varsayımını çökertir ve bu da, pratikte farklı gruplara kendi durumları ve tatminsizlikleri hakkında deneyimleriyle doğrulanmayan bir imge dayatılmasına hizmet edecektir. Kuşkusuz eleştirmenlerin, ortak bir dil aramanın bazılarının düşündüğü kadar başarılı olmayabileceği, sözde ortak dilin bir biçimde tasaları çarpıtarak yansıtabileceği ihtimalinin sürekli akılda tutulması uyarısı yerindedir. Ancak, ortak bir ifade dili arayışının bizatihi boşuna olduğunu söylemek doğru olamaz. Çünkü farklı gruplar sorunlarını dile getirecek ortak bir dil bulmadıkça, bir grubun şikâyetleri başkalarının kulaklarına kuru gürültü gibi gelecektir; bu şikâyetler bebeklerin çıkardığı anlaşılmaz seslerle aynı statüde olacak ve önemsiz kalacaklardır.

Bir politik felsefenin tatmin edici bir tartışma dili sağlamakta nasıl başarısızlığa uğrayabileceği açıklığa kavuşturulmalıdır. Müdahalesizlik olarak özgürlüğü politik iyinin başı ve sonu sayan kla-

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

Klasik liberalizmin bu anlamda başarısız kalmasının nedeni, müdahalesizlik dilinin ilk elden çağrıştırdığı görüş ve çıkarlar diliminin ötesine uzanamamasıdır. Kendi başına bırakılma, özel olarak devlet karşısında kendi başına bırakılma şeklindeki liberal ideal, sanayi kapitalizminin ilk günlerinde kâr peşindeki yeni girişimciler sınıfının ve meslek erbabının ideali olarak ortaya çıkmıştı. Bu bireyler ve onları alkışlayanlar açısından, müdahalesizlik olarak özgürlük nosyonu rekabetçi başarı için vazgeçilmez bir önkoşul halini almıştı; onların bu nosyonun evrensel olarak cazip bir ideali temsil ettiğini düşünmeleri kadar kolay ne olabilirdi ki? Elbette böyle düşünmek işlerine geliyordu. Onlar müdahalesizlik olarak özgürlüğün güvensizlik, statü yokluğu ve kuvvetlinin yöresinde gözünü dört açma gereği ile bir arada yürüdüğünü gözardı edebilirlerdi; nihayetinde, kendileri böylesi zorluklarla kuşatılmamışlardı. Onlar, böyle bir özgürlüğü yüce ideal katına çıkararak işçileri ve kadınları, güvensizliğe, strateji ihtiyaçlarına ve kendi tikel sosyal yerlerine uygun statü yokluğuna karşı tepkilerini dile getirebilecekleri bir dilden yoksun bıraktıkları gerçeğini gözardı edebilirlerdi.

Ben, ilk başta öne çıkardığı ve geçerlilik kazandırdığı çıkar ve

görüş dilimine bağlı kalan müdahalesizlik olarak özgürlüğün aksine, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün başlangıçtaki hareket noktalarını geride bıraktığını –kurucu cemaatlerinin ötesine uzandığını– ve iki koşulumuzu da yerine getiren bir dil imkânı sağladığını savunmak istiyorum. Kölelik ve tabiiyeti büyük musibetler, bağımsızlık ve statüyü de yüce iyiler şeklinde alan bir özgürlük üslubu olarak bu dilin çağdaş toplumun, en azından çoğulcu, demokratik biçimiyle çağdaş toplumun bütün tezahürlerine ilişkin bir geçerlilik iddiası vardır. Ve tahakküme ilişkin şikâyetlerimizi dile getirmemizi sağlayan bir dil olarak, ki bence öyledir, kurucu cemaatlerinin şikâyetlerini çok aşan sıkıntıları dile getirebilme iddiası taşır.

Bildiğimiz gibi, kurucu cemaatler çok çeşitliydi. En erken döneminde, tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali antik dünyada kölelerinkinin tam zıddı bir konum işgal edenlere; özellikle herhangi bir monarka ya da efendiye kul olmayı kabullenmek zorunda kalmadıkları bir konuma hak kazanmış Roma Cumhuriyeti sakinlerine hitap ediyordu. Daha sonra, kendilerini bilinçli olarak Roma geleneğine bağlı hisseden insanlar arasında bu ideal benzer bir ilgi gördü. Bireysel ve kolektif açıdan asillerle prenslerden bağımsızlık istemlerini ifade eden bir ideal olarak Rönesans dönemi İtalyan şehirlerinin yurttaşlarına hitap ediyordu. Bu ideal, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, kendilerine kral karşısında haklar bahşeden yasal bir kültür almış ve mutlak, keyfi gücün her tezahürünü ortadan kaldırmayı isteyen kişilere hitap ediyordu. On sekizinci yüzyıl Amerikan kolonilerinde ise ne kadar dostça olursa olsun, uzaklardaki bir parlamentonun dayatmalarına bağlı olmama ve kulak asmama yönündeki ortak arzuyu ifade eden bir ideal olarak ilgi görüyordu. Ve bu ideal devrimci Fransa'da, monarşinin kaprislerinin en yüce yasa olduğu ve aristokratların keyfi bir ayrıcalık ile hâkimiyet sistemi sürdürdükleri bir rejimi reddeden insanlara sesleniyordu.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü bu biçimde el üstünde tutan kesimler arasında ortak özellikler, aslında sınırlayıcı ortak özellikler vardır. Sözü edilen bireyler her zaman erkeklerdi, her zaman varlıklı erkeklerdi –ticaret adamları, toprak sahibi erkekler ve mal mülk sahibi erkeklerdi– ve elbette bu kişiler her zaman hâkim kültürün fertleriydiler. Onlar, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü be-

nimsemekle, kurumsal olarak işler ters gitmediğinde, kral alaşağı edildiğinde ya da kontrol altına alındığında, özellikle zenginlerle güçlüler kendilerine aşırı etkide bulunacak durumda olmadıklarında, kendi aralarında hiziplere bölünmedikleri ve bu hizipler kolektivite üzerinde dizginlenmemiş bir kontrol kurmadığında vb., bireysel ve kolektif olarak erişilebilir buldukları dorukları belirliyorlardı. Belirledikleri bu doruklar, içlerinden kimsenin boyun eğmek ve başkalarına yaltaklanmak zorunda kalmayacağı bir hayat tarzı imkânına dayanıyordu; böylelikle her biri kendi ayakları üstünde duracak, her biri doğrudan doğruya başkalarının gözlerinin içine bakacaktı.

Ancak bu son derece tikel çağrışımlarına rağmen, ben tahakkümsüzlük olarak cumhuriyetçi özgürlük dilinin, kurucu cemaatlerinden çoktan kopmuş grupların sıkıntıları da dahil, çok çeşitli sıkıntıların dile getirilebildiği bir araç sunduğunu savunmak istiyorum. Bu dil yalnızca bir özgürlük dili olarak potansiyel açıdan evrensel etkileme gücüne sahip olmakla kalmaz son derece özgün, hatta tikelci çok sayıda davayla da ilgilidir.

İki bakımdan bu ideal bazı sıkıntılara yanıt veremeyebilirmiş gibi görünmektedir. İlkin, ideal genelde kozmostan ayrı olarak insan varlıkları üzerinde durur ve bu bakımdan insan merkezli açınımları reddedenlerin, örneğin yeşil politik teorinin radikal biçimlerini benimseyenlerin taleplerini ifade etmek için yetersizdir. İkinci olarak ve daha önemlisi, ideal sadece belli bazı insanlar, erkekler, hali vakti yerinde olanlar ve hâkim kültür içinde yer alanlar üzerinde durur ya da en azından geleneksel olarak böyledir. Ben, tahakkümsüzlük olarak cumhuriyetçi özgürlük dili için tezimi –bu dilin farklı tasaları ve davaları ifade edebileceği tezimi– idealin bu gibi taleplerle başa çıkabileceğini göstererek ortaya koymak istiyorum. Çevrecilik, feminizm, sosyalizm ve çokkültürlülüğün birer cumhuriyetçi dava olarak tasarlanabileceğini göstermeye çalışacağım.

Cumhuriyetçiliğin bu ve benzeri davalara kendilerini ifade fırsatı verebileceği ve onların sesi olabileceğini savunmakla, bir cumhuriyetçi olmanın zorunlu olarak sözü edilen hareketlerin savunmakta olduğu her şeyle uyum içinde olmayı getirdiğini kastetmiyorum. Aksine, cumhuriyetçilik bizim ve bu hareketlerin

içindeki kişilerin anlamlı kaygılarını dile getirebilmemizi sağlar. Ama cumhuriyetçilik bunu yaparken eleştirel bir yol izlemekten vazgeçmez; bunu hizmet ettiği hareketlerin tutsağı haline gelecek bir biçimde yapmaz. Cumhuriyetçilik ortaya konan sıkıntıları ve talepleri kurgularken, ilgili davaların özgün ve ayırt edici anlatımlarını verir; bunlar umarım inandırıcı anlatımlar olacaktır. Davaları cumhuriyetçileştirmek kesinlikle onları meşru kılmak demektir ama kaçınılmaz olarak cumhuriyetçi fikirlerin mantığı içinde meşru kılmaktır.

Tahakkümsüzlük olarak cumhuriyetçi özgürlük dilini somutlaştırmaya çalışırken az ya da çok radikal hareketlerin ilgi alanları üzerinde odaklanmakla birlikte, dilin daha hâkim grupların meselelerini ifade etme hizmeti de görebileceğini varsayıyorum; aslında, radikal hareketlerde odaklanmam bu varsayım sayesindedir. Özellikle, klasik liberal idealin hizmetine koştuğu girişimcilerin ve meslek erbabının da tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin maksatlarına uygun düştüğünü göreceklerini varsayıyorum. Bu ideal onların hükümet müdahalesi karşısında aynı, alışılagelen noktaları göndeme getirmelerini sağlamayabilir, zira böyle bir müdahale bizatihi tahakküm kurmadıkça itiraz edilemez bir şey olduğu gibi başka bakımlardan tahakkümsüzlüğü ilerletmeye hizmet eder. Ama tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali yine de bu insanların çıkarlarına pekâlâ yanıt verebilir. Tahakkümsüzlüğün üstün yanlarını tartışırken gördüğümüz gibi, bu onlara durdukları yeri bilmelerini ve endişe ile belirsizlik içine düşmeksizin ekonomik ve benzeri projelerini yürütebilmelerini sağlayan senaryoyu savunma imkânı verir.

Aslında, tahakkümsüzlük ideali özgün bir biçimde böylesi muhafazakâr tarafların çıkarlarına, müdahalesizlik idealinden daha iyi yanıt verebilir. Farz edelim ki, özel mülkiyet kurumlarının yerleşmediği ya da politik olarak ortadan kaldırılabileceği bir sosyal dünya tahayyül ediyoruz. Tahakkümsüzlük ideali böyle bir durumda özel mülkiyetin devreye girmesi ya da güçlenmesini desteklemeyi kolaylaştırabilir.

Tahakkümsüzlük ideali, özel mülkiyet hamlesi devletin tahakküm kurmayan müdahalesini gerektirirken ve bu hamle dolayısıyla genelde insanlar için elverişli tahakküm dışı seçim

imkânlarını azaltırken, başka bazı açılardan tahakküm dışı seçim imkânınının yaygınlığını artırarak telafi yoluna gitmekten öte bir anlam taşıyacaktır. Aksi halde ihtimal olarak bile var olmayacak seçimleri ve eylem yollarını –örneğin, mal sahibi olma ve alıp satma ile ilgili yolları– mümkün kılacaktır. Müdahalesizlik ideali özel mülkiyet kurumlarına ilişkin böylesine açık ve seçik argümanlar ortaya koymaz. Ona göre, eğer böylesi kurumlar haklı görülecekse, bunun nedeni bu kurumların, insanların devlet müdahalesine gerek duyacakları bir durumdan daha büyük ölçüde müdahaleden sakınmalarını mümkün kılmasıdır; ya da, daha az inandırıcı bir biçimde, bu kurumların önünü açtığı seçimlerde müdahalesizliğin yaygınlığı öylesine geniştir ki, biraz sezgisel olarak yoğunluk karşısında yaygınlığa ağırlık vermek suretiyle, kurumların gereksinim duyduğu doğrudan devlet müdahalesinin yerine bu kurumlar geçer. Eğer özel mülkiyet yandaşları gözde kurumlarının politik olarak tanınması için gerçekten makul bir gerekçe sunmak istiyorlarsa, müdahalesizlik olarak özgürlük idealinden çok tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealini benimsemeleri gerekmektedir.

Çevrecilik

Yeşil politik teori bazen radikal bir çizgi tutturarak devlet belli bir ekolojik tutum benimsemedikçe yalnızca insanların çıkarlarına ihanet edilmiş olmayacağını, kuşkusuz insanların çıkarlarıyla birlikte insan olmayan öznelerin ve sistemlerin çıkarlarının da devletin şu ya da bu biçimi almasını gerektirdiğini savunur (Sylvan 1984-85). Böylesi bir ekolojik teorinin cumhuriyetçiliği aşırı insan merkezli bulmasından daha doğal bir şey yoktur. Nihayetinde, cumhuriyetçiler devletin, insani olmayan herhangi bir iyiye göre değil, yalnızca insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerini ilerletmeleri açısından düzenlenmesi gerektiğine inanırlar. Ve insani olmayanın gözardı edilmesi burada öngörülen türden bir çevrecilik tarafından mahkûm edilecektir.

Cumhuriyetçiliği çevrecilerin kabul edebilecekleri bir yaklaşım olarak savunmak mümkün müdür? Çevreciliğin pek radikal olmayan biçimleriyle özel bir sorun yaşanmayabilir (Goodin 1992b;

Passmore 1993). Ancak radikal çevrecileri de çeken bir cumhuriyet-çilik savunusunu –cumhuriyetçi dile başvurmanın bir savunusunu– yapmak mümkün müdür? Bence, mümkündür.

Söylenmesi gereken ilk şey, devletin yalnızca insan çıkarlarına göre değil insan olmayan şeylerin çıkarlarına göre de şekillenmesi gerektiğini savunan radikal çevreciliğin, yeşil hareket dışında kimsenin kulağına gitme şansı olmayan iddiaları ve sıkıntıları için kendisinin bir dil sunmadığıdır. Onların dili bizim politik tartışmanın bir aracında aradığımız genel geçerlik kuralına göre aşırı özgündür ve tikel bir dünya görüşüne aşırı derecede bağlı kalır. Bu dil inananların öfkelerini, genelde son derece haklı öfkelerini dile getirmelerine ve yine de geniş bir kabul, hatta genelde toplumun kabulünü görebilecek bir felsefe geliştirmelerine yardımcı olabilir. Ancak günümüz gelişmelerinin gösterdiği gibi, böyle bir genel kabulün dışında bu dil onlara genel olarak politik sahnede bir etkide bulunmaları için umut vermez. Kendini böyle ifade eden radikal çevrecilik benzeri dinsel gruplaşmalar farksız, sekter bir hareket olarak ortaya çıkacak ve iddiaları kamusal dünyada özel bir yankı uyandırmayacaktır. Şayet benim katılmadığım öncüllerden hareket ederek iddialarda bulunuyorsan, senin iddialarından neden etkileneyim ki? Şayet bu düşünürlerin ısrarla hareket noktası olarak aldıkları öncülleri kabul etmiyorlarsa, genelde insanlar neden radikal çevrecilerin görüşlerinden etkilensinler ki?

Buradan çıkaracağımız ders, politikanın, elbette çoğulcu bir toplumdaki politikanın, kaçınılmaz olarak pragmatizmi gerektirdiği (Larmore 1987) ya da pragmatizm olmasa bile, en azından politik argümanın bütünüyle erişmeye çalışması gereken oldukça farklı görüşler olduğunun kabulünü gerektirdiğidir (Rawls 1993). Politika, çeşitli politik davalara bağlı kişilerin devletin ele almasını istedikleri meseleleri ötekilerin anlayabileceği ve içselleştirebileceği bir şekilde ifade edebilmelerini gerektirir. Bir davanın tutkunları bunu yapmaya hazır olmadıkça, hitap ettikleri yurttaşların normalde, bırakın kendileriyle birlikte hareket etmelerini, dinlemelerini bile bekleyemezler.

Gerekli pragmatizm keskinleri cezbetmeyebilir ama keskin yaklaşım, etkisiz olmak bir yana, aşırı yapmacıktır da. Belli bir davanın tutkulu yandaşları, davanın onları farklı, özel biçimlerde sa-

racağı temelinde, bu davayı genele hitap edecek şekilde sunmaktan niçin çekinsinler ki? Bir davanın farklı insanlara farklı temellerde hitap edebileceğini kabul etmekte tutarsız bir yan yoktur; bir ve aynı sonuç farklı öncüller dizisi tarafından desteklenebilir. Ve, bir davayı, o davayı sizin çekici bulduğunuz temelden başka temellerde savunmanın başkalarını kandırmak olması gerekmediği gibi, elbette kendinizi kandırmak olması da gerekmez; çekici yanlarını daha kolay anlaşılır bir dille kamuoyuna sunmayı istediğinizde bile, davanın sizi dikkate değer bir biçimde cezbettiği de bir giz olmasa gerek.

Eğer bu tespit kabul ediliyorsa, çevreci meseleleri cumhuriyetçi dil içinde ifade etmek için tezler öne sürmeye başlayabilirim. Hemen bütün belli başlı politik felsefeler gibi cumhuriyetçilik de tartışmasız bir biçimde insan merkezci olmakla birlikte, başka türlerle ve daha genel olarak ekosistemle neden ilgilenmemiz gerektiğine ilişkin belirgin gerekçeler sunar; özelde devletimizin ve yasalarımızın neden bu gibi ilgileri derinleştirmeye çalışması gerektiğine ilişkin gerekçeler sunar.

Bu gerekçeleri bulmak zor olmaz. Barındırdığı öteki türler ve hayvanlarla birlikte ekosistem doğadaki yerimizi sağlar; son tahlilde, ait olduğumuz uzamdır o. Biz, ne yiyorsak oyuz. Ve aynı şekilde neyi soluyorsak oyuz, neyi kokluyorsak, neyi görüyorsak ve neyi istiyorsak ve neye dokunuyorsak, oyuz. Biz, insan emeğinin ürünü olsun olmasın, bizim olarak gördüğümüz şu dünyada bize kendini açan her şeyiz. Donne'un unutulmaz eğretilemesindeki gibi, hiçbirimiz sosyal bir ada değiliz. Ve hiçbirimiz doğal bir ada da değiliz. Biz, başka insan varlıklarıyla, başka hayvan türleriyle ve nihai anlamda bilincine erebildiğimiz büyük fiziksel sistemle fiziksel, biyolojik ve psikolojik bir süreklilik içinde yaşarız.

Bizimle çevremiz arasındaki bu soy bağlarına göre, o çevreyi tahrip ettiğinde beni ve benim çevremi, bizi ve bizim çevremizi incitmiş olursun. Böyle yaptığında, hayatta kalmamızın kolektif şansını, birey olarak uzun ve sağlıklı yaşam beklentimizi ya da başka türlerle ortak doğamızı olumlama ve onlarla paylaştığımız gezegenle özdeşleşme fırsatlarını etkilemiş olabilirsin. Ya da eğer bizi, türümüzün şu anki temsilcilerini bu biçimde etkilememiş bile olsan, içinde yaşadığımız toplumun ve devletin gelecekteki yurt-

taşları da dahil, insanoğlunun gelecek kuşaklarını etkilemiş olabilirsin.

Demek ki biz yalnızca kendi bireysel bedenlerimiz değil ortak çevremiz ve dünyamız içinde fiziksel bakımdan aciz varlıklarız. Ama eğer durum buysa, cumhuriyetçi devletin neden çevresel kaygılar taşımak zorunda olduğu bellidir. Çevreye, yani altgrupların, bir bütün olarak toplumun ya da yeryüzündeki bütün toplumların çevresine verilen zarar en azından tahakkümsüz seçim imkânlarımızın ufkuna yapılan bir saldırı anlamına gelir. Verilen zarar mutlaka çeşitli fırsatlardan yararlanma bedellerimizin yükseldiği ve belli fırsatların kaçırıldığı anlamına gelecektir; nükleer bir felakette olduğu gibi, uç noktada çok az fırsatın kalması anlamına gelecektir. Verilen zarar kasıtsız ya da tek tek bireylerin masum eylemlerinin toplam sonucu olarak ortaya çıksa bile, cumhuriyetçi özgürlüğün defter-i kebirinde kayıp hanesine yazılacaktır. Ve elbette eğer zarar kasıtsız verilmemişse, eğer izlerini silmeyi ya da gittiği yolu savunmayı beceren belli birimlerin müdahalesiyle ortaya çıkmışsa, daha büyük bir kayıp teşkil edecektir. Bunun anlamı, bu çevresel tahribatı yapma hakkını kendinde bulan birimin etkilenenler üzerinde bir tahakküm biçimi kurduğudur; bu insanlar, en azından kısmen o birimin insafına kalmışlardır, fail onlara zarar verebilir ya da vermeyebilir, hayatlarına müdahale edebilir ya da etmeyebilir.

Sonuç açık olsa gerek. Bizim burada öngördüğümüz devlet, kendini tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmeye adamış devlet, kabaca çevre davası diye tanımlayabileceğimiz davayı benimsemeye mecburdur. Onun insan merkezli bir kaygıyla yola çıkmış olması radikal çevrecilerin oldukça eko-merkezli felsefelerini doğrudan onaylayamayacağı anlamına gelebilir. Ama bu, çevrecilerin onu bir yabancı, anlaşılması imkânsız bir araçsallık olarak görecekleri anlamına gelmez. Aksine, cumhuriyetçi felsefe çevrecilere merkezi taleplerini ortaya koymaları için özellikle inandırıcı ve etkili bir yol gösterecektir. Cumhuriyetçi devlet, çevrecilerin kendilerini evlerinde hissedecekleri bir politik yapı olacaktır.

Cumhuriyetin, çevrecilerin genelde savunur göründükleri gibi insan merkezli olmayan bir davaya anlam kazandırma kapasitesi konusunda söylediklerimizden sonra şimdi, kesinlikle insan merkezli olan ama cumhuriyetçiler için farklı türden zorluklar yaratıyor görünen üç dava üzerinde durmak istiyorum. Geleneksel cumhuriyetçiler erkeklerden, varlıklı erkeklerden ve hâkim kültürden erkeklerden oluşmuş bir yurttaş topluluğu öngörüyordu. Tespit edilmesi gereken şey, bu cinsel belirlenimli ve mülk sahibi ve tek kültürlü çağrışımlarına rağmen, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin bu sınırlar ötesinde yaşayan insanlar için de çekici özelliklerinin olabileceğidir. Feministler, sosyalistler ve çok-kültürlülük yanlıları için bir ideal olabilir. Bu tezi önce feministler açısından savunacağım.

Başkalarından korkma ya da onlara boyun eğme gereği olmayan kişi imgesi, efendi tanımayan kişi imgesi geleneksel olarak bir erkek ideali olmakla birlikte, bu imge feminist literatürde her zaman mevcuttu. Yalnızca erkekler için değil kadınlar için de gerçekleşebilir olanın imgesi olarak bir kenarda öyle duruyordu. Hatta tahakkümsüzlük olarak özgürlük yalnızca erkeklerin erişebileceği bir şey olarak görünse bile, kadınlar için de anlam taşıyan bir açınım getiriyordu. Birinci bölümde Mary Astell'den aktardığımız sözleri düşünün. O daha 1690'da şöyle soruyordu: "Eğer bütün İnsanlar (Men) özgür doğmuşlarsa, nasıl oluyor da bütün Kadınlar Köle doğuyorlar? Olması gerektiği gibi, Erkeklerin (Men) tutarsız, belirsiz, anlaşılmaz, keyfi iradelerine tabi olmak tam bir Kölelik durumu değil de nedir? Özgürlüğün özü, efendilerimizin söylediği gibi, saygın bir hayat sürmek değil midir?" (Hill 1986: 76). Mary Astell'ın bu sözlerindeki belagat payını çözmek zor ve karmaşık bir meseledir (Springborg 1995) ama pasajın bu kadar sık aktarılması bir feminist ideal olarak tahakkümsüzlüğün çekiciliğini kanıtlar. Sorulan sorunun gücü kolayca hissedilebilir. Kadınları erkeklerle ilişkilerinde özellikle bu tür bir statüye maruz bırakırken, erkekleri tahakküme tabi bir statüden muaf tutan ve bu statüyü alçaltıcı ve küçültücü olarak gösteren bir düzenlemede gerçekten de ters giden bir şeyler vardır.

Bir kadının kocasının ya da babasının emrine amade kalmaması ideali, kadının izin dilenmek ya da çanak yalamak zorunda kalmaması ideali Astell'dan yüz yıl sonra Mary Wollstonecraft'ın (1982) etkili yazılarında mevcuttur. Aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılda, Harriet Taylor'ın etkisiyle, bu yazarların kadınlara boyun eğdirilmesi dedikleri şeye karşı John Stuart Mill'in (1970) yürüttüğü polemikler de vardır. "Hiçbir köle, bir eş olarak kadının olduğu kadar eksiksiz ve kelimenin gerçek anlamında köle değildir" (Mill 1970: 159). Ve bu, örneğin Carole Pateman'ın (1988) eserlerinde su yüzüne çıkan, kadınların tabiiyetine karşı yürüttüğü saldırılarda içkin bir ideal olarak çağdaş feminist yazılarda öne çıkan bir motiftir (ayrıca bkz. Young 1990). Jane Mansbridge ve Susan Okin (1993: 269) bu konuda son derece açıktır. "Bütün çoğulculuğuna rağmen, feminizmin tartışmasız, basit ve kuşatıcı tek bir hedefi vardır: Kadınlara uygulanan sistematik tahakküme son vermek".

Cumhuriyetçi düşünce geleneği ile feminist ideallerin dile getirilişi arasındaki bağlantı, geçen yüz yılda William Thompson'ın (1970) evlilikte kadınların durumunu anlatmak için beyaz-köle yasasını uygun görmesinde olduğu gibi, gayet iyi belirlenmiştir (bkz. Pateman 1988: 123). Eğer kadınlar için temel mesele kültürel, yasal ve kurumsal baskıların hep birlikte onları köleninkine benzer bir konuma sokması, onları erkeklerin eline bırakması ise, demek ki, kadınların ideali tam olarak keyfi müdahale karşısında güven içinde olma, bunun getirdiği anlamda, müdahalenin yokluğu değil tahakkümün yokluğu olarak özgür olmaktır.

Ben, çevrecilik konusundaki anlamlı taleplerin, çevreciler arasında nasıl karşılanmış olursa olsun, cumhuriyetçi bir dilde ifade bulabileceğini savundum. Feminizm ile cumhuriyetçiler arasındaki ya da en azından feminizmle cumhuriyetçi tahakkümsüzlük ideali arasındaki birliktelik bu örnekte doğruluk payının daha güçlü olduğunu gösterir. Cumhuriyetçilik merkezi feminist iddialara inandırıcı bir açıklama getirmekle kalmaz aynı zamanda bizatihi feminist kesimin sürekli bir tarihinin olduğuna da bir açıklama getirir.

Elbette, kabul etmek gerekir ki cumhuriyetçilik feministlere her zaman cazip gelmemiştir. Ama bunun nedeni cumhuriyetçi idealle

asli bir çatışma değil, daha çok cumhuriyetçiliğin, kısmen kötü, popülist bir tarihin etkisiyle, demokratik katılımın ve kamusal faaliyetin az ya da çok erkek egemen imgeleri çağrıştırmasıdır. Ama böyle bir çağrışım bildiğimiz gibi yanıltıcıdır. Ve bunu bir kere kabul ettiğimizde, ilke düzeyinde tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmenin kurumsal araçlarının, erkekler kadar kadınları da göz önünde bulunduran bir tarzda tasarlanabileceğini; bunların erkekler kadar kadınların sorunlarını ve taleplerini de karşılayacak hale getirilebileceğini görebiliriz (James 1992).

Bu cephede yapılacak çok şey vardır. Modern devletlerde ne kadar ilerleme sağlanmış olursa olsun, kadınlar hâlâ birçok evde, çeşitli işyerlerinde ve farklı şehirlerin sokaklarında özel bir zayıflığa katlanmak zorundadırlar. Bu zayıflık kadınların fiziksel dayanıklılığının daha az olmasından kaynaklanmaktan çok, kadınların rolü, kadınların kabiliyeti ve eğer geceleri sokaklarda dolaşacak olurlarsa başlarına neler geleceğine ilişkin derinlere kök salmış bir dizi varsayımın ürünüdür. Ve kadınlar bireysel ya da kolektif olarak durumlarını iyileştirme arayışına girdiklerinde, içinde yaşadıkları toplumun kurumlarını sıklıkla karşılarında bulurlar. Çocuk yetiştirme ve eğitim kurumları yerleşik varsayımlar bağlamında bir meslek edinmelerini neredeyse imkânsız hale getirebilir. İşyerlerindeki uygulamalar onların öne çıkmalarını ya da çalışma alanlarında etkili olmalarını zorlaştırabilir. Ve politika dünyası kadınların bu dünyaya girmelerini ve yükselmelerini aşırı zorlaştırabilir; bu dünya aile bağlarından kopuk, erkeklere uygun bir dünya, erkek alışkanlıkları ve erkek ilişkileri çevresinde örgütlenmiş bir dünya olabilir. Bu gibi sıkıntılar muhtemelen çok sayıda felsefi toplantının konusu olacak ama cumhuriyetçi politikalar âleminde mutlaka özel bir yankı bulacaktır.

Sosyalizm

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin bizatihi cinsel ayrımcı olmadığı, özel olarak sosyal ve politik hayatın erkek egemen bir tasvirine bağlı kalmadığı iddiasından sonra, şimdi onun yalnızca feministler için değil sosyalistler için de cazip olup olmadığını göreceğiz. Bu ideal yalnızca mülkiyetin geleneksel olarak sağladığı

türden bağımsız ekonomik güvenlikten nasibini almış insanlara uygun bir hayatı mı çağrıştırır? Yoksa sıradan işçilere de cazip gelecek bir ideali mi temsil eder?

Bu sorunun yanıtı, bence, kesin bir evettir. On dokuzuncu yüzyılda kapitalizm gelişirken endüstriyel işçi sınıfının çektiği sıkıntılar katlanarak artmaya başladıkça, sosyalistlerin memnuniyetsizliklerini ifade etmelerine hizmet eden ana fikirlerden biri ücretli kölelik fikriydi (Marx 1970: böl. 19). Ücretli köleler olarak işçi imgesi onlara işverenlerinin merhametine ve inayetine bağlı roller biçiyor ve bireysel ya da kolektif olarak patronlarına dikkat ve itaat yoluyla yaranmaya çalışmalarını gerektiriyordu. Eğer bu imge işçilerin koşullarında neyin karşı çıkılabilir olduğunu göstermenin bir yolu olarak hizmet görecekse, kendi zıddının çekici yanından, yani işçilerin keyfi müdahaleye maruz bırakılmamaları ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük yaşayabilmeleri fikrinden hareket eder.

Eğer herhangi bir sahada işverenler kolektif olarak, birçok on dokuzuncu yüzyıl işvereni gibi kendilerini memnun etmeyenleri kara listeye alabiliyorlarsa ve işsizlik tam bir yoksulluk anlamına geliyorsa, sosyalistlerin neden işçilerin ücretli kölelerden başka bir şey olmadıklarını düşündükleri ortaya çıkar. Klasik liberallerin düşünüyor olabilecekleri gibi, işverenlerin genelde muhtemelen işçilerinin zayıflıklarından faydalanmayacakları belki de doğruydu: Belki de, ekonomik çıkarları onları genel olarak işçilerin karşı çıkmaya cüret edemeyecekleri türden küçük tacizlerde bulunmaktan alıkoyuyordu ve belki de aynı şekilde keyfi atıp satma pratiklerini dizginliyordu. Başka bir ifadeyle, belki de davalarıyla sosyalist hareketi doğuran işçiler özel olarak müdahaleye tabi değillerdi. Ama bu açıkça işçilerin kafalarını meşgul eden bir mesele değildi.

İşçilerin karşı çıkmak zorunda hissettikleri ve sosyalistleri erken dönem kapitalizmini bir ücretli kölelik sistemi olarak suçlamaya sevk eden şey, işçiler ne kadar küçük müdahaleye maruz kalırlarsa kalsınlar sürekli müdahaleye, özellikle keyfi müdahaleye açık bir şekilde yaşadıkları gerçeğinin değişmemesiydi. Ekonomik mantık efendiler arasında nezaketi getirebilirdi ama sosyalist bakış açısından, işçilerin efendilerine tabi yaşamaları kabul edilemezdi: Onların işverenleri kelimenin tam anlamıyla birer efendiydi.

Eğer bu düşünce çizgisi doğruysa, biz elbette tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin sosyalistleri çekmesini bekleriz. Sosyalizm, cumhuriyetçi ideali, az ya da çok devrimci bir etki yaratmak üzere, yeni gelişmekte olan işçi-işveren ilişkileri eleştirisine uygulayarak bu ideale bağlılık zemininde serpildi. Sosyalistler, liberaller gibi, bu ilişkiye daha başlangıçta, örneğin özgür çalışma sözleşmesi olarak onay vermeyi reddettiler. İşverenin, keyfi nedenlerle işçiyi işinden atmasının haksızlık olduğunu savundular ve şimdilerde bir savunucusunun "sözleşme yükümleri uyarınca, bir işverenin bir işçiyi 'haklı bir nedenle, nedensiz ya da ahlâki bakımdan yanlış bir nedenle' işinden atabileceğini söyleyen geleneksel liberter 'irade' öğretisi" (Levin 1984: 97; ayrıca bkz. Cornish ve Clark 1989: 294-95) olarak betimlediği şeye karşı çıktılar. Sosyalistler, bireysel işçi-işveren sözleşmelerini cumhuriyetçilerin hiçbir zaman tanımadıkları kölelik sözleşmesinin bir biçimi olarak gördüler ve böylesi sözleşmelerin koşullarında hayat bulan tahakküme başkaldırdılar.

Sosyalistlere bu gibi şikâyetler için zemin hazırlamanın yanı sıra tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali sosyalistlerin, işçilerin başvurabilecekleri tek araç olan grev silahından yararlanmayı savunabilmelerini de sağlar. Müdahalesizlik olarak özgürlük ideali her zaman, özellikle özgür çalışma sözleşmeleri bağlamında, işçilerin kalkıştığı kolektif endüstriyel eylemlere karşı bir tutum takınmaktadır. Bu gibi eylemler elbette bir müdahale biçimidir çünkü zorlama ya da etkin engelleme gerektirir. Ve bu durumda grev işverenin kışkırtmadığı bir müdahale biçimidir; nihayetinde işverenler isteklerini yalnızca zorunlu olarak herhangi bir zorlama ya da güç kullanma ya da hatta manipülasyon biçimi gündeme getirmeksizin özgür sözleşmeler üzerinde pazarlık ederek dayatırlar. Böylelikle, müdahalesizlik ideali doğal olarak kolektif endüstriyel eylemin gayri meşru görünmesini sağlar.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali kolektif eyleme çok farklı bir görünüm kazandırır. Farz edelim ki, bireyler arası çalışma sözleşmeleri işçilerden yoksulluk hayaletinin tehdidiyle koparılmıştır ve bu sözleşmeler işverenleri işçiler üzerinde tahakküm kurabilecek bir konuma yerleştirir. Böyle bir durumda kolektif eylem yoluna sapmak, çalışanlar açısından tahakkümsüzlük olarak

özgürlüğü kazanmak için tek umut olabilir. İşçilerin, bireysel olarak işverenleri karşısında ayağa dikilebilmelerini sağlayacak yeterli gücü kazanmalarının tek yolu olabilir.

Umuyorum ki bu gözlemler, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin tıpkı feminist hedeflerle uyum içinde olduğu gibi sosyalistlere de yakın olması gerektiğini gösterecektir. Bu, ücretli kölelik hakkındaki şikâyette içkindir; sosyalistlerin özgür sözleşme öğretisine karşı tahammülsüzlüklerini açıklar; ve sosyalistlerin gerektiğinde kolektif endüstriyel eyleme başvurmanın meşru olduğu inançlarına destek verir. Ancak cumhuriyetçi görüşün sosyalistler için çekiciliğini tartışırken, işaret etmemiz gereken bir nokta daha vardır. Buna göre sosyalizmin, işçi sınıfı hareketinin bildirilerinde, dizelerinde ve sloganlarında somutlaşan halkçı geleneği sıklıkla tam da tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün getirdiği türden bir statü arzusu dile getirmiştir. Ücretli kölelik hakkındaki şikâyetlerin bu kadar yaygın olması bu noktayı destekler ancak aynı zamanda geleneğin işverenlerin küçük küçük istekleri ve işçilerin böylesi isteklerin kendileri açısından zımnen ifade ettiği aşağılanma karşısında sergiledikleri öfkeyle de kuvvetli bir biçimde teyit edilir.

Bu öfkeye 1830'lar ve 1840'larda İngiltere'deki Çartist harekette, on küsur yıl sonra Amerika'da kendilerini özgür işçi hareketiyle özdeşleştirenler arasında rastlanabilir (Foner 1970). Bu, Banjo Paterson'ın (1921) kırsal kesimden, Avustralyalı bir işçinin 1890'lardaki duygularını yakalamaya çalıştığı popüler bir baladdan, "Bir Buşman'ın Şarkısı"ndan alınan iki dörtlükte çok iyi ifade edilmiştir:

> Geçenlerde Illawara'ya gittim, bir çiftliği var kardeşimin orda;
> Kolunu bile kaldırsa toprak sahibinden izin almak zorunda:
> Toprak sahibinin malı bütün kırlık arazi; erkek, kadın, köpek, kedi,
> Yok hiçbirinin şapkasına dokunmadan konuşmaya cesareti
>
> Vardiyaydı, çocuklar, son çare, çünkü kuşku yoktu en ufak,
> Küçük dağları yaratmış toprak sahibiyle bozuşacağımıza çabucak,
> Şapka mı çıkaracaktım ona? – kahrolası iti miydim ben onun?
> İşte bu yüzden yat-kalk, çek-bırak, memleket için hazırlanıyorum.*

* Şiiri çeviren Selahattin Özpalabıyıklar'a teşekkür ederiz. - Ayrıntı Yayınları.

Görmüş olduğumuz gibi, modern çağ öncesinde tahakkümsüzlük olarak özgürlükten faydalananlar, cumhuriyetçi idealin geleneksel yandaşları olan, tümüyle hali vakti yerinde erkekler olmakla birlikte, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün feministlere ve sosyalistlere de çekici gelebilmesi için birçok neden vardır; aslında bu ideal sosyalist ve feminist yazılarda içkindir. Tespit ettiğimiz bu noktalar birinci bölümde savunmuş olduğumuz bir önermeyle bağlantılıdır; yani tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinden vazgeçme özellikle eğer kadınlar ve işçilerin eşit yurttaşlık statüsü benimsenirse, devletin genelde yurttaşları geleneksel anlamda özgürlükle donatma projesinden vazgeçmek zorunda kalacağı görüşünün kabul görmesiyle bağlantılıdır. Devlet müdahalesizlik olarak özgürlüğü en üst seviyeye çıkarmayı gözetebilirdi ama bu durumda, çağdaş toplumun bir bütün olarak dönüşümü dışında, tahakkümsüzlük olarak yaygın özgürlüğü ilerletmesi mümkün olmayacaktı.

Ancak hepsinin erkek, özel olarak varlıklı erkekler olmaları dışında, modern çağ öncesinde tahakkümsüzlük olarak özgürlükten yararlananların başka bir özelliği daha vardır. Hepsi de yaşadıkları toplumların hâkim kültüründen gelme kişilerdi. Siyasal yapıların bu yurttaşları arasında, örneğin Avrupa ve Yeni Dünya'nın her tarafında yaşayan Yahudiler yoktu; ve Britanya gibi Protestan bir yapılanmanın yurttaşları, aralarında yaşayan Katolikleri yurttaş saymazlardı. Bu gözlemler, tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin yalnızca işçiler ve kadınlar için değil aynı zamanda etnik azınlıklara ait olanlar ve toplumdaki hâkim kültürün dışında kalanlar için cazip olup olamayacağı sorusunu, örneğin göçmen grupları ya da yerli halklar, sömürge sonrası nüfus için cazip olup olamayacağı sorusunu gündeme getirir.

Buradaki argüman feminizm ve sosyalizm örneğindeki argümandan farklı olmak zorundadır zira azınlık ya da yerli halkların haklarını savunma geleneği, daha iyi bir ifadeyle, çokkültürcü gelenek aynı yazılı tarihe sahip değildir. Burada çokkültürcülüğün geleneksel olarak tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe benzer bir ideal benimsediğini söyleyemeyiz; yalnızca çokkültürlüğe ilişkin meselelerin bu ideale başvurarak savunulabileceğini göstermeyi

umabiliriz. Çokkültürcülüğün cumhuriyetçilikle ilişkisi, feminizm ve sosyalizmden çok çevreciliğin ilişkisine yakındır.

Çokkültürcülüğün temel şikâyeti modern devletin genel olarak bir hâkim kültür ile birlikte akla gelen önkabuller etrafında örgütlenmesidir: Devlet bu kültürün diliyle işlerini yürütür; bu kültürün dininin âdetlerini geçerli kılar; bu kültürden çıkarılan bir normal hayat imgesi tasarlar; yalnızca bu kültüre göre anlamlı olan yasalar yoluyla çalışır vb. Bu şikâyetten doğan meydan okuma, modern devletin hâkim kültürden olanların çıkarları kadar azınlık kültüründen olanların da çıkarlarına hizmet etmesini sağlayacak bir mantık ve bir biçim ortaya koyup koyamayacağıdır. Cumhuriyetçiliği savunurken belirtmek istediğim nokta, eğer modern devlette tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesinin, ancak o zaman devletin azınlık kültüründen olanların iddialarını yanıtlayacak bir kapasitesi ve bir nedeni olacağıdır.

Daha önce tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün cemaatçi bir ideal olduğunu görmüştük. Eğer birisi tahakküm altındaysa, eğer birileri başkalarının keyfi müdahalelerine maruz kalıyorlarsa, bunun nedeni daima belli bir kategoriden ya da sınıftan olmalarıdır; kişiler siyah, kadın, yaşlı, yoksul vb. oldukları müddetçe zayıftır. Bunun anlamı, bir kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü ilerletmek istediğimiz oranda, kişinin ait olduğu ilgili zayıflık sınıfı ya da sınıflarının da tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü ilerletmemizin gerekli olduğudur. Ve bu da, eğer kişi özgürlük ve kendi tahakküme karşı korunma davasını üstlenecekse, zayıflık sınıfına giren ötekilerin davasıyla özdeşleşmek zorunluluğunu getirir. Örneğin, bir kadının ya da bir işçinin genelde erkekler ve kadınlar için ya da en azından kendi özel durumunu paylaşan kadınlar ya da erkekler için belli bir başarı sağlamak dışında, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünde bir ilerleme yaratamaması demektir bu.

Bu gözlemden hareketle, bir azınlık kültürünün ferdi olmak tahakküm karşısında bir zayıflık alameti olduğu müddetçe, o kültürün fertlerinin ve onların gelecekleri için kaygı duyan devletin genelde kültürün ihtiyaçlarına yanıt vermesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bireyleri bir arada tutan şeye herhangi bir özel gönderme yapmaksızın, kültür içindeki bireylerle ilgilenildiği iddiası yeterli olmaktan uzaktır.

Demek ki, bir devlet, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmenin gereklerini belirlerken nasıl toplumsal cinsiyet konuları üzerine eğilmek zorunda kalabiliyorsa, aynı şekilde kültürel aidiyet meselelerini de gözden uzak tutmamalıdır. Her bir durumda, ilgili toplumsal cinsiyetten ya da kültürden birisi tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü yaşayacaksa, bu durumdaki kişi bu ortak iyiyi paylaşacaksa devlet o kişilerin özel durumuna uygun kaynaklarla donatılmasının zorunlu olabileceği ihtimaline duyarlı olmalıdır. Kimse uzak bölgelerde yaşayanlara genelde, eğer kentli emsalleriyle aynı hizmetlerden faydalanacaklarsa, özel kaynaklar aktarılmasının zorunlu olduğu gerçeğinden kaçamaz; örneğin, kırsal kesimde kişi başına eğitim, ulaşım ve iletişim masrafları kentli emsallerine göre çok daha fazla olabilir. Ve aynı şekilde, eğer belli gruptan insanlar ortak bir cumhuriyetçi iyi olan tahakkümsüzlüğü –isterseniz buna ortak iyi olan yurttaşlığı da diyebilirsiniz– paylaşacaksa, kimse bu insanların özel konumlarının özel itina ve destek gerektirebileceği ihtimaline ayak dirememelidir.

Bütün bu söylenenlerden hareketle belirtmemiz gereken önemli nokta, bir azınlık kültürü için gereken özel önlemlerin cumhuriyetçi bakış açısının bütünlüğü ile tutarlı bir biçimde son derece radikal olabileceğidir. Farz edin ki, kültür bir yerli kültürdür; kültürün fertleri anlaşılır bir biçimde başkalarını, geleneksel topraklarını istila eden kişiler gibi görüyorlar; sonuçta da bu başkalarıyla iç içe geçmeyi ya da onlarla bir ve aynı yasaya tabi olmayı doğallıkla kabul edilemez ve incitici buluyorlar. Böylesi bir durumda, çok radikal önlemler dışında azınlık kültürünün fertlerinin tahakkümsüzlük olarak özgürlük yaşayabilmelerini sağlayabilme şansı yoktur.

Hâkim kültür temsilcilerinin azınlığa dayatılmış mülksüzleştirmeyi tanıması ve onarım ya da eksiksiz telafinin mümkün olduğunu varsaymakla geçmişteki tahakkümcü tavrından vazgeçtiğinin nişanesi olarak belli düzeltmelere gitmesi zorunlu olabilir. Ve bu temsilcilerin, ayrılmanın uygulanabilir olmadığını varsayarak azınlık kültürünün fertlerini hâkim kültürün tezahürleri karşısındaki vicdani redciler olarak görmeleri ve onları aksi halde genel yükümlülük olan şeylerden çeşitli biçimlerde muaf tutmaları zorunlu olabilir. Azınlık kültürü fertlerine, örneğin kendi toprakları üze-

rinde sınırlı bir yasama gücüne sahip olmalarına ve kolektif bir biçimde kendi işlerini örgütlemelerine izin vermek zorunlu olabilir.

Bu gibi çokkültürcü girişimlerin ayrıntıları düşünüldüğünde çözülmesi zor meseleler vardır ve bu kitap onları etraflıca ele alma amacında değildir (bkz. Kymlicka 1995). Üzerinde durmak istediğim nokta, cumhuriyetçi ideal nasıl feminist ya da sosyalist bir bakış açısından ya da aslında çevreci açıdan mükemmel bir uyum sağlıyorsa, bu idealin esas olarak azınlık kültürlerinin özel ihtiyaçlarını karşılamakla ilgilenenlere de hitap edebileceğidir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük çoğulcu bir idealdir ve çağdaş çıkarlarla fikirlerin geniş yelpazesi içinde bağlılıklara layık olması beklenebilir.

Cumhuriyetçi idealin dinamizmi

Cumhuriyetçi idealin çoğulcu karakterine ilişkin değinmek istediğim son bir nokta kaldı. Bir ideal, tartışmakta olduğum çok farklı türden gruplar ve hareketlere hitap etmeye, ancak her yorum ve uygulama noktasında yeni yorum ve uygulamalara uygun düşüyorsa muktedir olacaktır. Sabit bir kurumsal hayata mekanik olarak bağlı statik bir ideal değil, yeni değerler ve gelişme imkânları bakımından her zaman zengin olan dinamik bir ideal olmalıdır. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali tamı tamına böyle bir dinamizm sergiler ve bu yüzden müdahalesizlik olarak özgürlük idealinden çok daha geniş alanlara hitap edebilir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük bir kişinin keyfi bir temelde müdahale ihtimaline açık olmamasını gerektirir. Kişi başkalarının, bütün mevcut denetimlere rağmen, hiçbir düzeyde paylaşmadığı çıkarlar ya da fikirler tarafından yönlendirilen bir tarzda müdahale edebilecekleri bir konumda olmamalıdır. Bu ideal dinamiktir çünkü bir kişinin çıkarlarının ne olduğuna ya da belli müdahale biçimlerinin, özellikle belli devlet müdahalesi biçimlerinin paylaştıkları fikirler tarafından yönlendirilip yönlendirilmediğine ilişkin nihai bir karar verilemez. İnsanlar belli kimliklerle, örneğin kadınlar, erkekler ya da yerli bir halkın fertleri gibi kimliklerle etkileşime girip onları örgütledikçe ve olumladıkça, belli başka kimlikliklerle ilişkilerinde sorgulanmamış, zar zor seçilebilen şeyleri

her zaman bir tahakküm ilişkisinin emareleri olarak görebileceklerdir. Alışılagelmiş dayatmaları keyfi güç kılığına sokan eski çıkarları ya da fikirleri her zaman yeniden olumlayabilir ya da yeni çıkarları ya da fikirleri benimseyebilirler.

Demek ki, bir güç uygulamasını keyfi yapan şey sistematik olarak gelişme içindedir: İnsanlar yeni bağlılıklar keşfettikçe ve kabul edilmiş muamele biçimlerini yeni ve eleştirel bir gözle görmek üzere tezler ileri sürebildikçe, bu nosyon da sistematik olarak söylemsel yeniden kuruluş ihtimallerine açılır. Ve keyfi güç nosyonu, son tahlilde tahakküm nosyonu, gelişmeye ne kadar tabiyse onu tamamlayan tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali de gelişmeye tabidir. Böylesi bir özgürlüğün gerekleri taştan tabletlere oyulmuşçasına bir kere sabitlenmiş ve artık değiştirilmesi imkânsız şeyler değildir. Bu gerekler daima yeni çıkarlar ve fikirler ortaya çıkıp somutlaştıkça yeniden yorumlanırlar ve yeniden değerlendirilirler. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün bu dinamik özelliği burada kaydedilen türden farklı tasaları ifade edebilmesini sağlar. Cumhuriyetçi özgürlüğü onaylamak mekanik bir biçimde kâh o kâh bu gruba uygulanabilen hazır kalıp bir ideali kabul etmek değildir. Canlı bir toplum ileriye yönelik olarak değişen ve netleşen bakış açılarıyla yeniden yorumlandıkça yeni bir içerik ve anlam kazanan açık uçlu bir idealdir. Gelecek bölümde cumhuriyetçi bir rejim içinde demokrasinin rolünü ele alırken bu noktaya döneceğim.

B. CUMHURİYETÇİ POLİTİKALAR

Politika konusunda cumhuriyetçi tutum

Modern bir cumhuriyetçi devletin destekleyebileceği politikaların ayrıntılı dökümünü vermek imkânsızdır. Ne gözetilen hedefi, bizim durumumuzda tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü bütünüyle bilmek ne de özdeşleştiğiniz genel davayı bilmek politika geliştirmek için yeterli bir temel sağlar. Bunlardan başka, o ideali ilerletmenin çeşitli mevcut kurumsal araçlar, bunların karşılıklı avantajları ve dezavantajları, bu politikaların uygulanma koşulları

hakkında derinlemesine bir kavrayışa da gerek vardır. Bir sonuççu felsefe olarak cumhuriyetçilik, dogmatik ya da doktriner değildir. Bize herhangi bir politika planı değil, politika geliştirmek için bir program sunar. Ona göre, politika araştırmalarında işbölümü zorunludur ve belli bir noktada politika teorisyenleri hukukçular, sosyal bilimciler ve başka politika uzmanlarına yol açmak zorundadırlar.

Cumhuriyetçi politikaların eksiksiz bir dökümünü yapmanın önündeki bir engel özellikle önemlidir. Herhangi bir toplumda devletin insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerini ilerletmede oynayacağı rol sivil toplumun, yani aile bağlarının dar çerçevesini aşan ama baskıcı devletten de tam anlamıyla bağımsız toplum biçiminin bu bağlamda oynadığı role bağlı olmak zorundadır (Taylor 1995: makale 11; Gellner 1994: 5). Canlı ve hoşgörülü bir sivil toplumun olduğu, bireylerin ve grupların tahakkümü azaltan ya da tahakküm imkânlarına doğrudan kafa tutan türden temel politik *bağlantılara girdiği yerde, devletin yapacağı şeyler azalacaktır;* böylesi zengin bir sivil toplumun gerçekleşemediği ama yine de bir devleti oluşturmaya yettiği yerde, devletin işi çoktur (bkz. Machiavelli 1965: 241). Bu meseleye son bölümde döneceğim.

Ancak bu tartışmada ayrıntılı politika önerilerinden uzak durmak zorunda kalsam da, özgürlüğün müdahalesizlik değil tahakkümsüzlük demek olduğu nosyonu, bizatihi devlet politikası konusundaki cumhuriyetçi tavırla gönüllerinde müdahalesizlik olarak özgürlük yatanlara muhtemelen cazip gelecek tavır arasında *büyük bir fark olduğu anlamına gelir.*

Cumhuriyetçiler tahakkümsüzlüğe gönül verdiklerinden dolayı, müdahalesizlikten yana olanlardan, çok anlamlı iki biçimde farklılık gösterirler. Daha önce gündeme getirdiğimiz dil içinde, cumhuriyetçiler devlet müdahalesi ihtimallerine ilişkin daha az kuşkucu olacaklar ve devletin iyileştirmesi gereken sosyal illetler hakkındaki görüşlerinde daha radikal davranacaklardır. Cumhuriyetçiler politik bakımdan daha iyimser ve sosyal bakımdan daha radikal olacaklardır. Cumhuriyetçilerin devlete ilişkin daha az *kuşkucu tutumları, yeterince* kısıtlanması halinde, devlet eylemini özgürlüğe yapılmış bir hakaret, bizatihi bir tahakküm biçimi olarak görmemelerinden gelir. Ve onların sosyal illetler hakkında daha

çok radikal olmaları her türlü tahakküm biçimini, tahakkümcünün genel olarak eli kolu bağlı durmasının beklenebileceği durumda bile, genelde bir hakaret olarak görmelerinden gelir; cumhuriyetçiler tahakkümü öz olarak özgürlükten taviz veren bir ilişki olarak düşünürler.

Önce devletten daha az kuşku duymayı ele alalım. Genelde müdahalesizlikle ilgili bir kişi için vergilendirme kendi başına kötü bir şeydir, nihayetinde bir müdahale biçimidir ve vergilerle desteklenen herhangi bir politika müdahalesizlik bakımından ancak eğer aynı bakımdan vergilendirmenin getirdiği belli maliyetleri telafi edecekse yüksek bir beklenen fayda sağlar. Müdahalesizlik değil tahakkümsüzlükle ilgili cumhuriyetçi için, vergilendirme kendi başına korunmayı amaçladığı tahakküm kadar kötü ya da itiraz edilmesi gereken bir şey değildir --en azından görünüşte değildir. Bir hükümet iyi düzenlenmiş bir hukuk sistemi çerçevesinde halka vergi koyduğunda, tahakküm kurmasına gerek yoktur çünkü söz konusu müdahale keyfi olmayacaktır; bu müdahale fikirlerine uygun olarak halkın çıkarlarını gözetmek üzere tasarlanacaktır. Vergilendirme, mükelleflerin onları belli kaynaklardan yoksun bıraktığından dolayı tahakküm dışı seçim imkânlarının alanını daraltacaktır ama bu tahakkümün kendisinden çok daha küçük bir ihlaldir. Demek ki, cumhuriyetçiler vergi destekli önlemlere dayanmakta müdahalesizlik olarak özgürlüğe inananlardan daha hevesli, devlet müdahalesine başvurma konusunda daha az kuşkucu olacaklardır.

Ancak cumhuriyetçiler devlet eylemine ilişkin olarak daha az kuşkucu olmakla kalmayıp sosyal politika bakımından da daha radikal olacaklardır. Beklenen müdahalesizliği en üst seviyeye çıkarmakla ilgilenen liberal, örneğin bir işverenin az ya da çok keyfi olarak bir işçiye müdahale edebilecek konumda olmasından pek kaygı duymayacaktır, yeter ki işverenin çıkarları müdahale düzeyini düşük tutsun; elbette liberal, eğer ufukta görünen tek çare devlet müdahalesine başvurmayı getiriyorsa, bu durumdan pek kaygı duymayacaktır. Ama cumhuriyetçiler herhangi bir keyfi müdahale ihtimaliyle ilgileneceklerdir çünkü belli kişilerin böyle bir müdahalede bulunmaya muktedir olmaları onların başkaları üzerinde tahakküm kurdukları anlamına gelir; ve elbette cumhuriyet-

çiler tahakküm getirmeyen bir devlet müdahalesiyle buna çare bulmanın muhtemel yollarıyla daha yakından ilgilenecek-lerdir. Şu halde, cumhuriyetçiler, bir tek müdahalesizlikle ilgilenen liberallerin, karşısında kıllarını bile kıpırdatmayacakları sosyal koşulları rezalet olarak göreceklerdir. Devletin çare bulması istenen illetlere ilişkin çok daha radikal bir tutum alacaklardır.

Bu gözlemden hareketle ampirik konular ne kadar ayrıntılı sonuçlar verirse versin, cumhuriyetçiliğin politik meselelerde müdahalesizlik olarak özgürlük yanlısı bir liberalin desteklemekten yana olduğu tutumdan çok farklı bir tutum alacağını görebiliriz. Elbette, ampirik kısıtlamalar öyle bir dayatır ki, cumhuriyetçiler muhaliflerinin arka çıktığı türden asgari hükümet politikalarına gerilemek zorunda kalabilirler. Farz edelim ki, belli bir ortodoks akımın savunduğu gibi (bu konuda bkz. Fraser ve Gordon 1994), refah devleti refah hizmetlerinden faydalananlar arasında bağımlılık yaratmakta ve böyle bir bağımlılık o kişilerin tahakkümsüzlüğü başarma kapasitelerini zayıflatmaktadır. Bu, refahın –eğer "refah" hâlâ uygun bir sözcükse– cumhuriyetçi bir rejim altında hangi yollarla sağlanması gerektiğine ilişkin önemli içerimler barındıracak ve cumhuriyetçileri asgari politikalara itecektir. Ancak önemli olan, yalnızca özel ampirik kısıtlamaların cumhuriyetçileri muhtemelen böyle bir tutum takınmaya ikna edecek olmasıdır. Cumhuriyetçiler öncelikle politik olarak daha iyimser ve sosyal bakımdan daha radikal olmaktan yanadır.

Bu, çok sık ifade edildiği gibi, cumhuriyetçilerin genel olarak büyük hükümetten yana oldukları anlamına mı gelir? Hem evet hem hayır. Cumhuriyetçiler hukuka ve devlete geniş bir alanda sorumluluklar yükleyen bir hükümet biçimine daha yatkın olacaklardır. Öte yandan, yetkililere ve hatta çoğunluklara yüksek oranda güç ve takdir yetkisi veren bir hükümet biçimine sıcak bakmayacaklardır; gelecek bölümde tartışılacak yasal ve demokratik denetim mekanizmaları arayacaklardır. Cumhuriyetçiler, devletin özel *dominium*'un tahakkümcü etkilerini azaltabilme ihtimaline iyimser bakarken, devlete bu tür bir yetki verilmesinin tahakkümcü bir kamusal *imperium* biçimini gündeme getirme tehlikesine karşı uyanık kalacaklardır. Belki devletin geniş bir alanda üstlendiği sorumlulukları olması gerekecek ve belki bu büyük hükümet an-

lamına gelecektir. Ama devletin büyük bir bağımsız gücünün olması gerekmeyecek ve bu devletin kesinlikle küçük olması anlamına gelecektir.

Son bir yorum. Cumhuriyetçi hükümet, üstlendiği sorumlulukların genişliği bakımından büyük olmaya meyledebilirken, eğer boyutları aşırı büyük olursa kullanabileceği bağımsız güç bakımından da büyük olması gerekeceğini, kendine göre bir tahakküm gücü haline geleceğini görmek önemlidir. Demek ki, devletin ne kadar büyümesini isteyeceği konusunda cumhuriyetçiliğin kendi içinde bir fren mekanizması vardır. Tahakkümsüzlük ideali sıradan insanların hayatlarına giderek artan oranda devlet müdahalesi gerektiren bir canavar ideali değildir. Devlet eylemine ilişkin ne kadar iyimser olursa olsun, bizatihi ulaşılabilir ya da ılımlı bir hedeftir (Braithwaite ve Pettit 1990).

Hiçbir olağandışı ampirik kısıtlamanın devlete dayatılmadığını varsayarak modern cumhuriyetin muhtemelen taraf olacağı türden politika hakkında kaba bir izlenim edinmeye çalışmak iyi olabilir. Bir devletin girmesi beklenebilecek beş geniş politika yapma sahası vardır; bunlar dış savunma, iç güvenlik, kişisel bağımsızlık, ekonomik refah ve kamusal hayattır. Bu başlıkların her birinde, cumhuriyetçiliğin makul bir politika oluşturma kapasitesi hakkında bir fikir vermek üzere bazı şeyler söyleyeceğim. Söylediklerimi sürüp gitmekte olan cumhuriyetçi davalar tartışmasıyla ilişkilendirmeyeceğim; bu davaların her biri bir dizi farklı politika oluşturma alanıyla ilgilidir ve bağlantılar az çok açık olacaktır.

Dış savunma

Her devlet biçimi gibi modern cumhuriyet de dış düşmana karşı savunma meseleleriyle ilgilenmeye mecburdur. Konu olan ülke ya da şehir yeterince savunulmadıkça, önünde sonunda dışarıdan gelen bir tahakkümün yaşanması ve süregitmesi ihtimali gündeme gelecektir. Aslında ülkenin yeterince savunulmaması halinde başka bir ülke, o ülke ve dolayısıyla yurttaşları üzerinde tahakküm kurabilecektir; başka ülke iradi olarak ve görece bir karşılık görmeden müdahale edebilecek –örneğin istila ya da tehdit edebilecek– bir konumda olabilecektir. Cumhuriyetçiler yalnızca tek

başına müdahaleden ya da muhtemel müdahaleden değil, aynı zamanda başka bir ülkenin elinde az ya da çok keyfi müdahale gücünün olduğu durumdan da çekinir.

Cumhuriyetçiler savunma cephesine büyük önem veriyor bile olsalar şurası açıktır ki, cumhuriyetin uygun yanıtının tepeden tırnağa silahlanmak ya da daha kötüsü potansiyel rakibe ilk darbeyi vurmak olduğunu düşünmeleri gerekmez. Uygun karşılığın ne olacağı cumhuriyetin uluslararası cephede tahakkümsüzlük ihtimalini en iyi nasıl sağlayabileceğine bağlı olacaktır. Ve tarihte yaşananlar elbette en iyi yanıtın hiç de kavgacılık ya da saldırganlık olmayacağını öğretir. Yaşanan deneyime göre, devletler birbirlerinden sakınmak için giderek daha fazla silah ve ordulara dayandıkça, askeri baskıların ve mantığın tutsağı haline gelirler. Geleneksel cumhuriyetçi düşüncenin uykularını kaçıran ve cumhuriyetçilerin daimi orduya karşı halk milislerinden yana olmasına neden olan bir askeri darbe hayaleti belki de yoktur; birçok ülkede orduların farklı silahlı hizmet sınıflarına bölünmesi ve demokratik bir anlayışın gelişmesi bu ihtimali önemli oranda azaltmıştır. Ancak elbette farklı taraflardan generaller ulusal güvenlik için sorumluluk üstlendikçe ve genelde politik bünyeye bu sorumluluğunu nasıl yerine getireceğine ilişkin militarist bir anlayış dayattıkça, kalıcı bir savaş ihtimali var olacaktır.

Savaş kalıcı bir ihtimal haline geldiğinde ve devletler kendilerini birbirleri karşısında tehdit ve karşı tehditle savunduğunda, tahakkümsüzlük davasından taviz verilmiş olur. Bilfiil savaş çıkmasa bile –ve savaşta sıradan insanlar tahakkümlerin en kötüsü altında yaşarlar– tehdit ve karşı tehdit olgusu her devletin diğerlerini aktif olarak baskı altında tuttuğu anlamına gelir. Ve her halükârda tehdit ve karşı tehdit mantığı farklı tarafların askeri savunmaya giderek daha fazla harcama yapmak zorunda kaldığı, söz konusu ülke yurttaşlarının bu bedelleri ödemek zorunda kaldıkları ve sahip oldukları tahakküm dışı seçim alanlarının son derece daraldığı anlamına gelir. Daha önce, anayasal önlemler stratejisine başvurmaktan yana ve denk güçler stratejisine başvurma ya da en azından tamamen bu stratejiye başvurma karşısında güçlü bir cumhuriyetçi tezin olduğunu gördük; bu son tahlilde cumhuriyetçi argüman için bir devlete sahip olmanın gerekçesini sağlar. Şimdi ise

benzer bir mantığın uluslararası arenada da geçerli olduğunu görüyoruz. Karşılıklı güç stratejisi, en azından askeri versiyonuyla çok itici görünür ve cumhuriyetçiler doğal olarak daha çok anayasal önlemlere bakmalıdır.

Alınacak önlemler nelerdir? Burada, ampirik rastlantılar karşısında son derece hassas olmayan çok az şey söyleyebiliriz. Bu gibi bölgesel ya da küresel ilişki biçimleri fertleri kaçınılmaz olarak anayasal taahhütler tarzında disipline soktuğu müddetçe, cumhuriyetçi devlet için kültürel, ekonomik ve yasal düzenekler kurmak çekici olacaktır. Aynı şekilde, cumhuriyetçi devlet için, çatışmaları kontrol altında tutabilme ve çatışma ihtimallerini giderek ortadan kaldırma vaadinde bulunduğu oranda, Birleşmiş Milletler benzeri bir kuruluşu desteklemek çekicidir. Daha genel olarak, çokuluslu birlikler ve kurumlaşmaların çeşitli biçimlerini desteklemek cumhuriyetçi devletin çıkarına olacaktır. Bölge ya da dünya ölçeğinde bir kurumsal düzen oluşması, savunma davasına, tek başına askeri kapasiteye dayanmaktan daha etkili bir biçimde hizmet edebilir.

Cumhuriyetçi devlet elbette böyle bir düzenin gelişmesini savunacaksa, kendini iyi bir uluslararası yurttaş olarak kurmak zorunda kalacaktır. Askeri kapasiteyi en son başvurulacak çare olarak savunmayı gerektirecektir bu, ancak ne tür bir kapasitenin makul olacağına ilişkin ortak bir bölgesel ve uluslararası anlayışı da hafife almayacaktır. Eğer mevcut cumhuriyetçi karakterini koruyacak ve bunun gerektirdiği cumhuriyetçi hayat tarzını savunacaksa, cumhuriyetçi devletin göçlere sınır getirilmesini savunması gerekir ama göçmenlerin ve sığınmacıların içinde bulunduğu feci durum karşısında ya da halk hareketleriyle başa çıkmaya çabalayan ülkelerin katlandıkları güçlükler karşısında umursamaz bir tavra girmese iyi olur. Bu devletin başka ülkelerle ticareti geliştirirken ve finansal düzenlemelerde kendi çıkarını düşünmesi gerekir, ama önceden kestirilemeyen bir bedelin ilk işaretini görür görmez girilen her taahhütten vazgeçecek bir tutum benimsememesi iyi olur. Ve bunun gibi daha başkaları.

Eğer cumhuriyetçi savunma politikası bizi çokuluslu birlikler ve kurumlaşma yönünde harekete geçiriyorsa, eğer aslında ona göre savunması iyi bir cumhuriyet, iyi bir uluslararası yurttaşsa

böyle bir politikanın muhtemelen diğer cephelerdeki cumhuriyetçi gerekliliklerle kaynaşacağını söyleyebiliriz. Cumhuriyetçi devlet insanların tahakkümsüzlüğünü ilerletmenin vazgeçilmez bir aracını teşkil ettiği müddetçe, cumhuriyetçi bakış açısından devlet ya da devlet egemenliğinin kutsal hiçbir yanı yoktur. Çeşitli türden çokuluslu organların var olduğu düşünüldüğünde, ülke içi bazı meseleler vardır ki, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletme açısından, onlar üzerinde bu organlara kontrol yetkisi vermek ve dolayısıyla yerel devleti sınırlandırmak daha iyi olabilir.

Bir fail verili bir meseleden ne kadar uzaksa açık ki belli bakımlardan o kadar az bilgili olacaktır. Ama aynı şekilde, bir fail bir meseleden ne kadar uzaksa, yansız bir hakem olabilmesi o kadar muhtemeldir. Bu durumda, cumhuriyetçi bakış açısından çeşitli ülke içi meselelerin yerel karar alma süreçlerinin dışına çıkarılıp uluslararası hükümlere tabi kılınması çok iyi bir şey olabilir. Tikel bir vahşi alan ikamete açılacak mıdır? Eşcinselliğe yasal olarak izin verilecek midir ve eşcinsellere eksiksiz yurttaşlık hakları tanınacak mıdır? Kadınlar belli endrüstri dallarında çalışmaya ve erkeklerle aynı ücreti almaya hak kazanacak mıdır? Hiç tartışmasız bellidir ki, bu gibi sorunlarda uluslararası organlar ve aslında gayri resmi uluslararası hareketler, yerel devletten daha güvenilir bir biçimde kesimsel yerel çıkarlara karşı durma şansına sahip olabilirler. Belki bir devletin yurttaşları arasında tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmede o devletin kendisinden daha şanslıdırlar. En iyi cumhuriyetçi politika pekâlâ bu gibi örneklerde ülke içi egemenliğin ülke dışına taşınması ve ilgili uluslararası birimlere, mutlak takdir hakkı olmasa da belli bir güvence verilmesi olabilir. Çokuluslu birlikleri ve kurumlaşmaları savunan cumhuriyetçi savunma politikası bunun gibi başka alanlarda cumhuriyetçi politikanın gerekleriyle çelişmez.

İç güvenlik

Savunma politikası bize uluslararası arenayı gösterirken, birey olarak yurttaşları ve grupları korumakla ilgili politika bize ülke içi forumu işaret eder. Ve bu politika ilk başta ceza hukuku sistemini gösterir. Ceza yasaları yurttaşları korumanın mutlak gereğidir; bu

yasalar ihlallerin tespitine, ihlalcileri caydırmaya ve ihlalcileri yasal cezalara maruz bırakarak kurbanların hakkını korumaya yarar. Montesquieu (1989: 188) bu yüzden "Yurttaş özgürlüğü asıl olarak ceza yasalarının iyiliğine bağlıdır" demiştir.

Elbette, bir toplumun iyi âdetleri ya da normları aynı zamanda bireylerin korunmasında da önemlidir. Aslında, ceza yasalarının böylesi güçlerle birleştiğinde daha iyi işlediğini gösteren yeterince kanıt vardır (Braithwaite 1989; Tyler 1990); bu temaya son bölümde döneceğim. Ancak eğer ceza yasaları kültürel güçlere ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde kültürel güçler de ceza yasalarıyla pekiştirilme ihtiyacı duyacaklardır. Öncelikle, alışıldık normlara uyum göstermeyen ve ancak yasal yaptırım tehdidiyle caydırılabilen ya da karşı koyulabilen bazı bireyler olabilir. İkincisi, alışıldık normlara uyum gösteren birçok birey o normu çiğnemesi durumunda büyük bir yaptırımla karşılaşmayacağının farkına vardığında uyum göstermekten vazgeçebilir. Eğer takanı görünmez kılan Gyges yüzüğüne sahip olup tam bir ceza muafiyeti ile çeşitli suçlar işleyebilecek durumda olsak, hangimiz erdemli kalabilirdik acaba? Ve nihayet, böylesi normlara uyum gösteren çok sayıda birey, yasal yaptırım yokluğu güven kaybına yol açabileceğinden, başkalarının da duyarlı olduğuna dair güvenini yitirdiğinde duyarlılıktan vazgeçebilir.

Ancak tahakkümsüzlük davası için ne kadar vazgeçilmez olursa olsun, bir ceza hukuku sistemi eğer kötü düzenlenmişse faydasından çok zararı olabilir. Cumhuriyetçiler her zaman, örneğin, keyfi tutuklama ya da gözaltına almaya meydan verdiğinde, sistemin insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerini büyük oranda azaltacağını vurgulamışlardır; *habeas corpus*,* İngiliz hukukunda yerleşmiş haliyle, gözde bir cumhuriyetçi ilke haline gelmiştir. Ve cumhuriyetçiler genelde, layıkıyla işlemeyen ve ahenk sağlayamayan sistemin, Montesquieu'nün (1989: 203) deyişiyle, bir "intikamcılar tiranlığı"nı temsil edebileceğini kabul ederler.

O halde, ceza hukukunun düzenlenmesi için cumhuriyetçilerin verdiği mesaj nedir? İlk ve bariz olarak akla gelen şey, yasalar ancak cezalandırmanın tahakkümsüzlüğü bir bütün olarak ilerletme

* Bir kimsenin mahkemeye çıkarılmadan hapsedilemeyeceğine ilişkin hukuk kuralı. (ç.n.)

–yani, cumhuriyetçi mantığın özü– vaadinde bulunuyorsa cezaya hükmetmesi gerektiğinden ve ceza yasaları hem hassas hem de tehlikeli silahlar olduklarından, eli sıkı davranmaktan yana bir öngörünün gereğidir. Devlet ancak gönülsüzce ve ancak cezalandırma bariz olarak yurttaşların korunması için zorunlu olduğu oranda cezalandırma yoluna gitmelidir (*Braithwaite ve Pettit 1990; bkz.* Montesquieu 1989: 191).

Bu eli sıkılık argümanındaki gibi, neden ceza yasalarının hassas ve tehlikeli silahlar olduklarını söylüyoruz? Ceza yasaları tehlikeli silahlardır çünkü onlar ancak, önceden bahsettiğimiz gibi, ötekı kültürel güçlerle birleştiklerinde iyi işlerler; onlardan kendi başlarına mucizeler yaratması beklenemez. Ceza yasaları tehlikeli silahlardır çünkü onlar tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesine yardımcı olurken aynı zamanda bu ideale negatif bir etki de yapabilirler; ceza yasaları iki tarafı da keskin kılıç gibidir. Ceza yasası yaptırımlarının, tahakküm dışı seçim alanlarını daraltan ve hatta ideal halinde olmasa da, pratikte tahakküm dayatan para ya da hapis cezaları getirerek işledikleri suçlardan dolayı mahkûm olanların tahakkümsüzlüklerine olumsuz bir etkisi vardır. Ceza uygulamaları sık sık toplumun her köşesine sinmiş bir hayalet yaratarak suçlular kadar masumların da korkulu rüyası haline gelir. Ve ceza yasasının failleri öyle potansiyel tahakküm güçleri teşkil ederler ki, en dürüst cumhuriyetçi rejimin bile onu kontrol altında tutması zordur.

Bu son nokta özel bir vurguyu hak ediyor. Ceza hukuku sisteminin asli failleri polis kuvvetidir ve modern polis, tıpkı düzenli ordunun geleneksel cumhuriyetçiler tarafından görüldüğü gibi, cumhuriyetçi değerler için belirgin bir tehlike teşkil eder. Kamu düzenini sağlama, suça karşı koruma ve suçluları yakalama işinden sorumlu polis kuvvetlerine günümüzde muazzam güçler verilmiştir; onlar bu güçlerini kötüye kullanma yönündeki eğilimlerin etkisi altındadır ve bu güçleri kullanmalarının önünde ancak çok yetersiz denetimler vardır. Polisin sahip olduğu güçler arasında suçlama ya da suçlamama gücü, hatta belki de iftira atma gücü; korkutma ve birilerinin hayatını cehenneme çevirme gücü; söylentiler yayma ve birisine kara çalma gücü; ve elbette bu kötülükleri tehdit olarak kullanma ve insanlara istediklerini yaptırma

gücü sayılabilir. Bunun gibi uygunsuz eğilimlere çağlar boyu süregelen kendini öne çıkarma ve dikkatleri üzerine çekme; güçlü ve dayatmacı bir grubun parçası olarak bir kimlik oluşturma; belli alanlarda etki ve nüfuz kazanma ve hepsinden önemlisi servet kazanmak için rüşvet ve şantaja başvurma dahildir: Bu son eğilim alkollü içkiler içilmesini ya da hafif uyuşturucu maddelerin kullanımını yasaklamakta ısrar eden her toplumda özellikle belirgindir. İnsanların böylesi güçlerin ve eğilimlerin olduğu koşullarda yozlaşmadan kalmalarını ummak hayalciliktir ve her cumhuriyetçi, polisin çağdaş demokratik toplumlar örneğinde genel olarak görülenden daha sıkı yaptırımlar çerçevesinde işlerini yürütmesini ve sınırları açıkça çizilmiş kurallara uymasını isteyecektir.

Polis kuvvetlerinin düzene sokulması için halihazırda uygulanan kontroller, modern devletlerde polisin yozlaşmasına ilişkin yaygın kanıtların gösterdiği ve biraz düşününce de hemen ortaya çıkacağı gibi, çok yetersizdir (Caplow 1994). Polis teşkilatı genelde derin örgütsel değişikliklere gitmeden skandallardan yakayı sıyırabilmektedir; polis şefleri ortaya çıkan çoğu sorunla ilgili dışarıdan soruşturma yerine içeriden bir soruşturma biçimi sağlayabilmektedirler; ve tek tek polis memurları polislik mesleğinin tarafsızlığına ilişkin herhangi bir etik kaygıdan çok daha kuvvetli olan meslektaşa sadakat anlayışı yüzünden sesini çıkarmamayı tercih etmektedir. İşte cumhuriyetçi şartlar bu felakete bir çaredir; bunlar polisin karşı çıkması beklenen tahakkümün büyük bir güç haline gelebileceğini göz önünde bulunduran çarelerdir. *Quis custodiet custodes?* Koruyuculardan kim koruyacak? Gerçekten de, kim?

Eğer ceza adaleti açısından cumhuriyetçilikten çıkardığımız ilk ders cezalandırmada eli sıkı davranmak ve son tahlilde, ceza hukuku sisteminin aşırı genişlemesine izin verilmemesi ise, ikinci ders de şayet Montesquieu'nün bahsettiği intikamcılar tiranlığından sakınacaksak, suçluların cezalandırılmasının köklü bir biçimde yeniden düşünülmesidir (Braithwaite ve Pettit 1990). Çoğu ceza sistemi, ihlal eylemiyle verilen zararın telafisi ya da tazmin edilmesi imkânını göz önünde bulundurmaksızın ve suçlunun verdiği zararı görerek pişmanlık duymasını sağlamayı hiç düşünmeksizin cezalar dayatmaktadır. Benimsenmiş görüşe göre, kurbanlar medeni hukuk

gereği tazminat isteyebilirler –bu pratikte kesinlikle gerçekleşmemektedir– ve ceza hukuku ancak, eski bir deyişle, Kral'ın barışını dayatmakla ilişkilidir. Cezalandırmanın amacının Kral'ın barışını –ya da aslında halkın barışını– dayatmak olduğu veri alındığında, ceza sistemleri cezaların doğası ve düzeyinin kâh şu kâh bu birtakım baskılar tarafından dikte edilmesine yol açar. Bu sistemleri savunan bazı teorisyenler dayatılan cezaların yapısında geçerli bir caydırma mantığı, başkaları da bir suç ve ceza mantığı bulduklarını iddia etmektedirler. Ama gerçek şudur ki, çoğu ülkede suçluları cezalandırma biçimi daha çok basının ilgisi, ahlâki tutum ve gelip geçici intikam duygularının rastlantısal ürünlerine benzer. Bunun fiili ya da potansiyel suçluları caydırmanın en etkili, hatta en güvenilir yolu olduğunu gösteren sağlam deliller olmadığı gibi, işlenen kabahati açıklamanın ya da kabahatin derecesine göre suçu cezalandırmanın sistematik bir yolu olduğuna ilişkin delil de yoktur.

Cumhuriyetçi bir devlet ceza takdiri ve ceza politikası açısından ne yapacaktır? İşte özet bir öneri paketi. Eylemin, uygun bir cumhuriyetçi temelde ceza konusu olması şartıyla, yani cumhuriyetçinin kitabında suç sayılacak türden olması halinde, her suç eylemi üç değişik biçimde zarar verebilir. Eylem kurbanın tahakkümsüz ya da özgür statüsünü, başkalarının keyfi müdahalesine maruz olmama statüsünü inkâr eder. Eylem, belli seçenekleri ortadan kaldırarak ya da bedellerini artırarak hatta uç bir örnek olan cinayette olduğu gibi seçim şansını tümden yok ederek kurbanın tahakküm dışı seçim alanını daraltır. Ve nihayet suç eylemi, yapılan müdahale türünü kurban ve kurbanın zayıflık sınıfına giren herkes için kalıcı bir ihtimal halinde öne çıkarmakla, bir bütün olarak toplumda tahakkümsüzlük dağılımına zarar verir. Bu gözlemlerden hareketle, cumhuriyetçi bir rejimde cezalandırmanın gözetmesi gereken şeyin böylesi zararlı etkileri gidermek ve böylelikle bir bütün olarak tahakkümsüzlüğü artırmak olduğu söylenebilir.

Bu illetlerin tedavisi için ideal olarak gereken nedir? Bundan böyle bir bütün olarak tahakkümsüzlüğü artırma mecburiyetinde olan ve özelde suçlulara muamele konusundaki genel sınırlamalara saygı gösteren ıslah çalışması, John Braithwaite ve benim başka yerde anlattığımız gibi, cumhuriyetçi ceza düzenlemesinin üç R il-

kesini izlemelidir. Islah suçlunun kurbanın tahakkümsüz ve özgür statüsünü tanımasını (*recognition*); suçlunun kurban ve/veya kurbanın ailesine verdiği zararın karşılığını ödemesini (*recompensation*), yani iade, telafi ya da en azından tazmin etmesini; kurbana ve genelde cemaate, suçlunun suç işleyerek ortaya çıkardığı tehdidi sürdürmeyeceğine ilişkin güvence verilmesini (*reassurance*) sağlamalıdır (Pettit ve Braithwaite 1993; 1994; Pettit'in yayımlanacak kitabı). Tanıma, karşılık ödeme ve güvence için neyin gerekeceği her seferinde suçun doğasına ve suçlunun ve kurbanın koşullarına bağlı olacaktır. Güvence, örneğin, eğer suçlu suç işlerken yaralanmış ve yeniden suç işleyemeyecek hale gelmişse, dolaylı yoldan sağlanabilir; ya da dayatılan önlemin suçluyu –ve umulur ki diğerlerini de– gelecekte benzer suçları işlemekten caydırdığı oranda, çok daha doğrudan sağlanabilir. Ama böylesi ayrıntılara girmenin yeri burası değil.

Ben ceza adaleti konusundaki cumhuriyetçi politikanın muhtemel şeklini iki ilkeyle açıklıyorum: Cezalandırmada eli sıkılık ve cezalandırmanın, suçun etkilerini gidermenin bir yolu olarak yeniden kavramlaştırılması. Bence, ceza adaleti sisteminin bu şekilde yeniden yapılandırılması Montesquieu'nün intikamcılar tiranlığından sakınma arzusuyla süreklilik taşır ve bu da iyi bir geleneksel referanstır. Ama sonuç olarak belirtmem gerekir ki, geleneksel cumhuriyetçiliğin bu alanda ancak derme çatma bir sicili vardır. Onların asıl ilgilendikleri keyfi tutuklama biçimlerinden ve mutlak monarşilerle birlikte gelen cezalandırmalardan kurtulmaktı; ve ceza hukuku sistemine sistematik bir temel sağlanması arzulanırken, onlar bunun en iyi nasıl yapılabileceğine, özellikle özgürlük açısından en iyinin nasıl yapılabileceğine pek kafa yormadılar. ABD Anayasası'nın sekizinci maddesine benzer bir şey okuduğumuzda dostlar arasında olduğumuz hissine kapılırız: "Aşırı para cezasının dayatılması, acımasız ve görülmedik cezalar yersiz olduğu gibi, aşırı tazminat da verilmeyecektir." Ancak, Montesquieu'nün *lex talionis*'in göze göz türü ceza belirleme sistemini bile onaylama eğiliminde olduğunu düşündüğümüzde, pekâlâ kaygı duymaya başlayabiliriz. "Ceza yasalarının her cezayı suçun tikel doğasından çıkarmaları özgürlüğün zaferidir. Tüm keyfilikler sona erer; ceza yargıcın kaprislerinden değil, eşyanın ta-

biatından gelir" (Montesquieu 1989: 189).

İç güvenlik önlemi olarak cumhuriyetçi politika için bu söylenenlerin ardından geriye, muhtemelen gerekli olacak politikalara kısaca göz attığımızı ama bu politikalarla ilgili olan devletin bütün faaliyet alanlarına bakmadığımızı kaydetmek kalıyor. Sonuçta, bireylerin ve grupların korunması yalnızca ceza yasası ile değil haksız fiil yasası ile de sağlanabilir. Cumhuriyetçi değerlerin mutlaka devletin böylesi faaliyet alanları için anlamları olacaktır ama bunlara burada ayıracak zamanımız yok.

Kişisel bağımsızlık

Politika oluşturmanın beş alanından üçüncüsü, savunma ve güvenlik gibi kolektif iyiler sağlamak için nelerin yapılması gerektiği ile değil, devletin tek tek her bireyin bağımsızlığını, sosyoekonomik bağımsızlığını desteklemek için neler yapmasının zorunlu olduğu ile ilgilidir. Kastettiğimiz anlamda bağımsız olmak yaşadığınız toplumda başkalarından dilenmeksizin ya da borç almaksızın ve onların yardımlarına muhtaç olmaksızın normal olarak ve hakkıyla faaliyet yürütecek araç gerece sahip olmaktır. Bu, Amartya Sen'in (1985) bu konulardaki aydınlatıcı anlatımında olduğu gibi, yerel kültür işlevleri yerine getirmek için gerekli olan temel yetilere sahip olmaktır. Ya da her zaman kendi başına yetilere sahip olmak olmasa bile, en azından bu yetilerin normal olarak bir kişiye sağlayabileceği şeylere sahip olmaktır (Cohen 1993).

Bir toplumda işlevler yürütmek için gerekli temel yetiler başka toplumdaki gerekli yetilerden farklı olabilir (Sen 1983; karş. Smith 1976: 870). Herhangi bir toplumda giyim kuşam ve barınacak yer sağlamaya ihtiyacınızın yanında karnınızı doyuracak kadar şey tedarik edebilmeniz gerekir. Ama yemek, giyinmek ve barınmak için neyin yeterli olacağı bir toplumdan diğerine değişir. Ve her halükârda bir toplumda işlev görmek için zorunlu olanların hepsi bir başkasında zorunlu değildir.

Gelişmiş çağdaş bir toplumda hayatın zorunlulukları örneğin daha geleneksel bir cemaatte gerekli olabileceklerin çok ötesine geçmiştir. Çağdaş bir toplumda hakkıyla işlev görmek için okuyup yazabilmek, temel matematikten anlamak, iş imkânları, tıbbi ko-

laylıklar, ulaşım hizmetleri, hava tahminleri gibi konularda enformasyona erişebilmek ve başkalarıyla, diyelim ki potansiyel işverenlerle sözleşme yapmanızı sağlayacak kaynaklara, bir posta adresi ya da bir telefon numarasına sahip olmak zorundasınız. Ve böyle bir toplumda hakkıyla işlev görebilmek için, aynı zamanda polisle, çocuklarınızın okuluyla ya da eşinizle ilgili yasal haklarınızın neler olduğunu bilmeniz ve bu hakları savunmanız, paranızı nereye yatırabileceğinizi ve kredi kolaylıklarından nasıl faydalanacağınızı bilmeniz ve yerel çevrenizde dolaşmanın, çalışma ve boş zaman geçirme fırsatlarınızı elde etmenin araçlarına sahip olmanız da gereklidir. Toplum daha karmaşık hale geldikçe ve başarılı sosyal yaşamın talepleri çoğaldıkça, ortalama bir hayat düzeyine garantili biçimde erişmenin zorunlu standardı da, sosyoekonomik bağımsızlık için zorunlu standart da yükselir.

Eğer bir cumhuriyetçi kendini devletin yurttaşları arasında tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmeye adamışsa, sosyoekonomik bağımsızlığı ilerletme politikasını benimsemelidir. Ben, zorunlu olarak onların tahakkümü altına girmeksizin, ortalama bir hayat seviyesi tutturmam için zorunlu olan bazı şeylere erişmek için başkalarına bağlı olabilirim. Örneğin herhangi bir verili bireye ya da gruba bağlı olmayabilirim – bağımlılığım sanki anonimdir ve böylelikle özel olarak herhangi bir failin tahakkümüne maruz kalmayabilirim. Ama genelde sosyoekonomik bağımsızlığa sahip olmamak benim tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü yaşama imkânlarımı azaltacaktır.

Bunun doğruluğunu göstermenin birinci yolu tahakkümsüzlüğün yoğunluğundan çok yaygınlığı ile ilgilidir. Bir şeyi yapmak için fiziksel, kişisel ya da parasal kaynaklardan yoksun olduğum sürece, benim yapabileceğim tahakküm dışı seçimlerin yaygınlığı sınırlıdır. Böylelikle bu gibi kaynakları tedarik etmekle, benim sosyoekonomik bağımsızlığımı sağlamakla devlet tahakkümsüzlük olarak özgürlüğüme hizmet etmiş olur. Devlet ilk defa belli tahakküm dışı seçimleri benim ulaşabileceğim bir noktaya getirmiştir ya da bu seçimleri yapmamın maliyetini azaltmıştır.

Ancak sosyoekonomik bağımsızlığın benim tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü yaşama imkânlarımı azaltması ikinci ve daha önemli bir biçimde olur; bu, sahip olduğum tahakkümsüzlüğün

yaygınlığı ile değil, yoğunluğu ile ilgilidir. Farz edin ki, normal günlük koşullarda hayatımı sürdürecek araçlardan yoksunum: Örneğin okuyup yazamıyorum, temel ihtiyaçlarımı yeterince karşılayamıyorum, önemli enformasyonlara ulaşamıyorum, kocamın ya da işverenimin düşünceleri karşısında kültürel destek bulamıyorum. Böylesi bir durumda, vicdansız birilerinin benden faydalanacak bir konumda oldukları açıktır. Onlar, benim uygun standartlar ve beklentilerden habersizliğim üzerine oynayarak hemen hemen hiçbir denetime takılmaksızın beni yanıltır, manipüle eder ve sömürürler. Ve böylesi iğrenç yollara sapmadıklarında bile, benim üzerimde çok şiddetli bir tahakküm uygulayabilecek durumdadırlar. Örneğin, bir iş bulacak kadar şanslı olduğumda, işverenim işlerime keyfi olarak ve hiçbir engelle karşılaşmaksızın müdahale edebilecektir; işveren böylesi müdahalelerin direnişle karşılaşmayacağından ya da cezalandırılmayacağından emin olmak için, benim işten atılma korkuma, cehaletime ya da sadece benim kültürel güçsüzlüğüme ihtiyaç duyar.

Ya da farz edin ki, ben böylesi genel dertlerden değil de, hasta düştüğümde tıbbi harcamaları ya da suçlandığımda veya çıkarlarımı savunmak için bir avukata gitme ihtiyacı duyduğumda mahkeme ve avukat masraflarını karşılayamamaktan gelen koşullu dertlerden muzdaribim. Tıbbi ya da hukuki bir acil durum yukarıda tartıştığımız türden tahakküm ihtimaline yol açacaktır. Demek ki, ben kendimi başkalarının, örneğin bir doktorun, bir avukatın ya da zengin bir hayırseverin insafına terk etmek zorundayım ve dolayısıyla o başkalarının keyfi müdahalelerine maruz kalıyorum; böyle yapmak önünde sonunda tıbben ya da hukuken kendi haline terk edilmek ya da bir çocuğun ya da eşin kendi haline terk edilmesi anlamına gelecekse, çeşitli sömürücü ya da manipülasyoncu tavırlar karşısında direnmem ya da onları cezalandırmam çok küçük bir ihtimal olacaktır. Acil bir durum fiilen çıkmasa bile, tıbbi ya da hukuki kaynak yokluğu beni tahakküme maruz bırakacaktır. Her iki türden kaynak yokluğu da acil bir durumda büyük ihtimalle ihtiyaç duyacağım insanların yaptığı keyfi müdahalelere ses çıkarmamam doğrultusunda ikna edecektir beni. Ve hukuki harcamaları karşılayacak bir kaynaktan yoksun olmak beni normal korunma kuralının yasal yollarına başvurmayı gerektiren türden keyfi

müdahalelere maruz bırakacaktır.

Ya da, son olarak farz edin ki, ben bir biçimde özürlüyüm. Bacaklarımı kullanamadığım için normal yollarla bir yere gidemiyorum. Ya da göremiyorum. Ya da biraz zekâ gerektiren alışıldık işleri yerine getiremiyorum. Konuyu sadece kitabi düzeyde ele aldığımızda bile, böyle bir durumdayken hayatımı sürdürebilmek için bağımlı olduğum insanların belli bir düzeyde tahakkümüne maruz kalacağım tartışma götürmez. Eğer belli bir başkası ya da başkalarının yardımına çaresiz bir biçimde muhtaçsam, hiç kuşkusuz bu kişilerin keyfi, belki de önemsiz ama keyfi müdahale biçimleri karşısında sesimi çıkaramayacak bir konumda olacağım. Kendimi klasik tahakküm altındaki zavallı konumuna koyarak ne pahasına olursa olsun onları teskin etmekten yana olacağım (bkz. Goodin 1984).

Devletin, insanların sosyoekonomik bağımsızlığını yükseltmesi talebi için iki cumhuriyetçi gerekçe gösterdik. Biri yoğunluk temelli argümandır ki, devlet bunu sağlayarak sosyoekonomik bakımdan bağımlı olanları, aksi halde hemen hemen kesinlikle maruz kalacakları tahakküm biçimlerine karşı koruyacaktır. Diğeri ise daha önce değindiğimiz yaygınlık temelli düşüncedir ki, devlet burada sosyoekonomik bakımdan bağımlı olanlardan yana tahakküm dışı seçimlere imkân sağlayacaktır.

Cumhuriyetçi bir düşünce biçiminin destek vereceği politikalar ne kadar radikaldir? Duruma bağlı. Bu önce sorunların ne kadar ciddi olduğuna, sonra da söz konusu sivil toplumun niteliğine bağlıdır; iyi işleyen bir sivil toplumda verili bir yoksunluk düzeyinin etkileri kötü işleyen bir toplumdaki kadar olumsuz olmayacaktır. Ve bu ikinci olarak devletin, sorunların üstesinden gelmek için tespit edebileceği araçların ne kadar etkin olduğuna bağlıdır; örneğin bu devletin sorunlarla baş etmek için refah devletini eleştirenlerin bazen şikâyet ettikleri bağımlılık zihniyeti ya da bağımlılık kültürünü güçlendirmeyen araçları ne kadar başarıyla tespit edebileceğine bağlıdır. Bu temel ampirik soruların nasıl yanıtlandığına bağlı olarak da cumhuriyetçiler, devletten muhtaç durumda olanlara az ya da çok yardım etmesini, bunu tümüyle nakit olarak ya da en azından kısmen ayni olarak vermesini, doğrudan ya da bağımsız sivil kuruluşlar eliyle sağlamasını, gelir durumuna göre ya da kıs-

men evrensel yaşam standartlarına göre sağlamasını vb. isteyecektir. Cumhuriyetçi ideal açısından bu gibi özgün politika konularında karar vermemizi sağlayacak doğrudan bir argüman yoktur; politik kararlar felsefi olduğu kadar ampirik değerlendir-meler ışığında belirlenecektir.

Ancak politika geliştirmek için ampirik varsayımlara dayanma ihtiyacına rağmen, bu alanda cumhuriyetçi politikanın kaydetmeye değer iki muhtemel özelliği vardır. Birincisi, bu politika hemen hemen kesinlikle, nasıl yorumlanmış olursa olsun, katı bir maddi eşitlikçilik için yetersizdir. Ve ikincisi, bu politika refahın belli otoritelerin takdiriyle değil yerleşik düzenlilikler, hatta yasa benzeri yaptırımlar çerçevesinde elde edilebilir kılınmasını gerektirecektir.

Muhtaç durumdakilerin tahakkümsüzlüğünü yoğunlaştırma hedefi, başkaları tarafından sömürülme, manipüle edilme ya da ürkütülme ihtimallerini azaltarak onların, Sen'in betimlediği biçimde, toplumda işlev görmek için temel yetilere sahip olmalarını gerektirir. Ancak, şurası açık ki, bir kişinin tahakküme açık olmayan yeterli yetileri –gerekli temel yetileri– zorunlu olarak başkalarıyla aynı kaynaklara sahip olmaksızın da olabilir. Herhangi bir küçük ve keyfi müdahaleye katlanmayacak kadar varlıklı olmam ve varlıklı olduğumdan emin olmam için senin kadar, işverenim kadar varlıklı olmak zorunda değilim.

Eğer tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırma hedefi kesin maddi eşitlik sağlamayı savunmak anlamına gelmiyorsa, insanların tahakküm dışı seçim alanlarını genişletme hedefi de bu anlama gelmez. Geçen bölümde gördüğümüz gibi bunun nedeni, eşitlik sağlamaya yönelik girişimler devlete tahakkümcü bir rol verilmesini gerektirmese bile –ki bu büyük bir "acaba"dır– tahakküm dışı seçimin yaygınlığının eşitlikçi aktarmalar sınırında en üst seviyeye çıkarılabileceğini düşünmek için haklı bir nedenimizin olmamasıdır. Devletin bir kişiye ek kaynaklar sağlaması ve böylelikle onun tahakküm dışı seçim alanlarını genişletmesi için, başka insanları bu kaynaklardan mahrum bırakması ve dolayısıyla o kişilerin tahakküm dışı seçim alanlarını daraltması gerekir. Bu aktarmanın bir kazanç getireceğini düşünmek için neden yoktur. Aksine, devlet müdahalesinin maliyetleri hemen hemen kesin olarak ikinci kişiye verilenin birinci kişiden alınandan daha az olması ve

aktarmanın bir bütün olarak tahakküm dışı seçim alanlarının genişliğinde bir azalmaya neden olması anlamına gelecektir.

Maddi eşitlikçiliğe düşman olmaktan başka, sosyoekonomik bağımsızlık konusundaki cumhuriyetçi politikanın neredeyse kesin olarak sergileyeceği ikinci bir özellik daha vardır. Refah insanlara bütünsel bir biçimde, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü artıran devlet koşullarında hizmet verilmesini gerektirir gerektirmesine ama, bu hizmet bizatihi belli tahakküm biçimleri doğuracak bir tarzda verilmemelidir. Örneğin, muhtaç durumda birine verilen yardımın düzeyi ne olursa olsun, bu yardım mümkün olduğu kadar bir hak biçiminde verilmelidir (bkz. Ingram 1994). Bu yardım herhangi bir kişinin kaprisiyle geri alınabilir bir armağan özelliği taşımamalıdır; devlet destekli bir işverenin, sıradan bir bürokratın ve hatta seçmen ya da parlamento çoğunluğunun kaprisine bırakılmamalıdır.

Armağanın geri alınması normal koşullarda müdahale anlamına gelecektir ve denetimsiz geri alma gücü bir keyfi müdahale gücüne çıkacaktır. Armağanın geri alınması kendi başına müdahale sayılmasa bile, talep sahibinin armağanın geri alınabileceğine ilişkin korkusu onun, herkesin bildiği gibi, güçlünün yapabileceği başka türden müdahale eylemlerine direnmesini ya da ses çıkarmasını önleyecektir. Yardım bu gibi kaprisler karşısında korunma koşuluyla verilmedikçe, yardım talep eden kişi bizatihi özgürlüğü ilerletme maksadı güden faaliyette tahakkümsüzlük olarak özgürlükten mahrum bırakılacaktır.

Refah devletinin yardım sağlama tarzı konusundaki bu koşul, yardımın düzeyini belirlemede belli oranda bağımsız ve politika dışı araçlar ile refah yardımlarının az çok anayasal teminat altına alınmasından yanadır. Bu, örneğin politik dalgalanmalardan ve bürokratik kaprislerden bağımsız ve aynı şekilde ilgili her türden failin kaprislerinden de bağımsız olan bir refah dağıtma tarzı demektir. Örneğin, aksi halde işsiz kalacak insanlara iş vermesi için teşvik alan bir işvereni düşünün. Tartıştığımız koşul böyle bir hakkın getirdiği küçük ihlallerdeki gibi bütün diğer keyfi güçler ile birlikte böyle bir işverene keyfine göre adam alıp atma hakkı verilmesine karşı olmak demektir. Ve söz konusu koşul, bu kısıtlamalar olmadığında işverenler daha çok işçi istihdam etmekten

yana olsalar bile, bu kısıtlamaları savunacaktır.

Son olarak, tarihsel bir yorum. Modernlik öncesi cumhuriyetçi gelenek halihazırda bağımsızlıktan yoksun olanlara bağımsızlık verilmesi için yapılabilecek hiçbir şeyin olmadığını düşünmüş ve bu yüzden burada öngörülen türden bir devleti savunmamıştır. Ancak yine de cumhuriyetçi düşünceye sadık olanlar her zaman müdahaleci bir yaklaşım sergilemişlerdir ve benim burada özetlediğim öneriler bu geleneğe tümüyle yabancı değildir. Geleneksel cumhuriyetçiler yurttaşların ekonomik kaderlerine müdahalenin bütünsel anlamda tahakkümsüzlük olarak özgürlük davasına yardım edebileceğini düşünmekle birlikte, bunu istemekten daha öte şeyler yapmışlardır. Böylelikle, bu gelenek genelde lüks ve aşırı masraflı mal ve hizmetlerin özel olarak vergilendirilmesine inanmış ve kimsenin kamu görevlilerini satın almasını ve yoksul yurttaşlar üzerinde efendilik taslamasını sağlayabilecek türden servete sahip olmasına izin verilmeyeceği taahhüdünde bulunmuşlardır. Aslında Harrington'da (1992), gelenek toprak üzerinde aşırı bir azınlık denetiminin engellenmesini düzenleyen, yeniden dağıtım esasına dayanan tarımsal önerilerle bağlantılı hale gelmişti. Bu gibi öncellerin varlığı gösteriyor ki, bir refah devleti istemek eski cumhuriyetçi gelenekten hep birlikte köklü bir kopuş anlamına gelmez.

Ekonomik refah

Cumhuriyetçi devlet, tahakküm ihtimalini azalttığı, toplumun yaşadığı tahakkümsüzlüğün yoğunluğunu artırdığı ya da tahakküm dışı seçimi kolaylaştırıp ufkunu genişlettiği, yani toplumdaki tahakkümsüzlüğün yaygınlığını artırdığı oranda, ekonomik refah konusuyla ilgilenecektir. Amaçların ikisi de ekonomik müdahaleye gerekçe sağlar.

Buna göre, örneğin cumhuriyetçi devlet istihdam düzeyi ve finansal sistemin istikrarıyla ilgilenecektir. İşsizlik düşük, finansal sistem de gerçekten güven verici ve sağlam olduğunda, diğer şeyler aynı kalmak koşuluyla, insanların sömürülmeleri ve manipüle edilmeleri için çok az fırsat olacak ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük ihtimalleri artacaktır. Cumhuriyetçi amaçlar aynı zamanda, diğer şartlar eşit kalmak koşuluyla, işyerlerindeki verimliliği artırmanın,

piyasaların genişlemesini desteklemenin ve öteki ülkelerle ticari bağlar kurmanın yanı sıra devletin endüstri ve ticaret için iyi bir alt yapı sağlamakla ilgili olacağını ima eder. Tahakküm ihtimallerini azaltmakla yani tahakkümsüzlük yoğunluğunu artırmakla doğrudan ilgili olmasa bile, böylesi ileri adımların atılması en azından o toplum içinde insanların yaşadığı tahakküm dışı seçimlerin yaygınlaşmasına hizmet edecektir.

Cumhuriyetçi ekonomik politikanın gelişmesi özgün politik durumları ve açmazları ele alırken faydalı olacaktır. Tam olarak ne tür devlet müdahalelerinin bu gibi durumlarda tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmek için en elverişli olduğuna ilişkin meydan okuyucu sorular olacaktır ve cumhuriyetçi yanıtların öteki yaklaşımlar tarafından desteklenen yanıtlardan oldukça farklı olabileceğini beklemek için her türlü neden vardır. Ancak soyut halde cumhuriyetçi ekonomik politika için söylenebilecek çok fazla ilginç şey yok. Sergilediği tür farklılığı ne olursa olsun, bu ancak muhtemelen somut meselelere baktığımızda kendini gösterecektir.

Ekonomik gelişme yalnızca dendiği gibi ekonomik politikayla değil, çeşitli yasal düzenleme alanlarıyla da ilgilidir; devlet nihayetinde bir dizi yasal araçla ekonomik gelişmeyi sağlayabilir. Bunun bir örneği, kişilerin kendi aktif ve pasiflerinden bağımsız aktif ve pasifleriyle, şirketlerin az ya da çok özerk birimler haline gelmelerini sağlayan yasal düzenlemedir (Coleman 1974). Bir başkası, on dokuzuncu yüzyıl başlarında, ekonomik aktörlerin kendilerini bağlayacak düzenlemelerde yaratıcı olmalarını sağlayan sözleşme hukukunun gelişmesidir. Daha erken dönemli yasalara göre, bireylerin iradi olarak girdikleri –kocaların karılarıyla, hizmetçilerin efendileriyle, yolcuların kaptanla vb.– çoğu ilişki az ya da çok sabit haklar ve yükümlülükler getiriyordu; yeni sözleşme hukukunda insanların elleri kolları bu şekilde yerleşik bir uygulamayla bağlanmamıştır ve bireysel düzeyde karşılıklı olarak uzlaşabilecekleri bir dizi beklentiyi kendi bildikleri gibi müzakere etme hakları vardır (Atiyap 1979; Stoljar 1975).

Hiç kuşkusuz cumhuriyetçi devlet bu tür yasal düzenlemelere dikkatle yaklaşmaya mecburdur çünkü bunların ekonomik gelişmeyle mümkün kılabilecekleri kazanımların tahakkümsüzlük olarak özgürlükle bağlantılı diğer alanlardaki kayıplarla den-

gelenmesi işten bile değildir. Örneğin, daha önce bahsettiğim gibi, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığı haliyle sözleşme hukukuna göre, eğer bir sözleşme özgür olarak yapılmışsa sözleşmenin şartları çerçevesinde ortaya çıkan tutum suçlanamaz. Böyle bir düşünce bir cumhuriyetçi için kesinlikle kabul edilemez. Bir sözleşmenin, özgür bir sözleşme, örneğin zorlama ya da manipülasyon sonucu olmayan bir sözleşme olsa bile, çarpıcı özelliği taraflardan birine öteki üzerinde tahakküm gücü verebilmesidir. Koşulların zorlaması bir kişiyi *commonwealth* geleneğinde hiç tereddütsüz mahkûm edilmiş köle sözleşmelerinde örneği bulunan ya da ona yaklaşan bir sözleşme yapmaya itebilir (Locke 1965: 325). Cumhuriyetçi bir bakış açısından özgür sözleşme, sözleşmenin koşulları çerçevesinde nelerin olup bittiğini otomatik olarak ilk bakışta meşrulaştıran bir rol üstlenemez. Bu açıdan, özgür sözleşme fikri klasik liberal gelenekte kendisine verilen kural koyucu yetisini kaybeder.

Bir sözleşme hukuku kuşkusuz her modern toplumda bir yer, hem de önemli bir yer tutacaktır; ekonomik faaliyet ve gelişmenin bir öngereğidir. Öyleyse, cumhuriyetçi devlet sözleşmeyi nasıl düzenleyecektir? Ne kadar özgürce yapıldığına bakılmaksızın, her sözleşmede bir taraf belli bir anlamda ötekine tutsaktır; taraflardan biri kendilerini öteki tarafın vaatleri yerine getirmeme durumunda verebileceği zararlara maruz bırakmıştır; şöyle de diyebiliriz, taraflardan biri ötekinin tahakkümüne girme tehlikesi altındadır. Durum böyle olduğunda, tahakkümsüzlüğü ilerletmeyi isteyen cumhuriyetçi devletin sözleşme hukukundan bekleyeceği yalnızca farklı failler arasında iradi anlaşmaları kolaylaştırması değil aynı zamanda bir tarafın öteki üzerinde tahakküm kurma ihtimalini kurala bağlayan sözleşmelere izin vererek düzenleyici bir rol oynamasıdır.

Sözleşme ancak on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sosyal hayatın örgütlenmesinde önemli bir rol üstlenirken, sözleşme konusundaki bu bakış açısı modernlik öncesi cumhuriyetçiler arasında tam olarak geliştirilmişti. Ancak benim cumhuriyetçi bakış açısı olarak düşündüğüm şey, sözleşmenin bir tarafa öteki taraf üzerinde egemenlik sağladığı ve sözleşme hukukunun özel hukuk alanına ait olmakla birlikte hayatlarının sözleşmeye dayanan yan-

larında insanların güvenliğini artırarak kamu hukuku rolü oynayabileceği yolundaki teoride gayet iyi temsil edilmektedir. Bu görüş Morris R. Cohen'in (1933: 587) çığır açıcı bir makalesinde özetlenmiştir.

> Klasik teori yandaşları, yasaların yaptırım gücünün başkalarının vaatlerine güvenmeyi ya da itibar etmeyi gerektiren işlemleri korumaya ve yüreklendirmeye hizmet ettiğini kabul etmişlerdir. Ama bizim aynı zamanda devlet gücünün başka insanların acil ihtiyaçlarını ya da zayıflıklarını sömürenlere yardım etmek gibi vicdansız maksatlar için kullanılmamasına da özen göstermemiz gerekir. Tefecilik hakkındaki yasalar ekonomik zorluklar içinde yaşayan bir kişinin gerçekte özgür olmadığını kabul etmektedir. Sözleşme özgürlüğüne kısıtlamalar getirmemek maktıksal olarak bireysel özgürlüğün en üst seviyeye çıkarılmasını sağlayacaktır ama deneyimler göstermiştir ki ekonomik baskılar altında insanlar "iradi" olarak kölelik sözleşmeleri altına imza atacaklardır.

Kamusal hayat

Üzerinde durmak istediğim son politika yapma alanı devletin ve toplumun kamusal hayatı ile ilgilidir. Kamu hayatından bahsederken kastettiğim, ortak bilgi ya da inanç konuları temelinde bir hayat olarak cemaat hayatıdır. Kamusal hayatta bir şeyler o şey gerçekten olduğu müddetçe olur; genelde onun olduğuna inanılır; onun olduğuna genelde inanıldığına genelde inanıldığı için olur; ve bu böyle sürer gider.

Bir şeyin genelde olduğuna inanılması ne demektir? Ve "bu böyle sürer gider" sözcükleriyle anlatılan kalıp için gerçekleşecek olan nedir? Benim kanıma göre, hemen herkes buna inanıyorsa ya da en azından –ve bu alternatif önemlidir– hemen herkes onun böyle bir bilgi arayışı anında olduğunu öğrenebilecek bir konumdaysa; eğer örneğin onları böyle bir inanca sürükleyecek mevcut bazı kayıtlar varsa, bir şeyin olduğuna genel olarak inanılacaktır. Ve öteki meseleye dönecek olursak, "ve böyle sürer gider" ifadesinin, eğer herhangi bir yüksek düzeyde en azından bir önceki düzeyin koşulu olan bir inanışın yokluğu gerçekleşmemişse, gerçekleşeceğini düşünebiliriz; bir inanmayış yok-

luğundan ayrı olarak birbirini izleyen düzeylerde pozitif inanış gerekli değildir (Lewis 1983: 166). Üçüncü düzeyde, örneğin genel olarak olayın olduğuna inanılan bir inanmayış yokluğu olabilir ve dördüncü düzeyde üçüncü düzey inanmayış yokluğuna bir inanmayış yokluğu olabilir.

Bir cemaatin kamusal hayatı tahakkümsüzlüğün yaşanması için son derece önemlidir. Politikayla ilgili olan her şey kamusal hayatın bir parçası olacaktır ve insanların özgürlüğü için kamusal alanın iyi düzenlenmiş olması esastır; özel olarak hükümetin *imperium*'unun getirdiği tahakkümün olmaması esastır. Cumhuriyetçi devletin önemli hedeflerinden biri, gelecek bölümde ele alacağım türden hükümet biçimlerini, yasal ve demokratik kontrol biçimlerini denemek ve ilerletmek olmalıdır. Ancak daha sonra tartışacağımız hükümete dair görevlere girmeden önce bu aşamada kamusal hayatın önemli politik meydan okuyuşlarıyla birlikte bir cumhuriyetçi devleti ortaya çıkaracağını görebiliriz.

Farz edelim ki, cumhuriyetçi devlet ister *dominium* isterse *imperium*'u ile olsun az sayıda insanı tahakküme maruz bırakmaktadır. Daha önceki değerlendirmelerimizden, en azından başka şeyler aynı kaldığında, örneğin en azından kimse karşı fikir belirtmediğinde bunun ortak bir inanç meselesi haline geleceğini ve böylece kamusal hayatta kayda geçeceğini biliyoruz. Ve yine biliyoruz ki, eğer bu bir ortak inanç konusu haline gelirse, insanların tahakkümsüzlüğü onlara daha önce tartıştığımız gibi büyük yararlar sağlar. İnsanlar neyin seçim alanlarında bulunup neyin bulunmadığından emin olabilirler; güçlülerle ilişkilerinde titizlenme ve stratejiye başvurma endişesinden kurtulabilirler ve toplumda başkalarıyla eşit statüye sahip olma duygusunun tadını çıkarabilirler. Hiç kimsenin keyfi olarak hayatlarına müdahale edemeyeceğine dair ortak bir bilinçle başkalarının gözünün içine bakabilirler.

Ancak eğer insanların tahakkümsüzlükleri bu yararları sadece o tahakkümsüzlüğün ortak bilinçte ve kamusal hayatta yerleşik hale geldiği oranda sağlıyorsa, cumhuriyetçi devlet için, özellikle yurttaşları için fiili olarak yüksek bir derecede tahakkümsüzlük sağlamakta olan devlet için, insanların tahakkümsüzlüğünün kamusal hayatta kayda geçtiğinden emin olmak en önemli meseledir. Farz

edelim ki, bir devlet tahakkümsüzlük sağlasın ama iç ya da dış düşmanlarının birçok yurttaşını sağlanmadığına ikna etmesine izin versin. Sonuç acıklı ve iç paralayıcı olurdu. Âdeta halkı vaat edilmiş topraklara getirmiş olan devlet, onları oraya getirdiğine ikna edemeyecektir.

Devlet kamusal hayatla yalnızca halkı, sağlanan tahakkümsüzlükten yarar gördüğüne inandırmak için ilgilenmeyecektir; bizatihi tahakkümsüzlük davası devletin kamusal hayata eğilmesinin nedenini oluşturur. Bir cemaatin kamusal hayatında kayda geçen şey insanların tahakkümsüzlüğü ne kadar ilerleteceklerine ilişkin önemli etkiler yapabilir. Eğer bir kişinin korunduğu ortak bir inanış konusu olarak kayda geçmişse, önceki değerleri ne olursa olsun koruma önlemleri çok daha verimli olacaktır. Kişinin korunmadığı kayda geçmişse, koruma daha az verimli olacaktır. Eğer şu ya da bu önlemin tahakkümsüzlüğü artırmak için gerekli olduğu kayda geçerse bu kayıt inanışların güvenilir ya da güvenilmez oluşları oranında tahakkümsüzlük davasına hizmet edecek ya da engel olacaktır. Ve böyle sürer gider. Yaratılan tahakkümsüzlüğün getirdiği yararları gerçekleştirme hedefi değil, tahakkümsüzlük yaratma hedefi devlete cemaatin kamusal hayatıyla ilgilenmesi için haklı bir neden sağlar.

Bir cumhuriyetçi devlet kamusal hayat vizyonunu nasıl geliştirebilecektir? Bu alandaki politik uygulamalara ilişkin çok sayıda mesele vardır. Bu meseleler birçok çağdaş demokraside kamusal hayatın başına bela kesilmiş olan zorluklar üzerine düşünmeye başlar başlamaz kendini gösterir.

Çok çarpıcı olan birinci zorluk birçok toplumda, kentsel, kırsal ve doğal olmak üzere, kamusal alanın kaybıdır. Örneğin birçok Amerikan şehrinde ortaya çıkmakta olan yerleşme ve ticari hayat biçimlerini düşünün. Orta sınıf, şehir merkezlerindeki şiddetin düzeyini bir tehdit olarak görmekte ve buna kamusal mekânlardan çekilerek karşılık vermektedir. Ev ya da sokak ya da banliyö, belki özel güvenlik şirketlerinin gözetimine terk edilerek sıkı güvenlik altına alınmış ve düşman şehirden kaçıp sığınılan bir yer halini almıştır. Büro ya da işyeri şehir içinde olsa bile giderek şehirden kopmaktadır; özel park yerlerinden çalışma alanlarına doğrudan geçiş yapılmaktadır ve öğle yemeği mekân içinde sağlanmaktadır.

Ortaya çıkmakta olan bu yapı kamusal hayat için son derece uğursuz işaretler taşıyan bir yapıdır çünkü böyle bir şey insanların toplum içindeki öteki insanlar hakkındaki görüşlerinin, özel olarak kendi sınıflarına ve çevrelerine ait olmayanlar hakkındaki görüşlerinin fanteziye yenik düşmesini getirmektedir. Farklı kesimler arasında doğrudan deneyimden ve ilişkiden yoksun insanlar toplumda neyin genel inanış ve beklenti konusu olduğuna dair her türlü anlayıştan yoksun kalabilir.

Kamusal hayatın daralması bir sorundur sorun olmasına, ancak bu sorun insanların içinde yaşadıkları çevreye ilişkin elde ettikleri enformasyonun genelde son derece önyargılı olması gibi bağlantılı bir zorluk yüzünden daha içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Çağdaş demokraside gazete ve televizyon haberciliği piyasa araştırmaları tarafından yönlendirilmekte ve çarpıcı olanın cazibesine kapılarak gitgide daha fazla dikizcilik heyecanı ve dikizciye özgü öfke ve panik eseri korku yaratmaya ilgi duymaktadır. Kuşkusuz ve ne yazık ki, bizi kuşatan toplum hakkında sunulan imge, çürütülmesine ve inkârına meydan vermeyecek bir biçimde kök salmıştır. Ancak bu imge öylesine tek yanlıdır ki, genelde bir kâbus gibi üzerimize çökmektedir.

Kamusal hayat açısından üçüncü zorluk, kamuoyu denen şeyin demokratik toplumlarda genellikle oluşum –oluşturulma, gerçeklik kazandırılma– biçiminden gelir. Burada yine medyanın önemli bir rolü vardır ve yine medya toplumu fena halde hayal kırıklığına uğratır. Bazen medya son derece tartışmalı ve sıklıkla kesimsel amaçlarla güdülenmiş kamuoyu hesabına davranır. Ve bazen de son derece aldatıcı anketlere dayanarak kamuoyu adına açıklamalar yapar. Ancak medya az ya da çok iyi tasarlanmış anketlere dayansa bile, hâlâ ciddi olarak yanıltıcıdır. Bunun nedeni anket yapılan kişinin söylediklerini ciddi olarak düşünmesi için bir nedeninin olmamasıdır; ankete katılan kişiler sanki verdiği bireysel yanıt hiçbir şeyi etkilemeyecekmiş gibi ve sanki kendisinden istenen karşılığa uygun olarak yanıt vermek zorundaymış gibi davranır (Brennan ve Lomasky 1993; Fiskin 1991; 1995). Ankete katılan kişinin şaşkınlık, hayal kırıklığı, kötülük vb. izlenimi vermek için bu fırsattan yararlanmak gibi bir amacı da olabilir.

Kamusal alan, kamusal enformasyon ve kamuoyu yoklama-

larının getirdiği sorunlardan bahsettim. Kamusal hayat üzerindeki bu türden baskılar tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilme ve özel olarak tahakkümsüzlüğün fiilen elde edilebilirliğine ilişkin sağlam bir bilinç yaratma imkânlarını azaltır. Cumhuriyetçi devlet böylesi zorluklara yanıt vermek için ne tür politikalar benimsemelidir? Daha önce belirtmiş olduğum gibi, benim politika araştırması kapsamına girecek herhangi bir konuya değinmek gibi bir niyetim yok, ama en azından ilk bakışta savunulabilecek bazı girişimlere değinmemiz yararlı olabilir.

Kamusal alandaki daralmanın getirdiği sorunlar göründüğü kadarıyla radikal eylem gerektirir. Bu sorunların üstesinden gelmek için, geçtiğimiz yıllarda ortalığı saran liberteryanizm tarafından aşındırılmış bir tür ortak, kamusal çevre oluşturma yönünde politik bir kararlılık gerekir. Liberter akımın dayandığı varsayım sıklıkla devletin kendini kamusal alanın iyileştirilmesine vermesinin vergi ödeyenlere karşı insafsız bir dayatma olduğu ve her halükârda kamusal alanın kamunun gerçekten istediği bir şey olup olmadığının belirsizliği yönündedir; bunun için gösterilen kanıt ise gariptir, artan bir biçimde özel alana çekilme ve giderek daha fazla özel güvenlik arayışıdır. Ancak cumhuriyetçi yaklaşımın tümden farklı bir bakış açısı sunacağını vurgulamaya bile gerek duymuyorum. Elbette, devlet eğer gözetilen yarar, kolayca ulaşılan bir kamusal alansa vergi mükelleflerine makul dayatmalarda bulunabilir ve elbette böyle bir kamusal alanın yurttaşların bakış açısından istenir bir şey olduğunu varsayabiliriz; son tahlilde bu, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün eksiksiz gerçekleşmesinin bir önkoşuludur.

Devlet genelde toplumda olan bitenler konusunda halkın elde ettiği enformasyonun düşük kalitesine ilişkin ne yapmalıdır? Herşeyden önce medyada çok sayıda farklı sesin olması önemlidir. Bu da iletişim araçlarının mülkiyet ve kontrolünün birkaç elde toplanmasına izin verilmemesini gerektirir. Ve bu devletin ticari hayata hâkim farklı çıkarların temsilcilerinin yönlendirdiği bir medya kurmasını ya da böyle bir medyaya mali destek sağlamasını gerektirir; örneğin, devlet yarı özerk basın-yayın hizmetlerini desteklemeli ve cemaat temelli medyanın büyümesini elinden geldiğince yüreklendirmelidir. Devlet elbette aynı zamanda medya

düzenlemelerinde sorumluluk üstlenmelidir ama yine de bu noktada en iyi hareket tarzı neredeyse kesin olarak medya örgütlenmeleri arasında ciddi bir öz örgütlenmeyi yüreklendirmek olacaktır (Ayres ve Braithwaite 1992).

Nihayet, kamuoyu oluşturma sorunlarına ilişkin ne yapılmalıdır? Kamuoyu araştırmaları ve kanaat oluşturma sorunuyla başa çıkmak için son zamanlarda gündeme getirilen kayda değer bir öneri vardır. James Fishkin (1991; 1995) medyanın en azından ara sıra istişari kamuoyu araştırması adını verdiği bir faaliyet yürütmesi gerektiğini savunur. Buna göre, rasgele bir grup insan alınacak, bu insanlar gündemdeki meseleler hakkında istişarelerde bulunmak üzere bazı günler bir araya gelecekler, ortaya çıkan görüşler kamuoyuna aktarılacak ve sonra katılımcılarla anket yapılacaktır. Kanıtlar insanların kanaatlerinin bu türden istişareler süresince değişmekte olduğunu göstermektedir ve kuşkusuz kamuoyunun bildik kamuoyu araştırmaları tarafından değil de böyle istişari yoklamaların verileri tarafından temsil edilmesi ve biçimlendirilmesi tercih edilir bir şeydir. "Bildik kamuoyu yoklamaları, kamunun ne kadar küçük düşündüğünü, ne kadar az şey bildiğini ve ne kadar az önem verdiğini veri alarak ne düşündüğü noktasından hareket eder. İstişari kamuoyu yoklaması ise aksine gündemdeki sorunlar hakkında düşünmek için daha iyi fırsatlar verildiğinde kamuoyunun ne düşüneceği noktasından hareket eder" (Fishkin 1995: 45).

Son olarak kamusal alana ilişkin politikalar hakkında bir başka görüşü ele alacağız. John Rawls'a göre, herhangi bir politik idealde aranan özelliklerden biri, kendisinin aleniyet adını verdiği şeydir. İdeal, kurumlar ve girişimler akla uygun biçimde değerlendirdiğimiz bir denektaşı olarak aleni kabul ve onay görme yetisi (Rawls 1971; 130-6; 1993: 36. ders). Böyle bir ideal hiçbir gizliliğe gerek duymadığı gibi, önemli hiçbir grubu da –özel olarak öteki gruplara hoşgörü göstermeye istekli herhangi bir grubu– muhtemelen dışlamayacak (Scanlon 1982; Young 1990; Barry 1995) ve idari kurumların başarısını ölçmede herhangi bir zaafa düşmeyecektir. Bu ideal, toplumdaki herkesin bakış açısından haklı görülebilme ve haklı görüleceğini gösterebilme kapasitesi taşıyan

etkili bir ölçüt oluşturacaktır (Gaus 1990; D'Agostino 1996).

Bu bölümde ortaya sürülen düşüncelerden de anlaşılacağı gibi, cumhuriyetçi ideal kamu kuruluşlarının başarısının bir ölçüsü olarak hizmet görmekte hiçbir sorun çıkarmaz. Ve aynı şekilde devletin bu ideali gözetmesiyle haklılık kazanacağı da sorun değildir; kitabın birinci bölümünde savunduğum gibi tahakkümsüzlük olarak özgürlük idari kurumların geliştirilmesi açısından çok caziptir. Ancak tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali yalnızca aleniyet şartını yerine getirmekle kalmaz. Şimdi burada işaret etmek istediğim gibi, bu idealin ilerletilmesini gözeten cumhuriyetçi devlet aleniyeti mutlaka kamusal hayatın bir gerçeği olarak kurmayı isteyecektir. Cumhuriyetçi devlet, kurumları altında insanların yalnızca tahakkümsüzlük yaşamasını değil –bu şimdiye kadar üzerinde durduğumuz şeydir– aynı zamanda mutlaka tahakkümsüzlüğün politik ve kurumsal hayatın verimli ve özelde haklı bir ölçüt olduğunu göstermek isteyecektir.

Nedeni çok basit: Eğer devlet bu şekilde cumhuriyetçi amaca güven duyulmasını sağlayabilirse, amacı çok daha fazla etkili bir biçimde ilerletebilir (Spitz 1995a; Philp 1996). Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün istenir bir şey ve devletin bunu gözetmekte haklı olduğu paylaşılan bir kanaat olsun. Bu durumda, söz konusu yarar daha temelli bir biçimde değerlendirileceğinden, tahakkümsüzlüğü yaşamanın arzulanır bir şey olduğu, çok daha somut bir hale gelecektir. Ve bu durumda, insanların ilişkilerinde tahakkümsüzlüğü yaşaması, kendi açılarından kuvvetle muhtemel olacaktır. İnsanların tahakkümsüzlüğün yararına ilişkin ahlâki değerlendirmeleri geliştikçe, her bir kişi muhtemelen başkasının haklarını ihlal etmemek için daha fazla neden bulacaktır. Herkesin başkalarının haklarını ihlal etmemek için ek bir ahlâki gerekçesi ve herkesin saygınlığına ilişkin ek bir gerekçesi olacaktır. Eğer tahakkümsüzlüğün ahlâki arzulanırlığı ortak bir inanış olarak yerleşmişse, başkalarının haklarını çiğnemek bir utanç konusu haline gelecektir.

Daha önce cumhuriyetçi devletin, insanlarının tahakkümsüzlüğünün, kamusal hayatta yerleşik olmasını istemekle yükümlü olduğunu görmüştük ve bu amaca uygun olarak yürütmek zorunda

kalabileceği politikaların bazılarına bakmıştık. Bu son değerlendirmenin gösterdiği gibi, devlet yalnızca tahakkümsüzlüğün yasal ve kültürel gerçekliğini değil, ahlâki arzulanırlığını da kurmaya çalışacaktır. Cumhuriyetçi devletle sivil toplum arasındaki ilişkiyi ele alırken, son bölümde bu önemli noktaya tekrar döneceğim.

VI
Cumhuriyetçi biçimler: Anayasacılık ve demokrasi



Son bölümde insanların karşılıklı ilişkilerinde ortaya çıkan sorunlarla –*dominium*'un ya da kontrolün değişik düzeylerinin getirdiği sorunlarla– başa çıkmak için cumhuriyetçi devletin yapması beklenen şeylere baktık. Ancak sürekli üstünde durduğum gibi bizatihi devlet *dominium*'dan çok *imperium*'un getirdiği türden bir tahakküm faili haline gelebilir. Bu bölümde cumhuriyetçi devletin eğer cumhuriyetçi hedefleri gözetmekten böyle bir taviz vermeyecekse, alması gereken biçimlere bakacağız. Hedeflerle biçimler arasındaki ayrım elbette genel kural ya da açık seçik bir ayrım değildir ama söz konusu odak kaymasını gayet iyi anlatır.

Kendini cumhuriyetçi davalara ve politikalara adamış devlet de içinde olmak üzere, devletin birimleri sistematik olarak insanların

hayatlarına müdahale eder: Bunlar halkı bir bütün olarak ortak yasalar dayatmakla baskı altına alır ve nüfusu oluşturan tek tek bireyleri bu yasaların ve yasal yaptırımların uygulanması sürecinde baskı altına alır. Eğer devletin bu şekilde yaptığı müdahaleler keyfiliğe izin veriyorsa, bizatihi özgürlüğü kısıtlamanın bir kaynağı olacaktır. Ve böylelikle bizi ilgilendiren soru hemen kendini gösteriyor. Devlet nasıl örgütlenmelidir ki, devlet müdahalesi çok az keyfilik içersin ya da hiç içermesin?

Soru, devletin baskı aygıtlarında keyfi iradenin en alt seviyeye indirilmesi için ne tür düzenlemelerin yapılabileceğidir. Bu aşamada insani zaaflara karşı nasıl önlem alınacağı ile değil –bu konuya gelecek bölümde değineceğiz– hükümet organlarının, hatta mükemmel bir biçimde kamuya hizmet aşkıyla dolu birimlerin keyfi bir temelde baskıcı kararlar alabilme ihtimaline karşı ne tür önlemler alınabileceği ile ilgiliyiz. Aklımızdan çıkarmamamız gereken şey, son tahlilde, hükümet organları her zaman kararlar alırken sıradan yurttaşların çıkarlarına ve fikirlerine saygı gösterse bile, bu organların böyle yapmama kapasitesine sahip olmalarının, keyfi bir temelde müdahale gücüne sahip olmalarının söz konusu yurttaşlar üzerinde tahakküm kurdukları anlamına geleceğidir. Ya da en azından, erdemleri onlara sıradan halkın çıkarları ve fikirlerini izleyeceğine dair ancak mükemmel olmayan bir garanti verdiği oranda, bu anlam çıkacaktır.

Bu soruna benim yanıtım çeşitli noktalarda geleneksel cumhuriyetçi yazarlar arasında kurumsal konularda gözümüze –en azından benim gözüme– çarpan bir konsensüsle bağlantılıdır ve yanıtımın söz konusu gelenekle ne oranda uyum sağladığını göstereceğim. Ancak bu tartışma unutmamalıyız ki tarihsel değil teorik bir alıştırma olarak düşünülmüştür. Verilen özetin geleneksel bir konsensüs ile uyum içinde olduğunun görülmesini sevinçle karşılarız ama bu tesadüfi bir sonuçtur. Sevinçle karşılarız çünkü bu cumhuriyetçilerin asıl kaygılarının gerçekten de tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesi olduğununun kanıtıdır; tesadüfidir çünkü üzerinde durulan birincil nokta cumhuriyetçi inanışları ayrıntılarıyla yeniden kurgulamak değil, tahakkümsüzlük olarak özgürlük biçimindeki cumhuriyetçi hedefin ciddiye alınmasının ne anlama geleceğini araştırmaktır.

Bu tartışmada savunulan görüşler geleneksel cumhuriyetçi öğretiyle uyumlu olmasına uyumludur ama içerik olarak da boş değildir. Bunlar hukuk düzeni, kuvvetler ayrımı ve demokratik hesap verme gibi yerleşik kurumsal idealleri onaylar ama aynı zamanda bu idealleri ayırt edici bir temelde destekler ve bazen içeriklerinin hiç de ortodoks olmayan bir biçimde yeniden formüle edilmesine hizmet eder. Ben cumhuriyetçi gelenekle olan sürekliliklere dikkat çekecek, ama aynı zamanda az ya da çok yerleşik düşünce biçimlerinden farklı noktalara işaret edeceğim.

Tartışmam iki alt başlıktan oluşuyor. Birinci alt başlıkta, ideal cumhuriyette anayasal yaptırımlara duyulan ihtiyacı tartışırken, ikincide karar alma kuvvetinin cumhuriyetçi devlette demokratik olarak kontrol altına alınması gereğini işleyeceğim. Anayasal yaptırımlarla ilgili tezime göre, cumhuriyetçi araçlar iktidardakiler tarafından manipüle edilebilir olmamalıdır ve demokratik denetim kavrayışımın özü bir cumhuriyetçi yönetimin yaptığı her şeye, bunlardan etkilenenler tarafından etkili bir biçimde karşı çıkılabilir olmasını gerektir.

A. ANAYASACILIK VE MANİPÜLE EDİLEMEZLİK

Eğer cumhuriyetçi devletin keyfi, tahakkümcü bir biçim almaktan kaçınmasını istiyorsak, cumhuriyetçi amaçların ilerletilmesini sağlayan araçlarının niteliği nasıl olmalıdır? Bu cephede diğer şeyler aynı kalmak koşuluyla, araçların aksi halde başarılı olduklarını varsaydığımızda, ilk arzu edilen şey bu araçların keyfi güç kullanılmasına mümkün olduğunca az yer tanimasını garanti altına almak olmalıdır. Eğer bu araçlar bizatihi *imperium*'un getirdiği türden bir tahakküme yer bırakıyorsa, kurumlar kurmanın ya da *dominium*'un getirdiği tahakkümü azaltacak girişimler başlatmanın anlamı olmayacaktır; bir yanda kazanılan öte yanda kaybedilecektir, belki fazlasıyla.

Buradan hareketle cumhuriyetçi devletin kullandığı araçların olabildiğince manipüle edilemez olması gerektiğini söyleyebiliriz. Daha ileri kamusal hedeflere ulaşmak için tasarlanmış bu araçlar keyfi, belki de kesimsel bir temelde kullanılmaya en üst seviyede

dayanıklı olmalıdır. Hiçbir kişi ya da grubun araçların nasıl kullanılacağı konusunda takdir hakkı olmamalıdır. Hiç kimse, tamamen iyi niyetle ve kamuya hizmet amacıyla olsa bile ve elbette yurttaşlarının hayatlarına kendi kesimsel amaçları için müdahaleye yetkili olsa bile, bu araçları kendi eline alamamalıdır. Söz konusu kurumların ve girişimlerin hiç kimsenin kişisel kaprisine göre manipüle edilmesine izin verilmemelidir.

Cumhuriyetçi araçlar en üst seviyede nasıl manipüle edilemez kılınabilirler? Cumhuriyetçi amaçlarla ilgili sorunlarda olduğu gibi burada da ampirik gerçekleri hesaba katmak esastır ve saf felsefi bir temelde eksiksiz bir plan tasarlamak imkânsızdır. Ama akla yatkın her senaryoda manipüle edilemez bir sistemin yerine getirmesi gerekli üç genel koşul vardır ve ben de bunlar üzerinde duracağım. Birinci koşul, James Harrington'ın (1992: 81) ifadesiyle, sistemin "kişilerin değil hukukun düzeni" olmasıdır; ikincisi, sistemin yasal kuvvetleri farklı taraflar arasında dağıtması gerektiğidir; ve üçüncüsü, sistemin çoğunluk iradesine karşı görece dayanıklı kılınması gerektiğidir. Hukuk düzeni koşulunun yasaların yeri ve içeriğiyle, kuvvetlerin dağıtılmasının yasaların günlük yaşamda işleyişleriyle ve çoğunluk karşıtı koşulun yasaların meşru olarak değişebilme biçimleriyle ilgisi vardır.

Bu koşulların hepsi iktidardakilerin iradelerine karşı çıkılmasına hizmet eder; onlar hükümetin örgütlenmesini daha kolay değil, daha zor hale getirirler. Bu anlamda onlar resmi anayasal yaptırımlar gibi işlerler ve bizim anayasacılık diyebileceğimiz şeye duyulan bir inancı temsil ederler. Nerede güçlü olanların iradesini kısıtlamanın yasal olarak yerleşik yolları varsa, bu kısıtlamalar resmi bir anayasada yazılı olmasa bile, orada anayasacılık vardır. Tarihçi F. W. Maitland geçtiğimiz yüzyılda, demokratik yönetimin en önemli başarısının böylesi bir anayasacılığa yaptığı katkı olduğunu savunuyordu.

> Yönetimlere demokratik bir unsurun eklenmesi "başkalarının tutarsız, belirsiz, bilinmeyen iradesi"ne daha az tabi olmamızı sağlamıştır; bunun nedeni artık rıza göstermediğimiz daha az yasamızın olması değil, yönetim aygıtındaki sürtüşmelerin artması, bu aygıtı keyfine göre kullanmanın neredeyse imkânsız hale gelmesidir. Keyfi güç kul-

lanımının en imkânsız olduğu yönetim demokrasi değil, çok karmaşık bir yönetim biçimidir. (Maitland 1981: 84-85)

Hukukun üstünlüğü koşulu

Hukuk düzeni iki özellik gösterir. Birincisi, yasaların belli bir şeklinin olmasını, kabaca, çağdaş hukuk kuralı teorisyenlerinin (Fuller 1971; Ten 1993) açıkladığı yaptırımlara uymasını gerektirir. Yasalar genel olmalı ve yasa koyucular da dahil herkese uygulanmalıdır; yasalar ilan edilmeli ve uygulanacağı herkes için önceden bilinir olmalıdır; yasalar anlaşılır, tutarlı olmalı ve sürekli değişikliğe uğramamalıdır vb.

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

Hukuk düzeninin ikinci özelliği, birinci özelliğin karşılanmış olmasını ve yürürlüğe konan her yasanın tatmin edici bir şeklinin bulunmasını önkabul olarak alır. Buna göre, yasal bir temelde, yani elindeki konuyu meclise sunarak davranmak ile daha tikelci bir biçimde davranmak arasında seçim hakkı olduğunda, hükümetin her zaman birinciyi, ilkeli yaklaşımı tercih etmesi gerekir. Yasal olduğu takdirde, hükümet faaliyetinin iyicil olacağını varsayamayız. Bunun anlamı, hükümet eylemine gerçekten de ihtiyaç varsa, bu eylemin her zaman yasa benzeri kararlar yoluyla, özel olarak

hukuk kuralının getirdiği yaptırımlara saygı gösteren kararlar yoluyla –yani *ad hoc* ya da *ex post* olmayan kararlar yoluyla– yürütülmesi gerektiğidir.

Bu fikrin altında yatan cumhuriyetçi mantığa göre, kararı oluşturanların iradesiyle keyfi bir temelde tikelci karar alınabildiği yerde, ilkelere uygun yasa maddesi öyle kolayca manipüle edilemeyecektir. Yasama, potansiyel karar oluşturucular da dahil, genelde halkı ilgilendirecektir ve karar oluşturucuların yasayı keyfi bir temelde yürütmeleri –ne yazık ki, hâlâ mümkün olsa bile– kolay olmayacaktır.

Joseph Priestley'nin (1993: 140) işaret ettiği karşıtlığı, Britanya'nın Amerika'da vergi toplaması ile Britanya'da vergi toplamasının anlamı arasındaki karşıtlığı düşünelim. Priestley'nin söylediğine göre Amerikalılar, Parlamento üyeleri onlara vergi koyduğunda, onların "kendilerini vergilendirmekten çok uzak olduğu, aynı zamanda kendilerini rahatlattığı" şikâyetinde bulunmuşlardı. Ama Britanyalılar'ın böyle bir şikâyeti yoktu çünkü, hukukun üstünlüğü koşuluna göre olması gerektiği gibi, Britanya Parlamentosu üyeleri Britanya için kabul ettikleri yasalara tabiydiler. Ve dolayısıyla Britanya Parlamentosu üyeleri kendilerini dışarda tutarak Britanya halkına vergi koyamazlardı.

Hukuk düzenini olabildiğince genişletme fikrinin, özgün olarak ilkelere göre karar almayı tikelci karar almaya yeğleme fikrinin, hükümetin nasıl yönetileceğine ilişkin çok fazla uzantısı vardır. Buna göre parlamento her zaman, önüne gelen her mesele hakkında, bilinen hukuk kuralları çerçevesinde yasama görevini yerine getirmelidir. Ama hukukun üstünlüğü koşulu aynı zamanda hükümetin öteki birimlerinin de her zaman ilkelere ve hukuka uygun davranmaya zorlanması gerektiği anlamına da gelir. Bu organların ancak hukukun verdiği yetkiyle ve ancak hukukun gereklerine uygun bir biçimde hareket etmelerine izin verilmelidir. Bu organlar, örneğin suç işlediğine inanılan kişilerin tutuklanması, suçlanması ve yargılanması durumunda, yardıma ihtiyaç duyanların ve yardıma hak kazananların tespitinde ya da hükümet birimlerinin nerede üstleneceği ve kaynakların nerelere akıtılacağını belirlemede vb. yerleşik uygulama esaslarına ve yöntemlerine uymak zorunda kalacaklardır. Hukuk düzeni, geniş bir ufka yayılan politik

cephelerde usulüne uygun davranılmasını gerektirir.

Gelgelelim, her duruma özgü ayrıntılı bir kuralımız olmaksızın da usüle uygunluğa önem verebiliriz. Eğer yasalar böylesi her duruma özgü ayrıntılı bir biçimde düzenlenirse bu yasayı manipüle edilemez kılar ama bu kadar ayrıntıya inen yasaların anlamı hükümet organlarının tüm takdir haklarını ellerinden almak, dolayısıyla hükümet eyleminin özel durumların gereklerine yanıt verme ihtimalini tümüyle ortadan kaldırmaktır. Ve resmi yanıtların böylesine sıkı kurallara bağlanması neredeyse kesin olarak hükümetlerin geçen bölümde tartıştığımız cumhuriyetçi amaçları ilerletme kapasitesini azaltacaktır. Bu tespit ışığında diyebiliriz ki, en iyi yasa hükümet birimlerinin eline, bu birimlerin bütünüyle keyfi bir temelde davranmalarının önüne geçmek için alınmış başka önlemlere –örneğin, bu bölümde göreceğimiz itiraz edebilirlik önlemlerine– bağlı kalarak belli bir takdir yetkisi bırakan yasadır. En iyi yasa her zaman hükümet birimlerinin belli yaptırımlara tabi olmasını gerektirecek, her zaman usule ilişkin belli bazı önlemler getirecek ama aynı zamanda önemli bir oranda takdir yetkisine de izin verecektir.

Bir hukuk düzenine sahip olmak, cumhuriyetçi tez için, her şeyin kurallara bağlanması demek değildir, aşırı bir usulcülüğe saplanıp kalmamızı gerektirmez (Schauer 1991; Campbell 1996). Hukuk düzeni, yasalar tespit ettiği usule ilişkin sınırlar içinde belli bir takdir yetkisi kullanmalarına izin verse bile, hükümet organlarının her zaman yasaya uygun hareket etmesini gerektirir. En iyi hukuk sistemi çeşitli takdir yetkilerine, önceden kestirebilirliği azaltan takdir haklarına (Waldron 1989) bile izin verebilir yeter ki takdir hakkı keyfiliği önleyen yaptırımlar çerçevesinde kullanılsın.

Özelliklerinden her ikisini de taşıyan hukuk devleti koşulunun zorunluluğu cumhuriyetçi gelenekte çok fazla vurgulanmıştır. Örneğin, Algernon Sydney'ye (1990: 440, karş. 465) göre, "Bir kişinin halkın iyiliği ve onların özgürlüklerini korumak için, hukukun üstünde keyfince yönetmesini sağlayacak mutlak bir güce sahip olmasını istemekten daha saçma bir şey olamaz, çünkü böyle bir gücün olduğu yerde hiçbir özgürlük yaşayamaz." Hükümet eyleminin sırf arkasında bir bireyin ya da bir grubun keyfi güç uygulayabildiği bir paravan haline gelmemesini sağlamak için bu

koşul vazgeçilmez kabul ediliyordu. Bunun anlamı, Mary Astell tarafından "efendilerimize" atfen söylediği gibi, yasanın "ona göre yaşanan yerleşik bir Kural" olmasıydı ve bu yönetimin "tutarsız, belirsiz, bilinmez, keyfi İrade" teşkil etmemesinin sağlanmasına hizmet ediyordu (Hill 1986: 76).

Cumhuriyetçilerin hukuk devleti inancı genelde liberal teorisyenler tarafından onaylanmış ve Marksistler ile eleştirel yasal araştırmalar hareketi içinden birçok kişi tarafından eleştirilmiştir (Kelman 1987; Marksizm ve hukuk düzeni için bkz. Krygier 1990). Eleştiriler genellikle hukuk düzeninin getirdiği yaptırımların hiçbir zaman etkili olamadığı ve bunların yalnızca hukukun genelde sınıf temelli ve tek yanlı olduğu gerçeğini örtmeye hizmet edebileceği şeklindedir. Elbette, hükümetin yasaya göre davranması şartının keyfi güç kullanma karşısında korunmaya yetmeyebileceği sonucuna varabiliriz; zaten bunu kabul ettiğimizden dolayı bir sonraki alt başlıkta demokratik itiraz hakkına duyulan ihtiyacı ele alıyoruz. Sorun, bu şartın tam etkili olup olmadığı değil bir ölçüde faydalı olup olmadığıdır ve faydalı olduğuna ilişkin kanıtlar ağır basmaktadır.

E. P. Thompson gibi solcu tarihçilerin eserleri göstermektedir ki, örneğin yasalar güçlüler tarafından sıklıkla ihlal edilmekle birlikte aynı zamanda yoksullar ve çaresizlerin savunulması için bir payanda olarak da hizmet görmektedir. Thompson, on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde yasa kurallarını güçlülerin belirlediğini anlatırken şöyle yazmaktadır:

> Bizatihi kendi savunmaları için seçtikleri aracın doğası gereği, araç diğerlerini dışlayarak yalnızca kendi sınıfları için kullanılamazdı. Biçimleri ve gelenekleri ile hukuk, mecburen her tür ve kademeden insanı kapsayacak şekilde genişletilmesi zorunlu olan eşitlik ve evrensellik ilkeleri gerektirir. (Thompson 1975: 264)

Hukuk konusundaki bu hüküm, hükümetlerin ne yapmaya haklarının olduğu ve özelde yasaların söz konusunu yaptırımlar getirmediğinde yurttaşlar üzerinde ne kadar tahakküm kurabileceğine ilişkin yirminci yüzyıl deneyimleriyle oluştu. Philip Selznick (1992: 64) bu noktayı özellikle vurgular.

Özgürlük mücadelesinde –örneğin, Doğu Avrupa ya da Güney Afrika'da– gündemin ilk sıralarında politik manipülasyona dayanabilen yasal kurumları oluşturmak ya da yeniden oluşturmak bulunmaktadır. Baskı altında inleyenler için, hukuk yönetimine ilişkin "burjuva adaleti" ya da "liberal yasalcılık" eleştirisi ancak nahiflik ya da kalpsizlik, ya da ikisi birden olarak algılanabilir.

Blandine Kriegel (1995: 49) bu sonucu genelleştirerek şöyle yazar: "Bireysel özgürlük fikri, hukuk kuralları çerçevesinde devletin büyük yeniliği ve köleliği reddeden ilk hukuki ve politik yapının kurulmasıydı."

Kuvvetler ayrımı koşulu

Manipüle edilemez anayasal bir yönetim sisteminin arzu edilir olmasının getirdiği ikinci koşul, herhangi bir hukuk rejimi çerçevesinde yetkililerin sahip olduğu güçlerin dağıtılmasıdır. Hukuk düzeni koşulu yasanın yeri ve içeriği ile ilgiliyken, bu koşul yasanın işleyişine ilişkindir.

Hukukun olduğu yerde zorunlu olarak yerine getirilmesi gereken farklı roller vardır. Ancak on sekizinci yüzyılda yapılabilen –en bilineni Montesquieu'nün (1989) eserlerinde– sınıflandırmada yasanın yapılması, yasanın uygulanması ya da yürütülmesi ve yasanın uygulanmak zorunda olduğu olduğu tartışmalı durumlarda yargılama işlevlerinden bahsedilir. Kuvvetler ayrımı bu işlevlerin olabildiğince ayrı olmalarını gerektirir. Bunun nedeni, en azından cumhuriyetçi bakış açısından az çok bellidir. İşlevlerin bir kişinin ya da grubun elinde toplanması muhtemelen söz konusu tarafın başkaları üzerinde az çok keyfi güce sahip olmasını getirecektir; bu da onların yasalarla görece dizginlenmemiş bir biçimde oynayabilmeleri anlamına gelir. Federalist 47'de Madison'ın belirttiği gibi, "Bütün kuvvetlerin, yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin, ister bir kişi, ister birkaç kişi ya da çok kişi olsun, ister miras yoluyla isterse kendi kendini tayin ederek olsun, aynı elde toplanmasına haklı olarak tiranlık denecektir" (Madison vd. 1987: 303).

Eğer yasa koyucuların var olan belli yasalar ya da ilkelerle tu-

tarlı bir biçimde yasa çıkarmalarına izin verilecekse, çıkarılan yasaların bu yaptırımlara uyup uymadığına karar verenlerin yasa koyucuların kendileri olmaması önemlidir. Yine, eğer yasaları uygulayanların uygulama tarzları mevcut yasalara uymalarını gerektiriyorsa, kendi kendilerinin yargıcı olmamaları önemlidir; konuya ilişkin yargı gücünün başkalarının ellerinde olması önemlidir (bkz. Montesquieu 1989: 157). Yasama, yürütme ve yargı kuvvetleri farklı taraflar ve organlar arasında dağıtılmalıdır.

Kuvvetlere ilişkin tam bir sınıflandırma, kuvvetler ayrımı denen şeyin cumhuriyetçi gelenekte belki de en önde gelen tema haline geldiği on sekizinci yüzyılda ancak ortaya çıkmakla birlikte, cumhuriyetçiler çok daha önceleri kuvvetlerin dağıtılması konusunda ısrar etmişlerdi (Vile 1967). Örneğin, Marchamont Nedham, 1657'de yasama ve yürütme kuvvetlerinin –yürütme yasamayı da içine alıyordu– karıştırılmasını hükümetin büyük bir hatası olarak betimlediğinde, çok yeni bir şey söylemiş olmuyordu.

> Bir nebze özgürlükten bahsedebileceğimiz tüm Krallıklar ve Devletlerde, Yasama ve Yürütme Kuvvetleri ayrı ayrı ellerde toplanabilmiştir: Yani, yasa yapıcılar Hükümetin Kuralları olarak Yasaları koyarlar ve sonra Kuvveti bu Kurallara göre yönetsinler diye başkalarının eline verirler (kendi ellerine almazlar). (Gwyn 1965: 131)

Şimdiye kadar, yasalarla ilişkili işlevlerin ayrılığı üzerinde yoğunlaştık. Ama gücün dağıtılması koşulu başka alanlarda da önemlidir. Gücün dağıtılmasından yana cumhuriyetçi mantık, başka şeyler eşit olduğunda yasaların manipüle edilemezliğini artırmak ve başkaları üzerinde keyfi iktidar kuran hükümetler karşısında koruma sağlamaktan yanadır. Varsayım şudur: Eğer güç, şu ya da bu kişide birikmesi anlamında yerelleşmişse, potansiyel olarak tahakkümcüdür. Bu mantık çerçevesinde, bizim aradığımız gücün dağıtılması yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin ayrılığı yanında başka önlemlere de destek olabilecektir.

Destek olabileceği önlemlerden biri, her biri ayrı temele dayanan iki parlamentolu bir düzenlemedir; gerçekten de, böyle bir iki meclislilik göreceğimiz gibi birçok bakımdan cumhuriyetçilik için cazip olacaktır. Aynı şekilde bildik başka bir önlem de içinde

olmak üzere bir dizi eyaletin merkezi hükümetle güçleri paylaştığı federal bir sistemle başarılan güçlerin ademimerkezileştirilmesidir; cumhuriyetçilerin geleneksel olarak federasyonlardan yana olmaları tesadüf değildir. Başka, bu defa yeni bir önlem de hükümetlerin belli uluslararası anlaşma ve uzlaşmalara uymayı kabul ettiği oranda çağdaş dünyada gerçekleştirilebilir güç dağıtımıdır; bu aslında bu anlaşmaları yorumlayan uluslararası organlara güç aktarımı demektir. Böylesi bir uygulama, resmi gücün tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün mevcut haliyle güven altında olabileceği kadar dağıtılmasını isteyenler tarafından muhtemelen memnuniyetle karşılanacaktır (Majone 1996).

Gücün dağıtılmasının yasama, yürütme ve yargı işlevlerinin ayrılmasından daha fazlasının gerektirdiğini söylerken, eski cumhuriyetçi geleneğe sadık kalıyorum. Bu gelenek içinde, işlevsel ayrım gücün dağıtılmasına ilişkin daha büyük bir projenin parçasıdır. Bu proje öz olarak farklı sektörlerin teşkil edildiği ve gücün kısmen şu temsili organa –belki şu temsilciler meclisine– kısmen bu organa verildiği eski karma hükümet idealinde vardır (Gwyn 1965; Vile 1967). Bu proje yalnızca işlevlerin ayrılmasından taviz verilmesine değil, herkesin kendi davasında yargıç olmasına ve herkesin hem jüri hem yargıç olmasına karşı da tutum alır.

Güçlerin dağıtılmasına, özelde işlevlerin bölünmesine ilişkin cumhuriyetçi mantık bunları destekleyen olası öteki dayanaklarla çatışacaktır. Farz edelim ki, siz yalnızca halkın yasaları yapmasından yana bir popülistsiniz; örneğin, siz parlamentocu bir zihniyettesiniz ve halkın temsilcilerinin yalnızca tek yasal egemen olduğunu düşünüyorsunuz (Dicey 1960). Bu durumda, siz yasa yapma gücünün hiçbir zaman başka yere, özel olarak da hiçbir zaman seçilmemiş kişilerin ellerine verilmemesi gerektiğini ısrarla savunacaksınız. Kuvvetler ayrılığı ne gerektiriyorsa harfi harfine uygulamakta, en azından yasa yapma gücü ile ilgili olarak çok titiz olacaksınız. Ama sizin bu gerekliliklere bağlılığınız cumhuriyetçi yaklaşıma can vermiş ve hâlâ vermekte olan ruhtan çok farklı bir içerik taşıyacaktır. Aslında, o başkalarına iradesini dayatan bir çoğunluk ihtimalinden rahatsız olmadığından, cumhuriyetçiliğin doğrudan lanetlediği bir öz taşıyacaktır.

Yasama, yürütme ve yargı işlevlerinin ayrılmasına ilişkin cumhuriyetçi ve popülist mantıklar arasındaki uyuşmazlık bu ayrılığın tam olarak nasıl olması gerektiğine ilişkin görüş farklılığında kendini gösterir. Cumhuriyetçiler tam bir ayrımın gerçekte uygulanabilir olmadığını düşünmekten yanadırlar; örneğin, yasayı yorumlarken mahkemelerin önemli bir oranda yasa yapma gücünü üstlenmesi kaçınılmazdır. Hatta cumhuriyetçiler tam bir ayrımın muhtemelen arzulanır bir şey olmadığını düşünebilecektir; işlevlerin gereken sıkı düzeni hükümetin cumhuriyetçi amaçları ilerletme kabiliyetinden taviz vermesine yol açabilir. Ama güçler etkin bir biçimde dağıtıldığı sürece bu onları kaygılandırmaz. Böylelikle, ABD Anayasası'nı anti-federalist itiraza karşı savunan *Federalist Papers*'ın yazarlarını bunun işlevsel sınırlarda istenmeyen oranda bir sızmaya izin vermesinden kaygı duymamışlardır (Manin 1994).

Gelgelelim, popülistlerin farklı bir görüş savunmaları lazımdır. Onlar, ister yasama isterse yürütme yönünde olsun, yasa yapma gücündeki herhangi bir sızıntının içkin olarak kötü olduğunu düşünmek durumundadır; bununla kastedilen, yasanın halk ve temsilcilerinden başka birileri tarafından yapılmasıdır. Böylelikle, popülistler olabildiğince kesin bir biçimde kuvvetlerin ayrılmasında, en azından yasa yapma gücünün ayrılmasında ısrar etmek zorundadırlar; onlar her şeyi su geçirmez bölmelere ayırma peşindedirler. ABD Anayasası'na anti-federalist itirazların esin kaynağı bu popülist tavır olabilir. Eğer öyleyse anti-federalistleri demokrasi tutkularının kendilerini asli cumhuriyetçi kaygıya, yani gücün keyfiliğine, hatta halkın gücünün keyfiliğine karşı güvence arayışına, ihanete sürüklemiş kişiler olarak görebiliriz.

Çoğunlukçuluğa karşı olma koşulu

Başka bütün şartların eşit olması halinde, cumhuriyetçi yönetim sisteminin keyfi irade tarafından en üst seviyede manipüle edilemez olması gerektiğini ileri sürdük ve bu da sistemin hukukun üstünlüğü ve kuvvetler ayrımı koşullarını karşılamasını gerektirir. Hükümetin yaptığı her şey hukuka uygun, özelde hukuk düzeni yaptırımlarını karşılayan bir hukuka uygun yapılmalıdır. Ancak hükümetin yapacağı her iş aynı kişiler ya da grup tarafından ya-

pılmamalıdır; güçler ve hükümetin yaptığı işler farklı birimler arasında dağıtılmalıdır.

Şimdi ise aynı, anayasal gerekçelerle savunulan üçüncü koşula geliyoruz. Eğer manipüle edilemez bir yönetim sistemi kuracaksak, yalnızca gücün etkin olarak dağıtıldığı bir hukuk düzenine gerek duymayacak, aynı zamanda o düzende yürürlükte olan yasaların aşırı derecede kolay, çoğunluğa göre değişime tabi olmamalarını sağlamaya da çalışmamız gerekecektir. Elbette, her yasa yenilenebilirlik özelliği taşımalıdır çünkü en makul yasalar olduğunda bile, o yasanın cumhuriyetçi bir anlam ifade etmeyi sürdüreceğinin, yani tahakkümsüzlüğü ilerletmeyi sürdüreceğinin hiçbir garantisi yoktur. Ancak çoğunlukçuluk karşıtı koşul, en azından daha temel ve önemli yasalar –tahakkümsüzlük açısından daha temel ve önemli yasalar– söz konusu olduğunda, bu yasaların değiştirilmesinin kolay olmaması gerektiğinde ısrarlıdır. Bu, özel olarak sırf parlamentodaki ve hatta nüfusun tamamındaki çoğunluk desteğinden daha fazlasını gerektirir.

Bu gerekli fazlalık elbette bir yasamadan ötekine ve bir yasa alanından diğerine değişebilecektir. Çoğunlukçuluk karşıtı korunma, yerleşik bir genel hukuk kuralı statüsü kazandıkça bir yasanın hukuki bakımdan değişimine karşı genel bir varsayımla ya da yasanın ancak özel bir koşulun yerine getirildiği durumlarda yenilenmesine izin verilmesiyle ilişkili olabilir. Ya da eğer yasa değiştirilmek üzere müzakere edilecekse, değişikliğin yapılabilmesi için alışıldık çoğunluk desteğinden fazlası istenmelidir; yasa, örneğin farklı kuruluş yapıları olan iki meclisten de geçmeli ya da eyaletlerin çoğunda seçmenlerin çoğunluğuyla geçmeli ya da üçte iki çoğunluğa tabi olmalıdır. Yasaların demokratik başarılar olduğunu düşünebiliriz ancak bizim demokrasinin farklı yollarda işlemesini sağlamamız ve Bruce Ackerman (1991) gibi daha temel ve önemli yasalarda yapılacak değişikliklerin özel olarak zorlu bir rota izlemesi gerektiğinde ısrar etmemiz lazımdır.

En azından bazı yasalarda çoğunlukçuluk karşıtı korunma sağlamaya ilişkin cumhuriyetçi tez oldukça açıktır. Çoğunluklar kolaylıkla oluşurlar, kolaylıkla sanal failler olmaktan çok fiili failler haline gelirler ve çoğunlukçu failler eğer iradeleri kısıtlanmamışsa

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

Demek ki, modern cumhuriyetçilerin çoğunluk tehditleri karşısında korunma sağlayan bazı kurumları desteklemesi lazımdır. Onların, örneğin iki meclisli parlamento, yasalar üzerinde anayasal yaptırımların kabul edilmesi ve bir haklar bildirgesinin yürürlüğe konması gibi modernlik öncesi cumhuriyetçilerin taraftar oldukları çoğunlukçuluk karşıtı önlemlere sıcak bakmaları lazımdır. Hangi çoğunlukçuluk karşıtı önlemlerin kabul edilebileceği elbette yerel koşullara bağlı olacaktır ve ampirik olarak verilerden hareket eden bir tartışma meselesidir. Ancak cumhuriyetçilerin hiçbir önlemden yana olmayacak olması pek anlaşılır bir şey değildir.

Çoğunlukçuluk karşıtı korunma yanlısı düşünce iyi yasaların –iyi yasalar, zorunlu olarak genelde yasalar değil– çoğunluk desteğine sahip olma sabitliğinden başka ölçütlerle tanımlandığı bir hukuk bilimine gerek duyar. Kuşkusuz cumhuriyetçilik böyle bir ölçütü tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinde bulur. İyi yasa, bir bütün olarak tahakkümsüzlüğü ilerleten yasa; *imperium*'a uygun düşebilen tahakkümü gündeme getirmeksizin *dominium*'un yol açtığı tahakkümü azaltan yasadır. Belki bu anlamda iyi yasanın bir tür demokratik desteği olması lazımdır; gelecek alt bölümde bu konuya eğileceğiz. Ancak çoğunluk desteğine sahip olmak kesinlikle iyi yasanın ölçütü değildir. Bu yüzden, Harold Berman'ın (1994: 1735) ifadesiyle, "yasaların nihai kaynağını kamuoyunda ve meclis iradesinde bulan" on dokuzuncu yüzyıl popülist girişimlerine karşı çıkmalıyız. Yasaları meşrulaştıran şey halkın çoğunluğunun desteğine sahip olmalarından başka yerde aranmalıdır.

Tarihte cumhuriyetçiler yasaların meşruiyeti ve çoğunlukçuluk karşıtı korunma konusunda neler düşünüyordu? Yasaların demokratik karar organlarına karşı duyarlı kılınması hakkında bazıları diğerlerinden daha az endişe duyuyordu; bunun nedeni belki

de demokratik karar almanın büyük bir ihtimalle ortak iyiye ilişkin düşünceleri somutlayacağı ve herhangi bir azınlığa keyfi olarak dayatılmayacağı görüşüydü. Machiavelli (1965: 315) "insanların, yönetici olduklarında değişebilir, dönüşebilir ve nankör olduklarını söyleyen kamuoyu" karşısında bu görüşe dayanarak ayak diremişti. Ancak, Machiavelli gibi, yasaları demokratik olarak esnek yapmaktan hoşnut olanlar bile, insanların değiştirebilecekleri yasaların ya da *leggi*'nin yanı sıra görece sabit ve yasamayı kısıtlayan bir çerçeve sunan kurumsal ya da anayasal düzenlemelerin *–ordini–* olmasını önemli görüyorlardı (Machiavelli 1965: 241; Rubenstein 1991: 49).

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren cumhuriyetçi gelenek evrildikçe, iyi yasaların neden çoğunluk desteğiyle özdeş olmadıkları ve çoğunluğun kanaatlerine aşırı duyarlı olmaması gerektiğine ilişkin nedenler gösteren bir görüşe giderek daha yakın durmaya başladı. Burada başlıca etken, İngiltere'de Sir Edward Coke ve Sir Matthew Hale gibi hukukçuların eserleriyle gelişen, tümleyici hukuk olarak bilinen hukuktu (Berman 1994; bkz. ayrıca Kelly 1991: 72-73). Bu hukuk bilimi hukuka cemaatin beklentilerine yanıt verebilirliği ve tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü yaşatabilme kapasitesi bakımından sınanmış bir geleneğin otoritesini atfetmişti. Bu gelenek, çoğu İngiliz *commonwealthmen*'in Britanya'da övgüyle karşıladığı eski, yazılı olmayan anayasada somutluk kazanmıştır ve Amerikalı cumhuriyetçilerin kendi sorunlarıyla baş etmek üzere şekil verdikleri anayasanın –biricik kaynağı değilse de (Haakonssen 1991)– esin kaynağıydı.

B. DEMOKRASİ VE İTİRAZ EDİLEBİLİRLİK

Anayasacılığın koşullarını yerine getiren bir yönetim sisteminin, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesi için zorunlu olacağına ilişkin görüşlerimizi böylece özetledik. Eğer yönetim bu koşullara uygun hukukla dolayımlanmamışsa, keyfi ve belki de kesimsel irade tarafından kolaylıkla manipüle edilebilecektir. Yönetim bir hukuk düzeni aracılığıyla yürütülmelidir; bu hukuk çerçevesinde kabul edilmiş güçler farklı bireyler ve organlar ara-

sında dağıtılmalıdır; ve daha temel ve önemli yasalar doğrudan çoğunlukçu değişikliğe tabi olmamalıdır.

Ancak eğer anayasal bir hukuk sistemi özgürlüğü ilerletmek için zorunluysa, başka bir şeyin de gerektiği ortadadır. Ne kadar iyi düzenlenmiş olursa olsun, her hukuk sistemi belli kararları farklı bireylerin ve grupların eline bırakacaktır. Kuşkusuz yasa koyucuların yasaların içeriği üzerinde takdir hakları olacaktır ve yasal yorumun sorunlu doğası gereği yöneticiler ve yargıçlar bu yasaları uygular ve yürütürken birçok konuda takdir haklarını kullanmaya mecbur kalacaklardır: "Hiçbir yasa ortaya çıkabilecek her duruma tam uyacak kadar mükemmel değildir" (Sydney 1990: 465). Bundan başka, daha önce değindiğimiz gibi, cumhuriyetçi amaçların ilerletilmesi sıklıkla belli meselelerdeki takdir yetkisinin yürütme ve yargı alanındaki yetkililerin ellerine bırakılmasını gerektirebilir; bu türden yetkililerin nasıl davranacaklarına ilişkin ayrıntılı yasalar çıkarmak şayet mümkün olsa bile bir yarar sağlamayabilir.

Ancak eğer herhangi bir hukuk sistemi karar alma gücünü çeşitli kamu yetkililerinin ellerine teslim ediyorsa, tahakkümsüzlüğün ilerletilmesi söz konusu kararların keyfi güç kullanmayı dışlayan bir temelde alınmasını gerektirir. Aksi halde tahakkümsüzlük olarak özgürlük bu görevlilerin etkileyebileceği insanlar için hayal olacaktır; onlar yetkililerin ellerinde tahakküme uğrayacaklardır. O halde, yasama, yürütme ve yargı alanındaki yetkililerin keyfi bir temelde karar almaları nasıl engellenecektir? Bir tahakküm biçimi teşkil eden hükümetin *imperium*'u nasıl durdurulacaktır?

İtiraz edilebilirlik

Yetkililer şayet kararları kendi özel, belki de kesimsel çıkarları ya da yetkilerinin –yasa koyucu, yürütme görevlisi ya da yargıç olarak yetkilerinin– neyi gerektirdiğine ilişkin özel, belki de kesimsel fikirleri temelinde verebiliyorlarsa, keyfi güç kullanacaklardır. Eğer özel eğilim ya da özel kanaatin hükmü geçebiliyorsa, insanlar memurların insafına kalacaklardır. Yetkililerin yalnızca müdahale değil –bu bir hukuk sisteminin doğasında vardır– görece keyfi bir temelde müdahale gücü olacaktır. Yetkililer sıradan insanlar üzerinde tahakküm kuracak bir konumda olacak ve bu ortak bilgi ko-

nusu olduğunda da sıradan insanların boyun eğmek ve kendilerine yaranmaya çalışmak zorunda olduklarını düşünebilecek bir konumda olacaklardır.

Bundan dolayı tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesi, kamuya ilişkin alınan kararların bunlardan etkilenen yurttaşların çıkarlarını ve fikirlerini gözetmesini sağlamak için bir şeyler yapılmasını gerektirir; nihayetinde, keyfilikten kurtuluşu böylesi bir gözetme ilişkisinin mevcudiyetinden başka hiçbir şey az ya da çok güven altına alamaz. Karar alış, yurttaşların konuya ilişkin olarak büyük bir ihtimalle düşünecekleri gibi, kararı alanların iradelerinin bize dayatılması şeklinde olmamalıdır. Sahiplenebileceğimiz ve özdeşleşebileceğimiz bir karar oluşturma biçimi, çıkarlarımızın gözetildiği ve fikirlerimizin saygı gördüğü bir karar oluşturma biçimi olmalıdır. Kararlar ister yasama, ister yürütme, isterse yargıda alınmış olsunlar bizim yaklaşımımızın ve bizim düşüncelerimizin işaretlerini taşımalıdırlar.

İçimizden birinin kamuya ilişkin olarak bu şekilde alınmış bir kararı doğru görmesi için neler gerekir? Geleneksel bir çizgi, bu şekilde alınmış bir kararı ancak eğer açıktan ya da en azından örtük olarak ona ya da oluşturduğu politikaya rıza gösterdiğimizde doğru görebileceğimizi iddia edecektir. Eğer bir kararın keyfi olmaması için açıktan bireysel rıza gerekliyse, özellikle rızanın dayatılmaması zorunluysa kamusal kararlarda keyfilikten kurtulma erişilemez bir ideal haline gelir. Gelgelelim, eğer örtük bireysel rızanın yeterli olduğu ve bir protestonun yokluğu örtük rızanın bir kanıtı olarak alınırsa, kamusal kararlarda keyfilikten kurtuluş kolayca erişilebilen ama içi boşalmış bir ideal haline gelir: Beni barikatlara çıkaramayan her karar benim açımdan keyfilikten uzak bir karar sayılacaktır. Eğer bireysel rızadan kolektif rızaya geçer ve çoğunluk desteğini almış ya da böylesi bir destek gören bir politika ile uyumlu olan her kararın keyfi olmadığı şartını koyarsak, sorun çözülür mü? Elbette hayır. Bazı kararlar ve politikalar çeşitli azınlıkların hayatlarına tamamen keyfi bir müdahale anlamına geldikleri halde çoğunluğun desteğini arkasına alabilir.

Zaten ikinci bölümde müdahalenin keyfilikten uzaklığı ile bu müdahaleye rıza gösterme arasında çok az bir bağlantının bulunduğunu görmüştük, şu halde bu tespitler bizi şaşırtmayacaktır.

Söz konusu tartışmada ileri sürdüğüm şey, keyfilikten kurtuluşun rızadan çok itiraz edilebilirlik gerektirdiğidir. Diyelim ki, başkası bana müdahale edebilir ve ediyor ama ben konuya ilişkin çıkarlarımı ve fikirlerimi hesaba katmayan her tür müdahaleye etkili bir biçimde itiraz edebilir durumdayım. Ancak eğer böylesi bir müdahaleye etkili bir biçimde karşı koyabiliyorsam, onu benim anlamlı çıkarlarımı ve fikirlerimi hesaba katmaya zorlayabiliyorsam, işte o zaman müdahale keyfi olmaz ve müdahaleci de tahakkümcü değildir.

İtiraz edilebilirlik fikri sorumuza doğru yanıt vermemiz açısından bize bir ipucu sağlar. İçimizden birinin bir kamusal kararı doğru görmesini ne sağlayabilir? Böyle bir kararın keyfi bir müdahale eylemi özelliği taşımamasını mümkün kılan nedir? Kendiliğinden ortaya çıkan yanıt şudur: Eğer karar anlamlı çıkarlarımıza ya da anlamlı fikirlerimize yanıt vermiyorsa, karara az ya da çok etkili bir biçimde itiraz edebilecek durumda olmamızdır. Çoğu kamusal kararlarda olduğu gibi, karar ancak hissedilmeyecek kadar zayıf bir rıza temelinde somutluk kazanmış olabilir. Ama etkin bir itiraz edilebilirlik düzeni içinde somutlaşmışsa, bu mesele değildir. Kamusal kararların keyfi olmayışı, bu kararların belli bir uzlaşım sürecinden doğmuş ya da çıkmış olma koşulundan değil, eğer yurttaşların algılanmış çıkarları ve fikirleri ile çatışma halindeyseler, yurttaşların etkili bir biçimde onlara itiraz edebilmeleri koşulundan gelir. Önemli olan kararların belli bir rızaya dayalı tarihsel kökeni değil itiraz ihtimaline karşı tipik ya da karşı olgusal esnekliğidir.

Demokrasi

Kamusal kararların itiraz edilebilir olması ve toplumun her kesiminin itiraz edebilir olması gerektiğini söylemek, kararların belli bir demokratik karakter taşımasında ısrar etmektir. Genelde anlaşıldığı şekliyle, demokrasi rızayla bağlantılıdır; demokrasi neredeyse istisnai bir biçimde hükümet görevlilerini halkın seçmesi ya da en azından meclis üyelerini halkın seçmesinden ayrı düşünülemez. Ama demokrasi, yerli yersiz zorlama sezgileri işin içine bulaştırmaksızın, asıl olarak rızaya değil itiraz edilebilirliğe dayanan bir model içinde anlaşılabilir. Bu modele göre halk, bi-

reysel ve kolektif olarak hükümetin verdiği kararlara sürekli bir itiraz imkânına sahip oldukları oranda, hükümet demokratik olacak, halkın kontrol ettiği bir yönetim şeklini temsil edecektir (Shapiro 1990: 266).

Bir benzetme yapalım. Varoluşçular ne düşünürler bilmem ama bireysel özerklik ya da özyönetim normalde insanların tarihsel bir benlik oluşturma sürecinde besledikleri her inanışı ve arzuyu dikkate almalarını ve onaylamalarını gerektirmez; eğer öyle olsaydı, hiç kimse özerk olamazdı. Daha akla yakın olan gereklilik, insanların özellikle sorun çıktığında, tek tek her inançlarını ve arzularını uygun sınamalardan geçirebilmeleridir ve bir taahhüde girip girmeyeceklerinin sınavın sonuçlarına bağlı olmasıdır (Pettit ve Smith 1990; 1996). Bireysel özerkliğin göstergesi tarihsel değil, tipik ya da karşı olgusaldır. İnsanlar, oldukları şey sayesinde değil, bir özdenetim ve özoluşum sicilleri sayesinde değil, ne olabilecekleri, inançlarını ve arzularını denetlemek için yapabilecekleri sayesinde özerktirler.

Demokrasi, en azından etimolojik olarak, bir halkın kendini yönetmesini anlatır. Ve bireysel özyönetim ya da özerklik tarihsel değil tipik olarak biçimlenebildiğinden, gayet haklı olarak bir halkın özyönetiminin de bu yolla biçimlenebileceğini söyleyebiliriz. Özyönetimli birey çoğu zaman unutulmuş zamanlardan ve baskılardan doğmuş inançlar ve arzulara göre hareket ederek otomatik pilota bağlanmış gibi yaşar. Onları özyönetimli kılan şey hiçbir zaman bu inançların ve arzuların esiri olmamalarıdır; onlar irade olarak bunları değerlendirebilirler ve bu değerlendirme sonuçlarına göre bunları sürdürebilir ya da değişime uğratabilirler. Benzetmeden hareketle diyebiliriz ki, özyönetimli *demos* ya da halk da genelde kamusal kararların az ya da çok kendi halinde ilerleyen alışıldık süreçlerde somutlaşmasına izin vererek otomatik pilota bağlanmış gibi yaşar. Onları özyönetimli ya da demokratik yapan şey kendilerini ister istemez bu karar alma tarzına teslim etmemeleridir; onlar iradi olarak kararlara itiraz edebilirler ve eğer itirazları sonucunda kararların konuya ilişkin çıkarları ya da kanaatleri ile denk düşmediğini görürlerse bir değişikliğe zorlayabilirler.

Demokratik itirazın önkoşulları

Hükümetin kendisini manipülatif olmaktan olabildiğince kurtaran bir hukuk düzenine göre yürütülmesi gerekmekle birlikte, bunun hâlâ takdire dayalı karar almaya büyük oranda fırsat tanıdığını ve böyle bir karar almanın bir tahakküm biçimi teşkil etmeyecekse itiraz edilebilirlik koşulunu yerine getirmek zorunda olduğunu savunmuştum. Ayrıca gördük ki, bu koşulu dayatmak karar almanın, sözcüğün belli bir anlamında demokratik olmasında ısrar etmekle birdir; yani karar alanlar etkiledikleri sıradan insanlara hesap vermelidirler. Ama demokratik itiraz edilebilirliğin neyi gerektirdiği konusunu özellikle belirsiz bıraktım. Şimdi bu konuya eğilmemiz gerekiyor.

Kamusal kararların itiraz edilebilir olması için, yerine getirilmesi gereken en azından üç önkoşul vardır. Birinciye göre, karar alma öyle bir biçimde yürütülür ki, itiraz için potansiyel bir zemin bulunur. İkinciye göre, itiraz için potansiyel bir zeminden başka kararlara itiraz edilebilmesini sağlayacak mevcut bir kanal ya da kürsü de vardır. Ve üçüncüye göre, itiraz için bir zemin ve bir kanalın yanı sıra, itirazlara dinlenilme şansı tanıyan mevcut ve uygun bir forum, iddianın geçerliliğinin değerlendirildiği ve uygun bir yanıtın belirlendiği bir forum da vardır.

İtiraz için bir zemin: İstişari cumhuriyet

Eğer halka bir itiraz zemini tanıyacaksa kamusal kararlar ne şekilde alınmalıdır? Kabaca iki şekil vardır (Pettit 1993a: 288-302). Pazarlık temelli bir karar alma biçimi olabilir; burada, her biri mümkün olan en az tavizi vererek anlaşma sağlama peşindeki farklı çıkar grupları iki taraf için de iyi bir anlaşma sağlamaya çalışır (bkz. Gauthier 1986) Ya da müzakere temelli bir karar alma biçimi olabilir; burada farklı taraflar, anlamlı değerlendirmelerden birinin gerçekten anlaşmaya varmaları gerektiği olduğunda, hepsinin anlamlı olarak kabul edebilecekleri değerlendirmelere hangi anlaşmanın en iyi yanıt verebileceği üzerinde anlaşmaya çalışırlar, (Scanlon 1982; Barry 1995). Pazarlık temelli karar almada, insanlar önceden belirlenmiş çıkarlar ve fikirlerle masaya otururlar,

yürekleri ve beyinleri kapalıdır ve karşılıklı tavizler vererek üzerinde fikir birliğine varılan bir anlaşma kotarırlar. Müzakere temelli karar almada, insanlar belli anlamlı değerlendirmeleri ortak olarak kabul ederler ve bu değerlendirmelerin doğası ve anlamını kendi aralarında sorgulayarak ve bu değerlendirmeleri destekleyen kararın hangi karar olduğu sorusuna verilen bir yanıt etrafında toplanarak fikir birliğine vardıkları bir sonuca doğru ilerlerler. Pazarlık temelli karar almada tercihler verilidir, müzakere temelli karar almada tercihler oluşturulur (Sunstein 1993a).

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

Eğer kamusal kararların cumhuriyetçi bir anlamda itiraz edilebilir olmasını istiyorsak, eğer kararların insanların kararla ilgili çıkarları ve fikirlerinin gözetildiğinden emin olabilecekleri bir şekilde itiraz edilebilir olmasını istiyorsak, karar almanın hangi şekli almasını istemeliyiz? Açıkça, müzakere temelli karar almayı istemeliyiz. Pazarlıkçı itirazın sorunu, bu hakkın karşı tarafı etkili bir biçimde tehdit etmeye yetecek pazarlık gücü olanlar için mevcut olmasıdır; eğer pazarlığı bir değişikliğe zorlamak istiyorsanız, belli bir ağırlığı olan bir çıkar grubunu temsil etmeniz lazımdır. Müzakereci itirazın cazip yanı, bu hakkın kamusal karar alma çizgisine karşı makul bir görüş ileri sürebilen herkese açık olmasıdır; tartışılmakta olan bir karara akla yakın bir karşı çıkış yapmak için en azından ilkesel olarak herhangi bir ağırlığınızın ya da kuvvetinizin olması zorunlu değildir.

Kamusal karar alma süreci açısından, özel olarak cumhuriyetçi karar alma açısından, müzakere temelli olmak ve müzakereci itirazlara izin vermek ne anlama gelir? Şu anlama gelir: Yasama, yürütme ve yargıya dair her karar alma alanında, karara ilişkin değerlendirmeleri tespit eden ve dolayısıyla yurttaşların o değer-

lendirmelerin rollerini oynamaya elverişli olup olmadıkları hakkında soru sormalarını sağlayan uygun prosedürler vardır. Ve şu anlama gelir: Yurttaşların konuya ilişkin değerlendirmelerin gerçekten sonucu tayin edip etmediğine ilişkin bir yargıya varmasını sağlayacak uygun prosedürler vardır; kararlar şeffaf olmalı, denetlenmeli ve bilgi edinme özgürlüğü koşullarında alınmalıdır vb.

Hiç kimsenin tahakküm altında olmadığı ve kamusal kararların herkesin konuya ilişkin çıkarlarını ve fikirlerini gözettiği bir cumhuriyette, konuya ilişkin değerlendirmelerin karakteristik olarak tarafsız bir biçim alması gerekecektir; kararlar bir kesimin çıkarı ve kanaatinin ötekinin üzerine çıkarılmamasını sağlamak üzere yaptırıma tabi tutulacaktır. Yasamaya ilişkin kararlarda, konuya ilişkin değerlendirmeler öyle olacaktır ki, gerekçe olarak ileri sürülebilecek değerlendirmeler ne olursa olsun, kabul edilmiş akıl yürütme kuralları çerçevesinde hepsi zorunlu olarak dikkate alınacaktır. Yürütme ve yargıya ilişkin kararlarda, kararlara ilişkin değerlendirmeler hükümetin bu organlarının faaliyetini yönlendiren yasalara ilişkin daha özgün değerlendirmeler olacaktır ama yine de zor durumlarda, yani yasaların görece sessiz kaldığı durumlarda, bunlar yasa koyucular için anlamlı bulunacak kadar genel değerlendirmeleri içine alacak şekilde genişletilebilir. Her durumda, yetkililerin uygun değerlendirmeler temelinde karar vermeleri ve hangi değerlendirmeler ışığında hareket ettiklerini açıkça belirtmeleri gerekecektir.

Kamusal kararların istişari bir yolla alındığı bir düzenlemeyi savunurken, Cass Sunstein'ın (1993a; 1993c) Amerika'nın kuruculararında gördüğü ve kendince savunduğu bir "akıllar cumhuriyeti" idealiyle bağlantıya giriyorum. Sunstein'a göre, geleneksel cumhuriyetçi dünya görüşü, özellikle on sekizinci yüzyıl Amerikalılarına esin veren görüş, yurttaşların eşit hakları ve kuvvetlerinin olduğu, kamusal konuların ortak sorunlara hitap eden, herhangi bir grup ya da statükodan yana taraflı olmayan değerlendirmeler temelinde istişare yoluyla karara bağlandığı ve fikir birliğinin konuların nasıl karara bağlanacağına dair düzenleyici bir ideal olarak iş gördüğü bir idari yapı görüşüdür; tek kelimeyle bu, bir istişari demokrasi görüşüdür (ayrıca bkz. Cohen 1989; Habermas 1994; 1995).

Quentin Skinner (1996: 15-16) Sunstein'ın geleneksel cumhuriyetçilik yorumunu destekler. Ona göre, cumhuriyetçi fikirlerin beslendiği klasik ve Rönesans dönemi hümanizminin merkezi temalarından biri diyalojik akla duyulan inançtı: "Bizim düsturumuz *audi alteram partem* (daima karşı tarafı dinle) olmalıdır." Skinner, "Uygun model her zaman bir diyalog modeli olacak, uygun tutum da değerlendirmeye tabi tutulan maddelerin uygulanabilirliğine ilişkin karşı tepkileri masaya yatırma isteğine dayanacaktır. Biz bir anlayışa ulaşmaya ve meseleleri konuşmaya dayalı bir yolla çözmeye çalışıyoruz" diye yazar.

Bu diyalojik model, kendilerini on sekizinci yüzyıl sonlarında cumhuriyetçi idealin temsilcileri gören yasa koyucular tarafından hararetle kucaklanmıştı. Özellikle bu modelden yasama organındaki temsilcilerin seçmen kitlesinin talimatlarını yerine getiren bir vekil değil, gerçekten yurttaş topluluğunun çıkarlarını müzakere etmekle görevli biri olduğunu savunmak için fayda-lanılmıştır. İlk ABD Kongresi'nde, Roger Sherman'ın söylediklerini düşünün: "Halkın seçtiği temsilcinin görevi, Birlik'in farklı köşelerinden insanların sorunlarıyla ilgilenmek ve bütün cemaatin genel çıkarına olan eylemler üzerinde onlarla görüşmeler yapmak ve fikir birliğine varmaktır. Eğer temsilciler talimatlara göre davranacak olurlarsa, istişarede bulunmanın anlamı kalmaz" (Sunstein 1993a: 22). Ya da Eylül 1789'da Fransız Ulusal Meclisi'nde Abbé Sieyes'in söylediklerini düşünelim:

> Vekiller, seçmenlerinin önceden belirlenmiş arzularını duyurmak için değil, kendi gerçek kanaatlerine göre müzakereler yapmak ve özgürce oy kullanmak için Ulusal Meclis'te bulunmaktadır; bu ne zaman gün ışığına çıkar, o zaman meclis herkesin meclisi olur. (Rials 1983: 13)

Sunstein'ın istişari demokrasi kavrayışının cumhuriyetçi seceresi hakkında çok az kuşku olduğu gibi, konuya ilişkin cumhuriyetçi tutuma ilişkin de kuşku yoktur. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali ve daha özgün olarak yurttaşları hükümetin gücüne karşı çıkabilir kılma ideali, cumhuriyetçilerin demokrasinin işleyiş biçimine ilişkin böyle bir yaklaşımı benimsemek zorunda olacaklarının teminatıdır. Kamusal karar alma, müzakere temelli bir

tarzda uygun değerlendirmelere yanıt vermek üzere düzenlenmedikçe, nüfusun farklı kesimlerinin bu kararlara itiraz edebilmelerinin sağlam bir zemini olmayacaktır. Keyfi yönetimi keyfi olmayan yönetimden ayırmanın bir yolu bulunamayacaktır.

İstişari demokrasi temasını geçmeden önce, burada temayı desteklemek için ileri sürülen tezin bir özelliği üzerinde durmaya değer. Buna göre, böylesi bir demokrasinin değeri insanların genel olarak parlamentoda, yürütme ya da yasama organlarında karara bağlanmak zorunda olan konular hakkında büyük oranda bir uzlaşım sağlayıp sağlamayacaklarına bağlı olarak değişmez. Sözü edilen alanlarda yakın bir uzlaşma görülmese bile, etkili itiraz edilebilirlik için kararların gerekçelere dayalı istişareler temelinde alınması gereği olduğu yerde durur.

Bu durum sıradan konuşmalarda karşılaştığımız durumla paralellik taşır. Her konuda fikir birliği içinde olduğumuz bir nokta dışında, senin söylediğin ya da yaptığın şeylere karşı konuşma temelinde meydan okuyacak –ve aslında potansiyel olarak etkili biçimde meydan okuyacak– bir konumda olabilirim; gerekli olan şey sadece ikimizin de kımıldayamayacak bir hale gelmememiz açısından konuşma için aramızda ortak bir zeminin olmasıdır. Aynı şekilde toplum içinde yaşayan insanlar, hükümetin belli bir alanda neler yapması gerektiğine ilişkin fikir birliği içinde oldukları ya da olabilecekleri bir nokta dışında, bütün taraflar açısından anlamlı görülen argümanlara yer veren bir konumda bulunabilirler. İnsanlar bu konumda oldukları sürece, birbirlerinin zihinlerinde hiçbir yer işgal etmez hale gelmedikçe itiraz etkili bir müdahale ve etkili bir disiplin anlamına gelebilir.

İtiraz için bir kürsü: Kapsayıcı cumhuriyet

İnsanların kamusal kararlara itiraz edebilecek bir zemine sahip olmaları için nelerin gerektiğine ilişkin çok soyut bir değerlendirme düzeyinde de olsa tespitler yaptık. Ancak böylesi kararlara itiraz etmek için bir zemine sahip olmak, eğer aynı zamanda itirazları dile getirmek için elverişli bir araç yoksa, pek bir işe yaramayacaktır. İtiraz temelli bir demokrasi imgesi bu açıdan ne gibi bir özellik taşımalıdır?

Gerekli olan, kamusal karar almanın birilerinin çıkarlarını ya da fikirlerini zedeleyebileceği herhangi bir durum karşılığında bu çıkarları ve fikirleri ileri sürmenin yollarının olmasıdır. Demokrasi istişari olmalı ama kapsayıcı da olmalıdır. Farz edelim ki, bir yasama organı toplum içindeki tikel bir guruba karşı düşmanca bir tutuma girme eğilimindedir. O grubun ancak bu tutum karşısında sesini yükseltebildiği ve önerilen yasayı etkileyebilecek bir biçimde sesini yükseltebildiği oranda itirazını dile getirme hakkının olduğunu söyleyebiliriz. Ya da farz edelim ki, yürütme ya da yargı organı uygunsuz bir karar alma sürecine giriyor. Yine mağdur olan grubun, ancak söz konusu tarzı potansiyel olarak etkin bir biçimde protesto edebildiği, karar alma organlarına seslerini duyurabildiği oranda itiraz hakkının olduğunu söyleyebiliriz.

Potansiyel itirazcıların söz hakkı için gereken nedir? Onların sırf biçimsel ya da törensel anlamdan öte fikirlerine başvurmak için gereken nedir? Yasama kararları düzeyinde bu açıkça her önemli grubun kaygılarını ve kanaatlerini korkmadan dile getirebilecek ve bu kaygılarla kanaatleri yasa yapıcıların dikkate almasını sağlayabilecek sözcülere sahip olması zorunluluğunu getirecektir. Güven içinde konuşabilmesi için böylesi sözcülerin o kesime duyduğu sempatiyle uyum göstermeleri değil temsil edilen kesimin içinden çıkmaları zorunlu olacaktır (Pettit 1994a); ve böylelikle ideal olarak o grup, meclis hatiplerinin lütfuyla değil bizatihi kendi üyelerinden bazılarının mevcudiyeti yoluyla temsil edilecektir (Phillips 1995). Gerçekten kapsayıcı yasama organı cemaatin içinde bulunan bütün farklı sesleri, oldukları haliyle bünyesinde barındırmalıdır (Young 1990). Böylece şu sağlanmış olacaktır: Yasama meclisi karara varmak üzere tartışırken, yalnızca dar bir çevrenin ayrıcalıklı bakış açılarından değil aynı zamanda bütün sosyal kesimlerden gelen belli başlı değerlendirmeleri dikkate alacaktır.

Yasama organının kapsayıcılığı şartı koşullara bağlı olarak yönetimin yasama organlarının seçiminde ve yapılanmasında bir dizi öneri şeklinde yansıyacaktır. Meclis üyelerinin seçiminde izlenecek tek yol doğrudan seçim olacaktır çünkü bu temsilcilerin temsil ettikleri grupların güvenini kazanma şansını artıracaktır. Sırf bölgesel seçmen kitlelerinin oyunu aksettiren bir seçim tarzı be-

lirgin bir biçimde farklı grupların kendilerini ifade etmelerini sağlamayabilecektir. Bu yüzden öteki önlemlere de bakmak zorunluluğu doğuyor. Diğer tespitlerin gerekli gördüğü gibi, eğer iki meclisli bir sistem varsa her bir meclis için farklı bir seçim yönteminin uygulanması faydalı olabilir. Eğer kadınların temsilinde bir sorun varsa, belli başlı partiler için en azından yüzde 40 oranında kadın üyeye yer vermesi koşulunu getirmek iyi bir fikir olabilir. Eğer az ya da çok dengeli dağılmış yerli bir halk varsa, özellikle onların temsilcilerine tahsis edilmiş belli koltuklar bulunması vazgeçilmez olabilir. Eğer kaydolmayı ve oy vermeyi zor ya da saçma bulan azınlık bir seçmen kitlesi varsa, zorunlu kayıt ve oy vermeyi getiren bir sistem getirmek arzu edilir olabilir. Ve benzerleri.[1]

Yasamayı kapsayıcı kılmak için söylenenlerden sonra başka bir soruya geçiyoruz: Yönetimin idari ve yargı organlarının kapsayıcılığını sağlamanın yolları nedir? Bu alanlardaki memurların ne kadarının halk oyuyla seçilmesi ve ne kadarının atanması, yani parlamento ya da parlamento tarafından atanmış organlar tarafından atanması gerektiğini tartışmanın yeri burası değil. Ama açıktır ki, halkın oyuna başvurma ancak küçük bir rol oynayabilir ve aynı şekilde açık ki, halk oylamasının büyük rol oynaması arzu edilir bir şey değildir. Yürütme ve yargı asıl olarak yasama tarafından yönlendirilir ve halk oylamasından gelen baskılar altında güvenilir bir biçimde tespit edilemeyecek kabiliyet ve mesleki yetkinlik gerektirir. Şayet seçilmemişlerse, yürütme ve yargı nasıl kapsayıcı olabilir?

Seçime dayalı temsile uygun olarak bu alanlarda kapsayıcılığın sağlanmasında, çok geçmeden göreceğimiz gibi, en önemli gereklilik olmasa bile önemli bir unsur, en alt seviyede de olsa belli

1. Dikkat edin, itiraz temelli bu demokrasi kavrayışı, insanların sandık başına gittiklerinde istişari bir profil çizdiklerini ve herkes için en iyinin ne olduğu konusunda üzerinde düşünülmüş, kendilerine özgü yargılarını dışa vurduklarını varsaymaz (Coleman ve Ferejohn 1986; Cohen 1986; Brennan ve Pettit 1990). Cumhuriyetçi maksatlar açısından insanlar böyle bir yargıyla oylarını kullanmış olsalardı iyi olurdu, bu azınlıklar üzerinde tahakküme karşı ek bir koruma sağlardı ve aslında insanların büyük oranda böyle yaptıklarına ilişkin azımsanmayacak kanıt vardır (Kinder ve Kiewiet 1979; 1981). Ancak insanlar temsilcilerini en çok kendilerini düşünerek seçseler bile, betimlediğimiz model pekâlâ aksamadan işleyebilir. Modeli anlatırken sıradan seçmenlerin farklı politikalar ve taraflar hakkında kamuyu düşünen bir zihniyetle hareket etmek zorunda olduklarını hiçbir yerde varsaymadık.

başlı çıkar gruplarının sayısal dağılımlarına göre temsil edilmesidir. Davalının makul kuşkular ötesinde suçlu olup olmadığına ilişkin değerlendirmeler temelinde kararını veren jüri gibi bir organın istişari olması gereğine paralel olarak doğallıkla bu organın davalının paylaştığı ve paylaşmadığı arka planlar da dahil bir dizi farklı cemaat arka planını temsil etmesini isteriz. Nedeni bellidir. Sosyal bakımdan temsili olmayan bir jüri istişare işini olabildiğince dürüst yapsa bile, belli ayrımlara erişemeyeceği için konuya ilişkin tüm unsurları tam olarak anlamayabileceğini kabul ederiz; ve bu bir anlayışa kavuşsa bile, daha temsili bir yapıyla kıyaslandığında genelde cemaatin gözünde aynı güvenilirliği kazanmayabileceğini kabul ederiz. Bir cemaat içindeki insanlar bir ceza mahkemesinin huzuruna çıktıklarında ya da haklarını çiğneyen bir başkası mahkeme huzuruna çıktığında, çıkarlarının ve fikirlerinin tam olarak anlaşılacağından ve saygı göreceğinden emin olmaları, davaya bakan jürinin kendilerine karşı bir tutum içinde olmayacağını ve jürinin şu ya da bu biçimde kendilerinden olmayanlar tarafından kontrol edilmediğini bilmelerine bağlıdır.

Jüri gibi bir organı ayakta tutan şey aynı şekilde yönetimin yürütme ve yargı kuvvetleriyle bağlantılı kurumları da ayakta tutar. Yönetim ve yargı işlevlerini yürüten insanlar bulundukları mevkilere seçimle gelmemiş bile olsalar, cumhuriyetçi amaçlar açısından, büyük sosyal gruplaşmalara göre istatistiksel temsilden tamamen uzak olmamaları önemlidir. Örneğin onların bir dinin, bir cinsiyetin, bir sınıfın ya da bir etnik grubun üyeleri tarafından istatistik olarak tahakküm altına alınmamaları önemlidir. Yürütme ve yargının başlıca çıkar gruplarını istatiktiksel olarak temsil etmediklerini düşünelim, bu durumda temsil edilmeyen grupların üyelerinin seslerini uygun çevrelere ulaştırabilmelerinin artık bir garantisi kalmamıştır.

Ben burada insanların kamusal kararlara itirazlarını dile getirebilmeleri açısından zorunlu olan kapsayıcılık koşulunu tartışıyorum. Kapsayıcılığın yasama alanında seçime dayalı bir temsil, yürütme ve yargı alanında da istatiktiksel bir temsili gerektirdiğinden bahsettim. Ancak kapsanmak, duyulabilir bir sese sahip olmak yalnızca tatmin edici bir biçimde temsil edilmeye indirgenmiyor. Daha da önemli olan, özellikle yürütme ve yargı

alanlarında, gerekli şeylerin hakkıyla yapılmadığına inanmanız halinde sizin ve sizin gibilerin söz konusu temsili organları protesto imkânınızın olmasıdır. Şikâyet edebilmeli ve mahkemeye başvurabilmelisiniz; bir derdinizi dile getirebilmeli ve çare bulunmasını talep edebilmelisiniz.

Bu kapsayıcı yanın hayat bulabileceği birçok kanal vardır. Bunlar arasında, Parlamento'ya dilekçe vermek, araştırma yapmak üzere bir görevli tayini istemek, bir yargı kararı için yüksek bir mahkemeye itiraz etme hakkı, dernek kurma, toplantı ve gösteri yapmak gibi daha az resmi haklarını sayabiliriz. Tartışma boyunca üstünde durulan çoğu önlemde olduğu gibi, bu önlemleri değerlendirirken de ampirik gerçeklerden bağımsız olarak bir şeyler söylemek zordur. Ancak yine de belli bir güvenle bir tespitte bulunabiliriz. O da şudur: İtiraz kanalları, ilk planda şikâyetinizi iletebileceğiniz yeşil hareket, kadın hareketi ya da tüketici hareketi gibi sosyal hareketler olduğu oranda, etkili olacaktır. Bu gibi hareketler şikâyet kanallarının parazitlerden kurtulmasına hizmet edecektir çünkü onlar şikâyetlerin ortaya çıktığı ve çoğaldığı yerlerde ilk çalınacak kapı olarak hizmet görebilirler. Ve bu gibi hareketler ele aldıkları şikâyetleri çok etkin bir şekilde duyurabilirler çünkü onların tek tek bireylerle kıyaslanmasa bile düşünülemeyecek kadar seslerini duyurma imkânı vardır. Son bölümde bu sosyal hareketlerin önemine döneceğiz.

Kapsayıcı demokrasinin ne gerektirdiğine ilişkin tartışmayı bitirmeden önce belirteceğimiz son ve önemli bir nokta kaldı. Herhangi bir demokratik yönetim sistemini gerçek anlamda kapsayıcı yapmakta karşımıza dikilen en büyük sorun belki de politikacıların seçimleri kazanmak için paraya ihtiyaçlarının olması ve kendileri ve kurdukları partilerin faaliyetlerini finanse eden belli bireylere ve şirketlere bağlı olmalarından çıkar. Böyle bir bağımlılık politikacıları kaçınılmaz olarak finansal destekçilerinin çıkarlarına özellikle duyarlı kılar ve bunun da anlamı, biçimsel olarak ne kadar tatmin edici olursa olsun, parlamentonun ve hükümetin tam olarak kapsayıcı olamayacağıdır. Politikacılara ve politik partilere kaynak sağlayanlar diğerlerine kıyasla hükümette seslerini daha çok duyurmayı bekleyebilirler; katkı sağlamayanların ya da katacak hiçbir şeyleri olmayanların fikirlerinin ve çıkarlarının meclis koridorla-

rında hakkıyla temsil edilmesi için aynı şansları yoktur.

Bu sorunun üstesinden gelmek için ne yapılmalıdır? Kolay bir çözüm yok ama politika üzerine kafa yoranların nereye bakmaları gerektiği bellidir. Üzerinde durmamız gereken soruları şöyle sıralayabiliriz: Kampanyalara özel katkıları sınırlandırmanın ve kabul edilebilir katkıları etkili bir biçimde kamusal hale getirmenin bir yolu var mıdır? Politik adaylara, örneğin geçmişteki hizmetleri, partilerinin hizmetleri ya da sahip oldukları cemaat desteğinin oranı temelinde, açıktan destek sağlamanın bir yolu var mıdır? Yurttaşların ödedikleri verginin sınırlı bir kısmını ya da buna denk düşen bir devlet tahsisatını destekledikleri partiye yöneltmesini sağlamanın bir yolu var mıdır? Ve nihayet, bu gibi reklamların özellikle masraflı olduğu ve özellikle istenir olmadıkları düşünüldüğünde, politik reklam kampanyalarını yasaklamanın ya da sınırlandırmanın bir aracı var mıdır? Hepimiz biliyoruz ki, bu kampanyalar politik tartışmayı kolaylıkla bir Punch ve Judy komedisi* düzeyine düşürüyor (Sunstein 1993b).

Ekonomik bakımdan güçlü olanların politikacılar ve daha genelde hükümet üzerindeki etkisini denetim altına alma sorunu hem çağlar boyu süren –bu bazı geleneksel cumhuriyetçilerin bireysel servetlere şiddetli sınırlamalar getirilmesini önermelerine neden olmuştur– hem de yakıcı bir çağdaş sorundur. En çarpıcı biçimde kampanyaların desteklenmesiyle ilişkili olarak kendini gösterir ama elbette başka yerlerde de varlığını hissettirir. Örneğin, ekonomik bakımdan güçlü bireyler ve şirketler, yalnızca partiye kaynak sağlamasının bir sonucu olarak değil, aynı zamanda girişimlerinin –diyelim, endüstrinin yerinin tayinindeki girişimlerinin– hükümetin geleceği üzerinde çarpıcı bir etkiye sahip olmaları sayesinde de, hükümet katlarında seslerini güçlü bir biçimde duyurabilirler. Cumhuriyetçi araştırmanın karşısına dikilen en büyük meydan okumalardan biri hükümet dünyası ile iş dünyasını etkili bir şekilde ayırmanın önlemlerini tespit etmek olsa gerektir.

* Çocuklar için komik bir kukla oyunu. Küçük, kanca burunlu bir kukla olan Punch sürekli karısı Judy ile didişir. (ç.n.)

Nihayet, itiraz edebilirliği gerçekleştirecek ve itiraza dayalı bir demokrasi olması için, yerine getirilmesi gereken üçüncü önkoşula geliyorum. Eğer yapı istişari ise ister yasama, ister yürütme, isterse yargı alanında olsun, yurttaşların herhangi bir kamusal karara itiraz etmeleri için bir temel vardır. Eğer herhangi bir yapı kapsayıcı ise cemaatin her kesiminden insanların itirazlarını ifade etmeleri için elverişli bir kürsüleri olacaktır. İtiraz edilebilirliğin üçüncü önkoşuluna göre, insanlara yalnızca itiraz için, bir zemin ve kürsü sağlanmamalı aynı zamanda yaptıkları itirazların hakkıyla dinleneceği bir forum da temin edilmelidir. Politik yapı istişari ve kapsayıcı olmalıdır ama aynı şekilde açıkça duyarlı da olmalıdır.

Bu üçüncü önkoşul belli başlı iki soru ortaya çıkarır. İlki, hangi prosedürler insanların yaptıkları itirazlar için hakkıyla dinlenme şansına kavuşmasını garanti etmeye yeter? Ve ikincisi, hangi sonuçlar böylesi itirazları yapanları tatmin edecektir?

Kamusal kararlara meydan okumak için dinlenme şansı yakalayan bir grup insan düşündüğümüzde kendiliğinden ortaya çıkan imge popüler hareket, yaygın tartışma ve çekişme ile ilerici yasal düzenlemeler imgesidir. Bunu söylerken aklımızda son yıllarda kadın hareketinin, yeşil hareketin, eşcinsel hakları hareketinin ve etnik azınlıklarla yerli halkların hak iddialarını öne çıkaran hareketlerin yakaladığı dinlenme şansı var. Bu imge yersiz değil. İtiraz temelli bir demokraside, örneğin insanların daha önce bastırılmış grup kimlikleri etrafında birleşebilmeleri, daha önce göze batmayan çeşitli davaları savunabilmeleri ve kendi görüşleri etrafında kamuoyunu ve politik hayatı şekillendirme fırsatına sahip olmaları mutlak zorunluluktur. Cumhuriyetçi amaçlara hizmet edecek her demokrasi evrilmekte olan ittifaklara ve taahhütlere dinlenme fırsatı vermek zorundadır; derin ve geniş ufuklu dönüşümlere açık olmalıdır.

Ancak bu imge duyarlı bir cumhuriyet tablosunda merkezi bir yerde durmakla birlikte, itiraza dinlenme hakkı veren, daha az sonuç alıcı başka prosedürlerin de olması gerektiğini kabul etmek önemlidir. Dolayısıyla yürütmenin ve yargının kararlarına karşı az ya da çok alışılagelmiş itirazlara ortam sağlamak için elverişli pro-

sedürler de olacaktır. Örneğin, bürokrasinin ya da polisin ya da mahkemelerin kendilerine karşı ortaya çıkacak kafa tutuşları görmezden gelememesini sağlayan prosedürler olacaktır. Böylesi oluşumların en azından ilk elemeden geçmiş şikâyetlere ve belli düzeydeki başvurulara yanıt verirken nasıl davranacakları yanıtlanması gereken bir sorudur. Tek elverişli prosedür gayri resmi, popüler protestonun kargaşası ise böyle bir dinlenme ortamını sistematik olarak sağlamanın imkânı yoktur.

Ancak daha resmi ve daha alışılagelmiş prosedürlere sahip olma ihtiyacı sonuç alıcı tartışmalara sık sık başvurmanın uygulanabilir olmamasına dayanmaz. Popüler tartışmanın dile getirilen şikâyetlere olabilecek en kötü ortamı sağladığı çok çeşitli itirazlar vardır. Bu gibi durumlarda, itiraz temelli demokrasinin gereği olarak şikâyetler politik olmaktan çıkarılmalı ve popüler tartışmanın kargaşasından ve hatta parlamenter tartışmanın tiyatrosundan uzakta kitleye ulaştırılmalıdır. Böylesi anlarda demokrasinin parlamenter, partiler arası komitenin göreli sükûnetine, resmi bürokratik soruşturmaya, kalıcı şikâyet bürosuna, yarı yargısal organlara ya da özerk, profesyonelleşmiş kurumlara başvurması gerekir. Ancak böyle bir sükûnet ortamında, ancak politik sesler susturulduğunda (Holmes 1988) dile getirilen itirazlar uygun bir ortamda dinlenebilir.

Bu ders en azından bazı meselelere bakarak çıkarılmaktadır; örneğin genelde merkez bankalarının sahip olduğu bağımsızlık buna tanıktır. Ama bu dersi çok sayıda başka alana bakarak da çıkarabiliriz ve cumhuriyetçi felsefe mevcut uygulamanın köklü bir biçimde yeniden gözden geçirilmesini gerektirecektir. Örneğin, suç alanında sıklıkla karşımıza çıkan duruma bakalım. Ağır ve katı cezalar verme seçeneği suç düzeyinin düşürülmesinde topluma pek yardımcı olmaz; bu seçenekler olsa olsa suçluların ayrı bir sınıf oluşturmalarını ve etkin şebekeler ve gruplaşmalar yaratmalarını sağlayabilir (Braithwaite 1989). Ancak suçluların cezalandırılmasına ilişkin pratiğe yapılan itiraz ne kadar cüretkâr olursa olsun, son yıllarda böylesi cezalandırma biçimlerinden uzaklaşma yönünde çok az hareket vardır ya da hiçbir hareket yoktur; aksine, birçok ülkenin politikacıları giderek daha ağır ceza politikalarına destek çıkmaktadırlar.

Bunun anlaşılır bir nedeni, suçluların cezalandırılması pratiğine kafa tutuşların genel olarak kamuda, yani herkese açık forumda çok çeşitli kötü sonuçlarıyla duyulmakta olmasıdır. Sanıklar mahkemelerde sert bir muameleyle karşılaştıklarında ve uzun sürelerle kilit altında tutulduklarında, bir skandalın ortaya çıkma ihtimali ya yoktur ya da çok küçüktür. Sanıklara yumuşak davranıldığı ya da hapse atılanlar iyi davranış gösterdiklerinde bağışlandığında ya da şartlı tahliye edildiğinde, her zaman bir skandal ihtimali ve her zaman kamuoyunun harekete geçirilmesi ihtimali vardır. Böyle bir kişi başka bir suç, özellikle insanın kanını donduran bir suç işlemiş olsun, bu durumda basının olayın üzerine gitmesi, kamuoyunun öfkesini dışa vurması, hükümetin söz konusu yumuşaklığa bir son vermesinin istenmesi için her şans vardır.

Betimlenen yapılanma çerçevesinde, yumuşaklık cephesindeki başarısızlıklar, binlerce örnek arasındaki birkaç başarısızlık bile muazzam bir kamuoyu tepkisine yol açarken, sertlik yanlısı cephe kamuoyu tarafından yaptırıma tabi kılınmamaktadır. Aşırı cezalandırmanın sahte olumlulukları ne irdelenmekte ne de tepki çekmektedir; yumuşak cezalandırmanın sahte olumsuzlukları allanıp pullanmakta ve her köşede lanetlenmektedir (Macdonagh 1958 ve Pettit 1992). Ve kontrol mekanizmalarını harekete geçirmekteki bu dengesiz yapılanma, her öfke patlamasına yanıt vermesi istenen politikacılardan tepkilerini gazete başlıkları ve televizyon haberlerine geçecek biçimde iletmelerinin beklenmesi yüzünden içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Politikacılar uzun erimli politikalardan ve yumuşak yaklaşımın sabıkalıların yeniden suç işleme eğilimleri üzerinde iyi etkilerinden bahsettiklerinde sıcak karşılanmayacaktır. Politikacılar suç konu olduğunda acımasız görünerek ve suçluların daha şiddetli cezalandırılmasını savunarak ilgilerini çok daha canlı bir biçimde içlerinden geldiği gibi ifade etmekten yana olacaklardır.

Eğer bu türden bir sorunun çözümü varsa, eğer cumhuriyetçi bir demokrasi suç ceza pratiğine ilişkin yükseltilen inandırıcı meydan okumalar için daha iyi bir ortam sağlama umudu taşıyabiliyorsa, bu türden meydan okuyuşların halihazırda muhatap olduğu ortamlardan çok daha farklı bir dinlenme yoluna başvurulmalıdır. Bu meydan okuyuşlara ortam sağlayacak alternatif bir kurumun tas-

lağını çizmeye çalışmak benim işim değil ama en azından şunu söyleyebilirim: Eğer suç-ceza pratiği şimdiki tahakkümcü yapısıyla sürmeyecekse, pratiği biçimlendirecek oluşumların kamusal tartışmanın hiddetine ve baskılarına maruz kalmayan özerk ve mesleki bakımdan yetkin organlar tarafından karara bağlanması gerekir; karşılıklar politika dışı bir yolla belirlenmelidir. Böylesi bir durumda itiraz temelli demokrasinin nüfusun ve temsilcilerinin genel olarak ellerini bağlaması ve ağızlarını kapatması gerekecektir.

Ben şu an istişari ve kapsayıcı bir demokrasi çerçevesinde yapılacak itirazlara dinlenme ortamı sağlamak için hangi prosedürlerin uygun olduğunu tartışmaktayım. Başka bir soru da bu gibi ortamların eğer karşılıklar doyurucu olacaksa yani eğer hükümetin çekişen taraflar üzerinde tahakküm kurmamasını sağlayacaksa, doğurması gereken sonuçlarla ilgilidir.

Elbette verilen karşılık, eğer itiraza destek çıkacak ve kamusal organın kararını değiştirmesini ve belki de belli oranda tazmin etmesini getirecekse, o karşılık her zaman tatmin edici olacaktır. Gelgelelim, işin doğası gereği, her itiraza tatmin edici bir karşılık verilemez. Ve bu yüzden soru şudur: İtiraz eden taraf, buna rağmen, kendilerinin ya da adına konuştukları kimselerin keyfi bir otoriteye tabi olmadıkları ve hükümetin tahakkümüne maruz kalmadıkları konusunda nasıl temin edilebilir?

Bir itirazın yanıtlanamamasının iki nedeni vardır. İlki, itirazın itiraz eden kişinin ya da grubun özçıkarını temsil ediyor –gayet anlaşılır bir şekilde temsil ediyor– olması ve verilen kararın doğasında ortak çıkarın o tikel tarafın hayal kırıklığına uğratılmasının yatıyor olması ile ilgilidir. Bir suçtan dolayı mahkûm edilen bir kişinin mahkûmiyetine ya da aldığı cezaya itirazı ya da bölge halkından bir grubun o yörede yapılacak bir yol ya da havaalanına karşı itirazını düşünelim. Bu durumda, verilen karar aleyhlerinde olsa bile, itiraz eden tarafın tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerinden kuşku duymamaları pekâlâ mümkündür. Bunun için zorunlu olan tek şey, bu insanların kararın uygun prosedürler hakkındaki görüşlerine göre verildiğinden ve kararın son tahlilde başkalarıyla paylaştıkları ortak bir çıkar –suç ve ceza sisteminin sağladığı düzen içinde bir çıkar ya da yolların ve havaalanların ger-

çekleştirdiği seyahat imkânları çerçevesinde bir çıkar– gereği olduğundan emin olmalarıdır. Bu insanlar yargının onlar aleyhine karar almasından esef duyabilirler ama açıklanan güvenceler çerçevesinde onlar bu avantaj kaybına doğal bir rastlantıymış gibi bir talihsizlik olarak bakabilirler; onlar bunu devletin ya da devlet içindeki öteki grupların tahakkümünün emaresi olarak görmek zorunda kalmazlar.

İtirazların tatmin edici bir biçimde yanıtlanmayabilmesinin ikinci nedeni, itirazın söz konusu tarafın özçıkarını değil, ortak çıkar açısından bir azınlık yargısını temsil etmesidir. Bu, yargının bizatihi hayal kırıklığına uğratılan birey ya da grup için bir tahakküm göstergesi olmadığını kanıtlamanın beceri istediği bir durumdur. Bu durumun iki çeşitlemesi vardır; birinin çözümü daha kolay, ötekinin ise daha zordur.

Çözümü daha kolay çeşitlemede, gündemdeki mesele söz konusu taraf için en büyük kişisel ya da kültürel önemdeki mesele değildir. İtiraz özel okulların desteklenip desteklenmeyeceği, ulaşım sisteminin karayolları mı yoksa demiryolları mı etrafında kurulacağı, mevcut şehirlerin büyümelerini sürdürmelerine izin verilip verilmeyeceği konularında olabilir. Bu gibi bir itirazda hayal kırıklığına uğrayan taraf aklı başında insanların söz konusu meselede farklı düşünebileceklerini kabul edecektir. Ve böylelikle uygun bir kurumsal düzen içinde böyle bir taraf kendilerine karşı yargı kararının, örneğin bizzat kendilerinin inandırıcı bulduğu değerlendirmelerin bilincinde olarak kabul ettikleri prosedürlerden geçerek alındığından ve bu kararın ortak çıkarı belirlemek için sahici bir girişim oluşturduğundan emin olabilirler. Eğer bundan eminseler, eğer olayların gelişim seyri bundan emin olmalarını sağlıyorsa herhangi bir tahakküme maruz kalma duygusuna kapılmaksızın yargıyı kabul edebilirler.

Ampirik araştırmalar da bu gözlemi doğrular. Tyler ve Mitchell (1994: 746) konuya ilişkin çalışmalar hakkında şöyle bir değerlendirme yaparlar:

> Araştırmalar gösteriyor ki, otoritelere tanınan meşruiyeti etkileyen anahtar unsur prosedürün adilliğidir. Prosedüre ilişkin yargılar hem sonucun lehte olup olmadığından, kişinin kazanmış mı yoksa kaybetmiş

mi olduğundan hem de sonucun adilliğine ilişkin yargılardan daha önemli görülmektedir.

(ayrıca bkz. Lind ve Tyler 1988). Çağdaş demokrasilerde çözümü en zor meselelerden biri talep üzerine kürtajın yasallaştırılmasıyla ilgilidir. Ve sözü edilen araştırmacılar, bu konuda da özetlenen çalışmaları destekler bir biçimde, ABD yurttaşlarının Yüksek Mahkeme'yi kürtaj kararlarını ele alabilecek meşru bir kurum olarak gördüklerini ve ağırlıklı olarak Mahkeme'nin izlediği prosedürlerin adil olup olmadığı hakkındaki düşünceleriyle belirlenen ölçüde kararlara uyduklarını ortaya çıkarmışlardır. "Kurumsal meşruiyet, hem genelde Mahkeme'nin geçmişteki kararları hem de Mahkeme'nin özel olarak kürtaj meselesi hakkındaki kararları ile fikir birliği içinde olmaktan daha önemlidir" (Tyler ve Mitchell 1994: 789).

Ancak, ikinci duruma ilişkin çözümü zor çeşitlemeye geçmek için farz edelim ki, söz konusu itiraz kişisel ya da kültürel olarak gerçekten büyük önem taşısın. Bu, bir kişinin dini temelde rencide edici bir şey ya da vicdani kanaatlerine tümden karşı bir şey yapmak zorunda bırakılıp bırakılmayacağıyla ilgili olabilir. Ya da bu, yerli bir halkın geleneksel hukukunun kabul edilip edilmeyeceği ya da, örneğin eşcinsel kadın ve erkekler tarafından tutkulu bir biçimde arzu edilen bir kurumsal düzenlemenin gündeme getirilip getirilmeyeceğiyle ilgili olabilir. Hayal kırıklığına uğrayan taraf böyle bir durumda tahakküme uğramadığına nasıl inanabilir?

En kötüsünden bir örneği ele alarak diyelim ki, hayal kırıklığına uğratılan birey ya da grup kendilerine karşı alınan kararın keyfi bir güç kullanımından başka bir anlama gelmediğine inanıyor. Onlar açısından, itirazları üzerine alınan karar hiçbir düzeyde başkalarıyla ortak olarak paylaştıkları bir çıkarın gereği olmayan bir müdahale biçimi demektir; ya da böyle bir ortak çıkar gereği yapılan bir müdahale bile olsa, karar kabul ettikleri prosedürlerden geçerek alınmamıştır. Bu tür bireyler ve gruplarla ilişkili olarak yönetimi tahakkümsüz kılmak için ne yapılabilir?

Uç noktada, tahakkümsüzlük ideali ile ilgili durumlarda bir grubun ayrı bir toprak parçasında hâkimiyet oluşturarak ya da en azından ayrı bir yargı mekanizması kurarak devletten kopmasına izin verilmesini gerektirebilir; bu ihtimal gözden uzak tutulmamalıdır.

Bu kopuş her zaman mümkün değildir ve ayrılan taraf açısından bile her zaman tümüyle arzulanır bir şey değildir. Bu yüzden ayrılıkçı uç nokta dışında, radikal muhaliflerin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe arka çıkmasının her şeye rağmen mümkün olabileceğini kaydetmek önemlidir. Bu sonucu yaratmaya yardımcı olabilecek önlemler hep birlikte vicdani, prosedürel red önlemleri adı altında toplanabilir.

Herhangi bir cumhuriyetçi toplumda muhalif bireylerin ya da grupların yasalar çerçevesinde özel bir muamele görme hakları olmalıdır. Benimsenen özel muamele, yararlanmakta oldukları bir baskı sisteminin bedellerinden kaçabilmeleri yoluyla bazı bireylere başkaları sömürme ve böylelikle onlara keyfi bir temelde müdahale etme imkânı vermemelidir. Ancak sömürüden kaynaklanan böylesi bir yarar gözetmeksizin, vicdani prosedürel red temelinde bireylerin ya da grupların özel muameleye tabi tutulmasının çok çeşitli yolları vardır. Sömürge sonrası toplumlarda yerli halklar tarafından sık sık müzakere edilmekte olan düzenlemeleri düşünün. Amerika Birleşik Devletleri'nde Amişler gibi dinsel gruplara hizmet için yapılan yerleşim planlarını düşünün. Ya da askerlik hizmetine karşı çıkanların karşılığında başka yetileriyle hizmet vermelerine imkân tanıyan kuralları düşünün. Daha önce de sıklıkla yapıldığı gibi, ben burada yalnızca titiz ampirik soruşturma gerektiren olabilirliklere dikkat çekiyorum. Ancak açık ki, bunun dışında irdelenmesi gereken ihtimaller vardır ve cumhuriyetçi politika oluşturma bunların irdelenmesine çok büyük önem vermelidir.

Ortaya çıkmakta olan demokrasi kavrayışı

Bu bölümün birinci kısmında, tahakküm kurmayan bir cumhuriyetçi yönetimin politik araçların kesimsel çıkarlar tarafından manipüle edilmesi karşısında bir güvence oluşturan anayasal yaptırımlara uygun olarak iş görmeye mecbur olduğunu gördük. Ancak bu bölümün ikinci kısmında, ne kadar anayasal ve manipüle edilemez olursa olsun, herhangi bir yönetim sistemi altında kamusal yetkililerin karar verdiği ve güç kullandığı alanların olacağını gördük. Ve eğer bu türden karar alma, insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü tehdit etmeyecekse, itiraz temelli bir de-

mokrasinin cemaat içindeki belli başlı bütün farklı sesleri içeren ve yapılan itirazlara uygun karşılıklar veren istişari karar alma biçimlerini izleyen bir demokrasinin getirdiği yaptırımlara tabi olmalıdır.

Anayasal yaptırımları ve aslında cumhuriyetçi bir devletin muhtemel hedeflerini tartıştık tartışmasına ancak itiraz temelli bir demokrasiyi gündeme getirmeden önce demokrasi nosyonu üzerinde durmalıyız. Cumhuriyetçi amaçların ve anayasal gerekliliklerinin anlatımı başarılı bir cumhuriyetin büyük bir ihtimalle almak zorunda kalacağı şekil hakkında, teorik olarak anlatılan bir geçici hikâyedir. Ama bir kere itiraz temelli demokrasi yerli yerine oturduğunda, her şey kolaylaşır. Eğer demokrasinin işleyişi kaba hatlarıyla anlattığımız amaçlardan farklı amaçların ortaya çıkışına neden olursa ve eğer anayasal yaptırımların yeniden düşünülmesini dayatırsa, geçerli olması gereken bu demokratik sürecin dayatmalarıdır elbette. Aynı şekilde, eğer bu demokrasinin işleyişi bizatihi itiraz yollarının yeniden yapılanmasına neden olursa, yine demokratik süreç geçerli olmalıdır.

Hiçbir metin ve hiçbir gelenek yerel demokratik sürecin tortularından daha önemli değildir. Eğer bu sürecin gelişmesiyle seçilmiş kurumlar kişisel olmayan türden bir otoriteye başvurmak suretiyle devre dışı bırakılmışsa, politik yapı insanların fikirleri ve çıkarlarını etkili bir biçimde gözetmiyor demektir. Demokratik sürecin başvurulacak son merci olduğu iddiası, burada kuşkusuz, popülist çevrelerde olabileceğinden çok farklı bir titreşim yaratacaktır; öngörülen süreç, nihayetinde, zorunlu olarak çoğunluk kararı gerektiren bir süreç değil, itiraz temelli bir süreçtir. Belli bir kolektif varoluş içinde ya da belli bir kolektif temsil yoluyla insanların ister istemez yüce oldukları gibi bir iddia yoktur. İtiraz temelli imgeye göre, demokratik süreç aklın gerekleri somutlansın ve kendilerini dayatsın diye tasarlanmıştır; herhangi bir özel yere irade bağışlayan bir süreç değildir.

Ortaya çıkmakta olan itiraz temelli bir demokrasi kavrayışı bilinen cumhuriyetçi gelenekle ne kadar uyum gösterir? Cumhuriyetçi gelenek, en azından İngilizce konuşulan dünyada büründüğü biçimiyle gördüğümüz gibi, belli yasaların uzun bir meydan okuma tarihi boyunca denenmesine ve sınanmasına büyük önem vermektedir; bu yasalar antik çağa dayanan ve saygıdeğer

bir özgürlük anayasasının parçasıdır. Yorumculardan birinin belirttiği gibi, "özgürlük yandaşlarının özgürlüğü korumak için güvendikleri hukuk, temel kurallardan ya da rehber ilkelerden oluşan bir yasa maddesi değildi. O daha çok keyfi gücün sınırlanmasıydı; eski hukuk, halk hukuku, iyi hukuk, cemaatin teamül hukukuydu" (Reid 1988: 63).

İyi ve uzun bir sınavdan geçmiş yasaların cazip yanlarına verilen bu ağırlık bizim demokrasi kavrayışımız açısından anlamlıdır. Zira, bu kavrayış çerçevesinde önemli olan şey özellikle demokrasinin içlerinden sağlam kalanların genelde tatmin edici olmasını temin eden yasa seçimi için bir ortam oluşturmasıdır; sağlam kalanlar karşılarına dikilen itirazlara dayanabildikleri oranda, genelde insanların çıkarlarına ve fikirlerine yanıt verdikleri varsayılabilir. Merkezi nosyonu itiraz edilebilirlik olan demokrasiyle standart, rıza merkezli demokrasi arasındaki temel karşıtlık tamı tamına bizim kavrayışımız bir seçip ayıklama sürecine dayanırken, diğer kavrayışların bir tasarlama sürecine dayanmasıdır. Ve antik anayasa fikri itiraz temelli yaklaşımın bu seçmeci özelliğiyle bağlantılıdır.

Ancak itiraz temelli yaklaşımın da cumhuriyetçi gelenekte derin kökleri vardır. John Locke (1965) bir yönetimin temeli olarak sözleşme ve rıza nosyonlarına oldukça fazla ağırlık vermiş bir düşünür olarak tanınır. Ancak Locke, yönetimin sözleşmeye dayalı bir özelliği yanında *yöneticilerin* görevlerini halktan yana yürütebilmesi için gereken bir güvene dayandığını ileri sürerek yönetimi nitelemekte ikinci bir yasal metafor daha gündeme getirmişti (Finn 1993). Bu fikrin örneğin Tom Paine'in (1989: 168) monarşilerde keyfi olanın bir bireyin "kullanılmasında *res publica*'nın değil, kendisinin amaç olduğu" gücü elinde tutması olduğu yorumunda su yüzüne çıkan *commonwealthman* düşünce biçimi üzerinde büyük bir etkisi vardır (karş. Sydney 1996: 199-200). Paine'e göre, "cumhuriyetçi yönetim kolektif olarak olduğu kadar bireysel olarak kamunun çıkarı için kurulmuş ve yürütülmekte olan yönetimden başka bir şey değildir".

Yönetimin bir tür yasal yatırım ortaklığı olduğu fikri, yani yönetimin az ya da çok yöneticilerin sadık kalmaları zorunlu olan iyi tanımlanmış bir karar özeti olduğu fikri halkın yönetimin bu krediyi ne kadar kullandığı ve iyi kullanıp kullanmadığını sorgulama

yetkisinin olduğu başka bir fikirle uyumludur. Ve uç noktada bu Locke (1965) ve *commonwealthman* tarafından açıktan savunulan, eğer hükümet görevini yerine getirmekte başarısız olacak olursa, halkın ona direnmeye ve onu alaşağı etmeye hakkı olduğu fikri ile çelişmez. Bu düşünce çizgisi açıkça demokrasinin ne olduğuna ilişkin itiraz temelli imgeye aittir. Bu, doğal olarak itiraz temelli bir vizyona uyan halkın egemenliğinin seçimle yetkilendirmede değil, direniş hakkında yattığını (Pasquino 1996) gösteren bir tablodur.

Çıkar grubu çoğunlukçuluğu ile karşıtlık

İtiraz temelli demokrasi kavrayışı bazı yerleşik düşünce biçimlerinden kesin bir kopuş anlamına gelir. Bu kavrayış, çoğunluk görüşlerinin göklere çıkarılması hangi koşullarda yapılırsa yapılsın, çoğunluğun kanaatini kutsayan hiçbir demokrasi nosyonuyla yanyana gelemez. Bu kavrayış özellikle, Cass Sunstein'ın (1993a) çok etkili bir biçimde eleştirdiği çıkar grubu çoğulculuğu ile tam bir karşıtlık gösterir ve ben bu anlayışı sözü edilen çoğunlukçu imge ile karşılaştırarak bölümü sonuçlandırmak istiyorum.

İtiraz temelli demokrasi, kamusal kararlar alanların kararlarını belli yansız değerlendirmeler temelinde ve şeffaf olarak almaları gerektiği anlamında aklı öne alır. Çıkar grubu paradigması aklı arka plana koyar, ön plana çıkarmaz. Bence, kamusal hayatta şeyleri örgütlemenin en iyi yolu, eğer konu olan insanların her biri yalnızca kendi çıkarlarına bakıyorsa, şeylerin akla göre olmasını, özel olarak şeylerin en üst seviyede tercih tatmini üretecek şekilde olmasını sağlayacak bir çerçeveye sahip olmaktır.

Bu paradigma, ekonomistlerin iki yüz yıldan beri övgüyle bahsettikleri görünmez elden hareket eder. Savunulduğu haliyle, serbest piyasada alıcıların en iyi koşullarda elde edebilecekleri malların peşinde olması ve satıcıların alıcı peşinde rakipleri karşısında fiyat kırmaya çalışması, kısaca alıcı ve satıcıların tam anlamıyla kendi çıkarlarını gözetir şekilde davranmaları iyicil, görünmez bir el sayesinde, malların rekabet fiyatlarında, yani satıcıların işlerinin başında kalmalarıyla tutarlılık içindeki en düşük fiyatlarda elde edilebilmeleri anlamına gelir. Serbest piyasa, herkes için en iyi olan bir sonuç üreterek ve bu sonucu o çerçevedeki her failin yal-

nızca kendi amaçlarını gözetme gerçeğine rağmen, aslında bu gerçeğin bir sonucu şeklinde üreterek aklın işini gören bir çerçevedir.

Çıkar grubu paradigması, uygun bir çerçeve içinde, ekonomide olduğu gibi politikada da aynı türden bir büyünün yapılabileceğini öne sürer. Devleti hukuk ve düzen, dış savunma, kamu sağlığı ve pazarda olmayan öteki mal ve hizmetleri sağlayan olarak düşünün. Bu gibi hizmetleri tüketenlerin, yani yurttaşların en yüksek tercih tatmini sağlayabilmeleri için nasıl düzenlemeler yapılacaktır? Onların aldığı haliyle, aklın amaçları nasıl gerçekleştirilecektir? Çıkar grubu fikrine göre, eğer insanlar iyi özçıkar peşindeki tüketiciler gibi davranır ve eğer yetkililer iyi tüketici merkezli tedarikçiler gibi davranırlarsa, sonucun mümkün olan en üst düzeyde tercih tatmini olmasını temin edecek bir seçim, atama ve karar alma çerçevesi tasarlamalıyız; sıklıkla zaten böyle bir çerçeveye sahip olduğumuz hayal edilir. Bırakın yurttaşlar onların kişisel çıkarlarını en iyi biçimde kollayacağı vaadini yapan politikacılara ve adaylara oy versinler. Bırakın vekiller kendilerine yeniden seçilme şansını en fazla sağlayan politikalara oy versinler. Ve bırakın hükümet ve yargı mensupları yasama ya da belki de popüler iradeye en iyi yanıtın koltuklarını koruyacak yanıt olacak şekilde davransınlar. Uygun bir seçim ve atama çerçevesi içinde, iddia edildiğine göre, sonuç yurttaşların herhangi bir alternatif rejim altında, özel olarak herhangi bir cumhuriyetçi rejim altında umabileceklerinden daha büyük düzeyde tercih tatmini elde etmeleri olacaktır (Truman 1951; Dahl 1956; Stigler 1971).

Ancak daha bu yüzyılda ortodoksluğa yakın bir statüye erişmesine rağmen, politikaya ilişkin çıkar grubu ya da görünmez el kavramına dayalı düşünüş biçimi ilk defa, cumhuriyetçi ortodoksluğa karşı özel kusurun kamunun iyiliğine olduğunu savunan Bernard Mandeville (1924) tarafından on sekizinci yüzyılda tüm açıklığıyla ifade edilmişti (Hayek 1978; b. 15). En iyi kamusal sonuçları elde etmenin yolu yurttaşların ve halkın ortak iyiyi içselleştirmeleri ve onları bireysel olarak nasıl ilerletecekleri üzerinde kafa yormalarını sağlamak değildir; aksine yol insanları kendileri için en iyinin peşine düşmeye cesaretlendirmek ve bunun, ne kadar dolaylı olursa olsun, o iyinin azamiye çıkarılmasını sağlayacak toplumsal çerçeveye güvenmektir. Adam Smith kendi eko-

nomik görüşlerini geliştirme sürecinde Mandeville'in görüşlerini destek aldı ve açıktan "görünmez el" terimini literatüre soktu (Smith 1982: 184-85). Smith başka bakımlardan cumhuriyetçi bir zihinsel yapıya sahip olmakla (Winch 1978) ve kendisini Mandeville'in tutumundan uzak tutmaya çok hevesli olmakla birlikte, politika hakkındaki bu düşünce biçimine destek vermekte belki başka herkesten daha çok şey yapmıştır. Görünmez el fikri göze batan bir biçimde dolaşıma girdikten sonra, insanların er geç onu ekonomiyi olduğu gibi politikayı da kavramsallaştırmak için kullanmaları kaçınılmazdı.

Çıkar grubu tablosunun ne kadar gerçekleştirilebilir olduğuna ilişkin sorulabilecek çok sayıda, şaşılacak kadar çok sayıda soru vardır. Özçıkarları peşindeki bireylerin bile, o sonucu etkileme şanslarının ihmal edilecek kadar az olduğunu ve oy vermenin hizmet edebileceği başka "anlamlı" çıkarların olduğu düşünüldüğünde seçim sonuçlarının kendi çıkarlarına olmasını sağlamalarını ne kadar bekleyebileceğimize ilişkin sorular vardır (Brennan ve Lomasky 1993); olası farklı tercih profilleriyle başa çıkabilecek herhangi bir seçim sisteminin anlaşılabilir kısıtlamaları karşılamasını ne kadar bekleyebileceğimize ilişkin sorular vardır (Arrow 1963); ve seçimle ve seçimsiz gelmiş olsunlar, kamu görevlilerinin çoğulcu manzaraya uygun düşmeyen baskılardan kurtulmak için fırsatlardan faydalanmayacaklarını ne kadar bekleyebileceğimize ilişkin sorular vardır (McLean 1987). Ama bütün bu sorular bir yana, cumhuriyetçi bakış açısı bize çıkar grubu idealini reddetmemiz için bağımsız bir gerekçe sunmaktadır.

Bir bütün olarak tercih tatminini en üst seviyeye çıkarmak ne kadar arzu edilir olursa olsun, bu amaca ulaşmak için görünmez el kavramına dayalı bakış bireylerin çeşitli cephelerde keyfi güç hayaletinin eline teslim edilmesi anlamına gelecektir. Eğer kamu görevlilerini düşünür ve benim ve başkalarının onların idare tarzına karşı taşıyabileceğimiz tahakkümsüzlük kaygılarına bakmaksızın, onları koltuklarını korumak için ne gerekirse yapma kararlılığında bulursam –"sizin argümanlarınız işe yaramaz; bizim için önemli olan sayılardır"– benim üzerimde bir dereceye kadar keyfi güç kullanan insanlar olarak görmem gerekir. Eğer mahkemeleri ele alır ve onları anayasanın tarafsız yönetim oluşturma hedefine bakmaksızın, yalnızca kamusal kayıtlardan elde edilen çoğunluk ira-

desini dikkate alarak yasaları yorumlamakla meşgul olduklarını görürsem, çoğunluğun iradesi benim ve benim gibilerin zararına işlediği oranda, mahkemeleri beni o iradenin insafına terk etme araçları olarak görmeliyim. Ve bu böyle sürüp gider.

Aklı çıkar grubu çoğulculuğunun tavsiye edeceği gibi arka plana koyma bundan dolayı, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletme amacına doğal olarak düşmandır. Aklın gereklerini tercih tatmini yoluyla yorumlama sorgusuz sualsiz kabul edilmiş bile olsa, cumhuriyetçilerin tartışmasız olarak bu tür bir çoğulculuğun özçıkar peşinde koştuğu ya da "çıplak" tercihin politik hayatın motoru haline geldiği (Sunstein 1993a: 25) bir tarza karşı çıkması lazımdır. Çıplak tercihi sosyal hayatın motoru haline getirmek zayıf konumda olan bütün herkesi güçlülerin çıplak tercihine bırakmak, onları güçlülerin yapacağı her türden kötülüğün eline teslim etmektir. Hiçbir şey cumhuriyetçi ideale bu kadar yabancı olamaz. Aklın öne çıkarılmasını savunurken, itiraz temelli bir demokrasiye dair cumhuriyetçi kavrayış doğrudan doğruya çoğulcu fikrin karşısında durur. Bu paradigma lanetlidir.

Bu argümandan hareketle, cumhuriyetçiler, politikayı piyasa çizgilerine göre örgütleme önerilerine karşı çıkmak zorunda oldukları gibi, serbest piyasaya da karşı çıkmak zorunda mıdırlar? Hayır, değillerdir. Ekonomistlerin teorize ettikleri haliyle, serbest piyasada bireylerin birbirlerine çıplak tercihlerin sahipleri olarak baktıkları, her birinin bu tercihleri gerçekleştirebilmek için ellerinden geleni yaptığı doğrudur. Ancak pazarlık gücündeki büyük farklılıklar dışında, bu düzenleme herkesin başka herkesten ya da her gruptan gelecek keyfi müdahale ihtimaline açık olduğu anlamına gelmez. Bir satıcı ötekinin fiyatının altında satış yaparak ona müdahalede bulunabilir ama ikinci de, rekabetçi fiyat düzeyi altında, karşılık olarak fiyatı kırmakta özgür olmalıdır; böylelikle bir başkasının müdahalesine sürekli maruz kalma sorunu yoktur. Politik arenayı kasıp kavuran çoğunluk tercihinin oluşumu sorunların piyasada benzerleri olması gerekmez ve bu yüzden ben burada çoğulcu politikaların ortaya çıkaracağı türden tahakküm ihtimalleri görmüyorum. İtiraz temelli bir demokrasi ideali yenilikçidir ama her türden piyasa düzenlemesine düşman olacak kadar yenilikçi değildir.

VII
Cumhuriyeti denetlemek

Bu noktaya kadar cumhuriyetçi kurumları tartışırken, cumhuriyetçi devletin hangi amaçları benimsemesi ve hangi biçimler alması gerektiği üzerinde durdum. Cumhuriyetçi devletin özel *dominium*'la birlikte gelişebilen tahakküme karşı durmak için yapması gereken şeyleri tespit etmeye çalıştım. Ve devletin kendi baskıcı düzenlemeleri içinde keyfi iradenin azaltılması ve böylece devlet *imperium*'undan gelen tahakküme karşı korunmak için benimsenmesi gereken önlemleri saymaya çalıştım.

Ancak bu öneriler demetine denirse densin, yalnızca erişilemez bir istek listesi niteliği taşıyabilir. Belki de sadece erişilmez bir zihinsel yapıya sahip yaratıklar, örneğin Tanrı gibi yaratıklar, makine gibi yaratıklar vb. betimlenen cumhuriyetçi rejimi ayakta tu-

tabilir. Belki yalnızca böylesi yaratıklar etkili bir biçimde cumhuriyetçi amaçları tespit edebilecek ve güvenilir biçimde cumhuriyetçi biçimlerin kötüye kullanılmasından –anayasal yaptırımlar ve demokrasinin varlığına rağmen, bu türden kötüye kullanmalar her zaman mümkündür– kaçınabilecektir. Belki bu rejim, başka bir ifadeyle, sıradan insan doğasının sapkınlıklarına karşı dayanıklı değildir. İnsanoğlunun böyle bir devletin ortaya çıkarılması ve istikrara kavuşturulması için gerekli davranış kalıplarını var etme kapasitesine sahip olduğunu kim söyleyecek? Benim burada çizdiğim cumhuriyetçiliğin uygulanabilir bir ideal olduğunu kim söyleyecek?

Bu uygulanabilirlik meselesi genelde yurttaşlarla ilgili olarak ya da bu yurttaş kitlesinin yetkili mercileri işgal eden küçük bir parçasıyla ilgili olarak tartışılabilir. Ama ben, gelecek bölümde anlatılacak yurttaş erdeminin bir nebzesi bile olduğunda, genelde yurttaşların hukukun yaptırımları ile yeterince güdülenebileceklerini varsayacağım. Burada yalnızca iktidarda olanlarla ilişkili olarak cumhuriyetçi önerilerimizin uygulanabilirliği üzerinde duracağım. Soru, cumhuriyet koşullarında mevkileri ellerine geçirenlerin önerilerimizin akla getirdiği tarzda davranacaklarını düşünmemiz için güvenilir bir gerekçenin olup olmadığıdır. Cumhuriyet otoritelerinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmek için gereken kalıplara istikrarlı ve güvenilir bir biçimde uymalarını gerçekten bekleyebilir miyiz? Onlardan cumhuriyetçi amaçların gözetilmesi ve cumhuriyetçi biçimlerin korunması için ihtiyaç duyulan tarzda davranmalarını gerçekten bekleyebilir miyiz?

Gelgelelim, bu soru bile belirsizlikten arınmış değildir. İşin garibi, bir mesele, cumhuriyetçi ideali gözü gibi sakınan ahlakçı otoritelerden itaat etmelerini bekleyip bekleyemeyeceğimiz, diğer mesele ise tersine ideali tamamen benimsemeyenlerden itaat bekleyip bekleyemeyeceğimizdir. Birincisi, cumhuriyetçiliğin ahlâki uygulanabilirliği sorunu, ikincisi de onun psikolojik uygulanabilirliği sorunudur. Bu bölümün geriye kalan bölümünde ben ikinci, yani psikolojik sorun üzerinde duracak ve burada ahlâki mesele ile ilgili çok az şey söyleyeceğim.

Cumhuriyetçilik, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletme

görevini hükümete, özelde hükümetin yetkililerine veren sonuççu bir öğretidir. Ama diyelim ki yetkililer bu amacı hararetli ve tutkulu bir biçimde onaylıyorlar. Bu, onların cumhuriyetçi hedef adına, sistem tasarımcısı olarak bizim bu hedef için gerekli olduğunu düşündüğümüz her biçimi ihlal edebilecekleri sorusunu ortaya atmaz mı (Lyons 1982)? Bu onların sık sık yasayı kendi ellerine alma, ellerini kirletme (Coady 1993) ve cumhuriyetçi amaçları cumhuriyetçi olmayan araçlarla ilerletme hevesine kapılabilecekleri anlamına gelmez mi? Genelde, kendini toplam mutluluğu artırmaya adamış faydacı bir yöneticinin bir başkaldırının getireceği kötü sonuçlardan sakınmak için masum bir kişiyi suçlayabileceği söylenir (McCloskey 1963). Kendini toplam olarak tahakkümsüzlüğü ilerletmeye adamış cumhuriyet görevlilerinin benzer kural dışı şartlara boyun eğeceklerini düşünmemiz için benzer bir neden yok mudur? Eğer cumhuriyetçilik ahlâki olarak uygulanamazsa, çok ciddi bir sorun var demektir çünkü bu anayasal ve kurumsal tasarımcıların, son tahlilde bir halkın yaratmak istedikleri etkiler için plan yapma kapasitelerini zayıflatacaktır.

Gelgelelim, faydacı toplam mutluluk hedefi hakkında ne söylenmiş olursa olsun, cumhuriyetçi tahakkümsüzlük olarak özgürlük hedefi ciddi bir ahlâki uygulanamazlık sorunu doğurmaz (Braithwaite ve Pettit 1990: 71-8). İnsanlar başka kimse hayatlarına keyfi bir temelde müdahale edecek bir konumda olmadıkça tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü yaşarlar. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmek için yetkisini aşan hevesli failler keyfi güç kaynakları ele geçirirler ve yaratırlar çünkü onlar kendi meydan okunmamış yargılarına başkaları üzerinde egemenlik hakkı tanıyan bir biçimde davranırlar. Ve kaynakların ele geçirilmesi yalnızca şu ya da bu durumdan etkilenenlerin tahakkümsüzlüğünü değil, toplumun büyük çoğunluğunun tahakkümsüzlüğünü de etkiler; hevesli failler kendilerini bazılarının değil herkesin üzerine koyarlar. Eğer belli failler yetkilerini aşarak tahakkümsüzlüğü en üst seviyeye çıkarabileceklerini düşünürlerse, hata yaptıkları neredeyse kesindir. Yetkilerinin ötesine giderek sağlamayı umdukları tahakkümsüzlük ne olursa olsun, büyük bir ihtimalle o genelde nüfus üzerinde bu yolla kurdukları muazzam tahakkümden daha büyük olmayacaktır.

Buna karşı şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Başkasına örtük olarak müdahale gücü sayesinde resmi görevlilerin benim ve benim gibilerin üzerinde uyguladığı türden tahakküm, biz tahakküm altında olduğumuzun ayrımında olmadığımız sürece zararlı değildir. Bu yüzden görevlilerin, eğer müdahalenin ortaya çıkma şansının yeteri kadar az olduğu kabul edilirse, müdahalede bulunmaya değeceğini düşünmek için nedenleri olabilir. Buna vereceğim yanıt, hiçbir görevlinin, zaafa düşmeyeceği konusunda kendinden emin olamayacağıdır ve zaafa düşmenin bedeli o kadar ağırdır ki çok büyük bir ihtimalle hiçbir ihlal gerekçesi hevesli görevliyi harekete geçirmeye yetmeyecektir. Zaafa düşmenin bedeli başka birilerinin hayatlarına yalnızca söz konusu görevlinin değil bütün resmi görevlilerin az ya da çok keyfi müdahalesine maruz kaldığını görmeleridir – eğer birisi bunu görüyorsa, demek ki herkes görüyordur çünkü yetki ihlalini görenler muhtemelen onu açığa vuranlardan daha çoktur.

Ya zaafa düşme şansı gerçekten de çok küçükse? Hevesli görevli neden, fark edildiğinde bedelleri ne kadar büyük olursa olsun, çaresizlik o noktaya gelmiştir ki örneğin, önemli bir kamu görevlisinin ihlallerini örtbas etmek ve bu yolla ülkenin çıkarlarını gözetmek gibi bu duruma özel olarak yasayı eğip bükmesi gerektiği sonucuna varmasın ki? Görev düşkünlüğünün affedilebilir olduğu, affedilebilmenin ötesinde tavsiye bile edildiği çok istisna durumlar olabilir ama ciddi bir değerlendirme bunun o kadar çok olmadığını gösterir. Bu değerlendirmeye göre, bir görevlinin yaptıklarının anlaşılmaması ihtimali ne kadar fazlaysa, bu durumun uygun bir hukuk düzeninde mi yaşadıkları yoksa hangi yüksek gayelerle olursa olsun kendilerini hukukun üstünde gören görevlilerin keyfi idaresi altında mı yaşadıklarına ilişkin bir sınav olduğu genelde insanlar için daha açık hale gelecektir. Diyelim yapılanların anlaşılması ihtimal dahilinde, bu durumda insanlar pekâlâ hatalı görevlinin şimdilik boyun eğdiğini farz edebilirler. Diyelim ki yapılanların ortaya çıkma ihtimali hemen hemen yok, bu durumda onlar neredeyse kesin olarak hatalı görevlinin genel, tahakkümcü bir zihniyetin tipik bir örneği olduğunu düşünecektir.

Büyük kargaşa dönemleri dışında demek ki görev düşkünü bir failin tahakkümsüzlük adına onu ilerletmek amacıyla düzenlenmiş

davranış kurallarını, yani cumhuriyetçi yönetim biçimlerini çiğnemeye kalkışmasının ciddi hiçbir nedeni olmayacaktır. Yaptığım değerlendirmeler gösteriyor ki, resmi görevlilerin gücü ve onların tahakküm kurma potansiyelleri düşünüldüğünde, hevesli görevlilerin genelde insanlara tahakkümsüzlük hedefini kendi ellerine geçirmelerinin ihtimal dışı olduğunu göstermek üzere yoldan çıkmak istemeleri için her türlü neden vardır. Yetkilerine sıkı sıkıya bağlı kaldıklarını ve ilk bakışta heveslilikten gelen fırsatçılık için bir gerekçenin olduğu durumlarda bile yetkilerini aşmadıklarını öne çıkarmanın ve güven kazanmanın kurumsal araçları peşinde olmaları için her türlü neden vardır. Ellerinin bağlı olduğunu, çok az takdir hakları olan ya da hiç olmayan görevliler olduklarını öne çıkarmak ve buna inandırmak istemeleri için her türlü neden vardır.

Benim kastettiğim ahlâki uygulanabilirlik meselesi kısaca budur. Bu haliyle cumhuriyetçi amacın, amacı gayretkeşlikle içselleştiren ahlâkçı faillerin varlığında cumhuriyetçi kurumların kurulmasını ve istikrara kavuşturulmasını zorlaştıran hiçbir özelliği yoktur. Ancak daha önemli bir mesele ahlâki uygulanabilirlik değil psikolojik uygulanabilirlik meselesidir ve bu bölümün geri kalan kısmında bu konu üzerinde duracağız. Soru, cumhuriyetçi kurumların hayata geçirilmesinin sıradan ahlâkçı olmayan faillerin psikolojik kapasitelerine altından kalkmaları imkânsız bir yük getirip getirmeyeceğidir. Özelde soru, bu gibi faillerden, eğer cumhuriyetçi bir devlette yetkili mevkileri işgal edeceklerse, üstlerine düşecek işlevleri yerine getirmelerini bekleyip bekleyemeyeceğimizdir. Potansiyel olarak başına buyruk görevlileri yola getirebilecek önlemleri belirleyebilir miyiz?

Daha önce kurumsal önerileri tartışırken yaptığım gibi, bu bölüm boyunca burada tartışılacak önlemlerle genelde cumhuriyetçi gelenek içinde savunulan görüşler arasındaki bağlantıya dikkat çekeceğim. Ancak bu bölümün amacının cumhuriyetçi fikir mirasını anlatmak olmadığı gibi onu kanıtlamaya çalışmak da olmadığını belirtmeliyim. Amaç çağdaş düzenleyici teori ışığında bir cumhuriyetçi rejimi ya da aslında benzer, minimal olmayan herhangi bir idari yapıyı istikrarlı hale getirmeyi nasıl umabilece-

ğimize bakmaktır. Eğer bu girişimin genelde cumhuriyetçi gelenekle bağlantılı olduğu doğrulanırsa, bu sevindirici bir sonuçtur ama tek başına bizim aradığımız bir sonuç değildir.[1]

A. DÜZENLEYİCİ MEYDAN OKUMA

Eğer betimlediğimiz ideal cumhuriyet uygulanabilir ya da istikrarlı bir düzenleme olmayacaksa her şeyden önce onu gündeme getirmeye çalışmak büyük bir hata olur. Zira cumhuriyet çerçevesinde ellerine güç verilenler, çöküntü ya da dönüşüm durumunda ortaya çıkabilecek en kötü tiranlar haline gelebilirler. Cumhuriyeti istikrarlı bir yapıya kavuşturmak, geçtiğimiz bölümde betimlenen ideali istikrarlı hale getirmek gelenek içinde çağlar boyu ele alınan temalardan biridir (Pocock 1975). Ve tabii ki istikrarsız bir cumhuriyet, yöneticilerinin en ufak bir lütfuna karşı hassas bir cumhuriyet kurmak despotizme giden yolları döşemekten başka bir anlama gelmeyebilir.

O halde meydan okuyuş cumhuriyeti esnek ya da istikrarlı bir olgu, yani doğanın ya da kültürün karşısına çıkarabileceği en kötü ihtimallerde bile varlığını sürdürebilen esnek bir kurum kılabilecek düzenekleri belirlemektir. Ya da eğer en kötü ihtimalde varlığını sürdürmeye uygun olmasa bile –nihayetinde, göreceğimiz gibi böyle bir rejim çok çekici gelmeyebilir– en azından makul bir gerçekleşme şansı olan en kötü ihtimale uygun düzenekleri belirlemektir. Ancak makul bir gerçekleşme şansı olan en kötü durum nedir? Bu soruya vereceğimiz yanıt insan doğası, özel olarak insanın gücü kötüye kullanma kapasitesi hakkındaki görüşümüze bağlıdır.

Cumhuriyetçi gelenek, genelde insan doğası hakkında görece iyimserken, gücü elinde bulundurduğu durumlarda insanın yoz-

1. Bu bölüm Pettit'in (1996b) fikirlerine dayanıyor ama bazı değişikliklerle. İki önemli değişiklik şunlardır: Birincisi, artık seçenekleri ayıklama önlemleri ile yaptırımları eşitliyorum; bu ayrı görmeyi sürdürdüğüm sapma merkezli ve uyma merkezli düzenleme stratejilerinin yorumunu etkiler. İkincisi, şimdi sapma merkezli stratejinin getirebileceği belli yaptırımların düzenlemeye tabi failleri düzenbaz oldukları varsayımına dayanmadığını kabul ediyorum; bu failler bence tarafsız olarak güdülenebilirler.

laşabileceğine ilişkin her zaman kötümser bir görüş savunmuştur. Bu gelenek genelde anarşiden sakınmak için güçlü liderliğe gerek duyan doğuştan başına buyruk bir halka ilişkin Augustinusçu korkuyu ciddiye almaz. Ancak bu gelenek, eğer tiranlık ya da despotizm istenmiyorsa yozlaşabilir bir liderlikle ilgili titizlikle kontrol altına alınması gereken Cicerocu hayaleti gözünün önünden hiç ayırmaz (Bradshaw 1991: 117-18). Richard Price'ın (1991: 30) belirttiği gibi, "güç kadar gözden kaçırılmaması gereken başka bir şey yoktur." Bu görüş, Machiavelli'nin (1965: 10) ifadesiyle, yasakoyucunun iktidar mevkilerini işgal edenler hakkında kötümser varsayımlarda bulunmak zorunda olduğu şeklindedir; yani, "onlar ne zaman özgürce hareket edecek alan bulsalar hep ruhlarındaki kötülüğe göre davranacaklardır."

Bu tür bir varsayımın ne anlama geldiğine ilişkin iki farklı yorum yapılmaktadır. Birincisine göre, iktidardaki insanlar kaçınılmaz olarak yozlaşır; yani, cumhuriyetçi terimlerle söylersek, bu insanlar kaçınılmaz olarak kararları ortak iyiyi göz önünde tutarak değil daha çok kesimsel ya da özel kaygılar ışığında alırlar. Bu tutum genelde insanlara, özelde iktidar peşinde olan ve iktidara sahip bireylere, tepeden bakma anlamına gelir. İkinci yoruma göre, iktidardaki insanlar kaçınılmaz olarak yozlaşmazlar ama doğal olarak yozlaşmaya yatkındırlar; fiilen kararlarını doğru, tarafsız bir temelde verebilirlerken, iktidarlarını kötüye kullanmaları önünde bir engel ya da denetim mekanizmaları yoksa, böyle yapmayı sürdürecekleri konusunda güven vermezler. Bu tutum bir biçimde iktidarda olanlara, iktidarın onu eline geçirenlere neler yapabileceğine ilişkin gerçekçi tutum kadar tepeden bakmaz. Bir kişiyi görünmez kılan ve onun mutlak bir muafiyetle kötülük yapmasını sağlayan Gyges yüzüğünü düşünelim. Bu ikinci yorumdan çıkan fikre göre, çok azımız yüzüğü kötüye kullanmanın cazibesine direnebileceğimizden, çok az insan gücü kötüye kullanma fırsatına direnebilecektir. İktidardakiler yozlaşmayabilirler ama daima yozlaşmaya açıktırlar.

Bence yozlaşmaya açıklık varsayımı fiilen yozlaşma varsayımına göre daha inandırıcıdır. Aynı şekilde ben yozlaşmaya açıklık varsayımının cumhuriyetçi gelenekte genelde kabul gören daha akla yakın bir yorum olduğunu düşünüyorum. Ama bu dü-

şünceler bir yana, bu varsayım temelinde betimlenen meydan okuyuşa yakın durmayı tercih etmek için iyi bir yöntemsel neden vardır. Bütün taraflar açısından eğer biz kurumları iktidardaki insanların hepsi yozlaşmaz ve belki de yozlaştırılamaz olduğu en iyi durum varsayımı temelinde tasarlayacak olursak, bu kurumların kötülük karşısında işe yaramayabilecekleri tartışmasız doğrudur. Ama aynı şekilde eğer kurumları bütün insanların yozlaşmış olduğu en kötü durum varsayımı temelinde tasarlarsak, kurumların erdem karşısında işe yaramaz olabilecekleri de doğrudur; örneğin daha sonra göreceğimiz gibi *kurumlar etkin bir* biçimde yozlaşmamışı yozlaştırma hizmeti görebilir! Gelgelelim eğer biz kurumları iktidardaki insanların yozlaşmayı açık olduğu ortacı durum varsayımı temelinde tasarlarsak, hem fiilen yozlaşmamış failler hem de ikinci savunma hattı olarak yozlaşmış failler karşısında iyi çalışan kurumlar tasarlamış olacağız. İki ihtimali de göz önüne alan bir mantığa sahip olmak iyidir ve bu yüzden ben tartışmayı bu ortacı durum varsayımı temelinde yürütmek niyetindeyim.

İktidardaki insanların yozlaşmaya açık olduğunu varsaydığımızda, bir cumhuriyetçi düzenlemenin istikrarlı ya da esnek olduğundan emin olmak için ne yapabiliriz? Eğitime, sosyalleşmeye, profesyonelleşmeye vb. güvenebilir miyiz? Gelecek bölümde tartışacağımız yurttaş erdeminin etkilerine güven besleyebilir miyiz? Yine o bölümde tartıştığım gibi, bu etkiler olmaksızın hiçbir yere varamayız. Ama kimse bu etkilerin yozlaşabilirlik karşısında korunma sağlamak için kendi başına yeterli olduğuna ciddi olarak inanamaz. Çok iyi huylu yurttaşları olan çok iyi düzenlenmiş bir toplumda hiç kimsenin Gyges yüzüğü karşısında dayanamayacağı gibi hiç kimsenin de kısıtlanmamış gücün cazibesine dayanamayacağı açıkça ortadadır. Böylelikle, erdem cephesinde işler olabildiğince yolunda olsa bile, hâlâ yozlaşmaya karşı korunmak için yapılacak çok şey vardır. Madison, bir hizbe ait olmak ve hizbin çıkarlarını bir bütün olarak toplumun çıkarları üzerinde tutmaktan oluşan yozlaşma biçimini tartışırken, bu noktaya Federalist 10'da işaret etmiştir. "Buradan çıkardığımız ders hizbin davalarının ortadan kaldırılamayacağı ve çarenin ancak onun etkilerini kontrol etme araçlarında aranması gerektiğidir" (Madison vd. 1987: 123).

Cumhuriyetçi gelenek, erdemin önemi üzerinde ne kadar ısrarla

durmuş olursa olsun, daima bu sonucu benimsemiştir. Bu gelenek cumhuriyetçi bir hukuk ve demokrasi kalıbına değil adlandırıldığı biçimiyle bir denetim ve denge rejimine duyulan ihtiyacı benimsemektedir. *Commonwealthman* John Trenchard, yargıçlara ve yöneticilere getirilecek kısıtlamaları tartışırken, bu noktayı ustaca tespit etmiştir.

> Yöneticilere getirilen Denetimler ancak Ülkeleri özgürleştirir; ve ancak böylesi Denetimlerin Yokluğu onları Köleleştirir. Yöneticilerin Halkın koyduğu belli Sınırlar içinde tutulduğu ve Halk tarafından belirlenmiş Kurallara göre davrandığı yerde, insanlar Özgürdür. Ve yöneticilerin kendi Kurallarını kendilerinin belirlediği ve kendi İhtirasları ve Mizaçları uyarınca davrandıkları yerlerde, insanlar Köledir. (Reid 1988: 48)

B. DÜZENLEME KAYNAKLARI: YAPTIRIMLAR VE AYIKLAMALAR

İktidardakilerin yozlaştırıcılığına karşı dayanıklı kılmak için cumhuriyetçi kurumları nasıl pekiştireceğimizi ele alırken mevcut araçlar nelerdir? Genel anlamda, kurumları yozlaşmaya dayanıklı kılmakta en verimli araçları tasarlarken kullanabileceğimiz iki tür kontrol mekanizması vardır. Ben birinciye yaptırımlar, ikinciye ayıklamalar diyorum (Brennan ve Pettit 1993; Pettit 1996b).

En belirgin kontrol aracı yaptırımlardır. Yaptırımlar, bazı seçenekleri o yaptırım olmasaydı olacak olandan daha çok ya da daha az cazip kılarak bir failin karşısına çıkan seçenekler dizisi üstünde iş görür; seçeneğe ilişkin dürtüleri etkiler. Yaptırımlar, ceza ya da ödül olarak olumsuz ve olumlu biçimler alırlar. Olumsuz yaptırım uygun seçim yapamadığında faili cezalandıracaktır; olumlu yaptırım uygun seçimi için faili ödüllendirecektir. Kuşkusuz, yaptırımların özçıkar temelli olduğu neredeyse şaşmaz bir biçimde varsayılır, öyle ki cezalandırılan ya da ödüllendirilen başkaları değil –hatta gözettiği başkaları değil– kişinin kendisidir. Başka her türden yaptırım tahakkümsüzlük davası için küfür anlamına geleceğinden, ben de bu varsayıma uygun olarak ilerliyorum.

Belli bir davranış biçimi için bir yaptırım getirdiğimizde ya da mevcut yaptırımı ağırlaştırdığımızda, iki şey ya da iki şeyden biri olur. O davranış için fiili cezayı ya da ödülü artırabiliriz. Ya da herhangi bir davranış örneğinin tespit edilme ve uygun ceza ve ödülün verilme ihtimalini yükseltecek önlemler alabiliriz. Her bir girişimde davranış için beklenen cezayı ya da ödülü artırırız. Bir durumda, beklenen ceza ya da ödül fiili yaptırımdaki bir artış yoluyla ve tespit etme ihtimalindeki bir artışa bakmaksızın yükselir. Öteki durumda, beklenen ceza ya da ödül tespit ihtimali yoluyla ve fiili yaptırımda herhangi bir artış olmaksızın yükselir.

Bizim anladığımız anlamda yaptırımlar genellikle etkilediği taraflarca kabul görecektir ve belki de değerlendirmelerinde içkin olarak vardır; taraflar yaptırımlarla desteklenmiş seçeneğin, getirdiği ödül ya da savuşturduğu ceza veri alındığında, uygun seçenek olduğunu düşünebilirler. Ancak yaptırımlar bu şekilde gerekçelere dayanmaksızın ve hatta etkilediği faillerin akıllarına bile gelmeksizin iş görebilirler. Belli bir durumda öyle olabilir ki, faillerin tikel bir seçeneği tercih etmek için yeterli nedeni –belki erdemler nedeniyle– vardır ama o yaptırım herhangi bir araçla o seçeneği desteklemek için gündeme getirilmiştir. Söz konusu failler yaptırımların ayrımında olmasalar bile, yaptırımlar o seçeneğin tercih edilmesini öteki türlü olabilecek olandan daha güvenli kılmak işlevi görebilir. Bu seçenekler şu anlama gelebilirler: Şayet faillerin o seçenekten vazgeçmek için gerçek nedenleri varsa öyle ki, failler başka seçimler yapmaya başlamışlarsa, genelde önlerinde duran ödülün ya da kendilerini bekleyen cezanın bilincinde olacaklar ve başlangıçtaki seçimlerine döneceklerdir. Böylelikle yaptırımlar belli bir seçeneğin tercihini failin değerlendirmesine açıktan katılmaksızın daha güvenli kılabilir. Yaptırımlar, üretmekte yardımcı olamasa bile, belli bir davranış biçiminin pekişmesine hizmet edebilir.

Yaptırım nosyonu sosyal hayatta hepimizin tanıdığı bir şeydir. Ancak kurumsal tasarımdaki mevcut mekanizmalar içinde herkesin bilmediği ikinci bir tür kontrol mekanizması daha vardır. Bu süzgeçten geçirme ya da ayıklamadır. Yaptırımlar failleri ve seçenekleri veri alır ve seçeneklerin bu failler için göreli arzu edilirliğini değiştirerek, onların dürtülerini etkileyerek seçimi

etkilemeye çalışır. Ayıklama mekanizmaları ise aksine bir dizi fail ya da seçenek üstünde iş görür. Bunlar, başkaları değil belli faillerin belli seçimleri yapmalarını ya da belli seçimlerde başka değil belli bazı seçeneklerin elverişli olmasını sağlamayı amaçlar; başka bir ifadeyle, onlar dürtüler yerine fırsatları etkilemek üzere tasarlanırlar.

Nasıl yaptırımlar olumlu ya da olumsuz olabiliyor, cezalar ya da ödüller olarak hizmet görebiliyorsa, ayıklama mekanizmaları da olumlu ya da olumsuz olabilir. Onlar belli failleri ya da seçenekleri dışarda bırakabilir ya da belki de daha ilginci yeni failleri ve seçenekleri içeri alabilirler; ayıklama mekanizmaları, bireylere daha önce olmadık bir biçimde davranma fırsatı vererek daha önce sözü geçmeyen bireyleri yetkinleştirebilir ya da bireylerin önünde duran alternatifler listesine yeni bir seçenek ekleyerek zaten sözü edilen bireyi o duruma ilişkin olarak yetkinleştirir.

Bireyler üzerinde iş gören ayıklama mekanizmaları, ideal kurumsal tasarım koşullarında, çok büyük bir ihtimalle sosyal olarak takdir edilen bir tarzda –belki içten gelerek, belki de yaptırımlar zoruyla– davranacak bireylere belli görevler yükleyecektir. Mevcut ayıklama türlerinden bazıları atama, terfi ve araştırma prosedürleri yanında bir mevki için aranan ve istenmeyen özelliklerdir. Bir komitenin üyelerinin komite tarafından belirlenecek sonuca ilişkin dostça ya da düşmanca kişisel bir çıkarının olmamasını sağlayacak şekilde belirlenmesi prosedürünü düşünün. Ya da komite üyelerinin belli grubun temsilcilerinden oluşması ya da üyeliğin belli bir bağımsız merci tarafından onaylanması ya da ilgili tarafların yapacağı başvurulara açık olması gerekliliklerini düşünün. Bunların hepsi kuşkusuz ayıklama mekanizmalarıdır.

Ancak ayıklamalar, bazı seçenekleri mevcut alternatifler listesine koyup bazılarını çıkararak failler olduğu kadar seçenekler üzerinde de etkin biçimde kullanılabilir. Bir seçeneği halktan bir kişinin bir şikâyetini dile getirmesini ya da bir iddiada bulunmasını bir görevlinin üstlerinin davranışını araştırılması için bir başvuruda bulunmasını ya da meclise resmi bir soruşturma veya partiler arası bir komisyon kanalıyla bir meselenin ele alınmasını mümkün kılacak duruma getirdiğimizde o seçeneği alternatifler listesine koyarız. Bir seçeneği, onu ulaşmayı gerçekten zorlaştıran yasal, ku-

rumsal ya da fiziksel önlemler aldığımızda, mevcut alternatifler listesinden çıkarmış oluruz.

Mevcut alternatifler listesinden bir seçeneğin çıkarılmasını pratikte yaptırım uygulamaktan ayırmak zordur. Bu genelde o seçeneği seçme girişimine bir ceza koymak ya da muhtemel cezalandırmayı artıracak şekilde gözetimi sıkılaştırmak anlamına gelecektir. Ve iki durumda da bu söz konusu seçimin beklenen cezasının artırılması anlamına gelecektir. İstisnai durumda, bir seçenek fiziksel ya da kurumsal bir engel aracılığıyla ayıklanıp çıkarılmış olabilir. Ancak çok az engel mutlaktır, çoğu yasaklanmış eyleme girişenler açısından bedeli dolayısıyla cezayı ağırlaştırır ve burada da bir seçeneği ayıklamak onu yaptırıma bağlamaktan ayrılmaz. Bu yüzden, amacımız açısından, ben seçenekleri ayırıp dışarda bırakma önlemlerini yaptırımlar kategorisi içinde ele alacağım ve bundan sonra seçenek ayıklamalar dediğimde yalnızca seçenekleri ayıklayıp listeye koyma önlemlerini kastedeceğim.

C. SAPMA MERKEZLİ DÜZENLEMEYE KARŞI TEZLER

Yaptırımların ve ayıklama mekanizmalarının kurumsal tasarım içinde mevcut araçlar olduğu veri alındığında, soru bunları yetkililerin yozlaşma ihtimali karşısında korunma ve tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletme davasının hizmetine nasıl koşacağımızdır. Genel olarak iki düzenleme ve istikrar sağlama stratejisi vardır. Bunlardan birincisi öncelikli olarak kontrol mekanizmalarının yokluğunda hemen sapma gösterecek olanlara, ikincisi ilk planda uymaya yatkın olanlara, yozlaşabilir ama başlangıçta yoz olmayanlara ilişkindir. Ben bu stratejilere sırasıyla kurumsal tasarımın sapma merkezli ve uyma merkezli stratejileri diyeceğim (Pettit 1996b). Ben burada, oldukça soyut bir düzeyde, ilk stratejiye karşı tezler ileri süreceğim ve sonra gelecek alt başlıkta ikinciyi desteklemek için nedenleri sayacağım. Bölümün son kısmında da, uyma merkezli stratejiye güvenmenin bir cumhuriyetin hayatında ne anlama geleceğini göstermeye çalışacağım.

Sapma merkezli strateji şöyle bir düşünceden yola çıkar: Eğer bencil ya da kesimsel çıkar insanların –her halükârda, bazı in-

sanların– sapma göstermesine neden oluyorsa, öyle kurumsal müdahaleler yapmalıyız ki uymanın tersine bu gibi sapkınların özçıkarına bir seçenek haline gelmesini sağlasın. Biz, uymadan yana ödül ve cezalar koyarak insanları uyma yönünde teşvik etmeliyiz. Eğer beklenen özçıkara dayalı sapma puanı X ve beklenen özçıkara dayalı uyma puanı bundan daha küçükse, dengeyi en azından bir ölçüde yeniden kuracak yaptırımlar gündeme getirmeliyiz. Kurumsal tasarım, giderek daha fazla potansiyel sapkını istenen çizgiye getirecek güdüleyicileri hazır tutma yönünde hareket etmeliyiz.

Sapma merkezli stratejiyi uygulamaya koymanın ideal yolu her birey için eğer varsa gerekli güdüleyiciyi tespit etmek ve gerektiğinde hazır olmasını temin etmektir. Ancak kuşkusuz bu kişiye özel yaklaşım dünyamızda uygulanabilir değildir; farklı bireyler için farklı yaptırımlar getiremeyiz. Öyleyse, bu stratejiyle nasıl yol kat edeceğiz? Yanıt açıktır. Mükemmel bir biçimde özçıkarını bilen bir birey düşünüp en azından, eğer böyle bir birey sapkınlık gösterirse, onu yaptığına pişman edecek türde ve düzeyde yaptırımlar koymaktır. "En azından" bunu sağlamalıyız diyorum çünkü bu gibi bireyleri caydırma –sapkınların tespit edilerek cezalandırılıp cezalandırılmayacaklarına ilişkin belirsizlik koşullarında onları caydırma– amacı daha ağır yaptırımları gerektirebilir.

Sapma merkezli stratejinin verdiği genel fikir açısından, demek ki, güdülenimin herkes için yeterli olduğundan emin olmaları için, çoğu insana zorunlu olandan daha fazla güdülenim sağlanmalıdır. Bu yaklaşım kısıtlama getirdiği herkesi yozlaşabilir kişiler olarak değil, etkin olarak yozlaşmış kişiler olarak görmeye varır. Belki onlar gerçekte etkin olarak yozlaşmış değildir; belki, yorumladığım biçimiyle, cumhuriyetçi gelenek bu sorunda haklıdır. Önemli değil. Öyle olsa bile, iddiaya göre, en kötü durumun ortaya çıkma ihtimaline karşı korunmak iyi politikadır (Brennan ve Buchanan 1981). Bu stratejinin yandaşları doğal olarak, en iyi anayasanın "insanların çoğu düzenbaz olsa da sağlam duran" anayasa olduğunu söyleyen Mandeville'le (1731: 332) ittifak halindedir.

Sapma merkezli strateji tek kanatla uçtuğu müddetçe cazip değildir; bu strateji tamamen yaptırımlara güvenir ve ayıklamalara

önemli bir yer vermez. Bu strateji ayrıca sistemi yürütenlerin elinde önemli yaptırım gücünün olmasını ve kaçınılmaz olarak onların kendiliklerinden bir tehdit oluşturmalarını gerektirdiği müddetçe cazip değildir. *Quis custodiet custodes*? Koruyuculardan kim koruyacak? Ancak bu özellikler bir yana bu strateji, düzenlemelerin sıklıkla nasıl ters sonuçlar doğurabileceğine ilişkin yakın dönemli gözlemlerle ağırlık kazanan türden kaygılar doğurur.

Bu gözlemler, bazı yandaşlarının belirttiği gibi insanların bu stratejinin aldığı gibi sapkın ya da düzenbaz olmadıkları varsayımından hareket eder. Bizim için ağırlık taşıyan, ya da ağırlık taşır görünen bir dizi sıradan ilişkide karşımıza çıkan çeşitli değerlendirmelere bakalım. Biz görünüşte başkalarıyla onların meziyetleri ve çekici yanlarıyla ilgili değerlendirmeler yaparak beklentilerimizin neler olduğuna ve dürüstlük ya da dostluğun gereklerine özel önem veren, üzerinde kafa yorduğumuz çok çeşitli karmaşık temalarla birlikte yaratabileceğimiz iyiliğe ya da ortaklaşa paylaştığımız geçmişe dikkat çeken vb. değerlendirmeler yaparak başkalarıyla ilişkiye gireriz. Ve biz belli ki bu ilişkiye yalnızca kamuya az ya da çok faydalı olsun diye de girmeyiz. Biz açıktan, kendine saygının gereklerini aşan ve sıklıkla onlarla çatışan taleplere karşı genel olarak ve güvenilir bir biçimde duyarlı olduğumuz konusunda birbirimize inanırız ve bunu, aslında, ortak bir inanç meselesi olarak görürüz. İşte bu yüzden, birbirimizden yardım istemekte, başkalarının geçmişteki taahhütlerine sadık kalacakları beklentisiyle planlarımızı hayata geçirmekte ve az ya da çok tarafsız bir biçimde durumun nasıl olduğuna dair bizi aydınlatacaklarına güvenerek başkalarına danışmakta kendimizi rahat hissederiz.

Eğer kendimizle ve birbirimizle ilgili beslediğimiz bu imge son derece yanıltıcı olsaydı, bu inanılmaz bir şey olurdu. Çeşitli bağlamlarda kuşkusuz kendi çıkarımızı gözeten düşüncelere kapılıyoruz; piyasa bunun bariz bir örneğidir. Ve bu bağlamların bazılarında kuşkusuz bu çıkar gözetmeyi kendimiz hakkında övgü dolu hikâyelerle örtmeye çalışıyoruz. Ancak, büyük oranda bizim ve bizim gibilerin ortak imgesinde boy vermiş az ya da çok kamunun yararını gözeten düşüncelerle hareket etmemiş olalım; bu inanılmaz bir şey olurdu.

Özel olarak bu düşünceler kamu görevlilerin dünyasında bir biçimde destek bulmamış olsun, bu inanılmaz bir şey olurdu. Zira insanlar sandık başına giderken, meclise ya da idari mekanizmaya girerken ya da adliyelerde veya bürokrasi içinde hizmet verirken, insanların kültürel olarak sınırları çizilmiş az ya da çok kamu yararına düşüncelere karşı duyarlılıklarını aniden yitireceklerini düşünmek için neden yoktur. Tam tersine, belirgin bir kamusal davranış anlayışının var oluşu, yozlaşma meydana gelse bile, bunun asla aklagelen ilk ve doğal yol olmamasını sağlayacaktır.

Düzenbazlık stratejisinin taraftarlarından David Hume, politikanın farklı olduğunu ve bu âlemde aslında insanların genel olarak yozlaşmış olduğunu ileri sürer. Hume, insanların kişisel ilişkilerinde kaçınılmaz olarak düzenbaz olmadıklarını kabul eder ancak dürüst kalmalarının nedeni itibarlarını kaybetme korkularıdır. Buna rağmen Hume'a göre politikada insanlar her zaman kendi çıkarlarını paylaşan bir kesimin davasını ortak dava yapabilir ve şan ve şöhret arzularını o grup içinde giderebilirler. "Şan ve şöhret insanoğlu üzerinde büyük bir denetim işlevi görür; ama nerede önemli sayıda insan birlikte davranır, bu denetim büyük oranda ortadan kalkar; çünkü bir kişi kendi tarafınca ortak çıkarı neyin ilerleteceğine ilişkin olarak kabul göreceğinden emindir; ve o kişi çok geçmeden rakiplerinin gürültülerine kulaklarını tıkamayı öğrenir" (Hume 1994: 24). Ama eğer bu onun tek argümanıysa, Hume bile insanların oynadıkları birçok kamusal rolde kamu yararını gözettiklerini kabul etmeye mecburdur. Çünkü insanlar ancak bazı rollerde –örneğin, yasama ile ilgili rollerde– kendi çıkarına çalışan bir kesimin davasını ortak dava kılabilirler ve o grup dışından gelebilecek suçlamaları duymazdan gelebilirler.

O halde farz edelim ki, ne kadar yozlaşabilir olurlarsa olsunlar, gücü elinde tutan insanlar her zaman aktif olarak yozlaşmış değildir; onların, kamu yararını düşünme ve kararlarını kamu yararını gözetir temelde alma yönünde doğal ve kültürel olarak desteklenen bir eğilimleri vardır. Bu varsayım bizi sapma merkezli yaptırımların etkin olarak yoz sapkınlar üzerinde değil, davranışlarını yönlendiren kamusal normlar ne olursa olsun ona uyma yönünde bağımsız bir eğilim gösteren insanlar üzerindeki olası etkilerini düşünmeye davet eder. Belli ki, çeşitli olumsuz etkiler vardır ve bun-

lar sapma merkezli bir stratejinin çok faydalı ya da aslında herhangi bir biçimde faydalı olup olmadığına ilişkin kaygılanmamızın nedenidir; bu olumsuz etkiler bize söz konusu stratejinin nasıl aksi sonuçlar üretebileceğini gösterir. Bu strateji, doğal sapkınlarla ilgili olarak ne kadar başarılı olursa olsun, doğal uyumcular açısından aksi halde bekleyebileceğimizden daha kötü sonuçlar doğurabilir.

Düzenbazlar düşünülerek tasarlanmış sapma merkezli yaptırımların sorunu, bu yaptırımların uygulandığı tüm faillerin güdülenimleri ve taahhütleri hakkında pek çekici olmayan bir imge iletmeleridir; doğal olarak uyma yanlısı olanlar için ise doğrudan bir hakaret anlamını gelebilir. Bu yaptırımlar, tek olası mantığı uygulanacakların özellikle düzenbaz oldukları varsayımına dayanan cezalar ya da ödüller olacaktır; bu yaptırımlar düzenbazlara yaraşır türden ya da düzeyde olacaklardır. Böylesi düzenbazlara yaraşır yaptırımların dayatılması doğal olarak uyma yanlılarını yabancılaştıracak ve morallerini bozacaktır, öfkelerini ayağı kaldırıp onlar arasında düşmanca, savunmacı bir zihniyetin gelişmesine önayak olacaktır. Düzenbazları kontrol altına almada ne kadar etkin olursa olsun, bu iyi etki muhtemelen eğilim olarak düzenbaz olmayan uyma yanlıları üzerindeki kötü etkiler tarafından denkleştirilecektir. İşçilerin giriş çıkış saatlerinin sıkı denetimi iş kaçkınlarının gereken zamanda işyerinde görünmesini sağlayabilir ama aynı zamanda doğal olarak gayretli olanın bağlılığını da zayıflatır.

Bu sorundan elbette belli durumlarda sakınmak mümkündür. Bir hukuk düzeni çerçevesinde, sert yasalar altında imzası olan bir yasa koyucuyu bağlayan cezayı düşünün; yaptırım yasa koyucunun yasaların acımasız etkilerine maruz kalacak olmasıdır. Bu yaptırım yasa koyucuya ilişkin bir düzenbaz imgesi, bu düzenbazlara layık bir yaptırım değildir çünkü o yasamanın öteki gerekliliklerinin bir yan ürünü olarak tarafsız güdülenimlidir. Ya da üzerinde taşıdığı tehlikeli bir silahla parlamento binalarına girdiği tespit edilenlere uygulanan yaptırımların ağırlaştırılmasını düşünün; bu, böyle bir silah taşımanın, fiili cezasını değil beklenen cezasını artırır. Bu yaptırım düzenbazlara layık bir ceza değildir, ceza da düzenbazlara layık bir ceza artışını temsil etmez çünkü o kötü bir olayın çıkmasına karşı zorunlu bir önlemdir ve yasa koyucularla başkaları

arasında ayrımcılık yapmaz; öteki örnekte olduğu gibi, yasa koyucu hakkında düzenbazlık varsayımından bağımsız bir güdülenimi vardır. Ancak, sapma merkezli bir stratejiye bağlı kalarak tasarlanmış yaptırımların genel olarak bu dayanaklarla düzenbazlara layık olmaktan kurtulması pek mümkün olmayacaktır. İster istemez, bu strateji tarafından desteklenen yaptırımlardan birçoğu düzenlemeye tabi tutulan insanların doğal olarak uymaktan yana olanlar için çok sevimsiz olacak bir imgesini ortaya çıkaracaktır.

Yaptırımlar düzenbazlara layık olduğunda, yaptırıma tabi tutulanlar için yüz kızartıcı ya da aşağılayıcı olduğunda belli ki bunun (eğer kavram çok cins ayrımcısı kaçmayacaksa) şövalyeler olarak düşünebileceklerimizin uymaları üzerinde olumsuz bir etkisi olacaktır (Le Grand 1996). Böylesi bir olumsuz etkinin varlığı yalnızca sezgisel olarak makul olmakla kalmamış, düzenlemelere ilişkin ampirik literatürde somutluk da kazanmıştır (Ayres ve Braithwaite 1992; Bardach ve Kagan 1982; Brehm ve Brehm 1981; Sunstein 1990a: böl. 3; Sunstein 1990b; Grabosky 1995; Brennan 1996). Bu literatürün ayrıntılarına inmeden, iyice belgelenmiş bazı kalıpların bir listesini vermek faydalı olabilir.

Kayda değer, özellikle belirgin altı etki vardır; bunların fazla açıklanmalarına gerek yoktur çünkü zaten beklenir şeyler olduğu insanın içine doğuyor.

1. *Erdemin gizlenmesi.* Uyumdan yana çoğu insan muhtemelen kurallara uymaktan elde ettikleri saygı ve güven, daha çok da güven güdülenimiyle hareket edecektir; ama eğer cezalar ve ödüller insanların sırf uymalarının erdemlilik olarak değil, düzenbazca bir ihtiyat olarak görülmesini umabilecekleri şekilde düzenbazlara göre düzenlenmişse, bu güdülenim zayıflayacaktır.

2. *Etiketleme.* Bir etiket yapıştırmak en azından insanlara kara çaldığı zaman insanları etikete uygun davranmaya sevketmekte etkilidir ve düzenbazlara göre düzenlenmiş yaptırımları ayrım gözetmeksizin yürürlüğe koymak doğal olarak uymaktan yana olanlar da dahil, bütün ilgili tarafları potansiyel sapkınlar olarak etiketleme etkisi yapabilir.

3. *Yaptırım bağımlılığı.* Kurallara uyanlar düzenbazlara layık yaptırımların mevcudiyetinde uyumlarını sürdürseler bile, uymaları yaptırım bağımlısı haline gelebilir, uygun ceza ya da ödülün

tespitine göre şartlanmış olabilir ve onlar çok büyük bir ihtimalle uygun bir ayartma ortamı çıktığında sapacaklardır.

4. *Karşı koyma.* Kurallara uyanlar kendilerini gözaltında tutulması gereken taraflar olarak gören yaptırımlarla karşılaştıklarında dışlanmış, değersizleştirilmiş, horlanmış ve hatta muhalif hissedebilirler; ve bu gibi duygular elbette onların uyma güdülenimlerini azaltacaktır.

5. *Safları sıklaştırmak.* Düzenbazlara layık yaptırımlar, özellikle cezalar gündeme getirmek etkilenenlerin dayanışmaya girmelerine neden olur, öyle ki onlar birbirleri hakkında bilgi vermekte hevesli değildirler, tehdit altındaki herkesle safları sıklaştırırlar ve öteki bireyler ve gruplara suç atma alışkanlığı edinirler.

6. *Tersinden eleme.* İster ödül isterse ceza biçimde olsun, düzenbazlara layık yaptırımların öne çıkması kendiliğinden uyanların artık kamu görevlerinde istenmedikleri anlamına gelebilir; istenenler, güdülenimleri bu gibi yaptırımların mevcudiyeti ile zayıflamayacak insanlar olabilir (Brennan 1996).

D. UYMA MERKEZLİ DÜZENLEME İÇİN TEZLER

Sapma merkezli strateji düzenbazlarla, yani etkili olarak en yoz insanlarla ilgilenme ihtiyacından doğmuştur. Uyma merkezli strateji, uygun zamanda çoğu zaman kamu yararını gözeten türden sıradan bireylerle ilgilenme ihtiyacından doğmuştur. Fikir, kurumsal tasarımın ilk başta bu tür kişinin olumlu eğilimi üzerine inşa edilmesi ancak ondan sonra etkili olarak yoz olanlarla başa çıkmayı düşünmesi gereğine dayanır. Bu tasarım, uyma eğilimini istikrara kavuşturmanın yollarını arayarak, kuvvetli olanı inşa etmeli ve ancak ondan sonra zayıf yanın nasıl telafi edileceğini, doğal olarak uyumluların pek çıkarmadığı sorunlar karşısında nasıl korunma sağlanacağına bakmalıdır.

Uyma merkezli stratejiyi üç ilke çerçevesinde sunacağım (Pettit 1996b). Birinciye göre, yaptırım seçeneklerini düşünmeden önce ayıklama imkânları incelenmelidir; ikinci olarak, gündeme getirilen yaptırım araçları olabildiğince kamu yararına düşünceleri

destekler nitelikte olmalıdır; ve üçüncüye göre, yaptırım araçları aynı zamanda güdülenim bakımından da etkili olmalıdır.

İlk ilke: Yaptırımdan önce ayıklama

Birinci ilkeye göre, kurumsal tasarım içinde yaptırım ihtimallerini araştırmadan önce ayıklama imkânlarına bakmalıyız. Verili bir kurumsal düzenlemenin parçası içinde ilgili failler topluluğu, orada olanların genelde açık olarak ve az ya da çok belirgin biçimde özçıkarlarını gözeterek hareket etmediklerine dair, onların eldeki mevcut seçime bağlamsal olarak uygun düşen az ya da çok kamu yararına tercihlerden yana olduklarına dair bir ayıklama yapılabilirse, düzenbazlara layık yaptırımlara başvurmadan arzulanan oranda uyum sağlamak mümkün olabilir. Yine eğer uygun düşen yeni seçenekler mevcut alternatifler listesine konabilirse, yaptırıma dayanan müdahalelerde bulunmadan insanların uygun hareket etmelerini sağlamak mümkün olabilir. Elbette ayıklama imkânları her zaman elde olmayabilir ve olduklarında bile, gerçekten uygulanamayacak kadar masraflı olabilir. Ama eğer bu imkânlar varsa ve eğer gerçekten uygulanabilirse, ilk ilke kurumsal tasarımcıya bundan faydalanmaya çalışmasını söyler.

Genel kabul gören bir ayıklama düzeneği, verili bir düzenlemede ilgili bireylerini bazılarını bulup çıkarmaya çalışan fail merkezli düzenektir. Bunun iyi bir örneği, bir jürinin üyelerinin grubun içine suçlananın ne dostları ne de düşmanlarının girmesini, üyelerin suçlananın ne yanında ne de karşısında önyargılı olmalarını sağlayacak şekilde belirlenmesi prosedürüdür. Böyle seçilip ayıklanmış bir grup söz konusuysa, onların deliller ışığında anlaşılır bir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde suçun oluşup oluşmadığını belirlemekte adil davranma normuna/kaidesine uyacaklarına dair pekâlâ iyimser olabiliriz. Eğer böyle bir grup yoksa, o zaman her türden tehlike bizi beklemektedir ve görüldüğü kadarıyla ancak en zalim yaptırımlar, daha önce tartıştığımız kapıda bekleyen bütün sorunlarıyla birlikte jüri üyelerini doğru çizgide tutma umudu sunabilir.

Ancak ayıklama imkânları insanları ayıklayıp dışarıda bırakma kadar ayıklayıp içeri almayı da kapsar. Düşünün ki, biz jüri üye-

lerinin genel olarak özçıkarlarının sesini kısarak vicdanların sesini dinleyerek hareket edeceklerini ve eğer böyle yapmazlarsa muhtemelen küstahça bir yaklaşımın başkalarında doğuracağı tepki anlamına gelecek şekilde onaylanmama gibi bir yaptırıma tabi tutulacaklardır (Pettit 1993a: böl. 5; Brennan ve Pettit 1993). Bu durumda, biz yalnızca sonuçtan özel bir çıkarı olanları dışlamak için ayıklama yapmayacağız. Biz aynı zamanda jüri üyelerinin karışık bir grup oluşturduklarını da göstermeye çalışacağız, öyle ki gerçekten tepki çeken küstahça tutum, gerçekten tasvip gören vicdanlılıktır; uygun jüri üyelerini seçip almak kadar uygunsuz üyeleri de ayıklayıp çıkarmaya çalışacağız. Eğer jüri üyeleri benzer bir birikime sahipse ve eğer suçlanana ilişkin olarak belli bir yargı genel olarak bu birikimi olan birinden beklenecekse, vicdani olmaktan çok bu beklentiye yanıt vererek onay görme ihtimali daha yüksek olacaktır.

Failleri ayıklayıp dışarda bırakma ya da seçip almaya çalışmak bir yana, seçenekleri de ayıklama gayretine girebiliriz; özel olarak belli seçenekleri seçip almaya çalışabiliriz çünkü gördüğümüz gibi seçenekleri ayıklayıp dışarda bırakma az ya da çok bir yaptırım biçimi dayatmakla birdir. İnsanların belli kanalları kullanarak şikâyetlerini dile getirmelerini sağlayan ya da görevlilere belli koşullarda üstlerini şikâyet imkânı sağlayan ya da jüri üyelerine durumu değerlendirirken ortaya çıkan sorunlar hakkında yasal danışmanlık sağlayan ya da bir parlamentere belli meseleleri komitenin önüne getirme imkânı veren düzenlemeleri düşünün. Bunlar söz konusu faillerden yana seçenekleri seçip alma düzeneğini temsil ederler ve bunların resmi görevlerdeki insanların nasıl davranmaya sevk edilecekleri konusunda tartışmasız bir biçimde önemli etkileri vardır. Fail ayıklama gibi, seçenek ayıklama da pekâlâ düzenbazlara layık yaptırımlara başvurmaktan sakınmamızı sağlayabilir. Sapma merkezli strateji karşısında yürütülen argüman hattı veri alındığında, görülüyor ki, hangi yaptırımın zorunlu olduğuna bakmadan önce bütün bu gibi ayıklama önlemlerini gözden geçirmek en saf haliyle sağduyunun gereğidir.

Önce ayıkla ilkesi yanlızca kendince cazip olmakla kalmaz, aynı zamanda cumhuriyetçi gelenekteki bir anayasanın erdemlilerin, "ülkedeki en seçkin kişilerin" (Sydney 1990: 558) zirveye

çıkmasını sağlayacak şekilde yapılması varsayımıyla tam bir uyum gösterir. Madison, Federalist 57'de bu ilkenin özünü ifade eder:

> Her politik anayasanın amacı önce toplumun ortak çıkarını seçmek için en bilge, gözetmek için en erdemli yönetici kişilerini sağlamak olacaktır ya da olmalıdır; ve daha sonra, kamunun güvenine layık olmayı sürdürseler bile erdemli kalmaları için en etkili önlemleri almaktır. (Madison vd. 1987: 343)

Birinci ilke Morton White'ın, Madison'ın kurumsal tasarımda yol gösterici fikri olarak gördüğü şeyi hayata geçirir: Farklı bireylerin ve grupların farklı güdülenimlerini veri almalıyız ve sonra ortak iyiyi en iyi ilerletecek güdülenime fırsat vermeye çalışmalıyız (White 1987).

İkinci ilke: Uymayı destekleyici yaptırım

Kurumsal tasarımda herhangi bir yaptırımcı müdahalede bulunmadan önce ayıklama girişimlerinde bulunmamız gerektiğini ele aldık. Benim uyma merkezli stratejiyle eş gördüğüm ikinci ilkeye göre, ayıklama düzenekleri kadar yaptırımlar da ancak özel olarak hükümette görev verdiklerimizin doğal olarak uymalarını destekleyici yaptırımlar aramalıyız; Madison'ın sözcükleriyle, "kamunun güvenine layık olmayı sürdürseler bile erdemli kalmaları için en etkili önlemler"i almak üzere düzenekler aramalıyız.

Ayıklamanın etkililiği düşünüldüğünde, kurumların tasarımında yaptırımlardan tümüyle kaçınmamız imkânsız mıdır? En azından iki nedenden dolayı, yaptırımlardan kaçınamayız. Birincisi, iktidardaki hiç kimsenin, fiilen ne kadar yozlaşmaktan uzak olursa olsun, yozlaşmaz olmadığını varsayıyoruz; böylelikle Gyges yüzüğünün verdiği muafiyet gibi, hiçbir yaptırımın yokluğu onların yozlaşmalarına pekâlâ yol açabilir. Ve ikinci olarak yaptırımların yokluğu genelde kamunun güvencesini ve –bu bireylerin uymaları üzerinde yaptığı kötü etkiyle birlikte– görevlilerin genelde yoz olmadığına dair yoz olmayan yöneticilerin güvencesini zayıflatabilir.

Ancak eğer bazı yaptırım türleri zorunluysa ikinci önermeye göre bunlar nitelik olarak uyma destekleyici olmalıdır. Son kı-

sımda, düzenbazlara layık yaptırımların, aksi halde az ya da çok kamu yararını gözeten düşünceleri –bize göre, bunlar uymayı destekleyen düşüncelerdir– olan faillerin özçıkarlarını düşünmelerine neden olabileceğini ve böylelikle failleri uymamaya sevkedebileceğini gördük. Bu argümandan çıkan sonuç, kurumsal tasarımın muhtemelen böyle bir yıkıcı etki yapacak olan düzenbazlara layık ödüllerden ve cezalardan kaçınmaya çalışması gereğidir. Bu tasarım kendiliğinden uymayı sağlayan ve hatta pekiştiren yaptırımlar aramalıdır.

Cezaların ve ödüllerin kendiliğinden uymayı pekiştirme yollarından biri daha önce belirttiğim gibi düzenlemelerin yansız güdülenmesini sağlayacak biçimde yapmaktır. Yansız güdülenimli yaptırımlar uygulandıkları failler hakkında herhangi bir düzenbazlık varsayımı olmaksızın anlamlıdır ve bu yaptırımların dayatılması failler için hakaret ya da aşağılama değildir. Böylesi cezaların ve ödüllerin varlığının erdemli bireyler ve grupların kendiliğinden uymaları üzerinde olumsuz bir etkide bulunmasının hiçbir nedeni yoktur.

Bu tespit bizi düzenlemenin uyma merkezli bir stratejisini geliştirirken bir yaptırımlar sınıfına yöneltir. Ama bu stratejinin arkasından giderken ikinci ve daha önemli bir yaptırımlar sınıfı daha vardır. Bunlar dayatıldıkları kişileri sadece aşağılamamak ve onlara hakaret etmemekle kalmayan yaptırımlardır; bunların başarılı uygulayımı söz konusu faillerin olumlu yönde göğsünü kabartır. Bunlar en azından uymayı temin etmede etkili olduklarında faillerin düzenbaz değil şövalye ruhlu, yoz değil erdemli oldukları gibi bir varsayımı yansıtan ödüller ve cezalardır. Bu yaptırımlar yalnızca yansız güdülenmiş olmakla kalmazlar, güven ve saygı temelinde güdülenirler; şöyle de diyebiliriz, bunlar iyimserlikle güdülenmiştir.

Bu yaptırımları gündeme getirmenin en iyi yolu bir örnekle gösterilebilir. Uyumcu, kamu yararı güden bir davranış kalıbının vicdanın sesini dinleyerek oy vermek anlamına geldiği ve üyelerinin bunun gereklerinin ayrımında olduğu (Abramson 1994) bir jüriyi –ya da aslında herhangi bir komiteyi– ele alalım. Söz konusu organı ayıklamaya tabi tuttuğumuzu düşünün, öyle ki hiç kimsenin sonuçtan özel bir çıkarı yoktur ve komitede çok çeşitli fikirleri

temsil edilmektedir. Ve komitenin yaptıklarının güvenilir kalabilmesini ve jüri üyelerinin güvenlik kuşkusuna kapılmamalarını sağlayacak şekilde müdahale ve tehdit karşısında yaptırımlar koyduğumuzu düşünün. Bu önlemler komite üyelerinin kendilerini kendiliğinden önlerindeki dosyaya vermelerini ve vicdanlı karar vermelerini getirecektir: Bu önlemler özçıkarın sesinin kısılmasıyla insanların kamu yararına değerlendirmeler yapacakları, bunun da vicdani oy vermeyi getireceği düşüncesine dayanır.

Bu tür değerlendirmeleri hangi yaptırımlar destekler? Herhangi bir jüride ve çoğu komitede teamüle göre, başkan üyeleri oylarının rengini ilan etmeye ve bunu başkaları karşısında savunmaya çağırır. Üyeler kendilerini savunurken, bunu kararlarını tikel, kesimsel bir bakış açısına bağlı olmadan alabilecekleri koşullarda yapmış olmalıdırlar, çünkü komiteyi böyle bir bakış açısından yana saplantısı olmayan kişilerden seçtik. Üyeler ne yönde oy kullanacaklarına ilişkin iyi bir gerekçe –farklı bakış açılarından inandırıcı bir gerekçe– sunamadıkça, başkaları nezdinde itibar kaybedeceklerdir; aptal ya da önyargılı görüneceklerdir. Böylelikle, betimlenen durumda, doğru yoldan sapan örneğin toplantının uzamasından sabırsızlanan ve görüşlerini peşinen ilan eden herkesi doğru yola getirmede yardımcı olabilecek yaptırımların işlemekte olduğunu görebiliriz (Pettit 1993a; Brennan ve Pettit 1993). Yoldan sapanlar komitenin öteki üyeleri gözünde itibarlarını yitirecektir.

Böyle bir bağlamda işlerlikte olan itibar temelli ödüller ve cezalar benim yansız güdülenimliden ayrı olarak iyimserce güdülenmiş yaptırımlar olarak anlattığım şeye örnek teşkil ederler. Bu ceza ve ödüllerin varlığı faillerin düzenbaz olduklarını ima etmez; bu örneğin vicdanlı olmakta onların gerçek bir çıkarının olmadığını ima etmez. Ne de bu bir dizi yaptırımın varlığı faillerin düzenbaz olup olmadıkları sorusu karşısında tarafsız kalır. Aksine, uymayı temin etmede etkili olduğu müddetçe iyi bir fikre ödül verdiği ya da kötü bir fikre ceza vermediği müddetçe, sistem faillerin vicdan sahibi karakterler olarak imgesini yansıtır.

Eğer gerçekte erdemli olmadıkları halde erdemliymişler gibi alınırlarsa, örneğin eğer ödül kazanmak için erdemliymişler gibi davranan kişiler olarak alınırlarsa, kimse tam olarak böyle bir

ödülü kazanamaz ve kimse böyle bir cezadan kaçamaz; kimse erdemli ve vicdanlı olduğu için itibar görmez. Davranışın güdüsü erdemden başka bir şey olduğu oranda, örneğin, saygı görme arzusu olduğu oranda, davranış daha az saygı görür. Jon Elster'ın belki biraz abartarak (1983: 66) belirttiği gibi, "bu alandaki genel aksiyom hiçbir şeyin etki uyandırma gayesi güden davranış kadar etkisiz olmadığıdır". Böylelikle, itibar temelli yaptırımlar yürürlükte olduğu oranda, bunların kötü bir fikre teslim olmadıkları ya da fiili olarak iyi bir fikir verdikleri oranda, yaptırıma tabi faillerin övgü dolu bir imgesini sunarlar. Yaptırım getirme sistemi konu edilen türden insanların iyimser bir resmine bakarak iş görürler.

Jüri örneğinde gösterilmiş olan itibar yaptırımları ilke olarak tartışmaların yapıldığı ve kolektif kararların alındığı her komite ya da forumda uygulamaya sokulabilir. Ancak itibar ile ilgili yaptırımlar herhangi bir komite ya da forum bağlamı dışında da iş görmektedirler. Belli ki, kamuya mal olmuş bir şahsiyet, özellikle bu kamusal bilgi konusu olduğunda, iyi bilinmekten dolayı büyük bir ödül alırken, kötü bilinmekten dolayı da büyük bir ceza görür. Ve belli ki kamu görevlileri ödüller, terfiler, payeler vb. gibi güvenilir ve geçerli araçlar olduğu müddetçe, benzer yaptırımlara tabidir.

İtibar temelli yaptırımla görünmez el aracılığıyla yaptırım, örneğin serbest bir piyasada satıcıları rekabet fiyatından satış yapmaya ikna eden yaptırımlar arasında ilginç bir benzerlik vardır. Görünmez el insanların yaptıkları belli bazı şeyler için maksatlı olmayan bir biçimde ödüllendirilmesi ya da cezalandırılması ile ilgilidir. Örneğin, alıcılar bilerek ve isteyerek başkalarından daha çok ödeme talep eden satıcıyla ilişkilerini keserler ama onların maksadı böyle bir satıcıyı cezalandırmak ve satıcıyı yalnızca piyasa fiyatını tahsil etmeye zorlamak değildir. Olumlu ya da olumsuz itibar yaptırımları bir failin yaptığına karşılık olarak gündeme getirildiğinde, ödüllendirme ya da cezalandırma bu anlamda maksatsız değildir. Karşılık o fail hakkındaki iyi ya da kötü düşünceye dayandığından, doğal olarak maksatsız değildir – karşılık verenin oluşturmaktan geri duramadığı bir tutum olması bakımından, her durumda maksatsız değildir. İlk örnekte görünmez elden bahsettiğimiz halde, burada tutulmaz elden bahsederek durumlar arasındaki farklılığa dikkat çekebiliriz – ve itibar görme arzusunun ge-

tirdiği türden nazik, ısrarlı baskıyı vurgulayabiliriz (Pettit 1993a: böl. 5; Brennan ve Pettit 1993).

Uyma merkezli düzenleme stratejisine ilişkin ikinci ilkeye göre, yaptırım ayıklama kadar zorunludur ama yaptırımlar kendiliğinden ya da erdemli uymayı destekleyici olmalıdır. Geçtiğimiz kısımda, ister cezalar isterse ödüller biçiminde olsun sapma merkezli yaptırımların nasıl kendiliğinden uymaya eğilimli olanların moralini bozabileceğini gördük ve burada anlatılmak istenen ayıklama mekanizmalarımızı destekleyecek türden yaptırımların buna benzer olmaması gerektiğidir. Bu bölümde, bu yaptırımların sözü edilen failler hakkında düzenbazlık varsayımlarından bağımsız olarak güdülendikleri takdirde, böyle bir benzerliğin görülmeyeceğini görmekteyiz. Yaptırımlar, bir düzenbazlık varsayımını kabullenme dışında güdülenebilmesi için bir neden bulunuyorsa, yansız olarak güdülenebilirler. Ya da daha iyisi yaptırımlar somutluk kazandırdıkları neden faillerin erdemli kişiler olarak alınması gerektiği olduğunda, iyimser olarak güdülenebilirler. Bu gibi iyimserce güdülenmiş yaptırımlara tutulamaz elin saygı temelli yaptırımları örnek teşkil eder, belki de özgül bir örnek teşkil eder.

Önce ayıkla ilkesinin cumhuriyetçi gelenekte çok destek bulduğunu belirttiğimiz gibi, bu geleneğin utanç ve şeref dürtülerine ta Cicero'dan beri samimi bir değer verdiğini de belirtmeliyiz. John Locke (1975: 353-4) geleneğin genel olarak paylaştığı bakış açısının en çarpıcı ifadelerinden biri kaleme almıştır:

> Politik Toplumlar içinde bir araya gelmiş İnsanlar ellerindeki bütün Güçlerin tasarrufunu kamuya bırakıp bunları, Ülke Kanunlarının emrettiği durumlar dışında Yurttaşlara karşı kullanmamakla birlikte, birlikte yaşadığı insanların eylemleri hakkında iyi ya da kötü düşünme Güçlerini, onları onaylama ya da onaylamama ve onlara karşı çıkma Güçlerini korurlar; ve böylelikle, kendi aralarında Erdem ve Kötülük diyecekleri beğeni ve hoşlanmama ölçülerini belirlerler.

Utanç ve şeref dürtüleri cumhuriyetçi geleneğin bütün sonraki dönemi boyunca unutulmamıştır. Örneğin, Montesquieu, ılımlı, monarşik rejimlerde, bir cumhuriyeti barındıran türden monarşi de dahil olmak üzere (Montesquieu 1989: 70) bütün eylemlerin kay-

nağının şan ve şeref olduğunu savunmasıyla meşhurdur. "Monarşik ve ılımlı devletlerde, güç gücün kaynağını oluşturan şey tarafından sınırlandırılmıştır; yani, prensin ve halkın üzerinde bir monark gibi hüküm süren, şan ve şeref tarafından" (Montesquieu 1989: 30). Yine utanç ve şeref dürtüleri, gücün kötüye kullanılmasına karşı, keşfedilme ve suçlanma ihtimallerine paralel biçimde, iki önemli güvenceden biri olarak *Federalist Papers*'da görülür (Madison vd. 1987: 406). John Priestley (1993: 33) söz konusu fikre temkinli bir açıklama getirir.

> Yöneticiler insan olarak belli bir oranda, başka insanların haklarında besledikleri duygulardan kaçamazlar. Bundan dolayı, eğer tutumlarının onlarda genel bir nefret ve küçümseme yarattığının bilincine varırlarsa, mutlu olamayacakları gibi, karakterlerinin ve yaptıklarının gelecek kuşakların gözünde nasıl görüneceğine tümüyle ilgisiz de kalamazlar.

Cumhuriyetçiliğin ölümü görünmez el nosyonunun doğumuna denk düştüğü gibi, kamusal erdemi desteklemek için tutulamaz elden faydalanma imkânına duyulan güvenin yitmesine de denk düşer. David Hume (1994: 24), örneğin, "şan ve şeref insanoğlu üzerinde büyük bir kontrol mekanizmasıdır" demekte tereddüt göstermez ama bizatihi kendisi bunun aristokratik "sefihler" ve "müsrifler" ile ilgili geçersiz bir akçe olduğu sonucuna varmıştır (s. 294). Hume'un bu fikrine başkaları da katılmıştır; bunlar arasında özellikle etkili bir şahsiyet olarak cumhuriyetçi özgürlük kavrayışının çöküşü hikâyemizde ortaya çıkan William Paley vardır. "Şan ve şeref hukuku kibar sınıftan insanların oluşturduğu bir kurallar sistemidir ve bunun aralarındaki ilişkileri kolaylaştıracağı hesap edilmiştir; başka bir gayesi de yoktur" (Paley 1825: 2).

Aristokrasiyle birlikte düşünülmesi dışında, görünmez el düşünce tarzının doğuşu şan ve şerefe güven duyulmasında bir gerilemeye neden olmuş olabilir. Kurumsal tasarıma ilişkin görünmez el paradigması insanların kendi çıkarlarını gözetmekte, utanmazca gözetmekte serbest bırakılması ve şeylerin yine de bir kamusal fayda doğuracak biçimde dümenine uydurulması anlamına gelir. Bu paradigma çerçevesinde, insanları belli kalıplara uymalarını

sağlamak için onaylama ve onaylamama kuvvetlerine bel bağlama fikri onların doğuştan erdemleri fikrine bağlılıktan daha az tuhaf görünmez (bkz. Hirschman 1977). Görünmez el tutkunluğunda Mandeville ve Smith'in izinden gidenler, eşyanın tabiatı gereği tamamlayıcı, tutulmaz eli yardıma çağırma ihtimaline ilgilerini kaybetmiş olabilirler.

Gelgelelim, görünmez ele inandıktan sonra bile tutulmaz elin gündeme getirilmesi ihtimalini reddetmenin gereği yoktur. Bizatihi Adam Smith ikisinin de gücünü kabul etmektedir.

> Doğa, toplum için insanı yarattığında, ona doğuştan bir hoşnut etme arzusu ve doğuştan bir kardeşlerini incitmekten kaçınma arzusu bahşetti. Onlara iyi gözle görülmekten mutluluk duymayı ve kötü bakılmaktan acı duymayı öğretti. Onay görmeyi onlar için kendi başına en büyük övünç kaynağı ve en kabul edilebilir şey kılarken onay görmemek en öldürücü ve en kırıcı şey haline gelir. (Smith 1982: 116)

Smith görülen o ki ekonomistlerin normalde savundukları gibi insanların hep daha fazla maddi malların peşinde koşma nedeninin bu gibi malların seçkinlik, mevki ve nihayet itibar kazandırmaları olduğunu savunur. Bu çizgide onu izlemek zorunda değiliz ama insanların hem az ya da çok maddi yararlara hem de itibar görmeye önem verdikleri düşüncesinde onu izlemek kesinlikle lazımdır. Bu arzuların her birinin insan hayatında bir yeri vardır ve birinin gerçekleşmesi ötekinin gerçekleşme şansını artırıyor bile olsa, ikisinden birinin sırf türetilmiş, araçsal bir ilgi olduğunu düşünmek için bir neden yoktur.

Aksi yönü gösteren psikolojik kanıtlara rağmen (bkz. Baumeister ve Leary 1995), itibarın getirdiği kuvvetlere neden güvenemeyeceğimize ilişkin bugünlerde ortaya atılan iki argüman vardır. Bunlardan biri sosyolojik, öteki de ekonomiktir ve bu tartışmayı bir sonuça bağlamak için bunlar üzerinde durmak faydalı olabilir.

Sosyolojik argümana göre, onay görme ya da görmeme kuvvetleri etkin olarak ancak küçük ölçekli toplumlarda geçerlidir ve modern, anonim dünyada ya çok az etkisi vardır ya da hiç etkisi yoktur (Toennies 1887). Bu düşüncenin altında yatan şeyi görmek

kolaydır. Küçük ölçekli toplumlarda genel olarak başkaları sizi tanıyacaklardır ve böylece bir kimsenin sizin hakkınızdaki iyi bir şey yaptığınız izleniminin fayda sağlayacağı ve kötü bir şey yaptığınız izleniminin zarar vereceği ve bunun o işi yapanın isim ya da yüz olarak siz olduğunuza dair insanların hatırlama kapasiteleri ve eylemlerinizi başkalarına anlatmak gibi benzer bir kapasiteyle çoğalarak devam edeceği doğrudur.

Ama bu onay görme ve görmeme güçlerinin modern az ya da çok anonim modern toplumda yeri olmadığını söylemek değildir (Braithwaite 1993). Burada iki nokta önemlidir. Birincisi, başkaları bizi, biz de başkalarını tanımasak bile, bu başkalarıyla yeni bir ilişkiye girmeyecek olsak bile, onay görmek bizi neşelendirirken, onaylanmamak da endişelendirir. Tümüyle yabancılar söz konusu bile olsa, utanç verici bir şey yapmaktan nasıl çekindiğimizi düşünün; örneğin, trafiğin sıkıştığı bir ortamda arabanızın burnuyla öndeki aracın tamponunu sürekli dürttüğünüzün görüldüğünü düşünün. Ya da bizim utancımıza tanık olanları bir daha asla görmeyecek olduğumuz, jüri odası gibi bir bağlamda aptal görünmekten nasıl kaçtığımızı düşünün.

Ama bütün bunlar bir yana, modern toplumun anonimliği kolaylıkla abartılır. Büyük bir şehrin caddelerinde herbirimiz bir isimden yoksun olabiliriz belki ama bu isimsizlik modern dünya uzayını dolduran bir dizi iç içe geçmiş çevrede çok iyi tanınmakla hiçbir şekilde çelişmez. Bu çevrelerin bazıları arkadaş, işyeri ve spor kulübü çevreleri gibi küçük çaplı olacaktır; başkaları da, geniş aile, meslek birlikleri ve hatta elektronik posta ağı çevreleri gibi, çok daha geniş çaplı olacaktır. Küçük ölçekli, modern dönem öncesi toplumda olduğu kadar modern dünyada tanınma ve kimliğin ağırlığı olmayabilir. Ancak çok sayıda farklı, kısmi cemiyetlerde bir ada sahip olmak, hayatınızın her yönünü kaplayan bir cemiyette bir ada sahip olmak kadar güçlü bir biçimde onay görme ya da görmeme güçlerine imkânlar sağlayabilir.

Onay görme ve görmemenin etkisinden kuşku duymanın başka bir nedeni son dönem ekonomik düşüncesi içinde bulunabilir. Çeşitli düşünürler, insanların birbirlerini tasvip edip etmeme yoluyla belli davranış kalıplarına zorlayabileceği ve böylelikle bir kolektif eylem belasının üstesinden gelebilecekleri, böylelikle de bir-

birlerinin belli türden bir erdem sergilemelerini sağlayabilecekleri fikrinin geçersizliğine ilişkin görüşler ileri sürmektedirler. Ortaya çıkan sorun bazen uygulama ikilemi olarak adlandırılır.

Denir ki, ya insanlar kendiliklerinden erdemlidirler, bu durumda erdemli davranışa ihtiyaç duyulmaz; ya da insanlar kendiliklerinden erdemli değildirler, bu durumda onların erdemli davranmalarının imkânı yoktur. Sorun güya şu olgudan çıkar: Eğer uymanın uygun davranış göstermeyi engelleyecek kadar bedelleri varsa, aynı şekilde uygun uygulamayı engelleyebilecek kadar uygulama bedelleri de vardır. James Buchanan (1975: 132-3) bu canalıcı öncüle özet olarak değinir. "Uygulamanın iki unsuru vardır. İlkinde, ihlaller bulunup çıkarılmalı ve ihlalciler tespit edilmelidir. İkincide, ihlalcilere ceza verilmelidir. İki unsurun da bedelleri vardır" (ayrıca bkz. Taylor 1987: 30).

Ama uygulama ikilemi, insanların birbirlerini, olumlu ya da olumsuz bakışın yaptırımları yoluyla, belli davranış kalıplarına zorlayacak olmaları ihtimali açısından büyük bir sorun doğurmaz (Pettit 1990). Görünürlük ve erişilebilirlik öyle sağlanabilir ki, insanlar ihlalleri keşfetmek ve ihlalcileri tespit etmek için hiçbir şey yapmak zorunda kalmazlar. Ve daha çarpıcı olanı insanlar başkası hakkında iyi ya da kötü bir kanaat oluşturmak ve oluşturmuş varsayılmak için hiçbir şey yapmak zorunda kalmazlar; tutulmaz el herhangi bir maksatlı çaba olmaksızın işini görür. Gerçekten bir uygulama ikilemi olduğunu düşünenlerin düştüğü hata, onaylama ve onaylamamanın her zaman onayınızı ve karşı çıkışınızı ifade etmenizin önündeki engellerin temizlenmesi anlamına geldiğini tahayyül etmeleridir. Ama bu anlam zorunlu değildir. İnsanlar, bu düşüncelerin kişisel övgü mü yoksa yergi mi olduğuna bakmaksızın, açıktan haklarında kötü değil iyi düşünülmesini isterler. Ve böylelikle biz parmağımızı kımıldatmaksızın ya da bir sözcük sarfetmeksizin yaptıklarından dolayı insanları cezalandırabilir ya da ödüllendirebiliriz.

Üçüncü ilke:
Muhtemel düzenbazlıkla başa çıkmaya yönelik yaptırımların yapısı

Kurumsal tasarımın uyma merkezli stratejisinde, yaptırım imkânlarından önce ayıklayıcı seçeneklerin araştırılması ve olabildiğince yaptırımcı müdahalelerin uymaktan yana olanları destekleyici nitelikte olması gerektiğini görmüştük. Gelgelelim, bariz olarak özçıkar düşkünü failler sosyal hayatın her alanında mevcut olduğundan ve sırf özçıkara dayalı hareket ettiğimiz anlar olduğundan, bu alanın kurumsal tasarımında düzenbazlara karşı güdülenim bakımından etkili olan, sapma merkezli stratejinin üzerinde durduğu düzenbazları güdülemeye yetecek olan yaptırımları hazır etmek önemlidir. Üçüncü ilkemizin önerdiği de budur. Yalnızca uymaktan yana olanlarla değil, aynı zamanda sürekli olarak ya da zaman zaman umursamaz bir tavır sergileyenlerle de başa çıkabilecek yaptırımlar bulmalıyız.

Bu ilke düzenbazı bile yola getirebilecek bağımsız güdülenimli yaptırımlar tespit edebildiğimiz oranda doyurucu olacaktır. Ancak, bu işi başarabilecek yansız olarak güdülenmiş yaptırımlara her zaman rastlamak kolay değildir. Ve iyimser olarak güdülenmiş yaptırımlar genel olarak daha elverişli olabilmekle birlikte, bunlar genelde düzenbazlarla başa çıkmakta yetersiz kalacaktır; itibar görme arzusu bu gibi bireyler üzerinde ya çok az etkilidir ya da hiç etkili değildir. Öyleyse, bu gibi bir durumda ne yapacağız. Düzenbazların bile güdülenebilmesini nasıl sağlayacağız? Kuşkusuz, hiçbir sistem bir bütün olarak doyurucu olmayacaktır; düzenbazlar hiçbir zaman tamamen denetim altına alınamayacaktır. Ancak kayda değer herhangi bir yaptırım sistemi uymamaktan yana olanlara bazı kısıtlamalar getirmelidir. Bu sistem uymayanların yapabileceği potansiyel zararı azaltabilmeli ve çabalarının farklı bir tutum sergileyenler tarafından sömürülmeyeceği ve alay konusu edilmeyeceğine dair uyanları temin edebilmelidir.

Sorunu ortadan kaldırmanın yolu yaptırımların özellikle cezaların artan oranlı bir hiyeyarşi içinde düzene sokulmasını sağlamaktır (Ayres ve Braithwaite 1992; Brien, hazırlanıyor). En alt düzeyde, bütün kamu görevlileri için geçerli ve ideal olarak uymayı destekleyici yaptırımlar olabilir; örneğin, iknaya ve itibara

dayalı yaptırımlar. Ancak eğer bu düzeydeki yaptırımlar bazılarını doğru çizgide tutmaya yetemiyorsa, eğer kişinin ilgili düzenlemeyi çiğnediği belirlenir ve düzenbaz bir kişiliği olduğu ortaya çıkarsa yaptırımlar daha üst, daha şiddetli düzeyde gündeme getirilebilir. Bu süreç, Ayres ve Braithwaite'in büyük silah olarak betimledikleri noktaya doğru bir hiyerarşi içinde yükselerek aşama aşama ilerler. Büyük silah elbette uygulandıkları failler hakkında övücü olmayan bir varsayımdan hareket eden, düzenbazlara layık bir yaptırım olacaktır. Ancak bunun bir sorun yaratmaması gerekir çünkü büyük silah genel olarak bütün faillere değil, yalnızca yansız ya da iyimser güdülenimli yaptırımlara uymayacakları ortaya çıkmış faillere doğrultulacaktır.

İlk iki ilkede öngörülen sistem bir düzenbazın verebileceği zarar karşısında tamamen çaresiz kalacaktır. Bu sistem, alternatif, sapma merkezli stratejinin sakıncaları ne olursa olsun, böyle bir artan oranlı yaptırımlar imkânının yokluğunda kendini ortaya pek koyamaz. Ancak düzenbazlarla başa çıkmak için artan oranlı cezaların imkânları düşünüldüğünde, bana göre, uyma merkezli strateji hakkında ümitli olmamamız için bir neden yoktur. Stratejinin önerdiği gibi, düzenbaz işbozanlarla ilgili önlemler hakkında bir suçluluk duygusuna kapılmadan, dikkatimizi sıradan, uyma yanlısı bireylere verebiliriz. Böylece benim ideal cumhuriyeti istikrara kavuşturmak için tavsiye ettiğim uyma merkezli stratejinin açıklanmasını tamamlanıyor. Artık geriye bu stratejinin işaret edeceği tür önlemleri göstermek kalıyor.

E. PRATİKTE STRATEJİ

Anayasacılık ve demokrasi

Son bölümde betimlenen anayasal, demokratik cumhuriyet eğer baskıcı devlet aygıtı içinde, ister iyi isterse kötü olsun, keyfi iradenin mevcudiyetini azaltacaksa devletin almak zorunda olduğu bir biçim imgesi sunar. Ancak keyfi iradeyi azaltmak için önerilen anayasal ve demokratik önlemlerin kesimsel olarak güdülenmiş yetkililerin kararlı çabalarına karşı direnmekte çok az şansının ol-

duğu ortaya çıkmıştır; bu önlemler kaçınılmaz olarak kamusal yararın bu tür düşmanlarına sömürmeleri için kaçamak noktaları bırakacaktır. Bu yüzden, ideal cumhuriyeti insan doğasının sapkınlıklarına karşı sağlam kılarak istikrara kavuşturmak için mevcut kaynakları gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Gelgelelim, anlatılan düzenleyici kaynakların ideal cumhuriyetin istikrara kavuşturulmasında nasıl kullanılabileceğini ele almadan önce, cumhuriyetçi biçimleri ifade ederken savunduğum anayasal ve demokratik önlemlerin zaten önemli düzenleyici kontrol mekanizmaları gündeme getirmiş olduğunu kabul etmek önemlidir. Açıkladığım anayasal, demokratik cumhuriyet kendi istikrarını ilerletmek için bir dizi ayıklama ve yaptırım düzenekleri ve işin doğası gereği bağımsız güdülenimli düzenekler ile ilgilidir. Bu bölümün başında ideal cumhuriyetin nasıl istikrara kavuşturulacağı sorununu ortaya atarken buna değinmedim. Ancak ayıklama ve yaptırımlar ve farklı istikrar stratejilerinin ışığında anlatılan rejimde böylesi istikrar önlemlerinin varlığını hemen tanıyabiliriz.

Hukuk devleti koşulu hükümetin, her meseleye ayrı çözüm temelinde değil, hukuka uyarak iş görme, özelde genel, geriye dönük olmayan, yeterli oranda duyurulmuş, kesin vb. olan yasalara göre iş görme koşulu ile ilgilidir. Bunun anlamı kaçınılmaz olarak hükümette olanların kesimsel amaçları ilerletmekte yapmak isteyebileceği şeyler açısından aksi halde olabilecek olana göre daha çok kısıtlamaya tabi olmalarıdır. Bu koşul, özel çıkarları açısından aksi halde çekici olabilecek eylem yollarına etkin ulaşımı kapatır, yasaklayıcı yaptırımlara tabi kılar. Ve bu koşul aynı zamanda hükümette olanlara disiplin altına almak için çeşitli zaruri yaptırımlar getirme etkisine sahiptir. Yasanın o yasayı başkaları için yapanlara da uygulanması koşulunu düşünün. Bunun anlamı, eğer hükümette olanlar kötü yasalar yaparlarsa, örneğin aşırı sert ya da vergi koyan yasalar yaparlarsa, başkalarıyla birlikte bu yasaların kötü sonuçlarından etkilenmekten kaçamayacaklarıdır. Algernon Sydney'nin (1990: 571) belirttiği gibi, "Onlar yersiz savaşlar, alçakça anlaşmalar ve haksız yasalar yapabilirler ama ne zaman dönem biter, onlar da başkaları kadar bunların yükünü taşımak durumunda kalır."

Güçlerin dağıtılması koşuluna göre, yasama, yürütme ve yargı kararları genelde ayrı ellere bırakılmalıdır, yasama kararları farklı meclislerde alınmalıdır vb. Daha önce belirttiğimiz gibi, eğer otoriteler keyfi güçlerin statüsüne sahip olmayacaksa böyle bir kısıtlama getirmekten başka çare yoktur; hukuk devleti koşulu gibi, bu da bağımsız olarak güdülenmiştir. Ancak bu kısıtlama yozlaşabilir bile olsa, yetkililerin erdem yolundan ayrılmamaları yani, yetkilerini kamusal iyiyi göz önüne alan değerlendirmeler ışığında kullanmaları ihtimalini çok daha yükseltir. Bu kısıtlama ilgili yetkililerden herhangi birinin kontrolündeki alternatifler listesinden belli bazı seçenekleri ortadan kaldırır; böylelikle, hoşlansınlar ya da hoşlanmasınlar, yasa koyucular yaptıkları yasaların tekil durumlarda nasıl uygulanacağını belirleyemez. Ve bu kısıtlama, yetkililerin çeşitli biçimlerde birbirlerine hesap vermesi anlamına gelir ve dolayısıyla karşılıklı yaptırıma tabidirler; böylelikle, yasama meclisi yasalarını gerektiği gibi uygulamadığı için yürütmeyi suçlayabilir ve yargı yaptıkları yasaların belli anayasa maddelerine ters düştüğünü tespit ederek meclisi eleştiriye tutabilir (bkz. Pasquino 1994: 114).

Değindiğim son anayasal koşul çoğunluk karşıtı ilkeydi; bu ilkeye göre, iktidardakilerin önemli yasa maddelerini değiştirmeleri her zaman daha kolay değil, daha zor olmalıdır. Bu koşul, diğer ikisi gibi, şu ya da bu biçimde iktidarda temsil edilebilecek kesimsel çıkarlar, özel olarak çoğunluk çıkarları karşısında önemli oranda korunma sağlar. Buna göre, kolay çoğunlukçu seçenekler etkin bir biçimde devre dışı bırakılmıştır ve hükümettekiler eğer ilgili yasaları değiştirmeyi başaracaklarsa daha zor ve engellerle dolu yolları izlemek zorundadırlar. Bu koşul yalnızca keyfi irade karşısında bir korunma olarak hizmet görmekle kalmaz, çoğunluk koalisyonlarının aksi halde şeyleri kendi gayelerine uygun hale sokmayı başarabilecekleri bir ortamda bir istikrar kaynağı olarak da hizmet görür.

Ancak anayasacılık yalnızca zorunlu olarak cumhuriyeti istikrara kavuşturan düzeneklerin mevcudiyeti demek değildir; betimlediğimiz demokratik sürecin de benzer bir etki yapması lazımdır. İktidardakilerin kararlarını kamusal iyi hakkındaki değerlendirmelerine dayandırmaları gereği, ortak bilgi olarak ge-

reği, kamuoyunun gözünde yargılanabilmeleri için bir standardın olduğu anlamına gelir. Buna göre, iktidardakiler işgal ettikleri mevkilerinin taleplerini yerine getirerek ve açık açık getirerek, kendileri hakkında iyi bir kanaatin doğmasını sağlayabilirler. Ve buna göre, eğer oldukları mevkileri kendi özel amaçlarını gözetmek için kullanmaya çalışırlarsa kaçınılmaz olarak utanç ve aşağılanma ile karşılaşacaklardır. İtiraza dayalı bir rejimde, son tahlilde, hiçbir kamusal otorite meydan okuma ve ifşa edilmelerden kaçamaz.

İtiraza dayalı demokrasi imgesinde tek başına önemli bir öğe, yalnızca kararlarını ortak çıkarı göz önünde bulundurarak alması anlamında değil, aynı zamanda kapsayıcı ve etkileşimli bir tartışma ortamını temsil etmesi anlamında istişari olan bir yasama organıdır. Ve burada özellikle önemli, itibar temelli yaptırımların bir kaynağını görebiliriz. Çünkü böyle bir meclis, en iyi haliyle, son kısımda tartışılan jüri tarzında çalışacaktır; o üyelerinin ortak çıkarlar olarak algılanan neyse ona sadık kalarak fikir ürettiği için ödüllendirildiği ve kesimsel ya da umursamaz bir tutum sergilediği için cezalandırıldığı bir forum olacaktır. Cass Sunstein (1993b: 244) bu noktayı inandırıcı bir biçimde ortaya koyar.

> Kamuoyunun gözünde haklılık kazanma haklılık şartı –ikiyüzlülüğün sivilleştirici kuvveti– pekâlâ kamuyu gözeten sonuçlara varacaktır. Bu, örneğin ırkçı ve cinsiyet ayrımcı önyargılarla ilgili görüşler de dahil, kamusal alanda belli görüşlerin önünü kesmek suretiyle tercihleri "temizleyebilir". Hatta sadece rüşvete açık ya da kendini gözeten haklılaştırma çabalarını erişilmez kılarak, tercihlerde ve değerlerde bir dönüşüm bile sağlayabilir.

Tartışmanın disipline sokucu gücü konusundaki bu yorum Juergen Habermas'ın (1989; 1990) eserlerindeki benzer bir temayla bağlantılıdır. Habermas'a göre, farklı taraflar farklı seçeneklerin yanında ve karşısında gerekçeler sunarken, tezlerini herkese hitap edebilecek şekilde kesimsel olmayan terimlerle ifade etmeye mecburdurlar; ve bunu yaparken, bu alışkanlığı içselleştirmeye yatkın olacaklar ve gerçekten yansız, çıkar gözetmeyen tartışmacılar haline gelecektir (Elster 1986b; Pettit 1982; Goodin 1992a: böl. 7). İnsanların, kendiliklerinden böyle yapmaya yatkın olmasalar da

tezlerini bu terimlerle ifade etmeye mecbur kalabilmelerinin bir nedeni, aksi halde o forumdaki meslektaşlarından kabul ve onay göremeyecek olmalarıdır.

Demek ki, ideal cumhuriyetimiz için istikrar önlemleri tasarlama projesinin, cumhuriyetçi bir devletin keyfi iradenin mevcudiyetini azaltacaksa almak zorunda olduğu biçimleri, yani anayasal ve demokratik biçimleri, belirleme projesiyle temelden farklı olması gerekmez. Eğer tahakkümcü bir mevcudiyeti olmayacaksa bir cumhuriyetin almak zorunda olduğu şekli kâğıda dökmek kamu görevlilerini denetlemek için çok sayıda elverişli düzenek içeren bir proje çizmek anlamına gelir. Özel olarak bu, kuşkusuz, bağımsız olarak güdülenmiş birçok sayıda düzeneği, genellikle bağımsız güdülenimli yaptırımları yerli yerine oturtmak anlamına gelir, öyle ki burada sapma merkezli düzenlemede ortaya çıkan türden hiçbir sorun yoktur. Belirlenen ödüller ve cezalar, çeşitli anayasal kısıtlamalar tarafından dayatılmış yaptırımlarda olduğu gibi yansız olarak güdülenmiş olabilirler ya da istişari bir demokrasi çerçevesinde gündeme gelen saygınlık/itibar temelli yaptırımlarda olduğu gibi iyimser olarak güdülenmiş olabilirler.

Bizatihi cumhuriyetçi gelenekte ideal cumhuriyetçi biçimleri belirleme girişimi cumhuriyetçi düzenlemenin en iyi araçlarını bulma girişimi ile el ele yürümüştür (Philp 1996). Böylelikle, James Harrington (1992) gibi yazarlar ütopyacı görüşlerinin ana hatlarını anlatırken, görüşlerini ifade etmek kadar ütopyalarını istikrarlı kılacak araçlarla da ilgiliydiler. John Rawls (1971) soyut olarak adil toplum idealine uymama sorunu ışığında bakan ideal politik teori ile gerekli olanı ancak kısmi uyma çerçevesinde ele alan daha gerçekçi bir teori (Pettit 1994a) arasında bir ayrımı popüler hale getirdi. Bu ayrım cumhuriyetçi gelenek için pek anlamlı değildi. Bu gelenekte, gücün tahakküm kurmadığı cumhuriyet ideali, keyfi iradenin en alt seviyede olduğu cumhuriyet ideali yetkililerin etkin bir biçimde denetlendiği ve dengelendiği, etkin bir biçimde erdem yoluna yönlendirildiği cumhuriyet idealinden neredeyse ayrılmaz.

Ancak ideal cumhuriyet zaten çeşitli düzenleyici, özistikrar önlemleri gerektirmekle birlikte, istikrarı sağlamanın çok sayıda elverişli başka yollarının olduğu da aynı oranda bellidir. Bu gibi de-

netim ve istikrar araçlarını tasarlamanın anahtarı uyma merkezli düzenleme stratejisi tarafından desteklenen farklı ilkelerin keşfinde yatar. Her bir ilke üzerinde bazı kısa hatırlatmalar burada ne tür bir araştırma yürütülmesi gerektiğini gösterecektir; izlenmesi gereken araştırmanın türünü gösterir; önce olduğu gibi, alınması gereken kesin önlemler ampirik irdeleme öncesinde belirlenemez.

Uyma merkezli birinci ilke

İdeal cumhuriyetin sağlık ve istikrarını sağlamanın en iyi yolunu araştırırken, önce ayıkla ilkesi bize başka yerlere bakmadan ayıklama imkânlarına bakmamızı önerir. Ve bu imkânlar boldur. Taraflar adayların seçiminde söz sahibi olduğu sürece, örneğin yerel parti örgütü kimin en cazip aday olduğunu belirlemek için bir komite atadığı sürece seçilmiş bir meclis üyesinin makul olarak o mevkiye layık olmasını umabiliriz. Hükümete ilişkin görevlere aday olanların haklı olarak yine partiler ya da genel olarak partiler değilse bile en azından yasama organına seçilmiş partinin üyeleri bir rol oynadığı oranda adayların görevlerine uygun çapta olmalarını umabiliriz. Ve yargıçlık görevine atananlar kadar, yürütmedeki bürokratik mevkilere atananların da, yetersiz kalanların bulunup çıkarılması için çeşitli seçip ayıklama prosedürleri ve onaylama prosedürleri olduğu oranda, uygun nitelikler taşıyacaklarını umabiliriz.

Kamusal görevler için uygun adayları bulmak kadar uygunsuz olanları ayıklamanın çeşitli yolları vardır. Olumsuz bir ayıklama işlevi yürüten komite aynı zamanda parti, hükümet, kamuoyu vb. için en cazip olacak türden adayın izini süren bir araştırma komitesi olarak da hizmet verebilir. Ya da aralarında seçim yapılacak adayların o görev için özellikle uygun olanı seçip çıkaracak bir tarzda belirlenmiş olması zorunludur. Olumsuz ayıklamada olduğu gibi, böylesi düzeneklerin kötüye kullanabilecekleri açıktır; örneğin erdem yerine görünüşe takılıp kalınmıştır. Ama bence bazı yaratıcı kurumsal tasarımların iyiyi ayıklayıp seçmek ve kötüyü ayıklayıp dışarda bırakmak için güvenilir yollar bulmaya mecbur oldukları da açıktır.

Muhtemel ayıklama yolları bireyler için olduğu kadar eylemler

ve girişimler için de geçerlidir. Böylelikle, insanların iddialarını ve şikâyetlerini dile getirmelerini, meseleleri bağımsız komitelere göndermelerini, uzmanların tavsiyelerini istemelerini ya da üstlerini şikâyet edebilmelerini sağlayan prosedürleri seçip kabul edebiliriz. Açık ki biz belli sonuçların ortaya çıkma ihtimalini fazlalaştırmak için, yaptırımları gündeme getirmeyi bile düşünmeden, bu gibi ayıklama düzeneklerini kullanabiliriz. Örneğin, farz edelim ki, seçmenlerinden gelen baskılar yüzünden politikacıların belli meseleler, diyelim fikir özgürlüğü ya da suç ya da para politikası gibi meseleler üzerinde mantıklı kararlar almaları zordur. Eğer biz politikacıların böyle bir konuyu benzer bir baskıya maruz kalmayan bir uzmanlar komitesine aktarabilmesi ihtimali seçip alırsak, kolaylıkla istediğimiz sonucu erişilebilir kılarız. Politikacılar yükü sırtından attığı için mutlu olabilir ve uzmanlar tarafsızlıklarını en iyi şekilde hayata geçirmekten daha iyisini yapabilirler; nihayetinde onlar kendilerini bilgili ve tarafsız yargıçlar olarak kabul ettirmek üzere bağımsız olarak güdülenmişlerdir.

Uyma merkezli ikinci ilke

Uygun ayıklama mekanizmalarını hazır eden uyma merkezli strateji bu ayıklamaların bıraktığı takdir alanlarında iş görebilecek ve bunu doğal uyma eğilimlerini zayıflatmadan yapabilecek yaptırımlar aramamızı gerektirir. Gelgelelim, keşfettiğimiz yaptırımlar görevlilerin düzenbaz oldukları yolundaki bir varsayımdan bağımsız olarak güdülenmiş olmalıdır; yoksa bu bölümde daha önce değindiğimiz gibi bunların çeşitli saptırıcı etkileri olabilir. Bu yaptırımların bazıları yansız olarak güdülenmiş olabilecektir; örneğin keyfi iradenin mevcudiyetini azaltma yönündeki cumhuriyetçi ihtiyaçla ilişkili gerekçelerle ya da başka kurumsal gerekçelerle savunulabilen yaptırımlar olacaktır. Ancak üzerinde durmaya değer yaptırımlar muhtemelen insanların itibar aşkına bağlı iyimser olarak güdülenmiş ödül ve cezalar olacaktır.

Bu yaptırımlar üç koşulda elverişli olacaktır. Birincisi, belli kıstasların ilgili kamu görevlileri için geçerli olduğu cemaat içinde ortak bilgi konusudur. İkincisi, bu kıstasları çiğneyen kimse çiğnemiş olacaktır ve iyi bir şeyler yapan kimse iyi bir şey yapmış

olacaktır. Ve üçüncüsü, cemaat içinde, insanların onaylayıcı ve karşı çıkıcı tavırlarının söylediklerinden ve aslında, söylemediklerinden hemen sezilmesini sağlamaya yetecek kadar (Pettit 1994b) özgür ve dürüst bir ifade anlayışı, bir doğruluk anlayışı vardır. Olumlu ya da olumsuz, itibar yaptırımlarını, neyin itibara layık olduğuna ilişkin ortak bir kavrayış olmadıkça, kıstaslarla ilgili olarak faillerin becerileri görülür olmadıkça ve bu becerilerin algınlanmasına karşılık insanların tavırları güvenilir bir biçimde çözümlenebilir olmadıkça, hazır etmenin imkânı yoktur.

Bu gözlemler kamusal hayatın etiğini tartışmak için forumlar oluşturmanın ve belki de uygun davranış kıstasları örneğin politikacılar ve bakanlar için, bürokraside ve kamusal organlarda görev alanlar için, yargıçtan avukatlara, polis memurundan hapishane gardiyanlarına kadar suç ve ceza sisteminde rol oynayanlar için ve kamusal hayatta önemli denetim rolü üstlenen medya için uygun kıstaslar üzerinde fikir birliği aramanın önemine işaret ediyor. Bu gözlemler aynı şekilde açıklık ve enformasyonun güvenilir kanallarını hazır etmenin önemine işaret ediyor ki, böylelikle ilgili tarafların yaptıkları sistematik olarak gözler önüne serilsin. Ve bu gözlemler, nihayet, insanların akıllarından geçeni söylemeleri yönünde yerleşik bir anlayışın varlığının sağlanabildiği kadar sağlanmasının önemine işaret ediyor ki, bu şekilde insanlar yetkilileri övmek ya da yermek için söylediklerini ve söylemediklerini etkili bir biçimde davranışlarıyla iletebileceklerdir.

Tutulmaz elin gücüne inanmak benim nahifliğim gibi görünebilir ama bu elin yaptıklarının radikal ayıklama prosedürleri ile desteklenmedikçe çok fazla başarılı olamayacağını belirtmeliyim. Polis örneğini ele alalım. Ben, polis etiğine yapılan bir vurgunun, artan bir şeffaflık gereksiniminin ve bir samimi itiraf anlayışının, yasadışı uyuşturucu ticareti yapanların sıklıkla görüldüğü gibi önlerine koyabilecekleri türden cazip tekliflere maruz kalmamalarını sağlayacak önlemler olmaksızın, polisin tutumunda çok fazla iyileşme yaratacağını düşünmüyorum. Bu alanda atılacak adımların, polis memurlarının halka karşı sıklıkla sergiledikleri iddia edilen "biz ve onlar" zihniyetinin ortaya çıkışını önleyecek belli bazı ayıklama mekanizmaları olmaksızın çok işe yarayacağını da düşünmüyorum. Ben burada bu gibi ihtimaller karşısında korunma

sağlayabilecek ayıklama mekanizmalarının türüne ilişkin hiçbir şey söylemiyorum ama birinci ilkede olduğu gibi, böylesi ayıklama mekanizmalarının kesinlikle zorunlu olduğunu ve tutulmaz el yaptırımının bu mekanizmanın yokluğunda muhtemelen fazla etkili olamayacağını vurgulamak istiyorum.

Bir yasama meclisi fikri ve hükümette olanları böyle bir meclise karşı sorumlu kılma fikri bize uygun bir itibar tasarrufuna arka çıkması gereken bir dizi düzenlemeyi işaret eder. Zira böyle bir meclisin olduğu yerde genelde konuya ilişkin kıstaslara ilişkin sağlam bir anlayış yerleşecek, enformasyon ve aleniyetin sistematik kanalları ve kişileri eleştirmekte ve suçlamakta bir hakkaniyet kültürü olacaktır. Demek ki, büyük meclis ve çeşitli partiler arası alt komiteler, hem beklenenler hem de başarılanlar açıklığa kavuşturulurken, üyelerin itibarları bakımından sevinebilecekleri ya da üzülebilecekleri forumlardır. Ve itibara canlılık kazandırmak için yapılan bu düzenlemeler parlamentonun yaptıklarının medyadaki haber ve yorumlarla çabucak kamuoyunun dikkatine sunulduğu ve çabucak suçlamaya ve kınamaya konu olduğu bir kültürde yürürlüğe konmalıdır.

Hepimiz, politik partiler saflarını sıklaştırdıkça, medya kesimsel çıkarlardan etkilendikçe bu düzenlemelerin saptırılabileceklerini ve cumhuriyetçi süreci yozlaştıracak çeşitli uygulamaların meydana geleceğini biliyoruz. Ancak ilke olarak sistemin uygun işleyişini sağlama yollarının olması gerekir. İtibara ilişkin dürtülerden yararlanmanın yolları olmalıdır, öyle ki eğer saflarını aşırı sıklaştırırlarsa partiler ayıplanır ya da olayları doğru yansıtmazlarsa bir medya kurumu, diyelim bir gözleme komitesi sayesinde ayıplanır. Eğer bir parti ulusal ya da uluslararası forumlarda, örneğin medyada ya da çeşitli sosyal hareketler gözünde komik duruma düşmek istemiyorsa, en azından küstahça kesimsel çıkarları gözeten fraksiyondan daha fazla gürültü çıkarması gerekir. Ve eğer bu parti böylesi bir gösteriyi bir fraksiyondan daha iyi yapacaksa, kamu yararı gözeten bir duruşu benimsemelidir. Bu parti kendisini, az ya da çok güvenilir bir biçimde, ortak çıkarla ilgilenen ve kamu yararı güden başka gruplardan tek farkı bu çıkarın en iyi nasıl gözetileceğine ilişkin farklı bir görüş taşıması olan bir

grup olarak sunmalıdır.

Bürokratlar, yargıçlar vb. gibi parlamenter olmayan kişilerle ilgili yaptırımlar nelerdir? Burada işaret etmemiz gereken en önemli şey, tayin ve terfinin bu alanlarda insanların pozitif bir itibar kazanmalarının asli aracı olduğudur; tıpkı tayin ve terfinin olmaması durumunun itibar kaybının asli aracı olması olması gibi. Bu yüzden, iyi yapılanmış komiteler tayin ve terfilerden sorumlu kılanabildikleri oranda, itibar dürtülerinin iyi işlemesini beklemek için her türlü neden vardır. Ama aynı zamanda yargıcın, aslında bürokratın da, kararlarının temyiz mahkemelerinde onaylanmasıyla ilgili çevrelerde itibar kazandığını ve kararlarının bozulmasıyla da itibar kaybettiğini kaydetmek lazımdır. Bir mesleki tanınma rejimi yargıçların ve bürokratların hayatlarına hükmeder ve itibar temelli kontrol mekanizmalarının etkin bir biçimde iş görmesi açısından oldukça umut vericidir.

Uyma merkezli üçüncü ilke

Bu özet çerçevesinde son olarak geriye, iktidardakileri denetleme ve kontrol altında tutmamızın ve böylelikle ideal cumhuriyeti istikrara kavuşturmamızın yollarını ararken, uyma merkezli stratejinin bizi yönlendirdiği üçüncü bir önlem kalıyor. Yalnızca faillerin ve eylemlerin ayıklanması ve uymayı destekleyici yaptırımların hazır edilmesinde yapılabileceklerin hepsini araştırmakla yetinmemeli, gerçek düzenbazlarla, güçlü bir konum elde etmeyi beceren ve bir kere o mevkiye geldiğinde kararlı bir biçimde kişisel ve kesimsel amaçlar güden kişilerle başa çıkmak için zorunlu olabilecek yaptırımların nasıl ağırlaştırılabileceğini de düşünmeliyiz.

Bütün bu tartışma boyunca ben iktidardakilerin de herkes gibi bildik yasal yaptırımlara tabi olacaklarını varsayıyorum. Parlamenter ya da yasal işlevlerin layıkıyla yerine getirilebilmesi için belli ayrıcalıklar gerekli olabilir; eğer tartışma açık ve sağlıklı olacaksa, örneğin parlamento faaliyetlerine katılanların belli iftiralara karşı korunmaları zorunlu olacaktır. Ama ben bildik yasal yaptırımların iktidardaki insanlar tarafından işlenen yolsuzluk, hırsızlık, fiziksel şiddet ya da bu türden kabahatleri kapsayacağını varsayıyorum.

Ben aynı zamanda iktidardakilerin anayasa ve demokrasinin gereklerine göre yansız olarak güdülenmiş belli bazı özel ve çok şiddetli yaptırımlara tabi tutulacaklarını varsayıyorum. Burada verilebilecek bir örnek kamusal görevin yürütülmesi esnasında işlenen belli suçlara ilişkin parlamento üyelerinin suçlanabilmesine yönelik yaptırımlar olabilir. Kamu görevlilerine önemli oranda takdir yetkisi tanındığında, keyfi iradenin ortaya çıkışına karşı korunmanın tek yolu sağlıklı parlamenter tetkik yollarının oluşturulması ve gün ışığına çıkan ihlal olaylarında yargı yolunun açık tutulması olabilir.

Olağan yasal yaptırımlar ve bu türden özel yaptırımlar yönetim kademelerine sızmanın yolunu bulabilmiş düzenbazlar karşısında önemli oranda bir korunma sağlayacaktır. Ancak böylesi yaptırımların dikkatinden kaçan kabahatlerde bile, tekrarı halinde cezaları artırmanın ve düzenbazları hedeflemenin bir yolu olmalıdır. Örneğin, ilk defa işlediği bir kabahatten dolayı kınanan bakanın ikincisinde, üçüncü kere aynı kabahati işlemesini engellemek için görevinden çekilmesi beklenecektir. Böylesi bir ağırlaştırma olmadıkça, gerçek suçluları caydırma umudu kalmayabileceği gibi, daha da kötüsü onları kamusal hayatın dışına atma umudu da kalmayabilir.

Sonuç

Son bölümdeki argümana göre, cumhuriyetçi özgürlük davası anayasacılık ve demokrasi davasıdır. Ancak "anayasacılık" ve "demokrasi" gibi sözcüklerin ve aynı zamanda "özgürlük" ve "cumhuriyet" gibi sözcüklerin büyük harfle yazılmaları yönünde bir eğilim vardır. Ve bu büyük harfle yazılışa ek olarak bunlara denk düşen fikirler korkutucu ve sıklıkla akıldan yoksun bağlanmaları cezbetmeye yatkındır. Bu bölümün bir etkisinin, ilerletilmesi asıl olarak zahmetli ve tekdüze düzenlemelere bağlı bir hedef olduğunu açığa çıkarmak suretiyle, formüle etmeye çalıştığım idealin gizemini çözmek olabileceğini umuyorum.

Bu yüzyılın başlarında Fabianlardan ve pratik kafalı reformculardan eleştirel anlamda "havagazı ve su işleri sosyalistleri" olarak bahsedilirdi. Ama artık bu kişilerin eserlerinde eleştirilecek

bir yanın olup olmadığı tartışma konusudur; onlar bize romantik ve yüksekten uçan yoldaşlarında pek göremediğimiz sağlam ve çekici bir miras bıraktılar. Bu kitapta benim savunmaya çalıştığım şey bir tür havagazı ve su işleri cumhuriyetçiliğidir. Elbette hedef tahakkümsüzlük olarak özgürlük yüce idealini zenginleştirecek bir düzenlemedir. Ve elbette bu düzenleme anayasa ve demokrasinin hüküm sürdüğü bir rejimi gerektirir. Ancak anayasa ve demokrasi entelektüel olarak gaz ve su hizmeti sağlayan altyapıdan daha cazip olmayan düzenlemeler yoluyla istikrara kavuşturulacaktır.

Politik hayatta, örneğin komite gerçeğinden daha sıkıcı bir gerçek bulmak zordur. Ne ki, eğer bu bölümdeki argüman doğru bir çizgideyse, bizim cumhuriyetçi inancımız da vazgeçilmez bir biçimde bu en sıkıcı kurumların güvenilir olarak çalışmasına bağlı olmak durumunda kalabilir. Komite belli bir zaman ya da belli bir görev –şikâyetleri dinlemek ve tavsiyelerde bulunmak, adayları araştırmak ve tayin etmek, halihazırda iş başında olanları terfi ettirmek ya da azletmek, ya da suçlamaları araştırmak ve başarıyı değerlendirmek– için seçilmiş kişilerden oluşmuş bir organdır. Komite, jüri benzeri bir yargı organındaki ya da bakanlar kurulu gibi bir yürütme organındaki gibi çok resmi statü üstlenebilir ya da az çok gayriresmi bir statüye sahip olabilir. Komite politik bünyenin, en azından o bünyenin politik kavrayışı çerçevesinde, enzimidir.

Birçok çağdaş çevrede komiteleri temsili olmadıkları için reddetme eğilimi hâkimdir. Komiteler demokratik seçimle tayin olunmadıkları anlamında temsili değildirler. Seçilmemiş olmakla tutarlı biçimde onlar toplumda mevcut temel görüş açılarının vücut bulması anlamında temsili olabilirler. Ve yine seçilmemiş olmakla tutarlı bir biçimde, keyfi olmayan bir temelde, etkin bir biçimde kesimsel çıkarların ya da kesimsel fikirlerin kontrolünü engelleyen bir temelde karar almanın mevcut en iyi ihtimalini meydana getirebilirler koyabilirler.

Elbette, bildiğimiz gibi, komiteler sıklıkla başarısızlığa da uğrayabilirler. Komite, en iyi seçim prosedürlerine rağmen, sonuçtan özel çıkar sağlayanlarla dolu hale gelebilir; ya da itibar görme arzusunun etkisi, güvenilirlik sağlama çabalarına rağmen, dışardan gelen gözdağı ile ortadan kaldırılabilir. Yine, komite üyelerinin varılan her yargının gerekçelerine göre karşılıklı soruşturma yü-

rütmekteki isteksizlikleri yüzünden hükümsüz kalabilir. Ya da daha temelde bu düzenleme, toplumdaki bazı fertleri kendilerini başkalarına karşı "utanmaz" olarak sunmakta istekli kılan bölünmelerin ortaya çıkışıyla etkisiz kalabilir. Bir toplum öyle bölünmüş bir hale gelebilir ki, komite üyeleri, bölünmenin temeli ister renk ister inanç, ister sınıf ister toplumsal cinsiyet olsun, yalnızca kendi tikel altkültürlerinden insanların itibarlarını dikkate alırlar.

Eğer cumhuriyetçi politika görüşünü benimsersek, bunaltıcı tetkik sorunlarının komitelerin yüksek düzeyde verimliliklerinin nasıl sağlanacağı gibi sıkıntı verici konularla ilişkili olduğu açığa çıkacaktır. Bunlar *Cato's Letters* ve *Federalist Papers*'ı kaleme alanlar kadar Machiavelli, Harrington ve Montesquieu'nün da üzerinde durduğu meselelerdir. Bunlar kurumların biçimlendirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesine ilişkin sorunlardır; özel olarak bunlar kurumları halkın tahakkümsüzlük olarak özgürlük davasına en iyi hizmet etmesini sağlamaya ilişkin sorunlardır.

Politika teorisyenleri bu gibi sorunları daha metafizik ya da temel konular adına çoktandır ihmal etmektedirler. Kurumsal düzenlemenin alelade meseleleri yerine, çoğu zaman rızanın anlamı, adaletin doğası ya da politik yükümlülüğün esası üzerinde kafa yormayı tercih ediyorlar. Mükemmel olmayan gerçek dünyada amaçlarımızı ilerletmenin en iyi yolunu gösterecek türden bir teoriden çok, John Rawls'un ifadesiyle, ideal teori yapmayı seçiyorlar. Kurumsal çözümlemeden böylesi bir kopuş belli politik felsefelerle tutarlı olabilir ama bu tahakkümsüzlük olarak özgürlük için duyulabilecek herhangi bir ciddi kaygının ölümü anlamına gelecektir.

VIII
Cumhuriyeti sivilleştirmek



Bundan önceki üç bölümde tanımlanan kurumların daha önce betimlenen zengin cumhuriyetçi özgürlük kavrayışını ilerletmek için vazgeçilmez olduklarına inanıyorum. Ve aynı zamanda bunların cumhuriyetçi kurumsal düşünme ve tasarlama gelenekleri ile çok iyi uyum sağladıklarına da inanıyorum. Bunlar ölü ve mekanik düzeneklerdir ve ancak insanların davranışlarında kök saldıkça canlılık ve ivme kazanacaklardır.

İnsanların genelde bu kurumları tanımadıklarını farz edin. Farz edin ki insanlar bunları, örneğin, dışarıdan dayatmalar olarak görmekte ve onların meşruluğunu savunanlarla onların hayata geçirilmesine çalışanlara tepeden bakıyorlar ve güvenmiyorlar. Bu kurumların uzun süre ayakta kalmaları şansı var mıdır? Elbette

yoktur. Salt yasal hiçbir kurumun belli bir düzeyde halka yabancı kalması ya da halkın kuşkuyla bakması halinde yaşama şansı yoktur. Hiçbir hukuk sisteminin eğer bu hukuk belli bir oranda inanca ve saygıya layık görülmüyorsa etkin olma şansı yoktur. Dr. Johnson'ın dediği gibi, "sadece hukuka dayanılarak yönetilen bir ülke kötü bir durumdadır çünkü yasaların yetemediği binlerce şey olur" (Boswell 1970: 274).

Uygun cumhuriyetçi yasalar tasarlamanın ötesinde ve üzerinde, amaçladığımız türden bir rejimin başarısı için zorunlu olan nedir? Tasarladığımız yasaların gerçekten de tahakkümsüzlük davasına hizmet ettiklerini varsayabiliriz; onların cumhuriyet için uygun amaçları ve biçimleri tespit ettiklerini ve cumhuriyetin görevlerini düzenlemekte potansiyel olarak etkili araçları sağladığını varsayabiliriz. Eğer tahakkümsüzlük olarak özgürlük gerçekten ilerletilecekse böylesi yasaların hayata geçmeleri için gereken nedir?

Yanıt, tek kelimeyle, normlardır. Yasalar, devlet baskısından bağımsız olarak sivil toplum alanında etkili bir biçimde hüküm süren bir normlar ağı içine gömülmüş olmalıdır. Sivil toplum aile ötesi ve politika içi bir birlik durumundaki toplumdur; bu aile bağlılığının dar sınırlarını aşan ama baskıcı bir devletin varlığına tam anlamıyla ihtiyaç duymayan toplum biçimidir (Taylor 1995: makale 11; Gellner 1994; Kumar 1993). Eğer devlet insanların kalplerinde bir yer edinebilecekse ve eğer devletin yasaları gerçekten etkili olacaksa, bu yasaların sivil toplum alanında yerleşik ya da yerleştirilmek üzere olan normlarla birbirini kuvvetlendirecek bir biçimde işlemesi zorunludur. Yasalar normlara destek vermeli ve normlar yasalara destek vermelidir.

Bu orijinal bir tespit değildir. Politik yasalarla bir ağ oluşturmuş sivil normlara sahip olmanın önemi cumhuriyetçi geleneğin ilk zamanlarından beri kabul edilmektedir. Örneğin, Machiavelli *buoni costumi* ile, yani iyi âdetler ya da ahlâk kuralları ile karakterize edilmeyen bir toplumda hukuka dayalı bir cumhuriyeti güçlendirmek için umut olmadığı konusunda çok açıktır (Rubenstein 1991: 51). Machiavelli'ye göre, "iyi ahlâk kuralları, eğer sağlanacaksa, yasalara ihtiyaç duyduğu kadar, yasalar da, eğer uyulacaksa, iyi ahlâk kurallarına ihtiyaç duyarlar" (Machiavelli 1965: 241).

Cumhuriyetçi bir rejimin ihtiyaç duyacağı normlardan bazıları herkesin toplum içinde nasıl davranacağına ilişkin olarak, toplum çapında olabilir. Bazıları da belli rollere ya da gruplara özgü olabilir. Örneğin, bunlar kamusal bir görev üstlenenlerin nasıl davranacağına ya da haklardan mahrum bir azınlığın bir üyesi olmaları halinde insanların nasıl davranacaklarına ilişkin olabilir. Ve her iki durumda da normlar yasayı destekleyici nitelikte çeşitli karşılıklar gerektirebilir. Belki gerekli karşılık, normların yasal suç olarak belirlenmiş belli eylemleri mahkûm ederken olduğu gibi, bir biçimde yasa tarafından da hükme bağlanmış türden bir davranıştır; belki de karşılık, normlar sağdan ya da soldan sürmek gibi yasal bakımdar oturmuş anlaşmalara uymayı gerektirdiğinde olduğu gibi, yasanın tayin ettiği her türden davranıştır; belki karşılık, normların insanların ihlalleri duyurmasını gerektirdiğinde, yasaların uygulanmasına yardım eden türden davranıştır; belki de karşılık, normlar insanların yetersiz yasalar hakkında eleştirel olmalarını ve tepki göstermelerini gerektirdiğinde olduğu gibi, yasaları o zamana kadar ihmal edilmiş belli sorunlar karşısında duyarlı kılmayı amaçlayan davranıştır.

Hukuka göre oluşturulmuş belli kurumsal biçimlere sahip olmanın ne ifade ettiğini biliyoruz. Ancak bu yasalarla ahenk içinde işleyen normların mevcut olduklarını söylemek ne anlama gelir? Örneğin, farz edin ki, sizin de pay aldığınız bir yarar üreten her türden kolektif çabaya katkıda bulunmanız gerektiğine dair bir sivil norm vardır. Böylesi bir normun, böylesi toplum çapında bir normun yerleşik olduğunu söylemenin anlamı nedir (Pettit 1990)?

Böylesi her durumda geçerli olan bir şey, ilgili tarafların toplum çapında bir norm örneğinde bir bütün olarak toplumdaki insanların genel olarak söz konusu düzenlemeye itaat ettikleri iddiasıdır: Bu örnekte, insanlar onlara faydası dokunan kolektif çabalara katılmaya yatkın olurlar. Bu doğru değilse, norm toplumda yerleşmemiş demektir: Gerçekleşmemiş bir arzudan ya da buyruktan başka bir şey ifade etmez. Ama bu, toplumdaki bir davranışsal düzenlilik konusu olan, bir normun yerleşiklik kazanmasına yetmeyecektir. Bu yeterli olsaydı, insanların geceleri uyumaları, kendilerini sıcak tutmaları ya da yemeklerini pişirmeleri bir norm olacaktı; halbuki bu düzenlilikler herhangi bir sezgisel anlamda

norm değil, ortak zevk konusu şeylerdir. O halde, bir davranışsal düzenlilik konusu olmanın ötesinde, bir normun yerleşiklik kazanması için zorunlu olan nedir ki?

Davranışlar ortak zevk konusu olmaktan çok, yerleşik bir norm olduğunda, belirgin bir fark ilgili tarafların söz konusu davranışı onaylamaları ve/veya bu tür davranışın yokluğunu onaylamamalarıdır. Biz eğer belli bir toplumda size yararı dokunan herhangi bir kolektif eyleme katılmanız gerekliliğinin bir norm olduğunu söylersek, kastettiğimiz şey yalnızca insanların böyle katkılarda bulunmaya yatkın oldukları değil aynı zamanda insanların bu katkılarda bulunanları onaylama ve bulunmayanları onaylamama eğiliminde olduklarıdır. Bu insanlar bazılarının gündüz uyumayı tercih ettiklerini, ısınmaya ihtiyaç duymadıklarını ya da çiğ et yediklerini fark ettiğinde şaşırabilirler; ancak diğer şeyler aynı kalmak koşuluyla onlar bu keşiflerini az ya da çok umursamayacaklardır. Gelgelelim, bu insanlar birilerinin onlara faydası olan kolektif çabalara katkıda bulunmadıklarını keşfettiklerinde, yapılan yerleşik, toplum çapında bir normu ihlal ediyorsa yalnızca şaşırmakla kalmayacaklardır. Katkıda bulunmamayı onaylamayacaklar ve söz konusu kişi hakkında iyi düşünmeyeceklerdir.

Dolayısıyla, eğer bir toplumda birilerinin belli biçimlerde davranacakları bir normsa, ilkin ilgili taraflar genel olarak o şekilde davranacaklardır; ikinci olarak da, ilgili taraflar o şekilde davrananları onaylayacaklar ve davranmayanları onaylamayacaklardır. Buradaki anlamıyla onaylamak ve onaylamamak uygun bir fırsat yakalandığında kişiyi, yüzüne karşı ya da daha çok da arkasından övme ya da yerme eğiliminde olmak demektir. Bazı kereler söz konusu davranışın kendi maksatlarımıza uyduğu ya da uymadığı temelinde, onaylarız ya da onaylamayız. Ancak söz konusu olan bir sivil normsa, özel olarak da başkalarıyla paylaştığımız bir normsa, gerekli onaylama ya da onaylamamanın daha yansız temellerde, fail yanında başkalarının da maksatlarına uygun olup olmadığı ya da bir bütün olarak toplumun ya da başka bir ilgili grubun çıkarlarına hizmet edip etmediği temelinde gerçekleşeceğini düşünmek doğaldır.

Gelgelelim, bir şeyin norm olarak yerleşiklik kazanabilmesi için önemli bir üçüncü koşulun da yerine getirilmesi zorunludur.

Davranışın ilgili taraflar açısından genel bir uyma ya da onay konusu olması gerekir gerekmesine ama söz konusu onay uymayı sağlamaya da hizmet etmelidir. İnsanların bir kişinin genel bir davaya katkıda bulunmasını onaylamaları ya da bulunmamasını onaylamamaları büyük bir ihtimalle insanların o davranış biçimine katkıda bulunmalarını sağlayacaktır. Bu koşul, onayın uymayı sağlamada nasıl etkili olacağı hakkında hiçbir şey söylemediğinden, oldukça zayıf kalır ama yine de önemlidir. Bu koşul sahici normları genel olarak onay gören ama onaydan hiçbir biçimde etkilenmeyen davranış biçimlerinden ayırmaya hizmet eder. İnsanların her gün yemek yemeleri bir düzenlilik, hatta insanların genel olarak onayladıkları bir davranış biçimi olabilir. Ancak insanların hergün yemek yeme nedeninin muhtemelen böylesi bir onayla bağlantılı olmayacağını veri olarak aldığımızda, o düzenliliği bir norm olarak adlandırmayız.

Şu halde, bir düzenliliğin bir norm olabilmesi için betimlediğim uyma ve onaylama unsurları aktif olarak birbirlerini etkilemelidir; bu unsurlar etkisiz bir biçimde karşılıklı duramazlar. Bunlar, örneğin, ana-babaların bunun kendi onayları için zorunlu olduğunu göstererek çocuklarını normları benimsemeye teşvik etmeleri gibi, karşılıklı ilişki içindedirler. Ya da bunlar, erdemli insanlar normlara kendiliklerinden uymakla birlikte, az sayıda insanın tamamen ya da daimi olarak erdemli olması yüzünden birbirlerini etkilerler ve onların güdülenimleri mevcut onaylama ve onaylamama biçiminden yararlanabilir (Pettit 1995b).

Demek ki, bir normun mevcudiyeti üç koşula bağlıdır: Birincisi, ilgili taraflar genel olarak söz konusu davranış biçimini sergilerler; ikincisi, onlar genel olarak birisinin öyle yapmasını onaylarlar ve/veya yapmamasını onaylamazlar; ve üçüncüsü, bu onay alışkanlığı davranışın aksi halde olabilecek olandan daha büyük bir ihtimalle ortaya çıkışını sağlar. Bu üç koşulun yerine getirildiği yerde, kuşkusuz, bunların yerine getirildiği büyük bir ihtimalle ortak inanç olacaktır ya da en azından ilgili grubun ortak inancı olacaktır ve biz bunu dördüncü bir koşul olarak ekleyebiliriz. Herkes yaşadığı toplumda nelerin norm olduğunu bilmek isteyecektir ve yine aynı şekilde herkes bu normların neler olduğunu anlatabilecek bir konumda olmak isteyecektir. Dahası, bu olgular her-

kes için, en azından ilgili grup için bellidir, öyle ki herkes yalnızca bunun bir şeyin ya da ötekinin yapılması gerektiğine ilişkin bir norm olduğunu değil, ayrıca ilgili herkesin bunu bir norm olarak tanıdığını da kabul edecek bir konumdadır. Böylelikle, en azından sürdüğü biçimiyle, bildik ortak bilgi hiyerarşisine yöneltiliyoruz; ve kimse bu ortak kabule inanmamazlık edemez, kimse bu inanmamazlığa inanmamazlık da edemez vb. (Lewis 1969: 56).

Nihayet, başlangıçtaki iddiama geri dönebiliriz. Bu iddia, eğer rejimin güvenilir bir biçimde yerleşiklik kazanması umudu olacaksa, daha önceki üç bölümde anlattığımız rejim çerçevesinde gündeme getirilecek yasaların sivil toplumun normlarıyla bir ağ oluşturması gerektiğidir. Diyelim ki yasalar bu normlarla çelişiyor, yasalar bu normlar tarafından etkin olarak desteklenmiyor, o zaman peşinde olduğumuz ideal cumhuriyeti gerçekleştirme şansı son derece azalacaktır.

Farz edin ki, bir toplumun tamamında ve toplum içindeki ilgili grup içinde, cumhuriyetçi yasaları destekleyen yerleşik normlar vardır. Bu durumda normlar, yasalar gibi, cumhuriyetçi bir karakterde olacaklardır; bu normlar herkesin tahakkümsüzlük olarak özgürlük yaşadığı bir düzenleme ile tutarlılık gösterecek, aslında onu destekleyecektir. Normlar, örneğin genele maliyeti ne olursa olsun, özel bir grubun refahını gözeten normlarda ya da o grubun üyelerine karşı işlenmiş çeşitli suçlar için yabancılardan intikam almayı dayatan normlarda olduğu gibi, öz olarak kesimsel ya da hizipsel olmayacaktır. Gereken normlara taraf olanlar, eylem ve onay verme alışkanlıklarıya böylesi normları hayata geçirenler ortak iyiye düşman olmayacaktır; tersine, onlar bizim doğal olarak kamu yararını öne çıkaran bir karakter olarak adlandırdığımız bir özellik sergileyeceklerdir.

Ben cumhuriyetçi yasaların bir sivil normlar ağı içine gömülü olması gerekir dediğimde, aynı zamanda cumhuriyetçi yasaların, eğer herhangi bir başarı şansları olacaksa yurttaş erdemi ya da iyi yurttaşlık alışkanlıkları ya da sivillik alışkanlıkları (Selznick 1992: 389-90) tarafından desteklenmesi gerektiğini söylüyorum. Kuşkusuz, gereklilikleri bu şekilde koyduğumuzda, benim iddiam ile genelde cumhuriyetçi gelenek arasındaki bağlantı daha da belirgin hale gelecektir. Birçok açıdan, gelenek asıl olarak ayırt edici öz-

gürlük kavrayışı, anayasacılığın demokrasinin ve mevzuatın alacağı şekle ilişkin geleneğin imgesi tarafından değil, yurttaş erdemi ihtiyacına, benim tercih ettiğim ifadeyle sivillik ihtiyacına (Burtt 1993) yaptığı vurgu ile diğerlerinden ayrılır. Gelenekte tekrar tekrar ortaya çıkan temalardan biri cumhuriyetin yaygın sivilliğe dayanmayı gerektirdiğidir; cumhuriyet tek başına hukukla ayakta kalamaz.

Bu bölüm işte bu temaya ayrılmıştır. Gelecek altbölümde, üzerinde sivilliğin bir cumhuriyeti desteklemek üzere gerekli olacağı diğer bazı farklı temellere bakacağız; bunların her şeyi kapsayıcı olmaları değil yalnızca tanımlayıcı olmaları düşünülmüştür. Daha sonraki altbölümde, bir cumhuriyetin böyle bir sivilliğin yerleşiklik kazanmasını ne kadar bekleyebileceği ve sağlayabileceği üzerinde duracağım. Burada öngörülen sivil cumhuriyetin insanların güven bağları kurabilecekleri ve olağan, politika temelli hayatın gelişip serpildiği bir toplum olacağını göstereceğim.

A. SİVİLLİK İHTİYACI

Bir cumhuriyetin neden yasalarını bir normlar ağı içine gömmesi gerekeceğinin ilk ve en önemli nedeni, cumhuriyetçi yasaları destekleyen normların olduğu bir rejimde insanların yüksek düzeyde bir tahakkümsüzlük yaşamalarıdır. Yasaların sivil normlardan soyutlanmış olarak, hatta belki de bu normlarla çelişki içinde hüküm sürdüğü yerde, eğer böyle bir rejim uygulanabilirse insanlar ancak müdahalenin yasal ve öteki maliyetleri müdahaleden sağlanan faydaya ağır bastığında bu yasalara saygı gösterecekler ve keyfi müdahaleden vazgeçeceklerdir. İnsanlar bu yasalara, sivilliğin gerektirdiği bir anlayış yüzünden değil, gönülsüzce ve belki de içerleyerek saygı göstereceklerdir. Ancak bunun anlamı şudur: Ötekilerin yasalara uymaları öylesine koşullara bağlı ve istemeyerek olacaktır ki bu kişinin tahakkümsüzlük statüsüne yerleşiklik kazandırmakta pek işe yaramayacaktır. Herkes ancak müdahalenin direnişle karşılaşmadan ve cezalandırılmadan sürebildiği karanlık köşelerden uzakta, yasal şemsiye altına sığınabildiği müddetçe, tahakküme tabi olmayacak ve keyfi müdahaleden uzak kalacaktır.

Güvenli tahakkümsüzlük dolayısıyla müdahaleden etkilenmemenizin sınırları çizen yasaların mevcudiyetinden daha fazlasına gerek duyar; böyle bir tahakkümsüzlük aynı zamanda ek bir belirginlik ve güvenlik sağlayan ve bu alanlara parlaklık kazandıran sosyal bakımdan yerleşik normların varlığına da gerek duyar. Eğer böyle yerinde normlar varsa, tahakkümsüzlük güven altına alınmış olacak ve belki de bu alanlarda başkalarını düşünmeden size saygı göstermeye sevk edecektir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünüz için yalnızca yasaların etkililiğine bağlı olmak zorunda kalmayacak, aynı zamanda yerleşik normun gücüne de güvenebileceksiniz. Başkaların sakınımlı olmaya ve saygı göstermeye sevk eden ve tahakkümsüzlük yaşayabilmenizi sağlayan sosyal güç alanı iki boyutlu bir özellik sergileyecektir. Başkaları sizin yerinizi ve itibarınızı, yalnızca yasal yaptırıma uğrama ihtimali yüzünden değil aynı zamanda kendiliğinden, kültürel olarak pekişmiş bir sivillik gereği de tanımaktan yana olacaklardır (Spitz 1995a).

Yasalara uyma üzerine yapılan çalışmaların ortak tespitine göre, yasalara uyulan topluluklarda çoğu insanın yasaya uyma nedeni yasal yaptırımlardan duyulan korku değil, yasanın adil olduğuna duyduğu inançtır (Braithwaite 1989; Tyler 1990). Daha özgün olarak bu çalışmaların gösterdiğine göre, çoğu insanın yasalara itaat etmesinin nedeni, yasaların prosedürel olarak adil olduğuna, herkesin bilgisi dahilinde, ilkeler temelinde ve herhangi bir kesimsel duruşun uygunsuz etkilerine maruz kalmaksızın biçimlenmiş ve uygulanmakta olduğuna inanmalarıdır (Tyler ve Mitchell 1994; ayrıca bkz. Lind ve Tyler 1988). İnsanlar yasal yaptırımları enine boyuna tartıktan sonra yaptırımlar yüzünden yapacaklarından vazgeçmezler. İnsanlar yasaları meşru görürler ve bu onları en azından belli sınırlar dahilinde sorgusuz sualsiz uymaya sevk eder.

Bu gözlem bizim sivilliğin zorunluluğuna ilişkin ilk argümanımızı destekler. Zira insanlar muhtemelen cumhuriyetçi bir yasa biçimini meşru görecekler ve özellikle yasalar cumhuriyetçi normlar tarafından desteklendiğinde, özellikle yasalarda hiçbir şey bu normlara karşı gelmediğinde ve yasalar bu normlarla uyum içinde biçimlendirilip uygulandığında insanlar yasalara sorgusuz sualsiz uyacaklardır. Cumhuriyetçi yasalar güvenle uymayı getirecek ve

böylece insanlar ancak bu yasalar uygun normlarla desteklendiğinde, yalnızca yasalara itaat yaygın sivillikle sağlandığı ya da pekiştirildiğinde, bu yasaların bir ihtimal olarak savunduğu tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü güvenle yaşayacaklardır.

Yaygın sivilliğin zorunlu olduğunu düşünmemizin ikinci nedeni yasalara itaati destekleme ihtiyacıyla değil, yasaların insanların değişen ve açıklık kazanan çıkarları ve fikirlerini takip etmelerini sağlama ihtiyacıyla, yani yasaların demokratik itiraz hakkından ayrı düşünülemez yaptırımlar getirmesini sağlama ihtiyacıyla ilgilidir. Farz edin ki, insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerine karşı bir suç işlenmiştir ama bu genel olarak suç olarak kabul edilmeyen türdendir. Örneğin, farz edelim ki belli bazı hükümet faaliyetleri toplum içindeki tikel bir grubun çıkarlarını ya da fikirlerini gözetmemekle birlikte, bu durum o kültür içinde bir olgu olarak kabul görmüş değildir. Böylesi bir durumda ancak eğer o grup içinde grup adına hareket etmeye hazır insanlar ya da en azından grupla özdeşleşmiş insanlar varsa, suçun tanınması mümkün olacaktır. Bu insanlar yalnızca kendi adlarına seslerini yükseltmezler. Onlar kendilerini bir grup örgütleme ve ortak dertleri dile getirme çabasına sokan bir sivillik biçimi sergilerler; onlar onaylamaya ve eyleme eğilim duyarlarken, o gruba sadakat ve bağlılık biçimlerini hayata geçirirler.

Kadınların rolü ve etnik azınlıkların yeri ile ilgili sorunlarda çoğu toplumun yakın geçmişte tanık olduğu tutumlardaki devrimi düşünün. Şimdilerde bir suç ve utanç verici bir şey olarak görünen eylemlerin ve konuşmaların bu toplumlarda üzerinde durulmadan yapılmaları, bunların alışıldık ve su götürmez şeyler olarak kabul görmeleri üzerinden çok geçmedi. Eğer işler gerçekten su götürür sözlerin ve eylemlerin resmi ya da gayri resmi yaptırımlara konu olacağı şekilde iyiye gitmişse, bunun nedeni yasalara itaatten çok sivilliğin oynadığı yaratıcı roldür. Farz edelim ki, yaratılan değişimler için çalışanlar söz konusu grubun iyiliği ile ilgili normları içselleştirmemiş olsunlar. Farz edelim ki, onların her biri kendileri ve aileleri üzerinde durmuş ve ilgilerini böylesi büyük bir bağlanma nesnesine genişletmemiş olsunlar. Bu durumda, sözü edilen değişiminin gerçekleşebileceği çok kuşkuludur.

Gerçek şu ki, farklı gruplar genelde oldukça farklı yaklaşımlar

sergilerler ve dışarıdan birinin söz konusu kişilerin çıkarlarına ve fikirlerine duyarlı kalması zordur. Bu zorluğun nedeni yetersiz güdülenim olabilir; kendileri bu gruplara yönelik tehditlere maruz kalmayan yabancılar olup bitene yeterince dikkat edemeyebilirler. Ya da bu zorluğun nedeni algılayış ve içgörü olabilir; gruplara ait insanların yaptıklarına ve duyarlılıklarına taraf olmayan yabancılar söz konusu sorunları göremeyebilir ya da ifade edemeyebilirler (Pettit 1994a). Irk ve toplumsal cinsiyet konularında geleneksel, temsili olmayan politikalarıyla hükümetlerin hatta görece iyicil hükümetlerin yaptıkları bize tartışmaya yer bırakmayacak biçimde bunu öğretmektedir. Bünyesinde farklı grupları ve farklı çıkarları barındıran bir cumhuriyet bir farklılık politikasına ihtiyaç duyar (Young 1990); ve bir farklılık politikası ancak yaygın, grup merkezli sivilliğin olduğu yerde mümkündür.

Yaygın sivilliğin gereğinin ikinci gerekçesini etnik ve cinsiyet gruplaşmaları ile birlikte ortaya çıkabilen sivilliğe gönderme yaparak göstermiştim. Ancak gerekli sivilliğe bu örneklerin akla getirebileceğinden daha geniş bir alanda ihtiyaç duyulduğunu görmek önemlidir. Bir çok toplumda, az ya da çok etkili bir biçimde, tüketiciler, mahkûmlar ya da şehit eşleri yararına, çeşitli özürlüler, taşradaki yoksullar ya da kendilerini eşcinsel olarak adlandıranlar yararına yürütülen politikaları düşünün. Bunlar sıklıkla önemli çıkarların ifadesi olarak vazgeçilmez politikalardır ve hepsi de tartışmakta olduğum grup merkezli sivillik biçimlerine ihtiyaç duyacaklardır.

Ancak yaygın sivillik gereğinin ikinci dayanağı yalnızca geniş bir yelpazeye yayılan gruplarla ilişkili değil, yer yer en büyük grupla, toplumla hatta bir bütün olarak dünyayla da ilgilidir. Bunun en çarpıcı örneği çevre bilinci ve korunması ihtiyacını, sıklıkla kesimsel muhalefete karşı ifade edenlerin sergilediği türden sivilliktir. Eğer insanlar genel olarak ortak iyinin gözden kaçırılmaması gerektiğine ilişkin bir norma, parasız elde etmenin rasyonel ve özçıkara uygun karşılıkmış gibi göründüğünde bile o iyi yararına çaba göstermenin gerekli olduğuna dair bir norma olumlu tepki vermemiş olsalardı, hükümetlerin şimdilerde yaptıkları gibi yetersiz önlemler düzeyinde bile olsa çevreye ilişkin kaygıları dikkate almış olabileceklerini düşünmek zordur (Pettit 1986). Eğer ya-

salar insanların çıkarlarını ve fikirlerini gözetecekse, süreklilik gösterecek, insanların bilincinde yer edecek ve onlara tepki verecekse, yalnızca bir farklılık politikası değil bir ortak ilgi politikasına da önayak olacak bir sivillik biçimi zorunludur.

Kuşkusuz bu nokta çevre hareketinin temsil ettiği ortak ilgi meselelerine bile uzanmadan tartışmasız olmalıdır. Cumhuriyetçi hukuk ideali üst düzeyde grup merkezli bir sivilliği önkabul sayarken, aynı zamanda böyle tarafgir sivillik biçimlerinin bir bütün olarak topluma ilişkin bir ilgiye denk düşen sivilliği gözardı etmez. İnsanların, bir bağlamda bu bağlılıkla başka bir bağlamda başka bir bağlılıkla hareket ederken, farklı kimliklere sahip olabilecekleri artık genel kabul görmektedir. Yine tartışmasız kabul etmek gerekir ki, insanlar aynı anda bir yerde bir grubun refahı başka bir yerde başka bir grubun refahı ile ilgili normların geçerliliğini savunurken, farklı sivillik biçimleri sergileyebilirler (Fraser 1992). Farklılık politikasıyla ilgili kabul etmemiz gereken nokta şudur: Farklılık politikası etkili olabilmek için tarafgir sivillik biçimlerine gerek duymasına ancak, aynı zamandan bu politika insanların, hatta çok farklı görüşlerden insanların bir bütün olarak toplumla ilişkili bir sivillik sergileme isteği taşımalarını da gerektirir. İnsanlar yerel meselelere tutkuyla sarılırken toplum çapında geçerli normları unuturlarsa, cumhuriyet rakip çıkar gruplarının bir savaş alanına dönecektir. Cumhuriyet demokrasinin daha önce tanımladığımız istişari, kapsayıcı ve duyarlı yapılar içinde işlediği bir forum olmaktan çıkacaktır.

Yaygın sivilliğin kurumsal cumhuriyete bir temel sağlaması için gerekliliğinin ilk iki nedenini ele aldık. Böyle bir sivilliğin gerekliliğinin üçüncü nedeni, uyma ve itaatle ya da yeni yasal davaların ifade edilmesi ile ilgili değil, yasal ve benzeri yaptırımların etkili bir biçimde uygulanması ile ilgilidir. Farz edelim ki, ideal cumhuriyet yaptırıma tabi bir dizi etkinliği, örneğin suç teşkil eden etkinlikler ya da görevliler arasında görmek istemediğimiz türden etkinlikleri belirlemek ve engellemek üzere tasarlanmıştır. Yaptırımların caydırıcı olabilmesi için, hem suçlar hem de suçlular güvenilir bir biçimde tespit edilmelidir. Ve böylesi bir etkin yaptırım şekli sağlamak için tek umut, insanları yalnızca yasalara uymayı onaylamaya ve uymamayı onaylamamaya değil, eğer suçlamala-

rında ve kınamalarında samimi olacaklarsa (Pettit 1994b), tutumlarını açıkça ortaya koymaya ve zorunlu olduğunda ilgili forumlarda suçluları belirleyip suçlarını yüzlerine vurmaya yönlendirecek normlara sahip olmaktır.

Bu anlamda sivilliğin zorunluluğu, polisin suçluları tespit ya da suçları takip edebilmesinin son derece sınırlı kalması açısından da ortadadır. Bu sıradan yurttaşların rüşvet, nüfuzu kötüye kullanma vb. ihlalleri ihbar etmeye hazır olması gereken politik yozlaşma alanında ve yeşil hareketlerin mevcut tek etkili gözlemci olduğu çevrenin kirlenmesi alanında geçerlidir. Bu aynı zamanda, kadınların sıklıkla yapılanları anlatmak, yapanları utandırmak ya da yapılanlar hakkında hiç çekinmeden şikâyet etmeleri için destek olacak arkadaşlara ihtiyaç duyduğu, aile içi şiddet alanı için de geçerlidir. Ama bu daha gündelik işler için de geçerlidir. Ancak bir topluluğun sıradan üyeleri küçük hırsızlıklar, ihlaller ya da bozgunculuk karşısında sesini çıkarmaya hazır olduğunda, yasal yaptırımların etkili olma şansı vardır (Karstedt-Henke 1991). Sıradan insanlar, kişisel ya da toplumsal onaylamamayı açığı vurarak ve zorunlu olduğunda yasal mercilere başvurarak, böylesi yaptırımları gönüllü desteklemelidir.

Bu üçüncü cephede yaygın sivillik gereği, özgürlüğün bedelinin sonu gelmez bir gözü açıklık olduğuna dair geleneksel cumhuriyetçi ilkede çok belirgindir. Burada sivilliğin başardığı şey, onsuz hiç mümkün olmayacak belli bir düzeyde gözü açıklık ve dolayısıyla bir düzeyde yaptırıma açıklıktır. Özelde geleneksel varsayımlar çerçevesinde sivilliğin yarattığı şey ise devlet gücünü elinde bulunduranlarla ilişkili olarak çok titiz bir gözü açıklıktır. Yerleşik kanı gücün özellikle gözden kaçırılmaması gerektiği yönündeydi çünkü güç öz olarak bozucudur. On sekizinci yüzyıl *commonwealthman* öğretisi bu fikrin tipik ifadesidir. "O belli bir suiistimal olmaksızın çok fazla gücün elde tutulamayacağını gördüğünden, güce sahip olanları izlemeyi ve onların gücü ülkelerinin iyiliği için ya da kendi kötü maksatları için kullanmalarına göre, onları aklamayı ya da teşhir etmeyi kendine iş edindi" (Robbins 1959: 120'de alıntı).

İster kamu görevlileri isterse diğer yurttaşlar için olsun, gözü açıklık gereğine yapılan vurgu sosyal kontrol konusundaki çağdaş

yaklaşımlarla uyumludur. Mevzuat teorisyenleri gözetime ilişkin olarak polis devriyesi ve yangın alarmı tarzları arasında ayrım yaparlar (McCubbins ve Schwartz 1984). İlkinde, sorunların tespitinde etkin polis gözetimine güvenirken, ikincisinde birinin itfaiyeye ihbarına ve duyurmasına güveniriz. Yangın alarmı tarzı çok ucuzdur, daha az yozlaşma tehlikesi doğurur ve çok daha etkili olabilir; nihayetinde, hiçbir polis memuru çok geniş bir bölgeyi denetleyemez. Ancak yangın alarmı gözetleme tarzı geleneksel erdemli gözü açıklık nosyonuna tam olarak denk düşer. Bu doğal olarak uygun normların yaygın kabulüyle, yani yaygın sivillikle uyum içindedir.

Bu konuya nokta koymadan önce, diyebilirim ki, geleneksel cumhuriyetçilik neredeyse tamamen gözü açıklık anlamında erdem gereğini kabul ederken, gözü açıklığın az ya da çok rutinleşebileceğini düşünenlerle gözü açıklığın etkin, sürekli tetikte bir yurttaşlık gerektirdiğine inananlar arasında ilginç bir ayrışma vardır. Montesquieu (1989), herhangi bir taşkınlık, gürültü ve patırtı olmaksızın şeylerin cumhuriyetin düzgün işlemesini, kendi ifadesiyle, herkes için özgürlüğün ve rahatlığın sağlanabileceği ılımlı toplumun düzgün işlemesini sağlayabileceğimiz şekilde örgütlenebileceğini savunanları temsil eder. Öte yandan, Adam Ferguson (1767), rahatlık sürekli köşeye kıstırılmadıkça ve sıradan halk güçlünün yapabileceğinin en kötüsüne karşı tetikte durmadıkça özgürlük şansının olmadığını savunarak bu görüşe karşı çıkar. Ferguson'ın (1767: 167) dediğine göre, Montesquieu'nün Britanya'da gördüğü ve övgüyle bahsettiği hukuk düzeni iyidir. "Ancak onu güven altına almak için en az Büyük Britanya'nın bütün politik yapılanması gibi bir dokuya, en az bu şanslı insanların inatçı ve kavgacı hevesliliği gibi bir ruh haline gerek vardır."

İki taraf arasındaki mesele öz olarak ampiriktir ve bunun irdelenmesini başka zamana bırakıyorum. Ancak gelişmiş toplumlarda belirgin hale gelmiş bir olgu vardır ki, Montesquieu'nün değil Ferguson'ın çizgisini izlememizi gerektirir. Bu olguya göre, en azından bazı alanlarda, örneğin çevre kirlenmesi alanında, ihlalcilerin sıradan insanları temin etme, aslında onları teskin etme gücü öylesine büyüktür ki, işlenen suçların etkili bir biçimde tespitinin ve suçluların yaptıklarının hesabını vermesinin sağlanması,

etkin bir muhalefet, hatta dava insanlarının ve gönüllülerin bir muhalefetini gerektirebilir.

B. SİVİLLİĞİN SAĞLANMASI

Ben, cumhuriyetçi yasaların hangi biçimlerde cumhuriyetçi normların desteğine, başka bir ifadeyle cumhuriyetçi erdem, iyi yurttaşlık ya da sivilliğin desteğine ihtiyaç duyduğunu belgeledim. Ama şimdiki soru gerekli sivilliğin ortaya çıkmasını ve iş görmesini kolaylaştırmak için cumhuriyetçi devletin neler yapabileceğine ilişkindir. Yasaların başarılarının, tahakkümsüzlüğün teminatı olarak başarılarının, bağlı olduğu sivil koşulların sağlanmasını destekleyecek şekilde tasarlanması ve düzenlenmesi mümkün müdür? Devlet cumhuriyetin hedeflerini ve biçimlerini her şeyin üzerinde tutan yasaların sağlam bir biçimde sivil normlarda temellenmesini sağlamak için bir şeyler yapabilir mi?

Yasaların meşruluğunu sağlama

Devletin en başta yapması gereken şey, herkesin söz konusu yasaları sivil hayata meşru müdahaleler olarak algılamasını sağlamaktır. Bu ancak yasaların açık olarak sivil normlar tarafından desteklenecek meşru niteliğe sahip olmalarıyla mümkündür. Ve eğer böylesi yasaları yapmakta başarısızlığa uğrarsa, gayet doğal olarak, cumhuriyetçi sivilliğin desteğinin azalması beklenmelidir. Kendi sivil tepkilerinde gün ışığına çıkan kaygılarına yanıt vermeyen bir hukuk sistemi karşısında insanlar ne yapacaklardır? Yasaların sağlam ve değişmez bir biçimde yer etmiş olduğunu varsaydığımızda, çok büyük bir ihtimalle insanlar devlete karşı umursamaz ya da düşmanca bir tavır içine gireceklerdir. Ancak eğer insanlar bu tavra girerlerse, sivilliğin uygulanması için giderek daha az alan olacak ve sivilliğin gelişip serpilmesini beklemek için yine çok az neden olacaktır.

Ancak cumhuriyetçi devletin yasalarının kuşkuya yer bırakmayacak biçimde meşruluğunu sağlamak zorunda olduğunu veri alırsak, bu görevi yerine getirmek için devlet ne yapacaktır?

Önce, bir ideolojik gereklilik vardır: Devlet tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü hem etkili bir iyi hem de yasalarının ilerletmeyi amaçladığı bir iyi olarak temsil edebilmelidir; bu benim beşinci bölümdeki aleniyet tartışmamla ilgilidir. Ve ikinci olarak kurumsal gereklilik vardır: Cumhuriyetçi devlet kendisini kuşkuya yer bırakmayacak biçimde, itiraz temelli demokrasinin somut ve kalıcı bir gerçeklik olduğu ve hiç kimsenin gücü elinde bulunduranların tahakkümüne tabi olmadığı bir forum olarak sunmalıdır; hem yetkililerin gözettiği şeyler hem de gözetme biçimleri toplum genelinin onayına sunulmalıdır.

Bu kurumsal koşulun yerine getirilmesi ideolojik koşulun yerine getirilmesi için zorunludur ve onun işini kolaylaştıracaktır. Eğer toplumdaki her grup kurumsal gereklilik çerçevesinde, devletin benimsediği her tür amaç, biçim ya da etkinliğe bariz olarak karşı çıkacak bir konumdaysa, o devletin üstün tutulan ve uygulanan yasaları her şekliyle, tahakküm karşısında etkin bir teminat olarak sunması önünde bir engel kalmayacaktır; aynı şekilde ideolojik gerekliliğin yerine getirilmemesi için de bir neden kalmayacaktır. Ve eğer ancak her grup kurumsal gereklilik olarak bu konumdaysa, yasaların tahakküm karşısında etkili bir teminat olarak ortaya çıkmalarını bekleyebiliriz; aksi halde bariz bir kurumsal başarısızlığı telafi edecek bir ideoloji yoktur.

Burada savunduğumuz çizgi Jean Jacques Rousseau'nun (Spitz 1995a: 341-427) cumhuriyetçiliği ile bağlantılıdır. Rousseau'ya göre, özgürlüğün ana unsuru başkalarının iradeleri karşısında aciz kalmamaktır; kendi ifadesiyle, bağımlı olmamaktır. Ancak aciz kalmama hali herkes için ancak başkaları tarafından sistematik olarak karşı konulacak ve stratejik olarak sakınılacak güçlü bir dayatma değil, meşru ve iyi karşılanan bir kısıtlama biçimi olarak benimsenmiş yasalar çerçevesinde garanti altına alınabilir. Yasaların bu şekilde benimsenmesi ve kendisini yabancı bir dayatma olarak sunmaması nasıl sağlanacaktır? Rousseau'nun çözümü yasaların onun demokratik dayatma yorumuna denk düşmesidir; yasalar tam katılım koşullarında genel iradenin konusudur.

Burada önerilen çözüm ise yasaların demokratik yaptırım, ancak çoğunlukçu değil itiraz temelli bir demokratik yaptırım, koşulunu yerine getirmesini gerektirir. Yasalar, istişari, kapsayıcı ve

duyarlı demokrasi koşullarında karşısına dikilecek meydan okumalarla başa çıkabilmelidir. Özel olarak yasalar, bir önceki bölümde tartıştığım türden istikrar sağlayıcı unsurların mevcudiyeti tarafından yozlaşmalar karşısında korunmalı bir rejim içindeki meydan okuyuşlarla başa çıkmaya uygun olmalıdır. Eğer yasaların böyle bir demokratik, itiraz temelli çevreye uygun olduğu ortaya çıkarsa, bu onların sivil hayata meşru müdahaleler olduklarına dair elde edilebilecek en iyi kanıtıdır. Bu yasalar kendilerini, yalnızca yaptırım düzenekleri olarak değil, sivilliğin gerektirdiği araçlar olarak sunacaktır.

Eğer yasalar çoğu insan için yaptırım önlemleri değil, yerinde sivil normların gerektirdiği şeylerin işaretleri olarak hizmet verirse, bu yasaların sivil onay ve destek bulma şansını mutlaka artıracaktır. Bu mutlaka yasaların başarısının varlığına bağlı olduğu sivil alışkanlıkların önünü açacaktır. Bundan dolayı, cumhuriyetçi devletin ana hedefi kendisini sivil meşruluğu olan ve sivil düşünceli insanlardan uymalarını isteyen yasal bir rejim olarak sunmak olmalıdır.

Ancak bir cumhuriyetçi devletin başarısının bağlı olduğu sivillik türünü desteklemek ve ilerletmek için yapabileceği başka şeyler var mıdır? Eğitim sisteminin gerekli sivilliği/nezaketi, gözardı edilecek ya da ilgisiz kalınacak değil, hayranlık duyulacak bir şey olarak savunmasını sağlamak için devletin atabileceği belli adımlar vardır. Ancak çoğu toplumlarda bu önlemlerin kolaylıkla can sıkıcı ya da yabancılaştırıcı türden propagandalara alet edildiği de ne yazık ki gerçektir. O halde, devletin bu cephede yapabileceği başka bir şey var mıdır?

Tutulmaz eli beslemek

Az ya da çok varlığının izi silinmiş bir yerde yaygın sivilliğin nasıl yaratılacağına ilişkin ya çok az şey biliyoruz ya da hiçbir şey bilmiyoruz. Sivilliğin ve sivillik beklentisinin en alt seviyede olduğu, James Coleman'ın (1990: 300-21) sosyal sermaye dediği şeyin az olduğu ve insanların yalnızca arkadaşlarına ve ailesine güvendiği (Gambetta 1988) bir toplumda devletin ne yapabileceğini kim söyleyecek? Devletin halihazırda mevcut iyi bir sivillik birikiminin ol-

duğu koşullarda neler yapması gerektiği hakkında söyleyebileceğimiz bir şeyler yok mudur? Eğer bir önceki bölümde tutulmaz el hakkında yaptığımız tespitleri kabul edersek, karşı koymamızın zor olduğu bir gerçek vardır. O da şudur: Devlet az ya da çok özerk bu düzenleme tarzının etkisini muhtemelen zayıflatacak baskıcı kontrol mekanizmaları gündeme getirmemekte çok dikkatli olmalıdır.

Tutulmaz el, yapılmasının başkalarında iyi kanaatler uyandıracağı ve/veya yapılmamasının kötü kanaatler uyandıracağı beklentisini güçlendirerek bir davranış kalıbının gelişmesine yardımcı olur. Eğer insanların kendileri hakkında iyi düşünülmesini isteyip kötü düşünülmesinden kaçarak, başkalarının bakışlarına ilgisiz kalmadıklarını varsayıyorsak, tutulmaz elin belli davranış kalıplarının yerleşmesinde ve güven altına alınmasında önemli bir araç olabileceğini düşünmek doğaldır. Bir önceki bölümde, tutulmaz elin resmi mevkileri işgal edenler üzerinde önemli bir etkiye sahip olabileceğini ve iyi tasarlanırsa önemli oranda iyi bir etkide bulunabileceğini savunmuştum. Şimdi onun daha genel olarak sivil normlara bağlılığı cesaretlendirmekte önemli ve olumlu bir etkide bulunabileceğini ve devletin bu etkiyi kıracak hiçbir şey yapmamaya dikkat etmesi gerektiğini kabul etmemiz gerekiyor.

Bir normun var olma koşuluna ilişkin tanımlamamız çerçevesinde, gerekli davranış kalıbı onay görecek ve/veya bu davranışın gösterilmemesi hoşnutsuzluk yaratacaktır. Ama, sivilliğin yapısından gelen bir ödül barındırdığı ve sivilliğin yokluğun yapısı gereği ceza getirdiği anlamına gelir (Pettit 1990). Şerefli olmak itibar görmekle el ele yürüyecek, itibarsız olmak da şerefsiz görülmeye denk düşecektir. O halde, diğer şeyler eşit kalmak koşuluyla, bir sivillik kalıbı bir toplumda yerleşmişse, o kalıbın kendini pekiştirme eğilimine gireceğini bekleyebiliriz. Sunulan yaptırımların biçimini bozacak hiçbir şey yapılmadıkça, bu yaptırımların insanların sivilliğini istikrara kavuşturmasını bekleyebiliriz.

Genelde, kuşkusuz, insanlar sırf sivillik alışkanlığından sivil olacaklardır. Aslında, sivilliğin başka bir amaca yönelik stratejik istekten, hatta bizatihi itibar görme isteğinden değil, ancak kendiliğinden gerçekleştiğinde itibarın tam anlamıyla mevcut olacağını gördüğümüz için de bu doğrudur. Ne ki, örneğin insanlar irade za-

yıflığı gösterip yoldan çıktıklarında ve kendiliğinden erdem başarısızlığa uğradığında, onlardan tabi oldukları saygınlık yaptırımlarını kabul ederek genelde doğru yolu bulmalarını bekleyebiliriz. Bu yaptırımların mevcudiyeti bu gibi tesadüfi sapma tehlikeleri karşısında sivilliği korumalıdır (Pettit 1995b).

Eğer bir toplumda sivillik yaygınsa, devlet bu itibar motorlarını hasara uğratacak bir şeyler yaparak onu zayıflatmamaya özen göstermelidir. Devletin görünmez elin piyasa mallarının tedarikinde sağlayabileceği harikalara müdahale etmemesi gerektiği yerleşik anlayışın bir parçasıdır. Aynı şekilde devletin yurttaş erdeminin sağlanmasında tutulmaz elin yaratabileceği harikalara karışmaması gerektiği de bu yerleşik anlayışın parçası olmalıdır.

Devlet tutulmaz ele nasıl engel olabilir ve mevcut sivilliği azaltarak nasıl kendi zararına çalışabilir? Sapma merkezli bir düzenleme stratejisinin, asıl olarak düzenbazlarla başa çıkmayı amaçlayan bir stratejinin nasıl düzenlemeye tabi faillerin çok olumsuz bir imgesini yansıtabileceği ve bundan dolayı davranışları üzerinde nasıl olumsuz bir etkide bulunabileceğini tartışırken zaten belirtileri ortaya çıkmış bir ihtimalden bahsedeceğim. İşleri için fazladan, karşılıksız olarak vakitlerini ayıranların katı bir idari yapı çerçevesinde giriş çıkış saatleri denetlenirse, bunun onların öncekine oranla giderek daha az çalışmalarına neden olacağı açıktır. Önceki tartışmamızdan çıkan sonuca göre, bu türden bir verimlilik karşıtı etki faillere düzenbaz muamelesi yapıldığında her zaman bir ihtimal olarak karşımıza çıkar. Örneğin, failin olumsuz damgalanabilmesi, yaptırımlara bağlı hale gelebilmesi, yıkıcı bir tutuma girebilmesi ve dışardan gelenler karşısında safları sıklaştırabilmesi gibi, gerçekleşebilecek verimlilik karşıtı çeşitli etkilerden bahsetmiştik.

Devletin sakınması gereken tehlikelerden biri bu tür etkiler yapan ve sivilliği sağlamakta tutulmaz elin etkisini kıran bir düzenleme ve yasama tarzına başvurmaktır. Ve sözü edilen tehlikenin de salt soyut bir ihtimal olmadığı görülmüştür. Zira devletin yurttaşları, özel olarak çeşitli görevlere koştuğu yurttaşları nasıl disipline sokacağına dair hâkim ideoloji, tutulmaz ele hiçbir biçimde bir rol vermez. Bu ideoloji, ikisi de bu türden bir me-

kanizmaya düşman olan, yalnızca iki tür elverişli kontrol tarzı olduğunu öne sürer.

Kabul edilen birinci kontrol mekanizması, mallar ve hizmetlerin serbest piyasası ve az ya da çok bilinçli olarak politik ve benzeri alanlarda gündeme getirilen piyasa benzeri yapılara eşlik eden görünmez el disiplinidir. İkincisi, merkezi devlet yaptırımlarının oturtulması ve bu yaptırımların uygulanması için gerekli gözetim eşliğinde gelen disiplin anlamında, demir el diyebileceğimiz disiplindir. Çağdaş demokrasiler hakkındaki en ilginç gerçeklerden biri, kurumsal planlamada görünmez elle demir el arasında, bir piyasa stratejisi ile bir idari strateji arasında net bir seçimle yüz yüze geldiğimiz yolundaki güçlenen varsayımdır. Sözü edilen görüş, bu seçimin kendiliğinden düzen ve dayatılmış düzen, ademimerkezi kontrol ve merkezi kontrol arasındaki yerleşik ikileme uygun düştüğünü savunur (Hayek 1988).

Düzenleme imkânları hakkındaki bu ikilemci görüşün devletin bir dizi alandaki tutumu üzerinde çok kötü bir etkisi vardır. Özel olarak sivil topluma ait ama devletin genel olarak desteklemesi ya da para yardımı yapması beklenen özerk ve yarı özerk çeşitli oluşumlara karşı takınılan tutumu etkilemektedir. Bunu söylerken aklımda hastaneler, okullar, üniversiteler, araştırma enstitüleri, yayın merkezleri, kamu hizmetleri, kadın sığınma evleri, tüketici dernekleri, yerli halk komisyonları vb. şeyler var. Bunların bizatihi popüler seçimin sözde piyasa benzeri disiplinine tabi olduğundan ve bunun da bir önceki bölümde tartışılan çıkar grubu çoğulculuğu çerçevesinde gerçekleştiğinden kuşku duymayan politikacılar, bu alanlarda piyasa benzeri mekanizmaların gündeme getirilmesinin ya da bu mekanizmaların yokluğunda sıkı ve tavizsiz bir idari yapının dayatılmasının esas olduğunu savunmaya başlamıştır. Denir ki, kamunun verdiği kuruşun karşılığını aldığından emin olmadıkça, kamunun parasını böylesi oluşumlara nasıl harcayabiliriz?

Ancak bu katı idari strateji sıklıkla faillerin sivil olmadığı ve düzenbaz olduğuna dair bir anlayışı yayar ve sıklıkla sapma merkezli yaptırımların kötü etkisini yapar. Ve bu yüzden, böyle bir strateji hayata geçirildiğinde ilgili alanlarda sivillik çabucak güçten

düşebilir. Örneğin, eğer her saatlerinin hesabını ve raporunu vermeleri gerekirse, eğer soyut göstergelere göre doyurucu bir başarıyı sağlamaları yönünde sürekli baskı altında tutulurlarsa, müfredat, disiplin ya da başka konularda çok az takdir hakkı tanınır ya da hiçbir takdir hakkı tanınmazsa ve genel olarak eğer verimli olduklarını kanıtlamadıkça tembel oldukları varsayımı ile başetmek zorunda kalırlarsa, bunun öğretmenler üzerindeki etkilerini düşünün. Öğretmenlerin genellikle çabaları ve başarılarıyla gurur duyacakları ve ders verdikleri okulda ve cemaatte buna denk düşen bir statüyle ödüllendirilecekleri yerde, yani öğretmenlerin genel olarak tutulmaz elin etkisine açık olacakları yerde, katı idari rejim muhtemelen bu ödüllerin alınma ihtimalini ya da ödüllerin önemini azaltacak ve kendiliğinden sivilliği sekteye uğratacaktır. Ben idari yapının önemli olmadığını söylemiyorum. Ancak tutulmaz elin rolünün takdir edilmesiyle katı idarenin sıklıkla kötü idare olabileceği açıklığa kavuşur.

Biz devletin müdahalelerine belirgin bir meşruluk kazandırmasından ayrı olarak, kendi başarısının bağlı olduğu türden bir sivilliği beslemekte çok şey yapıp yapamayacağı sorununu tartıştık. Yaptığımız değerlendirmeler kısa değinmeler biçiminde olsa bile, bunların devletin sivillik kalıplarını sağlamak için tutulmaz ele zemin hazırlayacak şekilde yasalar koymaya ve düzenlemeler yapmaya özen göstermesi gerektiğini ortaya çıkardığını umuyorum. Devlet sapkınlar üzerinde odaklanma ve kontrolü altındaki herkese düzenbaz muamelesi yapma tuzağına düşmekten sakınmalıdır. Tersine devlet tutulmaz elin gelişip serpildiği bir düzenleme yaratmaya gayret etmelidir. Ne tür kontrol mekanizması benimsenirse benimsensin devlet farklı faaliyet alanlarında beklenen standartların ilgili tüm kişiler için açık olmasını, faillerin baskı altında değil gönüllü olarak bu standartları tutturacaklarına ilişkin yerinde bir beklentinin de olmasını ve ilgili tarafların kimin bu standartları tutturup kimin tutturmadığını görmelerini sağlayacak kadar görünürlüğün olmasını sağlamalıdır.

Sivilliğin sağlanması tartışmasını noktalarken değinmek istediğim bir konu daha var. Sivilliği ve genelde erdemi doğal olarak insanların arzularını dar ve bencil kaygılar kıskacının ötesine taşıyacak şekilde değerlerin içselleştirilmesi meselesi olduğunu düşünürüz. Ancak bu imge sivilliğin gerçekte olduğundan daha az doğal ve daha çok zorlama görünmesine neden olabilir. Bu anlayış, sivilliğin yalnızca değerlerin içselleştirilmesi ile değil ama çıkarları bu değerlere denk düşen gruplarla özdeşleşme ile de ilgili olduğunu gözden kaçırır (Kelman 1958). Ve bu yüzden de söz konusu imge sivillik olmaksızın bir kişinin çekici ve hatta vazgeçilmez olan kimlik boyutlarından mahrum kalabileceğini göremez. O sivilliğin başarılması için gerekli olan benlik inkârına yönelik çabaların önemine işaret eder ancak benlik özdeşliğine bu konuda başarısızlığa düşülmesinin getirdiği bedelleri görmez.

Zaman içinde kimliğinin bilincinde, kişisel bir ben olmak, belli bir deneyimler ve duygular, inançlar ve yargılar, planlar ve taahhütler, başarılar ve başarısızlıklar mirasına sahip olmaktır. Ben olmak bu deneyimleri belleğin bilinç kaynakları olarak, bu inançları muhakeme yürütmenin dayanakları olarak, bu planları istişare üzerindeki kısıtlamalar olarak ve bu başarıları ve başarısızlıkları gururun ve utancın kaynakları olarak görmektir. Ben olmak bu mirasa yabancılaşmamak, aksine bunun geldiğimiz yer olduğunu, bunun bizi yapan şey olduğunu kabul etmektir.

Ancak, her birimiz bu anlamda, kişisel bir mirasa sahip olmamız anlamında kişisel bir ben olmakla birlikte, her birimiz açısından bu benliğin başka kimliklerin eksiğini doldurmakta olduğunu ve başka kimliklerin de bu kimliğin eksiğini doldurduğunu sıklıkla unuttuğumuz da doğrudur. Biz kişisel bir mirasa değil, başkalarıyla paylaşılan bir mirasa sahip olduğumuzu doğrular bir biçimde davranırız. Milletinin deneyimini başlangıç noktası olarak alan ve ülkesinin öğrenmek zorunda olduğu şey hakkında bir yargıda bulunmaya çalışan milliyetçiyi düşünün. Kilisesinin öğretilerini veri olarak alan ve bunların şu ya da bu çağdaş bağlamda ima ettiği şeyler hakkında endişeye kapılan din âlimini düşünün. Belli şirket planlarının halihazırda tespit edilmiş olduğuna dair sor-

gulanmayan bir varsayım üzerinden karar alma rutinlerine katılan bir yöneticiyi düşünün. Ya da partisinin geçmişte yaptıklarından hem gurur hem de utanç duyan bir partiliyi düşünün. Bu örneklerin her birinde, fail âdeta kişisel benliğini kendi dışına çıkarmakta ve başka bir kimliğin, milli, dinsel, şirketsel ya da politik bir kimliğin onun yerini almasına izin vermektedir.

Özdeşleşme bir failin böyle büyük bir kimliği üstlenme sürecidir. Bunu anlatmanın bir yolu, kişisel benliğin her zaman yerinde kaldığını ve özdeşleşmenin araçsal olarak güdülenmiş bir tercih olduğunu söylemek olabilir; bu kimlik benimsenir çünkü kişisel benlik onu kendi hedefleri ya da değerleri için faydalı bulur (Blau 1964; Homans 1961). Gelgelelim bu anlatım biçimi, özdeşleşmenin niyet edilen bir girişim değil, insanların soluk alır gibi doğal olarak başına gelen bir şey olduğunu görmez (Turner 1987). Kuşkusuz belli bir özdeşleşme kişisel benliğin çıkarlarına karşıysa, failin onu yeniden düşünebileceği ve sürece engel olacak önlemler alabileceği de doğrudur (Pettit 1995b). Ve kuşkusuz özdeşleşme failin değer verdiği taahhütleri için bir sorun, belki başka özdeşleşmeler için bir sorun yaratacaksa, yine failin yeniden düşünebileceği ve durumu gözden geçirebileceği de doğrudur (Pettit 1997). Ancak bu olgular özdeşleşmenin hayatımızı doğal olarak sürdürme biçimimizin güdülenmemiş ve seçilmemiş bir özelliği olmasıyla kesinlikle çelişmez (bkz. V. Braithwaite, yayımlanacak eseri).

Genelde özdeşleşmenin ve özelde şu ya da bu özdeşleşmenin seçime tabi olmayan doğasını vurgulamamın nedeni, bu vurgunun bizim olguları alış biçimimize denk düşmesidir. Ama diğer bir neden ise bunun özdeşliğimizi değiştirirken, gözle ilgili eski bir metaforla söylecek olursak, görüş açımızı da değiştirdiğimiz olgusuna uygun düşmesidir. Bir cemaat kimliğinden diğerine geçerken kişisel benliğin duruşunu olduğu gibi korumayız. Aksine şeyleri kâh bu açıdan kâh şu açıdan görerek, duruş değiştiririz. Şöyle de denebilir: Biz benliklerimizi değiştiririz; biz sanki tek başına bir kişi değil de içinde sosyal bakımdan çok geniş kendiliklerin hayat bulduğu bir kişiymişiz gibi duyar, düşünür ve plan yaparız.

Asıl konumuza dönersek, sivilliği içselleştirme imgesi, iç-

selleştirilen normlar ister bir bütün olarak toplumun isterse tikel bir altgrubun olsun, benliğin alt edilmesi deneyimi olarak sivil normlara bağlılık anlamına gelir. Ancak sivillik bir içselleştirme meselesi olduğu kadar özdeşleşme meselesidir de, zira sivil normları içselleştirdiğimde aynı zamanda o normlar hangisine aitse o grupla özdeşleştiğim de söylenebilir.

Bu her halükârda söz konusu normların o grubun ortak bir iyisini, başkalarının bir kısmı ya da tamamı için yaratılmadıkça hiç kimsenin kendi için yaratamayacağı bir iyiyi ilerlettiğinde doğrudur. Eğer normlar bir grubun rakip üyeleri arasında her birinin öz olarak çatışan amaçlarını gerçekleştirebilmesi için bir uzlaşım biçimine hükmediyorsa, bu gibi normlara bağlılık bir bütün olarak grupla özdeşleşmeyi gerektirmeyebilir. Ancak biz bu kitabın ilk bölümünde tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün bu türden bir şey olmadığını gördük. O zayıf bir grubun hiçbir üyesinin, hiçbir kadının ya da siyahın ve son tahlilde bir bütün olarak toplumun hiçbir üyesinin bütün üyeler için yaratmaksızın kendilerini için tam olarak yaratma şansları olmadığı oranda ortak bir iyidir: Hiç kimse grup üyeliğinin bir zayıflık emaresi olmaktan çıkmadığı müddetçe onu tam olarak yaratmayı umamaz. Bu iyiyi ilerletmekle ilgili normlar, cumhuriyetçi sivillik normları söz konusu olduğunda, bir kimsenin aynı zamanda normun refahını gözettiği grupla özdeşleşmeden bu normları içselleştirebilmesi düşünülemez.

Cemaatçiler liberal devlet felsefelerinin, daha önce gördüğümüz gibi, özdeşleşme yollarını kapattıklarından şikâyet ederler. Eğer bu sonuca ulaşmak için iyi bir argümanları varsa, o da liberallerin öz olarak devletin gözetmesi gerekli amaçlar olarak ortak iyilere sıcak bakmadıkları argümanı olabilir. Onlar tipik olarak devleti insanların çatışan amaçları, insanların çatışan iyi kavrayışları arasında adil bir uzlaşma sağlamaya yönelik bir şey olarak görürler. Devletin böylesi bir uzlaşım sağlamaktaki başarısı için gerekli normlara bağlılık bir bütün olarak devletle ya da hatta öteki gruplarla herhangi bir özdeşleşmeyi zorunlu olarak getirmeyecektir; aksine, devlete atfedilen mantık insanların ayrılığını ve birbirleriyle rekabetini öne çıkaracaktır. Ama böylesi bir argüman cumhuriyetçilere karşı işlemeyecektir. Zira tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü beslemek için gerekli sivillik normları, uzlaşım normları

değil başkalarıyla dayanışma normlarıdır ve bunlar grup düzeyli görüş açılarını benimsemeyle yakından ilişkilidir.

Cumhuriyetçi normların içselleştirilmesiyle özdeşleşme arasındaki bağı görmek önemlidir çünkü bu sivilliğin yalnızca kişisel benliği inkâr meselesi olmadığını ortaya çıkarır. Sivillik aynı zamanda öteki kimliklerin kişiliğinizi teslim almasına izin verip vermeme meselesidir. Sivillik, bunlar ister sizi diyelim öteki kadınlara ister etnik grubunuzun öteki üyelerine bağlayan miraslar isterse son tahlilde öteki yurttaşlara bağlayan miraslar olsunlar, kendi kişisel ilgilerinizi aşan deneyim, inanç ve maksat miraslarına sahip olma meselesidir.

Özdeşleşme doğal bir olgudur ve sivilliğin bir özdeşleşme meselesi olması onun erişilebilirliğinin ve sağlamlığının habercisidir. Kişi bir gününü halk plajındaki çöpleri temizlemeye verdiğinde, bir kadın her hafta bir gecesini kocalarından dayak yiyip sığınma evine yerleşmiş kadınlara yardım etmeye harcadığında ya da bir öğretmen hafta sonları da çalıştığında, bu yapılanları iradenin içgüdü üzerinde bir zaferi olarak göstermeye gerek yoktur. Her bir örnekte kişinin yaptığı, aynı inançla, en kişisel ilgileri kadar yakın ve önemli olabilen bir özdeşliğin gereğini yerine getirmeleri açısından da anlatılabilir. Hepimiz kolektif kimlikleri canlandırmak ve öne çıkarmak için başkalarıyla özdeşleşmekten hoşlanırız; aslında biz cemaate dair kaygıları paylaşmaktan kaçamayız. Ve bundan dolayı bir cemaatte yaygın sivillik tezahüründe benlik inkârı mucizesine gerek yoktur.

Bu son tartışmada üzerinde durduğum tema yurttaş erdemine ilişkin cumhuriyetçi düşüncede tekrar tekrar ortaya çıkan bir çizgiyle uyum içindedir. Bu çizgi, böylesi bir erdemi vatan aşkıyla eşleştirme eğilimindeki düşünce çizgisidir (bkz. Taylor 1989; Viroli 1995; Miller 1995). Bir kere sivilliğin içselleştirme kadar özdeşleşmeyle de ilgili olduğunu gördükten sonra, sivilliğin bir bütün olarak düşünülen toplumla ya da devletle günül rızasıyla özdeşleşme anlamına geleceğini kabul ederiz. Ve böyle bir özdeşleşme tam da bizim yurtseverlikle kastettiğimiz şeydir. Charles Taylor'ın konuya ilişkin deyişiyle (1989: 116), "ortak girişimimizde yurttaşlarımla aramdaki dayanışma bağını hissediyorum." Yurtseverlik, elbette, "iyisiyle kötüsüyle benim ülkem" gibi dü-

şüncesiz bir milliyetçilikte yozlaşabilir ama eğer uygun bir cumhuriyetçi sivillik biçimiyle ele ele ilerlerse o zaman "yarattığı değerler için benim ülkem", "bana verdiği özgürlük için benim ülkem" tavrını temsil edecektir.

Demek ki, her birimize kendi özel tatmin paylarımızı verdiği için liberal devletle özdeşleşmek mümkün olmayabilir; beni tatmin eden şeyler seni tatmin eden şeylerle çatışabilir ve devletin sağladığı şeyler için rekabet bizim ayrı, kişisel özdeşliklerimizi güçlendirebilir. Ancak, her birimize tam olarak yapıya dahil, tam olarak yetkin ve tam olarak tanınmış bir yurttaş olmakla uygun düşen oranda tahakkümsüzlük verdiği ve herkese verdiği kadar her birimize de verdiği için, cumhuriyetçi devletle kesin olarak özdeşleşebiliriz. Eğer kendi yurttaşlığımızı ve kendi özgürlüğümüzü gözümüz gibi sakınırsak, üyesi olmakla bu statüleri kazandığımız sosyal bünyeyi de sakınmak zorundayız.

C. SİVİLLİK VE GÜVEN

Bundan önceki bölümlerde nitelikleri belirtilen kurumsal cumhuriyetin neden yaygın sivillikte temellenme gereği duyduğunu tartıştım. Ve böylesi bir sivilliğin gerektiğinde ne kadar hazır olacağına ve devletin bunu beslemek için neler yapabileceğine baktık. Şimdi yaygın sivillik ile yaygın güven arasındaki bağlantıya geliyoruz. Kurumsal cumhuriyetin önkabul saydığı sivil toplumun, güvenin somutluk kazanmasını ve gelişip güçlenmesini bekleyebileceğimiz bir toplum olduğunu göstermek istiyorum.

Bir kişi o erdemin varlığını kabul eden başka birine ihtiyaç duymaksızın, diyelim kendilerini onun eline bırakarak kişinin erdemli olduğu varsayımına göre davranan birileri olmaksızın erdemli olabilir. Bir kişi başka bir ifadeyle herhangi biri fiili olarak ona güvenmeden de güvenilir olabilir. Başkalarını güvenilirliğe inandırma çabasına girilmesine gerek yoktur; onlar buna inanmayarak hiçbir zaman güvenilirliği sınamayabilirler; ve onlar bunu sınamayarak hiçbir zaman görüşlerini yeniden gözden geçirmek için bir neden bulamayabilirler (Hardin 1992).

Yaygın sivillik ihtiyacı için tezlerimi sunarken, başkalarının

varsayımından ayrı ortaya çıkan böyle bir erdem ihtimalini hesaba katmadım. Ben yaygın sivilliği ilgili gruplarda yerleşik uygun cumhuriyetçi normların olduğunu ve bu normların ilgili taraflar arasında ortak bilgi meselesi olarak yerleşiklik kazandığını ima eden bir şey olarak aldım. Bu anlamda yaygın sivillik varsa, söz konusu insanlar birbirlerinin sivilliğini bilirler ve onlardan bu varsayıma göre davranmaları, örneğin ancak gruptaki başkaları onları düş kırıklığına uğratmazsa anlam kazanacak grup inisiyatifleri göstermeleri beklenir. Bu yüzden, yaygın sivillik ihtiyacını tek tek gösterirken ve devletin böyle bir sivilliği ilerletmek için yapabileceklerine işaret ederken, aslında uygun güven biçimlerinin geçerli olduğu ve ödüllendirildiği bir sivil toplumu savunuyordum.

Demek ki ben özel olarak uygun kişisel güven biçimlerinin geçerli olduğu ve ödüllendirildiği bir toplumu savunuyordum. Biz bir kişinin o davranış biçimini destekleyen mevcut bağımsız yaptırımlar olduğu için belli bir biçimde davranacağına tam bir inanç beslerken o kişiye kişisel olmayan bir tarzda güveniriz. Biz birisinin inancımızın algılanmasının işbirliği eğilimini canlandıracağını, örneğin yurttaş erdemini harekete geçireceğini ve davranışı onlar için çok cazip kılacağını düşündüğümüzden dolayı o şekilde davranacağına tamamen inanırken, faile kişisel bir tarzda güveniriz (bkz. Baier 1986). Bir yaygın sivillik düzenine inanmak bu kişisel güvenin yeteri kadar olduğu bir düzene inanmaktır.

Bu tespit benim argümanımla son dönem sosyal biliminde tekrar tekrar ortaya çıkan temalardan biri arasındaki bir bağlantı kurulmasına yol açar. Düzgün işleyen bir yasal ve politik düzen, bu düşünce çizgisine göre, ancak yeterli oranda etkin, başarılı güven ortamının ve görece yoğun bir sivil hayatın olduğu bir toplumda mümkündür (Putnam 1993; Gellner 1994). Böyle bir sivil hayat, ilişkileri ve ortak amaçların izlenmesini ailenin güdüleme alanının ötesine taşımakla ama henüz baskıcı bir devletin himayesine sokmamakla ilişkilidir. Bu kendini piyasa faaliyetlerinin yürütülmesinde, kulüplerin ve derneklerin oluşumunda ve her şeyden önce kamusal iyi olarak algılanan şeyin şu ya da bu yanına yöneltilmiş sosyal hareketlerin ortaya çıkışında gösterir. Eğer bir toplumda sağlıklı bir düzeyde sivil hayat yoksa, kalıcı bir karşılıklı güven ortamı yoksa, bu argümana göre, insanlar başkalarıyla doğal bir öz-

deşleşmeye ve ortak çıkarlarını ilerletmek üzere kendiliğinden bir taahhüde girmez. Bu insanlar gerçek taahhütlerini aile ve arkadaş çevresiyle sınırlar ve bizim anladığımız anlamda sivillikle ilgili daha genel özdeşleşme biçimlerine girme kapasitelerini kaybeder.

Bizim savunduğumuz erdemin diğer bir yanı güvendir, özel olarak da kişisel güvendir. İnsanlar cumhuriyetçi davranış normlarına inançla bağlanmakla kalmazlar, böylesi taahhütlere girmek için düzenli olarak birbirlerine bel bağlarlar. Bu güven söz konusu görevliler üzerinde etkin yaptırımların varlığıyla desteklenmediğinde bile, ister polis ister politikacı isterse bürokrat olsunlar, kendilerini çekinmeden kamu görevlilerinin ellerine teslim ederler. Savunmasız ve zayıf olduklarında, göreli yabancıların tanıklığı ya da tavsiyesine güvenmek zorunda kaldıklarında bile bağlılık duygularını kaybetmeksizin, diğer yurttaşlara aynı kendinden emin bir bağlılık duygusuyla yaklaşırlar. Ve bu insanlar, daha küçük grupların, örneğin ortak bir politik amaç güden grupların içinde birlikte çalıştıkları üyelere az ya da çok hazır ve nazır kendinden emin bir bağlılık duygusuyla yaklaşırlar; onlar gruptan başkaları tarafından desteklenmeyen çabalara girerken hiçbir zaman zor durumda bırakılmayacakları varsayımına göre hareket ederler.

Birisine güvenmenin en iyi nedeni onun güvenilir olması olduğundan, yaygın sivilliğin diğer yüzünün bu kendinden emin bağlılık duygusu anlamında büyük bir güven olması gerektiği hiç şaşırtıcı değildir (Pettit 1996a). Cumhuriyetçilik yalnızca bir yaygın sivillik düzeniyle değil özgür olmanın rahatlık ve saygınlık deneyimi anlamına geldiği bir dünya ile de ilişkili olduğu veri alındığında, sonuç özel olarak şaşırtıcı değildir. Ama cumhuriyetçiliğin kişisel güvene, benim sıklıkla söylediğim gibi çıplak güvene onay vermekle elde edilememesinin belli nedenleri vardır ve sonuç olarak bu nedenlerin neden önemli olduklarını görmek faydalı olacaktır.[1]

1. Bunları gündeme getirdikleri için Geoffrey Brennan ve Richard Arneson'a şükran duyuyorum.

Güven ve gözü açıklık

Cumhuriyetçiliğin bir güven düzeniyle pek uyuşmuyor görünebilmesinin ilk nedeni, benim bahsettiğim anlamda, cumhuriyetçi sivilliğin gözü açıklık erdemiyle, özellikle güçlü yetkililerle ilgili olduğunda, başkalarının yozlaşmış, kesimsel bir tarzda davranabilecekleri ihtimaline karşı tetikte olma erdemiyle yakından bağlantılı olmasıdır. Cumhuriyetçi gelenekte özgürlüğün bedeli sonsuz bir gözü açıklık olarak gösterilir. Ancak gözü açıklık güvensizlik anlamına gelmez mi (Ely 1981)? Ve sonsuz gözü açıklık, en azından yetkililerle ilişkide, güvenin sonsuz reddini, kişisel güvenin reddini gerektirmez mi?

Farz edelim cumhuriyetçiler bu meydan okuyuşta varsayılan anlamda sonsuz gözü açıklığı benimsemiş olsunlar. Farz edelim, onlar bağlılık duydukları ya da bağlılık duymak zorunda kaldıkları her türlü kamusal görevliye güven duymayı reddetmiş olsunlar. Bu durumda, onlar geleneksel olarak cumhuriyetçi özgürlükle birlikte anılan rahatlık ve cüretin yeterince mevcut olduğunu da reddederler ve şöyle derlerdi: Cumhuriyetçi özgürlüğü mümkün kılan bedel olan sonsuz gözü açıklık bizatihi o özgürlüğün değerinden çok şey kaybetmesini sağlayan bir bedeldir. Bu, örneğin, bir güvenlik duygusuyla, başkalarına karşı strateji uygulama zorunda kalmama duygusuyla öznelerarası bir statü duygusu arasındaki her tür meşru bağlantıyı ortadan kaldırır. Ya da en azından güçlülerle ilişkide bu böyledir.

Bu düşünce çizgisi bir yanda cumhuriyetçilik adına savunduğum çeşitli şeyler arasında derin bir tutarsızlık olduğunu öte yandan da gözü açıklığın geleneksel olarak gerekliliği anlayışının güçlülere kendinden emin bir biçimde bağlılık duyma tutumu ile tutarsız olduğunu gösterir. Bana göre, gözü açıklık zorunlu olarak güveni reddetmeyi ya da güvenmekten ürken bir tutum takınmayı gerektirmez ve ikinci ihtimal birinciye yol açar.

Benim argümanımın kilit özelliği birine güven, özel olarak kişisel güven duymakla birine duyulan güveni dışa vurmak arasındaki ayrımdır. Güven duymak anlamında birine güvenmek çekinmeden ona kendini emanet etmek demektir. Ancak böyle bir güven duyup duymadığıma bağlı olmaksızın, güvenimi dışa vur-

mayı seçebilirim ya da seçmeyebilirim. Örneğin, kendimi emanet edecek kadar güvenli bir tutum içinde olup olmadığıma bakmaksızın, şöyle söyleyecek kadar güvenimi dışa vurmayı seçebilirim ya da seçmeyebilirim: "Bu konuda size güvenmeye karar verdim ve tek umudum beni hayal kırıklığına uğratmayacak olmanızdır." Birisine böyle bir güven ifadesi kendinden emin biçimde ya da en azından zorunlu olarak ona bağlılık duymak değil laf olsun diye ona güvendiğini söylemektir.[2]

Güven için geçerli olan şeyler doğal olarak güvensizlik, özel olarak kişisel güvensizlik için de geçerlidir. Güvenilir olacağından emin olmadığım ve fiilen, en azından kişisel nedenlerle, ona bağlılık duymadığım, onun kanıtlanmış güvenilirliğine bakarak planlarımı yapmadığım oranda güvensizlik duymanın ve göstermenin bildiğimiz anlamında birine güven duymayacağım. Onlara güvenmediğimi laf olsun diye dışa vurduğum oranda dışavurumcu anlamda güvensizlik duyacağım. Eğer, örneğin, birisine inanmaktan başka çarem yoksa, dışsal denetimler ya da yaptırımlarda ısrarcı olduğum ve bağımsız bir temelde beni hayal kırıklığına uğratmamalarını sağlamaya çalıştığım oranda kişisel güvensizlik ifade edeceğim.

Ben yaygın sivillik ve kişisel güven düzenine duyulan cumhuriyetçi inançla sonsuz gözü açıklığın elden bırakılmamasına yapılan vurgu arasında bir uyuşmazlık görmüyorum. Zira gözü açıklık açıkça ancak dışavurulan güvensizlikle ilgilidir. Cumhuriyetçi öneri, insanların yetkililere duyduğu güven ne olursa olsun, eğer her zaman yetkililerin erdemli olduklarını kanıtlamak için gerekli sınavları başarıyla geçmelerinde ısrarlı olurlarsa, insanların böyle bir güven duymak için, böyle bir kişisel güven yaşamak için daha çok nedenlerinin olacağı doğrultusundadır. Bu anlamda gözü açık olmak yetkililere, en azından zorunlu olarak güvensizlik duymak değil, onlara ilişkin beklentileri yüksek tutmak, yani onların belli prosedürlere uymaları gerektiğinde ısrarcı olmak, örneğin eylemleri karşısında parlamentoda ya da basında karşı çıkışları kabul etmeleri, kişisel hayatlarının ilgili yönleri hakkında bilgi vermeleri vb. konularında ısrarcı olmak anlamına gelecektir.

2. Bu konuda bana çok yardımı dokunan sohbetimiz için Simon Blackburn'e teşekkür ediyorum.

Fiili olarak güvensizlik duymazken, fiili olarak güvenli bir ruh hali içindeyken, dışavurumcu bir güvensizliği, güvensizliğin beden dilini korumanın neden anlamlı olabileceği daha önceki tartışmalardan açık olsa gerek. İnsanlar yetkililerin yozlaşmamış ve güvenilir bir tutum içinde olduklarına inandıklarında güven duyabilirler. Ancak yine de insanların çeşitli denetim ve yaptırım mekanizmalarının zorunluluğunda ısrar ederek âdet yerini bulsun diye dışavurumcu bir güvensizlik tavrı içine girmesinin haklı nedenleri vardır. Böylesi denetimlerin ve yaptırımların yokluğu, yetkililerin keyfi irade kullanmalarına zemin hazırlayabilir. Ve yetkililer fiili olarak yozlaşmamış bile olsalar insanın yozlaşabilir olması dışavurumcu güvensizlik tarafından uygulamaya sokulan denetim ve yaptırımların yokluğunda yoz alışkanlıklar edinmeye başlayacakları anlamına gelir. Böyle denetim ve yaptırımların yokluğu Gyges yüzüğü kadar yozlaştırıcı olabilir.

Yetkililere kişisel güvensizlik ifade ederken aslında onlara kişisel güven duymamızda bir tutarsızlık olmadığı gibi, insanların yetkililere bu iki tutumu da benimsediklerini göstermeleri bile mümkündür. İnsanlar, kişisel ya da grup olarak aslında söz konusu yetkililerin erdeminden ve iyi niyetinden hiç kuşku duymadıklarını söylerken, pekâlâ genelde gerekli olan ve dürüst kalmamıza yardımcı olan yaptırımlar biçiminde güvensizlik uygulamaları da kolaylıkla gündeme getirilebilir. İnsanlar yerleşik güvensizlik uygulamalarına başvurabilirler ve daha az yerleşik bir biçimde aslında yetkililere kişisel olarak güvendiklerini gösterebilirler. Bu şekilde, insanlar bir yanda dışavurulan güvensizlikte ısrar ederken öte yanda yetkililerin düzenbazlar olmalarının getirdiği türden olumsuz etkilerden sakınabilir.

Sonuç, umuyorum, bellidir. Cumhuriyetçilerin gözü açıklık üzerinde böylesine durması yetkililerin gayet sıkı denetime ve yaptırımlara tabi tutulması, bunun keyfi irade kullanımına karşı korunmanın ve yozlaşmayla başa çıkmanın tek yolu olabileceği inancından kaynaklanır. Ancak bu vurgu yetkililere güven içinde kendini emanet etme tutumuna girmek ve bunu çeşitli biçimlerde göstermekle çelişmez. Tam tersine, çatışmalı olduğu iddia edilen görüşler gayet doğal bir birliktelik gösterirler.

Cumhuriyetçiliğin insanların sistematik olarak birbirlerine güvendiği bir düzenlemeyi onaylamakta isteksiz olmalarının ikinci nedeni, güvenin getirdiği kendini bırakmanın bağımlılığa ya da zayıflığa eşit olması ve böylesi bir kendini bırakmanın tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün değerine inanmakla çelişmesidir. Algernon Sydney'nin (1990: 17) ifadesiyle tahakkümsüzlük, "başkasının iradesinden bağımsızlığı" gerektirir ve bir yanda insanların güven içinde karşılıklı kendini bırakma ya da bağımlılık biçimlerini benimsediği bir düzenlemenin meziyetlerinden dem vururken diğer yandan bu değeri göklere çıkarmak taban tabana zıt görünmektedir. Eğer cumhuriyetçiler bağımsızlığın ve tahakkümsüzlüğün değerinden kuşku duymuyorlarsa, isteyerek ya da istemeden kendini bırakmanın insanlara dayatıldığı herhangi bir ilişkiyi tereddütsüz reddetmeleri gerekmez mi? Cumhuriyetçilerin, herkesin hiçbir biçimde başkaları karşısında minnettar, borçlu ya da zayıf olmamak için ellerinden geleni yaptığı bir toplum imgesini savunmaları gerekmez mi?

Kesinlikle gerekir. Cumhuriyetçilerin bir yaygın sivillik biçimi arayışında gözettikleri karşılıklı bağlılık ve güven rejimi, cumhuriyetçilere göre, tahakkümsüzlük olarak özgürlük ihtimalini en üst seviyeye çıkaran bir düzenlemedir. Bu rejim, tahakküm karşısında korunma sağlamak için yapılan planlama düzeyinde mümkün olan her şeyi yapmayı amaçlayan cumhuriyetçi hukuk ve düzenlemenin kurumsal bir altyapısı üzerine bina edilmiştir. Bu rejim sivillik yapılanmalarını ve böylesi bir sivillik içinde güven yapılarını pekiştirirken, bunun tek nedeni bu yapılarda insanlara tahakküm biçimlerinin ötesini gösterme umudu görmeleridir. Ana fikire göre, umut ancak kurumsal önlemler tahakkümle mücadelede etkili olduğunda vardır. Son tahlilde, cumhuriyet doğası gereği çok az hissedilir ve belki de tahayyül gücünü pek doyurmayan önlemlere dayanmak zorundadır.

Tahakkümsüzlük imgelemi kolaylıkla, bir tehlikeler ve tuzaklar ülkesinde, Locke'un (1965: 348) ifadesiyle bir "bataklıklar ve uçurumlar" ülkesinde, güvenli korunma ve güvenilir rehberlik altında yaşanan bir hayat şekli olarak anlaşılır. Ancak bizim bu ve bundan

önceki bölümdeki düşüncelerimizden çıkan ders tam da bu tahayyülün yetersiz olduğudur. Tahakkümsüzlük herkesin kendi ördükleri ya da devletin sağladığı en kalın, en yüksek duvarlar arkasında sindiği toplumda en üst seviyeye çıkartılamaz. Böylesi duvarlara güvenmek ancak başka insanlara düşman rolü biçmek ve kendi başına savaş belasını sarmak anlamına gelecektir. Bizim tartışmalarımızdan çıkan derse göre, cumhuriyetçi ideali ilerletmenin en iyi yolu kuşkusuz kurumsal korumanın en ağır önlemlerini almak için elden geleni yapmak ama aynı zamanda başka, daha az hantal organlar kurmaktır. Özel olarak, daha az doyurucu dayanışma ve güvenlik imgeleri doğursalar bile, yapıları yurttaş erdemi ve güven malzemeleri ile kurmalıyız.

Burada bir açmaz vardır. Tohum ekilmedikçe, meyve alınamayacaktır. Ve insanlar çeşitli güven biçimlerini kabul etmekte ve birbirlerine, özel olarak başkalarının sivilliğinin sağladığı güvenliğe, kişisel olarak güven duymakta istekli olmadıkça, tahakkümsüzlüğün mevcut biçimlerinden en iyisini yaşayamayacaklardır. İnsanlar kaçınılmaz bir biçimde kamusal otoritelere, onların erdemli olduklarına güvenmeyi kabul etmekte istekli olmalıdır. İnsanlar genelde başkaları karşısında savunmasız kalmayı ve genelde onların kendilerine zarar vermeyeceklerine ilişkin sivilliğine güvenmek zorunda kalmayı kabul etmekte tereddüt etmemelidir. Ve insanlar, cumhuriyetçiliğin başarısı için kaçınılmaz olan ama kaçınılmaz olarak da karşılıklı kendini emanet etme ve kişisel güven biçimlerini gerektiren birliktelikler ve hareketlerde birbirini desteklemekte istekli olmalıdır.

Ama bu paradoks özelliğini abartmamalıyım. İnsanlar bağımsız denetim ve yaptırım mekanizmaları tarafından keyfi müdahale karşısında korunduklarında bile, güvenden bahsetmek zorundayız. Burada sözü edilen güven kişisel olmayan bir güvendir çünkü başkalarının sizi hayal kırıklığına uğratmayacağına duyulan güvenin kaynağı onların bağımsız olarak böyle yapmamak konusunda yaptırıma tabi olmalarıdır. Ele aldığımız meydan okuyuşu doğuran durumda da az ya da çok bir paralellik vardır. İnsanlar yine keyfi müdahale karşısında denetim ve yaptırımlarla korunmuşlardır ama her şeyin üstünde tutulan nihai koruma söz konusu faillerin sivilliği tarafından sağlanır. İnsanlar artık, yerleşik bağımsız kontrol mekanizmalarının olduğu kişisel olmayan bir temelde değil aynı za-

manda onların tamamen erdemli olduklarına ilişkin kişisel temelde de, bu faillere güvenmeye çağrılır. Bu failler, başkalarının kendilerinden beklediği biçimde davranmalarının çekiciliğinin bu güvenin anlaşılmasıyla arttığı türden bir sivillik içindedirler.

Kişisel güven edimleri

Eğer ele almakta olduğumuz meydan okuyuşta dişe dokunur olan bir şey varsa, önemli oranda kendini emanet etme ve güven, özellikle kişisel güven gerektiren kurumsal ve sivil bir düzenlemeye gittiğimizde temel cumhuriyetçi değerden vazgeçmemiz anlamına gelmez bu. O halde bu itirazın verdiği başka bir mesaj var mıdır? Bu tahakkümsüzlük olarak özgürlük değerini benimseyen kimse başkalarına duyulan içten ve zorlamasız kişisel güven hakkında olumlu düşünemeyecek anlamına mı gelir? Bu iddiaya göre, bizim tahakkümsüzlük olarak eksiksiz özgürlük sağlamanın en iyi yolu olarak nitelediğimiz düzenlemeyi benimsemekte –her tür cumhuriyette bulunması zorunlu olan yetkililere kişisel olarak güvenmekte– haklı görülebiliriz belki ama tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü benimsemek ile kişisel güven edimlerini olumlamak, bilerek ve isteyerek kendimizi başkasının insafına terk etme edimleri hakkında olumlu düşünmek arasında yine de bir uyuşmazlık vardır.

Bu iddia argümanımızın bütün dokusunu tahrip etmeyecektir, öteki itirazların aksine, bu bizim konumumuzla köklü bir farklılık taşımayacaktır ama bu cumhuriyetçi özgürlüğün değerinin bizim öne sürdüğümüz kadar fazla olmadığı anlamına gelebilir. Hayatta en iyi olan şeylerin çoğu, bu gibi edimlerle kendimizi tehlikeye atarak, kendimizi güven içinde başka kişinin insafına bırakarak sevgi ve dostluk ilişkilerine girdiğimizde olduğu gibi, içten gelen kişisel güven yaklaşımlarından kaynaklanır. Cumhuriyetçi özgürlük, eğer o özgürlük sevdası böylesi yaklaşımlarda bulunmamızın önünü tıkayacaksa, sandığımızdan çok daha az derin görünecektir.

Bu eleştiriye yanıt olarak değinmek istediğim üç nokta var. Birincisi, itirazda öngörülen yaratıcı kişisel güven edimlerinin ancak ilgili tarafların her birinin az ya da çok eşit oranda tahakkümsüzlük yaşadığı ve buna uygun bir statüye sahip olduğu bir bağlamda ve

daha genel anlamda bir toplumda mümkün olacağıdır. Zira eğer onlar hem bu özgürlüğü hem de statüyü yaşamıyorlarsa, onlardan biri ötekine göre tahakkümcü bir konumdaysa söz konusu edimler aynı şekilde etkili olmayacaktır. Eğer tahakküm eden kişi kendini tahakküm altındakinin insafına terk ederse, bu sırıtan bir lütfa benzeyecektir. Eğer tahakküm altındaki kişi böyle bir davranışa girerse bu da yaltaklanma ya da dalkavukluk yapma hareketine benzeyecektir. Eğer ancak taraflar, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ortak yaşamanın güveniyle, birbirlerinin gözlerinin içine bakabiliyorlarsa içten bir kişisel güven işareti anlatılan anlamlı ve yaratıcı potansiyeline kavuşabilir.

Değinmek istediğim ikinci nokta ise kişisel güven edimleri bu şekilde potansiyel olarak anlamlı ve yaratıcı olduğunda, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü yaşayan birine çekici gelecektir. Ben bir sevgilinin ya da bir dostun elinde hiçbir yerde olamayacağım kadar güven içinde olurum. Eğer böyle bir ilişkiye girmek bir kişisel güven edimi, bir kendini başkasının insafına terk etme edimi olacaksa, bırakın olsun. Hatta tahakkümsüzlüğün değeri bakımından –biz bunun hiçbir zaman tek başına insan hayatındaki bir değer olduğunu ileri sürmedik– böylesi bir kişisel güven edimi cüretli ama duyarlı bir yaklaşıma benzeyecektir.

Ve üçüncü nokta bizi bu tartışmalarda kendisini hep hissettiren tutulmaz ele geri götürecektir. Kişisel güven yaklaşımları ilgili taraflar arasında tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün yaşanmasını önvarsaymakla ve bu iyinin daha fazla yaşanmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda burada savunulan cumhuriyetçi bakış açısından, yani özel olarak tutulmaz ele önemli bir yer veren bir bakış açısından hareketle bu hedefi izlemenin özellikle rasyonel araçlarını da sağlayabilirler.

Bir önceki bölümde tutulmaz elin gücü elinde tutanları düzene sokulmasının bir aracını oluşturduğunu ve bunun da genel olarak yurttaş erdemini desteklemenin önemli bir yolu olduğunu gördük; bu hem güçlüler hem de genel olarak toplum içinde sivilliğin normlarına bağlılığı cesaretlendirmenin bir yoludur. Tutulmaz elin toplum hayatındaki yerini bir kere anladıktan sonra, onun yalnızca sivilliği desteklemekte ve böylelikle kişisel güveni desteklemekte değil aynı zamanda daha doğrudan kişisel güven yaklaşımlarını

desteklemekte oynayacağı rolü görebiliriz. Başka yerde belirttiğim gibi, güven edimleri belli bir kurnazlık sergileyebilir. Bu edimler tutulmaz eli harekete geçirebilir ve böylelikle kendi rasyonalitelerinin sağlanmasına hizmet edebilir (Pettit 1996a).

Burada anlatılmak istenen çok özet olarak şudur: Kişisel güven edimleri belli bağlamlarda, özel olarak güvenilen kişilerin bağımsız yaptırımlarla tamamen kısıtlanmadığı bağlamlarda ya güvenilenin buna uygun bir erdem sahibi olduğu ya da eğer güvenilen kişi güveneni kötüye kullanmazsa buna uygun erdem sahibi kişiler olarak kabul görecekleri mesajını vermekte yardımcı olabilir. Denebilir ki, bu edimler güvenilenin erdemine bir inanç ya da o erdemi varsaymanın ifadesi olabilir. Ama iki durumda da, açıktır ki, eğer güvenilen güvenenin ya da güven edimine tanık olan başkasının hakkındaki iyi izlenimini korumak istiyorsa onları hayal kırıklığına uğratmaması kendi çıkarınadır. Ve bunun anlamı, güvenen bir kişi ilgili bağlamlardan birinde güvenilenin gerçekten erdemli olup olmadığından kısmen habersiz olarak bir güven yaklaşımı üzerine kafa yorarken, güven ediminin mutlaka güvenilenin uymasına destek olacağına kendini inandırabilir. Güven edimi, güvenilenin güvenilirliğini kanıtlamakla kazanacağı bir şeylerin, güvenilmezliği ortaya çıkarsa kaybedeceği bir şeylerin olduğu anlamına gelir; bu edim kendince tutulmaz elin yardımına koşar.

Bu gibi koşullarda bir güven yaklaşımına girmek, güvenilen kişiye güven, kişinin kendisinden yapmasını beklediği şeyi yapması için bir dürtü sağlar. Bu, güvenenin bir tehlikeye atıldığı ama bu tehlikeye atılmakla gelişmeleri kendi lehine çevirdiği, bir tür kendine yardım operasyonudur. Hegel nasıl aklın kurnazlığından bahsediyorsa, biz de burada güvenin kurnazlığından bahsedebiliriz. Kişisel güven edimi, kâr paylarını ancak güvenilen kişinin uygun davranması halinde dağıtacak olan güvenenin yaptığı bir yatırımdır ve her yatırım gibi bunun da riskli bir yanı olacaktır. Ancak bu ilk bakışta göründüğü kadar riskli değildir. Güvenenin riske girdiği edimde, güvenilen bu riskin gerçekleşmesine izin vermemek yönünde güdülenir. Doğru, güvenen, kendini emanet etmenin bedelini ödeyecektir. Ama aynı şekilde güvenilen de güvenenin hakkındaki iyi izlenimlerinin kaybolması ve olan bitenden haberdar olanlar arasında adının kötüye çıkması bedelini ödeyecektir.

Demek ki, cumhuriyetçi gözü açıklık bir sivillik ve kişisel güven rejimini onaylamakla çelişmez. Ve ayrıca tahakkümsüzlüğü ilerletme cumhuriyetçi hedefi bu idealin geliştirilmesi açısından böyle bir rejime bağlı kalmakla çekişmez. Bütün bunlara ek olarak, belli ki, cumhuriyetçi özgürlük ve yönetim teorisini onaylamakla tutarlı olarak, insanların çevrelerinde destekleyici ilişkiler dünyası kurmak için kişisel güven yaklaşımlarına güvenmelerinin anlamını ve değerini de görebiliriz. Cumhuriyetçi amaçlar ya da cumhuriyetçi araçlarda hiçbir şey bayağı ve çapsız değildir. Bu proje gayet doğal olarak sivilliğin ve güvenin yaygın olduğu bir toplum görüşünde doruğuna ulaşır.

Cumhuriyetçilik: Önermeler halinde bir özet



Kısım I.
CUMHURİYETÇİ ÖZGÜRLÜK

A. Negatif ve pozitif özgürlükten önce

1. Negatif müdahalesizlik olarak özgürlük kavrayışı ve pozitif benlik hâkimiyeti olarak özgürlük kavrayışı rakipsiz özgürlük idealleri değildir; üçüncü bir alternatif, hiç kimsenin özgür kişinin seçimlerine keyfi bir temelde, canının çektiği gibi müdahale edememesi demek olan tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışıdır.

2. Yerleşik varsayımların tersine, uzun bir ömrü olan cumhuriyetçi geleneğin benimsediği özgürlük kavrayışı pozitif anlayış, özel olarak Constant'ın antik çağ insanının özgürlüğü olarak nitelendirdiği demokratik benlik hâkimiyeti olarak özgürlük anlayışı değildi.

3. Diğer iki alternatif arasında, cumhuriyetçi kavrayış müdahalesizlik olarak özgürlüğü değil tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealini onaylamıştır. Bu şuradan bellidir ki, cumhuriyetçi kavrayış bir başkasının keyfi iradesine tabi olan kişileri, o başkaları fiili olarak onlara müdahale etmiyor bile olsalar özgürlükten yoksun olarak görmüştür; böyle bir durumda müdahale yoktur ama bir özgürlük kaybı vardır. Efendi, müdahale etmemekle efendi olmaktan çıkmaz ve yine bir tahakküm kaynağı olarak kalır.

4. Cumhuriyetçilerin özgürlüğü bu şekilde gördüğü şuradan da bellidir ki, onlar efendilik yapmayan ve tahakküm kurmayan bir müdahalecinin insanların özgürlüğüne gölge düşürdüğünü düşünmemişlerdir; böylesi bir durumda müdahale vardır ama özgürlük kaybı yoktur. Cumhuriyetçiler hukuk kurallarının hem keyfi olmamasının hem de bu türden bir efendilik yapmayan müdahaleciyi temsil etmesinin mümkün olduğuna inanmıştır.

5. Nasıl müdahalesizlik olarak özgürlük kavrayışı Hobbes tarafından cumhuriyetçilere karşı Leviathan'ı savunmak için ortaya atılmışsa aynı şekilde Parlamento'nun koloniler üzerinde keyfi güç kullandığı yolundaki cumhuriyetçi eleştiri karşısında Kuzey Amerika kolonilerinde Britanya yönetimini savunmak için de kullanılmıştır. Bu argümana göre, bütün yasalar bir müdahale biçimi olduğundan, bütün yasalar insanların özgürlüğünü sınırlar ve hiçbir yasal sistem, ne Leviathan sistemi ne de Amerikan kolonilerindeki sistem tek başına özgürlüğe düşman olduğu için gözden çıkarılamaz.

6. Bu yeni kavrayış, bu kavrayışta kadınlar ve hizmetkârlar gibi tahakküm altındaki faillerin bile, fiili müdahaleye maruz kalmadıkları oranda özgür sayılmalarına imkân sağlayacak bir özgürlüğü kabul etmenin yolunu gören Bentham ve Paley gibi kişilerin eserleri sayesinde saygınlık kazandı.

7. Geleneksel cumhuriyetçilerin tersine, Bentham ve Paley kendilerini yurttaş topluluğunu hâkim kültürden, mülk sahibi erkeklerle sınırlayabilecek kadar güçlü görmüyorlardı ve bu anlamda, yeni cumhuriyetçilerin de paylaşmaları gereken, kapsayıcılıkları neden cumhuriyetçi özgürlük idealini aşırı iddialı bir şey olarak gördüklerini açıklayabilir.

B. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük

1. Müdahale, bir kişinin kasten ya da neredeyse kasten seçim yapma ortamını kötüleştirmekle ilgilidir; müdahale mevcut seçenek ufkunu daraltır, küçük ya da büyük oranda bu seçeneklerin beklenen ödülünü ve cezasını değiştirebilir ya da hangi seçeneklerden hangi sonuçların doğacağını ve dolayısıyla hangi fiili ödül ve cezanın gerçekleşeceğini belirleyebilir.

2. Müdahale, müdahalecinin *arbitrium*'u, iradesi ya da yargısı tarafından kontrol edildiği oranda, özel olarak müdahaleye maruz kalanların çıkarlarını ya da fikirlerini izlemeye zorlanmadığı oranda, keyfi bir temelde yapılmış olacaktır.

3. Taraflardan biri, ötekinin seçimlerinden bazılarına keyfi bir temelde müdahale etme kapasitesine sahip olduğu oranda öteki üzerinde tahakküm kurar; bu tahakküm, mevcut müdahalenin şiddetine, gevşekliğine ve keyfiliğine bağlı olarak az ya da çok yoğun olabilir ve bu tahakküm, etkilediği seçim alanının ufkuna bağlı olarak az ya da çok yaygın olabilir.

4. Böyle bir tahakküm varsa, bu ilgili taraflar arasında ortak bilgi konusu olacaktır; iki taraf da tahakküme uğrayan kişiyi, iki tarafın da bunu bildiğini vb. bilecektir. Bunun başlıca istisnası tahakküm gizli bir manipülasyonla bağlantılı olduğunda görülür.

5. Belirlenen anlamıyla tahakküm fiili müdahale olmaksızın ortaya çıkabilir; tek gereken müdahale kapasitesidir. Müdahale tahakküm olmaksızın olabilir; eğer müdahale keyfi değilse, tahakküm kurmayacaktır.

6. Tahakkümsüzlük başka insanların varlığı durumunda tahakkümün yokluğu demektir; tahakkümsüzlük, kişiye keyfi bir temelde müdahale edebilecek durumda başka insanlar varken, bu insanların bunu yapmalarına engel olunmasını gerektiren bir sosyal idealdir.

7. Bir toplumda böyle bir tahakkümsüzlük ya insanların eşit güce sahip olmaları ya da yasal bir rejimin kendisi karşılığında hiçbir tahakküm kurmadan insanların birbirleri üzerinde tahakküm kurmalarını önlemesi yoluyla başarılabilir.

8. Bir kişi tahakkümsüzlük yaşıyorsa, bu genel olarak ilgili taraflar arasında bir ortak bilgi konusu olacaktır; demek ki ta-

hakkümsüzlüğün öznel ve özneler arası bir özelliği vardır. Tahakkümsüzlük, Montesquieu'nün ifadesiyle, rahatlık ve başkalarının gözünün içine bakabilmek demektir.

9. Paley'yi ve yeni liberal geleneği müdahalesizlik olarak özgürlük fikrini tercih etmeye sevk eden değerlendirmeler kesin değildir. İddialara rağmen, keyfi müdahale karşısında güvenlik olarak özgürlük fikrinin getirdiği araçlar ve amaçlar karışıklığı yoktur.

10. Ayrıca bütün iddialara rağmen, tahakkümsüzlük olarak özgürlük hem yoğunluk hem de yaygınlık olarak belli bir oranda ortaya çıkar. Tahakkümsüzlük, tavizkâr etmenler, yani insanların özgürlüğünü kısıtlayan tahakkümcü tezahürler azaltıldığı oranda, yoğunluk olarak artacaktır; tahakkümsüzlük, koşullayıcı etkiler, yani insanların özgürlük imkânını ortadan kaldıran ama özgürlüklerini kısıtlamayan doğal, kültürel ya da yasal sınırlar azaldığı oranda, yaygınlık olarak artabilir.

11. İddialara rağmen, nihayet, tahakkümsüzlük olarak özgürlük mümkün olamayacak kadar radikal bir ideal değildir; onun devletten belli başlı talepleri, Paley'nin dünyasında karşılanması imkânsız olsa bile yaşadığımız dünyada karşılanabilir niteliktedir.

12. Özgürlük, tahakkümün zıddı olarak tanımlanmış olmakla birlikte, tahakkümün güç çeşitlerinin tamamını kuşatmadığı unutulmamalıdır; aslında öteki kavrayışlar çerçevesinde, bizatihi tahakkümsüzlük bir güç biçimidir. Tahakkümcü güç faillerin diğer kişiler üzerinde, uygulasın ya da uygulamasın, belli bir etki yapma kapasitesi sayesinde, özel olarak da öteki failin seçtiği şey üzerinde kasti ve negatif bir etki yapma biçimi sayesinde var olur.

C. Politik bir ideal olarak tahakkümsüzlük

1. Tahakkümsüzlüğün üstün değeri müdahalesizlik olarak özgürlükle karşılaştırmalı olarak saptanmalıdır; benlik hâkimiyeti ya da özerklik olarak özgürlüğün değerini tartışmamıza gerek yoktur çünkü tahakkümsüzlüğe yöneltilmiş bir devlet –devletin bu şekilde yönlendirmeye elverişli olduğunu varsayarak– aynı zamanda özerkliğin yaratılmasını da kolaylaştıracaktır.

2. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün büyük çekiciliği, onun

en üst düzeye çıkarılmasının, müdahalesizliğin en üst düzeye çıkarılmasında gözden kaçabilecek üç yarar sağlayacak olmasından gelir: Bunlar, belirsizliğin yokluğu, stratejik olarak güçlüye boyun eğme gereğinin yokluğu ve başkalarına sosyal bir tabiiyetin yokluğudur.

3. Sağlanan bu yararlarla tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasında öyle bir bağlantı vardır ki, bu özgürlük John Rawls'un verdiği anlamda asli bir iyidir; bu özgürlük insanların, başka ne isterlerse istesinler, istemek için nedeninin olduğu bir şeydir.

4. Ancak tahakkümsüzlük olarak özgürlük insanların ademimerkezi bir biçimde kendi başlarına gözetebilecekleri türden bir yarar değildir; bütün belirtiler gösteriyor ki, bu özgürlük en iyi herkesin merkezi politik eylemiyle, yani devlet aracılığıyla gözetilir.

5. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü politik olarak gözetmek, yalnızca küçük homojen yapılanmalar açısından değil, modern çoğulcu devlet için de cazip olacaktır; teori yorgunu, dünya yorgunu eleştirmenlerin yakınmaları olgunlaşmamış bir umutsuzluk saçan öğütlere benziyorlar.

6. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe bir rol biçmenin doğal yolu ona devletin itibar göstermek zorunda olduğu bir yaptırım rolü değil, devletin ilerletmesi gereken bir değer rolü vermektir. Bu ayrıca genel olarak cumhuriyetçi geleneğin ona biçtiği roldür; gelenek sonuççu bir karakter sergiler.

7. Bu iki boyut, tahakkümsüzlüğün yoğunluğu ve tahakküme uğramadan seçim yapmanın yaygınlığı tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün ilerletilmesinde hesaba katılmalıdır ama bazı makul varsayımlar açısından, önce yoğunluğa ve ancak ondan sonra yaygınlığa bakmamız gerekir.

8. Tahakkümsüzlük belli politik ve başka türden kurumlar tarafından ilerletildiğinde, insanlar hayatlarında keyfi müdahale ihtimallerine karşı korunduğunda bu etki kurumlardan nedensel bakımdan ayrı değildir; kandaki antikorların yarattığı bağışıklık gibi, tahakkümsüzlük de bu gibi kurumsal düzenlemeler tarafından kurulur, yani tahakkümsüzlük doğal olarak kurumsal bir varoluşa sahiptir.

D. Özgürlük, eşitlik, cemaat

1. Eşitlikçi bir iyi en üst düzeyde gerçekleşmesi ilgili kitlenin tamamına az ya çok eşit oranda dağıtıldığında olan türden bir iyidir; müdahalesizlik olarak özgürlük de içinde en yerleşik politik değerler bu anlamda eşitlikçi değildir.

2. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük bu anlamda eşitlikçidir. İnsanların yaşadığı tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarma, aynı şekilde tahakkümsüzlüğü aynı yaygınlıkta yaşamalarını gerektirmese, çoğu ampirik olumsallıktan bağımsız olarak gerektirmese bile, tahakkümsüzlüğü eşit yoğunlukta yaşamalarını gerektirir. Bu proje eşitlikle, kaynaklar ve fırsatlar, yani maddi eşitlik bakımından aynı şekilde bağlantılı değilse bile, insanların tahakküm karşısında eşit oranda korunmalı olduğu yapısal eşitlik idealiyle yakından bağlantılıdır

3. Tahakkümsüzlüğü en üst düzeye çıkarma şeklindeki cumhuriyetçi proje çocukların ve belli bağımlı yetişkinlerin tahakkümden uzak seçim alanlarının standart ufkundan, onların gelişmesi ya da muhafazası için zorunlu olan ufuktan mahrum bırakılmasına izin verecek olsa bile, bu insanlar üzerinde herhangi bir tahakkümü hoşgöremez; bu bakımdan hâlâ eşitlikçidir.

4. Cemaatçi bir iyi hem sosyal hem de ortak bir nitelik taşıyan iyidir. Gerçekleşmesi insanların karşılıklı, maksatlı etkileşime girmelerini gerektirdiği oranda o iyi sosyaldir; bir kişi için ancak bazıları için ya da herkes için gerçekleşirse gerçekleşebildiği oranda o iyi ortaktır.

5. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük cemaatçi bir iyidir. O ancak insanların cemaatçi etkileşimlerini gerektiren bir düzenleme koşullarında gerçekleşebilir. Ve o bir kişi için ancak kişinin ait olduğu zayıflık sınıfından başkaları için gerçekleştiği oranda gerçekleşebilir; böylelikle, bir kadın bu anlamda ancak kadınlık bir zayıflık alameti olmaktan çıktığında, ancak bütün kadınlar eşit olduğunda tamamen özgür olabilir.

6. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün cemaatçi karakteri bir cemaatin özgürlüğünün bireylerin özgürlüğü kadar temel bir nosyon olduğu ve insanların böyle özgürlüğü ilerleten bir devletle özdeşleşebilmeleri için, cemaatçilerin gerek duyduğu her türlü nedenin bulunduğu anlamına gelir.

Kısım II.
CUMHURİYETÇİ YÖNETİM

E. Cumhuriyetçi amaçlar: Davalar ve politikalar

1. Devletin rolünün tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletmek olduğunu savunan cumhuriyetçi yönetim felsefesi hakkında, bize devletin düşünerek onaylayabileceğimiz yapması ve olması gereken şeyin bir tablosunu verip vermediğine bakarak, Rawls'un düşünüm dengesi yöntemine göre yargıya varılmalıdır.

2. Cumhuriyetçi devletin yapması gerekli şeylere bakarken, dikkat edilecek ilk nokta cumhuriyetçiliğin devlete düzeltmek istediği şeyleri dile getirmek için çoğulcu bir dil, devlete karşı yöneltilen çeşitli hak iddialarının anlam kazanmasını mümkün kılan bir özgürlük dili sunmasıdır.

3. Dilin çoğulculuğu, bu dilin akla yatkın bir ifade imkânı kazandırabildiği davaların çeşitliliğinden bellidir; bunlar arasında düzen ve intizam ve aslında özel mülkiyet gibi bildik muhafazakâr talepler olduğu kadar çevrecilik, feminizm, sosyalizm ve çokkültürcülük gibi çeşitli davalar vardır.

4. Cumhuriyetçi dil bu oranda bir çoğulculuk yaratabilir çünkü tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali içkin olarak dinamiktir; o insanların çıkarlarının ve fikirlerinin devlet tarafından sistematik olarak izlenmesini şart koşar ve böylelikle bu türden bir özgürlüğün gereklerinin yeniden yorumlanmasını zorlayacak şekilde yeni yeni ortaya çıkan ya da yeni yeni açıklık kazanan çıkarlara ve fikirlere yer verir.

5. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin destekleyeceği özgün politikalara, özel olarak özel *dominium* ya da kaynaklarla birlikte ortaya çıkan tahakküm biçimine karşı mücadelede destekleyeceği politikalara gelince, iki şey öne çıkar: Birincisi, bu ideal müdahalesizlik olarak özgürlük idealine göre politik bakımdan daha az kuşkucudur çünkü o tahakkümcü olmayan bir yönetimin olabilirliğini kabul eder; ve ikincisi, bu ideal sosyal bakımdan daha radikaldir çünkü o yalnızca keyfi müdahalenin yokluğunu değil keyfi müdahale kapasitelerinin de yokluğunu şart koşar.

6. Beş tane genel politika oluşturma alanı mevcuttur; bunlar sırasıyla dış savunma, iç güvenlik, kişisel bağımsızlık, ekonomik refah ve kamusal hayatla ilgilidir. Bütün bu alanlarda cumhuriyetçi bir yönetim felsefesinin gerekliliklerine ilişkin genel ve sıklıkla ayrıksı özetler yapmak mümkündür; ancak bu gereklilikler sadece ampirik veriler ışığında detaylandırılabilir. Cumhuriyetçilik, genel geçer bir tasarı değil, politika oluşturmaya yönelik bir araştırma programıdır.

F. Cumhuriyetçi biçimler: Anayasacılık ve demokrasi

1. Cumhuriyetçi devlet yalnızca *dominium*'un tahakkümü doğuran etkilerine karşı mücadele etmekle kalmamalı yönetimin *imperium*'undan da gelebilecek tahakküme karşı koruma sağlamalıdır; o devletin ne yaptığı kadar ne olduğuyla da, devletin amaçları kadar biçimleriyle de ilgilenmelidir.

2. Eğer yönetimin işleyiş tarzı keyfi bir temelde manipülasyona tabi olmayacaksa, makul olarak yerine getirilmesi gereken bir dizi anayasal koşul vardır ve bunlar cumhuriyetçi gelenekte önemli koşullar olarak kabul görmüştür.

3. Bunlardan biri hukuk düzeni koşuludur. Bu koşula göre, yönetim tek tek olaylar değil hukuk temelinde, özellikle yerleşik yaptırımlara yanıt veren, genel olarak geriye dönük geçerli olmayan, herkese duyurulmuş, kesin vb. türden bu hukuk temelinde iş görmelidir.

4. İkincisi, gücün dağıtılmasıdır. Bu koşula göre, yönetsel güçler birçok organ arasında dağıtılmalıdır; bu koşul yasama, yürütme ve yargı işlevlerinin ayrılmasından yanadır ama aynı zamanda iki meclislilik ve federal düzenlemeler gibi başka güç dağıtım biçimlerini de destekler.

5. Üçüncü koşul çoğunlukçuluk karşıtlığıdır. Bu koşula göre, çoğunluğun en azından belli başlı temel hukuk alanlarında değişiklik yapmasını kolaylaştırmamalı, aksine zorlaştırmalıdır; bu koşul, ortak kabul gören hukuktan yana önkabullerden anayasal teminat altına alınmış yaptırımlara kadar uzanan, çok çeşitli biçimlerde hayata geçirilebilir.

6. Bir anayasal sistem ne gibi kısıtlamalar getirirse getirsin, yö-

netimde her zaman takdir hakkı vardır; kuşkusuz yasa koyucuların takdir hakkı olmalıdır çünkü onlar yasaları yapanlardır. Ancak yürütme ve yargı alanında iş görenlerin de takdir hakkı olacaktır çünkü yasaların yorumu yasama organı tarafından hiçbir zaman tamamen sınırlanamaz.

7. Cumhuriyetçi bir rejimin bu takdir uygulamasının genelde insanların ya da cemaatin bazı kesimlerinin çıkarlarına ve fikirlerine düşman olmadığını temin etmesinin tek yolu, sıradan insanların yönetimin yaptıklarına karşı çıkmaları için sistematik imkânları devreye sokmaktır.

8. Bu bize, yönetimin bütün faaliyetleri hakkında insanların sözde rızasına değil itiraz edebilirliklerine dayalı bir demokrasi idealini gösterir; sağlanması gereken önemli şey, yönetimin yaptıklarının halkın iradesinin ürünü olmaktan çok popüler itirazlar karşısında ayakta kalmaya uygun olmalarıdır.

9. İtiraz temelli bir demokrasi istişari olmak zorundadır, bunun koşulu da, eğer insanların yönetimin yaptıklarına karşı çıkmaları için sistematik olarak elverişli bir zemin olacaksa, kararların sözde ortak kaygılar hakkındaki değerlendirmeler temelinde olmaları gerekir.

10. İtiraz temelli bir demokrasi aynı zamanda kapsayıcı da olmalıdır, yani her kesimden insanın yasama, yürütme ve yargı kararları karşısında meydan okuyabilmelerine zemin hazırlamalıdır; bu koşula göre, yönetim nüfusun farklı kesimlerini temsil etmeli, itiraz kanalları topluma açık olmalı ve yönetim şirketlerin ve diğer güçlü çıkar gruplarının etkisine karşı korunmalıdır.

11. Nihayet, itiraz temelli bir demokrasi yönetimin aldığı kararlara yapılan itirazlara karşı duyarlı olmak zorundadır. Farklı alanlardan gelen şikâyetlere uygun bir dinlenilme ortamı, zorunlu olarak popüler bir ortam değil uygun bir dinlenilme ortamı sağlayacak düzenlemeler yapılmak zorundadır; ve güvenilirliğin kaybolması durumunda, ayrılma imkânları ya da muhaliflere gelenekse! olarak vicdani redcilere tanınan özel bir statü vermenin yolları olmak zorundadır.

12. İtiraz temelli demokrasi kavrayışının, bu anlatılanlar itiraz temelli bir demokrasi için aranan muhtemel özelliklerin özetleri olarak görülmesi gerektiğinden, muhtemel cumhuriyetçi amaçlar

ve muhtemel anayasal yaptırımlar hakkındaki anlatımlar üzerinde bir önceliği vardır.

13. Ortaya çıkan demokrasi kavrayışı, rızaya dayalı olarak düzenlenmiş yasalara sahip olmaktan çok, yasalar için ayıklayıcı bir sınama ortamı yaratmanın önemli olduğu üzerinde ısrarla durur. Bu, modern çağ öncesi cumhuriyetçiliğin zamanın sınavına dayanmış ve eski bir anayasanın parçası olan yasalara sahip olmanın erdemine verdikleri önemle bağlantılıdır. Ve bu aynı zamanda insanların keyfi bir karakter taşıyan yasalara meydan okuma ve direnme haklarının olduğuna, bunun aslında halkı egemen kılan şey olduğuna ilişkin geleneksel görüşle de bağlantılıdır.

14. Bu kavrayış, demokrasinin nasıl işlediği ya da işlemesi gerektiğini belirlerken sık sık gündeme gelen çıkar grubu çoğulculuğunun çizdiği manzarayla taban tabana zıttır; onun aklı arka planda gördüğü yerde bu kavrayış aklın ön planda olmasını savunur.

G. Cumhuriyeti denetlemek

1. Betimlenen anayasacı ve demokratik kurumlar yönetimde keyfi karar alma zeminini daratmayı amaçlar, bu yüzden insanlar melekler kadar kamu yararını gözetseler bile bunlar zorunlu olacaktır ancak bizim aynı zamanda, insanların mükemmel olmadıkları bilindiğinden, cumhuriyetin başındakileri denetlemek için hangi önlemlerin alınabileceğini de düşünmemiz gerekiyor.

2. Cumhuriyetçilik açısından hükümet yetkilileri arasındaki bağnazlık sorunları karşısında korunmak özel bir zorluk çıkarmaz çünkü başka değerlerin gözetilmesinin tersine, tahakkümsüzlüğün gözetilmesi bağnazlara hukuku kendi ellerine almaları için fazla gerekçe vermeyecektir.

3. Ancak insanoğlunun yozlaşabilirliğine karşı önlemler almak gereklidir: Çoğu insan etkin biçimde yoz olmasa ve erdemi tanıyıp izinden gitmeye çok yatkın olsa da, güçlü ayartıcılara karşı savunmasız kaldığında yozlaşabilir.

4. Yozlaşabilirlik karşısında korunma sağlamanın mevcut kurumsal kaynakları yaptırım ve ayıklama imkânları, yani insanları yaptıkları için cezalandırma ve ödüllendirme olasılıkları ve uygun

faillerin ve seçeneklerin mevcudiyetini belirlemek için ayıklama imkânları biçiminde özetlenebilir.

5. Bir kurumsal tasarım stratejisi etraftaki en kötü faillerin, düzenbaz denen tiplerin üstesinden gelme gereğinden hareket etmek ve bu gibi anti-sosyal tipleri de kontrol edecek yaptırımlar gündeme getirmektir.

6. Gelgelelim, bu sapma merkezli strateji iyi bilinen zorluklara gebedir; bu güçlüklerin tümü, çoğu insanın düzenbaz olmamasından, çoğunun doğal olarak meşru taleplere duyarlı olmasından ve düzenbazlar düşünülerek tasarlanmış bir yaptırım tarzının bu gibi failleri mutlaka yabancılaştıracak ve onların uyma derecelerini azaltacak olmasından çıkar.

7. Alternatif strateji birçok insanın düzenbaz olmadığı varsayımından hareket eder ve buradan aldığı güçle ilerler; bu strateji uygun faillerin ayıklanıp seçilmesini, ardından böyle düzenbaz olmayan failler ile çalışmaya göre tasarlanmış bir yaptırım biçimini ve nihayet yer yer ortaya çıkan düzenbazların üstesinden gelebilecek son çare olarak başvurulacak bir yaptırım yapısını savunur.

8. Bu uyma merkezli strateji için gerekli en önemli öğe failleri yabancılaştırmayacak bir yaptırım biçimidir. Onları yabancılaştırmadan faillere yaptırım uygulamanın bir yolu ilgili tarafların düzenbaz oldukları gibi bir varsayımdan bağımsız olarak güdülenmiş yaptırımlara sahip olmaktır; yansız bir zeminde olması gereken yaptırımlara sahip olmaktır.

9. Ancak yabancılaştırmayan bir yaptırım biçiminin en çarpıcı özelliği insanların iyi niyetlerini ödüllendirme ve kötü niyetlerini cezalandırma imkânı vermesidir; öz olarak, sanki tutulmaz bir el sayesinde maksatlı olmayan bir biçimde işgören ödül temelli yaptırım biçimi, erdemleri hakkında olumlu bir izlenim yayarken, failleri disipline sokabilir.

10. Keyfi irade alanını daraltmak üzere gündeme getirilmiş anayasal ve demokratik kurumları ele aldığımızda görülür ki, bunlar sıklıkla önemli bir düzenleyici rol oynayan bağımsız olarak güdülenmiş düzenekleri, hatta itibar temelli yaptırımları benimser.

11. Ancak bu gibi düzenekleri onaylamanın ötesinde, üzerinde düşünmemiz gereken şey, kamu yetkililerinin düzenleyici kont-

rolünü tasarlarken uyma merkezli stratejiden nasıl sistematik olarak yararlanılabilecekleridir; bu bizi öncelikle uygun ayıklama düzenekleri aramaya, ardından seçilen failleri kontrol etmek için yabancılaştırmayan yaptırımları ve nihayet düzenbazların siciline uyacak şekilde ihlalleri sürdürenler için uygun yaptırımlar aramaya sevkedecektir.

12. Politik felsefe sıklıkla burada tartıştığımız sıkıcı meseleleri, örneğin komiteleri örgütlemenin en iyi yolu ile ilgili meseleleri ihmal ederek, soyut ve romantik temalara dalar. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealine göre, kurumsal tasarımın sıkıcı konuları birincil önem taşıyan konulardır; bu ideal cumhuriyetçiliğin bir havagazı ve su işleri versiyonunu savunur.

H. Cumhuriyeti sivilleştirmek

1. Cumhuriyetin amaçlarını üstün tutan, onun biçimlerini kurumlaştıran ve düzenleyici kontrol mekanizmaları kuran yasaların etkili olma şansları, cumhuriyetçi sivil normlar tarafından, yaygın yurttaş erdemi, yaygın sivillik tarafından desteklenmelerine bağlıdır; yasal cumhuriyetin bir sivil gerçeklik olması gerekir.

2. Bir davranış kalıbının belli bir grup içinde sivil norm olması, hemen hemen her ilgili tarafın uyduğu, hemen hemen tarafların hepsinin uygunluğu onayladığı ve sapmayı onaylamadığı ve uyma onay kadar onaylamamanın da bu davranışın öne çıkmasına ve güven altına alınmasına yardım ettiği anlamına gelir; ayrıca bu genellikle söz konusu koşulların o grup içinde bir ortak bilgi konusu olduğu anlamına gelir.

3. Yaygın sivilliğin gerekli olmasının bir nedeni insanların tahakkümsüzlüklerinden ancak başkalarının, tek başına yasal yaptırım korkusuyla ilgili nedenleri değil, onlara saygı duymak için normatif nedenlerini tanımasıyla emin olabildikleridir.

4. Öteki neden ise eğer cumhuriyet insanların fikirlerine ve çıkarlarına, sıklıkla yeni yeni ortaya çıkan, yeni yeni dile getirilen çıkarlarına ve fikirlerine sistematik olarak duyarlı olacaksa, uygun talepler üzerinde ısrarla duracak kadar erdemli insanların olması zorunluluğudur; bu hem farklılık politikaları hem de ortak ilgiler politikaları için geçerlidir.

5. Yaygın sivilliğin gerekli olmasının son nedeni, kamusal otoritelerden cumhuriyetçi yasalar ve normlar karşısındaki bütün ihlalleri saptamaları ve yaptırıma tabi tutmalarının beklenememesidir; sıradan insanlar da bu rolü üstlenecek ve otoritelerin çabalarına destek olacak kadar bağlı olmak zorundadır; sıradan insanlar cumhuriyetçi özgürlüğün bedeli olan sonu gelmez bir gözü açıklığı elden bırakmamalıdırlar.

6. Devletin kendi başarısı için de gerekli yaygın sivilliği cesaretlendirmesi için yapacağı en önemli şey insanların kafalarına yasalarının cumhuriyetçi meşruiyetini yerleştirmektir ve bu en iyi etkili ve itiraz temelli bir demokrasi olmakla başarılır.

7. Yaygın sivillik büyük bir ihtimalle itibar temelli yaptırımın tutulmaz eli tarafından desteklenecektir çünkü onurlu insan çoğu koşulda onurlandırılmayı amaçlar ve devlet bu süreci sekteye uğratabilecek yaptırım biçimleri dayatmamaya dikkat etmelidir.

8. Devletin bunu yapabileceğine dair somut bir tehlike vardır. Bu tehlike, tutulmaz elin genelde ihmali, yönetim için elverişli tek kontrol mekanizmalarının etkili piyasanın görünmez eliyle katı idarenin demirden eli olduğu genel varsayımı veri alındığında açıkça görülür.

9. Sivillik ve yurttaş erdeminin başarılması sıklıkla göründüğü kadar zor değildir. Bu yalnızca kamusal değerlerin içselleştirilmesi ve kişisel arzuların disiplin altına alınması ile ilgili değildir; tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün cemaatçi doğası düşünüldüğünde, bu aynı zamanda daha büyük gruplarla, hatta bir bütün olarak devletle özdeşleşmek ve yeni ve doyurucu kimlikleri benimsemekle de ilgilidir.

10. Yaygın sivilliğin başarılması bir yaygın kişisel güven biçiminin, bir sivillik inancı tarafından desteklenen, güven içinde kendini emanet etme biçiminin başarılmasına eşittir ve serpilip gelişen bir sivil toplumun kurulması demektir.

11. Sivillik ve güven gereğine duyulan inanç cumhuriyetçi gözü açıklığın zorunluluğu vurgusu ile çelişmez. Cumhuriyetçi gözü açıklık, otoriteleri tetikte tutmayı gözeterek kişisel güvensizlik gösterirmiş gibi yapmakla ilgilidir ve yüksek düzeyde bir güveni korumakla çelişmez.

12. Sivillik ve güven gereğine inanmak tahakkümsüzlük olarak

özgürlüğün getirdiği bağımsızlığa değer vermekle çelişmez; bu bölümdeki argüman, paradoksal bir biçimde, geniş çaplı tahakkümsüzlük olarak özgürlük ancak insanların yaygın kişisel güvene uygun bir tarzda davranmasıyla mümkün olduğudur.

13. Nihayet, burada sunulan cumhuriyetçi fikirleri benimsemekle kişisel güven gösterilerinin, hatta güveneni tehlikeye sokan güven gösterilerinin olumlu ve arzulanan girişimler olduklarına inanmak arasında tutarsızlık yoktur; böylesi edimler ilgili tarafların göreli tahakkümsüzlüğünü önkabul sayar, bunlar sıklıkla bir kişinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü ilerletmekte ek bir hizmet görür ve bunlar, tutulmaz elin gücünün kabul edildiği veri alındığında, bu amaca özellikle duyarlı araçlardır.

Kaynakça

Abramson, Jeffery (1994), *We, the Jury: The Jury System and the Ideal of Democracy* (New York: Basic Books).

Ackerman, Bruce (1991), *We the People, i: Foundations* (Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press).

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press).

—— (1973), *On Revolution* (Harmondsworth: Pelican).

Arrow, Kenneth (1963), *Social Choice and Individual Values,* 2. b. New York: Wiley).

Atiyah, P.S. (1979), *The Rise and Fall of Freedom of Contract* (Oxford: Oxford University Press).

Ayres, Ian ve Braithwaite, John (1992), *Responsive Regulation* (New York: Oxford University Press).

Baier, Annette (1986), 'Trust and Antitrust', *Ethics,* 96: 231-60.

Bailyn, Bernard (1965), *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Baldwin, Tom (1984), 'MacCallum and the Two Concepts of freedom', *Ratio,* 26: 125-42.

Ball, Terence (1993), 'Power', Goodin ve Pettit (1993).

Bardach, Eugene, ve Kagan, Robert A. (1982), *Going by the Book: The Problem of Regulatory Unreasonableness* (Philadelphia: Temple University Press).

Baron, Hans (1996), *The Crisis of the Early Italian Renaissance,* 2. b. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).

Barry, Brian (1965), *Political Argument* (London: Routledge).

—— (1965), *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford Uniersity Press).

Baumeister, Roy, F. ve Leary, Mark R. (1995), (The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundemental Human Motivation', *Psychological Bulletin,* 117: 497-529.

Bentham, Jeremy (19843), 'Anarchical Fallacies', *The Works of Jeremy Bentham,* ii, der. J. Bowring (Edinburgh: W. Tait).

—— (1871), *Theory of Legislation,* 2. b. (Londra: Truebner).

Berlin, Isaiah (1958), *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press).

Berman, Harold J. (1983), *Law and Revolution* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

—— (1994), 'The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale', *Yale Law Journal,* 103: 1651-738.

Blackstone, William (1978), *Commentaries on the Laws of England,* 9. b. (New York: Garland, 1783 baskısının tıpkıbasımı).

Blau, Peter (1964), *Exchange and Power in Social Life* (New York: Wiley).

Blom, Hans W. (1995), *Causality and Morality in Politics: The Rise o Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought* (Lahey: CIP-Gegevens Koninklijke Bibliotheek).
Bock, G., Skinner, Q. veViroli, M. (der.) (1990), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press).
Boswell, James (1970), *Journal of a Trip to the Hebrides with Samuel Wohnson* (der.). R. W. Chapman (Oxford: Oxford University Press).
Bradshaw, Brendan (1991), 'Transalpine humanism', J. H. Burns ve M. Goldie (der.), *The Cambridge History of Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press).
Braithwaite, John (1989), *Crime, Shame and Reintegration* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1993), 'Shame and Modernity', *British Journal of Criminology,* 33:1-18.
—— ve Pettit, Philip (1990), *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice* (Oxford: Oxford University Press).
Braithwaite, Valerie (çıkacak). 'Games of Engagement: Postures within the Regulatory Committee', *Law and Policy.*
Bratman, Michael E. (1987), *Intentions and Plans, and Practical Reason* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Brehm, Sharon S. ve Brehm, Jack W. (1981), *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control* (New York: Academic Press).
Brennan, Geoffrey (1996), 'Selection ve the Currency of Reward', R. E. Goodin (der). *The Theory of Institutional Design* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— ve Buchanan, James (1981), 'The Normative Purpose of Economic "Science": Rediscovery of an Eighteenth Century Method', *International Review of Law and Economics,* 1: 156-66.
—— ve Lomasky, Loren (1993), *Democracy and Decision: The Pure Theory of Electoral Preference* (Oxford: Oxford University Press).
—— ve Pettit, Philip (1990), 'Unveiling the Vote', *British Journal of Political Science,* 20: 311-33.
——— (1993), 'Hands Invisible ve Intangible', *Synthèse,* 94: 191-225.
Brien, Andrew (çıkacak), 'Regulation Virtue', *Business and Professional Ethics Journal,* 16.
Buchanan, James (1975), *The Limits of Liberty* (Chicago: Chicago University Press).
Burns, J. H. ve Goldie, Mark (der.) (1991), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge: Cambridge University Press).
Burtt, Shelley (1993), 'The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal', *American Political Science Review,* 87: 360-8.
Cambell, T. D. (1996), *The Legal Theory of Ethical Positivism* (Brookfields, Vermont: Dartmouth).
Caplow, Theodore (1994), *Perverse Incentives: The Neglect of Social Technology in the Public Sector* (Westport, Connecticutt: Praeger).
Clegg, Stewart (1989), *Frameworks of Power* (Londra: Sage).
Coady, C. A. (1993), 'Drity Hands', Goodin ve Pettit (1993).
Cohen, G. A. (1993), "Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities', Nassbaum ve Sen (1993).
Cohen, Joshua (1986), 'An Epistemic Conception of Democracy', *Ethics,* 97: 26-38.
—— (1989), 'Deliberation ve Democratic Legitimacy', Hamlin ve Pettit (1989).
Cohen, Morris (1933), The Basis of Contract', *Harvand Law Review,* 4: 553-92.

Coleman, James (1974), *Power and the Structure of Society* (New York: Norton).
—— (1990), *The Foundations of Social Theory* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Coleman, Jules ve Ferejohn, John (1986), 'Democracy and Social Choice', *Ethics*, 97: 6-25.
Calish, Marcia L. (1971), 'The Idea of Liberty in Machiavelli', *Journal of the History of Ideas*, 32: 323-50.
Connoly, William (1983), *The Terms of Political Discourse*, 2. b. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
Constant, Benjamin (1988), *Political Writings*, (der.), B. Fontana, (Cambridge: Cambridge University Press).
Cornish, W. R. ve Clark, G. de N. (1989), *Law and Society in England 1750-1950* (Londra: Sweet ve Maxwell).
Crawford, Michael (1993), *The Roman Rebuplic*, 2. b. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
D'Agostino, Fred (1996), *Free Public Reason: Making it Up As We Go* (New York: Oxford University Press).
Dahl, Robert (1956), *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press).
Dicey, A. V. (1960), *An Introduction to the Law of the Constitution*, (der.) E. C. S. Wade, 10. b. (Londra: Mamillan).
Dworkin, Gerald (1988), *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press).
Dworking, Ronald (1978), *Taking Rights Seriously* (Londra: Duckworth).
Elkin, Stephen L. (1987), *City and Regime in the American Republic* (Chicago: Chicago University Press).
Elster, John (1983), *Sour Grapes* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1986), 'The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory', J. Elster ve A. Hilland (der.), *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
Ely, J. H. (1981), *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Evans, Caleb (1775), *British Constitutional Liberty, A Sermon Preached in Broadmead, Bristol, Nov 5 1775* (Bristol).
Feinberg, Joel (1972), *Social Philosophy* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall).
—— (1986), *Harm to Ethers*, (Oxford: Oxford University Press).
Ferguson, Adam (1767), *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburg: Millar ve Caddel; y.b. New York: Garland, 1971).
Ferry, Luc ve Renaut, Alain (1985), *Philosophie politique: des droits de l'homme a l'idée republicaine* (Paris: Presses Universitaires Françaises).
Filmer, Sir Robert (1991), *Patriarcha and other Writings*, (der.) J. P. Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press).
Fink, Z. S. (1962), *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, 2. b. (Evanston, Illinois: Northwestern University Press).
Finley, Moses (1973), 'The Freedom of the Citizen in the Greek World', M. Finley (der.), *Democracy: Ancient and Modern* (Londra: Chatto and Windus).
Finn, Paul (1993), *Abuse of Official Trust: Conflict of Interest and Related Matters*, Se-

cond Report on Integrity in Goverrunent (Research School of Social Sciences, Australian National University).
Fishkin, James (1991), *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform* (New Haven, Connecticutt: Yale University Press).
—— (1995), 'Bringing Deliberation to Democracy: The British Experiment', *The Good Society,* (J3: 45-9.
Foner, Eric (1970), *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party Before the Civil War* (Oxford: Oxford University Press).
Fontana, Biancamaria (der.) (1994), *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge: Cambridge University Press).
Fraser, Nancy (1992), 'Rethinking the Public Sphere', Craig Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press).
—— ve Gordon, Linda (1994), 'A Genealogy of *Dependency:* Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State', *Journal of Women in Cultire and Society,* 19: 309-36.
Fuller, L. L. (1971), *The Morality of Law* (New Haven, Connecticutt: Yale University Press).
Fustel de Coulanges, N. D. (1920), *La Cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (Paris: Hachette).
Gambetta, Diego (1988), 'Mafia: the Price of Distrust', in Gambetta (der.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Blackwell).
Gaus, G. F. (1983), *The Modern Liberal Theory of Man* (Londra: Croom Helm).
—— (1990), *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory* (New York: Cambridge University Press).
Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press).
Gellner, Ernest (1994), *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (Londra: Hamish Hamilton).
Geuss, Raymond (1981), *The Idea of Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
Goodin, Robert (1984), *Protecting the Vulnerable* (Chicago: University of Chicago Press).
Goodin, R. E. (1992*a*), *Motivating Political Morality* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell).
—— (1992*b*), *Green Political Theory* (Oxford: Polity).
—— ve Pettit, P. (der.) (1993), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell).
Grabosky, Peter N. (1995), 'Counterproductive Regulation', *International Journal of the Sociology of Law,* 23: 347-69.
Gray, John (1986), *Hayek on Liberty,* 2. b. (Oxford: Oxford University Press).
Guarini, E. F. (1990), 'Machiavelli and the Crisis of the Italian Republics', Bock vd. (1990).
Gwyn, William B. (1965), *The Meaning of the Separation of Powers* (Lahey: Nijhoff).
Haakonssen, Knud (1991), 'From Natural Law to the Rights of Man: A European Perspective on American Debates', Lacey ve Haakonssen (1991).
—— (1994), 'Introduction', Hume (1994).
—— (1995), *Moral Philosophy and Natural Law: From Hugo Grotious to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press).
Habermas, Juergen (1989), *Habermas on Society and Politics: A Reader,* (der.) S. Sidman (Boston: Beacon Press).
—— (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action,* çev.. C. Lenhardt ve S.

W. Nicolsen (Cambridge: Polity).
—— (1994), 'Three Normative Models of Democracy', *Constellations*, 1:1-10.
—— (1995), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. W. Rehg (Cambridge, Massachusetts: MIT Press).
Hamlin, Alan ve Pettit, Philip (der.) (1989), *The Good Polity* (Oxford: Blackwell).
Hardin, Russel (1992), 'The Street-level Epistemology of Trust', *Politics and Society*, 21: 505-29.
Harrington, James (1992), *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, (der.), J. G. A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press).
Hart, H. L. A. (1982), *Essays on Bentham* (Oxford: Oxford University Press).
Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Londra: Routledge).
—— (1988), *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, (der.) W. W. Bartley III (Chicago: University of Chicago Press).
Hey, Richard (1776), *Observations on the Nature of Civil Liberty and the Principles of Government* (Londra).
Hill, Bridget (1986), *The First English Feminist: Reflections upon Marriage and other Writings by Mary Astell* (Aldershot: Gower).
Hindess, Barry (1996), *Discourses of Power* (Oxford: Blackwell).
Hirschamn, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
—— (1984), 'Against Parsimony: Three Ways of Complication Some Categories of Economic Discourse', *American Economic Review Proceedings*, 74: 88-96.
Hobbes, Thomas (1968), *Leviathan*, (der.) C. B. MacPherson (Harmondsworth: Penguin).
Holmes, Stephen (1988), 'Gag Rules or the Politics of Omission', J. Elster ve R. Slagstad (der.)., *Constitutionalism and Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1989), 'The Permanent Structure of Antiliberal Thought', Rosenblum (1989).
—— (1995), *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago: University of Chicago Press).
Homans, George (1961), *Social Behavior: Its Elementary Forms* (New York: Harcourt, Brace, & World).
Horowitz, Morton J. (1977), *The Transformation of Amerian Law 1780-1860* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Hume, David (1994), *Political Essays*, (der.) K. Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press).
Hutton, Will (1995), *The State We're In* (Londra: Cape).
Ingram, Attracta (1994), *A Political Theory of Rights* (Oxford: Oxford University Press).
Jackson, Frank ve Pettit, Philip (1995), 'Moral Functionalism and Moral Motivation', *Philosophical Quarterly*, 45: 20-40.
James, Susan (1992), 'The Good-enough citizen: Citizienship and Independence', Gisela Bock ve Susan James (der.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity* (Londra: Routledge).
Karstedt-Henke, Susanne (1991), 'Risks of Being Detected, Chances of Getting Away', J. Junger-Tas, L. Boedermaker ve P. van der Laan (der.), *The Future of the Juvenile Justice System* (Leuven: Acco).
Kelly, Donald R. (1991), 'Law', Burns ve Goldie (1991).

Kelman, H. C. (1958), 'Compliance, Identification ve Internalization: Three Processes of Attitude Change', *Journal of Conflict Resolution*, 2: 51-60.
Kelman, Mark (1987), *A Guide to Critical Legal Studies* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Kinder, D. R. ve Kiewiet, D. R. (1979), 'Economic Discontent ve Political Behavior: The Role of Personal Grievances ve Collective Economic Judgements in Congressional Voting', *American Journal of Political Science*, 23: 495-527.
——— (1981), 'Sociotropic Politics: The American Case', *British Journal of Political Science*, 11: 129-61.
Korsgaard, Christine (1993), 'Commentary on Cohen and Sen', Nussbaum ve Sen (1993).
Kriegel, Blandine (1995), *The State and the Rule of Law*, çev. M. A. LePain ve J. C. Cohen (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
Krygier, Martin (1990), 'Marxism and the Rule of Law: Reflections After the Collapse of Communism', *Law and Social Inquiry*, 15: 633-63.
Kukathas, Chandran (1989), *Hayke and Modern Liberalism* (Oxford: Oxford University Press).
Kumar, Krishan (1993), 'Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term', *British Journal of Sociology*, 44: 375-95.
Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press).
Lacey, M. J. ve Haakonssen, Knud (der.) (1991), *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics and Law, 1791 and 1991* (Cambridge: Cambridge University Press).
Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity* (New York: Cambridge University Press).
—— (1993), *Modernité et morale* (Paris: Presses Universitaires de France).
Le Grand, Julian (1996), 'Knights, Knaves or Pawns? Human Behaviour ve Social Policy', *Journal of Social Policy*, 26.
Levin, Michael (1984), 'Negative Liberty', *Social Philosophy and Policy*, 2: 84-100.
Lewis, David (1969), *Convention* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
—— (1983), *Philosophical Papers*, i (Oxford: Oxford University Press).
Lind, E. Allen, ve Tyler Tom R. (1988), *The Social Psychology of Procedural Justice* (New York: Plenum).
Lind, John (1776), *Three Letters to Dr Price* (London: T. Payne).
Locke, John (1965), *Two Treatises of Government*, (der.), Peter Laslett (New York: Mentor).
—— (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, (der.), P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press).
Long, Douglas C. (1977), *Bentham on Liberty* (Toronto: University of Toronto Press).
Lukes, Steven (1974), *Power: A Radical View* (Londra: Macmillan).
—— (1992), 'Power'in L. C. Becker ve C. B. Becker (der.), *Encyclopedia of Ethics* (New York: Garland).
Lyons, David (1982), 'Utility ve Rights', *Nomos*, 24: 107-38.
MacCallum, Gerald C. (1967), 'Negative ve positive Freedom', *Philosophical Review*, 74: 312-34.
McCloskey, H. J. (1963), 'A Note on Utilitarian Punishment', *Mind*, 72: 599.
McCubbins, M. D. ve Schwarts, T. (1984), 'Congressional Oversight Overlooked: Police Patrols vs Fire Alarms', *American Journal of Political Science*, 28: 165-79.

MacDonagh, Oliver (1958), 'The 19th Century Revolution in Government: A Reappraisal', *Historical Journal,* 1: 52-67.
—— (1980), 'Pre-transformations: Victorian Britain', E. Kamenka ve A. Erh-Soon Tay (der.), *Law and Social Control* (Londra: Edward Arnold).
Machan, Tibor R. ve Rasmussen, Douglas R. (1995), *Liberty for the 21. Century: Contemporary Libertarian Thought* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield).
Machiavelli, Niccolò 1965), *The Complete Works and Others,* çev. Allan Gilbert (3 cilt, Durham, Kuzey Carolina: Duke University Press).
MacIntyre, Alasdair (1987), *After Virtue*, 2. b. (London: Duckworth).
—— (1994), 'A Partial Response to My Critics', John Horton ve Susan Mendus (der.), *After MacIntryre* (Cambridge: Polity).
McLean, Iain (1987), *Public Choice: An Introduction* (Oxford: Blackwell).
Madison, James, Hamilton, Alexander ve Jay, John (1987), *The Federalist Papers,* (der.) H. A. L. Fisher (Buffalo, New York: J. S. Hein).
Majone, Giandomenico (1996), 'Regulatory Legitimacy', in Majone (der.), *Regulationg Europe* (Londra: Routledge).
Mandeville, Bernard (1731), *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness,* 3. b. (Londra).
—— (1924), *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits,* (der.) F. B. Kaye (Oxford: Oxford University Press).
Manent, Pierre (1987), *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons* (Paris: Calmann-Lévy).
Manin, Bernard (1994), 'Checks Balances ve Boundaries: The Separation of Powers in the Constitutional Debate of 1878', Fontana (1994).
Mansbridge, Jane ve Okin, Susan Moller (1993), 'Ferriinism', Goodin ve Pettit (1993).
Marx, Karl (1970), *Capital: A Critique of Political Economy,* i, Almanca 3. baskıdan çeviri. (London: Lawrencee and Wishart).
Meyerson, Denise (1991), *False Consciousness* (Oxford: Oxford University Press).
Michelman, Frank (1986) (The Supreme Court 1985 Term', *Harvand Law Review,* 100: 4-77.
Mill, J. S (1969), *Essays on Ethics, Religion and Society,* vol, x, *Collected Works* (Londra: Routledge).
—— (1970), 'The Subjection of Women', A. S. Rossi (der.), *Essays on Sex Equality* (Chicago: University of Chicago Press).
—— (1977), *Essays on Politics and Society,* vol. xviii of *Collected Works,* (Londra: Routledge).
Miller, David (1990), *Market, State and Community* (Oxford: Oxford University Press).
—— (1995), *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press).
Montesquieu, Charles de Secondat (1989), *The Spirit of the Laws,* çev. ve der. A. M. Cohler, B. C. Miller ve H. S. Stone (Cambridge: Cambridge University Press).
Morange, Jean (1979), *Les Libertés politiques* (Paris: Presses Universitaires de France).
Nicolet, Claude (1982), *L'Idée républicaine en France (1789-1924)* (Paris: Gallimard).
Nippel, Wilfried (1994), 'Ancient ve Modern Republicanism', Fontana (1994).
Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books).
Nussbaum, Martha C., ve Sen, Amartya (der.) (1993), *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press).
Oldfield, Adrian (1990), *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (Londra: Routledge).
O'Leary-Hawthorne, John ve Pettit Philip (1996), 'Strategies for Free-Will Com-

patibilits', *Analysis,* 56: 191-201.
Pagden, Anthony (der.) (1987), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).
Paine, Tom (1989), *Political Writings,* (der.) Bruce Kuklick (Cambridge: Cambridge University Press).
Paley, William (1825), *The Principles of Moral and Political Philosophy, Collected Works* cilt iv (Londra: C. ve J. Rivington).
Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press).
Pasquino, Pasquale (1994), (The Constitutional Republicanism of Emmanuel Sieyes', Fontana (1994).
—— (1996). 'Popular Sovereignty: What Does It Mean?', mimeo, CREA École Polytechnique, Paris.
—— (çıkıyor), 'Political Theory, Order and Threat', *Nomos.*
Passmore, John (1993), 'Environmentalism', Goodin ve Pettit (1993).
Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract* (Oxford: Polity Press).
Patten, Alan (1996), 'The Republican Critique of Liberalism', *British Journal of Political Science,* 26: 25-44.
Paterson, A. B. (1921), *The Collected Verse of A. B. Paterson* (Sydney: Angus ve Robertson).
Patterson, Orlando (1991), *Freedom in the Making of Western Culture* (New York: Basic Books).
Patton, Paul (1994), 'Metomorpho-logic: Bodies and Powers, *A Thousand Plateaus', Journal of the British Society for Phenomenology,* 25: 157-79.
Pettit, Philip (1982), 'Habermas on Truth and Justice', G. H. R. Parkinson (der.), *Marx and Marxisms* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1986), 'Free Riding and Foul Dealing', *Journal of Philosophy,* 83: 361-79.
—— (1989*a*), 'The Freedom of the City: A Republican Ideal', Hamlin ve Pettit (1989).
—— (1989*b*), 'A Definition of Negative Liberty', *Ratio,* n.s. 2: 153-68.
—— (1990), '*Virtus Normativa:* A Rational Choice Perspective', *Ethics,* 100: 725-55.
—— (1991), 'Consequentialism', P. Singer (der.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell).
—— (1992), 'Instituting a Research Ethic: Chilling and Cautionary Tales', *Bioethics,* 6: 89-112.
—— (1993*a*), *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (New York: Oxford University Press).
—— (1993*b*), 'Negative Liberty, Liberal and Republican', *European Journal of Philosophy,* 1: 15-38.
—— (1993*c*), 'Liberalism and Republicanism', *Australasian Journal of Political Science,* 28 (Australia's Rebuplican Question özel sayısı): 162-89.
—— (1994*a*), Review of John Rawls, *Political Liberalism, Journal of Philosophy,* 91: 215-20.
—— (1994*b*), 'The Enfranchisement of Silence: An Argument for Freedom of Speech', Tom Campbell ve Wojciech Sadurski (der.), *Freedom of Communication* (Aldershot: Dartmouth).
—— (1994*c*), 'Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy' John Horton ve Susan Mendus (der.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Polity Press).
—— (1995*a*), 'The Cunning of Trust', *Philosophy and Public Affairs,* 24: 202-25.
—— (1995*b*), 'The Economic Mind: *Homo Economicus* as Virtual Reality', *Monist,* 78:

308-29.
—— (1996*a*), 'Freedom as Antipower', *Ethics*, 106: 576-604.
—— (1996*b*), 'Institutional Design and Rational Choice', R. E. Goodin (der.), *The Theory of Institutional Design* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1996*c*), 'Our Republican Heritage', *Eureka Street*, 6/6.
—— (1997), 'The Consequentialist Perspective on Ethics', Marcia Baron, Philip Pettit, ve Michael Slote, *Consequentialism, Kantianism, Virtue Ethics* (Oxford: Blackwell).
—— (çıkıyor), 'Republican Theory and Criminal Punishment', *Utilitas*.
—— ve Smith, Michael (1990), 'Backgrounding Desire', *Philosophical Review*, 99: 565-92.
—— —— (1996), 'Freedom in Thought and Action', *Journal of Philosophy*, 93.
—— Braithwaite, John (1993), 'Not Just Deserts, Even in Sentencing', *Current Issues in Criminal Justice*, 4: 225-39.
—— —— (1994), 'The Three Rs of Republican Sentencing', *Current Issuese in Criminal Justice*, 5: 318-25.
Phillips, Anne (1995), *The Politics of Presence* (Oxford: Oxford University Press).
Philp, Mark (1985), 'Power', A. Kuper ve J. Kuper (der.), *Encyclopedia of the Social Sciences* (Londra: Routledge).
—— (1996), 'Republicanism and Liberalism: On Leadership and Political Order', *Democratization*, 3.
Pitkin, Hanna (1988), 'Are Freedom ve Liberty Twins?' *Political Theory*, 16: 523-52.
Pocock, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
—— (der.), (1977) *The Political Works of James Harrington* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1987), *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Reissue* (Cambridge: Cambridge University Press).
Postemo, Gerald (1995), 'Public Practical Reason: An Archaeology', *Social Philosophy and Policy*, 12: 43-86.
Price, Richard (1991), *Political Vritings*, (der.), D. O. Thomas (Cambridge: Cambridge Universty Press).
Priestley, Joseph (1993), *Political Vritings*, (der.), P. N. Miller (Cambridge: Cambridge Universty Press).
Putnam, Robert D. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
Raab, Felix (1965), *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500 -1700* (Londra: Routledge).
Rahe, Paul Anthony (1992), *Republics, Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution* (Chicago: University of Chicago Press).
Ransom, R. L. ve Sutch, Richard (1977), *One Kind of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press).
Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford Universitiy Press).
Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press).
—— (1993), *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
Reid, John Phillip (1988), *The Concept of Liberty in the Age of the American Revolution* (Chicago: Chicago University Press).
Rials, Stephane (1983), *Textes politiques français* (Paris: Presses Universitaires de Fran-

ce).
Riker, William (1982), *Liberalism Against Populism* (San Francisco: W. H. Freeman).
Robbins, Caroline (1959), *The Eighteenth Century Commonwealthman* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Rubenstein, Ncicolai (1991), 'Italian Political Thought 1450-1530', Burns ve Goldie (1991).
Ryan, Alan (1993), 'Liberalism', Goodin ve Pettit (1993).
Sandel, Michael (1984), *Liberalism and Its Critics* (Oxford: Blackwell).
Scanlon, T. M. (1982), 'Contractualism and Utilitarianism', A. Sen ve B. William (der.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press).
Schauer, Frederick (1991), *Playing by the Rules* (Oxford: Oxford University Press).
Selznick, Philip (1992), *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community* (Berkeley, California: University of California Press).
Sen, Amartya (1983), 'Poor, Relatively Speaking', *Oxford Economic Papers,* 35: 153-68.
—— (1985), *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland).
Shapiro, Ian (1990), *Political Criticism* (Berkeley, California: University of California Press).
Shklar, Judith (1989), 'The Liberalism of Fear), Rosenblum (1989).
Skinner, Quentin (1974), 'The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole', Neil McsKendrick (der.), *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society in Honour of J. H. Plumb* (Londra: Europa).
—— (1978), *The Foundations of Modern Political Thought* (2 cilt., Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1983), 'Machiavelli on the Maintenance of Liberty', *Politics,* 18: 3-15.
—— (1984), 'The Idea of Negative Liberty', R. Rorty, J. B. Schneewind, ve Q. Skinner (der.), *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press (1984).
—— (1990*a*), 'Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty', *Transactions of the Royal Historical Society,* 40: 121-51.
—— (1990*b*), 'Pre-Humanist Origins of Republican Ideas', Bock vd. (1990).
—— (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press).
Smith, Adam (1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* (der.) R. H. Campbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd (Oxford: Oxford University Press).
—— (1982), *The Theory of the Moral Sentiments,* (der.) D. D. Raphael ve A. L. McFie (Indianapolis: Liberty Classics).
Spinoza, Benedict de (1951), *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise,* çev. R. H. M. Elwes (New York: Dover).
Spitz, Jena-Fabien (1994), 'The Concept of Liberty in "A Theory of Justice" and Its Republican Version', *Ratio Juris,* 7: 215-38.
—— (1995*a*), *La Liberté politique* (Paris: Presses Universitaires de France).
—— (1995*b*), 'Le Républicainisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarianisme', *Le Banquet,* 7/2: 215-38.
Springborg, Patricia (1995), 'Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke', *American Political Science Review,* 89: 621-33.
Stigler, George (1971), 'The Theory of Economic Regulation', *Bell Journal of Economics and Management Science,* 2: 3-21.
Stoljar, S. J. (1975), *A History of Contact at Common Law* (Canberra: Australian Na-

tional University Press).
Sugden, Robert (1996), 'The Metric of Opportunity', mimeo, Faculty of Social Sciences, University of East Anglia, Norwich.
Sunstein, Cass R. (1990*a*), *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
—— (1990*b*), 'Paradoxes of the Regulatory State', *University of Chicago Law Review*, 57: 407-41.
—— (1993*a*), *The Partial Constitution* (Cambridge, Massachusetts: Harvard Universty Press).
—— (1993*b*), *Democracy and the Problem of Free Speech* (New York: Free Press).
—— (1993*c*), 'The Enduring Legacy of Republicanism', S. E. Elkin ve K. E. Soltan (der.), *A New Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society* (Chicago: University of Chicago Press).
Swanton, Christine (1992), *Freedom: A Coherence Theory* (Indianapolis: Hackett).
Sydney, Algernon (1990), *Discourses Concerning Government*, (der.). T. G. West (Indianapolis: Liberty Classics).
—— (1996), *Court Maxims*, (der.) H. W. Blom, E. H. Muller ve Ronald Janse (Cambridge: Cambridge University Press).
Sylvan, Richard (1984-5), 'A Critique of Deep Ecology', *Radical Philosophy*, 40: 2-12; 41: 10-22.
Taylor, Charles (1985), *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1989), 'Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate', Rosenblum (1989).
—— (1995), *Philosophical Arguments* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Taylor, Michael (1987), *The Possibility of Cooperation* (Cambridge: Cambridge University Press).
Ten, C. L. (1993), 'Constitutionalism and the Rule of Law', Goodin ve Pettit (1993).
Thompson, E. P. (1975), *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* (Londra: Allen Lane).
Thompson, William (1970), *Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery* (New York: Source Book Press).
Toennies, F. (1987), *Community and Society* (New York: Harper and Row).
Trenchard, John ve Gordon, Thomas (1971), *Cato's Letters*, 6. b. (1755) (New York: Da Capo).
Truman, D. (1951), *The Governmental Process* (New York: Knopf).
Tuck, Richard (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1989), *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press).
—— (1993), *Philosophy and Government 1572-1651* (Oxford: Oxford University Press).
Tucker, Abraham (1834), *The Light of Nature Pursued*, (der.) John Mildman (2 cilt, Londra: T. Tegg and Son).
Tully, James (1993), 'Placing the Two Treatises', Nicholas Phillipson ve Quentin Skinner (der.), *Political Discourse in Early Modern Britain* (Cambridge: Cambridge University Press).
Turner, J. C. (1987), *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (Oxford: Blackwell).

Tyler, Tom R. (1990), *Why People Obey the Law* (New Haven, Connecticutt: Yale University Press).
—— (1992), 'A Relational Model of Authority in Groups', *Advances in Experimental Social Psychology,* 25: 115-91.
—— ve Mitchell, G. (1994), 'Legitimacy and the Empoverment of Discretionary Legal Authority: The United States Supreme Court and Abortion Rights', *Duke Law Journal,* 43: 703-815.
Van Parijs, Philippe (1995), *Real Freedom for All* (Oxford: Oxford University Press).
Vile, M. J. C. (1967), *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford: Oxford University Press).
Viroli, Maurizio (1990), 'Machiavelli and the Republican Idea of Politics', Bock vd. (1990).
—— (1992), *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1995), *For Love of Country* (Oxford: Oxford University Press).
Waldron, Jeremy (1989), 'The Rule of Law in Contemporary Liberal Theory', *Ratio Juris,* 2: 79-96.
—— (1993), *Liberal Rights: Collected Papers 1981-91* (Cambridge: Cambridge University Press).
Warterberg, Thomas E. (1990), *The Forms of Power: From Dominitaion to Transformation* (Philadelphia: Temple University Press).
Weber Max (1978), *Economy and Society,* (der.) G. Roth ve C. Wittich (Berkeley, California: University of California Press).
Weinstein, W. L. (1965), 'The Concept of Liberty in Nineteenth-Century Political Thought', *Political Studies,* 13: 156-7.
Weintraub, Jeff (1988), *Freedom and Community: The Republican Virtue Tradition and the Sociology of Liberty* (MS).
West, David (1990), *Authenticity and Empowerment* (Brighton: Harvester).
White, Morton (1987), *Philosophy, The Federalist, and the Constitution* (New York: Oxford University Press).
Winch, Donald (1978), *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision* (Cambridge: Cambridge University Press).
Wirszubski, C. (1968), *Libertas as a Political Idea at Rome* (Oxford: Oxford University Press).
Wollstonecraft, Mary (1982), *A Vindication of the Rights of Women,* (der.) Ulrich H. Hardt (New York: Whitston).
Worden, Blair (1991), (English Republicanism), Burns ve Goldie (1991).
Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
Zuckert, Michael P. (1994), *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).

Dizin

3 R ilkesi 209
Abbé Sieyes 249
ABD Anayasası 209
Abraham Tucker 71
Adam Ferguson 324
Adam Smith 266
adil prosedür 261
ahlaksızlık 70
Alasdair MacIntryre 176, 52, 57, 59, 65, 91, 233, 300, 342
alternatif strateji 358
Amerika 59
Amerikan bağımsızlık davası 68, 69, 70, 71
Amerikan Devrimi 33, 65
Amerikan kolonileri 57, 68, 71
Amerikan özgür işçi hareketi 192
Amortya Sen 210
ampirik literatür 285
anarşizm 138
anayasacılık 230
anayasal ayrım 97
anayasal düzenleme 96, 134
anayasal düzenleme stratejisi 131, 132
anayasal güçler stratejisi 102
anayasal güvence 100
anayasal hukuk sistemi 242
anayasal otorite 100, 131
anayasal önlemler 99, 100, 101, 102
anayasal yetki 96
anonim modern toplum 296
anti-federalistler 238
antik anayasa 264
antik dönem 141
araçsal yarar 120
arbitrium 350
askeri kapasite 203
askeri savunma 202
Astell 76, 188
ayıklama mekanizmaları 304, 280, 305, 307
ayıklama yerine ceza 88
ayıklayıcı seçenekler 297
Ayres 299
ayrımcı yasalar 97
azalan marjinal üretkenlik 158, 159, 162
azınlık kültürü 194, 195, 196

bağımlılığın azalışı 126
bağımlılık 127, 128, 129
bağımsız olmak 210
bağımsız ses olmak 129
Bango Paterson 192
barış 137, 138, 139
baskı 83
baskı kurma kapasitesi 121
başkasının gözlerinin içine bakabilmek 103
bedel 186
belirsizlik 123, 124, 126, 126, 127, 128, 128, 129
Benjamin Costant 39
benlik hakimiyeti 38, 39, 43, 47, 48, 49, 79, 117, 118, 351
Bentham 71, 72, 73, 74, 77, 78, 97, 135, 349
Berlin 43, 49, 78
Bernard Mandeville 266
Bertrand Russell 137
bireysel direnme hakkı 132

bireysel özerklik 245
Blandine Kriegel 235
Braithwaite 299
Bruce Ackerman 239
Burke 140

Carole Pateman 188
Cass Sunstein 27, 248, 265
Cato's Letters 40, 52, 57, 311
caydırıcılık dengesi 133
cemaat kimliği 333
cemaat temelli medya 223
cemaatçi ciddiyet 164
cemaatçi ideal 194
cemaatçi iyi 165, 170, 353
cemaatçiler 135, 167, 334
cemaatçilik 164, 165, 166
ceza adaleti 207, 209
ceza hukuku 208
ceza hukuku sistemi 205, 206, 208, 209
ceza sistemi 207
ceza yasaları 204, 205, 206
Charles Taylor 335
Christine Korsgaard 135
Cicero 25, 40, 293
civitas 50, 60
commonwealth 25, 29, 30, 64, 65, 73, 104, 218
commonwealthman 69, 141, 264, 265, 277, 323
commonwealthmen 40, 42, 52, 57, 241
Constant 49, 78, 348
cumhuriyetçi devlet 325, 327, 336, 354
cumhuriyetçi düşünce geleneği 53
cumhuriyetçi gelenek 27, 28, 40, 40, 49, 54, 55, 56, 59, 98, 116, 134, 139, 152, 160, 188, 216, 228, 233, 236, 237, 241, 274, 275, 277, 281, 303, 317, 339, 352
cumhuriyetçi gözü açıklık 347, 360
cumhuriyetçi ideal 176, 343
cumhuriyetçi özgürlük 112, 312, 339, 347, 349, 360
cumhuriyetçi özgürlük dili 181, 182
cumhuriyetçi politika 311
cumhuriyetçi sivillik 339
cumhuriyeti dil 354

çağdaş cumhuriyetçi düşünce 72
çağdaş liberaller 135
çağdaş toplum 210
Çartist hareket, 192
çevre davası 186
çevrecilik 354
çocuk hakları 92
çocukların tahakkümsüzlük yoğunluğu 164
çoğunluk karşıtı ilke 301
çoğunlukçuluk karşıtlığı 355
çokkültürcülük 354

David Hume 283
dayanışmacı dava 169
demokrasi, temsili 53
demokratik benlik hâkimiyeti 32
demokratik cumhuriyet 299
demokratik denetim 51
demokratik denetim mekanizmaları 52
demokratik itiraz hakkı 234, 320
demokratik katılım 40, 49
denk güçler stratejisi 102, 99, 132, 133, 133, 134
deontolojik cumhuriyetçiler 142
despotizm 131
devletin gücünün keyfiyetsizliği 85
devletin rolü 354
devrimci seçenekler 113
dil 26
dilin çoğulculuğu 354
diyalojik model 249
doğal engeller 119, 121
doğal haklar 142
dominium 177, 200, 220, 227, 240, 268, 354, 355
Donne 185
dostluk 130
Douglas Long 70, 72
Dr. Johnson 313
düşünümsel denge 143, 176
düzenbazlık 284, 298, 358
düzenbazlık stratejisi 283
düzenleme imkanları 330

E. P. Thompson 234
eko sistem 185
ekolojik teori 183
ekonomik müdahale 216
endişe 122, 123, 126

erkeğin statüsü 25, 75, 76, 87, 91, 180, 181, 194
erkeklerden oluşan yurttaş topluluğu 187
eşit özgürlük 154
eşitilikçi iyiler 166
eşitlik ideali 353
etnik azınlıklar 320

F. A. Hayek 78
F. W. Maitland 54, 230
faaliyette tahakkümsüzlük 215
fail, kişisel ya da kolektif 81
failin gücü 101
farklılık politikası 321, 322
farksızlık eğrisi 144
faydacılık 153
Febianlar 309
Federalist Papers 40, 53, 141, 238, 294, 311
feminizm 193, 354
fiili müdahale 96, 112, 349
Filmer 65,71
Fransız Devrimi 171

geleneksel cemaat 210
geleneksel cumhuriyet 176, 202
geleneksel cumhuriyetçi görüş 248
geleneksel cumhuriyetçi özgürlük 171
geleneksel cumhuriyetçilik 187, 209, 324, 349
geleneksel elit kesim 171
Gore Vidal 101
görünmez el 267, 292, 294, 295, 329, 330
gözü açıklık 101, 323, 324
grev 191
grup merkezli sivillik 321
güce fiilen rıza 94
güce karşı koyuş imkanı 94
gücün dağıtılması koşulu 236
güç kapasitesi 114
güç kaynakları 90
güçler dengesi stratejisi 134
güven 107, 142
güvenli tahakkümsüzlük 319
güvenlik 106
Gyges yüzüğü 205, 275, 276, 289, 341

Habeas Corpus 205
hak mahrumiyeti cezası 140
hakim kültür 180
hakimiyet 45
haklar, antik 42
haksız fiil yasası 210
halkın direnme hakkı 140
Hamilton 141
Hanna Pitkin 50
Hannah Arendt 28
Harlod Berman 240
Harriet Taylor 188
Harrington 30, 40, 52, 57, 61, 64, 65, 75, 216, 311
Hobbes 63, 65, 67, 69, 70, 71, 78, 97, 133, 349
Holmes 74
hukuk düzeni 231, 232, 233, 241, 55
Hume 140

I. Berlin 37, 38, 39
Ibsen 91

icazet öğretileri 128
ideal cumhuriyet 300, 304
ideal dil 178
imperium 177, 200, 220, 227, 228, 240, 242, 270, 355
intikamcılar tiranlığı 205, 207, 209
istatiksel temsil 253
istişari demokrasi 250, 303, 356
istişari ve kapsayıcı demokrasi 259
istişari yapı 256
işçi-işçveren ilişkileri 122, 190, 112, 191
işçilerin statüsü 24, 87, 179, 194
itibar temelli yaptırım 292, 358
itiraz edilebilirlik 244, 246, 256, 247, 356
itiraz hakkı 250
itiraz imkanı 245
itiraz kanalları 254
itiraz temelli demokrasi 250, 256, 263, 265, 268, 356, 360
itiraz temelli demokratik yaptırım 326
itiraza dayalı demokrasi 256, 302
iyi 107, 165
iyiyi ilerletmek 137
iyiyi onurlandırmak 137

James Buchenan 297
James Coleman 327
James Fishkin 224

James Harrington 25, 51, 56, 230, 303
James Tully 141
Jane Mansbridge 188
Jeremy Bentham 70
John Bocock 27
John Braithwaite 27, 208
John Lind 68, 69, 76
John Locke 65, 264, 293
John Milton 52, 91, 104
John Priestley 294
John Rawls 32, 78, 127, 176, 224, 303, 311, 352
John Stuart Mill 76, 188
John Trenchard 277
Jon Elster 292
Joseph Priestley 52, 58, 104 ,232
Juergen Habermas 302

kadın özgürlüğü 353
kadın-erkek ilişkileri 122, 124, 169
kadın-erkek statüleri 187
kadının köleliği 188
kadının statüsü 87, 91, 194
kadınlar 76, 77
kadınların statüsü 24, 179, 189, 320
kamuoyu oluşturma 224
kamusal karar alma 247
kapitalizm 190
kapsayıcı demokrasi 254
kapsayıcı yapı 256
karı-koca ilişkileri 112, 167, 168
karşılıklı güç stratejisi 203
karşılıklı güç 131
katı idare 331, 360
keyfi güç 197, 231, 242
keyfi güç kullanımı 155
keyfi hükümranlık 80
keyfi irade 77, 299, 305, 309, 349, 358
keyfi müdahale 48, 73, 84, 97, 99, 106, 107, 108, 111, 120, 121, 123, 125, 126, 133, 149, 150, 167, 190, 194, 196, 199, 208, 211, 212, 214, 228, 242, 244, 262, 268, 318, 343, 350, 351, 352, 354
keyfi müdahale gücü 87, 101, 106, 202
keyfi müdahale imkanı 95
keyfi müdahale kapasitesi 46, 122, 123, 124
keyfilik 80, 86, 94
keyfilik kavrayışı 85
kısıtlama-sınırlama 68
kişisel ben olmak 332
kişisel güven 338, 345, 346, 360
kişisel özerklik 117, 118
klasik liberal gelenek 218
klasik liberalizm 179, 182
klasik liberaller 190
kolektif endüstriyel eylem 191, 192
kolektif fail 155
kolektif iyi 210
kolektif rıza 243
koruma nosyonu 107
korunma stratejisi 133
koruyucu baskı 168
koruyucu devlet 146
koşullanmış özgürlük 145
koşullayıcı unsurlar 110, 111
kölelik 65
kralın barışı 208
kurnaz köle 115
kurucu cemaatler: 180 , 181
kuşku 199
kültürel aidiyet 195

Leviathan 62, 63, 64, 68, 97, 349
Lewis 90
lex talionis 209
liber 55, 98
liberal 77, 199
liberal devlet 336
liberal gelenek 104, 152, 351
liberal müdahalesizlik 112
liberalizm 28, 29, 30, 32, 33, 73, 135, 138, 164, 165, 166
libertas 50
libertas civitas 98
liberté-égalité-traternité 153
liberter 30
liberter irade öğretisi 191
liberteryanizm 223
Lind 70, 74
Lingua Franca 178
Locke 65, 69, 141, 265, 342
Lord Bolingbroke 57
Lord North 68
Lucca 65
Lucca hukuku 64

Machiavelli 25, 40, 50, 51, 56, 104, 139, 140, 241, 275, 311, 313
maddi eşitlikçilik 215
maddi eşitsizlik 214
Madison 30, 235, 276, 289
Mandeville 267, 281, 295
manipülasyon 82, 90, 103, 191, 211, 216, 228, 238, 241, 262, 350, 355
Marchamont Nedham 236
Mary Astell 76, 187, 234
Mary Wollstonecraft 91, 188
medyanın rolü 222
meşru müdahale tipleri 88
meydan okuma hakkı 357
militarizm 202
misilleme tehdidinin caydırıcı değeri 133
Mitchell 260
Modern çağ öncesi varsayımları 176
modern cumhuriyet 177, 201
modern cumhuriyetçiler 240
modern çağ öncesi cumhuriyetçilik 160
modern çağ öncesi erkeklerin statüsü 193
modern çağ öncesi tahakkümsüzlük 193
modern devlette hakim kültür 194
modern kurumlar 176
modern polis 206
modern toplumda sözleşme hukuku 218
monarşi 85
monarşizm 40, 51, 91, 293
Montesquieu 30, 40, 40, 66, 140, 150, 205, 207, 209, 235, 293, 311, 324, 352
Morton White 289
mutlak haklar 142
müdahale etme kapasitesi 48
müdahale etmeyen efendi 65
müdahale gücü 154, 228
müdahale imkanı 107
müdahale kapasitesi 83, 84, 97, 169, 350
müdahale, keyfi olmayan 49, 60, 61, 149
müdahale, maksatlı 111
müdahaleci hakimiyet kurmayan 65
müdahalede bulunma kapasitesi 126
müdahalesizlik 43, 47, 107
müdahalesizlik olarak özgürlük 351, 353
müdahalesizlik, alternatif 98
müdahalesizlik, araçsal olarak 119
müdahalesizlik, modern 42
müdahaleye maruz kalmamak 102
mulk oranı 162
mülk sahipliği 176
müsamahakâr devlet 146
müsamahakâr hukuk sistemi 147
müzakere temelli karar 247

Noblesse oblige 95

Oceana 64
ortak bilgi 89, 95, 103, 317, 350
ortak bilinç 125
ortak dava 169
ortak dil 178
ortak farkındalık 91, 102
ortak ilgi politikası 322
ortak iyi 165, 167, 195, 275, 317, 334, 353
ortak zayıflık 168
Orthonomi 117
Osmanlı 56, 63, 64

ödül ve cezalar 82, 90
öğretmenin statüsü 87
özel hayat 96
özel mülkiyet 183, 354
özgür insan 62, 75
özgürlüğü artırma 123, 124, 128
özgürlük 348, 349
özgürlük dili 179, 354
özgürlük kavrayışı, popülist 150
özgürlük kavrayışı, pozitif 150
özgürlük ve esaret 56
özgürlük yaşama yoğunluğu 163
özgürlük, 18. yy'da. 98
özgürlük, antik 39
özgürlük, cumhuriyetçi 104, 160
özgürlük, doğal 70, 98
özgürlük, güvenlik meselesi olarak 73
özgürlük, koşullandırılmış 85, 109, 111,
özgürlük, müdahalesizlik olarak 78
özgürlük, politik 53
özgürlük, sivil 53, 70, 98
özgürlük-kölelik 58, 59
özgürlükte uzlaşma 109
özgürlükten taviz 109, 111
öznel ben imgesi 103
özyönetim 245

Paley 71, 73, 75, 76, 77, 98, 107, 108, 111, 112, 113, 135, 349, 351
pasifizm 137
PasqualePasquino 51
pazarlık temelli karar 247
Peine 264
Philip Selznick 234
plan yapma yetisi 128
polis etiği 306
polis kuvvetleri 206, 207
polis örgütü 145
polisin sahip olduğu güçler 206
politik iyi 178
politik konuşma 178
popüler itirazlar 356
popüler tartışma 257
popülistler 238
popülizm 54
pozitif denetim 102
pragmatizm 184
Price 69, 74, 53
Priestley 53
protesto imkanı 254
Quentin Skinner 27, 49, 57, 249

radikal çevrecilik 184, 186
radikal hareketler 182
Raison d'etat 140
Rawls 161, 354
refah devleti 200, 212, 216
rıza 93, 94, 244
Richad Price 58, 52, 59, 66, 76, 96, 104, 107, 108, 275
Robert Nozick 139
Roger Sherman 249
Rousseau 40, 53, 171, 326
Rönesans 40

sabit haklar 217
sanal ya da artık rıza 93
sapma merkezli strateji 280, 298, 299, 329, 358
seçim alanları 120
seçim imkanları 87, 110, 111, 119, 121, 132, 139, 144, 146, 161, 162, 163, 183, 199
seçim yapmak 101, 109, 251
seçkincilik 134, 160
seçmeci önlemler 154, 155
sendikal hareket 134
serbest piyasa 268
silahsızlanma stratejisi 133
Sir Edward Coke 241
Sir Robert Filmer 63
Sir Robert Filmer 67
Sir Robert Walpole 57
Sir William Blakstone 66
sivil kurumlar 148, 149
sivil normlar 313, 325, 327, 328, 334, 359
sivil normlar ağı 318
sivil toplum 212, 313
sivil toplum normları 317
sivilliğin zorunluluğu 323
sivillik ihtiyacı 318
Skinner 50
Smith 267, 295
sonuççuluk 116
sosyal hareketler 337
sosyal iyi 165, 166, 67
sosyal radikalizm 112
sosyalizm 354
sosyo-ekonomik bağımsızlığı ilerletme 210
sosyoe-konomik bağımsızlık 215
sözleşme hukuku 93, 217, 218
sözleşme özgürlüğü 93
strateji ihtiyacı 124, 126, 127, 128, 129, 177, 179, 220
stratejik dalkavukluk 101
stratejik dalkavukluk ve geri durma 124
Sunstein 249
Susen Okin 188
Sydney 75

tabi kişi statüsü 126
tahakküm dışı seçim 214
tahakküm dışı seçimler 210, 212, 217
tahakküm faili 227
tahakküm gücü 103, 201, 218
tahakküm imkanları 198
tahakküm kapasitesi 166
tahakküm kaynağı 349
tahakküm koşulları 103
tahakküm yaygınlığı 108
tahakküm yoğunluğu 108
tahakküm, eş üzerinde 92
tahakkümcü güç 236
tahakkümcü güç kapasitesi 351

tahakkümsüzlüğü yoğunlaştırma 145, 214
tahakkümsüzlüğün ilerletilmesi 242
tahakkümsüzlüğün yaygınlığı 143, 146, 147, 148, 156, 168, 210, 211, 212, 216, 352
tahakkümsüzlüğün yoğunluğu 143, 146, 147, 148, 156, 210, 211, 212, 216, 352
tahakkümsüzlük 350
tahakkümsüzlük güvenliği 102
tahakkümsüzlük ideali 182, 201, 261
tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletme 268, 270, 280, 354, 361
tahakkümsüzlük olarak özgürlük 217, 218, 223, 224, 237, 240, 242, 243, 249, 259, 262, 271, 313, 317, 319, 320, 326, 334, 343, 344, 345, 351, 352, 353, 359, 360, 361
tahakkümsüzlük yaygınlığı 351
tahakkümsüzlük yoğunluğu 157, 159, 160, 162, 217, 351
tahakkümsüzlük, cumhuriyetçi 75
tahakkümsüzlük, feminist ideal olarak 187
tahakkümün yaygınlığı 350
tahakkümün yayılımı 88
tahakkümün yoğunluğu 350
tahükküm gücüne sahip olma 92
tahükkümü azaltma 145
takdir hakkı 96, 101, 242, 331, 356
takdir yetkisi 233, 309
tarihsel bakımdan rıza 92
Thomas Hobbes 62
Tocqueville 40
Tom Paine 53, 85, 264
toplumdaki güç oranları 157
Tory 57
tutulmaz el 292, 297, 306, 307, 331, 345, 358, 360
Tyler 260

uluslararası organlar 204
uluslararası yurttaş 203
uyma merkezli düzenleme stratejisi 293
uyma merkezli strateji 280, 286, 289, 299, 304, 358, 359
uzlaşımsal yönetim teorisi 54

vicdani oy 291
vicdani prosedürel red 262
Whig geleneği 57
Wigh 65
William Blakstone 141
William Paley 72, 106, 294
William Thompson 188

yaptırımlar 280, 305
yasa koyucular 97
yaygın güven 336
yaygın sivillik 318, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 329, 336, 337, 342, 359, 360
yerleşik norm gücü 319
yerli kültür 195
yeşil hareket 184
yeşil politik teori 181, 183
yoğunluk ve yaygınlık 144, 145
yozlaşabilirlik 357
yozlaşma 275, 276
yurtseverlik 335
yurttaş 104
yurttaş-köle 55
yurttaşlık 150, 176
yurttaşlık ve özgürlük 60

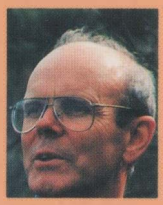
zayıflık sınıfı 167, 169, 194

Cumhuriyet ve cumhuriyetçilik, ülkemizde sözü çok edilen ama üzerinde bir o kadar az düşünülen kavramlardır. Anayasanın birinci maddesine göre "Türkiye Devleti bir cumhuriyettir" ve bu yönetim biçiminin değiştirilmesi teklif edilemez. Siyasi partilerimizin hemen hepsi, Türk Silahlı Kuvvetleri, üniversiteler, sendikalar, dernekler ve medya cumhuriyete bağlılıklarını sık sık beyan ederler. Devlet dairelerinin girişinde, cumhuriyetin özünü ifade eden "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" sözleri yazılıdır. Askeri darbeler cumhuriyeti koruma adına yapılır, parlamento ve partiler cumhuriyetçilik adına kapatılır. İşin tuhafı, parti kapatan da partisi kapatılan da cumhuriyetçidir. Peki uğruna "millet egemenliği"nin askıya alındığı; birçok şehrimizin ana caddeleriyle meydanlarına adını veren bu en faziletli yönetim biçimi gerçekten nedir? Politik olarak birbirine mutlak anlamda karşıt olan yapılar cumhuriyetçilikten aynı şeyi mi anlamaktadır?

Philip Pettit, siyaset teorisinin en yeni ama en olgun kitaplarından biri olan *Cumhuriyetçilik* ile bu ideolojik dağınıklığa entelektüel bir müdahale imkânı sağlıyor ve cumhuriyetçiliğin siyaset ve yönetim anlayışını, kurumsal önerilerini, "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" ilkesi çerçevesinde işliyor. Cumhuriyetçilik, bir tür tılsımlı söz, merasim vesilesi olarak kullanılabilecek içi boş bir kavram değildir; tıpkı sosyalizm, liberalizm vb. gibi bir siyasi gelenektir ve kendine özgü bir tarihi, ilkeleri, demokrasi kavrayışı vardır.

Pettit, her türlü müdahaleyi toplu yaşamın bedeli sayarak kötü kabul eden liberal özgürlük anlayışının karşısına, "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" anlayışını koyuyor. "Tahakkümsüzlük olarak özgürlük", her türlü keyfi müdahale ile tahakküm imkânının ortadan kaldırılmasını içerir. Bütün yurttaşlar birbirlerine eşit uzaklıkta ve yakınlıktadır. Özgürlük, hiç kimsenin başkasına keyfi müdahalede bulunacak güçte olmadığına dair ortak bir bilinçlilikle, tüm yurttaşların birbirlerinin "gözlerinin içine bakabilmesi"ni gerektirir ve bu da ancak sürekli "uyanık" durarak elde edilebilir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük felsefesi, hem çoğunlukçuluğa hem bireyciliğe yönelttiği eleştirilerle, çoğulcu bir bakışı yansıtan kurumsal önerileriyle ve bir bütün olarak toplumu öne çıkaran itiraz temelli demokrasi anlayışıyla liberalizmin özgürlük perspektifine tutarlı biçimde yanıt vermektedir. Cumhuriyetin temel ölçütlerinden biri "halkın rızası" değil, "itiraz etme imkânı"dır. Halk, bireysel ve kolektif düzeyde sürekli bir itiraz imkânına sahip olduğu oranda kayıtsız şartsız egemen olabilir.



"İyisiyle kötüsüyle benim ülkem" değil, "özgürlükleri ve yarattığı değerler ile benim ülkem" diyenlere...

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-192-4
9 789755 391922

1700000